المحاضرات

مباحث في

اصول الفقه

قدوة الفقهاء و المجتهدين

آية الله العظمى الحاج السيد محمد المحقق الداماد (طاب ثراه)

تقرير

سماحة آية الله السيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني

الجزء الاول




بسم الله الرحمن الرحيم


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المحاضرات

مباحث

اصول الفقه

قدوة الفقهاء والمجتهدين

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

آیة‌الله العظمی الحاج سیّد محمّد المحقق الداماد (طاب‌ثراه)

الجزء الأوّل

تقرير:

آیة‌الله السید جلال‌الدین الطاهري الاصفهانی

طاهری، جلال الدین، ۱۳۰۵ -
المحاضرات: تقریر مباحث اصول الفقه قدوه الفقهاء و المجتهدین آیه... محمد المحقق الداماد / جلال الدین الطاهری اصفهانی. ــ اصفهان: مبارک، ۱۳۸۲ .
۳ ج.
ISBN 964-94559-7-2
ـ ۳۵۰۰۰ ریال (هر جلد)
ISBN 964-94559-8-1 (ج. ۲) ـ ISBN 964-94559-9-x (۳)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا .
عربی.
۱. اصول فقه شیعه. ۲. فقه ـ ـ قواعد. الف. محقق داماد، محمد، ۱۳۴۷ـ. ب. عنوان.
BP ۱۵۹/۸/ط ۱۸م ۳ ۲۹۷/۳۱۲
۸۲-۱۷۴۴۶م
کتابخانه ملی ایران

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۳۰۲۳۸
تاریخ ثبت :

انتشارات مبارک

المحاضرات
الجزء الاول

الناشر: انتشارات مبارک

الطبعة: الاولی | اللیتوغرافیه: پارسا | المطبعه: کیمیا
الصحافه: پیمان | السعر: ۳۵۰۰ تومان | العدد: ۲۰۰۰ نسخه

شابک: ۲-۷-۹۴۵۵۹-۹۶۴ ISBN : 964-94559-7-2

مراکز النشر:

اصفهان: میدان امام حسین(ع)، کوچهٔ کلینیک قاندی، انتشارات مبارک، تلفن ۲۲۲۰۶۱۹-۰۳۱۱

انتشارات فرهنگ مردم تلفن: ۲۲۰۵۵۰۷

قم: خیابان صفائیه پلاک ۶۳۶ انتشارات دارالفکر تلفن: ۷۷۳۳۶۴۵ـ۷۷۴۳۵۴۴-۰۲۵۱

تهران: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری، پلاک ۲۴۰ انتشارات دارالفکر، تلفن ۶۹۶۰۶۵۳-۰۲۱

الفهرست

كلمة الناشر: ١٥

كلمة آيةالله المنتظري فى اهميّة الكتاب ٣٢

كلمة المقرر ٣٥

المقدّمة في بيان امور:

الامر الأوّل: في موضوع العلم وتعريفه وغايته ٣٧

موضوع العلم ٣٧

تمايز العلوم ٣٩

موضوع علم الأُصول و تعريفه ٤٠

الأمر الثاني: في الوضع وفيه جهات من البحث، ٤٤

الجهة الأُولى في حقيقة الوضع ٤٤

الجهة الثانية في بيان اقسام الوضع ٤٥

الجهة الثالثة في ما وضع له الحروف ٤٦

نقد ما ذكره المحقّق الخراسانيّ ٤٨

ما ذكره المحقّق الحائري في المقام و نقده ٤٨

الجهة الرابعة في الفرق بين الانشاء و الاخبار ٥١

نقدٌ و تحصيلٌ ٥٢

الوضع في اسماء الاشارة و الضمائر ٥٤

الامر الثالث: في كون الاستعمال المجازي بالوضع أو بالطبع ٥٥

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الامر الرابع: في اطلاق اللفظ وإرادة شخصه ٥٦
الامر الخامس: في امكان أخذ الارادة في الموضوع له ٥٧
الامر السادس: في وضع المركبات ٥٨
الامر السابع: في علائم الحقيقة والمجاز ٥٩
الامر الثامن: في تعارض أحوال اللفظ ٦٣
الامر التاسع: في الحقيقة الشرعيّة ٦٤
ثمرة البحث ٦٧
الامر العاشر: في الصحيح والاعم ٧٠
التنبيه الأوّل: في تنقيح موضع النزاع ٧٠
التنبيه الثانى: في معنى الصحة والفساد ٧١
التنبيه الثالث: في تصوير الجامع ٧٢
التصوير الجامع علي القول بالاعم ٧٣
التنبيه الرابع: في الوضع والموضوع له في العبادات ٧٨
التنبيه الخامس: في بيان ثمرة النزاع ٧٨
حجج القول بالصحيح ٨٠
حجج القول بالاعم ٨٢
في انّ اسماء المعاملات هل وضعت للصحيح أو الاعم؟ ٩١
في اجمال اسماء المعاملات وعدمه بناءاً علي كونها للصحيحة ٩٩
في كيفية دخل شيء في المأمور به ٩٤
الامر الحادي عشر: في وقوع الاشتراك اللفظيّ ٩٥
الامر الثانى عشر: في استعمال اللفظ في اكثر من معنى ٩٦
إشارةٌ وإنارةٌ ٩٨
الامر الثالث عشر: فى المشتق و فيها امور ١٠٠
الاول: في المراد من المشتق في المقام ١٠٠
الثانى: في اسم الزمان ١٠٤
الثالث: في الافعال والمصادر ١٠٥

الرابع: في عدم ايجاب اختلاف المبادي اختلاف الدلالة..... ١٠٦
الخامس: في المراد من الحال في المقام ١٠٧
السادس: في ما هو الاصل في المقام..... ١٠٨
الاقوال في المسألة و نقد ما ذكره المحقق الخراساني ١١٠
التحقيق في المسأله..... ١١٢
عقدٌ و حلّ ١١٥
مناقشةٌ و معالجةٌ ١١٧
وهمٌ و كشفٌ..... ١١٨
تفصيل صاحب الفصول ؛ و ما فيه ١٢٢
حجج القول بوضع المشتق للاعم و ما يرد عليها..... ١٢٣
اجابةٌ و انارةٌ ١٢٦
نقلٌ و نقدٌ ١٢٨
التفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به و ما فيه من النظر ١٣٠
تنبيهات المشتق ١٣٢
في بساطة مفهوم المشتق..... ١٣٢
معنى البساطة و التركيب ١٣٥
تحقيقٌ ١٣٩

المقصد الاول: في الاوامر

الفصل الاول: في مادة الامر ١٤٥
البحث الاول: في معانى لفظ الامر..... ١٤٥
البحث الثانى: في اعتبار العلو في معنى الامر ١٤٦
البحث الثالث: في كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب..... ١٤٧
البحث الرابع: في الطلب و الارادة..... ١٤٧
فيما استدل به علي مغايرة الطلب و الارادة و نقده ١٤٨
عقد الجبر و حلّه ١٥٠
ما اورد المحقق الحائري علي المحقق الخراساني و نقده..... ١٥١

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثانى: فيما يتعلق بصيغة الامر ١٥٦
المبحث الاول: معانى صيغة الامر ١٥٦
المبحث الثانى: في كون صيغة الامر حقيقة في الوجوب أو الندب ١٥٦
المبحث الثالث: في ما هو ظاهر جملة الخبرية في مقام الطلب ١٥٩
المبحث الرابع: فيما هو ظاهر صيغة الامر ١٦٢
المبحث الخامس: في الوجوب التعبدي والتوصلى ١٦٥
معنى التعبدي والتوصلى ١٦٥
نقلٌ ونقدٌ ١٦٩
امكان التمسك باطلاق الامر لنفى التعبديّة ١٧٤
في ما هو الاصل في المقام عند عدم الاطلاق ١٧٥
المبحث السادس: في دلالة صيغة الامر علي النفسية والتعيينية والعينية ١٨١
المبحث السابع: في ظهور الامر عقيب الحظر ١٨٢
المبحث الثامن: في دلالة الامر علي المرة أو التكرار وعدمها ١٨٥
بِمَ يتحقق الامتثال؟ ١٨٧
المبحث التاسع: في دلالة الامر علي الفور أو التراخى وعدمها ١٨٩
الفصل الثالث: فيما يتعلق بالاجزاء ١٩١
معنى الاجزاء ١٩٢
الفرق بين مسألة الاجزاء ومسألة المرة والتكرار ١٩٣
الفرق بين هذه المسألة ومسألة تبعيّة القضاء للاداء ١٩٣
الموضع الأوّل: في اجزاء الاتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانياً ١٩٤
الموضع الثانى: وفيه مقامان ٢٠٢
المقام الأوّل: في اجزاء امتثال الامر الاضطراري عن الامر الواقعى ٢٠٢
المقام الثانى: في اجزاء الاتيان بالمأمور به الظاهري عن الواقعى ٢٠٣
عقدٌ وحلٌ ٢٠٦
بحثٌ وتحقيقٌ ٢١٠
تذنيبان ٢١٤

التذنيب الاول: في عدم الاجزاء في صورة القطع بالامر خطأً ٢١٤
التذنيب الثانى: في ان الاجزاء لا يستلزم التصويب ٢١٥
الفصل الرابع: في مقدمة الواجب ٢١٧
الامر الأوّل: فيما هو المراد من الملازمة في المقام ٢١٧
الامر الثانى: في تقسيمات المقدمة ٢١٨
ايقاظٌ ٢٢٠
نقلٌ و نظرٌ ٢٢٢
تحقيقٌ ٢٢٥
الامر الثالث: في تقسيمات الواجب ٢٢٧
بحثٌ و تحصيلٌ ٢٣٢
نقدٌ و نظرٌ ٢٣٦
عقدٌ و حلٌ ٢٣٨
بحثٌ و تحقيقٌ ٢٣٨
تذنيبٌ، في ترتّب الثواب و العقاب علي الواجب الغيري ٢٤١
شكوكٌ و فكوكٌ ٢٤٢
تذكيرٌ و تبصيرٌ ٢٤٣
الامر الرابع: في تبعيّة المقدمة لذيها في الاطلاق و الاشتراط ٢٤٦
في اعتبار قصد التوصل و عدمه في كون المقدمة واجبة ٢٤٧
الكلام في المقدمة الموصلة ٢٥٠
ما اورده المحقّقان الخراسانى و الحائري (ره) علي كلام صاحب الفصول (ره) ٢٥١
بسط المقال و تحقيق الحال ٢٥٢
نقضٌ و ابرامٌ ٢٥٥
ثمرة القول بالمقدمة الموصلة ٢٥٧
تقسيم الواجب إلى الاصلى و التبعى ٢٥٩
حكم الشك في اصالة الواجب ٢٦٠
تذنيب، في ثمرة القول بوجوب المقدمة و عدمه ٢٦٠

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

إشارةٌ وإنارةٌ ٢٦٢
الامر الخامس: في تأسيس الاصل في المقام ٢٦٥
ما ذكره ابوالحسن البصري لاثبات وجوب المقدمة والتأمل فيه ٢٦٧
التفصيل بين السبب وغيره ٢٦٨
التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره ٢٦٩
تتمة، في مقدمة الحرام والمكروه ٢٧٠
الفصل الخامس: في الواجب الموقّت والواجب الموسّع ٢٧٣
الفصل السادس: في الامر بالامر ٢٧٦
الفصل السابع: في ان الامر بعد الامر يوجب التكرار ام لا؟ ٢٧٨

المقصد الثاني: في النواهي

الفصل الاول: في مفاد هيئة النهي ومتعلّقه ٢٨١
في عدم دلالة النهي علي التكرار ٢٨٣
الفصل الثاني: في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه ٢٨٤
الامر الأوّل: في المراد من الواحد في المقام ٢٨٤
الامر الثاني: في الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادات ٢٨٥
الامر الثالث: في كون هذه المسألة اصولية ٢٨٧
الامر الرابع: في جريان النزاع في جميع اقسام الامر والنهي وعدمه ٢٨٧
الامر الخامس: في اختصاص النزاع بما اذا كانت مندوحة ٢٨٨
الامر السادس: في كون المسألة عقلية ٢٨٩
الامر السابع: في اختصاص النزاع بالقول بتعلق الأحكام بالطبايع ٢٨٩
الامر الثامن: في اشتراط وجود المناطين في محل النزاع ٢٩٠
الامر التاسع: في ثمرة النزاع علي القولين ٢٩٢
بحثٌ وتحصيلٌ ٢٩٤
وهمٌ ودفعٌ ٣٠٠
تنبيهان ٣٠١
ارشادٌ ٣٠٣

تقديمٌ و تحقيقٌ ٣٠٩
في عدم التضاد بين الأحكام ٣١٠
في ما هو متعلق الأحكام ٣١٢
نقلٌ و نقدٌ ٣١٦
أدلة القول بجواز الاجتماع و النظر فيها ٣١٨
بحثٌ و تحصيلٌ ٣١٩
اقسام العبادات المكروهة ٣٢٠
التفصيل بين جواز الاجتماع عقلاً و امتناعه عرفاً ٣٣١
تنبيهات مسألة الاجتماع ٣٣٢
التنبيه الاول: في حكم الخروج عن الارض المغصوبة ٣٣٢
تحصيلٌ ٣٣٤
نقدٌ و نظرٌ ٣٣٦
تزييفٌ ٣٣٦
حكم الصلاة في الدار المغصوبة ٣٣٧
تحقيقٌ ٣٤٠
وهمٌ و كشفٌ ٣٤١
التنبيه الثاني: في ترجيح النهى علي الامر و ما ذكر له من الوجوه ٣٤١
التنبيه الثالث: في لحوق تعدد الاضافة بتعدد العنوان ٣٥٢
الفصل الثالث: في ان النهى عن شيء هل يقتضي فساده أم لا ٣٥٥
الامر الاول: في الفرق بين هذه المسألة و مسألة الاجتماع ٣٥٥
الامر الثاني: في كون هذه المسألة عقلية أو لفظية ٣٥٥
الامر الثالث: في ما هو المراد من النهى في المقام ٣٥٧
الامر الرابع: في تفسير العبادة في المقام ٣٥٨
الامر الخامس: في تبيين مورد النزاع ٣٦٠
الامر السادس: في المراد من الصحة و الفساد في المقام ٣٦١
الامر السابع: في تأسيس الاصل في المسألة ٣٦٣

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الامرالثامن: في متعلق النهى ٣٦٥
التحقيق في المقامين ٣٦٧
المقام الاول: في العبادات ٣٦٧
بحثٌ و تحصيلٌ ٣٦٨
وهمٌ و دفعٌ ٣٧٠
المقام الثانى: في المعاملات ٣٧٣
الاستدلال بالاخبار علي الملازمة بين الحرمة و الفساد ٣٧٥
تذنيبٌ ٣٧٧

المقصد الثالث: في المفاهيم

المقدّمة: في تعريف المفهوم و أنّه صفة المدلول ٣٨١
الفصل الاول: في مفهوم الشرط ٣٨٣
تقديمٌ و تحقيقٌ ٣٨٣
مقاولة مع المحقق الخراسانى ٣٨٦
اشارة إلى ما استدل به علي انحصار العلية و التأمل فيه ٣٨٨
نقلٌ تأييدي ٣٩١
تنبيهٌ ٣٩٢
تذنيب فيه تحقيق ٣٩٤
انارةٌ ٣٩٥
الاستدلال علي المفهوم بالاخبار ٣٩٧
ادلة مدخولة علي عدم المفهوم للشرط ٣٩٩
تنبيهاتٌ ٤٠٣
التنبيه الاول: في مدي تطابق المنطوق و المفهوم ٤٠٣
التنبيه الثانى: في حكم التصرف في الظهور اذا تعدد الشرط ٤٠٥
التنبيه الثالث: في تداخل الجزاء و تعدده اذا تعدد الشرط ٤٠٧
انارةٌ ٤١٠
الفصل الثانى: في مفهوم الوصف ٤١٢

بحثٌ و تحقيقٌ ٤١٢
تنبيه، في تحرير محل النزاع ٤١٦
الفصل الثالث: في مفهوم الغاية ٤١٩
بحثٌ و تحصيلٌ ٤٢١
تذنيبٌ، في ان الغاية داخلة في المغيّى ام لا ٤٢٢
الفصل الرابع: في مفهوم الحصر و فيه مقامان ٤٢٤
المقام الاول: في أداة الاستثناء ٤٢٤
المقام الثانى: في أداة أخري غير أداة الاستثناء ٤٣٠
الفصل الخامس: في مفهوم اللقب ٤٣٢
الفصل السادس: في مفهوم العدد ٤٣٣

المقصد الرابع: فى العام و الخاص

الفصل الاول: في مفهوم العام والخاص ٤٣٧
في تقسيم العام ٤٣٨
الفصل الثانى: في اختصاص بعض الألفاظ بالعموم وضعاً ٤٤٠
الفصل الثالث: في الفاظ العموم ٤٤٢
الفصل الرابع: في حجيّة العامّ بعد التخصيص ٤٤٥
الفصل الخامس: في ما إذا كان الخاصّ مجملاً وحكمه مفهوماً ٤٤٩
حكم ما إذا كان الخاصّ مجملاً مصداقاً ٤٥٠
حكم ما إذا كان الخاصّ المجمل لبّياً ٤٥٣
تحقيقٌ ٤٥٤
تذنيب، في احراز موضوع العامّ بالاصل وعدمه ٤٥٥
في جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك فرديته وعدمه ٤٥٨
الفصل السادس: في جواز التمسك بالعام قبل الفحص وعدمه ٤٦١
اجابة و ازاحة ٤٦٤
كلامٌ في مقدار الفحص ٤٦٦
الفصل السابع: في عموم الخطابات الشفاهية ٤٦٨

الفصل الثامن: في ثمرة البحث عن عموم الخطابات وعدمه ٤٧٢
الفصل التاسع: في حكم العامّ المتعقب بالضمير ٤٧٥
الفصل العاشر: في تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف ٤٧٧
الفصل الحادي عشر: في حكم الاستثناء المتعقب بجمل متعددة ٤٧٩
الفصل الثاني عشر: في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ٤٨١
الفصل الثالث عشر: في وجوه مخالفة الخاصّ للعامّ ٤٨٨
في معنى النسخ و البداء ٤٨٨
نقلٌ و تحريرٌ ٤٩١
بسط الكلام و تحقيق المرام ٤٩٢
استنتاجٌ و استدراكٌ ٤٩٥

المقصد الخامس: في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

الفصل الاول: تعريف المطلق و الفاظه ٤٩٩
الفاظ المطلق ٥٠٠
الفصل الثاني: في مقدمات الحكمة ٥٠٧
كلام مع المحقّق الخراساني (ره) ٥٠٨
تحقيق رشيق ٥٠٩
تنبيهٌ ٥١١
تنبيه آخر ٥١٣
الفصل الثالث: في حكم المطلق والمقيد المتنافيين ٥١٤
بحثٌ و تحصيلٌ ٥١٥
تنبيهٌ ٥١٧
تبصرة، في اختلاف مقتضى المقدمات وعدمه ٥١٧
الفصل الرابع: في المجمل والمبيّن ٥١٩

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

كلمة الناشر:

بسم الله الرحمن الرحيم

ان مسألة الإبقاء علي باب الاجتهاد فى الفقه مفتوحاً كانت السبب الذي حدّا بالعلماء المسلمين التشمير عن سواعد الجدّ، و يضعوا اللبنات الأولى لعلم مهم و حيوي اسمه علم اصول الفقه، ليتمكن الفقهاء من خلال الاستناد الى قواعده المبرهنة، و الاستمداد منها فى عملية الاستنباط، اصدار الأحكام الفقهية المستحكمة، و تعزيز تجدد الفقه و رفعته.

و هنا نري من الضروري الإشارة الى الأولوية و الأسبقية التى يحظى بها علم اصول الفقه باعتباره سلاحاً ماضياً فى يد الفقيه المتبحّر والعالم، و هو فى ذات الوقت يعدّ ميزاناً دقيقاً و مهمّاً لاستنباط الأحكام الشرعية، و من هذا الباب يجب ان يستند طرح مسائل علم الأصول الى دعامتين محكمتين هما:

١ـ ان يكون مقدّمة لعملية الاستنباط الفقهي.

٢ـ ان يحتلّ دوراً فاعلاً فى استنباط الأحكام الشرعية.

و عليه، فان التطرّق الى الموضوعات التى لا تتصل بالفقه، او الفاقدة لأي تاثير علي مسيرة استنباط الحكم الشرعى، و ان كانت علي درجة مرموقة من العلمية، تعد جنوحاً عن الغاية الاصلية من تدوين علم الأصول و تدريسه و دراسته.

من ناحية اخري، هناک جملة من الأمور التي تضعف من مسألة أولوية علم الأصول نذکر منها الإکثار من الأدلة، و الترکيز علي القضايا الفرعية و کذلک الخوض فی جميع الأدلة المعارضة والموافقة لمسألة أصولية معينة، الأمر الذي يضيّع فرصة التركيز علي القضية المختلف عليها، علاوة للارباک و الحيرة اللذان يشعر بهما التلميذ من جراء کثرة الأدلة المستعرضة، ناهيک عن الهدر الحاصل فی الوقت و الجهد.

هذا و قد خطت مسيرة التحوّل فی علم اصول الفقه خطوات جبّارة بفضل جهود الجهابذة من أمثال: الشيخ الأعظم مرتضی الانصاري، ميرزا محمد تقي الشيرازي، الآخوند محمد کاظم الخراساني، ميرزا حسين النائيني، ميرزا محمد حسن الشيرازي، الحاج آقا ضياء العراقی و أخيرا الحاج الشيخ عبد الکريم الحائري اليزدي، حيث أثمرت هذه الجهود عن ظهور ثلاث مدارس أصولية رئيسية فی القرنين ١٣ و ١٤ في الحوزات الدينية الشيعية، و هذه المدارس هی مدرسة النجف و مدرسة قم و مدرسة سامراء، و عدا هذه الأخيرة، لا تزال المدرستان الأولتان تنبضان بالحياة إلی يومنا هذا.

فی هذه العاجلة، لا يسعنا إطالة الوقوف عند خصوصيات هذه المدارس الأصولية، و لکن لأننا أمام کتاب يعدّ تحفة نفيسة من تحف التراث العلمي الأصولی لمدرسة قم، فلا باس من المرور سريعا علي تلک الخصوصيات.

رأت مدرسة قم النور علي يد العالم الجهبذ، و المحقق النحرير المتاله الحاج الشيخ عبدالکريم حائري (المتوفی عام ١٣٥٥ هـق» و ذلک من خلال کتابه «درر الفوائد»، الذي کتب باسلوب رائق و واضح، خال من التعقيدات اللفظية و الحشو و الزوائد.

أما نهج الإيجاز في عرض المباحث الأصولية المتّبع فی کتاب درر الفوائد فهو ليس من نوع الإيجاز اللفظي المخلّ، کما هو حاصل مع کتاب کفاية الأصول الذي أشکل علي متعلّمه استيعاب المعنی الظاهري، بل هو أيجاز يأخذ بيد المتعلّم نحو تشرّب معاني کل بحث بسهولة و يسر. و فی کل بحث من مباحث الکتاب الأصولية، تمّ استعراض أدلة الطرفين بالکيفية التي تسلّط الضوء علي جوهر الراي المطروح من قبل کل طرف، ليتسنّی

للتلميذ من خلال الإمعان و التركيز فهم النقطة أو النقاط الرئيسية لكل مسألة، و من ثمّ انتقاء الرأي السديد من وجهة نظره بدون عناء.

ميزة اخري لهذا النهج و هى أطلاق العنان لعملية مطابقة المباحث الأصولية مع المسائل الفقهية والتي تعتبر بمثابة التجسيد الحيّ لمبدأ الأولويّة لعلم الأصول. تعتزم مدرسة قم الأصولية بيان انّ علم الأصول بكل ما يحمله من مزايا علمية، لا يحول دون اعتلاء الباحث المنبر الفقهى، و ما فتىء أتباع هذه المدرسة من الأصوليين والفقهاء يحاولون التوفيق بين هذين العلمين باستخدام أساليب البحث و التحقيق الملائمة بما ينصبّ فى خدمتهما، و ليس في خدمة الفلسفة و الكلام و الأدب...الخ.

يعتبر المرحوم آيةالله العظمى الحاج السيد محمد المحقق الداماد المتوفى عام ١٣٤٨ هش (١٩٦٨ .م) احدي الشخصيات المرموقة في مدرسة قم و من المروّجين لها، و قد تحمّل اعباء جبارة فى تشييد صرحها، لا بل يمكن القول انّ الشيخ المؤسس الراحل كان ينظر اليه باعتباره الاجدر من بين الحلقة المحيطة به لمواصلة مسيرته العلمية. و علي الرغم من أن سماحته لم يخلف كتاباً معيناً، الّا انّ تقريرات دروسه المنشورة بجهود تلامذته جاءت لتشهد علي اسلوبه العلمي الرفيع، و تخلّد ذكراه العطرة، حيث الدقة المتناهية والفكر الصائب في عرض المباحث الاصولية المهمة، حيث انّه رحمه الله لم يترك مسألة علمية إلا و أعطاها من البحث ما تستحق و ذلک لدّقة المعهودة ـ كما أشرنا ـ النابعة من حسّ متوقد، وافق واسع، و لم يكن لاجتماع آراء عدد من العلماء حول مسألة معينة اي تاثير عليه ليتبنّى تلک المسألة كبديهية مسلّم بها، فقد كان أحياناً ينبري لنقد آراء الأصوليين بشجاعة علمية منقطعة النظير، تعتمد الاستدلال المحكم، والحجّة القوية، مانحة ايّاه شرف السبق علي الآخرين في هذا المجال، و في الوقت ذاته ميزة التجدّد و الابتكار، كما سيقف الباحثون علي هذه المسألة بأنفسهم خلال هذه المباحث، آملين ان يزيد نشر هذه التقريرات نبراس البحث والتمحيص لعلم أصول الفقه نوراً و ألقاً، والتى طالما ترقبتها المحافل العلمية بشوق و لهفة.

نستعرضها هنا و بصورة سريعة مع القراء الكرام، الباحثين الشباب علي وجه الخصوص، محطات مضيئة من السيرة العظيمة لهذا العلم الشامخ صاحب هذه المحاضرات آيةالله العظمى الحاج السيّد محمد محقق داماد «طاب ثراه» و كذلك تلميذه الالمعي المقرّر لهذه المحاضرات آيةالله السّيد جلال الدين طاهري اصفهاني «زيد عزّه» و ذلك من أجل التعرّف بشكل عام علي بعض تفاصيل حياتهما.

* * *

سيرة آيةالله العظمى الحاج السيّد محمد المحقق الداماد «طاب ثراه»

البداية

ولد آيةالله العظمى الحاج السيد محمد المحقق الداماد حوالي العام ١٣٢٣ هـ في منطقة أحمد آباد في مدينة أردكان التابعة لمحافظة يزد الإيرانية من أسرة دينية زاهدة، و قد رحل والده الزاهد العابد رحمه الله قبل ان تقع عين وليده عليه، وذلك عندما كان في طريقه إلى زيارة العتبات المقدسة في العراق راجلاً، حيث لم يعد من رحلته تلك، وضاع أي أثر له، و لم يعرف متى و في أي بقعة قضى. وترعرع الوليد في حجر والدته السيدة المتدينة الورعة، و شبّ في كنفها، لكن يد المنون لم تمهلها فامتدت إليها أيضا لتفجعه بها، و لتلقى هاتان المصيبتان بظلال ثقيلة علي روح هذا الطفل العظيمة الذي قرّر مواصلة طريق والده الفقيد والشروع بدراسة العلوم الإسلامية في مسقط رأسه، و بعد مضيّ ٣ أعوام شعر بضرورة الانتقال إلى وسط علمي أوسع إذا أراد مواصلة الدراسة و تنمية قدراته و مواهبه الذاتية، و من هنا اختار مدينة يزد القريبة من مسقط رأسه، و انخرط في المدرسة العلمية الدينية (الحوزة) في هذه المدينة ليتابع ما بدأه من قبل، و في فترة قصيرة أظهر نبوغاً غير عادياً، حيث ارتقى السلّم العلمي و حصل علي أعلي المراتب خلال ٩ سنوات قضاها في الدراسة والتدريس والعمل.

الهجرة إلى قم

قم منذ تأسيسها علي يد المرحوم آيةالله العظمى الحاج الشيخ عبدالكريم الحائري

اليزدي، استقطبت الحوزة الدينية في اهتمام العلماء و طلاب العلم و الفضيلة، و فى فترة قصيرة شدّ إليها الرحال الأساتذة والطلبة علي السواء، حتى أصبحت كعبة العلم و العلماء، و كان المترجم له ضمن قافلة الطائفين حولها، الذين لهفوا قلوبهم اليها، ليصبح بعد إتمامه لدراسته أحد النجوم الساطعة التى تنير سماء الفقه و الفضيلة فى الحوزة الدينية في قم.

لقد افتتح أستاذنا الجليل مرحلة جديدة فى حياته العلمية في قم مع بلوغه الى ١٨ ربيعاً، و ذلک ضمن حضوره دروس اساتذة الحوزة الفطاحل آنذاک من أمثال: المرحوم مير سيد علي الكاشاني، المرحوم السيد محمد تقي الخوانساري، المرحوم ميرزا محمد الهمدانى، المرحوم الحاج الشيخ محمود الأردكاني، المرحوم السيد محمد الحجت و أخيرا المرحوم الحاج الشيخ عبدالكريم الحائري.

أظهر الأستاذ المرحوم اهتماما خاصا لحضور دروس المرحوم الشيخ عبد الكريم الحائري، حيث تابع بحوثه في الفقه و الأصول حتى انتقل الشيخ إلى رحاب الله. و فى المقابل، أولى الشيخ المرحوم تلميذه المتميّز رعاية استثنائية، مودعا ايّاه كل ثقته فى الاخذ بيد الحوزة العلمية إلى مستقبل مشرق. و هنا ينقل الشيخ الحاج مرتضى الحائري عن والده «طاب ثراه» انه قلّما رأي طالب علم فطن و محب للحقيقة كالسيّد محمد. هذا، و قد كان من ثمار هذه الرعاية الخاصة مصاهرة سماحته للأستاذ الأعظم، و من هنا لقب بـ «داماد» أي الصهر.

كوكب متلألئ فى سماء الفقه

بعد أن ارتحل آيةالله الحائري إلى جوار ربه، وسّع السيد داماد من حلقة دروسه و أصبح محط انظار الجميع، و عجّ درسه بعد فترة وجيزة بأساتذة الحوزة الدينية.

انهمک استاذنا لسنوات طويلة بالقاء المحاضرات في الحوزة الدينية للمرحلة المتوسطة (السطوح)، و كان المستوي العلمي لهذه المحاضرات يوازي مستوي دروس المرحلة العليا بحسب بعض العلماء، و في هذا الصدد يقول المرحوم آيةالله الشيخ مرتضى

الحائري: لقد درست كتاب الكفاية عنده، و كان لتلك الدروس الاثر الكبير في تشكيل تركيبة التفكير الأصولي لدي. وقد اضاء آيةالله داماد سماء الحوزة العلمية في قم لفترة طويلة لينير قلوب المئات من طلاب العلم و الفضيلة.

بالإضافة ألى أيام الدراسة، كان الأستاذ يواصل القاء محاضراته أيام العطل كذلك، و يقضي ساعاته في التدريس والمطالعة و البحث، و علي الرغم من جدارته في تقلّد اعلي المناصب فى الحوزة العلمية، إلّا أن التدريس والبحث كانا يحظيان بمكانة خاصة لديه، بحيث عزف عن قبول أي مسؤولية أو التظاهر بها. و يكفيه علواً و شأناً أن السواد الأعظم من صفوة المدرسين والعلماء في الحوزة العلمية كانوا يفخرون بالتّلمذ علي يده، و يعتبرون ذلك و سام شرف لهم، و من هؤلاء نذكر:

بعض تلامذة الأستاذ:

١. آيةالله العظمى الشيخ حسين علي المنتظري.
٢. آيةالله العظمى السيد موسى الشبيري الزنجانى.
٣. آيةالله العظمى السيد عبدالكريم الموسوي الأردبيلى.
٤. آيةالله الشهيد الشيخ مرتضى المطهري.
٥. آيةالله الشهيد السيد محمد البهشتي.
٦. آيةالله العظمى ناصر مكارم الشيرازي.
٧. آيةالله الشيخ عبدالله جوادي الآملي.
٨. آيةالله السيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني.
٩. آيةالله الإمام موسى الصدر (الزعيم المفقود للشيعة في لبنان).
١٠. آيةالله المرحوم آذري القمي.
١١. آيةالله ميرزا علي المشكيني.
١٢. آيةالله المرحوم السيد مهدي الروحاني.
١٣. آيةالله المرحوم ميرزا علي احمدي الميانجي.

١٤. آيةالله الشهيد الشيخ عبدالرحيم الرباني الشيرازي.

١٥. آيةالله الشهيد الدكتور محمد المفتح.

١٦. آيةالله العظمى الشيخ حسين النوري الهمداني.

١٧. آيةالله السيد أبوالفضل الميرمحمدي.

١٨. آيةالله السيد فخر الدين الطاهري الشيرازي.

١٩. آيةالله المرحوم السيد محمد علي الموحد الأبطحي.

٢٠. آيةالله السيد محمد مفتي الشيعة الموسوي.

٢١. آيةالله المرحوم الشيخ عباس الايزدي النجف آبادي.

٢٢. آيةالله السيد محمد ابطحى الكاشاني.

٢٣. الآيتان الأخوان المرعشي.

٢٤. آيةالله الشهيد الشيخ علي القدوسي.

٢٥. آيةالله المرحوم الشيخ محمد تقى الستوده.

٢٦. آيةالله السيد محمد حسن المرتضوي اللنگرودي.

٢٧. آيةالله الشيخ حسين المظاهري الاصفهاني.

٢٨. آيةالله الشيخ محمد المؤمن القمي.

٢٩. آيةالله المرحوم السيد اسماعيل الموسوي الزنجاني.

٣٠. آيةالله السيد حسن الطاهري الخرمآبادي.

٣١. آيةالله ميرزا محمد البيشوائي.

٣٢. آيةالله السيد محمد الحسيني الكاشاني.

٣٣. آيةالله السيد علي المحقق (نجل المرحوم).

المؤلفات و الأثار

لم يترک آيةالله العظمى داماد مؤلفا له غير «حواشى العروة الوثق» بينما قام تلامذته بتدوين اهم دروسه و مباحثه و رشحات أفكاره العميقة و ابداعاته العلمية، نذكر منها

هنا ما تناهى علمنا إليه:

١. صدرت مباحث الفقيد فى «الحج»، «الخمس»، «الصلاة»، «الصوم»، «الاعتكاف»، والجزء الأعظم من «الزكاة» من تقريرات آيةالله الأستاذ الجوادي الآملي، حيث ظهر لحد الآن سلسلة «كتاب الحج» في ٣ مجلدات، و «الصلاة» في ٣ مجلدات، و «الخمس» في مجلد واحد.

٢. قام آيةالله العظمى المكارم الشيرازي اجزاء من تقريرات «الأصول» للفقيد لم تطبع لحد الان.

٣. صدر للفقيد داماد اجزاء من مباحث «الصلاة» في مجلد واحد، من تقريرات آيةالله الشيخ محمد المؤمن.

٤. اجزاء من مباحث الصلاة و كذلک سلسلة كاملة من مباحث الأصول قام باعدادها نجله البار آيةالله السيد علي المحقق، لم يطبع منها شيء حتى الآن، لكنّا نقلنا بعض مباحثها فى هذه التقريرات بعد الحصول علي إذن منه، و قد تمت الإشارة الى ذلک في الهوامش.

٥. سلسلة كاملة من مباحث الأصول للفقيد (الكتاب الحالى) و هي تقريرات اعدّها آيةالله السيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني بصورة منتظمة و بخط بديع، و قام الفقيد بمراجعتها بدقة، و قد أغناها ببعض الإضافات والحواشى فى الهوامش بخط يده، وها نحن بفضل‌الله و منّه نضعها في متناول المهتمين بالعلوم الدينية والصائنين للتراث الثقافي الإسلامى و العلوم الإسلامية.

٦. مباحث كتاب الطهارة من إعداد آيةالله طاهري التي يؤمل ان تصدر قريبا. يشار إلى انّ آيةالله السيد محمد مفتي الشيعة، كما ورد في ترجمته، قام ايضا بتقرير مباحث الطهارة للأستاذ، و لم تطبع بعد.

٧. كما جاء في ترجمة آيةالله المرحوم السيد محمد علي موحد ابطحى أنه قام بتدوين دروس الأستاذ في مباحث الأصول و الطهارة، و هي موجودة في مكتبته و لم تنشر لحدّ

الآن.

أبناؤه

لفقيدنا الأستاذ ٤ أولاد و ابنة، شأنهم شأن تراثه العلمي، خلفهم لخدمة الحوزة العلمية و المجتمع. و من بين أبنائه، يعتبر نجليه الكريمين آيةالله الحاج السيد علي المحقق و آيةالله السيد مصطفى المحقق من ألمع نجوم العلم و الفضيلة في الحوزة العلمية في قم. هذان العالمان الجليلان الذان يحتفظان بتراث والدهما الفقيد في صدرهما، كانا علي الدوام بمثابة قرّة عين الحوزة العلمية و الأوساط الدينية، و هما يسيران علي خطى والدهما المرحوم.

النجل الثالث للفقيد هو الأستاذ المهندس السيد جعفر المحقق، الذي يقوم في هذه الأيام بإرسال الرسائل إلى بعض المسؤولين في النظام الاسلامى فيما يتعلق ببعض التطورات السياسية و الاجتماعية التي يشهدها المجتمع. اما النجل الرابع للفقيد فهو السيد كاظم المحقق.

في يوم الأربعاء الثانى من شهر ذي الحجة عام ١٣٨٨ هـ انتقل آيةالله العظمى الحاج السيد محمد المحقق الداماد إلى الرفيق الأعلي عن عمر يناهز الى ٦٣ عاما، و دفن في إحدي زوايا الصحن الشريف لمرقد السيد فاطمة بنت موسى الكاظم عليها السلام.

و سلام عليه يوم ولد و يوم يموت و يوم يبعث حيّا

* * *

سيرة آيةالله الحاج سيد جلال الدين الطاهري الاصفهاني «دام ظله»

البداية

ولد آيةالله الحاج السيد جلال الدين الطاهري عام ١٣٠٥ هـ ش (١٩٢٦ .م) في مدينة اصفهان من أسرة علمية و دينية، انهى دراسته الثانوية في مدرسة صارمية في اصفهان، و نال شهادة البكالوريا الفرع الأدبى بدرجة ممتاز و ذلک فى عام ١٣٢٢ هش (١٩٤٣. م) التحق في نفس السنة بمدرسة صدر العلمية في اصفهان و ذلک لرغبته الشديدة في دراسة العلوم الدينية الإسلامية، و بعد إكمال المرحلة التمهيدية (المقدمات) في عام ١٣٢٥ هش (١٩٤٦ .م)، رحل إلى مدينة قم المقدسة لمواصلة الدراسة.

في الحوزة الدينية في قم نهل سماحته من دروس اساتذة عظام من قبيل: آيةالله البروجردي، آيةالله الخميني، آيةالله المحقق الداماد، آيةالله محمد تقي الخوانساري، آية الله الشيخ محمد علي الاراكي رحمهم الله جميعاً، و قد رافقته في رحلة العمر الدراسية شخصيات رفيعة من امثال آيةالله الدكتور بهشتي و الإمام موسى الصدر و آيةالله الحاج موسى الزنجاني و آخرين. كما ناضل سماحته الى جانب استاذه آيةالله الخميني ضد النظام الشاهنشاهي المستبد، و لم يدّخر جهدا في هذا الطريق.

بعد حصول المترجم له علي درجة الاجتهاد في الحوزة الدينية في قم قفل راجعاً الى مسقط رأسه و هو يحمل علي كاهله عظم المسؤولية و الوعي، حيث تصدّي لواجبات الدعوة و توعية الشعبت بمثابرة وجّد، و تلبية لاقتراح صديقه الحميم و رفيق دربه آيةالله المنتظري الذي كان إمام جمعة مدينة نجف آباد و بموافقة آيةالله الخميني، أقام آيةالله الطاهري صلوة الجمعه فى المسجد الاعظم في ناحية حسين آباد اصفهان ١٣٥١ هش (١٩٧٢ .م)، التي اضحّت فيا بعد من أهم قواعد الطلاق الثورة الإسلامية.

فترة النفي و السجن

تعرّض سماحة آيةالله طاهري بسبب كفاحه الواسع والمستمرّ إلى الاعتقال علي يد

جلاوزة النظام الشاهنشاهي المستبدّ، نفي علي أثره إلى مدينة مهاباد في إقليم كردستان الإيراني، و هناك انشأ علاقات حميمة مع علماء اهل السنة، و قرروا إقامة صلاة الجمعة في تلك المنطقة، لكن في هذه الأثناء، شكلت اجهزة النظام محكمة صورية لمحاكمته، كان من نتيجتها إعادته إلى اصفهان، حيث حظي باستقبال حافل من قبل أهالي مدينته الأصلاء، و أعيدت من جديد إقامة صلاة الجمعة.

بعد فترة، و في منتصف إحدي الليالي، قام علماء الشرطة السرية في النظام الشاهنشاهي مجدداً باعتقاله، و زجّوا به في سجن اللجنة المشتركة في طهران، و قد كانت معنوياته العالية و صموده و استبساله تحت التعذيب الوحشي لعملاء جهاز السافاك حديث جميع النزلاء في السجن. بعد ستة أشهر و مع بزوغ فجر الثورة الإسلامية، أطلق سراحه مع بعض رفاقه من السجناء السياسيين مثل آيةالله المنتظري و آيةالله السيد محمود الطالقاني.

و يسرد بعض الجنود الهاربين من معسكرات الجيش الشاهنشاهي آنذاك بعض الذكريات الخالدة عن إرشادات و توجيهات آيةالله طاهري آنذاك و ذلك في فترة تصاعد و تيرة احداث الثورة.

في ٢٦ يناير من عام ١٩٧٩ (١٣٥٧/١١/٦) شارك في الاعتصام الذي نفذه علماء الدين في جامعة طهران علي أثر عرقلة حكومة بختيار عودة قائد الثورة آيةالله الخميني إلى ايران، و كان ثمرة هذا الكفاح المستمر، عودة الإمام الخميني إلى إيران في الأول من فبراير من عام ١٩٧٩ (١٣٥٧/١١/١٢)، و من ثمّ انتصار الثورة الإسلامية في الحادي عشر من فبراير (٥٧/١١/٢٢).

إمام جمعة مدينة الشهداء

مع انتصار الثورة الإسلامية بدأ فصل جديد في الحياة السياسية لهذا الرجل الواعي، حيث كان من اوائل من تمّ تعيينهم من قبل آيةالله الخميني لمنصب إمام جمعة اصفهان، و أصبحت صلاة الجمعة التي كان يقيمها مركز النشر المعارف الدينية و الثورية، و قاعدة

لتجمع القوي المتديّنة والمخلصة في مدينة أصفهان.

عندما اندلعت الحرب مع العراق، سارع سماحته للتوجه إلى جبهات القتال، و كان جند الإسلام الغيارى يحومون حوله كما الفراش يحوم حول نور الشمعة، يستمدّون منه العزم و النور و الدفء، و يذكر في هذه المناسبة انّ هذا العالم الرشيد قد قدّم ولده النجيب السيد علي طاهري قرباناً علي مذبح الشهادة في سبيل الله و الشعب، و قد نعاه آيةالله الخميني برسالة نعته فيها بـ «الابن البار لسيد الشهداء». و كان آيةالله طاهري، و هو بقية السلف الصالح من ائمة الجمعة الشهداء (مدني، دستغيب، صدوقي و اشرفي)، كان يري أن من واجبه الدفاع عن أصول الإسلام والثورة، و البقاء إلى جانب الشعب، و لن تنسى القباب الفيروزية و ميدان الإمام في مدينة أصفهان دوي خطبه الشجاعة والحماسية.

إن مواكبته لمسيرة الشعب و نصرة قضاياه لا تقتصر علي مرحلة ما قبل الثورة و سنوات الحرب المفروضة علي إيران، بل تواصلت حتى بعد تاريخ ٢٣ مايو عام ١٩٧٧ (١٣٧٦/٣/٢ مناسبة انتخابات رئاسة الجمهورية)و ذلك في دعمه و مساندته للسيد محمد خاتمي، من خلال بياناته التي تستعرض معاناة المجتمع والمعضلات التي يواجهها، و منها بيانه الشهير الموجّه إلى المرجعيات الدينية يناشدها فيها العمل علي رفع الإقامة الجبرية عن آيةالله المنتظري عام ٢٠٠٢ (١٣٨١ هش)، حيث اضفت هذه اللفتة بعداً إنسانياً جديداً علي شخصيته الفذة.

المعلم الأكبر للحوزة الدينية في أصفهان

بعد انتصار الثورة الإسلامية، عمل آيةالله طاهري علي ترتيب أوضاع مدرسة الإمام الصادق عليه السلام الدينية (مدرسة چهارباغ) من خلال دوره المؤثر في مسيرة التطور و التحول الذي شهدته الحوزة الدينية في أصفهان، و بعد وفاة آيةالله خادمي عام ١٩٨٤ (١٣٦٣ هش) تبوّء رسميا إدارة هذه الحوزة الدينية من قبل زعيم الحوزات العلمية المرجع الديني الكبير آيةالله الخميني.

بعد أن وضعت الحرب العراقية الإيرانية أوزارها، بدا سماحته بإلقاء دروس المرحلة

العليا (الخارج) في الفقه في مدرسة الصدر في أصفهان، حيث قوبلت بترحاب شديد من قبل طلبة العلوم الدينية الشباب. و في هذه الفترة، اشرف سماحته علي التعميرات التي أجريت علي مدرسة الصدر في منطقة البازار من خلال ما قدّمه آيةالله الخميني من معونات مالية، و قد تم ترميم هذه المدرسة التاريخية بشكل رائع و جميل.

قام سماحة آيةالله طاهري بتدوين دروسه الفقهية في مباحث الطهارة و الصلاة للمرحلة العليا بنفسه، مستوعبة عدة مجلدات و هي جاهزة للطبع، حيث يؤمّل أن تصل إلى الباحثين قريباً.

حصل سماحة السيد طاهري أثناء حياته العلمية علي عدة إجازات من المراجع المعتبرين والشخصيات الحديثية و أساتذته العظام، و قد أوردناها جميعها في ختام الكتاب.

مراحل إعداد الكتاب

في إحدي المناسبات في شهر يناير من عام ٢٠٠٢ (دي، ١٣٨١ هش) ذهبت للقاء آيةالله طاهري، في ذلک اللقاء جري الحديث عن خطبه في مناسبات صلاة الجمعة و عن التدريس و البحوث و التلامذة الذين تخرّجوا علي يده، و كذلک عن الحوزة الدينية في أصفهان و مكانتها في السنوات الماضية، كما تطرقنا إلى العلماء و المدرّسين والشخصيات المهمة التي تناوبت علي الحوزة من قبيل آيةالله خادمي، آيةالله فياض، آيةالله مشكوة و شخصيات حوزوية اخري رحلت إلى جوار ربها و لم تترک مؤلفات مدونة إلا مقالة او اثنتين في بعض المجلات، و قد ختم الحديث بعبارات العتاب والاسف بسبب عدم سعيهم لنشر آثارهم و مؤلفاتهم. كما تحدث سماحته بحسرة و حنين عن الماضي، و عن ذكريات الشباب و مرحلة الدراسة و رحلته الى الحوزة فى قم، و حضوره دروس آيةالله محقق الداماد، و تدوينه لسلسة كاملة من دروس الاصول و بعض المباحث الفقهية لسماحة الفقيد المرحوم، كما استذكر سماحة آيةالله طاهري اقر انه من الطلبة و رفاق البحث،

مشيرا الى انه قد دوّن دروسه للمرحلة العليا (الخارج) فى الحوزة الدينية فى اصفهان، لكنّه كلما عزم علي طبعها كانت تثنيه بعض العراقيل و الهموم الاجتماعية، كما ان الذين كان يوكل اليهم انجاز العمل، كانوا لا يتمّونه، حتى اوكل سماحته مسؤولية ذلک اليّ، حيث يعتبر انجازها خدمة جليلة للحوزات العلمية، و فى هذا الصدد تسلمت منه دفاتر تحوي تقريراته لدروس استاذه المرحوم آيةالله داماد.

و الان، بفضل الله و منّه، و أدعية المحبين و جهود بعض الاصدقاء، أنجزنا هذا العمل، و قد انتظم فى ٣ مجلدات و من المناسب ان نذكر بشكل اجمالى المراحل التى قطعها هذا العمل، فان فى ذلک فائدة للقراء الاعزاء، والباحثين منهم علي وجه الخصوص.

خطوات البحث

١ـ رفع النواقص و اصلاح الخط

لاحظنا من خلال مراجعتنا للمباحث انه علي الرغم من جمال الخط و وضوحه نسبياً، الا انها كتبت بخط دقيق، مضافا الى تحشية الاستاذ المرحوم داماد التى اوردها لتصحيح بعض النقاط او ايضاحها، و ايضا ملاحظات المقرر المحترم الاستاذ طاهري، الامر الذي عقّد امر قرائتها علي منضدّ الحروف، فكان لابد و الحال هذه ان نستنسخ الكتابات فى قطع كبير، ونجري عليها تصحيحاتنا، لتكون جاهزة للتنضيد.

٢ـ تنظيم النص و تكميله

لما كانت محاضرات الكتاب مستندة الى نص كتاب «كفاية الاصول» كان لزاما ان يكون الترتيب طبقا له، و بعد اعداد الكراسات تبيّن عدم اكتمال مباحث المجلد الاول، و فى هذا الخصوص التقيت آيةالله السيد علي محقق نجل الاستاذ المرحوم لاطّلعه علي الامر، و كسب التوجيهات اللازمة، و ضمن الاعراب عن سروره للعمل المزمع انجازه، قال السيد: توجد لدي نسخة من كتابات آيةالله طاهري كتبت فى دفتر اخضر اللون و بخط نستعليق، بعد مقارنتها ببعضها تبيّن انها دوّنت بعد النسخة الاصلية و مثل مباحث التعادل و التراجيح قد وردت فى هذه النسخة بينما لم تكن موجودة فى نسخة آيةالله

طاهري، و في المقابل كانت هناك مباحث فى نسخة آيةالله طاهري لم تكن موجودة في النسخة الثانية، و من هنا تمت مقابلة النسختين، لنخرج في النهاية بعمل اكثر تكاملا.

٣ـ الاستعانة بالكتابات الاخري

بالرغم من وجود نسختين للكتاب، الّا ان هناك بعض المباحث التى لا تتضمنها اي منهما، علي سبيل المثال حدود ٣٥ صفحة من بداية الكتاب، و مبحث «العام و الخاص» و بعض المباحث الاخري، حيث تمّت الاستعانة هنا بكتابات آيةالله محقق الذي قام بدوره بتدوين محاضرات والده المرحوم، و فى موضع او موضعين تمّت الاستفادة من كتابات آيةالله ناصر مكارم الشيرازي و آيةالله احمدي الميانجي بسبب عدم حضور آيةالله طاهري الدرس لاسباب مختلفة كان يكون قد الّم به مرض او سفر او طاري ما، حيث ان خط هذين الاستاذين مميز تماما عن خط آيةالله طاهري، و قد تمّت الاشارة الى ذلك فى هوامش الكتاب. و بهذا اكتملت سلسلة كاملة من تقريرات درس الاصول من البداية حتى النهاية طبقاً لكتاب كفاية الاصول.

٤ـ الاستعانة بالمنضّدين المهرة

بالنظر لثقل النص لكونه نصّاً عربياً، و وجوب قراءة مفرداته لما تتضمنه من معان عميقة، فقد وضع النص الكامل في متناول اثنين من المنضّدين المهرة كانت لهما احاطة بالمصطلحات الاصولية، و فكّ خط النسخ و المائل احيانا، حتى تمّ تنضيد الحروف في فترة مناسبة.

٥ـ المقابلات المكررة

بعد تنضيد الحروف، تمّت مقابلة النسخ المطبوعة مع النص الاصلى مرّات عديده، حتى لا يسقط عن القلم شئ فى النص او الحواشى، و لتتمّ مراعاة الدّقة والامانة فى النقل.

٦ـ العنونة

فى المرحلة التالية تمّ اختيار العناوين و العناوين الفرعيّة المناسبة لكل موضوع لتنظيم المباحث الواردة.

٧ـ التنقيح

بعد ذلک خضع النص بکامله للتنقيح، و وضعت علامات الترقين حسب الاصول المتعارفة لتسهيل قراءة الکتاب.

٨ـ تخريج المصادر

فی هذه المرحلة تمّ تخريج الايات و الروايات موضع الاستناد فی النص، والاشاره اليها فی الهوامش، و اما الروايات التي وردت فی اکثر من مصدر فقد تمّ ضبطها من اجل تعميم الاستفادة منها من قبل الباحثين.

٩ـ تنظيم الفهارس

ثم جري تنظيم فهارس الايات و الروايات و ادرجت فی ختام الکتاب لاستفادة الباحثين.

١٠ـ التدقيق النهايی

و ختاماً، عرض النص النهايي علي المؤلف المحترم، و من ثم اطلع عليه عدة اشخاص آخرين، للتأکد من خلوه من الاخطاء، و جلّ من لا يخطأ، لذا فاننا نعتذر سلفاً في حالة وجود اي خطأ.

شکر و تقدير

فی الختام، لا يسعنی الّا ان اتقدّم بخالص الشکر و التقدير الی حضرت الاستاذ آيةالله المنتظري الذي احسا العرفان بالجميل لاستاذه الفقيد، من خلال تزيين الکتاب بملاحظته السديدة، کما اشکر آيةالله السيد علي المحقق الذي ابدي اقصی التعاون مع معدّ هذا الکتاب من خلال اتاحته النسخة الخطية الثانية لاية الله طاهري بالاضافة الی کتاباته، و التی ساهمت جميعها فی خلق هذا العمل، فله منّي جزيل الشکر و الامتنان.

کما أتوجّه بالشکر الی السادة الافاضل حجج‌الاسلام والمسلمين الحاج الشيخ محمدعلي کوشا، والحاج شيخ احمد المحسنی علي تنقيحها الکتاب، والحاج الشيخ علي اصغر الکيميايي و شقيقه المکرم لمقابلتها النسخة الخطية مع المطبوع، و الحاج الشيخ

محمدرضا الاسدي لاختياره العناوين و مطابقتها و تحقيق النص، و الحاج سيّد احمد المجيدي لتهيئته المصادر والمراجع، و ادارة موسسة «سما كامپيوتر» و مؤسسة «فرانشر» لمساهمتها فى تنضيد الحروف و القيام بالامور الفنيّة، و جميع الاعزّاء الذين شاركوا في اعداد هذا الكتاب النفيس.

و دعائي الخالص بالصحة و التوفيق المضطرد لابناء المقرر المكرم الدكتر عبدالحسين ساسان و حجةالاسلام والمسلمين السيد محمدحسن الطاهري حفظهماللّه تعالى و مسئولين مكتب السيد طاهري خصوصاً اخى الفاضل حجةالاسلام والمسلمين الحاج شيخ حسين آقامحمدى والاخ الاعزّ سماحة الحاج محمدالمدّاح الذين اهتموّالطبع هذاالكتاب بصورت رائعه و كل السادة الافاضل الذين اضطلعوا بمسؤولية الطبع والنشر.

واخر دعوانا ان الحمدللّه ربّ‌العالمين

صيف ٢٠٠٣ م (١٣٨٢ هـ ش) الحوزة العلمية فى قم

محمود الصلواتى

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مكتوب سماحة آيةالله طاهرى الى آية الله منتظرى

باسمه تعالى

سماحة الحجة الفقيه المعظّم آيةالله العظمى المنتظري مدّظله‌العالى

بعدالتحيّة والسلام

حيث انّ سماحتكم تحضرون فى محاظرات الاستاذ المدقّق والفقيه المحقق المرحوم آيةاللّه العظمى المحقق الداماد (طاب ثراه) و انكم واقفون علي سعة اطلاعاته العلميّه و عمق نظراته، فالمأمول من حضرتكم التفضّل بتقديم مقدمة لتقريرات مباحثه الاصوليّة التى دونتها فى اثناء حضوري فى محاضراته، الحاوية لابعاد شخصيته الفذّة و عبقريّته الفكريّه و مميزات انظاره الاصوليّه.

كما ينبغى ان اهدي خالص شكري لاهتمام فاضل المحقق سماحة حجةالاسلام والمسلمين الحاج شيخ محمود الصلواتى دامت‌افاضاته لتحمّله اعباء التحقيق و تنظيم هذه التقريرات.

اسأل‌اللّه تعالى لكم الصحّة والسلامه كما ارجو لسماحتكم العزّة و مزيد التوفيق

والسلام عليكم و رحمةاللّه

السيد جلال‌الدين الطاهري الاصفهانى

٨٢/٢/١٤ ـ ٢، ع١، ١٣٢٤

كلمة آية الله منتظرى فى اهميّة الكتاب

بسم اللّه الرحمن الرحيم

سماحة آيةالله الحاج السيّد جلال‌الدين الطاهري الاصفهانى دامت‌بركاته

السّلام عليكم و رحمةالله، قد تسلّمت رسالتكم الحاوية لتصميمكم علي نشر تقريراتكم لدروس الاستاذ المرحوم آيةالله المعظّم الحاج السيّد «محمّدالمحقق الداماد» اعلي‌الله مقامه الشريف فى المسائل الاصوليّة.

و قد صرت مسروراً و مبتهجاً بذلک إذ المعظّم‌له كان ذا حقّ عظيم علي‌الحوزة العلميّة و لا سيّما علي مثلى و مثلكم و تلامذته الكثيرين فى قم و ساير البلاد. و قد قرأت عليه أنا مع الاخ الشهيد آيةالله الشيخ مرتضى المطهري (طاب‌ثراه) سطح الكفاية و بعضاً من المكاسب و قسماً من دروس الخارج.

كان المعظّم‌له ـ كما يشهد بذلک لقبه الشريف ـ عالماً محقّقاً مدقّقاً متعمّقاً فى المسائل الاصوليّة و الفقهيّة. و كان بينه و بين آيةالله العظمى الخمينى و آيةالله الزنجانى (اعلي‌الله مقامهم و حشرهم مع اجدادهم الطاهرين) بحث علمى فى حجرة من حجرات المدرسة الفيضيّة. كان المعظّم‌له رجلاً خليقاً متواضعاً متعهّداً متعبّداً، و كان مع تفوّقه فى العلوم الاسلاميّة و مشهوراً بالعلم و التقوي لم يجعل نفسه فى معرض الافتاء والمرجعيّة و محّض اوقاته الشريفة فى التحقيق و التدريس و تربية الفضلاء والمحصّلين. و مع التوجه الى سوابقكم العلميّة و مراتب فضلكم و حسن سليقتكم اطمئن باهميّة الكتاب و كونه نافعاً و مفيداً للفضلاء، و لاجل ذلک اوصى طلاّب العلم و الفضيلة و فضلاء الحوزة والبلاد بمراجعته و لا سيّما من كان مشتاقاً الى الاطّلاع علي مبانى الاستاذ المعظّم فى المسائل الاصوليّة المهمّة. والتمس منكم و منهم الدعاء فى مظان الاجابة.

والسّلام عليكم و رحمةالله و بركاته.

قم المقدسة ـ حسينعلى المنتظري

٢٨ جمادي الثانية ١٤٢٤ ـ ١٣٨٢/٦/٥


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كلمة المقرر:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلوة والسلام علي محمد و آله الطاهرين

واللّعن علي اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

حينما كنت شاغلاً بالتحصيل فى الحوزة العلمية بقم ـ صانها الله تعالى عن الحدثان ـ شوّقنى بعض الاجلة الاعزّاء، كايةالله الحاج آقا موسى الصدر ـ فرج اللّه تعالى عنه ـ و آيةالله الحاج آقا موسى الزنجانى ـ حفظه اللّه تعالى ـ أن احضر فى مجلس دراسات علم الاصول للعلاّمة المحقق المتظلع المدقّق، الاستاذ آيةاللّه المحقق الداماد قدّس اللّه نفسه الزكية، و قد اشتهر آنزاك بين اجلّاء و افاضل بلد قم المقدسة، انه ما كان فى الحوزة العلميه بحث فى علم الاصول ادقّ و اجود من بحث اصوله رحمه اللّه. و انّى لمّا حضرت مجلس درسه رأيت ان بحثه الشريف ذو فوايد جليلة و فرائد عظيمة، قابل لان يستفيد منه كل طالب و يستند اليه كل محقق عالم، فشمّرت الساق و نظمت امري الى هذا المنساق، ان اقيّدها بالكتابه و ازيّن الاوراق بمطالبه الرائعة، فكتبت بعض الاوراق و تشرّفت بزيارة الاستاذ، فشرحت الحال، فتبسم رحمه اللّه و تقبلها بقبول حسن و قال: اكتب المطالب طيلة اسبوع و انا اطالعها يوم الخميس و الجمعه و اردّها اليک يوم

السبت؛ فشكرت من لطفه و عنايته و كان الحال بهذا المنوال الى منتهى المقال.

و كان من امتيازات هذه التقريرات ان رآها الاستاذ كلها و اصلحها و كتب اصلاحاته بخطه الشريف فى حواشيها.

و فى طيلة التحصيل كنت مقيداً بالشركه فى الدرس و الكتابه ولكن اذ كنت مريضاً او علي سفر، استفيد من مكتوبات اعزّائى الكرام مرحوم آيةاللّه احمدي ميانجى «قدّس سرّه» و آيةاللّه ناصر مكارم الشيرازي حفظهاللّه تعالى. و بعد ارتحال الاستاذ «قدس سره الشريف» قد سئلنى كراراً بعض الاحبّة و اكّد بعض الاجلّة، ان انتظم هذه المكتوبات و اتزينها بزينة الطباعة؛ و لكن مع كثرة الأعباء و المشاكل قبل انتصار ثورة الاسلامية، و كثرة الآلام و المشاغل بعدها لم يسعنى الاهتمام بهذاالامر الشريف الى ان منّ علي بعض الاجلّة و قاموا علي تصحيحها و تنظيمها و طبعها بهذه الصورة الرائعة، شكرّاللّه تعالى سعيهم، و جعل جهدنا و جهدهم ذخيرة ليوم لا ينفع فيه مال و لا بنون الّا من اتى اللّه بقلب سليم.

اعتذر من الاعلام و القراء الكرام، عن النسيان و سهوالقلم و البيان، و ارجو من اللّه تعالى ان يزيد فى علوّ درجات الاستاذ المدقق المحقق الداماد و ان يحشره مع اجداده الطّيّبين الطاهرين الامجاد و صلى اللّه علي محمّد و اله الطّيّبين الطّاهرين

العبد الضعيف الفانى

السيّد جلال‌الدّين الطّاهري الاصفهانى غفراللّه له و لوالديه.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام علي خير خلقه محمّد و آله الطاهرين.

مقدّمة في بيان امور:

الامر الأوّل

في موضوع العلم وتعريفه وغايته

المتعارف في كلّ علم بيان اُمور قبل الشروع فيه يسمّى «بالرؤوس الثمانية» والاهمّ منها ثلاثة: موضوع العلم، تعريفه، وغايته. فلابدّ لنا أيضاً من التكلّم فيها إجمالاً في المقام عند الشروع في علم «**اُصول الفقه**» فنقول:

موضوع العلم

المعروف في السنة المنطقيّين «أنّ موضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة»؛ والمراد من «العوارض الذاتيّة» كما فسّره في الكفاية: ما لايكون له واسطة في العروض، سواء لم يكن له واسطة أصلاً فيحمل علي الشيء بما هو هو، أوكان له واسطة في الثبوت دون العروض، و قد ينسب التفسير المزبور إلى المعروف المنقول عن أرباب

الفنّ ـ كما في حاشية الإصفهاني (قدس سره) ـ فيشمل حينئذٍ كلّ ما يتّحد معه وجوداً ويحمل عليه بالحمل الشائع ويتّصف به حقيقة، لاما ينسب إليه بالعرض والمجاز، فيدخل في العرض الذاتيّ علي هذا المعنى ما يعرض الشيء لما هو هو أو بواسطة أمر داخليّ أعم أو مساوٍ، أو لامر خارجي اعمّ أو أخصّ أو مساوٍ، كعروض الرفع للكلمة لكونها فاعلاً، لانّها متّحدة مع الفاعل، وما يتّحد مع النوع يتّحد مع الجنس أيضاً، ولذا يقال: الكلمة مرفوعة والفاعل مرفوع، وما يتّحد مع الجنس يتّحد مع النوع أيضاً كما يقال: الكلمة لفظ والفاعل لفظ، وكعروض التعجّب للحيوان وعروض الضحك له للتعجّب وكعروض الحرارة للماء بواسطة النار. نعم يخرج عنه ما يعرضه بالعرض والمجاز، كحركة السفينة المحمولة علي جالسها، حيث إنّها لاتكون له حقيقة، بل هي ثابتة للسفينة حقيقة، وكالسرعة والبطء، فانّهما في الحقيقة وصف الحركة فتحملان علي الجسم وتنسبان إليه بالعرض والمجاز.

وبهذا التفسير يندفع ما قد يشكل بأنّ أغلب محمولات المسائل، عارضة لأنواع موضوعاتها، فيكون عارضاً للموضوع بواسطة أمر أخصّ الّذي هو نوعه، بل لايبحث في العلم عن ما يعرض الموضوع لامر أعمّ أو مساو غالباً، فيلزم أن يكون جميع تلك المسائل من الاعراض الغريبة بناءاً علي اختصاصه بما يعرض الشيء لما هو هو أو لامر مساوٍ. نعم قد يشكل أنّ هذا التعميم أيضاً مخالف لما صرّح به المنطقيّون بأنّ ما يعرض الشيء لامر أخصّ أو أعمّ عرض غريب، وإن أمكن دفعه بأنّ تصريحهم بذلك لعلّه في باب آخر غير هذا المورد، وكثيراً ما يوجد في كلامهم اختلاف الاصطلاحات في الموارد المختلفة، كما أنّ اختصاصه بالعرض الذاتيّ المنتزع عن مقام الذات ـ كالأبيضيّة والموجوديّة المنتزعتين عن الأبيض والموجود ـ بلا وجه جدّاً.

ولا يرد علي القائل بالتعميم الاشكال بتداخل العلوم؛ لانّ الكلمة والكلام كما يعرضها محمولات مسائل النحو يعرضها بعض محمولات الصرف والبيان أيضاً، فيدخل في علم النحو، لأنّ القائل به إنّما يري تمايز العلوم بتمايز الاغراض لا بالموضوعات كما سيأتي.

ومما ذكرناه يظهر المراد ممّا أفاده في «الكفاية» من أنّه «نفس موضوعات مسائله عيناً وما يتّحد معها خارجاً...» فانّ المحمولات متحدة مع موضوعات المسائل فتتّحدان مع موضوع العلم.

تحقيقٌ

ولكنّ التحقيق: أنّ موضوع كلّ علم هو الجهة المشتركة بين محمولات مسائل ذلك العلم الّذي يبحث فيها عن تعيّناته وخصوصيّاته و أحواله؛ مثلاً موضوع علم النحو هو هيئة آخر الكلمة والكلام ـ ظاهراً أو تقديراً ـ علي ما يساعده الارتكاز والوجدان، فان في علم النحو إنّما يبحث عن تعيّنات الهيئة لانفس الكلمة والكلام، وما اشتهر في الألسن من أنّ موضوعه الكلمة والكلام من حيث الاعراب والبناء خطأ في التعبير، بل الموضوع في الحقيقة هي الهيئة الّتي عبّروا عنها بحيثيّة الاعراب والبناء، فيبحث في المسائل عن تعيّناتها من الرفع إذا كان فاعلاً أو النصب إذا كان مفعولاً أو الجرّ إذا كان مضافاً اليه، وفي الحقيقة صورة مسائل علم النحو ترجع إلى أن هيئة آخر الكلمة الّتي وقعت فاعلاً مرفوعة، أو هيئة آخر الكلمة الّتي وقعت مفعولاً منصوبة، وهكذا، وحيث كان التعبير بذلك ثقيلاً عبّروا بأنّ الفاعل مرفوع أي هيئته الرفع. وحينئذٍ فموضوع العلم صار نفس موضوعات المسائل مع اختلاف الكلّي ومصاديقه ومتّحداً مع المحمولات والقدر المشترك الجامع بينها.

ومنه يظهر وجه فيما قالوا من أنّ موضوع العلم قد يكون مغايراً لموضوعات المسائل، فانّ مراد هم هو هذا الموضوع الّذي صار موضوع لمسألة مسامحة كما عرفت.

تمايز العلوم

ثمّ انّ ما اشتهر بينهم من أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات غير سديد، إذ يرد عليه ما أورده في «الكفاية» من أنّه يلزم أن يكون كلّ مسألة علماً علي حدة في العلوم المتعارفة، لاختلاف موضوعات المسائل، وببيان آخر: انّ كلّ موضوع يقع في سلسلة طوليّة من الموضوعات كلّ واحد منها أعم من الآخر، والمحمولات كماهي عرض ذاتيّ لموضوع

العلم كذلك لموضوع نفس المسألة، فان كان تمايز العلم بتمايز الموضوعات فيمكن أن يفرض موضوع كلّ مسألة موضوعاً علي حدة، والمسألة علماً واحداً، وهو كما تري.

ولذلك قال في «الكفاية» انّ تمايز العلوم بتمايز الاغراض. وقد يورد عليه أيضاً بانّ في كل مسألة غرض ولها فائدة سوي ما في ساير المسائل، فلو قيل: انّ تلك الاغراض كلّها تجتمع تحت غرض واحد هو الغرض في العلم ليقال بمثل ذلك في الموضوع أيضاً، فانّ تلك الموضوعات المتشتّة تجتمع تحت موضوع واحد هو موضوع العلم، فلا يندفع الاشكال بمجرّد ذلك.

أقول: انّ المراد من الأغراض ليس هو الفائدة المترتّبة علي كلّ مسألة بل المراد منها الداعي المحرّك نحو العمل، فمدوّن كلّ علم له داع ومحرّك صار موجباً لتدوينه لذاك العلم ولجمعه قضايا متشتّتة من بين القضايا الموجودة في الخارج، فانّه انّما يجمع القضايا المربوطة بداعيه ومحرّكه ويدع ماسوي ذلك، فتمايز العلم بالاغراض الشخصيّة لمدوّنيه الذي صارت موجبة لانتخاب موضوع والبحث حوله وعن عوارضه، وذلك يختلف سعةً وضيقاً؛ وبه يتفاوت المسائل كثرةً وقلّةً. مثلاً لو اختار مطلق هيئة الكلمة يدخل في عوارضه مسائل النحو والصرف، ولو اختار هيئة آخر فيختصّ بمسائل النحو فقط، كما لايخفى، فالتمايز حينئذٍ بالغرض المتعلّق بموضوع خاصّ والّا فقد يجمع مسائل متشتّتة لغرض غير متعلّق بموضوع كان يجمع كشكولاً أو متشتّتات، فلا يحصل منه علم، ولا تميّز له به فتدبر.

موضوع علم الأُصول وتعريفه

ثمّ انّ المشهور انّ موضوع علم أُصول الفقه هو الأدلّة الأربعة. وأُورد عليه بأنّ اللازم كون البحث في دليليّة ظواهر الكتاب وأمثاله من مبادي العلم لا مسائله، لانّه بحث عن وجود الموضوع و ذبّ عنه بأنّ موضوعه الأدلّة الأربعة بذواتها، لا بوصف الدليليّة حتّى يكون البحث في دليليّتها أيضاً من عوارض الموضوع.

وأُورد عليه أيضاً بخروج مباحث الألفاظ، لانّها لاتختصّ بالادلّة وإن كان ذلك لايورد علي صاحب «الكفاية» وأمثاله الّذين عمّموا تفسير العوارض الذاتيّة بمايشتمل

ما إذا لحقه لامر أعمّ أيضاً.

وأيضاً بخروج مباحث حجّيّة الخبر الواحد وحجّيّة الشهرة والتعادل والتراجيح، لانّها ليست من عوارض السنّة.

وأيضاً بخروج البحث عن استقلال حكم العقل بالبراءة العقليّة، وحجّيّة الظنّ علي نحو الحكومة، وإدراك الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها وأمثالها، لانّ البحث عنها يرجع إلى وجود حكم العقل وعدمه، والبحث عن وجود الموضوع خارج من المباحث.

وكذلك البحث عن الأُصول العمليّة، وكذلك الاجماع، لانّ المحصّل منه بحث عن وجود الموضوع، والمنقول منه بحث عن حجّيّة النقل.

وقد يتمهّل لرفع بعض النقوض ـ كما يقال: ـ انّ البحث في حجّيّة خبر الواحد يرجع إلى أنّ السنّة الواقعيّة هل تثبت بخبر الواحد أم لا؟ أو أنّ السنّة أعمّ من السنّة الواقعيّة والخبر الحاكي، والبحث في دليليّتها من عوارضها؛ وأنت خبير بأنّ الأوّل لايرفع الاشكال أصلاً، إذ المراد من الثبوت إن كان هو الثبوت الواقعي فهو غير واقع؛ إذ السنّة الواقعيّة لاتثبت بالخبر واقعاً ولم يحتمل احد ذلك، وعلي فرضه فهو بحث عن وجوده، وإن كان المراد هو الثبوت التعبّدي فهو من عوارض الحاكي دون المحكيّ. وامّا الثاني فهو وإن كان يرفع الاشكال عن القول الثانى ـ وهو أنّ الموضوع ذوات الأدلّة ـ حيث إنّ البحث في دليليّتها حينئذٍ بحث عن عوارضه إلّا أنّه غير مفيد علي القول الأوّل المشهور كما لايخفى.

ولذلك التجأ في «الكفاية» إلى أنّ موضوع علم الأُصول هو الكلّي المنطبق علي موضوعات مسائله المتشتّة، لاخصوص الأدلّة الأربعة بما هى أدلّة، بل ولابما هي هي؛ ثمّ قال: ويؤيّد ذلك تعريف الأُصول بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة[1] وإن كان الاولى تعريفه بأنّه صناعة يعرف بها القواعد الّتى يمكن أن تقع في طريق الاستنباط أو الّتى ينتهى إليها فى مقام العمل؛ بناءاً علي أنّ مسألة حجّيّة الظنّ علي

---

۱. فأنّ قضيّة ظهور الجمع في العموم هو كون كلّ قاعدة يترتّب عليها النتيجة المذكورة داخلة في العلم ولو لم يكن موضوعها واحداً من الأربعة.

الحكومة و مسائل الأُصول العمليّة في الشبهات الحكميّة من الأُصول كما هو كذلك. انتهى.

أقول: إنّ الغرض في تدوين علم الأُصول و تعليمه و تعلّمه كما يشهد عليه الوجدان ـ تمهيد قواعد يوجب العلم بتنجّز الأحكام الشرعيّة أو المعذوريّة من قبلها بعد العلم الاجماليّ بوجود أحكام شرعيّة، كما قرّر في باب الانسداد؛ فانّ المكلّف بعد العلم بذلك لابدّ له من تخليص نفسه و جعله في راحة عنها، و ذلك امّا بالعلم التفصيليّ بالحكم و اتيانه و العمل به أو باستفراغ الوسع في طلبه، و إذا لم يجد فلابدّ له من مستند يستند اليه و يجعل نفسه في راحة عنه، بمعنى أن يكون معذوراً منه لو كان هناك حكم في الواقع، فالغرض في الفقه في الحقيقة يرجع إلى استنباط حال الأحكام الشرعيّة من التنجّز و التعذّر، فيكون المراد من الاستنباط الاستنباط القطعيّ، و في الأُصول يمهد قواعد و قضايا تقع في طريق ذلك.

و من هنا يعلم أنّه يصحّ تعريف علم الأُصول بأنّه علم أو صناعة يعرف بها القواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة. و لا يحتاج إلى زيادة زادها في الكفاية ـ من قوله: أو الّتي ينتهى اليها في مقام العمل ـ و ذلك لما عرفت من أنّ المراد من الاستنباط استنباط حال الأحكام من التنجّز و التعذّر، و الأُصول العمليّة و أمثالها أيضاً تقع في طريق ذلك، اذ البراءة مثلاً ـ تقع في طريق استنباط التعذّر من الحكم، و كذا الاستصحاب يكون في طريق التنجّز تارة و في طريق التعذّر أخري، و قس عليه البواقي. و ليس المراد منه استنباط نفس الحكم الواقعيّ حتّى يقال: إنّ الأُصول العمليّة لايستنبط منها الحكم الواقعيّ، بل و يشكل عليه أيضاً بأنّ المراد من الاستنباط إن كان هو الاستنباط القطعيّ فيخرج منه غالب المباحث، إذ خبر الواحد و الشهرة و الاجماع و غير ذلك لايؤدّي إلى القطع، و إن كان المراد الاستنباط الظنّي أيضاً فقد لايحصل من الحجّة الظنّ بالحكم أيضاً، إذ يكفي في الحجج الظنّ النوعي و لا يناط بالظنّ الشخصيّ كما لايخفى.

و لعلّه لذلك أعرض صاحب «الكفاية» في باب الاستصحاب عمّا تحمّله في المقام و قال: إنّ البحث في حجّيّته (أي الاستصحاب) مسألة اصوليّة حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعيّة الخ.

و بالجملة فالغرض في علم الأُصول تمهيد قواعد تقع في طريق العلم بتنجّز الأحكام أو تعذّرها، **وبعبارة أُخري**: ما هو منجّز أو معذّر، ومن الواضح أنّ ذلك لابدّ وأن يستند إلى بعض الأدلّة الأربعة، واحداً أو اكثر، وذلك بان يدلّ احد من الأدلّة الأربعة ـ بعد الفراغ عن دليليّتها في الجملة ـ علي حجّيّة شيء بمعنى منجّزيّته للحكم أو معذّريّته عنه، ولذلك يري أنّه يستدلّ لحجّيّة الخبر الواحد مثلاً بالكتاب أو الخبر المتواتر الّذي من السنّة أو السيرة الّتي لم يردع عنها الشارع الراجعة بالأخرة إلى فعل الإمام الّذي هو من مصاديق السنّة، وكذلك في كل مبحث من مباحث علم الأُصول والفقه لابدّ وأن يكون المستند ما يرجع إلى أحد الأدلّة.

ثمّ إنّك قد عرفت في بيان موضوع علم النحو أنّ الموضوع هو القدر المشترك بين المحمولات الّذي يبحث في العلم عن تعيّناته وخصوصيّاته وهي من عوارضه، كما أنّا نعلم أنّ للكلمة هيئة ونريد أن نعيّن انّها الرفع أو النصب أو الجرّ، فكذلك في المقام فإنّا نعلم إجمالاً أنّ الأدلّة الأربعة بوصف دليليّتها ـ أي بعد العلم بدليليّتها ـ تدلّ علي أحكام تنجّز بعضها تارة وتعذّر عنه أُخري، فيقع الكلام في تعيّناتها وأنّها علي أي شيء تدل وأنّه هل يدلّ الكتاب علي حجّيّة خبر الواحد أولا؟ وهل يدلّ علي حجّيّة الإجماع أو لا؟ وغير ذلك من المباحث. والفارق بين مباحث الفقه والأُصول حينئذٍ هو الغرض وأنّه في الفقه يبحث عن دلالتها علي أفعال المكلّفين وما هو متعلّق بها بلاواسطة، وفي الأُصول عمّا يتعلّق بالقواعد الكليّة وما يدلّ عليها، فيقال: الكتاب يدلّ علي حجّيّة الخبر الواحد، فالموضوع هو الكتاب بوصف دليليّته ومحموله الدلالة علي مايكون هو من عوارضه بالمعنى الّذي عرفت، وحينئذٍ فلا تجد بحثاً من المباحث لايرجع إلى الأدلّة الأربعة ولا يكون من عوارضها كما لايخفى.

هذا تمام الكلام في موضوع علم الأُصول وتعريفه، وقد عرفت في ضمنها الغرض من العلم، وهي الثلاثة الهامّة الّتي يبحث عنها في ابتداء العلم زيادة لبصيرة متعلّمه وفّقنا الله لإتمامه.

الأمر الثاني

في الوضع

وفيه جهات من البحث،

الجهة الأُولى في حقيقة الوضع

وقد عرّفه صاحب «الكفاية» قده بأنّه «نحو اختصاص اللفظ بالمعنى وارتباط خاصّ بينهما ناش من تخصيصه به تارة ومن كثرة استعماله فيه أُخري، وبهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التعيينيّ والتعيّنيّ كما لايخفى».

وهذا النحو من الارتباط يوجب أن يصير اللفظ فانياً في المعنى بحيث لايري عند إلقائه إلى المخاطب إلّا المعنى كالمرآة الّتي لايري فيها إلّا المرئيّ، وأن يسري الحسن والقبح من المعنى إلى اللفظ ويؤثّر فيه. والتخصيص به لايحتاج إلى إنشاء الوضع دائماً، بل يكون بذلك تارة وبالاستعمال بداعي الجعل أُخري، بأن يقول مثلاً: «ايتنى بأحمد» قاصداً من هذا الاستعمال وضعه له.

وقال النهاوندي قده في «تشريح الأُصول»: إنّه عبارة عن تعهّد الواضع والتزامه بإرادة المعنى من اللفظ في استعمالاته للّفظ بلا قرينة. وتبعه في ذلك فى «الدرر».

ويرد عليه **أوّلاً**: أنّ الواضع إنما تعهّد علي نفسه والتزم بذلك، وذلك لايوجب تعهّداً علي الغير فكيف يكون حال اللفظ في استعمالات غيره؟!

وثانياً: انّ ذلك لايعقل في الألفاظ الّتي لاتقع مورد استعمال الواضع ولا يحتاج اليه، لأنّه بعد العلم بعدم افتقاره إليه وأنّه لايستعمله أصلاً كيف يتعهّد بذلك؟!

وثالثاً: أنّه لايتمّ في الوضع التخصّصي، فانّه ليس هناك واضع يتعهّد بذلك.

وقال جمع آخر: هو عبارة عن جعل اللفظ علامةً علي إرادة المعنى الفلانيّ.

وهو أيضاً لايناسب سراية الحسن والقبح من المعنى إلى اللفظ كما لايري ذلك في سائر العلامات، وإن كان يمكن توجيهه فى الوضع التخصّصي بأنّه انجعال للّفظ علامة، كما يري ذلك في العلامات الّتي يجعل علي رأس الفواصل والفراسخ، فإنّه قد يجعله أحد متعهّداً وقد يكون الحجر بنفسه علي رأس الفرسخ فيحسب علامةً له.

والتحقيق: أنّ الوضع عبارة عن الهوهويّة والاتّحاد بين اللفظ والمعنى في عالم الاعتبار، ومثل هذه الهوهويّة والاتّحاد الاعتباري يمكن أن يوجد في عالم الاعتبار بالجعل والانشاء تارة وبكثرة الاستعمال أُخري، وبهذا الاعتبار صحّ أيضاً تقسيمه إلى التعيينيّ والتعيّني، فاللفظ نحو وجود من المعنى، ولذلك قالوا: إن لكلّ شيء وجودات أربعة وعدّوا من جملتها الوجود اللفظيّ، فكما أنّ الوجود الذهنيّ يتّحد مع الخارج كذلك اللفظيّ، والكتبيّ مع اللفظيّ ولا غرو في سراية الحسن والقبح من الوجود الخارجيّ إلى اللفظي الّذي هو وجود منه أيضاً وإن كان الآثار للخارج فقط.

الجهة الثانية في بيان أقسام الوضع

لا شك في أنّ الوضع لمعنىً يحتاج إلى تصوّر ذلك المعنى الموضوع له اللفظ بأي معنى من معاني الوضع، وذلك المعنى المتصوّر عام تارة وخاصّ أُخري، امّا في الصورة الأُولى فتارة يوضع اللفظ بإزاء ذلك المعنى العامّ ويسمّى بالوضع العامّ والموضوع له العامّ، وأُخري يوضع بإزاء مصاديق ذلك المعنى العامّ فيصير من قبيل ما هو متّحد اللفظ ومتكثّر المعنى ويكون فى الحقيقة من قبيل المشترك اللفظيّ، وأمّا في الصورة الثانية ـ أي فيما إذا كان المعنى المتصوّر خاصّاً ـ فلا يمكن إلّا وضع اللفظ بإزائه، وذلك كالأعلام الشخصيّة، ويسمّى بالوضع الخاصّ والموضوع له الخاصّ، ولا يمكن وضعه في هذا الفرض بإزاء المعنى العامّ اي الجامع بين هذا الخاصّ المتصوّر وسائر الأفراد المماثلة له، وذلك لأنّ الواضع حال الوضع إن تصوّر ذلك العنوان العامّ فقد صار الوضع أيضاً كالموضوع له عامّاً، وإن لم يتصوّر إلّا ذلك المعنى الخاصّ فكيف يعقل أن يضع اللفظ بإزاء شيء لم يتصوّره أصلاً، وهذا بخلاف العكس وهو كون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، اذالعامّ يصلح لأن يكون آلة للحاظ أفراده ومصاديقه بما هو كذلك، فإنّه من وجوهها، ومعرفة وجه الشيء معرفته بوجه، بخلاف الخاصّ، فإنّه بما هو خاصّ لايكون وجهاً للعامّ ولا سائر الأفراد، فلا يكون معرفته وتصوّره معرفةً له ولالها أصلاً ولو بوجه كما في «الكفاية».

وقد يقال بإمكان تصوّر هذا القسم أعني ما يكون الوضع فيه خاصّاً والموضوع له

عامّاً فيما إذا تصوّر شخصاً وجزئيّاً خارجيّاً من دون أن يعلم تفصيلاً بالقدر المشترك بينه وبين سائر الأفراد، ولكنّه يعلم إجمالاً باشتماله علي جامع مشترك بينه وبين باقي الأفراد مثله، كما إذا رأي جسماً من بعيد ولم يعلم بأنّه حيوان أو جماد وعلي أي حال لم يعلم أنّه داخل في أي نوع فوضع لفظاً بإزاء ما هو متّحد مع هذا الشخص في الواقع، فالموضوع له لوحظ إجمالاً وبالوجه، وليس الوجه عند هذا الشخص إلّا الجزئيّ المتصوّر، لأنّ المفروض انّ الجامع ليس متعقّلاً عنده إلّا بعنوان ما هو متّحد مع هذا الشخص. والحاصل: أنّه كما يمكن أن يكون العامّ وجهاً لملاحظة الخاصّ لمكان الاتّحاد في الخارج كذلك يمكن أن يكون الخاصّ وجهاً ومرآةً لملاحظة العامّ لعين تلك الجهة. انتهى.

أقول: وقد ارتكب القائل في ضمن كلامه ما يفرّ عنه ووقع فيه، حيث التزم بأنّ الشخص الّذي هو الواضع يري الخاصّ ويتصوّر عنوان ما يتّحد مع هذا الشخص ويضع اللفظ بإزائه وأنت خبير بأنّ المتصوّر الّذي هو عنوان ما يتّحد ـ عامّ انتزاعيّ، وحينئذٍ فالوضع عامّ كما أنّ الموضوع له أيضاً عامّ، لكون مصداق ذلك العام عامّاً آخر، وبمثل ذلك أيضاً يقال في الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، إذ ما سبق من أنّ العامّ يكشف عن الخاصّ وتصوّره تصوّر للخاصّ بوجه مسامحةً، وإلّا فالعامّ لايكشف عن الخاصّ بخصوصيّته أصلاً وإنّما هو يكشف عن الجهة المشتركة، بل حينئذٍ أيضاً يري العامّ ويتصوّر عنوان ما يتّحد معه من الأفراد الّذي هو عنوان عامّ انتزاعيّ عن الأفراد ويوضع اللفظ بإزاء مصاديقه، فالعنوان في الحقيقة يشير إلى الخارج ومرآة له، **وبالجملة** فالتصوّر المذكور يرجع إلى كون الوضع عامّاً كالموضوع له كما لايخفى.

الجهة الثالثة في ما وضع له الحروف

لا إشكال في عدم وقوع القسم الأخير علي فرض امكانه، كما لاإشكال في وقوع قسمين منها، وهو ما كان الوضع عامّاً والموضوع له عامّاً كأعلام الأجناس، وما كان الوضع خاصّاً والموضوع له خاصّاً كالأعلام الشخصيّة، وإنّما الكلام في القسم الثالث وهو ما كان الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، فإنّه اختلف في وقوعه وعدم وقوعه، وقد يقال بوقوعه وأنّه وضع الحروف وما شابهها من الأسماء وأنكره الآخرون.

وقد قيل في بيان المعنى الحرفي وجوه:

منها: ما في «الكفاية» من أنّه لافرق بين المعنى الاسميّ والحرفي في أصل المعنى وجوهره، لافي ناحية الموضوع له ولا في ناحية المستعمل فيه، بل كلمة «من» ولفظ «الابتداء» كلاهما موضوعان لمعنى واحد ومفهوم فارد وهى المهيّة المهملة الّتي في حدّ نفسها لامستقلّة ولا غيرمستقلّة، بمعنى أنّه لم يجعل لحاظ كون المعنى آلة وحالة للغير جزءاً للموضوع له ولا للمستعمل فيه في الحروف، كما أنّه لم يجعل لحاظ الاستقلاليّة جزءاً لأحدهما فى الأسماء. وقد استدل لعدم كون هذا اللحاظ جزءاً لأحدهما في الحروف بوجوه ثلاثه:

الأوّل: أنّه لو كان هذا اللحاظ جزءاً لأحدهما في الحروف لزم أن يكون الموضوع له أو المستعمل فيه ـ بناءاً علي الاحتمالين ـ من قبيل الكليّ العقليّ وحينئذٍ لا ينطبق علي الخارجيّات.

الثاني: أنّه لو كان هذا اللحاظ جزءاً لأحدهما لزم أن يتعلّق بهذا اللحاظ لحاظ آخر مقوّم للاستعمال، لأنّه لامعنى للاستعمال إلّالحاظ ما يراد من اللفظ وإلقاء اللفظ بإزائه.

الثالث: انّه اي فرق بين المعنى الاسمي والحرفيّ في هذا المقام فكما أنّ أحداً لم يتوهّم أن يكون لحاظ كون المعنى مستقلّاً جزءاً لأحدهما في الأسماء فليكن كذلك في الحروف.

وحينئذ فلا خصوصيّة للموضوع له ولا للمستعمل فيه في الحروف لامن حيث وجوده ذهنيّاً ولا من حيث وجوده خارجيّاً، فإنّه كثيراً ما يستعمل في العامّ كقولنا «سر من البصرة إلى الكوفه» أو «أسير...» ممّا وقع الحرف تلو الأمر أو المضارع، فإنّه لا إشكال في عدم وجوده بعد، والشيء إنما يتشخّص عند الوجود.

إن قلت: علي هذا لم يبق فرق بين الاسم والحرف في المعنى ولزم كون مثل كلمة «من» ولفظ «الابتداء» مترادفين صحّ استعمال كلّ منهما في موضع الآخر، وهكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعة لمعانيها، وهو باطل بالضرورة كما هو واضح.

قلت: الفرق بينهما إنّما هو في اختصاص كلّ منهما بوضع، حيث إنّه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو وفي نفسه، والحرف ليراد منه معناه لاكذلك بل بما هو حالة لغيره.

انتهى كلامه قدس سره

نقد ما ذكره المحقّق الخراسانيّ رحمه الله

وأنت خبير بما في الالتزام بذلك، اذ فيه **أوّلاً**: أنّ المتبادر من الحروف هو معنى مخالف بالهويّة والذات للمعنى الاسميّ، ولو كان الامر كما ادّعاه قدس سره فلابدّ أن يكون المتبادر منهما معنىً واحداً.

وثانياً: أنّه ليس من وظيفة الواضع هذا الاشتراط، إذ وظيفته جعل العلاقة بين الألفاظ ومعانيها، لاتعيين طريقة الاستعمال وإلزامهم بتكليف في مقامه، فلا يجب على الناس متابعته في هذا الاشتراط.

وثالثاً: على فرض أنّه كان له ذلك وقلنا: إنّه يجب على المستعملين الوفاء بهذا الشرط، فأي شيء يلزم من المخالفة؟ لأنّ مثل هذه المخالفة لايوجب كون الاستعمال غلطاً أو مستهجناً، إذ لايقصر عن المجاز، لأنّ المجاز استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له، وهذا استعمال في ما وضع له، غاية الأمر على غير جهة ما وضع له كما لايخفى.

ما ذكره المحقّق الحائري رحمه الله في المقام ونقده

ومنها: ما أفاده شيخنا الاستاذ قدس سره في «دُرَره» من أنّ الاسم والحرف موضوعان لمعنيين متباينين بالذات إلّا أنّ الوضع في كلّ منهما عامّ كما في الموضوع له. وبيانه أنّه لا إشكال في أنّ بعض المفاهيم نحو وجودها في الخارج هو الوجود التبعيّ فهي موجودة بالغير لابنفسها، وهذا واضح لايحتاج إلى البيان. وأيضاً لاإشكال في أنّ تلك المفاهيم قد تتصوّر في الذهن مستقلّة، اي من دون قيامها بالغير، كما أنّ الإنسان يلاحظ مفهوم لفظ الضرب في الذهن مستقلاً، وهذا المفهوم بهذا النحو من الوجود ليس في الخارج، اذ لايوجد في الخارج إلّا بالغير، وقد يتصوّر تلك المفاهيم على نحو ما تحقّق في الخارج، فكما أنّها بلحاظ الأوّل كلّيّات كذلك بلحاظ الثانى، إذ حقيقتها لم يتغيّر باختلاف اللحاظين، فكما أنّ قيد الوجود الذهنيّ ملغىً في الأوّل وينتزع الكلّيّة منه كذلك في الثاني، نعم تصوّرها على النحو الثاني في الذهن يتوقّف على وجود مفهوم آخر في الذهن

يرتبط به ـ كما أنّ وجودها في الخارج يتوقّف علي محلّ يقوم به، ولا يوجب مجرّد احتياج الوجود الذهنيّ لتلك المفاهيم إلى شيء آخر ترتبط به كون ذلك جزءاً منها، كما أنّ مجرّد احتياج الوجود الخارجيّ منها إلى محل خاصّ لايوجب كونه جزءاً منها، انتهى كلامه قدس سره.

ويشكل عليه **أوّلاً**: أنّ بعض موارد استعمال الحروف ومايشابهها ليس في قباله في الخارج شيء يتصوّر استقلالاً وفي نفسه تارة وفي غيره أُخري كما في النسب الّتي هي من قبيل المعاني الحرفيّة الموجودة في أمثال قولنا «زيد معدوم» أو «شريك الباري» معدوم، أو ممتنع، فإن النسبة بين الموضوع والمحمول موجودة في عالم اللفظ وليس في قباله شيء في الخارج، لعدم وجود طرفيه في الخارج، بل وكذلك جملة النسب ولو في غيره من القضايا كما يأتي تحقيقه.

وثانياً: أنّه قد يلاحظ المعنى مستقلّاً ويعبّر عنه بالاسم ومع ذلك يحتاج إلى استعمال الحرف أيضاً كما يقال «ابتدأت السير من البصرة وانتهيت إلى الكوفة» فإنّه مع ذكر الابتداء والانتهاء لايستغني عن لفظة «من» و«إلى» كما لايخفى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تحقيقُ

واقرب إلى التحقيق ما ذكره اهل المعقول. وبيانه بتقريب منا: ان الوجود في الخارج علي انحاء ثلاثة.

منها: ما هو مستقلّ في الذهن وفي الخارج اي مستقلّ في مقام التصور وفي مقام الوجود الخارجيّ، وهو ما كان يوجد في نفسه لا في الغير فيسمّى بالوجود النفسي.

ومنها: ما يكون مستقلّاً في مقام التصور دون الخارج فإنّه في الخارج اذا وجد وجد في موضوع غير نفسه كما في الاعراض، فان البياض مثلاً ـ يتصوّر بنفسه ولا يوجد في الخارج مستقلّاً بل وجوده في الغير دائماً ويسمّى بالوجود الرابطي.

ومنها: ما هو غير مستقل في الخارج وفي مقام التصور معاً، فكما لا يوجد في الخارج مستقلّاً كذلك لايمكن تصوّره أيضاً مستقلّاً بل يوجد في الخارج في الغير ويتصوّر في الذهن أيضاً في الغير وهو المعبّر عنه بالوجود الرابط وهو سنخ النسب والارتباطات

القائمة بالطرفين. والمعنى الحرفي من هذا القبيل فهو غير مستقل في الخارج ولا يمكن تصوّره في الذهن أيضاً مستقلاً، فيكون معنى «من» مثلاً النسبة الابتدائية بين السير والبصرة، فان مفهوم السير لايحكى الا عن ذلك الحدث المعين الصادر عن السائر ومفهوم البصرة لايحكى الا عن ذلك البلد المعين، وهكذا مفهوم الكوفة ولكن قولك «سرت من البصرة إلى الكوفة» يدلّ علي شيئين آخرين غير تلك الحكايات الثلاث، وهى النسبة الابتدائية بين السير والبصرة، والانتهائية بينه وبين الكوفة، فهاتان النسبتان هما معنى «من» و«الى» وهكذا الحال في سائر الحروف.

وبعبارة أُخري: كل جملة ـ سواء كانت كلاماً تامّاً يصحّ السكوت عليها أو ناقصاً لايصح السكوت عليها ـ لابدّ وان تكون مشتملة علي نسبة بين اجزائها ورابط يربط بعضها ببعض، لان كل مركب تقييدي سواء كان التقييد فيه بنحو الاخبار أو التوصيف أو الحالية و التميزية أو الظرفية أو الفاعلية أو المفعولية أو غيرها يرجع إلى انتساب شيء إلى شيء آخر، سواء كانت تلك النسبة تامّة أو ناقصة لايصح السكوت عليها، وبعض هذه النسب مفاد الحرف وبعضها مفاد الهيئة، وهى أيضاً من قبيل المعنى الحرفي.

وبالجملة فهذه النسب والارتباطات الّتي هى معنى الحروف لا يناسبها الاسم أصلاً. فبين معنى الحروف والأسماء تباين بالذات لاجامع بينهما، فاين النسبة الابتدائية بين السير والبصرة ومفهوم الابتداء الّذي هو مفهوم اسمّى يتصوّر في الذهن مستقلاً، بل لاينبغى خلطه أيضاً بمفهوم «النسبة» و«الربط» اللذين هما مفهومان اسميّان، اذ هما و امثالهما في الحقيقة عناوين مشيرة إلى ما هو ربط ونسبة بالحمل الشائع، والنسبة والربط نسبة وربط بالحمل الاولى لابالحمل الشائع، فتدبّر حتى لايختلط عليك المقام.

وهمٌ ودفعٌ

ان قلت: انّا نري بالوجدان في كثير من القضايا، أنّه لاوجود رابط في محكيها في الخارج، كما في قولنا: زيد معدوم، شريك الباري ممتنع، زيد حيوان، زيد ناطق، زيد موجود، وامثال هذه القضايا، وذلك لعدم وجود المنتسبين في الاولين حتى يوجد فيهما وجود رابط، واتحاد الوجود في الثالث والرابع في المحكوم والمحكوم عليه فلايحتاج إلى

رابط، والمحمول في الخامس نفس وجود الموضوع، لاشيء آخر يحتاج الى الربط، وحينئذ فلا وجود رابط في الخارج لامثال هذه القضايا فمن ايّ شيء تحكى الهيئة الموجودة في القضية؟

قلت: ان في كل قضيّة حملية أو تقييدية لابدّ من وجود رابط، وذلك إمّا في الخارج، كما في القضايا الّتي يكون قيدها أو محمولها من الامور العينية اي من المحمولات بالضمائم، سواء كان جوهراً أو عرضاً وإمّا في عالم الذهن والاعتبار، كما في القضايا الّتي ليس فيها للقيد وجود آخر غير وجود الموضوع، سواء كان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه أو كان له وجود اعتباري.

وبعبارة اُخري: انّ الحمل من افعال الذهن وتعملاته، فينحلّ الشيء الموجود في الخارج بوجود واحد إلى شيئين يجعل احدهما موضوعاً والآخر محمولاً ويجعل بينهما ربطاً ونسبة، وعمل الذهن في الحقيقة التفريق والتحليل ثم الجمع، والمصحح للحمل وجعل النسبة بينهما حينئذ هو الاتّحاد في الوجود إمّا بالذات أو بالوجود الخارجيّ.

اذا عرفت ذلك تعرف ان الحروف والهيئات موضوعة لذلك الوجود الرابط بين الشيئين الموجود في الذهن دائماً دون الخارج، ولعله لذلك قال بعض الاعلام: ان معنى الحروف انشاء الذهن ومن تعملاته، وعلي اي حال فلا وجه حينئذ للنزاع في ان الموضوع له فيه عام أو خاصّ، اذ بعد كون الموضوع له نفس الوجود الرابط الّذي هو حيثية الاباء عن العدم فلا يتطرق فيه الجزئية ولا الكليّة، والجزئية، والكلية انما تتطرق فيه بعد صيرورته مشوباً بالغير، كان يلاحظ الوجود الرابط المندك في الغير فينتزع منه المفهوم حتى يكون كلياً أو جزئياً. **وبعبارة اُخري:** الكلية والجزئية من اقسام المفهوم لاالوجود الصرف، وقد عرفت ان الموضوع له في الحروف نفس الوجود الرابط اي ما هو ربط ونسبة بالحمل الشايع، فتدبّر.

الجهة الرابعة في الفرق بين الانشاء والاخبار

قال في الكفاية: «ثم لايبعد ان يكون الاختلاف في الخبر والانشاء أيضاً كذلك،

فيكون الخبر موضوعاً ليستعمل في حكاية ثبوت معناه في موطنه والانشاء ليستعمل في قصد تحققه وثبوته وان اتفقا في ما استعملا فيه فتأمل» انتهى.

وتفصيل المقام: ان الجملة إمّا ان لايصحّ استعمالها الا في مقام الاخبار كما في الجملات الاخبارية الّتي يكون مفادها اموراً تكوينية غير قابلة للانشاء، وأمّا ان لا يصح استعمالها الا في مقام الانشاء، كصيغ الاوامر والنواهي، وإمّا أنّه يجوز استعمالها في كلا المقامين، كما في الجمل الاخبارية الّتي مفادها قابلة للانشاء، فتارة يقال «بعت» في مقام الاخبار عن بيع الدار أمس مثلاً، وأُخري يقال «بعت» في مقام انشاء بيعه في الحال، وكما في الجمل الاخبارية الّتي يستعمل في مقام انشاء حكمها من الوجوب، أو الحرمة، كقوله «يعيد» أو «لاتعاد الصلاة الا من خمس» أو «المؤمنون عند شروطهم».

ثم ان صيغ الاوامر أو النواهي الّتي لايمكن استعمالها الا في مقام الانشاء قد تستعمل مع الارادة الجديّة للفعل المتعلق للإنشاء وقد تستعمل بدونها في مقام التعجيز والتهديد وغيره.

وظاهر «الكفاية» ان الموضوع له في جميع تلك الموارد واحد؛ فان المادّة في المضارع والامر وكذا في «بعت» الانشائي والاخباري واحد، والهيئة انما وضعت لربطها بالفاعل في احد الازمنة مثلاً، فالانشائية أو الاخبارية ليست مأخوذة في الموضوع له وانما هما شرطان في مقام الاستعمال، وهو ان الجملة الاخبارية تستعمل في حكاية ثبوت معناها، لانها تستعمل في الحكاية بل تستعمل في ثبوت معناها في مقام حكايته والانشائية تستعمل فيه في مقام قصده، والمستفاد من كلامه قدس سره في بحث الاوامر أنّه يكفي في ذلك الارادة الانشائية اي يستعمل الجملة الانشائية في ثبوت معناها في مقام الارادة الانشائية، فقد تكون الارادة الانشائية مطابقة للارادة الجدية كما في الوجوب والتحريم، وقد لا تكون كما في مقام التهديد والتعجيز والامتحان.

نقدٌ وتحصيلٌ

اقول: يرد عليه **أوّلاً**: أنّه لو كان الامر هكذا لما كان في الجملة الانشائية ما يكشف

عن الارادة الجديّة، بل ايما يطلق الجملة الانشائية يتردد بين كونها في مقام الايجاب والتحريم أو التعجيز أو التهديد أو الامتحان، والوجدان علي خلافه، اذ المتبادر من الامر والنهى كونه عن إرادة جديّة متعلّقة بذلك الفعل، بل و لولا ذلك لم يتحقق الامتحان بالامر، مثلاً لو لم يكن الامر بالذبح كاشفاً بدلالته الاوليّة عن الارادة الجديّة لم يكن في همّ ابراهيم عليه السلام عليه مرتبة له، فان كل رجل يقدم علي ذبح ابنه لو علم أنّه ليس فيه الارادة الجديّة ولا يتحقق العمل، فالامتحان انما يتحقق بان يتيقن ابراهيم عليه السلام بارادة الله تعالى بذبح ابنه ويقدم عليه، ولم يعلم عليه السلام بذلك الا من جهة امره تعالى به فكان هو كاشفاً عن الارادة. ولعلّه لذلك التجأ في مبحث الاوامر إلى القول بانه يكشف عنه بغلبة الاستعمال فيه؛ وهو مخدوش بانّ ذلك لا يختص بلغة دون لغة حتى يستند إلى غلبة الاستعمال، بل هو قاعدة كلية سارية في جميع اللغات ولو كانت مستحدثة كما لايخفى.

وثانياً: انّ لازمه ان يكون الجملات الّتي يصحّ استعمالها في الاخبار والانشاء ك«بعت» ونحوها مجملةً بينهما بحيث لو اطلقت بلا قرينة لاتحمل علي احداهما ويحتاج كل من الاخبارية والانشائية إلى القرينة المعينة، وهو خلاف الوجدان كما لايخفى، اذ لو اطلق «بعت» ولم يكن قرينة ـ من العلم بعدم بيع سابق يمكن الاخبار عنه مثلاً ـ لا يحمل علي الانشاء ولا يتردد بينهما، بل يحمل علي الاخباريّة من دون تأمل.

والتحقيق: ان الجمل الاخبارية لاتستعمل في الانشاء أصلاً، وانما تستعمل في الاخبار دائماً، فقوله عليه السلام «يعيد الصلاة» أو «لا تعاد الصلاة» أو «المؤمنون عند شروطهم»، لم يستعمل في انشاء وجوب الاعادة أو عدمها أو وجوب الوفاء بالشرط، وانما المستعمل فيه هو الاخبار كما هو الموضوع له. نعم يستكشف منه الوجوب بالملازمة، حيث يقال: ان هذا الخبر ليس مطابقاً للواقع، اذ ربّ مكلّف لا يعيد الصلاة في موضعها أو لايفى بشرطه، والإمام عليه السلام لايتكلم بالكذب، فلابدّ من ان يكون اخباره بذلك مطلقاً ادّعاءاً بمعنى أنّه لم يرالأفراد المخالفين لها فادّعى أنّه يعيد مطلقاً أو ان كل مؤمن يفى بشرطه، وذلك الادّعاء لابدّ له من مصحّح، وهو الارادة الجديّة بذلك وأنّه لايرضى بتركه، فيعلم أنّه واجب. **وبالجملة** فالهيئة لم تستعمل الا فيما وضعت له وهو

الاخبار، الا أنّه حيث لايصح واقعاً يصحح بالادعاء، ومصحح الادّعاء هو الارادة، ولعله من هذا القبيل قولنا «بعت» في مقام الانشاء، فإنّه يخبر عن ثبوت البيع في زمان سابق، وحيث أنّه لم يكن بيع سابقاً فلابدّ ان يكون بالادّعاء، ومصحح الادّعاء الشوق الوافر والارادة الشديدة بثبوته وكونه.

وأمّا في الجمل الانشائية كالاوامر والنواهى فهى موضوعة آلة للبعث نحو الفعل فان البعث والتحريك قد يتحقق بالفعل كما اذا يبعثه عليه باليد وأُخري باللفظ كما في الاوامر وكذلك الزجر فكما ان الفعل آلة للبعث كذلك اللفظ اي هيئة الامر آلة للبعث نحو المادّة، والبعث كاشف عن الارادة، ولذلك يصح حمل الاوامر علي الايجاب مطلقاً الا ان يقام قرينة علي كونه في مقام التعجيز أو التهديد أو غيره.

الوضع في اسماء الاشارة والضمائر

ولعلّه يكون كذلك وضع اسماء الاشارة والضمائر أيضاً، فكما ان الاشارة والخطاب يتحققان بالفعل كذلك قد يتحققان باللفظ، فاسم الاشارة موضوع لايجاد الاشارة اي ايجاد ما هو اشارة بالحمل الشائع، نعم كما ان الشخص اذا اشار الى غيره خارجاً باليد أو العين أو غيرهما من الاعضاء لايكون الملحوظ حال الاشارة الّا المشار اليه دون نفس الاشارة كذلك في الاشارة باللفظ، فإنّه عند القائه الى المخاطب لايلاحظه بما هو آلة للاشارة، لا يري الّا المشار اليه فيحصل بين آلة الاشارة والمشار اليه نحو اتّحاد، ولذلك يصحّ ترتيب احكام الاسم عليها اي بما هى تقوم مقام المشار اليه لابمعنى نفسها، اذ قد عرفت ان ما هو الموضوع لها هو نفس الاشارة الّتي هى معنى حرفي. ومنه يظهر المراد من قولهم أنّه يترتب عليه احكام الاسم مع شبهه بالحرف في المعنى وكذلك في الضمائر فتدبر.

تذييل

الّذي يهمنا التذكار له هنا الثمرة المترتبة علي البحث المذكور وبيانها إجمالاً، فنقول: ان

من ثمراتها ما يبحث عنها في العقود والايقاعات من أنّه هل يصح تعليق الانشاء أم لا؟ وقد قال الشيخ ﷺ بعدم جوازه بل عدم امكانه، وهو انما يتمّ بناءاً علي ما ذكرنا من انّ الانشاء انما هو نفس البعث والايجاد، والجمل الانشائية انما وضعت آلة للايجاد والبعث لابمفهومها بل بماهو ايجاد وبعث بالحمل الشايع وهو غير قابل للتعليق، فلابد ان يكون التعليق في المنشأ، ولذلك نقول في مبحث الواجب المشروط: انّ الانشاء والبعث فعلى وان كان المنشأ وهو المراد معلّقاً علي شيء، ولذلك يجب علي المكلّف الاقدام علي ترتيب مقدمات الواجب المشروط قبل حصول المعلق عليه أيضاً اذا علم بحصول الشرط وعدم تمكنه من تحصيله بعد حصوله كما اذا علم بعدم تمكنه من الوضوء لفقدان الماء، فيجب عليه الوضوء ولو قبل الوقت للعلم بحصول الشرط والمفروض انّ الانشاء غير معلق، فالوجوب فعلى وانما الواجب معلّق فيترشح منه الوجوب الفعلى علي المقدمة.

وأمّا علي ما ذكره صاحب «الكفاية» فمعنى الجمل الانشائية لايفرق مع الخبرية فكما يصح التعليق في الخبر كذلك في الانشاء فيكون الانشاء معلقاً، فلا وجوب قبل حصول المعلّق عليه. فليكن ذلك علي ذكر منك حتى يأتيك تفصيله في محله ان شاء الله تعالى.

الامر الثالث

في كون الاستعمال المجازي بالوضع أو بالطبع

انّ صحة استعمال الألفاظ في المعانى المجازية ـ اي ما يناسب ما وضع له ـ هل هى بالوضع أو بالطبع؟

لا مجال للاوّل فإنّه مضافاً إلى كونه خروجاً عن المجازية ـ لان اللفظ وضع له أيضاً، غاية الامر بالوضع النوعى لاالشخصى ـ يرد عليه.

أوّلاً: ما اورده صاحب «الكفاية» من مخالفته للوجدان الشاهد علي حسن الاستعمال فيه ولو مع منع الواضع عنه، واستهجان الاستعمال فى ما لايناسبه ولو مع ترخيصه.

وثانياً: انا نري بالوجدان والعيان عدم اختصاص استعمال اللفظ فيما يناسبه بلغة

دون لغة، فنري كل امة يستعمل اللفظ الموضوع في لغتهم للحيوان المفترس في الرجل الشجاع، ومن المستبعد جداً اتفاق الواضعين من اي امة في هذا الوضع النوعى.

و ثالثاً: ان الواضع عند وضعه للفظ مقابل المعنى قد لا يعلم بخصوصيات المعنى حتى ينتقل إلى مناسباته و يضع اللفظ له أيضاً، فمن وضع الحاتم للشخص المعهود عند كونه طفلاً لم يكن عالماً بانه يعيش ويصير رجلاً سخياً حتى يضع اللفظ لكل من يناسبه في السخاوة مثلاً.

و رابعاً: أنّه قد يستعمل اللفظ في مورد لايناسب ما وضع له ـ بل يكون بينهما التخالف والضدية ـ بقصد الاستهزاء وامثاله.

والتحقيق: انّ اللفظ لايستعمل الا فى ما وضع له، والمعانى المجازية كلها ـ سواء كانت من قبيل الاستعارة أو من قبيل المجاز المرسل ـ بادعاء من طرف المستعمل من افراد ما وضع له كما يقول به السكّاكى في خصوص الاستعارة، فالمستعمل اراد غير ما وضع له من اللفظ بادعاء أنّه من مصاديق ما وضع له، والمصحح للادّعاء احدي تلك المناسبات المغروسة في الطبع، وبذلك يكون في استعمال اللفظ وإرادة غير ما وضع له مجازاً نحو حلاوة ولطافة، ولو كان المستعمل فيه نفس ذلك المعنى من دون ادّعاء لم تكن فيه تلك اللطافة كما لايخفى.

الامر الرابع

في اطلاق اللفظ وإرادة شخصه

لا إشكال في صحّة اطلاق اللفظ وإرادة نوعه أو صنفه أو مثله، وانما وقع الاشكال في استعماله في شخصه من حيث أنّه يوجب اتحاد الدال والمدلول أو تركب القضية من الجزءين

لقد ذبّ في «الكفاية» عن الأوّل بانه يكفى فيه التعدد الاعتباري، فإنّه من حيث كونه لفظاً صادراً عن اللافظ دال ومن حيث أنّه مراده مدلول وأنت خبير بان الحيثين المذكورين انما يطرءان اللفظ بعد صدوره واستعماله، فلا ينفعان لحالة الاستعمال الّتى تجعل شيئاً دالاً يستعمله في الدلالة علي شيء آخر كما لايخفى.

وحيث ان هذا البحث قليل الجدوي لانطيل الكلام بالغور فيه ونصرف عنانه إلى ما هو اهم شاناً وغاية، وهو المستعان.

الامر الخامس

في امكان أخذ الارادة في الموضوع له

نسب إلى الشيخ الرئيس والمحقّق الطوسي ﷺ انّ الألفاظ موضوعةلمعانيها بما هي مرادة لابما هي هي، وذلك لمكان قولهما: إنّ الدلالة تتبع الارادة.

واستشكل عليه المحقق الرشتي وتبعه في «الكفاية» بانّ وضع الألفاظ للمعانى بما هى مرادة للافظها غير معقول ولا ممكن، اذ فيه **أوّلاً**: ان قصد المعنى من شؤون الاستعمال فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه. **وثانياً**: أنّه لو كانت موضوعة لها بما هى مرادة لما صحّ الحمل والاسناد بدون التصرف في الفاظ الاطراف وتجريدها عن حيثية الارادة، وذلك لان النسبة الموجودة في الخارج الحاكي عنها النسبة اللفظية انما هى بين نفس المعنيين وليس حيثية الارادة في الخارج كما هو واضح. **وثالثاً**: أنّه يلزم كون وضع عامة الألفاظ عامّاً والموضوع له خاصّاً، لمكان اعتبار خصوص إرادة اللافظين فيما وضع له اللفظ، فإنّه لامجال لتوهم اخذ الارادة فيه كما لا يخفى.

ثم فسّر قولهما «انّ الدلالة تتبع الارادة» بانه ناظر إلى أن دلالة الألفاظ علي معانيها بالدلالة التصديقية، اي دلالتها علي كونها مرادة للافظها تتبع ارادتها منها، ويتفرع عليها تبعية مقام الاثبات للثبوت وتفرع الكشف علي الواقع المكشوف، فإنّه لولا الثبوت في الواقع لما كان للاثبات والكشف والدلالة مجال. ولذا لابدّ من احراز كون المتكلّم بصدد الافادة في اثبات إرادة ما هو ظاهر كلامه ودلالته علي الارادة، والا لما كانت لكلامه هذه الدلالة وان كانت له الدلالة التصورية، اي كون سماعه موجباً لاخطار معناه الموضوع له ولو كان من وراء الجدار أو من لافظ بلاشعور ولا اختيار. انتهى كلامه ﷺ.

نقدٌ وتحقيقٌ

وفيه **أوّلاً**: ان اخطار المعنى باللفظ لاينحصر بالوضع، بل قد يخطر المعنى بواسطة

لفظ لم يوضع له بمناسبة، كما اذا بنى علي وضع لفظ للمعنى ثم انصرف عنه يحصل بينهما بمجرّد ذلك مناسبة يخطر المعنى بواسطتها في الذهن.

و ثانياً: انّ عدم تعقل كون اللفظ موضوعاً للمعانى بما هى مرادة للافظها للاشكالات المذكورة انما يتمّ علي مبناه ﷺ ـ بل وكذلك علي ما اخترناه ـ من ان الوضع هو الارتباط بين اللفظ والمعنى أو جعل الهوهوية بينهما، وأمّا لو قال قائل بان الوضع عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بانه متى اراد المعنى الخاصّ وتعلق غرضه بافهام الغير عما في ضميره تكلم باللفظ الكذائى، فليس ذلك غير معقول ولا غير ممكن، بل يمكن تصوير ذلك. وبيانه أنّه بعد هذا الالتزام يصير اللفظ المخصوص دليلاً علي ارادته المعنى المخصوص عند الملتفت بهذا البناء والالتزام وكذا الحال لو صدر ذلك اللفظ من كل من يتبع الواضع. وبهذا البيان يرتفع الاشكالات باسرها. أمّا الأوّل فلانّ الاستعمال علي ما ذكر ليس الا الاتيان باللفظ الخاصّ لافادة المعنى الخاصّ ولا يحتاج إلى إرادة أُخري، ولا محذور فيه أصلاً؛ وأمّا الثانى فإنّه بعد اعتبار تصوّر ما هو مدلول الألفاظ طريقاً إلى ملاحظة الذات المتصوّرة يصح الاسناد والحمل في مداليل الألفاظ، فان التصور والارادة اخذ المرآة واللافظ غافل عنه وأمّا الثالث فانّ كل لفظ يدل علي إرادة المعنى العام بواسطة الوضع مما يكون الموضوع له فيه عامّاً في مقابل الألفاظ الّتي تدل علي إرادة المعنى الخاصّ، ولا مشاحة في ذلك.

وبالجملة فالاحتمال المزبور ليس علي حدّ يكون غير معقول مطلقاً، بل يتعقل علي بعض الأنحاء. نعم الظاهر عدم وقوعه كذلك، لما بيّناه من أنّ الوضع هو جعل الهوهوية لامجرد التعهد والالتزام، فتدبر.

الامر السادس

في وضع المركبات

لا إشكال في أن مفردات الكلام تدل علي معانيها بالوضع كما انّ هيئات المشتقات أيضاً وضعت لمعانيها الخاصّه؛ وكذلك هيئات آخر الكلمات كالرفع والنصب والجرّ، فان

كل ذلك وضعت لافادة معنى خاصّ، فالرفع في اسم وقع بعد الفعل يدل علي فاعليته، والنصب علي مفعوليته. وفي المركبات قد يوجد خصوصيات تدل علي خصوصية في المعنى بالطبع لابالوضع، كتقديم المسند اليه الدال علي الحصر بالطبع لابالوضع، كما يشهد عليه أنّه كذلك في كل لغة وعرف. والمعنى الّذي يستفاد من المركب ليس الا مجموع ما يستفاد من المفردات مع الهيئات الخاصة.

فما يتوهم من أنّ للمركب وضعاً سوي ما للمفردات، فان كان مرادهم أنّ له وضعاً مخالفاً لما وضع له المفردات فهذا يكذبه الوجدان، اذ معنى المركب لايغاير معنى مجموع المفردات وهيئاتها، وان كان المراد أنّه وضع لذلك المعنى المجموع تارة أُخري فهذا دعوي بلا حجّة ولا برهان كما لايخفى.

الامر السابع

في علائم الحقيقة والمجاز

فان المعنى الحقيقى قد يشتبه إمّا لعدم العلم بمعنى اللفظ أصلاً أو لتردده بين معانى متعددة أو لاجمال مفهومه سعةً وضيقاً كمفهوم الماء مثلاً فان معناه واضح الّا أنّه يجمل مفهومه من أنّه هل يشمل المخلوط بالتراب ام لا، وقد ذكروا لتمييزه عن المجاز وجوهاً:

الأوّل التبادر

وهو انسباق المعنى إلى الذهن من حاق اللفظ لابالقرينة إمّا لنفس المستعلم في قسمى الأخير أو لاهل المحاورة كما يتحقق في الاقسام الثلاثة.

ان قلت: ان استكشاف الوضع بهذه العلامة دوري، لعدم حصول الانسباق بغير معرفة الوضع.

قلت: ان حصول الانسباق متوقف علي معرفة الوضع بالعلم الاجمالى الارتكازي بمعنى ان صورة الارتباط بين هذه اللفظة وهذا المعنى في ذهنه موجودة، ولكن لاعلم له بوجود هذه الصورة، فاذا راجع وجد أنّه ورأي انسباق هذا المعنى الى نفسه وذهنه من ذات اللفظ ونفسه من دون توسط اي شيء آخر فيعلم بوجود تلك الصورة في ذهنه، فالاوّل علم بسيط والثانى علم مركب فالذي يكون التبادر موقوفاً عليه تلك الصورة

البسيطة والّذي يحصل من ناحية التبادر و معلول له هو ذلك العلم المركب فالموقوف علي التبادر ـ أي ذلك العلم المركب الّذي هو عبارة عن معرفة الوضع تفصيلاً ـ غير الّذي يكون التبادر موقوفاً عليه، أي ذلك العلم الارتكازي البسيط وهو وجود صورة الارتباط بين اللفظ و المعنى في نفسه.

هذا كله في التبادر بالمعنى الأوّل اي الانسباق إلى نفسه و أمّا التبادر عند اهل المحاورة فلا إشكال فيه يحتاج إلى الجواب.

عقدان وحلّان

ثم ان هناك عويصة أُخري، و هى ان التبادر انما يفيد اذا علم كونه مستنداً حاق اللفظ، و أمّا اذا احتمل استناده إلى قرينة في البين فلا يفيد، و حينئذ فكيف يمكن الاستناد إلى التبادر عند اهل المحاورة مع احتمال كونه مستنداً إلى قرينة بينهم خفيت علي المستعلم؟!

لا يقال: ان احتمال وجود القرينة يرتفع باصالة عدمها.

لأنّه يقال: ان اصالة عدم القرينة انما تفيد في تشخيص إرادة الحقيقة و ان المتكلم اراد المعنى الحقيقى المعلوم دون حقيقة المراد وان ما اراده المتكلم هو الحقيقة بعد معلومية المراد.

أقول: ونزيد اشكالاً وهو ان الانسباق إلى نفس المستعلم أيضاً يمكن ان يكون للانصراف إلى خصوص هذا الصنف مثلاً بعد كون ما وضع له اللفظ اعم، ولا أصل يحرز عدمه، و مع احتماله لا يكون التبادر علامة الحقيقة.

و يمكن التفصى عن الأوّل بمنع عدم جريان الاصل في تشخيص حقيقة المراد كما قيل، فان ذلك أصل عقلائى يتبع فيه سيرة العقلاء، وهم كما تري يبنون علي ان ما تبادر منه عند اهل المحاورة هو الحقيقة من دون اعتناء بذلك الاحتمال، ولذلك تراهم يتعلّمون اللغات الغريبة غير ما لهم من اللغة بالتوقف في المحيط الجديد برهة من الزمان و يأخذون معانى الألفاظ من ما يتفاهم بينهم. نعم لو كان الكلام مشحوناً بما يصلح للقرينية فلا يجري الاصل لنفى احتمال قرينية الموجود، كما اذا قال: «رأيت اسداً يرمى» و تبادر منه عند اهل المحاورة الرجل الشجاع، والمستعلم لا يعلم ان ذلك لمكان قوله: «يرمى» أو

لحاق لفظ الاسد، وحينئذ لا يمكن له البناء علي كون الأسد حقيقة في الرجل الشجاع باستناد هذا التبادر، فتدبر.

وأمّا الأخير فلان الانصراف ان كان لكثرة الاستعمال فهى غير موجبة له الا اذا وصل حد الحقيقة و يصير حقيقة في المنصرف اليه إمّا بهجره عن غيره أو بصيرورته مشتركاً بينهما، وحينئذ فالتبادر لم يخرج عن كونه علامة للحقيقة، وان كان لكونه اغلب الأفراد وجوداً ـ كما ينصرف لفظ الإنسان إلى ذي رأس واحد دون ذي الرأسين ـ فهذا ليس من تبادر صنف خاصّ من اللفظ، بل التبادر من اللفظ المفهوم منه نفس المعنى العامّ، والانصراف انما هو في المعنى المفهوم، فان المعنى ينصرف إلى الأفراد الغالبة، للمناسبة الموجودة بينهما بالكثرة، ولذلك تجد نفسك أنّه لو رأي انساناً ذا رأسين علي حقوة واحدة يقول: هذا انسان عجيب، فإنّه بذلك لم يخرج عن الانسانية ولو أنّه عند الاطلاق لا ينسبق إلى الذهن، فإنّه فرق دقيق بين انصراف اللفظ إلى معنى خاصّ أو انصراف المعنى إلى بعض اصنافه للغلبة، فتدبّر.

الثاني: صحّة السلب وعدمها

فالاوّل عدّ علامة للمجاز والثانى للحقيقة، ببيان ان عدم صحة السلب عنه و صحة الحمل عليه بالحمل الاولى الذاتى الّذي كان ملاكه الاتّحاد مفهوماً علامة كونه نفس المعنى، وبالحمل الشائع الصناعى الّذي ملاكه الاتّحاد وجوداً بنحو من انحاء الاتّحاد علامة كونه من مصاديقه و افراده الحقيقيّة.

و يرد عليه **أوّلاً** ان حمل شيء علي شيء اخر بالحمل الاولى تنحصر في حمل اللفظ علي عين مفهومه بل قد يكون من حمل المعرّف علي المعرف، كقولنا: الإنسان حيوان ناطق، و هذان المفهومان و ان كانا متحدين في الماهيّة الا أنّه فرق بينهما من حيث المفهوم، اذ الإنسان موضوع لتلك الماهية من حيث هى ماهية مندمجة اجمالية، والحيوان الناطق يطلق عليها من حيث التفصيل، و الفرق بين المفهوم المجمل و المفصل اظهر من ان يخفى.

و ثانياً: ان حمل شيء علي شيء اخر بالحمل الشائع الصناعى أيضاً لا ينحصر في حمل الكليّ علي مصاديقه، بل قد يحمل كلى علي كلى آخر كقولنا: «الإنسان ضاحك» مع

أنّ الحمل الشايع انما يدل علي كونه من مصاديقه، وأمّا ان المفهوم الّذي هذا من مصاديقه ما هو وان هذا من مصاديقه من جهة ذاته أو عوارضه؟ فلا يستفاد منه.

والّذي يمكن أن يقال: انّ صحة الحمل وعدم صحة السلب انما يكون دليلاً علي توسعة المفهوم الحقيق بعد العلم باصل المفهوم في الجملة، فاذا علم ان مفهوم الماء هذا الموجود الخارجيّ فشك في بعض موارده أنّه من مصاديق ذلك المفهوم أو لا يرجع إلى صحة السلب وعدمها، وهكذا في الحمل الاولى بعد حمله علي مفهوم مفصل يعلم منه دائرة المفهوم سعة وضيقاً، فتدبر.

الثالث: الاطراد وعدمه

فالاوّل علامة الحقيقة والثانى علامة المجاز. وقد قيل في بيان المراد منهما: إنّ الاطراد ان يكون اللفظ المستعمل في فرد باعتبار كونه مصداقاً لكلى جائز الاستعمال في كل ما هو فرد لذلك الكليّ، كما في لفظ «الإنسان» المستعمل في زيد وعمرو وبكر باعتبار ان كلاً منهم مصداق للحيوان الناطق، بخلاف المجاز فان استعمال لفظة «اسد» في زيد الشجاع ـ مثلاً ـ باعتبار المشابهة في الشجاعة مع المعنى الحقيق وليس استعمال هذه اللفظة في كل ما له مشابهة مع المعنى الحقيق بمطرد، لاننا نري ان من يشبه الحيوان المفترس في البخر لا يجوز اطلاق لفظة «اسد» عليه.

وأورد عليه بان ذلك يبتنى علي أن يكون المراد من عدم الاطراد في المجازات عدمه باعتبار نوع العلائق المذكورة في هذا الباب، وأمّا لو كان باعتبار الخصوصيات الّتي يصح معها الاستعمال فالمجاز أيضاً مطرد فإنّه يصح استعمال الاسد في كل من له مشابهة له في الشجاعة. وزيادة قيد علي نحو الحقيقة أو بدون ادعاء أو ما يشابهها ولو كان يخصصه بالحقيقة لكنه دور واضح كما لا يخفى.

وقد يقال: ان المراد من الاطراد وعدمه ليس ما سبق حتى يرد عليه الايراد، بل المراد ان اللفظ اذا استعمل في معناه الحقيق يجوز ذلك الاستعمال في كل موطن وموقف اريد ذلك المعنى، فان الاسد اذا استعمل في الحيوان المفترس يطرد في كل موطن باي فعل نسب اليه، كما يقال رأيت اسداً أو جاء اسدٌ أو ذهب اسدٌ أو نام الاسد وغير ذلك، وأمّا

استعماله في المعنى المجازي فلا يجوز كذلك بل انما يجوز بمناسبة خاصة، فإنّه يجوزان يقال: رأيت اسداً يرمى أو يقاتل أو يقتل عدوه، ولا يجوز ان يقال: «رأيت اسداً يقطع الحبل أو يمشى في السوق» من الافعال الّتي لا تناسب الشجاعة وان كان المراد منها هو زيد الّذي هو شجاع، وذلك معنى عدم الاطراد.

وفيه: ان عدم تناسب ذلك الاستعمال في بعض المواطن ليس مستنداً إلى كون هذا اللفظ مجازاً في هذا المعنى، وانما هو مستند إلى عدم مناسبة إرادة هذا المعنى لمساق الكلام، والشاهد عليه أنّه لو قلنا «رأيت رجلاً شجاعاً يقطع الحبل» أيضاً لا يحسنه الطبع مع أنّ كلمة «رجل شجاع» لم يستعمل في معنى مجازي وانما استعمل في معناه الحقيق كما لا يخفى.

الامر الثامن

في تعارض أحوال اللفظ

وهو عبارة عن دوران الامر بين التجوز والاضمار والاشتراك والنقل والتخصيص وكذلك التقييد وعدم هذه الامور ومن البديهي ان المقام ليس مقام التمسك بالاصل الشرعي، وانما المتبع هنا بناء العقلاء وسيرتهم فيه، ولا ريب في ان سيرتهم علي نفى هذه الامور والبناء علي المعنى الحقيق مادام يمكن في مورد احتمال التجوز والاضمار والتخصيص، وأمّا في مورد احتمال الاشتراك أو النقل فلا يبعد دعوي عدم بنائهم علي ذلك بمجرد امكان الحمل علي المعنى الحقيق، بل لابدّ فيه من الفحص والتأمل، فلو لم يظفر بقرينة بعد الفحص يبنى علي المعنى الحقيق، وأمّا قبل الفحص فلا يجوز ذلك، بخلاف الثلاثة الاولى، فإنّه لا يحتاج إلى الفحص الا في مورد التخصيص فيمن يعلم ان بناءه علي افادة العامّ تارة وخاصه أُخري كما في كلمات الشارع.

وأمّا اذا علم عدم كون المراد من اللفظ المعنى الحقيق ودار الامر بين اثنين من تلك الخمسة أو اكثر فيقع الكلام في تقديم بعضها علي الآخر، والمتبع فيه أيضاً بناء العقلاء وسيرتهم فيري انهم يقدمون التخصيص علي النقل أو الاشتراك مثلاً، ولذلك لم ير منهم حمل لفظ علي الاشتراك أو النقل بمجرد أنّه يلزم من استعماله في المعنى الأوّل التخصيص،

وقد يكون بناؤهم علي الاجمال وعدم ترجيح احدهما علي الآخر، كما في دوران الامر بين المجاز والاضمار، نظير قوله عليه السلام «في خمسة من الابل شاة» أمّا ان المراد منه ظرفية مجازيّة بمعنى أنّه يجب في خمسة من الابل شاة، فخمسة ابل ظرف مجازي لوجوب شاة وامّا فيه اضمار بمعنى أنّه يجب في خمسة ابل مقدار شاة. والثمرة بينهما تظهر في شركة الفقراء مع من عليه الحق في الابل بمقدار الشاة من السهم أو أنّه يجب علي من عليه الحق اعطاء شاة وغيرها من الثمرات، ولا وجه لتقديم احد الاحتمالين علي الآخر. فالمرجحات الّتي ذكرت في كلام القوم ان كان مرادهم بها ذلك اي سيرة العقلاء وبناءهم عليه كما هو الظاهر فليس ذلك مجرد استحسان كما قال في «الكفاية» بل هو امر متبع، وان كان أمراً سوي ذلك وعدّوا مرجحات فى ما لم يكن بناءاً من العقلاء عليه فهو هزل ولغو بلا فائدة وثمر حتى أنّه ليس مجرد استحسان أيضاً، لكنه بعيد من الاعلام وكيف ينسب اليهم انهم في موطن العقلاء علي الاجمال وعدم الترجيح يرجح بهذه المرجحات؟

الامر التاسع

في الحقيقة الشرعية

قد اختلفوا في ثبوتها وعدمها، وقد يفصل في ذلك بين ما اخترعه الشارع وغيره، فقيل بالثبوت في الأوّل دون الثانى.

والظاهر أنّ النزاع انما هو في الأوّل أي فى ما اخترعه الشارع لا في غيره، وعموم البحث في الصحيح والاعم لغيره مما امضاه الشارع كالبيع ونحوه لا ينافي ذلك، لاحتمال كون البحث فيه عن وضع اللفظ للصحيح أو للاعم لغة.

ثم إنّه لا إشكال ظاهراً في عدم وقوع الوضع التعيينيّ من قبل الشارع بان أنشأ وضع أسامى كلّ من مخترعاته في مقابل معناه، ولعله لم يدّعيه احد، لأنّه لوكان وقع مثل هذا الامر من قبل الشارع لظهر لنا، لتوفر الدواعى علي نقله، وليس من قبيل الامور الراجعة إلى الخلافة والرياسة حتى تكون فيه دواعى الاخفاء.

فيقع الكلام حينئذ في امكان الوضع التعيينيّ بنحو آخر كى يحتمل وقوعه من قبل الشارع تارة، وفي اثبات وقوعه أُخري.

فقد يقال في بيان امكانه بان الوضع التعيينيّ كما يمكن ان يتحقق باعلان‌عامة المسلمين بانّ وضعت اللفظ الكذائى للمعنى الفلانيّ ـ وهذا مما يقطع بعدمه ـ كذلك يمكن ان يتحقق بنفس استعمال اللفظ في ذلك المعنى بقصد تحقق العلاقة والارتباط بين ذلك اللفظ وذلك المعنى، وهذا أيضاً نحو من الوضع التعيينيّ، فانك لو اردت تسمية ابنك زيداً فتارة تصرح بانى جعلت اسم هذا زيداً وأُخري تطلق هذا اللفظ عليه بحيث يفهم بالقرينة انك تريد ان يكون هذا اللفظ اسماً له. غاية الامر ان مثل هذا الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لأنّه علة لصيرورة اللفظ حقيقة في ذلك المعنى فكيف يمكن ان يكون حقيقة، ولكنه غير ضائر بعد ما كان مما يقبله الطبع ولا يستنكره، وقد عرفت أنّه في الاستعمالات الشائعة في المحاورات ما ليس بحقيقة ولا مجاز، كما في استعمال اللفظ في نوعه وجنسه.

وهمٌ ودفعٌ

وقد أورد عليه بانه لو كان هذا مصداقاً لمفهوم الاستعمال والوضع معاً يلزم منه اجتماع اللحاظ الآلى والاستقلالى بالنسبة إلى ملحوظ واحد في استعمال واحد وهو محال، وذلك لأنّه في باب الاستعمال لابدّ وان يلاحظ المعنى بالمعنى الاسميّ ومستقلاً وملتفتاً اليه، واللفظ يكون ملحوظاً بالمعنى الحرفي وآلة ومغفولاً عنه، وفي باب الوضع لابدّ وان يكون ملحوظاً بالنظر الاستقلالى وملتفتاً اليه فيلزم في الاستعمال المفروض لحاظ اللفظ آلياً من ناحية الاستعمال واستقلالياً من ناحية الوضع، وهو محال.

ولا يخفى عليك أنّ ذلك لا يرد علي من يلتزم بان الوضع عبارة عن التعهد والالتزام، فإنّه لا يلزم منه الا ان يلاحظ اللفظ استقلالاً عند تعهده بذلك، وهو قبل الاستعمال، والاستعمال مظهر له وكاشف عنه بالاستلزام كما هو واضح.

وأمّا علي المشهور الّذي هو المختار من كونه جعل الارتباط الخاصّ الّذي فسرناه بالهوهوية والوحدة فقد قيل في مقام الذبّ عن الاشكال **تارة** بان الملحوظ باللحاظ الاستقلالى هو طبيعة اللفظ وهو الملتفت اليه، وما هو الملحوظ بالنظر الآلى وغيرملتفت اليه هو شخص اللفظ، فلم يجتمع اللحاظان في موضوع واحد. **وأُخري** بأن الوضع يحصل قبل الاستعمال بالبناء القلبى ويكون الاستعمال مظهراً وكاشفاً.

وأنت خبير بان الأخير لا يناسب المذهب المختار من كون الوضع عبارة عن الجعل الانشائى لاكونه مجرد البناء القلبي، وأمّا الأوّل فلان المستعمل الّذي يلاحظ باللحاظ الآلى أيضاً هو طبيعة اللفظ لا شخصه، والا فشخص اللفظ لا يوجد الا بعد الاستعمال كما لا يخفى.

والتحقيق في الجواب أنّ اللفظ حين الاستعمال لم يلاحظ الا بلحاظ آلى، غاية الامر أنّه قبل الاستعمال لابدّ للمستعمل من لحاظ كلّ من اللفظ والمعنى مستقلاً ثم استعمال اللفظ في المعنى، ضرورة أنّه مادام لم يتصوّر المستعمل ـ بالفتح ـ والمستعمل فيه كيف يستعمله في المعنى؟ فاذا تصوّر اللفظ يتوجه إلى أنّه غيرمرتبط إلى المعنى فيريد أن يجعل بينهما الارتباط بان يضع اللفظ لذلك المعنى، وحينئذ يستعمل اللفظ في المعنى ويجعل استعماله الّذي هو فعل منه ـ لا اللفظ المستعمل ـ دالاً علي الوضع بالدلالة الالتزامية العقليّة فان المستمع يحكم بانه لو لم يجعل هذا اللفظ لهذا المعنى لم يصح استعماله فيه، وحيث أنّه استعمله ولا يتحقق منه الخطأ والغلط فلابدّ وأن يكون في مقام الوضع، فاللفظ لم يستعمل الا في ذلك المعنى ولم يلاحظ حين الاستعمال والاداء الا بلحاظ الآلى، الا أنّه لاحظه قبل الاستعمال بلحاظ الاستقلالى وجعل نفس الاستعمال ـ اي فعله ـ آلةً للانشاء والوضع، فتدبر فإنّه دقيق.

هذه غاية الكلام في امكان الوضع التعيينيّ بهذا المعنى. وهل كان استعمال الشارع لتلك الألفاظ من هذا القبيل أو كان من باب المجاز ثم صار حقيقة فيه بكثرة الاستعمال؟

يدل علي الأوّل تبادر المعانى الشرعيّة منها في محاوراته، وقد عرفت أنّه لم يكن بانشاء الوضع صريحاً، ولا يمكن ان يكون من قبيل استعماله مجازاً وصيرورته حقيقة بكثرة الاستعمال، اذ ربما لا يكون علاقة معتبرة بين المعانى الشرعية واللغوية فاي علاقة بين الصلاة شرعاً والصلاة بمعنى الدعاء؟! ومجرد اشتمال الصلاة علي الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء والكل، فينحصر ان يكون حقيقة في ذلك المعانى بالنحو الّذي ذكر.

ومما بيناه يظهر أن عبارة المحقق الخراسانى في «الكفاية»: «ويدل عليه تبادر المعانى

الشرعية منها في محاوراته و يؤيد ذلك أنّه ربما لا يكون علاقة معتبرة الخ» مسامحة في التعبير، فان مجرد التبادر غير كاف ما لم ينضم اليه عدم العلاقة، فلابد أن يعبّر عنها بالضميمة و المتمم فلا تغفل.

ثم ان هذا كله انما يتم بناءاً علي كون معانيها مستحدثة في شريعتنا، وأمّا بناءاً علي كونها ثابتة في الشرائع السابقة ـ كما يدل عليه بعض الآيات ـ فانّها حقائق لغوية لا شرعيّة، و قد تبع الشارع وضع السابقين و استعملها في ما وضعوا له، و اختلاف الشرائع فيها جزءاً و شرطاً لا يوجب اختلافها في الحقيقة و الماهية، اذ لعله كان من قبيل الاختلاف في المصاديق و المحققات كاختلافها بحسب الحالات في شرعنا كما في صلاة المسافر و الحاضر و السالم و المريض بل الغرقى.

لا يقال: ان الآيات انما تحكى معانى بالفاظ دالة علي تلك المعانى في عرف المخاطب بهذا الكلام و لا يدل علي كونها دالة علي تلك المعانى في العرف السابق.

فإنّا نقول: ان المراد ليس استعمال خصوص هذه الألفاظ في الشرايع السابقة، بل المراد أنّه بعد وجود هذه الحقائق في الشرائع السابقة ولو باسامى غير هذه الأسماء يحتمل أن يجعل العرب قبل الاسلام أيضاً اسامى لها عند ترجمتها من لغاتها الاصلية إلى لغته و لعلّه عبّر عنها بهذه الأسماء، مثلاً أن الصلاة ـ اي حقيقتها ـ كان في شريعة عيسى عليه السلام باسم عبري، الّا أنّه لما كان في الاعراب أيضاً من يتبع دينه فلابدّ له من ترجمة تلك اللغة العبريّة، بلغته العربية كما انّا نعبّر عن الصلاة في الفارسية بـ«نماز» فالعرب أيضاً عبّر عن تلك الحقيقة الّتي لها اسم مخصوص في العبري بالصلوة أو الزكوة أو الحج أو نحو ذلك.

و هذا الاحتمال و ان لم يكن دليل عليه بنحو الجزم و البت الا ان مجرد احتماله يكفى في منع ثبوت الحقيقة الشرعية اذ مع هذا الاحتمال لا مجال لدعوي الوثوق ـ فضلاً عن القطع ـ بكونها حقائق شرعية، و لا لدلالة الوجوه الّتي ذكروها علي ثبوتها.

ثمرة البحث

نعم لقائل أن يقول: ان الدليل المذكور من التبادر و عدم العلاقة بينه و بين المعنى اللغوي يدل علي ان الشارع انما استعملها في تلك المعانى بنحو الحقيقة، إمّا لوضعه لها أو

لأنّه كان موضوعاً لها قبل الشرع، وعلي أي حال يترتب عليه الثمرة الّتي رتبوها علي ثبوت الحقيقة الشرعية من لزوم حمل الألفاظ الواقعة في كلام الشارع بلا قرينة علي معانيها الشرعيّة ـ اي تلك الحقائق المخصوصة ـ لا الحقائق اللغويّة الاوّلية من الدعاء أو النّمو أو القصد مثلاً.

اللهم الا أن يقال: إنّه يظهر الثمرة بينها في احتياجها في الحمل علي الحقائق المخصوصة إلى قرينة معينة وعدمه.

بيانه: أنّه علي كلا القولين ـ اي سواء قلنا بان الشارع وضعها لتلك الحقائق أو كان موضوعاً لها قبل الشرع ـ فقد كان للفظ معان أُخري أيضاً، كالدعاء والنمو والقصد وغير ذلك بلا إشكال، وبعد وضعه لتلك الحقائق بأي من النحوين صارت الألفاظ مشتركة بين تلك المعانى واستعمال المشترك في اي من معنييه يحتاج قرينة معينة له، الا أنّه لو قلنا بان الواضع للمعنى الثانى هو نفس الشارع فلا احتياج في استعمالاته إلى تلك القرينة اذ بناء الواضعين الذين يضعون اصطلاحات خاصة استعمال تلك الاصطلاحات بما اصطلحوا عليها، فذلك قرينة عامة علي ان الشارع يستعمله في الحقائق المخصوصة، بخلاف ما اذا قلنا بانه كان موضوعاً لها قبل الشرع، فان الشارع حينئذ يتلقى من العرف اللفظ المشترك بين المعنيين كاحد من الناس ولابدّ له حينئذ في استعمالاته من قرينة معينة، وبهذا يظهر الثمرة بين المتصورين.

هذا كله لو لم يدّع المدعى هجر المعانى الاوليّة في زمان الشارع، والا فلا افتقار الى القرينة المعينة علي اي حال كما لا يخفى.

ثم إنّه لو قلنا بكون هذه الألفاظ أسامى لمعانيها الخاصة قبل الشرع فلا كلام في حمل استعمالات الشارع عليها خصوصاً بعد القول بهجرها عن المعانى الاوليّة، وأمّا ان قلنا بان الشارع وضعها لها فلا يحمل عليها الا ما استعمله بعد الوضع، كما أنّه لو قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية وان الشارع استعملها مجازاً ثم صار حقيقة فيها بكثرة الاستعمال منه ومن متابعيه فيحمل عليه أيضاً الاستعمالات الواقعة بعد صيرورته حقيقة، وأمّا ما

كان قبلها فلا يحمل عليه الا مع القرينة.

ومنه يظهر ان ما عدوه ثمرة للبحث غير مثمر، اذ الحمل علي المعانى المخصوصة متوقف علي احراز كون الاستعمال بعد الوضع وصيرورته حقيقة فيه إمّا بتعيين الشارع أو بكثرة الاستعمال منه ومن متابعيه.

تأصيلٌ

وعلي اي حال فلو تردد الامر في تقديم الوضع أو الاستعمال فاما أن يعلم تاريخ احدهما أو لا يعلم، فان علم تاريخ احدهما فامّا هو الاستعمال أو هو الوضع.

فان كان المعلوم تاريخ الوضع والمجهول تاريخ الاستعمال فقد يتوهم جريان اصالة عدم الاستعمال الى زمان الوضع لكنه مثبت، من جهة ان الاثر يترتب علي تاخره لا علي عدمه قبله، بل نفس التأخر أيضاً ليس موضوعاً للاثر الشرعى، وانما يترتب عليه الاثر الشرعى بواسطة كونه مستعملاً في المعنى الخاص وان المراد منه هذا، فبين المستصحب والاثر الشرعى واسطتان غير شرعيتين.

وان كان المجهول الوضع فاستصحاب عدمه الى زمان الاستعمال مخدوش بما سبق الا ان هناك أصل عقلائى، اذ تأخر الوضع يرجع إلى عدم النقل الى وقوع الاستعمال، واصالة عدم النقل أصل عقلائى، فان الوضع السابق حجة عندهم لا يرفعون اليد عنه الا بعد العلم بالوضع الثانى، سواء في ذلك الشك في أصل النقل أو في تأخره، وانكاره في الثانى مكابرة، وحينئذ فينتج تأخر الوضع عن الاستعمال وان الاستعمال كان قبل الوضع.

وأمّا لوجهل تاريخهما فان اغمضنا النظر عن كون الاستصحاب الشرعى فيهما مثبتاً وأيضاً اغمضنا عما ذكرناه في باب الاستصحاب من عدم جريان الاصل في مجهولى التاريخ مطلقاً فالاصل الشرعى في كل منهما يعارض الآخر والمرجع هو الاصل العقلائيّ في تأخر الوضع ولو قلنا بعدم جريانهما لكونهما مثبتين فاصالة عدم النقل محكم بلا معارض، فينتج تأخر الوضع عن الاستعمال كسابقه، فتدبر ولا يختلط عليك المقام.

الامر العاشر

في الصحيح والاعم

ولتحقيق الحال ينبغى التنبيه علي أُمور

التنبيه الأوّل

في تنقيح موضع النزاع

قد عرفت مما سبق في مبحث الحقيقة الشرعية ان استعمال الألفاظ في معانيها الشرعيّه يتصوّر اربعة: **الأوّل**: ان يكون اللفظ موضوعاً للمعنى من قبل الشارع. **الثانى**: ان يكون موضوعاً له قبل الشرع. **الثالث**: ان يستعمله الشارع فيه مجازاً ثم صار حقيقةً فيه بكثرة استعمال من الشارع وتابعيه. **الرابع**: أن يكون مجازاً فيه ابداً ولم يصل إلى حد الحقيقة، بل وهنا وجه خامس وهو، ذكره الباقلانى. هذا في مقام التصور وقد عرفت الاقوي منها الا أنّه يقع الكلام هنا أنّ النزاع في الصحيح والاعم وأنّ هذه الألفاظ هل هى موضوعة للصحيح منها أو للاعم من الصحيح والفاسد هل يجري علي تمام الوجوه أو يختص ببعضها؟

لا خلاف في جريانه علي الوجه الأوّل وهو أن يكون موضوعاً للمعنى من قبل الشارع وبنحو الحقيقة الشرعية، وأمّا علي القول بعدم الحقيقة الشرعية فقد يري الاشكال في تصويره بنحو مطلق كما في «الكفاية» مع ان تصويره في الوجه الثانى والثالث سهل، اذ يتنازع حينئذ أنّه قبل الشرع وضع للصحيح أو الاعم، أو أنّه استعمل كثيراً في الصحيح حتى صار حقيقة فيه أو في الاعم، بل لا ينبغى الترديد في شمول عنوان النزاع له أيضاً اذ عنونوا البحث بانه هل وضع للصحيح أو للاعم، لا أنّ الشارع هل وضعه للصحيح أو للاعم، ومن البديهى أنّ الوضع يشمل التعيينيّ والتعيّني أي الوضع بكثرة الاستعمال أيضاً.

نعم، لا ينبغى الترديد أيضاً في عدم شمول عنوان البحث للوجه الرابع، اذ لا وضع فيه حتى يتنازع في كونه للصحيح أو للاعم. اللهم الا أن يقال: ان ملاك النزاع والبحث وهو الاخذ بالاطلاق سار فيه أيضاً فيعقل فيه ذلك فيقع الاشكال حينئذ في تصويره، ويمكن

ذلك بوجوه اشار إلى بعضها في «الكفاية».

منها: ان اللفظ استعمل مجازاً تارة في الصحيح وأُخري في الاعم الا أنّ الاستعمال في احدهما كان شائعاً بخلاف الآخر، فينازع في تعيين ما هو الشائع حتى يحمل اللفظ عليه عند الشك و العلم بعدم إرادة المعنى الحقيق.

و منها: ان اللفظ استعمل مجازاً في احدهما بعلاقة بينه و بين المعنى الحقيق ثم استعمل في الآخر بمناسبة مع المعنى المجازي لا لعلاقة بينه و بين الحقيقة، فيكون من قبيل سبك المجاز من المجاز بناءاً علي جوازه، فينازع في تعيين المجاز الّذي استعمل فيه بعلاقة بينه و بين الحقيقة.

و منها: أنّ اللفظ استعمل في كل من المعنيين مجازاً بعلاقة بينهما و بين المعنى الحقيق الا ان العلاقة في احدهما اشد من الآخر، فيكون اقرب المجازين يحمل عليه اللفظ عند الشك و العلم بعدم إرادة الحقيقة فينازع في تعيين ما هو اقرب المجازين.

و منها: ان الشارع استعمل اللفظ في أحد المعنيين مجازاً بالعلاقة و في الآخر بادّعاء أنّه من المعنى الأوّل تنزيلاً، كان يدعى أنّه استعمله في الصحيح مجازاً ثم في الفاسد بادّعاء أنّه من ذلك المعنى المجازي، فالذي يري من الشارع استعماله فيهما، الا أنّ بناءه كان علي كونه مجازاً في الصحيح و ادّعاءاً بالنسبة إلى غيره.

و منها: أنّه استعمل اللفظ في كلا المعنيين مجازاً الّا ان بناء الشارع في محاوراته كان علي استعماله في الصحيح مثلاً، الا اذا نصب قرينة علي أنّ مراده الاعم، فعند عدم القرينة يحمل علي الصحيح.

والى احد الأخيرين اشار في «الكفاية» ظاهراً واعترض عليه بان ذلك وان كان قابلاً للتصور الا أنّه لا طريق إلى اثباته، حيث أنّه يرجع إلى بناء الشارع و المستعمل، و لا طريق إلى استكشاف بناء الشارع كما لا يخفى.

التنبيه الثانى

في معنى الصحة والفساد

ان الصحة و الفساد اللّذين يتكلم فيهما في المقام و في ألسنة الفقهاء و المتكلمين ليس

لهما اصطلاح خاصّ بل لهما معنى عرفي يستعملان فيه مطلقاً، ولعله في العرف يطلق الصحيح علي ما يترتب منه الاثر المترقب، والفاسد علي مالا يترتب عليه الاثر المترقب، فهما متقابلان تقابل العدم والملكة، حيث ان الفاسد لا يطلق علي كل ما لا يترتب عليه الاثر، بل انما يطلق عليه إذا كان يترقب منه الاثر ولا يترتب عليه، لكن ترتب الاثر وعدمه لابدّ وان يرجع إلى تفاوت في كمون ذاك الشيء فان الفاسد الّذي لا يترتب عليه الاثر لابدّ وان يكون فاقداً لخصوصية انتفى منه الاثر لفقدانها ويكون الصحيح واجداً لها ففي الحقيقة مرجع الصحة والفساد إلى التمامية وعدمها، لكنه معنى اضافي، فيمكن ان يكون الشيء تماماً بالنسبة إلى اثر بمعنى أن يكون واجداً لجميع الاجزاء والشرائط الدخيلة في ذلك الاثر وفاسداً بالنسبة الى اثر آخر بمعنى عدم تماميته وواجديته لما له دخل في ذلك الاثر.

ومن هنا يعلم ان تفسير الصحة «باسقاط القضاء» كما عن الفقهاء و«موافقة الشريعة» كما عن المتكلمين وان كان يرجع كلاهما إلى ذلك المعنى الواحد اي التماميّة الا ان كلاً منهم يلاحظ بالنسبة إلى الاثر المقصود منه، وهو سقوط القضاء في الفقه وترتب الثواب والعقاب في الكلام، وحينئذ لا ينافي كون شيء صحيحاً بنظر الفقيه وفاسداً بنظر المتكلم، كما اذا قال المولى «إئتني بماء الشرب» فجاءه العبد بماء غيرمطبوع وشربه المولى فليس للمولى حينئذ ظرفية الشرب فسقط الامر ولاقضاء الا أنّه لم يكن مطابقاً للمأمور به كما لا يخفى.

التنبيه الثالث

في تصوير الجامع

قد وقع الكلام في تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة من العبادات أو الاعم منها.

فقال في «الكفاية» ان تصوير الجامع علي الصحيح امر سهل فان الشارع رتب اثراً واحداً علي طبيعة الصلاة بوجودها الساري في جميع الأفراد، مثل «النهى عن الفحشاء» أو «قربان كل تقى» أو «معراج المؤمن» وامثال ذلك في الصلاة وسائر العبادات، ووحدة الاثر تكشف عن وحدة المؤثر؛ فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة ـ مثلاً ـ بالناهية عن

الفحشاء، وما هو معراج المؤمن ونحوهما. وأمّا الفاسدة منها حيث إنّه لا اثر مشترك بالنسبة إلى افرادها فليس هناك ما يمكن ان يستكشف الجامع بينها.

وفيه: ان كشف الوحدة عن قدر جامع بين تلك الأفراد علي اختلافها وان كان لا محيص عنه الا ان كون هذا المعنى مفاد لفظ الصلاة محل إشكال من وجوهٍ:

أوّلاً: أنّه لا يتبادر عند اطلاق الصلاة عند المستمعين ذلك المعنى المجهول الّذي يشار اليه بتلك العناوين.

وثانياً: ان المستمعين أيضاً لا يقصدون ذلك المعنى عند استعمالهم واطلاقهم.

وثالثاً: ان الواضع يجب عليه تصوّر المعنى حتى يضع له اللفظ بإزائه، ولا يمكن تصوّر ذلك الا للشارع نفسه، وهذا لا يناسب ما التزمه من كون تلك الألفاظ موضوعة للمعانى المخترعة قبل الشرع.

ورابعاً: انا نري بالوجدان عدم وجود هذه الآثار للصلوات الماتى بها لغالب الأفراد فيلزم أن لا تكون صحيحة.

وخامساً: أنّه لم يدل دليل علي انحصار ذلك الاثر بالصلاة بل لعل الصوم أيضاً. ناهيةً عن الفحشاء والمنكر أو الزكوة قربان كل تقى ونحوه وانما يصح التصور المزبور علي فرض انحصار الاثر بالصلاة كما لا يخفى.

وسادساً: ما اشار اليه نفسه في «الكفاية» من كون مقتضاه التزام الصحيحى بالاشتغال في موارد الشك في الجزئية أو الشرطية وان بنى في الاقل والاكثر علي البراءة عقلاً، لأنّه مكلّف باتيان ذلك المعنى الواحد فمتى شك في جزئية شيء أو شرطيته يرجع شكه إلى ان ذلك المعنى الواحد هل يتحقق بدون الاتيان بالمشكوك ام لا؟ مع ان القائلين بالصحيح قائلون بالبراءة فيها. وقد تصدي لدفع هذا الاشكال بان الجامع انما هو مفهوم واحد منتزع من هذه المركبات المختلفة زيادة ونقيصة بحسب اختلاف الحالات يتحد معها نحو اتحاد وفي مثله يجري البراءة، وانما لا يجري فيما اذاكان المأمور به امراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مردد بين الاقل والاكثر، كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما اذا شك في اجزائهما انتهى.

اقول: ان الامر في باب الاقل والاكثر يتصوّر علي وجوه خمسة يجري في بعضها البراءة دون بعضها الآخر.

منها: ان يتعلق بنفس الاجزاء من دون عنوان فيشك في جزئية شيء، ولا إشكال في جريان البراءة فيه.

ومنها: ان يتعلق بعنوان مسبب عن الاجزاء، كالطهارة المسببة عن الغسل أو الوضوء، ولا إشكال في عدم جريان البراءة فيه الاعلي بعض الوجوه.

ومنها: ان يتعلق الامر بعنوان بيّن المفهوم المتردد مصداقه بين الاقل والاكثر، كوجوب صوم شهر ـ مثلاً ـ يتردد مصداقه بين التسعة والعشرين أو الثلاثين، وقد وقع الاشكال في جريان البراءة فيه فاختار الشيخ ﷺ فيه الاشتغال وصاحب «الكفاية» البراءة.

ومنها: ان يتعلق الامر بعنوان بسيط بيّن المفهوم أيضاً المتردد مصداقه بين المتباينين، كمفهوم الماء المبيّن المتردد ـ مثلاً ـ بين هذا الاناء وذاك، والاظهر فيه الاشتغال، اذ لا يحكم العقل ببراءة العبد باتيان احدهما الذي لا يعلم أنّه المأمور به أو لا. كما ان الاصل هو الاشتغال أيضاً في الصورة الخامسة، وهي ان يكون العنوان المتعلق به الامر مجملاً مردداً بين الاقل والاكثر، كمفهوم الغروب المردد بين استتار الشمس أو ذهاب الحمرة، فاذا وقع غاية لواجب كالصوم لا يمكن اجراء البراءة في الزائد.

اذا عرفت هذا تعرف ان المقام ان كان من قبيل الثالث اي كالشهر المردد بين الاقل والاكثر فلا يبعد جريان البراءة فيه كما هو مختاره، الا ان الظاهر عدمه، اذ لو كان هذا الجزء المشكوك ـ مثلاً ـ دخيلاً في النهى عن الفحشاء لا يتحقق بدونه العنوان أصلاً، فان المفروض أنّه بسيط غير قابل للتجزية فيكون من قبيل القسم الرابع اي تردده بين كون الفاقد مصداقاً له وعدمه، فلا يجوز فيه اجراء البراءة كما لا يخفى.

التصوير الجامع علي القول بالاعم

هذا كله ما ذكره علي الصحيح، وأمّا علي الاعم فقد ذكر فيه وجوهٌ:

الأوّل: ان الجامع للاعم عبارة عن جملة من اجزاء العبادة، كالاركان في الصلاة

ـ مثلاً ـ وكان الزائد عليها معتبراً في المأمور به لا في المسمّى.

واورد عليه **أوّلاً** بان التسمية لا تدور مدارها نفياً واثباتاً، **وثانياً** بأنّه بناءاً عليه يلزم ان يكون استعماله فى ما هو المأمور به مجازاً، ولا يلتزم به القائل.

الثانى: ان تكون الألفاظ موضوعة لمعظم الاجزاء الّتي تدور مدارها التسمية عرفاً، فصدق الاسم عليه كذلك يكشف عن وجود المسمى، وعدم صدقه عن عدمه.

واورد عليه في «الكفاية» ـ مضافاً إلى لزوم كون استعمالها في المأمور به مجازاً ـ **أوّلاً** بأنّه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمّى، فكان شيء واحد داخلاً فيه تارة وخارجاً أُخري، **وثانياً** بلزوم كون بعض الاجزاء مردداً بين ان يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الاجزاء، وهو كماتري، انتهى.

أقول: ان مراد القائل بأنّ اسماء العبادات موضوعة لمعظم الاجزاء ليس انها موضوعة لمصداق معين منها أو مصاديق متعددة حتى يلزم الاشتراك، بل يمكن بيان مراد القائل بوجهين يذب عنه الاشكالات:

احدهما: انها موضوعة لمفهوم معظم الاجزاء اي معظم اجزاء ذلك العمل، فيصدق علي كل ما يصدق عليه هذا الكليّ، والمصاديق حينئذ وان كانت مختلفة يتبادل فيها الاجزاء الا ان التبادل حينئذ في المصداق لا في المسمى، فان المسمى حينئذ هو ذلك العنوان المبهم، وأمّا إشكال كون استعمالها في تمام الاجزاء مجازاً فهو انما يتم لو كان المراد منه معظم الاجزاء بشرط لا من الزيادة والنقصان، وليس كذلك بل هو بشرط لا من النقصان دون الزيادة، فانه بالنسبة إلى الزيادة اخذت، لا بشرط فلا يضر به الزيادة، **وبعبارة أُخري**: المراد من مفهوم معظم الاجزاء ما لم يكن اقل من المعظم، سواء كان هو المعظم فقط أو اكثر، فاذا وجد تمام الاجزاء يصدق علي تمامها أيضاً المفهوم الّذي وضع بإزائه الاسم، ولا يتردد جزء بين الدخول والخروج.

وبهذا البيان يندفع الاشكالات باسرها. اللهم الا أنّه يلزم منه ترادف المفهومين، ولا يتبادر منه ذلك.

ثانيهما: انها موضوعة لمصداقها لكن لا مصداق خاصّ معين، بل وضعت لكل ما يصدق عليه أنّه معظم اجزاء هذا العمل، وعليه أيضاً لا يكون التبادل في المسمى، بل كلما يتصوّر تبادل جزء منه بجزء آخر يتحقق مصداق آخر وفرد جديد للمسمى، لا أنّه الفرد الأوّل الّذي تبادل بعض اجزائه، ويصدق علي التمام أيضاً علي ما مر نظيره في القسم الأوّل، وهو ان مصاديقه لم تؤخذ بشرط لا من الزيادة بل هوبشرط بالنسبة اليها، فلا يتردد جزء أيضاً بين الدخول والخروج.

ولذلك نظائر كثيرة في العرف فانك تري انهم يطلقون الدار علي الصغيرة والكبيرة ذات بيوت ثلاثة أو اربعة أو اكثر بل علي ذات بيتين أو ذات بيت واحد ولا تطلق علي الحائط فقط من دون احداث بيت فيها، فان مسماها مفهوم مبهم اخذ فيه وجود بيت واحد لا بشرط الاكثر ولا عدمه، فاذا وجد فيه الاكثر يصير جزء المفهوم أيضاً ويكون الدار الصحيحة التامة ما كانت ذات بيوت اربعة مثلاً، ولا يخرج الاقل منها من المسمى كما لا يخفى.

الثالث: ان يكون وضعها كوضع الاعلام الشخصية كزيد، فكما لا يضرفي التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر ونقص بعض الاجزاء وزيادته فكذلك فيها.

واورد عليه في «الكفاية» بان الاعلام انما تكون موضوعة للاشخاص، والتشخص انما يكون بالوجود الخاصّ، ويكون الشخص حقيقة باقياً مادام وجوده باقياً. انتهى.

اقول: ان اسماء الاشخاص لا تخلو اما ان تكون موضوعة لروحها أو لجسمها، والأوّل خلاف الظاهر، اذ عليه يلزم بقاؤه بعد الموت أيضاً، لبقاء الروح، وليس كذلك، وعلي الثانى فالجسم متغير ومختلف، فلابدّ ان يقال: إنّه وضع لـ«جسم حساس متحرك بالارادة مبهم من حيث بعض الخصوصيات، حتى لا يضر فيه تغيرها، فيرجع حينئذ إلى ان الموضوع له فيها أيضاً شيء مبهم، فكذلك في اسماء العبادات ولعله مراد القائل. فتدبر.

الرابع: ان ما وضعت له الألفاظ ابتداءاً هو الصحيح تام الاجزاء والشرائط، ثم

استعملت في الناقص الصحيح ادعاءاً أو مجازاً بعلاقة وحدة الاثر فصارت حقيقةً فيه، ثم استعملت في الفاسد مجازاً بعلاقة المشابهة والمشاكلة فصارت حقيقةً فيه، أيضاً، فصارت الألفاظ حقيقة في الصحيح و الفاسد باقسامها.

وأورد عليه في «الكفاية» بانه انما يتم في مثل اسامى المعاجين وسائر المركبات الخارجيّة مما يكون الموضوع له فيها ابتداءاً مركباً خاصّاً، ولا يكاد يتم في مثل العبادات الّتي عرفت ان الصحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات ويكون الصحيح بحسب حالة فاسداً بحسب حالة أُخري. انتهى.

اقول: ان هذا الوجه مأخوذ مما استقر به بعض الاعاظم ـ بناءاً علي الصحيح بعد عدم وجدان جامع بينها ـ من أنها وضعت **أوّلاً** لفرد تام جامع لجميع الاجزاء والشرائط ثم استعملت في غيره من افراد الصحيح بعلاقة وحدة الاثر فصارت حقيقة في الصحيح بانواعه.

وللاعمى حينئذٍ ان يقال بانها استعملت كذلك في الفاسد أيضاً بعلاقة المشابهة والمشاكلة ثم صارت حقيقةً فيه أو يقال بانها وضعت **أوّلاً** لجامع صحيح ـ كما تصوّره صاحب «الكفاية» ـ ثم استعملت في الفاسد بذلك العلاقة وصارت حقيقة، فلا يضربه حينئذٍ اختلاف افراد الصحيح كما لا يضر ذلك في تقريب الصحيحى أيضاً. الا ان الّذي يرد عليه ان ذلك ليس تصويراً للجامع، بل لازمه تعدد الوضع فيرجع إلى المشترك، فوضع للصحيح أو لفرد منه بوضع خاصّ وللفاسد أو لسائر افراد الصحيح أيضاً بوضع ثانوي تعيني كما لا يخفى.

ولعله إلى بعض هذه التصورات يرجع ما يقال من ان الوضع فيها كالوضع في المقادير والاوزان، وهو التصور الخامس وان كان في كون المقادير والاوزان من هذا القبيل اشكالاً اذانها موضوعة لمقدار خاصّ ولا يستعمل في الاقل ولا علي الاكثر وان كان قد يطلق عليه مسامحةً في الموزون كالتين ـ مثلاً ـ بحيث يتوجه العرف أيضاً إلى مسامحته، ولذلك لا يطلق ذلك في ما إذا كان الموزون من الاشياء النفيسة كالذهب والفضة كما لا يخفى.

التنبيه الرابع

في الوضع والموضوع له في العبادات

لا إشكال ظاهراً في القول بان الوضع في الفاظ العبادات عام والموضوع له خاصّ، بان تصوّر الشارع عنواناً عامّاً يعبر عنه بالناهى عن الفحشاء والمنكر ـ مثلاً ـ ووضع اللفظ لمصاديقه الخاصّة الحقيقية أو الخاصّة الاضافية اي الانواع الواقعة تحت هذا العنوان العام، الا ما قد يستشكل فيه باستبعاده ولزوم كون استعمالها في الجامع حينئذ مجازاً، وهو بعيد أيضاً. وأنت خبير بان الأوّل استبعاد محض، والثانى انما يلزم علي القول بمنع استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد، وأمّا علي الجواز فلا احتياج إلى القول باستعمالها في الجامع، بل انما استعملت في تمام معانيها. ولو ابيت فيَؤول في تلك الموارد إلى المسمّى كما في قولنا زيدان وزيدون، ولا بعد فيه.

التنبيه الخامس

في بيان ثمرة النزاع

وما قيل أو يمكن ان يقال فيه وجوه:

الأوّل: اجمال الخطاب وعدم جواز الرجوع إلى اطلاق اللفظ بناءاً علي الصحيح وجوازه بناءاً علي الاعمّ. وبيانه ان الصحيحى إمّا ان يقال: ان اللفظ موضوع للجامع ـ كما ذهب اليه في «الكفاية» أو أنّه موضوع للافراد الصحيحة علي نحو الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ كما احتملناه، أو أنّه موضوع للفرد التام **أوّلاً** واستعمل في غيره من الأفراد الصحيحة بعلاقة وحدة الاثر حتى صار حقيقةً فيه كما عن بعض الاعاظم، وعلي اي حال فاذا شك في جزء أو شرط أنّه من المأمور به أو لا، يرجع الشك إلى الشك في كون الفاقد له من مصاديق هذا الاسم وعدمه، فيكون من قبيل الشبهات المصداقية للعام، ولا يجوز التمسك بالعام في موردها. فيكون اللفظ مجملاً من هذا الحيث؛ بل فيه اجمال آخر علي القول الثالث حيث يرجع اشتراك اللفظ بين التام والناقص الصحيحين، ولعل المراد منه المعنى الأوّل التام فلا يكون المشكوك من مصاديقه أصلاً.

وأمّا علي الاعم فاذا شك في جزء أو شرط أنّه من المأمور به اولا بعد احراز الاركان

أو معظم الاجزاء فقد حصل العلم بكونه من مصاديق هذا الاسم، والمفروض أنّه انما امر بذلك من دون بيان قيد آخر، فلو كان له قيد آخر لبيّنه، وحيث لم يبينه يؤخذ باطلاقه. نعم لو شك في شيء أنّه من الاركان وعدمه مثلاً أو شك في حصول المعظم وعدمه بحيث رجع الشك إلى صدق الاسم فلا يمكن التمسك بالاطلاق كما لا يخفى.

و توهم ان المأمور به علي الاعم أيضاً هو الصحيح، للعلم بعدم توجه امر الشارع إلى الفاسد فيرتفع الثمرة مدفوع، بان ذلك معلومٌ لبّاً، وقد بين في محله جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية للمخصّص إذا كان المخصص لبّياً، بل الصحة أو الفساد انما ينتزع بعد تشخيص المأمور به ومطابقة المأتى معه وعدم مطابقته، فليس قبل ذلك الا امر بعنوان خاصّ علم ان ذلك من مصاديقه والشك انما هو في تقييده بقيد آخر وعدمه وان كان نفهم لبّاً ان الشارع انما يريد ما يكون مطابقاً لامره.

وقد ينتقض الثمرة بما إذا كان الشارع في بيان اجزاء المسمى وشرائطه كما في صحيحة حماد مثلاً، فإنّه يجوز الاخذ بالاطلاق في غير ما بينه علي مبنى الصحيحى أيضاً اذ كان المتكلم في مقام بيان المسمى، ولو كان هذا الشيء أيضاً دخيلاً في المسمى لبينه، وحيث لم يبينه فيكشف عن عدم دخله، فيرتفع الثمرة.

وفيه: ان وجود امثال هذه الصحيحة في بعض الابواب لايوجب ارتفاع ثمرة هذا البحث الجاري في كل باب معلوم عدم وجود امثال هذه الصحيحة فيه، مع أنّه انما يجوز الاخذ باطلاقه علي الصحيحى في ما لم يبينه فيه، وأمّا لو بيّنه فلو شك في أنّه جزء المسمى أو أنّه شرط الكمال ـ مثلاً ـ فلا يمكن الاخذ بالاطلاق لنفي وجوبه وجزئيته في المسمى علي الصحيحى، بخلاف الاعمى، اذ فيه يرجع إلى سائر المطلقات الخالية منه كما لا يخفى.

الثانى: أنّه اذا لم يجز الاخذ بالاطلاق لعدم كونه في مقام البيان ـ مثلاً ـ فالمرجع عند الصحيحى الاشتغال وعند الاعمى البراءة، وذلك لأنّه علي الاعم يتعلق الامر بنفس الاجزاء والشرائط فينحل إلى المعلوم والمشكوك فيجري في المشكوك البراءة، وأمّا علي الصحيح فان قلنا بتعلق الامر بالجامع المحصل من الاجزاء أو بالعنوان المنتزع منها المردد

مصداقها بين المتباينين فلا إشكال في الاشتغال وان قلنا ان الجامع امر منتزع من الأفراد فيدور مصداقه بين الاقل والاكثر فيجري فيه البراءة كما مثلنا ذلك بالشهر المردد بين التام والناقص، كما أنّه لو قلنا بان الوضع عام والموضوع له خاصّ أو أنّه وضع لفرد تام ثم استعمل في الباقي فالمرجع أيضاً البراءة، فتدبر.

الثالث: في ما وقع الفاظ العبادات موضوعاً لاثر كما يقال: يجوز الاقتداء بصلاة الغير ونحوه: فان قلنا انها موضوعة للصحيح فلا يجوز الايتمام الا اذا احرز صحة صلاة الإمام وان قلنا بالاعم فيجوز ذلك ولو علم فساده واقعاً، كما إذا كان الإمام ناسياً للنجاسة في لباسه وكان المأموم متوجهاً اليه.

الرابع: في ما اذا نذر ان يعطى من صلى درهماً فيجب اعطائه لمن صلّى فاسداً أيضاً والاشكال فيه تارة بان النذر لا يتعلق بالاعم لعدم رجحان في الفاسد، وأخري بأنّ منظور الناذر اعطاء من صلى صحيحاً ـ مثلاً ـ مدفوع بان ذلك تشكيك في الفرض، اذ يمكن فرضه فيما لو نذر ذلك تشويقاً لابنه علي الصلاة، فيكون في الفاسد أيضاً رجحان كما يتعلق الغرض به.

وأمّا كونه خارجاً من مسائل الأصول اذ هو لا يقع في طريق الاستنباط وانما يقع في طريق تشخيص الموضوع فمخدوش بان الموضوع قد لا يكون بيانه وتشخيصه من شأن الفقيه، فما يقع في طريق استنباطه أيضاً غير مربوط بالاصول، وأمّا في امثال المقام مما كان تشخيص الموضوع من شؤون الفقيه وموارد خبرويته الّذي يصح الرجوع اليه فيه فليس ما يقع في طريق استنباطه خارجاً عن مقصودنا كما لا يخفى.

وبعد تمهيد هذه المقدمات فيقع الكلام فيما استدل به كل من الصحيحى والاعمى.

حجج القول بالصحيح

وقد استدل الصحيحى بوجوه:

أحدها: التبادر ودعوي ان المنسبق إلى الأذهان من الألفاظ هو الصحيح.

وفيه: أن المدعى إمّا التبادر للمستعلم وإمّا عند اهل المحاورة، أمّا الأوّل فغير مفيد، اذ التبادر الآن لا يدل علي أنّه كان كذلك في زمان الشارع الا بضميمة اصالة عدم النقل،

وهى غير جارية في امثال المقام الّذي لابدّ فيه من اجراء الاصل قهقري، فإنّه ليس اصلاً شرعياً وبناء العقلاء غير موجود في المقام. والمسلم منه اجراؤه من السابق إلى اللاحق، سواء كان الشك في أصل ثبوت النقل أو في تأخره من اللاحق إلى السابق. وأمّا عند اهل المحاورة في زماننا هذا فمخدوش نظير ما عرفت، وأمّا في عصر الشارع فغير معلوم وغير قابل للاثبات، سيّما مع مامر في توجيه وضعها للصحيح من كونها موضوعة للجامع الّذي يشار اليه بوجهه، وقد اشرنا إلى ان ذلك لا يتوجه اليه السامع والمتكلم.

ثانيها: صحة السلب عن الفاسد بسبب الاخلال ببعض اجزائه أو شرائطه بالمداقّه وان صح الاطلاق عليه بالعناية.

وفيه: ان المراد ان كان صحة السلب عنه في زماننا هذا فيرد عليه ما اورد علي التبادر، وان كان المراد صحة سلبه عنه في عصر الشارع بدليل ما نقل عنه من كلماته كقوله عليه السلام «لا صلاة الا بطهور»[1] ونحوه فيأتي الكلام فيه عن قريب.

ثالثها: الاخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص والآثار للمسميات، مثل «الصلاة عمود الدين»[2] أو «معراج المؤمن»[3] و«الصوم جنة من النار»[4] إلى غير ذلك، أو في نفى ماهيتها وطبائعها مثل «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب»[5] ونحوه مما كان ظاهراً في نفى الحقيقة بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شطراً أو شرطاً انتهى.

اقول: لا إشكال في أنّه استعمل اللفظ امثال قوله «الصلاة عمود الدين»[6] في الصحيح الا ان الاشكال في ان ذلك علي وجه الحقيقة أو المجاز، ولا دليل علي الأوّل الا اصالة الحقيقة واصالة عدم القرينة، وهى وان قلنا بجريانها في الشك في حقيقيّة المراد أيضاً الا أنّه فى ما

---

١. من لايحضره الفقيه، ج١، ص ٣٣؛ التهذيب ج١ الباب ٣، ص ٤٩.
٢. الوسائل، ج٤، الباب ٦، ص ٢٧؛ مستدرک، ج٣، الباب ٨، ص ٣١.
٣. بحارالانوار، ج٧٩، الباب ٤، ص ٣٠٣؛ بحارالانوار، ج٨١، الباب ١٦، ص ٢٥٥.
٤. الكافى، ج٢، ص ١٨؛ من لايحضره الفقيه، ج٢، ص ٧٤؛ التهذيب ج٤، الباب ٤٠، ص ١٥.
٥. مستدرک، ج٤، الباب ١، ص ١٥٨؛ الصراط المستقيم، ج٣، ص ١٩٩.
٦. الوسائل، ج٤ الباب ٦، ص ٢٧؛ مستدرك ج ٣، الباب ٨، ص ٣١؛ بحارالانوار، ج١٠، الباب ٢٥، ص٣٩٣.

اذا لم يكن الكلام مشحوناً بما يصلح للقرينيّة، و أمّا فى ما إذا كان كذلك كما في المقام الّذي يصلح جملة المحمول للقرينية، فلا يجوز التمسك بالاصل قطعاً كما مر بيانه في بحث التبادر. ومنه يظهر الكلام في مثل قوله «لا صلاة الا بطهور»[1] إذ المستثنى أيضاً صالح للقرينية كما لا يخفى.[2]

رابعها: دعوي القطع بان طريقة المخترعين وضع الألفاظ للمركبات التامة بـضميمة عدم تخطى الشارع عن هذه الطريقة في مخترعاته.

ولا يخفى توقف الاستدلال علي كون الواضع في المخترعات الشرعية هو الشارع، وهو غير معلوم، لامكان صدور التسمية من المكلفين حيث كانوا بصدد الاشـارة إلى تلك المخترعات فاشاروا بلفظ الصلاة ـ مثلاً ـ إلى الماهية المركبة من التكبير إلى التسليم، وهكذا حال سائر العبادات من دون ان يكون للشارع المخـترع لهـا تسـمية ووضـع، وحينئذٍ فيتبع الموضوع له لتلك التسمية، ان كانت للاعم فهو الاعـم، والا فـخصوص الصحيح هذا.

مع أنّه قد يستشكل بناءاً علي تسليم صدور التسمية من الشارع أيضاً تارةً بإمكان ان يكون استعمال الشارع مجازاً من دون ان يكون هناك وضع أو استعمال بداعي الوضع فصار حقيقةً بكثرة الاستعمال، وهو الّذي يسمونه وضعاً تعيّنياً، وعلى هذا أيضاً يدور الموضوع له مدار الاستعمال، فان كان في الاعم فهو الاعم وان كان في خصوص الصحيح فالصحيح، ولا وضع تعييناً كى يدعى أنّه للصحيح.

وأُخري بإمكان تخطى الشارع عن هذه الطريقة المتداولة بين ارباب الاختراعـات، ولا دافع لهذا الاحتمال، وغاية ما في الباب انّ المظنون عدم تخطيه عنها، والظن لا يغنى من الحق شيئاً.

هذا كله، مضافاً إلى منع موضوعية الألفاظ لما هو المؤثر فعلاً في الاثر المقصود من

---

١. من لايحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٣؛ التهذيب، ج ١ الباب ٣، ص ٤٩.

٢. هذه المباحث من اوّل الكتاب إلى هنا لم نجدها في نسخة آيةالله طاهري و تقريراته، و اوردناها من تقريرات آيةالله السيد علي المحقق ابن الاستاذ حفظه الله تعالى.

المخترع، فان دعوي وضعه لذلك بديهي الفساد، ضرورة صدق اللفظ بلاعناية علي المركب ولو لم يحصل منه الاثر المقصود فعلاً، كماتري صدق اسم السفينة المقصود منها التحرك علي المركب التام الاجزاء ولو لم يتحقق شرائط التحرك، فالذي يمكن ان يقال ان الألفاظ موضوعة للمركبات التام الاجزاء الّتي لو انضم اليها الشرائط لاثرت في الاثر المقصود، وهو الّذي يعبر عنه تارة بالاثر القابلي وأُخري بالاقتضائي، ومعلوم ان ذلك لايثبت وضع الفاظ العبادات للصحيح الواجد للاجزاء والشرائط، وانما يثبت وضعها لما هو المؤثر في الاثر المقصود لو انضم اليه الشرائط، واين ذلك بالمدعى مع أنّه أيضاً محل المنع لعدم وضوح وضع المخترعين الألفاظ بإزاء المركبات التامة بحيث لو انتفى جزء من اجزائها انتفى صدق اسم المركب حقيقة بل الوجدان حاكم بخلافه، والّذي يمكن دعواه وضع الألفاظ للمركبات الواجدة لمعظم الاجزاء فتدبر.

حجج القول بالاعم

واستدل الاعمي أيضاً بوجوه:

منها تبادر الاعم وعدم صحة سلب الاسم عن الفاسد.

واستشكل عليه بعدم تصوير الجامع بين الصحيح والفاسد وهو مما لابدّ منه في تحقق التبادر فكيف يصح دعواه مع عدم تصويره.

وفيه ما ثبت من وجود الجامع الاعم وتصويره فلا إشكال من هذه الجهة.

ومنها صحة التقسيم إلى الصحيح والفاسد، فإنّه لا يصح الا بان يكون المستعمل فيه الاعم وحيث ان الاصل في الاستعمال الحقيقة يستكشف أنّه الموضوع له اذ لولاه لزم المجاز وهو خلاف الاصل المقرر في الاستعمال.

واورد عليه في «الكفاية» بما حاصله ان بعد قيام الدليل علي كونها موضوعة للصحيح يسقط الاصل فيسقط الاستدلال.

ويرد عليه ان التقسيم إلى الامرين لابدّ وان يكون بلحاظ جامع يعمهما، فان بدونه لايصح التقسيم وقد فرض قده عدم وجود جامع ذاتي بين الامرين، فماذا وقع مقسماً للقسمين ولحاظ الجامع العرضي مثل عنوان ما يستعمل فيه اللفظ ولو بالعناية أو عنوان

آخر مضافاً إلى أنّه تكلف بعيد غير صحيح لعدم وجود العلاقة بين الموضوع له و بين هذا العنوان كما لا يخفى فهذا دليل علي ان الملحوظ في المقسم هو الجامع بين الصحيح والسقيم وهو قرينة وجود الجامع وبعد ثبوت ان المستعمل فيه ذلك يتم الاستدلال بالاصل المذكور فتأمل.

ومنها استعمال الصلاة وغيرها في غير واحد من الاخبار وإرادة الفاسدة منها كقوله عليه السلام «بنى الاسلام علي الخمس الصلاة و الزكوة و الحج و الصوم و الولاية و لم يناد احد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس بالاربع و تركوا هذه فلو ان احداً صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولاية لم يقبل له صوم و لا صلاة»[1] و محل الاستشهاد فقرتان.

الاولى قوله فاخذ الناس بالاربع بناءاً علي كون المراد الأربعة المذكورة (لا الخلفاء الأربعة كما قيل) كما هو ظاهر.

الثانية قوله فلو ان احداً صام نهاره و تقريب الاستدلال ان الاخذ بالاربع وصوم النهار لا يكون بناءاً علي بطلان عبادة تارك الولاية كما اتفق عليه النص والفتوي، بل كما دل عليه ظاهر نفس هذا الخبر بناءاً علي كون عدم القبول ظاهراً في الفساد كما هو القوي الا اذا اريد منها الفاسدة، فاذا ثبت ان المراد منها الفاسدة ليس الا ان نقول: إنّه بناءاً علي وضعها للاعم لا يلزم المجاز لامكان كونها مستعملة فيما وضعت له وانما اريد خصوص الفاسدة من باب إرادة بعض افراد الكليّ منه و تطبيقه عليه لا من باب استعماله فيه ليكون مجازاً وأمّا بناءاً علي وضعها لخصوص الصحيح يلزم المجاز لامحالة كما لا يخفى و حيث ان المجاز خلاف الاصل ولا يصار اليه الا بقيام الدليل يستكشف ان المستعمل فيه تلك الألفاظ والموضوع له هو الاعم اذ لولاه لزم المجاز وهو منفي بالاصل المذكور، و قوله عليه السلام «دعى الصلاة ايام اقرائك»[2] ضرورة أنّه لو لم يكن المراد الفاسدة لا يصح النهى عنها لعدم قدرة الحائض علي الصحيحة منها واذا ثبت ان المراد منها الفاسدة لا غير

---

١. الكافى، ج ٢، ص ١٨؛ بحار الانوار، ج ٦٥ الباب ٦٥، ص ٣١٧؛ ايضاح كان الموجود فى كتاب الكافى والبحار بهذه العبارة «بنى الاسلام علي خمس علي الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع و تركوا هذه يعنى الوية.

٢. عوالى اللآلى، ج ٢، ص ٢٠٧، باب الطهارة...؛ فقه القرآن، ج ٢، ص ١٥٧.

يستدل بها علي المدعى بالتقريب المتقدم هكذا ينبغى تقريب الاستدلال لاكما في «الكفاية» بقوله.

و منها استعمال الصلاة و غيرها في غير واحد من الاخبار في الفاسدة اذ لو فرض استعمالها في الفاسدة، يلزم المجاز قطعاً ولو بناءاً علي القول بالاعم لان استعمال الكليّ في بعض افراده مجاز بلا ارتياب فلا شك فيه كى يستند إلى الاصل.

و كيف كان فلا يرد الاستدلال بالخبر الاول بالتقريب الّذي ذكرناه الا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فلو نوقش في ذلك تم الدليل و لا يدفعه ما ذكره فيها بقوله ان المراد منها في الرواية الاولى خصوص الصحيح بقرينة انها مما بنى عليها الاسلام لأنّه في مقام بيان بناء الاسلام علي هذه الخمسة في الجملة في مقابلة عدم بنائه علي غيرها لا في مقام بيان الاطلاق من هذه الجهة ليدل علي ان كون فرد من افرادها مما بنى عليه الاسلام، فيستكشف ان المراد خصوص الصحيح لوضوح عدم بنائه علي الفاسد منها، فهو نظير الاخبار الواردة في ثواب الجماعة أو سائر المستحبات أو الواجبات، فإنّه كما لا يستفاد منها ازيد من ترتب الثواب علي هذه الاعمال في الجملة ترغيباً فيها وحثاً اليها لا مطلقاً كى يتمسك باطلاقها لنفى الامور الّتي يشك في اعتبارها، كذلك لا يستفاد من هذا الخبر الا ان الامور الخمسة مما بنى عليها الاسلام في الجملة ولو لا ذلك لامكن الاستدلال للصحيحى بقوله تعالى «ان الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر»[1] و قوله عليه السلام «الصلاة معراج المؤمن»[2]، «أو قربان كل تقى»[3] و لا اظن المحقق المذكور و لا غيره ملتزماً به و ما ذلك الا لان هذه الاخبار و ماضاهاها ليس بصدد بيان الاطلاق و انما تكون بصدد بيان ترتب تلك الآثار في الجملة في قبال عدم ترتبها علي غيرها من الاعمال هذا.

وكيف كان الاقوي ان الخبر لا يكون دليلاً علي احد القولين، ولو اريد الاستدلال بموارد الاستعمالات كان الانسب[4] الاستدلال بمثل قوله عليه السلام عند اشتباه القبلة صل إلى

---

١. سورة العنكبوت الآية ٤٥.

٢. بحار الانوار، ج ٧٠، الباب ٤، ص ٣٠٣؛ بحار الانوار، ج ٨١، الباب ١٦، ص ٢٥٥.

٣. الكافى، ج ٣، ص ٢٦٥؛ من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢١٠؛ الوسائل، ج ٤، ص ٤٣.

٤. وجه الانسبية ان المستعمل فيه نصا الجامع قطعاً بخلاف الجزء المذكور فان ثبوت ذلك فيه انما كان

الاربع وعند اشتباه الثوب الطاهر في الثوبين صل فيهما ونحو ذلك اذ من المعلوم ان لفظ الصلاة استعملت فيهما في الجامع بين الصحيح والفاسد نظراً إلى ان الصلاة إلى غير القبلة وفي الثوب النجس فاسد، ولو ثبت ان الاصل في الاستعمال الحقيقة تم الاستدلال وبقوله عليه السلام «لا تعاد الصلاة الا من خمس»[1] فإنّه عبر عن الصلاة الّتي لا تعاد وهي ما كانت من قبل غير الخمس وعن الّتي تعاد وهي ما كانت من قبل الخمس بلفظ واحد اذ هو بمنزلة ان يقال لا تعاد الصلاة من الحمد والسورة والقنوت ونحوها وتعاد من الطهور والقبلة الخ ومعلوم ان الاستعمال لابدّ وان يكون بلحاظ جامع يعم ما لاتعاد وما تعاد وهو واضح ونحو ذلك من الاخبار كثير كما يقف عليه المتتبع هذا تمام الكلام في الرواية الاولى.

وأمّا الرواية الثانية وهي قوله عليه السلام «دعي الصلاة ايام اقرائك»[2] فقد يجاب عن الاستدلال بها بان النهي فيها ارشاد إلى عدم القدرة علي الصلاة وربما يؤيد ذلك بأنه لولا ذلك كان الاتيان بما يسمّى في العرف بها ولو اخل بما لادخل له في التسمية محرماً علي الحائض ذاتاً وهو واضح الفساد. اقول: ليس مراد المستدل ان متعلق النهي مطلق الصلاة الفاسدة وانما اراد ان متعلقه لا يعقل ان يكون الصلاة الصحيحة من جميع الجهات لعدم صحة النهي عن هذه الصلاة، فلابد ان يراد منه الفاسدة وهو لا ينكر انصرافه إلى الصحيح من غير جهة النهي، فلا يرد إشكال لزوم الالتزام بحرمة مطلق ما يسمّى بها في العرف ذاتاً علي الحائض نعم يرد عليه إشكال ان النهي للارشاد وليس مولوياً كي يشترط القدرة في متعلقه فمساقه مساق قوله عليه السلام «لا تبع ما ليس عندك»[3] فكما ان النهي فيه للارشاد إلى عدم القدرة علي تمليك ما ليس بماله، فكذلك النهي في الرواية للارشاد إلى عدم القدرة علي اتيان الصلاة الصحيحة، وانما يستفاد كونها في مقام الارشاد إلى الفساد من جهة النهي عن الصلاة فانها لو كانت صحيحة من الحائض لما نهى عنها الشارع

بالاصل كما مضى منه.

١. مستدرك ج ٢، الباب ٩، ص ٤٢٩؛ مستدرك ج ٢، الباب ٢٢، ص ٤٨١.

٢. عوالى اللآلى ج ٢، ص ٢٠٧، باب الطهارة...؛ فقه القرآن، ج ٢، ص ١٥٧.

٣. فقه القرآن، ج ٢، ص ٥٨.

بالقطع فيستفاد انها منها فاسدة لا تقع علي نحو الصحة، و لا يشكل ذلك باستهجان النهى عرفاً في امثال المقام كقول احد لصاحبه لا تطر إلى السماء أو قوله للاعمى لا تنظر و نحو ذلك، فلو صح النهى للارشاد إلى عدم القدرة لما كان مستهجناً في امثال هذه المقامات، و الوجدان اقوي شاهد علي خلافه فان الاستهجان في المثالين و ماضاها هما انما كان من جهة علم المخاطب بعدم القدرة، و لذا كان الاخبار بعدم القدرة علي الطريان أو الرؤية أيضاً قبيحاً ولو فرض جهل المخاطب بذلك لما كان مستهجناً كما لا يكون الاخبار أيضاً كذلك، و هذا لا يختص بالنهى بل الامر أيضاً قد يكون بداعى التعجيز و للارشاد إلى عدم قدرةالمخاطب علي متعلقه كقوله تعالى: ﴿قل ان كنتم في ريب مما نزّلنا علي عبدنا فأتوا بسورة من مثله﴾[1] و قوله تعالى: ﴿يا معشر الجن و الانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات و الارض فانفذوا﴾[2] و الحاصل ان الامر و النهى لا يكونان مولويين في جميع المقامات بل قد يكونان كذلك بداعى المطلوبية و المبغوضية الذاتيتين و أُخري ارشاديين كالنهى في المقام حيث يكون ارشاداً إلى فساد صلاة الحائض و عدم قدرتها علي ايجاد الصلاة الصحيحة و علىهذا يختل الاستدلال اذ لا نلتزم بكون المنهى عنها هى الفاسدة بل نقول بان المراد بها الصحيحة ولا ينافيه النهى فتدبر.

و منها أنّه لا شبهة في صحة تعلق النذر بترك الصلاة في مكان تكره فيه و حصول الحنث بفعلها علي ما يستفاد من كلمات الفقهاء ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة لا يكاد يحصل بفعلها الحنث لانها بالنذر تصير منهيّاً عنها و محرمة فتفسد و لا تكون صحيحة ابداً كى يحصل الحنث بفعلها بل يلزم المحال، لان النذر حسب الفرض تعلق بالصحيحة و هى معه غير صحيحة فلاً يقدر علي اتيان الصحيحة، فلا ينعقد النذر لان الشرط فيه التمكن من متعلقه فعلا و تركاً فيبطل النذر و ما يلزم من وجوده عدمه محال.

و ربما يورد عليه **تارة** بان ذلك لا يقتضى ازيد من عدم صحة تعلق النذر بالصحيحة لاعدم وضع اللفظ لها **و أُخري** بان المتبادر من اطلاق الناذر إرادة الصحيح

---

١. سورةالبقرة، الآية ٢٣. ٢. سورة الرحمٰن، الآية ٣٣.

من غير قبل النذر وعليه فلا يلزم من وجوده عدمه ويحصل الحنث بفعلها، ويمكن توجيه الاستدلال بحيث يسلم عن الايراد الاول بان الظاهر كما هو المترائى من عبائر الاصحاب كون متعلق النذر الصلاة بما لها من المعنى وحينئذ فصحّة تعلق النذر وحصول الحنث دليل علي ان هذا المعنى هو الجامع بين الصحيح والفاسد لا خصوص الاول، نعم يرد عليه ان الظاهر كما يساعده الاعتبار إرادة الناذر الصلاة الصحيحة لولا النذر، والظاهر ان مفروض كلمات الاصحاب أيضاً ذلك فيتمّ اركان الاستدلال نعم لو فرض إرادة الناذر الصلاة الصحيحة المطلوبة بالفعل من جميع الجهات حتى من قبل تعلق النذر لكان منع حصول الحنث بمكان من القبول، بل يقع الاشكال علي هذا التقدير في أصل انعقاد النذر لعدم كون الصلاة معه صحيحة مقدورة ابداً فلا ينعقد لما عرفت من ان شرط انعقاده التمكن من متعلقه والقدرة عليه والقدرة علي احد طرفي الفعل والترك القدرة علي الآخر والمفروض عدم قدرة المكلف علي اتيان الصلاة الصحيحة بالفعل من جميع الجهات، فلا يقدر علي تركها فلا ينعقد النذر فيلزم المحال ولكن الاشكال علي هذا التقدير مشترك الورود جار علي كلا القولين، لأنّه علي القول بالاعم أيضاً لو فرض إرادة الناذر ذلك اشكل انعقاد نذره وحصول الحنث بفعلها فليس هو اشكالاً يختص بالقول بكون الموضوع له الصحيح.

وربما يتخيل انعقاد النذر علي هذا التقدير أيضاً بارجاع نذر الترك إلى نذر عدم حصول الصلاة الصحيحة منه في المكان المكروه فيه الصلاة الّذي هو بمنزلة نذر النتيجة نظير شرط النتيجة الّذي التزموا فيه بالصحة تمسكاً بعموم دليل «المؤمنون عند شروطهم»[1] فكما صح هذا الشرط ويتبعه وضع الشارع للنتيجة عند حصول الشرط فكذلك صح النذر بعموم دليل وجوب الوفاء وصحة ترتب الحكم الوضعي عليه وهو في المقام عدم صحة الصلاة الواقعة منه في مكان تكره فيه فينعقد النذر ولا حنث له لان كل ما اتى به محكوم عليه بالفساد ولا يحتاج حينئذ إلى التمكن والقدرة كي ينتفي بعدمها أصل انعقاد النذر.

---

١. التهذيب ج٧، الباب ٣١، ص ٣٧١؛ الاستبصار ج٣، الباب ١٤٢، ص ٢٣٢؛ وسائل الشيعة ج٢١، الباب ٢٠، ص ٢٧٦.

و فيه مضافاً إلى ان لازمه عدم حصول الحنث بفعل الصلاة ابداً أنّه غير صحيح، لان مورد الكلام تعلق النذر بالترك و عدم ايجاد الصلاة الصحيحة لا بعدم حصولها بنحو نذر النتيجة فيستتبع التكليف الشرعي و هو النهي عن ايجاد متعلق النذر و حيث إنّه غير قادر علي اتيان الصلاة الصحيحة من جميع الجهات لكونه عصياناً لهذا النهي، فلا يقدر علي تركها لما عرفت من ان القدرة علي احد طرفي الفعل و الترك القدرة علي الآخر، و اذا ثبت عدم القدرة علي الترك سقط التكليف و اذا سقط هو بطل أصل النذر و هذا لا ينافي صحة شرط النتيجة اذ هو علي فرض التسليم انما كان في مقام شرط ذلك لا شرط الفعل و اين ذلك بالمقام المفروض فيه تعلق النذر بعدم التحصيل لا بعدم الحصول **و الحاصل** ان الفساد في محل الكلام انما جاء من قبل الحكم التكليفي الّذي استتبعه نذر الترك لا من قبل الحكم الوضعي فالاشكال في محله و التفصي عنه بذلك محل المنع فتدبر جيداً.

ثم إنّه قد يشكل في أصل انعقاد النذر في المثال و نظائره باشتراط كون متعلق النذر راجحاً باتفاق من الاصحاب من دون خلاف و ليس ترك الصلاة في الحمام راجحاً و معنى كراهتها كونها اقل ثواباً بالنسبة إلى الصلاة في البيت كما ان هذه اقل ثواباً بالنسبة إلى الصلاة في المسجد و الصلاة في بعض المساجد اقل ثواباً منها في الاخر و هكذا حال ساير العبادات ليس معنى كراهتها كونها مرجوحة في انفسها كي يكون تركها راجحاً، فينعقد النذر المتعلق به بل المعنى كونها اقل ثواباً اذا وجدت في ضمن بعض الخصوصيات منها في ضمن الاخر و مجرد ذلك لا يصحح النذر هذا.

و ينبغي أوّلاً تصوّر كيفية تعلق النذر و بيان الوجوه المتصوّرة فنقول.

قد يكون متعلق النذر ترك الصلاة المقيدة بكونها في الحمام و حينئذ يشكل تارة بما ذكر من ان ترك هذا المقيد ليس راجحاً.

و أُخري بانه لو كان في ضيق الوقت كان فعل الصلاة فيه عصياناً لدليل وجوب الوفاء بالنذر و تركها عصياناً للامر المتعلق بالطبيعة، فيقع التزاحم و يلزم رعاية الاهم من المتزاحمين، فان كان هو فعل الصلاة يجب الاتيان بها و يقع به حنث النذر و ان كان الوفاء بالنذر يجب تركها و يقع به مخالفة الامر بالصلوة.

وأُخري يكون متعلقه ترك المقيد منضماً إلى فعل الصلاة في غيرها الّذي هو بمنزلة نذر فعل الصلاة المأمور بها في غير الحمام.

ويشكل عليه بان لازمه أنّه لو ترك الطبيعة من رأس يلزم عصيانان حنث النذر ومخالفة الامر بالطبيعة ولو اتى بها في الحمام يلزم الحنث وكل ذلك مما لم يلتزم ولا يلتزم به احد من الاصحاب الذين تعرضوا لحكم الفرع.

وثالثة يكون متعلقه ترك التقيد والخصوصيّة لا ترك المقيد والطبيعة المتخصصة بان يكون في نية الناذر ان لا يوجد الصلاة المأمور بها عند إرادة الامتثال في الحمام ولا يوقعها متخصصة بهذه الخصوصية، فان الامر بالطبيعة علي ما مر غير مرة لا يدعو الا إلى أصل الطبيعة ولا يعقل كونه داعياً إلى الخصوصيات الفردية والتشخصات الجزئية من كونها في المسجد أو في البيت أو في غير الحمام ونحو ذلك وحينئذ يتعلق النذر بترك ايجاد الطبيعة المأمور بها عند إرادة الاتيان بها في هذه الخصوصية وهو كونها في الحمام، وهذا يرجع إلى نذر ترك الخصوصية والتقييد لا ترك ذات المقيد فيسلم عن اول الاشكالين الوارد علي الوجه الاول من ان الترك غير راجح فان ترك الخصوصية راجح قطعاً من دون إشكال وارتياب، نعم يمكن تقرير ثاني الاشكالين بان اللازم من صحة النذر وانعقاده حصول الحنث بفعل الصلاة في الحمام ولو كان في ضيق الوقت فيدخل في مسألة المتزاحمين ويلزم رعاية الاهم وهو خلاف ما يترائى من الاصحاب ولا يظن باحد الالتزام به.

والّذي يدفع الاشكال من اصله ان النذر غيرمنعقد فيما كان متعلقه متحد الوجود مع عصيان امر اخر أو استلزم ذلك، **وبعبارة أُخري** لو كان الوفاء بالنذر عصياناً لامر تعلق بشيء من الواجبات ومتحد الوجود معه أو كان ملازماً لعصيان ذلك الامر كشف ذلك عن عدم انعقاد النذر من رأسه، لان الشرط فيه ان يكون متعلقه راجحاً والملاك الرجحان حين إرادة الوفاء بالنذر لا حين تعلقه، ولذا لو نذر فعل شيء أو تركه وكان متعلقه حين النذر راجحاً ثم صار حين الامتثال مرجوحاً لم يقل احد بوجوب الوفاء والسر فيه ان كشف ذلك حين الامتثال دليل عدم انعقاد النذر وكاشف عنه كما لو نذر

شرب مايع وكان شربه راجحاً ثم تنجس حين إرادة الوفاء أو نهى عن شربه الوالدان عند ذلك أو نذر ترك الشرب وكان راجحاً عند النذر ثم صار شربه راجحاً بان احتاج اليه بخصوصه للتداوي أو امر به الوالدان فإنّه لم يقل احد بوجوب الوفاء بالنذر وحصول الحنث بتركه، وليس ذلك الا لان انقلاب الحال يكشف عن بطلان النذر وعدم انعقاده من أصل، وهذا هو السر في عدم معاملة الاصحاب في الفرع ونظائره عند ضيق الوقت وانحصار الاتيان بالعبادة بترك متعلق النذر معاملة المتزاحمين بل جزموا بعدم انعقاد النذر حينئذ من دون تشكيك، نعم فيما اذا استلزم الوفاء بالنذر ترك الواجب المعلق علي القدرة والاستطاعة وقع الخلاف بينهم كما اذا استلزم الوفاء بالنذر ترك الحج، فقال بعضهم بتقدم وجوب الوفاء بالنذر نظراً إلى ان الحج معلق علي الاستطاعة والمعلق عليه غير حاصل بملاحظة دليل وجوب الوفاء بالنذر وقال اخر بتقدم الحج نظراً إلى ان اتيان متعلق النذر متوقف علي القدرة وهى منتفية بورود دليل وجوب الحج وكيفما كان لم يتردد احد في أنّه اذا استلزم الوفاء بالنذر ترك الواجب المطلق لزم تقديم الواجب وترك متعلق النذر فافهم واستقم.

ثم أنّه بناءاً علي تعلق النذر بترك الخصوصية كما هو ثالث وجوه المتقدمةدليل علي بطلان الصلاة اذا اوجدها في الحمام لان الحنث انما يحصل بايجاد التقيد وتخصص الصلاة بكونها في الحمام لا بايجاد أصل الطبيعة وذات المقيد، وقد عرفت ان الامر بالصلوة لا يدعو إلى تلك التشخصات وانما يدعو إلى أصل الطبيعة، فالذي يدعو اليه الامر لا يحصل بفعله الحنث والّذي يحصل به الحنث لا يدعو اليه الامر، فلا وجه لفساد الصلاة بل مقتضى القاعدة صحتها وحصول الحنث بايجاد الخصوصية، نعم بناءاً علي اتحاد الخصوصية مع أصل الطبيعة يدخل في مسألة اجتماع الامر والنهى والصحة والفساد حينئذ تابع لما يقال ويختار في هذه المسألة هذا إذا كان الخصوصية متحدة وان اشكل فيه بانها من قبيل البياض والجسم لا الابيض والجسم كى يتحدا وجوداً فالحكم غير متوقف علي حكم هذه المسألة، هذا إذا كان تعلق النذر بهذه الكيفية وأمّا اذا تعلق بترك الصلاة المقيدة فالظاهر دخوله في مسألة النهى في العبادات ومقتضى القاعدة بطلانها اذا

اوجدها في الحمام ان قلنا بكون النهى في العبادات يوجب الفساد، هذا اذا لم نقل ببطلان هذا النذر من جهة عدم كون متعلقه راجحاً والظاهر أنّه الحق، لان نية الناذر ليس ترك المقيد بترك أصل الطبيعة وانما كان نيته تركه بترك التقيد والامر المتعلق بوجوب الوفاء بالنذر الّذي هو بمنزلة ان يقال لاتصل في الحمام ليس معناه لاتصل في الحمام ولو بترك أصل الصلاة، وانما كان المراد منه النهى عن ايجاد التخصص **وبعبارة اُخري** ترك المقيد إمّا بترك ذات المقيد أو بترك قيده ومن المقطوع ان نية الناذر ترك قيده والنهى أيضاً متعلق بايجاد هذا القيد فلا وجه لفساد النذر نعم يتوجه هذا الاشكال في النوافل المبتدئة فاذا نذر ترك الصلاة المبتدئة في الحمام لا ينعقد النذر من جهة رجحان تلك الصلاة في كل آن من الآنات حتى آن كونه في الحمام فيكون تركها مرجوحاً دائماً وهو يقتضى عدم انعقاد النذر فافهم واغتنم.

في انّ اسماء المعاملات هل وضعت للصحيح أو الاعم؟

هنا بقى امور: **الاول** ان اسامى المعاملات ان كانت موضوعة للمسببات، فلا مجال للنزاع في كونها اسامى للصحيح أو الاعم كما افاد في «الكفاية» اذ الملكية ونظائرها من المسببات لا تتّصف بالصحّة ولا بالفساد بل بالوجود تارة وبالعدم اُخري وان كانت موضوعة للاسباب فللنزاع فيه مجال قال في «الكفاية» لا يبعد دعوي كونها كالعبادات موضوعة للصحيحة عرفاً وشرعاً والاختلاف بين الشرع والعرف في المصاديق والأفراد لا في المفهوم والموضوع له وتخطئة الشرع العرف انما هو فيهافيه.

اقول: لا يتصوّر الاختلاف والتخطئة في المصاديق والمحققات فيما ليس للشيء واقع معين كما في المقام فان العقود لا واقعية لها وانما كانت واقعيتها بالاعتبار بحيث يدور تحققها وعدمه مدار تحقق اعتبار المعتبر وعدمه كساير الامور الاعتبارية الّتي ليست الا الاعتبار، وفي مثل هذه الامور لا يعقل الاختلاف والتخطئة في المصاديق، لأنّه ان كان المراد به التخطئة في ان هذا الموضوع كالعقد بالفارسية أو البيع الغرري مثلاً ليس موضوع الاعتبار، فهو غير صحيح قطعاً، اذ لا شك في أنّه موضوع الاعتبار عند العقلاء، فانهم يرتبون آثار الملكية ويعتبرونها عند تحقق البيع الغرري أو بيع الخمر أو العقد

بالفارسية و نحو ذلك، فما معنى تخطئة العرف بعد القطع بانه يعتبر الملكية، فان الاعتبار تارة يكون من الشرع وأُخري من العرف، ولا ارتياب في تحقق الثانى في الامثلة المتقدمة كما لا شك في عدم تحقق الاول وان كان المراد به بيان ان هذا الاعتبار من دون ملاك وخال عن المصلحة فهو خارج عن موضوع التخطئة في المصداق وانما يرجع إلى المصالح والمفاسد والملاكات والتخطئة فيها وذلك غير مقصود.

والحاصل ان الاختلاف والتخطئة في المصداق غير متصور في الامور الاعتبارية الصرفة الّتي لاتحقق لها الا بالاعتبار ولا واقعية لها غيره، وانما يتصوّر في الامور الّتي لها واقع محفوظ كالخمر مثلاً، فإنّه مايع مسكر في الواقع ويصح الاختلاف في مصداقه فيدعى احد ان هذا المايع الخارجيّ مصداق له وينكره الاخر، وأمّا مثل البيع فلا يجري فيه ذلك فالبيع الغرري صحيح واقعاً باعتبار العقلاء وغير صحيح واقعاً باعتبار الشرع بحيث لو سئل الشرع عن صحته وعدمها عند العقلاء لاجاب بانه صحيح عندهم في الواقع وفاسد عندي كذلك فما دعوي الاختلاف والتخطئة بعد ذلك الا مكابرة.

فالحق في تحرير النزاع ان يقال ان اسماء المعاملات هل كانت موضوعة للاسباب الّتي يلحقها الاعتبار عند تحققها أمّا من العرف أو الشرع أو كانت موضوعة للاعم منها فعلى الاول لا يكون البيع الغرري بيعاً حقيقة عند الشرع وفي نظره واقعاً وان كان بيعاً عند العرف وبحسب نظره كذلك كما لا يكون الّذي لا يلحقه اعتبار العقلاء بيعاً عندهم حقيقة وان كان بيعاً عند الشرع اذ اعتبر المسبب عنده.

وبالجملة علي هذا القول يدور صدق الاسم بنظر الشرع مدار اعتباره المسبب وبنظر العرف أيضاً مدار اعتبار نفسه من دون مدخلية لاعتبار احدهما في صدق الاسم حقيقةً عند آخر وعلي الثانى لا يتوقف صدق الاسم علي اعتبار المسبب لا بنظر الشرع ولا العرف فتدبر.

في اجمال اسماء المعاملات وعدمه بناءاً علي كونها للصحيحة

الثانى هل يوجب كون اسماء المعاملات اسامى للصحيحة اجمالها وعدم امكان

التمسك باطلاقها عند الشك في اعتبار جزء أو شرط اولا؟ ولتحقيق المقام نقول: إنّه تارة اريد التمسك بالاطلاق اللفظيّ وأُخري بالاطلاق المقامى، ويختلف الكلام بحسبهما علي ما سيظهر ان شاء الله تعالى، والظاهر عدم تنبه المحقق الخراسانى ﷺ في «الكفاية» لهذا التشقيق فاطلق الحكم بإمكان التمسك بالاطلاقات ذاهلاً عما يأتى من ان التمسك بالاطلاق اللفظيّ يختص بالقول بكون الموضوع له الاعم ولا يجري علي القول بانه خصوص الصحيح.

وتوضيح ذلك أنّه اذا قلنا بالاعم صح التمسك باطلاق العقد في قوله تعالى: ﴿اوفوا بالعقود﴾[1] ونحوه اذ المفروض صدق لفظ العقد بحسب اللغة علي الاعم من الصحيح من دون توقف فيه علي لحوق اعتبار المسبب شرعاً، فكلما صدق اسم العقد بحسب اللغة يحكم بصحته ونفوذه باطلاق ذلك الدليل، وهذا بخلاف ما لو كان الموضوع له خصوص الصحيح، فإنّه يشكل حينئذ التمسك باطلاقه لنفي ما شك في اعتباره، اذ المفروض عدم صدق العقد علي غير الصحيح والصحة مشكوكة فيكون شمول لفظ العقد له مشكوكاً هذا إذا كان المراد التمسك بالاطلاق اللفظيّ.

وأمّا الاطلاق المقامى فهو يعم القول بكون الموضوع له الصحيح بتقريب ان قوله «اوفوا بالعقود» وان كان لا يزيد عن اثبات وجوب الوفاء بالعقد الصحيح وهو الّذي يلحقه اعتبار المسبب الا أنّه إذا كان المراد الصحة بنظر الشرع وكان الملاك باعتباره للمسبب لوجب البيان والتنبيه، وحيث لم ينبه يستكشف ان المراد الصحة بنظر العرف والاعتبار للمسبب عنده، وهذا امر سار في جميع المقامات في كلمات اهل المحاورة بعضهم مع بعض وفي كلمات الشارع الملقاة إلى المخاطبين، فإنّه اذا خاطب رجل صاحبه فقال اشتر الدار أو ازرع الشجر ولم يبين كيفية الشراء والزرع يحمل علي إرادة الشراء والزرع علي الكيفية المعمولة عند المخاطب، اذ لو اراد غير ذلك لوجب البيان، وحيث لا يستكشف علم ارادته غيره، وهذا امر اطبق عليه كافة اهل المحاورة ومنهم الشارع

---

١. سورة المائدة الآية ١.

المقدس، والفرق بين هذا الاطلاق وبين الاطلاق اللفظيّ الجاري علي القول بالاعم أنّه مخصوص بما إذا كان للعرف اعتبار المسبب في المورد الّذي اريد التمسك فيه بالاطلاق، وهذا بخلاف الاطلاق اللفظيّ فإنّه يجري حتى فيما ليس للعرف اعتباره، فإنّه اذا صدق اسم العقد يجب الوفاء به وترتيب آثار المسبب عليه ولو كان بحسب نظر اهل العرف غير مؤثر في حصول المسبب وكل ذلك غير خفى علي المتأمل فتأمل.

وربما يوجه امكان التمسك بالاطلاق اللفظيّ علي القول بوضعها للصحيح أيضاً بان قوله اوفوا بالعقود وان كان ناظراً إلى العقود الصحيحة بنظر الشرع الا ان عدم بيان ما هو الصحيح عنده يكشف عن احالة الامر إلى العرف فينتج وجوب الوفاء بكل عقد مؤثر عند العرف، **وبعبارة أُخري** ان التزام وضع الأسماء لخصوص الصحيحة لا يزيد علي ان المراد بالعقد هو الصحيح ولا نخالف ذلك وانما ندعى ان المراد بالصحة بعد عدم التنبيه علي ماهو الصحيح عند الشرع هو الصحة بنظر اهل العرف فتدبر.

في كيفية دخل شيء في المأمور به

الثالث دخل شيء في المأمور به يكون تارة بنحو الجزئية وأُخري بنحو الشرطية وثالثة بان يكون مما يتشخص به المأمور به ويعنون به ويحصل بسببه مزية فيه أو نقص من دون ان يكون الاخلال به موجباً لفساد الماهية، وربما يتصوّر ان يكون الشيء مما ندب اليه مستقلاً من دون دخل في المأمور به لا شرطاً ولا شطراً ولا في خصوصية، وانما يكون المأمور به ظرفاً للمطلوبية ولا شبهة في عدم الاخلال بالتسمية فقد ما ندب اليه في العبادات نفسياً ولا فقد ما له دخل في تشخصها وانما يخل بها فقد ما له الدخل شطراً أو شرطاً كما لا يخفى.

الامر الحادي عشر:

في وقوع الاشتراك اللفظيّ

الحق وقوع الاشتراك لما نري من عدم صحة السلب بالنسبة إلى معنيين أو اكثر للفظ

واحد وللنقل والتبادر ودعوي محاليته كدعوي وجوبه مدفوعة بما افاده في «الكفاية» فراجع.

الامر الثانى عشر:

في استعمال اللفظ في اكثر من معنى

اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد بان يراد كل واحد مستقلاً كما اذا استعمل اللفظ فيه وحده علي اقوال.

منها الجواز مطلقا أمّا علي نحو الحقيقة أو المجاز.

ومنها المنع كذلك أمّا علي نحو الحقيقة أو مطلقا.

ومنها التفصيل بين المفرد وبين التثنية والجمع بالجواز علي نحو المجاز في الاول وعلي نحو الحقيقة في الأخيرين.

تحقيق

والحق الجواز مطلقا علي نحو الحقيقة، لان اللفظ موضوع لذات المعنى من دون اعتبار قيد الوحدة في الموضوع له بالوجدان، وكون الوضع في حال وحدة المعنى لو كان مسلما لا يقتضى عدم الجواز بعد مالم تكن الوحدة قيدا في الموضوع له.

نقلٌ ونقدٌ

وادلة المانعين أمّا الاستحالة العقلية كما مال اليه في «الكفاية» وبيانه ان الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة والمعنى بل انما هو جعله وجهاً له ومرآتاً كانه هو الملقى إلى المخاطب حقيقة ومن الواضح ان لحاظ اللفظ فانيا في معنى ومشيراً اليه ومراتاً ينافي لحاظه كذلك في معنى آخر.

وفيه ان الاستعمال كالوضع ليس الا جعل اللفظ علامة للمعنى كما قدمنا في باب الوضع لافانيا فيه، ضرورة أنّه لو كان كذلك لما كانت الألفاظ ملحوظة في الاستعمال الا بنحو الآلة لا بالاستقلال، ومن المعلوم خلافه بداهة ان المستعمل ملتفت إلى الألفاظ

حين استعمالها ولذا لا يؤديها علي غير وجهها.

وأمّا دعوي اعتبار قيد الوحدة في الموضوع له فيدفعها حكم الوجدان بخلافها، وقضية كون الوضع في حال الوحدة علي فرض تسليمها لا تنفع في المنع بعد فرض عدم اعتبارها في الموضوع له كما عرفت.

ومستند التفصيل ما يظهر من المعالم من ان المفرد حيث وضع للمعنى بقيد الوحدة يلزم من استعماله في الاكثر الغاء قيد الوحدة فيكون مستعملا في جزء المعنى بعلاقة الكل والجزء وهو مجاز وأمّا التثنية والجمع فهما في قوة تكرار المفرد بالعطف فلا مانع من استعمالهما وإرادة اكثر من معنى واحد حقيقة، كما اذا استعمل المفرد مكرراً أو اريد منه في كل استعمال معنى غير ما اريد منه في اخر، فكما لا إشكال في إرادة العين الباكية والجارية فيما اذا تكرر لفظ العين وعطف الثانى علي الاول بواو العطف كقوله جئنى بعين وعين، كذلك الامر في قوله جئنى بعينين لأنّه بمنزلة التكرار بالعطف.

اقول: وادخاله علىهذا في مسألة استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد مع أنّه لو كان في قوة تكرار المفرد لخرج عن هذا الباب لعله كان من جهة ان اللفظ في الظاهر غير مكرر وكونه بمنزلة التكرار لا يخرجه عن هذا الباب.

وكيف كان يرد عليه ما عرفت من ان الألفاظ موضوعة لذوات المعانى من دون ملاحظة قيد الوحدة ولولاه لما جاز الاستعمال في الاكثر لاحقيقة ولا مجازاً أمّا الاول فواضح وأمّا الثانى فلان الاكثر ليس جزء المقيد بالوحدة بل ينافيه ويباينه تباين المشروط بالشيء والمشروط بعدمه.

وأمّا كون التثنية والجمع بمنزلة تكرار المفرد بان يكون هيئتهما لمجرد الدلالة علي تكرار المفرد مرتين أو ازيد من دون الدلالة علي إرادة المتعدد مما يراد من مفردهما فخلاف مقالة المشهور من ان هيئة التثنية والجمع تدل علي إرادة فردين وازيد مما يراد من مفردهما، ولذا تريهم يأولون تثنية الاعلام وجمعها بارادة المسمى من مفردهما لتكون الهيئة دالة علي إرادة المتعدد من هذا المعنى المأول وتفطن صاحب المعالم ﷺ بهذا فرده بان التأويل بالمسمى تعسف والحق ان المتبادر المنساق من هيئتهما ما افاده المشهور لا مجرد

الدلالة علي تكرار اللفظ وكون التأويل بالمسمى في تثنية الاعلام وجمعها تعسفا لا يدفع التبادر خصوصاً بعد مساعدة الارتكاز لهذا التأويل مضافاً إلى أنّه لابدّ منه في بعض المقامات كما اذا دخل اسماء العدد علي الاعلام فان اسماء العدد بنفسها وضعت للدلالة علي الكمية والمقدار الّذي اريد من مدخولها ولم توضع لافادة تكرار مدخولها قطعا وحينئذ فما يوجه به ورودها علي الاعلام من التأويل بالمسمى أو غيره يوجه في تثنية الاعلام وجمعها هذا.

ولا يذهب عليك انا لو اغمضنا عن هذا الاشكال وقلنا بمقالة صاحب المعالم في معنى هيئة التثنية والجمع لا يصح حلّ الاشكال به **تارة** بان الظاهر ان اللفظ فيهما كانه كرر واريد من كل لفظ فرد من افراد معناه لا أنّه اريد منه معنى من معانيه.

لأنّه بعد تسليم انهما في قوة التكرار لا ظهور لهما في إرادة ذلك بل الظاهر إرادة معنيين كما في المكرر حقيقة نعم فيما ليس له الا معنى واحد كالالفاظ الدالة علي الطبايع يكون المراد لامحالة فردين من المعنى كما في المكرر حقيقة والحاصل ان الامر مختلف حسب اختلافات المقامات.

واُخري بان ذلك لم يكن من باب استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد لان هيئتهما انما تدل علي إرادة المتعدد مما يراد من مفردهما فيكون استعمالهما وإرادة المتعدد من معانيه استعمالا لهما في معنى واحد.

لانك عرفت أنّه لما لم يكن المفرد مكررا حقيقة وانما كان في قوة التكرار بدلالة الهيئة جاز ادخاله في مسألة استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد بوجه من الوجوه وليس للهيئة دلالة علي إرادة المتعدد مما يراد من المفرد حسب الفرض بل هى دالة علي مجرد ان المفرد في قوة التكرار بالعطف فتأمل فإنّه دقيق.

إشارةً وإنارةً

وربما يستدل علي وقوع استعمال اللفظ في الاكثر بالاخبار الدالة علي ان للقرآن ظهراً

ولظهره ظهراً أو ان له بطونا سبعة أو سبعين[1] وهي كثيرة.

و ربما يجاب عنه بما في «الكفاية» من انها لا دلالة لها علي ان ارادتها كانت من باب إرادة المعنى من اللفظ فلعله كان بارادتها في انفسها حال الاستعمال في المعنى من اللفظ.

و فيه منع ظاهر اذ مجرد إرادة المعاني في انفسها و خطورها بالبال عند استعمال اللفظ في معناه لا يرتبط بالقرآن و لا يكون تعريفا له و بياناً لمعظم شأنه اذ لا يخلو متكلم حين الاستعمال الا و يخطر بباله امور و هذا اجنبي عن كلامه ما لم يكن مفيداً لها و دليلا عليها بنحو من الانحاء وكل من راجع ادلة الباب يحكم بان مفادها اجنبي بالمرة عن هذا الاحتمال.

و ربما يجاب بما فيها من ان المراد بالبطون لوازم معناه المستعمل فيه اللفظ الّتي كانت افهامنا قاصرة عن ادراكها.

و لا يخفى ان إرادة هذا المعنى و ان كان ممكنا نظرا إلى ان ايراد الكلام علي وجه يكون له لوازم عديدة تقصر الافهام عن ادراكها دليل علي عظمة الكلام و لا يكون كالاحتمال الاول اجنبياً عن الكلام الا ان ظاهر ادلّة الباب إرادة غير هذا المعنى و سرّه ان ذلك ليس تعريفا معتدا به يختص القرآن اذ لا يخلو كلامٌ من ان يكون وله لازم واحد أو اكثر لا يلتفت اليه الا بعد التنبيه **و بالجملة** يظهر لمن اعطى النظر حقه و تأمل في ادلة الباب انها ليست بصدد اثبات هذا الامر.

و قد يجاب بما نقل عن المحقق صاحب «الكفاية» من ان المراد بالبطون مصاديق المعنى المستعمل فيه اللفظ ان تخفى عن الافهام و لا يكاد يتوجه اليها الا بعد التنبيه و يقرب منه ما يخطر بالبال من ان المراد بهذه الاخبار ان للقرآن معانى خفية لا يتوجه افهام الناس الا إلى بعض مصاديقها الظاهرة الجلية بحيث يتخيل ان معنى اللفظ هو ذلك المصداق لا غير مثل قوله تعالى: ﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه﴾[2] فان ما يفهم منه اهل العرف هو الطعام المأكول و لا يحتمل له معنى اخر مع أنّه قد ورد في تفسيره ان المراد به العلم فيلزم النظر

---

١. عوالى اللآلى، ج ۴، ص ١٠٧. ٢. سورة عبس الآية ٢۴.

اليه أنّه ممن يؤخذ فيستكشف بذلك ان المراد بالطعام ليس خصوص ما ينسبق إلى الأذهان بل المراد به معنى عام شامل للطعام المأكول والطعام المعنوي اعنى العلم ويكون كل منهما مصداقا لهذا المعنى العامّ وتفسيره في بعض الاحيان بما هو الظاهر انما هو من باب بيان المصداق ولا ضير فيه بعد كونه مرادا في ضمن إرادة العامّ كما ان تفسيره احياناً بالمصداق الخفى انما هو للتنبيه علي ان المعنى المراد المستعمل فيه اللفظ ليس ما ينسبق إلى الأذهان بل هو معنى عام شامل له ولغيره ولعمري ان ذلك اظهر الاحتمالات وارجحها كما لا يخفى علي المتأمل في تضاعيف الاخبار.

وكيف كان لا دلالة لها علي وقوع الاشتراك لان استعمال اللفظ في معناه وإرادة مصاديقه في ضمن ارادته ليس من باب استعمال اللفظ في اكثر من معنى كما هو واضح فتدبر.

الامر الثالث عشر:

في المشتق وفيها امور

اختلفوا في ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء في الحال أو فيما يعمه وما انقضى عنه المبدء علي اقوال.

منها أنّه حقيقة في خصوص المتلبس.

ومنها أنّه حقيقة في الاعم.

ومنها التفصيل أمّا بين اللازم والمتعدي أو بين المحكوم به والمحكوم عليه علي ما سيأتى الكلام فيها ان شاء الله وحيث ان نتيجة البحث تظهر في كثير من الفروع الفقهية ينبغى بسط الكلام في المقام وقبل الخوض فيها نقدم امورا.

الاول: في المراد من المشتق في المقام

أنّه ليس المراد بالمشتق هنا مطلق المشتقات كالماضى والمضارع والامر والنهى وماضاهاها بل المراد خصوص ما يجري منها علي الذوات بملاحظة اتصافها بعرض أو عرضى كما يتضح ذلك بقرينة وقوع النزاع فيه بانه هل هو حقيقة في خصوص المتلبس

بالمبدء أو في الاعم منه وما انقضى عنه المبدء فيعلم ان النزاع انما يكون في المشتقات الجارية علي الذوات المنتزعة عنها بملاحظة اتصافها بالمبادي بنحو من الانحاء والظاهر خروج مثل اسم الالة وصيغة المبالغة أيضاً عن محط النزاع لا لمجرد التمثيل بغيره في عناوين الاحتجاجات اذ مجرد التمثيل علي ما ذكره في «الكفاية» غير صالح للاختصاص.

في اسم الآلة

بل لان اسم الالة بهيئته انما وضع للدلالة علي انتساب الذات بالمبدء واتصافها به بنحو الالية والشانية والاقتضاء ضرورة انا نري بالوجدان صدق المقراض مثلا علي ما اعد للقرض وجعل آلة له وكان له شانية ذلك ولو لم يتحقق منه إلى الان بل ولن يتحقق منه إلى الابد وعدم صدقه علي ما لم يعد لذلك وليس آلة له ولو كان متلبسا به فعلا وهكذا الامر في جميع اسماء الالات فيعلم من ذلك ان الفعلية والتلبس غير مأخوذ في معناه بحسب وضع الهيئة.

لا يقال يمكن ان يكون مفاد الهيئة في اسم الالة مثل اسم الفاعل وما بمعناه اتصاف الذات بالمبدء وانتسابها به غاية الامر ان المبدء اخذ فيه بنحو الشانية، كما اخذ تارة ملكة وأخري حرفة وصناعة، وسيأتى ان اختلاف مبادي المشتقات بحسب الفعلية والشانية والصناعة والملكة لا يوجب تفاوتا فيما هو المهم من محل النزاع من دلالتها بحسب الهيئة، غاية الامر أنّه لو اخذ المبدء بنحو الفعلية يقع النزاع في ان المشتق هل هو حقيقة فيما تلبس بهذا المبدء في الحال أو في الاعم، ولو اخذ بنحو الشانية يقع النزاع في أنّه هل هو حقيقة فيما تلبس بهذا المبدء الشانى أو في الاعم فلا يستلزم اخذ المبدء شانيا خروج المشتق المنتزع من الذات بملاحظة اتصافها به عن حريم النزاع.

فإنّه يقال التصرف في المبدء باخذه بنحو الشانية مستلزم لارتكاب المجاز في جميع مبادي اسماء الالات وهو مضافا إلى استدعائه المجاز بلا حقيقة في وضع اسم الآلة بعيد جدا لما يري من عدم لحاظ العلاقة ظاهرا عند الاستعمال **وكيف كان** فالالتزام بان جميع مبادي اسم الآلة اخذ بنحو المجازية امر يستبعده الذهن السليم، خصوصا بعد ما

يري من ان هذا المبدء لم يؤخذ بهذا النحو في ساير الاشتقاقات؛ فإنّه لم يقل احد ان المبدء في قرض أو يقرض ونحوهما اخذ بنحو الثانية، هذا كله مضافا إلى ان المجاز خلاف الاصل فما لم يدع اليه داع لا يصار اليه وقد عرفت ان الالتزام بان هيئة اسم الالة بنفسها وضعت لبيان الاتصاف والانتساب الشأنيين ليس مخالفا للوضع وعليه فلا يلزم التصرف في المبدء بنحو من الانحاء، وسيأتى الكلام ان شاء الله فيما يتوهم ان المبدء اخذ فيه ملكة أو حرفة وصناعة فانتظر.

وقد انقدح بذلك كله ان هيئة اسم الالة انما وضعت لبيان نوع من الانتساب بين المبدء والذات وهو الانتساب الشانى فيخرج عن حريم النزاع في أنّه حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء أو اعم فان التلبس بالمبدء علي هذا التقدير وكذلك انقضاء المبدء غير مأخوذ في وضع الهيئة اصلا فتأمل جيدا فإنّه دقيق.

في صيغة المبالغة

وأمّا صيغة المبالغة فهى بهيئتها وضعت لبيان اتصاف الذات بالمبدء كثيرا مثلا ضرّاب بهيئته يدل علي صدور الضرب عن الذات بنحو الكثرة ويبين الانتساب بهذه الكيفية وحينئذ نقول، ما المراد بوضعه لخصوص المتلبس؟ فان كان المراد اعتبار اتصافه باصل المبدء فمن الواضح ان ليس هذا مفاد الهيئة وان كان المراد اعتبار اتصافه بالمبدء الكثير كالضرب الكثير مثلا، فمن الواضح ان يقع تدريجا فما يعقل تلبسه به في الحال هو أصل المبدء لا الضرب الكثير فتدبر جيداً؛ نعم فيما يتصوّر تحقق الكثرة في آن واحد يتمشى النزاع كما في العلم فان العلام والعلامة انما يقال لمن كثر علمه ويمكن النزاع بانه حقيقة في خصوص من تلبس بكثرة العلم في الحال أو اعم فتدبر جيدا.

تحريرٌ وتفريعٌ

ثم ان الظاهر ان النزاع لا يختص بالمشتق باصطلاح النحويين بل يعم كل ما كان مفهومه ومعناه جاريا علي الذات ومنتزعا عنها بملاحظة اتصافها بمبدء عرض أو عرضى

ولو كان جامدا في الاصطلاح وان ابيت عن ذلك فلا محالة يكون هذا القسم من الجوامد أيضاً محل النزاع، كما يشير اليه ما عن الايضاح في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة ما هذا لفظه تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين وأمّا المرضعة الاخرة ففى تحريمها خلاف، فاختار والدي المصنف ﷺ وابن‌ادريس تحريمها، لان هذه يصدق عليها ام زوجته لأنّه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه هذه عبارته علي نقل صاحب «الكفاية» وأنت خبير بعدم اشتراط الصغيرة بمجرد صدق عنوان البنت عليها ولو لم تكن امها مدخولا بها وعلى‌هذا فحرمة المرضعة الثانية تبتنى بالأخرة علي مسألة المشتق لان صدق عنوان ام الزوجة عليها متوقف علي صدق الزوجة فعلا علي الصغيرة وهو متوقف علي القول بالاعم في مسألة المشتق، هذا وربما يقال بان حرمة المرضعة الاولى والصغيرة أيضاً تبتنى علي مسألة المشتق، لأنّه بمجرد تحقق اخر ان للرضاع المحرم يتحقق عنوان بنت الزوجة وام الزوجة وبمجرد تحقق هذا العنوان ينفسخ الزوجية فليس لعنوان ام الزوجة وبنتها تحقق بحسب الزمان وانما له تحقق في آن عقلى وهو آخر ان للرضاع المحرم الظرف لحصول العنوان وانفساخ الزوجية، فصدق العنوانين بحسب الزمان يبتنى بالأخرة علي القول بالاعم في مسألة المشتق، وأنت خبير بان هذا الابتناء صحيح اذا قلنا بان ظاهر دليل حرمة ام الزوجة وبنتها لزوم اجتماع العنوان في آن زمانى، وأمّا ان قلنا بمنع هذا الاستظهار وكفاية تحقق العنوانين في الرتبة السابقة لا يبتنى الحكم بالحرمة علي مسألة المشتق والقول فيها بالاعم فالامر دائر مدار الاستظهار من ادلة الحرمة فتدبر هذا مضافاً إلى ان رواية علي بن مهزيار الواردة في باب الرضاع في نظير المسألة تدل علي حرمة المرضعة الاولى والصغيرة فراجع. وقد انقدح بما ذكرنا ان كلما كان مفهومه منتزعاً عن الذات بملاحظة اتصافها بالصفات الخارجة عن الذاتيات عرضا كان أو عرضيا داخل في محل النزاع سواء كان مشتقا باصطلاح القوم أو جامدا وأمّا ما كان مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة امر غير خارج عن مقام ذاته وذاتياته فلا نزاع في كونه حقيقة في خصوص المتلبس فافهم.

الثاني: في اسم الزمان

ربما يشكل وقوع النزاع في اسم الزمان من جهة ان الذات وهى الزمان فيه بنفسه ينقضى وينصرم فلا يعقل فيه الا التلبس لأنّه بمجرد انقضاء المبدء يزول الذات وينصرم فكيف يمكن ان يقع النزاع في ان الوصف الجاري عليه حقيقة في خصوص المتلبس أو فيما يعمه وما انقضى عنه المبدء، فان هذا النزاع انما يتصوّر فيما كان للذات بنفسها ثبوت واستقرار عند حال التلبس وبعده، فيقع الكلام في ان الوصف الجاري عليه يخص حال التلبس أو يشمل بعده، وأمّا فيما ليس للذات استقرار في الحالين بل ينصرم بمجرد انقضاء المبدء لا يعقل فيه حال ثبوته وانقضاء المبدء عنه.

قال في «الكفاية» ويمكن حل الاشكال بان انحصار مفهوم عام بفرد كما في المقام لا يوجب ان يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ انتهى.

مراده أنّه يمكن ان يكون اسم الزمان كسائر المشتقات موضوعاً للاعم من المتلبس بالمبدء وما انقضى عنه المبدء غاية الامر أنّه لا يتصوّر فيه فرد انقضى عنه المبدء بل ينحصر فرده في خصوص المتلبس وانحصار الفرد لا يقتضى انحصار المفهوم كما ان امتناع فرد لا يقتضى عدم وضع اللفظ له كما لا يخفى.

ويمكن حل الاشكال بما نبيّنه في مسألة الاستصحاب في الزمان بان الزمان وان كان متصرما ينقضى كل جزء منه بحدوث جزء آخر الا أنّه يمكن اجراء الاستصحاب فيه بدعوي ان الزمان بنظر العرف عبارة عن الآنات الواقعة بين الحدين مثلا العرف يري الليل عبارة عن الظلمة أو استتار القرص أو الآنات الواقعة بين غروب الشمس وطلوعه ولذا يحكم علي اول جزء منه أنّه ليل ويحكم ببقائه أيضاً إلى ان يطلع الشمس، وكذا الكلام في النهار وغير ذلك من الازمنة فامره بنظر العرف كالحركة التوسطية الّتي يصدق علي اول جزء منها وتبقى إلى بقاء آخر اجزائها، ومن المعلوم ان الزمان بهذا الزمان باق ولذا يمكن اجراء الاستصحاب فيه عند الشك في بقائه فتدبر.

وكيف كان فمن البيّن أنّه لو سلمنا خروج اسم الزمان عن حريم النزاع وقلنا أنّه

حقيقة في خصوص المتلبس لا يصير ذلك قرينة علي ان المشتق حقيقة في الخصوص اذ وجود القرينة في بعض المقامات لا يصير قرينة علي سائر المقامات، كما لا يخفى هذا إذا كان الانقضاء والانصرام في ناحية الذات، وقد يتصوّر ذلك في ناحية المبدء كما في مثل القتل فان تحقق القتل مساوق لزواله اذ قبل ذهوق الروح تحقق له وبمجرد ذهوقه يتحقق القتل وينقضي ومن المعلوم ان في هذا الحين ليس الفاعل متلبسا بالمبدء فلايعقل فيه وفي امثاله التلبس لكن قد عرفت ان انحصار المفهوم في فرد لا يقتضى ان يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ فلا يصح ان يقال مثل القاتل والمقتول خارج عن حريم النزاع فافهم واستقم.

الثالث: في الافعال والمصادر

قد عرفت خروج الافعال عن حريم النزاع لعدم كونها جارية علي الذوات بل انما تدل علي صدور المبدء من الذات وليس فيها حمل واتصاف كي يقع النزاع في أنّه حقيقة في خصوص المتلبس أو في الاعم، وهكذا الكلام في المصادر المجردة والمزيد فيها، فانها تدل علي نفس المبادي وما يتصف به الذوات لا علي الذات المتصف بالمبدء، فلا يعقل جريان النزاع فيه اذ نفس المبدء ليس فيه جهة الجري والحمل فتدبر جيدا.

وهمٌ وكشفٌ

ثم أنّه قد اشتهر في السنة النحاة دلالة الفعل علي الزمان حتى اخذوا الاقتران به في تعريفه ومن المعلوم ان مرادهم اخذ مصداق الزمان في مفهومه لا مفهومه اذ هو الّذي يقترن به الحدث ومرادهم بحسب ظاهر بعضهم وتصريح آخر دلالة الفعل عليه بالتضمن وهو اشتباه ضرورة عدم دلالة الامر والنهى الا علي طلب الفعل والترك ولم يؤخذ الزمان في مفهومه غاية الامر ان طلب فعل الطبيعة أو تركها انما كان في الحال لا ان زمان الحال داخل في المراد، وكذلك الكلام في الماضى والمضارع فان الاول دال علي تحقق المبدء وصدوره من الذات والثانى دال علي ترقبه منها، ولم يؤخذ زمان في مفهوم

شيء منهما، غاية الامر ان لمعنى فعل الماضى خصوصية وهى التحقق وهو اذا لم يكن قرينة شخصية علي الخلاف لا ينطبق فيما كان الفاعل من الزمانيات الا علي الزمان الماضى وكذلك لمعنى فعل المضارع خصوصية أُخري وهى الترقب وهو بدون القرينة لاينطبق فيما اسند إلى الزمانيات الا علي الزمان الاتى فالزمان انما يستفاد من انطباق الخصوصية عليهأنّه مأخوذ في المعنى الموضوع له اللفظ، فإنّه لو كان كذلك لزم التجريد وارتكاب المجاز فيما اسند الفعل إلى نفس الزمان أو إلى المجردات، ومن الواضح ان ابناء المحاورة يسندون الافعال إلى الزمان والى المجردات الخارجة عن الزمان من دون لحاظ علاقة وربما ايّد ذلك تارة بان المضارع مشترك معنوي عندهم بين الحال والاستقبال وهو لا يتم الا علي ان يكون المضارع دالا علي خصوصية معنى صح انطباقها تارة علي الحال وأُخري علي الاستقبال والالزم أمّا القول بالاشتراك اللفظيّ ووضعه تارة للزمان الحال وأُخري للاستقبال وهو مناف لكلامهم وأمّا القول بان المأخوذ في معنى فعل المضارع جامع الزمان ومفهومه الّذي يعم الزمانين وهو أيضاً خلاف المنساق من عبائرهم من اخذهم الزمان بمصداقه في مفهوم الفعل وأُخري بان الزمان الماضى في فعله قد يكون مستقبلا حقيقة وزمان الحال والاستقبال في المضارع قد يكون ماضيا كذلك، ومن الواضح ان الالتزام باخذ الزمان في معنى الفعلين يستلزم المجازية ولحاظ العلاقة في مثل المقام وقد نري بالوجدان ان ابناء المحاورة لا يلاحظون العلاقة فيه فيستكشف بذلك عدم اخذ الزمان في مفهومه وان دلالته علي الزمان انما يكون بالاطلاق والانصراف، ومن المعلوم ان انصراف المعنى إلى فرد بدون القرينة والى اخر معها لا يستلزم المجازية كما لا يخفى علي ذوي الالباب فتدبر.

ثم ان معانى الحروف ووجه امتيازها عما عداه قد تبين سابقا مستقصى فلانطيل الكلام بالاعادة.

الرابع: في عدم ايجاب اختلاف المبادي اختلاف الدلالة

قال في «الكفاية» ان اختلاف مبادي المشتقات وكون المبدء في بعضها حرفة وصناعة وفي بعضها قوة وملكة وفي بعضها فعليا لا يوجب اختلافا في دلالتها بحسب الهيئة اصلا

ولا تفاوتا في الجهة المبحوث عنها كما لا يخفى. انتهى موضع الحاجة.

والظاهر أنّه اخذ توطئة لرد القائلين بالتفصيل بين المشتقات الدالة علي اتصاف الذات بالحرفة والصناعة أو بالملكة وبين غيرها وسيأتى الكلام فيه مفصلا انشاء الله تعالى.

الخامس: في المراد من الحال في المقام

اختلفوا في المراد من الحال الواقع في عنوان المسألة وعبارة «الكفاية» في هذا المقام لا يخلو عن اجمال واندماج، حيث لم يفرق بين ما لو قيل بان المراد زمان التلبس أو زمان النطق أو قيل المراد حالهما المنطبق في الزمانيات علي الزمان وفي غيرها علي غيره فايّد القول بان المراد حال التلبس باتفاق اهل العربية علي عدم دلالة الاسم علي الزمان ومنه الصفات الجارية علي الذوات.

وأنت خبير بان هذا الاتفاق لا ينافي القول بان المراد بالحال حال النطق لا حال التلبس، **وبالجملة** عدم دلالة الاسم علي الزمان بوجوه مضت بعينها في الفعل، كما ينافي ان يكون المراد بالحال في عنوان المسألة زمان النطق، كذلك ينافي ان يكون المراد زمان التلبس وكما لا ينافي ان يراد به حال التلبس كذلك لا ينافي ان يراد به حال النطق فليس ذلك دليلا علي احد الطرفين.

والحق ان يقال بعد ثبوت ان المراد بالحال ليس الزمان لا زمان التلبس ولا زمان النطق لاستلزامه اخذ الزمان في معنى الاسم وهو مضافا إلى كونه خلاف المتفق عليه مدفوع بما تقدم عند بيان عدم دلالة الفعل علي الزمان يقع الكلام في ان المراد به هل هو حال التلبس أو حال الجري أو حال النطق، والصواب أنّه ليس المراد به حال النطق ضرورة ان مثل كان زيد ضاربا أو يكون ضاربا حقيقة مسلما إذا كان متلبسا بالضرب في الماضي في الاول ويكون متلبسا به في المضارع في الثانى ولم يقل احد أنّه مجاز مع أنّه لو فرض كون المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدء حال النطق لزم المجاز في المثالين وماضاهاهما.

فالحق ان المراد به حال التلبس ولعل القائل بان المراد حال النطق نظر إلى ان

الظاهر من حمل الصفات علي الذوات و جريها عليها عند عدم بيان زمان الجري و الحمل هو بلحاظ حال النطق فلعله في مقام بيان ما ينصرف اليه المشتقات لا في مقام بيان ما وضعت له.

و توضيح الحال بحيث يرتفع غشاوة الاوهام أنّه اذا قال المولى اكرم العالم فلا ريب في ان الظاهر منه ان وجوب الاكرام يدور مدار تحقق متعلقه، و من المعلوم ان المراد بالعالم ليس من كان عالما قبل أو يكون عالما بعد ولو لم يكن عالما عند إرادة الاكرام بل المراد علي ما ينساق إلى الذهن من كان عالما حال إرادة الاكرام، فمن كان عالما قبل و لم يصدق عليه العالم فعلا لا يجب اكرامه، وكذلك من يصير عالما بعد لا يجب اكرامه الا بعد صيرورته عالما و حينئذ يقع الكلام في ان معنى العالم هل هو خصوص من تلبس بالعلم عند إرادة الاكرام و تعلق الحكم أو ما يعمه و من ليس متلبسا به في تلك الحال، و لكن كان متلبسا قبل و ببيان آخر أنّه بعد ما استظهرنا من دليل اكرم العالم ان الحكم يدور مدار موضوعه، و ان موضوعه انما هو العالم و من يصدق عليه هذا العنوان حال تعلق الحكم فهل عنوان العالم حقيقة في خصوص من تلبس بالعلم حال تلبسه كي يكون الحكم المذكور دليلا علي وجوب اكرام من كان متلبسا بالعلم عند إرادة الاكرام أو يعم من كان متلبسا قبل و انقضى عنه في تلك الحال كي يكون دليلا علي وجوب اكرام كل من تلبس بالعلم عند إرادة الاكرام أو كان متلبسا قبله و بذلك كله تعرف ان القول بان المراد بالحال حال الجري أو حال التلبس يرجع إلى معنى واحد من دون فرق محصل بينهما اذ محصل النزاع بين الصحيحي و الاعمي أنّه اذا اجري وصف علي ذات و حمل عليها في حال أو زمان فهل الوصف اشارة إلى خصوص من كان في تلك الحال أو ذلك الزمان متلبسا بالوصف فلا يعم من كان متلبسا به قبلها و انقضى عنه فيها أو يعم ذلك ايضا و الامر واضح فتدبر.

السادس: في ما هو الاصل في المقام

لا أصل في هذه المسألة يعوّل عليه في تعيين الموضوع له اذا شك فيه عدي ما يتخيل

من اصالة عدم ملاحظة الخصوصية وانها تعين ان الموضوع له الاعم.

و ربما يورد عليه بما في «الكفاية» من معارضتها باصالة عدم ملاحظة العموم.

والظاهر عدم وروده اذ لا يلزم علي القول بالاعم إلّالحاظ الجامع علي تقدير ثبوته وعدم لحاظ القيد كالعموم والاطلاق الذاتيين ولا يلزمه لحاظ الاطلاق أو العموم كى يورد عليه بالمعارضة فهو نظير ما لو ورد اعتق رقبة وشك في اعتبار قيد زائد فكما يتمسك بمقدمات الحكمة واصالة الاطلاق وعدم لحاظ قيد آخر لنفى اعتبار القيود الزائدة فكذلك في المقام يتمسك لنفى لحاظ قيد التلبس باصالة عدم لحاظه عند الوضع فيثبت الوضع للجامع هذا فالانصاف ان الا يراد علي الاصل المذكور بالمعارضة في غير محله.

ولكن يرد عليه، **أوّلاً** عدم جريانه في نفسه اذ اصالة عدم لحاظ القيد انما تجري فيما ثبت لحاظ الجامع بالتفصيل وشك في لحاظ قيد اخر معه كما اذا علم أنّه قال اعتق رقبة وشك في دخالة قيد الايمان من جهة الشك في لحاظه مع لحاظ ذات الرقبة، وكما اذا علم ان الواضع لاحظ أصل الجامع بين حال التلبس والانقضاء تفصيلا وعلم ان اللفظ موضوع لهذا الجامع قطعا لكن شك في اخذ قيد التلبس في الموضوع له من جهة الشك في لحاظه عند الوضع ووضع اللفظ بازاه ايضا واين هذا مما لم يعلم الحال بوجه ولكن يعلم إجمالا بلحاظ الجامع أمّا بلحاظه بالخصوص أو لحاظه في ضمن لحاظ المقيد فهو نظير ما لو شك في ان الحكم هل هو مترتب علي الحيوان أو علي الإنسان، فإنّه لا يتمسك احد لنفى الثانى باصالة عدم لحاظه بتقريب ان لحاظ الجامع بين الحيوان والإنسان وهو الحيوانية مسلم ولحاظ قيد الإنسان مشكوك فينفى باصالة العدم وهذا بخلاف ما لو علم ترتب الحكم علي الحيوان بالتفصيل وشك في لحاظ قيد آخر، فإنّه يصح حينئذ التمسك باصالة العدم لنفى اعتبار هذا القيد المشكوك فافهم ولا تغفل. **وثانياً** أنّه لا دليل علي اعتبار هذا الاصل في تعيين الموضوع له لأنّه ان كان بناء العقلاء ففير محرز و انّ بنائهم علي تعيين الموضوع له بهذا الاصل وان كان الاستصحاب فهو لا يثبت المدعى الا علي

القول بالاصل المثبت لعدم كونه بنفسه اثرا شرعيّا وعدم ترتّب اثر شرعـى عـليه الا بوسائط.

وقد يعول في تعيين ان الموضوع له الاعم علي ترجيح الاشتراك المعنوي علي المجاز اذ دار الامر بينهما لغلبة الاول.

ويمكن منع الغلبة **أوّلاً** ومنع اعتباره الابناء علي اعتبار مطلق الظن **ثانيا** هذا حكم القواعد الّتي اعملت لتعيين الموضوع له.

وأمّا الأُصول العملية فتختلف في الموارد ويكون نتيجتها تارة مع القـائل بـوضعها لخصوص حال التلبس وأُخري مع الاعمى مثلا اذا ورد قوله اكرم العالم فوجوب اكرام كل من كان متلبسا بالمبدء عند إرادة الاكرام مسلم ووجوب اكرام من انقضى عنه المبدء مشكوك ومقتضى اصالة البراءة والاستصحاب عدمه، فهذا ينتج نتيجة القول الاول وفي المثال اذا فرض ان رجلا صار واجب الاكرام لتلبسه بالعلم فشك بعد زوال العلم عنه في وجوب اكرامه، فمن المعلوم ان الاصل الموضوعى وهو اصالة صدق عنوان العالم عليه غير محكم، لما عرفت في كثير من المقامات عدم جريان الاصل فيما كان الشبهة من قبل المفهوم ولا شك في الخارج، وأمّا الاصل الحكمى وهو استصحاب وجوب اكرامه حاكم في المقام وينتج نتيجة القول بالاعم واذا ورد قوله اكرم عـالما وشك في سـقوط هـذا التكليف باكرام من انقضى عنه العلم أو عدم سقوطه الا باكرام من كان متلبسا بـه في الحال، فمقتضى اصالة الاشتغال هو الثانى وذلك ينتج نتيجة القول الاول فتدبر جيدا.

الاقوال في المسألة ونقد ما ذكره المحقق الخراسانى رحمه الله فيها

قال في «الكفاية» ان الاقوال في المسألة وان كثرت الا انها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مباديه في المعنى أو بتفاوت ما يعتريه من الاحوال وقد مرت الاشارة إلى أنّه لا يوجب التفاوت فيما نحن بصدده انتهى موضع الحاجة.

وهو تعريض علي من فصل بين الصفات الّتي كان اتصاف الذات بها بنحو الملكة أو

الحرفة والصناعة وبين غيرها بان الاول حقيقة في الاعم دون الثانى **ولعله** نظر إلى ان مثل عنوان العادل والمجتهد والسائق والتاجر ونحوها صادق علي من كان متلبسا بهذه المبادي في الحال وعلي غيره من دون عناية فتخيل ان المشتق فيها حقيقة في الاعم دون مثل عنوان الضارب والضاحك ونحوهما، **وأنت خبير** بان هذا التخيل ناش عن الغفلة عن عدم اشتراط التلبس بالاجتهاد مثلافي الحال ولا في المضى في صدق عنوان المجتهد فعلا ضرورة صدقه علي من كان له ملكة الاجتهاد وقوة الاستنباط ولو لم يتلبس به في المضى اصلا بل ولو لن يتلبس به إلى الابد، وكذلك لا يشترط في صدق عنوان السائق تلبسه بالسياقة في المضى بل يصدق عليه اذا حصل له قوتها بمثل الرؤيـة ولو لم يكـن مباشرا لها بنفسه فتأمل. **وبالجملة** في كثير من الامثلة الّتي يتخيل كون المشتق فـيها حقيقة في الاعم لا يشترط في صدق عنوان الوصف علي الذات تلبسها به في زمان من الازمنة فمجرد القول بالاعم لا يصحح الاطلاق كما ان مجرد التلبس بالمبدء في زمان من الازمان لايوجب صحة الاطلاق في بعض الامثلة المتقدمة بل في جمـيعها ولاجل ذلك ارتكب التكلف في الامثلة، ونظائرها كثير من المحققين منهم المحـقق صاحب «الكفاية» فذهب الى ان المبدء اخذ في بعضها ملكة وفي الاخر حرفة وصناعة مجازا، فمعنى المجتهد من كان له ملكة الاجتهاد ومثله العادل ومعنى التاجر من كان له حرفة التجارة، وبذلك يرتفع الاشكال المتقدم ويصح النزاع حينئذ بان المجتهد مثلا هل هو حقيقة في خصوص من تلبس بالمبدء اعنى ملكة الاجتهاد في الحال أو يعمه ومن كـان مـتلبسا بهـا قـبل وانقضت عنه فعلا؟ وكذلك الكلام في الامثلة الاخر؛ فبالاخرة يتأتى نزاع المشتق فيها غاية الامر ان التلبس والانقضاء يلاحظان تارة بالنسبة الى الملكة والحـرفة وأُخـري بالنسبة إلى مبدء فعلى وهذا لا يوجب التفاوت في المهم في المقام هذا.

والّذي يختلج بالبال ان ارتكاب المجاز بالتصرف في المبدء واخذه مـلكة في بـعض المقامات وحرفة وصناعة في الاخر غير مأنوس ولذا لا يحسن الطبع هذا النـحو مـن التأويل في ساير المشتقات مثل الماضى والمضارع والامر والنهى وغـيرها في الامـثلة

المذكورة ونحوها مثلا استعمال صيغة عدل أو يعدل في تحقق ملكة العدالة في المضى أو تحققها في المضارع غير مأنوس، وكذلك استعمال صيغة صاغ يصوغ في تحقق حرفة الصياغة في الماضى أو ترقبها في المضارع وقس علي ذلك ساير الامثلة وبقية المشتقات. نعم قد يستعمل صيغة يجتهد في ترقب تحقق ملكة الاجتهاد في المضارع ولكن اين هذا بالامثلة الكثيرة الّتي يدعى اخذ المبدء في جميعها ملكة أو حرفة والقول بحسن هذا التأويل في مبادي بعض المشتقات وعدم حسنه في مبادي آخر تحكّم بحت فإنّه اذا حسن بحكم الطبع لزم اشتراك جميع المشتقات فيه واذا لم يحسن في بعضها لم يحسن في الاخر كما لا يخفى علي من تأمل وانصف، **وبالجملة** فهذا النحو من التأويل وان كان يرفع الاشكال المتقدم ويوجب دخول المشتقات المذكورة في محل النزاع الا أنّه غير متجه في نفسه فالصواب ان يقال ان الفرق بين هذه الامثلة وبين ساير المشتقات انما تولد من ناحية الهيئة لا المبدء بمعنى ان المبدء في جميعها اخذ فعليا كما هو الظاهر منه غاية الامر ان الهيئة في تلك الامثلة انما دلت علي انتساب المبدء بالذات بنحو القوة والشانية بمعنى ان الذات اعدت لصدور المبدء الفعلى منه بحيث اذا ارادت اصدار الفعل فعلاً من دون ترقب، وهذا كما تقدم في اسماء الالة فان المعنى في الامثلة المذكورة يقرب المعنى المقدم في اسم الالة غاية الامر ان ذلك في إسم الالة كان بوضع الواضع وفي المقام احتمل ان يكون بالوضع بان يكون لاسم الفاعل مثلا بحسب الهيئة وضعان احدهما للدلالة علي انتساب الذات بالمبدء فعلا والثانى للدلالة علي انتسابها به بنحو القوة والشأنية واحتمل ايضا ان يكون بالاستعمال بنحو المجاز بان لا يكون للهيئة إلّا وضع واحد وهو وضعها لبيان الانتساب الفعلى وانما استعمل في امثال المقامات مجازا بعلاقة المشابهة أو ادعاء ان الانتساب فيها فعلى وله تقريبان.

الاول أنّه لما كثر صدور المبدء من الذات في الامثلة المذكورة جعل زمان عدم تلبسها به بمنزلة العدم وفرض كانه المتلبس به في جميع الازمنة فاستعمل فيه ما ظاهره التلبس فعلا بهذه العناية.

وفيه **أوّلاً** ما عرفت من عدم اشتراط التلبس اصلا في بعض الامثلة **وثانياً** أنّه لا يصح جعل زمان عدم تلبسها بمنزلة العدم مطلقا حتى فيما كان هذا الزمان بالنسبة إلى زمان التلبس اكثر أو مساويا بل لايصح الا فيما إذا كان من القلة بحيث لا يعتنى به في جنب زمان التلبس وهو غير مشروط في صدق شيء من الامثلة كما لا يخفى على اللبيب.

الثاني وهو الصواب أنّه لما صارت الذات ذا ملكة قريبة بالفعل واعدت لاصداره كلما احتيج اليه جعلت بمنزلة الذات المتلبسة بالمبدء فعلا ويدعى ان هذا الانتساب الموجود بينها وبين المبدء انتساب فعلى فيستعمل ما ظاهره هذا الانتساب بهذه العلاقة أو بهذا الادعاء فتدبر.

التحقيق في المسأله

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق اعتبار التلبس في الحال في صدق عنوان المشتق حقيقة ويدل عليه امور.

أحدها تبادر خصوص المتلبس بالمبدء في الحال.

الثاني صحة السلب عما انقضى عنه لوضوح عدم صدق مثل القائم والضارب وما يراد فهما من سائر اللغات ونحوهما على من لم يكن متلبسا بالمبادي في الحال وان كان متلبسا بها قبل الجري والانتساب.

الثالث أنّه لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادي المتضادة بحسب ما ارتكز لها من المعانى إلى الذهن وهذا دليل على عدم وضع المشتق للاعم ضرورة أنّه لو كان حقيقة في الاعم لما كان بينها مضادة اصلا ضرورة تصادقها فيما انقضى عنه المبدء وتلبس بمبدء آخر.

وللمحقق الخراسانى ﷺ كلام في المقام لايخلو ذكره عن فائدة قال بعد تقرير الامر الثالث ما لفظه ولا يرد على هذا التقرير ما أورده بعض الاجلة من المعاصرين من عدم التضاد على القول بعدم الاشتراط لما عرفت من ارتكازه بينها كما في مباديها انتهى.

مراد المورد ان التضاد موقوف على الوضع لخصوص المتلبس ضرورة أنّه لولاه لما

كان بينها تضاد فالعلم بالتضاد موقوف علي العلم بوضعه للمتلبس والمفروض ان العلم بالوضع كذلك يتوقف علي العلم بالتضاد فهذا دور واضح.

ويجاب عنه **تارة** بما بيّنه من ان التضاد بينها ارتكازي لا يتوقف علي العلم بالوضع تفصيلا بل ربما يحصل من العلم به بالاجمال، فالتضاد موقوف علي العلم بالوضع بالاجمال والعلم بالوضع تفصيلا موقوف علي التضاد وليس هذا دوراً لتفاوت الموقوف والموقوف عليه بالاجمال والتفصيل، وهذا عين الجواب الّذي افاده في مسألة ثبوت الوضع بالتبادر ردا علي إشكال الدور.

و**اُخري** بما قدمناه في تلك المسألة ردا علي الاشكال فراجع.

ثم قال **ان قلت** لعل ارتكازه لاجل الانسباق من الاطلاق لا الاشتراط.

قلت لا يكاد يكون لذلك لكثرة استعمال المشتق في موارد الانقضاء لو لم يكن باكثر انتهى.

توضيح هذا الكلام أنّه لما ادعى التضاد بين الصفات المتقابلة المأخوذة من المبادي المتضادة وجعل ذلك دليلا علي وضع المشتق لخصوص المتلبس يتولد إشكال وهو ان هذا التضاد لو كان من حاق اللفظ كان دليلا علي وضعه لذلك ولكنه ليس بمسلم لامكان ان يكون ارتكازه من جهة انصراف المشتق بعد كونه حقيقة في الاعم إلى خصوص المتلبس بالمبدء في الحال، وحاصل الجواب منع الانصراف لأنّه أمّا ينشأ من غلبة الوجود أو من غلبة الاستعمال وغلبة وجود الأفراد المتلبسة ممنوعة بل الامر بالعكس، وانما لم يتعرض هو لذلك من جهة ما حققه في محله من منع ايجاب غلبة الموجود انصراف اللفظ إلى الفرد الغالب وأمّا غلبة الاستعمال فممنوعة ايضا لان الغالب اطلاق المشتق وإرادة ما انقضى عنه المبدء فلا طريق إلى احتمال ان يكون ارتكاز التضاد من جهة الانصراف لا من حاق اللفظ، فان القائل بالاعم لو امكنه اثبات ان استعمال المشتق في موارد التلبس اكثر من استعماله في موارد الانقضاء امكنه دعوي ان ارتكاز التضاد لعله من جهة الانصراف حيث ان اللفظ الموضوع للعموم اذا كثر استعماله وإرادة فرد بالنسبةإرادة اخر صار عند الاطلاق منصرفا إلى ذلك الفرد لكن ليس له اثبات ذلك بعد ما نري ان استعمال المشتق وإرادة ما انقضى عنه المبدء اكثر من استعماله وإرادة المتلبس

به و هذا يكشف عن ان التضاد انما هو من حاق اللفظ لا من الانصراف.

عقدٌ وحلّه

ثم أنّه لما انجرّ الكلام إلى هذا يتولد إشكال اخر و هو أنّه علي فرض ثبوت ان اكثر استعمالات المشتق كان في موارد الانقضاء يلزم بناءاً علي القول بوضعه للمتلبس محذور اكثرية المجاز من الحقيقة.

و اشار إلى هذا الاشكال و جوابه بقوله.

ان قلت على هذا يلزم ان يكون في الغالب أو الاغلب مجازا و هذا بعيد و ربما لا يلائمه حكمة الوضع لا يقال كيف و قد قيل بان اكثر المحاورات مجازات فان ذلك لو سلم فانما هو لاجل تعدد المعانى المجازية بالنسبة إلى المعنى الحقيقى الواحد نعم ربما يتفق ذلك بالنسبة إلى معنى مجازي لكثرة الحاجة إلى التعبير عنه لكن اين هذا مما إذا كان دائما كذلك فافهم.

قلت مضافا إلى ان مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد بعد مساعدة الوجوه المتقدمه عليه ان ذلك انما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس مع أنّه بمكان من الامكان فيراد من جاء الضارب أو الشارب وقد انقضى عنه الضرب و الشرب جاء الّذي كان ضاربا و شاربا قبل مجيئه حال التلبس بالمبدء لا حينه بعد الانقضاء كى يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال و جعله معنونا بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه ضرورة أنّه لو كان للاعم لصح استعماله بلحاظ كلا الحالين؛ **و بالجملة** كثرة الاستعمال في حال الانقضاء تمنع عن دعوي انسباق خصوص حال التلبس من الاطلاق اذ مع عموم المعنى و قابلية كونه حقيقة في المورد ولو بالانطباق لا وجه لملاحظة حال أُخري، كما لا يخفى بخلاف ما اذا لم يكن له العموم فان استعماله حينئذ مجازا بلحاظ حال الانقضاء وان كان ممكنا الا أنّه لما كان بلحاظ حال التلبس علي نحو الحقيقة بمكان من الامكان فلا وجه لاستعماله و جريه علي الذات مجازا و بالعناية و ملاحظة العلاقة و هذا غير استعمال اللفظ فيما لا يصح استعماله فيه حقيقة كما لا يخفى انتهى.

يمكن الجواب عن الاشكال.

تارة بمنع كون اكثرية المجاز مخالفة لحكمة الوضع اذ حكمة الوضع انما هو تفهيم المعانى المقصودة إلى كل من اراد المتكلم تفهيمها له و هذا الغرض يحصل بوضع اللفظ للمعنى والمجاز انما ينشأ من ناحية استعمال اللفظ الموضوع لمعنى من المعانى في غيره بعلاقة، ولا يرتبط ذلك بالواضع بل انما يتحقق من ناحية المستعملين حيث يحتاجون رعايته لجهات حسن الكلام وفصاحتها وبلاغتها إلى اعمال التشبيه والكنايات والاستعارات، ولا يحصل ذلك الا باستعمال الألفاظ في غير معانيها وان شئت التوضيح في ضمن مثال نقول لفظ الاسد موضوع بوضع الواضع للحيوان المفترس كما ان لفظ الشجاع موضوع للرجل القوي وانما وضع الواضع كلا من هذين اللفظين لمعناه بغرض افهامه اذا احتيج اليه ثم المستعملون اذا ارادوا المبالغة في شجاعة رجل يدعون أنّه حيوان مفترس ويستعملون لفظ الاسد فيه مجازا واذا كثر الاحتياج إلى اعمال هذه المبالغة كثر المجاز لكنه لا يرتبط بالواضع ووضعه كى يخالف حكمة الوضع فتأمل فإنّه حقيق به.

وأُخري بما ذكره في «الكفاية» في ضمن العبارة المنقولة وحاصله ان استعمال المشتق في الموارد المذكورة لو كان بلحاظ حال الانقضاء بان يكون الجري والحمل في الحال بلحاظ كونه في السابق متلبسا بالمبدء لزم المجاز وغلبته علي الحقيقة لكنه ليس بمسلم لاحتمال ان يكون الجري بلحاظ حال التلبس، وبهذا اللحاظ لا يكون الاستعمال الا حقيقة فيراد من جاء الضارب مثلا اذا فرض انقضاء الضرب عنه حال المجيء جاء من كان ضاربا قبل المجيء فيلاحظ حمل الوصف علي الذات بلحاظ حال تلبسها به قبل المجيء.

ثم أنّه لمّا يتولد من هذا الكلام إشكال وهو أنّه علي هذا الفرض يكون اكثر استعمالات المشتق بل جميعها بلحاظ حال التلبس فيعود الاشكال المتقدم وهو احتمال ان يكون التضاد المرتكز من جهة انصراف المشتق عند الاطلاق إلى المتلبس بالمبدء في الحال لا من حاق اللفظ كى يكون دليلا علي الوضع، ولا يدفع هذا الاحتمال الا منع الانصراف ولا طريق إلى منعه بعد تسليم ان الاستعمال في موارد الانقضاء يحتمل ان

يكون بلحاظ حال التلبس اجاب ﷺ بان هذا الاحتمال انما يجيء اذا قلنا بعدم عموم المعنى، وأمّا اذا قلنابان الموضوع له يعم المتلبس بالمبدء وما انقضى عنه كما هو مقالة الخصم لايحتمل ان يكون الاستعمال في موارد الانقضاء بلحاظ حال التلبس، لأنّه بناءاً علي القول بالاعم يكون الاستعمال في تلك الموارد بلحاظ كلا حالى التلبس والانقضاء حقيقة، فلا وجه في مورد الانقضاء لملاحظة حال أُخري وهو حال التلبس فبناء علي مبنى الخصم يكون اكثر استعمالات المشتق في موارد الانقضاء وبلحاظ تلك الحال وعليه يرتفع احتمال الانصراف **وبالجملة** القول بان المتلبس بالمبدء هو الموضوع له مطلوبنا والقول بالاعم مانع من احتمال الانصراف فيثبت ان التضاد من حاق اللفظ وبه يثبت الوضع للخصوص.

مناقشةً ومعالجةً

وقد يورد علي كلامه بامرين: **الاول** ان ظهور المشتق في كون جريه بلحاظ حال التلبس علي القول بوضعه للمتلبس معارض بظهور الكلام في كون زمان الجري متحدا مع زمان ما يتعلق به المشتق مثلا جائنى الزيد راكبا أو جائنى الزيد الراكب ظاهره ان زمان كونه راكبا متحد مع زمان مجيئه وهكذا جائنى الراكب، ولاجل ذلك قلنا ان ظاهر قوله اكرم العالم اتحاد زمان كونه عالما مع زمان تعلق الحكم فالمعنى اكرم من كان عالما عند الاكرام لا من كان عالما قبل ولو لم يكن عالما عندذلك، وهذا امر واضح علي العارف باساليب الكلام. **الثانى** ان اصالة الظهور حجة اذا لم يتعين المراد ودار الامر بين إرادة المعنى الحقيقى والمجازي وأمّا فيما كان المراد معلوما ودار الامر بين كونه مرادا بنحو الحقيقة أو بنحو المجاز فلا حجّيّة لاصالة الحقيقة اذ لاثمرة حينئذ يترتب عليه بعد تبين المراد والامر في المقام من هذا القبيل.

وفي كليهما نظر.

أمّا الأوّل فلانّ اصالة ظهور الكلام في اتحاد زمان الجري مع زمان ما يتعلق به المشتق غير حجة في المقام لعدم ترتب ثمرة عملية عليه بعد تبيّن ان المراد افادة مجيء من

كان متلبسا بالمبدء فعلا وليس متلبسا به في الحال وقد تحقق في محله ان التعبد بالظهور كساير التعبدات الشرعية والعقلائية غير معقول فيما لم يترتب عليه اثر بدون الواسطة أو معها، والعجب كله ان المورد صرح في ايراده الثانى بعدم حجّيّة اصالة الظهور فيما تبين المراد وتردد كيفية الارادة معللاً بانه لاثمرة عملية يترتب عليه وكانه غفل في ايراده الاول عن الثانى وفي الثانى عن الاول.

وأمّا **الثانى** فلان عدم حجّيّة اصالة الظهور في امثال المقام مسلم لا يعتريه شائبة الانكار الا أنّه ليس ايرادا علي الكلام المحقق ﷺ اذ هو لا يتمسك باصالة الظهور لتعيين ان الاستعمال كان بلحاظ حال التلبس بل يدعى ان فيما يستعمل المشتق في موارد الانقضاء يحتمل ان يكون الاستعمال بلحاظ حال التلبس ومن المعلوم ان ابداء الاحتمال غير الجزم بالمطلب متمسكا باصالة الظهور وأنت خبير بان مجرد الاحتمال يكفيه في رد من جعل كثرة المجاز المنافية لحكمة الوضع دليلا علي ان الانصراف المدعى في محله، فان علي من يدعى كثرة المجاز اثبات ان الاستعمال بلحاظ حال الانقضاء وحيث يحتمل ان يكون بلحاظ حال التلبس يختل اركان الاشكال من دون الاحتياج إلى اعمال اصالة الظهور فتدبر جيدا.

والّذي يحسم مادة الاشكال ان الانصراف المدعى في المقام لا وجه له من أصل اذ هو يحصل من كثرة استعمال اللفظ الموضوع لمعنى عام في بعض افراده كاستعمال لفظ الإنسان الموضوع لمطلق الأفراد في الفرد الكامل ومن البين أنّه مادام لم يطلع علي كثرة استعمال اللفظ في معنى أو لم يطلع علي انصرافه اليه عند اهل المحاورة لا ينصرف اليه عنده فان مجرد ثبوت الاستعمال وكثرته في الواقع لا يكفى في الانصراف عند من لم يطلع عليه.

وبعبارة أُخرى العلم بكثرة الاستعمال هو المحقق للانصراف لا الكثرة الواقعية وهذا ابين من ان يحتاج إلى مزيد توضيح اذا ثبت ذلك نقول سواء كان الموضوع له لفظ المشتق خصوص المتلبس أو الاعم لا يصح دعوي الانصراف في المقام، اذ لا يطلع احد علي استعماله في المتلبس كثيرا كى يدعى الانصراف بل الغاية انا نري استعمال المشتق في

موارد التلبس قليلاً وفي موارد الانقضاء كثيراً فلو كان لاحدٍ استكشاف ان الاستعمال في موارد الانقضاء كان بلحاظ حال التلبس كان له دعوي الانصراف إلى خصوص المتلبس وعليه لم يكن لارتكاز التضاد دلالة علي الوضع لكن ليس لاحد طريق إلى استكشاف ذلك حيث لم يتبين لاحد كيفية الاستعمال فلا علم بكثرة الاستعمال في المتلبس وقد عرفت ان الانصراف فرع العلم بذلك.

وبالجملة تقريب الاستدلال بحيث لايحتاج إلى المقدمات الأخيرة ان ارتكاز التضاد مسلم واحتمال الانصراف مدفوع بانه ليس لاحد ان يطلع علي كثرة الاستعمال في المتلبس فيكشف ذلك عن ان التضاد من حاق اللفظ وهو دليل علي الوضع لخصوص المتلبس.

اللهم الا ان يدعى احد ظاهر الكلام في موارد استعمال المشتق في الذات المنقضى عنها المبدء ان الاستعمال كان بلحاظ حال الانقضاء لظهور اتحاد زمان الحمل مع زمان ما يتعلق به المشتق وعلى‌هذا يلزم ان يكون الموضوع له الاعم اذ لو لم يكن الاعم كان الاستعمال مجازا ويلزم اكثرية المجاز وهو مخالف للحكمة وقد عرفت ما فيه من جهات الاشكال فاستقم.

وهمٌ وكشفٌ

وربما يورد علي الاستدلال بصحة السلب بما حاصله ان السلب مطلقا غير صحيح ضرورة أنّه لو ضرب زيد في زمان لم يصح ان يسلب عنه الضرب علي الاطلاق كما هو واضح والسلب مقيدا وان كان صحيحا الا أنّه ليس مفيدا لاثبات المجاز.

واجاب عنه في «الكفاية» بان التقييد ان لوحظ في المحمول والمسلوب فصحة سلبه وان لم يكن علامة علي كون المطلق مجازا فيه الا ان تقييد المحمول غير لازم وان لوحظ في السلب فغير ضائر بكونها علامة ضرورة صدق المطلق علي افراده قال مع امكان منع تقييده ايضا بان يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق فيصح سلبه مطلقاً بلحاظ هذا الحال كما لا يصح سلبه بلحاظ حال التلبس انتهى.

ويظهر من بعض المحققين في حاشيته علي هذا الكلام تقسيم القضية السالبة في المقام علي خمسة اقسام: **الاول** ان لا يكون فيه قيد اصلا قال وهو غير صحيح، **الثانى** ان يكون المسلوب عنه مقيدا، **الثالث** ان يكون السلب مقيدا قال نحو زيد ليس في حال الانقضاء بضارب، **الرابع** ان يكون المسلوب مقيدا باعتبار معنى هيئته ومثل له بنحو زيد ليس بضارب في حال الانقضاء وحكم بان الاقسام الثلاثة الأخيرة مشتركة في ان السلب صحيح فيها وعلامة للمجازية، **الخامس** الصورة مع كونه قيدا له باعتبار معناه المادي مثل زيد ليس بضارب بالضرب الفعلى قال وهو صحيح ولكن ليست علامة ثم قال ومما ذكرنا ظهر ان تسليم المصنف عدم العلاميّة علي تقدير كونه قيدا للمسلوب علي الاطلاق وقع في غير محله لكونها علامة إذا كان ذلك باعتبار هيئته.

اقول لاإشكال في ان التقييد ان لوحظ في المسلوب ليس صحته دليلا علي المجازية مثلا اذا قيل زيد ليس بضارب في الان فهو صحيح سواء علي القول بالاعم او الاخص اذ قيد «في الان» بعد فرضه راجعا إلى المسلوب يكون لامحالة قيدا للنسبة الثابتة بين المبدء اعنى الضرب وبين ذات الضارب اذ ليس في الضارب ما سوي النسبة بين الذات والمبدء نسبة أُخري كى يكون التقييد راجعا اليها، فلابد وان يرجع إلى تلك النسبة وما يتخيل من أنّه أمّا راجع إلى تلك النسبة أو راجعالنسبة الناقصة الحاصلة من تطبيق عنوان الضارب علي الذات وعلي الأخير يكون السلب علامة للمجاز منظور فيه لمنع دلالة التطبيق علي النسبة كانطباق غيره من العناوين علي محالّها، فإنّه لايفيد نسبة اصلا لاناقصة ولا تامة وعلىهذا فالقيد راجع إلى النسبة بين الذات والمبدء ويؤول الكلام إلى ان زيدا ليس بضارب بالضرب الصادر في الان ومن الواضح أنّه سواء قلنا بكون المشتق حقيقة في الاعم أو في الخصوص يصح هذا السلب لان زيدا ليس مشغولا بالضرب فعلا علي اي حال.

وبذلك تعرف ان ما ذكره المحشى المذكور في اخر كلامه من ارجاع قيد المسلوب تارة إلى المسلوب باعتبار المادة وأُخري باعتبار الهيئة لامحصل له لعدم الفرق بين ان يكون راجعا إلى المادة بان يكون المعنى زيد ليس بضارب بالضرب الفعلى أو إلى هيئة المشتق

بان يكون المعنى زيد ليس مشغولا فعلا بالضرب، نعم لو تصوّرنا النسبة الناقصة المدعاة وجودها بين الذات المنطبق عليه المشتق كزيد مثلا وبين عنوان المشتق صحّ ان يفرق بين رجوع القيد إلى هذه النسبة الناقصة وبين رجوعه إلى النسبة بين الذات والمبدء، لكن عرفت الكلام فيه وان لوحظ التقييد في السلب فلا إشكال في ان صحة علامة المجازية مثلا اذا فرض صحته ان يقال زيد ليس في الان بضارب يستكشف ان المشتق ليس حقيقة في الاعم والا لما صح نفى عنوان الضارب عنه في الان وهو واضح.

وربما يلاحظ التقييد في طرف الذات علي ما ذكره في «الكفاية» وتبعه في الحاشية لكن لااري وجها له لأنّه ان اريد لحاظ التقييد في طرف الذات فقط بان يلاحظ السلب مطلقاً فلا إشكال في ان السلب بهذا النحو غير صحيح، لان زيدا كان ضاربا في زمان فكيف يصح ان يسلب عنه السلب علي الاطلاق ومجرد لحاظ التقييد في طرف الذات لا يصحح السلب كما لا يخفى علي المتأمل وان اريد لحاظ التقييد في طرف الذات ثم لحاظ السلب بلحاظ هذا التقييد الّذي يعبر عنه بالقضية الحينية فهو صحيح وعلامة للمجاز لكن مرجعه إلى لحاظ التقييد في السلب وبعد وضوح الامر لا فائدة في التطويل والنقض والابرام في كلمات الاعلام فتدبر. وكيف كان فصحة السلب بالاعتبار الّذي كان دليلا علي المجازية في الجوامد كان دليلا عليها في المشتقات بعين هذا الاعتبار فكما ان صحة سلب الماء عن المايع المخلوط بالطين الّذي كان مايعا صافيا في السابق دليل علي ان الماء لم يوضع لمفهوم يعم هذا المايع المخلوط وصحة سلب الطلب عن الملح الّذي كان كلبا سابقا دليل علي ان لفظ الطلب مجاز فيه ولم يوضع له فكذلك صحة سلب الضارب عن الذات الغير المتلبسة بالمبدء فعلا المتلبسة به قبل دليل علي أنّه لم يوضع لها وانما وضع لخصوص الذات المتلبسة بالمبدء في حال الجري والحمل وكما يمكن ان يقال في باب المشتقات من ان السلب المطلق غير صحيح والسلب المقيد غير دليل يمكن ان يقال في الجوامد فليس ذلك مختصا بالمقام بل انما هوامر سار في جميع المقامات ضرورة أنّه كما لا يصح سلب عنوان الضارب مثلا عن الذات المنقضى عنها المبدء علي الاطلاق، كذلك لا يصح سلب عنوان الماء عن المايع المخلوط بالطين الّذي كان مايعا في السابق بنحو الاطلاق، وقس

عليه غير ذلك بداهة ان هذا المايع المخلوط كان ماء فكيف يصح سلب المائية عنه مطلقاً، فلابد من ان يلاحظ السلب في الحال فيراد أنّه ليس بماء في الحال وحيث نري ان اهل المحاورة يصحّحون هذا السلب بلحاظ الحال يستكشف ان الماء لم يوضع لمفهوم يعم ما كان ماء فعلا وما كان ماء قبل ولو لم يكن بماء في الحال، اذ لو كان وضعه للاعم لما صح السلب بلحاظ الحال ايضا. **وبالجملة** لاإشكال ولا ارتياب في ان المراد بصحة السلب في المقام وماضاهاه انما هو صحته بلحاظ الحال لامطلقاً من دون فرق بين الجوامد والمشتقات وانما لا يلزم بيان ظرف السلب مع أنّه مراد قطعا من جهة ان الكلام بظاهره مفيد لذلك لو لم يكن قرينة علي الخلاف، فان المراد من قوله زيد ليس بضارب أنّه ليس ضاربا في الحال لا أنّه لم يكن ضاربا قبل وكذلك الامر في طرف الاثبات فالظاهر من قوله زيد ضارب أنّه ضارب في الحال لا أنّه كان ضاربا ولذلك ينسبق إلى الذهن التنافي والتضاد بين قوله زيد ضارب وزيد ليس بضارب وهكذا بين قوله زيد قائم وزيد قاعد فان ارتكاز التضاد والتكاذب انما جاء من ناحية ظهور القضية الاثباتية في ان الحمل كان في الحال وظهور القضية السلبية ايضا في ان السلب كان فيها، ولو لا هذا الظهور لم ينسبق التضاد كما لا ينسبق لو قيل زيد ضارب في الحال ولم يكن ضاربا قبل أو عكس الامر وقيل زيد كان ضاربا قبل وليس ضاربا في الحال ولاجل ذلك قلنا ان الظاهر من قوله اكرم العالم اتحاد زمان تعلق الحكم مع زمان حمل المشتق وجريه علي الذات وكذلك الظاهر من اكرم من ليس جاهلا، **وبالجملة** ظهور القضية السلبية كالايجابية ان الايجاب والسلب كان بلحاظ زمان الحال ولذا لايحتاج إلى بيان ظرف النسبة.

ولعل مراد من جعل السلب مطلقاً صحيحا ودليلا علي المجازية ذلك لوضوح ان السلب المطلق غير صحيح قطعا وان المراد لامحالة هو السلب في الحال وبه ينحل الاشكال.

ثم ان صاحب «الفصول» ﷺ فصّل بين المشتقات المأخوذة من المبادي اللازمة والمأخوذة من المبادي المتعدية فالاولى حقيقة في خصوص المتلبس بالمبادي في الحال والثانية في الاعم.

تفصيل صاحب الفصول رحمه الله وما فيه

ولعله نظر إلى عدم صدق القائم علي من ليس متلبسا بالقيام في الحال وصدق القاتل علي من ليس له التلبس في الحال وكذا الضارب ونحوهما فتخيل ان هذا الفرق انما جاء من ناحية كون المبدء في الاول لازما وفي الثانى متعديا وذكر في القسم الاول العالم مع أنّه متعد ولعله لما راي أنّه كالقائم والقاعد لا يصدق علي من انقضى عنه المبدء في الحال. والعجب أنّه بعد ذكره العالم في القسم الاول كيف جعل الفرق بين اللازم والمتعدي وليس ذلك الا لاجل الذهول عن حقيقة الامر وسر المطلب وبيانه ان القتل كما عرفت عبارة عن اذهاق الروح الّذي حصوله آنيّ وليس له استمرار وبقاء فقبل حصوله لا يصدق علي الفاعل عنوان القاتل وبمجرد حصوله ينقضى المبدء، لأنّه كما عرفت ليس له ثبوت واستقرار وعلى هذا فجري القاتل علي زيد مثلا لابدّ وان يكون بعد انقضاء المبدء عنه، وهذا بالنسبة إلى القتل واضح وأمّا بالنسبة إلى الضرب والاكل ونحوهما فإنّه وان كان لها بقاء واستقراء بنظر العرف الا انها كثيرا ما تقع في الكلمات وموارد الاستعمالات وقد اريد بها الذات المنقضي عنها المبدء، فإنّه اذا قيل اكرم ضارب زيد أو اضف الاكل لا يراد به اكرام الضارب في حال كونه ضاربا أو اضافة الاكل في حال كونه اكلا كما لا يراد بقوله «الزانية والزانى الاية»[1] جلد كل واحد منهما ثمانين جلدة في حال كونه زانيا. **وبالجملة** كثير من المشتقات وقع في الاستعمالات كلها أو اكثرها وقد اريد بها الذات بعد انقضاء المبدء عنها لا الذات المتلبسة. **ومنها** الضارب والاكل والشاتم وماضاهاها بخلاف بعض آخر منها كالقائم والقاعد والعالم والفهيم والكريم والسخى والعجول ونحوها فانها ان وقعت متعلقة لفعل من الافعال يظهر ان المراد بها الذوات المتلبسة كما لا يخفى.

ولعل هذا اوجب الاشتباه لصاحب «الفصول» حيث راي ان المراد ببعض المشتقات الذوات المتلبسة واغلبها الافعال اللازمة وببعض اخر الذوات المنقضى عنها المبدء

---

١. سورة النور، الآية ٢.

واكثرها الافعال المتعدية فتخيل الفرق بين المشتقات اللازمة والمتعدية ولم يتفطن اولا إلى ان هذا الفرق لم ينشأ من ناحية التعدي واللزوم وانما نشأ من ناحية امر اخر قدمناه وهو ظهور موارد الاستعمالات، **وثانياً** إلى أنّه ليس فرقا في المشتقات بحسب المعنى الموضوع له اذ نلتزم بان المعنى في الكل واحد وهو خصوص الذات المتلبسة بالمبدء ولذا يصح سلب عنوان الضارب عمن انقضى عنه الضرب والاكل عمن انقضى عنه الاكل غاية الامر ان الحمل والجري في الموارد الّتي اريد فيها الذات المنقضى عنها المبدء كان بلحاظ زمان الماضى وحال التلبس، فالمراد من قوله جائني الضارب أو اكرم الضارب جائني من كان ضاربا أو اكرم من كان ضاربا، وقد عرفت غير مرة ان الجري إذا كان بلحاظ حال التلبس كان حقيقة علي اي تقدير وقد انقدح ان عمدة الفرق بين مثل القائم والعالم ونحوهما وبين مثل الضارب والاكل بعد اشتراكها في ان الموضوع له في الكل واحد وهو خصوص المتلبس ان الظاهر من موارد الاستعمالات ان الجري في الاول كان بلحاظ زمان الحال اعنى زمان ما يتعلق به المشتق وفي الثانى كان بلحاظ زمان الماضى من جهة ان المراد بالاول بحسب ظهور الكلام الذات المتلبس بالمبدء والمراد بالثانى الذات المنقضى عنها فتأمل فإنّه دقيق.

حجج القول بوضع المشتق للاعم وما يرد عليها

حجة القول بوضعه للاعم امور:

الاول التبادر وقد عرفت ان المتبادر خصوص المتلبس.

الثانى ما نري بالوجدان من صحة الحمل وعدم صحة السلب في مضروب ومقتول عمن انقضى عنه المبدء.

واجاب في «الكفاية» بان عدم صحته انما هو لاجل التصرف في المبدء وإرادة معنى يكون التلبس به باقيا في الحال ولو بنحو المجاز، وهذا لا يوجب التفاوت في معنى المشتق ولو اريد منه نفس ما وقع علي الذات صح السلب بلحاظ الحال ولذا صح ان يقال أنّه ليس بمضروب في الان ولا بمقتول بل كان مضروبا أو مقتولا في السابق انتهى ملخص كلامه.

وقد عرفت ان التصرف في المبدء وارتكاب المجاز بهذا النحو غير معروف لايحسنه الطبع بلحاظ جميع المشتقات المأخوذة منه فالاولى ان يجاب عن الاستدلال بما عرفت في رد التفصيل المتقدم من أنّه حيث لا يتصوّر في مثل القاتل والمقتول حال التلبس بنحو صح ان يخبر به ويجعل متعلقا لشيء بلحاظ هذا الحال فلا محالة يلزم ان يقال اطلاق هذا المشتق في الحال انما كان بلحاظ حال الانقضاء مجازا أو كان المراد من القاتل والمقتول الواقعين في الكلام من كان قاتلا أو مقتولا في آن تلبسه فتأمل، وأمّا المضروب فمثل الضارب وقع في موارد الاستعمالات كثيرا واريد منه الذات المنقضي عنها المبدء وبهذا حصل الانس بينه وبين هذا المعنى لكنه لا يوجب المجازية ولا ان يكون المعنى اعم لامكان ان يكون الاطلاق بلحاظ زمان التلبس فاريد من المضروب من كان مضروبا كما اريد من الضارب من كان ضاربا ويدل علي ان المعنى الموضوع له لا يكون اعم ما ذكره ﷺ من صحة سلب المضروب عن الذات المنقضى عنها المبدء بلحاظ الحال فيعلم ان عدم صحة السلب وصحة الحمل كانتا بلحاظ حال التلبس فتدبر جيدا.

الثالث استدلال الإمام عليه الصلاة والسلام كما عن غير واحد من الاخبار بقوله تعالى: ﴿لا ينال عهدي الظالمين﴾[1] علي عدم لياقة من عبد صنما لمنصب الامامة تعريضا بمن تصدي لها ممن عبد الصنم مدة مديدة، وبهذه الاية استدل النبي ﷺ ايضا في رواية رواها عبدالله بن مسعود قال قال رسول الله ﷺ انا دعوة ابى ابراهيم قلنا يا رسول الله وكيف صرت دعوة ابيك ابراهيم قال اوحى الله عزّ وجلّ إلى ابراهيم انى جاعلك للناس اماما فاستخف ابراهيم الفرح فقال يا رب ومن ذريتى ائمة مثلى فاوحى الله عزّ وجلّ اليه ان يا ابراهيم انى لااعطيك عهداً لاافي به قال يا رب ما العهد الّذي لاتنى لى به قال لااعطيك عهد الظالم من ذريتك قال يا رب ومن الظالم من ولدي الّذي لاينال عهدك قال من سجد لصنم من دونى لااجعله اماما ابدا ولا يصلح ان يكون اماما قال النبي ﷺ فانتهت الدعوة الىّ والى اخى لم يسجد احد منا لصنم قط فاتخذنى الله نبيا

---

١. سورة البقرة، الآية ١٢٤.

وعليا وصياً؛[1] فان الظاهر أنّه اراد ان نفسه وعليا صلوات الله عليهما حيث لم يسجدا لصنم قط صارا صالحين لمقام الامامة كما يظهر ذلك من التفريع ايضا فيدل علي ان من عبد الصنم في آنٍ من الازمان لم يكن صالحا لمقام الامامة، ومن الواضح ان استفادة ذلك من الاية متفرع علي كون المشتق موضوعا للاعم والظاهر هو مراد صاحب «الكفاية» من قوله تأسيا بالنبي صلى الله عليه وآله وكيف كان فالاستدلال بالاية الشريفة علي ما ذكر يتوقف علي كون المشتق في الاعم حقيقة اذ لو كان للخصوص لما صح التعريض لانقضاء تلبسهم بالظلم حين تصديهم للخلافة.

اجابةٌ وانارةٌ

واجاب عن الاستدلال في «الكفاية» بما لايخلو من نظر قال ما محصله ان العناوين المأخوذة في الادلة علي اقسام: **الاول** ان يكون لمجرد الاشارة من دون الدخل في الحكم اصلا، **الثانى** ان يكون له الدخل لكن يكفي مجرد حصوله في ترتب الحكم، **الثالث** ان يكون له الدخل لكن لا يكفي حدوثه في بقاء الحكم بل يدور الحكم مداره حدوثا وبقاء والاستدلال المذكور يتم ان كان اخذ العنوان في الاية علي النحو الثالث وهو غير معلوم لامكان كونه علي النحو الثانى بل القرينة معها وهى ان الاية في مقام بيان جلالة قدر الامامة وعظم خطرها وان لها خصوصية من بين المناصب الالهية والمناسب لذلك ان لا يكون من تصدي للظلم ولو في ان من الآنات صالحاً لتلك المنصب.

ثم اورد علي نفسه بما حاصله ان الإمام استدل ظاهراً بظاهر الاية وبناءاً علي القول بان العنوان موضوع للمتلبس يلزم المجاز لاستعماله فيمن انقضى المبدء عنه فاجاب بان جري المشتق انما كان بلحاظ حال التلبس وهو حقيقة انتهى.

اقول: لا يخفى عليك ان مجرد عدم معلومية اخذ العنوان علي النحو الثالث أو علي النحو الثانى لا يدفع الاشكال بعد ما كان الإمام عليه السلام في مقام الاستدلال بظاهر الاية

---

١. الأمالى للطوسى، ص ٣٧٨؛ تأويل الآيات ص ٨٣؛ شواهد التنزيل، ج ١، ص ٤١١.

الشريفة، هذا مع ان ظاهر الكلام اتحاد زمان المشتق مع زمان ما يتعلق به علي ما ظهر في طى كلماتنا، فالظاهر من الاية الشريفة مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ان الظالم لا يناله عهدي في زمان صدق عنوان الظالم عليه كما ان الظاهر من قوله اكرم العالم أنّه يجب اكرام العالم في زمان صدق العنوان لا قبله و لا بعده، و على هذا يبتنى استدلال القائل بالاعم فإنّه يقول بناءاً علي الاعم يصح الاستدلال بظاهر الاية الشريفة لصدق العنوان حقيقة بعد انقضاء زمان التلبس أيضاً فاخذ بظاهر الكلام يعنى اتحاد زمان عدم النيل و زمان صدق عنوان الظالم و أمّا علي القول بوضعه للخصوص يكون الاستدلال بما هو خلاف الظاهر، و لا يدفع ذلك مجرد كون الجري بلحاظ حال التلبس اذ إرادة عدم نيل العهد من كان ظالما من قوله لا ينال عهدي الظالمين[1] خلاف ظهور الاتّحاد بحسب الزمان كما تقدم، **و بالجملة** لا إشكال في ان الاية في حد نفسها تدل علي ان الظالم في حال صدق العنوان عليه لا يناله العهد لا أنّه لا يناله حتى بعد انقضاء العنوان فالاستدلال بها علي عدم لياقة من عبد الصنم في السابق لمنصب الامامة في الحال يتوقف أمّا علي القول بالاعم أو علي وجود قرينة قطعية حالية أو مقالية لتكون صارفة لها عن الظهور المذكور والحق وجود القرينة، لان الله تبارك و تعالى و كذلك النبي و الائمة عليهم الصلاة و السلام كانوا في مقام بيان عظم قدر الامامة و رفعة منزلتها و جلالة محلها بحيث لا ينال الا الخواص من عباد الله الخالصين المخلصين، و من الواضح أنّه لو كان الحكم المذكور و هو عدم النيل دائرا مدار صدق العنوان حدوثا و بقاء كان الامامة في رتبة منصب القضاوة و الامامة في الجماعة و نحو ذلك فكما ان هذه المناصب تدور مدار العدالة حدوثا و بقاء بمعنى أنّه كلما تحققت العدالة و صدق عنوان العادل يجوز القضاوة و الامامة و يصلح الشخص لها و كلما زالت لا يجوز ذلك و يزول الصلاحية و اذا عادت يعود الحكم، فكذلك منصب الامامة من دون خصوصية لها من بين ساير المناصب و لا امتياز عليها و هو خلاف مساق الاية قطعا فالمناسب لسياقها ان يكون الحكم دائرا مدار صدق العنوان

---

١. سورة البقرة، الآية ١٢٤.

حدوثا لابقاء فيكون المعنى ان من تلبس بالظلم في آنٍ من الازمان لا يناله العهد إلى الابد و هذا فارق بينها و بين ساير المناصب.

فانقدح ان الاستدلال بالاية لا يتوقف علي القول بان المشتق للاعم لانا نقول أنّه للخصوص و انما استدل النبي صلى الله عليه وآله و الإمام عليه السلام بها علي عدم لياقة عبدة الاصنام لمقام الامامة تعريضا علي من تصدي لها ممن كان من عبدتها في السابق بضميمة قرينة قطعية حالية، و لا بأس بذلك الاستدلال بعد ارتكاز هذه القرينة في الأذهان و التفات المخاطبين اليها اذ حينئذ لا يخرج عن الاستدلال بامر بين و بهذه القرينة لابدّ من رفع اليد عن الظهور المذكور اعنى اتحاد زمان عدم النيل و زمان صدق الظالم.

و ربما يستفاد المعنى المذكور من نفس الاية لا بضميمة قرينة خارجية بتقريب افاده شيخنا العلامة في «الدرر» **و حاصله** ان الظلم له قسمان قسم له دوام و استمرار و قسم ليس له الا وجود انى و الاطلاق يعم القسمين و الحكم المترتب علي هذا الموضوع امر له الاستمرار اذ لا معنى لعدم نيل الخلافة آنا ما فاذا جعل الموضوع الّذي ليس له الا وجود انى موضوعا لامر مستمر يعلم ان الموضوع لهذا الامر ليس الا هذا الوجود الانى و ليس لبقائه مدخلية اذ لا بقاء له حسب الفرض و علىهذا فمقتضى الاية ان من ظلم في زمن لا يصلح لمنصب الامامة إلى الابد و به يظهر عدم توقف الاستدلال بالاية علي القول بوضع المشتق للاعم، فان لنا ان نقول أنّه لخصوص المتلبس و معهذا يصح التمسك بظاهر الاية بالتقريب المذكور.

وكنا نستشكل عليه في مجلس بحثه بان هذا الظهور معارض بظهور الكلام في اتحاد زمان المشتق مع زمان ما يتعلق به و لا ترجيح لأحدهما علي الاخر فكما يمكن الاخذ بظهور الاطلاق و رفع اليد عن ظهور الكلام كذلك يمكن العكس فيعود المحذور و هو عدم امكان الاستدلال بظاهر الاية الا علي القول بوضع المشتق للاعم.

و قد اجاب قدس سره عن الاشكال بان الظهور المدعى مستند إلى السكوت و عدم بيان زمان المشتق و أمّا الظهور الاطلاقى فهو مستند إلى اللفظ و يسمّى الاول ظهورا سكوتيا

والثانى ظهورا لفظيا و معلوم ان الثانى مقدم علي الاول لأنّه بيان و به ينهدم اركان الظهور المستند إلى السكوت.

و أنت خبير بان هذا الجواب انما يصح بناءاً علي ان يكون الاطلاق مستفادا من اللفظ لا من مقدمات الحكمة كما اختاره قدس سره والا يتحقق التعارض بالأخرة و يلزم التماس قرينة خارجية نعم بناءاً علي صحة هذا المبنى كان الكلام متينا جدا اذ الاطلاق بنفسه دليل علي ان الموضوع لعدم النيل ليس الا من صدق عليه عنوان الظالم في زمان ما و ببيان علي ان اتحاد زمان عدم النيل و زمان جري المشتق انما كان بلحاظ الحدوث و أمّا بلحاظ البقاء فلم يلاحظ اتحادهما فهو نظير التصريح بقوله لا ينال عهدي من كان ظالما أو لا يناله من تلبس بالظلم في ان من الانات أو نحو ذلك من العبارات المفيدة ان الوجود الآنى كاف في ترتب الحكم المستمر فتأمل جيدا.

نقلٌ ونقدٌ

قال الطبرسى قدس سره واستدل اصحابنا بهذه الاية علي ان الإمام لا يكون الا معصوما عن القبائح لان الله سبحانه نفى ان ينال عهده الّذي هو الامامة ظالم و من ليس بمعصوم فقد يكون ظالما أمّا لنفسه و أمّا لغيره، فان قيل انما نفى ان يناله ظالم في حالة ظلمه فاذا تاب لا يسمّى ظالما فيصح ان يناله فالجواب ان الظالم و ان تاب فلايخرج من ان تكون الاية قد تناولته في حال كونه ظالما فاذا نفى ان يناله فقد حكم عليه بانه لا يناله و الاية مطلقة غير مقيدة بوقت دون وقت فيجب ان تكون محمولة علي الاوقات كلها فلا ينالها الظالم و ان تاب فيما بعد انتهى.

وقال المجلسى قدس سره في المجلد السابع من بحار الانوار في باب عصمة الإمام بعد بيان الاية الشريفة و نقل كلام الطبرسى ما لفظه فان قلت علي القول باشتراط بقاء المشتق منه في صدق المشتق كيف يستقيم الاستدلال قلت لا ريب ان الظالم في الاية لا يحتمل الماضى و الحال لان ابراهيم عليه السلام انما سأل ذلك لذريته من بعده فاجاب تعالى بعدم نيل العهد لمن يصدق عليه أنّه ظالم و صدر منه الظلم في اي زمان من ازمنة المستقبل يشمله هذا الحكم

أنّه لا يناله العهد فان قلت تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية قلت العلية لا تدل علي المقارنة اذ ليس مفاد الحكم الا ان عدم نيل العهد انما هو للاتصاف بالظلم في احد من الازمنة المستقبلة بالنسبة إلى صدور الحكم انتهى كلامه قدس سره.

ولا يخفى ان الاستدلال بالاية علي عصمة الإمام مبنى علي إرادة مطلق الظلم لا خصوص عبادة الاصنام وهو الظاهر من الاطلاق وتفسيرها في بعض الاخبار بعبادة الاوثان أو التعريض علي عبدتها كما في غير واحد من الروايات لا ينافي إرادة الاطلاق فكان ذلك بيان بعض المصاديق لطرو الحاجة اليه ويدل علي ذلك غير واحد من الاخبار، **منها** ما عن زيد الشحّام قال «سمعت اباعبدالله يقول ان الله تبارك و تعالى اتخذ ابراهيم عبدا قبل ان يتخذه نبيا إلى ان قال لا يكون السفيه امام التقى»[1] **ومنها** ما في رواية عبدالعزيز بن مسلم عن الرضا عليه السلام «قال فابطلت هذه الاية امامة كل ظالم إلى يوم القيمة»[2] **ومنها** مرسلة حريز عن ابى جعفر عليه السلام في قول الله لا ينال عهدي الظالمين اي لا يكون اماما ظالما.[3]

ثم ان الجواب الّذي افاده الطبرسى والعلامة المجلسى قدس سرهما في حد نفسه مخالف لظهور الاية ولا يصحح الاستدلال، اللهم الا ان يكون نظرهما الشريف إلى وجود قرينة قطعية خارجية والا فلا ريب في ان الظاهر ان من كان ظالما لا يناله العهد في زمان ظلمه لظهور اتحاد الزمانين علي ما قلناه وتناول الاية في حالة ظلمه له والحكم عليه بانه لا يناله لا يوجب الا عدم النيل في تلك الحال لا مطلقاً علي ما هو قضية الظهور ومجرد عدم احتمال الماضى والحال في الاية لا يدفع الاشكال لانا نسلم انها راجعة إلى الاستقبال وكان المعنى ان من صدر منه الظلم في اي زمان من ازمنة المستقبل يشمله هذا الحكم أنّه لا يناله لكن نقول ظاهر الكلام علية الظلم لعدم النيل حدوثا وبقاء بحيث يدور الحكم مداره مطلقاً فيتم استدلال الاعمى بالاستدلال المذكور علي مذهبه نعم لو كان كلامها متفرعا علي القرينة القطعية الّتي سبقت الاشارة اليها لم يتوجه اليه الاشكال وانما اطلنا الكلام ليتضح ومن الله الاستعانة في كل حال ومقال.

---

١. الكافى، ج ١، ص ١٧٥؛ بحارالانوار، ج ٢٥، الباب ٦، ص ٢٠٥؛ الاختصاص، ص ٢٢.
٢. الكافى، ج ١، ص ١٩٨؛ بحارالانوار، ج ٢٥، الباب ٤، ص ١٢٠؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ٤٣٣.
٣. بحارالانوار، ج ٢٥، الباب ٦، ص ٢٠٢؛ تفسير العياشى، ج ١، ص ٥٨.

التفصيل بين المحكوم عليه والمحكوم به وما فيه من النظر

و ربما يفصل بين المحكوم عليه والمحكوم به بان الاول موضوع للاعم اذمعنى في آية «السارق و السارقة»[١] و «الزانية و الزانى»[٢] لان يكون المراد قطع اليد والجلد في حال التلبس بالسرقة و الزنا فالمراد من المشتق فيهما لامحالة هو الذات المنقضى عنها المبدء، **ولا يخفى** أنّه ان كان المفصل بصدد اثبات الفرق بين المحكوم والمحكوم عليه مستدلا بالايتين يتوجه عليه ما مر سابقا من ان المراد من المشتق فيهما وما ضاهاهما هو الذات المنقضى عنها المبدء قطعا اذ كما ذكر لا يفهم ولا يكاد يفهم من الايتين إرادة القطع والجلد في حال التلبس، لكن ذلك لا يقتضى كون المشتق للاعم بل هو لخصوص المتلبس والمراد في الايتين من كان سارقا أو زانيا فكذا ولا بأس برفع اليد عن ظهور الكلام في وحدة زمان المشتق مع زمان ما يتعلق به بعد دلالة القرينة القطعية ولا مجال للتمسك باصالة الظهور واثبات ان المشتق للاعم اذ لو لم يكن له لزم الغاء ظهور الكلام في الوحدة لما عرفت انفا من عدم حجّيّة اصالة الظهور في امثال المقام **وان كان** بصدد امر اخر كما هو ظاهر عبارة الفصول فيجاب بما يأتى بيانه. **قال** في «الفصول» واضعف من ذلك تخصيص بعضهم للعنوان المذكور بما إذا كان المشتق محكوما به ونقل الاتفاق علي كونه حقيقة مطلقاً إذا كان محكوما عليه محتجا عليه باتفاق المسلمين علي ان قوله تعالى «الزانية و الزانى فاجلدوا كل واحد منهما»[٣] «السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما»[٤] و «فاقتلوا المشركين»[٥] ونحو ذلك يتناول من لم يتصف بهذه المبادي حال النزول.

ثم اجاب بما محصله ان الكلام في وضع المشتق من حيث نفسه وهو لايختلف من حيث كونه محكوما عليه أو به وتلك الدلالة انما نشات من حيث كون المشتق كليا متناولا لجميع افراد الطبيعة لاباعتبار كونه محكوما عليه اذ لو كان محكوما عليه باعتبار فرد معهود لم يكن المراد الا من تلبس بالمبدء حال النطق انتهى.

ومراد المفصل كماتري غير ما ذكرناه اولا واستفاده المحقق الخراسانى وغيره بل

---

١. سورة المائدة الآية ٣٨. ٢. سورة النور، الآية ٢. ٣. نفس المصدر.
٤. سورة المائدة الآية ٣٨. ٥. سورة التوبة الآية ٥.

مراده ان المشتق إذا كان محكوما عليه كان حقيقة فيمن يتلبس بالمبدء بعد ايضا اذ لولاه لما كانت الايات المذكورة متناولة لمن لم يتصف بالمبادي المذكورة حال النزول مع انها متناولة له قطعا فيعلم ان المشتق اذا وقع محكوما عليه كان حقيقة مطلقاً، **والجواب** ان المراد من الحال الواقع في كلماتهم ليس حال النطق كما نبهنا عليه سابقا بل المراد حال التلبس أو حال جري المشتق، والمراد بهما واحد كما عرفت؛ نعم قد ينطبق عليه عند الاطلاق كما في مثل قولك زيد قائم ونحوه فان الظاهر أنّه لما لم يبين زمان جري المشتق اريد منه جريه حال التكلم لكنه لا يسري في جميع المقامات فقد يكون الظاهر إرادة جري المشتق حال تعلق الحكم به كما في قولك اكرم العالم واقتلوا القاتل وكما في قوله تعالى «فاقتلوا المشركين»[1] وعلى هذا يقع النزاع في ان العالم والقاتل والمشرك بعد ظهور كون الجري فيها بلحاظ زمان تعلق الحكم بل هى حقيقة في خصوص من تلبس بالمبدء حال تعلق الحكم أو يعمه وما انقضى عنه المبدء وهذا النزاع انما هو مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ولاإشكال في ان من انقضى عنه الشرك وتاب بعد لا يجوز قتله، وبما ذكرنا يظهر وجه تناول الايات لمن يتلبس بالمبادي بعد نزولها والفرق بين آية واقتلوا المشركين وبين آية السارق والزانى ان الاولى محمولة علي ظهورها في وحدة زمان جري المشتق وزمان القتل والأخيرتين محمولتان علي إرادة من كان سارقا أو زانيا من جهة القرينة القطعية، لكنه لا يوجب التفاوت فيما هو المهم من معنى المشتق وقد عرفت أنّه للمتلبس في جميع تلك الامثلة فتأمل جيدا لئلا تقع في الخطاء بقى امور ينبغى التنبيه عليها.

تنبيهات المشتق

التنبيه الاول: في بساطة مفهوم المشتق

قد وقع الخلاف في بساطة مفهوم المشتق وعدمها فاختار المحقق الشريف بساطته مستدلا عليها بانه لو قلنا بان الناطق مثلاً معناه شيء له النطق فاما ان يراد من الشيء

---

١. سورة التوبة، الآية ٥.

مفهومه فذلك يستلزم دخول العرض العامّ في الفصل وأمّا مصداقه ولازمه انقلاب القضايا الممكنة (بالامكان الخاصّ) إلى الضرورية ضرورة ان مصداق الشيء الّذي له الكتابة هو الإنسان وهذا المعنى ثابت له بالضرورة لان ثبوت الاشياء لانفسها ضرورية.

بحثٌ وتحصيلٌ

واعترض عليه في «الفصول» تارة بإمكان اختيار الشق الاول مع الجواب بان الناطق بمعناه اللغوي لم يجعل في عرف اهل الميزان فصلاً وانما جعل كذلك بعد التجريد.

ورفع الاعتراض عنه في هذا الشق في «الكفاية» بالقطع بعدم اختلاف العرفين والعلم بعدم وقوع التصرف في البين ـ ثم اجاب عن أصل الاشكال بان الناطق وما اشبهه ليست فصولاً حقيقية بل هى في الواقع اعراض خاصة مركبة اشتهرت باسم الفصل في لسان اهل الميزان.

وفي كلا الجوابين النظر ـ أمّا الاول فيظهر بعد ملاحظة مصب كلام المحقق الشريف ومورده، فإنّه ذكر ذلك جواباً عن ايراد اوردها شارح المطالع علي من استشكل علي تعريف الفكر بانها ترتيب امور معلومة الخ وهو بانه قد يعرف المجهول بامر واحد فقط وذلك كالتعريف بالفصل القريب أو بالعرض الخاصّ ـ ثم اجاب عنه المحقق بما عرفت ـ وأنت خبير بان جواب الفصول لا يدفع ايراده علي شارح المطالع، لانا اذا سلمنا ان الفصل الّذي هو الناطق ليس الذات مأخوذة فيه (ولو في عرف اهل المنطق) مع تسليمنا امكان الاكتفاء به في تعريف المجهول الّذي هو الإنسان، فقد قبلنا جواز كون التعريف بشيء واحد ـ وان قلنا بان الذات مأخوذة فيه ولو في عرف اهل الميزان فقد لزم الاشكال الّذي ذكره المحقق بشقيه وأمّا الثانى فلان الخاصة المركبة يتركب عن شيئين لا يكون كل واحد منهما مميزاً علي سبيل الاستقلال بل يحصل التميز بضميمة احدهما إلى الاخر كما في (الماشى المستقيم القامة)، فان كل واحد من الجزئين يطرد بعض المشتركات حتى يبقى الإنسان وحده ـ وما نحن بصدده ليس من هذا القبيل فان طرد جميع

المشتركات انما يحصل بالنطق وحده، وأمّا مفهوم الشيء فلا دخل له في ذلك اصلا فلا يمكن جعله من اجزاء الخاصة وان هو الا كضم الحجر بجنب الإنسان.

ثم اعترض في «الفصول» علي أصل الاستدلال مرة أُخري، بإمكان اختيار الشق الثانى مع الجواب عما اورد عليه المحقق بان الانقلاب انما يتم لو كان المحمول مصداق الشيء علي الاطلاق وأمّا مع تقييده بوصف فلا.

وقد نهض صاحب «الكفايه» لدفع هذا الاعتراض بما حاصله، ان المحمول ان كان نفس ذات المقيد مع خروج القيد ودخول التقيد بالمعنى الحرفي فحينئذ لاشك في رجوع القضية إلى الضرورية ـ وان كان المقيد مع دخول القيد فالقضية تنحل الى قضيتين احديهما ضرورية والاخري ممكنة.

وقد وقع الكلام في محتملات كلامه في الشقين وأنّه ما المراد منهما ثم في صحتهما وفسادهما ـ وحاصل ما قيل أو يمكن ان يقال في الشق الاول احتمالان ـ احدهما ان يكون المحمول في الواقع نفس الذات فقط وانما اخذ العنوان والوصف للاشارة اليه من غير دخل له فيه ـ ثانيهما ان يكون المحمول الذات المضيق من ناحية الوصف وان كان نفس الوصف خارجاً ـ ومن المعلوم أنّه علي الاحتمال الاول يتم الانقلاب بخلافه علي الثانى.

أمّا الشق الأخير فذكر فيه احتمالات ثلثة: **أحدها** ان يكون كل واحد من الذات والقيد في حكم محمول مستقل كما في قولنا الرمان حلو حامض وأنت خبير بان هذا مناف لفرض المسألة، فان محل البحث هو فرض التقييد وهذا خارج عنه رأسا. **ثانيهما** ان يكون النسبة التقييدية في حكم نسبة تامة فالمحمول حينئذ بنفسه يرجع إلى قضية تامة في الرتبة الاولى ثم يحمل المجموع علي الموضوع في الرتبة الثانية ـ كما في قولنا زيد ابوه منطلق ـ بناءً علي تسليم كون الخبر فيه قضية خبرية ذات نسبة تامة، **ثالثها** ان يكون كذلك الاّ ان المحمول هو قضية تامة مع جهتها، بان يحمل قضية الإنسان كاتب مع جهتها الّتي هى الامكان علي الإنسان الواقع موضوعاً، ومن المعلوم ان الانقلاب ثابت في

الصورة الاولى والأخيرة دون الوسطى الّا، ان الانصاف ان مراده من الشق الأخير ليس شيئاً مما ذكروه بل هو امر آخر ادق لا يرد عليه شيء مما ذكروه وان كان يتوجه اليه ما سنذكره ان‌شاءالله ـ وهو أنّه لا شك في أنّه اذا اخبر بثبوت شيء مقيد لشيء اخر استفيد منه امران: احدهما ثبوت القيد للموضوع، وثانيهما ثبوت ذات المقيد، اعني نفس الذات مع قطع النظر عن القيد له، وان شئت ان يتضح عليك الامر فافرض الكلام فيما ليس ذات المقيد ضروري الثبوت للموضوع مثل قولنا زيد رقبة مؤمنة، الست اذا كنت جاهلاً بكون زيد رقبةً صرت عالما به بسبب هذا الخبر كما تصير عالماً بانه مؤمن ايضا من نفس هذا الاخبار ايضا، ولا ريب في ان هاتين القضيتين انما جائتا من قبل النسبة التامة الموجودة في أصل القضية والّا فمجرد النسبة الناقصة لا يثبت شيئاً أصلاً، لانها لا ترجع بنفسها إلى النسبة التامة ابداً والا كان قول القائل «شريك الباري» كفراً وشركا ولا ريب في ان ذلك مما لا يقول به عاقل، فقد تحصل ان الانحلال في الواقع يكون في النسبة التامة الموجودة في القضية ومن الظاهر ان احدي القضيتين الحاصلتين من الانحلال في محل البحث ضرورية فيتم دعوي الانقلاب، ولكن يرد عليه ما ذكره بعض الاعاظم من مشائخنا (قدس الله روحه) من ان ميزان جهات القضايا هو النسب التامة الموجودة فيها بالفعل لا ما يؤول وينحل اليها، فعلى هذا لا يمكن دعوي الانقلاب بمجرد امكان التحليل إلى قضية ضرورية.

ثم أنّه قد اورد علي نفسه بعد ذكر الاشكالين بقوله: ان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلاً ان كانت مقيدة به واقعاً صدق الايجاب بالضرورة والّا صدق السلب بالضرورة ـ مثلاً لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالقوة أو بالفعل كاتب بالضرورة.

و ردّه في «الكفاية» بان مثل ذلك لا يجدي في تصحيح الانقلاب لأنّه من سنخ القضايا الضرورية بشرط محمولاتها ولا شك في ان كل ما يتصوّر من القضايا كذلك ولا محذور.

ولا يخفى عليك ان الظاهر من هذا البيان أنّه فهم من كلام الفصول أنّه جعل قيد

«الكاتب بالقوة أو بالفعل» من قيود الموضوع فجعل المحمول موضوعاً للقضية واخبر عنه بانه كاتب بل قد صرح بلفظ «كاتب» بعد ذلك في بعض نسخ الكفاية، ولكن هذه اللفظة غير موجودة في نسخ الفصول بل الظاهر ان مراده ايضا ليس ما ذكره صاحب «الكفاية» واورد عليه فإنّه واضح الفساد جدّا، بل هو امر آخر وهو جعل التقييد المزبور في المحمول بان يكون زيد الكاتب بالقوة أو الفعل، في المثال المذكور محمولاً علي زيد الواقع موضوعاً، ولكن يتوجه اليه في بادي النظر بان الاخص لا يثبت للاعم موجهاً بجهة الضرورة كما صرح به هو قدس سره في كلامه السابق.

ولكن يمكن تصحيح كلامه بان ظاهر عبائر القائلين باخذ القوم عند تفسير معنى المشتق بانه ذات ثبت له المبدء هو ثبوته له بعنوان النسبة التامة لاالناقصة فالمبدء ليس قيداً للذات المأخوذة فيه (علي القول به) بل خبر له، ومن المعلوم ان مثل هذا الذات ضرورية الثبوت للذات الواقعة موضوعاً فان ثبوت الشيء لنفسه ضروري ومجرد الاخبار عن الشيء الواقع محمولاً بشيء آخر لا يضر بهذه الجهة اعنى جهة الضرورة كما هو ظاهر علي الخبير، الّا ان مراد القوم ليس ما فهمه من هذه العبارة فانها مبنية علي المسامحة بلا إشكال والمقصود هو ثبوت المبدء للذات بعنوان النسبة الناقصة.

ثم أنّه ذكر في «الكفاية» أنّه يمكن ان يستدل علي البساطة بضرورة عدم تكرر الموصوف في مثل زيد الكاتب ولزومه من التركيب.

وفيه أنّه ان اريد من تكرر الموصوف تكرره بعينه فذلك غير لازم في المقام وان اريد تكرره ولو بعنوان آخر اعم من الموصوف مثل عنوان الشيء فالحكم بعدمه ممنوع جدّاً.

معنى البساطة والتركيب

وعلي كل حال اللازم تحقيق معنى البساطة والتركيب في المقام حتى يتبين الحق بعون الله الملك العلام، فنقول:

قال في «الكفاية» ان معنى البساطة فيما نحن فيه البساطة بحسب التصور والادراك وان امكن تحليله إلى شيئين بتعمّل من العقل وعليه يكون التركيب عبارة عن التركّب في

مقام التصور ويكون القائل به قائلا بانفهام شيئين من لفظ قائم واشباهه.

وأنت خبير بان هذا المعنى مما لايساعده كلمات القوم واحتجاجاتهم، فانها تنادي باعلي صوتها بان محط البحث ليس البساطة والتركيب بالمعنى الّذي اختاره هذا المحقق ﷺ وان سبقه إلى ذلك السيد السند المحقق الشيرازي ﷺ علي ما حكاه بعض مقرري بحثه وتلامذته.

وذلك لان من ادلة القول بالبساطة الدليل المشهور المنقول عن المحقق الشريف من لزوم احد المحذورين علي اخذ الذات في المشتق ومن المعلوم ان الالتزام بالبساطة في مقام الادراك والانفهام لا يدفعهما.

ومنها ان الذات لو دخلت في مفهوم المشتقات فالدال عليها أمّا المادة أو الهيئة او هما معاً وكلها باطلة الخ، ومن الواضح ان هذا الدليل ينفى اخذ الذات في مفهومها حتى علي نحو يظهر بعد التحليل والتعمل من العقل.

ومنها ان الذات المبهمة لو كانت داخلة في مفهوم المشتقات لزم توصيف الاعم بالاخص في قولنا ذات اسود أو شيء ابيض، ودلالة هذا الدليل علي كون المدعى عدم اخذ الذات فيها بالمرّة مما لا يقبل الانكار.

الى غير ذلك من ادلتهم الّتي نقلها المقرر الّذي مر ذكره انفا في تقريرات بحث السيد المحقق الشيرازي ﷺ فان جلّها تدل علي ان القائل بالبساطة يدعى عدم اخذ الذات فيها حتى في مقام التحليل العقليّ، ويشهد له أيضاً قول القائل بالبساطة: ان الفرق بين المشتق والمبدء انما هو باللابشرطية والبشرط لائية، فاذن لامناص عن جعل محل البحث والنزاع امراً اخر وراء ما جعله محلاً له في «الكفاية» وهو ان الذات اخذت في مفهوم المشتقات بوجه من الوجوهام لا؟

واذ قد عرفت ذلك فاعلم أنّه لا شك في اختلاف محمولات المشتقات ومباديها بمعنى أنّه لا يمكن حمل كثير من الأحكام المحمولة علي المبادي علي نفس المشتقات وبالعكس، فيقال العلم كيف نفسانى عارض للانسان بينما لا يمكن ان يقال العالم كيف الخ ويقال العالم حيّ بينما لا يصح العلم حيّ ويقال زيد عالم ولايقال زيد علم أو بنحو من العناية إلى غير

ذلك مما لايحصى كثرة وحينئذ لابدّ لنا من كشف منشأ هذا الاختلاف وأنّه هل يجتمع ذلك مع القول بعدم اخذ الذات في المشتقات ام لا؟

ومن هنا وقع اصحاب القول بعدم اخذ الذات فيها في حيص وبيص فذهب القائلون بخروج الذات عنها مع القول بدخول النسبة فيها إلى انّ المنشأ هو دخول النسبة في مفهوم المشتقات دون المبادي فلذا اختلفت الأحكام.

وفيه اوّلا ان مجرد ذلك لايكفي في حلّ الاشكال فان لازمه جواز حمل احكام المشتقات علي الافعال ايضا فان ضَرَب مثلاً يدل علي المبدء والنسبة معاً مع أنّه لايصح حمل احكام الضارب عليه ومجرد دلالته علي وقوع النسبة في زمن خاصّ وعدم دلالة المشتقات عليه لا يوجب تفاوتاً فيما ذكر كما هو ظاهر.

وثانياً ان ذلك ان تم في خصوص اسم الفاعل والمفعول لايتم في صيغ المبالغة واسامى الالآت فإنّه لايعتبر في صدق الضرّاب مثلاً علي شخص قيام افراد كثيرة من الضرب به فعلاً، بل يكفي فيه صدورها عنه في الازمنة السابقة كما ان صدق المفتاح علي قطعة حديد مشكل بشكله الخاصّ لايتوقف علي قيام الفتح به حيناً من الدهر أصلاً فكيف يصح القول بكون مفاده واشباهه المبدء مع النسبة أو المبدء المنتسب.

وأمّا القائلون بخروج النسبة عن المفهوم كالذات فذكروا ان الفرق بين المشتقات ومباديها انما هو باللابشرطية والبشرط لائية وان اختلاف محمولاتها انما نشأ من هذه الناحية، ولمّا كان حمل هذين العنوانين علي ما يسبق منهماالأذهان باديء الامر بان يقال ان المبدء هو ماهية الضرب مثلاً مقيداً بعدم كون شيء آخر من الاشياء معها والمشتق هو هذه الماهية اذا اخذت لابشرط من ناحية الطواري وما يجتمع معها في الوجود الخارجيّ، واضح الفساد من جهة ان المبدء بهذا المعنى مما لايقبل الوجود في الخارج، وجّهها بعضهم[1] بان المراد من اللابشرط هنا ما لايابى عن الحمل ومن البشرط لاما يعصى عنه ويأباه.

ولكن الانصاف ان هذا المقدار مما لايسمن ولايغنى فان عدم اباء المشتقات عن

---

١. صاحب الكفاية.

الحمل واباء المبادي ان كان من جهة اختلاف في معناهما فليُبين والّا فلا معنى لهذا الاختلاف.

وان قيل بان الواضع شرط استعمالها هكذا فقد عرفت دفاعه في اشباهه بما حاصله ان مخالفة شرائط الواضع مما لامحذور فيه لعدم الدليل علي وجوب اتباعه وعلي فرض وجود لادخل له بعالم الاستعمالات.

وفسّرهما بعض الاعلام[1] بشيء آخر حاصله ان العوارض من حيث اشتمالها علي لحاظين لحاظ وجودها في انفسها ولحاظ وجودها لغيرها وهي المفروضات واتحاد وجودها في الواقع لاينافي تعلق اللحاظ به من جهتين فان لوحظت من حيث وجودها في انفسها كانت عرضاً مبايناً لمعروضاتها وان لوحظت بما انها وجودات لغيرها فانية فيها ونعوت لها كانت عرضيّاً ومشتقاً.

وفيه ان مجرد هذا الاختلاف الاعتباري لايجدي في تصحيح حمل احكام المعروضات علي المشتقات بخلاف مباديها فان البياض باي نحو فرض ولوحظ لايخرج عن كونه كيفا محسوساً ولا يمكن سلب هذا المعنى عنه مع أنّه يمكن ان يقال ان الابيض ليس كيفا محسوساً وهكذا غيره من الأحكام، هذا مضافاًان هذا المعنى لو تم في مثل اسم الفاعل والمفعول مما يكون المبدء قائماً بالذات وعارضاً لها لم يتم في صيغ المبالغة واسماء الآلات كما مر بيانه أنفاً.

فتحصل من جميع ما حققنا ان القول بخروج الذات والنسبة معاً أو خصوص الذات فقط عن المشتقات لايصحح الاختلاف الّذي نشاهده بالعيان بين المبادي الاشتقاقية ومشتقاتها في الأحكام.

تحقيقٌ

والتحقيق ان يقال ان الذات مأخوذة في مفاهيم المشتقات لابمعنى ان هذا المفهوم داخل فيها بان يكون مفادها شيئين الذات والمبدء أو مع النسبة بينهما بل بمعنى ان

---

١. المحقق النائيني.

مداليلها امور وحدانية في مقام الادراك والتصور ولكنها منتزعة عن الذوات باعتبار نسبة المبادي اليها بنحو من انحاء النسبة.

توضيح ذلك ان المفاهيم الّتي تحمل علي الذوات الخارجية تارة تنتزع عن مقام ذواتها بحيث لايحتاج في انتزاعها إلى امر آخر وراء الذات مثل مفهوم الإنسان والحيوان والناطق، وأُخري ينتزع عنها باعتبار نسبة الطواري واللواحق اليها مثلاً قد يلاحظ زيد بحسب ذاته بذاته فيقال أنّه انسان وقد يلاحظ من حيث نسبته إلى عمرو وأنّه قد تكوّن منه فيقال أنّه ابن عمرو ومرّة يلاحظ من حيث تكوّن بكر منه فيطلق عليه أنّه ابوبكر فمثل عنوان الاب والابن وما شابهها وان كانت من الجوامد الّا ان مفاهيمها ليست منتزعة عن مقام ذوات معنونها بل بالنظر إلى نسبتها إلى بعض الاشياء باحد انحاء النسبة، ومن هذا القبيل مفاهيم المشتقات فانها امور انتزعت عن الذوات المنتسبة إلى المبادي الاشتقاقية من حيث انها كذلك فبالحقيقة الفرق بينها وبين الاب والابن والزوج والعبد وماضاهاها هو ان هذه ليست لها مبادي اشتقاقيةانتزعت عنها بلحاظ نسبة الذوات اليها بخلافها والا فالجميع من جهة انتزاعها عن الذات بلحاظ نسبتها إلى بعض الامور الخارجية علي حدّ سواء، ومن هنا يعلم ان اختلاف معانى المشتقات انما نشئت عن اختلاف النسب الملحوظة فيها فمثل الضارب والمضروب والمَضرَب والمِضراب والضرّاب وان كانت جميعها منتزعة عن الذوات الخارجية باعتبار نسبتها إلى الضرب الّا ان اختلاف تلك النسب اوجب اختلافاً في مفاهيمها كما لايخفى تفصيله علي الخبير، ولا اظنك تتوهم اعتبار فعلية المبدء في انتزاعها دائما حتى تستصعب امر صيغ المبالغة واسماء الالات بل لعلك تتفطن بكفاية حصول التهيؤا لها أووجودها في الازمنة السابقة وما اشبه ذلك فيه فاذن يسهل عليك الخطب في جميع المشتقات فتدبر فإنّه حقيق به.

وبالجملة ما ذكرنا في شرح مفاهيم المشتقات هو الّذي يتبادر إلى الذهن وينسبق اليه عند اطلاقها وهو الّذي يناسب الأحكام المحمولة عليها وبه يمتاز عن المبادي.

ومنه يعلم أنّه اذا جعلت هذه العناوين موضوعاً للحكم وحكم عليها بشيء من

الأحكام كان الموضوع في الحقيقة نفس الذوات الا ان المقصود عن التعبير عنها بهذا العنوان قد يكون مجرد الاشارة اليها لحصول المعرفة بسببها وأُخري يكون تفهيم ان ملاك الحكم هو هذه النسبة الخاصة وعلي كل حال فذلك امر خارج عن مفاهيمها لا يستكشف الا من قرائن خارجية.

وايضا قد ظهر ان اطلاق المشتقات علي نفس المبادي احياناً كما يقال ان الوجود موجود والبياض ابيض والعلم معلوم وما ضارعها لا يصح الا بنحو من العناية بمعنى أنّه يتصوّر ذات البياض أو الوجود ويتصوّر انها ممكنة الزوال والانسلاخ عن ذاتها ثم يثبت لها ذلك نظير التجريد الّذي يلاحظ في مقام حمل الذاتيات علي الذوات مثل الإنسان انسان فيجرّد الإنسان اولا عن ذاته ثم يثبت له ثانياً ولا يلزم من ذلك مجاز في اللفظ أصلاً بل ليس هناك الا تجريد وانسلاخ في مقام التصور والخيال.

ومن هنا يبدو ويستبين سر اطلاق صفات الباري تعالى علي ذاته مثل العالم والقادر وما يتبعها فإنّه جل شأنه ومجده وان كانت صفاته عين ذاته الا ان القائل والمخاطب كانه يتصوّر في مقام التصور ذاته غير واجدة لها خالية عنها فيثبت لها تلك الاوصاف.

وقد تبين مما حقّقنا لك في هذه المسألة الطريقة المثلى والمذهب الاوسط مع ما يتبعها ويترتب عليها من الفوائد والنتائج وقد بقى هناك امور اخر غير هامّة، قليل الجدوي، لافائدة مهمة في ذكرها والبحث عنها فبالحرّي ان نعرض عن ايرادها ونصرف عنان الكلام إلى ما يتلوها من المقاصد والمقصد الاول في مباحث الاوامر والله ولى التوفيق.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الاوّل:

فی الاوامر



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

* مادة الامر
* صيغة الامر
* ما يتعلق بالاجزاء
* فی مقدمة الواجب
* فی الواجب الموقّت والواجب الموسّع
* فی انالامر بعدالامر يوجب التكرار ام لا؟


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الاوّل: في الاوامر

الفصل الاول: في مادة الامر

فيه ابحاث:

البحث الاول: في معانى لفظ الامر

قد ذكروا للامر معان عديدة، ربما تربو عن الستة ولكن قد ارجعها غير واحد منهم إلى معنيين قائلاً ان كثيراً من تلك المعانى نشأت عن اشتباه المصاديق بالمفاهيم فانهم وجدوها مستعملة في موارد خاصة مكتنفة بخصوصيات مختلفة فزعموا انها من معانيها، ولكن لاطائل تحت البحث عنها فلنصرف الكلام عنها ولنتكلم في معناها الاصطلاحى فقد نقل الاتفاق علي كونها في الاصطلاح حقيقة في القول المخصوص مثل صيغة افعل وما اشبهها، وقد ذكر صاحب «الكفاية» بعد ما نقل هذا المعنى عنهم، أنّه ليس معنى حدثياً كى يشتق منه الاشتقاقات مع ان الظاهر انها مشتقة منه ثم صححه بانه يمكن ان يكون مرادهم من ذلك الطلب بالقول المخصوص، الّذي هو مدلول ذاك القول، لانفسه، ولكنك خبير بان مدلول الصيغ ليس الطلب بالقول بل هو الطلب فقط (لو قلنا به) هذا مع ان اختصاص مدلول الصيغ بالطلب بالقول ممنوع كما سيأتى الاشارة اليه فيما سيمرّ

عليك بعون الله العزيز.

ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره هنا ينافي بظاهره ما افاده بعد ذلك بقوله: نعم القول المخصوص اي صيغة الامر اذا اراد العالى بها الطلب يكون من مصاديق الامر، فان هذا البيان يدل علي ان مصداقه هو نفس القول وقضية ما ذكره قبل ذلك كون مصداقه نفس الطلب الّذي هو من الكيفيات النفسانية، ولكن مراده من الطلب هنا ليس الطلب الحقيقي بل الطلب الانشائى المنشأ بصيغته وعليه يرتفع التنافي، وعلي كل حال المراد بالاصطلاح هنا لابدّ ان يكون اصطلاح الاصوليين والفقهاء والّا فهى عرف ارباب الصرف والنحو يطلق علي نفس القول والامر سهل.

البحث الثانى: في اعتبار العلو في معنى الامر

ربما يقال باعتبار العلو في معنى الامر ولازمه عدم كون الطلب الصادر من السافل امراً مطلقا وقد يقال بكفاية العلو الاعتباري ايضا بان يفرض الطالب نفسه عالياً ثم يأمر ويطلب من غيره فان هذا الاستعلاء كاف في صيرورة طلبه من مصاديق الامر وقد يتصوّر اعتبار كلا الامرين فيه وعليه لايكون الطلب الصادر من العالى لا بعنوان الاستعلاء امراً.

والتحقيق أنّه لاعبرة بشيء منهما بل انّما يمتاز الامر عن سائر انواع الطلب بكيفية خاصة ولحن مخصوص في مقام التخاطب بحيث لو خاطب العبد مولاه بصوت عال وقال له: قم يا فلان واسقنى ماءً بارداً، كان طلبه هذا من مصاديق الامر كما يشهد به سليم الذوق وفي الحقيقة مفاده هو ما يعبر عنه في الفارسية بـ(فرمان دادن) فلو حصل هذه الكيفية من التخاطب حصل الامر ولو لم يكن المتكلم به عالياً بل ولا مستعلياً اعنى لم يعتبر العلوّ لنفسه كما أنّه لولم يحصل لم يكن الطلب معه مصداقاً للامر ولو كان من العالى والمستعلى أو لاتري قد يأمر المولى عبده باوامر ارشادية ليست في الحقيقة من الامر وانما يطلق عليه مجازاً.

ثم لايخفى عليك ان هذا الّذي ذكرنا لاارتباط له بما سنشير اليه في ضمن المباحث

الاتية من ملاك وجوب الاطاعة فان ذاك امر اخر وراء مفاد مادة ا.م.ر.

البحث الثالث: في كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب

الظاهر ان المنسبق إلى الذهن من لفظ الامر عند خلوّه عن جميع القرائن هو الوجوب وهو دليل علي كونه حقيقة فيه كما ينسبق الوجوب من مرادفه في الفارسية وهو (فرمان وفرمان دادن) ايضا وهذا هو العمدة في اثبات هذا المعنى والّا فغيره من الايات والروايات الّتي استدل بها عليه غيرسليمة عن الاشكال والايراد وان كان يستفاد منها بعض التأييد كما اشار اليه في «الكفاية» فان لفظ الامر استعمل فيها في الوجوب ولكنها محفوفة بقرائن تدل عليه وغاية ما يستفاد منها استعماله فيه، وقد مرّ غير مرّة ان الأُصول اللفظية مثل اصالة الحقيقة ساقطة عن الاعتبار عند العلم بالمراد فراجعها وتأمّل فيها حتى تظفر بصدق ما ذكرناه.

البحث الرابع: في الطلب والارادة

الظاهر ان معنى الامر سواء كان بصيغة افعل أو بمادة الطلب أو بمادة الامر هو الطلب الانشائى الّذي ليس طلباً بالحمل الشايع فان هيئة الامر علي ما يأتى وضعت لايجاد الطلب في عالم الاعتبار، فهى موجدة لمعانيها وبها يقصد ثبوتها وتحققها فمعناها الطلب الموجد بالانشاء لا الطلب الّذي كيف نفسانى ويحمل عليه الطلب بالحمل الشايع، ولو فرض وضعها لمطلق الطلب الشامل للقسمين فلا اقل من انصرافها إلى هذا القسم كما هو الحال في لفظ الطلب أيضاً علي ما افاده في «الكفاية».

وأمّا الارادة فهى منصرفة إلى ما كانت إرادة بالحمل الشايع ويعد كيفا نفسانيا بخلاف الطلب.

ولاجل هذا الاختلاف في المعنى المنصرف اليه اللفظ زعم بعض الاعاظم بامكان ان يقع الصلح بين الاشاعرة القائلين بالمغايرة بين الطلب والارادة وبين قاطبة اهل الحق والمعتزلة القائلين باتحادهما بان يكون المراد بالاتحاد ما عرفت من اتحاد مفهوم الطلب

والارادة واتحاد الطلب الحقيقي مع الارادة الحقيقية والطلب الانشائي مع الارادة الانشائية، ويكون المراد بالمغايرة مغايرة الطلب الانشائي الّذي ينصرف اليه لفظ الطلب مع الارادة الحقيقية الكامنة في النفس الّتي ينصرف اليها لفظ الارادة فان مغايرتهما بهذه العناية من البديهيات والواضحات.

ولكنك خبير بعدم امكان وقوع الصلح بهذا النحو فان منشأ ذهاب الاشاعرة إلى الاختلاف والمغايرة بين الطلب والارادة ذهابهم إلى قدم كلام الله والتزامهم بالكلام النفسي.

توضيح ذلك انهم لما رأوا اطلاق وصف المتكلم علي ذات الباري جل شأنه ورأوا ان ايجاده الكلام في الشجر أو غيره لايصحح اطلاق المتكلم عليه كما لا يصح اطلاق المتحرك علي من اوجد الحركة في السفينة مع خروجه عنها ولذا لا يطلق المتحرك عليه تعالى مع أنّه موجد الحركة في جميع العالم التزموا بالكلام النفسي وقالوا ان في النفس شيئاً يدل عليه الكلام اللفظيّ وسمّوه بالكلام النفسي وقالوا: ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان علي الفؤاد دليلا.

وتخيلوا ان اطلاق المتكلم عليه انما كان بلحاظ وجود هذا الكلام النفسي ولاجل ذلك ذهبوا إلى قدم كلام الله وتفصيل الكلام موكول إلى محله والغرض من هذا المختصر بيان عدم امكان وقوع الصلح بينهم وبين المعتزلة بالنحو المذكور.

فيما استدل به علي مغايرة الطلب والارادة ونقده

وكيف كان استدل القائلون بالمغايرة بان في النفس غير الصفات المشهورة من التصور والتصديق بالفائدة والرّغبة والشوق المؤكد المسمى بالارادة شيئاً آخر به يستند الفعل والايجاد بالمباشرة أو بالتسبيب يسمّى بالطلب وبرهن عليه، كما في تقريرات بعض الاعلام بان الفعل لو كان مستندا إلى الشوق المؤكد لكان غير اختياري ضرورة ان التصور والتصديق بالفائدة والشوق المؤكد كلها غير اختيارية، فلو فرض استناد الفعل اليها لكان غير اختياري لامحالة ضرورة ان معلول الغير الاختياري غير اختياري

مضافا إلى وجود الشوق المؤكد في الامور الخارجة عن تحت القدرة علي نحو وجوده في الامور المقدورة، فلولم يكن في النفس غير الارادة امر اخر كان هو السبب لتحقق الفعل لكان نسبة الفعل إلى مقدماته في الصورتين علي نحو سواء فيستكشف بذلك ان في النفس غير الصفات المشهورة شيئاً آخر يستند الفعل اليه وهو المسمى بالطلب وقد يعبر عنه بفعل النفس وأُخري بحركة النفس وثالثة بتصديها هذا محصل مقالته.

وأنت خبير بما فيه نظر من ان القائلين باتحاد الطلب والارادة ذهبوا إلى اختيارية بعض الافعال وقالوا ان الارادة لا تتعلق بامر محال ولو كان مرادهم بالارادة الشوق المؤكد لما كان شيء من الافعال تحت الاختيار من جهة ان حصول الشوق قهري لامدخلية للاختيار فيه، فإنّه اذا تصوّر الإنسان امرا وعلم بفائدته يرغب فيه ويشتاق اليه قهرا وكان أيضاً تعلقه بامر محال علي نحو تعلقه بامر مقدور، بل قد يكون الشوق في المحالات اكد فيعلم من ذلك ان مرادهم بالارادة غير هذا الشوق ولذا فسرها بعضهم بالشوق المؤكد المستتبع نحو الفعل فان المراد استتباعه للفعل بالفعل لا بالقوة.

وكيف كان التأمل في كلماتهم يعطي انهم لم يقتصروا في مقدمات الفعل علي التصور والتصديق بالفائدة والشوق المؤكد، فان كل ذلك متحقق في الامور الغير المقدورة أيضاً بل انما التزموا بامر اخر مستتبع للفعل في الامور المقدورة، وهذا الامر حقيقة قد يشار اليها بالاستتباع وأُخري بحركة النفس وثالثة بفعلها ورابعة بتصديها، والاختلاف في التعبير لا يوجب الاختلاف فيما هو المهم، ولعل هذا الاختلاف انما نشاء من جهة انهم بعد الاذعان بوساطة امر اخر لم يدركوا حقيقته وكنهه قد عبّروا عنه ببعض الاثار فعبر بعضهم ببعض التعبيرات والاخر بالاخر.

وبالجملة لا إشكال في ان القائلين باتحاد الارادة والطلب لم يلتزموا بعدم وجود شيء اخر غير الشوق ولم يريدوا بالارادة هذا الشوق، فان وجود امر اخر غير الشوق المؤكد الجاري في الامور المقدورة وغيرها بديهي ولا مشاحة في تسميتهم هذا الامر بالارادة المفسرة بالشوق المؤكد المستتبع للفعل وتسمية غيرهم له بحركة النفس أو فعلها أو تصديها فتأمل جيدا فان المقام من مزال الاقدام.

عقد الجبر وحلّه

ثم ان ملاك الاختيار الّذي به يصير الفعل اختياريا يمكن المؤاخذة عليه أو اعطاء الاجر به هو كون الفعل تحت القدرة بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وبهذا الملاك يصير كثير من الافعال صادرة عن الاختيار، فإنّا نري بالبداهة والوجدان الفرق بين حركة يد المرتعش وبين حركة يد السالم، فالاولى تسمى غير اختيارية والثانية تسمى اختيارية، وليس الوجه فيه الا ان المرتعش الاعضاء لم يقدر علي حفظ يده عن الحركة ولا يصدق فيه هذه القضية الشرطية ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل بخلاف السالم، وبالجملة بعين الوجه الّذي ينسب افعال الخالق الى الاختيار ينسب افعال المخلوق اليه، ومن المعلوم أنّه ليس الوجه في ذلك الا أنّه تعالى قادر ان اراد شيئاً فعله وان لم يشأ لم يفعله وهو بعينه موجود في افعال العباد فانقدح ان كل ما يصدق فيه هذه القضية الشرطية يسمّى فعلا اختيارياً صح المؤاخذة والعقاب والاجر والثواب بالنسبة اليه وكل ما لا يصدق فيه يسمّى فعلاً غير اختياري لا يصح فيه ذلك وبذلك يرتفع شبهة القائلين بالجبر ولا يرتبط الكلام في ذلك إلى مسألة اتحاد الطلب والارادة أو مغايرتهما ومن الله الهداية وعليه التكلان.

بحثٌ وتحصيلٌ

ثم ان كثيرا من القائلين باتحاد الطلب والارادة النافين لغير الصفات المشهورة ذهبوا إلى ان الارادة مدلول للامر، كما يري ذلك بملاحظة المراجعة إلى كلماتهم والنقض والابرام الواقعين فيها فما عن «الكفاية» من ان غرض اصحاب الاتّحاد ليس كون الارادة مدلولا للامر ليس في محله، فإنّه صرّح بعضهم بدلالة الصيغ الانشائية علي الارادة ولذا اورد عليه بان صيغة افعل ليست مترادفة مع الارادة، فما معنى كونها بمعناها واجيب بالنقض بان القائلين بدلالة الصيغ علي الطلب يلزمهم الاشكال بان الصيغة ليست مترادفة مع مفهوم الطلب أيضاً وبالحل بان المراد ليس دلالة الصيغة علي مفهوم الارادة بل علي ما كانت بالحمل الشايع إرادة فلا يرد الاشكال وبالجملة هذا الرد والايراد من اقوي

الشواهد علي ان في الاصحاب من يقول بان الصفات المشهورة مدلولات للصيغ الانشائية كما صرح به المحقق صاحب «الدرر» ايضا.

ما اورد المحقق الحائري علي المحقق الخراسانى ونقده

قال﵀ ردا علي صاحب «الكفاية» في قوله: «الجمل الخبرية دالة علي ثبوت النسبة بين طرفيها أو نفيها في نفس الامر من ذهن أو خارج والصيغ الانشائية موجدة لمعانيها اي قصد بها ثبوت معانيها وتحققها» ما محصله ان مجرد حكاية اللفظ عن المعنى في الموطن لا يوجب اطلاق الجملة الخبرية عليه، اذ قولنا قيام زيد في الخارج يحكى عن معناه، ولا يكون جملة خبرية، فلابد من اعتبار امر اخر وهو الاذعان بالوقوع أو اللاوقوع وليس هو العلم الواقعى بذلك، ضرورة أنّه قد يخبر المتكلم مع الشك بل مع العلم بالخلاف بل المراد عقد القلب علي الخبر به الّذي عبر عنه سيدنا الاستاد نوّر الله ضريحه بالتجزّم هذا في الجمل الخبرية، وأمّا الانشائيات فكون الألفاظ فيها علة لتحقق معانيها محل المنع ضرورة عدم كون تلك العلة من ذاتيات اللفظ وما ليس علة ذاتا لا يمكن جعله علة والّذي يعقل انها موضوعة لان تحكى عن حقائق موجودة في النفس مثلا هيئة افعل موضوعة لان تحكى عن حقيقة الارادة.

ان قلت قد يؤتى بالالفاظ الدالة علي المعانى الانشائية وليس في النفس معانيها كما اذا صدر صيغة افعل في مقام الامتحان أو التعجيز وكما اذا تكلم بلفظة ليت ولعل وليس صفة التمنى والترجى موجودة في النفس فيلزم مما ذكرت ان تكون الألفاظ في هذه الموارد أمّا غير مستعملة في معنى اصلا وهو بديهى الفساد او مستعملة في غير ما وضعت له وهو خلاف الوجدان بل غير صحيح لعدم وجود العلاقة بين الارادة وبين الصفة الموجودة في النفس في مقام الامتحان أو التعجيز وكذلك الكلام في التمنى والترجى.

قلت تحقق الارادة والتمنى والترجى في النفس قد يكون لتحقق مباديها في متعلقاتها وقد تكون من جهة مصلحة في نفسها كما نشاهد ذلك وجدانا في الارادة التكوينية قد توجد لمنفعة فيها لا في متعلقها، مثاله ان اتمام الصلاة موقوف علي قصد الاقامة عشرة ايام

من دون مدخلية لنفس بقائه ضرورة أنّه لو اقام من دون قصد لا يثمر في الاتمام ولا مدخلية لبقائه مع القصد ضرورة أنّه لو قصد الاقامة ولم يقم يتم اذا صلى صلاة اربع ركعات فيعلم ان حكم اتمام الصلاة مترتب علي مجرد قصد الاقامة، ومع ذلك يتمشى قصد البقاء من المكلف مع علمه بان ما هو المقصود ليس منشأ للاثر المهم، واذا صح ذلك في الارادة التكوينية صح في التشريعية لعدم الفرق بينهما وكذا الحال في باقى الصفات انتهى محصل كلامه.

وفيه مواقع للنظر فان الجمل الاخبارية وضعت للدلالة علي وجود النسبة وانتساب احد الشيئين بالاخر في النفس ولم توضع للدلالة علي مجرد الاذعان بالنسبة وعقد القلب عليها ولا علي ثبوت النسبة في موطنها من الخارج أو الذهن كما افاده في «الكفاية».

توضيح ذلك ان النسبة غير متحققة في الخارج في شيء من الموارد ضرورة انّا لانعقل في الخارج غير وجود الذات المتصفة بالقيام مثلا ولا نري للنسبة فيه عينا ولا اثرا، فالخارج ظرف الاتصاف لا النسبة بل قد لا يكون في هذا الموطن اتصاف ايضا كما في قولنا الإنسان حيوان ناطق أو قولنا الإنسان نوع ونحو ذلك من القضايا وكما في القضايا الكاذبة فإنّه لا يكون في شيء منها اتصاف شيء بشيء في الخارج.

فالتحقيق الّذي يساعده النظر الدقيق ان الّذي لا ينفك عن القضايا الاخباريّة في شيء من الموارد هو وجود النسبة وحمل شيء علي شيء في النفس وهذا الامر بما هو فعل من افعال النفس بمعنى انها عند الاخبار توجد أوّلاً النسبة بين الطرفين وتحمل احدهما علي الاخر ثم تؤتى لهذا الامر الموجود مظهراً وكاشفا يسمّى بالخبر ويكون صادقا اذا تطابق مع الواقع وكاذبا ان لم يطابق معه فكل خبر يكشف عن وجود النسبة والحمل في النفس سواء ذلك في القضايا الصادقة أو الكاذبة وسواء أيضاً في الحمل الذاتى أو الشايع الصناعى.

ان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ما المصحح لهذا الحمل في القضايا الّتي اتصاف فيها في الخارج كما في قولنا الإنسان حيوان ناطق **قلت** المصحح لذلك هو الاتّحاد الذهنيّ ولا

شبهة في صحة الحمل بهذا اللحاظ وبالجملة الّذي يكشف عنه القضايا الاخبارية هو فعل النفس وايجادها للنسبة لاوقوع النسبة ولا وقوعها في نفس الامر من ذهن أو خارج وهذا مما يساعده الوجدان ولا يخفى علي من اعطى النظر حقه.

ان قلت انّ الألفاظ لابدّ وان تحكى عن الماهيات لان الموضوع له لابدّ وان يكون متصورا والمتصوّر لا يكون الا ماهيته فان الوجود بوجوده غير متصور بالبداهة ومن الواضح ان فعل النفس بما هو وجود من الوجودات الذهنية فلايكاد يكون موضوعا له.

قلت غاية ما يلزم في الموضوع له تميزه عما عداه حتى يصح وضع اللفظ بإزائه ويكفى في ذلك تصوّره بنحو الاجمال ولو باثاره ولوازمه بحيث يمتاز من بين المعانى. ولا يحتاج إلى تصوّره علي نحو التفصيل، ولذا يصح وضع اللفظ بإزاء ذات الباري مع أنّه تعالى وجود بحت لايكاد يمكن تصوّره بذاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فكما يمكن تصوّره باثار وجوده علي نحو الاجمال ووضع اللفظ بازاه بلحاظ امتيازه بهذا التصور عما عداه فكذلك الحال في المقام.

وكيف كان قبل اظهار الخبر يوجد النفس النسبة بين الطرفين والخبر يكشف عن هذا الايجاد فان كان مراد صاحب «الدرر» بما ذكره من وضع الجمل الاخبارية لعقد القلب هو ما ذكرناه فنعم الوفاق والا يكون هذه المقالة ردا لكلامه كما يكون ردا لكلام صاحب «الكفاية» هذا كله في الجمل الاخبارية.

وأمّا الصيغ الانشائية فالحق فيها ما افاده في «الكفاية» من انها وضعت لانشاء الطلب وايجاده في عالم الاعتبار.

وما يقال من انها ليست علة لوجود الطلب بحسب الذات ولا يمكن جعلها علة منقوض بباب العقود والايقاعات فان كلمة بعت ليست علة ذاتية للنقل والانتقال وتملك الثمن وتمليك المثمن، وهذا امر بديهى لايحتاج إلى مزيد بيان ومعهذا يتحقق به النقل والانتقال وليس هو الا لان العقلاء عند تكلم البايع بلفظة بعت أو عند حصول اسباب اخر يعتبرون امرا وهو تملك البايع للثمن والمشتري للمثمن، والا فلا يحصل في

الخارج امر حقيقى لم يكن قبل، وكذلك الكلام في الصيغ الانشائية فإنّه عند تكلم المتكلم بكلمة افعل كذا يعتبرون وجود الطلب الانشائى وهذا نحو من الوجود يترتب عليه الآثار، فالصيغ وضعت لايجاد الطلب في عالم الاعتبار وهذا امر لا سترة عليه.

ثم ان ما ذكره من ان الارادة قد توجد لمصلحة في نفسها وتمثيله لذلك بمسألة القصر والتمام منظور فيه، فان قصد البقاء مع كونه بنفسه موضوعا للاثر انما يتمشّى ما لم يقطع بعدم البقاء، فإنّه لم يقل ولن يلتزم احد بانه مع علمه بعدم الاقامة يتم لو قصد الاقامة، نعم يتمشى ذلك في مورد الترديد في البقاء فيعزم علي البقاء بحيث لو سئل عنه بعد العزم لاخبر بالبقاء قطعا ويكون قاطعا بالبقاء في حال العزم ومريدا للبقاء حقيقة واين ذلك بمورد الكلام مما يأمر المتكلم ولا يريد الفعل، وانما يأمر بداعى التعجيز ونحوه مع علمه بعدم وقوع الفعل، فيقع الاشكال بانه ان كانت الصيغة موضوعة للارادة يلزم إمّا عدم استعمالها في تلك المقامات أو استعمالها في غير الموضوع له وكلا الامرين مدفوع بما تقدم ولا ينحل الاشكال ما ذكره، لأنّه نظير قصد الاقامة مع العلم بعدمها فتدبر، هذا كله مضافا إلى عدم جريان ما ذكره في التمنى والترجى فإنّه لا معنى لتحقق صفة التمنى والترجى في النفس مع عدم وجودهما بتحقق مباديه كما هو واضح علي الخبير.

فانقدح ان الصيغ الانشائية وضعت علي التحقيق لانشاء الطلب وايجاده بنحو من الوجود في عالم الاعتبار فيقع الكلام في أنّه بعد وضعها لذلك لا للارادة بما ذا يكشف الارادة عند استعمال المستعمل لها.

و ربما يجاب بما في «الكفاية» من الالتزام بوضعها لايقاع الطلب فيما إذا كان الداعى اليه ثبوت الارادة وكذا الكلام في صيغة التمنى والترجى، فانها وضعت لانشائهما غاية الامر يكشف وجود صفتهما في النفس بعين ما ذكر في صيغة الامر.

و يشكل بان الارادة كيف نفسانى لا يكاد يمكن انشاؤه وكذا المقيد بها وكذا الحال في التمنى والترجى وما ذكر من التجريد عند الانشاء عن القيد لا ينحل به الاشكال، لأنّه لو جرّد عنه يعود إشكال اخر وهو أنّه بعد مالم يكن المنشأ الا الطلب بماذا يكشف وجود

الارادة في نفس الامر.

اللهم الا ان يكون القيد راجعاً إلى الوضع لاالموضوع له كما هو محتمل عبارة «الكفاية».

والتحقيق في حل الاشكال ان انشاء الطلب بما هو فعل من افعال المكلف يدل علي وجود الارادة كالبعث الخارجيّ. توضيح ذلك ان انشاء الطلب لا يتفاوت مع البعث الخارجيّ والتحريك نحو العمل الا في أنّه بعث عملى خارجى وهذا بعث انشائى وهذا لا يكون فارقا فيما هو المهم فكما أنّه يدل علي وجود الارادة بحيث أنّه اذا صدر يحكم كافة العقلاء بوجوب اطاعته وعدم صحة الاعتذار وليس ذلك الا من جهة ان هذا البعث بما أنّه فعل من افعال الامر يكشف بحسب بناء اهل المحاورة عن وجود الارادة في نفسه فكذلك الحال في البعث الانشائى لأنّه أيضاً فعل من افعاله يكشف بعين ذلك البناء عنها وهذه ليست بدلالة لفظية بل هو دلالة الفعل بعد وضوح أنّه لا يصدر من الحكيم الا لغرض عقلائى فتدبر فإنّه دقيق.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثانى: فيما يتعلق بصيغة الامر

المبحث الاول: معانى صيغة الامر

وفيه مباحث:

ربما يذكر للصيغة معان وقد عدّ منها التهديد والانذار والاهانة والتعجيز و غير ذلك والحق كما في «الكفاية» ان الصيغة في جميع ذلك لم تستعمل الا في انشاء الطلب الّذي هو الموضوع له تلك الصيغة علي ما عرفت غاية الامر ان انشاء الطلب كما قد يكون بداعى التحريك نحو العمل قد يكون لاغراض اخر، واختلاف الغرض لا يوجب الاختلاف في المستعمل فيه، وكذا الحال في ساير الصيغ الانشائية. وبذلك يظهر أنّه لا وجـه للالتزام بانسلاخ صيغة التمنى والترجى عن معناها اذا وقعت في كلامه تعالى لاستحالة مثل هذه المعانى في حقه مما لازمه العجز والجهل فإنّه لا مانع من انشاء التمنى والترجى مع عدم وجود صفتهما في النفس بل عدم امكان حصولها لاغراض عديدة. ومنه يظهر ان ما ذكره في المغنى من المعانى الكثيرة لصيغة الاستفهام في غير محله فانها وضعت لانشاء الاستفهام لكن هذا الانشاء قد يكون بداعى طلب الفهم وأُخري لدواع اخر فتدبر.

المبحث الثانى: في كون صيغة الامر حقيقة في الوجوب أو الندب

هل الصيغة حقيقة في الوجوب أو في الندب أو فيهما فيحتاج احراز كـل مـنهما الى

القرينة المعينة أو في المشترك بينهما وهو أصل الطلب الانشائي فتكون مجملة عند الاطلاق ويحتاج احراز الوجوب أو الندب إلى البيان وجوه.

قال في «الكفاية» لايبعد تبادر الوجوب عند استعمالها بلا قرينة وايّده بعدم صحة الاعتذار عن المخالفة باحتمال إرادة الندب مع الاعتراف بعدم دلالته عليه بحال أو مقال.

ولا يخفى ان مجرد عدم صحة الاعتذار لا يثبت وضع الصيغة للوجوب لامكان ان يكون لاجل الانصراف اليه بعد وضعها لكل منهما بالخصوص أو للمشترك فيهما.

وكيف كان فالقائل بوضعها للوجوب إمّا يدعي وضعها لايجاد الطلب الوجوبي وانشائه وانما يستكشف الارادة الوجوبية لاجل وضعها لايقاع الطلب الوجوبي فيما إذا كان الداعي اليه ثبوت الارادة الاكيدة البالغة حدّ الوجوب أمّا بان يكون هذاالقيد مأخوذا في الموضوع له أو في الوضع علي ما تقدم الاشارة اليه أو يدعي وضعها للبعث الشديد، فكما يتصوّر في البعث الخارجي وجهان: **احدهما** ان يكون علي نحو الشدة والقوة بحيث يستكشف أنّه اراد الفعل بارادة اكيدة لا يرضى بتركه، **والثاني** ان يكون علي نحو الخفة والضعف بحيث يستكشف أنّه غير مهمّ بحصول الفعل ولم يرده جزما كذلك يتصوّر الوجهان في البعث الانشائي، واذا ثبت ذلك فلمدعي الوجوب وضع الصيغة للبعث الشديد الّذي يستكشف به وجود الارادة الاكيدة في النفس فهي نظير بعض الافعال الخارجية الّتي يفعلها الإنسان في مقام البعث والتحريك القويين فكما يستكشف عند بروز تلك الافعال وظهورها وجود إرادة اكيدة في نفسه كذلك يستكشف تلك الارادة عند ما يبعث انشاء بالبعث الشديد هذا.

ولا يخفى ان لمدعي الوجهين اثبات وضع الصيغة لانشاء الطلب الوجوبي او للبعث الشديد القوي، فان مجرد هذه الدعوي غير مقبولة ما لم يقم عليها برهان شاف ودليل واف مضافا إلى منع كون البعث في عالم الخارج أو عالم الانشاء علي قسمين مذكورين فان البعث عبارة عن تحريك العبد نحو العمل واذا تحقق ذلك إمّا في الخارج أو في عالم الانشاء ينزع منه إرادة المولى ويلزم التحرك علي نحوه سواء وجد بصفة القوة والشدة أو

بصفة الضعف والخفة.

فالصواب ان الصيغة وضعت لانشاء الطلب وايجاده في عالم الاعتبار وهذا البعث الانشائي والطلب الموجد بالانشاء يقتضي الفعل كالبعث الخارجيّ وانما يستكشف به الارادة الوجوبية من جهة أنّه بما هو مقتضي للفعل وليس فيه الاذن في الترك فما لم يدل دليل علي رضا الامر بالترك يجب الحركة علي وفق مقتضاه وبهذا يستكشف الوجوب وليكن ذلك علي ذكر منك ينفعك في مقامات كثيرة.

ثم ان صاحب المعالم ﷺ بعد الاعتراف بوضع الصيغة للوجوب استشكل حمل الاوامر الواردة في الشرع من الكتاب والسنّة عليه لكثرة استعمالها في الندب.

وأنت خبير بان مجردذلك لا يوجب رفع اليد عن الوجوب مالم يقم قرينة علي خلافه أمّا بناءاً علي ما ذكرناه من ان البعث انشائيا كان أو خارجيا يقتضي من حيث ذاته الفعل وليس فيه بما هو الاذن في الترك فواضح، لأنّه يلزم التحرك علي طبق مقتضي البعث وايجاده ما لم يرد من الامر ما يدل علي رضاه بالترك واذا ورد منه ذلك ليس هو تصرفا في معنى الصيغة بل هى انما استعملت في معناها وهو انشاء الطلب وايجاده في عالم الاعتبار كما ليس تصرفا في اقتضائه للفعل، فإنّه يقتضيه بذاته سواء ورد الاذن في الترك أو لم يرد فهذا الاذن انما يدل علي عدم لزوم ايجاد المقتضي وعدم وجوب المشي علي طبق اقتضاء البعث فهو امر خارج عن البحث؛ ولاجل ذلك لا تكون الصيغة في موارد إرادة الندب الا مستعملة في معناها وهو انشاء الطلب فلا يلزم التجوز حتى يدخل في المجاز المشهور. وأمّا بناءاً علي ما ذكروه من وضعها لانشاء الطلب الوجوبى أو للبعث الشديد فلان استعمالها في الندب حينئذ وان كان مجازا كما هو واضح لكنه لا يوجب نقلها اليه لكثرة استعمالها في الوجوب ايضا. نعم لو بلغ الاستعمال في الندب إلى حد صار المعنى الحقيق مهجوراً وصار الاستعمال في الندب غير محتاج إلى القرينة الصارفة امكن دعوي النقل اليه أو الحمل عليه لكن الامرين كليهما محل المنع وهذا لاكلام فيه.

انما الكلام فيما في «الكفاية» من قياس المقام بباب العامّ والخاصّ ومراده أنّه كما

يجب حمل العامّ علي العموم ما لم تقم قرينة علي إرادة الخصوص مع ان استعمال العام في الخاصّ كثير حتى قيل ما من عام الا وقد خص فكذلك يجب حمل الصيغة علي معناها الحقيق ما لم يرد قرينة علي إرادة الندب وان فرض كثرة استعمالها في الندب مع القرينة.

وأنت خبير بان هذا القياس علي مبناه مع الفارق لان الصيغة بناءاً علي وضعها للوجوب علي الوجهين المتقدمين اذا استعملت واريد منها الندب تكون مستعملة في غير معناها لانها سواء كانت موضوعة لانشاء الطلب الوجوبى أو للبعث الشديد اذا استعملت في الندب لم تستعمل في معناها بل انما استعملت في غير ما وضعت له فتكون مجازا بخلاف العامّ، فإنّه علي مبناه ومبنى غيره من المحققين لم يستعمل في الخاصّ في شيء من الموارد بل انما استعمل في معناه كلية واذا اريد منه الخاصّ يكون من باب مخالفة الارادة الجدية مع الاستعمالية فدليل الخاصّ انما يوجب انثلام هذا الاصل الّذي اطبق عليه العقلاء من البناء علي مطابقة الارادتين ما لم تقم قرينة علي الخلاف في مورد قيامه من دون ان يوجب تغيير ما هو مستعمل فيه اللفظ وعلي هذا فالقياس في غير محله نعم يتم ذلك بناءاً علي الوجه الأخير الّذي قررناه فتدبر.

هذا مضافا إلى امكان منع القياس من جهة أُخري وهو ان في المقام ليس إلّا وضع واحد، فان المادة لها وضع يخصها يتعدد بتعددها وأمّا الصيغة وهي محل البحث ليست لها إلّا وضع واحد بخلاف العمومات فان لكل منها وضعا بمادتها وهيئتها وليست نظير صيغة الامر أو النهى وماضاها هما ليكون لها بحسب هيئتها وضع واحد والله الخبير.

المبحث الثالث: في ما هو ظاهر جملة الخبرية في مقام الطلب

هل الجمل الخبرية الواقعية في مقام الطلب ظاهرة في الوجوب أو لا؟

وينبغى ان يعلم اولا انها هل هى مستعملة في غير معناها من ثبوت النسبة والحكاية عن وقوعها أو الحكاية عن فعل النفس وايقاعها لها؟ علي ما اخترناه في مفاد الجمل الاخبارية أو ليست الا مستعملة في معناها من الحكاية لا انشاء الطلب وايجاده لكن هذا الاستعمال ليس بداعى الاعلام بل بداعى البعث والتحريك والمشهور الاول وذهب

المحقق صاحب «الكفاية» إلى الثاني وعلي الاول يلزم المجاز وحينئذ يمكن ان يقال بعد تعذر حمل تلك الجمل علي معانيها من الاخبار والحكاية لا يتعين حملها علي الوجوب وذلك لتعدد المجازات وليس الوجوب بأقواها.

والصواب ما اختاره في «الكفاية» ولا يرد عليه إشكال الا في الجمل الواقعة في مقام الترخيص وسيأتي بيان الاشكال وجوابه.

وكيف كان فعلى فرض انها لم تكن مستعملة الا في معناها فهل كانت ظاهرة في الوجوب اولا وجهان، ربما يستظهر الوجوب نظرا إلى أنّه اخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه اظهارا بانه لا يرضى الا بوقوعه فيكون آكد في البعث من الصيغة.

وربما وجّهه بعض الاعلام في حاشيته علي «الكفاية» بان الاخبار بالوقوع في مقام الطلب من قبيل ذكر الملزوم وإرادة اللازم أو ذكر اللازم وإرادة الملزوم نظير الاخبار بكثرة الرماد في مقام الاخبار بالجود، فيكون كناية ولاجل ذلك يكون آكد في الطلب والبعث من الصيغة، فان الكناية ابلغ في افادة المراد من التصريح، وتوضيح ذلك ان الارادة الاكيدة لا تنفك عادة عن الفعل في العبد المنقاد كما ان الجود لا ينفك غالباً عن كثرة الرماد ووجود هذه الملازمة العرفية يصحح الاخبار بثبوت اللازم لافادة ثبوت الملزوم.

وفيه منع ثبوت الملازمة العرفية بين الارادة والفعل ولو فرض بالنسبة إلى العبد المنقاد، لان الارادة الواقعية الكامنة في نفس المولى بذاتها لا تؤثر في تحريك العبد مالم يتعلق بها العلم ولم تنكشف له فلا يصح الاخبار بوقوع الفعل في مقام افادة ثبوت الارادة في نفس المولى، ولاجل ذلك تعرف ان قياس المقام بباب الكناية كالاخبار بكثرة الرماد لافادة الجود مع الفارق لان ما يعتبر في الكناية وهو ثبوت الملازمة بين المراد الاستعمالي والمراد الواقعي موجود في المثال بحكم العرف بخلاف المقام.

ان قلت هب أنّه لا ملازمة عادية بين نفس الارادة بما هي وبين الفعل، وانها انما تكون بين الارادة المعلومة المنكشفة وبينه لكنا نقول بعد تحتم ثبوت هذه الملازمة يكون الاخبار بالوقوع بنفسه موجدا للعلم بالارادة بعد وضوح عدم إرادة الوقوع والاعلام،

لأنّه مستلزم للكذب فاذا فرضنا أنّه ليس بداعي الاعلام بوقوع الفعل و فرضنا ايضا تحقق الملازمة بين العلم بالارادة و بين الوقوع يكون الاخبار بالوقوع لامحالة بداعي افادة العلم بالارادة و حيث لم يكن علم بها من قبل كان هذا الاخبار بنفسه موجدا له.

قلت هذا يخرج من باب الكناية لان موردها ما اذا تحقق الملزوم قبل الاخبار وكان موجودا في تلك الحال فاراد المتكلم ان يخبر بثبوته و تحققه، وانما يعرض عن الاخبار به بالصراحة و يخبر عن لازمه ليكون في افادة المراد آكد واين هذا بما نحن فيه، فان المفروض ان العلم بالارادة ليس موجودا قبل الاخبار بالوقوع وانما يوجد بنفس الاخبار بخلاف المثال فان الجود ثابت من قبل فيكون الاخبار عنه بالاخبار بلازمه من باب الكناية.

و بالجملة لا يكاد يمكن ادخال مورد الكلام في الكنايات بمعناها المصطلح.

اللهم الا ان يقال ان مجرد الارادة وان لم يكن باعثاً للعبد مالم يتعلق بها العلم لكن العلم ليس جزء المؤثر والباعث بل مجرد الطريق والكاشف، وتمام الباعث انما هو نفس الارادة فيصح ان يدعى ان الملازمة بالأخرة بين الفعل والارادة ليس الا و بهذا اللحاظ يدخل الاخبار بالوقوع في مقام الاخبار بثبوت الارادة في الكناية بالمعنى المصطلح هذا.

و لكن الّذي يسهل الخطب أنّه لا التزام بادخال هذا الاستعمال في الكناية ليحتاج إلى امثال هذه التكلفات، فإنّه لامجال لانكار صحة الاخبار بشيء في مقام اعلام العبد بثبوت الارادة كما هو الحال فيما وعد علي فعله أو تركه الثواب أو العقاب كقوله من سرح لحيته فله كذا أو قوله مثلا من زنى فهو كذا فإنّه لاإشكال في صحة هذه الاستعمالات في مقام اثبات الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة، ولذا يستفاد الحرمة مما وعد الله تعالى علي فعله العقاب والعذاب والوجوب مما وعد علي تركه ذلك مع أنّه لو كان من باب الكناية يرد عليه الاشكال المتقدم حرفا بحرف، فكما يصح الاخبار بترتب العقاب في مقام الايجاب والتحريم مع ان العلم بالارادة انما يحصل بنفس هذا الاخبار فكذلك الاخبار بالوقوع في مقام الطلب.

و بالجملة الّذي يهمنا اثباته صحة هذا النحو من الاستعمال وعدم وجود المحذور في

الاخبار بالوقوع في مقام الطلب واعلام العبد بوجود الارادة ولا يهمنا التسمية واطالة البحث بانه هل هو من باب الكناية أو غيرها فما شئت سمّه، وحيث قد اثبتنا ذلك نقول: ان الّذي يفعله العبد المنقاد ولا يتركه هو الواجب والارادة الوجوبية هى الّتي توجب تحريك عضلات العبد ولا تنفك عنه، وأمّا المستحب فكثيرا ما يترك من العبد المنقاد ايضا بل يمكن ان يقال ليس في العباد من يهتم بفعله الا الاوحدي منهم وليس غيرهم مهتماً ببعضه ايضا فضلا عن جميع المستحبات ولاجل ذلك يكون الاخبار بالوقوع في مقام اعلام الواجب والاخبار بثبوت الارادة الاكيدة.

وعبارة «الكفاية» في هذا المقام لاتخلو عن قصور، حيث قال: إنّه اخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه اظهارا بانه لا يرضى الا بوقوعه فيكون آكد في البعث من الصيغة، ولعله اراد ما ذكرناه وان كانت عبارته قاصرة، لانها بضميمة التشبيه بباب الكنايات والتمثيل بمثل زيد كثير الرماد اذا قيل كناية عن جوده تظهر في ان الاخبار بالوقوع يكون مفيدا لآكدية الارادة والبعث كما هو الحال في الاخبار بكثرة الرماد فإنّه يفيد الجود بمرتبة ازيد مما يفيده الاخبار بنفس الجود، ولازم ذلك ترجيح الواجب الّذي ثبت وجوبه بالاخبار علي الّذي ثبت وجوبه بالصيغة ولا اجد احدا يلتزم به.

وكيف كان فلو كان مراده آكدية الاخبار في مقام الدلالة علي الوجوب فله وجه وان كان مراده اثبات ان الاخبار يفيد مرتبة من الارادة آكد مما يفيده الصيغة فممنوع ولا يهمنا اطالة الكلام في ذلك بعد وضوح الامر وتبين الواقع هذا.

وقد انقدح من جميع ما ذكرناه ان الجمل الاخبارية الواقعة في مقام الطلب مستعملة في معناها ليس الاغاية الامر أنّه ليس بداعى الاعلام والحكاية بل بداعى الطلب والبعث، وهذا في الطلب الوجوبى واضح وكذا الحال في الطلب الواقع في مقام الامتحان والتعجيز ونحوهما، لان المقصود فيها كالطلب الوجوبى الواقعى هو الاعلام بالارادة الاكيدة ولاجل ذلك يحصل ما هو الغرض من الامتحان والتعجيز، فإنّه لولا الاعلام بالارادة لما يكاد يحصل هذا الغرض. غاية الامران اظهار الارادة لا يكون مطابقا للواقع ونفس الامر، ولاباس به بعد تعلق الغرض باظهارها في الظاهر، انما الاشكال كله فيما

يستعمل الاخبار بالوقوع في مقام الترخيص، كما وقع في كثير من المقامات، فإنّه ربما يقال لايصح الاخبار بثبوت الفعل وفرضه موجودا فيما لم يتعلق به الارادة الاكيدة، لان المصحح لهذا الاخبار والفرض هو وجود تلك الارادة ولولاها لكان كذبا، وعلى هذا فلابدّ من ان يكون المراد الاستعمالى في هذه المقامات هو البعث والطلب لاالاخبار كما هو الحال في الصيغ الانشائية وما هو الوجه في عمل تلك الصيغ علي الترخيص هو الوجه في عمل الجمل الاخبارية المستعملة في المعانى الانشائية عليه، ولعله لاجل ذلك جزم المشهور بكونها مستعملة في غير معناها مجازا، ويمكن حل الاشكال بعدم انسلاخ تلك الجمل عن معناها، غاية الامر انها ناظرة إلى صورة إرادة العبد بنفسه للفعل فهى لمجرد رفع المانع من قبل الشرع. توضيح ذلك ان العبد المنقاد اذا تعلق ارادته بشيء فان ورد نهى من الشارع لايقدم عليه والا يوجده علي نحو ما تعلق به ارادته، وهذا امر واضح لاسترة عليه. اذا ثبت ذلك نقول: الجمل الاخبارية الواقعة في مقام الترخيص انما وردت لافادة نفى المانع من قبل الشارع ولوحظت فيها إرادة العبد فهى بمنزلة ان يقال اذا اراد يفعل وحيث ان العبد المنقاد لايفعل ما تعلق به ارادته الا اذا لم يرد النهى عنه ورخص فيه الشارع فيكون الاخبار بالوقوع مفيداً للترخيص بهذه الملاحظة واذا اجتمع الترخيص وإرادة العبد للفعل إرادة اكيدة يتحقق الفعل لامحالة وبهذه العناية يصح الاخبار بالوقوع وفرض الفعل واقعا متحققا، ولا مجال لاحدان يستوحش كون الاخبار بالوقوع ناظراً إلى صورة إرادة العبد وثابت علي هذا التقدير، لان الترخيص بما هو لايكون الا بهذه العناية والافلو فرض عدم تعلق إرادة العبد بنفسه باتيان الفعل لامعنى للترخيص فيه وهو من الوضوح بمكان لايحتاج إلى مزيد بيان.

المبحث الرابع: فيما هو ظاهر صيغة الامر

اذا سلم ان الصيغة لاتكون حقيقة في الوجوب فهل هى منصرفة اليه عند الاطلاق أو لاقيل بالاول إمّا لغلبة وجود الواجبات أو لغلبة استعمالها في الوجوب او لاكملية الوجوب من الندب والكل كما تري.

أمّا غلبة الوجود فممنوعة لان المستحبات ليست با قل من الواجبات لو لم تكن اكثر وعلي فرض التسليم أيضاً لا يوجب ذلك الانصراف لما تحقق في محله من ان غلبة الوجود غير موجبة له حيث انها لا توجب انس اللفظ بالمعنى وهو ملاك الانصراف.

وأمّا غلبة الاستعمال فممنوعة أيضاً لان الاستعمال في الندب ليس باقل منه في الوجوب.

وأمّا الاكملية فهى أيضاً كغلبة الوجود ليست موجبة للانصراف لعدم ايجابها انس اللفظ بالفرد الاكمل ولذا لا ينصرف المطلقات إلى افرادها الكاملة، فاول الوجوه ممنوع صغري وكبري والثانى ممنوع صغري فقط والثالث ممنوع كبري كذلك وعبارة «الكفاية» لا تخلو عن قصور كما لا يخفى علي من راجعها.

وربما يوجه الانصراف بما في «الكفاية» تبعا لبعض المحققين من أنّه فيما كان الامر بصدد البيان فقضية مقدمات الحكمة هو الحمل علي الوجوب فان الندب كانه يحتاج إلى مونة بيان التحديد والتقييد بعدم المنع من الترك بخلاف الوجوب فإنّه لاتحديد فيه للطلب ولا تقييد فاطلاق اللفظ وعدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان كاف في بيانه انتهى.

واوضح ذلك بعض الاعلام في حاشيته عليها بان الطلب قابل للتشكيك كالنور والطلب الايجابى طلب مع شدة وشدته أيضاً من سنخ الطلب والندبى طلب مع ضعف وضعفه امر عدمى خارج من سنخ الطلب، فالطلب الوجوبى مركب من جنس هو أصل الطلب وفصل هو شدته الّتي عين الطلب والندبى مركب من جنس هو أصل الطلب أيضاً وفصل هو ضعفه الّتي امر عدمى خارج عن حقيقة الطلب، فلما كان الوجوب بكلا جزئيه من سنخ الطلب كانت عبارة الجامع كافية لبيانه ولايحتاج إلى مونة زائدة بخلاف الندبى، فإنّه يحتاج إلى مونة زائدة وبيان زائد لان عبارة الجامع لا تكفى الالبيان جنسه وحيث قد فرضنا كون المتكلم بصدد البيان لا الاهمال وايكال البيان إلى مقام اخر كان عبارة الجامع محمولة علي الوجوب ما لم يبين القيد المفيد لفصل الندب انتهى موضع الحاجة من كلامه ملخصا.

وأنت خبير بما فيه فإنّه ان كان كلامه ناظراً إلى الطلب الحقيقى والارادة الواقعية

الكامنة في النفس كما هو ظاهره يرد عليه مضافا إلى ان مورد الكلام ومحل النقض والابرام هو الطلب الانشائي الّذي هو مفاد الصيغة لا الطلب الواقعي المكشوف بذلك الطلب انا لانعقل الا كون الارادة الاكيدة والارادة الضعيفة فردين من حقيقة الارادة لايخرج حقيقتها مع تمام مشخصاتهما وجميع قيودهما عن حقيقتها كالبياض الشديد والضعيف بالنسبة إلى حقيقة البياض، وكذا الحال في جميع الحقائق القابلة للشدة والضعف المعدودة من الامور التشكيكية؛ ولعمري ان انكار ذلك بمنزلة انكار البديهيات ولولا ذلك لكان البياض وكذا جميع تلك الحقايق منصرفة عند الاطلاق إلى المرتبة الشديدة منها ولا اظن ان يلتزم به احد.

وان كان ناظراً إلى الطلب الانشائي يرد عليه أنّه بناءاً علي كون الصيغ الانشائية موضوعة لانشاء أصل الطلب كما هو المفروض في هذا النزاع كان كل واحد من الوجوب والندب قيدا زائدا علي أصل الطلب ويحتاج إلى بيان زائد علي بيان أصل الطلب من دون فرق فارق فكما يحتاج الندب إلى مؤنة زائدة ولحاظ التقييد بالندب كذلك يحتاج الوجوب إلى ذلك فتدبر جيدا.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المبحث الخامس: في الوجوب التعبدي والتوصلي

هل يقتضى اطلاق الصيغة كون الوجوب توصليا اولا فلابد عند الشك في تعبديته وتوصليته من الرجوع إلى الاصل لابدّ في تحقيقه من تمهيد مقدمات.

معنى التعبدي والتوصلي

الاولى الوجوب التوصلي علي ما ذكروه ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب وتحققه باي نحو كان بخلاف التعبدي فإنّه لايحصل الغرض منه الا باتيانه متقربا به إلى الله تعالى.

الثانية ان كان التقرب المعتبر في التعبدي بمعنى قصد امتثال الامر فربما يشكل اخذه في متعلق الامر ومحصل الاشكال امران:

احدهما في ناحية التكليف والاخر في ناحية الامتثال، أمّا الاول فهو لزوم الدور

وهو قد يقرر في مقام التصور وحاصله ان تصوّر الامر يتوقف علي تصوّر متعلقه بداهة أنّه ما لم يتصوّر الآمر متعلق امره وما له الدخل في غرضه لم يعقل التكليف به والمفروض أنّه مركب من نفس العبادة واتيانها بداعي الامر وتصوّر المركب انما يكون بتصور اجزائه بالاسر ومن المعلوم ان تصوّر قصد الامر موقوف علي تصوّر الامر وهذا دور واضح.

وقد يقرر في مقام الوجود ومرجعه إلى لزوم تقدم الشيء علي نفسه وحاصله ان متعلق التكليف لابدّ وان يكون موجودا قبل وجود التكليف بحكم تقدم الموضوع علي حكمه، فلو فرض كونه مركبا من العبادة وقصد الامر يلزم تاخره في الوجود عن الامر ضرورة ان قصد الامر لا يكاد يوجد الا بعده فينتج تقدم الامر علي متعلقه وتأخره عنه وهذا محال.

وربما يجاب عن الأخير بانه ان اراد تقدم متعلق الامر عليه في الوجود الخارجيّ فهو بديهي الفساد اذ الموجود لا يكاد يقع متعلق الامر، والحاصل لا يكاد ان يكلف بتحصيله وان اراد تقدمه علي وجوده الذهنيّ فهو متجه لا مفر منه لكن لا ملزم لاخذ قصد شخص هذا الامر في المتعلق ليكون وجوده متوقفا علي وجود الامر ويلزم تقدم الشيء علي نفسه بل يمكن اخذ قصد طبيعة الامر فيه من دون لحاظ التقييد بهذا الشخص الخاصّ، وعلي هذا التقدير لا يكون تحققه في الذهن متوقفا علي تحقق الامر والتوقف من احد الطرفين فقط، وبعين هذا الوجه يجاب عن إشكال الدور المقرر في مقام التصور ايضا، فيقال ان تصوّر الامر وان كان متوقفا علي تصوّر متعلقه لكن المأخوذ في المتعلق ليس قصد شخص هذا الامر ليكون تصوّره بجزئه متوقفا علي تصوّر الامر ويلزم الدور بل المأخوذ طبيعة الامر وواضح ان تصوّر قصد طبيعته ليس متوقفا علي تصوّر شخص الامر.

ونظير ذلك ما يقال في قول القائل كل خبري صادق بناءاً علي إرادة هذا الفرد من الخبر في ضمن العموم فان إشكال الدور جار فيه لان شمول العموم لهذا الفرد موقوف

علي كونه خبرا وكونه كذلك موقوف علي نفس هذا الحكم.

وبعبارة أُخري شمول الحكم لهذا الفرد من الخبر يتوقف علي وجوده قبل الحكم بداهة لزوم تقدم الموضوع علي حكمه وكونه خبراً يتوقف علي نفس هذا الحكم وهذا دور.

ويدفعه ان المراد بالمدخول للعموم طبيعة الخبر لا افراده فلا يكون التوقف الا من طرف واحد فتدبر.

وأمّا الثانی فهو ان الامر لابدّ وان يتعلق بما هو مقدور للمكلف وامكنه الامتثال باتيانه ضرورة ان ما لا يكون تحت قدرته لا يكاد يتعلق الامر به من الحكيم وواضح ان الاتيان بالعبادة بداعی الامر غير مقدور الا بعد تعلق الامر وأمّا قبل ذلك فلا، **واجيب** بان القدرة المعتبرة عقلا في صحة الامر انما هی في حال الامتثال لا حال الامر اذ لم يقم دليل علي اعتبارها الا حكم العقل واستقلاله باستحالة ان يأمر الحكيم عبده بما لايقدر عليه ويكفي في عدم الاستحالة حدوث القدرة بعد الامر بعد ان لم تكن موجودةً قبله ولا يدل دليل شاف ولا برهان واف علي اعتبار ازيد من ذلك، وإذا كان الحال علي هذا المنوال نقول لاإشكال في امكان الامر بفعل مقيدا باتيانه بداعی الامر علي النحو الّذي تصوّره المجيب في الجواب عن إشكال الدور اذ بهذا الامر يحدث القدرة علي اتيان هذا المقيد فلا محذور لا في ناحية التكليف ولا في ناحية الامتثال.

واورد المحقق الخراسانی ﷺ علي هذا الجواب بانه لا يمكن الاتيان بالمقيد بعد تعلق الامر ايضا لان الامر حسب الفرض لم يتعلق بنفس العبادة بل انما تعلق بها مقيدة بداعی الامر والامر المتعلق بالمقيد لا يكاد يدعو إلى غيره.

ثم اورد علي نفسه بان في الامر بالمقيد يكون ذات المقيد وهو نفس العبادة مامورا بها.

واجاب بان الجزء التحليلی العقليّ لا يتصف بالوجوب اصلا.

اقول سيأتی في باب المقدمة للواجب أنّه علي فرض القول بوجوب المقدمة وترشح

الامر الغيري بها من الامر بذيها ايضا لا يكاد يقع هذا الامر الغيري داعيا اليها علي نحو يوجب القرب بل الداعى هو الامر النفسى والثواب والعقاب انما يترتب علي موافقته ومخالفته وأمّا الامر الغيري بما هو لا يوجب الثواب علي فعله ولا العقاب علي تركه، بل انما يوجب الثواب إذا كان الداعى إلى اتيان متعلقه الامر النفسى، ولذا لابدّ من الالتزام بانه علي فرض وجوب المقدمة يكون الواجب الموجب لترتب الثواب هو المقدمة الموصلة وانتظر استيفاء الكلام في تلك المسألة، والغرض هنا ان الجزء التحليلى علي فرض اتصافه بالوجوب ايضا يكون وجوبه غيريا والامر الغيري بنفسه لايمكن ان يتقرب به فافهم واستقم.

ثم اورد علي نفسه ثانيا بان هذا الايراد وارد اذا اخذ قصد الامتثال شرطا وأمّا اذا اخذ جزء فلا محالة يكون نفس العبادة ايضا متعلقا للوجوب النفسى اذ المركب نفس الاجزاء بالاسر ويكون تعلق الوجوب بكل جزء بعين تعلقه بالكل وحينئذ يمكن ان يؤتى بها بداعى ذاك الوجوب.

واجاب بما محصله يرجع إلى وجهين **احدهما** امتناع اخذه جزء لأنّه يوجب تعلق الوجوب بامر غير اختياري اذ الفعل وان كان بالارادة اختياريا الا ان ارادته غير اختيارية والا لتسلسلت وحيث ان داعوية الامر من كيفيات الارادة فليست كنفسها اختيارية.

اقول ان تم هذا الاشكال فلا فرق بين اخذه شطرا وشرطا لأنّه كما يمتنع تعلق الوجوب بامر غير اختياري كذلك يمتنع تعلقه بالمقيد بهذا الامر، لان المقيد بما ليس بالاختيار ليس بالاختيار، ويدفع أصل الاشكال ما عرفت في بحث الطلب والارادة من ان تمام الملاك لاختيارية الفعل هو القدرة عليه والتمكن من فعله وتركه وقصد امتثال الامر مما يكون تحت القدرة ويتمكن العبد من ايجاده وتركه.

الثانى ان داعوية الامر الضمنى للجزء انما تكون في لحاظ داعوية الامر بالمركب له بمعنى ان الاتيان بجزء الواجب بداعى وجوبه الضمنى انما يكون في ظرف الاتيان بساير

الاجزاء بداعي امرها والا فلا يكاد يدعو ذاك الامر بذاك الجزء مثلا الاتيان بالتكبير بداعي الامر المتعلق به انما يصح عند إرادة الاتيان بما بعده إلى السلام بداعي امره فق لحاظ انفكاك ساير الاجزاء وعدم إرادة الاتيان بها بداعي امرها أو عدم امكان ذلك لا يكون الامر بالتكبير داعيا اليه.

وبعبارة أُخري امكان الاتيان بجزء المركب بداعي امره الضمني مقصور علي صورة امكان الاتيان بتمامه بداعي امره الاستقلالي والمفروض ان في المقام لا يمكن الاتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال الامر بالمركب وحيث لا يمكن ذلك لا يقع الامر الضمني المتعلق بنفس العبادة داعيا اليها.

ثم اورد علي نفسه ثالثا بان هذا كله إذا كان اعتباره في المأمور به بامر واحد وأمّا إذا كان بامرين تعلق احدهما بذات الفعل والاخر باتيانه بداعي امره فلا يرد محذور اصلا لا في ناحية التكليف ولا الامتثال، **واجاب** اولا بالقطع بانه ليس في العبادات كغيرها الا امر واحد، وثانيا بان الامر الاول ان كان يسقط بمجرد موافقته فلا يبق مورد لموافقة الثاني، فلا يتوسل الامر إلى غرضه بهذه الحيلة والا لا يكون له وجه الا عدم حصول غرضه، وعليه يستقل العقل بوجوب الموافقة علي نحو يحصل به غرضه فلا حاجة إلى وسيلة تعدد الامر.

نقلٌ ونقدٌ

ثم قال هذا كله إذا كان التقرب بمعنى قصد الامتثال وأمّا إذا كان بمعنى الاتيان بالفعل بداعي حسنه أو كونه ذا مصلحة أو للّه تعالى فاعتباره في متعلق الامر وان كان بمكان من الامكان الا أنّه غير معتبر قطعا لكفاية الاقتصار علي قصد الامتثال الّذي عرفت عدم امكان اخذه فيه بداهة انتهى.

اقول[1] لا يخلو كلامه هذا من النظر فان كفاية الاقتصار علي قصد الامتثال لا ينافي

---

١. ولا يلزم العقاب علي الامر غير الاختياري لو اتى بالصلوة مثلا بدون داعي الامر كما لا يخفى ولا فرق في ذلك بين ان يكون مأخوذاً في الغرض أو للامر كما لا يخفى تأمل تعرف انشاء الله تعالى.

اعتبار داعوية الحسن أو المصلحة واخذها في متعلق الامر اذ من الممكن بحسب مقام الثبوت ان يكون مقصود الامر و مراده الاتيان بالفعل بداعى امره لكن لما لم يمكنه استيفاء هذا المراد، إمّا لعدم امكان الامر به أو لعدم قدرة العبد علي الامتثال اخذ في متعلق امره داعوية الحسن أو المصلحة ليكون وافيا في الجملة بغرضه، كما ان من الممكن ان يكون غرضه الاتيان به باحدي تلك الدواعى و لما لم يكن له سبيل إلى اخذ داعوية الامر في متعلق غرضه وامره اخذ داعوية الحسن أو المصلحة و علي كلا التقديرين لو فرضنا امكان الاتيان بالفعل بقصد الامتثال بوجه من الوجوه كان كافيا لا محالة فلا منافاة بين الامرين[1].

وكيف كان تحقيق المقام يستدعى تمهيد مقدمات:

الاولى ان الطلب الانشائى بما هو ليس محركا لعضلات العبد نحو العمل ما لم يكشف عن وجود الارادة في نفس المولى و لذا لا يجب اطاعة الاوامر و النواهى الواردة في مقام التقية لعدم كشفها عن الارادة الواقعية النفس الامرية فالمحرك الحقيق و الباعث الواقعى هو تلك الارادة و لذا لو علم المكلف بها من غير طريق الانشاء أو الاخبار يجب عليه بحكم العقل تحصيل المراد، و بالجملة روح الطلب و حقيقته هو الارادة غاية الامر طريق كشفها و الاطلاع عليها يكون غالبا إمّا بالاخبار عن وجودها كان يقال اريد منك الضرب أو بالانشاء و ايجاد الطلب في عالم الاعتبار كان يقال اضرب و نحوه من التعابير و هذا امر واضح لا سترة عليه.

الثانية ان الاشكال المتقدم علي فرض تماميته لا يختص بالطلب الانشائى الّذي هو مفاد الصيغة بل انما يجري في الطلب الواقعى و الارادة النفسانية ايضا فكل من مقامى الثبوت و الاثبات مشترك في جميع وجوه الاشكال بل انما يسري هو من مقام الثبوت إلى

---

١. هذا ان كان كلامه ناظرا إلى أنّه لمكان اعتبار خصوص قصد المصلحة أو حسنه أو لله يلزم عدم كفاية قصد الامر لعدم الاتيان بالمأمور به و أمّا لو كان مراده أنّه لمكان الامر بالصلاة مقيدا بقصد احد الامور المذكورة فلا يكون الصلاة مأمورا به فلا يمكن الصلاة بداعى الامر كما مرّ فلا إشكال عليه و لكن المحذور يلزم سواء اعتبر خصوص قصد الامر أو خصوص قصد الامور المذكورة أو للاعم كما لا يخفى فتدبر جيدا.

مقام الاثبات ولو امكن حله فيه امكن حله في هذا المقام.

والعجب ان احدا من الاعلام لم يتنبه بذلك حيث جعل محل الكلام ومحط النقض والابرام الصيغ الانشائية ذاهلا عن أنّه يجري في نفس الارادة حرفا بحرف فإنّه كما لا يمكن تعلق الامر باتيان الفعل مقيدا بداعي الامر لاستلزامه الدور كذلك لا يمكن تعلق الصفات النفسانية من الارادة والحب والشوق والغرض ونحوها باتيانه مقيدا بداعي تلك الامور لذلك وكما لا يقدر المكلف علي امتثال الامر المتعلق بهذا المقيد، كذلك لا يقدر علي الموافقة والامتثال اذا علم بتلك الامور من غير ناحية الامر وقد مضى في المقدمة المتقدمة ان الّذي يوثر في تحريك العضلات نحو العمل ويستدعي الموافقة والامتثال بالذات هو الغرض الواقعي والارادة النفس الامرية من اي طريق يكشف، وأمّا الاوامر والنواهي الانشائية فلاتستدعي بنفسها الاطاعة والموافقة وانما تستدعيها بلحاظ كاشفيتها عما هو المحرك بالذات فالاشكال في الحقيقة انما يكون في مقام الثبوت وفي ناحية تعلق الغرض والارادة وبما ذكرناه تعرف ان مجرد الالتزام بدخالة قصد الامر في الغرض ليس تخلصا عن الاشكال كما تخيله في «الكفاية» لما عرفت من سريان الاشكال الجاري في ناحية التكليف في جميع الصفات الموجودة في النفس الّتي هي روحه وحقيقته، فلابد إمّا ان لا يكون هنا إرادة وغرض اصلا أو كان وكان متعلقا بذات الفعل المجرد عن لحاظ الاطلاق والتقييد، ويلزم من ذلك نفي التعبدية من رأس لأنّه بعد فرض ثبوت الارادة وعدم امكان تعلقها بالفعل مقيدا باتيانه بداعي الامر كانت لامحالة متعلقة بذات الفعل من دون لحاظ هذا التقييد ولازمه سقوط الامر وسقوطها بمجرد اتيان الفعل في جميع المقامات المفروض ثبوت الارادة الاكيدة فيها، وعلى هذا يكون جميع الواجبات توصلية ونظير داعوية الامر أو داعوية الارادة في عدم امكان اخذه في متعلق الامر والارادة علي القول به العلم بالتكليف او بالارادة فان إشكال الدور الجاري هنا جار هناك بتقريب واحد، ولاجل ذلك يجب ان يكون الارادة علي فرض ثبوتها متعلقة بذات الفعل من دون لحاظ الاطلاق من حيث العلم والجهل بها ودون لحاظ التقييد بصورة العلم اذ كما لا يمكن لحاظ التقييد لا يمكن لحاظ الاطلاق لكن ذلك لا يستدعي ما توهمه

بعض الاعلام في تقريراته من الاحتياج إلى ادلة اشتراك العالم والجاهل في الأحكام الّتي عبر عنها بمتمم الجعل فإنّه مضافا إلى أنّه ليس في الأحكام الصادرة من الموالى الظاهرية إلى عبيدهم ما يدل علي الاشتراك غير نفس تلك الأحكام ومع ذلك لايصح الاعتذار عن المخالفة بادعاء الجهل مع الاعتراف بالتمكن من التعلم ولو لا وفاء نفس ادلة الأحكام باثبات الاشتراك للزم ان يصح الاعتذار ان تعلق الأحكام بذوات الافعال وكشفها عن تعلق الارادة بها يكفي في اثبات الاشتراك، لان معنى ذلك إرادة الفعل بذاته من دون لحاظ شيء اخر معه من العلم والجهل فكما يكون مطلوبا من العالم فكذلك من الجاهل، وقد انقدح من هذه المقدمة ان لازم هذا الاشكال نفي التعبدية فلابد من حل الاشكال.

الثالثة وهى العمدة ان الامر اذا تعلق بفعل ذي اجزاء كالصلاة مثلا فلا إشكال في أنّه لايصح الاتيان بجزئه بداعى وجوبه الضمنى فيما لا يمكن الاتيان بجميع اجزائه ضرورة ان الجزء الواحد المنفك عن ساير الاجزاء ليس محصلا للغرض القائم بالجميع، فلا يكاد يكون امره داعيا اليه وحده ولا يمكن التقرب به بشيء سواء تعلق به امر علي نحو الاستقلال اولا، فانك عرفت في المقدمة الاولى ان الامر بما هو ليس منشاء للاثر المهم ولا يستلزم الاطاعة ولا يوجب الثواب، وانما يكون كذلك بلحاظ كشفها عن الارادة، والمفروض انها متعلقة بالمركب فالجزء مراد ضمنا اعنى في ضمن ساير الاجزاء وفي لحاظ حصولها لا وحده منفكا عنها وهذا واضح لا خفاء فيه، هذا فيما لا يمكن الاتيان بجميع اجزاء المركب علي النحو الّذي تعلق به الغرض، وأمّا فيما امكن ذلك فلا إشكال ايضا في امكان ان يدعو الامر الضمنى إلى الجزء وان يتقرب به بجعله داعيا إلى اتيان هذا الجزء لأنّه في لحاظ اجتماعه مع ساير الاجزاء مطلوب محصل للغرض ومتمم المطلوب ولذا يؤجر علي موافقته ويعاقب علي مخالفته فلو فرض ان ساير الاجزاء والشرائط حاصلة إمّا باختيار المكلف أو بدون اختياره فيما لا يكون تعبديا إمّا بحصولها قبل حصول هذا الجزء أو مقارنا معه أو بعده كان الامر الضمنى المتعلق به داعيا اليه ومحركا لعضلات العبد نحوه وصح اتيانه بداعى نفس هذا الامر الضمنى بل قد وجب ذلك، لأنّه علي الفرض يتوقف حصول الغرض علي حصوله ويفوت هذا الغرض بتركه، وكذا الحال في

الشرائط وغيرها من المقدمات فانها في لحاظ انفكاكها عن ذيها لا تكون مطلوبة ولا يمكن ان يكون الداعي إلى اتيانها الامر المقدمي، ولو فرض تعلق الامر بها مستقلا كما لو قال ادخل السوق واشتر اللحم فإنّه عند عدم امكان شراء اللحم أو عدم ارادته لا يعقل ان يكون الامر بدخول السوق داعيا للمكلف ولا يصح ان يتقرب به إلى المولى، وان قلنا بإمكان التقرب بالامر المقدمي ايضا فإنّه انما يكون فيما كان الاتيان بالمقدمة للتوصل إلى اتيان ذيها لا مطلقاً، نعم لو فرض ان باتيانها يحصل ذي المقدمة إمّا اختياراً أو قهرا يمكن حينئذ ان يكون الامر المقدمي داعيا اتيانها وصحّ ان يتقرب به ولو لم يأمر به بشيء فالمدار ليس علي الامر بل وجوده وعدمه سيان فيما هو المهم وانما المناط بكون الجزء أو الشرط مطلوبا وقد عرفت أنّه مطلوب اذا حصل ساير الاجزاء والشرائط علي النحو الّذي تعلق بها الغرض وفي هذا المورد يمكن ان يؤتى به بداعي امره الضمني سواء كان حصول ساير الاجزاء قهرا أو بالاختيار بناءاً علي ان لا تكون تعبدية وأمّا اذا كانت كذلك فلابد ان يحصل علي النحو العبادي.

الرابعة ان اجزاء الواجب وقيوده قد يكون توصليا وأخري تعبديا وربما يكون بعضها مختلفا مع اخر في التعبدية والتوصلية مثلا الطهارة من الحدث شرط تعبدي للصلاة والطهارة من الخبث شرط توصلي لها ومثلها الاستقبال واباحة اللباس والمكان ونحوها ويمكن ان يعد من الاجزاء التوصلية لها الطمأنينة بناءاً علي ان لا تكون شرطا.

اذا عرفت ذلك نقول لا إشكال في امكان اخذ قصد الامتثال في متعلق الامر ولا محذور فيه لا في ناحية الامر والتصور ولا في ناحية الاطاعة والامتثال.

أمّا **الاول** فلإمكان ان يتصوّر عنوانا من العناوين الغير المنطبقة الاعلي قصد الامر لا ان يتصوّر نفسه ليرد إشكال الدور وان ابيت فيمكن تصوّر طبيعة الامر واخذ قصد هذه الطبيعة في متعلق امره لا اخذ شخص الامر.

وأمّا **الثاني** فلان عمدة الاشكال فيه هو ما ذكره المحقق في اخر كلامه في الجواب عن الاعتراض الثاني من ان الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه انما يصح في ضمن اتيان الكل بداعي وجوبه، ولا يكاد يمكن الاتيان بالمركب من قصد الامتثال بداعي امتثال امره

ويدفعه ما عرفت في المقدمة الثالثة من ان الاتيان بجزء الواجب بداعي وجوبه انما لا يصح إذا كان منفكا عن ساير الاجزاء، وأمّا اذا لوحظ مجتمعا معها وفرض حصولها عند حصوله أو قبله أو بعده علي النحو المعتبر شرعا فلا كلام في صحة الاتيان به بداعي وجوبه والمقام من هذا القبيل لأنّه بعد اتيان نفس العبادة بداعي وجوبها يتحقق الجزء الاخر ويحصل لامحالة غاية الامر أنّه انما يحصل قهرا من دون اختيار، وقد عرفت أنّه لا فرق في صحة اتيان جزء الواجب بداعي وجوبه بين ان يكون حصول ساير الاجزاء بالاختيار أو قهرا ولا يعتبر ان يكون حصول الجزء الاخر علي النحو العبادي وقد عرفت في المقدمة الرابعة امكان ان يكون بعض اجزاء الواجب تعبديا وبعضه توصليا ويشهد لعدم الاعتبار كلام الشيخ ﷺ في دفع الاشكال بتعدد الامر، فان الامر الاول انما تعلق بذات العبادة والامر الثانى تعلق باتيانها بداعي الامر الاول ولازمه كفاية اتيان العبادة بداعي الامر المتعلق بها، والمفروض في المقام انها انما أوتيت بداعي الامر الضمنى المتعلق بها اعنى الارادة الضمنية في مقام الثبوت ولا اثر لتعدد الامر والبعث كما عرفت في المقدمة الثالثة بعد كون المأمور به بالامر الاول جزء للمطلوب لاتمام المطلوب غاية الامر ان بنفس ذلك يحصل الجزء الأخير للواجب ويتم المطلوب ولا يبقى مجال للمناقشة بوجه تدبر لئلا تقع فيما وقع فيه الاعلام.

امكان التمسك باطلاق الامر لنفى التعبدية

المقدمة الثالثة قد عرفت بما لا مزيد عليه امكان اخذ قصد الامتثال في متعلق الامر وعليه يمكن التمسك بالاطلاق اللفظيّ لنفى التعبدية نعم بناءاً علي عدم امكان ذلك لا يمكن التمسك بالاطلاق لان من مقدماته ان الآمر اذا راي الشيء دخيلا في غرضه وملاك امره لبيّنه وهذه المقدمة غير جارية فيما لا يقدر علي البيان ومثل قصد الامر قصد الوجه اذا اخذ غاية لا وصفا اذ الوجه التوصيفى مما لاينبغى الاشكال في امكان اخذه في المتعلق علي النحو الّذي تصوّرناه في اخذ قصد الامر ولا محذور فيه في ناحية الامتثال كما لا يخفى علي الخبير هذا كله بالنسبة الاطلاق اللفظيّ.

و أمّا الاطلاق المقامي فهو حاكم في كل مورد أُحرز كون الآمر بصدد بيان تمام ما له الدخل في غرضه و لم يبين دلالة علي دخل قصد الامتثال أو قصد الوجه بعدم دخالته اذ لو كان دخيلا لكان سكوته نقضا لغرضه و خلاف الحكمة فلا محالة يحكم بعدم دخله و بالجملة كما يتمسك بالاطلاق المقامي عند الشك في دخالة جزء أو شرط في الصلاة اذا تصدي الشارع لبيان الاجزاء و الشرائط المعتبرة فيما يعدّ جملة و سكت عن ذكر غيرها مما شك فيه لنفي دخله في المأمور به، وكذا عند الشك في اعتبار العربية في الصيغة يتمسك بهذا الاطلاق لنفي اعتباره وكذا عند الشك في اعتبار شيء في الوضوء أو الغسل بعد كون جملة من الاخبار البيانية متصدية لبيان ما هو المعتبر فيها كذلك عند الشك في اعتبار قصد الامتثال، لكن لابدّ من احراز كون الآمر بصدد بيان تمام ما له الدخل في غرضه فإنّه اذا احرز ذلك و لم يعثر علي بيان قصد الامتثال يكشف عن عدم دخله و الا لبيّنه و لم يسكت عنه اذ السكوت مع دخالته في غرضه نقض له فإنّه وان لم يتمكن من اخذه في المأمور به لكنه قادر علي بيان دخالته في الغرض كما لا يخفى علي المتأمل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

في ما هو الاصل في المقام عند عدم الاطلاق

و اذا لم يحرز كونه في هذا المقام و شك في دخالته و عدمه فالمرجع الاصل و يتكلم الكلام تارة في الاصل العقليّ و أُخري في الاصل الشرعي.

أمّا الاول فربما يقال كما في «الكفاية» أنّه لا مجال ههنا الا لاصالة الاشتغال ولو قيل باصالة البراءة فيما اذا دار الامر بين الاقل و الاكثر الارتباطيين لان الشك في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم و العقل يستقل بلزوم الخروج عنها.

اقول التحقيق أنّه لا فرق بين المقام و بين الاقل و الاكثر الا من جهة واحدة و هي ان المشكوك شرطا كان أو جزءاً يمكن اخذه في متعلق الامر في ذلك المقام، بل الشك انما وقع في المتعلق أنّه هل الاقل أو الاكثر، و أمّا فيما نحن فيه لا يمكن ان يكون المشكوك و هو قصد الامتثال ماخوذا في متعلق الامر علي القول به بل لو اعتبر كان معتبرا في الغرض ليس الا و أنت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب الفرق فيما هو المهم من جريان البراءة أو

الاشتغال، فلو قيل بالبراءة في احد المقامين قيل بها في الاخر بل يمكن ان يكون الفرق المذكور وجها لجريان الاشتغال في مسألة الاقل والاكثر وجريان البراءة في مسألة الشك في اعتبار قصد الامتثال عكس ما ذكره في «الكفاية» لان في تلك المسألة ترددت الحجة بين الامرين وان شئت قلت قام الحجة الاجمالية علي وجوب الاقل أو الاكثر والحجة الاجمالية كالتفصيلية في التنجيز، وأمّا في المقام لم يقم الحجة علي الفرض الا علي وجوب نفس العبادة بالقطع واليقين وقصد الامتثال علي فرض اعتباره في الواقع ايضا ليس مما قام الدليل علي اعتباره وانما كان مجرد الدخل في الغرض.

وبالجملة ان كان مجرد احتمال دخالة شيء في الغرض موجبا لحكم العقل بالاشتغال فلا معنى للتفرقة بين المسئلتين لاحتمال دخالة الجزء أو الشرط المشكوك في الغرض في مسألة الاقل والاكثر ايضا، غاية الامر أنّه مع كونه محتمل المدخلية في الغرض يحتمل دخله في متعلق الامر ايضا وقد عرفت أنّه لا يورث الفرق فيما هو المهم.

وان كان الوجه في التفرقة بينهما مجرد امكان اخذ المشكوك في المتعلق هنا وعدم امكانه في المقام بعد الاذعان باشتراكهما في احتمال دخل المشكوك في الغرض، ففيه ان مجرد ذلك ليس فارقا بعد ما يمكن بيان تمام ماله الدخل في غرضه ومنه قصد الامتثال ببيان منفصل كما صرح بامكانه المحقق في «الكفاية» ولاجل ذلك لم يناقش في التمسك بالاطلاق المقامى احد.

نعم لولم يكن قادرا علي البيان بوجه من الوجوه امكن القول بحكم العقل بالاشتغال بل في امثال هذه المقامات كان حكم العقل بذلك سواء في الشبهات البدوية أو غيرها علي ما عرفت مستقصى عند ذكر البراءة العقلية وكيف كان اري وجها لما ذكره وعليك بمزيد التأمل لتقف علي حقيقة الحال.

ثم أنّه يظهر الكلام بما ذكرناه في كل ما شك دخله في الطاعة مما كان نظير قصد الامتثال جائيا من قبل الامر نظير قصد الوجه والتميز، فإنّه يمكن التمسك بالاطلاق اللفظيّ لنفى دخله وعلي فرض عدم امكان التمسك به وعدم احراز كون المتكلم في مقام

بيان كل ما له الدخل في غرضه يحكم العقل بالبراءة علي ما قررناه.

نعم بناءاً علي منع جريان البراءة العقلية والتزام ان العقل حاكم بالاشتغال في امثال المورد يشكل الامر من جهة انهما مما يغفل عنه العامة غالبا ولا يحتمل اعتباره الا بعض الخاصة فلو كان دخيلا في الغرض واقعا كان علي الآمر نصب القرينة عليه وبيان دخله ولو في مورد واحد بحيث اوجب الشك في الموارد الاخر، فلو لم ينصب دلالة أو قرينة علي دخله كشف عن عدم دخله وحيث ليس فيما بايدينا ما يدل أو يوجب الاحتمال كشف عن عدم نصبه، اذ لو كان لبان مع شدة الابتلاء بمثل هذه الامور هذا.

ولكنك خبير بان هذا الكلام انما يتم لو لم يكن في شيء من الاخبار والاثار الواردة في شيء من الاعمال عين ولا اثر بل ولا ما اوجب الاحتمال والشك في دخالة قصد الوجه والتميز وانى لأاجِدُ اثبات ذلك كيف وقد عرفت في مبحث النية في الوضوء دلالة اخبار باب احرام الحج علي لزوم قصد الوجه ولا اقل من اشعارها بذلك والدلالة عليه في مورد بل والاشعار به كاف في اختلال اركان هذا الكلام فان ذلك يكفى لرفع الغفلة وايجاد الشك في المورد والموارد الاخر فتدبر.

هذا كله بالنسبة إلى حكم العقل وقد عرفت أنّه حاكم بالبراءة ان قلنا بها عند دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين.

وأمّا الثانى وهو الاصل الشرعى فالذي يقتضيه النظر الدقيق ان ادلة البراءة الشرعية حاكمة بها في المقام خلافا للمحقق الخراسانى رحمه الله حيث منع شمولها للمورد قائلا بانه لابدّ في عمومها من شيء قابل للرفع والوضع شرعا وليس ههنا فان دخل قصد القربة ونحوها في الغرض ليس بشرعى بل واقعى ودخل الجزء والشرط فيه وان كان كذلك الا انهما قابلان للوضع والرفع شرعا فبدليل الرفع ولو كان اصلا يكشف أنّه ليس هناك امر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك يجب الخروج عن عهدته عقلا بخلاف المقام.

اقول ادلة البراءة الشرعية عبارة عن حديث الرفع وحديث الحجب وهو قوله عليه السلام

«ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[١] وقوله «كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي»[٢] وقوله «الناس في سعة ما لا يعلمون»[٣] وغير ذلك والانصاف عدم قصور شيء منها عن الدلالة علي البراءة في المقام.

وتوضيحه يستدعى نقل شطر مما ذكره المحقق المذكور عند ذكر ادلة البراءة فنقول ومن الله الاستعانة أنّه قال ما محصله ان مفاد حديث الحجب ان ما سكت الله عنه ولم يقل فيه شيئاً فهو موضوع عن العباد وليسوا مأخوذين به ومن اجل ذلك لايصح التمسك به لاثبات البراءة فيما شك في ورود الدليل عليه من الشرع وكذا الحال في قوله «كل شيء مطلق حتى يرد فيه النهي»،[٤] فان معناه ان كل شيء لم يرد فيه نهي واقعا عن الشارع فهو مطلق العنان يجوز ارتكابه، فمورده ما اذا علم بعدم ورود النهي واقعا وشك في حرمته ومبغوضيته بحسب الواقع ونفس الامر ولايكاد يصح التمسك به فيما شك في ورود النهي لأنّه من باب التمسك بالعام في شبهاته المصداقية وهو غير جائز بالاتفاق، اللهم الا ان يتمسك باستصحاب عدم ورود النهي وكيف كان لامجال للاستدلال بحديث الحجب وحديث اطلاق الاشياء علي البراءة فيما شك في ورود الحجة عن الشارع وانما صح التمسك به فيما علم بعدم ورود النهي وأنّه مما سكت الله عنه هذا.

وأنت خبير بان هذه المقالة تنافي ما ذكره في المقام من ان دخل قصد القربة حيث كان في الغرض وليس داخلا تحت الانشاء بل لو كان دخيلا كان دخله في الغرض والارادة لا في متعلق الامر لا يشمله ادلة البراءة.

وجه التنافي ان مفاد حديث الحجب واطلاق الاشياء علي ما ذكره يرجعان العباد ليسوا مأخوذين بما لم يرد دليل علي وجوبه أو حرمته، ومن البديهي المعلوم ان ما لم يرد عليه دليل ليس متعلقا لامر أو نهي وانما يكون مجرد احتمال ان يكون واجبا أو حراماً

---

١. الوسائل، ج٢٧، الباب ١٢، ص ١٦٣؛ بحارالانوار، ج٢، الباب ٣٣، ص ٢٨٠.
٢. من لايحضره الفقيه، ج١، ص ٣١٧؛ الوسائل، ج٦، الباب ١٩، ص ٢٨٩.
٣. مستدرك، ج١٨، الباب ١٢، ص ٢٠؛ عوالي اللآلي، ج١، ص ٤٢٤.
٤. من لايحضره الفقيه، ج١، ص ٣١٧؛ الوسائل، ج٦، الباب ١٩، ص ٢٨٩.

بحسب الواقع بمعنى ان يتعلق به الارادة النفس الامرية الاكيدة من الوجوبية أو التحريمية الّتي قد يعبر عنها بالحب الاكيد أو البغض الشديد، وقد يعبر عنها بالغرض؛ وعلي اي تقدير كان موضوع الوضع والاطلاق ما خلى عن الدليل وكان مجرد احتمال تعلق الارادة النفس الامرية به فيكشف بذلك عن أنّه لااعتبار بان يكون الامر الموضوع أو المحكوم عليه بالاطلاق متعلقا للبعث والزجر في عالم الاحتمال بل يكفى مجرد احتمال تعلق الغرض به في متن الواقع ولو لم‌يكن محتمل المبعوثية أو المزجورية بان علم بالسكوت عنه وعدم ورود النهى فيه، وهذا امر واضح لا سترة عليه ولا خفاء في ان مفاد «الناس في سعة ما لم يعلموا»[1] مثلا هو انهم في سعة في كل مورد يحتمل الضيق علي المكلف سواء كان احتماله من جهة احتمال ورود البعث والزجر أو من جهة احتمال دخله في الغرض الواقعى النفس الامري، فالمعنى ان مجرد احتمال الضيق من اي ناحية كان لا يوجب الضيق بل المكلف في سعة مالم ينكشف له الحال سواء كان انكشاف الحال ايضا من جهة العلم بالبعث والزجر أو من جهة العلم بالغرض الواقعى، ولعمري أنّه بمكان من الوضوح لا يحتاج إلى مزيد بيان وكذا الحال في حديث الرفع، فان معناه ايضا ان كل ما لا يعلمه الامة سواء كان محتمل التكليف والبعث أو كان مجرد احتمال دخله في الغرض الاصلى، ولو علم بعدم البعث اليه ولا الزجر عنه فهو مرفوع عنهم بل قد عرفت ان حديث الرفع ناظر إلى رفع المؤاخذة بشهادة بعض فقراته وبقرائن اخر قد مر بيانها في محله، وعلى‌هذا يكون اظهر في الشمول لأنّه دل باطلاقه علي رفع المؤاخذة عن كل امر مجهول فكما ان المؤاخذة مرفوعة عن التكليف المحتمل فكذا المؤاخذة علي الغرض المحتمل فتدبر. هذا مع ان لازم كلامه ﷺ عدم جريان البراءة في موارد علم بفقد البعث وكان احتمال التكليف من جهة احتمال اظهار الارادة بلسان الاخبار والحكاية عن وجودها كان قال انى اريد ذلك فإنّه ليس بعثا وانما كان مجرد الاخبار بوجود الارادة في النفس وقد عرفت في صدر البحث ان طريق كشف الارادة يكون تارة بانشاء الطلب وأُخري بالاخبار عن وجودها فلو لم

---

١. المستدرك، ج ١٨، الباب ١٢، ص ٢٠؛ عوالى اللآلى، ج ١، ص ٤٢٤.

يشمل ادلة البراءة ما ليس مأخوذا في متعلق الامر والنهى وكان علي فرض دخله دخيلا في الغرض والارادة الواقعية يشكل التمسك بادلتها في المثال، وكذا الحال فيما شك في التكليف وشك ايضا في أنّه علي فرض وجوده هل كان ثابتا بلسان البعث والانشاء أو بلسان الحكاية والاخبار فيختص ادلتها علي هذا المقال بما كان الاحتمال في البعث والزجر أو في متعلقهما فقط ولا اظن الالتزام به من احد.

وقد انقدح بذلك كله امكان التمسك لنفى اعتبار قصد الامتثال بالاطلاق اللفظيّ والبراءة العقلية والشرعية ولاجل ذلك‌ترى ان الفقهاء في كل باب من الابواب وكل واجب من الواجبات بل في كل المستحبات يجتهدون غاية الاجتهاد للظفر علي دليل دل علي اعتبار قصد القربة فان وجدوا دليلا وافيا وبرهانا شافيا حكموا باعتبارها والا حكموا بالتوصلية وعدم اعتبار قصدها، ولو كان الامر كما ذكره وتخيله لكان الحكم بالعكس فكان يلزم عليهم الاجتهاد في تحصيل الدليل علي التوصلية، فان كان فهو والالزم الحكم باعتبار قصد الامتثال، وكل من تتبع بناء الفقهاء واطلع علي مشيهم في الابواب يقطع بان بناءهم علي الفحص عن دليل الاعتبار لا عن دليل عدم الاعتبار مثلا في باب غسل الاموات نزاهم يختلفون في وجوب قصد القربة وعدمه، فقال بعضهم بالاول نظرا إلى ان تنزيل هذا الغسل منزلة غسل الجنابة وتشبيهه به ظاهر في المشابهة في جميع الخصوصيات وذهب الاخر إلى الاخر نظرا إلى ان دليل التنزيل ناظر إلى بيان المشابهة في كيفية الاعمال لا في جميع الجهات.

وكيف كان يظهر منهم الجزم بان في كل مورد فقد الدليل علي التعبدية كان مقتضى القاعدة عدم اعتبار قصد التقرب وليس ذلك الا لما ذكرناه من دلالة الاطلاق أو حكم العقل بالبراءة أو دلالة ادلتها عليها.

وبالجملة لازم ما ذكره ﷺ الذهاب إلى اعتبار قصد القربة في كل مورد شك في اعتباره ولم يدل دليل علي نفيه بل لو شك في اعتبار الاخطار والقصد التفصيلى في النية، فمقتضى ما ذكره اعتبار ذلك اذ كما لايمكن التمسك بالاطلاق ولا اجراء البراءة في نفس

قصد القربة كذلك فيما هو من خصوصياته وتبعاته، نعم يلزم ورود ما يوجب الشك في اعتباره لأنّه ايضا كقصد الوجه مما يغفل عنه غالبا عامة الناس فلو لم يكن له عين ولا اثر في الاخبار كشف ذلك عن عدم اعتباره قطعا، لكن قد عرفت في بحث النية في الوضوء ان بعض اخبار باب الاحرام غير قاصر عن الدلالة ولا اقل من الاشعار باعتبار الاخطار، وهذا يكفي في ايجاب الشك في الموارد الاخر كما لا يخفى.

وكيف كان لا اظنه ملتزما بما هو لازم كلامه بل المقطوع ان مشيه ﷺ في الفقه كان علي خلاف ما اختاره في الأُصول.

ولو قيل لعل ذهابه إلى عدم اعتبار قصد القربة فيما لم يدل دليل علي اعتباره هو قيام الاجماع.

قلنا مضافا إلى أنّه يقتضى الاقتصار علي موارد قيام الاجماع والالتزام في غيرها بالتعبدية ما لم يقم دليل علي خلافه ان هذا الاجماع غير مفيد لقيام الاحتمال جدا بان اهل الاجماع ذهبوا إلى ما ذهبوا إمّا من جهة الاطلاق اللفظيّ أو من جهة حكم العقل أو الاصل الشرعي فلا يكون اجماعهم هذا كاشفا عن وجود النص المعتبر فتدبر.

المبحث السادس: في دلالة صيغة الامر علي النفسية والتعيينية والعينية

ربما يقال ان قضية اطلاق الصيغة كون الوجوب نفسيا تعيينيا عينيا، لان الوجوب الغيري والتخييري والكفائي يكون فيه تقيد الوجوب وتضييق دائرته بخلاف النفسية والتعيينية والعينية، فان الوجوب فيه مطلق سواء وجب هناك شيء اخر اولا، اتى بشيء اخر اولا، اتى به اخر اولا.

ولا يخفى ان اطلاق الصيغة انما يقتضى النفسية اذا فرض مورد يتصوّر فيه عدم وجوب الغير، فإنّه حينئذ صح ان يقال ان قضية اطلاقها وجوب متعلقها مطلقاً وجب شيء اخر اولا وأمّا اذا فرض وجوب هذا الشيء دائما وعدم وجود مورد لم يكن واجبا كما في الصلاة مثلا ليس مقتضى اطلاق الصيغة ذلك، كما لا يخفى لكن يمكن ان يقال ان الامر بنفسه بيان ومعه صح المؤاخذة علي ترك متعلقه في نفسه اذ مع وجود بيان علي

أصل الوجوب ولو لم يبين النفسية والغيرية لايجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيثبت نتيجة الوجوب النفسي بالأخرة.

ثم ان اطلاق الصيغة انما يقتضى التعيينية إذا كان معنى الوجوب التخييري ومنشأ انتزاعه وجوب هذا الشيء ما لم يأت باخر ووجوب ذاك ما لم يأت بهذا وأمّا إذا كان المنشأ تعلق الوجوب بالجامع بين الشيئين لايكاد يمكن التمسك باطلاق الصيغة نعم يمكن ان يقال ظاهر الامر المتعلق بامر أنّه واجب بخصوصه وعنوان نفسه لا بعنوان جامع بينه وبين امر اخر.

وكذا الحال بالنسبة إلى الوجوب العينى فان اطلاق الصيغة انما تقتضى هذا الوجوب إذا كان منشأ انتزاع الكفائية تقيد الوجوب بما اذا لم يأت به اخر، وأمّا إذا كان منشأه تعلق الوجوب بصرف الوجود الناقض للعدم فلايكاد يمكن التمسك باطلاقها، نعم انما يصح التمسك باطلاق المادة من جهة ان لحاظ صرف الوجود الصادر من كل مكلف لحاظ زائد علي لحاظ أصل الوجود المقابل للعدم الصادر من اي مكلف كان فتأمل.

المبحث السابع: في ظهور الامر عقيب الحظر

اختلف القائلون بظهور صيغة الامر في الوجوب فيما اذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمّه علي اقوال نسب إلى المشهور ظهورها في الاباحة والى بعض العامة ظهورها في الوجوب والى بعض تبعيتها لما قبل النهى ان علق الامر بزوال علة النهى وعن الكفاية اجمالها وعدم ظهورها في شيء من الامور المذكورة.

وينبغى ان يعد موارد التوهم الشخصى ايضا داخلا في محل النزاع كما اذا توهم عبد من العبيد العرفية مثلا عدم جواز الفعل فيسأل مولاه ويستأذنه في الفعل فيقول افعل فان ملاك النزاع وهو ظهور الامر في أنّه لمجرد رفع الحظر المتوهم او عدم ظهوره في البعث الاكيد نحو العمل جار في هذا المورد ايضا.

ثم ان محل النزاع ما اذا لم يختلف متعلق الامر ومتعلق الحظر اصلا، فلو اختلفا ولو في بعض القيود خرج عن مورد النزاع وكان الامر باقيا علي ظهوره في الوجوب، مثاله ما

اذا قال احد من الموالى العرفية لعبده لاتخرج من البيت ثم قال اخرج إلى شراء اللحم مثلا، فان الامر في المثال ظاهر في الوجوب كما اذا لم يكن مسبوقا بشيء اصلا، والسرّ في ذلك أنّه لم يتعلق بعين ما تعلق به الحظر ليكون ظاهرا في رفع حظر متعلقه بل انما تعلق بامر آخر فكان كساير الصيغ الابتدائية ظاهرا في الايجاب.

ثم ان لازم القول بالاباحة وقوع التعارض بين الاوامر الواردة عقيب الحظر او في مقام توهمه وبين دليل دل علي وجوب متعلق تلك الاوامر، ولا اظن احدا عامل معهما معاملة التعارض، فالامر بالقتل في قوله تعالى «فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين»[1] إذا كان ظاهرا في الاباحة علي ما تخيله كان معارضا مع ما دل علي وجوب قتل المشركين اينما وجدناهم وهو كما ترى[2].

ثم ان الظاهر ان القائل بالتبعية اشتبه الامر عليه من ناحية أُخري، فإنّه رأي ان الامر بالقتل في الاية الشريفة محمول علي الوجوب لامحالة من جهة ان قتل الكفار في غير الاشهر الحرم واجب من دون كلام، وأمّا الامر باتيان النساء في اية الحيض محمول علي الاباحة لاغيرها، فظن ان هذا الفرق انما جاء من قبل الامر واختلاف ظهوره في المسئلتين من جهة اختلاف حكم ما قبل النهي وكونه في احديهما وجوبيا وفي الاخري اباحيا.

وأنت خبير بانه غفلة وذهول عن ان اختلاف حكم ما قبل النهي لايوجب التفاوت فيما هو المهم من ظهور صيغة الامر بل هو لايختلف باختلاف الاحوال واختلاف موارد الاستعمال واستفادة وجوب القتل في الاية الشريفة واباحة الوطى في آية الحيض ليس من الامر، بل انما هو من العامّ الفوق، وهو عموم وجوب القتل واباحة الوطى في كل زمان، فإنّه عام ازمانى شامل لكل واحد من آنات الزمان فاذا خرج قطعة

---

١. سورة التوبة الآية ٥.

٢. اقول بل لازم هذا القول وقوع التعارض بين تلك الاوامر وبين دليل دل علي استحباب متعلقها ان كان المراد بالاباحة ما يتساوي طرفاه فالامر باتيان النساء في الاية الشريفة معارض مع ما دل علي استحباب الاتيان.

زمان عن تحت العموم بقى العامّ دالا علي حكمه فيما بعد تلك القطعة، نعم لو فرض مورد لم يكن لحكم ما قبل النهى عموم ازمانى و مع ذلك اختلف حال الصيغة و تبعت لما قبل النهى امكن ان يقال ان هذا الاختلاف انما يكون من قبل الامر و من ناحية الصيغة لكن انى له بوجدان هذا المورد.

وكيف كان المقطوع ان اختلاف موارد الاستعمال واختلاف حكم ماقبل النهى لايوجب التفاوت والاختلاف فيما نحن بصدده من بيان معنى الامر الواقع عقيب الحظر فالقول بتبعية الصيغة في الظهور لما قبل النهى مخدوش من اصله.

تحقيقٌ

ثم ان تحقيق الحال يقتضى بسط المقال فنقول: ومن الله الاستعانة اذا قيد المولى بعثه بمشية العبد و ارادته فقال ان شئت ان تفعل كذا فافعل فلا شبهة في ان هذا البعث ليس ظاهرا في الوجوب المولوي، اذ الارادة الحتمية الاكيدة لا يعقل ان تقيّد بارادة العبد، فان معنى تقيدها بارادته عدم وجودها علي صفة الحتم والوجوب فهذا البعث ظاهر في الاباحة لامحالة ومعنى كونه بعثا علي هذا التقدير أنّه لما كان العبد مريدا للفعل والمفروض تعلق ارادته به علي صفة الحتم واللزوم بحيث لو لم يكن نهى من المولى اوجده كان الامر محركا لعضلاته علي تقدير هذه الارادة فيرجع إلى نفى الحظر من قبل المولى، ومعلوم ان اجتماع الارادة الحتمية من العبد و نفى الحظر من قبل المولى لاينفك عن ايجاد الفعل فبهذه العناية وقع البعث بايجاده وبالجملة لاإشكال في ان البعث المقيد بارادة العبد ظاهر في الاباحة، كما لا إشكال في ان البعث المطلق المفروض وجوده علي تقدير ارادته وعدمه ظاهر في الوجوب فاذا قال افعل سواء اردت ام لم ترد فهذا ظاهر في الوجوب؛ اذا تبين ذلك نقول: وجه القول بظهور الاوامر الواقعة عقيب الحظر في الاباحة أنّه في قوة تقييد البعث بمشية العبد فكانه قال ان شئت فافعل ووجه القول بظهورها في الوجوب ظهورها في الاطلاق اذ ليس ما يوجب صرفه عن الاطلاق ولا شبهة في انها ان كانت ظاهرة في الاطلاق تظهر في الوجوب كما لو صرح بهذا الاطلاق فقيل افعل كذا

سواء اردت ام لم ترد والانصاف انها غير ظاهرة في شيء من الامرين أمّا عدم ظهورها في التقييد فواضح، وأمّا عدم ظهورها في الاطلاق فلاحتفافها بما يصلح ان يكون قرينة علي ان البعث وارد مورد إرادة العبد ومشيته لايجاد الفعل بنفسه فعلىهذا لاظهور لها لا في الاباحة ولا في الوجوب نعم القدر المتيقن جواز الفعل وكون العبد مرخصا في اتيانه وعليه فلو دل دليل علي وجوب الفعل لا تعارض بينه وبين هذه الاوامر كما لا تعارض بينه وبين دليل الاباحة فتدبر.

المبحث الثامن: في دلالة الامر علي المرّة أو التكرار وعدمها

الحق أنّه لا دلالة لصيغ الامر علي المرة ولا التكرارلا بمادتها ولا الهيئة، فان المادة موضوعة لاصل الطبيعة والهيئة موضوعة لانشاء طلب المادة وهى الطبيعة، ومن المعلوم ان تلك الطبيعة فارغة عن معنى الوحدة والتعدد والمرة والمرات، نعم لازم توجه الامر إلى الطبيعة وعدم لحاظ شيء آخر معها عند لحاظها كفاية الاتيان بفرد واحد مرة واحدة، لكنه ليس من باب دلالة الصيغة بمادتها أو هيئتها بل انما يكون من جهة حكم العقل بسقوط الامر وعدم بقائه بعد تحقق متعلقه وهو الطبيعة العارية عن لحاظ التعدد والتكرار، **فالفرق** بين القول بدلالة الصيغة علي المرة والقول بعدم دلالتها الا علي طلب ايجاد أصل الطبيعة بعد العلم بانه ليس مراد القائلين بالمرة المرة بشرط عدم التكرار لئلا يجوز الاتيان بالمتعلق مكررا بل ولو اتى به خالف الامر ولم يأت بمتعلقه، فإنّه لو كان متعلق الامر المرة بشرط عدم التكرار أو الوحدة بشرط عدم التعدد كان لازمه ذلك والمقطوع عدم إرادة اهل هذا القول ذلك ان سقوط الامر باتيان أصل الطبيعة علي القول الحق انما كان بحكم العقل لا بدلالة الصيغة وأمّا علي القول بالمرة يكون سقوطه بذلك بدلالتها كما لايخفى.

وكيف كان فهل النزاع في الهيئة أو في المادة أو في الصيغة من دون تعيين وجوه.

ربما يجعل حكاية الاتفاق علي ان المصدر المجرد عن اللام والتنوين لا يدل الا علي أصل الماهية دليلا علي ان النزاع في الهيئة وجزم بذلك صاحب «الفصول»ﷺ واعترض

علیه المحقق الخراسانی بان المصدر لیس مأخوذا فی مادة سایر المشتقات لا بصورته ولا معناه بل هو صیغة مثلها مباین معها وعلی هذا یمکن دعوی اعتبار المرة أو التکرار فی مادة المشتقات غیر المصدر، ثم اعترض علی نفسه بانه علی هذا التقدیر ما معنی ما اشتهر من ان المصدر أصل فی الکلام فاجاب: **اولا** بانه محل الخلاف لذهاب بعض إلی ان الاصل هو الفعل، وثانیا ان معنی ذلك هو ان الّذي وضع اولا ثم بملاحظته وضع سایر المشتقات الّتي تشارکه فی المادة ومعناها هو المصدر.

اقول: ان قلنا بان فی جمیع المشتقات وضعین وضع لمادتها ووضع للهیئة وقلنا ایضا ان المادة فی جمیع تلك المشتقات واحدة لایتفاوت معناها فی واحد منها واختلافها انما نشأ من ناحیة الاختلاف فی الهیئة فقط کما لعله الظاهر المساعد للوجدان فلا محالة ان قام الاجماع علی ان واحداً من المشتقات مصدرا کان أو غیره لا یدل علی المرة ولا التکرار لا بالمادة ولا الهیئة یکشف عن ان النزاع الواقع فی المشتق الاخر نظیر الامر مثلا فی أنّه هل یدل علی التکرار أو المرة أو لایکون فی هیئة ذلك المشتق؟ لان المفروض اشتراکه مع ما وقع فی مورده الاتفاق فی المادة والظاهر ان نظر صاحب «الفصول» إلی ذلك وعلیه لایمکن الاعتراض بمباینة المصدر مع سایر المشتقات وکونه صیغة مثلها وعدم کونه مأخوذا فی مادتها، فان جمیع ذلك مسلم لکن المدعی امر اخر وهو اتحاد مادة المصدر مع مادة سایر المشتقات فی المعنی ولا فرق علی هذا التقدیر بین ان یکون مورد الاجماع المصدر أو غیره ولا بین ان یکون المصدر علی فرض قیام الاجماع فی مورده اصلا فی الکلام او کان الاصل الفعل، نعم بناءاً علی ان لا یکون لکل واحد من المادة والهیئة وضعا یخصه أو کان ولکن لم یکن المادة فی المشتقات واحدة لایکون وقوع الاتفاق فی أحدها علی عدم دلالته علی احد الامرین دلیلا علی کون النزاع فی الاخر فی الهیئة.

ثم ان المرة أو التکرار هل کان بلحاظ آنات الزمان فیرجع القول بالمرة إلی ان الواجب بدلالة الصیغة اتیان متعلق الامر فی زمان واحد، سواء اتی بوجود واحد أو وجودات، ویقابله القول بالتکرار، وان الواجب بدلالتها اتیان متعلقها فی الازمنة

المتعاقبة، سواء اتى في كل آن من آناتها بوجود واحد أو وجودات، أو كان بلحاظ وجودات المتعلق في زمن واحد، فيرجع القول بالمرة إلى ان الواجب بدلالتها اتيان متعلقها وايجاده بوجود واحد ويقابله القول بالتكرار، وان الواجب بهذه الدلالة ايجاد متعلقها في زمن واحد بوجودات عديدة، والظاهر من المرة والتكرار هو الدفعة والدفعات الّتي تلاحظ بحسب الوحدة والتعدد بتعدد انات الزمان الوجود والوجودات الّتي تلاحظ في زمن واحد، كما لايخفى علي من راجع موارد استعمالات لفظى المرة والتكرار.

واقام في «الفصول» دليلا علي ذلك محصله أنّه لو كان المراد بالمرة والتكرار الفرد والأفراد لما جاز ان يجعل ذلك نزاعا مستقلا ومسألة مستقلة في مقابل المسألة الآتية من ان الامر هل يتعلق بالطبيعة أو بالفرد؟ لأنّه بناءاً علي تعلقه بالطبيعة لايجري النزاع في المرة والتكرار بهذا المعنى، ومعنى كون المسألة مسألة في مقابل الاخري اتيان الكلام فيها علي جميع تقادير تلك المسألة، ويرد عليه انا لانلتزم باختصاص هذا النزاع بالمرة والتكرار بمعنى الدفعة والدفعات الّتي تلاحظ في آنات الزمان مكان جريانه علي فرض إرادة الوجود والوجودات ايضا، والوجود غير الفرد، والاشتباه انما نشأ من ذلك، ومن البديهى ان الامر علي فرض كونه متعلقا بالطبيعة ايضا يكون متعلقا بوجودها لا بها بما هى هى، فيجري هذا النزاع علي تقدير تعلق الامر بها ايضا، فالصواب الاعراض عن هذا الدليل والتمسك بالتبادر والظهور، نعم لو كان النزاع في دلالة الامر علي المرة والتكرار بمعنى الفرد والأفراد بحيث كان خصوصية الفرد من المقومات المأخوذة لما امكن عدّه نزاعا في قبال النزاع الآتى بل كان اللازم جعله تتمة له ويقال علي فرض عدم تعلق الامر بالطبيعة هل كان متعلقا بالفرد أو بالافراد فتدبر.

بِمَ يتحقق الامتثال؟

تنبيه اذا قلنا بالمرة فلا إشكال في أنّه يتحقق الامتثال بايجاد الطبيعة في ضمن فرد واحد وبه يسقط الامر ولا مجال بعده لايجاد الطبيعة علي ان يكون به الامتثال ايضا، اذ

لا امر ليقصد امتثاله ثانيا، وأمّا علي القول بدلالته علي طلب أصل الطبيعة فلا يخلو إمّا ان لايكون اطلاق الصيغة في مقام بيان ان الواجب هل هو ايجاد الطبيعة في ضمن فرد واحد أو افراد مرة أو مرات؟ بل انما يكون في مقام بيان مجرد وجوب الطبيعة وعدم جواز تركها من رأس علي نحو الاهمال أو الاجمال، فالقدر المتيقن وجوب ايجادها مرة في ضمن فرد واحد وفيما سوي ذلك يكون المرجع البراءة ان لم يحتمل مدخليته في الفرد المأتى به واشتراطه به، بل لو كان واجبا كان مستقلا غير مرتبط به وان احتمل ذلك يكون من موارد دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، ويبتنى الكلام فيه حينئذ علي الكلام في الاقل والاكثر أو يكون اطلاقها في مقام البيان فلا إشكال في كفاية ايجادها مرة في ضمن فرد واحد، نعم يجوز الاتيان بها في ضمن افراد ايضا لكن دعوة الامر ليس الا إلى أصل الطبيعة ولا يكاد يدعو إلى الخصوصيات الفردية والتشخصات الخارجية لما مر في غير مقام ان دعوة الامر إلى الطبيعة ليس دعوة إلى خصوصيات الأفراد فلا يمكن اتيانها بداعى الامر، وعلى هذا فكما لا يمكن ان يكون اتيان خصوصية فرد واحد بدعوة الامر، كذلك اتيان الأفراد العديدة ليس بتلك الدعوة، وانما يكون الاتيان باصل الطبيعة الصادقة في ضمن فرد واحد أو افراد بداعى الامر. ثم إنّه اذا اتى بها مرةفي ضمن فرد أو افراد يسقط الامر ولا مجال للاتيان بها بعد علي ان يكون به الامتثال ايضا، لأنّه لا امر كى يقصد به الامتثال كما في صورة دلالة الصيغة علي المرة سواء كان الاتيان بها علة تامة لسقوط الغرض الاقصى بحيث يحصل بمجرده أو لم يكن كذلك بل يحتاج سقوطه إلى فعل من افعال الآمر ايضا، كما اذا امر بالماء ليشرب فاتى به ولم يشرب ونحو ذلك، لان المفروض ان المكلف لم يكن مأمورا باسقاط الغرض وانما كان مكلفا باحضار الماء والمفروض أنّه اتى به ولازمه عقلا سقوط الامر وبعد سقوطه لا مورد للامتثال ثانيا، فان الامتثال فرع وجود الامر، وحيث لا امر لا مورد له، نعم لو فرضنا ابطال المأمور به كما اذا تلف الماء في المثال أو أُهرِقَ بيد المولى أو بيد العبد جاز الاتيان به بعد علي ان يكون به الامتثال لكنه من باب تولد الارادة ثانيا سواء امر ثانيا أو لم يأمر، وهذا كما في ابطال الصلاة مثلا بالعجب المتأخر بناءاً علي القول ببطلانها به لكن

اين هذا بما اذا اتى بالمأمور به علي النحو الّذي تعلق به الغرض و توجّه به الامر، فاريد اتيانه ثانيا علي ان يكون به الامتثال وسيأتى تمام الكلام وبيان حكم الصلاة المعادة جماعة في بحث الاجزاء.

والغرض من هذا المختصر ان التفصيل بين كون المأتى به علة تامة لحصول الغرض وكونه جزء العلة لا وجه له بعد ما كان المفروض اتيان المأمور به علي الوجه الّذي امر به ولا مدخلية لسقوط الغرض وعدمه في ذلك بعد كونه متوقفا علي اعمال عمل من الآمر وعلي فرض تمامية هذا التفصيل يجري بعينه علي القول بدلالة الصيغه علي المرة، اذ لا فرق بين القولين في هذه الجهة بعد ما عرفت من عدم إرادة المرة بشرط عدم التكرار لكنه من اصله فاسد.

والّذي يتصوّر في المقام ويمكن اقامة البرهان عليه أنّه تارة يكون ايجاد الطبيعة في ضمن بعض افرادها افضل بمراتب من ايجادها في ضمن اخر وهو ايضا لا يخلو من احد الامرين فربما يمكن استيفاء الفضيلة بعد ايجاد الطبيعة في ضمن المفضول، وربما لا يمكن ذلك كما إذا كان غرضه رفع العطش وتحقق ذلك بشرب الماء الحار فإنّه لا يبقى بعد مورد لاستيفاء فضل الماء البارد، فعلى الأول يمكن تبديل الامتثال وايجاد الفرد الافضل بعد تحقق المأمور به في ضمن المفضول، لان المفروض ان مرتبة الفضل ممكن الاستيفاء وتمام الكلام موكول إلى محله.

المبحث التاسع: في دلالة الامر علي الفور أو التراخي وعدمها

الحق ان صيغة الامر مع قطع النظر عن القرائن الحالية والمقالية ظاهرة في الفور ولزوم اتيان المأمور به بعد الامر من دون فصل كما يتبين ذلك بالمراجعةالاوامر الصادرة من الموالى العرفية إلى عبيدهم، فإنّه اذا امر احد منهم عبده بشيء ولم يعلم من حاله أو مقاله جواز التأخير يكون العبد ملزما باتيان الفعل فورا ويكون تراخيه وعدم اقدامه بالفعل من دون فصل مساهلة في امر المولى ومخالفة له في سلطانه ولذلك يعد مذموما عند العقلاء ولا يصح اعتذاره بانه لم يقم قرينة علي لزوم الاتيان فورا، فيكشف ذلك عن

ان الامر بنفسه ظاهر في ذلك ولا يحتاج إلى دليل آخر، ولعل السر فيه ان الامر بحسب اعتبار العقلاء عبارة عن التحريك نحو العمل وكما ان البعث الخارجيّ والتحريك العملي يستدعي التحرك والانبعاث من دون فصل فكذلك ما كان اعتباره ذلك، ولاجل ذلك يستدعي الامر الاتيان بالمأمور به فورا ففورا لان هذا الاعتبار باق ما لم يتحقق متعلق الامر وببقائه يستدعي الاتيان بعد فرض كونه تحريكا نحو العمل.

ثم إنّه لا مجال للاستدلال علي الفور بآية الاستباق والمسارعة لما ذكره في «الكفاية» من أنّه بعد حكم العقل بحسن المسارعة والاستباق يكون الامر بهما ارشادا الى حكم العقل كاوامر الاطاعة، فإنّه يمكن ان يقال اذا فرض الواجب موسّعا ولم يدل دليل علي حسن الاتيان به فورا في اول ازمنة الامكان لا يكاد يحكم العقل بحسن المسارعة والاستباق الا اذا احتمل فوت الواجب بالتأخير، وهذا خارج عن الفرض، هذا مضافا إلى احتمال ان يكون الامر بهما بملاك اخر غير ملاك حكم العقل وهذا يكفي في المولوية والفرق بينه وبين الاوامر المتعلقة بالاطاعة ان هذه غير قابلة الا للحمل علي الارشاد، لانها لو كانت مولوية يلزم التسلسل كما لا يخفى.

بل الوجه ان المراد من اية الاستباق ظاهرا هو الاستباق إلى الامور الخيرية كبناء المسجد وساير الامور العامّ المنفعة، ويحتمل شمولها للواجبات الكفائية ايضا والمراد من اية المسارعة المسارعة إلى التوبة وهي واجبة علي الفور باتفاق الاصحاب، وعلى هذا لا يرتبط شيء منهما بالمقام وعلي فرض إرادة متعلقات الاوامر من الخيرات ومن المغفرة بارادة سبب المغفرة علي القول بالاحباط يحمل إمّا علي ما اذا ورد علي حسن المسارعة دليل أو علي صورة احتمال فوت الواجب بالتأخير، وعلي كلا التقديرين يصير الامر ارشاديا لا يترتب عليه الا ما كان في المرشد اليه فتأمل جيدا.

الفصل الثالث: فيما يتعلق بالاجزاء

اتيان المأمور به علي وجهه يقتضى الاجزاء في الجملة، والظاهر ان المراد من وجهه في عناوين كلماتهم ما ذكره في «الكفاية» وهو النهج الّذي ينبغى ان يؤتى به علي ذلك النهج شرعا أو عقلا، اذ لو كان المراد الكيفية المعتبرة في المأمور به لزم ان لايكون في ذكره فائدة ولزم عدم شمول النزاع للتعبديات علي مذهب من يري عدم امكان اخذ قصد القربة في المأمور به ولو كان المراد الوجه المعتبر عند بعض الاصحاب لزم اولا ان لا يشمل النزاع للتوصليات لعدم اعتباره فيها وثانيا ان لايكون اتيان المأمور به من دون قصد الوجه مجزيا علي ما يستفاد من مفهوم القيد مع أنّه فاسد عند من لا يري اعتبار الوجه.

فالصواب ان يكون المراد به ما ذكر ليوافق كل مذهب ويشمل التعبديات والتوصليات سواء كان قصد القربة مثلا من كيفيات الاطاعة عقلا أو كان من القيود المعتبرة في المأمور به وسواء كان الوجه معتبرا أو لم يكن فان النهج الّذي ينبغى ان يؤتى به عقلا أو شرعا يوافق جميع الواجبات علي جميع الاقوال فتدبر.

ثم ان الظاهر ان النزاع في المقام انما يكون صغرويا في مقام الاثبات ومرحلة الكشف والدلالة لاكبرويا في مقام الثبوت ومرحلة العلية والتأثير وذلك لان البحث منعقد

لبيان اجزاء الاوامر الاضطرارية والظاهرية عن الاوامر الاختيارية والواقعية، فالكلام يقع في ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري والظاهري هل يقتضى الاجزاء عن المأمور به بالامر الاولى والواقعى اولا؟ وهذا لامحالة يرجع إلى النزاع في مفاد الامرين ودلالتهما هل يكون تبدل المأمور به وتغيره عند عروض الاضطرار والجهل بمتعلقهما أو هل يكون مدلولهما كون المتعلق حائزاً لجميع مصلحة المأمور به الواقعى اولا، وليس هذا الا النزاع في دلالة الامرين فيكون صغرويا في مرحلة الاثبات لامحالة ويكون الاقتضاء علي هذا التقدير منسوبا في الحقيقة إلى الامر لاالى الاتيان وظاهر العنوان المذكور وان كان يفيد نسبته إلى الاتيان الا أنّه لابدّ من التأويل، وتقدير الامر ليكون النزاع في دلالته ولذا تري ان بعض الاصحاب عنون البحث بطريق اخر، وهو ان الامر هل يقتضى الاجزاء اولا فاسند الاقتضاء إلى الامر وكيف كان لا ملزم لجعل النزاع في الاقتضاء بمعنى التأثير والعلية عقلا ثم ارتكاب التكلف بان السبب لهذا النزاع في الاوامر الاضطرارية والظاهرية هو النزاع في دلالة دليلها.

بل الصواب جعل النزاع اولا في الصغري ومرحلة الكشف والدلالة وعقد البحث في الامر ومجرد مخالفة عبدالجبار وذهابه إلى عدم اجزاء الاتيان بالمأمور به عن امره لا يوجب عقد البحث علي مذاقه وارتكاب التأويل فيما هو المهم من البحث والمنظور الاصلى من الكلام.

وبالجملة الاولى ان ينعقد البحث في الامر فيقال ان الامر هل يقتضى الاجزاء اولا فتدبر.

معنى الاجزاء

والظاهر ان الاجزاء هنا بمعناه لغة وهو الكفاية غاية الامر يتفاوت المراد منه بحسب تفاوت المجزي عنه ان كان هو نفس هذا الامر يكون الكفاية بمعنى سقوط التعبد به ثانيا وان كان الامر الاخر كما اذا وقع الكلام في اجزاء الامر الظاهري عن الواقعى يكون

الكفاية بمعنى عدم لزوم الاتيان بمتعلق الامر الواقعى لا في الوقت ولا في خارجه اذا اتى بمتعلق الامر الظاهري.

الفرق بين مسألة الاجزاء ومسألة المرة والتكرار

ثم إنّه لا يرتبط هذه المسألة بمسألة المرة والتكرار أمّا بناءاً علي ان يكون الكلام في اجزاء امر عن امر اخر كما هو المهم ههنا علي ما تقدم، فواضح بل لامجال لتوهم الارتباط والاتّحاد علي هذا التقدير، وأمّا بناءاً علي ان يكون الكلام في اجزاء الاتيان بمتعلق امر عن اتيانه ثانيا فقد يتوهم ان القول بالاجزاء يرجع إلى القول بالمرة والقول بعدمه يرجع إلى التكرار ولكن يدفعه ان النزاع في مسألة المرة والتكرار يرجع إلى مقام الكشف والدلالة في تعيين ما هو المأمور به بحسب دلالة الامر هل هو المرة أو التكرار وفي هذه يرجع إلى مقام التأثير والعلية بحكم العقل بعد تبين ما هو المأمور به ووضوح دلالة الامر علي المرة أو التكرار، فعلى القول بالمرة في تلك المسألة ايضا يقع الكلام في أنّه بعد فرض ان متعلق الامر هو المرة هل يجزي الاتيان بهذا المتعلق عن الاتيان به ثانيا أو لا يجزي بل يلزم الاتيان ثانيا وثالثا، وعلي القول بالتكرار ايضا يقع هذا النزاع. وبالجملة للقائل بدلالة الامر علي المرة الالتزام بعدم الاجزاء هنا وللقائل بدلالته علي التكرار الالتزام بالاجزاء.

الفرق بين هذه المسألة ومسألة تبعية القضاء للاداء

وكذلك لاارتباط بين هذه المسألة ومسألة تبعية القضاء للاداء بل لامجال لاحد ان يتوهم الاتّحاد أمّا بناءاً علي ان يكون النزاع هنا في الكبري ومقام العلية والتأثير، فلان الكلام في تلك المسألة في دلالة الامر وتعيين ما هو المأمور به بحسبها هل هو وحدة المطلوب أو تعدده وفي هذه في حكم العقل بالعلية والتأثير وعدمه بعد تبين ما هو المأمور به ووضوح ما هو المراد من الامر فشتان ما بينهما من الفرق مع اختلافهما موردا ايضا اذ الكلام في تلك المسألة انما يقع علي فرض عدم الاتيان بالمأمور به في الوقت وفي

هذه يقع علي فرض الاتيان بما هو المأمور به بتمام قيوده و شرائطه، وبناءاً علي ان يكون النزاع في اجزاء الاوامر الاضطرارية والظاهرية عن الاولية والواقعية، فالكلام في كلا المسئلتين وان كان في دلالة الامر ومفاده لكنه في تلك المسألة انما يكون في تعيين ما هو المأمور به بحسب دلالة الامر، وفي هذه انما يكون في اجزائه عن المأمور به الاخر بعد وضوح ما هو المأمور به ومورد النزاع في تلك ما اذا لم يأت بالمأمور به اصلا، وفي هذه ما اذا اتى بالمأمور به الاضطراري فيقع الكلام في كفايته عن المأمور به الاختياري فلا مجال لتوهم اشتراك المسئلتين واتحادهما اذ علي تقدير اختيار كل من وحدة المطلوب وتعدده يأتي هذا النزاع من دون ترديد. **اذا عرفت ذلك** فالكلام يقع في موضعين:

الموضع الأوّل: في اجزاء الاتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانيا

ان الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي والاضطراري والظاهري يجزي عن التعبد به ثانيا بحكم العقل اذا اوتى به بجميع اجزائه وقيوده وعلي النهج الّذي يعتبر ان يؤتى به علي ذلك النهج شرعا أو عقلا، وذلك لان الحكيم انما يوجه امره إلى ما يكون محصلا لغرضه وما لا يكون كذلك لا يتوجه اليه امره، والمفروض اتيان المكلف بجميع ما يكون دخيلا في الغرض، فلابد من سقوطه وحيث أنّه كان علّة غائية للامر فبزواله يزول الامر ويسقط لامحالة واذا زال الامر فلا شيء يوجب التعبد ثانيا، فلا إشكال في جواز الاكتفاء بالمأتى به وعدم وجوب الاتيان به ثانيا.

انما الاشكال في أنّه هل يجوز للعبد الاتيان بفرد اخر من الطبيعة المأمور بها علي ان يكون به الامتثال سواء كان هذا الفرد افضل من المأتى به اولا أو مساويا له او ليس له ذلك، ومنشاء الاشكال ما عرفت من ان الامر يسقط باتيان الفرد الاول من الطبيعة المأمور به ومعنى سقوطه عدم بقائه بعد الاتيان فلا امر كى يقصد امتثاله نعم ربما يفسد الفرد الاول ويبطل قبل صرفه في الغرض واستيفائه به، وعند ذلك الاشكال في جواز الاتيان بفرد اخر مساو للفرد الاول أو افضل بل لا إشكال في وجوبه سواء امر به ثانيا ام لم يأمر، لان ما هو المناط في وجوب الاطاعة والامتثال وهو الغرض باق بعد، وقد

عرفت في غير مقام ان حقيقة التكليف الباعث للعبد والمحرك له نحو العمل هو الغرض الواقعي والارادة النفس الامرية وانشاء البعث والزجر بما هو لا يوجب التحرك ولا الاطاعة ما لم يكن كاشفا عن تلك الارادة فلو علم بها من اي طريق كان سواء كان من ناحية الانشاء أو الاخبار او غيرهما يجب بحكم العقل تحصيلها.

وبالجملة الاشكال ليس في هذا المقام بل انما هو فيما إذا كان الفرد الاول المأتى به باقيا علي حاله حائزاً لجميع ما اعتبر فيه، فعند ذلك يقع الكلام في أنّه هل جاز الاتيان بفرد اخر بقصد امتثال الامر ام لم يجز؟

اذا عرفت مورد البحث فنقول **قال** المحقق الخراسانى ﷺ بالجواز وامكان تبديل الامتثال والتعبد ثانيا بدلا عن التعبد به اولا لا منضما اليه لكن لا مطلقاً بل فيما علم ان مجرد امتثاله ليس علة تامة لحصول الغرض، معللّا بان الامر بحقيقته وملاكه لم يسقط، قال ولذا لو اهرق الماء واطلع عليه العبد وجب عليه اتيانه ثانيا كما اذا لم يأت به اولا، والحق بذلك مورد الشك في كون المأتى به علة تامة فجوّز التبديل فيه ايضا باحتمال ان لا يكون علة وايدّ ذلك بل استدل عليه بما ورد من الروايات في باب اعادة من صلى فرادي جماعة وان الله تعالى يختار احبهما اليه.

وأنت خبير بان قياس المقام بما لو اهرق الماء مع الفارق علي ما نبّهنا عليه فتأمل.

وربّما يوجّه بقاء الامر مع الاتيان بمتعلقه بما ذكره بعض الاعلام في حاشيته ومحصله أنّه كما كان العبد قبل الاتيان بالفرد الاول مخيرا بين ايجاد الطبيعة في ضمن اي فرد شاء وكانت إرادة المولى متوجهة إلى اتيان الطبيعة سواء اتى بها في ضمن هذا الفرد أو ذاك فكذلك بعد الاتيان مخير بين ابقاء الفرد الاول أو الاتيان بفرد اخر مكانه وكانت إرادة المولى ايضا متوجهة إلى ابقاء هذا الفرد أو تبديله بفرد آخر فالتخيير الّذي كان موجودا قبل الاتيان باق بعد والارادة ايضا موجودة غاية الامر اختلف سنخ التخيير وكيفية الارادة.

اقول لا مجال لانكار ان الارادة بابقاء هذا الفرد أو تبديله باخر ثابتة بعد فان انكار

ذلك خلاف الوجدان لكن لا ربط له بالمقام اذ الكلام مفروض عند بقاء الفرد الاول وعدم ابطاله أو اخراجه عن وجهه، ومعلوم ان في هذا الفرض لا يمكن الاتيان بالفرد الثانى بقصد الامتثال، اذ لا امر كى يقصد امتثاله ومجرد بقاء الغرض الغائى لا يوجب بقاء الامر لان حصوله يتوقف علي فعل المولى والعبد لم يكن مأمورا الا بشرب الماء مثلا في المثال الّذي ذكره وصرفه في الغرض الاصلى فعل المولى وليس تحت قدرة العبد ولم يكن مأمورا به.

وبالجملة الّذي امر به المولى حصل باتيان الفرد الاول وبحصوله يسقط الامر عقلا ولو لم يسقط الغرض الغائى.

والعجب كل العجب ان هذا المحقق مع ذهابه هنا إلى عدم سقوط الامر باتيان متعلقه اذا لم يكن علة تامة لحصول الغرض التزم في مقدمة الواجب بسقوط الامر بالمقدمة بمجرد الاتيان بها ردا علي صاحب «الفصول» القائل بان الواجب المقدمة الموصلة لا مطلق المقدمة مع ان الغرض من الامر بالمقدمة التوصل إلى ذيها وهذا الغرض لا يسقط بمجرد الاتيان بها.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ولو قيل ان الغرض هناك التمكن من ذي المقدمة لا الايصال اليه.

قلنا ان الغرض من الامر باتيان الماء في المقام هو التمكن من الشرب لا صرفه في رفع العطش والتنافي بين الكلامين مما لا يكاد يخفى.

ولبعض المحققين في مقالاته وتقريرات بحثه كلام لا بأس بالاشارة اليه قال ما محصله ان متعلق الامر ربما يكون علة تامة لحصول الغرض وربما يكون مقدمة لما يكون هو المشتمل علي الغرض وهو ايضا قد يكون مقدمة لفعل نفسه وأُخري مقدمة لفعل المولى الجوارحي أو الجوانحى وعلي الاول يسقط الامر بمجرد الاتيان بالمتعلق لسقوط الغرض به وعلي الثانى كان المتصف بالوجوب هو الّذي اوصل المولى إلى غرضه ويصرف فيه وكان الفعل الاخر الّذي اتى به العبد امتثالا لامر المولى غير متصف بالوجوب لعدم ايصاله المولى إلى غرضه. **قال:** وعليه يتضح أنّه لا يعقل امكان تبديل الامتثال بامتثال

اخر، لان الفعل الموصل هو الّذي يتحقق به الامتثال دون غيره ومن آثار القول بان الواجب الفعل الموصل عدم التمكن من الجزم في النية وقصد الوجوب باتيان فرد من الطبيعة مالم يكن عازما علي الاقتصار به، لأنّه مع قصد الاتيان بفرد اخر بل ومع التردد فيه لا يعلم ان المأتى به اولا هو الموصل إلى الغرض المصروف فيه وكذا الحال عند الاتيان بالفرد الثانى وهكذا فلابد من الاتيان بكل واحد من افراد الطبيعة برجاء صرف المولى اياه في الغرض، نعم مع الجزم علي الاقتصار بالفرد الاول يصح الجزم في النية ثم ان بدا له الاتيان بفرد اخر لابدّ ان يأتى به برجاء كونه واجبا لأنّه لا يعلم أنّه هل هو الّذي يوصل إلى الغرض ام المأتى به او لا انتهى كلامه محصلا.

وعلي هذا الامر ابتنى مسألة اعادة الصلاة جماعة وعليه حمل الاخبار المجوّزة الدالة علي ان الله تعالى يختار احبهما اليه.

اقول: لابدّ من التعرض للاخبار الدالة علي مشروعية اعادة الصلاة جماعة والبحث عن مفادها ليعلم إنهاقاصرة عن اثبات جواز تبديل الامتثال فلا تكون دليلا علي المدعى وقبل الشروع ينبغى التنبيه علي امر وهو ان جواز الاتيان بالفرد الثانى بعد الاتيان بالفرد الاول يمكن ان يكون في مرحلة الثبوت وبحسب مقام التصور لوجوه.

أحدها ان يكون الاتيان به من جهة اشتماله علي الفضيلة مستحبا بحيث يكون مع وجود الفرد الاول ايضا مشمولا للامر الاستحبابى، فلا شبهة في أنّه إذا كان الامر كذلك جاز الاتيان به بقصد امتثال الامر الندبى.

الثانى ان يكون الاتيان به مفوتا لما كان في الفرد الاول من المصلحة بان يكون تعقبه بالفرد الافضل أو المماثل مبطلا له ومخرجا عن المصلحة الكامنة فيه لولاه، ونظيره ما ربما يقال من ان تعقب العبادة بالعجب مبطل لها ومفوت لما فيها من المصلحة ومرجعه إلى اشتراط صحة العمل بعدم تحقق هذا الامر المتأخر.

الثالث ان يكون اعراض المكلف عن المأتى به اولا وقصده ان يكون الثانى مصداقا للامتثال دون الاول يزيل مصلحة المأتى به ويخرجه عن الصحة.

اذا عرفت ذلك نقول: يحتمل ان يكون جواز اعادة الصلاة جماعة للوجه الاول كما يشعر به ما هو الاشهر بل المشهور من أنّه يتعين في المعادة نية الندب ويحتمل ان يكون للوجه الثانى أو الثالث ويظهر الحال بعد ذكر الاخبار.

فمنها صحيحة هشام بن سالم عن ابى عبدالله عليه السلام «في الرجل يصلى الصلاة وحده ثم يجد جماعة قال يصلى معهم و يجعلها الفريضة ان شاء.»[١]

وظاهرها وان كان جواز نية الفرض بل لزومه بناءاً علي ارجاع قوله ان شاء الى الصلاة فيكون بمنزلة قوله يصلى معهم ان شاء ويجعلها فريضة.

اللهم الا يكون المراد نية الفرض علي وجه التوصيف بان يقصد ان هذا الّذي يأتى به هو الصلاة الفريضة لا التطوع الا ان ظاهرها ان صيرورتها فريضة ومصداقا للواجب انما يكون بجعل المكلف وقصده بان يعرض عن الفرد الاول ويقصد الامتثال بالثانى واين ذلك بالمدعى وهو جواز تبديل الامتثال فان لازمه مشروعية الاتيان بالفرد الثانى وصيرورته مصداقا للامتثال ولو قصد به مطلق القربة هذا مضافا إلى احتمال ان يكون المراد بجعلها فريضة ما تقدم من نية الفرض علي وجه التوصيف بان يجعل عنوان الفريضة مشيرا إلى الصلوات الواجبة كما يجعل عنوان النافلة عبرة للصلوات المندوبة. وعلى هذا فلا دلالة علي جواز الاتيان بها بنية الوجوب فمن المحتمل تعين اتيانها بداعى الندب ويكون الوجه فيه على هذا الوجه الاول فلا يرتبط بالمدعى رأسا.

ومنها صحيحة الحلبي عن ابى عبدالله عليه السلام قال «اذا صليت صلاة و أنت في المسجد و اقيمت الصلاة فان شئت فاخرج و ان شئت فصل معهم و اجعلها تسبيحا.»[٢]

وهذه الرواية كماترى ناظرة إلى صلاة اهل الخلاف وجماعتهم بقرينة قوله اقيمت الصلاة وقوله فصل معهم وظاهرها ان هذه الصلاة ليس صلاة فهى اجنبيّة عن المقام بالكلية.

---

١. من لايحضره الفقيه، ج١، ص ٣٨٣؛ الوسائل، ج٨، الباب ٥٤، ص ٤٠١.

٢. من لايحضره الفقيه، ج١، ص ٤٠٧؛ التهذيب ج٣، الباب ٥، ص ٢٧٩؛ الوسائل، ج٥، الباب ٣٥، ص ٢٤٢.

و منها موثقة عمار قال سئلت اباعبدالله عليه السلام «عن الرجل يصلى الفريضة ثم يجد قوما يصلون جماعة ايجوز ان يعيد الصلاة معهم قال نعم و هو افضل قلت فان لم يفعل قال ليس به بأس.»[١]

و ظاهرها ان الجماعة جماعة اهل الحق بقرينة قوله و هو افضل كما ان ظاهرها بقرينة الاعادة ان هذه الصلاة اعادة الصلاة المأتى به اولا فمن هذه الجهة ربما يتوهم دلالتها علي جواز تبديل الامتثال.

لكن يمنعها من ان الوجه في الاعادة و مشروعيتها لعله الوجه الاول الّذي اشير اليه فلا يرتبط بما هو المهم في المقام.

و منها خبر ابىبصير قال قلت لابى عبدالله عليه السلام «اصلى ثم ادخل المسجد فتقام الصلاة و قد صليت قال صل معهم يختار الله احبهما اليه.»[٢]

و المراد ان كان جماعة اهل الخلاف كما يشير اليه قوله فتقام الصلاة كان المراد جواز الصلاة معهم لان الله تعالى يختار الصلاة الاولى الّتي صلاها منفردا فان الظاهر أنّه انما اوتى بذلك لافادة ان الصلاة الثانية ليست مختارة للّه تعالى فلايستوحش وقوعها مع اهل الخلاف و علي هذا لايرتبط الرواية بالمقام لان الثانية ليست مصداقا للامتثال و ان كان جماعة اهل الحق فهى و ان دلت علي مشروعية الصلاة الثانية و انها هى الّتي يختارها الله تعالى لكونها احب و افضل من دون ترديد، فتقع مصداقا للامتثال قهرا، **لكن** يمكن ان يكون الوجه فيه الوجه الاول الّذي قدّمناه و هو كون الجماعة مأمورا بها بالامر الندبى حتى مع الاتيان باصل طبيعة الصلاة.

و منها خبر حفص بن البختري عن ابى عبدالله عليه السلام «في الرجل يصلى الصلاة وحده ثم يجد جماعة قال يصلى معهم و يجعلها الفريضة.»[٣]

و يظهر الكلام فيها بما مر في صحيحة هشام.

---

١. التهذيب، ج٣، الباب ٣، ص ٥٠؛ الوسائل، ج٨، الباب ٥٤، ص ٤٠٣.
٢. الكافى، ج٣، ص ٣٧٩؛ التهذيب، ج٣، الباب ٢٥، ص ٢٧٠؛ الوسائل، ج٨، الباب ٥٤، ص ٤٠٣.
٣. الكافى، ج٣، ص ٣٧٩؛ التهذيب، ج٣، الباب ٣، ف ٥٠؛ الوسائل، ج٨، الباب ٥٤، ص ٤٠٣.

و منها خبر زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال «لا ينبغي للرجل ان يدخل مع قوم في صلاتهم و هو لا ينويها صلاة بل ينبغي ان ينويها و ان كان قد صلى فان له صلاة أُخري.»[1]

و ظاهر هذه ان الصلاة الثانية انما تحسب صلاة أُخري وليست اعادة للاولى فلا يرتبط بما نحن فيه رأسا.

ويحتمل ان يكون المراد من جعلها فريضة في بعض الاخبار السابقة جعلها قضاء لما فات كما ورد فيه رواية أُخري دلت علي جواز الصلاة معهم وجعلها لما فات ويحتمل إرادة انها تحسب صلاة أُخري و يوجر عليها بمقدار ثواب الصلاة.

هذه جملة من اخبار الباب وقد عرفت عدم دلالة شيء منها علي جواز الاتيان بالفرد الثانى من الطبيعة بعد الاتيان بالفرد الاول بقصد امتثال الامر المتعلق بها، وحيث استرحنا من الادلة النقلية يلزم المشى علي مقتضى القاعدة، وقد عرفت استقلال العقل بان الامر بالطبيعة يسقط بمجرد الاتيان بفرد منها جامعا لما اعتبر في الواجب شرعا وما هو دخيل في الغرض عقلا، ولا معنى العدم سقوطه وبقائه بعد الاتيان بالمأمور به علي ذلك النهج، وحصول الغرض من الامر، فان الغرض من الامر باحضار الماء لا يكون الا التمكن من الشرب و هو حاصل بمجرد حضور الماء فيسقط الامر يقينا، وليس الغرض من الامر بذلك الشرب ورفع العطش وصرفه في الغرض الاصلى، لان كل ذلك فعل المولى وليس تحت إرادة العبد واختياره فكيف يعقل ان يكون هو الغرض من فعله.

وبذلك يظهر الكلام في كلام المحقق السابق الذكر فان ما التزمه من ان الواجب وما يقع مصداقا للامتثال و تعلق الامر به واقعا هو الّذي يوصل المولى إلى غرضه وما عداه من افراد الطبيعة ليس واجبا ولا يقع مصداقا لامتثال الامر وان كان يصحح مشروعية الاتيان بالفرد الثانى من الطبيعة برجاء كونه امتثالا لاحتمال بقاء الامر الا أنّه غير صحيح قطعا.

---

١. من لايحضره الفقيه، ج١، ص ٤٠٣؛ الوسائل، ج٨، الباب ٣٩، ص ٣٧٦؛ الوسائل، ج٨، الباب ٥٤، ص ٤٠١.

أمّا اولا فلان لازمه عدم جواز الجزم في النية ولزوم الاتيان بكل فرد رجاء كما نبه عليه نفسه مع ان ظاهر الاخبار المتقدمة بل كاد ان يكون صريحها ان كلا من الصلاة الاولى والثانية انما يؤتى بها بقصد الامر وقصد القربة جزما.

و**أمّا ثانيا** فلان الوجدان السليم قاض بعدم الفرق بين ما اذ امر المولى باحضار الماء فاتى العبد بفرد من الطبيعة وبين ما اذا لم يأمر اصلا من جهة وجود الماء عنده، ومن المعلوم ان في الصورة الثانية لا يمكن للعبد اتيان باناء من ماء بقصد ان يكون امتثالا لامر المولى ويعد منقادا مطيعا، اذ لا امر كي يتحقق الامتثال والاطاعة، فكذا الحال في الصورة الاولى بداهة عدم الفرق بينهما، الا ان حصول الماء في الاولى كان بامر المولى دون الثانية وهذا لا يوجب الفرق فيما هو المهم.

و**أمّا ثالثا** فلان كون الواجب الفرد الموصل إلى الغرض غير معقول لما عرفت من ان الامر لا يعقل ان يكون متعلقا الا باحضار الماء كما لا يعقل ان يكون الغرض منه غير التمكن من الشرب، لان الشرب وصرف الماء في الغرض فعل المولى فلايكون تحت اختيار العبد ولذا لا يمكن الامر به كما لا يمكن ان يكون الغرض من الامر وقياسه بباب المقدمة بناءاً علي القول بان الواجب منها هو الموصلة مع الفارق ولو سلمنا ذلك في باب المقدمة ايضا لايعقل تسليمه هنا، لان صيرورة المقدمة موصلة انما يكون باتيان ذيها وهو تحت اختيار المكلف بخلاف المقام، فان صيرورة الفرد موصلا ومتصفا بالايصال انما يكون بفعل المولى وصرفه الماء في رفع العطش وهو ليس تحت الاختيار فلا يكاد يكون تحت الامر ومما يشعر بذلك مضافاوضوحه في نفسه ان العبد الاتى بالماء يعد ممتثلا مستحقا للاجر ولو اتفق موت المولى بمجرد حضور الماء قبل صرفه في الغرض أو اتفق امور آخر وليس هو الا لان رفع العطش انما كان جهة تعليلية للامر فلا يضر تخلفه في سقوط الامر وصدق الامتثال واستحقاق الثواب، ونظيره ما لو امر عبده ببناء البيت فاتفق هدمه بالمطر أو غيره فلا يكاد يشك احد في صدق الامتثال ولا يكاد يضر تخلف الداعي وما هو علة للامر كما لا يضر تخلفه في باب البيع والاجارة ونحوهما، ويزيد ذلك

وضوحا ان في الارادة التكوينية المتوجهة إلى رفع العطش الّتي يتولد منها الارادة باحضار الماء وتحريك العضلات نحوه كان الفرد الاول من الماء الّذي يظفر به مشمولا لارادته إذا كان جامعا لما دخيل في الارادة ولو اتفق اهراقه أو موت المريد أو نحوهما ودعوي أنّه ليس متعلقا للارادة الا اذا صار مصروفا مكابرة بينة وإذا كان الامر في الارادة التكوينية علي هذا المنوال فليكن كذلك في التشريعة لعدم الفرق بينهما تدبر فيما حققناه واغتنم ومن الله الهداية وعليه التكلان.

الموضع الثانى: و فيه مقامان

المقام الأوّل: في اجزاء امتثال الامر الاضطراري عن الامر الواقعى

ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري هل يجزي عن الاتيان بالمأمور به بالامر الاختياري بعد رفع الاضطرار اعادة في الوقت وقضاء في خارجه اولا.

وتحقيق المقام يستدعى البحث في مقام الاثبات عن مقتضى الامر الاضطراري هل هو علي نحو يفيد الاجزاء اولا؟ ولا يهمنا البحث في مقام الثبوت عما يمكن ان يقع عليه ذلك الامر لعدم الفائدة فيه، وان فعله في «الكفاية» والظاهر ان الانحاء المتصوّرة في ذلك المقام لا تكون مقصورة علي ما ذكره لان جميع الاقسام الّتي ذكرها مشتركة في كون المأمور به الاضطراري وافيا بمصلحة المأمور به الاختياري كلها أو بعضها وهنا قسم آخر وهو ان لا يكون وافيا بشيء منها بل كان فيه مصلحة أُخري فيكون هناك مصلحتان: **احديهما** في المأمور به الثانوي و**الاخري** في المأمور به الاولى، ودلالة الدليل علي ذلك في مقام الاثبات وعدم دلالته لا ترتبط بالكلام في مقام الثبوت والتصور هذا وبالجملة لا ينحصر الانحاء فيما ذكرها وانما يتصوّر انحاء اخر لا فائدة في اطالة الكلام بذكرها.

والعمدة البحث عن مفاد دليل المأمور به الاضطراري فان كان ظاهره انقسام المكلف إلى المختار والمضطر وان تكليف المضطر هو هذا لا غير كما في باب المسافر والحاضر أو كان ظاهره تعميم ما هو الشرط والقيد كما ربما يستفاد من قوله عليه السلام

«التراب احد الطهورين يكفيك عشر سنين»[1] أو كان مفاده ان طريق امتثال ما هو المأمور به هو بذلك النحو عند طرو الاضطرار بحيث يستفاد منه ان المأتى به هو المأمور به الاولى لاغير وانما عارض التغير في كيفية امتثاله يفيد الاجزاء ولو كان له احد هذه الظهورات يقدم لامحالة علي ظهور الدليل الاولى إذا كان له اطلاق يقتضى كون الفعل مطلوبا في جميع الاحوال ولو لم يكن له ذلك بل كان مجرد الامر بعمل في حال الاضطرار كان المرجع اطلاق ذلك الدليل والعجب ان بعض الاعلام تخيل كون الدليل الاولى مخصصا بحال الاضطرار فبعد زواله يكون المرجع الاستصحاب لا الرجوع إلى اطلاق الدليل لأنّه ليس له عموم ازمانى، وأنت خبير بانه لا تعارض بين الدليلين بوجه ولا يكون الامر باتيان شيء مخصصا بحال الاضطرار والا يشكل الامر في مقامات عديدة لا يلتزم ولن يلتزم به احد، مثلا اذا امر بالصلوة من الدلوك إلى الغروب وفرض عدم التمكن منها في زمان لكان مقتضى كلامه عدم وجوب الاتيان به بعد وكذلك اذا امر باحد الاشياء علي سبيل التخيير وفرض عدم التمكن من احد افراد الواجب المخير لما وجب الاتيان بفرد اخر مع انهم ملتزمون بالوجوب هنا بل لو اشكل احد في المثال الثانى لما امكن الاشكال في المثال الاول.

وبالجملة ان كان هنا اطلاق الدليل الثانوي كان هو المرجع والا كان المرجع اطلاق الادلة الاولية ولو لم يكن احد الامرين تصل النوبة إلى الأُصول.

والظاهر ان المقام من قبيل دوران الامر بين التعيين والتخيير، لأنّه إذا كان المأمور به الاضطراري كافيا بحسب مقام الثبوت عن الاختياري كان المكلف مخيرا بين اتيان العمل في اول الوقت في حال الاضطرار أو اتيانه في اخره عند طرو الاختيار، بخلاف ما اذا لم يكن مجزيا عنه فإنّه يتعين عليه العمل في حال الاختيار وان كان يستحب البدار لدرك فضيلة اول الوقت، فالامر دائر بين التعيين والتخيير وقد تبين الاصل الجاري فيه في محلّه.

وربما يستدل علي الاجزاء بان الامر الاضطراري بعد ما لم يمكن ابقاؤه علي ظاهره

---

١. لايوجد رواية بهذهالعبارة لعل هذا مستفادٌ من الاخبار فى هذا الباب.

في التعيين، لوضوح عدم تعيّن الاتيان به ولو علي القول بالاجزاء يتردد امره بين حمله علي الوجوب التخييري ليفيد الاجزاء أو علي الاستحباب التعيينيّ، لئلا يـفيده والاول اظهر.

وفيه منع الاظهرية لان ظهور الامر في الوجوب معارض بظهوره في التعيين فتدبر **هذا كله** بالنسبة إلى الاعادة في الوقت.

وأمّا حكم القضاء خارجه فيختلف مع حكم الاعادة، وتوضيحه أنّه إذا كان للدليل الثانوي ظهور في كفاية المأتى به عن المأمور به الاولى فهو والا فان كان للدليل الاولى ظهور في مطلوبية الفعل خارج الوقت، إمّا للقول بظهور مثل قوله صل في الوقت مثلا في تعدد المطلوب، وإمّا بان كان الامر بالوقت منفصلا عن دليل مطلوبية أصل الطبيعة، اذ لا يرفع اليد عن ظهور المطلق بدليل القيد الا احراز وحدة المطلوب وما لم يحرز يحمل علي تعدد المطلوب.

وبالجملة ان كان له هذا الظهور يرجع اليه وان لم يكن احد الامرين كان المـرجـع اصالة البراءة عن التكليف الزائد، ولا مجال للتمسك بدليل القضاء، لان ما ثبت بعنوان فوت الفريضة لا علم بشموله للمقام، اذ من المحتمل عدم كون المأمور به الاختياري ذا مصلحة في حق العاجز مثل الاتمام في حق المسافر، وعلي فرض كونها كذلك يحتمل كون مصلحة المأمور به الاضطراري وافيا بتمامه أو بمعظمه فلا علم بصدق الفوت ولا فوت الفريضة، وكذا الحال إذا كان مفاد دليله ان سببه عدم الاتيان بالواقع لا عـنوان فـوت الفريضة كما وقع في بعض ادلته، لان المعلوم ان السبب هو عدم الاتيان بالواقع إذا كان مكلفا به لا مطلقاً ولذا لا يشمل ترك الواقع إذا كان من الصبي والمجنون فتأمل.

المقام الثاني في اجزاء الاتيان بالمأمور به الظاهري عن الواقعي

ويقع الكلام فيه تارة في الأُصول وأُخري في الطرق والامارات وفي الاول يقع تارة في الأُصول الّتي مفادها تعميم موضوع الحكم وتنقيحه وتبيين دائرته وأُخري في سائر الأُصول وفي الثاني يقع تارة علي القول بالطريقية وأُخري علي القول بالسببية فيكون البحث في اربع مسائل.

المسألة الاولى في الأصول الّتي مفادها تعميم الحكم بلسان تحقق ما هو الشرط كقاعدة الطهارة والحلية واستصحابهما بناءاً علي كونه ناظرا إلى جعل الحكم في مرحلة الظاهر حكما مماثلا للمتيقن، وأمّا بناءاً علي كونه حجة من باب الكشف والطريقية والحكاية عن الواقع ودلالة دليله علي تنزيل المشكوك منزلة المتيقن ووجوب المعاملة معه معاملته فهو كاحد من الامارات وحكمه حكمها، وقد افاد في «الكفاية» ان هذا القبيل من الأصول حاكم علي الادلة الاولية الدالة علي اشتراط الطهارة والحلية في المأمور به ومبيّن لدائرة الشرط وأنّه اعم من الطهارة والحلية الواقعيتين والظاهرتين فانكشاف الخلاف فيه لا يكون موجبا لانكشاف فقدان العمل لشرط فيجزي لامحالة ولايلزم الاعادة ولا القضاء.

ولا يخفى ان الحكومة علي ما قرّر في محله ترجع إلى التخصيص في بعض الموارد لبّا غاية الامر أنّه تخصيص للحكم بلسان نفى الموضوع فيختلف مع التخصيص في مجرد أنّه ناظر بلسانه إلى الدليل المحكوم بخلاف دليل المخصص، فإنّه ليس بهذه المثابة وهذا الاختلاف هو الموجب لعدم ملاحظة النسبة بين دليل الحاكم ودليل المحكوم فيقدم عليه مطلقاً ولو كان النسبة الاعم والاخص من وجه، وقد يكون دليل الحاكم في مقام تعميم الحكم بلسان جعل الموضوع وتعميمه وتوسعة دائرته كقوله المقيم متوطن أو بمنزلة المتوطن، فإنّه يدل علي ان حكم الاتمام الثابت للمتوطن يعم المقيم ومثله قوله عليه السلام «كل شيء طاهر»[1] و«كل شيء حلال»[2] ومنه حديث الرفع اذا اجري فيما يشك في ما نعيته، ومن قبيل نفى الحكم بلسان نفى الموضوع قوله «لاشك لكثير الشك» وكيف كان لازم كون الأصول المذكورة حاكمة علي الادلة الاولية ترتيب جميع آثار الطهارة والحلية علي مشكوكهما، ومن تلك الآثار طهارة ملاقى مشكوك الطهارة، ولا فرق بين هذا الاثر وسائر الآثار.

---

١. المستدرك، ج٢، الباب ٣٠، ص ٥٨٣.

٢. الكافي، ج٦، ص ٣٣٩؛ الوسائل، ج٢٥، الباب ٦١، ص ١١٨.

عقدٌ وحلٌ

وعلى هذا يتوجه إشكال علي صاحب «الكفاية» بانه علي تقدير الحكومة لا وجه للتفصيل بين الاثار فكما يقال باجزاء المأتى به عن الامور المشروطة بالطهارة بعد كشف الخلاف كذلك يلزم القول بطهارة الملاقى بعد كشف الخلاف لان كلا منهما من آثار الحكومة وهو خلاف مذهب قاطبة الفقهاء، وكذلك يلزم من القول بالحكومة الحكم بعدم الضمان فيما باع الشيء المشكوك طهارته ونجاسته بعد انكشاف النجاسة، وهكذا يلزم من حكومة الاستصحاب علي الادلة الاولية بطلان صلاة من كان مستصحب النجاسة وصلّى رجاء بعد انكشاف الطهارة، وجميع ذلك خلاف الاجماع والاتفاق ولم يلتزم به فقيه.

فالانصاف ان قاعدة الطهارة والحلية وماضاهاهما ليست في مقام تعميم الحكم وبيان تحقق ما هو الشرط لتحكم علي الادلة الاولية الدالة علي اشتراط الطهارة والحلية وتبيّن ان الشرط اعم من الواقعية منهما والظاهرية اذ لا وجه للحكومة الا توهم أنّه لولاها لزم اللغوية، لان جعل الطهارة والحلية لو لم يكن بلحاظ الآثار المترتبة عليهما المستفادة من الادلة الاولية لا فائدة فيه بالمرة.

وأنت خبير بانه يكفى في رفع هذا المحذور ان يكون المراد الاكتفاء بالطهارة والحلية الظاهريتين في ترتيب آثارها مادام لم ينكشف الخلاف، وأمّا اذا انكشف ذلك يرفع اليد عن تلك الآثار من الاول كما هو مقتضى دليل القاعدتين بعد التأمل فيه وعليه لا يلزم شيء من الاشكالات المتقدمة فيحكم بعد انكشاف النجاسة بنجاسة الملاقى وضمان البايع، وفي المثال الأخير يحكم بصحة الصلاة بعد انكشاف الطهارة، وبذلك يدفع ايضا جميع ما ربما يلزم من القول بالحكومة مما لم يلتزم به احد هذا كله بالنسبة إلى قاعدة الطهارة.

وأمّا قاعدة الحلية فالظاهر من دليلها كونه في مقام بيان الحكم التكليفى وجواز اكل ما شك في حليته تكليفا وليس في مقام بيان الحكم الوضعى ولكن يمكن تقريبها بحيث تعم الوضع بوجهين.

الاول أنّه انما يدل علي جواز اكل ما شك في حليته و حرمته و يترتب علي حلية الاكل جواز الصلاة، لأنّه إذا كان اللحم مأكولا جاز الصلاة في جلده و شعره و وبره علي ما استفيد من الاخبار، فاذا حكم بحلية لحم الحيوان بقاعدة الحلية يحكم بجواز الصلاة و صحتها اذا وقعت مع جلده، لكن لابدّ هنا من ان يكون اللحم موجودا، لأنّه اذا لم يكن كذلك لا يجري الحلية التكليفية ليترتب عليه الحلية الوضعية، فان موضوع تلك الحلية هو اللحم و مع فقده لا معنى لجعل الحلية، و المفروض ان الحلية الوضعية موقوفة علي ثبوت الحلية التكليفية بالقاعدة.

الثانى ان يكون المراد من الحلية هو المضى الّذي يعبر عنه في الفارسية بـ(گذرا) سواء كان ذلك من حيث التكليف أو الوضع نظير قوله تعالى «احل الله البيع و حرم الربوا»[1] فان المراد من حلية البيع صحة البيع وضعا و جواز اكل الثمن تكليفا و ان المراد من حرمة الربوا فساده وضعا و عدم جواز اكل الثمن تكليفا.

و لعل من تمسك بقاعدة الحلية لاثبات جواز الصلاة في اللباس المشكوك كونه من المأكول أو غيره اراد بالحلية المعنى المذكور اذ لولا ذلك لما امكنه اثبات ذلك بعد فرض فقدان اللحم الّذي هو الموضوع للحلية التكليفية الّتي يترتب عليها الحلية الوضعية فتدبر.

فانقدح بذلك ان من الممكن ان يكون قاعدة الحلية ايضا ناظرة إلى كل من الوضع و التكليف لكنها حينئذ كقاعدة الطهارة لا يستفاد منها الا ترتب آثار الحلية ما لم ينكشف الخلاف و لا دلالة لها علي كون المكلف واجدا لما هو الشرط فلا تدل علي الاجزاء.

فتلخص ان اصالة الطهارة و الاباحة و ماضاهاها ليست في مقام جعل الحكم في قبال الواقع و تعميم ما هو الشرط للاحكام و أنّه اعم من الظاهرية و الواقعية لما عرفت من ان لازم ذلك امور لا يلتزم بها احد من الفقهاء مضافا إلى ظهور الدليل بنفسه في خلافه، لان الظاهر من قوله «كل شيء طاهر حتى تعلم أنّه قذر»[2] ان ما لم يعلم نجاسته و لا

---

١. سورة البقرة الآية ٢٧٥. ٢. المستدرك، ج ٢، الباب ٣٠، ص ٥٨٣.

طهارته طاهر ما لم يعلم بقذارته، واذا علم بها يكون قذرا من الاول من حين انكشاف الحال فيدل علي ترتب آثار الطهارة من الوضعية والتكليفية مادام الجهل، فاذا علم بالنجاسة يحكم بعدم ترتبها من الاول، ولازمه وجوب الاعادة في الوقت والقضاء خارجه.

المسألة الثانية في الأُصول الّتي كانت حجيتها بلحاظ حكايتها عن الواقع وكشفها عنهاي الّتي يكون مفادها ودليلها كدليل الطرق والامارات جعل الحجّيّة لها من حيث الكشف والحكاية عن الواقع كقاعدة الفراغ والتجاوز وما شابههما فان دليلها يفيدان المكلف اذا فرغ عن العمل وشك في صحته يحكم باتيانه علي وجه الصحة ويترتب عليه آثار الفعل الصحيح وكذا اذا دخل في جزء وشك في اتيان ما قبله يحكم باتيانه ويرتب آثار ذلك ومن المعلوم أنّه إذا كان المفاد ذلك لابدّ من الاعادة والقضاء بعد انكشاف الحال اذ لا يمكن الحكم بالاتيان وفرض الجزء مأتيا به الا عند الشك وأمّا اذا علم بالخلاف كيف له جعل الجزء منزلة المأتي به أو جعل نفسه منزلة الاتي به وكذلك الاستصحاب إذا كان مفاده عدم جواز نقض اليقين بالشك تعبدا بعد كونه منقوضا وجدانا فان التعبد بعدم نقض اليقين وترتيب آثاره الّذي يرجع إلى جعل الشاك نفسه منزلة المتيقن في ترتيب آثاره أو إلى تنزيل المشكوك منزلة المتيقن انما يكون مادام الشك فاذا انكشف الخلاف لا معنى لهذا التعبد فوجب الاعادة.

نعم بناءاً علي ان يكون مفاد ادلته جعل الحكم المماثل للحكم السابق يكون كقاعدة الطهارة والحلية والكلام لكن نبيّن في مبحث الاستصحاب ان هذا المعنى غير مستفاد من قوله لا تنقض الخ، اذ قد لا يكون في السابق حكم أصلاً لكي يكون الاستصحاب يثبت ما يترتب عليه حكم فعلا بدون ان يكون حكم في السابق ومعلوم أنّه لا معنى لجعل المماثل اذا لم يكن حكم سابقا.

فانقدح بذلك ان الاقوي عدم الاجزاء في امتثال القاعدتين والاستصحاب وهو المستفاد من كلام «الكفاية» ايضا حيث خصّ الاجزاء بالاصول الدالة علي تعميم الحكم فتدبر.

المسألة الثالثة في الطرق والامارات بناءاً علي القول بالطريقية والظاهر عدم

الاشكال في عدم الاجزاء هنا لان جعل الحجّيّة لها انما يكون بلحاظ ادراك الواقع وليس فيها الا ما كان في الواقع من المصلحة وبعد كشف الخلاف يعلم ان الواقع الّذي هو المأمور به وجعل الطريق لادراكه واستنقاذه لم يؤت به فلابد من اتيانه لكونه مطلوبا فعليا للمولى ولا يتغير فعليته ومطلوبيته بالشك فيه كما لا يتغير ذلك بعدم القدرة علي اتيانه كما برهن ذلك في غير مقام وحينئذ اذا انكشف عدم الاتيان به بانكشاف الحال يجب الاعادة في الوقت والقضاء خارجه.

المسألة الرابعة في الطرق والامارات بناءاً علي القول بالسببية وكون المصلحة في متابعة الطريق كما إذا كان في قبول قول العادل مثلا بنفسه مصلحة ملزمة يتدارك بها مصلحة الواقع عند عدم الاصابة وهي تعظيمه وعدم الاهانة بشأنه في رد قوله.

وربما يفصل هنا بين كون تلك المصلحة وافية بمصلحة الواقع بتمامها أو بمقدار لا يلزم استيفاء الباقي فيجزي وبين كونها غير وافية بذلك فلا يجزي وهو كماتري خارج عما هو محط البحث والمهم من الكلام اذ هو في مقام الاثبات والدلالة لا فى مقام الثبوت والتصور والا فهذه الصور جارية في مقام التصور بالنسبة إلى قاعدة الطهارة والحلية ايضا.

وكيف كان فقد افاد في «الكفاية» ان قضية اطلاق دليل الحجّيّة هو الاجزاء، ولابدّ من تصوّر الاطلاق المدعى فنقول: لا ريب في ان ادلة الطرق مثل قوله صدق العادل مثلا يتحد مفاده علي القول بالطريقية والسببية، لكن علي الاول كان المقصود احراز الواقع فقط ولذا لا مفر من القول بعدم الاجزاء ووجوب الاعادة عند كشف الحال وانكشاف الخلاف، وأمّا علي الثانى فحيث كانت المصلحة في نفس متابعة الطريق بدون ان يكون مصلحة الواقع ملحوظة يمكن القول بالاجزاء باطلاق دليل وجوب الاتيان بمودي الامارة وتقريب الاطلاق علي ثلاثة اوجه:

الاول ان معنى ادلة حجّيّة الامارات أنّه يجب ان يعامل مع موداها منزلة الواقع كما هو الظاهر من قوله صدق العادل فإنّه بمنزلة ان يقال عامل مع قول العادل معاملة الواقع ورتب عليه آثاره ومن تلك الاثار الاجتزاء به لواتى به هذا.

ولا يخفى أنّه علي هذا التقدير لا وجه لاستظهار الاطلاق وتعميمها لصورة زوال الجهل وانكشاف الحال فيمكن ان يكون مختصا بصورة الجهل ويكون المصلحة الكامنة في مودي الطريق مقصورا بتلك الحال لا يشمل حال العلم فلا دليل علي التعميم ليكشف الاجزاء.

الثانى ان مفاد ادلتها هو ان الشارع رتب آثار الواقع علي مودي الامارة ونزّله منزلته كما هو الظاهر من قوله ما ادّيا عنى فعنى يوديان فيكون مرجع ذلك ان مودي الامارة محكوم باحكام الواقع بحكم الشرع ومن آثار الحكم الواقعى عدم وجوب الاعادة لواتى به وسقوط التكليف فيلزم ان لا يجب الاعادة فيما هو بحكمه.

ولا يخفى ان غاية ذلك هو كون موداها كذلك عند الجهل اذ لا اطلاق لها لصورة زواله وكشف الحال بانكشاف الخلاف.

الثالث الاطلاق السكوتى وبيانه ان الادلة ناهضة لاثبات حجّيّة الطرق ولم يكن فيها بيان الاجزاء وعدمه ولو لم يجز لوجب البيان وحيث لم يبين يستكشف الاجزاء.

وفيه ما لا يخفى اذ الممكن احالة الامر إلى ما هو مقتضى القاعدة فلا يستفاد الاجزاء من عدم البيان فتأمل.

وبالجملة لا يمكن استفادة الاجزاء في مقام الاثبات حتى علي القول بالسببية.

بحثٌ وتحقيقٌ

ثم علي فرض الاستفادة اذا فرض الشك في ان حجّيّة الامارات هل هو علي السببية أو الطريقية فان كان هناك اطلاق بالانحاء المتصوّرة فهو والا فالمرجع الاصل أو اطلاق دليل الواقع علي التقريب الاتى.

والمذكور في «الكفاية» ان اصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف تقتضى الاعادة في الوقت واستصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعليا لا يجدي في كون ما اتى به مسقطا الا علي القول بالاصل المثبت، وهذا بخلاف ما اذا علم أنّه مأمور به واقعا وشك في أنّه يجزي عما هو المأمور به الواقعى الاولى كما في الاوامر الاضطرارية أو الظاهرية بناءاً علي السببية فقضية الاصل فيها عدم وجوب الاعادة للاتيان بما اشتغلت به الذمة يقينا

واصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار وكشف الخلاف انتهى.

اقول: ان كان المراد من اصالة عدم الاتيان بما يسقط معه التكليف قاعدة الاشتغال أو استصحاب الاشتغال فله وجه، وان كان المراد استصحاب عدم الاتيان به فلا وجه له، لأنّه من قبيل استصحاب اطلاق الماء وبقاء النهار اذا شك في مفهوم الاطلاق والاضافة أو شك في مفهوم المغرب، وقد عرفت الاشكال فيه مفصلا واجماله ان الشك هنا ليس في امر خارجي بل يعلم في الخارج أنّه اتى بمودي الامارة ولم يأت بالواقع والشك انما يكون في ان المسقط للتكليف هل كان مؤدي الطريق ليكون ساقطا في الفرض أو الاتيان بالواقع ليكون باقيا علي حاله ولا ينهض الاستصحاب لاثبات احد الامرين، وأمّا استصحاب عدم كون التكليف بالواقع فعليا فلا مجري له اذا اريد عدم فعليته بعد الوقت لعدم العلم بحاله السابقة بما أنّه بعد الوقت، لان التكليف الواقعي يصير فعليا بعد دخول الوقت بناءاً علي الطريقية غاية الامر يكون المكلف معذورا في تركه اذا قام الامارة علي خلافه، نعم لو اريد عدم فعلية الواقع قبل دخول الوقت فيستصحب هذا الامر المتيقن فله وجه، لكنه لا يثبت كون المأمور به مودي الامارة وكونه مسقطا للتكليف الا علي القول بالاصل المثبت، لأنّه من قبيل استصحاب عدم كون الكليّ في ضمن الفرد القصير لاثبات كونه في ضمن الطويل أو العكس، مضافا إلى معارضته باستصحاب عدم كون التكليف بمودي الامارة فعليا، كما ان كلا من الاصلين في المثال معارض بالاخر فتدبر.

ثم ان ما ذكره بقوله: وهذا بخلاف ما اذا علم أنّه مأمور به واقعا إلى آخره، محل الاشكال ولايتم الا بناءاً علي ان يكون المأمور به الاضطراري مأمورا به معينا، اذ حينئذٍ يمكن ان يقال: انّه اتى بما اشتغلت ذمته به علي نحو القطع واشتغال ذمته بغيره مشكوك والاصل فيه البراءة، لكن عرفت فيما تقدم ان الامر ليس كذلك والمأمور به الاضطراري ليس بواجب علي التعيين حتى علي القول بالاجزاء بل هو احد شقي الواجب المخير علي الاجزاء بمعنى ان للمكلف الاتيان به والاجتزاء به عن الواقع وله الاتيان بالواقع بعد زوال الاضطرار، ولاجل ذلك قلنا ان في موارد الشك في الاجزاء يكون دوران الامر بين التعيين والتخيير اعني تعيين الواقع والتخيير بينه وبين الامر الاضطراري، وهذا المعنى

بعينه موجود في المقام، فإنّه علي السببية كان المكلف مخيرا في متن الواقع بين الواقع ومودي الطريق، وعلي الطريقية يتعين عليه الواقع، واذا شك في أنّه علي اي النحوين كان من دوران الامر بين التعيين والتخيير والكلام الكلام.

فانقدح أنّه لا فرق بين المقامين في جريان الاصل وان البراءة عن التعيين حاكمة بالاجزاء فيهما.

لكن الّذي ينبغى الاشارة اليه أنّه لا تصل النوبة إلى اجراء الاصل في شيء من المقامين، وذلك لان ظاهر الامر الواقعى الأوّلى فعلية التكليف بمتعلقه ووجوب الاتيان به وعدم سقوط الامر ما لم يأت به بخصوصه، ومقتضى ذلك لزوم الاتيان به بعد رفع الاضطرار وبعد كشف الحال.

اللهم الا ان يدل دليل ثانوي علي عدم لزوم الاتيان به والاجزاء عنه بما اتى به من المأمور به الاضطراري أو الظاهري، وقد فرضنا سكوت الدليل عن الدلالة علي ذلك، فيلزم المشى علي مقتضى الادلة الاولية المتكفلة لبيان التكاليف الواقعية، ولاجل ذلك تري انهم اختلفوا في اجزاء الامر الاضطراري أو الظاهري عن الامر الواقعى الاولى وعدمه، وظاهره أنّه لولا دلالة الدليل علي الاجزاء كان الواجب الاتيان بمتعلق ذلك الامر كيف ما كان، وسرّه ما عرفت من ان ظاهر الامر فعلية التكلف، ولذا وجب الاتيان بمتعلق الامر في كل مقام سواء ورد امر اضطراري أو ظاهري ام لا. **هذا كله** بالنسبة إلى الاداء وقد عرفت ان ظهور الدليل الاولى في فعلية التكليف مانع عن الرجوع إلى اصالة التخيير أو اصالة عدم الفعلية.

وأمّا القضاء فان كان وجوبه تابعا لوجوب الاداء فحكمه حكمه، والا فحيث لا دلالة للدليل الاولى حينئذ علي وجوبه لابدّ من ملاحظة ما يوجبه وهو قوله «من فاتته فريضة فليقضها كما فات»[1] وربما يتأمل في صدق الفوت هنا، لأنّه يتوقف علي فعلية

---

١. عوالى اللآلى، ج٢، ص ٥٤؛ بحارالانوار، ج٨٦، ص ٩٠.

التكليف بالواقع وعدم الاتيان بما يسقط معه التكليف وهو غير معلوم لان المفروض الشك في الاجزاء فيشك في الفوت ويكون التمسك بدليله من قبيل التمسك بالعام في شبهاته المصداقية.

قال في «الكفاية»: ان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت باصالة عدم الاتيان الا علي القول بالاصل المثبت انتهى.

اقول: لا يبعد ان يكون المراد بالفوت هو عدم الاتيان بمتعلق التكليف فليس ثبوته بالاصل المذكور متوقفا علي القول بالاصل المثبت الا انك عرفت الاشكال في هذا الاصل بما تقدم من أنّه من قبيل استصحاب اطلاق الماء عند الشك في مفهوم الاطلاق والاضافة فلا يجري والّذي يحكم بوجوب القضاء كالاداء حتى إذا كان الفوت عنوانا وجوديا لا مجرد عدم الاتيان بمتعلق التكليف ما عرفت من ظهور الادلة الاولية في كون التكليف بمتعلقها فعليا، فلولم يدل دليل حاكم عليها علي الاجزاء عنها بغيرها كان مقتضى القاعدة الاتيان بها وحيث لم يأت بها وجب الاداء في الوقت والقضاء خارجه لثبوت عنوان الفوت حينئذ فان الظواهر حجة في مثبتاتها ايضا خلافاً للاصول فافهم واغتنم.

قال في «الكفاية»: هذا كله فيما يجري في متعلق التكاليف من الامارات الشرعية والأُصول العملية وأمّا ما يجري في اثبات أصل التكليف كما اذا قام الطريق أو الاصل علي وجوب صلاة الجمعة يومها في زمان الغيبة فانكشف بعد ادائها وجوب صلاة الظهر في زمانها فلا وجه لاجزائها مطلقاً، غاية الامر ان تصير صلاة الجمعة فيها ايضا ذات مصلحة لذلك ولا ينافي هذا بقاء صلاة الظهر علي ما هي عليه من المصلحة كما لا يخفى الا ان يقوم دليل بالخصوص علي عدم وجوب صلاتين في يوم واحد انتهى كلامه.

ومراده قيام الدليل علي عدم وجوب صلاتين حتى في مرحلة الظاهر بان كان وجوب إحداهما في الظاهر والاخرى واقعيا.

وأنت خبير اذا تأملت بانه لا فرق بين كون الأُصول والامارات جارية في متعلق

التكليف أو في اصله فان الامارة القائمة علي وجوب صلاة الجمعة كما دلت بالمطابقة علي وجوب تلك الصلاة دلت بالالتزام علي عدم وجوب الظهر حيث يعلم إجمالا بعدم وجوب كلا الصلاتين في الواقع، ومن الواضح ان الطريق حجة في تمام مفادها ومكشوفها من المطابق والالتزامي، وحينئذ اذا قلنا بالسببية كما هو المفروض كان مقتضاها جبران مصلحة صلاة الظهر اذا انكشف وجوبها بمصلحة الطريق الدال بمفاده الالتزامي علي عدم وجوب الظهر، والامر من الوضوح بمكان لا يحتاج إلى مزيد بيان فتدبر.

تذنيبان

التذنيب الاول: في عدم الاجزاء في صورة القطع بالامر خطأً

لا ينبغي ان يتوهم دخول القطع بالامر في محل النزاع لان الكلام علي ما عرفت انما هو في ان الامر الاضطراري وكذا الامر الظاهري هل كان دالا في مقام الاثبات والدلالة علي كفاية الاتيان بمتعلقه عن الاتيان بمتعلق الامر الاولى والظاهري أو لم يكن دالا علي ذلك، فالنزاع انما هو في دلالة الدليل الثانوي والظاهري، وحيث لا امر شرعا في صورة القطع بالامر بنحو من الانحاء لا يعقل جريان النزاع المذكور فيه فالمورد خارج عن محط البحث يقينا، لكن يتصوّر في مقام الثبوت كفاية الاتيان بما قطع به عن الواقع بعد كشف الحال وانكشاف الخلاف، وذلك بان يكون ما قطع بكونه مأمورا به مشتملا علي مصلحة الواقع بتمامها أو بمقدار لا يلزم استيفاء الباقي منها أو بان يكون ذلك مشتملا علي مقدار من المصلحة لا يمكن مع استيفائه استيفاء الباقي، وانما لم يجعل الواقع في غرض المقطوع بكونه مأمورا به في الفرضين الاولين، لان القاطع بكون شيء مأمورا به لا يحتمل ان يكون الواقع غيره بل يراه عين الواقع، بالقطع فلا يعقل ان يكون الامر التخييري داعيا له إلى احد الامرين، وايجاب كل من الامرين عليه خلاف مفروض الكلام من عدم وجوب استيفاء مصلحتين، فلا ينبغي ان يتوهم امكان ايجاب الواقع عليه بعنوان يلازمه فان وجود هذا العنوان الملازم مع أنّه كان بمكان من المنع أنّه يؤل إلى ايجاب الامرين فتدبر.

وبالجملة من المتصوّر في مقام الثبوت كفاية الاتيان بالمقطوع كونه مأمورا به عن الواقع من جهة اشتماله علي تمام مصلحته أو مقدار منها لايلزم أولا يمكن استيفاء الباقي لكن لابدّ في الحكم بالكفاية من قيام الدليل في مقام الاثبات اذ مجرد الاحتمال في مقام الثبوت غير كاف قطعا ما لم يقم عليه الدليل، وقد ورد ان معتقد وجوب الجهر في الصلاة يصح صلاته اذا انكشف وجوب الاخفات وبالعكس، وكذا الامر في باب القصر والاتمام، لكن لما كان الحكم علي خلاف القاعدة يجب الاقتصار علي القدر المتيقن من مورد الدليل، ولذاتري ان الّذي قام الاجماع والاتفاق عليه هو أصل الحكم في الجملة وانما وقع الاختلاف في خصوصيات الموارد، وليس المقام مقام تعرضها.

ثم إنّه لامنافاة بين الاكتفاء بصلاة الجهر موضع الاخفات وبالعكس وكذا بصلاة التمام موضع القصر وبين العقاب علي ترك التعلم أو ترك الواقع لان الممكن اشتمال صلاة الجهر مثلا علي مقدار من مصلحة صلاة الاخفات بحيث لو استوفاها لا يمكن استيفاء الباقي مع فرض كون هذا الباقي بالغاحد الالزام وحينئذ يصح العقاب والمؤاخذة، فالدليل علي ترتب العقاب كاشف عن هذا الامر فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التذنيب الثاني: في ان الاجزاء لايستلزم التصويب

لا ينبغي ان يتوهم ان الاجزاء موجب للتصويب في الموارد الّتي يقال به من موارد الأُصول والامارات، فان التصويب المجمع علي بطلانه هو ان لا يكون في الواقع حكم اصلا والاجزاء لايستلزم ذلك فان الحكم بمرتبة الانشاء محفوظ حتى علي القول بالاجزاء، ولا ملازمة بينه وبين نفي الحكم بهذه المرتبة كي يكون بطلان ذلك دليلا علي بطلانه.

وبالجملة المنفي في موارد الأُصول والامارات ليس الحكم الانشائي المشترك بين الجميع سواء قلنا بالاجزاء أو بعدمه، وانما المنفي فيها الحكم الفعلي وهو كما ذكره في «الكفاية» منفي علي اي تقدير سواء قلنا بالاجزاء أو لم نقل، لان الموارد الّتي يتوهم الاجزاء فيها وامكن ان تقع محلا للكلام ومحطا للنقض والابرام هو موارد الأُصول

مطلقاً والامارات علي القول بالسببية فيها، وأمّا موارد الامارات علي القول بالطريقية فيها فليست محل الكلام اذ لا إشكال لاحد في عدم الاجزاء فيها علي هذا القول ومعلوم ان الحكم بفعليته منفى في الأُصول، وكذا في الامارات علي القول بالسببية علي ما اختاره ﷺ ايضا وانما لم يكن منفيا علي مختاره اذا قلنا بالطريقية الّتي عرفت عدم الاشكال في عدم الاجزاء عليها.

فتلخص ان في موارد الاجزاء وهو مورد قيام الاصل أو الطريق بناءاً علي السببية يكون الحكم بمرتبة الفعلية منفيا سواء قلنا بالاجزاء أو لم نقل، فنفى الفعلية ليس مستندا إلى الاجزاء بل هو مستند إلى نفس قيام الاصل والطريق، والفرق بين الاجزاء وعدمه انما يظهر في الاعادة والقضاء بعد كشف الحال وانكشاف الخلاف بعد اشتراكهما في عدم بقاء الحكم علي فعليته، غاية الامر ان نفى الفعلية يكون بمجرد العمل بالحكم الظاهري علي القول بالاجزاء وعلي القول بعدمه يكون فيما اذا لم ينكشف الخلاف ابدا فتدبر جيدا.

وبما ذكرنا يظهران ما أورده بعض الاعلام في حاشيته علي «الكفاية» من ان اطلاق القول بنفى فعلية الأحكام عند قيام الاصل والامارة ينافي مذهبه من بقاء الحكم الواقعى علي فعليته في باب الامارات بناءاً علي مختاره من الطريقية، ليس في محله لما عرفت من ان القول بالطريقية مساوق للقول بعدم الاجزاء وانما هو مبنى علي القول بالسببية فكلامه انما كان علي فرض القول بالاجزاء، وعلي هذا الفرض كان الحكم الواقعى منفى الفعلية علي الاطلاق فافهم واغتنم.

الفصل الرابع: في مقدمة الواجب

وقبل الشروع في البحث ينبغى تمهيد امور:

الامر الأوّل: فيما هو المراد من الملازمة في المقام

أنّه قد يبحث في هذه المسألة عن وجوب المقدمة وعدمه وهو المترائى من كلمات كثير ممن عنونها، وقد يبحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته كما هو المستفاد من الكثير ايضا، والمسألة علي الاول فرعية وعلي الثانى اصولية ولا يهمنا ذلك.

وانما المهم المقصود بالبحث أنّه اذا وجب شيء فهل يجب مقدماته بوجوبه اولا.

ثم إنّه يمكن ان يكون المراد بالملازمة المبحوث عنها اعم من الملازمة العقلية والعادية واللفظية، وعليه فلا ايراد علي كلام صاحب المعالم ﷺ حيث استدل علي النفى بانتفاء الدلالات الثلث ـ من المطابقة والتضمن والالتزام ـ فان الظاهر ان كلامه هذا مبنى علي تقدير كون المبحوث عنها الاعم من الملازمة العقلية ومراده من الدلالة الالتزامية اعم من الالتزام بالمعنى الاخص وحينئذ لاحضاضة في كلامه ومرجعه إلى نفى الملازمة اللفظية بانتفاء الدلالة المطابقية والتضمنية والالتزامية بالمعنى الاخص ونفى الملازمة العقلية والعادية بانتفاء الدلالة الالتزامية بالمعنى الاعم، فحصل استدلاله أنّه لا يفهم من وجوب شيء وجوب مقدمته علي نحو من الانحاء، ولو كانت الملازمة بين الامرين ثابتة إمّا بحكم

الدلالة اللفظية أو بحكم العقل أو العرف لكان يفهم وجوبه باحدي الدلالات وحيث لا يستكشف لم تكن الملازمة بنحو من الانحاء. وبالجملة لا إشكال في كلامه علي تقدير إرادة الملازمة بمعناها الاعم لا خصوص العقلية.

بل ربما يورد علي كلام صاحب «الكفاية» المورد عليه بانه لا وجه لارادة خصوص الملازمة العقلية والبحث عن ثبوتها وعدمه اذ من الممكن عدم ثبوتها وثبوت الملازمة بحكم العرف أو بحسب الدلالة اللفظية، فلا يستلزم انتفاء الملازمة العقلية بالخصوص نفي وجوب المقدمة.

اللهم الا ان يكون البحث عن الارادة النفس الامرية الواقعية المترشحة من تعلقها بالشيء فان البحث عن ثبوت الملازمة بين الارادتين وعدمه يكون عقلياًمحالة، مرجعه إلى ان العقل هل هو حاكم بانه اذا تعلق الارادة بشيء لابدّ من ترشح الارادة بمقدماته بحيث لا يمكن إرادة الشيء وعدم ارادتها أو ليس حاكما بذلك فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الامر الثانى: في تقسيمات المقدمة

ان للمقدمة تقسيمات:

منها تقسيمها إلى الداخلية والخارجية والاولى الاجزاء المأخوذة في الماهية والثانية القيود والشرائط الخارجة عنها.

واشكل علي كون الاجزاء مقدمة بانها نفس المركب فكيف يكون مقدمة.

وحل الاشكال في «الكفاية» بما حاصله ان الفرق بين الاجزاء والمركب اعتباري، لان الاجزاء عبارة عن عدة امور بنفسها وذواتها من دون ملاحظة الاجتماع وعدمه فيها، والمركب عبارة عن هذه الامور بشرط الاجتماع، وهذا الفرق الاعتباري كاف في كون الاجزاء مقدمة، فهى مقدمة بالاعتبار لا في الوجود.

اقول: الحق أنّه لا فرق بين المركب ونفس الاجزاء في لحاظ الآمر ومرتبة الامر به حتى بحسب الاعتبار، توضيح ذلك ان الكلية والجزئية امران اعتباريان يتولدان من ملاحظة الوحدة بنحو من الاعتبار في شيء، فالكل يطلق علي هذا الامر الواحد بتمامه

والجزء يطلق علي بعضه، والوحدة الملحوظة تارة يكون من جهة تعلق الامر الواحد به كما في المقام وأُخري من جهة لحاظه بلحاظ واحد وثالثة من جهة صيرورتها بحسب الخارج واحدا من حيث تأثير عدة امور في حصول ما هو المقصود من الشيء، وبعبارة أُخري يكون الوحدة تارة بوحدة الامر وأُخري بوحدة اللحاظ وثلاثة بحسب الخارج، وكيف كان لابدّ في اعتبار الكل والجزء من لحاظ الوحدة، ومن الواضح البديهي ان لحاظ الوحدة في شيء غير لحاظ الشيء بذاته ونفسه فان في لحاظ ذات الاشياء ليس لحاظ الوحدة فلا يتولد اعتبار الكلية والجزئية بل لابدّ من لحاظ اخر بان يلاحظ الامر الملحوظ اولا امرا واحدا فيطلق عليه الكل وعلي بعضه الجزء.

اذا تبين ذلك، نقول: ليس في لحاظ الامر اعتبار الكلية والجزئية بشيء لأنّه لحاظ عدة اجزاء بانفسها وتوجيه الامر الواحد اليها من جهة دخلها بتمامها في حصول الغرض المهم وليس فيه لحاظ الوحدة والتعدد كي يعتبر الكلية والجزئية وانما ينشئان بعد من جهة لحاظ الوحدة في هذا المتعلق الملحوظ المأمور به بامر واحد، وبهذا اللحاظ يطلق الكل علي المركب بتمامه والجزء علي بعضه. اذا عرفت ذلك تعرف ان المركب نفس الاجزاء بالاسر من دون فرق بينهما حتى بحسب الاعتبار في مرتبة تعلق الارادة وتوجيه التكليف، فيشكل كونها مقدمة، ولاجل ذلك تكون خارجة عن محط الكلام في المقدمة قطعا، لانها بعد كونها عين المركب لايمكن اتصافها بالوجوب الغيري بل لا يكون فيه ملاك هذا الوجوب اصلا. هذا كله علي حسب ما يقتضيه النظر الدقيق من حديث العينية حتى بحسب الاعتبار ولو اغمضنا عن ذلك وقلنا بالفرق بين الاجزاء والمركب بحسب الاعتبار لا يكاد يكون ذلك وجها لاتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري والمقدمية، لان المعتبر فيها توقف احد الامرين علي اخر في الوجود، ومن المعلوم أنّه لا وجود للاجزاء غير وجود المركب كي يتوقف احدهما علي الاخر، فمجرد الفرق الاعتباري لا يصحح ما نحن بصدده من اثبات المقدمية والوجوب الغيري، فان الملاك في اتصافها بذلك كونها مما يتوقف عليه الواجب، والاجزاء ليست مما يتوقف عليه المركب فتدبر.

ومنها تقسيمها إلى العقلية والشرعية والعادية فالعقلية ما استحيل وجود ذي المقدمة

بدونه واقعا والشرعية هى ما اخذت في المأمور به شرعا.

وفي «الكفاية» ارجاعها إلى المقدمات العقلية معللا بانه لا يكاد يستحيل وجود ذي المقدمة بدونها الا اذا اخذ فيه شرطا وقيدا واستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده عقلي. وفيها ايضا ارجاع المقدمة العادية إلى العقلية.

قال في وجهه: ان كان المراد بها ان التوقف عليها بحسب العادة بحيث يمكن تحقق ذيها بدونها لكن العادة جارية علي الاتيان به بواسطتها فهى وان لم ترجع الى العقلية لكنها خارجة عن حريم النزاع قطعا، لان النزاع فيما لا يمكن تحقق ذيها بدونها اصلا. وان كان المراد بها ما كان التوقف عليها فعلا واقعيا بحيث لا يمكن تحقق ذيها بدونها الا أنّه لاجل عدم التمكن عادة من ساير المقدمات الممكنة عقلا فهى ايضا راجعة إلى العقلية، ضرورة ان تحقق ذي‌المقدمة حينئذ يستحيل بدون تلك المقدمة عقلا لغير المتمكن من ساير المقدمات وان كانت ممكنة ذاتا انتهى محصل كلامه.

اقول: يمكن توجيه كلامه الأخير بانه اذا كانت مقدمة الواجب عدة امور فعلى فرض وجوب المقدمة يكون الواجب هو الجامع بين تلك الامور كما هو المقدمة في الواقع واللب لكن عند عدم التمكن من بعض منها يكون الوجوب متعلقا بخصوص الممكن، وينحصر هو في المقدمية مصداقا فتدبر.

ايقاظٌ

ثم إنّه يرد الاشكال في المقدمات الشرعية، فان المراد بها القيود والشرائط المأخوذة في المركب، وكونها باطلاقها مقدمات للمركب داخلة في محط النزاع ممنوع، لان بعض تلك القيود متحد الوجود مع المركب لا وجود له عليحدة غير وجوده كما في قوله اعتق رقبة مؤمنة أو قوله اكرم الرجل العالم أو العادل ونحو ذلك، فان كل من الايمان والعلم والعدل متحد الوجود مع الرجل لا وجود له بحذاه غير وجود الرجل، وحينئذ يشكل كونه مقدمة يترشح الوجوب اليها من وجوب ذيها، فإنّه كما عرفت فرع تعدد الوجود وتغاير المقدمة مع ذيها فيه بحيث يكون وجود احدهما متوقفا علي وجود اخر، ومن

الواضح البديهي أنّه لا يتصوّر ذلك فيما ليس لكل واحد منهما وجود منحاز عن اخر فتدبر ولا تغفل. وبالجملة لاإشكال في عدم امكان النزاع في امثال ما ذكر، ومثله ما لو كان وجود القيد منحازاً عن وجود المقيد والمشروط لكن لم يعلم ان الامر بالمركب المقيد به هل كان من جهة مطلوبية خصوصية في المركب المأمور به لاتحصل تلك الخصوصية الا باتيان المركب مع هذا القيد أو من جهة مطلوبية نفسه؟ توضيح ذلك ان الآمر اذا امر بالصلاة مع الوضوء مثلا فتارة يعلم ان المطلوب هو الصلاة مع كيفية خاصة لاتحصل تلك الكيفية الا بالاتيان بتلك الافعال المخصوصة، وأُخري لا يعلم بذلك، فعلى الاول يمكن ادخالها في حريم النزاع من جهة ان افعال الوضوء لها وجود منحاز عن أصل المركب والمفروض كونها مقدمة لحصول الكيفية الخاصة المطلوبة فيه فيجري فيها الكلام في المقدمة، وعلي الثانى لا يمكن ادخالها في محط البحث، لان افعال الوضوء وان كانت منحازة في الوجود عن المركب الا انها ليست مقدمة للواجب بل هى مقدمة لحصول التقيد الّذي هو جزء ذهنى لا يتصف بالوجوب كى يتصف مقدمته به. **والحاصل** ان القيود والشرائط المأخوذة في المركب لاتكون داخلة في حريم النزاع الا إذا كان لها وجود مستقل منحاز عن وجود أصل الواجب وكانت مقدمة للواجب أو لكيفية مطلوبة فيه فاذا لم تكن كذلك وكان مجرد كونها مقدمة للتقيد الّذي ليس بجزء خارجى فليست محط البحث لان الجزء الذهنيّ كما عرفت لا يتعلق به بما هو تكليف اصلا ليترشح التكليف منه إلى مقدمته، واذا عرفت ذلك تعرف ما في كلام المحقق قدس سره تدبر واغتنم.

ومنها تقسيمها إلى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم.

لا يخفى رجوع الثانى إلى الاول لان الكلام في مقدمة الواجب واسامى العبادات وان كانت اسامى للاعم لكن الواجب ليس الا الصحيح فما كان مقدمة لصحة الواجب كان مقدمة لوجوده، وأمّا مقدمة العلم بالواجب ومقدمة وجوبه فلا إشكال في خروجهما عن حريم النزاع.

أمّا الاولى فلعدم توقف الواجب عليها وانما يتوقف عليها العلم بالواجب، ومن الواضح ان العلم بحصول الواجب ليس واجبا مولويا بل انما يستقل العقل به ارشاداً

ليومن من مخالفة الواجب، ولذا لو فرض أنّه اتى ببعض اطراف المعلوم بالاجمال وصادف اتيان الواجب به لا يعاقب علي ترك تحصيل العلم، وكذا لو فرض أنّه ترك جميع الاطراف لا يعاقب الا علي ترك الواجب نفسه لا عليه وعلي ترك العلم وهذا واضح.

وأمّا الثانية فلوضوح ان ما كان مقدمة لوجوب الواجب وشرطا لاصل الطلب لا يعقل ترشح الطلب من الواجب اليه، لان المفروض اشتراط الوجوب بها وبدونها لا وجوب اصلا فكيف يتصف بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها فتدبر.

ومنها تقسيمها إلى المتقدم والمقارن والمتأخر بحسب الوجود بالنسبة إلى ذي المقدمة.

وحيث ان المقدمة من اجزاء علة ذيها والعلة لابدّ من تقدمها بجميع اجزائها علي المعلول رتبة ومقارنتها معه زمانا اشكل الامر في المقدمة المتأخرة زمانا كالاغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة عند بعض والاجازة المعتبرة في صحة العقد علي الكشف وفي المقدمة المتقدمة كذلك المتصرمة حين وجود ذيها كالعقد في الوصية والصرف والسلم، بل كل عقد بالنسبة إلى غالب اجزائه، فانها متصرمة آناً فآناً فيشكل بانها مع تصرمها وفنائها كيف تؤثر في الايجاد، هذا محصل الاشكال.

وقد ظهر أنّه علي هذا التقرير لا يختص بالشرط المتأخر بل يعم المقدمة المتقدمة علي ذيها بحسب الوجود ايضا.

نقلٌ ونظرٌ

وخلاصة ما افاده المحقق الخراساني في حل الاشكال بعد تقسيم الشرط إلى شرط التكليف وشرط الوضع وشرط المأمور به ان في الاولين معنى كون المتقدم والمتأخر شرطا ان للحاظه دخلا في تكليف الامر ووضعه كالشرط المقارن، فكما ان اشتراطه بالمقارن ليس الا ان لتصوره دخلا في الامر والوضع بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي اليهما فكذا اشتراطه بالمتقدم والمتأخر، وبالجملة الامر والوضع من الافعال الاختيارية فيحتاج إلى المبادي، ومنها تصوّر الشيء باطرافه ليرغب فيه والامر به ووضعه، فيسمى كل من هذه الاطراف الّتي لتصورها دخل في ذلك شرطا من جهة دخل لحاظه سواء كان

مقارنا أو مقدما أو موخرا، ففى الحقيقة كان اللحاظ شرطا في جميعها لانفس تلك الاطراف، فلا يلزم انخرام القاعدة العقلية في غير المقارن، **وفي الأخير** معنى كون الشيء شرطا للمأمور به أنّه بالاضافة إلى هذا الشرط يتصف بوجه وعنوان به يكون حسنا ومتعلقا للغرض، وبدون هذه الاضافة لايحصل له هذا الوجه ولا يكون حسنا، وواضح ان الاضافة كما تكون إلى المقارن فكذلك إلى المتقدم والمتأخر، فلولا حدوث المتقدم والمتأخر في زمانه لما يحصل الوجه الحسن للمأمور به وبدونه لا يتعلق به الغرض فلا يلزم ايضا انخرام القاعدة، ومنشأ توهم الانخرام اطلاق الشرط علي نفس المتأخر، وقد ظهر أنّه في الحقيقة يكون الشرط هو الاضافة لانفس الطرف واطلاقه عليه كان لاجل كونه طرفا للاضافة **انتهى ملخص كلامه.**

ومراده علي ما يظهر من كلامه ان الارادة لاتحصل في النفس الا بعد تصوّر الشيء باطرافه ثم تصوّر فائدته والتصديق بها فالموجد لها في الحقيقة انما هو تصوّر المراد بجميع ما له دخل في تعلق الارادة به ولذا كان الشرط فيها في الحقيقة لحاظ الشيء لانفسه وكذلك الكلام في الجعل والانشاء، فإنّه بما هو فعل من افعال المنشى ومن حيث كونه فعلا اختيارياً يحتاج إلى السبب اذ لا يعقل صدور الفعل الممكن من كل احد من دون الاستناد إلى العلة ولا يتصوّر العلة هنا الا تصوّر الشيء باطرافه والتصديق بفائدته ليرغب فيه فيطلبه.

وأنت خبير بان هذا الوجه لو تم عمّ جميع الشروط سواء كان شرط الوضع او التكليف أو المأمور به، اذ ما فرضه شرطا للمأمور به ايضا يكون بحيث لو لم يلاحظه الآمر مع المأمور به لا يرغب فيه فلا يتعلق ارادته به ولا يبعث اليه بل‌محالة لابدّ من تصوّر الشيء مع جميع ما له الدخل في حسنه وتعلق الارادة به والبعث نحوه كتصور الشيء مع جميع ما فرضه شرطا للتكليف والوضع.

وبالجملة لا فرق فيما ذكره بين انحاء الشرائط، فكما ان في ايجاب الاكرام علي تقدير مجيء زيد مثلا لابدّ في تعلق الارادة والبعث الانشائى من لحاظ الاكرام ولحاظ المجيء بحيث لولم يلاحظ واحد منهما لايحصل الارادة في النفس ولا يبعث نحو الفعل كذلك في

ايجاب الصلاة مع الطهارة لابدّ من لحاظ كل من الصلاة والطهارة، ولو لا لحاظ كل منهما انتفى الارادة والبعث من دون فرق بيّن بينها من هذه الجهة. نعم الفرق ان المجيء في المثال الاول لم يقع مأمورا به ولم يطلبه المولى بخلاف الطهارة في المثال الثانى، وسيأتى الفرق بين الواجب المطلق والمشروط في بحثه مفصلا انشاء الله تعالى، وهذا الفرق لا يكون فارقا فيما هو المهم من دخل اللحاظ في الارادة والبعث في كل منهما.

والعجب توجيه بعض المحققين لكلامه في حاشيته بان الارادة كيف نفسانى لاتتعلق بالخارجيات وانما يكون متعلقها الصور الذهنية.

وهذا ايضا كماترى غير مختص بشرائط التكليف والوضع وجار في شرائط المأمور به ايضا حرفا بحرف فتأمل.

وبالجملة ما ذكره يعم انحاء الشرائط علي فرض تماميته، فلا وجه للتفصيل في بيان حل الاشكال، هذا **اولا**.

وثانيا ان لحاظ الشيء باطرافه وان كان علة لتعلق الارادة وتوجه التكليف في الامر وجعل الأحكام الوضعية في الوضع الا أنّه بما هو ليس كذلك، بل بما هو مرآة للملحوظ وحاكٍ عنه، فالشرط في الحقيقة هو الملحوظ الخارجيّ لا اللحاظ الذهنيّ ففى المثال كان الشرط الحقيق لتعلق الارادة بالاكرام والامر به انشاء هو المجيء الخارجيّ بحيث لو وجد تحقق الارادة ويتبعها الطلب والبعث ولو فقد انتفت الارادة والبعث ويشهد علي ذلك أنّه اذا لاحظ المجيء وتخيل كونه متحققا يتعلق ارادته بالاكرام ويبعث العبد نحوه لكن العبد اذا علم خطاء المولى وقطع بان المجيء غير متحقق لا ينبعث بامره ولايري ارادته واجب الاتباع، ومن البديهى ان هذا العبد لا يستحق العقوبة بل في بعض الموارد يستحق العقوبة بالفعل كما إذا كان الاكرام علي تقدير عدم تحقق المجيء مبغوضا له ومثاله المشهور ما إذا كان قتل عدو المولى محبوبا له وقتل ابنه مبغوضا له فرأي شخصا وتخيل كونه عدوه والحال أنّه ابنه وعلم العبد بذلك فإنّه لايجوز له قتله ولو فعل لاستحق العقوبة من دون شك وارتياب، وكذا الحال في عكس الصورة وهو ما اذا علم العبد بارادة المولى قتل عدوه أو اكرام زيد علي تقدير المجيء وعلم ايضا عداوة زيد في المثال

الاول ومجيئه في المثال الثانى لكن المولى لما تخيل كونه محبا له أو تخيل عدم مجيء زيد لايتعلق ارادته بالقتل والاكرام ولا يأمر العبد بهما فإنّه لاإشكال في وجوب القتل ووجوب الاكرام ولو لم يفعل استحق العقوبة وكان كمثل امره المولى بفعل وخالفه، ومثال ذلك في العرفيات كثير، ومن ذلك ينشأ الكلام فيما ذكروه ومن كفاية اذن الفحوي في التصرفات وعدم كفاية الاذن الصريح فيما اذا علم ان اذنه مشروط بشرط غير متحصل وانما توهم المالك تحقق الشرط وتحصله فاذن ولو علم بذلك لما يكاد يرضى بشيء من التصرفات وتفصيل الكلام موكول إلى محل اخر واكثار الامثلة موجب للتطويل.

والغرض من هذا المختصر ان الشرط في الحقيقة في جميع اقسامه هو نفس الامور الخارجية وهو الدخيل في الارادة والبعث واقعا بحيث يدور الارادة مدارها وجودا وعدما من دون دخل لحاظها في ذلك، غاية الامر أنّه لما لم يكن الشيء متعلقا للارادة الا اذا تصوّره الامر وعلم فائدته كان لحاظها محتاجا اليه لاجل ذلك لكنه ليس بحديث اشتراط الارادة بنفس اللحاظ من حيث هو بل اخذه انما يكون كاخذ العلم الطريق من حيث إراءة الملحوظ الّذي هو الشرط الواقعى، ولاجل ذلك قالوا في بيان العلل الغائية هى الّتي كان لحاظها متقدما علي المعلول ووجودها متأخرا عنه فإنّه يفيد ان العلة هى نفس الامر الخارجيّ الّذي يترتب وجوده علي وجود المعلول، فالانصاف عدم خلو هذا الجواب عن الاعتساف.

تحقيقٌ

والصواب ان يقال: إنّه لاإشكال في ان الشيء ربما لايكون بنفسه حسنا وذا مصلحة موجبة لتعلق الارادة به والبعث اليه ولكن كان بملاحظة وجود شيء آخر كذلك ومن الواضح أنّه كما يصير الشيء حسنا ذا مصلحة بملاحظة وجود شيء مقارنا لوجوده كذلك يصير في بعض الموارد ذا مصلحة بملاحظة وجود شيء اخر قبله أو بعده بحيث لولا وجود هذا الشيء في ظرفه لما كان يتصف ذلك بالحسن والمصلحة ابدا من دون فرق

في ذلك بين الانحاء ثلاثة المذكورة في كلامه، توضيح ذلك أنّه كما يمكن ان يكون الصلاة مثلا متصفة بالحسن بملاحظة وجود الطهارة مقارنا معها من اولها إلى الاخر كذلك يمكن ان تكون متصفة به بملاحظة وجود شيء قبلها أو بعدها بحيث لولا وجود هذا الشيء في ظرفه لما كانت متصفة بالحسن والمصلحة ابدا من دون فرق في ذلك بين الانحاء الثلاثة المذكورة في كلامه.

وكذلك الكلام في شرائط الوضع والتكليف فإنّه كما يكون الاكرام في بعض الموارد متعلقا للغرض وذا مصلحة بملاحظة وجود المجيء مقارنا لوجوده كذلك يكون في موارد اخر كذلك بملاحظة وجود شيء متقدما عليه أو متأخرا.

والفرق بين شرط التكليف وشرط المأمور به علي ما عرفت ويأتى الكلام فيه مفصلا، ان الاول انما اخذ في متعلق التكليف وما يقوم به الغرض والمصلحة علي نحو لا يكون مورداً للتكليف، والثانى انما اخذ فيه علي نحو كان موردا له، وهذا لا يوجب الفرق فيما هو المهم من ان في كل منهما ربما يكون الدخيل في الغرض الامر المقارن وربما يكون الامر المتقدم أو المتأخر.

ولعمري ان هذا بمكان من الوضوح لا يحتاج إلى مزيد بيان.

ولكن بملاحظة ان الواضحات ربما تصير خفية لا بأس بذكر امر وهو أنّه لا إشكال في الارادة الفاعلية اذا تصوّر الإنسان شيئاً وعلم بفائدته وحسنه يرغب فيه فيريده واذا اراده يحصل مقدماته بتحمل المشاق، فان هذا دليل علي اتصاف تلك المقدمات بالحسن اذ لولا حسنها ووجود المصلحة فيها لما يكاد يقدم عليها قطعا، ومعلوم أنّه ليس المصلحة فيها الا بواسطة ترتب وجود اخر عليها وهو ما كان مطلوبا لذاته، وهذا الوجود انما يتحقق بعد وجود تلك المقدمات التدريجية لامحالة فمع تأخر وجوده عن وجودها اثر في اتصاف تلك المقدمات باسرها بالمصلحة.

فتبين أنّه لامحذور عقلا في كون الشيء المتقدم دخيلا في اتصاف المتأخر بالمصلحة ولا في كون المتأخر دخيلا في اتصاف المتقدم بها، ومن احدي الشواهد عليه مراجعة الوجدان والنظر في العرفيات، من دون فرق في ذلك بين ان يكون المتقدم أو المتأخر

شرطا للتكليف و الوضع أو للمأمور به فلا يلزم انخرام القاعدة العقلية ايضا.

ثم ان كلا من الشرط المقارن و المتقدم و المتأخر داخل في محل النزاع فبناءً علي الملازمة يتصف كل منهما بالوجوب فتدبر.

الامر الثالث: في تقسيمات الواجب

منها تقسيمه إلى المطلق و المشروط و قد ذكر لكل منها تعريفات.

منها ما عن المشهور من ان الاول ما لا يتوقف وجوبه علي ما يتوقف عليه وجوده و الثانى ما يتوقف وجوبه علي ذلك.

و لا يخفى ما في هذا التعريف اذ ربما يشرط الواجب بغير ما يتوقف عليه وجوده فيكون مشروطا و لا يتوقف صدق اسم المشروط علي ان يكون توقف الوجوب علي ما يتوقف عليه الوجود، و منه يظهر أنّه لابدّ في صدق الاطلاق من ان لايكون هناك توقف لاعلي ما يتوقف عليه الوجود و لا علي غيره، فلا يكفى فيه مجرد ان لا يكون الوجوب متوقفا علي ما توقف عليه الوجود و هذا واضح.

و منها ما عن بعض من ان المطلق ما لايتوقف وجوبه علي شيء و يقابله المشروط و هو ما توقف وجوبه علي امر.

و ربما اورد علي هذا التعريف بما اشير اليه في «الكفاية» و حاصله أنّه بناءاً علي هذا التفسير للواجب المطلق و المشروط لزم ان لا يكون في الشرعيات واجب مطلق اصلا، ضرورة اشتراط كل واجب بالشرائط العامة من العقل و البلوغ و نحوهما، و لعله لاجل ذلك الايراد فسرهما في «الفصول» بوجه اخر و هو ان المطلق ما لا يتوقف وجوبه بعد الشرايط العامة علي شيء و المشروط ما يتوقف وجوبه عليه ايضا، و سيأتى ان هذا اوفق التعريفات بملاحظة ما جعلوا هذا التقسيم لاجله.

و منها ما عن «الكفاية» قال فيها بعد بيان عدم وجود اصطلاح جديد في لفظ المطلق و المشروط فيطلق كل منهما بما له من المعنى العرفي الظاهر، انّ وصفى الاطلاق و الاشتراط اضافيان لاحقيقيان و الا لم يكد واجب مطلق، ضرورة اشتراط كل واجب ببعض

الامور لااقل من الشرائط العامة كالبلوغ والعقل، فالحري ان يقال ان الواجب مع كل شيء يلاحظ معه ان كان وجوبه غير مشروط به، فهو مطلق بالاضافة اليه والا فمشروط كذلك وان كان بالقياس إلى شيء آخر بالعكس انتهى.

اقول: عمدة الوجه والسبب الاهم لهذا التقسيم ما وقع منهم الكلام فيه وهو اتصاف المقدمات الوجودية للواجب المشروط بالوجوب بناءً علي الملازمة قبل حصول الشرط، ولا يخفى ان هذا الاثر وجودا وعدما يدور مدار فعلية الوجوب وعدمها، ولا يصلح لان يكون مرتبا علي غير ذلك، فمن قال باتصاف تلك المقدمات بالوجوب استند إلى فعلية وجوب ذيها ومن نفاه نفى فعلية الوجوب، وعلى هذا فلا وجه لان يكون النظر في التعريف إلى عالم الجعل وظرف الانشاء، اذ ربما يكون الحكم بحسب مقام الانشاء مشروطا وبحسب مقام الفعلية مطلقا، والظاهر ان نظر المورد علي التعريف الثانى كصاحب الكفاية ﷺ إلى هذا الظرف. وأنت خبير بان تعريف المطلق والمشروط لو كان بهذه العناية لا يكاد يوصل به إلى الاثر المقصود، فتأمل جيدا.

في كون الشرط في الواجب المشروط من قيود المادة

ثم ان الظاهر ان في الواجب المشروط يكون الطلب والايجاب وكذا الارادة النفس الامرية فعليا وانما الواجب خاصّ ومقيد وهو الاكرام علي تقدير المجيء مثلا، فيكون الشرط من قيود المادة لا الهيئة، والفرق بينه وبين الواجب المطلق علىهذا هو ان في الواجب المطلق الّذي قيد المأمور به بقيد يجب تحصيل هذا القيد من جهة تعلق الارادة به في ضمن تعلقها بالمقيد، وأمّا في الواجب المشروط لايجب تحصيل الشرط بل جاز تفويته والمنع من حصوله، **فلا فرق** بين قوله صل مع الطهارة أو قوله اكرم زيداً الجائى وبين قوله صل اذا تطهرت أو قوله اكرم زيداً ان جائك الا في ان تحصيل الطهارة وايجاد المجيء واجب في الاول دون الثانى والا فارادة الفعل في كل منهما كايجابه فعلى، غاية الامر ان الارادة متعلقة في الاول بالصلاة علي تقديري الطهارة وعدمها وبالاكرام علي تقديري المجيء وعدمه، فعلى تقدير وجوده كان متعلق الارادة ذات المقيد فقط وعلي

تقدير عدمه كان متعلقها المقيد مع قيده، ولذا وجب الاتيان به ولا يجوز تفويته. وفي الثانى متعلقة بالصلاة علي تقدير اتفاق حصول الطهارة وبالاكرام علي تقدير اتفاق حصول المجيء، فان اتفق حصول القيد وجب الاتيان بالمقيد والا فلا، والارادة موجودة علي تقدير ثبوت القيد ومنتفية علي تقدير عدمه بمعنى ان المصلحة قائمة بالفعل علي تقدير خاصّ، وعند انتفاء هذا التقدير لا مصلحة اصلا ولا يفوت غرض المولى راساً، وهذا هو السرفي عدم وجوب تحصيل التقدير المذكور، اذ المفروض قيام المصلحة والارادة بالفعل علي هذا التقدير، فى لحاظه كانت المصلحة والارادة ومن الواضح ان في لحاظ ثبوت الشيء وتحققه لا يعقل تعلق الارادة والطلب بتحصيله، لأنّه شبه تحصيل الحاصل، وهذا بخلاف الواجب المطلق فان ظاهر قوله صل مع الطهارة ان الصلاة مع الطهارة متعلق المصلحة والارادة علي كل من تقديري حصول الطهارة وعدمه، بمعنى أنّه عند عدم حصولها وفي هذا اللحاظ أيضاً يفوت المصلحة والغرض ويتأسف المولى علي فوته سواء كان باختياره أو بغيره، فليست المصلحة والارادة مختصة بتقدير دون تقدير كى لا يجب تحصيل هذا التقدير.

وكيف كان المقصود من هذا المختصر هو مجرد بيان الفرق بين الواجب المطلق والمشروط، وان ليس الفرق بينهما ما ذكره المشهور من ان القيد في الاول راجع إلى المادة فكان الطلب والايجاب مطلقاً ومتعلقه مقيدا وفي الثانى راجع إلى الهيئة فنفس الوجوب فيه مشروط بحيث لا وجوب حقيقة ولا طلب فعلا قبل حصول الشرط، بل الفرق بينهما مجرد ان القيد في الاول اخذ في المادة علي نحو وجب تحصيله لتعلق الطلب به وفي الثانى لا يجب لعدم توجه الطلب الا إلى الفعل في لحاظ وجوده وتقدير تحققه، والا فالقيد في كليهما راجع إلى المادة والارادة والبعث فيهما فعليان علي نحو سواء.

وبهذا يرتفع الاشكال وتحسم مادة الشبهة في الموارد العديدة الّتي يظهر منهم وجوب الاتيان بالمقدمات الوجودية للواجب قبل حصول شرطه مثل وجوب الغسل قبل الصبح في ليالى رمضان، ووجوب السعى إلى الحج وتحصيل الراحلة قبل ان يهيء هلال ذي‌حجة، ووجوب تحصيل العلم والمعرفة باحكام الصلاة والصوم وساير

العبادات قبل دخول وقتها، ووجوب حفظ الماء واحرازه قبل الوقت للصلاة للعالم بتعذره له بعده، ووجوب معرفة القبلة لمن حاول المسافرة الى البلدان النائية، ووجوب تعليم مسائل القصر والاتمام للمسافر إلى غير ذلك من الموارد الّتي يظهر للمتتبع في كلمات الاصحاب في الابواب المتفرقة، فإنّه بناءاً علي ما ذهبنا اليه من ان الوجوب في الواجب المشروط فعلى حالى والواجب انما كان مقيدا يكون وجوب تحصيل المقدمات في الامثلة المذكورة كلها علي وفق القاعدة علي ما ذكره شيخنا العلامة الانصاري ﷺ في تقريراته، لان الفعل الواجب الوقوف علي حضور زمان يتصوّر علي انحاء: فتارة يكون ذلك الزمان واسعاً صالحا لوقوع الفعل بجميع مقدماته فيه، وأُخري لا يكون صالحا الا لوقوع ذات الفعل فيه فقط من غير ان يصلح لوقوع مقدماته فيه، فعلى الثانى لا إشكال في وجوب ترتيب المقدمات قبل الوقت وتمهيدها ولو لم يفعل كان مستحقا للعقوبة علي ترك الواجب عند تركه ما يمكن التوصل به اليه لأنّه عاص مخالف للمولى قطعا بحكم العقل والوجدان الخالى عن الاوهام، وعلي الاول فكذلك اذا علم بعدم حصول التمكن له بعد الوقت من المقدمات مع تمكنه منها قبله، والامر في ذلك واضح لمن كان له عقل أو القى السمع وهو شهيد.

وبالجملة الكلام سهل في الفروع العديدة المذكور بعضها الّتي يظهر منهم الاتفاق فيها علي وجوب المقدمات الوجوديه للواجب المشروط بالوقت قبل حضور وقته فإنّه بناءاً علي ما اخترناه من فعلية الوجوب في الواجبات المشروطة كان علي وفق القاعدة، لان الامر في جميعها دائر بين ان لا يكون الوقت المشروط به الواجب صالحا لوقوع المقدمات فيها كما في الصوم بالنسبة إلى الغسل وبين ان لا يتمكن المكلف منها في الوقت وان كان بذاته صالحا لها كما في احراز الماء قبل الوقت للعالم بعدم تمكنه منه بعده، وقد عرفت استقلال العقل وحكم الوجدان السليم بوجوب تحصيل المقدمات في امثال هذه الموارد وليس السر فيه الا فعلية الارادة وحالية الطلب المتعلق بالفعل علي تقدير حضور وقته.

والمشهور حيث التزموا في الواجبات المشروطة بما عرفت من أنّه لا وجوب

حقيقة ولا طلب فعلا قبل حصول الشرط وقعوا في الاشكال في الموارد المذكورة والتجأوا في حله إلى الالتزام بالواجب المعلق وان الواجب المطلق علي قسمين: معلق ومنجّز، والمعلق ما كان الوجوب فيه فعليا والواجب استقباليا والمنجز ما كان كل من الوجوب والواجب حاليا. أو الالتزام بان الوقت في تلك الموارد اخذ شرطا للوجوب بنحو الشرط المتأخر، وسيظهر الكلام فيه انشاء الله تعالى.

ثم ان عمدة الوجه فيما اخترناه في الواجب المشروط من فعلية الطلب والارادة وفاقا لشيخنا العلامة الانصاري ﷺ وخلافا للمشهور من المحققين منهم المحقق الخراساني ﷺ ما نري ببداهة الوجدان من أنّه اذا تعلق الارادة بشيء علي تقدير خاصّ فاوجبه مشروطا باتفاق حصول هذا التقدير كان ارادته وطلبه علي هذا التقدير وفي لحاظ تحققه وثبوته في طرفه فعليا بحيث لو سئل عنها لاجاب بانى مريد فعلا علي تقدير كذا، مثلا اذا قال اكرم زيداً ان جائك أو ما يشابه هذا التعبير مما يكون مفاده الايجاب في تقدير خاصّ، فلا إشكال في ان ظاهره كون الايجاب والطلب مشروطا بالمجيء بحيث لا طلب الا في لحاظ المجيء مفروغ الوجود، فان ظاهر هذا الكلام يغاير قوله صل مع الطهارة كما اشرنا اليه، ولا ريب في أنّه إذا كان ظاهر الطلب اشتراطه بتقدير خاصّ لايكشف الا عن تعلق الارادة بالشيء علي هذا التقدير بحيث لا إرادة حقيقة الا في لحاظ اتفاق حصوله ليس الا لكن إرادة الاكرام علي تقدير اتفاق حصول المجيء فعلى بحيث لو سئل انك هل كنت في لحاظ تحقق المجيء في ظرفه مريد الاكرام فعلا أو لست مريدا له الا بعد حصوله اجاب قطعا بانى مريد له في الحال.

وبالجملة بداهة الوجدان حاكمة بان المولى والآمر اذا رأي ان المعلق عليه ارادته حاصل في ظرفه كان مريدا لامحالة، وبعبارة أُخري اذا فرض ان الشيء مطلوب له لكن لاعلي كل تقدير بل علي تقدير اتفاق حصول امر باختيار العبد أو بغيره فلا شك ولا ارتياب في أنّه اذا لاحظ وجود ذلك التقدير ورأي هذا الامر محقّقاً يريد الشيء فعلا من دون توقف واشتراط في ناحية ارادته علي ذلك التقدير الخاصّ. ولعمري أنّه لامجال لانكار ذلك والمنصف لايجد مفرا من الالتزام بذلك وهذا هو السرّ في ان ترك المقدمات

الوجودية المطلوبة الّتي لا يتمكن منها بعد حصول الشرط يعد مخالفة للمولى ويستحق العقوبة عليه بحكم العقل لادائه إلى ترك ما هو مطلوب ومورد ارادته وغرضه، فإنّه لولا فعلية الارادة لما يكاد يعد هذا قبيحا موجبا لاستحقاق العقوبة، وأنت خبير بان العقل المستقل قاض بذلك.

ويشهد علي ما ذكرناه من كون الارادة فعليا قبل حصول الشرط في لحاظ حصوله ان المولى يتصدي لتحصيل المطلوب وتمهيد مقدماته وتهيأ اسبابه الّتي منها امر العبد وبعثه نحو مطلوبه اذ لولا ذلك لما كان له إلى ذلك داع ومحرّك بوضوح الوجدان وبداهة البرهان، وأيضاً ما في «الكفاية» بعد الاعتراض علي نفسه بانه اذا لم يكن المنشأ به طلبا فعليا وبعثا حاليا فما فائدة الانشاء من ان الفائدة له ان يصير بعثا فعلياً بعد حصول الشرط لا يصير داعيا ومحركا للبعث اذا فرض عدم وجود الارادة رأساً، فإنّه مع عدم الارادة كيف يعقل حفظ المراد وتمهيد اسبابه، فهذا كما عرفت من اقوي الشواهد علي وجود الارادة فعلا في نفسه، ولاجل ذلك يتأسف علي ترك ما يؤدي إلى تحرك الواجب في ظرف حصول الشرط، اذ به يفوت غرضه ويخالف ارادته وبعثه. ولوضوح الامر لا حاجة لنا إلى مزيد كلام.

ولا يخفى ان هذا هو المقصود والغرض الاهم من هذا البحث وعقد هذا التقسيم، فان عمدة الغرض ان المقدمات الوجودية للواجب المشروط هل تتصف بالوجوب بحيث يجب تحصيلها قبل حصول الشرط فيما علم بعدم التمكن منها بعده اولا؟ وقد ثبت ان اثبات فعلية الارادة كفى في اثبات وجوب تحصيل تلك المقدمات في هذه الصورة.

بحثٌ وتحصيلٌ

ثم ان عمدة مستند الشيخ ﷺ لما اختاره ما افاده في التقريرات وحاصله ان الشرط يمتنع ان يكون من قيود الانشاء في مقام الاثبات ولزم ان يكون من قيود المادة في مقام الثبوت، **أمّا الاول** فلما ذكره في الكلام مع الشيخ البهائى ﷺ من ان هيئة الامر موضوعة بالوضع النوعى العامّ والموضوع له الخاصّ لخصوصيات افراد الطلب والارادة الحتمية

الالزامية الّتي يوقعها الامر و يوجدها عند ما ينبعث في نفسه دواعي وجود الفعل المطلوب من المأمور، **و أمّا الثانى** فلما ذكره في ردّ كلام صاحب «الفصول» حيث التجأ في رفع الاشكال الوارد في الامثلة المتقدمة و نظائرها الى الالتزام بالواجب المعلق و الفرق بينه و بين الواجب المشروط بفعلية الارادة في الاول دون الثانى من أنّه لا فرق فيما ينقدح في نفس الآمر بين ان يكون الزمان بحسب القواعد اللغوية قيدا للفعل أو للحكم، لان الطالب اذا تصوّر الفعل المطلوب، فاما ان يكون المصلحة الداعية اليه موجودة فيه علي تقدير وجوده في ذلك الزمان فقط، أو هى موجودة علي تقدير خلافه ايضا، فعلى الاول يتعلق الامر به علي الوجه المشتمل علي المصلحة مثل ان يكون المأمور به هو الفعل المقيد بحصوله في الزمان الخاصّ، و علي الثانى يتعلق الامر به مطلقاً من دون لحاظ خصوصيات الزمان، و لايعقل قسم ثالث يكون القيد الزمانى راجعا إلى نفس الطلب دون الفعل المطلوب فان تقيد الطلب حقيقة مما لا معنى له، اذ لا اطلاق في الفرد الموجود منه المتعلق بالفعل حتى يصح القول بتقييده بالزمان، فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب فهو عند التحقيق راجع إلى المادة، فلا فرق حينئذ بين قوله افعل كذا في وقت كذا وبين قوله اذا جاء وقت كذا فافعل كذا فيما هو المناط في وجوب المقدمة و هو انقداح الارادة في نفس المولى، هذا بناءاً علي القول بالمصلحة و المفسدة، كذا الكلام علي القول بعدمها، لان العاقل اذا تصوّر شيئا فاما يتعلق به طلبه اولا لاكلام علي الثانى، و علي الاول فتارة يكون هذا الشيء مورد طلبه مطلقاً و أُخري يكون مورده علي تقدير خاصّ، و هو قد يكون اختياريا و أُخري غيراختياري كما في الزمان لا إشكال فيما إذا كان مورد طلبه مطلقاً، و أمّا إذا كان مقيدا فالطلب متعلق بالفعل علي هذا التقدير لكن علي وجه ليس التقدير موردا للطلب، و قد يكون المطلوب الفعل المقيد لكن علي وجه يجب تحصيل القيد فيصير واجبا مطلقاً لكن المطلوب شيء خاصّ، و هذا هو الفرق بينهما و الا فالمادة في كل منهما مقيد، **هذا** خلاصة ما استفدناه من كلامه.

و قد تبين من كلامه هذا ان هيئة الامر موضوعة لافراد الطلب و خصوصيات الارادة الحتمية و سيظهر ان تقييد الهيئة علي هذا مستحيل.

ويقرب مما ذكره هنا ما افاده في المكاسب عند الكلام في اعتبار التنجيز في العقود.

قال ما لفظه: وربما يتوهم ان الوجه في اعتبار التنجيز هو عدم قابلية الانشاء للتعليق وبطلانه واضح لان المراد بالانشاء ان كان هو مدلول الكلام فالتعليق غير متصور فيه الا ان الكلام ليس فيه وان كان الكلام في أنّه كما يصح انشاء الملكية المتحققة علي كل تقدير فهل يصح انشاء الملكية المتحققة علي تقدير دون آخر كقوله هذا لك ان جاء زيد غداً وخذ المال قرضاً أو قراضا اذا اخذته من فلان ونحو ذلك، فلا ريب في أنّه امر متصور واقع في العرف والشرع كثيرا في الاوامر والمعاملات من العقود والايقاعات انتهى.

وربما يشكل بان لازم كلامه هذا كون الانشاء فعليا والمنشأ استقباليا مع أنّه لا يكاد يتخلف احدهما عن الاخر لانهما من قبيل الايجاد والوجود لا زمان بل لا فرق بينهما الا بالاعتبار.

واجاب عن هذا الاشكال في حاشية «المكاسب» بان الايجاد التكويني يفارق الايجاد التشريعي في ان الموجودفي الثاني اعتباري محض بخلاف الاول، فلذا يتصوّر التعليق في المنشأ فيه دونه وقد تبعه في ذلك بعض الاعلام واطال الكلام في اثبات ذلك علي ما نسب اليه بعض مقرري بحثه.

وأنت خبير بان الوجدان السليم لا يساعد وجود الانشاء الّذي هو عبارة عن ايجاد المنشأ بنحو من الوجود الاعتباري فعلا وعدم وجود المنشأ كذلك، اذفرق في ذلك بحكم الوجدان بين الايجاد التكويني والاعتباري، غاية الامر أنّه يكون الموجد في الاول حقيقيا وفي الثاني اعتباريا، وقد مضى في تقريب الهيئة ان معناها علي ما اختاره جماعة من المحققين الطلب المنشأ والبعث الانشائي بمعنى انها وضعت لان يوجد بها هذا الطلب في عالم الاعتبار، ومن المعلوم أنّه علي تقدير عدم وجود المنشأ فعلا لاتستعمل الهيئة في معناها الموضوعة له، لانها وضعت لايجاده وقد فرض عدم حصول الموجد فلم يحصل الايجاد بعد بل أمّا حصل الامر المعلق علي تقدير حصول امر فيما بعد وليس معنى ذلك الا عدم وجود المعلق قبل المعلق عليه فتدبر.

ان قلت علىهذا فما المراد بما ذكره هنا وكيف يجمع بينه وبين ما افاده في التقريرات

من فعلية الطلب والارادة واستقباليّة المطلوب والمراد.

قلت قد عرفت[1] ان الظاهر من كلامه في التقريرات بل صريحه ان الامر وضع لافراد الارادة الحتمية والموضوع له في باب الاوامر هو خصوصيات الطلب واشخاص الارادة لامفهوم الطلب والارادة، ومن الواضح البديهي أنّه إذا كان الموضوع له الهيئات ذلك لايمكن ولا يعقل تقييدها اذ الفرد بما هو فرد موجود غير قابل للتقييد، فان شخص الطلب وفرد الارادة له وجود في النفس قائم بها وبما هو موجود خارجي غير قابل للتقييد بقيد بل امره يدور بين الوجود والعدم، فان كان فهو والا يلزم ان لا يكون الهيئة مستعملة في المعنى لما فرض من ان معناها الارادة الشخصيّة والمفروض انتفاؤها فلابد وان يكون القيد في ناحية المادة وراجعاً اليها، وهو الّذي يعبر عنه بالمأمور به تارة وبالواجب أُخري وبالمراد **ثالثه** فما شئت سمّه. وبالجملة علي ما ذكره ﷺ لابدّ من القول بمقالته من ان القيد راجع إلى المادة دون الهيئة، فان عدم امكان تقييد الامر الموجود سواء كان ظرف وجوده الخارج أو الذهن بديهي لايحتاج إلى اقامة البرهان.

فما في «الكفاية» من تصوّر رجوع القيد إلى الهيئة مع تسليم المبنى المذكور غير قابل للقبول.

نعم كان للنزاع في أصل المبنى وان معنى الهيئة في باب الاوامر ليس ما ذكره مجال لكن عرفت في محله ان المختار هو مختاره ﷺ وكيف كان لامناص من الالتزام باطلاق الهيئة وفعلية الارادة علي ما حققه في باب معنى الهيئات، فالمفيد في الحقيقة هو المراد ليس الا، هذا ما استفدناه من كلامه في التقريرات.

وامّا ما ذكره في «المكاسب» فيحتمل ان يكون المراد به ان الانشاء في باب العقود والايقاعات ليس الا قصد تحقق المعنى في الخارج ولو في عالم الاعتبار، ومن الواضح ان القصد بما هو ليس قابلا للتقييد، لأنّه كالارادة يدور امره بين الوجود والعدم، فان كان موجوداً فهو والالزم كون اللفظ مستعملا من دون ان يكون له معنى فالذي يقبل التقييد

---

١. ربما يوهم كلامه هنا كون الموضوع له الهيئات هو الطلب الانشائي لكنه ﷺ صرح بانها وضعت لافراد الارادة في بحث الواجب النفسي والغيري فراجع.

هو المقصود وهو الملكية مثلا، فالقصد هنا نظير الارادة في باب الاوامر، كما ان المقصود نظير المراد، فكما ان القيد في التكاليف راجع لبّا إلى المراد فكذلك في العقود والايقاعات راجع إلى المقصود.

ولا يشكل على هذا بلزوم التخلف والانفكاك، لان القصد انما تعلق بايجاد الملكية علي تقدير امر مثلا وفي لحاظ وجوده فني لحاظ عدمه لم يكن قصد اصلا، ومن المعلوم ان تعلق القصد بامر متأخر كتعلق الارادة متصور واقع في غير مورد، هذا غاية ما يمكن لنا استفادته من كلامه، وعليك بالتأمل التام لعلك تقف علي ما لم نقف عليه.

وبالجملة سواء كان الهيئة موضوعة لايجاد الطلب أو كانت موضوعة لافراد الارادة الحتمية لا يمكن التعليق فيها وتقييدها بامر، بل لابدّ من حصول الطلب بعده كيفما كان، فالقيد قيد للمادة لبا، تأمل تعرف.

نقدٌ ونظرٌ

قال في «الكفاية» في رد مقالة الشيخ من رجوع الشرط إلى المادة لبا ما لفظه: ان الشيء اذا توجه اليه وكان موافقا للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها، كما يمكن ان يبعث فعلا اليه ويطلبه حالا لعدم مانع عن طلبه كذلك يمكن ان يبعث اليه معلقا ويطلبه استقبالا علي تقدير شرط متوقع الحصول لاجل مانع عن الطلب والبعث فعلا قبل حصوله، فلايصح منه الا الطلب والبعث معلقا بحصوله لا مطلقاً ولو متعلقا بذلك علي التقدير فيصح منه طلب الاكرام بعد مجيء زيد ولا يصح منه الطلب المطلق الحالى للاكرام المقيد بالمجيء.

اقول: ان كان مراده تعليق البعث الانشائى المجرد عن الارادة فهو راجع مقام الاثبات وقد قلنا ان تعليق الانشاء بما هو غير متصور، وان كان مراده تعليق الارادة فهو موقوف علي امكان ان يكون الارادة من جهة مصلحة فيها ليريد تارة فعلا وتارة علي تقدير حصول شرط، وفيه إشكال ليس المقام محل بيانه، وان كان مراده تعليق البعث مع كون الارادة فعليا ليكون راجعا إلى ان المصلحة في عدم اظهارها فعلا فهو عبارة أُخري عن

فعلية الارادة بحسب مقام الثبوت الّذي هو مراد الشيخ وهو ﷺ يدعى ان البعث المعلق يكشف عن وجود الارادة فعلا، فمع انها حالية لايحصل الغرض وهو عدم اظهارها لمجرد البعث المعلق فلابد في حصول هذا الغرض من عدم البعث فعلا تدبر.

ثم قال ﷺ هذا بناءاً علي تبعية الأحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح، وأمّا بناءاً علي تبعيتها للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهى عنها فكذلك، ضرورة ان التبعية كذلك انما يكون في الأحكام الواقعية بما علي واقعية لا بما علي فعلية، فان المنع عن فعلية تلك الأحكام غير عزيز كما في موارد الأُصول والامارات علي خلافها وفي بعض الأحكام في اول البعث بل إلى يوم قيام القائم(عج) مع «ان حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيمة وحرامه حرام إلى يوم القيمة»[1] ومع ذلك ربما يكون المانع عن فعلية بعض الأحكام باقيا مر الليالى والايام إلى ان تطلع شمس الهداية ويرتفع الظلام كما يظهر من الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام انتهى.

اقول لاشك ولا ارتياب في ان المصالح الواقعية في الموارد الّتي ذكرها ﷺ قد ابتلت بمزاحمة مصالح اخر من رفع الحرج اللازم من الاحتياط وعدم تحميل الأحكام دفعة واحدة علي الامة ونحو ذلك فلا يتم كلامه بوجه.

تنبيهٌ

ثم ان المقدمات الوجودية للواجب المشروط داخلة في النزاع علي المسلكين وعلي الملازمة تتصف بالوجوب علي نحو اتصاف ذيهابه، فعلى قول المشهور لايكون وجوبها فعليا فلا يجب الاتيان بها قبل حصول الشرط، وعلي المختار كان وجوبها كوجوب ذيها حاليا فلا يجوز تفويتها بل وجب الاتيان بها اذا علم عدم التمكن منها بعد حصول الشرط. وامّا مقدمة الوجوب فخروجها عن النزاع علي كلا المسلكين مما لاكلام فيه، لان وجوبها يشبه وجوب الامر الحاصل كما مر اليه الاشارة، فالمشهور والشيخ متصادقان علي أنّه إذا كان ظاهر الكلام بحسب القواعد النحوية رجوع القيد إلى الهيئة

---

١. بحارالانوار، ج٨٦، ص ١٤٧؛ بصائرالدرجات، ص ١٤٨.

لا يجب تحصيل هذا القيد بل لا يعقل ايجابه وانما اختلافهما في المقدمات الوجودية.

عقدٌ وحلٌ

ثم إنّه لما اختار المشهور ان الشرط في الواجبات المشروطة يرجع إلى البعث والوجوب، والتزموا بان المقدمات الوجودية للواجبات المشروطة لاتتصف بالوجوب قبل حصول شرطها اشكل عليهم الامر في المعرفة والتعلم، حيث رأوا عدم صحة الالتزام بعدم وجوبها قبل حصول الشرط، فالتجأ بعضهم إلى ان وجوبها نفسى تهيائى تهيّأ بها واستعد للواجب بعد حصول الشرط وارتكب في «الكفاية» توجيها اخر، قال: وأمّا المعرفة فلا يبعد القول بوجوبها حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار قبل حصول شرطه لكنه لا بالملازمة بل من باب استقلال العقل بتنجزّ الأحكام علي الانام بمجرد قيام احتمالها الا مع الفحص والياس عن الظفر بالدليل علي التكليف فيستقل بعد بالبراءة وان العقوبة علي المخالفة بلا حجة وبيان والمؤاخذة عليها بلا برهان فافهم واغتنم انتهى.

اقول: ما ذكره من ان احتمال التكليف منجّز قبل الفحص مسلم، لما تبين في محله من ان الموضوع لادلة البراءة في الشبهات الحكمية هو الشك المستقر اي الّذي لم يكن فيما بايدينا من الاخبار ما يزيله، فلابد من الفحص التام بالمقدار المتعارف فيما بايدينا، فان ظفر علي الدليل فهو والا يجري أصل البراءة ونحوها، ولا يمكن اجراء البراءة بمجرد احتمال عدم التكليف ما لم يفحص فحصا تاما، وهذا واضح لكنه يفيد فيما إذا كان التكليف المحتمل علي فرض وجوده مشروطا يقطع بعدم التكليف فعلا ما لم يحصل شرطه، وهذا لايخفى علي من له ادنى تأمل. فما ذكره ﷺ انما يتم فيما اذا احتمل التكليف المنجز، إمّا بان كان المحتمل واجبا مطلقا، أو كان مشروطا لكن حصل شرطه فتدبر.

بحثٌ وتحقيقٌ

ثم ان صاحب «الفصول» ﷺ حيث اختار في الواجب المشروط مااختاره المشهور

وقع في الاشكال فيما حكموا بوجوب المقدّمات قبل حصول الشرط فالتجأ إلى تقسيم آخر.

قال علي ما حكى عنه في التقريرات ما ملخصه: إنّه قد يقال اذا دخل وقت كذا فافعل كذا وأُخري يقال افعل كذا في وقت كذا وكذا الحال في المكان والاول واجب مشروط بمعنى أنّه لا وجوب قبل مجيء الشرط من الزمان أو المكان والثانى واجب معلق ومعناه ان الواجب استقبالى والوجوب حالى، فالتوقف في الاول للوجوب، وفي الثانى للفعل، وما حكم المشهور بوجوب تحصيل المقدمات فيه هو الواجب المعلق اي يكون وجوبه فعليا قبل حصول وقت الواجب وشرطه وكان الواجب معلقا علي الزمان وغيره.

وقد عرفت انكار الشيخ عليه بان الفرق بينهما غير موجود اذ لا فرق بينهما في ان في كل منهما ينقدح الارادة في نفس المولى باتيان الفعل في الوقت الكذائى أو علي تقدير حصول امر كذائى، وهذا كماتري مرجعه إلى انكار الواجب المشروط علي مختار القوم فإنّه ﷺ لا ينكر ان الارادة في قوله افعل كذا في وقت كذا فعلى حالى، بل انما ينكر كون الارادة في قوله اذا جاء وقت كذا فافعل كذا معلقة علي تقدير دخول الوقت علي ما يقوله المشهور فتدبر.

نعم يمكن ان يقال: ان في مقام التصور والثبوت ربما يكون الفعل المقيد بحصول امر في الاستقبال من الزمان أو نحوه حائزا للمصلحة فعلا، بحيث لو امكن اتيانه في الحال كان حسنا متعلقا للمصلحة، وربما لا يكون كذلك بحيث لوفرض امكان حصوله في الحال **ايضا** لما كان متعلقا للمصلحة والحسن، ويمكن اصطلاح المعلق علي الاول والمشروط علي الثانى.

وكيف كان لايكفى ما ذكره لحل الاشكال في جميع الامثلة المتقدمة، فان وجوب الصلاة مشروط بالوقت علي ما يستفاد من ظاهر قوله اذا دخل الوقت وجب الصلاة والطهور، فإنّه لا فرق بحسب الظاهر بين هذا الكلام وبين مثل قوله تعالى و«للّه علي

الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا»[1] مع انك عرفت منهم الحكم بوجوب احراز الماء وعدم جواز تفويته قبل الوقت للعالم بعدم تمكنه من الطهور بعده والامثلة كثيرة يظهر بالتتبع.

فالصواب في حل الاشكال ما عرفت مبنيا علي المختار في الواجب المشروط فإنّه يدفع الاشكال عن جميع تلك الامثلة سواء كان الظاهر من الدليل اشتراط الوجوب أو لم يكن.

ولقد تفصى عن هذه العويصة في «الكفاية» بعد تصوير أنّه ربما يكون شرط الوجوب علي نحو الشرط المتأخر، فكان الوجوب في فرض وجوده حاليا وكذا مقدماته بالملازمة بانه كلما ثبت في الشريعة الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب يكشف بطريق الان عن سبق وجوبه وان المتأخر هو زمان اتيانه ولو فرض العلم بعدم سبقه لاستحال اتصاف مقدمته بالوجوب الغيري، فلو نهض دليل علي وجوبها فلا محالة يكون وجوبها نفسيا ولو تهيئاً لتهيأ باتيانها لايجاب ذي المقدمة عليه انتهى.

اقول: اذا فرض عدم وجوب ذي المقدمة فعلا اشكل تصوّر توجه الامر والطلب إلى مقدمته ولو كان ليتهيأ اذ لا وجوب لتهيأ له، فليس للآمر ولا للمكلف داع إلى الامر وللاتيان بالمقدمة، واذا امر يستكشف لامحالة عن سبق الارادة والوجوب واذا علم عدمه يكون الوجوب المتعلق به نفسيا محضا هذا.

ثم إنّه بعد تصوير الامر النفسي التهيائي نقول لاطريق إلى كشف سبق الوجوب فيما قام الدليل علي وجوب الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب اصلا، لان احتمال كون وجوبه نفسيا ولو للتهيأ مانع عن استكشاف ذلك كما هو اوضح من ان يخفى.

وقد تلخص ان التعليق بالتعليق وكذا بالشرط المتأخر لاينحل الاشكال فالمتصور هو ما اخترناه من فعلية الوجوب في الواجبات المشروطة.

ثم ان مقتضى ما ذكرنا اتصاف جميع المقدمات الوجودية للواجب بالوجوب فعلا

---

١. سورة آل عمران، الآية ٩٧.

واذا قام الدليل علي عدم وجوب بعضها يستكشف أنّه اخذ في الواجب من قبله قدرة خاصة وهي القدرة عليه بعد مجيء زمان الواجب وحصول شرطهالقدرة عليه من حين وجوب الواجب فيجوز تفويته قبل حصول الشرط، فان حكمه حينئذ حكم شرط الوجوب في عدم حرمة تفويته، ومقتضى ما ذكره المشهور عدم اتصاف شيء من المقدمات الوجودية بالوجوب فعلا الا اذا قام الدليل علي وجوبها، فالنتيجة علي كل قول عكسها علي الاخر هذا في المقدمات الوجودية، وأمّا مقدمة الوجوب فقد عرفت اتفاق الفريقين علي عدم اتصافها بالوجوب.

تذنيبٌ، في ترتّب الثواب والعقاب علي الواجب الغيري

لا ريب في ترتب المثوبة علي امتثال الواجبات النفسية و ترتب العقوبة علي عصيانها، وأمّا الواجبات الغيرية فقد وقع الخلاف في ترتب الثواب والعقاب علي موافقتها وعصيانها فنفاه أو استشكل عليه جماعة واستدل عليه في «الكفاية» بضرورة استقلال العقل بعدم استحقاق المطيع أو العاصي أزيد من ثواب واحد أو عقاب واحد مع أنّه قد اتى بالواجب بما له من المقدمات أو تركه كذلك، ولكن اعترف بجواز ترتبها عليها اذا اتى بها بقصد التوصل إلى مطلوب المولى من باب دخول الواجب حينئذ في سلك احمز الاعمال واشق الافعال وهي افضلها علي ما ورد في الحديث، وعليه نزل ما ورد في آثار اهل بيت الوحي عليهم السلام أو آيات الكتاب العزيز من ترتب الثواب علي كثير من المقدمات واحتمل ايضا كونه من باب التفضل.

ولكن الانصاف أنّه لا يمكن تنزيلها علي شيء مما ذكره ولا علي ما في بعض كلمات العلامة الانصاري من احتمال كونه من باب توزيع الأجر المترتب علي ذيها عليه وعلي مقدماته، لأنّه ربما يتم في حق من اتى بنفس الواجب دون من لم يأت بغير المقدمات، لأنّه لا معنى لادخال عمله حينئذ في سلك احمز الاعمال حيثعمل له علي الفرض، كما لا معنى لتوزيع الاجر علي هذا التقرير مع ان مورد بعض الاخبار والايات هو ذلك بعينه كقوله تبارك و تعالى و «من يخرج من بيته مهاجرا الى الله و الرسول ثم يدركه الموت فقد وقع اجره

علي الله وكان الله غفورا رحيما»[1] وأمّا التفضل فهو ايضا بعيد عن مساق الايات والاخبار ولايختص بخصوص من اتى بالمقدمات لامكان الشمول لغيره ايضا.

والتحقيق ان الاتى بها بقصد التوصل إلى ذيها يستحق الثواب كاستحقاقه له من جهة اتيانه بذيها، غاية الامر ان الثواب هنا ترتب علي نفس انقياده ولو لم يوجد شيئا من المطلوب الواقعي، والوجدان الصادق شاهد بان العبد اذا قام بوظيفة العبودية وصار في مقام الاطاعة وتحمل مشاقاً كثيرة في تحصيل مقدماته ولكن عاقه بعض العوائق عن الوصول إلى مطلوبه والنيل بمقصوده أو انكشف خطأه في تشخيص مطلوب المولى، وتبيّن ان ما تحمل المشاق لاجله ليس بمطلوبه رأسا كان مستحقا للاجر والثواب ولا يستوي هو ومن لم يقف موقف الاطاعة ولم يعبأ بامر المولى، وعلي ذلك يتنزل ما ورد في النصوص من ترتب الثواب عليها.

نعم قد يقع الكلام في ان هذا الثواب المترتب علي الانقياد هل يترتب علي نفس الحسن الفاعلي من غير ان يسري إلى الفعل المنقاد به أو يكون الفعل ايضا حسنا ويجتمع فيه الحسنان؟ وايا ما كان لا يضر بالمطلوب في هذا الباب والبحث في تعيين ذلك موكول إلى محله.

ثم انك تعرف مما قدمنا ان ترتب الثواب علي اتيان المقدمات بالبيان المقرر لايختص بالقول بالملازمة ووجوب المقدمة، بل يجري علي القول بالعدم ايضا حيث أنّه لايتفاوت امر الانقياد المستند إلى الاتيان بها بداعي ذيها علي احد القولين كما هو ظاهرها.

شكوكٌ وفكوكٌ

لا إشكال لاحد في معلومية ترتب الثواب علي فعل الطهارات الثلاث شرعا والاخبار فيه مستفيضة فوق حد الاستفاضة، واحتمال التفصيل والتوزيع هنا علي حذو ما يحتمل في ساير المقدمات مما ياباه مساق الاخبار لانها ظاهرة في ترتب الثواب عليها علي حذو دلالة غيرها علي ترتبه علي ساير الامور الواجبة أو المستحبة، ولا يمكن ايضا

---

١. سورة النساء، الآية ١٠٠.

حملها علي ما احتمل في «الكفاية» وعلي هذا يرد بناءً علي عدم كون الامر الغيري بما هو موجبا لترتب الثواب ولا مقربا اشكالان بل اشكالات ثلاث:

الأوّل أنّه لاريب كما عرفت في ترتب الثواب علي فعل الطهارات.

الثانى أنّه قد اعتبر في صحتها قصد القربة مع ان الامر الغيري بما هو لايستدعى قصد التقرب بوجه.

الثالث أنّه كيف يصحح الامر المقدمى الغيري قصد القربة مع أنّه كما عرفت لايمكن ان يكون مقربا للعبد إلى المولى بل المقرب لابدّ وان يكون الامر النفسى.

ولقد اجاب عن الاول في «الكفاية» بما اشار اليه العلامة الانصاري علي ما حكاه عنه بعض مقرري بحثه من ان الطهارات ليست محضة في المقدمية بل علي عبادات في انفسها مستحبة بذواتها.

واجاب عن الثانى بان الغايات المترتبة علي تلك الطهارات اي الافعال المشروطة بالطهارة انما تكون متوفقة علي احدي هذه العبادات فلابد ان يؤتى بها عبادة والا فلم يؤت بما هو مقدمة، فعلى هذا التقدير كان اعتبار قصد القربة فيها لاجل كونها في نفسها امورا عبادية ومستحبات نفسيه والغاية انما تكون غاية لما كان في نفسه كذلك لا لكونها مطلوبات غيرية.

تذكيرٌ وتبصيرٌ

اقول: ان ما ذكره ﷺ لا ينهض لدفع الاشكال لان غايته ترتب الثواب علي فعلها اذا قصد بها الطلب النفسى والاستحباب الذاتى، بل اللازم علي هذا التقدير قصد ذلك لما ثبت من اعتبار قصد القربة في صحتها، والمعلوم من طريقة الفقهاء هو القول بترتب الثواب علي الطهارات وان انحصر الداعى إلى ايجادها في الامر المقدمى علي وجه لو لم يعلم باستحبابها النفسى ايضا يكون كافيا في ذلك.

وكان المحقق صاحب «الكفاية» متفطنا بهذا الاشكال فاجاب عنه بما لفظه: والاكتفاء بقصد امرها الغيري فانما هو لاجل أنّه يدعو إلى ما هو كذلك في نفسه لا حيث أنّه

لا يدعو الا إلى ما هو المقدمة انتهى.

وفيه احتمالان: **الأوّل** ان الامر الغيري انما لا يكون مقربا ولا يترتب علي اتيان متعلقه الثواب فيما لا يكون فيه رجحان ذاتي لا فيما كان فيه ذلك، **الثاني** ان هذا الامر لما كان يدعو إلى ما هو عبادة فلا محالة يكون في ضمن قصده قصد الامر النفسي والاكتفاء به كترتب الثواب علي متعلقه انما كان لما فيه قصد هذا الامر ضمنا ويشكل علي كلا الاحتمالين أنّه قد يتفق عدم علم المكلف بالاستحباب النفسي وامره بل كان داعيه منحصرا في الامر الغيري بما هو، وقد عرفت ان ظاهر الفقهاء الاكتفاء به في مثل هذا المورد ايضا وترتب الثواب عليه مع ان الامر الغيري لا يكاد يكون مقربا موجبا لاستحقاق الثواب.

والتحقيق في حل الاشكال بحذافيره ان التتبع الكامل في كلمات الفقهاء يفيدان المعتبر في وقوع الطهارات الثلاث علي وجه الصحة قصد غاية من غاياتها الواجبة أو المستحبة بها عند الاتيان، غاية الامر يفترق التيمم مع الغسل والوضوء في أنّه لما لم يتبين كونه محصلا للطهارة بخلافهما لا يمكن قصد حصول الطهارة به علي وجه الجزم واليقين ولايكفي ذلك في وقوعه علي الوجه الصحيح، وأمّا الغسل والوضوء فكما امكن قصد الغايات الواجبة والمستحبة المترتبة عليهما بهما غير حصول الطهارة كذلك امكن قصد حصول الطهارة بهما لكونها من الاثار المترتبة عليهما الثابت من الكتاب والسنّة استحبابها. وفي كفاية قصد الوضوء بافعاله إشكال منشأه احتمال استحبابه كما ربما يستظهر من قوله عليه السلام «الوضوء علي الوضوء نور علي نور»[1] لكن التحقيق خلافه، وبيانه خارج عن حد هذه الرسالة وموكول الى مقامه.

وبالجملة الّذي يستفاد من كلماتهم بعد المراجعة التامة اعتبار قصد الغاية عند الاتيان بالطهارات الثلاث اعنى الغاية الّتي ثبت بالادلة ترتبها عليها، وثبت ايضا رجحانها نفسيا، فيحصل بذلك أنّه ان لم يقصد بها التوصل إلى الواجبات أو المستحبات

---

١. من لايحضره الفقيه، ج ١، ص ٤١؛ الوسائل، ج ١، ص ٣٧٧.

النفسية لم تقع علي وجه الصحة، ومعلوم ان قصد التوصل إلى هذه يكون مقربا موجبا لاستحقاق الثواب و ترتب المثوبة علي ما حققناه في الفصل المتقدم.

و بذلك كله يظهر أنّه لا فرق بين هذه الطهارات وبين ساير المقدمات التوصلية في ان الاتيان بها بقصد التوصل إلى غاياتها الّتي امر بها لاجل تلك الغايات موجب للقرب والثواب، وبه يعد العبد مطيعا منقادا للمولى، وكاد ان يقطع الوجدان بالفرق بينه وبين من لايبالى باوامر المولى، من دون فرق اصلا بينهما من تلك الجهة، وانما الفرق أنّه لم يعتبر هذا القصد في وقوع المقدمات علي وجه الصحة في غير الطهارات، وأمّا فيها فقد اعتبر ذلك في صحتها، ولا بأس به بعد دلالة الادلة من الاجماع وغيره عليه.

و بالجملة لم يظهر من احد من الاصحاب الاكتفاء بالامر الغيري بما هو في وقوع الطهارات علي الوجه الصحيح، بل المستفاد منهم اعتبار قصد التوصل الى الواجبات والمستحبات النفسية في وقوعها علي هذا الوجه.

وبعد ثبوت ذلك يرتفع إشكال ترتب المثوبة بان الوجدان شاهد صدق علي ان هذا القصد يوجب الثواب كما اشير اليه.

وكذا إشكال أنّه كيف اعتبر قصد القربة في وقوعها علي الوجه الصحيح مع انها مقدمات ولا يعتبر في المقدمة قصد القربة بانه لاضير فيه بعد دلالة الدليل عليه.

وكذا إشكال ان الامر الغيري كيف يكون مقربا بان المقرب قصد الامر النفسى الوجوبى أو الاستحبابى لا الامر الغيري بما هو هذا.

ثم أنّه هل يكفى اتيان الوضوء أو الغسل بقصد غاية من الغايات لساير الغايات أو لايكفى الا ان تكون مقصودة به؟ وجهان مبنيان علي اتحاد ماهية العمل واختلافها، وقد استقصينا الكلام فيه في الفقه ولا ربط لذلك بما هو المهم في هذا المقام، ومن اراد الاطلاع فليرجع إلى مظانه.

ثم ان ما هو الوجه في تصحيح اعتبار قصد الاطاعة في العبادات في الواجبات النفسية هو الوجه في اعتباره في المقدمات المعتبرة فيها وقوعها عبادة كالطهارات الثلاث، فمن التزم هناك بامرين كان احدهما متعلق بذات العمل والاخر باتيانه بداعى الامتثال

كفاه الالتزام به هنا.

ولا يورد عليه بما في «الكفاية» من أنّه لو لم تكن الطهارات بنفسها مقدمات لغاياتها لا يكاد يتعلق بها امر من قبل الامر بالغايات فمن اين يجيء طلب اخر من سنخ الطلب الغيري متعلق بذاتها ليمكن به من المقدمة في الخارج.

فان ما هو الوجه الصحيح لتعلق طلب نفسي بذات العمل مع انها لم تكن مطلوبة وليس فيها ملاك المطلوبية النفسية هو المصحّح لتعلق طلب مقدمي بذات الاعمال مع انها بما هي ليس فيها ملاك المطلوبية الغيرية، اذ لا فرق من هذه الجهة بين كون الطلب نفسيا أو غيريا ولعله من الواضحات.

الامر الرابع: في تبعيّة المقدمة لذيها في الاطلاق والاشتراط

ذهب صاحب «المعالم» في بحث الضد إلى توقف وجوب الواجب الغيري علي إرادة ذي‌المقدمة قال: وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة علي تقدير تسليمها انما ينهض دليلا علي الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها، كما لايخفى علي من اعطاها حق النظر انتهى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

واحتمل بعض الاعلام في تعليقه علي المعالم ان يكون مراده اشتراط الوجوب بحصول التوصل بالمقدمة إلى ذيها. قال في محكى كلامه: وانما خص الوجوب بها في تلك الحالة من جهة حصول التوصل بها عند اداء ما يتوقف عليها دون ما اذا لم يكن مريدا له ولا يتوصل لها إلى فعله حينئذ انتهى.

ولعل ما افاده مرجع كلام اخيه في «الفصول» من الالتزام بوجوب المقدمة الموصلة وعدم وجوب غير الموصلة من المقدمات، لكن ظاهر كلام الفصول بل صريحه عدم كون الايصال شرطا للوجوب وانما هو قيد الواجب وظاهر كلام «المعالم» ومحشيه كون إرادة ذي‌المقدمة أو الايصال اليها شرطا للوجوب فبينهما فرق من هذه الجهة، هذا مضافا إلى ان ظاهر كلامه ليس ما احتمله في التعليقة بل بينهما فرق كما نشير اليه ان‌شاء الله تعالى.

وكيف كان فربما اورد علي مقالته بان وجوب المقدمة ان كان مشروطا بارادة

ذي‌المقدمة لزم كون وجوب المقدمة عندارادتها لان من اراد ذي‌المقدمة فلا محالة يريد المقدمة، وهو صحيح إذا كان ملتفتا إلى مقدمية المقدمة تأمل تعرف ان‌شاءالله.

وقد اورد عليه الشيخ ﷺ علي ما نسب اليه بان الحجة القائمة علي وجوب المقدمة جارية حال إرادة ذي‌المقدمة وعدمها من غير فرق، وان اطلاق وجوب المقدمة واشتراطه تابع لاطلاق وجوب ذيها واشتراطه، ولا يعقل اشتراط وجوب ذيها بارادته، لادائه إلى اباحة الواجب، هذا.

اقول: يمكن لاحد منع التبعية فإنّه لم يقم برهان عليها في جميع المقامات، نعم فيما كان وجوب ذي‌المقدمة مشروطا بشيء كاشتراط وجوب الحج بالاستطاعة والصلاة بالوقت لا يكون المقدمة واجبة علي الاطلاق، بل لامحالة يكون وجوبها ايضا مشروطاً بذلك الشيء من دون تخلف واين ذلك بالفرض، ولعله اخذ وضوح التبعية من ذلك.

وبالجملة لو ادعى احد امكان ان يكون وجوب المقدمة مشروطا بارادة ذيها بان يقول ان الحاكم بالملازمة العقل وهو لا يحكم بها في غير تلك الحال فلا طريق إلى اقامة البرهان علي بطلانه، بل ربما يساعده الاعتبار ايضا فان المقدمة انما كانت مطلوبة بالتبع ومن قبل طلب ذيها، فعند عدم إرادة المكلف لذيها لا يكون ذات المقدمة مطلوبة منه.

اللهم الا ان يقال: ان الحاكم بالملازمة العقل ولا يختص الوجوب عنده بصورة إرادة اتيان ذي‌المقدمة. ويمكن ان يقال: ان الاشكال المتوهم علي فرض تماميته انما يرد إذا كان إرادة ذي‌المقدمة شرطا للوجوب لا ما إذا كان قيداً للواجب. وظاهر عبارة المعالم يوهم الاول، ويمكن اختيار الثانى ليكون مساعدا للاعتبار ولا يرد عليه بشيء، فتأمل.

في اعتبار قصد التوصل وعدمه في كون المقدمة واجبة

ثم ان الشيخ ﷺ بعد رد مقالة صاحب «المعالم» ذهب إلى أنّه يعتبر في وقوع المقدمة علي صفة الوجوب ان يكون الاتيان بها بقصد التوصل إلى ذيها، والفرق بينه وبين كلام صاحب «المعالم» واضح إذا كان مراده كون إرادة ذي‌المقدمة قيدا للوجوب وكذا الحال إذا كان المراد كونها قيدا للواجب، فان المقدمة المأتى بها مع إرادة الاتيان بذيها بعد اتيانها

من دون ان يكون الغرض منها التوصل إلى ذيها يقع علي صفة الوجوب علي الثانى دون الاول، هذا اذا التزم صاحب المعالم و من قال بمقالته بكفاية مجرد إرادة ذي المقدمة ولو لم يكن المقصود بها التوصل حتى تبين الفرق بين القولين علي ما نسب اليه، ولكن سيجيء ان الشيخ لا يقول الا بما قاله صاحب «الكفاية» من وجوب ذات المقدمة.

وكيف كان لا يخفى علي من نظر في كلام الشيخ حق النظر و تأمل فيهما حق التأمل أنّه لا يلتزم باعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة علي صفة الوجوب الا فيما اذا كانت عبادة واريد الامتثال بها، و يستفاد ذلك من موارد عديدة من كلامه **قال** بعد بيان ما نسب إلى المشهور من عدم الاعتبار و بيان وجهه: الا ان الانصاف ان ذلك فاسد، إذ بعد ما عرفت من تخصيص النزاع بما اذا اريد الامتثال بالمقدمة نقول: لا إشكال في لزوم قصد عنوان الواجب فيما اذا اريد الامتثال بالواجب.

و قال: وكيف كان فالظاهر اشتراط وقوع المقدمة علي صفة الوجوب والمطلوبية بقصد الغير المترتب عليها لما عرفت و يكشف عن ذلك ملاحظة الاوامر العرفية المعمولة عند الموالى و العبيد، فان الموالى اذا امروا عبيدهم بشراء اللحم الموقوف علي تحصيل الثمن فحصل العبد الثمن لا لاجل اللحم لم يكن ممتثلا للامر الغيري قطعا وان كان بعد ما بدي له الامتثال مجزيا لان الغرض منه التوصل و لما كانت المقدمة العبادية ليست حالها مثل تلك المقدمات في الاكتفاء بذات المقدمة عنها وجب اعادتها كما في غيرها فلا يكاد يظهر الثمرة في هذا الفرع في المقدمات الغير العبادية كغسل الثوب و نحوه ضرورة حصول ذات الواجب وان لم يحصل فيه الامتثال علي وجه حصوله في الواجبات الغيرية انتهى.

و ظاهره بل صريحه ان الواجب في المقدمات التوصلية ذات المقدمة والا لم يكن ما اتى به منها بدون قصد التوصل واجبا بل كان غير الواجب و مسقطا له و صريحه حصول ذات الواجب فيها.

و قال عند الكلام مع الفصول: ثم إنّه ربما يتوهم ان القول بوجوب قصد الغير في الامتثال بالواجب الغيري يلازم القول باعتبار ترتب الغير في وقوع الواجب الغيري علي

صفة الوجوب وليس علي ما توهم اذ لاملازمة بينهما واقعا، أمّا في المقدمات التوصلية كغسل الثوب ونحوه فظاهر اذ قضية القول الاول هو الوجوب مطلقاً ومقتضى هذا القول هو التنويع فما يترتب عليه الغير يكون مطلوبا بخلاف ما لم يترتب عليه الغير، وأمّا في المقدمات العبادية فلا ملازمة ايضا، اذ مجرد القصد إلى الغير حال الاشتغال بالمقدمة يجزي عن وقوعها علي وجه الامتثال وان لم يترتب عليه فعل الغير لمانع اختيارا أو اضطرارا بناءاً علي المختار بخلافه علي القول المذكور فإنّه لم يقع علي صفة الوجوب فضلا عن وقوعه علي صفة الامتثال عند التخلف انتهى موضع الحاجة.

وهذا اصرح كلماته في عدم اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة علي صفة الوجوب الا في المقدمات العبادية دون التوصلية، ومن البين أنّه عند لزوم الامتثال ووجوب الاتيان بالمقدمة علي وجه العبادة والاطاعة لابدّ من قصد التوصل الى ذي‌المقدمة لأنّه لا يكاد يتحقق الامتثال الا بذلك، فليس ذلك الا لان ما هو المقدمة لايحصل الا بهذا القصد لا من جهة اقتضاء الامر الغيري بما هو.

والعجب كل العجب من المحقق صاحب «الكفاية» حيث اعترض عليه بتعميم الملاك وعدم اختصاصه بالمقدمة المأتى بها بقصد التوصل.

وفساده ابين من ان يحتاج إلى البيان بعد ما كان الكلام مفروضا في المقدمات العبادية الّتي لا تكاد تتحقق الا اذا اوتيت علي وجه العبادة المتوقف ذلك علي اتيانها بقصد التوصل إلى الامر النفسي.

ويزيد في التعجب قوله: والعجب أنّه شدد النكير علي القول بالمقدمة الموصلة واعتبار ترتب ذي‌المقدمة عليها في وقوعها علي صفة الوجوب بما يتوجه علي اعتبار قصد التوصل في وقوعها كذلك.

ولعمري أنّه لم ينظر إلى تمام كلام الشيخ أو نظر ولم يتأمل وبالجملة لا مجال للعاقل فضلا عن الفاضل لان يرتاب في اعتبار قصد التوصل إلى ذي‌المقدمة عند الاتيان بالمقدمة في حصول الواجب في المقدمات العبادية، اذ بدونه لايحصل ما هو مقدمة

وعبادة، نعم للمنع عن اعتبار ذلك في المقدمات الغير العبادية مجال لكن لا ثمرة في النزاع في اعتباره وعدمه فيها اذ علي كل من القولين يكتفي بما أتى به مجردا عن قصد التوصل ولا يجب عليه الاعادة قطعا ان بدا له الامتثال، غاية الامر أنّه علي الأوّل لم يأت بالواجب ولكن كان غير الواجب مسقطا له وعلي الثاني اتى بما هو الواجب.

نعم يظهر ثمرة النزاع في التوصليات فيما اذا توقف امتثال الواجب النفسي علي مقدمة محرمة كما إذا كان التصرف في مال الغير مقدمة لانقاذ غريق وحفظ نفس محترمة فإنّه علي القول باعتبار قصد التوصل في اتصاف المقدمة بالوجوب لا يجب علي المكلف الا التصرف الّذي كان المقصود به التوصل، فغير ذلك من التصرفات حيث لا يكون مصداقا للمقدمة الواجبة يبقى علي حكمه السابق وهو الحرمة ويتبعه ترتب العقاب علي فعلها ولها علي القول بعدم الاعتبار يكون التصرف مطلقاً مقدمة متصفة بالوجوب ويرتفع حكمه السابق فلا يعاقب العبد علي فعلها. وربما يقال: ان الوجدان في هذا الفرع مساعد للاول فيكون كاشفا عن اعتبار قصد التوصل والامر سهل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الكلام في المقدمة الموصلة

ثم ان صاحب الفصول ﷺ ذهب إلى ان المعتبر في وقوع الواجب الغيري علي صفة الوجوب ترتب الغير عليه بحيث لو لم يترتب عليه يكشف عن عدم وقوعه علي هذه الصفة واذا ترتب عليه يكشف عن كونه واقعا عليها، وظاهر عبارته بل لعله كان صريحها ان قيد الترتب والايصال مأخوذ بنحو شرط الواجب لا شرط الوجوب واستدل عليه بوجوه:

منها: ان وجوب المقدمة انما هو من باب الملازمة العقلية والعقل لا يحكم بالملازمة في غير صورة الترتب.

ومنها: ان العقل لا يأبى ان يقول الآمر الحكيم: اريد الحج واريد المسير الّذي يتوصل به إلى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به اليه، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الامر بمثل ذلك، كما انها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً أو علي تقدير

التوصل بها اليه، وذلك آية عدم الملازمة علي تقدير عدم التوصل.

ومنها: ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلى الواجب وحصوله، فلا جرم كان التوصل بها اليه وحصوله معتبرا في مطلوبيتها فلا تكون مطلوبة اذا انفكت عنه، وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئا بمجرد حصول شيء آخر لا يريده اذا وقع مجردا عنه ويلزم منه ان يكون وقوعه علي وجه المطلوب منوطا بحصوله. هذا.

ما اورده المحقّقان الخراساني والحائري(ره) علي كلام صاحب الفصول(ره)

واورد عليه في «الكفاية» تبعا لغيره: ان العقل حاكم بالملازمة في مطلق المقدّمة ما لم يكن مانع عن وجوبه لثبوت ملاك وجوبها في مطلقها ولا يختص الملاك بالمقيد بحصول، الغير وعلى‌هذا فليس للحكيم ذلك التصريح، ودعوي قضاء الضرورة بجوازه مجازفة. وعلي تقدير تسليم صحة المنع من بعض المقدمات وهو غير الموصل منها لا يكون ذلك قرينة علي اعتبار الايصال، فان الواجب حينئذ وان ليس غير الموصلة الا أنّه ليس لاختصاص الوجوب بها في باب المقدمة بل لاجل المنع من غيرها. **وما افاده:** من ان مطلوبية المقدمة كانت لمجرد التوصل بهاالواجب، ففيه أن مطلوبيتها ليست لذلك بل هي لاجل عدم التمكن من التوصل بدونها، لأنّه لا يكاد يكون الغرض من الشيء الا ما يترتب عليه من الفائدة والاثر، ولايترتب علي المقدمة الا ذلك، من دون تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب وما لايترتب، ولايعقل ان يكون الغرض من ايجاب المقدمة حصول ذيها اذ هو لايكون الا اثرا لتمام المقدمات في خصوص الواجبات التوليدية والافعال التسبيبية فالقول بالمقدمة الموصلة يستلزم انكار وجوب المقدمة الا في خصوص العلة التامة للواجبات التوليدية. **هذا** كله مضافا إلى ان لازم اعتبار الترتب عدم سقوط الطلب الغيري المتعلق بالمقدمة بمجرد الاتيان بها ما لم يأت بذيها والوجدان يشهد علي خلافه. وايضا يلزم من القول باعتبار قيد الايصال في الواجب ان يكون وجود ذي‌المقدمة مقدمة لوقوع المقدمة علي صفة الوجوب، فيلزم ترشح الامر الغيري اليه من ناحية الامر الغيري المتعلق بمقدمته، وهو محال. وايضا يلزم اختصاص الايجاب

بصورة ترتب الغير، ومن الواضح ان الايجاب في هذه الصورة لا فائدة له لرجوعه اللغوية وتحصيل الحاصل، هذا خلاصة ما ذكره في «الكفاية» وهو قريب مما ذكره الشيخ فيما نسب اليه الا في بعض الخصوصيات والجهات كما ربما يظهر بالمراجعة.

وفي «الدرر» بعد ان احتمل تبعا لغيره احتمالات اربعة في كون الايصال قيدا من كونه شرطا للوجوب أو الواجب، وعلي كل تقدير كان مأخوذا بنحو الشرط المتأخر الاصطلاحى أو المقارن اشكل علي كل من الاحتمالات اشكالا أو ازيد.

ولا يخلو بعض ما ذكره من النظر مع ان احتمال كون الايصال شرطا للوجوب وان كان احتمالا في نفسه لكنه ليس احتمالا في كلام الفصول لما عرفت من تصريحه بفساد كونه شرطا له وانما جعله قيدا للواجب.

بسط المقال وتحقيق الحال

وكيف كان يستدعى تحقيق الحال بسط المقال **فنقول:** ومن الله الاستعانة وعليه التكلان ان الّذي يساعده الوجدان السليم ويشهد عليه الاعتبار أنّه اذا اراد المولى شيئاً بسيطا أو مركبا وكان حصوله متوقفا علي مقدمة أو مقدمات فلا محالة يتوجه ارادته ثانيا بتلك المقدمات، بناءاً علي القول بالملازمة لكن ليس توجه الارادة بها في كل لحاظ بل انما هو في لحاظ كونها مؤثرة في حصول المراد وترتبه عليها، ولذا لو سئل انك هل تريد تلك المقدمات فقط ولو انفكت عن المراد ولم تؤثر فيه؟ اجاب قطعا بانى لا اريدها في تلك الحال اصلا، وليس ذلك الا من جهة ان الارادة انما توجهت اليها للوصول إلى المطلوب الاولى وهو غاية الغايات الّتي يعبر عنها **تارة** بالملاك **وأُخرى** بالغرض **وثالثة** بالغايات ونحو ذلك، وكما أنّه اذا اراد المولى شيئاً لاجل حصول الغرض الكذائى لايكون هذا الشيء بحسب اللب وحقيقة الامر مطلوبا الا في لحاظ الوصول إلى هذا الغرض وترتبه عليه، بحيث لو لوحظ الشيء مجردا عن الغرض وغير محصل له لايكون مطلوبا بحال، فكذلك مقدمة هذا الشيء لايكون مطلوبا الا في ذلك اللحاظ وفي لحاظ غيره ليس مطلوبا.

و بهذا البيان عرفت ان كون الغرض الاصلى والمطلوب الاولى جهة تعليلية أو تقييدية لا يوجب الاختلاف فيما هو المقرر في مقام الثبوت وظرف الارادة اللبية الحقيقية من عدم توجه الارادة إلى المطلوبات الثانوية نفسيةً كانت أو غيرية الا في لحاظ كونها محصلة لما هو الغرض الاولى الاصلى، نعم انما يوجب ذلك الفرق في ظرف بناءً ومقام الاستظهار كما تبين ذلك في بحث الاستصحاب بناءاً علي كون الموضوع مأخوذا من الدليل. وبالجملة نحن لانتعقل في المقدمات علي فرض القول بالملازمة الا توجه الارادة بها لاجل الوصول إلى ذيها، ولذا لو سئل عن علة ارادته لها اجاب بانى اردتها لذيها وليس الملاك فيها مجرد التمكن بها من ذي‌المقدمة ولو انفكت عنه لما عرفت من ان ذلك خلاف الوجدان بل خلاف ما نري من العقلاء في اراداتهم التكوينية أو التشريعية، كما ليس الملاك مجرد أنّه لولاها لما تمكّن من ذيها فان هذا الملاك مضافا إلى وجوده في المتلازمين ايضا ليس ملاكا لوجوده في المقدمة مطلقاً حتى عند انفكاكها عن ذيها، وقد عرفت بما لامزيد عليه عدم توجه الارادة اليها في لحاظ الانفكاك اصلا. والّذي يهديك إلى ذلك ملاحظة المركبات المأمور بها مثل الصلاة وغيرها، فان وجود ملاك واحد في تلك المركبات اوجب تعلق امر واحد بها مثلا ملاك النهى عن الفحشاء والمنكر وغيره الموجود في الصلاة الجامعة لتمام الاجزاء والشرائط الّتي كشف عنها الشارع اوجب كونها مأمورا بها بامر واحد، ومعلوم ان هذا الامر يبسط علي اجزاء الصلاة من التكبير إلى السلام بحيث يصير كل منها مأمورا به لا بامر اخر بل بهذا الامر المنبسط يكون كل جزء مطلوبا في لحاظ اجتماع سائر الاجزاء وانضمامها به، فلو لوحظ كل منفكا عن الاخر ليس متعلقا للامر قطعا، ومثل الاجزاء المقدمات، من دون فرق الا في ان الامر بالاولى نفسى وبالثانية غيري وهو لايوجب التفاوت في المهم من البحث. والسر في الجميع ان الارادة لا تتوجه بشيء الا في اللحاظ الّذي يكون بهذا اللحاظ موصلا الى الغرض ومؤثراً فيه بحيث يرتب عليه بعد حصوله الغرض الاصلى والمقصود الغائى، وفي غير هذا اللحاظ لا يتوجه الارادة به جزءً كان أو مقدمة، كما ليس المركب ايضا مطلوبا الا في لحاظ

وصوله إلى غاية الغايات الّتي هى الموجب الاصلى للارادة و في لحاظ انفكاكه عن تلك الغاية لا يكون متعلقا للارادة سواء في ذلك الارادات التكوينية أو التشريعية.

و يوضح ذلك ايضا ما نري بالبداهة و الوجدان فيما اذا توقف الواجب علي مقدمة محرمة في ذاتها مع قطع النظر عن توقف واجب اهم عليها، كما اذا توقف انقاذ الغريق و حفظ نفس محترمة علي التصرف في مال الغير و نحوه، فان مجرد التصرف او ارتكاب محرم اخر لا يكون مأمورا به و لا يتعلق به الارادة ولو انفك عن حفظ النفس، بل الواجب حينئذٍ و المتعلق للارادة هو التصرف المؤدي إلى حفظ النفس بنحو التقييد ليرد عليه الاشكال بل علي النحو الّذي يسري في اجزاء المركب و هو تعلق الارادة في لحاظ الايصال و ترتب ذي المقدمة، و في غير هذا اللحاظ كان المقدمة علي حكمها السابق و هو الحرمة، **و أنت** بعد امعان النظر فيما ذكرناه تعرف أنّه لا مفر من القول باعتبار الايصال بهذا المعنى لا علي وجه التقييد، و عليه لا يرد شيء من الاشكالات الّتي اوردوها علي القول بالمقدمة الموصلة.

أمّا إشكال تعميم الملاك فقد عرفت ما هو الملاك في ايجاب المقدمة.

و أمّا إشكال لزوم انحصار الوجوب بالعلة التامة في خصوص الواجبات التوليدية **ففيه** ان كل مقدمة علي البيان المذكور يصير واجباً نظير كل جزء من اجزاء المركبات النفسية، غاية الامر انها واجبة بالوجوب الضمنى الغيري، و جزء المركب النفسى واجب بالوجوب الضمنى النفسى. و ربما احتمل ايضا كون كل مقدمة واجبا بالوجوب الاستقلالى الغيري في لحاظ تأثيرها في حصول ذي المقدمة و لا يخلو تصوّر ذلك من غموض و لا يهم البحث عنه.

و إشكال ان الارادة لا تكون متعلقة للطلب لعدم كونها بالاختيار قد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه.

و أمّا إشكال لزوم عدم سقوط الامر بالمقدمة الا بعد حصول ذيها فمندفع بان المقدمة والجزء علي نسق واحد و حالة واحدة وكذلك حال الامر المتعلق بهما من دون فرق الا

فيما ذكر، وعلى هذا فما يقال في الامر الضمني المتعلق بالجزء يقال بعينه في الامر المقدمي.

وأمّا إشكال لزوم كون ذي المقدمة مقدمة فمدفوع بعد لزوم ذلك الا بناءً علي كون الايصال قيدا للواجب ومأخوذا فيه بنحو الشرطية، وأمّا بناءً علي ما وجهناه من ان الواجب ذات المقدمة لكن في لحاظ تأثيرها وترتب ذيها عليها فلا يلزم ذلك قطعا كما لايلزم كون الطلب لغوا وتحصيلا للحاصل وذلك واضح علي من اعطى النظر حقه.

نقضٌ وابرامٌ

ثم إنّه نقل عن السيد اليزدي ﷺ النقض علي من احال وجوب المقدمة الموصلة بما محصله أنّه إذا كان المكلف فاقدا للماء المباح لاجل الوضوء وقد اذن له الغير ان يتوضأ من مائه بشرط ان يصلي بعده فلا ارتياب في أنّه بملاحظة هذه الاجازة يخرج عن تحت عنوان فاقد الماء ولا يجوز له التيمّم بل وجب الوضوء عليه كساير من كان مأمورا به ممن كان تحت عنوان واجد الماء، وعلى هذا نسأل القائلين باحالة وجوب المقدمة الموصلة بانه بعد ما كان المكلف مأمورا بالوضوء قطعا هل كان امر الشارع متعلقا بالوضوء المطلق أو كان امره بما اجازه المالك من الوضوء الّذي اتى بالصلاة بعده لا مجال للاول، لان اذن الشارع وكذا امره في هذه الموارد انما يكون علي حسب ما اذن المالك من السعة والضيق، فكما لا يأذن في التصرف في مال الغير بدون اذنه، ولذا يتبدل التكليف بالتيمّم اذا استلزم الوضوء التصرف في مكان غصبي أو مال كذلك، كذلك لا يأذن بغير ما اذن المالك مما اخذه من القيود والشرائط في متعلق اجازته مأخوذ في اذن الشارع بداهة، وعلى هذا كان امر الشارع في المثال متعلقا بالمقدمة الموصلة اعني بها ما يترتب علي وجودها وجود ذيها، وهذا هو ما احالوه، ومثله ما لو اذن في السير إلى الحجّ بشرط ان يحج بعده والكلام الكلام في الوضوء من دون فرق الا ان الوضوء لكونه عباديا لايقع صحيحاً اذا اتى به غير قاصد لاتيان الصلاة بعده، لأنّه اذا اوتى به مع قصد عدم الاتيان بل مع عدم قصد الاتيان فلا يمكن ان يتقرب به، نعم لو كان بناؤه حين الوضوء علي اتيان الصلاة بعده ثم بدا له ان لا يأتى بالصلاة وقع الوضوء علي الوجه الصحيح من جهة اجتماع

الحسن الفاعلي والرجحان الذاتي فيه وان كان يجب عليه الصلاة بعده، لئلا يتحقق عنوان الغصبية، وأمّا المسير إلى الحج فهو لكونه توصليا يقع علي وجه الصحة لا مطلقاً، غاية الامر أنّه بعد السير وجب عليه الحج وان لم يكن واجبا عليه بالذات دفعا لتحقق الغصب، وكل ذلك خارج عما نحن بصدده من اثبات ان امر الشارع في المثال وامثاله كان متعلقا لا محالة بالوضوء والسير المترتب عليها الصلاة والحج، وأمّا غير هذا الوضوء والسير فليس بمأمور به بل هو منهي عنه، لكونه تصرفا في مال الغير، وبهذا يظهر الوجه فيما ذكره «الفصول» من أنّه لا يأبى العقل ان يقول الامر الحكيم اريد الحج واريد المسير الّذي يتوصل به اليه دون مالم يتوصل، فان الامر في المثال كذلك ولا يكاد يكون غيره، فلابد للقائل بالمحالية من تمهيد حيلة ولا مفر له الا ان يلتزم بعدم وجوب الوضوء والحج في المثالين ولا اظن احدا يلتزم به كيف وهو من الفساد بمكان لا يخفى، ونظير المثال ما لو توقف واجب اهم علي ارتكاب فعل محرم مثل التصرف في مال الغير من دون رضى مالكه، فان جميع افراد هذا التصرف محرمة لو لا توقف واجب اهم وانما اباحه بل اوجبه ذلك الواجب والقدر المتيقن من الفرد المباح هو الّذي ترتب عليه الواجب دون غيره بل هو باق علي ما كان عليه بحكم الاصل والوجدان علي ما مضى تحقيقه، وقد انقدح ان امر الشارع بايجاد المقدمة في الامثلة المذكورة مخصوصة ببعض المقدمات وهو الّتي وصلت إلى ذيها وترتب عليها ولا تكون متعلقة بايجاد مطلق المقدمة من دون شك وارتياب، وحينئذ فالوجه المتصوّر هنا بحيث لا يلزم منه المحال من الدور وتحصيل الحاصل متصور في جميع الموارد، وهو إمّا ان يقال: ان الايصال لم يؤخذ قيدا بل انما امر بذات المقدمة من دون قيد لكن لا في كل لحاظ بل في لحاظ ترتب ذي المقدمة والمطلوب الاولى عليه، أو يقال: ان الامر تعلق بما كان بالحمل الشايع موصلا ومؤثرا في تحصيل ذيه من دون ان يؤخذ قيد الايصال في متعلق الامر ايضا، ولعله مراد من قال بان الواجب هو الحصة الملازمة لترتب ذيها عليها لا الحصة المقيدة بالايصال والترتب. وعلي كل حال لابدّ للقائل بلزوم المحال من التماس الوجه في تلك الامثلة لتصحيح تعلق الطلب الغيري بالمقدمة الموصلة علي نحو لا يلزم المحال، والوجه الّذي ذكره فيها نذكره في

جميع المقامات مساعدة للاعتبار و الوجدان و دفعا للزوم المحال و علي الله الاتكال في كل حال و مقال.

ثمرة القول بالمقدمة الموصلة

بقى شيء و هو انهم رتبوا علي القول بالمقدمة الموصلة ثمرة و هو تصحيح العبادة الّتي يتوقف علي تركها فعل الواجب: و بيان ذلك محتاج إلى مقدمة و هى أنّه اذا لم نقل بوجوب المقدمة شرعا يكون العبادة المأتى بها الّتي يتوقف علي تركها فعل الواجب واقعة علي وجه الصحة بلا إشكال، اذ مع فرض مقدمية ترك الضد لفعل ضده و القول باقتضاء الامر بالشيء النهى عن ضده العامّ و اقتضاء النهى الفساد لا يكون ذلك الا إذا كان ترك الضد واجبا و هو فرع القول بوجوب المقدمة و المفروض عدمه كما أنّه اذا قلنا بوجوب مطلق المقدمة شرعا كانت العبادة واقعة علي وجه البطلان اذا قلنا بالامور الثلاثة المذكورة اعنى ترك الضد مقدمة لفعل ضده و اقتضاء الامر بالشيء النهى عن ضده العامّ و اقتضاء النهى الفساد، و الامران الأخيران ثابتان ليسا قابلين للانكار علي ما يأتى في محله، و الاشكال كله في الامر الاول و ليس المقام مناسبا للبحث عنه، و لعله يأتى الكلام فيه في محله و الثمرة المنظورة انما تكون علي فرض الالتزام به و تسليمه، و علي اي حال كل من الصحة و البطلان علي فرض انكار المقدمة رأسا و القول بوجوبها علي الاطلاق واضح لامجال لانكاره؛ **انما الكلام** فيما اذا قلنا بوجوب المقدمة لكن لا علي الاطلاق بل اذا كانت موصلة إلى ذيها علي التقريب الّذي بيناه فانهم رتبوا علي هذا القول تصحيح العبادة المذكورة بناءاً علي ثبوت الامور الثلاثة المقدم ذكرها. و ربما يقرب ذلك بما يستفاد من الفصول و حاصله ان الواجب بناءاً علي القول بوجوب المقدمة الموصلة ليس مطلق ترك العبادة كالصلاة مثلا بل هو الترك المقيد اي ترك الصلاة الموصل إلى الازالة و نقيض هذا الترك ليس مطلق الفعل بل نقيضه ترك الترك المقيد و هو الّذي يكون منهيا عنه لا الفعل، لأنّه ليس و لا من افراد ما هو النقيض، فان اقترانه مع ما هو النقيض اقترانى فلا يسري النهى اليه، فلا يكون فاسداً. و أُخري يقرب بما يستفاد من الشيخ من ان

الواجب من الترك ليس الترك مطلقاً بل فيما اذا ترتب عليه الفعل، وحيث إنّه مع وجود الضد لا يعقل وجود الفعل المأمور به بوجود الصارف عنه لا يكون الترك مطلوبا لوجود الصارف عن ترتيب الغير عليه فلا يكون الفعل منهيا عنه فلا يكون فاسدا، هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الثمرة.

و ربما يرد علي كلا التقريبين بانه يمكن ان يكون بطلان الصلاة عند وجود الامر بالازالة من جهة اقتضاء الامر بالشيء النهى عن ضده الخاصّ بدعوي حكم العقل بان قضية ايجاب الازالة تحريم موانعها ومنها الصلاة، وواضح أنّه بناءً علي هذا المبنى كانت الصلاة باطلة سواء قلنا بكون ترك الضد مقدمة لفعل ضده وقلنا بوجوب المقدمة اولا، وسواء قلنا بان الواجب مطلق المقدمة أو خصوص الموصلة منها، فلا يفرق بين تلك الاقوال علي هذا القول كما هو واضح.

وأمّا بناءاً علي انكار هذه المقالة فيرد ايضا علي تقريب الثمرة بما ذكره الشيخ علي ما نسب اليه، وحاصله ان حرمة ترك الترك المقيد يكفي في حرمة الفعل لكونه من مصاديق نقيضه ومجرد كونه مصداقا له كفى في حرمته، ولو لم يكف كونه مصداقا في الحرمة لما كان مطلق الفعل محرما فيما كان مطلق الترك واجبا، لان نقيض الترك رفعه لا الفعل وانما كان الفعل مصداقا لما هو النقيض، وذلك لان نقيض الترك ترك الترك لا الفعل كما ان نقيض العدم عدم العدم لا الوجود، وانما جعلوا الفعل نقيضا للترك والوجود نقيضا للعدم بواسطة ملازمة بينهما، وحينئذ فلو لم يكف هذه الملازمة والمصداقية في اتصاف المصداق بالحرمة لوجب ان لا يكون الفعل منهيا عنه فيما إذا كان مطلق الترك واجبا، لأنّه ليس بنقيض حقيقة بل هو مصداقه وان كفت تلك الملازمة في اتصاف ما هو المصداق بالحرمة لوجب ان يكون الفعل منهيا عنه فيما إذا كان ترك المقيد واجبا لأنّه مصداق لما هو النقيض كما في صورة وجوب مطلق الترك والفرق بينهما مجرد ان المصداق منحصر بالفعل فيما كان مطلق الترك واجبا، وغيرمنحصر به فيما كان الواجب الترك المقيد ومصداقه الاخر الترك المجرد ومجرد انحصار المصداق في احد المقامين وعدمه في الاخر لا يكون فارقا فيما هو

المهم كما هو واضح، وبما ذكرنا من التقريب في ابطال الثمرة المذكورة يظهر ما في كلام المحقق صاحب «الكفاية»ﷺ فراجع و تدبر.

تقسيم الواجب إلى الاصلي والتبعي

ولا يخفى أنّه ربما كان التقسيم بلحاظ الاصالة والتبعية في الارادة ومقام الثبوت، فان الشيء تارة لا يكون ملتفتا اليه بما هو عليه من الملاك الموجب للطلب، **وأُخري** يكون ملتفتا اليه بذلك، وعلي الاول ربما يكون الارادة المتعلقة به مترشحة من إرادة الغير، **وأُخري** لا يكون ارادته مترشحة بل كانت لنفسه، فان كانت الارادة المتوجهة اليه متولدة من إرادة الغير ومترشحة منها وكان مما لايلتفت اليه بما هو عليه من الملاك الموجب لتعلقها كانت ارادته تبعية، وان لم تكن مترشحة من إرادة الغير أو كان مما التفت اليه بما هو عليه كانت ارادته اصلية وبذلك يظهر اعتبار قيدين في كون الارادة تبعية **احدهما** كون المراد غير ملتفت اليه بملاكه والثاني كون الارادة متولدة من إرادة الغير اذا قلنا بالامور الثلاثة المذكورة اعني كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده واقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضدهواقتضاء النهي الفساد، فان انتفى احد القيدين كانت الارادة اصلية وذلك لعدم كفاية مجرد عدم الالتفات بالمراد بما هو عليه في كونها تبعية ظاهرا بل لابدّ من كون ارادته تابعة لارادة غيره، وعلىهذا التقدير لاتتصف الارادات النفسية بالتبعية في حال بل هى دائما اصلية لعدم كونها مترشحة من إرادة أُخري سواء التفتمتعلقاتها بما هى عليه ام لا، وأمّا الارادات الغيرية المقدمية فهى تكون تارة اصلية كما اذا التفت إلى متعلقاتها بما هى عليه من الملاك المقدمى، **وأُخري** تبعية وهى اذا لم يلتفت إلى متعلقاتها بما هى عليه والامر سهل هذا إذا كان التقسيم بلحاظ الاصالة والتبعية في الارادة.

وان كان بلحاظ مقام الدلالة والاثبات فربما يكون الطلب غير مقصود بالافادة اصلا وانما يستفاد بتبع غيره فيكون تبعيا، **وأُخري** يكون مقصودا بها مستقلا فتكون اصليا، وبهذا اللحاظ يكون كل واحد من الواجب النفسى والغيري اصليا تارة وتبعيا

أُخري كما هو واضح، وربما يستظهر ان التقسيم بلحاظ الاول الثانى، ضرورة أنّه لو كان بهذا اللحاظ قد لا يكون الواجب متصفا بشيء من الاصلية و التبعية كما اذا لم يكن مدلول دليل اصلا مع ان ظاهرهم حصر الواجب فيهما.

وأنت خبير بانه بناءاً علي ان يكون الوجوب ظاهرا في الطلب الانشائى المنشأ بالصيغة يكون التقسيم بظاهره راجعا إلى الوجوب الانشائى وهذا الوجوب منحصر في القسمين لا محالة لا يكاد ينفك عن الاتصاف باحد منهما كما هو واضح.

حكم الشك في اصالة الواجب وتبعيّته

ثم إنّه اذا شك في واجب أنّه اصلى أو تبعى فباصالة عدم تعلق الارادة به مستقلا يحكم بكونه تبعيا لكن الكلام مفروض فيما اذا علم ان بالالتفات اليه يتوجه الارادة به عن الغير والا فلا يكاد يفيد اصالة عدم تعلق الارادة الاستقلاليّة به كونه واجبا تبعيا لما عرفت من اعتبار قيدين فيه، وليعلم ان الاصل المذكور انما يفيد الفائدة المذكورة إذا كان التبعى امرا عدميا وكان مما اخذ الامر العدمى فيه بنحو التركيب لا التقييد كما قرر وجهه في محله، فلو كان التبعى امرا وجوديا خاصا او كان امرا عدميا لكن اخذ بنحو التقييد لا يكاد يفيد الاصل تلك الفائدة كما هو ظاهر، هذا كله اذا فرض وجود اثر شرعى به والا فلا يجري الاصل لما تقدم في محله من أنّه لابدّ ان يكون محط الاصل اثرا شرعيا أو ذا اثر شرعى فتدبر.

تذنيب، في ثمرة القول بوجوب المقدمة وعدمه

وليس البحث عن وجودها في المسألة الاصولية وعدمه بمهم، وانما المهم البحث عن وجودها ولو كانت في المسألة الفرعية لأنّه الغرض الّذي يهتم به الفقيه ويستنتج به، وكيف كان فقد عدوا للقول بوجوب المقدمة ثمرات:

منها: تحقق بر النذر باتيان مقدمة واجب اذا نذر الاتيان بالواجب علي القول بوجوبها.

وربما اورد علي هذه الثمرة بان البرو عدمه انما يتبعان قصد الناذر، فلابر باتيان المقدمة

لو قصد الوجوب النفسي كما هو المنصرف عند الاطلاق ولو قيل بالملازمة، وربما يحصل البر به لو قصد ما يعم المقدمة ولو قيل بعدمها.

وفيه ما لايخفى فإنّه ربما يكون قصد الناذر الاتيان بواجب من الواجبات الشرعية من دون قصد النفسية والغيرية ومن دون قصد ما يعم المقدمة، فعند ذلك يظهر الثمرة كما لا يخفى.

ومنها: حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته اذا كانت له مقدمات كثيرة علي القول بوجوبها لصدق الاصرار علي الحرام بذلك.

واورد علي تفريع هذه الثمرة.

تارة بما هو محتمل عبارة «الكفاية» وحاصله أنّه بترك اول مقدمة لايتمكن معه من الواجب حصل عصيان امر الواجب وامر المقدمة وبعصيان امر الواجب يسقط امره، واذا سقط عنه يسقط عن ساير المقدمات فلا يكون تركها بعد عصيانا، اذ لاامر بها ليتحقق العصيان بتركها فليس في البين الاعصيان الامر بالمقدمة والامر بذيها، ولا عصيان بعد ترك ساير المقدمات لان المفروض سقوط امرها المستند الى سقوط الامر بذيها.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وفيه اولا أنّه علي فرض عدم تحقق الاصرار بعصيانين كما لعله الا قوي يمكن ان يكون مشمولا للإصرار. **وثانيا** سقوط الامر والبعث الفعلى عن ساير المقدمات مستندا إلى سقوط الامر عن ذيها المستند إلى عصيانه المتحقق بترك اول مقدمة لايتمكن معه من الواجب لا ينافي حصول العصيان بتركها وتعدده بتعددها، لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وسقوط الامر المستند إلى سوء اختيار المكلف لا يستلزم انتفاء العقاب والعصيان، والوجدان اقوي شاهد علي ذلك كما يتضح بمراجعة ما هو الجاري بين الموالى والعبيد كما هو كذلك بالنسبة إلى ذي المقدمة.

نعم يقع الكلام في ان عصيان تلك الاوامر وترتب العقوبة عليه هل كان مقارنا لترك اول مقدمة أو لترك نفس تلك المقدمات؟ وهذا الكلام واقع بعينه بالنسبة إلى عصيان امر الواجب ايضا، ولعل الاظهر الاول. وعلي اي تقدير ليس هذا بمهم هنا وانما المهم مجرد

اثبات ان سقوط الامر عن ساير المقدمات وعدم البعث بها فعلا لا ينافي ترتب العقاب علي تركها كما هو واضح **وثالثا** أنّه علي فرض تسليم تلك المقالة الفاسدة ايضا انها لا تتم الا في المقدمات الطولية لا جميعها. **ورابعا** نفرض الكلام في ترك الواجبين بمقدميتهما فيحصل الاصرار بالمعصية بترك الواجبين بمقدميتهما ان كانت المقدمة واجبة ولايحصل ان لم تكن واجبه.

وأُخري بما هو محتمل عبارته ايضا وهو ان الاصرار علي المعصية لايحصل الا بوقوع العصيان من المكلف في الانات العديدة والازمنة المتعاقبة لا بوقوع معاصى عديدة في ان واحد، فلو اتفق صدور الف عصيان منه دفعة لايكون اصرار علي الذنب ولا يوجب الفسق، والمفروض في المقام ان عصيان الامر بالمقدمات وذيها حصل في ان واحد وهو ان ترك اول مقدمة لايتمكن معه من الواجب، فلا يكاد يفيد القول بوجوب المقدمة في تحقق الاصرار اصلا، وانما يفيد في تحقق عصيانات عديدة دفعة وهذا لا يكون محققا لمفهوم الاصرار علي الذنب، فتدبر تعرف.

ومنها: عدم جواز اخذ الاجرة علي المقدمة لو قيل بوجوبها لما ثبت من عدم جواز اخذها علي الواجب. واورد علي ذلك في «الكفاية» بانه لا بأس باخذ الاجرة علي الواجب اذا لم يكن ايجابه عليه مجانا، بل كان وجوده المطلق مطلوبا كالصناعات الّتي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد الواجبة كفاية، بل ربما يجب اخذ الاجرة عليها للزوم الاختلال لولا اخذها، هذا في الواجبات التوصلية. وأمّا الواجبات التعبدية فيمكن ان يقال بجواز اخذ الاجرة علي اتيانها بداعى امتثالها لا علي نفس الاتيان كى ينافي عباديتها هذا خلاصة ما اوردنا نقله.

إشارةً وإنارةً

اقول: ليس هذا مقام البحث عن جواز اخذ الاجرة علي الواجبات وعدمه وبيانه موكول إلى محله، والغرض هنا مجرد التعرض لما جعله كالقاعدة والاصل في الواجبات التوصلية والتعبدية، فنقول: إنّه اذا قام دليل علي عدم جواز اخذ الاجرة علي الواجبات التوصلية يجب متابعة الدليل ولا يرد باختلال النظام، اذ لو كان فعل جميع المكلفين بدون

الاجرة لايلزم الاختلال قطعا، نعم انما يلزم الاختلال بعصيان المكلفين اذا لم يعملوا بوظيفتهم واين ذلك بلزوم الاختلال من عدم اخذ الاجرة وهذا واضح، هذا في التوصليات. وامّا الواجبات التعبدية فلما كان المقصود بها التقرب إلى الله عزّ وجلّ بحيث لو لم تقع علي الوجه المقرب لا تكون صحيحة لايجوز اخذ الاجرة عليها بمقتضى القاعدة والداعى إلى الداعى امر لا نتعقله، لاما يدور في العبادات مدار القرب، والوجدان اقوي شاهد علي عدم حصول القرب لو كان محركه لاتيان الصلاة أو غيرها اخذ الاجرة فكيف بما إذا كان المحرك فعل محرم وقد استقصينا في الفقه أنّه اذا لم يكن امره تعالى داعيا مستقلا ومحركا بنفسه لعضلات العبد نحو العمل لاتصح منه العبادة لعدم حصول القرب، بل ربما يشكل فيما اذا استقل هذا الداعى بنفسه لكن العمل كان مستندا فعلا اليه والى غيره، والتفصيل موكول إلى محله والغرض مجرد اثبات عدم حصول القرب لو لم يكن المحرك المستقل امر الله تعالى والقرب اليه. وماتري من صحة عبادة من اوجر عليها في مقابل الثمن فليس هو لاجل صحة الداعى إلى الداعى، بل انما هو حصول القرب بفعله من جهة ان داعيه إلى اتيان العبادة جامعة لشرائط الصحة خوفه من الله وتفصيه عن اكل المال بالباطل وهذا المقدار كاف في حصول القرب كما هو وليس من الداعى إلى الداعى بشيء. وما تري من صحة الاعمال الّتي يؤتى بها بقصد الوصول إلى الفوائد الاخروية والمنافع الدنيوية كما دل عليه الاخبار المستفيضة والاخبار والايات الواردة في الوعد والوعيد وبيان نتايج الاعمال في الاخرة والدنيا الّتي ظاهرها بل صريحها ايجاد الداعى للمكلف فانما هو لدلالة الادلة علي كفاية هذا المقدار من الداعى في تحقق قصد القربة وحصول التقرب إلى الله تعالى، ولا ريب في ان كل هذه الدواعى امور مستحسنة راجحة وانما التفاوت بينها باختلاف المراتب فان قصد التقرب المحض إلى الله مرتبة كاملة من العبادة ويتلوه قصد النجاة من الجحيم والوصول إلى النعيم الاخروي، وادنى منه قصد الوصول الى النعيم الدنيوي فان ذلك ايضا حسن لما ورد من الامر بالسؤال والدعاء وطلب الحوائج من الله، فتدبر.

و ربما يعد من الثمرة اجتماع الوجوب والحرمة اذا قيل بالملازمة فيما اذا كانت المقدمة محرمة فيبتنى علي جواز اجتماع الامر والنهى وعدمه بخلاف ما لو قيل بعدمها.

ويرد عليه ان القول بوجوب المقدمة وعدمه لادخل له فيما هو المهم من امكان التوصل بالمقدمة المحرمة وعدمه، توضيحه ان المقدمة المحرمة اذا كانت من الامور التوصلية امكن التوصل بها قلنا بوجوب المقدمة اولا، وعلي الاول قيل بجواز الاجتماع اولا. واذا كانت من الامور العبادية فلا يخلو إما ان يمكن التقرب بما فيه جهة مبغوضية لكونه حسنا من جهة أُخري، اولا يمكن ذلك، فعلى الاول امكن التقرب بالمقدمة المحرمة لان الاتيان بها لاجل التوصل بها إلى ذيها جهة حسنه سواء قلنا بوجوب المقدمة ام لا، اذ قد عرفت في البحث المتقدم ان الاتيان بالمقدمة بداعى الوصول إلى ذي‌المقدمة نحو اطاعة وانقياد ولو لم نقل بوجوب المقدمة، والمفروض ان وجود الجهة المستحسنة كاف في امكان التوصل، بل لو قلنا بوجوب المقدمة وتعلق الامر الغيري بها ايضا ليس قصده موجبا للحسن، لما عرفت من ان الامر الغيري بما هو ليس مقربا فوجوده كالحجر المضموم في جنب الإنسان.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نعم لو قلنا بكون قصد الامر الغيري مقربا وانحصر المقرب فيه بان يكون هو المصحح لنية القربة صح ترتيب الثمرة المذكورة علي وجوب المقدمة لكن الامرين كليهما محل منع كما هو واضح. وعلي الثانى لا يمكن التقرب بها ولو قلنا بوجوب المقدمة أو قلنا بكون الامر الغيري مقربا، فتدبر.

و ربما اورد علي تفريع الثمرة المذكورة مضافا إلى ما ذكر بامرين: **احدهما** ان الواجب علي القول بالملازمة ما هو بالحمل الشايع مقدمة لاعنوان المقدمة فيكون علي الملازمة من باب النهى في العبادة والملازمة لا من باب اجتماع الامر والنهى.

و فيه منع واضح لان مجرد كون الواجب ما هو بالحمل الشايع مقدمة لا يخرج المقام عن مسألة الاجتماع وكيف وان المحرم في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة هو ما بالحمل الشايع غصب لاعنوان الغصب وكذا في ساير امثلة تلك المسألة، فلو كان تعلق الامر

والنهى بما هو مصداق للعنوان الواجب والمحرم مخلا بكونه من باب الاجتماع فليكن كذلك في الامثلة المذكورة من مسألة اجتماع الامر والنهى، وفيه ما تري.

وبالجملة لا فرق بين الامر المقدمى المتعلق بالمقدمة علي القول بالملازمة وبين النهى المتعلق بعنوان الغصب أو عنوان اخر في ان كلاً منهما متعلق بما هو بالحمل الشايع مقدمة أو غصب لا بمفهوم المقدمة والغصب ولعله من الواضحات.

الثانى أنّه لا يكاد يلزم الاجتماع اصلا لاختصاص الوجوب بغير المحرم في غير صورة الانحصار وفيها إمّا لا وجوب للمقدمة لعدم وجوب ذيها لاجل المزاحمة، وإمّا لا حرمة لها والالزم التكليف بما لايطاق كما لا يخفى.

وفيه أنّه علي فرض القول بالجواز لا موجب لاختصاص الوجوب بغير المحرم في غيرصورة الانحصار، نعم يختص الوجوب به علي فرض القول بالامتناع، فعلى هذا امكن تفريع الثمرة في الجملة وهو واضح. ولوضوحه نسب إلى المورد أنّه قد عدل عن هذا الايراد في مجلس درسه، فتدبر.

الامر الخامس: في تأسيس الاصل في المقام

اعلم أنّه لا أصل في محل البحث اعنى الملازمة لان كلامن وجودها وعدمها ازلى فليس لها حالة سابقة، وأمّا وجوب المقدمة فهو لكونه حادثا مسبوقا بالعدم يمكن ان يقع محطا للاصل ومورداً له، لكن لا بنحو جريان الاصل في الأحكام بل بنحو جريانه في الموضوعات ومرجعه إلى عدم جواز ترتيب آثار الوجوب؛ توضيح ذلك ان وجوب المقدمة عند وجوب ذيها قهري بناءاً علي الملازمة لا يمكن ان تناله يد الجعل والتشريع الا بنحو التعبد بعدمه لترتيب آثار العدم كالتعبد بعدم وجود زيد الّذي مرجعه لا محالة إلى لزوم ترتيب آثار عدم وجوده. وبالجملة لايجري اصالة عدم وجوب المقدمة الا بلحاظ آثار عدمه لا بملاحظة نفسه اذ لو كانت الملازمة بين وجوب ذي المقدمة والمقدمة موجودة كان وجوبها قهريا لازما لوجوب ذيها، فهو من قبيل لوازم المهية كالزوجية للاربعة ليس مجعولا ليمكن رفعه برفع الفعلية ونحوه.

و ربما يتوهم ان اصالة عدم وجوبها جارية و يثبت بها عدم الملازمة.

و فيه ان المستصحب لابدّ وان يكون حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم شرعي، وليس وجوب المقدمة حكما شرعيا، لما عرفت من أنّه علي فرض الملازمة قهري لازم لوجوب ذيها، وليس عدم الملازمة من آثاره الشرعي بل هو اثر مترتب عليه بحكم العقل، فلا يكاد يثبت بالاصل المذكور الّا علي القول بالاصل المثبت.

و بذلك تعرف ان ما في احدي نسختي «الكفاية» من تصحيح التمسك بالاصل المذكور لاثبات بطلان الملازمة ليس من الصواب و الصواب ما فيها في النسخة الاخري فراجع و تدبر.

و قد انقدح بذلك أنّه لما كان وجوب المقدمة عند العلم بوجوب ذيها قهريا علي الملازمة لا يكاد ينفك عنه ابدا لايجري اصالة عدمه لعدم امكان التفكيك بينهما.

و توهم ان المقام نظير مقامات اخر مما كان الملازمة فيها بين الواقعين بحسب مقام الانشاء والجعل فكما لايوجب ذلك عدم امكان التفكيك بين اللازمين بحسب الواقع في مقام الظاهر و ظرف فعلية الأحكام في تلك المقامات فكذلك في المقام، فاسد جدا لان وجوب المقدمة وكذا الملازمة بينه وبين وجوب ذيها ان كان كان لامحالة في مقام الفعلية والارادة لا بحسب مقام الواقع و عالم الجعل كما هو واضح جدا فتدبر.

ثم إنّه قد استدل لوجوب المقدمة و وجود الملازمة بامور لاتخلو عن النظر فالاولى احالة ذلك إلى الوجدان، فان حكم الوجدان بها فهو و الا لادليل عليها عدي ما يتخيل من ان وجود الاوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات دليل علي وجوبها و وجود الملازمة بينه وبين وجوب ذيها. **و فيه** ما لايخفى لما نبهنا عليه في غير مقام من ان تلك الاوامر كلها للارشاد إلى الشرطية ودخل متعلقها في المأمور به كالاوامر المتعلقة باجزاء المركب المأمور به، ولاجل ذلك يستدل بها علي الشرطية والجزئية، وهذا هو السرّ في استفادة اطلاق الشرطية والجزئية منها ايضا فانها لو كانت أوامر تعبدية كانت مختصة بحال التمكن من متعلقاتها ولا تكون شاملة لغير تلك الحال فلم يكد يستفاد منها

الشرطية المطلقة والجزئية، كذلك هذا فيما اذا لم يعلم بالمقدمية والدخالة واضح جدا ووجهه ما عرفت من ظهور الاوامر حينئذ في الارشاد إلى المقدمية والدخالة وعدم حصول ما هو المأمور به علي وجهه بدون ذلك، وأمّا فيما علم بذلك من غير ناحية الطلب فحينئذ يشكل الامر من جهة عدم امكان حمل الامر بالمقدمة علي الارشاد للعلم بالمقدمية فلا يكاد يفيد الطلب تلك الفائدة بل لابدّ من كونه مولويا حينئذ، ولاجل ذلك ربما يستدل بوجود هذه الاوامر علي الملازمة ولكن للنظر فيه مجال، وجهه ان الاوامر المقدمية لا تكاد تكون بداعي الانبعاث بالنسبة إلى المقدمات لما عرفت من انها لا توجب موافقة واطاعة ولا يتقرب العبد بموافقتها ولا يعصى بمخالفتها بما هو فلابد وان تكون بداعي التأكيد بالنسبة إلى ذيها فإنّه كما يوكد المطلوب بتعدد الامر به، بان يقول اشتر اللحم اشتر اللحم، كذلك يؤكد بالامر به مرة والامر بمقدمته أُخري فيقول ادخل السوق واشتر اللحم فهو احد طرق تأكيد الطلب وشدة الارادة، ولايخفى ان تأكيد الطلب المتعلق بذي المقدمة بالامر بمقدمته كما يمكن ان يكون حصوله لوجود الملازمة بين وجوبهما كذلك يمكن ان يكون لاجل اللابدية العقلية وعدم تحقق ذي المقدمة في الخارج الا باتيان مقدمته ولا دليل علي الاول، فانقدح بذلك كله عدم صحة الاستدلال لوجوب المقدمة ووجود الملازمة بالاوامر الواردة في الشرعيات والعرفيات المتعلقة بها لا فيما علم بالمقدمية من غير ناحية الامر ولا فيما لا طريق إلى استكشافها الا من قبل الامر فتدبر.

ما ذكره ابوالحسن البصري لاثبات وجوب المقدمة والتأمل فيه

ثم إنّه لا بأس بذكر الاستدلال الّذي ذكره ابوالحسن البصري ـ لانّه بمنزلة الاصل لغيره اذ ساير الاستدلالات تدور مداره وتؤل اليه لبا ـ وهو أنّه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها وحينئذ فان بقى الواجب علي وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق والاخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا.

وقد اجيب عنه بعد اصلاحه بارادة عدم المنع الشرعى من الجواز الواقع في التالى في الشرطية الاولى لا الجواز الّذي هو احد الأحكام الخمسة والا كانت الملازمة واضحة

البطلان، لان مجرد عدم الوجوب لا يستلزم كونه محكوما بالاباحة لامكان خلوه عن جميع الأحكام الخمسة، وإرادة الترك عما اضيف اليه الظرف نفس الجواز اذ بمجرد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم لزوم احد المحذورين كما لا يخفى بان مجرد الترك لعدم المنع منه شرعا لا يوجب التكليف بمايطاق ولا خروج الواجب عن كونه واجبا لأنّه متمكن من الاتيان بفعل المقدمة وانما تركها بسوء اختياره فترك الواجب مستند إلى سوء اختياره وتركه للمقدمة مع أنّه كان متمكنا من اتيانها وكان عقله يحكم ارشادا بلزوم اتيانها، ومن المعلوم ان سقوط التكليف بالعصيان لا يستلزم خروجه عن كونه واجبا ولا التكليف بمايطاق فافهم.

قال في «الكفاية» بعد ذكر ما ذكرناه ما لفظه: نعم لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعا وعقلا يلزم احد المحذورين، الا ان الملازمة على هذا في الشرطية الاولى ممنوعة انتهى.

اقول: يمكن ان يقال ان جواز ترك المقدمة شرعا وعقلا لا يستلزم ان يكون التكليف بذيها تكليفا بما لايطاق ولا خروجه عن كونه واجبا.

اللهم الا ان يقال: لو جاز تركها بحكم الشرع والعقل لكان للمكلف تركها من دون لزوم عصيان، اذ هو معذور بحكم الشرع والعقل في تركها وبعد الترك لابدّ من سقوط التكليف بذيها والالزم التكليف بما لايطاق، وعلى هذا كان البعث بذي المقدمة لغوا حتى قبل تحقق الترك بالنسبة إلى المقدمة لأنّه بعد ما كان للمكلف تركها بحكم الشرع والعقل وكونه معذورا فيه لما كاد ان يكون الامر بذيها بداعي الانبعاث، فان مثل هذا الامر لايكاد ينبعث به العبد المطيع المنقاد فضلا عن غيره، ولعله من الواضحات تدبر تعرف.

التفصيل بين السبب وغيره

وربما يفصل بين السبب وغيره، واستدل علي وجوب السبب بان التكليف لايكاد يتعلق الا بالمقدور والمقدور هو السبب وانما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهرا ولايكون من افعال المكلف فلابد من الامر المتوجه اليه عنه إلى سببه.

و قد اورد عليه بان المسبب مقدور للمكلف بواسطة القدرة علي سببه، و هذا المقدار من القدرة كاف في التكليف فلا موجب لصرف الامر عنه إلى سببه.

اقول: الانصاف اختلاف المقامات باختلاف الامر في كيفيته، فإنّه ربما يتعلق بايجاد ما هو الحاصل من ايجاد الاسباب والمعنى الاسم المصدري المترتب عليه كان يقال اوجد الاحراق مثلا و في هذا المثال وامثاله لايصرف الامر إلى السبب، لان ايجاد هذا الامر مقدور للمكلف بالقدرة علي تحصيل مقدماته وفعل من افعاله، وربما يتعلق بنفس الفعل الخارج عن قدرته الّذي لايعد من افعاله، كان يقال احرق زيدا فعند ذلك لايبعد صرف الامر عن المسبب إلى سببه خصوصا فيما كان الفعل من افعال ذوي شعور من انسان أو حيوان غير المأمور مثل ان يؤمر هو بماهو فعل انسان اخر أو حيوان ولايعد من افعاله الا بنحو من العناية والمجاز، فإنّه لو لم نقل بصرف الامر عن المسبب إلى السبب فيما كان الفعل المأمور به من افعال غير ذوي شعور من جهة كونه مجرد آلة للفعل فلابد من القول به فيما كان من افعال ذي شعور لأنّه ليس الفعل حينئذ من افعاله وليس ما يعد الفعل من افعاله مجرد الالة في ايجاده، فالامر في هذه المقامات لابدّ وان يصرف عن ظاهره إمّا بصرفه عنه إلى سببه الّذي هو فعل للمأمور حقيقة، أو بارادة ايجاد المعنى الاسم المصدري الحاصل من الاسباب والمترتب عليها ترتب الاثر علي المؤثر والمعلول علي العلة لأنّه ايضا فعل المأمور كما لايخفى علي المتأمل، وبالجملة لابدّ في كل مورد من ملاحظة الامر فان كان متعلقه ما ليس من افعال المأمور يصرف الامر عن ظاهره والا فلا فتدبر.

التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره

و قد يفصّل بين الشرط الشرعي وغيره بالوجوب في الاول واستدل عليه بانه لولا وجوبه شرعا لما كان شرطا.

و اورد عليه بان الشرطية منتزعة من التكليف النفسي المتعلق بالمقيد بالشرط لا من الامر الغيري المتعلق بالشرط.

اقول: ربما يتفق عدم وجود الامر بالمقيد بالشرط وانما يأمر امرا غيريا بالشرط فقط والظاهر ان هذا اوجب التوهم للمفصل فتخيل أنّه لولا وجوب الشرط لما كان منشأ لانتزاع الشرطية، و**يرد عليه** ان هذه الاوامر كلها للارشاد الى الشرطية ودخالة متعلقاتها في المأمور بها وليست اوامر مولوية، فلا يكاد يمكن استفادة وجوبها منها وانما يستفاد الشرطية من دلالتها عليها بحسب ظهورها في الارشاد نظير الاوامر الواردة في المعاملات المبينة لشرائطها واجزائها، فلا فرق بين الاوامر الواردة في مورد المعاملات والعبادات المتعلقة بالاجزاء والشرائط في ان كل الاوامر فيها ارشادي محض سيقت لمجرد بيان الدخالة وعدم حصول ما كان المقصود حصوله عبادة كانت أو معاملة بدون متعلقاتها فتدبر.

تتمة، في مقدمة الحرام والمكروه

والكلام فيهما واحد كما ان الكلام في مقدمة الواجب والمستحب كذلك، ولذا نقتصر علي بيان حكم مقدمة الحرام فنقول: ربما يقال فيها بحرمة كل واحد من مقدمات الحرام، ولازمه تحقق العصيانات العديدة لو فرض توقف وجود الحرام علي مقدمات عديدة واتى بها، كما ان لازم القول بوجوب كل واحد من مقدمات الواجب ذلك. هذا اذا قلنا بترتب الثواب والعقاب علي موافقة الامر والنهى الغيريين ومخالفتهما، والا فلا يكاد يتحقق العصيان باتيان مقدمة الحرام كما لايترتب الثواب علي تركها نظير مقدمة الواجب. وعن «الكفاية» ومن تبعه التفصيل بين المقدمات الّتي اذا وجدت يترتب عليها الحرام قهرا من دون توسط الارادة الّتي يعبر عنها بالافعال التوليدية وبين غيرها مما يتوسط الارادة بينها وبين وجود الحرام، **فاختار** في الاول اتصاف واحدة من المقدمات بالحرمة واتصاف تركها بالوجوب علي سبيل التخيير لا بنحو التعيين، غاية الامر أنّه اذا اتى بعدة من المقدمات بحيث لم تبق الا مقدمة واحدة يتعين الحرام فيه فيكون فعلها معينا محرما كما يكون تركها واجبا كذلك، فهو نظير انحصار الواجب المخير في بعض افراده، وعلى هذا ففى المقدمات الطولية يكون انطباق المحرم والواجب دائما علي فعل المقدمة

الأخيرة و تركها، و أمّا في المقدمات العرضية فربما ينطبق علي هذا و أُخري علي ذاك من دون تعيين. و اختار في الثانى عدم اتصاف واحدة من المقدمات بالحرمة، أمّا غير الارادة فواضح اذ مع اتيانها ايضا يتمكن من ترك الحرام، و أمّا الارادة فلانها ليست بالاختيار و لايصح تعلق التكليف بها علي مختار «الكفاية» هذا خلاصة ما يستفاد من كلامه.

و ربما يوجه بان مرجع كون الشيء محرما وجوده و مبغوضا إلى تعلق التكليف الوجوبى بتركه فان البغض للوجود منشأ لتوجيه الامر بتركه فيكون تركه واجبا، و واضح ان الترك لا يتوقف الا علي ترك واحدة من المقدمات الّتي تكون مجموعها من حيث المجموع علة لوجود المحرم فلا يكاد يتصف بالوجوب الا ترك احدي المقدمات لا علي التعيين، كما لا يتصف بالحرمة الا المجموع من حيث المجموع من المقدمات لانها هى المؤثر في حصول الحرام دون غيرها، و هذا هو الفارق بين ما نحن فيه و بين مقدمات الواجب، فإنّه لما كان المطلوب هناك وجود الفعل كان وجود جميع المقدمات لازما، اذ بدونه لا يتحقق الوجود، و أمّا هنا فالمطلوب الترك و هو لا يتوقف الا علي ترك احدي المقدمات و عدم حصول مجموعها من حيث المجموع.

اقول: هذا كلام جيد، فان الفرق بين مقدمة الواجب و مقدمة الحرام واضح جدا، و هذا الفرق اوجب عدم اتصاف كل واحد من مقدمات الحرام بالحرمة و لا اتصاف تركه بالوجوب لان ترك كل مقدمة من المقدمات كاف في ترك الحرام و يترتب عليه الترك لا محالة فهو موصل إلى ترك الحرام في جميع الاحيان و هذا بخلاف مقدمة الواجب، و كل هذه نشأ من كون المطلوب في الواجب الوجود و في الحرام الترك، و الوجود يتوقف علي وجود جميع اجزاء العلة، و الترك يحصل بفقد بعضها، **هذا كله** مما لا إشكال فيه.

انما الاشكال فيما يستفاد منهم من الحكم بتشخص المحرم في واحدة من المقدمات و تعينه فيها اذ اتفق وجود باقى اجزاء العلة، فان هذا الكلام منظور فيه يظهر وجهه بالنظر في المحرمات النفسية، فإنّه إذا كان عدة امور منضمة منهيا عنها كتصوير صورة الإنسان مثلا و نحوها، فلا إشكال في عدم تحقق الحرام اذا فرض الاتيان بعدة من تلك

الامور وبقي واحد، وأمّا اذا اتى بالاخير فلا إشكال ظاهرا في ان الحرام يكون جميع المركب من اوله إلى الاخر لا خصوص المأتى به اخيرا، وعين هذا الكلام جار في الواجبات الارتباطية ايضا، فاذا ظهر ذلك في المحرمات النفسيه نقول كذلك الامر في المحرمات الغيرية، فان المحرم انما هو مجموع اجزاء العلة من حيث المجموع دون كل واحد لكنه اذا فرض اتيان المكلف ببعضها وبقي بعض لايتعين الحرام في البعض الباقي ولايتصف هو بالحرمة فقط بل انما يتصف بالحرمة الجميع من الاول إلى الاخر، وهذا واضح لمن تأمل.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الخامس: في الواجب الموقّت والواجب الموسّع

ويمكن تصويره بوجهين: **الاول** ان يكون مقيدا بزمان خاصّ وفي قباله غير الموقت وهو ما لم يكن الزمان الخاصّ دخيلا فيه. **الثاني** ان يكون مقيدا بالزمان بان كان دخيلا فيه وان كان إلى اخر عمر المكلف، وفي قباله غير الموقت وهو ما لم يكن كذلك واطلاق الواجب عليه حينئذ انما يثمر بالنسبة إلى من هو خارج عن حدود الزمان بناءاً علي ما قيل من ان الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك، وظاهر تعاريف القوم هو التصوير الاول.

ثم ان امكان الموسع بكلا تصويريه مما لا يحتاج إلى مزيد بيان، والموسع كما كان له افراد عرضية كذلك له افراد تدريجية، والتخيير بين هذه الأفراد مثل تلك الأفراد عقلى ان لم يخيّر في لسان الدليل. وأمّا ان خيّره في الدليل وقال مثلا صل في هذا الوقت أو ذاك وهكذا كان التخيير لا محالة شرعيا.

ثم إنّه لا دلالة للامر بالموقت علي وجوبه خارج الوقت لوفات في الوقت الا فيما دل علي كون التقييد بالوقت بنحو تعدد المطلوب مثل ان كان دليل الواجب مطلقا غير مقيد بزمان، ولكن ورد التقييد بدليل منفصل ولم يكن لهذا الدليل المنفصل دلالة علي كون الوقت دخيلا في أصل المطلوب بل كان غايته الدلالة علي مطلوبية ايقاع الواجب في

الوقت الكذائي، فعند ذلك يكون دليل الواجب بنفسه دليلا علي الوجوب خارج الوقت.

وما يظهر من تقريرات بعض الاعلام: من ان المقيدات تحكم علي المطلقات فلا فرق بين ان يكون دليل الوجوب بنفسه مقيدا أو كان مقيدا بدليل منفصل، مدفوع بما يأتي في باب المطلق والمقيد من ان الدليلين اذا كانا مثبتين لا يحمل دليل المطلق علي المقيد الا فيما اذا احرز وحدة الحكم ووحدة الغرض والملاك من وحدة السبب او طريق آخر أو كان دليل المقيد بلسانه ناظرا إلى دليل المطلق ومفسرا له وفي غير الصورتين لا وجه للحمل، ولذا لا يحمل المطلق علي المقيد في المستحبات مثلا اذا ورد قوله زُر الحسين عليه السلام وورد ايضا زُر الحسين عليه السلام يوم عاشوراء لا يحمل الاول علي الثاني ويحكم بتعدد المطلوب لا محالة فمن زاره في يوم عاشوراء امتثل امر المطلق والمقيد معا ومن زاره في غيره امتثل الاول فقط هذا. نعم يتوجه علي ذلك ان ما يأتي به المكلف خارج الوقت على هذا التقرير ليس قضاء لما فات ولا يكون متداركا لمصلحته، لان الامر بالموقت قد فات وفاتت المصلحة القائمة به فلا يقضى والامر بالمطلق باق علي حاله علي الفرض، فلا يكون ما يأتي به قضاء لان متعلقه لم يفت بل كان اتيانه اداء لما هو المأمور به بالامر المطلق، وهو خلاف ما ربما يستظهر من عناوين كلمات القوم، وان شئت قلت: ان مقتضى تعدد المطلوب المستكشف من اطلاق دليل الواجب بضميمة دليل التوقيت تعدد المصلحة ومن الممكن اختلاف المصلحة المتداركة في الوقت مع المتداركة خارجه سنخا، ومن الواضح ان تدارك الثانية لا يكون تداركا للاولى بنحو من الانحاء بل هو تدارك نفسها وامتثال امر المطلق كما لا يخفى، نعم ربما امكن فرض كون ما يأتي به خارج الوقت تداركا لبعض ما فات في الوقت لكنه محتاج إلى دليل، وقضية تعدد المطلوب واطلاق دليل الواجب خلافه تدبر تعرف.

ثم إنّه بناءاً علي عدم دلالة الدليل علي الوجوب خارج الوقت كان قضية أصل البراءة عدمه، ولا يجري استصحاب وجوبه بعد الوقت لأنّه اسراء الحكم من موضوع إلى اخر وليس حقيقة بالاستصحاب، نعم يمكن استصحاب أصل الوجوب الجامع بين

الضمني و الاستقلالي حيث ان موضوع هذا الوجوب متحد في الوقت و خارجه و هو أصل الواجب، و قد قررنا هذا الاستصحاب عند تعذر بعض اجزاء الواجب أو شرائطه علي وجوه ستة فراجع، و الفرق بين المقام و تلك الموارد هو ان كون وجوب أصل العمل ضمنيّا في المقام غير معلوم، اذ لم يحرز كون الوقت دخيلا في الواجب علي نحو كان المطلوب واحدا و هو المقيد بالوقت لاحتمال ان كان وجوبه استقلاليا وكان الزمان المأخوذ فيه مأخوذاً علي نحو الظرفية لكن ذلك لا يضر بجريان الاستصحاب ان لم يكن فيه إشكال من جهة أُخري فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل السادس: في الامر بالامر

هل الامر بالامر بشيء امر بذلك الشيء ام لا؟ التحقيق أنّه يتصوّر ثبوتا علي وجوه:

فتارة كان المقصود صدور هذا الشيء فقط من دون ان يكون لتوسيط امر الغير مدخلية بل كان هو لمجرد التبليغ، ومن الواضح ان في هذه الصورة كان الشيء مأمورا به ووجب الاتيان به لو علم الحال سواء صدر الامر من الواسطة ام لم يصدر، لان الارادة النفس الامرية بنفسها مما توجب الاطاعة والامتثال من دون مدخلية للامر علي ما فصّلنا الكلام فيه في طي المباحث السابقة والمفروض تعلق الغرض والارادة باتيان المأمور الثانى بهذا الشيء وهذا لا سترة عليه. ويدخل في حكم الصورة المذكورة ما اذا لم يكن الغرض من توسيط امر الغير مجرد التبليغ بل كان التوسيط من جهة ان المأمور الثانى لاينبعث بالامر الصادر من الآمر الاول؛ وانما ينبعث باوامر الواسطة اذ الملاك المذكور موجود فيه بعينه، ولا يتفاوت الحال فيما هو المهم والمناط لوجوب الاطاعة والامتثال وهو تعلق الارادة بالشيء من دون دخل لامر الواسطة فيها. ولعل من هذا القبيل امر الوالدين بامر اولادهم بالعبادات تمرينا قبل البلوغ، ونظائره في العرفيات في غاية الكثرة.

وأُخري لم يكن الغرض اتيان الشيء اصلا، بل إمّا ان كان امتحان المأمور الاول أو

المأمور الثانى أو كليهما، إمّا لاستعلام الحال في غير عالم الغيب أو لاتمام الحجة، والحكم في هذه الصورة واضح كالاولى.

وثالثة لم يكن الغرض اتيانه علي وجه الاطلاق مثل الصورة الاولى، بل انما تعلق الارادة باتيانه بعد تعلق امر الغير به بان كان لامر الغير بما هو مدخلية في تعلق الارادة بالشيء بحيث لو لم يقع منه امر لما كان الشيء متعلقا لارادة الآمر الاول، ومعلوم ان في هذه الصورة لايجب الاتيان به الا بعد صدور الامر من الواسطة، بخلاف الصورة الاولى.

والثمرة تظهر فيما اذا لم يصدر الامر منه أو صدر ولم يصل إلى المكلف، والظاهر دخول اوامر اولى الامر والوالدين ومن ضاها هما ممن اوجب الشارع اطاعته في اوامره ونواهيه في هذا القسم، ولعل الحكمة في توسيط امرهم علي هذا الوجه جعل هذا المقام لهم ليظهر شموخ قدرهم وقرب منزلتهم عنده أو يكون اداء لبعض حقوقهم وشكرا لما تحملوا وصبروا في تربية الروح أو الجسم أو لجهات اخر فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل السابع: في ان الامر بعد الامر يوجب التكرار ام لا؟

اذا ورد امر بالشيء بعد الامر به قبل امتثاله فهل يوجب تكرار ذلك الشيء أو يكون تأكيدا للامر الاولّ فيه خلاف. **والتحقيق** أنّه ان ذكر لكل واحد سبب غير الاخر مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان قتلت فاعتق رقبة فلا ينبغى الارتياب في وجوب التكرار عند تحقق السببين لأنّه المنساق والمتبادر من الامر، وأمّا ان لم يذكر سبب اصلا أو ذكر سبب واحد لهما مثل اعتق رقبة اعتق رقبة أو ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة، فلا يخفى ان المتبادر من الامر الثانى مادة وهيئةً ليس الّا التأكيد. وما في «الكفاية» من ان مقتضى اطلاق الهيئة هو التأسيس لم يظهر لنا وجهه، فان الامر الانشائى نظير البعث الخارجيّ ليس الا سوق المكلف نحو العمل، غاية الامر ان هذا يقع في الاول باللفظ وفي الثانى بالعمل الخارجيّ، وكما ان في البعث الخارجيّ لا ينساق إلى الذهن من تكراره الا التأكيد كذلك في البعث الانشائى، ولعل المراجعة إلى الوجدان والمتفاهم العرفي وملاحظة الاوامر الصادرة من اهل العرف مكررا اقوي شاهد علي المدعى.

المقصد الثانی:

فی النواهی

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

* مفاد هیئة النهی و متعلقه
* فی جواز اجتماع الأمر والنهی و عدمه
* هل یقتضی النهی عن شیء فساده؟
* الاخبار الدالّة علي الملازمة بین الحرمة و الفساد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الثانى في النواهى

الفصل الاول: في مفاد هيئة النهى ومتعلّقه

الظاهر ان النهى بهيئته دال علي ممنوعية الفعل وعنايته الزجر عنه في عالم الانشاء نظير الزجر الخارجيّ، ومنشأه البغض للفعل الناشيء عن وجود المفسدة فيه. وما عن البعض: من أنّه نظير الامر في الدلالة علي الطلب غير ان متعلق الطلب في احدهما الوجود وفي الاخر العدم، خلاف الظاهر فان عناية احدهما في النظر غير الاخر، فالامر بعث إلى الوجود منشؤه تعلق الارادة الاكيدة به الناشئة من وجود المصلحة فيه، والنهى زجر عن الوجود منشؤه تعلق الكراهة الاكيدة به الناشئة من وجود المفسدة فيه. وكما ان ممنوعية الترك ليس في مفهوم الاول وانما هو امر يلزمه عقلا كذا طلب الترك ومحبوبيته ليس في مفهوم الثانى بل هو لازم للزجر الاكيد عن الفعل، ولعله واضح.

ثم إنّه وقع الاختلاف بينهم في ان متعلق الطلب في النهى هل هو مجرد ان لايفعل او الكف؟ فاختار بعض الاول نظرا إلى ظهور اللفظ، وبعض الثانى بتوهم ان الترك وعدم الفعل ليس تحت الاختيار فلا محالة يجب رفع اليد عن ظهور اللفظ عقلا وارجاع متعلق النهى إلى الكف ليكون تحت الاختيار.

واورد عليه بما حاصله ان عدم الفعل في الازل وان لم يكن بالاختيار الا أنّه بحسب مقام الدوام والاستمرار تحت اختيار المكلف فله ان يبقيه وله ايضا عدم ابقائه وتبديله بالوجود، وهذا واضح جدا واقوي شاهد علي ذلك كون الفعل بالاختيار، فان كون

الفعل اختياريا مساوق لكون تركه كذلك و لا يمكن عقلا غير ذلك و التفكيك بين الفعل و تركه في الاختيارية. **هذا كله** مع أنّه لولم يكن الترك بالاختيار لم يكن الكف ايضا بالاختيار لأنّه ليس الا عبارة عن الترك، غاية الامر أنّه ترك الفعل مع وجود الداعي اليه، و مجرد ذلك لا يوجب كونه اختياريا بعد ما ليس حقيقة الا ترك الفعل، و لاجل ذلك تعرف ان الذهاب إلى ان المتعلق الكف ـ مضافا إلى استناده إلى امر باطل ـ مما لا يثمر في رفع الاشكال المتوهم و لا يوجب تفاوت الحال. و من هذا ربما يحتلج إلى البال ان ارتكاب التأويل بارجاع المتعلق الى الكف ليس لاجل ما توهم من كون الترك خارجا عن تحت الاختيار، فإنّه بديهية الفساد من وجهين بل لعله لاجل ان النهى انما يكون بداعي ارتداع العبد كما ان الامر كان بداعي انبعاثه، وكما ان الامر لافائدة فيه فيما كان المكلف بمقتضى طبعه آتيا بالفعل، كذلك النهى لافائدة فيه فيما كان بنفسه و مقتضى طبعه تاركا له بان لم يكن فيه ميل إلى الفعل و داع إلى اتيانه، و أنت خبير بانه ان كان الوجه هذا امكن توجيهه بوجه علمى بخلاف ما إذا كان الوجه ما ذكر فإنّه لا يمكن تصحيحه بحال لوضوح فساده و بداهة بطلانه. و يرد علي هذا الوجه ايضا بعد ما عرفت من امكان جعله وجها علميا ان الاوامر و النواهى لا يلزم ان تكون بداعي الانبعاث و الانزجار في كل الاحوال، بل غاية ما اقتضاه البرهان انها من جهة كونها فعلا من افعال الآمر و الناهى كالبعث و الزجر الخارجين لابدّ و ان يكون لغرض من الاغراض و داع من الدواعى قضية عدم صدور الفعل من الحكيم بلا غرض فإنّه عبث قبيح، و من الواضح عدم انحصار الغرض في انبعاث العبد و انزجاره، و نبيّن الكلام في هذا المقام مفصلا في بحث العلم الاجمالى عند الكلام في خروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء حيث نقول: ان ملاك استهجان الخطاب خلوه عن الفائدة بالكلية، و أمّا لو كان فيه غرض و فائدة ولو لم يكن انبعاث العبد ليس الخطاب مستهجنا، فعلى هذا لا بأس بشمول الخطاب لمورد الابتلاء و غيره و لمن كان قادرا علي الفعل و غيره و لمن كان بمقتضى طبعه آتيا بالفعل أو تاركا له و غيره، فان التكليف علي نحو العموم بحيث يعم جميع المذكورات واقع في العرفيات ايضا، بل هو كثير شايع ذايع خصوصا في الموالى و السلاطين عند جعل القوانين للرعية، و سرّه ان التكاليف الانشائية انما تكون لبيان وجود الارادات و الكراهات في

النفس، و من الواضح ان الارادة النفس الامرية ربما لا فرق فيها بين القادر و غيره و بين محل الابتلاء و خارجه فمن هذه الجهة لاإشكال نعم بيان الارادة أو الكراهة لابدّ و ان يكون معللا بعلة و مقرونا بفائدة من جهة ان نفس هذا البيان فعل من الافعال، و كل فعل صادر من الحكيم لابدّ و ان يكون كذلك ولو كان فيه فائدة واحده، فلاجل ذلك نقول: ان التكليف علي النحو الكليّ ربما يكون بداعي انبعاث العباد، و ربما يكون لجهات اخر من لزوم الاحتياط في موارد الشك في القدرة و الشك في موارد الابتلاء أو اتمام الحجة علي العاصين و التاركين أو من جهة عدم تميّز العنوان و نحو ذلك من الامور، و تفصيل الكلام خارج عن مقتضى المقام فتدبر.

في عدم دلالة النهي علي التكرار

ثم إنّه لا دلالة للنهي علي التكرار لا بصيغته و لا بالمادة، بل كان هو مثل الامر فيهما، ولكن لازم تعلق النهي بالطبيعة الصرفة أو بالطبيعة السارية عقلا عدم تحقق الامتثال الا بترك جميع افرادها بخلاف الامر، فان لازم تعلقه بصرف الوجود من الطبيعة تحقق الامتثال باتيان اول فرد من الطبيعة. و لا فرق في ذلك بين ان يكون النهي متعلقا بالطبيعة الصرفة أو السارية كما هو واضح، و انما الفرق بقاء إرادة الترك بالنسبة إلى سائر الأفراد بدلالة النهي نفسه ان كان المتعلق الطبيعة السارية، و أمّا ان كان صرف وجود الطبيعة فلا يبقى للنهي دلالة علي إرادة الترك لو خولف باتيان فرد واحد من الطبيعة، و هل الظاهر الاول أو الثاني؟ وجهان: من ان النواهي الصادرة من الموالي و منها النواهي الشرعية من قبيل الاول نوعا و غالبا بل قلما يوجد خلافه فيكون ذلك بمنزلة كثرة الاستعمال قرينة علي ان المتعلق الطبيعة السارية و ان كان مقتضى ظاهرا اللفظ خلافه، و من ان مقتضى مقدمات الاطلاق الجارية في المادة كون المتعلق نفس الطبيعة فقط، كما في متعلق الاوامر فليتأمل.

الفصل الثانى: في جواز اجتماع الامر والنهى وعدمه

اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهى في واحد وامتناعه علي اقوال، ولا يخفى ان المترائى من تعابيرهم في عنوان المسألة كون الخلاف في الكبري اعنى جواز الاجتماع وعدمه لا في الصغري اي الاجتماع وعدمه، وقد يتخيل ان النزاع لابدّ وان يكون في الثانى، لان عدم جواز الاجتماع من البديهيات لايكاد يقع محل الخلاف بداهة تضاد الأحكام وعدم جواز اجتماع الحكمين في موضوع واحد. فالنزاع يؤل الى ان الامر والنهى المتعلقين بواحد ذي وجهين هل كانا مجتمعين في واحد وليس تعدد الوجه مؤثرا في اخراجه عن الوحدة أو لم يكونا كذلك؟ هذا.

ولكن التحقيق كون النزاع في الكبري كما هو ظاهر العناوين ولا يلزم ارتكاب التأويل فيها بشيء، ومرجعه إلى ان الوحدة الخارجية مع التعدد الذهنيّ هل كان مجوزا لاجتماع الحكمين من جهة ان متعلق الامر والنهى امر ذهنى والمفروض كون متعلقها متعددا في ظرف وقوعها متعلقا لهما وهو الذهن أو ليس مجرد التعدد الذهنيّ مجوزا لذلك بعد كون متعلقهما في الخارج واحداً، فتدبر. وكيف كان قبل الخوض في المقصود يقدم أمور:

الامر الأوّل: في المراد من الواحد في المقام

الظاهر كون المراد بالواحد هو الواحد الشخصى كما في «الفصول» بداهة ان النزاع انما

كان فيما اجتمع فيه متعلق الامر والنهي وجودا والوجود مساوق للتشخص. وبذلك تعرف ما في «الكفاية» حيث قال: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجا تحت عنوانين وان كان كليا مقولا علي كثيرين، وانما ذكر لاخراج ما اذا تعدد متعلق الامر والنهي ولم يجتمعا وجودا كالسجود للّه وللصنم، لا لاخراج الواحد الجنسي أو النوعي انتهى ملخصا. والظاهر أنّه تعريض علي صاحب «الفصول»رحمه الله حيث جعل الواحد بالشخص في مقابل الواحد الجنسي أو النوعي؛ وأنت خبير بانه لا وجه للتعريض والمتعين الاخذ بمقالته، فإنّه لابدّ في العنوانين المتعلق احدهما للامر والاخر للنهي من ان يجتمعا في الوجود حتى يكون موردا للنزاع والاجتماع في الوجود يصيّره لامحالة واحدا شخصيا، ولو لا جهة الاجتماع الوجودي كان السجود للّه والسجود للصنم ايضا واحداً في الجنس وهو أصل السجود، فليس خروجه عن محط النزاع الا لاجل عدم اجتماعهما في الوجود، والامر سهل.

الامر الثاني: في الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادات

هل الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادات اختلافهما في الموضوع كما هو المترائى من المحقق القمي وصاحب «الفصول» أو اختلافهما في الجهة كما هو مختار العلامة الانصاري ومن تبعه؟ وجهان: مبنيان علي ان تمايز المسائل كتمايز نفس العلوم هل كان بمجرد تمايز موضوعات المسائل، أو بتمايز الجهة المسئول منها والمبحوث عنها، والحق الثاني كما بينا في محله، وهذا ليس بمهم، انما المهم بيان موضوع المسألة سعة وضيقا فنقول:

المستفاد من المحقق القمي رحمه الله ان العامّ والخاصّ المطلقين خارج عن محل النزاع بل هو مورد للنزاع في النهي في العبادات.

واعترض عليه في «الفصول» بانه ليس بين العامين من وجه والمطلق فرق في امكان جعل كل منهما موضوعا لكلا المسئلتين، فلا ميز بينهما الا في ان متعلق الامر والنهي طبيعتان متغايرتان في موضوع البحث، سواء كان بينهما عموم من وجه كما في مثل قولك

صل ولا تغصب، أو عموم مطلق كما في مثل قولك تحرّك ولا تدن الى المكان الفلانيّ. وطبيعة واحدة في مسألة النهي في العبادات، وكان الفرق بمجرد الاطلاق والتقييد، سواء ايضا كان بينهما عموم مطلق كما في قولك صل ولا تصل في وقت كذا أو مكان كذا، أو عموم من وجه كما في قولك صل صلاة الصبح مثلا ولاتصل في الوقت الفلانيّ أو المكان الفلانيّ انتهى محصل كلامه.

وقال الشيخ قدس سره في التقريرات المنسوبة اليه بعد نقل كلامهما **ما لفظه** «اقول: ان ظاهر هذه الكلمات يعطى انحصار الفرق بين المسئلتين في اختصاص إحداهما بمورد دون اختها، وليس كذلك، بل التحقيق ان المسئول عنه في إحداهما غير مرتبط بالاخري. وتوضيحه ان المسئول عنه في هذه المسألة هو امكان اجتماع الطلبين فيما هو الجامع لتلك الماهية المطلوب فعلها والماهية المطلوب تركها، من غير فرق في ذلك بين موارد الامر والنهى، فإنّه كما يصح السؤال عن هذه القضية فيما إذا كان بين المتعلقين عموم من وجه فكذا يصح فيما إذا كان عموم مطلق سواء كان من قبيل قولك صل ولا تصل في الدار المغصوبة أو لم يكن. والمسئول عنه في المسألة الآتية هو ان النهى المتعلق بشيء هل يستفاد منه ان ذلك الشيء مما لا يقع به الامتثال حيث أن المستفاد من اطلاق الامر حصول الامتثال باي فرد كان، فالمطلوب فيها هو استعلام ان النهى المتعلق بفرد من افراد المأمور به هل يقتضى رفع ذلك الترخيص المستفاد من اطلاق الامر أولا. ولا ريب ان هذه القضية كما يصح الاستفسار عنها فيما إذا كان بين المتعلقين اطلاق وتقييد، فكذلك يصح فيما إذا كان بينهما عموم من وجه كما إذا كان بينهما عموم مطلق، انتهى موضع الحاجة من كلامه».

وهو كما ترى ظاهر في جريان النزاع فيما إذا كان بين المتعلقين اطلاق وتقييد ايضا فضلا عما إذا كان بينهما العموم المطلق.

وربما يوجّه بانه إذا كان النزاع في المفاهيم المتعددة في الذهن المتحدة في الوجود الخارجيّ مع وجود المندوحة فكلامه قدس سره بحسب القاعدة، ضرورة تعدد المطلق والمقيد في

الذهن، فان مفهوم الصلاة غير مفهوم الصلاة في الدار المغصوبة، وهذا واضح جدا. وان كان النزاع فيما لم يكن بين المتعلقين الواقعين في حيال الامر والنهى المجتمعين في الوجود الخارجيّ جامع مشترك لزم ان لا يكون العامّان من وجه ايضا[1] موردا للنزاع، هذا.

وربما يقال: ان العنوانين لو كانا بحيث اخذ احدهما في الاخر بتمامه لا يتطرق فيهما هذا النزاع وان كان اختلافهما في الذهن بمكان من القبول، وذلك لان معنى تعلق الامر بالمطلق مثل الصلاة مثلا اقتضاء الصلاة بطبيعتها للامر لااقتضاؤها بقيد الاطلاق، وذلك واضح وهذه الطبيعة موجود بعينها في المقيد لأنّه ليس الا أصل الطبيعة مع اضافة قيد، فلذلك لا يعقل ان يقع موردا للامر والنهى كليهما، وسيتضح ذلك بملاحظة ما يأتى مما يرتبط به، فتدبر.

الامر الثالث: في كون هذه المسألة اصولية

الظاهر كون المسألة بهذا العنوان الّذي وقع في كلماتهم اصولية حيث كانت نتيجتها مما تقع في طريق الاستنباط. نعم يمكن عنوانها بنحو اخر كانت به من المسائل الفرعية كان يقال: ان مجمع العنوانين هل هو واجب أو محرم، أو من المسائل الكلامية كان يقال: هل جاز صدور الامر والنهى من الامر الحكيم اولا بناءاً علي ان مسائل الكلام ما يبحث فيها عن احوال الباري وافعاله، أو من المبادي التصورية أو التصديقية كان يقال: هل كان مجمع العنوانين منهيا عنه أو مأمورا به حيث ان نتيجته كانت من مبادي مسألة النهى في العبادات. وبالجملة هذه المسألة وان امكن عقدها مما ذكر الا انها بهذا العنوان الواقع في كلماتهم اصولية لا غير، فتأمل.

الامر الرابع: في جريان النزاع في جميع اقسام الامر والنهى وعدمه

الظاهر عدم الفرق بين الامر والنهى التعيينين والتخييرين في جريان النزاع لان ما هو

---

١. هل علي هذا يختص النزاع بالموارد النادرة جدا مثلا اذا قلنا ان الذات خارج عن مفهوم المشتق كان قوله اكرم عالما و لا تكرم فاسقا مثلا من موارد النزاع، منه.

جار في الاول يجري في الثاني، فلو قيل في الاول بالامتناع من جهة لزوم التكليف بالمحال قلنا به في الثاني لعين هذه الجهة، بداهة أنّه كما لا يعقل التكليف بالمحال من الحكيم تعيينا، كذلك لا يعقل التكليف به منه تخييرا، فان الثاني كالاول قبيح و هذا واضح. انما الاشكال في فرض الاجتماع في التخييريين، و ذلك من جهة ان النهي اذا تعلق باحد الشيئين كان قال لا تصرف في الدار اولا تكن مع الاغيار، كان مقتضاه حصول الامتثال بترك احد الامرين فان تصرف في الدار ولم يكن مع الاغيار كان ممتثلا، وكذا ان كان مع الاغيار في خارج الدار، نعم لو لم يترك واحدا منهما بان تصرف في الدار وكان مع الاغيار لخالف النهي وعصى. وعلى هذا يشكل بانه ان اوجد متعلق الامر التخييري أو التعيينيّ مع احد الامرين الواقعين طرفي النهي التخييري لم يكن من باب اجتماع الواجب مع المحرم لان اتيان احد طرفي المحرم التخييري ليس بمحرم علي ما ذكر، وان اوجده معه بعد ان كان آتيا بطرفه الاخر كان من اجتماع الواجب مع المحرم لكنه يخرج عن المحرم التخييري حقيقة وكان من المحرم التعيينيّ، بداهة أن الاتيان باحد طرفيه كالمجالسة مع الاغيار في المثال المذكور يصيّر الطرف الاخر وهو التصرف في الدار في المثال محرما علي التعيين، كما ان تعذر احد طرفي الواجب التخييري يعيّن الوجوب في الطرف الاخر، ولو لا ذلك لما امكن القول باجتماع الواجب مع المحرم اصلا، ضرورة أنّه بعد ما لم يكن في البين الا محرّم واحد مردد بينهما لا برهان علي تطبيقه علي المجمع، كما لا يخفى علي المتأمل.

الامر الخامس: في اختصاص النزاع بما اذا كانت مندوحة

لا إشكال في اختصاص النزاع بما إذا كان مندوحة في البين، وفي الموارد الّتي لامندوحة فيها لا يقع النزاع قطعا، بداهة استلزام التكليف بالمحال فيها، وهو قبيح علي الحكيم باطباق الكل. واستشكل المحقق الخراساني فيه، فقال: التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها فيما هو المهم في محل النزاع، ومحصل ما افاده في وجهه: ان الكلام هنا في محالية نفس التكليف وعدمها ولا يتفاوت الحال فيه بين وجود المندوحة وعدمه، ولزوم التكليف بالمحال علي الثاني لا يرتبط بمحالية نفس التكليف بل هو محذور آخر، هذا.

و أنت بعد امعان النظر في كلمات القوم تعلم ان ما ذكره خلاف التحقيق، حيث فرعوا علي الجواز وجود الامر و جواز قصده و صحة العبادة لو اعتبر فيها قصده و نحو ذلك، و علي عدمه عدم وجود الامر و بطلان العبادة بناءاً علي اعتبار قصده، ولو كان الكلام مع قطع النظر عن مقام امتثال الامر وكان النظر إلى محالية نفس التكليف لما يكاد يصح استنتاج ذلك من القول بالجواز، كما هو اوضح من ان يخفى.

و العجب ان المحقق المذكور ايضا صرح في موارد عديدة من كلامه بانه علي القول بالجواز كان المجمع فعلا محكوما بالحكمين، و واضح أنّه مختص بموارد وجود المندوحة فتدبر.

الامر السادس: في كون المسألة عقلية

الظاهر كون المسألة عقلية و لا اختصاص لها بما إذا كان الايجاب و التحريم باللفظ، و ذكر الامر و النهي الظاهرين في الطلب بالقول جار مجري الغالب، و الا فليس الكلام في دلالة اللفظ.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الامر السابع: في اختصاص النزاع بالقول بتعلق الأحكام بالطبايع

قد ظهر مما حققناه في الامر الخامس عدم جريان النزاع بناءاً علي القول بتعلق الأحكام بالافراد، بل بناءاً عليها لابدّ من القول بالامتناع، فالنزاع مختص بالقول بتعلقها بالطبايع، و ذلك لأنّه بناءاً علي تعلق الأحكام بالافراد كان المجمع محكوما باحد الحكمين لا محالة، و لايصح كونه محكوما بهما معا لأنّه تكليف بالمحال حيث لامندوحة، فان معنى تعلقها بالافراد دخولها بخصوصياتها تحت الامر و النهي إمّا علي التعيين كما في قولك: اكرم العلماء و لا تكرم الفساق، أو علي التخيير كما في قولك: صل و لا تغصب. و الامر باتيان الفرد و النهي عن اتيانه عين التكليف بالمحال سواء كان الامر باتيانه معينا أو مخيرا أمّا في التعيينيّ فواضح، و أمّا في التخييري فلما ذكر في الامر الرابع. و هذا بخلاف ما إذا كان متعلقها الطبايع فان خصوصيات الأفراد خارجة عن تحت الامر و النهي علىهذا القول

وكان التخيير في ناحية الامر عقليا لا شرعيا فامكن النزاع فيه. فيدعى مدع الجواز أنّه لم يتعلق الامر بالفرد المجتمع مع المحرم حتى يكون تكليفا بالمحال. وهذا وان كان محل الكلام علي ما يأتى مفصلا من ان تعلق الأحكام بالطبايع المحضة **ايضا** لا يرفع غائلة التكليف بالمحال، لكنه لم يكن بمثابة القول بتعلقها بالافراد في دخول كون التكليف بالمحال.

والمحقق الخراسانى جريا علي مذاقه من ان الكلام في المقام من حيث محالية نفس التكليف فلا فرق فيه بين لزوم التكليف بالمحال وعدمه ـ استشكل علي اختصاص النزاع بالقول بالطبيعة، فراجع.

والعجب كل العجب من المحقق اليزدي ﷺ حيث ذهب إلى اعتبار قيد المندوحة، ومع ذلك منع الاختصاص والتزم بتعميم النزاع، فراجع وتدبر.

الامر الثامن: في اشتراط وجود المناطين في محل النزاع

لا إشكال في ان النزاع المذكور انما يأتى إذا كان في كل واحد من متعلق الايجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً حتى في مورد التصادق والاجتماع، اذ بدونه لا اجتماع للحكمين في مورد الاجتماع كى يتكلم في جوازه وعدمه فلا يكون من هذا الباب. ولا بأس هنا بذكر كلام المحقق الخراسانى علي نحو الاختصار لأنّه لا يخلو عن فائدة.

قال في الامر الثامن والتاسع من الامور الّتي قدمها امام البحث ما ملخصه: أنّه لا يكون من باب الاجتماع الا فيما كان في المتعلقين مناط حكمها حتى في مورد التصادق كى يحكم علي الجواز بكونه فعلا محكوما بالحكمين، وعلي الامتناع بكونه محكوما باقوي المناطين، أو بحكم ثالث اذا لم يكن احدهما اقوي. وأمّا اذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب ولا يكون مورد الاجتماع محكوما الا بحكم واحد منهما إذا كان له مناطه، أو حكم اخر اذا لم يكن لواحد منهما مناط سواء قيل بالجواز أو بالامتناع، هذا بحسب مقام الثبوت. وأمّا بحسب مقام الاثبات فان احرز وجود المناط في احدهما فقط بلا تعيين فيعمل عمل المعارضة، وان احرز وجوده فيهما كان من باب التزاحم، الا إذا

كان كل واحد من الدليلين متكفلا لبيان الحكم الفعلى فإنّه يقع التعارض و لابدّ اولا من التوفيق بحمل احدهما علي الحكم الاقتضائى ان امكن و الا يعمل عمل المعارضة **انتهى** حاصل كلامه في الامرين.

و هذا احد من الموارد الّتي صرح فيها بكون المجمع محكوما بالحكمين علي الجواز، و هو كما عرفت ينافي ما تقدم منه من عدم اعتبار قيد المندوحة. **وكيف كان** لا يخلو كلامه ﷺ من النظر توضيحه ان كون المجمع محكوما فعلا بالحكمين علي الجواز انما كان فيما كان هناك مندوحة علي ما عرفت، اذ بدونها لا يكون المجمع محكوما بهما معا، لاستلزامه التكليف بالمحال، و في صورة وجودها لا ينظر اقوي المناطين علي الامتناع بل انما يقيد الامر بغير مورد النهى عقلا ولو كان ملاك المنهى عنه اضعف بمراتب من ملاك المأمور به، لان الجمع بين الغرضين يستدعى اتيان المأمور به في غير مورد النهى ليتحقق امتثال الامر و النهى معا، و نظيره ما تقدم عند تزاحم الواجبين احدهما مضيّق و الاخر موسّع من أنّه لا يلاحظ اقوائية الملاك عند ذلك بل يقدم المضيق و يؤتى به في وقته ولو كان ملاكه اضعف ثم يؤتى بالموسع، فالمأمور به في وقته ليس الا اياه دون الموسع فإنّه لا يكون مأمورا به بفرده المزاحم للمضيق، و حيث كان الامر في المتعدد بحسب الوجود كذلك فليكن في الوجود الواحد اولى علي القول بالامتناع.

و الحاصل أنّه عند وجود المفر و المندوحة لا ينظر إلى اقوي المناطين لا علي الامتناع و لا الجواز، و الفرق بين القولين مجرد لزوم تقييد الامر بغير مورد النهى عقلا علي الاول دون الثانى و أمّا عند عدم وجود المفر فكما لابدّ من رعاية اقوي الملاكين علي القول بالامتناع كذلك علي القول بالجواز، لما عرفت من أنّه لا مجال للقول بالجواز عند عدم وجود المندوحة لاستلزامه التكليف بالمحال، فلابد من ترجيح ما مناطه اقوي فيحكم فعلا بحكمه.

ثم ان مناط التعارض علي ما عرفت تكاذب الدليلين و تمانعهما في الدلالة، و هذا كما يتحقق في صورة احراز الملاك في احدهما بلا تعيين ربما يتحقق في صورة احرازه فيهما إذا

كان الدليلان بصدد بيان الحكم الفعلى سواء علي القول بالجواز أو الامتناع، كما لا يخفى علي المتأمل.

الامر التاسع: في ثمرة النزاع علي القولين

لا إشكال في صحة العبادة علي القول بالجواز مطلقاً حتى في العبادات، وكذا علي القول بالامتناع وترجيح جانب الامر، وكذا عليه وترجيح جانب النهى لاإشكال في الصحة في المعاملات، وأمّا في العبادات فربما يفرق بين ما اذا لم يلتفت إلى الحرمة قصورا وبين العلم بها أو عدم الالتفات تقصيرا، كما لعله المشهور علي ما حكى فحكموا بالصحة في الصورة الاولى وبالبطلان في الثانية، أمّا الأخير فلان الفعل مع العلم بالحرمة أو بدونه تقصيرا لايصلح لان يتقرب به بحال وان امكن قصد القربة في الأخير، وأمّا الاول فلما ذكره في «الكفاية» من وجوه ثلاثة.

أحدها قصد التقرب بما يصلح ان يتقرب به لاشتماله علي المصلحة مع صدوره حسنا لاجل الجهل بحرمته قصورا، فيسقط الامر وان لم يكن امتثالا له بناءاً علي تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وهذا كما تري عبارة أُخري عن كفاية وجود الملاك في صحة العبادة وعدم لزوم الامر، وهو وان كان في محله علي ما بيّنه فيما يأتى انشاء الله تعالى لكن يشكل الامر هنا من جهة ان المكلف الغير الملتفت إلى الحرمة لما كان قاصدا للملاك وانما كان قصد الامر والمفروض في هذا الوجه عدم وجوده، فلابد في تصحيح العمل من ضمّ مقدمة، وهى كفاية الحسن الفعلى والحسن الفاعلي في صحة العبادات، كما بينا وجهه في الفقه علي نحو التفصيل.

الثانى حصول الامتثال حيث ان العقل لا يري التفاوت بينه وبين ساير الأفراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها وان لم تعمه بما هى مأمور بها، فيجزي ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة وعدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبية كما يكون كذلك في ضد الواجب، وبالجملة مع الجهل قصورا كان الاتيان بالمجمع امتثالا وبداعى الامر بالطبيعة.

اقول: هذا الكلام وان امكن توجيهه في ضد الواجب بالتقريب المتقدم ذكره، لكنه لا يجري في المقام حيث ان الجاهل بالجهل المركب انما يعتقد تعلق الامر بهذا الفرد المجتمع مع المحرم ولا يأتي به الا بداعي ذلك الامر لا الامر بالطبيعة المتعلق في الحقيقة بسائر الأفراد كما هو واضح، نعم لا يبعد تقريبه في الجهل البسيط ووجهه ظاهر.

الثالث حصول الامتثال لوجود الامر بهذا الفرد بناءاً علي تبعية الأحكام لما هو المؤثر في الحسن والقبح فعلا لا للمصالح والمفاسد الكامنة في نفس الامر.

ويشكل هذا الوجه ايضا بعد تسليم المبنى بانه ربما كان المكلف قاصدا للامر المتعلق بالفرد الغير المجتمع مع المحرم علي نحو التقييد زاعما ان ما يأتي به هو ذاك الفرد، فيشكل الصحة الا بناءاً علي القول باكتفاء الحسنين المذكورين في الصحة فلابد بالأخرة من ضم تلك المقدمة فتأمل.

وعن «الدرر» تقسيم مورد عدم الالتفات إلى ثلاثة اقسام: **الاول** ما ورد فيه ترخيص من الشرع، **الثاني** ما لم يرد فيه ترخيص ولكن المكلف معذور بحكم العقل، **الثالث** الفرض مع عدم المعذورية فحكم في الأخير بالبطلان وفي الاولين بالصحة. وحاصل ما ذكره في وجهه أمّا في القسم الاول فهو أنّه لا فرق بين الترخيص والامر، فاذا صح الترخيص مع كونه محرما في نفس الامر صح الامر لعدم التفاوت، وكما يحمل النهي علي الانشائي في الجمع بين النهي الواقعي والترخيص كذلك في الجمع بينه وبين الامر. وأمّا في القسم الثاني فهو وجود الملاك والجهة المحسنة.

اقول: لا يخلو كلامه ﷺ من نظر وهو ان مقتضى ظاهر قياس الامر بالاباحة إرادة الامر الظاهري، وهو مما لا ينهض لاثباته دليل حيث ان الدليل الاولى وهو الامر بالطبيعة انما كان متكفلا لبيان الحكم الواقعي اعني حكم الواقعة في الواقع ونفس الامر، ومن البديهي ان الدليل مع وحدته لا يمكن استفادة الحكم منه في مرحلة الواقع والظاهر معا. هذا، مع ان مقتضى كون الامر ظاهريا عدم الاكتفاء بالعمل بعد انكشاف الخلاف وتبين الحال بناءاً علي القول بعدم الاجزاء، وهو خلاف ظاهر قاطبة المشهور، هذا إذا كان المراد تصحيح الامر في مرحلة الظاهر، وان كان النظر إلى وجود الامر واقعا فواضح

ان مسألة الترخيص الظاهري والجمع بينه وبين النهي الواقعي لايجوّز وجود الامر الواقعي في مورد وجود النهي، فتدبر.

هذا كله محصل ما يرد عليه فيما افاده في القسم الاول.

وأمّا ما افاده في القسم الثاني فوجهان: اولهما وجود الملاك والجهة المحسنة وهو مطابق للوجه الاول من الوجوه الثلاثة الّتي ذكرها في «الكفاية» وهو ايضا محل الاشكال من جهة ان المعتبر في صحة العبادات امران **احدهما** صدور الفعل من الفاعل علي الوجه الحسن ويعبر عنه بالحسن الفاعلي **تارة** وبقصد التقرب الى المولى **أُخري الثاني** كون الفعل في نفسه وذاته مع قطع النظر عن ملاحظة صدوره من الفاعل حسنا ويعبر عنه بالحسن الفعلي، ولا يخفى ان الامر الاول وان كان متحققا في موضوع البحث وهو الجاهل الغير الملتفت بالجهل المركب أو البسيط مع العذر، لكن الامر الثاني غير متحقق لان الجهة المقبحة منافية للجهة المحسنة ومزاحمة لها، فلا يبقى بعد التزاحم حُسنا للفعل الا فيما كانت الجهة الاولى اقوي من الثانية. وهذا الاشكال مذكور في كلامه ﷺ بقوله: فان قلت: ان الجهة المقبحة وان لم توثر في الفاعل الا انها منافية للجهة المحسنة في نفس الامر الخ واجاب عنه بما لايثمر ولا يغني من جوع كما لايخفى علي المتأمل، فان الجواب لايصحّح بالأخرة الا وجود الامر الاول وهو حسن الفاعل لاحسن الفعل. ونظيره كلام «الكفاية» ومن اجل ذلك ربما يتخيل ان الاظهر بطلان العبادة في جميع الموارد حتى موارد الجهل والعذر، كما هو مختار بعض الاعلام من المتأخرين، فهذا قول ثان.

واختار بعض الاجلة صحة العبادة في جميع الصور حتى صورة العلم والعمد، متمسكا بوجود الملاك وكفايته في صحة العبادة، وهو قول ثالث.

بحثٌ وتحصيلٌ

والّذي يقتضيه النظر الدقيق ان تشتت الاقوال واختلاف الآراء انما نشأ من خلط محل الكلام ـ اعني مورد مسألة الاجتماع والنهي ـ بغيره، وتوضيحه ان اتيان متعلق النهي **تارة** يتحقق في الخارج بعين تحقق اتيان متعلق الامر بحيث لايمكن التفكيك بينهما ابدا **وأُخري لا** يتحقق بعينه بل يمكن التفكيك بان اتى بمتعلق النهي من دون الاتيان بمتعلق

الامر و **الاول** ايضا قسمان: **الأوّل** ما لا مفر فيه للمكلف و لا مندوحة اصلا و **الثاني** ما يوجد فيه مندوحة، فهذه ثلثة اقسام. و يظهر الكلام فيها في ضمن مثال فنقول: مثال القسم الاول كل امر و نهى تعلقا بالطبيعة السارية في جميع الأفراد و اتفق اجتماع العنوانين الواقعين متعلقهما أو موضوع المتعلق في فرد واحد مثل قوله: اكرم العلماء، و لا تكرم الفساق، و ماضاهاه. و مثال القسم الثاني كل امر تعلق بصرف الوجود من طبيعة و اتفق اجتماع عنوان متعلقها مع متعلق النهى كما في قوله: اكرم عالما، و لاتكرم الفساق. و مثال القسم الثالث كل امر و نهى تعلقا بطبيعتين قد يتفق اجتماعهما في وجود واحد و لكن لا ملازمة بين وجود إحداهما و وجود الاخري كما في قوله: صلّ، و لا تغصب.

اذا عرفت ذلك نقول: لا إشكال في القسم الاول في ان الامر و النهى لا يبقيان معا في الفرد المجمع اعنى العالم الفاسق لأنّه تكليف بالمحال حيث لا مفر للمكلف في الامتثال، فلا محالة يسقط احدهما و هو الّذي كان ملاكه اضعف و يقدم اقويهما ملاكا، فان كان ملاك اكرام العالم اقوي قدم الامر و ان كان العكس يقدم النهى، من دون فرق فيه بين الموارد، فان هذا الكلام يجري سواء علم المكلف بالموضوع و الحكم ام لا، و سواء كان معذورا أو غير معذور كان مع الاختيار أو بدونه، فان الاشكال ليس هنا في قصد القربة كى يفرق بين موارد العذر و عدمه بل هو من جهة ان الآمر لابدّ له من ملاحظة اقوي الملاكين و جعل حكمه في المجمع تابعا له من جهة ان المكلف غير قادر علي الامتثال للامر و النهى معا، فان بقى الامر بعد الملاحظة المذكورة صحّ اكرام العالم بل وجب و لا معنى لصحته الا تحقق الامتثال باكرام العالم بقصد الامر كما لا معنى للبطلان الا عدم تحقق ذلك.

و بهذا يظهر أنّه لا ثمرة في البحث عن الصحة و الفساد في هذا القسم، حيث ان افراد العالم كل مشمول لحكم وجوب الاكرام بحياله من دون ارتباط احد بالاخر وكذا افراد الفاسق كل مشمول لحكم حرمة الاكرام و الفرد المجمع ان كان مشمولا للامر وجب اكرامه فلو تركه فقد عصى الامر و ان اكرمه اتى بما هو المأمور به و ان كان مشمولا للنهى حرم اكرامه، فان تركه امتثل النهى و ان اكرمه خالفه و لا معنى لبطلان عمله غير ذلك،

فانقدح أنّه لامعنى للصحة الا وجود الامر وحصول ما هو المأمور بـه فـامكن قـصد التقرب به إلى المولى سواء علم بالفسق أو لا، نعم لو فرض كونه مجبورا علي اكرام هذا الفرد أو بنى علي اكرامه من جهة أُخري غير جهة الامر لما صح منه العمل بما هو مأمور به، حيث إنّه بعد ما لم يكن منفكا عنه لا يمكنه قصد التقرب ولا يكون اتيانه بداعى امر المولى فقط، وقد تقدم ان المعتبر في صحة العبادة حسن الفاعل وحسن الفعل، والثانى وان كان موجودا هنا لكن الاول مفقود، كما يظهر بملاحظة ما حقق في الفقه عند بيان النية في الوضوء من عدم صحة العبادات الا إذا كان امر المولى بحياله موثرا بحيث اذا لم يكن في البين الا امر المولى كان داعيا والتفصيل موكول إلى محله.

هذا كله ان قلنا ببقاء الامر، وأمّا ان كان ملاك النهى اقوي قدم لامحالة ويصير اكرام هذا الفرد محرما منهيا عنه سواء علم المكلف حرمته ام لا، ومن الواضح أنّه مع ذلك لايصح بالمعنى المتقدم ولايقع عبادة لانتفاء الامر وفقد حسن الفعل، وتمشى قصد القربة في صورة الجهل لا يجدي بعد ما كانت الجهة المقبحة الموجودة في الفعل اقوي من الجهة المحسنة. وقد انقدح بذلك ان المثال وما شابهه لابدّ فيه من رعاية المناط وملاحظة أقواهما في المجمع، وهو الّذي لا يفرق فيه بين الموارد الا ببعض الجهات والخصوصيات الغير المهمة في المقام. فما ذكره بعض الاعلام علي ما ينسب اليه انما يصح في هذا القسم وهو علي ما عرفت تحقيقه خارج عن موضوع بحث جواز الاجـتماع وعـدمه، حـيث لا شبهة تعتري احدا من ارباب النظر في ان الغرض مما لا يجوز فيه الاجتماع، بل إمّا يقدم الامر لتقدم ملاكه أو يقدم النهى لذلك. وبذلك يظهر وجه عدم معاملة الاصوليين مـع المثال معاملة الصلاة في الدار المغصوبة بل عملوا بمقتضيات باب التعارض ولم يتمسك احد لدفع المنافاة بجواز اجتماع الامر والنهى.

وبالجملة لامناص فيما كان الاتيان بمتعلق الامر عين اتيان متعلق النهى إمّا في جميع افراد الطبيعة أو بعضها من رفع اليد عن واحد من الامر والنهـى مـن دون فـرق بـين الارادات الفاعلية والتشريعية، كما لامناص من ذلك في الوجودين الملازمين ايضا، فإنّه

لو فرض وجود احد الامرين ملازما لوجود الاخر ولو من باب الاتفاق بحيث لا يمكن التفكيك بينهما لا يمكن ان يتعلق الامر باحدهما والنهي بالاخر، بل لابدّ من ترجيح احدهما من جهة اقوائية ملاكه، وإذا كان الامر في الوجودين المنحازين المتلازمين هكذا فليكن في الوجود الواحد بطريق اولى، وبعد ثبوت ذلك لا فائدة في البحث عن الصحة والفساد في خصوص هذا القسم لعدم ترتب ثمرة عملية عليه وعدم تفاوت الحال علي احد الامرين، كما هو واضح، فتدبر.

وأمّا القسم الثاني فهو مشترك مع الاول في ان اتيان متعلق الامر يتحقق بعين عصيان النهي في الفرد المجمع، ومشترك مع الثالث في ان الامر تعلق بصرف الوجود من الطبيعة والنهي متعلق بالطبيعة بمثابة واحدة فيهما ويمكن للمكلف اتيان متعلق الامر في غير مورد النهي ولاجل ذلك ربما يتردد في حكمه. **ولكن** التحقيق أنّه ملحق بالقسم الاول فيما هو المهم، وذلك لان المكلف بعد ما بنى علي عصيان النهي واتيان متعلقه كان آتيا بمتعلق الامر قهرا ولا يكون فيه بعد مختارا كي يعقل اتيانه بداعي القربة فلا يتمشى منه قصد القربة ولو فرض كونه مجبورا علي اتيان متعلق النهي، لما تقدم من ان وقوع الفعل عبادة يتوقف علي صدق كونه ماتيا بداعي امر الله، ولا يتحقق ذلك الا إذا كان المكلف مختارا في فعله وتركه وقد اتى بداعي امر الله علي نحو لايكون المؤثر فيه فعلا الا الامر فقط.

فتحصل ان الاظهر بطلان العمل في هذا القسم مع العلم بالحكم والموضوع ولو مع القول بوجود الملاك والامر لوجود المندوحة كما هو مختار المجوزين سواء كان اتيانه به مع الاختيار أو بدونه لعدم التمكن من قصد القربة بعد التلازم وعدم الانفكاك كما هو الامر في الوجودين المتلازمين ايضا علي ما عرفت، فالبطلان في الفرض مستند إلى فقد حسن الفاعل لا حسن الفعل، ولاجل ذلك امكن الفرق بينه وبين القسم الاول في صورة الجهل فيقال بالصحة فيه، وذلك لوجود الملاك وتمشي القصد بخلاف القسم الاول، فان المفسدة الغالبة فيه منعت من تأثير المصلحة في توصيف الفعل بالحسن، ولاجل ذلك قد اغمض

الآمر النظر عن المصلحة بالكلية. فلو فرض تمشي قصد القربة ايضا كما في فرض الجهل كان إشكال فقد حسن الفعل بحاله فتدبر. ثم ان الصحة والفساد مما يترتب عليه الاثر في هذا القسم، وليس البحث عنهما فيه كالبحث عنهما في القسم الاول غير مثمر للثمرة كما لا يخفى وجهه.

وأمّا القسم الثالث فهو الّذي كان موضوع البحث ومورداً للنزاع في جواز اجتماع الامر والنهي والحق صحة العبادة فيه في جميع الموارد، سواء كان جاهلا بالحكم أو الموضوع أو لم يكن، وسواء كان مضطرا إلى اتيان متعلق النهي أو غير مضطر، وذلك لان ما هو المعتبر في صحة العبادة من حسن الفعل وحسن الفاعل موجود فيه حتى في مورد العلم والعمد. **وتوضيحه** ان المفروض في هذا القسم عدم الملازمة بين الاتيان بمتعلق النهي والاتيان بمتعلق الامر ولايتحقق الثاني بعين تحقق الاول، بل للمكلف التفكيك باتيان الاول من دون ان يأتي بمتعلق الامر اصلا، وهذا بخلاف القسمين الاولين فان التفكيك فيهما غير متصور كما مر بيانه، وحيث اتضح ذلك نقول: لا إشكال في ان المكلف إذا كان من بنائه عصيان النهي واتيان متعلقه وله بعد هذا البناء وايجاد مبغوض المولى ايجاد مطلوبه **ايضا**، كما له ترك ذلك جاز له ايجاد المطلوب وبهذا يعد ممتثلا وصح منه قصد القربة، وكما يحكم عليه بالعاصي من جهة الاتيان بالمنهي عنه كذلك يحكم عليه بالمطيع من جهة الاتيان بالمأمور به بعد ما كان مختارا بالنسبة اليه، وهذا مما يستقل به العقل ويحكم به جميع العقلاء لا في الامور الراجعة إلى الشرع فقط بل في الامور الراجعة إلى انفسهم، من دون فرق فيه بين الارادات التكوينية والتشريعية كما يظهر بالتأمل. **وبالجملة** ما يلزم في صحة العبادة من وجود المصلحة في الفعل وصدوره عن الفاعل علي وجه حسن محقق في المقام حتى في صورة العلم بالحرمة. أمّا **الاول** فلان المفروض عدم الفرق بين هذا الفرد المجتمع وبين ساير الأفراد في المصلحة والملاك بل هو حائز لجميع ما كان في الأفراد الاخر، وتقييد الامر بغير مورد الاجتماع عقلا أو بتقييد الآمر ليس لنقص فيه من حيث الملاك، بل هو للجمع بين الفرضين، ولذا لا يلاحظ اقوي

الملاكين من ملاكي الامر و النهي، بل انما يحكم العقل وكذا يحكم الآمر بتقييد الامر بغير مورد النهي لاحراز كلا المصلحتين ولو كان مصلحة الامر اقوي بمراتب من ملاك النهي. وبالجملة لاقصور في الفعل من جهة المزية والمصلحة والحسن. وأمّا **الثاني** فلان المكلف الّذي يأتي بمتعلق النهي لا محالة ويعصيه بحسب بنائه وعزمه قد اورد علي المولى المفسدة الّتي كان يتحرز عنه، ولاجل التحرز عنه كان العقل حاكما بالتقييد ولما اورد عليه تلك المفسدة لامانع من تحصيل محبوبه وقصد التقرب بفعله، فان المفروض كونه مختارا بالنسبة إلى المأمور به بعد، فله فعله وتركه، ولا شبهة في حكم العقل بوجوب تحصيل ما لامنقصة فيه بحسب ذاته وكان بحد الوجوب والالزام في الملاك، كما لاشبهة في حكمه بان الاتي به مطيع من هذه الجهة متقرب إلى المولى باتيان محبوبه مع كونه بالاختيار امكنه تركه. وكل من راجع وجدانه يري الفرق بين العبد الغاصب الّذي كان مشغول باتيان مراد المولى وبين الغاصب الّذي اهمل في مرادات المولى وليس بصدد تحصيله، بل الفرق بينهما من مستقلات العقل، ولذا اتفقوا علي ذلك في الامور التوصلية مثل الخياطة ونحوها فحكموا فيها بالفرق المذكور.

وبهذا البيان تعرف أنّه لافرق بين التعبديات والتوصليات في الصحة وامكان التقرب بهما. **ومحصل الكلام** ان المولى انما لم يكن يأمر بهذا الفرد المجتمع مع كونه كساير الأفراد فيما هو ملاك امره فرارا عن المفسدة والمفروض ورودها عليه علي اي حال، فلا مانع بعد من ايجاد ما كان مثل ساير الأفراد من دون التفاوت في الملاك والمطلوبية، كما لامانع من قصد التقرب به من هذه الجهة، وكما يحصل الامتثال والاطاعة باتيان ساير الأفراد كذلك يحصل بهذا الفرد. وبهذا البيان ظهر أنّه بناءاً علي تصحيح الترتب في محله امكن الالتزام به هنا، فالامر بالفرد المجتمع هنا نظير الامر بالمهم حرفا بحرف. **وقد انقدح** بما ذكرناه كله أنّه يمكن تصحيح العبادة حتى بناءاً علي القول بالامتناع مطلقاً سواء في مورد الجهل أو العلم وسواء اضطر علي المحرم ام لا، إمّا بالملاك بناءاً علي كفاية قصده في الصحة كما وجهناه في محله، وإمّا بالامر الترتبي بناءاً علي الالتزام بصحته.

ومما يرشدك إلى ما حققناه ما يظهر من الاصحاب من الحكم بان من توسط ارضا مغصوبة وجب عليه الخروج فورا ومن اقصر الطرق واذا صادف خروجه اخر الوقت وجب عليه الصلاة حال الخروج. ومقتضى كلامهم صحة هذه الصلاة وعدم وجوب قضائها كما هو المصرح به في كلام بعضهم، مع انهم متسالمون ظاهرا علي ان المتوسط في الارض المغصوبة معاقب بالخروج كالدخول، وان لم يكن الخروج فعلا منهيا عنه فهو معاقب بالنهى السابق الساقط، فالخروج مع كونه مبعدا وموجبا لحصول مبغوض المولى اي التصرف في الغصب لما اثر في ابطال الصلاة، ووجهه ما ذكرناه.

والعجب ان المحقق صاحب «الكفاية» مع متابعة الاصحاب في ذلك الحكم اختار البطلان في المقام، متمسكا بعدم حصول قصد القربة في مورد العلم والعمد، وعدم صلاحية العبد لان يتقرب إلى المولى في مورد عدم الالتفات مع التقصير.

وأنت خبير بان هذا الدليل جار بعينه في المتوسط في الارض المغصوبة بعد ما فرض كون خروجه كالدخول مستلزما للعقاب ومكروها للمولى، ولا فرق بينهما الا في ان النهى لم يكن فعليا عند الخروج في المثال، وواضح ان هذا الفرق غير فارق فيما هو المهم، مع ان في موارد عدم الالتفات مع التقصير ايضا ليس النهى فعليا، فتدبر.

وهمٌ ودفعٌ

ان قلت: الاتيان بالعبادة من الصلاة أو غيرها موجب لزيادة الغصب والتصرف في الهواء والمكان، فهو مشكل من هذه الجهة.

قلت: لايعد امثال هذه التصرفات زيادة غصب، ولذا لايحكمون فيمن حبس في مكان مغصوب بوجوب سكونه وعدم التحرك الا بمقدار الضرورة، بل انما يقال في حق من حكم بهذا الحكم: إنّه اظلم من الحابس، ويحكمون بوجوب الصلاة عليه صلاة المختار ظاهرا وصحة الصلوات المأتى بها مدة حبسه، وليس الوجه فيه الا ان هذه الاعمال لا يعد غصبا زائداً، ولعل سره ان الإنسان في كل حالة كان شاغل للهواء والفضاء بمقدار معين لا يتفاوت هذا المقدار بتفاوت حالاته واختلاف وضعه، وليس التصرف في الهواء

بنفسه محرما ازيد من أصل التصرف في المكان المغصوب، ولو لا ذلك لا شكل الحكم في مقامات لا يلتزم به فيها احد، فراجع و تدبر.

و لقد تحصل من جميع ما ذكرناه ان مقتضى القاعدة الاولية في القسم الثالث عدم الفرق بين الجهل و العلم و لا بين صورة العذر و عدمه، خلافا لما عليه المشهور علي ما ينسب اليهم حيث فرقوا بين موارد العذر و غيرها. و قد علمت ان هذا التفصيل انما يصح في القسم الثانى في الجملة، و أمّا في القسم الثالث فالعبادة تقع صحيحة علي كل حال.

تنبيهان

بقى امران، الاول: ان ما ذكر من صحة العبادة انما هو علي فرض وجود الملاك في الفرد المجمع، و هو فرع احرازه، فلو لم يحرز لم يكن موقع للقول بالصحة مطلقاً. و من اجل ذلك ربما يقع الكلام في أنّه بعد ما كان الامر مقيدا بغير مورد النهى كما هو نتيجة القول بالامتناع فباي طريق يستكشف وجود الملاك في المجمع، فان الامر هو الكاشف لوجود الملاك و المصلحة من جهة عدم صدوره من الحكيم في مورد ليس فيه مصلحة اصلا كما هو مذهب العدلية و هو منتف في المجمع علي المفروض و لا كاشف للملاك غيره، و من الواضح ان انتفاء الامر في مورد كما يمكن ان يكون لوجود المانع مع كون جهات المصلحة و الملاك تامة كذلك يمكن كونه لانتفاء الملاك من رأس، فلابد في القول بالصحة من اثبات ان الانتفاء انما يكون للمانع. و بالجملة يقع الاحتياج بناءاً علي القول بالامتناع إلى دليل يكشف وجود الملاك.

و التحقيق في الجواب ان هذا الباب و باب تزاحم الواجبين احدهما موسع و الاخر مضيق و كلاهما مشتركان في ورود هذا الاشكال و الجواب، فما اجيب عنه في ذلك الباب يجاب عنه هنا حرفا بحرف، و قد تقدم هناك ان الامر المتعلق بالطبيعة من دون تقييدها في لسان الدليل بقيد كان مقتضاه لولا الجهات الاخر حصول الامتثال باي فرد من افراد الطبيعة و وجود الملاك في كل منها، فلو وقع المزاحمة في بعض افرادها مع واجب آخر يحكم العقل بالتقييد من جهة استقلاله علي وجوب تحصيل مرادات المولى مع الامكان،

وبديهي ان هذا التقييد الّذي اقتضاه الجمع بين الغرضين لا يؤثر في رفع اليد عما اقتضاه الامر بالطبيعة المحضة، ولذا لو فرض رفع المزاحمة في الفرد المزاحم كان كساير الأفراد حائزا للمصلحة والملاك قطعا، وصح اتيانه بداعي الملاك والامر، فكذلك الامر في صورة المزاحمة.

وبالجملة التقييد الجائي من قبل حكم العقل لا يكون من جهة انتفاء الملاك ابدا، بل انما يكون دائما من جهة المصادفة والمصادمة بمانع آخر. وكذا الكلام لو فرض تصريح المكلّف بنفسه بعدم وجود الامر في هذا الفرد بعد ما فرض وقوع الامر بالطبيعة اولا من دون قيد، وذلك لحصول القطع بان هذا التصريح بعد الامر ابتداء بالطبيعة المطلقة انما هو من باب الجمع بين الغرضين وبالملاك الّذي به يحكم العقل بالتقييد لا من باب عدم وجود الملاك في بعض الأفراد من رأس، اذ لو كان الامر هكذا جعل متعلق امره من الاول ضيقا ومخصوصا بما فيه الملاك. هذا كله اذا لم نقل بوجود الامر علي نحو الترتب، والا فالامر المترتب هو الكاشف لوجود الملاك، وعليك بالتدبر التام.

ويمكن ان يقال: ان كل واحد من الامر والنهي حكم اقتضائي مجعول مع قطع النظر عن مقام الامتثال كما قوينا ذلك في غير مقام، وواضح ان هذا النحو من الاقتضاء ليس علي نحو الاقتضاء في مثل الغنم حلال، فإنّه لوحظ ذات الغنم من حيث هو هو، ولما كان مقتضيا من حيث الذات للحلية حكم عليه بذلك، ومعلوم ان مثل هذا الحكم لا ينافي طروّ فرد واحد من الطواري فضلا عن الاكثر فلا ينتج في مقام الفعلية ولا يصح التمسك به بحال، وهذا بخلاف الاقتضاء هنا، فإنّه لوحظ في ناحية الحكم، ومعناه ان الحكم كان مجعولا من جهة اقتضائه مع قطع النظر عن مقام الامتثال، فعند عدم القدرة ايضا كان الحكم المجعول علي ما كان عليه فتدبر.

وربما يتمسك لبقاء الملاك بان الامر كان دالا بالمطابقة علي وجود الارادة وبالالتزام علي وجود الملاك، والمعنى المطابق مما لابدّ من رفع اليد عنه علي القول بالامتناع فيبقى المعنى الالتزامي، وتلازمهما في الوجود لا ينافي الانفكاك في الحجّيّة. وفيه

ما ثبت في باب التعارض من عدم الاعتداد بالمعنی الالتزامی بعد انتفاء المعنی المطابق، فراجع و تدبر.

الثانی ان المشهور حكموا علي ما عرفت ببطلان العبادة المتحدة مع المحرم في صورة العلم بالموضوع والحكم وكذا في صورة الجهل مع التقصير، وبصحتها في صورة عدم الالتفات مع القصور. مع ان مقتضى القاعدة الّتي اقمناها وبيّنا أنّه مما يحكم به العقل وينطبق به الوجدان صحتها في جميع الاحوال علي القول بالامتناع **ايضا** فضلا عن القول بالجواز، ولاجل ذلك ربما يخطر بالبال انهم استندوا في ذلك الى دليل دلّ علي بطلان العمل في صورة العلم والعمد، والا فتلك القاعدة ليست خفية بل هی كما قلنا غير مرة من واضحات احكام العقل فلا يظن بهم الذهول عنها وعدم التوجه اليها. **وكيف كان** لابدّ من التتبع التام في كلمات الاصحاب فان استفيد منهم الاجماع علي البطلان اجماعا كاشفا عن وجود دليل وقفوا عليه ولم نقف عليه فالمتبع الاجماع، وعليه لابدّ من الحكم بالبطلان حتی لو قلنا بالجواز في المسألة الاصولية، وان لم يحصل الاجماع بهذا النحو لزم اتباع القاعدة المقررة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ارشادٌ

اذا عرفت ذلك نقول الانصاف عدم امكان استفادة الاجماع الكاشف عن قول المعصوم منهم بعد مراجعة كلماتهم في الابواب المتفرقة وخصوصا باب مكان المصلی ولباسه، لان كثيرا منهم عللوا البطلان بكونه محرما منهيا عنه، فان الظاهر من هذا التعليل استنادهم في الحكم بالفساد إلى امتناع التقرب بما فيه جهة مفسدة محرمة، ولا يستفاد منه كون فساد ما فيه تلك الجهة امرا متلقی من المعصوم، كما لايخفی علي المنصف بل المظنون ظنا مستندا إلى ظهور الكلمات لولم نقل إنّه المقطوع انهم ذهبوا إلى الفساد لما ذهبوا إلى امتناع الاجتماع كما يظهر من الكلمات بتخيل ان القول بالامتناع وترجيح جانب النهی يستلزم بطلان العبادة من جهة كونها حينئذ محرمة ولا يمكن التقرب بالمحرم.

وبالجملة من المحتمل قويا لو لم يكن المظنون بل المقطوع ان مدركهم في الحكم

بالفساد هو الحكم بالامتناع وربما يوضحه عبائر من وقع فيها التعليل، فمع طرو هذا الاحتمال فضلا عن الظن كيف يمكن الاعتماد علي الاجماع وكشف قول المعصوم به، والّذي يظهر من مراجعه الكتب المفصلة ان القول بالامتناع كان معروفا لديهم بحيث ادعى بعضهم الضرورة وبعضهم الاجماع عليه كالعلامة وصاحبي «المعالم» و«المدارك» وصاحب «التجريد» علي ما حكى عنهم العلامة الانصاري ﷺ في التقريرات، فراجع. **وكيف كان** لاظن بك الوثوق بمثل هذه الاجماعات ورفع اليد بها عن مقتضى القواعد الحاكم بها الوجدان وقاطبة العقلاء، ويرشدك إلى ذلك ملاحظة كلمات القائلين بالفساد، ونقل عبائرهم يوجب التطويل ولذا نقتصر علي نقل بعضها علي سبيل الاختصار.

قال العلامة في «المنتهى» عند البحث عن لباس المصلى بعد الافتاء بحرمة الصلاة في الثوب المغصوب ونقل الاجماع عليه واختلاف العلماء في بطلان الصلاة فيه: فالذي عليه علماؤنا بطلان الصلاة فيه، إلى ان قال: **لنا** ان الصلاة طاعة وقيامه وقعوده في هذا الثوب منهى عنها فيكون مأمورا بما هو منهى عنه وذلك تكليف ما لا يطاق، ولان الواجب عليه صلاة مأمور بها ولم يثبت من الشرع الامر بهذه الصلاة فيبقى في عهدة التكليف. **وقال** في اخر المسألة: فما نحن فيه عبادة وقد بينا ان النهى فيها يستلزم الفساد. **وقال** في الفرع الثالث: لو جهل الغصب لم يكن قد فعل محرما وصحت صلوته لارتفاع النهى. **وقال** في بحث المكان بعد بيان حرمة الصلاة في المكان المغصوب مع العلم بالغصبية: مسألة وذهب علماؤنا إلى بطلان الصلاة فيه، الى ان **قال: لنا** انها صلاة منهى عنها والنهى يدل علي الفساد في العبادات. **وقال** في الفرع الثانى: لو كان مضطرا إلى الصلاة في المكان المغصوب بان يكون محبوساً أو شبهه من المضطرين صلى في المكان المغصوب، لان التحريم يزول مع الكراهة.

وقال المحقق في «المعتبر»: لايجوز الصلاة في ثوب مغصوب مع العلم به والتحريم متفق عليه وهل تبطل معه الصلاة؟ قال الثلاثة واتباعهم: نعم، إلى **ان قال**: لنا ان الحركة فيه محرمة وهى جزء الصلاة فيكون فاسدا لان النهى يقتضى فساد المنهى فتكون الصلاة

فاسدة لفساد جزئها، إلى **ان قال**: ثم اعلم انى لم اقف علي نص عن اهل البيت بابطال الصلاة وانما هو شيء ذهب اليه المشايخ الثلاثة منا واتباعهم. **وقال**: في الفرع الاول: لو جهل الغصب لم تبطل الصلاة لارتفاع النهي. **وقال في** مكان المصلى: لا تصح الصلاة في مكان مغصوب مع العلم بالغصبية اختيارا وهو مذهب الثلاثة واتباعهم، لنا صلاة منهى عنها، والنهي يدل علي فساد المنهى. لا يقال: هذا باطل بالوضوء في المكان المغصوب وبازالة عين النجاسة بالماء المغصوب وبان النهي يدل علي الفساد حيث يكون النهي متناولا لنفس العبادة وليس في صورة النزاع كذلك بل النهي متناول لعارض خارج عن ماهية الصلاة فلايكون مبطلا، لانا نقول: الفرق بين الوضوء في المكان والصلاة فيه ان الكون بالمكان ليس جزء من الوضوء ولا شرطا فيه وليس كذلك الصلاة، فان القيام جزء من الصلاة وهو منهى عنه لأنّه استقلال في المكان المنهى عن الاستقلال فيه، وكذا السجود فاذا بطل القيام والسجود وهما ركنان بطلت الصلاة. إلى **ان قال**: اذا ثبت هذا كان البطلان تابعا للنهي فلايتحقق مع عدم العلم بالغصب، فخرج من هذا الجاهل والمضطر.

وقال الشهيد في «الذكري»: وخامسها المغصوب فتبطل الصلاة فيه مع العلم بالغصب عند جميع الاصحاب، لتحقق النهي المفسد للعبادة، ولاشتمال العبادة علي قبيح فلا يكون مأمورا بها. ثم نقل كلام المعتبر والعلامة إلى **ان قال**: أمّا لو جهل الغصبية فلا تحريم ولا ابطال لعدم توجه النهي هنا، **وقال** في مكان المصلى ايضا ما يشبه ذلك.

وعن المحقق النراقي رحمه الله في «المستند» عند بيان شرائط اللباس وبيان عدم جواز الصلاة في المغصوب وبطلانها فيه ناسبا له إلى الاكثر بل الاجماع الاستدلال لذلك بالمروي في «تحف العقول» و«بشارة المصطفى» عن علي عليه السلام قال للكميل: «انظر فيما تصلى وعلي ما تصلى ان لم يكن من وجهه وحله فلا قبول»[1] وبان الحركات الواقعة الحاصلة بالركوع والسجود والقيام والجلوس تصرفات في المغصوب منهى عنها وكل منها اجزاء للصلوة

---

١. بحار الانوار، ج ٧٤، الباب ١٥، ص ٤١٧؛ بحارالانوار، ج ٨٠، ص ٢٨٤؛ تحف العقول، ص ١٧٤.

فيكون الصلاة باطلة لفساد جزئها. **و قال** ﷺ في مكان المصلى: يشترط في مكان المصلى الاباحة، **إلى ان قال:** فيحرم الصلاة في ملك الغير فنقل دليله **إلى ان قال:** و يلزمه بطلان الصلاة كما هو الحق المشهور بل هو ايضا اجماعى عند الشيعة لان نفس الكون بل الركوع و السجود الّتي هى من اجزائها يكون منهية عنها و النهى في العبادة يوجب الفساد، و يدل عليه المرويان في «غوالى اللئالى» و «تحف العقول» المنجبر ضعفهما بفتوي الجل بل الكل، **الاول** «سأله بعض اصحابه فقال: يابن رسول الله ﷺ ما حال شيعتكم فيما خصكم الله به اذا غاب غائبكم و استتر قائمكم؟ فقال عليه السلام: «ما انصفناهم ان واخذناهم و لا احببناهم ان عاقبناهم بل نبيح لهم المساكن لتصح عباداتهم»[1] الحديث دل علي عدم صحة العبادة مع عدم اباحتهم المساكن **و الثانى** «انظر فيما تصلى و علي ما تصلى، فان لم يكن علي وجهه و حله فلا قبول»[2] انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و أنت بعد امعان النظر في هذه الكلمات تعلم ان مستندهم في الحكم بالفساد ليس كلاما اخذوه من الإمام، بل هو ما تخيلوا من عدم امكان التقرب بما هو محرم منهى عنه، و عليك بالتصفح التام في كلمات جميع الاصحاب ممن تعرض لحكم الصلاة في اللباس المغصوب أو المكان المغصوب لعلك تقطع بأن مثل هذا الاجماع لا يظن به الكشف عن قول المعصوم و لا وثوق به اصلا.

و ربما يشهد علي ذلك اتفاقهم علي الصحة إذا كان جاهلا بالغصب، كما صرح به في «المدارك» معللا بان البطلان تابع للنهى و هو انما يتوجه إلى العالم، فان ذلك شاهد قوي علي ان الاشتراط المدعى اعنى اشتراط صحة العبادة بعدم اجتماعها مع الحرم لم يكن متلقى من الإمام، اذ لو كان لوقع منهم الاختلاف في صورة الجهل و النسيان و الاضطرار و بالجملة مطلق صورة العذر.

هذا كله علي فرض تسليم كون الفساد مشهورا بين القدماء من الاصحاب أو مجمعا

---

١. مستدرك، ج٧، الباب ٤، ص ٣٠٣؛ عوالى اللئالى، ج٤، ص ٥.

٢. بحارالانوار، ج٧٤، الباب ١٥، ص ٤١٧؛ بحارالانوار، ج ٨٠ ص ٢٨٤؛ تحف العقول، ص ١٧٤.

عليه، كما ادعى عليه الاجماع السيد المرتضى في «المسائل الناصرية» و صاحب «المدارك» و هو الظاهر من العلامة و الشهيد و المحقق في «المنتهى» و «التذكرة» و «الذكري» و «البيان» و «المعتبر». و بالجملة نقل الاجماع لو لم يكن متواترا فهو علي حد الاستفاضة. لكن للنظر فيه ايضا مجال من جهة ماحكاه الكليني من فتوي الفضل بن شاذان من القدماء بالصحة. و الظاهر من كلامه كون الحكم مشهورا بين القدماء كما فهمه العلامة المجلسي، و الكليني رحمه الله نقل هذا الفتوي و لم يطعن عليه، و الظاهر أنّه لو كان مخالفا لنظر في كلامه. وكيف كان يمكن المناقشة **اولا** في الصغري و هو كون الحكم مجمعا عليه عند القدماء الذين كان اجماعهم كاشفا عن قول المعصوم، و **ثانيا** في صحة الاعتماد علي مثل هذا الاجماع علي فرض تسليمه لوقوع التعليل بكون العبادة الواقعة في المكان المغصوب منهيا عنها و النهي في العبادة يوجب الفساد.

و بامثال هذه العبائر فيقوي في النظر ان مستندهم في الحكم استحالة اجتماع الامر و النهي لما تخيلوا من استحالة ان الاجتماع مساوق للبطلان من جهة كون العبادة محرمة، أو الاخبار الخاصة الّتي اشار اليها في المستند. وقد عرفت ان القول بالامتناع لا يلازم القول بفساد العبادة، بل مقتضي القاعدة صحتها.

وأمّا الاخبار فهي ـ مع ضعف سندها وعدم تبين استناد الاصحاب اليها في الحكم بالبطلان ـ غير واضحة الدلالة، أمّا ما رواه في «تحف العقول» و «بشارة المصطفى» من قول اميرالمؤمنين عليه السلام لكميل: «انظر فيما تصلي و علي ما تصلي ان لم يكن من وجهه و حله فلا قبول»[1] وكذا قول الصادق عليه السلام: «لو ان الناس اخذوا ما امرهم الله به فانفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم ولو اخذوا ما نهاهم الله عنه فانفقوه فيما امرهم الله به ما قبله منهم حتي يأخذوه من حق و ينفقوه في حق» فلان عدم القبول لا يلازم عدم الصحة، مع ان قول الصادق عليه السلام اجنبي عن المقام، لوضوح ان المال لو كان للغير لما صح التصدق به، فان الانفاق المأمور به علي نحو الوجوب أو الاستحباب انما كان الانفاق من مال نفسه لا من ملك الغير فليتأمل.

---

١. بحارالانوار، ج ٧٤، الباب ١٥، ص ٤١٧؛ بحارالانوار، ج ٨٠، ص ٢٨٤؛ تحف العقول، ص ١٧٤.

و أمّا ما تمسك به بعضهم من قوله: «لا اطاعة من حيث يعصى» فلم نقف عليه بتمامه صدرا و ذيلا، و مجرد ذلك لا يدل علي حكم المقام، لوضوح ان الاطاعة لا تصح من حيث المعصية، فان المعصية من حيث كونها معصية لا تكون اطاعة ابدا[1] **نعم** رواية «غوالى اللئالى» لا تخلو عن اشعار بالمدعى، و لكنها ضعيفة السند و لم يظهر استناد الاصحاب اليها كما عرفت، و مجرد تطابق الفتوي مع مضمون الرواية لا يكفى في رفع الجبر و خصوصا في المقام، حيث يري ان مستند الجل لو لا الكل في الحكم بالفساد هو استحالة اجتماع الامر و النهى بل قلما اتفق منهم الاستدلال بالنصوص كما هو واضح علي من راجع كلماتهم فراجع و تدبر. **و انقدح** بما ذكرناه كله ان العبادات الواقعة مع المحرمات المجتمعة معها وجودا تقع علي وجه الصحة، سواء قلنا بجواز الاجتماع أو امتناعه، و سواء كان مع العذر أو بدونه ما لم يدل دليل بالخصوص علي بطلانه، و الله العالم بحقائق الامور.

قال المحقق الخراسانى ﷺ بعد اختيار البطلان في العالم و اختيار الصحة في الجاهل المعذور و بيان وجوهها الثلاثة **ما لفظه:** و قد انقدح بذلك الفرق بين ما إذا كان دليل الحرمة و الوجوب متعارضين و قدم دليل الحرمة تخييرا أو ترجيحا حيث لا يكون معه مجال للصحة اصلا، و بين ما اذا كانا من باب الاجتماع و قيل بالامتناع و تقديم جانب الحرمة حيث يقع صحيحا في غير مورد. **انتهى** موضع الحاجة.

و فيه نظر يظهر وجهه بملاحظة ما قدمناه من ان فرض التعارض لا يتوقف ابدا علي احراز كون الملاك في احدهما بلا تعيين، بل ربما يتحقق التعارض مع فرض احراز الملاكين فيهما معا لما، تقدم من ان ملاك التعارض تكاذب الدليلين و تمانعهما في الصدق، و هذا المعنى يتفق **تارة** عند احراز الملاك في احدهما بلاتعيين و **أخري** مع احرازه فيهما معا كما إذا كان الدليلان في مقام اثبات الحكم الفعلى مع القول بالامتناع فإنّه يقع التعارض لا محالة، مع ان الممكن احراز وجود الملاك في كلا المتعلقين في هذا الفرض، فلابد حينئذ

---

١. اقول: لعل ذلك قول امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة «لا اطاعة أو لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق» و هو كما تري اجنبى عما نحن بصدده فان معناه عدم جواز اطاعة المخلوق حتى لمن وجب اطاعته كالوالدين و الزوج فيما استلزم اطاعته معصية الخالق.

من حمل احدهما علي الحكم الاقتضائي أو الرجوع إلى المرجحات السندية.

تقديمٌ وتحقيقٌ

فتأمل جيدا اذا عرفت هذه الامور فالحق هو القول بالامتناع، فان اجتماع الامر و النهي في موضوع واحد بل في موضوعين منحازين في الوجود مع التلازم بينهما دائما مستلزم للتكليف بالمحال علي ما سيأتي بيانه مفصلا، وقبل ذلك ينبغي بيان مقدمتين:

الاولى: ان الامتناع ليس من جهة محالية نفس التكليف كما افاده في «الكفاية» بل هو من جهة التكليف بالمحال كما هو المترائي من كل من اعتبر المندوحة في مورد النزاع، فإنّه لما كان لزوم التكليف بالمحال فيما لم يكن هناك مندوحة في غاية الوضوح بل من البديهيات، بخلاف ما إذا كان هناك مندوحة، فان ذلك لم يكن بتلك المثابة من الوضوح بحيث امكن النزاع فيه، تري ان جل من تعرض لهذه المسألة بل كلهم الا ما شذوندر اعتبر المندوحة في مورد البحث، فهو كاشف عن دوران كلامهم مدار لزوم التكليف بالمحال وعدمه، فوقع المجوّز في توهم ان وجود المندوحة يرفع تلك الغائلة ذاهلا عن عدم ارتفاع هذه الغائلة بوجود المندوحة كما سنبين وجهه. **وبالجملة** ليس القول بالجواز والامتناع دائرا مدار استلزام التكليف المحال وعدمه، **وتوضيحه** يبتني علي بسط الكلام فنقول ومنه الاستعانة: ان الأحكام المجعولة ليس لها الا مرتبة واحدة وهي مرتبة الانشاء والجعل كما بيناه في محله، واجماله ان مرتبة الاقتضاء ليست من مراتب الحكم ابدا لان الاقتضاء إمّا بمعنى وجود المصلحة والمفسدة أو بمعنى اقتضاء تلك المفسدة والمصلحة للبغض والحب، وعلي كل تقدير ليس امره بيد الجعل بل هو امر تكويني، وكذلك مرتبة التنجز فإنّه ليس الا عدم معذورية المكلف في مخالفة التكليف، وهو موقوف بعد وجود الارادة في النفس علي امرين، **الاول**: قيام الحجة علي التكليف، **والثاني**: قدرة العبد علي اتيانه، فان ثبت الامران يقال ان التكليف منجّز، وان فقد احدهما يعبر عنه بغير المنجز، ومن البديهي ان هذا المعنى ليس باحد طرفيه مما تناله يد التشريع والجعل. **نعم** للشارع التكليف بالاحتياط في موارد عدم قيام الحجة علي

التكليف الواقعي، لكنه ليس في الحقيقة جعل التنجز للحكم، بل هو اقامة الحجة عليه فتدبر.

وأمّا مرتبة الفعلية فهي ايضا ليست من مراتب الحكم علي التحقيق، لان الفعلية ليست امرا وراء وجود الارادة الجدية النفس الامرية علي طبق الارادة الاستعمالية والحكم الانشائي ولا نتعقل لها وراء ذلك شيئا، وواضح ان وجود الارادة علي وفق الحكم الانشائي وعدم وجودها ليس بيد الشرع، بل هو ايضا كسابقه من الامور التكوينية، وليس امراً وضعه ورفعه بيد الجاعل والمشرع.

فتلخص ان مرتبة الحكم المجعول واحدة وهي مرتبة الجعل والانشاء وهو الّذي يعبر عنه بالحكم الانشائي، وبقية المراتب الّتي توهم كونها من مراتب الحكم كلها امور تكوينية خارجة عن عالم الجعل والتشريع.

في عدم التضاد بين الأحكام

اذا عرفت ذلك تعلم أنّه لا تضاد بين الأحكام المجعولة، لانها انشائية ولا تضاد بين انشاء الوجوب وانشاء الحرمة في موضوع واحد، فان الحكم الانشائي بما هو مع قطع النظر عن الارادة لا يعاند الحكم الانشائي الاخر بل امكن اجتماع الخمسة فضلا عن الاثنين منها في موضوع واحد، كما صرح به المحقق بقوله: وان لم يكن بينها مضادة ما لم تبلغ إلى تلك المرتبة لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ اليها، يعني من الضمير مرتبة الفعلية.

فانقدح ان ما شاع في الالسنة وربما جعل من الضروريات من التضاد بين الأحكام مما لا وجه له عند التحليل ان كان المراد كما هو الظاهر من الكلمات الأحكام الّتي تنالها يد التشريع وتعد مجعولات للشرع، **هذا كله** حكم مجعولات الشرع. وأمّا الملاك والمصالح والمفاسد فمن البديهي بحيث لا يكاد يشك فيه احد امكان اجتماعهما في موضوع واحد لجهتين، والكسر والانكسار بمعنى اذهاب المصلحة الاكيدة المفسدة الضعيفة أو بالعكس مما لا يعقل علي ما نشير اليه، فلا مضادة بين المصالح والمفاسد الكامنة في شيء واحد

لجهات شتى، ضرورة وقوع اجتماعهما في العرفيات و الشرعيات في شيء واحد كذلك، وهو من الوضوح غنى عن البيان و التمثيل.

و أمّا الحب و البغض فهما ايضا كالمصالح و المفاسد لا مانع من اجتماعهما في موضوع واحد، و اقوي شاهد علي امكان الشيء وقوعه، و نحن نشاهد بالعيان ان الشيء الواحد من جهة محبوب و هى الجهة الّتي حازت للمصلحة، و من جهة أُخري مبغوض و هى الجهة الّتي كانت المفسدة لاجلها و قد علمت ان اذهاب المفسدة للمصلحة أو بالعكس في صورة اجتماعهما في موضوع واحد مما يدفعه بداهة الوجدان، بل هو بذاته امر غير معقول، فإنّه بعد وجود الجهة المحسنة في الشيء و وجود الجهة المقبحة فيه لا محالة يجتمع فيه المصلحة و المفسدة و لا معنى لرفع إحداهما، و يشهد بذلك الوجدان فان مثل هذا الشيء محبوب فعلا لاجل المصلحة و مبغوض لاجل المفسدة ولو كانت المفسدة في جنب المصلحة أو هى في جنبها كالقطرة في جنب البحر. و ان كنت في ريب مما قلناه فراجع نفسك فيما اجتمع فيه الجهتان، فان في مراجعة الوجدان غنى و كفاية. نعم اذا جاوزنا عن مقام الصلاح و الفساد و مرحلة الحب و البغض و صرنا إلى المرتبة الأخيرة المترتبة عليهما و هى مرتبة الارادة و الكراهة نري انهما معا لا تجتمعان في موضوع واحد، بل الموضوع الواحد ولو كان فيه الملاك و المفسدة و المصلحة و لذلك تعلق به الحب و البغض الفعليان لابدّ و ان يكون إمّا متعلق الارادة و ذلك فيما كان المصلحة غالبة، أو متعلق الكراهة و ذلك فيما كان المفسدة غالبة، فى هذا المقام يقع الكسر و الانكسار و ملاحظة المصالح و المفاسد، لا بمعنى اذهاب إحدهما للاخري، فإنّه غير معقول كما عرفت، بل بمعنى ان أقواهما في النظر و ارجحهما في المقصود ان كان المصلحة كان الشيء لا محالة متعلقا للارادة، و ان كان المفسدة كان متعلقا للكراهة، لا يكاد يقع متعلقا لهما معا فإنّه غير معقول من دون فرق بين الارادات المباشرية و التشريعية، فكما ان في الاولى لا يكاد يكون الشي الواحد مع كونه ذا حسن و قبح بوجهين و محبوب و مبغوض بهما الا متعلقا لاحد الامرين من الارادة أو الكراهة فكذلك الحال في الثانية، و هذا من الوضوح بمكان لا يخفى علي من له ادنى تدبر. و لكن الّذي في الباب ان ذلك اعنى عدم اجتماع الارادة و الكراهة ليس من

باب محالية اجتماعهما بالذات، بل هو من جهة عدم امكان الامتثال وعدم المفر من رفع اليد عن الارادة أو الكراهة مع وجود مقتضيها ولذا كان ياسف علي ذلك فاما يصبر علي المكروه أو ياسف علي فوت المراد، ولو فرض محالا تمكنه من الامرين لكان مريدا للشي بملاك حسنه ومكرها له بملاك قبحه، فالذي اجبره علي رفع اليد عن احد الامرين واختيار الفعل فيما كان ملاكه اقوي والترك فيما كان ملاك الترك كذلك انما هو عدم التمكن من التفكيك، ولذا لا شبهة فيما امكنه التفكيك في تعلق الارادة بغير الفرد المكروه كما مر غير مرة. **وبالجملة** انما يكون التكليف محالا فيما كان بنفسه مع قطع النظر عن مقام الامتثال والعمل محالا، وأمّا فيما استند المحالية إلى الامتثال ونشأت من ناحيته بحيث لو كان الامتثال ممكنا لما كان في التكليف محذورا كان التكليف تكليفا بالمحال. **وقد انقدح** بذلك ان الامتناع في المقام مستند إلى ما ذكرناه لأنّه جاء من قبل عدم القدرة علي الامتثال والتفكيك، ومحالية نفس التكليف انما يتصوّر في الموضوع الواحد الموجه بجهة واحدة، فان الشي الواحد بجهة واحدة إمّا ذو مصلحة أو ذو مفسدة، ولا يمكن اجتماع المصلحة والمفسدة ولا الحب والبغض فيه، فان الوجه الواحد إمّا مؤثر في الاول أو في الثاني، واذا ثبت عدم اجتماع الملاكين فيه ثبت عدم اجتماع الارادة والكراهة والامر والنهي، لانهما لايتحققان الا بعد وجود الملاك في متعلقهما. وبذلك يظهر ان كون التكليف محالا في الفرض انما يكون بمعنى عدم صدور احد الامرين من الامر أو النهي لانتفاء ملاكه وعدم الوجود من رأس فان انتفاء الملاك يستتبع انتفاء التكليف، فتأمل جيدا.

في ما هو متعلق الأحكام

الثانية: ان متعلق الأحكام ليس فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه كما افاده في «الكفاية» ايضا بداهة أنّه لو كان تعلق الأحكام بامر خارج لزم تعلقه به بعد خارجيته ووجوده مثل الحرارة والبرودة العارضتان للنار والماء، وذلك مستلزم للبعث نحو الامر الموجود وهو تحصيل الحاصل. **فلا محالة** كان متعلق الأحكام هو الوجود الذهنيّ لا مقيدا بهذا الوجود ـ ليرد عليه أنّه لو كان مقيدا بما في ذهن الامر لا يتمكن

المكلف من الامتثال ولو كان مقيدا بما في ذهن المأمور لزم حصول الامتثال بتصوره في الذهن ـ بل بما هو حاك عن الخارج ومرآت له. **وتوضيحه** ان الماهية من حيث هي ليست الاهي، لاتكون مأمورا بها ولا منهيا عنها، لامحبوبة ولا مبغوضة. وبالجملة لاتتصف بشي من الاشياء فلابد في اتصافها بالحسن والقبح والحب والبغض وكونها مأمورا بها ومنهيا عنها وكذلك بساير الاشياء مثل الكلية والجزئية من لحاظ الوجود، وهذا الوجود قد يكون وجودا خارجيا كما في اتصاف الماء والنار بالبرودة والحرارة فان غير الوجود الخارجيّ لا يكاد يكون حارا اصلا ولا باردا، وقد يكون وجودا ذهنيا كما في اتصاف الماهية بالكلية فان غير الوجود الذهنيّ لا يكاد يتصف بالكلية ابدا، ولكن هذا الوجود الذهنيّ لم يكن مع ملاحظة هذا الوجود موصوفا بالكلية فإنّه بهذه الملاحظة جزئي صرف، بل مع تعريته عن هذا الوجود وحكايته عن الوجود الخارجيّ يحكم عليه بالكلية، ومثل وصف الكلية وصف كونه مأمورا به ومنهيا عنه من دون فرق اصلا، لما اقمنا البرهان علي عدم امكان تعلق الأحكام بالوجودات الخارجية. **ولكن ليعلم** ان الماهية الموجودة في الذهن الّتي جعلت حاكية عن الخارج وتلاحظ مرآتا له لاتكاد تحكي عن الوجودات الخارجية بخصوصياتها وتشخصاتها الفردية، فان ذلك غير معقول فان الماهية امر وخصوصيات الأفراد الّتي تتخصص الماهية بها امر اخر، ولا يعقل حكاية احدهما عن الاخر، فالماهية انما تحكي عن الخارج الملغى عن الخصوصيات والجامع بينها المشترك في جميعها الّذي لايختص به هذا دون ذاك؛ وبهذا يندفع الاشكال بانه بعد جعل الماهية حاكية عن الوجودات الخاصة لابدّ من اتحادها معها بنحو من الاتّحاد في لحاظ الحكاية، بداهة اتحاد الحاكي والمحكي والمرات والمرئي، فاللازم من تعلق الارادة بالماهية الحاكية مع سعتها تعلقها بتلك الوجودات الخاصة فيلزم بالأخرة اتحاد متعلق الامر والنهي، فان الماهية ليست حاكية عن الوجودات الخاصة بخصوصياتها، بل هي حاكية عن الجامع بين تلك الخصوصيات، وقد عرفت في غير مقام ان خصوصيات الأفراد ليست مأخوذة في متعلق الامر ولذا لايعقل ايجادها بقصد الامر،

بل هي دائما انما تكون بداعي الشهوات النفسانية، **و هذا كله** واضح.

و بذلك تعرف ان **المقدمة الثالثة** الّتي افادها في «الكفاية» مما لا فائدة فيه و لا ثمرة ترتب عليه، فان ما ذكره من عدم ايجاب تعدد العنوان تعدد المعنون واضح و لا ينكره احد لا المجوز و لا المانع، بل نزاعهم انما هو بعد فرض الوحدة في المعنون ولو كان المعنون متعددا لما وقع منهم النزاع ابدا، فمع تسالم الفريقين علي كون الوجود الخارجيّ و المعنون واحدا اختلفوا في الجواز و الامتناع، فذهب قوم إلى الجواز مستدلا بان متعلق الأحكام هو الوجود الذهنيّ بالتقريب المتقدم و تعدد ما هو المتعلق كاف في الجواز، و ذهب اخر إلى الامتناع إمّا لذهابه إلى ان متعلق الأحكام هو الوجودات الخارجية و المعنونات أو لذهابه إلى ان مجرد تعدد المتعلق في الذهن لا يرفع غائلة الامتناع و لزوم التكليف بالمحال كما هو الحق علي ما نبينه و نوضح وجهه. و علي اي حال لا إشكال لاحد في كون المعنون و الوجود الخارجيّ واحدا فيما هو محل النزاع، ولو كان متعددا لما صح النزاع كما هو واضح.

و بهذا البيان ظهران توهم لزوم التكليف المحال انما يكون علي فرض كون متعلق الامر و النهي هو المعنون و الوجود الخارجيّ، و أمّا بناءً علي كونه الوجود الذهنيّ علي النحو الّذي قررناه و اقمنا عليه البرهان فلا مجال لتوهمه؛ هذا كله مع قطع النظر عما حققناه في المقدمة الاولى من عدم لزوم التكليف المحال علي اي حال سواء قلنا بكون متعلق الأحكام هو الوجودات الذهنية أو الخارجية، لما مر من ان كلما كان المحالية بملاحظة مقام الامتثال و العمل كان التكليف بالمحال، فتدبر جيدا.

اذا عرفت ذلك فاعلم ان متعلق الأحكام و ان كان الطبايع الموجودة في الذهن بما هي حاكية عن الخارج علي ما بيناه لا الوجودات الخارجية للبرهان المتقدم، ولكنه لا يرفع غائلة التكليف بالمحال، و بيانه يحتاج إلى التكلم في الارادات الفاعلية و بيان المحال فيها اولا ليتضح به الحال في الارادات التشريعية. **فنقول** و علي الله التكلان: لا إشكال في الارادات الفاعلية في انها لا تتعلق بالفرد المكروه من جهة أُخري و انما تختص بالافراد

الّتي لا تكون فيه جهة مبغوضة، مثلا اذا اراد الإنسان تنظيف بدنه بالماء وكان بعض افراد المياه موجبا لمرضه للبرودة أو نحوها ولبعض الاخر لم يكن فيه هذه المضرة فلا ارتياب في أنّه يختار التنظيف بالماء الخالى عن ايقاع الضرر عليه، وانكار ذلك يؤل إلى انكار الوجدانيات والبديهيات. نعم لو اراد التنظيف وكان في مطلقة وجود جهة مقبحة فهو من الموارد الّتي لا مفر ولا مندوحة، فلا محالة يلاحظ الإنسان ان كان مصلحة التنظيف اقوي من مفسدة المرض يتعلق ارادته به، وان كان العكس لا يتعلق الارادة به بل كان مكروها له فعلا فيتركه وان كان يحبّه لتلك المصلحة، وهذا بخلاف صورة وجود المندوحة فان الارادة لا تتعلق بالتنظيف بالماء الموجب للمرض وان كان هذه المفسدة في جنب مصلحة التنظيف بما كان من الضعف، وهذا واضح علي من له ادنى تأمل، ومراجعة الوجدان اقوي شاهد علي صحته، فلا يحتاج إلى مزيد بيان واقامة برهان، فهل تري من نفسك الشك والارتياب؟ كلّا.

اذا عرفت ذلك في الارادات المباشرية نقول: لا فرق بين الارادات التشريعية والمباشرية من هذه الجهة، فكما ان في الثانية يتوجه الارادة بالفرد الغير المبغوض فكذلك في الاولى، فان الارادة وان كانت متعلقة بالطبيعة الموجودة في الذهن وخصوصيات الأفراد وان كانت خارجة عن المأمور به علي ما اثبتناه ولكن الطبيعة لم تقع متعلقا للارادة علي اطلاقها بحيث تعم هذا الفرد المجامع مع المحرم كما هو الامر في الارادات المباشرية ايضا، فانها ايضا كالارادات التشريعية لاتكون متعلقة الا بالطبايع الموجودة في الذهن لا بالامور الخارجية لعين البرهان المذكور في الارادات التشريعية، وكما ان الخصوصيات الفردية والتشخصات الخارجية خارجة عن المراد في تلك الارادات كذلك خارجة عنه في الارادات الفاعلية. ومع ذلك كله لا تكاد تتعلق الارادة المباشرية بالفرد المحرم فليكن الحال كذلك في الارادة التشريعية.

نقلٌ ونقدٌ

ولقد تصدي المحقق اليزدي ﷺ لاثبات الفرق بينهما بما لا يخلو عن النظر فقال في

«الدرر» بعد بيان ان الأحكام عارضة للوجودات الذهنية وذكر البرهان عليه بما يقرب ما ذكرناه معترضا علي نفسه بما حاصله: ان الارادة التشريعية كالتكوينية لا تتعلق الا بالفرد الغير الجامع مع المحرم، فاجاب عنه بما حاصله: ان الخصوصيات الفردية المشخصة للوجود الراجعة إلى مقام الامتثال ملحوظة في الارادة الفاعلية وحيث كانت ملحوظة فلا محالة يصرف الارادة عن الموارد المحرمة المبغوضة إلى غيرها، وأمّا في الارادة التشريعية فليست تلك الخصوصيات ملحوظة بحال، فانها تلاحظ في مقام الامتثال لا في مقام الجعل والارادة، فلذافرق بين الفرد المبغوض وغيره في كونه متعلقا لتلك الارادة انتهى محصل كلامه.

وأنت خبير بما فيه والظاهر ان الاشتباه ناش من الخلط بين الضمائم المباحة والمحرمة، والفرق بينهما مما لا يخفى علي البصير، فان الّذي لم يلاحظ ولا يكاد يلاحظ في مقام الارادة هو الضمائم المباحة الّتي لاقتضاء لها في الصلاح والفساد ولا دخل لها في المصلحة والمفسدة والحب والبغض والارادة والكراهة، فانها بعد عدم دخلها فيما ذكر مما يقطع بانها لم تلاحظ ولن تلاحظ في المراد، من دون فرق بين انحاء الارادة من التشريعية والفاعلية، فكما لا دخل لها في المراد التشريعى كذلك في المراد التكوينى. وأمّا الضمائم المحرمة فهى لابدّ من لحاظها في الارادة سواء ذلك في الاولى والثانية، أمّا في الاولى فواضح لما تقدم من شهادة الوجدان عليه، وأمّا في الثانية فلانه اذا اصاب الآمر بالفرد المحرم أو التفت اليه فراي امكان استيفاء الغرض في الفرد المباح فهل تراه مريدا لهذا الفرد المحرم مع امكان التخلص بما لا يوقعه في تحمل المبغوض، **فلوسئل** تفصيلا هل الفرد المحرم كساير الأفراد المباحة مشمول للارادة ومتعلق للامر أو الارادة مختصة بغيره هل يجيب بالتعميم اولا؟ **ولعمري** ان الكلام من الوضوح بمكان يعد ايضاحه اطالة بلا ثمرة فراجع نفسك واسئل وجدانك وانظر حال الموالى والعبيد الظاهرية في الامور الراجعة اليهم تكاد تقطع صدق ما ادعيناه وأنّه لامناص من القول بالامتناع وان متعلق الامر والارادة خصوص الأفراد المباحة لا مطلق افراد الطبيعة وان كان مجتمعا مع جهة محرمة

و ان كان الفرد المحرم ايضا كساير الأفراد في وجود الملاك وايفاء الغرض واشتماله علي المصلحة بالمرتبة الموجودة في تلك الأفراد علي امر تحقيقه، وهذا هو الّذي اوجب صحته ولو كان قريبا في جميع الاحوال سواء كان عالما أو جاهلاً معذورا أو غير معذور كما قويناه مفصلا، وعليك بالتدبر التام في المقام فإنّه من مزال الاقدام.

ثم انك بعد ما عرفت ان الغائلة الموجودة في المقام هو لزوم التكليف بالمحال تعرف أنّه لا فرق فيما هو المهم بين الوجود الواحد والوجودين المتلازمين في الوجود، فان تعلق الامر باحد الوجودين المتلازمين ابدا وتعلق النهي بالاخر مثل تعلق الامر والنهي بالوجود الواحد لجهتين تكليف بالمحال فيمتنع فيهما كما امتنع فيه، نعم لو كانت الغائلة لزوم التكليف المحال اختص القول بالامتناع بالواحد الوجودي ولا يجري في الوجودين المتلازمين، ولكنك عرفت أنّه خلاف التحقيق.

و قد انقدح بذلك كله ان الاوفق بالقواعد والانسب بالاعتبار هو القول بالامتناع في الوجودين المتلازمين ايضا فضلا عن الوجود الواحد، فإنّه اذا ثبت هذا القول في الاول ثبت في الثاني بالاولوية، لان تعدد الجهة والعنوان وكون متعلق الأحكام هي الطبايع الموجودة في الذهن لا يوجب بالأخرة وصول الواحد بحسب الوجود مرتبة الوجودين، وأنت بعد التأمل التام فيما ذكرناه تعرف ان تعلق الامر باحد الوجودين والنهي بالاخر مع تلازمهما في الوجود ممتنع، ولو كان التلازم في بعض افراد المأمور به والمنهي عنه وقلنا ان متعلق الأحكام هي الوجودات الذهنية لا الخارجية، فان البرهان الّذي اقمناه في الوجود الواحد المستلزم لاختصاص الامر بغير مورد المحرم بعينه موجب لاختصاص الامر هنا بغير الفرد الملازم للفرد المحرم، وكما ان اختصاص الامر هنا بغير هذا الفرد لا يوجب ارتفاع الملاك عن هذا الفرد بل هو علي ما كان من الملاك والمصلحة علي حذو سائر الأفراد كذلك اختصاص الامر بغير الفرد المجتمع مع المحرم في الوجود لا يخرجه عما كان عليه من الاشتمال علي الملاك والمصلحة، ولاجل وجود الملاك والمصلحة علي نحو وجودها في ساير الأفراد وامكان ان يقال: ان المكلف انما جاء بالمأمور به أو بالفرد

الملازم له في الوجود لاجل المولى والا كان له الاتيان بالمنهى عنه فقط أو بالفرد الغير الملازم وليس القربة المعتبرة في العبادات الا ذلك قلنا: ان الا صح صحة العبادة حتى مع العلم بالغصبية وارتكابها عمدا. **هذا ما عندنا**، وعليك بالتدبر لعلك تقف علي غير ذلك والله العالم بحقائق الامور.

أدلة القول بجواز الاجتماع والنظر فيها

ثم ان ما استدل به للقول بالجواز أو يمكن الاستدلال له امور:

منها: ان الأحكام لا تكون متعلقة بالافراد ليلزم من الامر بالفرد والنهى عنه تكليفا بالمحال، بل هى متعلقة بالطبايع كما ثبت في بحث الاوامر واقيم عليه البرهان، وعلى هذا لا يكون متعلق الامر والنهى متحدا اصلا، بل هما متعددان.

اقول: ان تعلق الأحكام بالطبايع مسلم علي ما حققناه ووجهناه بان الطبيعة من حيث هى وان ليست الا هى لا موصوفة بالمفسدة ولا المصلحة ولا الحب ولا البغض ولا الارادة ولا الكراهة ولا بشي من الاشياء، ولكنها مقيدة بالوجود بحيث كان القيد خارجا والتقييد داخلا تقع موصوفة بتلك الاوصاف، فالآمر يلاحظ الطبيعة ويتصوّرها في الذهن ويجعلها حاكية عن الخارج فيراها بما هى موجودة في الخارج مشتملة علي المصلحة أو المفسدة، فيتعلق بها الحب والبغض في ذلك اللحاظ، **ثم** يصرف اللحاظ فيراها معدومة فيريد وجودها فيأمر بايجادها، وهذا امر يقتدر عليه الذهن علي ما تبين مفصلا، لكن ذلك لا يرفع غائلة التكليف بالمحال، لما تقدم آنفا من ان كل ذلك لا يصير الوجود الواحد وجودين، وغائلة التكليف بالمحال موجودة في الوجودين المنحازين المتلازمين في الوجود فضلا عن الوجود الواحد، مع ان تعلق الأحكام بالطبايع محقق في الاول ايضا، وسره ما تقدم من ان الطبيعة وان كانت هى المأمور بها أو المنهى عنها لكنها باطلاقها بحيث تعم الفرد المجتمع مع المحرم أو الملازم له في الوجود ليست بمأمور بها، فافهم واغتنم.

ومنها: ما ذكره المحقق القمى ﷺ واساسه مبنى علي كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعى

المأمور به، وبعد وضوح فساد المبنى لا فائدة في ذكره بتفصيله والنقض والابرام.

ومنها: أنّه لو لم يجز اجتماع الامر والنهي لما وقع نظيره، وقد وقع اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الكراهة أو الاباحة أو الاستحباب في مثل الصلاة الفريضة في الحمام أو الدار أو المسجد والصيام في السفر وفي العاشوراء والنافلة في الدار أو في المسجد، واقوي شاهد علي امكان الشيء وقوعه.

وقبل الورود في الجواب ينبغي تقديم امر وهو: ان من قال بالامتناع مستندا الى لزوم التكليف المحال كالمحقق الخراساني ﷺ يلزمه حل الاشكال في جميع موارد اجتماع الحكمين بداهة عدم اختصاص التضاد الموجود بين الأحكام بحكم دون اخر، وأمّا من كان سالكا مسلك الحق وقائلا بان الامتناع ليس من جهة استلزام المحالية في نفس التكليف بل هو من جهة كون التكليف بالمحال كان مستريحا عن الاشكال في غير مورد من الموارد المذكورة، مثل ما اذا اجتمع الوجوب مع الاستحباب أو الاباحة أو اجتمع الاستحباب مع احدهما، لان في شيء منهما لايلزم التكليف بالمحال. نعم ربما يقال بلزومه فيما اجتمع الوجوب أو الاستحباب مع الكراهة بتخيل أنّه فرق في كون التكليف بالفعل والنهي عنه تكليفا بالمحال بين كونهما علي نحو الالزام أو غيره، ولكن سيظهر لك عدم لزوم ذلك حتى في مورد اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الكراهة ايضا.

بحثٌ وتحصيلٌ

وكيف كان يستدعى تحقيق الامر بسط الكلام **فنقول**: قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بحقيقة واحدة وعنوان واحد، وكان الاختلاف بمجرد الاطلاق والتقييد، فان كان ذلك موجبا لخروجها عن موضوع مسألة اجتماع الامر والنهي ودخولها في مسألة النهي في العبادات كما هو مذاق من اعتبر في موضوع هذه المسألة كون المتعلقين عامين من وجه كالمحقق القمي ﷺ أو كونهما مختلفين في الحقيقة كالمحقق صاحب «الفصول» كان علي القائل بالجواز والقائل بالامتناع حل الاشكال في تلك الموارد، وأمّا ان لم يوجب ذلك الخروج عن موضوع هذه المسألة بان جعل موضوع

النزاع فيها مطلق ما اذا تعلق الامر بطبيعة والنهى بطبيعة أُخري مغايرة معها في الوجود الذهنيّ ولو كان النسبة بينهما الاعم والاخص مطلقا أو كان بينهما اطلاق وتقييد كما هو مذهب جل القائلين بالجواز بل وكذا القائلين بالامتناع كان المجوز مستريحا عن الاشكال وكان علي الممتنع فقط حل الاشكال. وبذلك تعرف ان كلام صاحب «الكفاية» علي اطلاقه منظور فيه. **هذا كله** فيما إذا كان هناك مندوحة، **وأمّا اذا لم** تكن مندوحة في البين كما في العبادات المكروهة الّتي لا بدل لها أو العبادات المستحبة كذلك مثل الصوم في السفر أو في يوم العاشوراء والنوافل المبتدئة في المساجد أو في الامكنة الشريفة كان الاشكال واردا علي اي حال، سواء قلنا بالجواز أو بالامتناع، لان القائل بالجواز انما يقول بذلك فيما كان هناك مندوحة، وأمّا اذا لم تكن هى فلا مفر له من القول بالامتناع علي ما مر تحقيقه، فالفريقان واقعان في الاشكال في موارد عدم وجود المندوحة، فعليهما حلّه.

اقسام العبادات المكروهة

وبالجملة العبادات المكروهة علي ثلاثة اقسام: **الأوّل**: ما تعلق به النهى بعنوانه وذاته ولا بدل له كالنوافل المبتدئة في بعض الاوقات كعند طلوع الشمس وصوم يوم العاشوراء فانها ان اوتى بها تقع صحيحة بالاجماع والاتفاق، ومع هذا كان تركها ارجح فان معنى ارجحية الترك وكونها منهيا عنه فعلا بالنهى التنزيهى وجود الحزازه في فعلها وغلبة هذه الحزازه علي مصلحة الفعل والا لما يكاد تكون مكروهة بالفعل علي الاطلاق، وعلي هذا التقدير كيف تقع علي وجه الصحة، ومعنى استحباب الفعل وكونها مأمورا بها فعلا بالامر الاستحبابى عدم كونها مكروهة فكيف تكون مكروهة بالفعل وكان تركها ارجح، وقد عرفت مما اسلفناه ان اختيار جواز اجتماع الامر والنهى لا يوجب الاستراحة عن هذا الاشكال بعد كون المفروض عدم وجود المندوحة.

وقد اجاب عن الاشكال في «الكفاية» تبعا لمن تقدم عليه من المحققين بان ارجحية الترك مع وقوع الفعل علي وجه الصحة، إمّا لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة علي الترك فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة موافقة للغرض وكان مصلحة الترك اكثر فهما حينئذ من

قبيل المستحبين المتزاحمين، أو لاجل ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة من دون انطباق عليه. انتهى ملخصا.

والظاهر ان أصل الجواب مأخوذ من العلامة الانصاري، وهو بمجرد ما ذكره في «الكفاية» لا يتم، بل لابدّ من ضم شيء، وذلك لان التخيير بين الفعل والترك بعث لغو لايصدر من الحكيم، كما ان الاتيان باحد طرفيه لا يكاد يقع بداعي القربة ضرورة عدم خلو الإنسان عن احدهما، بل هو لا محالة إمّا فاعل أو تارك. وبهذا يظهر ان قياسه بباب المستحبين المتزاحمين مع الفارق لامكان خلو الإنسان عنهما وعدم القيام بفعل احدهما في ذلك الباب فيكون اتيانه باحدهما سواء كان الاهم أو المهم بداعي القربة لا محالة اذ لولاه لما اتى بواحد منهما وهذا بخلاف المقام. **وكيف كان** تحقيق المقال في حل الاشكال أنّه بعد قيام الاجماع علي وقوع العبادة علي وجه الصحة واستحقاق فاعلها للمدح والثواب لابدّ من رفع اليد عن ظاهر النهي في وجود الحزازة في الفعل، فان وجود الحزازة فيه الغالبة علي مصلحته الموجب لكونه مكروها بالفعل ورجحان تركه علي وجه الاطلاق مانع عن صلاحية التقرب لانتفاء الحسن الفعلي حينئذ، فلابد من التأويل والقول بان النهي ناش عن وجود المصلحة في الترك، إمّا لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة عليه، أو لاجل ملازمته لعنوان ذي مصلحة من دون انطباق عليه، فيؤل إلى استحباب الترك واستحباب الفعل، ويكون من موارد تزاحم المستحبين، فيحكم بالتخيير بينهما مع كون الترك افضل الفردين فيرتفع الاشكال من هذه الجهة.

نعم يبقى إشكال آخر وهو ان البعث علي نحو التخيير بين الفعل والترك لغو لا فائدة فيه لعدم خلو الإنسان من احدهما، كما ان الاتيان بالفعل أو الترك لا يكاد يكون حينئذ لاجل القربة، لأنّه بعد فرض عدم خلوه من احدهما لا يصح له ان يقول: فعلت للّه، أو تركت للّه لأنّه مقهور في احد الطرفين ولايمكنه الخلو منهما. **وبعبارة أُخرى لا يقع** البعث التخييري من الحكيم بين الامرين اللذين لا يخلو المكلف من احدهما قهرا ولا يكون لهما شق ثالث وطرف آخر خارج عنهما، والتخيير بين الفعل والترك في المقام من هذا القبيل.

وحلّ هذا الاشكال أنّه بعد قيام البرهان علي عدم امكان ذلك لابدّ من ان يقال ان الترك علي نحو الاطلاق ليس مطلوبا في امثال هذه الموارد، بل الترك المطلوب هو الّذي كان لاجل هذا العنوان المنطبق أو الملازم علي نحو لولم يقصد به هذا العنوان ولم يقع الترك لاجله لايكون مستحبا، وعلي هذا التقدير يكون لامحالة للمكلف المفرّ وليس مقهورا حينئذ علي احد الطرفين، بل له اختيار الشق الثالث وهو الترك لالاجل هذا العنوان بل لدواع اخر، وحيث فرض شق ثالث امكن حينئذ الامر علي نحو التخيير بين الفعل والترك، وان شئت التوضيح في ضمن مثال نقول: اذا فرضنا ان الوالدين نهيا عن الصوم وكان اطاعة امرهما ونهيهما مستحبا لا واجبا ففعل الصوم مستحب لأنّه «جنة من النار»[1] كالصلاة الّتي كانت «خير موضوع»[2] و«معراج المؤمن»[3] و«عمود الدين»[4] وتركه ايضا مستحب لا مطلقاً بل بعنوان اطاعة امر الوالدين، فاذا صام المكلف اتى بالمأمور به بالامر الاستحبابي، واذا تركه بعنوان اطاعة الوالدين اتى بمستحب اخر، واذا تركه لالاجل ذلك بل لاجل أنّه بنفسه وبطبعه كان تاركا له بحيث لولا امرهما ايضا لتركه لما اتى بمستحب اصلا. ومثله الصوم في يوم عاشورا فان فعله مستحب لما ذكر وتركه ايضا مستحب لكن لا مطلقاً بل بعنوان مخالفة بني‌امية، والترك لالاجل ذلك لم يكن بمستحب اصلا، فبهذا يرتفع الغائلة المذكورة.

نعم يشكل الامر معهذا في الموارد الّتي لم نطلع علي العنوان المنطبق أو الملازم وليس في الاخبار ما دل علي ان الترك بهذا العنوان مطلوب بحيث لو لم يقصد العنوان لما وقع علي نحو المطلوبية، كما هو الامر في كثير من الموارد الّتي لم يذكر العنوان اصلا أو ذكر الحكمة ولكن لم يتضح انها هي العنوان الّذي كان الترك مطلوبا لاجل انطباقه عليه أو ملازمته له، ويدفع الاشكال أنّه بعد ما فرضنا ان استحباب الترك لابدّ وان يكون دائما

---

١. الكافي، ج٢، ص ١٨؛ من لايحضره الفقيه، ج٢، ص ٧٤؛ التهذيب، ج٤، الباب ٤٠، ص ١٥١.
٢. مستدرك، ج٣، الباب ١٠، ص ٤٢؛ بحار الانوار، ج٧١، الباب ١٤، ص ٢٠٢.
٣. بحارالانوار، ج٧٩، الباب ٤، ص ٣٠٣؛ بحارالانوار، ج٨١، الباب ١٦، ص ٢٥٥.
٤. الوسائل، ج٤، الباب ٦، ص ٢٧؛ مستدرك، ج٣، الباب ٨، ص ٣١.

لاجل هذا العنوان إمّا لانطباقه علي الترك أو لملازمته اياه بحيث لو لم يقع الترك لاجله لم يكن مستحبا ابدا لابدّ وان يكون الامر دائما بالترك المقصود به ذلك العنوان، حيث إنّه لا يكاد يدعو إلى ما ليس بمستحب، وعلى هذا يكفي قصد الامر في حصول ما هو مستحب ولو لم يقصد العنوان علي نحو التفصيل فان قصد الامر قصد الاتيان بما هو مأمور به والمأمور به ليس الا الترك الكذائي، فتدبر وراجع كلام الشيخ في التقريرات فإنّه يقرب مما ذكرناه والله العالم.

الثاني: ما تعلق به النهي كذلك ولكن يكون له البدل كالصلاة في الحمام، فانها ان كانت فريضة اجتمع فيها الوجوب والكراهة، وان كانت مستحبة كالنوافل المرتبة اجتمع فيه الاستحباب والكراهة، فهي واجبة ومكروهة، أو مستحبة ومكروهة.

ولقد اجاب عن هذا القسم في «الكفاية» بان النهي فيه يمكن ان يكون لاجل ما ذكر في القسم الاول طابق النعل بالنعل، كما يمكن ان يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها لاجل تشخصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها بحيث لايناسبها بما لها من الاثر وان لم يكن نفس الخصوصية بمكروه ولاحزازة فيها بل ربما كانت راجحة، فالنهي انما يكون لحدوث نقصان في المزية الكامنة في الطبيعة المأمور بها ارشادا إلى ما لانقصان فيه من ساير الأفراد، قال: وليكن هذا مراد من قال ان الكراهة في العبادة تكون بمعنى انها اقل ثوابا، فالنهي علي هذا لا يصلح الا للارشاد. انتهى محصل كلامه.

وفيه نظر أمّا **اولا** فان الظاهر عدم جريان ما ذكر في القسم الاول في هذا القسم فإنّه مضافا إلى عدم لزوم صرف النهي عن ظاهره في هذا القسم وارجاعه الى مطلوبية الترك الناشيء عن وجود المصلحة في الترك، حيث ان ظاهر النهي وجود الحزازة في الفعل بخلاف القسم الاول فان التأويل فيه مما لابدّ منه علي ما عرفت ان الترك لم يكن مطلوبا في هذا القسم علي وجه الاطلاق كما كان في القسم الاول بل المطلوب انما هو ترك العبادة بهذه الخصوصية وايجادها لخصوصية أُخري، وأمّا تركها علي وجه الاطلاق فمع عدم كونه مطلوبا مفوت للغرض الملزم ومبغوض لاجل ذلك. **وبالجملة** انما حصل في القسم الاول التخيير بين الفعل والترك علي وجه الاطلاق مع ارجحية الترك، بمعنى أنّه

اذا ترك المكلف العبادة من رأس بداعي القربة أو انطباق العنوان عليه اتى بافضل الفردين من المستحب التخييري، وهذا غير جار في المقام، لان التخيير ليس بين فعل الصلاة مثلا في الحمام و تركها علي وجه الاطلاق، بل التخيير انما هو بين فعلها فيه و تركها فيه مع اتيانها في غيره، والارجح انما هو الترك فيه المجتمع مع فعلها في غير الحمام فتدبر.

وأمّا **ثانيا** فان القول بان النهي لامحالة يكون مسببا عن حصول منقصة في الطبيعة المأمور بها مما لم يقم عليه برهان، بل ربما ينكره الوجدان في العرفيات. وما اشتهر في الالسنة من ان النهي في العبادات بمعنى انها اقل ثوابا فاقد الدليل ومناف للاعتبار، فان من تعلق ارادته بشرب طبيعة الماء ولكن كان تخصص مراده بخصوصية مكروها عنده مثل كون الماء في الظرف الكذائي أو بصفة كذائية فامر عبده باتيان الماء ونهاه بالنهي التنزيهي عن ايقاعه في الظرف الكذائي أو عن الاتيان بالماء الكذائي، فلا ريب في أنّه اذا اوجد عبده الماء متخصصا بالخصوصية الّتي كانت مكروهة عنده ونهى عنه تنزيها لم يرد نقصا في المصلحة الالزامية القائمة بشرب الماء، بل انما اورد مفسدة غير الزامية علي مولاه الّتي بملاكها كان يكره تخصص الطبيعة بتلك الخصوصية ونهى عنه. وكذلك الكلام في الصلاة في الحمام أو في المقابر أو في مقابل بعض الاشياء، فان الصلاة بما هي لما كانت مكروهة اصلا بل هي واجبة مشتملة علي المصلحة الالزامية الموجبة لارادتها علي وجه الالزام والجزم والامر بها علي نحو الوجوب، وكذا الكون في الحمام أو في المقابر علي تأمل فيها أو مقابل بعض الاشياء، فانها ليست مكروهة بل ربما كانت راجحة، فالمكروه ايقاع الصلاة متخصصة بخصوصية كونها في الحمام أو في مقابل النار مثلا، وليس معنى كراهية ذلك ان المصلحة الكامنة في الصلوات الموجودة بتلك الخصوصيات انقص من المصلحة الكامنة في أصل طبيعة الصلاة، بل الصلاة فيها كالصلاة في غيرها مشتملة علي مصلحة الطبيعة من دون فرق وتفاوت اصلا، ولكنها بملاحظة تلك الخصوصيات وبالاضافة اليها كانت فيها جهة مفسدة ولاجلها صارت مكروهة، فايقاعها متخصصة بها وان اوجب وصول المولى إلى غرضه الموجود في أصل الطبيعة واستيفائه للمصلحة الالزامية لكنه اورد عليه مفسدة غير الزامية الّتي كانت في ايقاعها كذلك وصارت منشأ

لتعلق النهى التنزيهى به. **و بالجملة** لادليل و لا برهان علي ما افاده ﷺ من ان النهى عن العبادات لابدّ و ان يكون دائما لاجل منقصة فيها بالنسبة إلى أصل الطبيعة. **نعم** ان امكن استفادة ذلك من دليل أو من غيره فلا كلام و لا نبالى بإمكان استفادته في بعض المقامات فانما نحن بصدد ابطال ما ذكره من لابدّية كون النهى فيها دائما بسبب حصول المنقصة في مصلحة أصل الطبيعة، و قد اتضح لك بطلانه و ان النهى فيها كالنهى في سائر المقامات انما كان محمولا علي ظاهره من وجود المفسدة في متعلقه فان اتى به المكلف اورد علي المولى المفسدة، و ان تركه فان كان الترك بداعى نهى المولى عد مطيعا مستحقا للثواب، و ان كان لا لاجله لا يستحق الثواب و لكنه لم يورد المفسدة عليه. **و كيف كان** ان كان الامر كما ذكره ﷺ كان اجنبيا عن مورد اجتماع الحكمين بالمرة، لان الانقص مصلحة و الاقل ثوابا ليس مبغوضا لا بنحو الالزام و لا غيره، بل هو مطلوب صرف كالاكثر ثوابا و الا كل مصلحة من دون تفاوت في ان كل واحد منهما ليس مكروها بحال، و لكن الطلب المتوجه إلى الثانى آكد. **و ان كان** كما ذكرناه و حققناه؛ فربما **يقال**: إنّه اذا جعلنا المورد من موارد اجتماع الامر و النهى بان قلنا ان طبيعة الصلاة مأمور بها و خصوصية ايقاعها في المقام الخاصّ منهى عنها بالنهى التنزيهى و قلنا في تلك المسألة بالجواز من جهة ما ذكره المحقق الثانى و المحقق الكركى ﷺ من ان القدرة علي الفرد الواحد قدرة علي الطبيعة و يكفى في كون الطبيعه بما هى متعلقه للامر فيرتفع الاشكال و يكون العبادة واجبة و مكروهة أو مستحبة و مكروهة و اذا لم نجعله من تلك الموارد اخذا بالمناط الّذي ذكره المحقق القمى أو صاحب «الفصول» أو قلنا بالامتناع في تلك المسألة فلابد من حمل النهى علي الارشاد إلى وجود المفسدة في الصلاة الخاصة و الى ما لامفسدة فيه. **هذا و لكن التحقيق** عدم المنافاة اصلا بين الوجوب التخييري و كذا الاستحباب التخييري و بين الكراهة الفعلية كما لامنافاة بين الوجوب أو الاستحباب التخييري و بين الاستحباب التعيينيّ الفعلى، فلا يلزم صرف النهى أو الامر عن ظاهرهما بالحمل علي الارشاد إلى ما لانقصان فيه، أو إلى ما لامفسدة فيه، و حمل الثانى علي الارشاد إلى افضل الأفراد و الاكثر ثوابا، أو إلى وجود مصلحة في متعلقه، بل هما باقيان علي ظاهرهما من المولوية علي ما سيأتى تفصيله

في اخر القسم الثالث، وانما نؤخره لاشتراك القسم الثالث وكذا مسألة اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاستحباب مع هذا القسم فيما هو المهم فانتظر.

الثالث: ما تعلق النهى به لا بذاته بل بما هو مجامع معه وجودا أو ملازم له خارجا كالصلاة في مواضع التهمة.

ولقد اتى في مقام الجواب عن هذا القسم في «الكفاية» بما لا يخلو شي منه من نظر **قال** ﷺ يمكن ان يكون النهى فيه عن العبادة المتحدة مع ذاك العنوان أو الملازمة له بالعرض والمجاز وكان المنهى عنه به حقيقة ذاك العنوان، ويمكن ان يكون علي نحو الحقيقة ارشادا إلى غيرها من سائر الأفراد مما لا يكون متحدا معه أو ملازما له، اذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بحزازة ذاك العنوان اصلا، هذا علي القول بجواز الاجتماع. وأمّا علي الامتناع فكذلك في صورة الملازمة، وأمّا في صورة الاتّحاد و ترجيح جانب الامر كما هو المفروض حيث إنّه صحة العبادة فيكون حال النهى فيه حاله في القسم الثانى فيحمل علي ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل حيث إنّه بالدقة يرجع اليه اذ علي الامتناع ليس الاتّحاد مع العنوان الاخر الا من مخصصاته ومشخصاته الّتي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية زيادة ونقيصة بحسب اختلافها في الملاءمة كما عرفت. **انتهى**.

ويرد عليه امور: **الاول**: ان النهى ليس متعلقا بالعبادة علي سبيل المجاز ولو كان المنهى به حقيقة ذاك العنوان، لان اللفظ ان استعمل في غير معناه الموضوع له كان مجازا ولم يكن الامر هنا هكذا لان النهى وضع لانشاء الزجر أو طلب الترك وقد استعمل في هذا المعنى في المقام، غاية الامر ان ما تعلق به النهى لم يكن تركه مرادا بالارادة الجدية، وهذا لايخل بكون الاستعمال علي نحو الحقيقة، ولو قيل: ان المجاز هنا نظيره في جري الميزاب فهو في الحقيقة في انشاء الطلب في الموضوع الّذي ليس مطلوبا كما أنّه في المثال في الاسناد لا الكلمة. قلنا: المجازية في المثال انما هو لاجل نسبة الجري بما ليس له هذه النسبة، وأمّا في المقام فليست نسبة واسناد بل انما وقع انشاء الطلب في الموضوع الّذي ليس مرادا بالارادة الجدية فتدبر.

الثاني: أنّه لا فرق بين الوجودين المتلازمين و الوجود الواحد في امتناع تعلق الامر باحدهما و النهي بالاخر علي ما مر بيانه مفصّلا، اللّهم الا ان يكون المستند في الحكم بالامتناع محالية نفس التكليف لا استلزام التكليف بالمحال.

الثالث: ان كون النهي هنا بسبب نقصان في العبادة ممنوع و ان سلمناه في القسم الثاني لان المفروض كونه متعلقا في الحقيقة بذاك العنوان و ان كان في الصورة و لسان الدليل متعلقا بالعبادة، فان المفروض هنا بخلاف القسم الثاني حيث قلنا: ان الكون في الحمام مثلا لم يكن مرجوحا بل ربما كان راجحا، و أمّا في المقام فالمكروه حقيقة هو الكون في مواضع التهمة و هو المنهي عنه واقعا، و علي هذا لا يكون النهي الا لمفسدة في الكون فيها لا لمنقصة في الصلاة فتدبر.

ثم قال ﷺ ما حاصله: ان بما ذكرناه يظهر حال اجتماع الوجوب و الاستحباب فان فيه ايضا يتصوّر الاقسام الثلاثة المذكورة في العبادات المكروهة و الكلام الكلام طابق النعل بالنعل، الا أنّه لو امر بالواجب الّذي لابدل له لابدّ من ان يكون موجبا لتأكيد الايجاب لا أنّه يوجب استحبابه اصلا ولو بالعرض و المجاز الاعلي القول بالجواز. **انتهى** محصل كلامه مع غموضه.

و تحقيق المقال ما اشرنا اليه سابقا من أنّه لامنافاة اصلا بين الوجوب التخييري أو الاستحباب كذلك و بين الكراهة أو الاستحباب التعيينيّ سواء قلنا بجواز اجتماع الامر و النهي أو بامتناعه، بيان ذلك ان الاشكال كله لو كان فانما هو في مقام اللب و الواقع و مرحلة الارادة و الكراهة النفس الامرية، ولو قدرنا علي حل الاشكال في ذلك المقام و تلك المرحلة فلا نبالي بعد بعالم اللفظ و مرحلة الامر و النهي و لفظ الاستحباب و الكراهة و الوجوب، فانها ليست بحيالها منشاء للاثر، و ان وقع التكلم فيها فانما هو لكاشفيتها عن الارادة أو الكراهة النفس الامرية، فهي ليست ملحوظة علي نحو الاستقلال، و اذن فلو تصوّرنا امكان اجتماع الارادة و الكراهة في شي واحد بان كان الشي مرادا علي سبيل التخيير بالارادة الملزمة أو غيرها و مكروها علي سبيل غير الالزام لمفسدة فيها أو في العنوان المنطبق عليها أو الملازم لها و كذلك امكان اجتماع الارادة

الملزمة أو غيرها مع الارادة الغير الالزامية التعيينية فيه ارتفع الاشكال عما هو كاشف عن الارادة والكراهة الواقعيتين، فلانبالى بان نقول هو واجب ومكروه أو مستحب ومكروه أو واجب ومستحب ونحو ذلك، فلعمري ان البحث في مقام الألفاظ وحمل الامر والنهى تارة علي الارشاد، وأُخري علي المولوي الاقتضائى، وثالثة علي المولوي الفعلى لغو لا فائدة فيه اصلا.

اذا عرفت ذلك نقول: لاشك ولا ريب في ان الشي الواحد ربما يتعلق به إرادة حتمية من جهة وجود المصلحة الملزمة فيه كشرب الماء لرفع العطش ولا إشكال في ان جميع افراد هذه الطبيعة متعلق لتلك الارادة علي سبيل التخيير لوجود المصلحة الملزمة وهو رفع العطش في جميعها من دون فرق بينها من هذه الجهة، ولكن ربما يكون بعض افرادها لخصوصية فيها وانطباق عنوان عليها أو لملازمتها لعنوان متعلقا للارادة الغير الالزامية أو الكراهة كذلك لوجود المصلحة أو المفسدة الغير الالزامية فيها من جهة تلك الخصوصية أو ذلك العنوان بحيث يكون الاتيان بهذا الفرد ارجح عنده من جهة كونه مع الاشتمال علي المصلحة الالزامية القائمة باصل الطبيعة مشتملا علي مصلحة أُخري غير الزامية من غير سنخ تلك المصلحة، فكذلك ربما كان اتيان بعض الأفراد مكروهاً مع كونه مشتملا علي تمام المصلحة الاكيدة الموجبة للامر الالزامى الكامنة في أصل طبيعة شرب الماء من جهة وجود تلك المفسدة، واذا تصوّرنا ذلك في المصلحة الالزامية وقلنا بإمكان تعلقها علي سبيل التخيير بفرد سواء كان التخيير بحكم الشرع أو العقل وتعلق الارادةالغير الالزامية أو الكراهة كذلك علي سبيل التعيين بهذا الفرد من دون استلزامه لمحذور كان متصورا في المصلحة الغير الالزامية التخييرية ايضا. **وبالجملة** في موارد ثبوت الكراهة أو الاستحباب في العبادات الواجبة أو المستحبة لسنا نشك في أصل المطلب وحقيقة الحال، بل نعلم علما يقينيا ان في نفس الامر اجتمع امران: **امّا** إرادة ملزمة متعلقة بهذا الفرد علي سبيل التخيير وغير ملزمة متعلقة بها به معينا لاشتمالها له زائدا علي المصلحة الموجودة في الطبيعة علي مصلحة أُخري غير الزامية موجودة فيه، إمّا لاجل خصوصية فيه أو عنوان منطبق عليه أو ملازم له أو إرادة ملزمة كذلك وكراهة

غير ملزمة موجودة في الفرد لوجود مفسدة فيها أو إرادة غير ملزمة متعلقة به علي سبيل التخيير من جهة كونه مشتملا علي مصلحة غير الزامية قائمة باصل الطبيعة و إرادة تعينية أو كراهة كذلك متعلقة به بالخصوص لما ذكر. **و هذا** مما نشاهد بالعيان و نري بالوجدان في الارادات المباشرية و ربما نصادفه في الايام و الليالى مرات عديدة في الامور العادية و لعل الارتياب فيه كالشك في نهارية النهار. وكيف كان بعد الفراغ عن مقام الواقع و العلم الجزمى به لا نتيجة في اطالة الكلام فيما اطالوا فيه. **نعم** يقع التكلم بعد ذلك في ان وجود المفسدة الغير الملزمة في هذا الفرد هل موجب لصرف الارادة عنه إلى ساير الأفراد مما ليس فيه هذه المفسدة اولا، وكذا وجود المصلحة الغير الملزمة فيه هل يصرف الارادة عن ساير الأفراد اليه اولا؟ **و بعبارة أُخرى** كما ان المفسدة الملزمة توجب صرف الارادة عن موردها إلى ما ليس فيه مفسدة علي ما قويناه فهل المفسدة الغير الملزمة ايضا كذلك اولا وكذا المصلحة فان الالزامية منها توجب صرف الارادة عن الأفراد الاخر إلى موردها فهل المصلحة الغير الملزمة ايضا مثلها اولا؟ **و الاقوي** عدمه، كما يظهر بمراجعة الوجدان و مشاهدة الارادات المباشرية، ولذا لا شبهة لاحد في ان العبادات المكروهة انما تكون مأمورا بها كغيرها و ليس صحتها لوجود الملاك فقط و لا يظن باحد الالتزام بغير ذلك وكذا العبادات الّتي ليست فيها جهة استحباب تعيينى من جهة المصلحة الغير الالزامية. **و لا يذهب** عليك ان ما ذكرناه كما يجري في الموارد الّتي كان التخيير فيها بحكم العقل كالامثلة المتقدمة كذلك يجري فيما كان التخيير بحكم الشرع، وكان مصلحة كل واحد من الاطراف غير الاخر و من غير سنخه، ولكن حيث لا يمكن استيفاء الكل امر بها علي سبيل التخيير كما في قوله: صلّ، اوازل، و نحو ذلك، فان الامر التخييري اذا ليس لقيام مصلحة واحدة بالجامع كما هو احد التصويرات في الواجب التخييري بحكم الشرع، بل كل واحد من الصلاة و الازالة مشتمل علي المصلحة الملزمة بحيث لو امكنه استيفاء كلا المصلحتين لاستوفاهما، ولكن لما لم يكن هنا سبيل إلى ذلك امر بها تخييرا، و معلوم ان شبهة كون الموارد المذكورة من قبيل باب اجتماع الامر و النهى غير جارية هنا لان المفروض اختلاف سنخ المصلحتين و عدم وجود العنوان و الجامع، بل انما وقع الامر

بكل واحد من الطرفين بخصوصه لمصلحة فيه. **ومع ذلك** يجري ما ذكر في موارد التخييرالعقليّ حرفا بحرف من امكان وجود المصلحة في احد الاطراف أو وجود المفسدة فيه وصرف الارادة اذا بلغ ذلك حد الالزام وعدم صرفها اذا لم يبلغ بهذا الحد. **فبهذا ينقدح** ان الكلام ليس مبنيا علي مسألة اجتماع الامر والنهى ولايختلف الحال في المقام باختيار الجواز أو الامتناع في تلك المسألة بل هو اجنبى عنه بالمرة، وحيث ظهر ذلك كان العبادة واجبة بالفعل ومكروهة كذلك أو مستحبة بالفعل ومكروهة كذلك وهكذا. وقضية تضاد الأحكام قد عرفت ما فيها، فافهم واستقم.

ومنها: ان اهل العرف يعدون من اتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعا وعاصيا من وجهين، فاذا امر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاصّ كما مثل به الحاجبي والعضدي فلو خاطه في ذاك المكان عد مطيعا لامر الخياطة وعاصيا للنهى عن الكون في ذاك المكان.

وناقش فيه في «الكفاية» بانه ليس من باب الاجتماع لعدم اتحاد الكون مع الخياطة وجودا، فانها ادخال الابرة وهو من مقولة الفعل والكون من مقولة الاين، وبالمنع الا عن صدق احدهما إمّا الاطاعة أو العصيان لما تحقق من البرهان علي الامتناع، نعم لا بأس بصدق الاطاعة بمعنى حصول الغرض والعصيان في التوصليات، وأمّا في العبادات فلا يحصل الغرض ايضا الا اذا غلب جانب الامر. انتهى.

اقول: الظاهر ان نظر المستدل ليس إلى الكون بما هو ليرد عليه بما ذكر، بل لعل نظره إلى الحركات الحاصلة بالخياطة وعدها بما هى تصرفا في المكان، كما هو المحتمل ايضا في الصلاة، فان النظر فيها تارة بالكون بما هو بناءاً علي كونه جزءاً للصلاة وأُخري بالحركات الحاصلة من الركوع والسجود، كما عرفت التصريح به من غير واحد من المحققين في العبادات الّتي نقلناها، وعلى‌هذا فلا يرد بان الكون ليس جزء للخياطة. نعم ربما يقع الاشكال بعدم كون تلك الحركات بما هى تصرفا في المغصوب وهو كلام آخر، **كما ان الظاهر** ان مراده من حصول الاطاعة ليس مجرد حصول الغرض بل مراده حصول الامتثال واستحقاق الثواب الّذي هو اخص من حصول الغرض، ومستنده في

ذلك الوجدان و حكم العرف و هو مما لاريب فيه، بل لعله من الوضوح كالشمس في رابعة النهار. **فالتحقيق** في الجواب ان يقال: ليس حكم العرف و شهادة الاعتبار بحصول الاطاعة و العصيان في المثال و ماضاهاه ولو مع كون مورد النهى مجتمعا مع مورد الامر وجودا دليلا علي جواز الاجتماع، بل يجمع مع القول بالامتناع ايضا، لان حصول الاطاعة يمكن ان يكون لوجود الامر علي نحو الترتب أو للامر المتعلق بسائر الأفراد بعد كون هذا الفرد حائزا علي تمام مصلحة تلك الأفراد بحيث امكن للمكلف قصد ذاك الامر و اسقاطه عن الأفراد الاخر، فإنّه لو لم يأت به لما كاد يسقط الامر عنها، فالمحرك له و الموجب علي اتيان هذا الفرد هو ذلك الامر ولو لم يكن الفرد مأمورا به كما تصوّره في «الكفاية» في بحث تزاحم الواجبين احدهما اهم أو لمجرد الملاك علي ما حققناه و اوضحناه، **فلا تنافي** بين اختيار الامتناع و القول بحصول الاطاعة من جهة الامر و الملاك. و برهان ان المبعد لا يكاد يكون مقربا قد عرفت ما فيه، و ان المقرب هو قصد الملاك أو الامر لا الجهة المبعدة فتدبر.

التفصيل بين جواز الاجتماع عقلاً و امتناعه عرفاً

بقى الكلام في التفصيل الّذي ذكره بعض الاعلام من جواز الاجتماع عقلا و امتناعه عرفا، **و لا يخفى** أنّه ان كان المراد ما ربما يستظهر منه من ان العرف مع ما يري تعدد الموضوع يحكم بالامتناع الّذي مرجعه إلى كون التفصيل ناشئا من تعدد الحاكم مع كونهما متوجهين إلى تعدد متعلق الامر و النهى، **فيرد عليه** ان حكم العرف ليس منحازاً من العقل بل هو انما يحكم بحكم العقل. **و ان كان** المراد ان العرف و ان كان حكمه بملاك العقل فالحاكم واحد ولكنه لا يتوجه إلى تعدد متعلق الامر و النهى، **فامكن** توجيهه بما مر اليه الاشارة غير مرة من ان التسامحات العرفية انما لا تكون محل الاعتبار فيما كان بنفسه متوجها إلى التسامح، و أمّا في الامور الّتي لا يتوجه فيها إلى خطائه الا بالدقة العقلية و النظر الفلسفى فلابد من ان يكون محل الاعتبار، كما في لون الدم فإنّه لا يراه دما بنظره العرفي و لذا لا يحكم بنجاسته لاجل الدليل الدال علي نجاسة الدم، و نظيره الكلام في قصد الوجه، و انما اجملنا الكلام من جهة سبق تفصيله في الفقه. **و في المقام** اذا سلمنا ان اهل العرف لا يتوجهون الى كون متعلق الامر و النهى متعددا فلا محالة يجب التفصيل لانهم

يقيدون الامر لا محالة بغير مورد النهى ولو لم يكن الشارع راضيا بذلك كان عليه التنبيه وحيث لم ينبه يستكشف ان تقييده بذاك مورد رضائه، فعلى هذا لو كان حكم العقل ايضا جواز الاجتماع كما يراه المفصل لابدّ من القول بالامتناع في الخطابات الشرعية والادلة الواردة في بيان الأحكام. **وبالجملة** بعد تسليم الصغري لامجال للمناقشة في الكبري اصلا فيكون النزاع في الامكان وعدمه عقلا بلا ثمرة ان كان له مجال، هذا غاية ما يمكن من التوجيه بنظري القاصر اصلا. **ولكن الاشكال** كله فيها فان عدم توجه اهل العرف إلى تعدد المتعلق مع كونه من الامور الارتكازية له في الارادات المباشرية بحيث ربما يصادمه في كل ساعة مرات عديدة **ممنوع جدا** فراجع نفسك واسأل وجدانك عن الامر المرتكز عنده وتدبر تجد حقيقة الحال، والله العالم.

تنبيهات مسألة الاجتماع

التنبيه الاول:

في حكم الخروج عن الارض المغصوبة

من توسط ارضا مغصوبة لامناص له من الغصب بمقدار زمن الخروج باسرع وجه وادنى طريق، وهذا لاإشكال فيه، انما الاشكال في حكم الخروج والغصب المتحقق بهذا المقدار واختلف الاقوال فيه.

فعن ابى‌هاشم أنّه مأمور به ومنهى عنه، واختاره المحقق القمى ناسبا له إلى اكثر المتأخرين.

وعن صاحب «الفصول»قدس سره أنّه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه.

وعن العلامة الانصاري اختيار أنّه مأمور به بدون اجراء حكم المعصية عليه.

وعن المحقق صاحب «الكفاية»رحمه الله أنّه ليس مأمورا به ولا منهيا عنه ولكن يعاقب عليه ويجري عليه حكم المعصية، **وحاصل** ما ذكره في وجهه أنّه لما كان قادرا علي ترك الخروج بترك الدخول والقدرة علي الواجب بواسطة القدرة علي علته بحكم القدرة عليه لايكون معذورا في مخالفته فيعاقب عليه، ولكن لا يصح النهى عنه فعلا فيعاقب بالنهى

السابق الساقط، و حيث يعاقب علي الخروج و يقع مبغوضا عليه لايكاد يكون مأمورا به ولو سلم توقف انحصار التخلص عن الحرام به وكونه مقدمة له. واعترض علي نفسه بانه كيف ذلك و مقدمة الواجب واجبة، **فاجاب** بانه انما يتصف بالوجوب و يترشح عليه حكم ذيه اذا لم يكن محرما، وعند الانحصار انما يتصف بالوجوب إذا كان الواجب اهم من ترك ذلك المقدمة فيرتفع حرمته حينئذ، والمقرر في المقام وان كان كذلك الا أنّه حيث كان بسوء الاختيار لايتغير عما هو عليه من الحرمة والمبغوضية، والا لكان الحرمة معلقة علي إرادة المكلف واختياره لترك الدخول وهو كماتري.

اقول: تعليق الحرمة علي إرادة ترك الدخول واختياره غيرمعقول، فان عند ترك الدخول كان الخروج متروكا قهرا فلا معنى لتحريمه، وأمّا تحريم الخروج بترك الدخول فلا مانع منه عقلا بان يقال مثلا: لاتخرج بان لاتدخل، وواضح أنّه ليس بمثابة الاشتراط والتعليق بنحو الشرطية بان يقال: عند ترك الدخول يحرم الخروج، أو يقال: ان تركت الدخول فاترك الخروج، ونحو ذلك من التعابير. وعلى‌هذا فلو عصى ودخل لامانع من اتصاف الخروج حينئذ بالوجوب لتبدل الحال واختلاف الاحوال علي ما نوضحه في توضيح مذهب الحق، وما افاده قدس سره: من عدم اتصاف المقدمة بالوجوب اذا كانت محرمة، فهو انما يصح في صورة عدم الانحصار ووجود المقدمة المباحة، فان الجمع بين الغرضين في هذه الصورة يقتضى استيفاء الواجب بالمقدمة المباحة وترك المحرمة. وأمّا في صورة الانحصار فلا محالة يقع التزاحم، فان كان الواجب اهم يتصف المقدمة المحرمة بالوجوب وتكون مأمورا بها فعلا، وان كان العكس يسقط الواجب عن كونه واجبا، ويبقى حرمة المقدمة علي حالها، من دون فرق في ذلك بين ان يكون التوقف بسوء الاختيار أو بدونه. نعم الفرق بينهما أنّه مع اتصاف المقدمة بالوجوب عند كون وجوب ذيها اهم يجري عليها حكم المعصية و يعاقب عليها وان اتصفت بالوجوب فيما كان بسوء الاختيار، وأمّا فيما لم يكن كذلك كانت مأمورا بها فقط من دون اجراء حكم المعصية.

تحصيلُ

وبما ذكرنا يظهر ان الحق الّذي يقتضيه النظر الدقيق ويساعده الوجدان السليم هو خيرة صاحب «الفصول»ﷺ فإنّه مع فرض كون ترك البقاء واجبا وكونه اهم لاستلزامه زيادة الغصب لامناص من ان يكون الخروج الّذي ينحصر التخلص به عن البقاء مأمورا به وواجبا وان كان يجري عليه حكم المعصية ويقع مبغوضا عليه من جهة كونه بسوء الاختيار، فان المطلوب الاولى هو ترك الغصب بجميع انحائه من الدخول والبقاء والخروج، فلو عصى المكلف ودخل في المكان المغصوب يدور امره بين البقاء وارتكاب اعظم القبيحين وايراد اكثر المفسدتين علي المولى وبين الخروج وارتكاب اقلهما وايراد ادنى المفسدتين عليه، ولا إشكال في أنّه عند الدوران يصير الخروج واجبا للتفصي عن الوقوع في المفسدة العظيمة الّتي يستلزمها البقاء. والّذي يهديك إلى ذلك ملاحظة نفسك في ارادتك المباشرية فهل تري منك الشك والارتياب في أنّه عند هذا الدوران تريد الخروج وتترك البقاء لماتري من استلزامه زائدا عما يستلزمه الخروج فيتعلق ارادتك بترك البقاء وحيث أنّه متوقف علي الخروج يترشح الارادة اليه لامحالة وان كنت تبغضه وتذم نفسك علي اتيانه فيما كان بسوء اختيارك، فتعلق الارادة اليه نظير تعلق الارادة بانقاذ الاجنبي اهلك مع كمال كراهتك اياه، لكن لما تري دوران الامر بين نجاتها بمساس الاجنبي وبين هلاكها وكان الاول اهم عندك تريدها لامحالة وتأمر الاجنبي بانقاذها وان كان مكروها عندك في الغاية فتصبر علي هذا المكروه لاستيفاء المقصد الاهم، ولعل هذا شايع ذائع في الامور الراجعة إلى العقلاء، ولعل انكاره بمثابة انكار البديهيات، واذا تبين ذلك في الارادات الفاعلية تبين في الارادات التشريعية الامرية ايضا لعدم الفرق بينهما اصلا.

فانقدح بذلك ان في المقام واشباهه يتعلق الارادة بالواجب الاهم ويترشح الارادة منه إلى مقدمته المنحصرة ولو كانت تقع علي وجه المبغوضية فيما كان بسوء الاختيار. **وقد عرفت** غير مرة أنّه بعد تبين الحال بالنسبة إلى الارادة النفس الامرية الّتي هي حقيقة التكليف لافائدة في البحث عن الخطاب الّذي ليس له فائدة اصلا الا من جهة

كونه كاشفا عن تلك الارادة.

و بذلك يظهر وجه النظر فيما افاده في «الكفاية» و التجأ اليه من دفع إشكال وجوب ذي المقدمة مع حرمة مقدمته بان الساقط انما هو خطاب ذي‌المقدمة فلا بعث و لا ايجاب فعلا. **و أنت** خبير بان سقوط خطابه مع بقاء الارادة مما لا يثمر و لا يغني و لا يدفع الاشكال ابدا، و ان كان المدعى سقوط الارادة **فهو** واضح الفساد و لا يظن به الالتزام به كيف و المفروض كونه اهم و اولى بالرعاية، فان البقاء مستلزم للغصب بمقدار الخروج وزيادة فتركه اهم من ترك الخروج فلابد من كونه متعلقا للارادة لئلا يقع في اشد المحذورين و اكثر القبيحين. **و بالجملة** فرق واضح بين المقام و بين من القى نفسه من مكان عال مثلا، فان كلاً من الخطاب و الارادة ساقطتان في المثال، و ليس الساقط الخطاب فقط، بل كما هو ساقط لقبحه كذلك الارادة ساقطة، لان تعلقها بعدم السقوط بعد الالقاء اشبه شيء بتعلقها بالمحال بل هو هو، و هذا بخلاف المقام فان الارادة المتعلقة بترك البقاء متحققة علي الفرض و ليس هو بمحال و يترشح الارادة منه إلى الخروج الّذي هو مقدمة له علي الفرض. و بعد ذلك لا يهمّنا البحث عن الخطاب هل هو ساقط أو غير ساقط، و لو فرضنا حرمة الخروج و كونه ممنوعا شرعا بالفعل لابدّ من سقوط الارادة بالنسبة إلى ترك البقاء، حيث ان الممنوع الشرعي كالممتنع العقليّ، و لا فائدة في سقوط الخطاب مع بقاء الارادة فان فرض بقاؤها كان الخروج مأموراً به فعلا. و كيف كان فما ذكرناه من الوضوح بمكان لا يحتاج إلى مزيد توضيح، هذا كله بناءاً علي تسليم كون الخروج مقدمة لترك البقاء.

و أمّا مع انكار المقدمية كما لعله التحقيق من جهة أنّه انما يكون مقدمة للكون في خارج الدار لالعدم الكون فيها فلا يكون مأمورا به اصلا فتدبر.

نقدٌ و نظرٌ

و ما في «الكفاية» من الاعتراض علي هذا القول بلزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب و الحرمة و لا يجديه اختلاف زمان التحريم و الايجاب مع اتحاد زمان

الفعل وانما المجدي اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانها **مدفوع** بانه‌مانع من ذلك مع تغير الحال واختلاف الاحوال بعروض الطواري وطرو الحالات، فإنّه لا مفر من الالتزام بان الخروج ليس منهيا عنه فعلا، كما تري ان صاحب [الفصول] ايضا ملتزم بذلك، وحينئذ نقول: كما ان الفعل الواحد في زمان واحد كان منهيا عنه في حال وغير منهي عنه في حال أُخري ولاضير به بعد تغير الحال، كذلك لا مانع من ان لايكون مأمورابه، بل كان منهيا عنه في حالة ومأمورا به لعروض حالة أُخرى، اذ كما ان الفعل الواحد في زمان واحد لا يمكن ان يتصف بحكمين كذلك‌يمكن ان يتصف بالوجوب وعدمه أو بالحرمة وعدمها، وكما ان تبدل الحالات يصحح الثانى ويوجب امكانه كذلك يصحح الاول **فنقول**: ان الخروج كان منهيا عنه قبل الدخول علي الاطلاق بمعنى تعلق النهى المطلق به ومرجعه إلى لزوم ترك الخروج بترك الدخول، وأمّا بعد الدخول بالعصيان أو بغيره يختلف حكمه ويصير مأمورابه، فان عروض تلك الحالة يوجب تبدل حكمه ولا مانع منه، كما لا مانع من رفع حرمة الفعلية بذلك، ولعل هذا مراد صاحب «الفصول» ﷺ بما افاده من ان النهى مطلق وعلي كل حال والامر مشروط بالدخول، لا ما تخيله المحقق صاحب «الكفاية» ﷺ فلا يرد عليه بما ذكره والله العالم.

تزييفٌ

ثم انك بعد امعان النظر فيما حققناه هنا وفيما تقدم تقف علي فساد ساير الاقوال.

أمّا القول بانه مأمور به مع عدم جريان حكم المعصية عليه، **ففيه** أنّه خلاف ما نشاهد من الوجدان عند المراجعة إلى انفسنا، مع ان عمدة مستند هذا القول عدم كون الخروج قبل الدخول مقدورا فلا يكون منهيا عنه، وبعد الدخول يصير مأمور به لاغير فلا وجه لجريان حكم المعصية عليه. ويرد عليه ان القدرة علي الشي بالواسطة قدرة عليه ويكفى هو في صحة تعلق التكليف. **وأمّا القول** بانه مأمور به ومنهى عنه بعنوانين، ففيه مع أنّه خلاف المختار وهو امتناع الاجتماع امتناعه في المقام ولو قلنا بالجواز عند وجود المندوحة، وذلك لعدم وجودها فيه وعدم المفرّ، فلا يتحقق الارادة والكراهة معا

في نفس المولى لا لقصور في المنشأ، بل لعدم امكان ترشحها فيما لا مفر للمكلف من مراعاتهما معا و من الواضح عدم الفرق علي هذا التقدير بين ما لو كان عدم القدرة علي الامتثال بسوء اختيار المكلف أو بدونه، و الامر واضح جدّا. **هذا كلّه** بيان حكم الغصب الّذي لابدّ منه من حيث نفسه.

حكم الصلاة في الدار المغصوبة

و أمّا حكم الصلاة الواقعة في تلك الحال **فهو** علي مختار «الكفاية» يختلف باختلاف الموارد **و لا بأس** بذكر كلامه و بيان صحته و فساده.

قال: لا إشكال في صحة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة علي القول بالاجتماع، و أمّا علي القول بالامتناع فكذلك مع الاضطرار إلى الغصب لا بسوء الاختيار أو معه، و لكنها وقعت في حال الخروج علي القول بكونه مأمورا به بدون اجراء حكم المعصية عليه أو مع غلبة ملاك الامر علي النهى مع ضيق الوقت، أمّا الصلاة فيها في سعة الوقت فالصحة و عدمها مبنيان علي عدم اقتضاء الامر بالشيء النهى عن الضد و اقتضائه، فان الصلاة في الدار المغصوبة و ان كانت مصلحتها غالبة علي ما فيها من المفسدة، الا أنّه لا شبهة في ان الصلاة في غيرها تضادها بناءاً علي أنّه لا يبقى مجال مع إحداهما للاخري مع كونها اهم منها لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب، لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه فالصلاة في الغصب اختيارا في سعة الوقت صحيحة و ان لم تكن مأمورا بها. **انتهى.**

اقول: و في هذا الكلام مواقع للنظر و لابدّ من توضيحه اولا ثم بيان ما فيه من النقض و الابرام **فنقول:** و منه نستعين ان من توسط في ارض مغصوبة إمّا ان يكون توسطه فيها بالاختيار أو يكون مضطرا بذلك، و علي كل تقدير إمّا ان يكون في سعة الوقت أو في ضيقه، و علي جميع التقادير إمّا ان يصلى فيها في حال الخروج أو في حال البقاء، و علي كل حال تارة يقع التكلم علي القول باجتماع الامر و النهى **و أُخري** علي القول بامتناعه و علي الأخير ايضا ربما يختار في حكم الصلاة صحتها علي كل صورة كما هو المختار علي

ما عرفت وجهه فيما تقدم، وربما يختار بطلانها في صورة عدم العذر كما هو خيرة المشهور. **فان قلنا** بالاجتماع في المسألة الاصولية فلا ينبغي الاشكال في صحة الصلاة مطلقاً، سواء كان التوسط بسوء الاختيار أو بدونه، وسواء كان في سعة الوقت أو ضيقه، وسواء وقعت الصلاة في حال الخروج أو البقاء، كما اشار اليه ﷺ بقوله: لاإشكال في صحة الصلاة مطلقاً في الدار المغصوبة علي القول بالاجتماع **وكذلك** الحال لو اختير صحة الصلاة علي القول بالامتناع و ترجيح جانب النهي ايضا، كما هو خيرتنا أو اختير ترجيح جانب الامر **وأمّا** بناءاً علي القول بالامتناع و ترجيح جانب النهي واختيار مقالة المشهور في حكم الصلاة في الدار المغصوبة، فمع الاضطرار إلى الغصب لا بسوء الاختيار تقع الصلاة صحيحة ايضا سواء كان في حال الخروج أو البقاء، أمّا في حال الخروج فواضح، وأمّا في حال البقاء إذا كان في زمان يحتاج الخروج اليه لااكثر، فلان الغصب بهذا المقدار مما لابدّ منه فليس فيه حرمة نفسية ولا يكون سببا للغصب الزائد ايضا، بل انما يلازمه، وحرمة احد المتلازمين لا يسري إلى الاخر، وكون الخروج واجبا لا يقتضي حرمة البقاء، لان الامر بالشي لا يقتضي النهي عن ضده. وان كنت مصرًا علي أنّه سبب للمحرم قلنا: ان الحرمة الغيرية لا توجب البعد والمبغوضية لتكون منافية للتقرب. **نعم** لا وجه لصحتها في سعة الوقت بناءاً علي ما يأتي منه في فرض سعة الوقت عند كون التوسط بسوء الاختيار كما نشير اليه عند بيان حكم تلك الصورة، **وأمّا مع** كون الاضطرار بسوء الاختيار. **فالذي** يظهر من عبارته صحة الصلاة اذا وقعت الصلاة في حال الخروج علي القول بكونه مأمورا به بدون اجراء حكم المعصية عليه، وظاهر كلامه بقرينة ما بعده وما قبله عدم الفرق في الحكم المذكور بين سعة الوقت وضيقه، وفيه ايضا ما في حكم الصورة المتقدمة من عدم الوجه لصحة الصلاة في السعة علي ما سيأتي منه. **وأمّا** علي القول باجراء حكم المعصية عليه كما هو المختار، فظاهر كلامه أنّه ان كان في ضيق الوقت وكان ملاك الصلاة غالبا علي ملاك الغصب فالصلاة صحيحة سواء وقعت في حال الخروج أو البقاء، وان كان في سعة الوقت مع الغلبة كان الصحة وعدمها مبنيين

علي عدم اقتضاء الامر بالشي للنهي عن ضده واقتضائه، حيث ان الصلاة في خارج الدار اهم لخلوها عن المنقصة الحاصلة من قبل الاتّحاد مع الغصب و هي تضاد الصلاة فيها فلا تكون هي مأمورا بها بل المأمور بها هي الصلاة في خارج الدار.

و أنت خبير بجريان هذا الابتناء بعينه في صورة كون الاضطرار إلى الغصب لابسوء الاختيار عند سعة الوقت، لان الاضطرار لا يوجب رفع المفسدة الكامنة في الغصب اصلا وانما يوجب رفع العقاب فقط، فبالاخرة كانت الصلاة في الدار واجدة للمنقصة الحاصلة من قبل الاتّحاد مع المفسدة، وأمّا الصلاة خارجها فهي خالية عن تلك المنقصة فكانت اهم ويدور الحكم بالصحة وعدمها حينئذ مدار القول بعدم الاقتضاء والاقتضاء وبذلك يظهر الحال في صورة كون الاضطرار بسوء الاختيار ايضا اذا وقعت الصلاة في حال الخروج وقلنا بعدم جريان حكم المعصية، فإنّه لا وجه لاطلاق القول بالصحة في سعة الوقت، وضيقه لجريان الابتناء المذكور عند سعة الوقت لان رفع حكم المعصية لا ينافي بقاء المفسدة الكامنة في الغصب.

ثم ان هذا كله علي فرض تسليم كون الاتّحاد موجبا لنقص مصلحة الصلاة **والا** فقد عرفت مستقصى ان تزاحم المصالح والمفاسد لا يوجب النقص في احد الطرفين، فليس الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة مع الواقعة في خارجها مختلفتين في المصلحة، بل مصلحتها مصلحة أصل الطبيعة من حيث هي من دون فرق بينهما من هذه الجهة، كيف وان اوجب ذلك الكسر والانكسار في مقام المصلحة والمفسدة بمعنى اذهاب إحداهما للاخري لم يكن الغصب محرما وان وقع بالاختيار اذا صلّى فيها فرض غلبة ملاك الصلاة علي الغصب كما هو المفروض مع أنّه مما لا يظن باحد الالتزام به.

ثم ان ابتناء حكم المسألة علي غلبة ملاك الامر علي النهي بعيد عن التحقيق جدا، فان ملاحظة غلبة المصلحة علي المفسدة أو العكس انما يكون عند دوران الامر بينهما فيدور الامر بين جلب المصلحة أو دفع المفسدة، فعند ذلك يلاحظ الغالب منهما فان كان الغالب المصلحة يترشح الامر وان كان العكس يترشح النهي، واين ذلك بمورد الكلام مما

وقع المكلف في المفسدة إمّا بالاختيار أو بدونه، فإنّه ليس مورد الدوران ليلاحظ المصلحة والمفسدة ومرتبة كل واحدة منهما، فعلى فرض غلبة ملاك النهي ايضا كان الصلاة مأمورا بها وتقع علي وجه المحبوبية. **وبالجملة** ما افاده ﷺ مما لا يمكن توجيهه بوجه.

تحقيقٌ

فالتحقيق ان يقال: إنّه ان كانت المبغوضية منافية للتقرب ووقوع الفعل عبادة فلا محالة عند ضيق الوقت يخرج الجهات المبغوضة عن ماهية الصلاة ويتبدل التكليف إلى العارية عن تلك الجهات، كما أنّه عند عدم التمكن من القيام مثلا يتبدل التكليف إلى القعود، وهكذا عند كل جزء لا يتمكن المكلف منه يتبدل التكليف بفاقده. وأمّا عند سعة الوقت فلا وجه لتبدل التكليف، للتمكن من اتيان الصلاة تامة الاجزاء والشرائط.

وبذلك يظهر وجه حكم المشهور بوجوب الصلاة عليه مومئا في ضيق الوقت وفي حال الخروج وعدم صحتها في سعته، من دون فرق بين كون الدخول بسوء الاختيار أو بدونه، فإنّه مع كون الدخول بسوء الاختيار لابدّ من اخراج الجهات المبغوضة الّتي منها نفس القيام ومنها الحركات الحاصلة من الركوع والسجود والجلوس ونحو ذلك من ماهية الصلاة، لان هذه الافعال حيث كانت تصرفا في ارض الغير كانت مبغوضة والمفروض منافاتها للتقرب. **وأمّا** مع كونه لابسوء الاختيار فكل ما يعد غصبا زائدا أو يكون سببا لزيادة زمن الغصب فهو خارج عن الماهية كالسجود والجلوس للتشهد والركوع علي إشكال في الأخير، حيث إنّه لا يعد عرفا تصرفا زائدا، ولا يستلزم طول زمن الغصب إذا كان مجتمعا مع الذهاب، ولذا تري وقوع الاشكال منه فيه، فراجع كلامهم وتدبر.

وهمٌ وكشفٌ

نعم يبقى إشكال وهو أنّه لاوجه لتعين كون الصلاة في حال الخروج في الحكم بصحتها، بل مقتضى القاعدة صحتها وان وقعت في حال البقاء ايضا علي ما مر وجهه

فكيف خصّوا الحكم بالصحة عند ضيق الوقت بما اذا وقعت في حال الخروج.

و يدفع الاشكال ان اعطاء النظر في كلماتهم يفيد عدم امكان استفادة تخصيص الحكم بالصحة بحال الخروج منها، فانهم انما حكموا بوجوب الصلاة عليه في حال الخروج مع الايماء، وهذا الكلام مسوق عند بيان الوظيفة وما هو الواجب علي المكلف ولا خفاء في ان وظيفته الخروج والصلاة في حاله، لان البقاء مستلزم لزيادة الغصب وما يلازم الحرام لايجوز بحكم العقل المستقل ارتكابه، هذا علي القول بالملازمة. وأمّا علي القول بالسببية فالحكم اوضح. **وبالجملة** لا يكاد يستفاد من كلماتهم بطلان الصلاة اذا وقعت في حال البقاء لانهم انما كانوا بصدد بيان ما هو الوظيفة ولو سئلت عما هو وظيفة المكلف في مقام العمل لاجبت لامحالة بما حكموا به من وجوب الخروج وكون الصلاة في حاله مع ذهابك إلى الصحة في حال البقاء ايضا، وحكمهم بعدم جواز الركوع ايضا بناءاً علي استلزامه لزيادة زمن الغصب لعله لاجل ذلك، اذ لا خفاء في أنّه لا يعد تصرفا زائدا بنظر العرف، ويشعر به كلام من افتى بوجوب الركوع والخروج مع الانحناء، وعليك بالتدبر التام، والله العالم بحقائق احكامه.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التنبيه الثاني:

في ترجيح النهي علي الامر وما ذكر له من الوجوه

قد مر في بعض المقدمات أنّه بناءاً علي الامتناع لابدّ من تقديم جانب النهي وتقييد الامر بغير مورده ولو كان ملاكه اضعف من ملاك الامر بمراتب، بحيث لو دار الامر بينهما قدم جانب الامر، ولا وجه لملاحظة اقوي الملاكين واشد المقتضيين عند وجود المفر والمندوحة اذ الجمع بين الغرضين يوجب ذلك بحكم العقل، وانما يلاحظ أقوهما عند عدم وجود المندوحة ودوران الامر بينهما، فعند ذلك يقدم الغالب منهما وان كان الدليل علي مقتضى الاخر اقوي دلالة أو سندا، وحيث بينا ذلك مفصلا لانطيل الكلام باعادته.

والّذي يغلب علي الظن ان ما ذكروه من وجوه ترجيح النهي علي الامر من اولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة أو الاستقراء انما يكون عند دوران الامر بين

الوجوب والحرمة، وذلك لا يتصوّر الا عند عدم وجود المندوحة كما اذا فرض دوران امر المكلف بين الغصب والصلاة، فإنّه في هذا المورد لابدّ اولا من ملاحظة اقوي الملاكين فيقدم علي اضعفهما وان كان الدليل عليه اقوي من حيث الدلالة أو السند، واذا لم يحرز الغالب منهما كان بين الخطابين تعارض لامحالة، إذا كان كل منهما متكفلا لحكم فعلي، فلابد حينئذ من تقديم ما هو الاقوي منهما دلالة أو سندا، وبطريق الان يحرز به ان مدلوله اقوي مقتضيا. وأمّا الترجيح من حيث اقوائية الدلالة فمورده فيما إذا كان كل منهما متكفلا لحكم فعلي ولم يحرز الملاكين، فعلي الاجتماع يحمل كلاهما علي حكم فعلي ويستكشف عن وجود الملاكين، وعلي الامتناع يوخذ بما هو اقوي دلالة ويكون مقيدا للاخر فيكون نتيجته عدم احراز الملاك في الاخر، فتدبر جيدا.

وبالجملة لابدّ عند ذلك في ترجيح احد الحكمين علي الآخر من مرجح، وقد ذكروا لترجيح النهي وجوها:

منها: أنّه اقوي دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد بخلاف الامر. وربما يورد عليه بان دلالته علي العموم والاستيعاب ظاهر، لكن العموم المستفاد منه انما هو بحسب ما يراد من متعلقه فيختلف سعة وضيقا، فلا يكاد يدل علي استيعاب جميع الأفراد الا اذا اريد منه الطبيعة مطلقة وبلا قيد، ولايكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالته عليه بالخصوص الا بالاطلاق وقرينة الحكمة، بحيث لو لم يكن قرينتها بان يكون الاطلاق في غير مقام البيان لم يكد يستفاد استيعاب افراد الطبيعة، فبالاخرة لا يكون دلالة النهي علي استيعاب جميع افراد الطبيعة الا بالاطلاق فيشترك مع الامر، ولا وجه لتقدمه عليه.

اقول: لا يخفى ان الألفاظ الدالة علي الاستيعاب والعموم مثل «كل» إذا دخلت علي الألفاظ الموضوعة للطبايع تكون ظاهرة في استيعاب افراد ما كان اللفظ ظاهرا فيه لافراد ما يراد من المدخول، اذ علي هذا كان فائدتها مجرد التأكيد وهو خلاف المتبادر منها، فالظاهر كونها موضوعة للدلالة علي استيعاب معنى مدخولها من غير حاجة حينئذ إلى ملاحظة اطلاق مدخوله وقرينة الحكمة، بل يكفي إرادة ما هو معناه من الطبيعة المهملة ولا بشرط في دلالته علي الاستيعاب.

و علي هذا فلو سلمنا ان النهي و النفي موضوعان للاستيعاب وكونهما بمثابة لفظة كل وجميع ومطلق ونحوها كان دلالتهما علي الاستيعاب لما كان اللفظ ظاهرا فيه مثل دلالة تلك الألفاظ من دون احتياج إلى اعمال مقدمات الحكمة. **ولكن الاشكال** في عدم ثبوت ذلك لاحتمال كونهما موضوعين للدلالة علي الزجر عن الوجود وسلب المدخول، ولازم ذلك سلب جميع الأفراد لا موضوعين للعموم والاستيعاب. فعلى هذا كان الاحتياج إلى اعمال مقدمات الاطلاق بحاله. فتدبر.

ومنها: ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة. **واورد عليه** في القوانين بانه مطلقاً ممنوع لان، في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين. واعترض عليه في «الكفاية» بان الواجب ولو كان معينا ليس الا لاجل ان في فعله مصلحة يلزم استيفاؤها من دون ان يكون في تركه مفسدة، كما ان الحرام ليس الا لاجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه.

اقول: يمكن تصوير كون الحرام لاجل انطباق عنوان حسن علي الترك كما تبين تصويره في مسألة العبادات المكروهة، ولكنه خلاف ظاهر الامر والنهي كما اشرنا اليه في تلك المسألة. وكيف كان فقد اورد علي هذا الوجه في «الكفاية» بامور قال: يرد عليه ان الاولوية مطلقاً ممنوعة، بل ربما يكون العكس اولى كما يشهد به مقايسة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات خصوصا مثل الصلاة وما يتلو تلوها، ولو سلم فهو اجنبي عن المقام، فإنّه فيما اذا دار الامر بين الواجب والحرام ولو سلم فانما يجدي فيما لو حصل القطع، ولو سلم أنّه يجدي ولو لم يحصل فانما يجري فيما لا يكون هناك مجال لاصالة البراءة أو الاشتغال كما في دوران الامر بين الوجوب والحرمة التعيينين، لافيما يجري كما في محل الاجتماع لاصالة البراءة عن حرمته فيحكم بصحته، ولو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الاجزاء والشرائط فإنّه لا مانع عقلا الا فعلية الحرمة المرفوعة باصالة البراءة عنها عقلا ونقلا. نعم لو قيل بان المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبغوضية ولو لم يكن الغلبة بمحرزة، فاصالة البراءة غير مجدية بل كانت اصالة الاشتغال بالواجب لو كان عبادة محكمة ولو قيل باصالة البراءة في الاجزاء والشرائط لعدم تأتى قصد القربة مع الشك في المبغوضية فتأمل انتهى. وفي الحاشية نفى البعد عن هذا القول الأخير معللا بان

احراز المفسدة والعلم بالحرمة الذاتية كاف في تأثيرها بما لها من المرتبة ولا يتوقف تأثيرها كذلك علي احرازها برتبتها، ولذا كان العلم بمجرد حرمة شيء موجبا لتنجز حرمته علي ما هي عليه من المرتبة، ولاستحق المكلف العقوبة الشديدة علي مخالفتها. ولكن **اشكل** فيه بانه مع احراز ما يحتمل ان يزاحمها ويمنع عن تأثيرها يكون الفعل كما اذا لم يحرز أنّه ذو مصلحة أو مفسدة، وحينئذ يمكن ان يقال بصحته لو اتى به بداعي الامر المتعلق بما عليه من الطبيعة لأنّه لا يعتبر في العبادة ازيد من اتيان العمل علي وجه القربة كونه مع ذلك راجحا كيف وجل العبادات يمكن ان لايكون ذاتا راجحات، انتهى ملخص كلامه في الحاشية، وبالتأمل التام في كلامه في المتن والحاشية. يظهر عدم استقامة شيء منه وذلك لان القاعدة المذكورة لايجري فيما احرز غلبة المصلحة علي المفسدة، وليس مراد من تمسك بها اولوية دفع المفسدة من جلب المصلحة حتى فيما ثبت غلبة المصلحة علي المفسدة، فإنّه لايظن باحد توهم شمول القاعدة في مثل ذلك المقام بل المراد أنّه كلما احرز كون المصلحة والمفسدة علي حد سواء أو لم يحرز التساوي ولكن يحتمل غلبة المصلحة علي المفسدة ويحتمل ايضا العكس كان دفع المفسدة وترك الفعل اولى، ووجهه أنّه عند احراز التساوي أو احتمال غلبة كل منهما علي الاخري لايكون الفعل مأمورا به فلا يمكن اتيانه بداعي القربة، وحيث لايمكن ذلك يصير محرما لامحالة في التعبديات دون التوصليات. توضيح ذلك ان في التوصليات حيث لا يعتبر فيها قصد الامر وانما يسقط الغرض بمجرد اتيان الفعل علي اي وجه كان، فلا محالة يمكن ايقاع الفعل علي الوجه الّذي كان مشتملا علي المصلحة بهذا الوجه فيمكن جلب المصلحة فيه، فعند ذلك اذا دار الامر بين المصلحة والمفسدة واحرز تساويهما أو احتمل غلبة كل علي الاخري لايكون الفعل حراماً لان فيه مصلحة ممكنة الاستيفاء وان كان لا يتعين فعله بل يجوز تركه ايضا، لان فيه دفع المفسدة الكامنة في مرتبة المصلحة، ومعنى اولوية دفع المفسدة علي هذا التقدير هو ان في فعله تحمل المشقة من دون فائدة، فكانت القاعدة في التوصليات منزلة علي الارشاد إلى عدم لزوم تحمل الكلفة حيث لافائدة فيه. **وأمّا في التعبديات** فحيث لا امر ولا ملاك سليما عن المزاحم فلا محالة لايكون فيه حسن الفعل

و رجحان ذاتي فلايكاد يقع الفعل علي وجه الصحة ولا يمكن احراز المصلحة واستيفاؤها و حيث لايمكن ذلك اثرت الحرمة اثرها **وأمّا كون القاعدة** مفروضة عند دوران الامر بين الواجب والحرام وعند فعل المكلف في المصالح والمفاسد الراجعة اليه لاعند فعل الشارع ومقام جعل الحكم عند الدوران **فمحل المنع**، لان الشارع في مقام ايصال المصالح والمفاسد إلى العباد انما يحكم علي وفق حكم العقل لاغير، وبعبارة أُخري ان القاعدة وان كانت مقررة في فعل المكلف عند دوران الامر بين المصلحة والمفسدة العائدة إلى نفسه، ولكنها لما كانت بحكم العقل يتبعها الشارع في مقام ايصال تلك المصالح إلى العباد فتدبر.

وامّا كون القاعدة ثابتة عند ثبوت كل من الوجوب والحرمة بالقطع فمدفوع، اذ لافرق بين ثبوته بالقطع أو بظواهر الادلة.

وأمّا جريان الاصل في محل الكلام ففيه ما وقع الاشارة اليه من ان القاعدة مفروضة عند الدوران بين المصلحة والمفسدة وعدم وجود المندوحة في البين، وأمّا عند وجود المندوحة فلا محالة يقدم النهي ويقيد الامر ولو كان مصلحته اقوي من المفسدة الكامنة في المنهي عنه بدرجات، ومن الواضح أنّه عند عدم وجود المندوحة لامجال للاصل، لأنّه يكون من قبيل دوران الامر بين الوجوب والحرمة التعيينيين بل هو هو. وقد انقدح في محله أنّه لامجال للاصل عند دوران الامر بين المحذورين في احد الطرفين، إمّا لان الاصل لامجري له في موارد العلم الاجمالي رأسا، أو لأنّه يجري في كلا الطرفين ويسقط بالمعارضة، ولقد صرح بذلك المحقق نفسه ولكنه تخيل ان مورد الكلام من غير هذا القبيل، **وقد ظهر لك** بطلانه بما لامزيد عليه.

ثم ان ما ذكره في الحاشية بان مجرد احراز المفسدة كاف في تأثيرها بمالها من المرتبة وقياسه بمسألة العلم بمجرد حرمة شيء حيث أنّه منجّز لها وموجب لاستحقاق العقوبة باشد مراتب الحرمة، منظور فيه، والقياس مع الفارق، فان احراز المفسدة انما يكفي في تأثيرها بمالها من المرتبة ويوجب استحقاق العقوبة باشد مراتب الحرمة اذا لايزاحمها احتمال غلبة المصلحة علي المفسدة، وأمّا إذا كان في قبالها احتمال غلبة المصلحة المعلوم

اصلها فلا. **وكذا** ما ذكره من عدم اعتبار الا زيد من الحسن الفاعلي في العبادات، فإنّه مما لا يمكن الالتزام به في الفقه، ولذا ترى ان الثواب المترتبة فيما اذا اتى المكلف بمبغوض المولى بتوهم كونه مطلوبا له لا يكون الا انقيادا مترتبا علي القصد لا علي الفعل، كما ان الامر كذلك في طرف الحرام المتوهم، فإنّه اذا ترك شيئا بتخيل كونه حراماً مع كونه واجبا في الواقع لا يثاب علي العمل وانما يثاب علي القصد، ولذا لو فعله كان متجريًا وقبحه قبح التجري، وفي ترتب العقاب وعدمه إشكال. **وكيف كان لا مجال** للاشكال في أنّه يعتبر في العبادة مع حسن الفاعل وقصد القربة حسن الفعل والرجحان.

ومنها: الاستقراء فإنّه يقتضي ترجيح جانب الحرمة علي الوجوب، لما يري في كثير من الموارد من ترجيحها عليه، كحرمة الصلاة في ايام الاستظهار وعند رؤية الدم الّذي يحتمل ان يكون حيضا وحرمة الوضوء من الانائين المشتبهين ونحو ذلك.

ويرد عليه اولا بما ذكره في «الكفاية» وحاصله بتوضيح منا ان تتبع الموارد الجزئية وخصوصيات المقامات **تارة** يوجب القطع بعدم دخالة الخصوصية في الحكم بحيث يقطع ان الحكم مترتب علي الجامع من دون دخل لخصوصيات المقام و**اُخري** لا يوجب ذلك، بل انما يوجب الظن بعدم مدخلية الخصوصية. **فالاول** كما في موارد العلم الاجمالى علي المختار فان مقتضى القاعدة الاولية وان كان جواز الارتكاب في جميع الاطراف من جهة جريان الاصل الشرعى فيها من دون تعارض وتساقط كما بينا وجهه في محله مستقصى، لكن ورد الحكم من الشرع في موارد عديدة بوجوب الاجتناب عن جميع الاطراف، وملاحظة تلك الموارد يوجب القطع بعدم دخل لخصوصية المورد في ذلك الحكم بل هو مرتب علي الجامع والكليّ فيحصل ان الخصوصيات ملغاة قطعا، ولا يخفى أنّه اذا اوجب تتبع الموارد هذا القطع يرتفع الشك في المورد المشكوك ويتضح حكمه بالقطع فيكون معتبرا لا محالة ولكن الاشكال في المقام عدم افادة الاستقراء هذا القطع. **والثانى** كما في المقام فان غاية الامر افادة استقراء عدة من الموارد الظن بذلك، ولا دليل علي اعتبار مطلق الظن. **وليعلم** ان الظن الحاصل من الغلبة الّذي حكم المحقق القمى ﷺ باعتباره وقال: الظن يلحق الشي بالاعم الاغلب، غير الظن الحاصل في المقام، فان المفروض

هناك وجود الأفراد الغالبة و وجود موارد نادرة ايضا علي خلاف ما هو الغالب، فعند ذلك اذا وجد مورد مشكوك أنّه هل هو داخل في الثاني أو في الاول؟ حكم بكونه ملحقا بالاول لحصول الظن الحاصل من الغلبة، و هذا بخلاف المقام فان المفروض فيه استقراء موارد عديدة حكم فيها الشرع بالحرمة و رجّح جانبها علي جانب الوجوب و لم يقع الاطلاع علي مورد خلاف ذلك اصلا، فحصل الظن من هذه الجهة بان هذا الحكم مرتب علي الجامع بين تلك الموارد، و به يتبين حكم مورد الشك بالظن. و **من الواضح** أنّه لو كان المقرر ذلك ينتفي الظن بمجرد الاطلاع علي الخلاف ولو كان في مورد واحد فضلا عن الاكثر. و **كيف كان** لا دليل علي اعتبار هذا الظن الحاصل من الاستقراء، مع أنّه لم يثبت كونه بالغا إلى حد يوجب الظن ايضا فضلا عن القطع.

و **ثانيا** بما هو ادق من ذلك و هو ان الموارد الّتي غلب فيها جانب الحرمة علي جانب الوجوب ولو كانت الف مورد بل الف الف لم يعلم ان تغليب الشارع جانب الحرمة هل كان بملاك دوران الامر بين الوجوب و الحرمة فقط ليحصل منه قاعدة كلية في جميع موارد دوران الامر بين المحذورين و يتضح به حكم كل مورد يشك في كونه حراماً أو واجبا من جهة دوران الامر بينهما، أو كان لاهمية ملاك الحرمة و غلبته علي ملاك الوجوب المعلومة عنده. و **بعبارة اوضح** نحن نري موارد حكم الشارع فيها بالحرمة مع كون كل من الوجوب و الحرمة محتملا فيها، **و لكن** لا نعلم ان حكمه هذا هل كان لما رأي ان الحرمة في تلك الموارد كانت علي فرض ثبوتها اولى و انبل بالمراعاة بحيث ربما كان احتمالها مقدما علي الوجوب المعلوم ايضا فضلا عن المحتمل، أو كان لمجرد كون الامر دائراً بينهما؟ **و الّذي** يفيدنا هو الثاني، و دون اثباته خرط القتاد، اذ لا مجال لاحد استكشاف ذلك و لا طريق لاحرازه اصلا. و أمّا الاول فلا يوضح به حكم المقام فإنّه علي فرض اهمية الحرمة احتمالا أو محتملا لابدّ من تقديم جانبها علي جانب الوجوب كما حققناه عند دوران الامر بين المحذورين، **و لكن** انّي له باثبات المقام مما كان احتمال الحرمة في عرض احتمال الوجوب، و الغلبة محتملة في كل منهما بحسب الملاك، فافهم و استقم.

ثم ان الظاهر كون المثالين المذكورين اجنبيين عن المقام بالمرة؛ **امّا الأوّل** فلان حرمة الصلاة بالنسبة إلى اول رؤية الدم انما تكون لقاعدة الامكان وبالنسبة إلى اخره تكون بقاعدة الاستصحاب لالاجل ترجيح جانب الحرمة علي الوجوب.

ان قلت: هاتان القاعدتان دليلان علي ترجيح جانب الحرمة علي جانب الوجوب وتقدمها عليه بنظر الشارع.

قلت: ربما كان هذا الاشكال واردا في بدو النظر، ولكنه مدفوع عند التأمل وامعان النظر، فان قاعدة الامكان انما تبين حال الدم وتحكم بكونه دم حيض ولذا يحكم عليه بجميع الاثار المترتبة علي كون الدم حيضا، ومنها عدم جواز الصلاة فيه ولو كان باقل من درهم، فليست مجعولة لتقديم جانب الحرمة وترجيحها علي الوجوب، بل انما يحكم بحرمة الصلاة من جهة كونها من آثار حيضية الدم.[1] وأمّا الاستصحاب فهو مثل قاعدة الامكان ان قلنا بجريانه في نفس الدم بناءاً علي كونه امرا واحدا بنظر العرف كما اشار اليه الشيخ ﷺ في بعض تنبيهات الاستصحاب، فإنّه حينئذ يبين حال الدم بعين القاعدة ولذا يجري عليه جميع آثار الدم المحكوم بالحيضية. **ولعلّه** اشار إلى ذلك في «الكفاية» بقوله: لان حرمة الصلاة فيها انما تكون لقاعدة الامكان والاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضا انتهى. **وان قلنا** بعدم جريانه في نفس الدم من جهة المناقشة في كونه امرا واحدا مستمرا بنظر العرف فلايجري عليه آثار كون الدم حيضا، بل انما يجري آثار كون المرأة حائضا، فيجري احكام كونها حائضا من حرمة الصلاة والدخول في المساجد ووطئها وغير ذلك، ولكنه ايضا ليس ترجيح جانب الحرمة علي جانب الوجوب، بل انما انطبق عليه كانطباقه علي ساير الاثار، وبذلك يظهر الحال فيما لو كان مجري الاستصحاب نفس الحكم ايضا، فان اثبات الاستصحاب للحرمة السابقة في بعض المقامات وانطباقه عليها من باب الاتفاق ليس من باب تغليب جانب الحرمة وليس ملاك اعتباره ذلك، ولذا ربما ينطبق علي الوجوب في موارد دوران الامر بينه وبين الحرمة، فيثبت الاصل الوجوب

---

١. اقول: ولذا لو فرضنا ترتب حكم وجوبي علي كون الدم حيضا وحكم تحريمي علي عدمه يحكم بوجوب ذلك عليها لاجل القاعدة، كما لا يبعد فرض ذلك بالنذر.

دون الحرمة فيما كان هو الحالة السابقة فتأمل جيدا و اغتنم. هذا كله اذا قلنا بحرمة الصلاة علي الحائض ذاتا، والا فان قلنا بالحرمة التشريعية يخرج المثال عن محل الكلام لعدم دوران الامر بين الوجوب والحرمة حينئذٍ، حيث لا حرمة في البين.

و امّا الثانى فلان الامر باراقة الماء والتيمم ليس لاجل تغليب جانب الحرمة عند دوران الامر بينها وبين الوجوب، لان عدم جواز الوضوء بالماء النجس ليس الا تشريعيا و لا مفسدة ذاتية فيه قطعا، و لا تشريع فيما لو توضا منهما احتياطا، فلا حرمة في البين غلب جانبها، كما عرفت بالنسبة إلى حرمة الصلاة في ايام الاستظهار بناءاً علي كون حرمتها علي الحائض تشريعيا لاذاتيا.

ان قلت: بناءاً علي كون حرمة التوضى بالماء النجس وكذا الصلاة فيه تشريعيا فعلى اي محمل يحمل الاخبار الآمرة باراقة الماء والتيمم مع أنّه اذا توضا باحد الماءين وصلى مع هذا الوضوء ثم توضا بالاخر وصلى معه ايضا يحصل القطع بصدور صلاة صحيحة واقعية مع الوضوء الصحيح وطهارة البدن منه اذا طهّر بالثانى مواضع الملاقاة مع الاول **اوّلا** فتوضا به **ثانيا**، ولا يخفى أنّه اذا امكن ذلك، كان الحكم بانه يهريقهما ويتيمم علي خلاف القاعدة من عدم تنزل التكليف بالتيمم مادام قادرا علي الطهارة المائية.

قلت: الخبر ما رواه عمار الساباطى عن ابى عبدالله عليه السلام **قال:** «سئل عن رجل معه اناءان وقع في احدهما قذر لا يدري ايهما هو و ليس يقدر علي ماء غيرهما؟ قال: يهريقهما جميعا و يتيمم».[1]

ومثله حديث سماعة عن ابى‌عبدالله عليه السلام ولا يبعد ان يكون مضمونه علي وفق القاعدة إمّا بان يكون محمولا علي صورة صغر الانائين وقلّة الماء الموجود في كل منهما بحيث لا يمكن صرف مقدار منه في تطهير مواضع الملاقاة بالماء الاول وصرف ما بقى في الوضوء ومن الواضح أنّه لو لم يطهر بالماء الثانى مواضع الملاقاة بالاول لم يحصل القطع بصدور صلاة صحيحة منه حتى مع تكرار الصلاة واتيانها مرّتين، أو يكون محمولا علي صورة عدم التمكن من الماء للصلوات الاتية، كما ربما يشهد عليه ظهور كون السؤال مفروضا في السفر، فان في الحضر كان فرض عدم القدرة علي ماء اخر غيرهما فرضا

---

١. التهذيب، ج ١، الباب ١١، ص ٢٤٨؛ الوسائل، ج ١، الباب ٨، ص ١٥١.

نادرا عزيز الوجود جدا. ومن الواضح أنّه لو كان المفروض في السؤال ذلك كان الحكم المذكور في الجواب علي وفق القاعدة المقررة المستفادة من النصوص والفتاوي من تقدم الطهارة الخبثيّة علي الحدثيّة المائية عند الدوران إمّا لاجل كونها مع البدل بخلاف الاولى ولاجل وجود البدل لها سوغ تركها بادنى عذر، أو لجهات اخر، فإنّه بعد استعمال الماء الثانى كان مواضع الوضوء محكومة بالنجاسة بحكم الشارع.

و توضيح ذلك أنّه بناءاً علي كون الماءين قليلين كما هو مفروض السؤال والجواب علي الظاهر كما ان المتبادر من لفظ الاناء ايضا لا يبعد ان يكون ذلك يعلم المكلف بمجرد مساس الماء الثانى لمواضع الملاقاة بالاول قبل الانفصال بنجاسة تلك المواضع تفصيلا، غاية الامر لا يعلم سبب النجاسة هل هو الماء الاول أو الثانى؟ وبعد انفصال الغسالة وحصول التكرار يشك في زوال النجاسة المعلومة تفصيلا وبقائها، ومقتضى الاستصحاب الحكم ببقائها. ومن الواضح أنّه لا يضر عدم العلم بما هو سبب للنجاسة في استصحابها بعد العلم بها تفصيلا.

لا يقال: نعم استصحاب النجاسة جارية من دون إشكال، ولكن يعارضها استصحاب الطهارة المعلومة بالاجمال، إما بعد استعمال الماء الاول، أو بعد استعمال الثانى.

فإنّه يقال: قد بيّنا في محله عدم جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ، ولا نطيل الكلام بالاعادة فراجع. **هذا كلّه** بناءاً علي اعتبار انفصال الغسالة أو التعدد واضح، **وامّا** بناءاً علي القول بعدم اعتبار شيء منهما ـ كما هو احد الاقوال في مسألة تطهير النجس بالقليل وان كان خلاف المشهور ـ فربما يشكل كون الحكم المذكور علي وفق القاعدة من جهة عدم وجود استصحاب النجاسة علي هذا القول، فالمحكم قاعدة الطهارة.

ولكن التحقيق عدم امكان الرجوع إلى هذه القاعدة بناءاً علي هذا القول النادر ايضا، وذلك لان الماء انما يحيط مواضع الملاقاة تدريجا وفرض الدفعة غيرواقع عادة فقبل احاطته بالكل يحصل علم اجمالى بنجاسة هذا العضو الّذي احاطه الماء أو الّذي لم يحطه فعلا وهذا العلم الاجمالى يوجب التنجيز، وبعد احاطة الماء بالكل لا يرتفع اثره **لما حقّق** في محلّه من عدم زوال اثر العلم الاجمالى الّذي اوجب التنجز بزوال بعض

اطرافه أو خروجه عن محل الابتلاء أو نحو ذلك، فلا يكون الباقى محكوما بحكم الشك البدوي بعد.

ان قلت: سلمنا ذلك ولكن الجزء الّذي لم يحطه الماء مستصحب الطهارة والجزء الّذي احاطه ليس في استصحابها، بل قاعدتها جارية و تعارض الاستصحاب، وبعد التساقط يرجع إلى قاعدة الطهارة في الجزء الغير المحاط بالماء، لسلامتها عن المعارض.

قلت: سلمنا ذلك في الجزء الغير المحاط بالماء اولا، ولكن الجزء الّذي احاطه الماء اولا ليس فيه ما يحرز طهارته، فكان محكوما بحكم النجاسة في وجوب التحرز عنه في الصلاة.

و بذلك كله يظهر الحال فيما لو كان كل من الاناءين أو احدهما كرا، فإنّه مع كون ذلك خلاف ما هو الظاهر من مفروض السؤال لايجدي بعد عدم تحقق احاطته بمواضع الملاقاة دفعة الا في بعض الفروض النادرة غاية الندرة، فكان العلم الاجمالى المذكور محكما وموجبا لوجوب الاجتناب بالنسبة إلى الصلوات الاتية.

و قد انقدح أنّه بناءاً علي كون السؤال والجواب في الخبر محمولا علي صورة عدم الظفر بالماء للصلوة الاتية كان ايجاب التيمم علي وفق القاعدة، وقد عرفت شهادة السؤال بنفسه لهذا الاحتمال. **و امّا** حمله علي صورة صغر الاناءين فيخلو عن شاهد واناء الماء الّذي كان مستعملا عند العرف العرب في تلك الازمان خصوصا في الاسفار غير ماء بما يبدو إلى اذهاننا في زماننا هذا. **و لايبعد** ان يكون الامر بالاهراق والتيمم لاجل ان ابتلاء الإنسان بنجاسة مواضع الوضوء يوجب الحرج الشديد والمشقة العظيمة عليه يمنعه عن الاكل والشرب ما لم يصل إلى ماء طاهر يطهرها، فلم يوجب الشارع تحمل هذا الكلفة والمشقة عليه.

و بالجملة بناءاً علي امكان حمل الخبر علي احد هذه الوجوه كان الامر بالتيمم علي وفق القاعدة، وان ابيت عن حمله علي احد هذه فنقول: الامر بالتيمم علىهذا محمول علي التعبد، ولعل وجهه عدم ايجاب الشارع كلفة تكرار الوضوء و تكرار الصلاة عليه

و مراعاة ما هو الاسهل و الاوفق بحاله، و الله العالم.[١]

التنبيه الثالث:

في لحوق تعدد الاضافة بتعدد العنوان

لا يخفى أنّه ربما كان العموم من وجه بين العنوانين بملاحظة نفس المفهومين الواقعين في حيز الامر و النهى كما في قولك صل و لا تغصب و ما شابه ذلك و أُخري كان بين العنوانين بملاحظة متعلقهما كما في قولك اكرم عالما و لا تكرم الفاسق و التعدد في الاول يكون بالعنوان و في الثانى بالاضافة.

اذا تبين ذلك نقول: ربما يدعى ان تعدد الاضافات ملحق بتعدد العنوانات و الجهات في أنّه لو كان تعدد الجهة و العنوان كافيا مع وحدة المعنون وجودا في جواز الاجتماع كان تعدد الاضافات ايضا مجديا، ضرورة أنّه يوجب ايضا اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة و المفسدة و الحسن و القبح عقلا و بحسب الوجوب و الحرمة شرعا. **و من اجل ذلك** يتخيل ان مثل اكرم العلماء و لا تكرم الفساق بناءاً علي القول بالاجتماع يكون مثل صل و لا تغصب فلا يكون بينهما تعارض الا اذا لم يكن للحكم في احد الخطابين في مورد الاجتماع مقتض كما هو الحال ايضا في تعدد العنوانين. **فعلى هذا** كان ما يترائى منهم من المعاملة مع مثل اكرم العلماء و لا تكرم الفساق معاملة تعارض العموم من وجه اشكالا علي القائلين بالجواز ان التعارض بينهما لا يكون الا بناءاً علي القول بالامتناع فيما كان المقتضى لكلا الحكمين محرزا في مورد الاجتماع.

قال الشيخ فيما نسب اليه ما حاصله: ثم أنّه قد يورد علي المجوزين اتفاق الفقهاء و الاصوليين علي التعارض فيما إذا كان العموم من وجه بين متعلق الامر و النهى، و يظهر ذلك بالرجوع إلى كلمات الفقهاء في الابواب الفقهية و الاصوليين في باب التعادل و التراجيح، مع أنّه لايعقل الفرق بين ان يكون العموم من وجه بين العنوانين بملاحظة

---

١. اقول: بناءاً علي هذا الوجه و الوجه الأخير من الوجوه الثلاثة المذكورة في محمل الرواية كان الامر باراقة الماء و التيمم محمولا علي الترخيص لا الوجوب، كما لا يخفى وجهه، فتأمل.

نفس المفهومين أو متعلقهما. ويمكن ان يجاب عنه بان العرف لايقضى في مثل صل ولا تغصب بتعلق الطلب بالفرد ولكنه قاض بالفرق في المقام.

ثم ذكر ﷺ سرّ ذلك وردّه بعدم الفرق بنظر العرف، فاطال الكلام بالاعتراض والجواب وان قلت قلت، فراجع كلامه و تدبّر.

اقول: التحقيق الّذي يقتضيه النظر الدقيق ان اتفاقهم علي معاملة التعارض مع مثل «اكرم العلماء و لا تكرم الفساق»[1] وهكذا مع مثل اكرم العالم و لا تكرم الفساق الّذي مثّل به الشيخ ﷺ لا يكون دليلا علي امتناع اجتماع الامر والنهى اصلا ولو سلمنا ان تعدد الاضافات ايضا ملحق بتعدد العنوانات في الحكم بالجواز، **و ذلك** لان المثال الاول من قبيل ما لا يوجد فيه مندوحة في العالم الفاسق، فلابد فيه من القول بالامتناع ومعاملة التعارض سواء قلنا في المسألة بجواز الاجتماع أو بامتناعه، فان القول بالجواز انما يكون في مورد وجود المندوحة علي ما عرفت تحقيقه مفصلا، وكذا الحال في المثال الثانى، اذ الظاهر ان الامر باكرام العالم مثل الامر باكرام العلماء في دلالته علي كون الطلب متعلقا بجميع افراد العالم علي سبيل الاستغراق من دون فرق بينهما من هذه الجهة، فإنّه اذا امر المولى عبده باكرام العالم أو اعزاز الهاشمى كان المستفاد منه وجوب اكرام كل العلماء واعزاز جميع الهاشميين فلا يكتفى باكرام عالم واحد واعزاز هاشمى كذلك. نعم الامر باكرام عالم مثل قوله اكرم عالما ظاهر في الاكتفاء بصرف الوجود فاذا أورد امر باكرامه ونهى عن اكرام الفساق يكون للمكلف المفر بايجاد متعلق الامر في غير مورد النهى، فاذا ثبت اتفاقهم علي التعارض في هذا المثال ايضا كان اشكالا علي المجوزين، ولكنه غير ثابت لان كلامهم انما هو في المثال الاول والثانى وما شابههما فقط، هذا كله مضافا إلى امكان المنع عن اللحوق اصلا نظرا إلى الملاك الّذي افاده المحقق صاحب «الفصول» في موضوع المسألة، فعلى هذا لا يكون اتفاقهم في المثال الأخير ايضا دليلا علي الامتناع في موضوع المسألة، فتدبر، والله العالم هذا تمام الكلام في هذا الفصل، ويتلوه الكلام في حكم النهى عن العبادات والمعاملات.

---

١. وقع التمثيل به في «الكفاية»، منه.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثالث: في ان النهى عن شيء هل يقتضى فساده أم لا

هل النهى عن الشيء عبادة كان أو معاملة يقتضى فساده وعدم ترتب الاثر المترقب منه عليه اولا؟ وقبل الورود في البحث نقدم امورا اقتفاءً لما في «الكفاية».

الامر الاول: في الفرق بين هذه المسألة ومسألة الاجتماع

قد تقدم في المسألة السابقة اختلافها مع هذه المسألة في الجهة المبحوث عنها الّتي هى المعيار في تمايز العلوم ومسائلها كما تقدم اختلافها معها في موضوع البحث ايضا علي بعض الاقوال الّذي نفينا البعد عن صحته وموافقته للتحقيق، ولا وجه لاطالة الكلام بالاعادة، ولا يخفى أنّه بناءاً علي كون النزاع في هذه المسألة في دلالة اللفظ كان هذا ايضا وجها فارقا بين المسألتين، وليعلم ان توهم اتحاد المسألتين انما يختص بالعبادات دون المعاملات، اذ لا امر فيها، فلايجري مسألة اجتماع الامر والنهى فيها اصلا.

الامر الثانى: في كون هذه المسألة عقلية أو لفظية

لا يخفى أنّه ان كان النزاع في الملازمة بين الحرمة وبين الفساد في العبادة والمعاملة وكان محط البحث النهى الظاهر في الحرمة كان عقليا لامحالة، وإن كان في دلالة اللفظ بما هو وان لم يكن ملازمة بين الحرمة والفساد كان لفظيا كذلك وعلي هذا فلو وجد في الاقوال قول بدلالة النهى علي الفساد مطلقاً أو في الجمله مع انكار الملازمة بين الامرين

يستكشف ان النزاع واقع في دلالة اللفظ.

اذا عرفت هذه المقدمة **نقول**: ان المحقق صاحب الكفاية ﷺ ظن ان في الاقوال قولاً بدلالته علي الفساد في المعاملات مع انكار الملازمة بينه وبين الحرمة الّتي هى مفاده فيها ولاجل ذلك جعل النزاع في دلالة النهى الظاهر في التحريم في اللفظ. **قال**: ولا ينافي ذلك ان الملازمة علي تقدير ثبوتها في العبادة انما يكون بينه وبين الحرمة وان لم تكن مدلولة بالصيغة، وعلي تقدير عدمها تكون منتفية بينهما، لامكان ان يكون البحث معه في دلالة الصيغة بما يعم دلالتها بالالتزام فلا تقاس بتلك المسألة الّتي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ لها مساس انتهى.

ونحن لم نجد في الاقوال قولاً بدلالة النهى الظاهر في التحريم علي الفساد مع انكار الملازمة بينه وبين الحرمة حتى في المعاملات، وعليك بالتتبع التام فلا اراك تقف علي هذا القول الّذي هو في الحقيقة تفصيل بين المعاملات والعبادات بالالتزام بالملازمة بين الحرمة والفساد في الثانى دون الاول، فالمظنون بالظن المتاخم للعلم ان النهى الّذي وقع فيه النزاع في دلالته علي الفساد وهو مطلق النهى لا خصوص النهى الظاهر في المولوية والتحريم بعد اطباقهم ظاهرا علي رجوع النزاع في النهى التحريمى إلى النزاع في وجود الملازمة وعدمها مطلقاً سواء كان ذلك في العبادات او في المعاملات، وعلي هذا ليس القائل المذكور في الحقيقة مفصلا بين العبادات والمعاملات بالالتزام بالفساد في الاولى لاجل الملازمة وفي الثانى لاجل دلالة النهى التحريمى بلفظه لا بغيرها بل هو في الحقيقة قائل بالفساد في المعاملات لاجل ما رأي ظهور النهى فيها في الارشاد لا في الحرمة فلا يبتنى القول به فيها علي القول بالملازمة اصلا اولا حرمة علي الفرض، وأمّا في العبادات فان النهى فيها ايضا للارشاد إلى الفساد والمانعية كما هو الامر في مثل قوله لا تصل فيما لا يؤكل لحمه فالكلام الكلام، وان كان النهى فيها مولويا ظاهرا في التحريم كما لعله الظاهر من قوله: «دعي الصلاة ايام اقرائك»[1] فيبتنى النزاع في الفساد وعدمه علي الملازمة وعدمها.

---

١. الكافى، ج٣، ص ٨٣؛ عوالى اللئالى، ج٢، ص ٢٠٧؛ فقه القرآن، ج٢، ص ١٥٧.

وكيف كان الّذي يخطر بالبال ان النزاع ليس في خصوص النهى التحريمى، اذ لو كان فيه وحده كان النزاع عقليا محضا مربوطا بالبحث عن الملازمة بين الفساد والحرمة ولو لم تكن مدلولة للّفظ اصلا، بل انما هو في مطلق النهى، فيؤول النزاع الى ان الظاهر منه ماذا فهل كان ظاهر في الارشاد إلى الفساد أو كان ظاهرا في المولوية والتحريم؟ فعلى الاول كان دلالته عليه بالظهور المطابق، وعلي الثانى بالالتزام المستفاد من حكم العقل بالملازمة علي فرض وجودها، فافهم.

الامر الثالث: في ما هو المراد من النهى في المقام

قد تقدم في الامر السابق ان المراد بالنهى الواقع في العنوان اعم من النهى التحريمى المولوي والارشادي، كما يشهد عليه استدلالاتهم الاتية، فإنّه استدل جمع من القائلين بالفساد في المعاملات بظهور النهى فيها في الارشاد إلى الفساد، وهذا واضح لاسترة عليه، **لكن لا إشكال** في ظهور لفظه في التحريمى إذا كان مولويا فلايشمل التنزيهى بالظهور اللفظيّ، وهل هو ملحق به في جريان النزاع اولا؟ وجهان: من عدم جريان ما ذكروه في وجه بطلان العبادة المتحدة مع الحرام من ان المبعد لايكون مقربا والمبغوض الّذي يعاقب عليه لا يقع علي وجه العبادة في النهى التنزيهى، ومن اعتبار الرجحان الذاتى وحسن الفعل في وقوع العبادات علي وجه الصحة علي ما مر عند البحث عن الوجه الثانى من وجوه ترجيح النهى في المسألة المتقدمة، ومن الواضح أنّه لو كان فعل الشيء مكروها علي وجه الاطلاق كان فيه مفسدة غالبة ومعه لا يقع علي وجه العبادة. ومما يزيد في التعجب ذهاب صاحب الكفاية ﷺ إلى الحاق النهى التنزيهى إلى التحريمى في المقام مع انكاره لاعتبار حسن الفعل علي ما عرفت. **وواضح** أنّه لو لم يكن الرجحان الذاتى معتبرا كان مقتضى القاعدة صحة العبادات المكروهة علي وجه الاطلاق، اذ عرفت عدم جريان وجوه الحكم بالفساد في العبادات المجتمعة مع الحرام في المقام، لوضوح ان المكروه لا يقع علي وجه المبغوضية ولايكون مبعدا، وعلى‌هذا يمكن اتيان المكروه بقصد الملاك الموجود فيه بما هو عبادة لما مر غير مرة من ان المفسدة وان غلبت لا توجب ذهاب المصلحة الموجودة من رأس، فامكن قصد الملاك كما امكن قصد

الامر المتعلق بسائر الأفراد أو الامر المتعلق باصل الطبيعة وان لم يكن الفرد والمكروه مأمورا به في بعض المقامات. **وليعلم** ان النهى التنزيهى لا يكاد يتعلق بالواجبات علي وجه الاطلاق لان المفسدة الغير الالزامية لاتكاد تزاحم المصلحة الالزامية اصلا، فاذا ورد نهى متعلق بالواجبات تنزيها كان مفاده كراهة ايقاع أصل الطبيعة في مورد النهى في قبال ايقاعها في غير مورده لاكراهة ايقاعها مطلقا في قبال تركها رأسا. نعم في المستحبات لا بأس بتعلق النهى علي وجه الاطلاق بها فيرجع إلى كراهة فعلها مطلقاً رجحان تركها كذلك، والفساد علي القول به انما يتصوّر في القسم الثانى دون الاول، كما لا يخفى وجهه علي المتأمل.

ثم اعلم ان لفظ النهى لا ظهور له في النهى النفسى، اللهم الا ان يكون اطلاقه منصرفا اليه. **وكيف كان فهل** يعم النزاع النهى الغيري ايضا ولو بالمناط أو يختص بالنفسى؟ **وجهان** ربما يقرب الثانى بان الوجه في الحكم بالفساد وهو ما عرفت من ان المبعد لايكون مقربا والمبغوض لا يقع علي وجه العبادة، وهذا لا يجري في المحرمات الغيرية، لانها لا توجب البعد ولا تقع علي وجه المبغوضية من حيث هى هى، لما عرفت في محله من ان الاوامر الغيرية والنواهى الغيرية لاتوجب موافقتها بما هى ثوابا وقربا ولا مخالفتها عقابا وبعدا، فبذلك يتوجه كلام المحقق ﷺ من ان استحقاق العقوبة في مخالفة النهى له دخل في الحكم بالفساد، فراجع كلامه و تدبر.

ويمكن توجيه الاول بما اشار اليه في «الكفاية» و توضيحه ان عمدة القائلين بان الامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده يقولون به من باب مقدمية ترك الضد للواجب أو ملازمته معه، وكل منهما ملاك للوجوب الغيري والحرمة الغيرية، ومع ذلك جعلوا ثمره النزاع فساد الضد إذا كان عبادة، فيستكشف ان لادخل لاستحقاق العقوبة بما هو في الفساد، والّذي له الدخل فيه هو النهى والحرمة فتدبر.

الامر الرابع: في تفسير العبادة في المقام

ما يتعلق به النهى إمّا ان يكون عبادة أو غيرها، وحيث ان النزاع جار في كل منهما تصدي غير واحد من الاعلام لتفسير العبادة وعرفوها بتعاريف شتى، وقد اطالوا الكلام

فيها في النقض والابرام والطرد والعكس واستغنوا بذلك عن تعريف الأخيرة. **وليعلم** اولا ان الظاهر انهم كانوا بصدد تعريف العبادة كليةالعبادة الواقعة في حيال النهى فلا يتوجه الاشكال عليهم بانها بهذه المعانى لا تكاد تكون منهيا عنها.

وكيف كان ربما يطلق العبادة ويراد بها ما يعبر عنها في الفارسية بـ(پرستش) والظاهر انها بهذا الاطلاق تختص بما كان بذاته وبنفسه خضوعاً وعبادة كالسجود وماضاهاها، ولا يعم مطلق اطاعة الامر وامتثال الاغراض في نفس المولى، ولذا لا يطلق ما هو مرادفها في الفارسية ايضا علي مجرد ذلك.

وربما تطلق ويراد بها ما يعبر عنها في الفارسية بـ(بندگى) وبهذا الاطلاق تعم مطلق اطاعة الامر وامتثاله سواء ذلك في الامور التعبدية أو التوصلية، فكما يكون اتيان الصلاة بداعى الامر المتعلق بها عبادة بهذا الاطلاق كذلك غسل الثوب بهذا الداعى، وانما الفرق بين التعبديات والتوصليات مجرد اعتبار قصد الامر في سقوطه في الاولى وعدم اعتباره في الثانية، والا فلا إشكال في ان التوصليات ايضا كالعباديات اذا اتى بها بقصد القربة تقع علي وجه العبادة ويستحق الثواب عليها. **وبهذا البيان** تعرف أنّه لا وجه لتخصيص النزاع بالعباديات المقابلة للتوصليات اعنى العباديات بالمعنى الاخص لأنّه يعم التوصليات ايضا، بمعنى أنّه يمكن النزاع فيها بانها اذا صارت منهيا عنها هل يمكن اتيانها علي وجه العبادة والتقرب اولا؟ وان كانت لا يعتبر في سقوط الغرض فيها اتيانها علي هذا النحو بخلاف العباديات.

اذا عرفت ذلك عرفت ما في كلام صاحب «الكفاية» من تفسير العبادة في محل النزاع بالعبادات الذاتية أو ما لو تعلق الامر به كان امره امرا عباديا لا يكاد يسقط الا اذا اتى به بنحو قربى، فإنّه كالصريح في اختصاص النزاع بالعباديات بالمعنى الاخص مع انك عرفت أنّه يعم التوصليات، ومرجع النزاع ان الشيء إذا كان منهيا عنه هل يمكن اتيانه علي وجه العبادة بقصد التقرب اولا سواء كان مما لايكاد يسقط الغرض منه الا اذا اتى به علي هذا الوجه أو لم يكن. ثم إنّه اذا فرض كون النزاع في العباديات بالمعنى الاخص

ايضا فلا يخلو **إمّا** ان يكون النهي متعلقا بالعبادة بوصف كونها عبادة كما هو الامر في الصلاة في ايام العادة وصوم يوم العيدين، ولذا لا إشكال منهم في عدم حرمة الصلاة اذا اتى بها لا بوصف كونها عباده وبقصد القربة بل بقصد التعليم أو لمقاصد اخر، وكذا لا إشكال ولا خلاف في عدم حرمة مجرد الامساك بدواعى اخر غير قصد العبادة والتقرب، فان هذا دليل علي ان الحرام والمنهى عنه هو العبادة بوصف كونها عبادة بحيث لو وقعت مجردة عن هذا الوصف ليست بحرام ولا بمنهى عنها. **وامّا** ان يكون النهي متعلقا بها لا بهذا الوصف كما هو الامر في النهى المتعلق بالصلاة في الدار المغصوبة بناءاً علي القول بالامتناع وترجيح جانب النهى، فإنّه قد عرفت أنّه بناءاً علي ذلك كان مسألة اجتماع الامر والنهى من صغريات مسألة النهى في العبادات.

وبما ذكرناه تعرف فساد ما في «الكفاية» حيث قال ﷺ: أو ما لو تعلق الامر به كان امره امرا عباديا لا يكاد يسقط الا اذا اتى به بنحو قربى، كساير امثاله نحو صوم يوم العيدين والصلاة في ايام العادة، لا ما امر به لاجل التعبدبه، ولا ما يتوقف صحته علي النية، ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شي كما عرّف بكل منها العبادة، ضرورة انها بواحد منها لايكاد يمكن ان يتعلق بها النهى مع ما اورد عليها بالانتقاض طردا أو عكسا أو بغيره انتهى موضع الحاجه. هذا مع ان تعريفه ايضا لايخلو عن شائبة الدور، فتأمل والله العالم بحقايق الامور.

الامر الخامس: في تبيين مورد النزاع

لا إشكال في أنّه لا يدخل في عنوان النزاع ما ليس قابلا للاتصاف بالصحة والفساد بل انما يدخل فيه القابل لذلك، وهو الّذي جعل لصحيحه في الشرع اثر، وربما يقع علي وجه الصحة فيترتب عليه هذا الاثر وأُخري يقع علي وجه الفساد فلا يترتب عليه، فيقع النزاع في ان هذه الامور عبادة كانت أو معاملة اذا وقعت متعلقة للنهى فهل تقع علي وجه الصحة ويترتب عليه الاثر المترقب منها أو لا تقع علي هذا الوجه ولا يترتب عليها الاثار المرغوبة؟ واين ذلك بالموضوعات الّتي ليس لها صحيح وفساد، إمّا بان

لا اثر لها شرعا اصلا، أو بان كان اثره مما لا يكاد ينفك عنه في حال.

الامر السادس: في المراد من الصحة والفساد في المقام

ربما يتراءى من تفسير الفقهاء للصحة في العبادة بسقوط الاعادة والقضاء وفي المعاملة بترتب الاثر وتفسير المتكلم لها بموافقة الامر أو موافقة الشريعة اختلاف معنى الصحة في العبادات والمعاملات، وكذا اختلافه عند الفقيه والمتكلم، مع أنّه قد اورد علي كل من هذه التفاسير بالانتقاض طردا وعكسا أو بغيره يظهر الحال بمراجعة المطولات. والظاهر انها بمعنى واحد فيها عند الفريقين، وكذا ما يقابلها اعنى الفساد وهو معناها اللغوي، واستعمالها انما يكون علي سبيل الاستعارة علي ما في كتب اللغة، فان في المجمع: الصحيح ما يقابل السقيم ومنه استعير في اسقاط الاعادة والقضاء انتهى مضمون كلامه، ويشبه به كلام ساير اهل اللغة، فان الظاهر ان اطلاق الصحة والفساد يكون دائما بمناسبة ما هو معناهما في أصل اللغة. نعم يختلف الافكار في ذلك وهو لا يكون بمهم بعد وضوح المناسبة وتبين جهة الاستعمال هذا ما يقتضيه، وفي «الكفاية» تبعا لبعض من تقدمه ما لا يخلو من التأمل قال بعد اختيار ما اخترناه من وحدة المعنى في العباداة والمعاملات عند الفقيه والمتكلم ما محصله: ان معناها هو التمامية، وهو يختلف بحسب ما هو المرغوب من الاثار في كل منهما عند كل من الفريقين.

وأنت خبير بعدم استقامة اطلاق الفساد عرفا علي مجرد نقص جزء واحد من اجزاء المركب، هذا مع ان المعاملات الّتي لم يجعل لها في الشرع اثر في صنفها ونوعها يلزم ان لا تتصف بالفساد حيث لا تتصف بالنقص، لوضوح ان اطلاق النقص لابدّ وان يكون بملاحظة المركب وفي قبال تام الاجزاء والشرائط فتدبر. **وبالجملة** النظر الدقيق يساعد ما ذكرناه من كون الصحة والفساد مستعملين عند الفقيه والمتكلم في العبادات والمعاملات في معناهما اللغوي علي نحو الاستعارة. والخبير يجد أنّ اطلاقهما في جميع المقامات انما يكون بملاحظة معناهما في أصل اللغة، ومنها العبادات والمعاملات. وتفسير الفقيه لها بسقوط الاعادة والقضاء لابدّ وان يكون للاشارة إلى اثر الصحيح قبال السقيم

وكذا تفسير الفساد بعدم سقوطها، والا ففي العبادات الموقتة الّتي لم يجعل لها قضاء خارج الوقت اذا فاتت في الوقت يلزم ان لايصح اطلاق الفاسد عليها اذا اتى بها في اخر وقتها غير جامعة للاجزاء والشرائط المعتبرة فيها، مع أنّه لا خفاء في اطلاقه عليها حينئذ واطلاقه ليس الا بملاحظة عدم مطابقة المأتى به للمأمور به وسقمه من جهة عدم ترتب الاثار المنظورة منها عليها، فتدبر جيدا.

تنبيهٌ

لا إشكال في ان الصحة والفساد بمعنى مطابقة الامر وموافقة الشريعة وعدمها ليسا مجعولين، لانهما ينتزعان من مطابقة المأتى به مع المأمور به وعدمها، وواضح ان هذا امر تكويني وليس امرا وضعه ورفعه بيد الجعل والتشريع.

ان قلت: قد حققنا في محله ان الامور الانتزاعية مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها، ولذا قلنا: ان الشرطية والجزئية وماضاهاهما من الامور المجعولة، فليكن الصحة والفساد علي هذا المعنى ايضا كذلك، لكون منشأ انتزاعهما بيد الشرع اذ له جعل الامر بحيث يوافقه المأتى به وله عدم ذلك.

قلت: مطابقة المأتى به مع المأمور به الّتي كانت منشا انتزاع الصحة وعدم مطابقته المنشأ لانتزاع الفساد ليستا بيد الشارع، لانها تقوم بطرفين اتيان المكلف بالمأمور به وكون الامر علي وفق ما اتى به، وواضح ان هذا الامر خارج عن يد التشريع، وبهذا ظهر ان قياسه بباب الشرطية والجزئية مع الفارق.

وأمّا الصحّة بمعنى سقوط الاعادة والقضاء، فلا يخفى ان سقوط الامر الواقعي باتيان المأمور به بالامر الواقعي وكذا الامر الثانوي أو الظاهري باتيان المأمور به بهذا الامر عقلي لايكاد يكون مجعولا. **وامّا** سقوط الامر الواقعي الاولى باتيان المأمور به بالامر الثانوي أو الظاهري فربما يتخيل كونه مجعولا لان الحكم به بيد الشرع تخفيفا ومنّة علي العباد مع ثبوت المقتضى لثبوتها علي ما مر في مسألة الاجزاء، ولذا ربما يحكم بثبوتها فيكون الصحة والفساد حكمين مجعولين، **هذا** ولكن التحقيق عدم كون الصحة والفساد

مجعولين في هذا المورد ايضا، لان السقوط في موارد الاضطرار انما كان لاجل ان ظاهر الدليل قبول التكليف وانقلابه الى المأمور به الاضطراري بحيث كان المأمور به في ذلك الحال هو ذاك المأمور به لا غير، وكذا سقوط الامر الواقعى في موارد الاتيان بالمأمور به الظاهري انما كان لاجل سقوط الأحكام الواقعية عن فعليتها بقيام الأحكام الظاهرية المجعولة علي خلافها فتبصر.

وأمّا الصحة في المعاملات فالظاهر كونها مجعولة بجعل مستقل تشريعى وان قلنا بان السببية غير قابلة للجعل، وذلك لان حكم الشارع يترتب الاثار الكذائية علي معاملة كذائية في لحاظ وجودها وتحققها جامعة للاجزاء والشرائط المعينة مما لا بأس به ولا ايراد عليه، وليس مرجع ذلك إلى الحكم بترتيب الاثار فعلا علي المعاملات الواقعة في زمن وقوعها لوضوح ان هذا غير معقول، بل مرجعه إلى الحكم بترتبها علي المعاملات المفروض وجودها في لحاظ الوجود وفرض تحققها نظير القضايا المشروطة والواجبات كذلك فتدبر.

الامر السابع: في تأسيس الاصل في المسألة

اذا شك في دلالة النهى علي الفساد فان كان الكلام مفروضا في النهى التحريمى وكان الشك من جهة الشك في وجود الملازمة بين الحرمة والفساد وعدمه **فلا خفاء** في أنه لا أصل في أصل المسألة يحرز الدلالة وعدمها، لان الملازمة علي فرض وجودها ازلية ليس لها حالة سابقة عدمية ليستصحب، **وان كان** مفروضا في مطلق النهى وكان الشك من جهة الشك في كونه للتحريم أو الارشاد الى الفساد لاجل الشك في وضعه لذلك بعد ثبوت وضعه للتحريم بلا كلام، أو الشك في النقل اليه، فلا إشكال في جريان اصالة عدم وضع ثانوي، فانها مما يعتمد عليه العقلاء ويحكمون علي طبقه، وكذا اصالة عدم النقل، وبها يحرز عدم الدلالة بناءً علي عدم وجود الملازمة بين الحرمة والفساد، كما هو المفروض في هذا الفرض. **ولو كانت** الملازمة ايضا مشكوكة مع ذلك كما امكن احراز عدمها بالاصل كما عرفت فلا يحرز عدم الدلالة قهرا، وان كان مفروضا في النهى

التحريمي كالصورة الاولى ولكن كان الشك من جهة احتمال دلالة لفظ النهي علي الفساد بنحو من انحاء الدلالات مع انكار الملازمة بين الحرمة والفساد، فلا أصل ايضا يحرز الدلالة ولا عدمها. **ولكنك** عرفت ما في فرض هذه الصورة فراجع.

وكيف كان لابدّ من ملاحظة الأُصول الجارية في الحكم الفرعي في جميع الوجوه المتقدمة **فنقول**: أمّا المعاملات فالاصل فيها الفساد لو لم يكن هناك اطلاق او عموم يقتضي صحتها، وأمّا العبادات فاختلف كلام «الكفاية» فيها قال في بعض النسخ المضروب عليه القلم ما لفظه: وأمّا العبادات فكذلك لو كان الشك في أصل ثبوت الامر أو في صحة المأتي به وفساده لاجل الشك في انطباقه مع ما هو المأمور به حين اتيانه والا فاصالة الصحة بعد فراغه متبعة، وأمّا لو كان الشك لاجل دوران الواجب بين الاقل والاكثر ففيه الاصل بحكم العقل وان كان هو الاشتغال علي ما حققناه في محله الا ان النقل مثل حديث الرفع يقتضي صحة الاقل والبراءة عن الاكثر فتدبر جيدا. **وقال** في بعض النسخ الموجود بايدينا المتداول في زماننا هذا المطبوع بعد وفاته: وأمّا العبادة فكذلك لعدم الامر بها مع النهي عنها، كما لا يخفى انتهى.

ولا يخفى ما في كلا الكلامين من النظر، أمّا الأخير فلوضوح ان مجرد عدم الامر لا يوجب بطلان العبادة كما التزم به نفسه في مبحث الضد حيث اختار صحة المهم اذا اتى به مع أنّه ليس مأمورا بها قطعا، وبالجملة ليس بناؤه ولا بناء قاطبة المتأخرين عدي من شذ منهم علي توقف صحة العبادات علي وجود الامر. وأمّا الاول فلان الشك في ثبوت الامر ووجود الملاك لا يوجب بطلان العبادة، لامكان اتيانها برجاء المطلوبية. **نعم** لو كان في البين احتمال الحرمة ايضا فضلا عن القطع بها لما امكن الاتيان بها رجاء لذلك وكيف كان فهو خارج عن محل الكلام، لأنّه مفروض في العبادة الّتي تعلق بطلقها امر ثم تعلق النهي بقسم خاصّ منها فوقع النزاع في بطلانه لاجل النهي وعدمه، وواضح ان هذا النزاع بعد فرض وجود الملاك بحيث لولا محذور النهي لما كان في الحكم بالصحة إشكال.

ثم ان ما ذكره من الحكم بالبطلان اذا شك في انطباق المأمور به مع المأتي به في الاثناء

وبالصحة اذا شك بعد الفراغ لقاعدته اجنبي عما نحن فيه، اذ الكلام في الشبهة الحكمية والقاعدة مختصة بالشبهات الموضوعية. بقى الكلام فيما افاده من الحكم بالبراءة الشرعية إذا كان الشك لاجل دوران الواجب بين الاقل والاكثر، ولقد وافقه في الاصل المذكور المحقق النائيني.

والحق أنّه إذا كان الشك في اعتبار الاكثر من جهة احتمال وجود التنافي بين الحرمة وبين العبادة قهرا بحكم العقل فهو غير قابل للرفع شرعا، حيث إنّه علي فرض التنافي كان الحاكم به العقل، وليس لعالم الجعل والتشريع فيه مداخلة اثباتا ولا نفيا. نعم لو لم يكن مانعية الحرمة عن التقرب حكما عقليا بان علم بعدم الملازمة بين الحرمة وفساد العبادة عقلا ولكن شك مع ذلك في المانعية من جهة أُخري كان لاجراء أصل البراءة الشرعية أو العقلية والتمسك بحديث الرفع ونظايره وجه. **ولكنك** عرفت ان القائلين بدلالة النواهى التحريمية علي الفساد في العبادات وكذا في المعاملات انما يقولون به من باب الملازمة، فتدبر جيدا.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الامرالثامن: في متعلق النهى

قال في «الكفاية» ما حاصله: ان متعلق النهى تارة نفس العبادة و**أُخري** جزؤها و**ثالثة** شرطها و**رابعة** وصفها الملازم لها و**خامسة** وصفها الغير الملازم، لا ريب في دخول الاول في محل النزاع، وكذا الثانى بلحاظ ان جزء العبادة عبادة، وأمّا الثالث فلا يكون حرمة الشرط موجبا لفساد العبادة الا إذا كان عبادة بنفسه، وأمّا الرابع فالنهى عن الوصف الملازم مساوق للنهى عن موصوفه لاستحالة كون القراءة الّتي يجهر بها مأمورا بها مع كون الجهر بها منهيا عنه فعلا، بخلاف الوصف المفارق فان النهى عنه لا يسري إلى الموصوف الا اذا اتحد معه وجودا بناءاً علي الامتناع الجواز كما ثبت في المسألة المتقدمة انتهى.

وربما يشكل بان الجهر والاخفات نظير الغصبية فكما انها تارة تنفك عن الصلاة و بغيرها وأُخري توجد بها، وكذا الصلاة تارة توجد بغير الغصب وأُخري به كذلك الجهر

والاخفات. **و يدفعه** ما اشار اليه نفسه، واوضحه بان المراد ليس مجرد الجهر والاخفات بل الجهر بالقراءة والاخفات بها، وواضح ان كل واحد منهما لا ينفك عن القراءة وان كانت القراءة تنفك عن كل واحد منهما.

وكيف كان للنظر في كلامه ﷺ مجال، وموارد النظر ثلاثة:

الأوّل: ما يستظهر من قوله: بلحاظ ان جزء العبادة عبادة، وهو الملازمة بين عبادية المركب وعبادية بعض اجزائه، وهو في محل المنع، لامكان كون بعض اجزاء المركب عباديا وبعضه غيره، اللهم الا ان يكون المراد ادعاء ان ظاهر ادلة اعتبار قصد التقرّب في المركب اعتباره في جميع اجزائه ما لم يقم الدليل علي خلافه، وهو مقبول لكن اين ذلك بالملازمة. وعلي اي حال لا وجه لجعل ذلك قسما في قبال القسم الأوّل فيما هو المهم في المقام وهو بيان حال النهي في العبادات وأنّه هل يدل علي الفساد اولا، فان الكلام في جزء العبادة المنهي عنه انما يقع من حيث دلالة النهي علي فساد هذا الجزء وعدمه، وأمّا فساد الكل لفساده وعدمه فهو امر خارج عما نحن بصدده، وكذا الكلام بالنسبة إلى النهي عن الشرط إذا كان عبادة، فتأمل جيدا.

الثاني: ما يظهر منه من عدم ايجاب النهي عن الشرط فساد المشروط به لو لم يكن موجبا لفساد نفس الشرط فإنّه محل التأمل، اذ ربما لا يكون نفس الشرط عبادة ولكن كان ظاهر الدليل كون التقييد به الّذي هو جزء المركب عباديا يلزم اتيانه بقصد القربة فيقع الكلام في أنّه هل صح ايجاد التقييد علي وجه التقرب مع كون القيد محرما منهيا عنه.

الثالث: ما ذكره من ان النهي عن الوصف الملازم مساوق للنهي عن موصوفه، فإنّه واضح البطلان، وصدوره من فعل هذا المحقق عجيب، مع أنّه لا يلتزم به في سائر المقامات فان المتلازمين لا يجب اتحادهما في الحكم، وانما لا يتصفان بحكمين متضادين علي ما قرر في محله. **نعم** لو فرض اجتماع الجهر بالقراءة مثلا مع القراءة وجودا كما لا يبعد الالتزام به بل هو لا مناص عنه عند التدبر كان النهي عنه يسري اليها لا محالة علي القول بالامتناع، لكن ليس ذلك من جهة صرف التلازم، بل انما هو من جهة الاتّحاد في

الوجود. وعلى هذا ثبت ان لا فرق بين الوصف الملازم وغيره في أنّه لا يسري النهى عن الوصف إلى الموصوف الا مع فرض وحدة الوجود، فتأمل.

التحقيق في المقامين

ثم ان الاقوال في المسألة علي ما قيل تبلغ عشرة بل تزيد عليها، ولا يهمنا ذكرها ومن يطلبها فليرجع إلى المطولات، وانما المهم بيان ما هو الحق في المسألة ولابدّ من بسط المقال في المقامين.

المقام الاول: في العبادات

في العبادات وقد يقال فيها بالفساد ومحصل ما قيل في وجوه ذلك الامور ثلاثة:

أحدها: ما يظهر من صاحب «الجواهر»ﷺ من توقف صحة العبادات علي الامر فما لم يكن امر في البين لا تصح، وربما تقدم عليه في هذا المبنى جماعة ولعله تبعه جماعة أخري، ولا يخفى أنّه لو كان المشى علي ذلك اتسع دائرة موارد الفساد ولاتختص بمورد العلم والالتفات إلى الحرمة، بل تعم جميع موارد النهى وان جهله المكلف.

الثاني: ما تظهر من «الكفاية» من توقف صحة العبادات علي امرين: اتيانها بقصد القربة، وكونها مما يصلح لان يتقرب به، ومع العلم بالحرمة لا يمكن تأتى قصد القربة ولايصلح لان يتقرب به لان المبعد لا يكون مقربا. ولا يخفى أنّه بناءاً علي هذا المشى يختص القول بالفساد بغير صورة العذر، فإنّه مع العذر يمكن الاتيان بقصد القربة وكانت مما تصلح لان يتقرب به، لاشتماله علي المصلحة كما هو المفروض في هذا الوجه، ولعدم مانعية الحرمة عن صلاحية التقرب إذا كان المكلف في عذر منها وأمّا في غير صورة العذر فلا يكاد تصح العبادة، أمّا مع الالتفات إلى الحرمة فواضح، وأمّا مع عدم الالتفات تقصيرا فلانه وان يتمشى منه قصد القربة ولكن مع وجود الحرمة المانعة وعدم معذورية المكلف عنها ليست العبادة صالحة لان يتقرب بها، هذا مع أنّه بناءاً علي كون وجه الفساد ذلك لزم صحة مثل صوم العيدين اذا لم يلتفت الى حرمته، مع أنّه قائل بفساده

مطلقاً، فلا يكاد يكون وجهه ما افاده كما لا يخفى، فتدبر.

الثالث: ما يظهر من المحقق النائيني في تقريراته: من ان الفساد انما هو لغلبة المفسدة علي المصلحة، و تلك الغلبة انما يستكشف بالنهي عنها و تحريمها مع كونها مشتملة علي مصلحة أصل الطبيعة، فإنّه لاوجه للنهي مع الاشتمال علي ذلك، الا كون ملاكه اي المفسدة غالبة علي ملاك الامر و مصلحتها.

و لا يخفى أنّه بناءاً علي هذا المشي ايضا يتسع دائرة الفساد و لا تختص بصورة العلم و الالتفات، بل تعم صورة وجود العذر عنها كما لا يخفى.

بحثٌ وتحصيلٌ

اذا عرفت ذلك فاعلم ان تحقيق الحال يقتضي بسط المقال فنقول مستعينا باللّه: ان تعلق النهي بالعبادة تارة يكون من جهة الجمع بين الغرضين كما هو الامر في مسألة اجتماع الامر و النهي في واحد بناءاً علي القول بالامتناع و تغليب جانب النهي كما هو القوي علي ما مر وجهه، وقد عرفت تصريح صاحب «الكفاية» بان تلك المسألة علي ذلك نكون من صغريات مسألة النهي في العبادات، و أخري لايكون من هذه الجهة،

فإن كان الاول فالحق صحة العبادة المنهي عنها علي ما مر تحقيقه في تلك المسألة وقد عرفت هناك ان هذا النهي لا يكشف عن غلبة المفسدة لصحته ولو كان المفسدة اضعف من المصلحة بمراتب بحيث لو دار الامر بينهما كان مراعاة المصلحة اقوي و اهم كما عرفت ايضا صحة تعلق الامر بالعبادة علي سبيل الترتب، هذا مع ان الحق عدم توقف صحة العبادة علي وجود الامر وقصده، بل يكفي وجود الملاك وقصده، وان ابيت فكفي الامر الترتبي أو الامر المتعلق بساير افراد الطبيعة علي ما مر توضيحه.

و قد انقدح ان الوجوه المتقدمة لاتجري في هذه الصورة، **أمّا الاول:** فلما حقق في تلك المسألة مفصلا من امكان قصد التقرب بفعل الصلاة بعد بقاء الاختيار بالنسبة اليها مع الغصب، و هذا يكفي في قصد القربة المعتبرة في العبادات و المفروض اشتمال الصلاة علي مصلحة أصل الطبيعة كساير الأفراد من دون قصور في صلاحها و التوضيح اطالة ما مر.

و أمّا الثانى: فلما ذكر انفا من ان النهى المتعلق بها من باب الجمع بين الغرضين لا يلزم ان يكون لغلبة الفساد. **وأمّا الثالث:** فلما عرفت. وبالجملة لاينبغى الاستشكال في الصحة في هذه الصورة. ومثلها ما اذا تعلق النهى بايقاع العبادة بخصوصية كذائية لاعلي وجه الاطلاق ليكون كاشفا عن غِلبة الفساد بل عند التمكن من غيرها، ولعله من هذا القبيل قوله: لاتصل في الحمام، اذا قلنا بحرمة ايقاعها فيه، فان النهى إذا كان علي هذا النحو كان ايضا من جهة الجمع بين الغرضين لامحالة فكان مثل الصورة المذكورة، والفرق بينهما ان النهى في الصورة كان متعلقا بالغصب لابايقاع الصلاة فيه، وأمّا في المثال فكان متعلقا بايقاع الصلاة في الحمام مثلا لا بالكون فيه. وواضح ان مع اتيان متعلق النهى حينئذ يسلب القدرة بالنسبة إلى المأموربه، فلا يصح ان يقال: اذا وقعت الصلاة في الحمام عصيانا فصل، وهذا بخلاف مثال الغصب، ولاجل ذلك ربما يفرق بين المثالين. ولكن التحقيق عدم الفرق فيما هو المهم من صحة الصلاة في المثالين وذلك لصحة ان يقال: اذا لم تصل في غير الحمام عصيانا فصل فيه ولا تترك الصلاة رأسا، وواضح ان القدرة علي الصلاة في الحمام وعلي تركها محفوظة عند تركها في غيره، فالفرق بين المثالين ببعض الوجوه لا يوجب الفرق فيما هو ملاك الصحة من بقاء الاختيار بالنسبة إلى المأمور به وصحة الامر به علي سبيل الترتب. **وكيف كان** كلما كان النهى في العبادة من جهة الجمع بين الغرضين لا من جهة مطلوبية تركها علي اي حال بحيث لو دار الامر بين اتيانها في مورد النهى وبين تركها رأسا كان اتيانها فيه واجبا متعينا كان مقتضى القاعدة صحتها اذا اتى بها بقصد الامر الترتبى أو الملاك أو الامر المتعلق بساير الأفراد، لان ترجيح فعلها عند الدوران دليل علي كون المصلحة اقوي من الفساد، والله العالم.

و ان كان الثانى بان كان النهى المتعلق بها لا من جهة الجمع بين الغرضين فقط، بل لان مفسدة متعلقه اقوي من مصلحة طبيعة العبادة المأمور بها بحيث لو دار الامر بين اتيانها في متعلقه وبين تركها رأسا لزم الترك رأسا، وان كان موديا إلى ترك أصل الطبيعة فلا شك ولا ارتياب في فساد العبادة، لان النهى عنها علي هذا الوجه المساوق لغلبة

الفساد علي الصلاح يوجب عدم صلاحية الفعل لان يتقرب به. و**بعبارة** أُخري الفعل الّذي كان مفسدة اتيانه غالبة علي مصلحته لا يكاد يكون حسنا، وقد ثبت في غير مقام ان المعتبر في صحة العبادة زائدا علي قصد التقرب الّذي يعبر عنه بحسن الفاعل حسن الفعل، وهو منتف في المقام جزما. وبذلك ثبت ان تعليل فساد العبادات المنهى عنها بما افاده في التقريرات من غلبة المفسدة علي المصلحة انما يصح في هذه الصورة لاالصورة الاولى.

اذا عرفت ذلك نقول: اذا تعلق النهى بالعبادة كان ظاهره لزوم تركها علي وجه الاطلاق، وواضح ان هذا النهى كاشف إمّا عن عدم وجود الملاك والمصلحة في متعلقه اصلا كما هو ظاهر النهى عن صوم يوم العيدين والصلاة في ايام الاقراء فان المتبادر من مثل قوله «دعى الصلاة ايام اقرائك»[1] أو قوله لاتصم يوم العيدين عدم وجود ملاك طبيعة الصلاة ومصلحة طبيعة الصوم في مورد النهى وهو ايام الاقراء ويوم العيدين ولعل انكار هذا التبادر والانسباق مكابرة، أو عن غلبة المفسدة علي مصلحة أصل الطبيعة، وعلي اي تقدير لامناص الا من القول بفساد العمل من دون دخل للعلم والجهل والالتفات وعدمه في الفساد فإنّه ناش عن عدم وجود الملاك وحسن الفعل، ولا يتفاوت الحال فيه بين العلم والجهل والعمد، كما هو واضح لمن اعطى حق النظر. **فانقدح** بذلك كله ان ظاهر النواهى المتعلقة بالعبادات من دون تقييد كونها منهية علي الاطلاق وهو مساوق لفسادها علي الاطلاق، ولعله لاجل ذلك حكم الاصحاب بفساد مثل يوم العيدين والصلاة ايام الاقراء علي وجه الاطلاق، والله العالم بحقائق الأحكام.

وهمٌ ودفعٌ

ثم إنّه يتولد من كلام المحقق الخراسانى ﷺ إشكال، حيث إنّه جعل فساد العبادات المنهى عنها مستندا إلى قاعدة عقلية وهى ان المبعد لايكون مقربا، فيشكل بانه يتم إذا

---

١. الكافى، ج٣، ص ٨٣؛ التهذيب، ج١، الباب ١٩، ص ٣٨١؛ الوسائل، ج٢، الباب ٣، ص ٢٧٦.

كان النهى عنها دالا علي الحرمة الذاتية اذ بدونها لايكاد يكون فعلها مبعدا الا من جهة التشريع، وقد اشار إلى هذا الاشكال نفسه فقال ما لفظه: لايقال هذا لو كان النهى عنها دالا علي الحرمة الذاتية ولايكاد يتصف بها العبادة، لعدم الحرمة بدون قصد القربة وعدم القدرة عليها مع قصد القربة بها الا تشريعا، ومعه تكون محرمة بالحرمة التشريعية لامحالة، ومعه لا يتصف بحرمة أُخري، لامتناع اجتماع المثلين كالضدين.

ثم اجاب عنه بامور ثلاثه:

الاول: أنّه لاضير باتصاف ما يقع عبادة لو كان مأمورا بها بالحرمة الذاتية مثلا صوم يوم العيدين كان عبادة منهيا عنها، بمعنى أنّه لو امر به كان عبادة لا يسقط الامر به الا اذا اتى به بقصد القربة كصوم ساير الايام.

الثاني: أنّه لاضير في اتصافه بالحرمة الذاتية مع التشريعية بناءاً علي ان الفعل لا يتصف في الحقيقة بهذه الحرمة، بل المتصف بها فعل القلب، كما هو الحال في التجري والانقياد.

الثالث: أنّه لو لم يكن النهى دالا علي الحرمة الذاتية لكان دالا علي الفساد لدلالته علي التشريعية منها، فإنّه معها لايكاد يكون مأمورا به وان عمه اطلاق دليل الامر أو عمومه. **قال:** نعم لو لم يكن النهى عنها الا عرضا كما اذا نهى عنها فيما كانت ضد الواجب مثلا لا يكون مقتضيا للفساد، بناءاً علي عدم الاقتضاء للامر بالشيء للنهى عن الضد الا عرضا فيخصص به أو يقيد انتهى.

اقول: لايخفى ما في كل من هذه الامور خصوصا الاول والثالث.

امّا الاول: فلان الالتزام بكون المحرم الذاتى العبادة الغير الفعليةاي الّتي لو كانت مأمورا بها كانت عبادة لا يسقط الامر بها الا اذا اتى بقصد القربة، خلاف ما يظهر منهم في مثل صوم يوم العيدين والصلاة ايام الاقراء، فان ما افاده يرجع في الحقيقة إلى تعلق النهى بمجرد الامساك والصلاة الصرفة لكونهما عبادتين علي وجه التعليق، وهذا مما لا يظن باحد الافتاء به، فإنّه ما قال فقيه بحرمة الصلاة علي الحائض علي وجه الاطلاق

ولو كانت بداعي التعليم أو دواعي اخر غير داعي الامر المتعلق بها، وكذا الحال في صوم العيدين، بل المحرم انما هو اتيانها بقصد القربة وعلي وجه العبودية، وعلى هذا فيعود إشكال المستشكل بانه بعد ثبوت عدم تعلق الحرمة بذات الصلاة والصوم ووضوح تعلقها بها علي وجه العبودية علي ما يظهر من فتاوي الاصحاب لا طريق للاتيان بها علي هذا الوجه مع كونها منهيا عنها الا علي وجه التشريع، فكان حرمتها لا محالة تشريعيا، ومعه لا يكاد يتعلق بها الحرمة الذاتية للوجه المذكور.

وأمّا الثاني: فلما ثبت في محله من ان مجرد البناء القلبي من دون ان يصير ظاهرا بمقام الفعل ليس محرما تشريعيا بل المحرم اتيان العمل بقصد اشاعته بين الناس، وتفصيل ذلك موكول إلى محله.

فالاولى: ان يقال لا مانع من اجتماع الحرمة التشريعية مع الذاتية في موضوع واحد ولا برهان علي محاليته، بل الوجدان والاعتبار اقوي شاهد علي جوازه، وباجتماعهما تتأكد الحرمة ويتفاوت العقاب، فتدبر.

وأمّا الثالث: فهو بظاهره كلام عجيب لا يظن صدوره عن مثل هذا المحقق، فإنّه لا فرق بين العبادة المنهى عنها وبين ضد الواجب في انتفاء الامر في كل منهما، فكان اتيان الفعل في كل من المقامين بقصد الامر تشريعاً محرماً حيث لا امر قطعا، وانما يصح ضد الواجب ان ترك الواجب عصيانا واتى به اذا قصد به الملاك الموجود فيه أو الامر المتعلق بساير الأفراد الغير المزاحمة علي ما نبه عليه نفسه، دون ما اذا قصد الامر المتعلق بهذا الفرد فاين الفرق.

نعم يمكن الفرق بكلام دقيق ربما كان هو مراد المحقق وان كان كلامه قاصرا عن افهامه وقد يشير اليه في طي البحث، وهو أنّه اذا تعلق النهى بعبادة علي وجه الاطلاق كان ظاهره مطلوبية تركها علي اي حال، وهذا كاشف إمّا عن عدم وجود الملاك في متعلقه اصلا أو عن غلبة المفسدة علي مصلحته، وعلي اي تقدير كان مقتضى القاعدة فسادها. وهذا بخلاف ضد الواجب، فان الامر بالواجب اذا لم يقتض النهى عن ضده كما

هو المفروض وانما يقتضى مجرد عدم الامر به لأوله الى التكليف بالمحال لااقتضاء فيه لفساد الضد لامكان اتيانه بقصد الملاك الموجود فيه، ولا تشريع حينئذ.

وبذلك يظهر الكلام فيما افاده المستشكل من عدم امكان اتيان العبادة المنهى عنها علي وجه العبودية الا علي وجه التشريع، فإنّه يرد عليه عدم انحصاره في ذلك، اذ ربما يكون النهى **لا علي وجه** الاطلاق بحيث يكون كاشفا عن عدم الصلاح رأسا أو غلبة الفساد عليه، بل كان لاجل الجمع بين الغرضين كما في النهى الساري عن الغصب إلى الصلاة بناءاً علي القول بالامتناع وترجيح جانب النهى، فان هذا النهى حيث لا يكون كاشفا عن انتفاء الملاك بل كان المفروض وجوده علي ما مر تحقيقه يمكن اتيان الصلاة بقصد الملاك فيتحقق العبادة فعلا بدون التشريع وكان العبادة الفعلية محرمة ذاتية من دون لزوم اجتماع المثلين ابدا حيث لا حرمة تشريعية. **وأُخري** كان النهى علي وجه الاطلاق وحيث هو كاشف عن انتفاء الملاك لا يمكن الاتيان بمتعلقه علي وجه العبودية الا علي وجه التشريع وحينئذ يتأتى كلام المستشكل، لكن مع غمض النظر عن الكلام المتقدم من امكان اجتماع الحرمتين ايضا كان مقتضى القاعدة في هذا القسم الفساد، تدبر واغتنم.

المقام الثانى: في المعاملات

وحاصل الكلام فيها ان النهى الدال علي حرمتها لا يقتضى الفساد الا إذا كان النهى ظاهرا في الارشاد إلى الفساد وعدم ترتب الاثر المرغوب منها عليها، كما هو كذلك في قوله عليه السلام: «لا تتبع ما ليس عندك»[1] بل الظاهر ان اغلب النواهى الواردة في الشريعة المتعلقة بالمعاملات من هذا القبيل. وكيف كان لاكلام في النهى الّذي كان ظاهره الارشاد إلى الفساد.

وانما الكلام في النهى الظاهر في الحرمة، والحق عدم دلالة هذا القبيل منه علي الفساد لعدم الملازمة بين حرمتها والفساد اصلا بحكم. **و توضيح ذلك** ان النهى المتعلق

---

١. فقه القرآن، ج٢، ص ٥٨.

بها علي انحاء، وقد عدها في «الكفاية» اربعة:

الاول: ما اذا تعلق الحرمة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة لا بما هو سبب، ولعله من هذا القبيل النهى عن البيع وقت النداء.

الثاني: ما اذا تعلقت بمضمونها اي الملكية والنقل والانتقال بايّ سبب كان، مثل النهى عن ملكية الكافر للمسكر والمصحف.

الثالث: ما اذا تعلقت بالتسبب لا بذات السبب ولا المسبب، كما في التسبب حرمة زوجته بالظهار.

الرابع: ما اذا تعلقت باثارها مثل النهى عن التصرف في الثمن أو المثمن، وهذا علي قسمين اذ ربما يكون النهى عن التصرف علي الاطلاق وربما يكون عن قسم منه.

اقول: وهنا قسم خامس وهو ما اذا تعلق النهى والحرمة بانشاء المعاملة وايقاعها بقصد ترتب الاثر عنه وان كان الشارع لم يحكم عليها بترتب الاثر اصلا **والفرق** بين هذا القسم وما إذا كان النهى عن المعاملة بقصد ترتب ما هو من آثارها في الواقع واضح فإنّه إذا كان النهى عن التسبب الواقعي أو عن المسبب كذلك كان النهى دالّا علي الصحة من جهة لزوم القدرة في متعلق النواهى كالاوامر، والاشكال بانه مع حرمتها كيف حكم الشارع بترتب عليها مدفوع باختلاف جهات المصالح والاغراض، ولا ضير بكون الغرض من جهة الوضع مقتضيا للصحة ومن جهة التكليف للحرمة. **وبذلك** يظهر ان ما حكى عن ابى حنيفة والشيبانى من دلالة النهى علي الصحة انما يتم إذا كان عن السبب أو المسبب الواقعيين دون ما إذا كان عن المسبب عند المكلف أو التسبب عنده كما هو القسم الخامس الّذي تصوّرناه. **وبالجملة** إذا كان النهى عن المعاملة باحد الاقسام الثلاثة الاول فلا اقتضاء فيه للفساد، بل هو في القسمين الأخيرين منها دال علي الصحة كما عرفت. وأمّا إذا كان عن الاثر **فتارة** كان عنه علي وجه الاطلاق كان يقال لاتصرف في الثمن بنحو من انحاء التصرف وما شابه ذلك، **وأُخري** كان عن بعض الاثر، فعلى الأوّل كان النهى مساوقا للفساد عقلا، وعلي الثانى يدل عليه بحكم العرف. وهذا كله

لا إشكال فيه.

انما الاشكال في القسم الخامس وهو ما إذا كان النهى عن ايقاع المعاملة وانشائها بقصد ترتب الاثر، **وقد عرفت** ان مثل هذا النهى لا يقتضى الفساد كما لايقتضى الصحة بنفسه، حيث لا ملازمة بين حرمة ايقاعها كذلك وبين فسادها، كما لا ملازمة بينها وبين الصحة.

الاستدلال بالاخبار علي الملازمة بين الحرمة والفساد

نعم ربما يستفاد من بعض الاخبار وجود الملازمة بين حرمتها كذلك وبين فسادها وان ليس بحكم العقل ملازمة بينهما **مثل** ما رواه في الكافي[1] والفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام «سأله عن مملوك تزوج بغير اذن سيده، فقال: ذلك إلى سيده ان شاء اجازه و ان شاء فرق بينهما. قلت: اصلحك الله تعالى ان حكم بن عتيبة و ابراهيم النخعى و اصحابهما يقولون ان أصل النكاح فاسد و لا يحل اجازة السيد له، فقال ابوجعفر عليه السلام أنه لم يعص الله، و انما عصى سيده فاذا اجاز فهو له جايز»[2]. وفي «الكفاية» اورد الخبر واستشكل في دلالته بان الظاهر ان يكون المراد بالمعصية المنفية ههنا ان النكاح ليس مما له يمضه الله ولم يشرعه كي يقع فاسدا، ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد وقال: ولا بأس باطلاق المعصية علي عمل لم يمضه الله ولم يأذن به كما اطلق عليه بمجرد عدم اذن السيد فيه أنه معصية انتهى.

ووجهه نفسه في الحاشية بان العبودية تقتضى عدم صدور الفعل عن العبد الا عن امر سيده وأنه حيث أنه كل عليه لا يقدر علي شيء فاذا استقل بامر كان عاصيا حيث اتى بما ينافيه مقام العبوديّة لاسيما مثل الزوج، وأمّا وجه أنه لم يعص الله تعالى فلاجل كون التزوج بالنسبة اليه مشروعا مطلقاً، غايته أنه يعتبر في تحققه اذن سيده ورضاه وليس كالنكاح في العدة غير مشروع من اصله، فان اجاز ما صدر عنه بدون اذنه فقد وجد

---

١. وسائل، باب ٢٤، من ابواب النكاح العبيد و الاماء.

٢. الكافى، ج٥، ص ٤٧٨؛ التهذيب، ج٧، الباب ٣٠، ص ٣٥١؛ الوسائل، ج٢١، الباب ٢٤، ص ١١٤.

شرط نفوذه و ارتفع محذور عصيانه لسيده انتهى.

اقول: لا يخفى ان كون اطلاق المعصية بلحاظ الوضع وعدم الامضاء وضعا خلاف الظاهر و خلاف الارتكاز، فان المتبادر من اطلاقها والمرتكز إلى الذهن كونه بلحاظ التكليف والى هذا الارتكاز ذهب نفسه ﷺ في الحاشية، فمعنى الرواية والله العالم أنّه لم يعص الله وليس نكاحه هذا كالنكاح في العدة ولا كنكاح ذات البعل محرما شرعيا وانما عصى سيده من جهة أنّه عبده وقد صدر عنه عمل بغير اذنه واطلاعه واجازته، كما اشار اليه الإمام عليه السلام في بعض الاخبار، كما في صحيحة زرارة عنه عليه السلام وفيها ـ بعد ان ذكر حكمه عليه السلام بصحة نكاح العبد مع لحوق الاجازة ـ قال: فقلت لابي جعفر عليه السلام «فإنّه في أصل النكاح كان عاصيا فقال انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما عصى سيده ولم يعص الله، ان ذلك ليس كاتيان ما حرم الله من نكاح في عدة و شبهة».[1]

والعبد اذا صدر عنه عمل من دون اذن سيده كان عاصيا له من جهة استقلاله في عمله والحال أنّه ليس شأنه ذلك، وهذا هو الوجه فيما ذكره من ان الاصل الاولى في الاشياء الحظر فتدبر. **ولا يخفى** أنّه ان جعل الشارع للسيد مثل السلطنة واوجب علي العباد الظاهرية ان يكون اعمالهم صادرة باجازة السيد واذنه كان عصيانه لسيده عصيانا للّه بعنوان ثانوي، وان لم يجعل له ذلك كان تزوجه بغير اذنه عصيانا لسيده فقط من دون ان يكون عصيانا للّه تعالى، وهذه الرواية غير دالة علي احد الامرين. **نعم** ظاهر بعض روايات الباب عدم كونه حراماً شرعا وعصيانا للّه ولو بعنوان ثانوي مثل معتبر منصور بن حازم عن ابي عبدالله عليه السلام «في مملوك تزوج بغير اذن مولاه اعاص الله فقال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم أنّه حرام قل له أن لا يفعل الا باذن مولاه»[2]. **وبالجملة** تدل علي ان هذا النكاح حيث لم يكن عصيانا للّه ليس باطلا من اصله وهذا يكفي في الاستدلال بها علي الملازمة بين الحرمة والفساد، فدلت علي أنّه كلما كانت المعاملة محرمة وعصيانا للّه تعالى

---

١. الكافي، ج٥، ص ٤٧٨؛ من لا يحضره الفقيه، ج٣، ص ٤٤٦؛ التهذيب، ج٧، الباب ٣٠، ص ٣٥١.
٢. الكافي، ج٥، ص ٤٧٨؛ الوسائل، ج٢١، الباب ٢٣، ص ١١٣.

كانت فاسدة بخلاف ما اذا لم يكن عصيانا له تعالى بحسب الجعل الاول. **و بالجملة** يمكن في مقام الثبوت ان يكون عصيان السيد عصيانا للّه و ان لا يكون، والرواية ساكتة عن اثبات احد الامرين لانها بصدد بيان الفرق بين مثل النكاح في العدة ونكاح ذات البعل الّذي كان حراماً بحسب الجعل الاولى وبين نكاح العبد بدون اذن سيده الّذي كان نافذا ومباحا بحسب هذا الجعل، فدلت علي ان الاول مع كونه حراماً باطل من رأس بخلاف الثانى، لأنّه ليس حراماً فيحصل منها قاعدة كلية وهى أنّه كلما كان ايقاع المعاملة بقصد ترتب اثرها عليها حراماً كان فاسدا ومرجع ذلك الى وجود الملازمة بين الامرين بحكم الشرع وان لم يكن ملازمة بينهما بحكم العقل. **و يرشدك إلى** ما ذكرناه من ان الظاهر إرادة المعصية بحسب عالم التكليف دون الوضع ما اشار اليه الإمام من ان هذا النكاح ليس كالنكاح في العدّة واشباهه، ولقد تري حكم قاطبة الاصحاب بان نكاح ذات البعل والنكاح في العدة وانشاء البيع الربوي وبيع الخمر ونحو ذلك مع كونها فاسدة لا يترتب عليها الاثار حرام تكليفا وكان الاتى بها عاصيا معاقبا، فتدبر وامعن النظر في اخبار هذا الباب وفيما ذكرنا لعلك تجد صدق ذلك، والله العالم بحقائق احكامه.

تذنيبٌ

ثم انك عرفت فيما سبق أنّه لا دلالة للنهى علي الصحة إذا كان عن التسبب أو المسبب عند المكلف وبقصده، ولعل الّذي اوقع اباحنيفة والشيبانى في الغلط توهم ان النواهى الواردة عنهما انما تكون عن التسبب الواقعى أو المسبب كذلك، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّه من المحتمل كونها عنهما بنظر المكلف لا بحسب الواقع وجعل الشارع، هذا في المعاملات، وأمّا العبادات فقد عرفت الكلام فيها وحاصله أنّه إذا كان النهي عن العبادة الذاتية فواضح أنّه لا يدل علي الصحة لانها مع الفساد ايضا تقع عبادة لذاتية عباديتها لها، وان كان النهى لاجل الجمع بين الغرضين بحيث لايكون كاشفا عن عدم الملاك بل كان المفروض وجوده فكذلك، لما عرفت من ان اتيانها بقصد الملاك عبادة فعلية ومع ذلك كانت متعلقة للنهى وان كان النهى كاشفا إمّا عن غلبة المفسدة أو عدم وجود

المصلحة رأسا، فلا شبهة في عدم امكان اتيان متعلقه علي وجه العبادة الواقعية، فلابد إمّا من ان يقال: ان المتعلق هو العبادة التعليقية أو يقال: إنّه هو العبادة عند المكلف. **وبعبارة أُخري** اتيان العمل بقصد العبودية بنظره وان لم يكن بحسب الواقع و نفس الامر عبادة. **وبعبارة ثالثة** اتيانه علي وجه كان يأتى علي هذا الوجه لو لم يكن هناك نهى، كما هو كذلك بالنسبة إلى صوم العيدين و صلاة الحائض علي ما مر تفصيله فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الثالث:

فی المفاهیم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

* فی تعریف المفهوم و انه صفة المدلول
* فی مفهوم الشرط
* فی مفهوم الوصف
* فی مفهوم الغایة
* فی مفهوم الحصر
* فی مفهوم اللقب
* فی مفهوم العدد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الثالث: في المفاهيم

المقدّمة، في تعريف المفهوم وأنّه صفة المدلول

وهى انهم ذكروا للمفهوم معانى عديدة اصطلاحية بعد الاطباق ظاهرا علي ان معناه اللغوي ما يقابله المنطوق ومعناه بحسب اللغة ما نطق به في الكلام وهو اللفظ.

منها: ما في «الكفاية» من أنّه عبارة عن حكم انشائى أو اخباري تستتبعه خصوصية المعنى الّذي اريد من اللفظ بتلك الخصوصية ولو بقرينة الحكمة وكان يلزمه لذلك ووافقه في الايجاب والسلب أو خالفه، وقد مثل للاول بقولنا ان جائك زيد فاكرمه، بتخيل ان مفهومه النهى عن الاكرام عند عدم المجىء.

وهو كما تري فان المفهوم من امثال هذه القضايا نفى الوجوب أو الحرمة عند انتفاء شرطها، فمفهوم هذا المثال أنّه ان لم يجئك فلا يجب اكرامه وأنّه ان لم يجئك فلاتكرمه. **نعم** المفهوم من قوله تعالى: ولا تقل لهما اف، بمفهوم الموافقة حكم انشائى وهو عدم جواز ضربهما وشتمهما ونحو ذلك، ولعله مطرد في المفاهيم الموافقة إذا كان أصل الحكم انشائيا كما لا يخفى.

ثم إنّه يرد علي هذا التعريف بان استفادة المفهوم في المفاهيم الموافقة ليس من الخصوصية المقصودة من الكلام المستتبعة لذلك، فان استفادة عدم جواز الضرب والشتم

ونحوهما من الاية الشريفة انما كان من جهة نفس الكلام، اعني مجموع الحكم والموضوع والنسبة الحكمية، ولا نتعقل فيها خصوصية غير ذلك فتأمل.

ومنها: ان المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، بخلاف المنطوق فإنّه ما دل عليه اللفظ في محل النطق.

ويرد عليه بما ذكره بعض من أنّه علي هذا كان المدلولات بالالتزام كلها من باب المفاهيم.

ومنها: ان المفهوم حكم لغير مذكور، والمنطوق حكم للمذكور.

وفيه: ان موضوع حكم المنطوق والمفهوم في القضايا الشرطية وغيرها واحد، وهو ما نطق به في الكلام.

ومنها: ان المفهوم حكم غير مذكور، وفساد هذا التعريف ابين من ان يذكر.

وهنا تعاريف أُخري مذكورة في المطولات ومن طالبها فليراجع إلى مظانها مثل تقريرات شيخنا العلامة الانصاري ﷺ وغيرها. **وبالجملة** يمكن المناقشة في كل من التعاريف الّتي ذكروها، ولكن ذلك ليس يهم من الكلام بعد عدم وقوع لفظ المفهوم والمنطوق في شيء من الادلة ظاهرا فلا فائدة في الاطالة.

ثم ان الظاهر والا شبه بالاعتبار كون المفهوم من صفات المدلول دون الدلالة، ويمكن ان يكون من صفات الدال وان قال الشيخ ﷺ علي ما نسب اليه ان كونه من صفات الدال مما لا يتوهم متوهم، فإنّه بحسب معناه اللغوي كان من صفاته، حيث ان الدال علي الانتفاء عند الانتفاء في القضايا الشرطية مثلا هو المعنى دون اللفظ، لان المنطوق هو اللفظ انما يدل علي الثبوت عند الثبوت فقط فتأمل.

ثم ان النزاع كما يمكن ان يكون صغرويا في أصل وجود المفهوم كذلك يمكن ان يكون كبرويا بان كان في صحة هذا المفهوم وعدمه، فان بعض انحاء الدلالات من الضعف بحيث صح سلب الحجّيّة بل سلب أصل الدلالة عنه، كما يقال: إنّه اشارة دلالة وهي ليس بحجة ونحو ذلك من التعابير فافهم.

الفصل الاول: في مفهوم الشرط

الجمل الشرطية هل تدل علي الانتفاء عند الانتفاء كما تدل علي الثبوت بلا كلام ام لا؟ فيه خلاف، والمشهور علي ما في التقريرات هو الاول، وهو خيرة العلامة الانصاري قدس سره، وذهب جماعة إلى الثاني، واختاره في «الكفاية» معلّلا بانه لا تدل علي العلية المنحصرة فلا تستتبع الانتفاء عند الانتفاء، وقريب منه في الدرر، فراجع.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تقديمٌ وتحقيقٌ

اقول: الحق انها تدل علي الانتفاء عند الانتفاء من دون توقف دلالتها عليه علي دلالتها علي العلية المنحصرة بل علي أصل العلية، وتوضيح ذلك يستدعى بسط الكلام فنقول ومنه نستعين: انها كما تدل علي الثبوت عند الثبوت بلا كلام، كذلك تدل علي الانتفاء عند الانتفاء من دون ابتناء ذلك علي استفادة أصل الترتب فضلا عن العلية وفضلا عن المنحصرة منها، وذلك لان حقيقة الشرطية تعليق ما هو الجزاء بما هو الشرط وحصره به سواء كان المقدم سببا للتالى أو كان العكس أو كان كلاهما معلولين لعلة ثالثة فان التعليق الّذي هو حقيقة الاشتراط يساعد جميع ذلك ولا ينافيه ولا يلازم واحدا منها بالخصوص، ولازم التعليق والحصر المستفاد من الشرط عدم وجود الجزاء عند انتفاء ما هو الشرط، وانكار استفادة التعليق المذكور من الجمل الشرطية مكابرة

واضحة، ويدل عليه ما يري بالعيان ويشاهد بالوجدان من أنّه اذا قيل اذا جاء زيد اكرمته وقيل وان لم يجيء اكرمته بعد ذلك كلا ما مستهجنا، وليس ذلك الا لان الاخبار بتحقق الاكرام علي فرض عدم المجيء ينافيه تعليقه عليه في الجملة الاولى المفيد لحصر الاكرام في المجيء. نعم هنا كلام وهو أنّه بما ذا ثبت ان ما هو الشرط والمعلق عليه خصوص المجيء فلعلّه كان المجيء وامراً اخر أو كان هو بجهته الجامعة بينه وبين امر اخر ولا يذهب عليك ان هذا كلام اخر غير مرتبط بمسألة المفهوم فان ظاهر الجمل الشرطية بالوضع تعليق ما هو الجزاء وما هو المعلق بما هو الشرط والمعلق عليه والتعليق يساوق انتفائه عند انتفائه، وأمّا ان الشرط ماذا والجزاء ماذا فهل الشرط خصوص ما ذكر تلو ادواته بخصوصيته أو ليس هو خصوصه والجزاء هل كان نفس النسبة الايقاعية والجملة الخبرية أو الانشائية أو العلم بها وتنجزها والتجزّم بها فهو امر اخر لابدّ من اثباته بدليل اخر غير نفس الشرطية والتعليق، فإنّه لا يكاد يثبت الشرط والمشروط والمعلق والمعلق عليه حيث ما سبق الا لافادة أصل التعليق والارتباط والحصر، اذا ثبت ذلك نقول: المتكفل لاثبات ان الشرط هو خصوص ما ذكر تلو ادواته اطلاق الشرط حيث إنّه كان المتكلم في مقام بيان حصر الجزاء في الشرط وتعليقه عليه وذكر خصوص المجيء مثلا ولم يذكر امرا وراء ذلك، فيعلم من ذلك ان الّذي كان الجزاء فيه محصورا ومعلقا عليه هو المجيء ليس الا، اذ لو كان هو مع امر اخر لزم بيانه، كما أنّه لو كان هو بجهته الجامعة لا بخصوصيته لزم بيان تلك الجهة وذكرها لا الخصوص، كما ان المتكفل لاثبات ان الجزاء نفس النسبة والانتساب دون التجزم بها ظاهر تعليق نفس تلك النسبة دون العلم بها، فقولك: ان جاء زيد جاء غلامه، ظاهر في ان المشروط والمعلق مجيء الغلام لا الجزم بمجيئه.

نعم ربما يعلم بملاحظة القرائن المقاميّة عدم إرادة المتكلم لهذا الظاهر كما ربما علم ذلك بتصريحه بذلك، وهكذا في طرف الشرط ربما يستكشف بدليل اخر أو قرينة حالية أو مقاميّة عدم انحصاره بخصوص المذكور تلو إن أو إذا بل هو بضميمة امر اخر أو بجنسه

لا بفصله، وشيء من ذلك لا ينافي ظهور الجمل الشرطية في المفهوم بالوضع، وانما ينافي ظهور الجزاء في كونه نفس النسبة أو ظهور الشرط في كونه شرطا بخصوصه.

وبعبارة ادق ان للقضايا الشرطيّة مدلولين **احدهما:** الثبوت عند الثبوت الّذي عرفت من «الكفاية» وغيرها أنّه لاكلام في دلالتها عليه، وانما الاشكال في دلالتها علي العلية فضلا عن المنحصرة منها، **الثانى:** التعليق والحصر الّذي يساوق الانتفاء عند الانتفاء: فكما ان في طرف الثبوت عند الثبوت الّذي لا إشكال في دلالة تلك القضايا عليه يمكن ان يقال: ان مفاد القضية ثبوت ما هو الجزاء عند ثبوت ما هو الشرط، وأمّا ان الشرط ما هو والجزاء ما هو فهو ليس بمفادها قطعا ويكاد يثبت بها ذلك، لانها ليست مسوقة لبيانه بل انما سيقت لافادة مجرد ثبوت ما هو الجزاء عند ثبوت ما هو الشرط. وعلى هذا فلو ثبت بدليل اخر ان الشرط والّذي يثبت الجزاء عنده ليس ما ذكر تلو ان فقط، بل هو مع امر اخر كما هو احد وجوه الجمع بين قوله اذا خفى الاذان فقصر واذا خفى الجدران فقصر بالتصرف في منطوق كل واحد من الدليلين بالاخر، أو ثبت به ان الجزاء والّذي يثبت عند الشرط ليس هو نفس النسبة بل الجزم بها ليس منافيا للظهور المنطوق بل انما هو مخالف لظهور نفس الجزاء والشرط، **فكذلك** الكلام في طرف المفهوم والانتفاء عند الانتفاء من دون فرق بينهما من هذه الجهة اصلا، فان المستفاد من قوله عليه السلام اذا خفى الاذان فقصر بدلالة الشرط حصر ما هو الجزاء فيه فيما هو الشرط فيه، والظاهر منه كون الجزاء وجوب القصر والشرط خفاء الاذان بخصوصه، فلو قيل بوجوب القصر عند خفاء الجدران ايضا بقوله عليه السلام «اذا خفى الجدران فقصر»[1] بالتصرف في مفهوم كل منها بمنطوق الاخر، كما هو ايضا احد وجوه الجمع بين الدليلين كان هذا منافيا لظهور الشرط في التعيين، والاشتراط لالظهور القضية في استفادة التعليق والاشتراط فيرفع اليد عن ظهور الشرط في التعيين كما يجمع بين الامرين المنافيين من جهة ظهور كل في التعيين برفع اليد عن ظهورهما في ذلك والحمل علي التخيير.

---

١. لم نجدق كتب الروايه بهذه العباره.

ولقد انقدح مما ذكرناه ان الجمل الشرطية تدل بالوضع علي أصل التعليق والانتفاء عند الانتفاء، واطلاق الشرط وظهور الجزاء يدلان علي ان المعلق عليه خصوص ما ذكر تلو الادوات والمعلق نفس النسبة الثبوتية، وهذا هو السر مما يري بالوجدان من التنافي بين قوله ان جائك زيد اكرمه أو اكرمته وان لم يجي اكرمه او اكرمته بحيث يعد كلاما مستنكرا عرفا ومستهجنا بحسب مقام المحاورة، وأمّا اذا قيل ان جاء زيد اكرمته وان اكرمني اكرمته فلا يعد مستنكرا ولا مستهجنا، وليس الوجه الا ما ذكرناه، والوجدان اقوي شاهد علي ما ذكر، فان ملاحظة الوجدان في كل مورد من الاشكالات العلمية بما يساعده اقوي وانبل من رفع اليد عنه بالمرة واتباع الصناعات العلمية، مع ما فيها من النظر والتأمل.

مقاولة مع المحقق الخراساني

وبما ذكر ظهر وجه النظر فيما افاده في «الكفاية» من الاستدلال علي عدم المفهوم لها بانه لا يري في استعمالها فيما لا مفهوم له عناية ورعاية علاقة، بل انما يكون استعماله فيه كاستعماله عند إرادة المفهوم بلا عناية، وبانه يري من عدم الالزام والاخذ بالمفهوم في مقام المخاصمات والاحتجاجات وصحة الجواب بانه لم يكن لكلامه مفهوم، فإنّه ان كان المراد استعمالها فيما لا مفهوم له اصلا بلاعناية وعلاقة، ففيه ما عرفت من استهجان ذلك حيث إنّه لو لم يرد التعليق كان ذكر الكلام علي وجه يستفاد منه التعليق مستنكرا والدليل عليه أنّه لو صرح بذلك يتحاشا عنه اهل العرف ويري كلامه خارجا عن فنون التكلم والمحاورة، وان كان المراد استعمالها فيما لا يكون الجزاء فيه معلقا علي خصوص المذكور تلو الاداة فهو مقبول، لكنه ليس خلافا للظهور الوضعي المستند إلى الشرطية والتعليق بل مناف للظهور الاطلاقي، وما يري من عدم الالزام والاخذ بالمفهوم انما كان بالنسبة الى خصوص انحصار المعلق عليه بالمذكور فيما ليس المتكلم بصدد بيانه والاطلاق من هذه الجهة لا بالنسبة إلى أصل التعليق، مع أنّه إذا كان بصدد البيان من

تلك الجهة ايضا صح الاخذ بالمفهوم في مقام المخاصمة والاحتجاج، ووجهه واضح.

وبما ذكرنا ظهر ايضا ان ما حكى عن «الفوائدالطوسية» من أنّه تجشم باستخراج مائة مورد بل وازيد من القرآن الكريم لادلالة فيها علي المفهوم مما لايثمر ولايغنى في اثبات عدم الدلالة علي المفهوم من رأس، فان ما استخرجه انما كان عدم تعليق الجزاء علي خصوص تلو الاداة لاعدم التعليق رأسا، كيف وقد عرفت ان التكلم بالشرط والتعليق مع عدم إرادة الانتفاء عند الانتفاء رأسا خارج عن قانون المحاورة ومعدود من المستنكرات، لايصدر عن المتكلم الحكيم فضلا عن الباري.

ومما يؤيد دلالة الارادة علي التعليق المساوق للمفهوم ما يري بالوجدان السليم من الاستدراك بلفظة لكن ونحوها في قوله ان جاء زيد اكرمته ولكنه لايجيء فلا اكرمه، فإنّه لولا استفادة التعليق والمفهوم من الكلام الاول لما كان الاستدراك بلكن والتفريع بالفاء حسنا، بل ربما لا يذكر قوله فلا اكرمه من جهة وضوحه، ومن المقطوع أنّه لو لم يذكر ايضا لكان مستفادا من الكلام، وليس ذلك الا لاجل دلالة الجملة الاولى علي المفهوم، ومنه قول الشاعر:

ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم رعايا ولكن ما لهن دوام

وقوله

ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر

وبالجملة حسن الاستدراك والتفريع يؤيد ان المفهوم من الجملة الاولى كون الجزاء محصورا في الشرط بل يدل عليه، حيث إنّه لو لا تعلقه عليه وانتفاؤه عند انتفائه كان الاستدراك غير مستحسن بنظر العرف ولما كان للتفريع مناسبة ولما يكاد يستفاد انتفاء الجزاء في الجملة الثانية عند عدم ذكره والتصريح به كما في الشعر، **ومما** يدل علي كون المفهوم من القضايا الشرطية ما ذكروه في لو الشرطية من دلالتها علي امتناع الجزاء، وسيأتى الكلام فيه انشاء الله تعالى، وقد استدل عليه ايضا بأمور.

اشارة إلى ما استدل به علي انحصار العلية والتأمل فيه

منها: انصراف اطلاق العلاقة اللزومية إلى ما هو اكمل افرادها، وهو اللزوم بين المنحصرة ومعلولها.

ولا يخفى ان هذا الاستدلال ربما كان مع فرض دلالة الجملة علي علية الشرط للجزاء، كما هو المستفاد من ذيل كلام «الكفاية» وكان تقريبه حينئذ انصراف العلية إلى اكمل افرادها وهو العلية المنحصرة. وربما كان مع فرض دلالتها علي الالتزام وان لم تدل علي العلية، وتقريبه انصراف اللزوم إلى اكمل افراده وهو اللزوم من الطرفين، وكيف كان يرد عليه منع العبرة بهذا الانصراف اولا، ومنع الاكملية فيما هو مفاد الجملة الشرطية بالمنطوق ثانيا، فان مفادها بالمنطوق لها علية الشرط للجزاء أو استلزامه له، وواضح ان عليته له لا تصير اقوي بانحصارها، وكذا استلزامه اياه لا يكون اكد بكون اللزوم من الطرفين.

ومنها: ان مقتضى الاطلاق بمقدمات الحكمة كون العلية بنحو المنحصرة، أو كون اللزوم والترتب بنحو يفيد الانتفاء عند الانتفاء.

واورد عليه في «الكفاية» بعدم جريان مقدمات الاطلاق فيما هو مفاد الحروف كما ههنا والا لما كان معنا حرفيا. **وهذا** مناف لما سيأتي منه من الالتزام بتقييد الهيآت، ولما مضى منه في بحث الواجب المشروط من اختيار رجوع القيد والشرط الى الهيئة فراجع.

والجواب منع اقتضاء مقدمات الاطلاق لما ذكر، وقياسه مع تعليق الوجوب النفسي باطلاق صيغة الامر بمقدمات الحكمة مع الفارق، لان النفسي هو الواجب علي كل حال والغيري واجب علي تقدير دون تقدير فيحتاج بيانه إلى مؤنة التقييد بما اذا وجب الغير ولذا كان الاطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة معينا للنفسية حيث ليس فيه مؤنة زائدة وهذا بخلاف المقام، فان كل نحو من انحاء العلية وكل قسم من اقسام اللزوم محتاج في تعينه إلى القرينة ولحاظ مؤنة زائدة علي أصل العلية واللزوم، فلا يكاد يقتضي الاطلاق بمقدمات الحكمة احدهما بالخصوص دون اخر، بل يمكن ان يقال: ان الاخذ

بمقدمات الاطلاق يفيد فائدة عدم الانتفاء عند الانتفاء، وذلك لأنّه إذا كان المتكلم في مقام بيان العلية مع خصوصيتها من الانحصار وعدمه كان عليه بيان تلك الخصوصية لان عدم ذكرها نقض لغرضه حينئذ، حيث عرفت ان كل واحد من الخصوصيات محتاج إلى مؤنة زائدة وذكرها بخصوصها، فحيث لم يذكر يستكشف أنّه لم يكن الا بصدد بيان أصل العلية. وعلى هذا كان الكلام ساكتا عن اثبات احدهما.

ومنها: ان مقتضى اطلاق الشرط كونه مؤثرا مطلقاً سواء سبقه شيء اخر اولا كما، ان مقتضاه كونه مؤثرا وحده سواء قارنه شيء اخر اولا، **ولا يخفى** ان هذا التقريب مبنى علي دلالة الجمل الشرطية علي علية الشرط للجزاء بنحو العلية الفعلية لا الشأنية وعلى هذا يفرق مع الدليلين السابقين من هذا الجهة، فان الاستدلال الاول والثانى لما كان متفرعا علي دلالتها علي أصل العلية فضلا عن العلية والتأثير الفعلى، وأمّا هذا الدليل بهذا التقريب متفرع علي ذلك، وحيث ان مقتضى اطلاق الشرط بعد فرض دلالة الجملة علي التأثير الفعلى تأثيره مطلقاً فقولك «ان جالس اكرمته» في قوة الاطلاق، ومعناه ان جالس اكرمته سواءً سبق علي المجيء امر اولا قارنه ام لا.

ويمكن تقريبه بحيث لا يبتنى علي دلالة الجملة علي التأثير الفعلى، بل ولا علي التأثير الشأنى ايضا، وهو ان مفاد الجمل الشرطية هو حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لا مجرد ثبوته عند حدوثه ولو كان من قبل، وحينئذ كان مقتضى اطلاق الشرط حدوث الجزاء عند حدوثه، سواء سبقه امر اخر اولا قارنه ام لا.

والجواب ان ما ذكر لا يثبت المفهوم والانتفاء عند الانتفاء مطلقاً، بل انما يستلزم ذلك في الامور الغير القابلة للتكرار مثل القتل وماضاهاها، فاستنتاج العلية المنحصرة من اطلاق الشرط انما يختص فيما لا يقبل التكرار اذ مع قبول الجزاء للتكرار انما يحكم بتكراره بالنسبة إلى كل شرط فلا يلزم التصرف في اطلاق الشرط، بل انما يحكم بحدوثه عند حدوث الشرط مطلقاً أو يقال بتأثيره فيه كذلك وشيء من ذلك لا يستدعى الانحصار، هكذا ينبغى ان يقال لاكما ذكره في «الكفاية» من نفى الاطلاق أو ندرة تحققه.

و منها: ان مقتضى الشرط تعينه كما ان مقتضى اطلاق الامر تعيين الوجوب.

و اورد عليه في «الكفاية» بما حاصله ان الوجوب التعيينيّ سنخ من الوجوب يغاير الوجوب التخييري وكان الوجوب في كل منهما بنحو اخر ليس في الاخر كذلك، و حينئذ كان مقتضى الاطلاق بمقدمات الحكمة هو التعيينيّ حيث كان المتكلم بصدد بيان سنخ الوجوب لا بيان أصل الطبيعة المهملة، و حيث ان بيان الوجوب التخييري يحتاج إلى بيان قيد زائد و لحاظ مؤنة زائدة ـ حيث أنّه وجوب علي تقدير دون تقدير بخلاف الوجوب التعيينيّ فإنّه وجوب علي كل تقدير ـ يحمل الاطلاق عليه، و هذا بخلاف الشرط فـإنّه واحدا كان أو متعددا كان نحوه واحداً و دخله في المشروط بنحو واحد لايتفاوت الحال فيه ثبوتا كي تتفاوت عند الاطلاق اثباتا، وكان الاطلاق مثبتا لنحو من الدخالة لايكون لها عدل لاحتياج ماله العدل إلى مؤنة زائدة و هو ذكره بمثل أو كذا قال، واحتياج ما إذا كان الشرط متعددا إلى ذلك انما يكون لبيان التعدد لا لبيان نحو الشرطية، فنسبة اطلاق الشرط اليه لا تختلف كان هناك شرط اخر ام لا حيث كان مسوقا لبيان شرطيته بـلا اهمال و لا اجمال انتهى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

اقول: ان كان مراد المستدل بيان الاطلاق فيما هو مفاد الجملة من الشرطية و الدخالة فكان يدعى ان الاطلاق في هذا المفاد يقتضى ان يكون الدخالة بـين الجـزاء و الشرط المذكور معينا، فيرد عليه ما ذكره ﷺ من عدم تفاوت الحال في هذا المفاد ثبوتا سواء كان الشرط واحدا أو متعددا فان تعدده لايوجب اختلاف سنخ الشرطية و الدخالة و العلية بين الشرط المذكور و جزائه، بل الشرط واحدا كان أو متعددا كان علية الشرط للجزاء أو دخالته فيه بنحو واحد، و على هذا لا يكاد يكـون الاطـلاق المسـوق لبـيانها مـثبتا للوحدة و لا التعدد، كما هو اوضح من ان يخفى.

و لكن الظاهر ان مراد المستدل ليس دعوي اطلاق ما هو مفاد القضية الشرطية من الاشتراط، اذ الظاهر ان نظره ﷺ إلى صاحب «الفصول» كما قيل ايضا، وكلام الفصول اجنبى عن ذلك بالمرة، فإنّه ﷺ قد اجاد فيما افاد واتى بما فوق المراد وسلك علي وفق ما

سلكناه واستند في القول بدلالة اداة الشرط بالوضع علي الانتفاء عند الانتفاء إلى ما ذكرناه: من انها تدل علي ذلك من جهة الدلالة علي التعليق وارتباط ما هو الجزاء بما هو الشرط والتعليق مساوق للانتفاء عند الانتفاء، وعمدة مستنده في ذلك الانسباق والتبادر ويقضى بهما الوجدان السليم والعرف.

نقلٌ تأييدي

قال بعد اختيار المفهوم: **لنا** ان المتبادر من التقييد بان واخواتها تعليق الجزاء علي الشرط بمعنى افادة ان الثانى لازم الحصول لحصول الاول، ومرجعه إلى ان للشرط علقة بالجزاء يقتضى بها عدم انفكاكه عنه. **ثم** تصدي لاثبات ان علقة اللزوم منحصرة في علقة العلية، وهى كما تصح مع كون الشرط علة للجزاء كذلك تصح مع العكس وكذا مع كونهما معلولين لعلة ثالثة، كما ان الظاهر من اعتبار المقدم ملزوما والتالى لازما كون الملزوم شرطا واللازم مشروطا. **قال:** فهذا هو السر في تبادر شرطية الشرط للجزاء عند الاطلاق لاكون اداته موضوعة لذلك، اذ المفهوم منها في الموارد المذكورة ليس الا معنى واحداً وهو كون الجزاء لازما للشرط إلى **ان قال:** كما ان الظاهر من التعليق شرطية المقدم كذلك الظاهر من اطلاق الشرطية كون المذكور شرطا علي التعيين لا علي البدلية كما يرشد اليه قولك حصول المجيء شرط لوجوب الاكرام، فاذا كان المفهوم من اطلاقه كون المذكور سببا وشرطا علي التعيين فلا جرم يلزم من انتفائه انتفاء الجزاء، لاستحالة وجود المشروط بدون الشرط. فظهر ان دلالة التعليق بالشرط علي الانتفاء عند الانتفاء في الجملة مستندة الى الوضع لان ذلك قضية التعليق، وعلي انتفائه عند انتفائه مطلقاً مستندة الى ظهور التعليق في شرطية المقدم وظهور الشرطية في الشرطية اليقينية، فقول القائل: ان جائك زيد فاكرمه وان اكرمك فاكرمه، مخالف للظهور دون الوضع. وأمّا نحو اكرم زيدا ان جائك وان لم يجئك فالظاهر أنّه مخالف للوضع، اذ لا تعليق فيه حقيقة انتهى موضع الحاجة.

وأنت بعد امعان النظر في كلامه تجد ان استناده في دعوي الدلالة علي المفهوم الى

التبادر والظهور العرفي لا الاطلاق ولقد تري تصريحه بعد ابتناء ذلك علي علية الشرط للجزاء فضلا عن العلية المنحصرة، حيث ذكر صحة المفهوم مع كون الجزاء علة للشرط أو مع كونهما معلولين لعلة، وانما اثبت علية الاول للثانى بظهور اخر غير الظهور المستند إلى وضع اداة الشرط كما اثبت كون عليته بنحو التعيين والانحصار بالاطلاق متمسكة به ليس لاجل اثبات ان ما هو الشرط والمعلق عليه خصوص ما ذكر تلو الاداة.

وعلي هذا فما ذكره في «الكفاية» علي فرض كونه ناظرا إلى كلامه اجنبى عن مرامه. وبالجملة ما ذكره في غاية الجودة والمتانة فان الظاهر من الاقتصار علي شي واحد وبيان تعليق الجزاء عليه من دون ذكر شيء اخر معه ان ما كان الجزاء معلقا عليه هو خصوص المذكور تلو الاداة، وهذا الظهور متبع في جميع المقامات حتى اذا قيل حصول المجيء شرط لوجوب الاكرام أو قيل ينتفى وجوب الاكرام عند انتفاء المجيء، فإنّه ولو كان الشرطية فيهما مستفادة من غير اداة الشرط ولكن تعين ما هو السبب الّذي ينتفى المسبب بانتفائه في خصوص المجيء يستفاد منه قطعا والمفيد له الاطلاق وهو يسري في الشرط الاصولى ايضا، فاذا قيل الوضوء شرط للصلوة كان ظاهره انتفاء الصلاة بانتفائه معينا، وعلى هذا فاذا ثبت بدليل اخر ان ما هو الشرط هو المذكور بضميمة غيره أو ثبت أنّه هذا أو ذاك أو احدهما علي نحو ما تصوّرناه في التخيير لما كان هذا مخالفاً للظهور المستند إلى الاطلاق سواء استفيد الشرطية من اداتها أو من امر اخر كما ذكر في المثالين، وليس مخالفا للظهور الوضعى للاداة ولا للتعليق المصرح به فيهما. **فتدبر** واستقم وحيث انجر الكلام إلى ذلك لابأس بالتنبيه علي امر.

تنبيهٌ

وهو أنّه قد يتخيل عدم وجود المفهوم للقضايا الشرطية الّتي سيقت لبيان الموضوع نحو قوله تعالى: ان جائكم فاسق بنباء فتبينوا، وقوله: ان ركب الامير فخذ ركابه. والظاهر عدم الفرق بينهما وبين غيرها في استفادة المفهوم وهو انتفاء ما هو الجزاء عند انتفاء ما هو الشرط منها، فان مفهوم الأوّل ان لم يجيء الفاسق بالنبأ فلايجب تبين خبره

ومفهوم الثاني ان لا يركب الامير لا يجب اخذ ركابه، فان اراد القائل بعدم دلالة تلك القضايا علي المفهوم عدم دلالة علي ما ذكر، ففيه منع ظاهر، اذ لا إشكال في عدم وجوب تبيين خبر الفاسق ما لم يجيء به حيث لا خبر حينئذ فكيف يعقل تبينه فضلاً عن وجوبه، وكذا لا إشكال في عدم وجوب اخذ ركاب الامير اذا لم يركب فالمستفاد من المفهوم قضية سالبة بانتفاء الموضوع. وان اراد عدم دلالتها علي عدم وجوب تبين خبر غير الفاسق وعدم وجوب اخذ ركاب غير الامير، فهو واضح لا محيص عنه، الا ان ذلك ليس مفهوم ذلك المنطوق قطعا، بل هو بمفهوم اللقب اشبه. ولذاتري ان المحقق الخراساني ﷺ تكلف بجعل الموضوع لوجوب التبيّن في الاية مطلق النبأ واخراج مجيء الفاسق به عن الموضوعية ليكون بمنزلة ان يقال: النبأ اذا جاء به الفاسق فتبينوا. وواضح أنّه بناءاً علي ذلك كان مفهوم الشرط عدم وجوب تبين النبأ اذا جاء به غير الفاسق، فصح الاستدلال بها حينئذ علي حجّيّة خبر العادل، ولكنه مشكل والتفصيل موكول إلى محلّه. والحاصل ان اداة الشرط لم تستعمل في تلك القضايا في غير معناها الموضوعة له اصلا، بل انما استعملت فيها كما تستعمل في غيرها علي سبيل الحقيقة من دون تجوز، ومفهومها كما عرفت هو نفي النسبة المذكورة في الجزاء عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء النسبة المذكورة في الشرط عن الموضوع المذكور فيه، فان هذا انما كان المفهوم في ساير القضايا لانفي النسبة الجزائية عن غير ذلك الموضوع، ولعل مدعى عدم وجود المفهوم لها تخيل ان هذا هو المفهوم فانكره، وقد عرفت ان الانكار في محله، لكنه ليس بانكار المفهوم الاصطلاحي فان المفهوم المصطلح لها ما ذكر وهو قضية سالبة بانتفاء الموضوع.

ولاجل ذلك ربما يشكل بان المتكلم اذا لم يكن مراده من تعليق وجوب اخذ الركاب علي الركوب افادة عدم وجوب اخذ ركاب غير الامير فلماذا اتى بقضية تعليقية، مع وضوح عدم الاحتياج اليه حينئذ فكان بتوضيح الواضحات اشبه.

ويدفع الاشكال عدم البأس بذلك اذا فرض ترتب غرض أو فائدة عليه، ولعل

الفائدة في المثال أنّه لو لم يجىء بالتعليق و قال ابتداء خذ ركاب الامير يقع المخاطب في الاشتباه فيتوهم ان الامير راكب فعلا و لذا قد يقول ليس هو راكب فجيء بالتعليق لئلا يقع في هذا المحذور فتبصر.

و لقد ثبت إلى الان ان المتبادر من ادوات الشرط في جميع المقامات تعليق الجزاء علي الشرط، والتبادر علامة الحقيقة، و لاجل ذلك قولك: اكرم زيدا ان جائك و اكرم زيدا ان لم يجئك، خلاف المعنى الوضعى للاداة وكان مجازا. بل ربما يستنكر هذا الكلام و يعد مستهجنا عرفا و خارجا عن قانون التكلم و المحاورة. نعم ربما كان المتكلم بصدد التصريح بوجوب اكرام زيد مثلا مطلقاً و علي اي حال، و لاجل ذلك يذكر المورد الّذي كان في شمول الحكم له نوع خفاء فيقول مثلا: اكرم زيدا و ان اهانني، أو يصرح بالاطلاق فيقول اكرم زيدا مطلقاً ان اكرمني و ان اهانني، و قد يذكر موقع ان هذه كلمة سواء، و شيء من ذلك لا يكون مستهجنا بنظر العرف و ان كان مخالفا للظهور المستند إلى الوضع، و لعله عن هذه يعبر بان الوصلية، و نظيره في ساير ادوات الشرط ايضا كثير. كما يري في الكتاب العزيز منه موارد عديدة، فتدبر جيدا.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تذنيب فيه تحقيق

لقائل ان يقول ان ما ذكر من وضع ادوات الشرط للتعليق و دلالتها علي ان للشرط علقة بالجزاء يقتضى عدم انفكاكه عنه انما يثبت الانتفاء عند الانتفاء في الجمل الخبرية مثل قولك «ان جاء زيد اكرمته» أو يجب اكرامه و نحو ذلك، دون الانشائية مثل قولك «ان جاء زيد اكرمه»، **و ذلك** لان الظاهر من الجمل الخبرية ان المعلق هو سنخ النسبة الثبوتية لا شخصها و لا التجزم بها ليكون المفهوم انتفاء شخص هذه النسبة أو العلم بها عند انتفاء الشرط، و هذا بخلاف الجمل الانشائية فان المعلق فيه انشاء الوجوب، و لازمه كون الانشاء علي تقدير دون تقدير، و هذا لايقتضى انتفاء الحكم عند انتفاء هذا التقدير،بل غايته انتفاء الانشاء أو المنشأ عند انتفائه، فلعله كان الحكم مستفادا من انشاء اخر أو غيره.

اقول: وربما يشاهد ذلك ما يري في العقود والايقاعات من ان إنشاءها علي تقدير لا يقتضى عدم ثبوت المنشأ في غير هذا التقدير، بل ايفاؤه اختصاص هذا الانشاء والمنشأ بهذا التقدير فقولك: بعتك ان قدم الحاج، يرجع إلى انشاء الملكية التقديرية بناءاً علي عدم تعقل رجوع القيد إلى نفس الانشاء كما ذكره الشيخ، ومرجع ذلك إلى ان الملكية في غير هذا التقدير ما كانت منشأة بهذا الانشاء وليس يستفاد منه ازيد من ذلك. وأمّا عدم ثبوت الملكية في غير هذا التقدير ولو بانشاء اخر فهو ليس بمفاده قطعا. هذا ملخص ما يمكن ان يوجه به القول بالتفصيل.

ولكن يرد عليه مضافا إلى ان الفرق بين مثل قوله: ان جاء زيد يجب اكرامه، وقوله: ان جاء اكرمه، مخالف لحكم الوجدان والارتكاز، وقد مضى ان الاخذ به وارجاع القواعد العلمية اليه اولى من رفع اليد عنه بالمرة واتباع بعض الصناعات، ان ما ذكر لو تم فانما يتم علي قول من يري وضع الهيآت لانشاء الوجوب وغيره وايجاده في عالم الاعتبار، وأمّا من يري انها موضوعة للارادة النفس الامرية الكامنة في النفس كالشيخ ﷺ فلابد له من الالتزام بعدم وجود الارادة والحكم في غير مورد الشرط، لان تعليق الارادة وحصرها أو تعليق المراد وحصره يفيد عدم ثبوت الارادة في غير مورد التعليق. **هذا كله** مع وجود الفرق البين بين الانشاء في العقود والايقاعات وبينه في الأحكام، لان العبرة في الاولى بنفس الانشاء بما هو من دون مدخلية للارادة الواقعية النفس الامرية فيه وعلى‌هذا فلزم الدور فيه مدار نفس الانشاء اثباتا ونفيا، وأمّا في الأحكام فليس العبرة بالانشاء بما هو ولا اثر له غير الكشف عن الارادة، وواضح ان الانشاء إذا كان الة لكشف الارادة وكان ذكره لافهامها ومع ذلك وقع فيه التعليق يستكشف منه ان الارادة الواقعية المكشوفة معلقة، وكفى ذلك في افادة الانتفاء، عند الانتفاء والله العالم.

انارةٌ

وربما استدل علي ثبوت المفهوم باتفاقهم علي ان «لو» تدل علي امتناع التالى لامتناع المقدم، وتقريب الاستدلال ان اداة الشرط لو لم تكن موضوعة لافادة التعليق

والانتفاء عند الانتفاء فمجرد انتفاء المقدم وامتناعه، لا تقتضى انتفاء التالى وامتناعه مع انهم اتفقوا علي استلزامه لذلك، ويشهد لهم التبادر والوجدان. والقول بان امتناع التالى وانتفائه لعله اشرب في معنى لو، كما اشرب فيه انتفاء المقدم وامتناعه، فلا يكون ذلك مستفادا من التعليق. وحصر الجزاء في الشرط مدفوع بانه خلاف الارتكاز، فان المتبادر من كلمة لو ان ثبوت الجزاء كان معلقا علي ثبوت الشرط ومحصورا فيه، ولازم ذلك ان يكون منتفيا عند انتفاء الشرط، فالانتفاء عند الانتفاء مستند إلى التعليق والحصر المستفاد من وضع الاداة. ويتلو هذا القول في الضعف القول باحتمال اختصاص ذلك ب «لو» فإنّه بعيد حيث ان الظاهر ان ما ذكروه في لو انما هو من جهة دلالتها علي الشرط والتعليق. **وبالجملة** لا فرق بينها وبين ساير الاداة في ان المتبادر من جميعها التعليق ولازمه الانتفاء عند الانتفاء سواء كان المقدم علة التالى أو كان العكس أو كان كلاهما معلولين لعلة أُخري علي ما تبين سابقا، والظاهر ان قول الشاعر: ولو طار ذوحافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر، من هذا القبيل لا من قبيل كون المقدم علة التالى فإنّه لم يرد الشاعر ان طيران ذي‌حافر علة لطيران فرسه بل انما اراد ان فرسه كانت مستجمعة لجميع الصفات الكمالية الموجودة في ذي‌حافر ولاجل ذلك لو كان الطيران متحققا من ذي‌حافر لكان متحققا من فرسه، حيث يستكشف حينئذ أنّه من صفات ذوات الحوافر والمفروض استجماعها لصفاتها ولكن حيث إنّه ما صدر من ذي‌حافر، فيعلم أنّه ليس من صفاته وحيث لم يكن من صفاته فلم يصدر من فرسه. وبما ذكرنا ثبت ان انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط لا يلزم ان يكون معللا بانتفائه، بل يمكن ان يكون مستندا الى انتفاء ما هو علته، وعلى‌هذا فما يستظهر من قولهم امتناع التالى لامتناع المقدم إمّا محمول علي ما هو الظاهر من القضية من كون المقدم علة عند عدم وجود القرينة كما صرح به صاحب الفصول قدس سره أو محمول علي إرادة مجرد الامتناع عند الامتناع الامتناع للامتناع.

ثم ان ما اطبقوا عليه من دلالة لو علي الامتناع عند الامتناع لعله ليس من جهة

اشراب الامتناع في معناه، بل الظاهر أنّه كان من جهة اختصاصه بالماضى كما صرح به ابن‌مالك في شعره حيث قال هو:

لو حرف شرط في مضى ويقل ايــلاءها مستقبلا لكـن نـدر

وواضح ان الانتفاء في الماضى يساوق الامتناع، حيث ان الشيء لا ينقلب عما هـو عليه قهرا.

نعم ان ما يستفاد منها من كون المقدم منتفيا لعله كان معنى اشرب فيه، فاذا استعملت في المضارع ايضا يستفاد منه ان الشرط لا يتحقق، وقد ظهر مما مر أنّه فرق بين لو وسائر الادوات فيما هو المهمّ في المقام من دلالتها علي التعليق وحصر الجزاء في الشرط بالتبادر والوجدان، وانما الفرق ان لو اشرب في معناها انتفاء الشرط وقد عرفت ان الانتفاء في الماضى يساوق الامتناع، وأمّا ان فانما تستعمل غالبا في مورد شك في حصول الشرط مع كون الشرط مضارعا أو في معناه، كما ان اذا تستعمل غالبا في مورد علم بحصول الشرط، وقد يتفق ايضا خلاف ذلك، فيستعمل كل منها في مورد الاخر، والبحث عنه اجنبى عن المقام.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاستدلال علي المفهوم بالاخبار

واستدل علي المـفهوم مضافا إلى ما ذكر بالاخبار الواردة في تفسير بعض الايات حيث استشهد الإمام عليه السلام بمفهوم الاية، والاستشهاد موقوف علي ظـهور الايـة بـنظر العرف، اذ مع عدم الظهور عند العرف لا يصح الاستشهاد بها في مقام الالزام، ولذا قلنا فيما ورد في الجبائر من قوله عليه السلام «هذا واشباهه يعرف من كتاب الله "ما جعل عليكم في الدين من حرج" امسح علي عليه»[1] ان الّذي يعرف من ظاهر الكتاب وصح الاستشهاد له بـه هـو سقوط المباشرة لا وجوب المسح علي المرارة، ولاجل ذلك كان الامـر بـالمسح عـليها

---

١. الكافى، ج٣، ص؛ التهذيب، ج١، الباب ١٦، ص؛ الوسائل، ج١، الباب ٣٩، ص ٤٦٤.

محمولا علي التعبد و حينئذ لايتعدّي من مورده إلى غيره. و بالجملة فهذه الاخبار كثيرة، لكن الانصاف خلو بعضها عن المناقشة في الظهور، و الّذي صح الاستدلال به اخبار:

منها: ما ورد في تفسير قوله تعالى «و اذكروا الله في ايام معدودات فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه و من تأخر فلا اثم عليه»[1] عن ابي ايوب قال: قلت «لابى عبدالله عليه السلام: انا نريد ان نستعجل السير و كانت ليلة النفر حين سألته فاي ساعة تنفر؟ فقال لى: أمّا اليوم الثانى فلا تنفر حتى تزول الشمس و كانت ليلة النفر، و أمّا اليوم الثالث فاذا ابيضت الشمس فانفر علي كتاب الله، فان الله يقول: فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه، فلو سكت لم يبق احد الا تعجل، و لكنه قال: و من تأخر فلا اثم عليه.»[2]

و دلالتها واضحة.

و منها: رواية عبيد بن زرارة قال: **قلت** «لابى عبدالله قوله تعالى: فمن شهد منكم الشهر فليصمه، قال: ما ابينها فمن شهد فليصمه و من سافر فلا يصمها».[3]

و واضح ان قوله ما ابينها دليل علي ان المفهوم مراد ظاهري من الاية، لان الإمام عليه السلام كان بصدد اعمال علم الامامة و بيان ان مفهومها مراد و ان لم يكن ظاهرا منها فتدبر.

و منها: صحيحة جميل عن ابي عبدالله عليه السلام «قال: قال له رجل: جعلت فداك ان الله قال: ادعونى استجب لكم، و انا ندعو فلا يستجاب لنا، فقال: انكم لا توفون بعهده فإنّه تعالى قال: اوفوا بعهدي اوف بعهدكم، و الله ولو وفيتم الله سبحانه اوفى لكم».[4]

فإنّه لولا دلالة قوله تعالى اوفوا بعهدي اوف بعهدكم علي المفهوم و أنّه ان لم يف الناس بعهدهم ما وفى الله بعهده كان اطلاق الاية الاولى مقتضيا لاستجابة دعاء كل احد

---

١. سورة البقرة، الآية ٢٠٣.
٢. الكافى، ج ٤، ص ٥١٩؛ التهذيب، ج ٥، الباب ٢٠، ص ٢٧١؛ الوسائل، ج ١٤، الباب ٩، ص ٢٧٥.
٣. الكافى، ج ٤، ص ١٢٦؛ من لايحضره الفقيه، ج ٢، ص ١٤١؛ التهذيب، ج ٤، الباب ٥٧، ص ٢١٦.
٤. بحارالانوار، ج ٩٦، الباب ٣٨، ص ٣٤٠؛ تفسير القمى، ج ١، ص ٤٦.

من المخاطب بها حيث إنّه لا تنافي بين المنطوقين، مع ان الإمام كان بصدد اثبات ان الاية الثانية مقيدة لاطلاق الاولى فتدبر.

واتضح لك ان الاقوي دلالة اداة الشرط علي المفهوم بالوضع.

ادلة مدخولة علي عدم المفهوم للشرط

واستدل علي العدم بامور: **أحدها**: ما حكى عن السيد من ان تأثير الشرط انما هو تعليق الحكم به ولا يمتنع ان يخلفه شرط اخر، فان قوله تعالى و ستشهدوا شهيدين من رجالكم،[1] يمنع عن قبول شاهد واحد حتى ينضم اليه شاهد اخر فانضمام الثانى شرط في القبول، ثم علمنا ان ضم امرأتين إلى الشاهد الاول شرط، ثم علمنا ان ضم اليمين شرط، فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى.

و هذا كلام عجيب فان نيابة شرط عن اخر لا يضر بالمفهوم علي ما قررناه، مع أنّه خلاف ظاهر الاطلاق فلا يصار اليه ما لم يقم القرينة ومع قيامها فلا كلام، **والعجب** أنّه ﷺ صرح بافادة الشرط للتعليق وانا لسنا بصدد ازيد منه.

واعجب منه ان كلامه مشعر باخذ مفهوم العدد واللقب من الاية حيث قال: إنّه يمنع عن قبول شاهد واحد، فان الاية ليست قضية شرطية، ولولا دلالتها علي المفهوم من حيث اللقب والعدد المذكورين فيها ما كانت مانعة عن قبول شاهد واحد بنفسها، بل كانت ساكتة عن الاكتفاء برجل واحد وشهادة غير الرجل، فتبصر.

الثانى: قوله تعالى: ولا تكرهو فتياتكم علي البغاء ان اردن تحصنا،[2] فإنّه لو دل علي المفهوم لوجب اباحة الاكراه علي البغاء عند عدم إرادة التحصن، وهو ضروري البطلان عند اهل الشرع.

و ربما يجاب عنه ـ مضافا إلى ان عدم الدلالة في موضع لقرينة الاجماع أو غيره لا يدل علي المطلوب ـ بان الالتزام بالمفهوم فيه مما لا ضير فيه، غاية الامر ان الشرط هنا من قبيل الشروط المسوقة لبيان الموضوع، حيث ان الاكراه لا يتصوّر الا عند إرادة

---

١. سورة البقره، الايه ٢٨٢. ٢. سورة النور، الايه ٣٣.

التحصن فاذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء وحينئذ لا اكراه فلا حرمة، فالحرمة منتفية عند انتفاء إرادة التحصن لانتفاء موضوعه، والاباحة وان احتاجت إلى موضوع الا انها ليست من المفهوم في شيء حتى اذا فرض بقاء الموضوع في المفهوم كان الحكم بالاباحة محتاجا إلى دليل خارج مثل عدم خلو الواقعة عن حكم وما اشبهه والا فالشرطية لا تدل عليها.

واورد عليه العلامة الانصاري ﷺ فيما نقله بعض مقرري بحثه ﷺ بإمكان الواسطة بين فرض إرادة التحصن وإرادة البغاء، وهي صورة عدم الالتفات أو مع الالتفات ولكن عند التردد. ويمكن ان يقال بان الاول مساوق لانتفاء الموضوع وهو الاكراه، فإنّه لا يتصوّر الا عند الميل إلى خلاف المكره عليه، وأمّا المتردد فهو ايضا غير خال عن إرادة الترك، كيف وتركه امر اختياري فلا يكون الا عن إرادة. وبالجملة المتردد من جهة أنّه شاك في المصلحة في الفعل يختار الترك عاجلا إلى ان يحصل له إرادة غيرها. لا يقال: إنّه شاك في المصلحة في الترك فكيف يريده، لانا نقول: ليس ذلك الا لمرجح عاجل ولا اقل من أنّه ليس فيه مشقة الفعل، فتدبر.

قلت: لكن الانصاف ان فرض خلو الإنسان عن ارادتي الفعل والترك معا مما لا ضير فيه، فان فرض عدم ترجيح شيء من الطرفين في نظره بمكان من الامكان، والترك ليس من قبيل الافعال حتى يحتاج إلى إرادة، فإنّه مجرد أن لا يفعل، والمحتاج الى الارادة انما هو الفعل، غاية الامر ان الترك قد يقارن ارادته ولكن لا يستلزمه دائما، ويكفي في كون الترك اختياريا ترك إرادة الفعل اختيارا، وكم فرق بين ترك الارادة وإرادة الترك.

الثالث: ان المعلق علي الشرط انما هو انشاء خاصّ ولازم التعليق انتفاء هذا الوجوب المنشأ بانتفاء شرطه، وهذا لاينافي ثبوت انشاء اخر وطلب ثان.

واورد عليه بان الوجوب المنشأ في المنطوق هو الوجوب المطلق لا فرد خاصّ منه، لان الموضوع له هنا عام كوصفه.

واستشكل العلامة الانصاري ﷺ علي ما حكاه عنه بعض مقرري بحثه علي الايراد والجواب معاً، أمّا الاول فبان الجزاء ان كان بصورة الاخبار كما في قولنا: ان كان كذا

يجب علي زيد كذا لان المخبر به في المنطوق ليس شخصا خاصا، وان كان بصورة الانشاء فالمنطوق وان كان شخصا خاصا من الوجوب الا ان انضمام انتفاء نوع الوجوب عند انتفاء الشرط انما جاء من قبل العلية المستفادة من الجمل الشرطية. فان الّذي يتوقف علي انتفاء العلة انما هو نوع الوجوب لا شخصه، كما ان الشرط بوجوده علة ايضا للنوع الموجود في ضمن انشاء خاصّ. وأمّا **الثانى** فلما حقق في محله من ان الموضوع له في امثال المقام خاصّ وان كان الوضع عامّ هذه خلاصة ما ذكره الشيخ العلامه ﷺ في دفع الايراد المذكور وما اورد عليه.

وقد اجاب عن أصل الايراد في «الكفاية» بما يقرب من جواب المجيب وحاصله كون مدلول الانشاء كلّى الوجوب لا شخصا خاصا منه، **هذا**.

والانصاف ان شيئاً من هذه لا يكفى في حل الاشكال، بل التحقيق ان يقال: ان المعلق في الجمل الشرطية ليس نفس الانشاء كيف وهو حاصل علي كل تقدير، ولذا صرحوا في باب اعتبار التنجز في العقود بان نفس الانشاء فيها مما لا يقبل التقييد، فلا معنى للبحث عنه، وانّ التعليق المتصوّر انما هو في المنشأ، فاذن لا ينبغى الترديد في ان طرف التعليق في الجمل الشرطية هو الارادة المستكشفة عن الانشاء، وما يري من وقوع التعليق في نفس الانشاء فانما هو باعتبار كونه كاشفا عن داعى الارادة وان النظر اليه نظر مراتى، واذ قد عرفت ذلك فاعلم ان الارادة قد تتعلق بشيء مطلق وأُخري بشيء خاصّ موصوف بصفة خاصة أو في فرض مخصوص، ولا ريب في ان الخصوصية المزبورة لها دخل في تعلق الارادة بذلك الشيء، والكاشف عن ذلك في مقام الاثبات هو اخذ القيد في متعلق الطلب، ومن المعلوم ان قضية هذا انعدام تلك الارادة المتعلقة به بانعدام تلك الخصوصية ولكن ذلك لاينافي وجود ملاك اخر في فاقد الخصوصية لتعلق إرادة أُخرى به، وربما يكون للخصوصية مرتبة خاصة من الارادة اعنى شدتها بحيث يوجب فقدانها تنزل الارادة إلى مرتبة أُخري منها ضعيفة، والجامع بين الصورتين دخل الخصوصية في شخص الارادة بعينها، وعلي كل تقدير فقد علمت ان هذا لا ينافي تعلق إرادة مباينة أو مرتبة نازلة منها بفاقد الخصوصية، فانتفاء الشخص لايدل علي انتفاء

النوع، فلذلك تراهم يعترفون بظهور الاوصاف المأخوذة في متعلق الاوامر في كونها دخيلة في المطلوب مع اعترافهم بعدم حجّيّة مفهوم الوصف، وايضا ان هؤلاء النافين اذا اتوا إلى بحث المطلق والمقيد تراهم يحكمون بحمل المطلق علي المقيد المثبتين مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة اذا استكشف وحدة السبب ولو بمثل قوله ان ظاهرت فافعل كذا في الجملتين، ولا نظن ان هذا مناقض لقولهم بعدم حجّيّة مفاهيم الاوصاف، والسر فيه ما عرفت من ان اخذ القيد في متعلق الطلب دال علي دخله في المطلوب والارادة المتعلقة به فاذا استكشف من وحدة السبب اتحاد الارادة في الموضعين لم يكن هناك به تقييد المطلق وحمله علي المقيد، فقد عرفت من جميع ذلك ان مجرد دخل القيد في شخص الارادة لا يلازم انتفاء سنخها وكليها. **نعم** لو ثبت كونه دخيلا في نوعها وسنخها فانتفاؤه ملازم لانتفاء الارادة وسنخها، فثبوت المفهوم للقيود وعدمه انما يدور مدار ثبوت دخالتها في أصل الارادة المتعلقة بذات المقيد وعدمها، ولذا لاتري الخلاف بينهم في دلالة الجملة المصدرة بانما علي المفهوم مثل قولنا: انما يجب اكرام زيد إذا كان عالما، حيث ان الحكم فيها مطلق، والمراد من الحصر حصر سنخ وجوب اكرام زيد في فرض خاصّ فينتفي بانتفائه وحينئذ فالنزاع في ثبوت المفهوم للجملة الشرطية وعدمها يؤول إلى كون الشرط قيد النوع الارادة أو شخصها. وببيان اخر الحكم والارادة تارة يتعلق بذات المقيد من غير لحاظ شيء اخر فيه وعدمه ويكون القيد قيدا بنسبة الموجودة بينهما بحيث يكون ثبوت الحكم للموضوع المطلق في فرض خاصّ، وأُخري يتعلق بالموضوع المقيد بما هو كذلك بحيث يكون القيد قيدا له دون الحكم. ومن الواضح ان لازم الاول انتفاء الحكم عن ذلك الموضوع عند انتفاء القيد المزبور، **وأمّا الثاني** فغاية ما يقتضيه انتفاء حكم المقيد بما هو مقيد اعني شخص الحكم بانتفاء القيد، وأمّا انتفاؤه عن ذات المقيد مطلقا فلا.

ومن هنا فصل المحقق الخراساني في بحث مفهوم الغاية بين ما اذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيدا للحكم كما في قوله عليه السلام «كل شيء حلال»[1] الخ فاختار ظهورها في

---

١. الكافي، ج٦، ص ٣٣٩؛ الوسائل، ج٢٥، ص ١١٨، الباب ٦١.

المفهوم وبين ما اذا كانت قيدا للموضوع مثل قول المولى للعبد سر من البصرة إلى الكوفة فاختار ان حالها حال الوصف. وكذلك ذهاب معظم المحققين الى عدم حجّيّة مفهوم الوصف وما اشبهه ايضا ناظر إلى ما ذكرنا. ومن جميع ذلك بضميمة ما اشرنا اليه سابقا تعرف ان دعوي ثبوت المفهوم للجمل الشرطية في الحقيقة راجعة إلى دعوي رجوع القيد ـ وهو الشرط ـ إلى النسبة، كما ان انكاره راجع الى دعوى رجوع القيد إلى الموضوع، وحيث ان ظاهرها رجوعه إلى النسبة فلا ينبغي الاشكال في دلالته علي المفهوم، وهو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط.

تبصرةٌ

ثم لا يخفى عليك ان المراد من سنخ الحكم الّذي يدور المفهوم مدار انتفائه يختلف بحسب الموارد، فإنّه في باب الاوصاف عبارة عن سنخ الحكم الثابت لذات الموصوف مع قطع النظر عن وجود الوصف، وهكذا الحال في باب الشروط، ولكن الالقاب يراد منه مطلق الحكم الثابت ولو لغير ذاك الموضوع، كما هو ظاهر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تنبيهاتٌ

وينبغي التنبيه علي امور:

التنبيه الاول: في مدي تطابق المنطوق والمفهوم

لا ينبغي الشك في لزوم تطابق المفهوم والمنطوق في جميع نواحيهما، الا في النفي والاثبات وما ينشأ منهما مثل استفادة العموم من النكرة اذا وقعت في سياق النفي.

ومن ذلك ما حكى عن بعضهم من ان الوجوب في المنطوق إذا كان مستفادا من الجملة الخبرية ففهومه هو الحرمة مثل قولنا اذا جاءت فهو يكرم فان مفهومه اذا لم يجيء فهو لا يكرم اي يحرم اكرامه، لان الاخبار اذا وقع في حيز النفي كان ظاهرا في الحرمة. وما اورد عليه شيخنا العلامة الانصاري ﷺ علي ما وقع في تقريرات بحثه بما حاصله: ان

الّذي يستفاد منه الحرمة هو الاخبار الواقع في حيز النفي بشرط ان لم يكن مسبوقا بالوقوع في الجملة الاثباتية المستلزمة لدلالته علي الوجوب وأمّا إذا كان كذلك فالنفي رافع لوجوبه لاغير، ولكن يمكن الانتصار للقائل بكون المفهوم في هذه الموارد هو الحرمة بان الوجوب المستفاد من الجملة الاخبارية عند الاثبات ليس من مداليل الكلام بل من لوازمه، والنفي انما يرجع الى نفس مدلول الكلام لاالى لوازمه، فالنفي هنا يرجع إلى الاخبار الّذي هو مدلول الكلام ولازمه الحرمة وهو ظاهر. اقول: وان شئت قلت كانه وقع في المقام الخلط بين المجاز والكناية، فان دلالة الجملة الخبرية علي الوجوب لو كان من قبيل المجازات صح القول بعدم دلالة المفهوم حينئذ علي الحرمة لان المعانى المجازية تستفاد من حاق اللفظ كالمعانى الحقيقيه فالنفي في المفهوم يرجع اليها وهو الوجوب في المقام، وأمّا ان كان من سنخ الكنايات كما هو كذلك فلا يرجع النفي الا الى ما هو مدلول حقيقي للكلام وان كان الداعي علي استعمال اللفظ في هذا المبنى الانتقال إلى لازمه أو ملزومه.

وأمّا الاطلاق والعموم المستفادان من الكلام فهل يتوافق المنطوق والمفهوم فيهما اولا فيه كلام، فقد ذكر في التقريرات كلاما طويلا حوله حاصله: هو ان الاطلاق ان كان غير ملحوظ في مقام الافادة بل كان ناشئا عن اخذ الطبيعة مجردة عن لحاظ قيد فيه مع كون المتكلم في مقام بيان مراده فلا شك في ان المفهوم أيضاً موافق له، وأمّا ان كان ملحوظا في المنطوق ففيه خلاف بينهم. ثم ذكر ان ذلك ايضا يتصوّر علي الوجهين، فان كان التعميم الملحوظ علي وجه الموضوعية فالنفي يتوجه اليه فيكون المفهوم من قبيل نفي العموم لاعموم النفي، وان كان لاعلي هذا الوجه بل علي وجه الالية لملاحظة حال الأفراد علي وجه الشمول فالنفي لا يتوجه اليه بل الى الأفراد فيكون المفهوم عموما للسلب فيتوافقان في الكم ويخالفان في مجرد الكيف، وان شك في اندراجه تحت احد هذين فالظاهر ان العرف قاضٍ باندراجه في القسم الأخير الا ان يقوم قرينة علي خلافه كما في مثل قولنا ان جاء زيد فلا تقتل احدا. ثم فرع عليه صحة قول القائل بان مفهوم قوله عليه السلام «اذا كان الماء

قدر كر لم ينجسه شيء»[1] أنّه اذا لم يكن قدر كر ينجسه كل شيء من النجاسات، وفساد قول من قال بان مفهومه قضية مهملة، هذا.

ولكن الّذي يظهر من كلامه في كتاب الطهارة الّذي برز من قلمه الشريف في باب حكم الغسالة ان العموم في السالبة الكلية دائما ليس من قيود السلب ولا من قيود المسلوب بالبيان الّذي ذكره هناك، ولازم ذلك دخول السوالب الكلية باسرها في الشق الأوّل وهو ما لم يلحظ فيه العموم والاطلاق فلا تدخل في شيء من القسمين الأخيرين. **وعلي كل حال** الّذي يمكن المساعدة عليه بعد التأمل التام في الموارد الّتي يكون العموم والاطلاق فيها لحاظيا رجوع النفي إلى العموم فإنّه المتبادر منه عند الاطلاق، أمّا ان الظاهر كون العموم في قوله عليه السلام: اذا بلغ الماء الخ مخاطبا وهكذا الظاهرة مثل قولنا: ان جائك زيد لا تكرم احدا وغيره من اشباهه فمحل نظر.

التنبيه الثاني: في حكم التصرف في الظهور اذا تعدد الشرط

اذا تعدد الشرط مثل اذا خفي الاذان فقصر واذا خفي الجدران فلا إشكال في عدم امكان حفظ ظهور الجميع علي القول بحجية مفهوم الشرط، بل لابدّ من التصرف في احدهما أو كليهما وقد ذكر له وجوه:

اولها: تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر.

ثانيها: تقييد اطلاق الشرط في كل منهما بالاخر، فيكون المجموع شرطا لثبوت الحكم وينتفي بانتفاء احد جزئيه، والفرق بينه وبين سابقه اوضح من ان يخفى.

ثالثها: القاء خصوصية كل واحد من الشرطين والاخذ بالقدر المشترك بينهما فيكون الشرط في الواقع هو ذاك وكل واحد من الشرطين ومصداق من مصاديقه، وهذا الوجه لا يفارق الوجه الاول في النتيجة.

رابعها: ابقاء احدي الجملتين بحالها منطوقا ومفهوما ورفع اليد عن ظهور الاخري

---

۱. الكافي، ج۳، ص ۲؛ من لايحضره الفقيه، ج۱، ص ۹؛ التهذيب، ج ۱، الباب ۳، ص ۳۹.

كذلك بتقييد كل واحد من طرفيها بما يحاذيه من الاولى، وقد نسب هذا الوجه إلى الحلي في المثال المذكور.

خامسها: القاء كلا المفهومين والاخذ بالمنطوقين فقط، هذا **ولكن** الأخير كما ترى ضرورة أنّه لا وجه لرفع اليد عن الظهور بهذا المقدار مع عدم ما يدل عليه، ويتلوه في الضعف ما قبله، فان رفع اليد عن احدهما مفهوما ومنطوقا لا يمكن الا بقرينة خارجية أو خصوصية في محل الكلام، كما هو كذلك فيما نسب إلى الحلّي، فان الظاهر ان نظره في اختيار ابقاء قوله ان خفى الاذان فقصر والتصرف في الاخرما قد يقال من ان خفاء الاذان يكون قبل خفاء الجدران دائما فكانه اعادة لخفاء الاذان تكشف عن حصوله قبلها، ولا مانع له سيما موافقته لاستصحاب حكم التمام الى ان يحصل العلم بخلافه، كما أنّه قد يجعل حد الترخص امرا ثالثا يكون كل منهما امارة كاشفة عنه. وكيف كان فمثل هذه لا ربط له بكلى المسألة، كما ان كون الدار على خفاء الشخص عن الجدران أو على خفاء الجدران عنه لا دخل له بالمبحوث عنه من المسألة الاصولية.

فعند هذه تبقى الوجوه الثلاثة الاول، وانك لو تأملتها تجدها جمعا راجعة إلى التصرف في اطلاق الشرط لا في القضية الشرطية ودلالتها عل الانتفاء عند الانتفاء.

أمّا الأوّل: فلان التصرف في المفهوم لا يجوز الا بالتصرف في منشأه وهو المنطوق فإنّه تابع له دائما، فلابد من تقييد اطلاق الشرط كى يحذو المفهوم حذوه.

وأمّا الثاني: فلان اطلاق الشرط سكوتا يقتضى كونه تمام المعلق عليه لاجزءه فبعد ورود الاخر يرفع اليد عنه ويحصل المجموع شرطا واحدا مع حفظ المفهوم كالسابق.

وكذلك الثالث: فان ظاهر الشرط بقرينة كون التكلم في مقام البيان أنّه بخصوصه دخيل في الجزاء.

ثم بعد ذلك يرفع اليد عن هذا الظهور الاطلاقى ويحصل القدر المشترك شرطا فيتحصل من جميع ذلك انهاباجمعها من هذه الجهة اي الرجوع إلى تقييد الاطلاق على شرع سواء، وحينئذ نقول: «ان الّذي يساعد عليه متفاهم اهل العرف ان التصرف على

الوجه الاول اهون من الثانى، وقد عرفت ان الثالث لايفارقه في النتيجة فلابد من الحكم بكفاية كل واحد منهما في ثبوت الحكم وانتفائه بانتفاء كليهما»[1] نعم قد يلزم المصير إلى الثانى لقيام القرينة عليه كما لو ورد في رواية: «اذا بلغ النصاب فزكّ واذا حال عليه الحول فزكّ، فإنّه يجعل الشرط في مثل ذلك كلاهما، والسر فيه أنّه بصدد بيان نفى الحكم علي فرض عدم الشرط لابيان اثباته علي فرض ثبوته.»

التنبيه الثالث: في تداخل الجزاء و تعدده اذا تعدد الشرط

اذا تعددت الاسباب واتحد الجزاء فهل اللازم تكريره علي حذو تكرر اسبابه او يجب فعله مرة لا غير؟ فيه خلاف معروف بينهم، والمشتهر هو الاول، وحكى عن جماعة منهم المحقق الخوانساري اختيار الثانى، وعن الحلى التفصيل بين اتحاد الجنس فاختار فيه عدم التكرار واختلافه فاختار فيه ذلك.

وعلي كل حال فقد يتوهم ان هذا النزاع لايجري علي القول بوجوب جعل الجميع شرطا واحدا لان المفروض انها باجمعها لا تقتضى ايجاد الجزاء الامرة، وكذلك علي القول بالقاء احدي الجملتين مفهوما ومنطوقا.

وأنت خبير بان هذا النزاع لادخل له بمسألة حجّيّة مفهوم الشرطية فكيف بهذه الاقوال، فإنّه يجري في الشرط الواحد ايضا اذا وجد مرارا كما لايخفى، فشيء من الاقوال في المسألة السابقة لايغنى قائليها عن البحث عن هذه المسألة ولايرخص لهم في طى الكشح عنها.

---

۱. قلت ويمكن الاستدلال عليه بان الظاهر من الشرطية غالبا كونها بصدد بيان حكم المنطوق ومسوقة له وان المفهوم من توابع الفرض ولوازمه وحيث ان التصرف علي الوجه الاول يرجع بالمآل إلى التصرف في المفهوم ولا يظهر اثره في حكم المنطوق المستفاد من ظاهر القضية لأنّه الثبوت عند ثبوت الشرط بخلاف التصرف علي الوجه الثانى فإنّه متوجه إلى المنطوق في الحقيقة ولا يظهر اثره في المفهوم وهو انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ابدا فالتصرف علي الوجه الاول ادنى من الثانى وان شئت قلت ظهور الشرطية في المنطوق اقوي من المفهوم والاول يرجع بالمآل إلى التصرف في المفهوم فهو اهون من الثانى الراجع إلى المفهوم.

واذ قد عرفت هذا فاعلم أنّه قد ذكر في «الكفاية» تحقيقا للمقام حاصله بتقريب وبيان منا: ان ظاهر الشرطية بادي الامر حدوث الجزاء بوجود الشرط كيفما كان إمّا مستندا اليه أو إلى ما يلازمه، فاذا تعددت الشروط وكان الجزاء طبيعة واحدة لزم حدوث الوجوبات المتعددة فيها بتعدد الشروط، فيجتمع احكام متماثلة في شيء واحد بعنوان واحد، وهو محال علي كل حال، فعلى هذا لا يمكن حفظ هذه الظواهر كما هى، بل لابدّ من التصرف فيها بحيث يرتفع غائلة اجتماع الأحكام المتماثلة، وذلك باحد امور:

الأوّل: رفع اليد عن ظهورها في الحدوث عند الحدوث والتنزل منه إلى مجرد الثبوت عند الثبوت اعم من ان يكون حدوثه في تلك الحالة بعينها أو من قبل، وحينئذ فلا يجب بالجميع الا اتيان الطبيعة مرة واحدة ويسمّى هذا بتداخل الاسباب في اصطلاح القوم، وهذا المعنى وان كان مخالفا لظاهر القضية الشرطية الا أنّه انما يصار اليه بعد عدم امكان الاخذ بظاهرها.

ثم لا يخفى عليك ان حمل القضية الشرطية عليه انما يصح اذا تم بتخلل الامتثال في البين، وأمّا اذا حصل احد الشروط فامتثل حكم الجزاء ثم بعد ذلك حصل اخر فاللازم حفظ الظاهر وتكراره بتكرار الشرط. ثم اعلم ان حمل الشرطية علي هذا المعنى يقرب مما قد مضى في بحث حجّيّة مفهوم الشرط من أنّه قد يقال بان ظاهرها كون الشرط سببا ثانيا للجزاء يؤثر عند خلو المحل عن الموانع والمزاحمات.

الثاني: الالتزام بكون الجزاء في كل واحد منها حقيقة غيرها في الاخر فاذا وجدت الجميع اشتغلت الذمة بحقائق متعددة، غاية الامر انها متصادقة علي امر واحد كتصادق عنوانى الهاشمية والعالمية علي شخص فتسقط الجميع باتيان الطبيعة مرة واحدة، كما هو كذلك في نظاير المقام من المقامات الّتي تتصادق عنوانات عديدة علي مصداق واحد، كما في باب تداخل الاغسال علي بعض الاقوال ويسمّى هذا بتداخل المسببات في قبال المعنى الأوّل، ولا يخفى عليك ان الحكم بسقوط تلك الحقايق المختلفة بمجرد الاتيان بفرد

واحد يحتاج إلى دليل لايمكن المصير اليه بدونه.[1] **هذا** اولا. وثانيا أنّه انما يجري في اجناس المتعددة، وأمّا اذا تكرر الشرط من جنس واحد فلا، وهو ظاهر. وثالثا ان ذلك لايجري الا في الأحكام الشرعية التعبدية مما يقبل هذه الاحتمالات، وأمّا في العرفية وماضاهاها من احكام الشرع مثل ما اذا قال المولى لعبده: اذا جاءك زيد فتصدق بدرهم وان جاءك عمرو فتصدق بدرهم، فلا.

ثم من اللازم ان تعلم أنّه لامانع هنا من اتصاف المجمع بحكمين متماثلين باعتبار انطباق عنوانين مختلفين عليه بناءاً علي ما عرفت في باب اجتماع الامر والنهى، خلافا لمختار «الكفاية» ان ملاك الاستحالة في اجتماع احكام عديدة علي شيء واحد هو كونها تكليفا بالمحال لا تكليفا محالا، ومن الواضح أنّه ليس في المقام تكليفا محالا لكون الأحكام هنا متماثلة. نعم لو قيل بان ملاكها كونها تكليفا محالا جري في المقام ايضا ولزم المصير إلى ان انطباق عناوين متعددة علي مصداق واحد هنا يوجب تأكد وجوبه لا تعدده، الا ان نفرض العنوانين قابلين للانفكاك ولو من جهة عدم القصد إلى كليهما بناءً علي اعتبار القصد في سقوط الجميع بفرد واحد، فحينئذ لامانع من القول بان اثر كل من الشرطين وجوب شي علي المكلف وان تصادق العناوين علي شي واحد يوجب اجتماعها في مقام الامتثال واسقاط التكليف لا في المطلوب والمأمور به، فتدبر جيدا.

الثالث: ان يرفع اليد عن ظهور القضية في وجود اثر مستقل بكل من الشرطين ويلتزم بان اثر الثانى هو تأكد الوجوب الثابت بالشرط الأوّل لا وجوب بحياله، فان المطلوب فيهما شيء واحد، فيرتفع غائلة اجتماع حكمين متماثلين في شي واحد.

وقد ذكر في «الكفاية» بعد الوجوه الثلاثة ما حاصله: انها لما كانت باجمعها مخالفة لظاهر القضية الشرطية لم يجز المصير اليها بلادليل، كيف ولا مانع من حفظ الظواهر بوجه اخر، وهو الالتزام بوجوب فرد من الطبيعة لكل شرط غير واجب بالاخر فلا يجتمع الامتثال ولا ينصرف في شيء منها. ثم اورد علي نفسه بان اخذ هذا القيد في

---

١. قلت وكانه في المقام هو اتحاد ظاهر الجزاء في الجميع فتأمل.

الجزاء ايضا مخالف للظاهر فكيف يقال به. **فاجاب** بان هذا الظهور ظهور اطلاقي ومنوط بعدم البيان وظهور الشرطية بيان له هذا.

وقد تنظر في ذلك فيما علقه علي «الكفاية» بانه انما يوافق مذهب من يقول بان الاطلاق منوط بعدم البيان مطلقاً المتصل منه والمنفصل كالشيخ العلامة ﷺ وأنّه لايوافق مختارنا في ذلك الباب من أنّه منوط بعدم البيان في مقام التخاطب. ثم قال: فعلى هذا مآل الكلام هو تعارض الظهورين، ولكنا اذا اعرضناها علي اهل العرف يرون التصرف في اطلاق الجزاء اهون انتهى. ومن المعلوم ان هذا الايراد يتوجه اليه في خصوص الشروط المنفصل بعضها من بعض، وأمّا اذا اتصلت في كلام واحد أو لوحظ التعدد في ناحية الأفراد من شرط واحد فلا، وهو واضح هذا.

انارةٌ

وقد بقى شيء ولعله العمدة وهو أنّه ما الوجه في تقديم احد هذين الظهورين علي الآخر، وهل يوجد له بيان صناعي أو يكتفى بايكاله علي متفاهم اهل العرف الّذي هو كالفرار عن الجواب؟ **وجوابه** ان يقال: نعم، بيانه ان الوجوه الثلاثة السابقة والوجه الّذي ذكره جميعها ترجع إلى التصرف في الظهور الاطلاقي، مثلا ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث الّذي كان مصب التصرف في الوجه الاول ليس الا ظهورا اطلاقيا، فان دلالة القضية الشرطية علي السببيّة الفعلية وحدوث الجزاء بعد حدوث الشرط وان كان مقتضى الوضع اللفظيّ علي سبيل الاجمال الا ان ثبوت ذلك مطلقاً حتى عند سبق وجود شرط اخر لا يستفاد الا من اطلاق الكلام، فببركة اطلاق السببية يحكم بان النوم مثلا سبب لوجوب الوضوء سبقه حدث اخر وهكذا غيره من الوجوه، فليس المقام من قبيل دوران الامر بين الظهور الوضعي والاطلاقي حتى يقدم التصرف في الثانى علي الأوّل بل الدوران بين الظواهر الاطلاقية، ولكن مع ذلك نري اهل العرف حاكمين بتقدم التصرف في اطلاق الجزاء وابقاء الشرط علي حاله، والسرّ فيه ان الشرط واقع في رتبة سابقة علي الجزاء ملحوظ قبل لحاظه تقدم لفظا أو تأخر، ومن المقرر في محله لزوم

حفظ ظاهر ما في الرتبة الاولى وصرف ما بعدها عنها عن الظهور بسببه كما صرح بذلك في الموضوع والحكم وان اطلاق الموضوع مقدم علي اطلاق الحكم، ومن هذا الباب ما ذكر في بحث التمسك بعموم العامّ عند اجمال حكم المخصص من ان الاطلاق الأفرادي في العمومات مقدم علي الاطلاق الاحوالى في الأفراد، فتدبر فيما ذكرنا في المقام فإنّه نفائس الكلام[1] هذا.

ويستفاد من بعض كلمات شيخنا العلامة ﷺ وجه اخر للزوم تقديم التصرف في الجزاء علي التصرف في الشرط، وحاصله ان الوحدة المستفادة من الجزاء انما هى من جهة عدم الدليل علي التعدد والاخذ بالقدر المتيقن كما هو كذلك في الاوامر الابتدائية الغير المقارنة للشرط، فاذا ورد الدليل وهو ظهور الشرط علي التعدد لابدّ من الاخذ به والحكم بلزوم تكرر الجزاء عند تعدد الشروط، **انتهى محصل مرامه.**

وأنت بعد التأمل تجده غير واف بحلّ الاشكال، حيث ان مفروض البحث كون المولى في مقام حدود غرضه ومطلوبه، فمن عدم ذكره سوي الطبيعة المجردة في هذا المقام يستكشف عدم دخل شيء اخر فيه ونتيجته وحدة المطلوب، وليس هذا من باب الاخذ بالقدر المتيقن، وبالجملة فظهور الجزاء في الوحدة مما لا يقبل الانكار.

---

١. قلت ولقائل ان يقول ان المسلم من تقديم احد الاطلاقين علي الاخر هو ما اذا كانا تابعا للاوّل ومتفرعاً عليه بحيث يرد الثانى مورد الأوّل وينتفى موضوعه بانتفائه ووجه تقديمه في هذه المقامات ظاهر وأمّا مجرد التقدم الترتبى كتقدم رتبة السبب علي رتبة المسبب غير كاف في ذلك لأنّه مما لا وجه له فتدبر.

الفصل الثاني: في مفهوم الوصف

اعلم أنّه وقع النزاع بين الاعلام في مفهوم الوصف، وقبل الاخذ في المطلب نقدم امور:

الأوّل: هل الخلاف مختص بما إذا كان الوصف معتمدا علي الموصوف كقولهم اكرم الرّجل العالم أو يعم الغير المعتمد ايضا كقولهم اكرم العالم؟ وظاهر كلمات الاعلام الأوّل، كما يشهد عليه قولهم في مقام الاحتجاج علي المفهوم بانّه لو لم يكن القيد دالّا علي المفهوم لزم اللغوية، وذلك لأنّ الوصف الغير المعتمد لا يكون لغوا اصلا.

الثاني: انّ الظاهر من كلمات الاعلام هو شمول النزاع لجميع القيود، وبعبارة أُخري المراد من الوصف هو الوصف اللغوي لا الاصطلاحي المتعارف بين الادباء.

الثالث: انّ في المسألة اقوالا، الاول: هو القول بوجود المفهوم مطلقاً. **الثاني:** عدمه مطلقاً. **الثالث:** التفصيل بين ما يفيد النفي أو الاثبات، أو ان الوصف ان افاد العلية فقد افاد المفهوم والا فلا.

بحثٌ وتحقيقٌ

اذا عرفت ما ذكرنا فنقول: استدل المحقق صاحب «الكفاية»قدس سره علي اثبات عدم المفهوم بعد ان حكم بعدمه هنا مطلقاً بعدم ثبوت الوضع وعدم لزوم اللغوية بدونه وعدم قرينة أُخري ملازمة له والعليّة ان استفيدت غيرمقتضية له لعدم الانحصار ومع

كونها بنحو الانحصار وان كانت مقتضية له الّا أنّه لم يكن من مفهوم الوصف ضرورة ان قضيته العلية الكذائيّة المستفادة من القرينة عليها في خصوص مقام وهو مما لاإشكال فيه انتهى. وكلامه ﷺ ناظر إلى ما حكى عن العلامة ﷺ في المقام من الاستدلال بـانّ تعليق الحكم بالوصف ان افاد العليّة فحينئذٍ ان قلنا بوجود الحكم مع عدمه لزم وجود المعلول بدون العلّة.

ولكن لا يخفى ان كلام العلامة ﷺ لايرد عليه ما ذكره، لأنّ مراده علي ما يظهر من عبارته ان الحكم المقيد بوصف ان بقى فاما ان يبقى بلا علّة ان كان الوصف علّة منحصرة أو يكون له علّة أُخري فلزم كون العلّة هو الجامع أو احدهما كما مرّ في مفهوم الشرط حيث قلنا: ان ظهور القضيّة كون الشرط بشخصه علة لوجود الجزاء، فاذا وجد سبب اخر، فامّا ان نرفع اليد عن ظهور القضية في كون العلة شخص المأخوذ شرطا فيكون العلة هو الجامع، أو نرفع اليد عن ظهورها في التعيينية فتكون هو هو وشيء اخر فكذا في مفهوم الوصف، فعلى هذا لا يرد علي العلامة ما ذكره في العبارة.

وقد استدل علي ثبوت المفهوم بانه لولا ذلك لزم كون القيد توضيحيا مع ان الاصل فيها كونها احترازيّة، وبانّه لولا المفهوم لا وجه لحمل المطلق علي المـقيّد اذ لولا دلالة القضيّة علي دخالة الوصف في الحكم وأنّه لاحكم فيما لا يوجد هذا الوصف لما كان لها تعارض مع المطلق، لامكان حكمين مجعولين احدهما علي المطلق والثانى علي المقيّد.

وقد يجاب عن الاشكالين بان قضية كون القيود احترازية هو دخالتها في الموضوع فيوجب تضييق دائرة الموضوع مثل ما إذا كان بهذا التضييق من أول الامر، وكذا قضية حمل المطلق علي المقيد لا يلزم منها الا تضييق دائرة الموضوع فتكون القـيد دخـيلا في شخص الحكم لاسنخه كما مرّ توضيحه آنفاً، فعلى هذا لايكون كون القـيد احـترازيّـا وحمل المطلق علي المقيّد دليلا علي المفهوم فتأمل هذا. وتحقيق المقام أنّه لاإشكال في ان ظاهر القيود المأخوذة في القضايا دخالتها في الحكم في الجملة، وادعاء انّ ذكرالقيد انّما هو لبيان ان المقيّد احد الأفراد وأنّه ذكر لئلا يغفل المكلف عنه مع كونه مساويا للمطلق

شطط من الكلام، ويدلّ علي ذلك الوجدان وفهم اهل العرف في محاوراتهم، فكما ان لفظ القضيّة الملفوظة المأخوذ فيها القيد تدل علي دخالته في الانشاء، فكذا تدل علي دخالته في الارادة بنحو الدلالة اللفظية، وأمّا دلالتها علي دخالة القيد في الحكم بنحو تمام الملاك لسنخ الحكم حتى يوجب نفي الحكم عن المطلق فلا. **وبعبارة أُخري** لاإشكال في انّ القيد دخيل في الارادة في الجملة، فاذا قال: اعتق رقبة مؤمنة، دلّت القضية الملفوظة علي انّ الايمان له دخل في الحكم، وامّا دخالتها بنحو يرتفع الارادة عن المطلق ايضا فلا، لامكان كون الايمان دخيلا في مرتبة من الارادة ومطلوبا وكون مطلق الرقبة مطلوبا آخر، فما دلت عليه القضية اللفظية هو عدم كونه لغوا غير دخيل في الحكم، وامّا كونه تمام المطلوب حتى لايكون المطلوب مطلوبا بنحو تعدّد المطلوب فلا، ويوضح ذلك ما قيل في قضاء الصلاة بانّ الصلاة مطلوبة وكونها في الوقت مطلوب آخر فقوله: صلّ ما بين دلوك الشمس إلى غسق الليل، تدل علي دخالة الوقت في الصلاة بمرتبة لا بتمامها مع كون الصلاة مطلوبة برأسها، فمن ادعى كون القيود احترازيّة ان اراد هذا المعنى فقد اصاب رشده، والا فقد اخطأ، فالقول بكون الاصل في القيود الاحترازية لا يلازم القول بالمفهوم. فعلى هذا لو فرضنا موردا نعلم بعدم تعدد المطلوب أو بعدم امكان تعدد الحكم فيدور الامر بين ان لا يكون القيد دخيلا اصلا أو يكون دخيلا في أصل الارادة صحّ اخذ المفهوم. **و توضيح ذلك:** انّا اذا قطعنا من الخارج بانّ المطلوب واحد فامّا ان يكون القيد لغوا أو دخيلا في وجود الارادة بحيث لو انتفى الوصف انتفى المطلوبيّة من رأس نحكم بدخالته في الارادة لما مرّ من كون ذلك مستفاداً من القضيّة الملفوظة، فحينئذ اذا انتفى القيد لزمه انتفاء المطلوبية اصلا، وكذا اذا علمنا بعدم قابليّة الحكم للتعدّد كما اذا قال الشارع يجوز شرب الخمر للمعالجة فحينئذ يعلم ان جواز الشرب ليس قابلا للتعدد بان يعرض للمطلق وللمقيد ايضا فلابدّ امّا ان نقول بعدم دخالة المعالجة في الجواز أو دخالته في أصل الجواز فاذا انتفى انتفى الجواز، وكذا في الأحكام الوضعية كالزكاة حيث انها جعلت ملكاً للفقراء لعدم قابلية المِلكيّة للتعدّد، فاذا قال: الزراعة اذا سقى شحا ففيها

العشر، فحيث نعلم انّ الملكية المجعولة لا تقبل الجعل ثانيا فيدور الامر بين ان يكون السق بالشح دخيلا في هذا الجعل اولا، فعلى القاعدة السالفة تحكم بدخالة القيد في الجعل فيلزمه الحكم بعدم العشر اذا لم يسق شحاً.

ان قلت فكما: ان من الممكن جعل حكمين تكلفيّين فكذلك يمكن جعل حكمين وضعيّين، فمن الممكن ان يجعل العشر في مطلق الزّراعة وعشر آخر في المسق شحاً فاذا سق شحاً وجب فيها العشر.

انْ قلت: نعم ولكن الظاهر انّ العشر المجعول واحد لا تعدّد فيه. **وبالجملة** لو علمنا انّ القيد دخيل في أصل المحبوبية امّا من جهة العلم بوحدة المطلوب أو للعلم بعدم قابليّة الحكم للتعدّد حكمنا بوجود المفهوم، وبعبارة أُخري اذا لزم من عدم المفهوم لغوية القيد حكمنا بوجوده فتدبر. **ولا ينافي** ما ذكرنا امكان ان يتعلق حكم علي هذا الموضوع مع قيد آخر كان يقول يجوز شرب الخمر للضّرورة، فحينئذ يكون الدخيل والعلة للحكم هو عنوان احدهما أو الجامع بينهما كما مرّ آنفا وفي مفهوم الشرط، هذا.

وقد استدلّ القائلون بعدم المفهوم للوصف بالنقض بالقيود الغالبيّة منها قوله تعالى: وربائبكم اللاتى في حجوركم، لوضوح عدم دخالة القيد في الحكم، فلو كان للوصف مفهوم لزم حرمة الربائب الّتى ليست في الحجور.

واجيب بانّ استعماله احيانا في غير المفهوم مع القرينة مما لا ينكر وهو لا يضرّ بالمفهوم، وبانّ ذكر القيد انّما هو بيان لما كان ينصرف اليه الاطلاق لولا القيد فذكره وعدمه سيّان انتهى. والوجه الأخير واضح الضعف، لمنع الانصراف بغلبة الوجود لولا غلبة الاستعمال، وأنّه تسليم للتقييد.

والتحقيق في الجواب ان يقال: انّ القيود الغالبيّة حيث انّها غالباً قد يذكر من باب المعرفية، كما يقال: اكرم من كان متعمّما، ومن المعلوم عند المخاطب انّ هذا القيد لادخل له في الحكم بحيث اذا تجرّد الشّخص اللابس لها عنها لا يجب اكرامه بل ذكر معرّفا للعالم لكونه لابساً للعمامة غالباً ونظائره وافر عند عرف العقلاء، فحينئذٍ لا ظهور لها في

دخالتها في الحكم لعدم اللّغوية في ذكرها مع دخالتها في الحكم لوجود فائدة عقلائيّة في ذكرها، فعلى ما ذكرنا يكون القيود الغالبيّة علي اقسام، منها: ما نعلم من الخارج دخالتها في الحكم، ومنها: ما نعلم عدم دخلها في الحكم، ومنها: ما نشك في دخالتها في الحكم وعدمها، فعلى الأوّلين يكون حكمه واضحاً، وامّا علي الثالث فلا يمكن الحمل علي اي من الوجهين، لاحتمال ان يكون لها دخل في الحكم، مثلا يحتمل في الآية المذكورة ان يكون كونها في الحجور دخيلاً في الحكم، لأن من ربّى في حجر شخص يكون كاحد ولده فيجري عليه حكمهم، ويحتمل ان لا يكون لها دخل بل ذكر من باب المعرفيّة، فاذا لم نحكم باحدهما معيّنا لا يجوز لنا ترتيب آثار اي منهما، فلو كان هناك دليل مطلق لا يمكن تقييده بذاك الدليل، مثلا لو دل دليل علي حرمة الربائب مطلقا لا يمكن تقييده بقوله تعالى وربائبكم الخ، وكذايمكن التمسك باطلاق ذاك الدّليل المقيّد بحمل القيد علي الغالب فلا يمكن التمسك باطلاق وربائبكم الخ لحرمة مطلق الربائب.[1]

تنبيه، في تحرير محل النزاع

ان قلنا بمفهوم الوصف فهل يجري مطلقاً أم لا؟ قولان.

قال الشيخ ﷺ يجري النزاع فيما إذا كان الوصف خاصّا والموصوف عامّا، كما اذا قال الرجل الكاتب فحينئذ يكون النزاع في دلالة الوصف علي انتفاء الحكم عن المجرد عن الوصف كالرجل الغير الكاتب، وكذا إذا كانا عامّين من وجه وكان الافتراق من جهة الموصوف كما في قوله «في الغنم السائمة زكاة»[2] فيجري النزاع في المعلوفة من الغنم، وأمّا اذا كانا متساويين كالانسان ضاحك يجب اكرامه، أو كان الوصف اعم من الموصوف أو

---

١. ويظهر من بعض الأخبار تمسك الإمام عليه السلام بمفهوم الوصف، قال: سئلت اباجعفر عليه السلام عن رجل تزوج امرئة وطلقها قبل ان يدخل بها اتحل له ابنتها قال فقال قد قضى اميرالمؤمنين في هذابأس ان الله ... وربائبكم اللاتى في حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ولكنه لو تزوج الابنة ثم طلقها قبل ان يدخل بها لم تحل له امّها قال قلت اليس هما سواءً قال فقال لا ليس هذا مثل ان الله يقول وامّهات نسائكم لأنه عليه السلام استدل بمفهوم قوله تعالى دخلتم بهنّ ويمكن ان يقال انّ المفهوم يستفاد من قرينة خارجيّة وهى كونه تعالى في مقام التحديد.

٢. عوالى اللئالى، ج١، ص ٣٩٩.

كانا عامّين من وجه وكان الافتراق من جهة الوصف فلا يجري النزاع. نعم حكى عن بعض الشافعية جريانه في الأخير لقوله: ان قولنا في الغنم السائمة زكاة، تدلّ علي نفى الزّكوة عن المعلوفة من الآية.

وقال في «الكفاية»: ولعلّ وجهه استفادة العليّة المنحصرة منه وعليه فيجري فيما كان الوصف مساويا أو اعمّ مطلقا ايضا فيدل علي انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه فلا وجه في التفصيل بينهما وبين ما إذا كان اخص من وجه فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف بانه لا وجه للنزاع فيهما معلّلا بعدم الموضوع واستظهار جريانه من بعض الشافعية انتهى كلامه.

اقول: هذا تعريض منه ﷺ حيث خصّ خلافهم بما اذا كانا عامين من وجه وكان الافتراق من جهة الوصف، وذلك لأنّا اذا قلنا انّ وجه كلامهم هو استفادة العلية المنحصرة وان تمام الملاك بوجوب الزكاة هو السّوم يجري الحكم في جميع موارد وجوده وانعدم عن جميع موارد انعدامه، وذلك ما اشتهر انّ العلّة يعمّم الحكم ويخصّص هذا.

ولكن لا يخفى ما فيه اذ هذا الّذي نسب اليهم امّا ان يكون المراد انّهم يقولون ذلك مطلقاً بمعنى ان الحكم يدور مدار الوصف وجودا وعدماً في تمام الموارد يلزمه ايجاب الزّكاة للحيوانات السائمة غير الغنم والأبل من البقر والجاموس والفرس والحمار والبغل ممّا يكون سائمًا، ويلزمه ايضا نفى وجوب الزكوة عن مورد لايوجد فيه الوصف كالحبوبات والنقدين لعدم السوم فيها والفرض كونه تمام الملاك، وذلك واضح البطلان كما لا يخفى ولا يلتزم به احد حتى الشافعية. وامّا ان يكون المراد انّ كلّما يكون قابلاً لأن يتّصف بالوصف المفروض وان لا يتّصف يكون الحكم فيه دائرا مدار الوصف، وهذا اقل اشكالاً من الأوّل وان كان مخدوشاً فيه، لأنّ الشافعية لا يقولون بوجوب الزّكاة في البغال والحمير والخيل اذا كانت سائمة. وامّا ان يكون المراد انّ كل حيوان وجب فيه الزّكاة يشترط فيه الزكاة بالسوم ويدور مداره وهذا الوجه اقرب، فنسبة استفادة العلية المنحصرة إلى بعض الشافعية ثم الحكم بجريانه في المتساويين معناه اسناد الوجه الأوّل

والثاني اليه، ولايخفى ما في هذا الاسناد ولابدّ من حمل كلامه علي الوجه الثالث، ومع ذلك لايخلو عن إشكال، اذ ظاهر القضايا ان الوصف دخيل في الحكم الثابت علي الموصوف المذكور لامطلقاً كما في القضايا الشرطية فاذا قال ان جاءك زيد فاكرمه فهل يخطر علي بال احد ان يستفاد منه وجوب اكرام عمرو الجائي فكذا هنا، ولاحتمال دخل الوصف والشرط في الحكم الثابت علي الموصوف والمشروط المذكور في القضيّة ثبوتاً وان قلنا بالعليّة التامة المنحصرة.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثالث: في مفهوم الغاية

في مفهوم الغاية فصّل صاحب «الفصول» بين ان يكون الغاية قيدا للموضوع وان يكون قيدا للحكم، فيحكم بعدم المفهوم علي الأوّل و بوجوده علي الثانى، الاّ أنّه قال: انّ القيود من توابع الفعل وهو من متعلقاته وهى قيود لمدلول مادّته، فمعنى صم الى الليل طلب امساك مقيّد بكون غايته الليل فالقيود قيود للموضوع، فعلى هذا ما يقضيه تقتضى ظاهر اللفظ هو ان الصوم المأمور به بذلك الخطاب ينقطع ببلوغ الغاية من اوّل اللّيل او آخره علي الخلاف السابق (من دخول الغاية وعدمه) اذ لو فرض بقاؤه لم يكن ما فرض غاية غاية، فلو تعلق خطاب آخر بالامساك إلى الصبح كان امراً آخر وإرادة أُخري علي موضوع آخر ولا ينافي قوله صم إلى اللّيل، بخلاف ما لو كان قيدا للحكم لان الظاهر حينئذ أنّه فرض موضوعا مطلقا وحكما كذلك ثم غيّاه (اي الحكم) بتلك الغاية فينقطع المغيّا وهو سنخ الحكم. وبعبارة أُخري أنّه ان كان القيد قيدا للموضوع يكون الحكم والارادة الثابتة بهذا الموضوع شخص الحكم والارادة فلازمه انتفاؤه بانتفاء موضوعه، وامّا إذا كان قيدا للحكم فحيث إنّه لوحظ الموضوع مطلقا والارادة كذلك فجعل الغاية غاية للسنخ لا الشخص، فعلى الاول لو جعل حكما آخر بعد هذه الغاية بان قال صم من اول الليل إلى الصبح لا تنافي بينهما، لكونهما حكمين وارادتين علي موضوعين كايجاب

اكرام زيد وعمرو، وعلي الثاني لو جعل حكما آخر من اوّل الليل ينافي كون سنخ الحكم مغيّا هذا.

وقرّر الشيخ ﷺ ايضا كذلك ولكنه خالف صاحب «الفصول» في الصغري وادّعى كون القيود قيوداً للحكم لا للموضوع، وتردّد في «الكفاية» بين كونها قيدا لأيّهما وكانّه ﷺ جعل بعضها ظاهرا في قيد الحكم وبعضها في قيد الموضوع.

واورد عليه شيخنا العلامة في حاشية درره بانه لو فرض قيدا للحكم ايضا لايدل علي المفهوم، وذلك لمساعدة الوجدان علي ان لو قلنا بعد قولنا: اجلس من الصبح إلى الزوال، وان جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب، فليس فيه مخالفة لظاهر الكلام الاول، فهذا يكشف عن انّ المغيّا ليس سنخ الحكم من اي علة تحقق بل السنخ المعلول لعلّة خاصة سواء كانت مذكورة كما في ان جاءك زيد فاجلس من الصبح إلى الزوال ام كانت غير مذكورة... الخ انتهى.

وفيه: ان المراد من السنخ المعتبر في المفهوم سنخ ما لو كان المتكلم في مقام بيانه فقد يكون في مقام بيان تحديد الحكم المحمول لذات الموضوع، وقد يكون في مقام تحديد الحكم المعلول لعلّة، فحينئذ يعتبر سنخ الحكم المحمول لذات الموضوع، ففي المثال المذكور اذا قال: اجلس إلى الزوال، علمنا كون سنخ الحكم المطلق مغيّا بهذه الغاية، واذا قال: وان جاء زيد فمنه إلى الغروب، علمنا ان المتكلم كان في مقام بيان سنخ الحكم لكن من غير ناحية هذه العلّة فيفيد المفهوم ونفي الحكم عن غير مورد هذه العلّة، ويوضح ذلك ان ذلك يتّفق في مفهوم الحصر المتفق عليه ايضا فاذا قال: انّما يجب في الصلاة اليومية، فهمنا منه المفهوم ونفي واجب آخر من الصلاة ثم قال: يجب الصلاة المنذورة، علمنا أنّه كان في مقام حصر ما يجب لذاته لا ما يجب بالعرض فنأخذ بمفهومه بالنسبة إلى الواجبات المحتملة الذاتية من الصلاة فننفيها. وبالجملة قد يكون المتكلم في مقام بيان المطلق من جميع الجهات فحينئذ يؤخذ بمفهومه، وقد يكون في مقام بيان مطلق الحكم المعلّل بعلّة خاصّة فيؤخذ بمفهومه بقدر ما كان في مقام بيانه.

بحثٌ وتحصيلٌ

و تحقيق المطلب انّ الآمر قد يلاحظ الموضوع وأنّه محدود بحد كذا وغاية كذا مثلا قد يلاحظ السير وأنّه محدود ابتداء بالبصرة وانتهاء بالكوفة فيحكم عليه بالوجوب بحيث يكون المطلوب هو هذا المحدود فلو زاد عليه ابتداءً أو انتهاءً لم يأت بالمأمور به اصلا، وقد يلاحظ السير بنحو مطلق و يلاحظ نسبة حكمه اليه وأنّه مطلوبه أو مبغوضه فيمدّد بانّ طلبه وقع من السير من هنا إلى هنا، وهذا ايضا علي قسمين: **احدهما:** ان يلاحظ فردا شخصيّا من الارادة ويجعله مغيّا بغاية. **وثانيهما:** ان يلاحظ طلبه مطلقاً من دون نظر إلى فرديّته أو استغراقه لارادات متعدّدة، هذه اقسام ثلثة. امّا الاول فهو قيد للموضوع الّا انّا نعلم انتفاءه في الموارد المستعملة عرفا يعنى ان الظاهر من الأوامر العرفيّة هو غير هذا القسم، فانّ العرف لايحكم في القضايا المغيّاة بقدح زيادة يسيره ابتداء أو انتهاءً، وهو الّذي نفاه الشيخ رحمه الله وتمسّك بالتبادر يعنى بتبادر المفهوم إلى اذهانهم، فحيث ان قيد الموضوع لا مفهوم فيه يستكشف من هذا التبادر كون القيود قيدا للحكم. وامّا القسم الثانى فهو مع أنّه قيد للحكم لا مفهوم معه ايضا للحاظ الارادة الشخصيّة لا السنخية، ولازم هذا القسم أنّه لو خالف هذا الامر أو النّهى آنامّا لم يأت به اصلا لمخالفة الإرادة الفردية الشخصيّة. وامّا القسم الثالث فلازمه اخذ المفهوم لأنّ المغيّا هو أصل الإرادة من دون نظر إلى فرد أو افراد، فاذا انتهى الغاية انتهى أصل الارادة لا فرد منه هذا. وانّما الاشكال في موارد الغاية في تعيين انّ المراد هو القسم الاول من قسمى قيد الحكم حتى لا يكون له مفهوم، أو من القسم الثانى حتى يكون له مفهوم؟ والظاهر أنّه ظاهر في الثانى منهما، لأن المستفاد من القضية هو أصل الارادة اذ لا دلالة فيها علي الفرد والأفراد، فكما ان المتكلم لو قال اريد من إلى زمان كذا أو مكان كذا لا يستفاد منها ازيد من أصل الإرادة، فكذا لو اتاه بصيغة افعل ونحوه، فحينئذ يكون المستفاد هو كون الغاية غاية للارادة المطلقة من دون نظر إلى الفرد، كما في الجمل الشرطية حيث قلنا ان الظاهر منها هو تعليق أصل الارادة لا الفرد منها، ولذلك اشار إلى

ذلك الشيخ ﷺ ايضا، وما ذكره الشيخ ﷺ من تبادر المفهوم صحيح، وكذا قياسه بالجملة الشرطية فالظاهر كون القيود قيدا للحكم بالمعنى الأخير.

تذنيبٌ، في ان الغاية داخلة في المغيّى ام لا

وقع النزاع في انّ الغاية داخلة في المغيى ام لا[1] اقوال **ثالثها:** الفرق بين اداتها فان كانت بحتّى تكون داخلة وان كانت بالى تكون خارجة. **ورابعها:** بين ان الغاية للموضوع أو للحكم فالأوّل في الأوّل والثانى في الثانى. **وخامسها:** التوقف بمعنى الحكم بعدم دلالتها علي اي منها. ولا يبتنى النزاع هنا علي النزاع في وجود المفهوم لها وعدمه، اذ بناءاً علي عدم المفهوم ايضا لاإشكال في دلالتها علي الثبوت إلى الغاية، فيقع النزاع في ان الحكم ثابت علي ما جعل غاية ايضا ام يختص ثبوته علي ما قبل الغاية مثلا اذا قال: صم إلى الليل، فلابدّ من دلالتها علي ثبوت الصوم إلى الليل فيقع النزاع في ثبوته إلى الفجر حتى يدخل الغاية في المغيّا ام لا، فلا يتوقف النزاع علي القول بالمفهوم بل يجري النزاع علي القولين، وعلي كلّ حال ملاحظة الأمثلة المختلفة يؤيّد القول الأخير، فانّها يختلف ففى بعضها كان الظاهر دخول الغاية في المغيّى، وفي آخر يكون الأمر بالعكس، مثلا ظاهر قوله «صم إلى الليل» هو خروج الغاية عن المغيّى وفي قوله في تعيين حدّ الجار إلى الأربعين الظاهر هو الدخول فعلىهذا يمكن ان يقال بعدم دلالة الغاية في نفسها علي شيء من الدخول أو الخروج، فلابد في استفادة اي منهما من القرائن الخارجيّة.

ولكن التحقيق هو انّ الغاية الّتي جعلت موردا للنزاع ان كان المراد منها هو انتهاء الشيء كما جعله بعضهم فجعله مبتنيا علي بطلان الجزء الّذي لايتجزي وصحته، فان قلنا بالاوّل فالحق عدم الدخل لكون الغاية حينئذ هو النقطة الموهومة، وان قلنا بالثانى فالحق هو الدخول لكونه حينئذ الجزء الأخير للشيء، ومن الواضح عدم كونها بهذا

---

١. ذكر المحقق صاحب «الكفاية» في تحرير محلّ النزاع ان النزاع واقع في ان الغاية داخلة في حكم المغيّى ام انتهى ولكن القيد ان كان قيدا للموضوع كان النزاع في دخولها في الموضوع وان كان غاية للحكم كان النزاع في دخولها في الحكم.

المعنى موردا للنزاع بل محلّ النزاع هو ان متلوّ الى وحتى الخارجة عن الشيء المأخوذ غاية داخل فيه أو خارج عنه، فحينئذ نقول: غاية الشيء هو ما ينتهى عندها الشيء فغاية النهار ما ينتهى عندها النهار وهو الليل وكذا العكس، فغاية الشيء هو حده وما ينتهى اليه وعنده الشيء. وهذا ما اشار اليه المحقق الخراسانى ﷺ بقوله: والاظهر خروجها لكونها من حدوده فلايكون محكومة بالحكم. فعلى هذا لا يكون محكومة بحكم المغيّى وبعبارة أُخري اذا جعل شيء حدّالشيء آخر فلازمه خروجه عن المحدود (لأنّ المراد من الحدّ هنا ليس هو الحدّ المنطق بل هو ما ينتهى عنده الشيء كالليل فإنّه ما ينتهى عنده النهار) ولازم ذلك عدم كونه محكوما بحكم المحدود، فمعنى كون الليل ما ينتهى عنده النهار أنّه ليس بنهار فلا يحكم بحكمه، وانّما الاشكال في تعيين ما جعل غاية، فانّه قد يكون الغاية شيئاً بسيطا فحينئذ لاإشكال في خروجها، وقد يكون مركبة من اجزاء عديدة، وعلى هذا قد تجعل الغاية آخر الشيء المركّب، وقد تجعل الغاية اوّلها، وقد يجعل الشيء من دون تقييد بالاول والاخر، فعلى الاول لاإشكال في دخولها، وعلي الثانى لاإشكال في خروجها، وكذلك لو اخذت علي الوجه الثالث ايضا، فإنّه يصدق بالأوّل. ومنشأ توهّم دخول الغاية في المغيّا بنحو الاطلاق هو ملاحظة بعض الغايات المركّبة الّتي جعلت الغاية آخرها. وما يتوهّم: من الفرق بين حتى والى من الدخول في الاول كقوله جاء الحاجّ حتى المشاة ومات الناس حتى الانبياء دون الثانى، مدفوع بان منشأ التوهّم هو عدم الفرق بين حتى العاطفة والغائية، فانّ في الاولى لايلاحظ الابتداء والانتهاء كى تستعمل حتى في الانتهاء، فإنّه ليس المراد ابتداء الموت من غير الانبياء فانتهى اليهم وكذلك ليس المراد كون مجيء الحاجّ غير المشاة مقدّما علي مجيء المشاة، بل المراد هو بيان شمول الحكم المذكور لجميع الأفراد، وذلك امّا بذكر الاقوياء أو الضعفاء.

الفصل الرابع: في مفهوم الحصر و فيه مقامان

المقام الاول: في أداة الاستثناء

الاول في الاستثناء و يقع البحث فيه من جهات:

الاولى: في انّ اداة الاستثناء تدلّ علي ثبوت حكم للمستثنى مخالف لحكم المستثنى منه‌ام لا، و نسب الخلاف فيه إلى ابى حنيفة شيخنا العلامة الحائري ﷺ في هامش دُرره، فعلى‌هذا لا يكون الاستثناء من النفى ايجابا و لا الاستثناء من الايجاب نفيا، و يلزمه حينئذ عدم استفادة الشرطية من قوله عليه السلام: «لا صلاة الا بطهور»[1] اذ بناء علي عدم دلالة «الّا» علي الحكم المخالف لا يمتنع ان يكون النفى صادقاً مع وجود الطهور و سائر الشرائط للصلاة ايضا، لأن وجود الطهور و عدمه حينئذ يمكن ان يكون مساوياً، بمعنى ان هذه الجملة لا تدل علي دخالة الا و لا علي عدم دخالتها في الحكم، فيمكن حينئذ ان يكون دخيلاً في الواقع فيكون شرطا، و ان لا يكون دخيلاً في الواقع أصلاً فلا يكون شرطا مثلا اذا قال: جاءني القوم الّا زيداً، دلت هذه الجملة علي مجيء القوم غير زيد، و أمّا مجيء زيد و عدمه فلا دلالة فيها عليهما، فيمكن ان يكون جائيا، و يمكن ان لا يكون. فكذلك

---

١. من لايحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٣؛ التهذيب ج ١، الباب ٣، ص ٤٩؛ الوسائل، ج ١، الباب ٩، ص ٣١٥.

قوله لا صلاة تدل علي عدم الصلاة عند عدم الطهور، وامّا وجود الصلاة عند عدم الطهور أو عدمها عند عدمه فلا دلالة فيها عليه، فلا يستفاد الشرطية ولا عدمها، وهذا مما يبعد التزام ابى‌حنيفة له، وسيأتى توجيه كلامه فيما يأتى إنشاء الله تعالى.

الثانية: انك بعد ما عرفت عدم الخلاف (الّا عن ابى‌حنيفة علي بُعد) في دلالة اداة الاستثناء علي مخالفة حكم المستثنى مع حكم المستثنى منه ولذلك يكون الاستثناء من الايجاب سلبا ومن السلب ايجاباً، لابدّ وان تعلم بانّ هذه الدلالة مستفادة من المنطوق أو المفهوم، بمعنى ان لقول القائل: جاءني القوم الّا زيدا، مدلولين، احدهما: مجيء القوم وهو مستفاد من المنطوق، وثانيهما: عدم مجيء زيد، وهو مستفاد من الّا فيكون منطوقاً، أو هو من لوازم الحصر المستفاد من الا فيكون مفهوما، **والحق** هو الثانى، لأنّ المستفاد من الّا هو حصر الحكم المذكور في القضيّة بالمستثنى منه ولازمه عدم مجيء زيد، فاستفادة حكم زيد انّما هو من الحصر المستفاد من الا، لا أنّه مستفاد من الّا بالمطابقة أو التضمن كى يكون منطوقا.

الثالثة: انّ الّا يرد علي نحوين استثنائية ووصفيّة، وامّا **الاستثنائية** فهو ان يفرض الحكم منبسطا علي المستثنى منه والمستثنى ثم يخرج منه، كما في جاءني القوم الّا زيدا حيث حمل المجيء علي القوم الشامل للمستثنى ايضا ثم اخرج منها زيد اخراجا عن الحكم، فالاستثناء والمخصّص المتصل والمنفصل في هذا الجهة واحد، فكما ان قوله: اكرم العلماء ولا تكرم زيدا، متصلا أو منفصلا يفيد شمول اكرم أوّلاً لجميع العلماء ومنهم زيد ثم يفيد خروج زيد منها عن هذا الحكم، فكذا اكرم العلماء الا زيدا يفيد أوّلاً شمول اكرم لجميعهم ثم اخرج منها زيدا، فالاستثناء يدلّ علي عدم مطابقة الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية كما في التخصيص. وانّما الفرق بين التخصيص والاستثناء هو ان الوجدان حاكم باستفادة ازيد من الاخراج عن تحت العامّ من الاستثناء، لانا نعلم بالوجدان ان ما يستفاد من قوله اكرم العلماء الا زيدا غير ما يستفاد من اكرم العلماء ولا تكرم زيداً، وانّ استفادة نفى حكم المستثنى منه عن المستثنى انّما هو عن الحصر، وانّ استفادته في

التخصيص انّما هو باثبات نقيضه، بمعنى ان استفادة انّ زيدا خارج عن تحت اكرم العلماء في التخصيص يستفاد من اثبات حرمة الاكرام أو اباحته لزيد لحكم العقل لعدم اجتماعهما مع وجوب الاكرام، وفي الاستثناء يستفاد من الحصر المستفاد من الا. وبالجملة انّ الا يفيد خصوصية يلزم منها خروج زيد، وفي التخصيص يستفاد من اثبات نقيض الحكم المذكور في المستثنى.

وامّا الوصفيّة فهو ان يكون بمعنى غير، فيكون وصفا لموضوع الحكم المذكور فيكون اخراجا قبل الحكم، فمعنى اكرم العلماء الّا زيدا حينئذ اكرم العلماء غير زيد، فالموضوع اخذ مقيّدا كان يقول اكرم العلماء العدول أو اكرم العلماء الغير الفسّاق، فعلى هذا يكون كالأوصاف، ولا يكون نفى الحكم عن زيد للحصر، بل لأنّ الحكم وضع لموضوع مضيّق لا يشمل زيداً وقد مرّ بحثه في مفهوم الوصف، وعلي الأوّل يفيد الحصر والمفهوم، فتأمل وتدبّر.

الرابعة: انّ الحصر هنا حصر لسنخ الحكم لا لشخصه، لأن شخص الحكم عبارة عن الارادة الشخصيّة المتعلقة بالفعل أو الترك، وهنا لا معنى للشخص الا الارادات المتعلقة لاكرام كل واحد من العلماء، وهذا لا يعقل هنا لأنه لا معنى لنفى الارادة المتعلقة لسائر الأفراد عن زيد، فلا وجه للحصر هنا الا حصر سنخ الحكم للباقى، ولازمه نفى سنخ الحكم المذكور عن زيد. **وبالجملة لا إشكال** في انّ الا يفيد الحصر ولازمه نفى الحكم عن المستثنى وقد نقل الخلاف عن ابى حنيفة، ونقلنا سابقا ما نسب اليه إجمالا، ونتعرض هنا لما ينبغى ان ينسب اليه وما يرد عليه، فنقول: قد اشرنا سابقا إلى ان العلامة الحائري رحمه الله نسب اليه القول بعدم دلالة الاستثناء علي مخالفة حكم المستثنى للحكم الثابت للمستثنى منه، وان المستفاد من الا هو خروج زيد عن تحت اكرم العلماء من دون دلالة علي اثبات حكم مخالف له أو نفى حكم موافق لحكم المستثنى منه عنه، وذكرنا هناك ما يرد عليه من الاشكال. والّذي ينبغى ان ينسب اليه هو انّ الاستثناء تدل علي ثبوت حكم للمستثنى مخالف لحكم المستثنى منه، وامّا الحصر فلا، اذ لو دلّ علي الحصر

لدلّ قوله عليه السلام: «لا صلاة الّا بطهور»[1] علي وجود الصلاة عند وجود الطهور مطلقاً لأنّ لازم حصر عدم الصلاتية علي صورة عدم الطهور بمعنى ان عدم الصلاة انحصر في عدم الطهورغير هو وجودها مع وجوده اذ لو لم يكن كذلك لم يصحّ الحصر فلا دلالة فيها علي الحصر، وفائدة الا هو نفي الصلاتية عمّا لا طهور فيها، وامّا اثبات الصلاتية مطلقاً ولو لم يكن شرائطها الاخر موجودة فلا.

وبعبارة أُخري قوله: اكرم العلماء الا زيدا أو لا تكرم العلماء الا زيدا، تدلّ علي اخراج زيد عن اكرم أو لا تكرم بمعنى انّ اكرم أو لا تكرم لا يشمله، وأمّا اثبات عدم اكرامه أو وجوب اكرامه علي الاطلاق فلا، لامكان دخل شرائط اخر في الحكم، فنفي الاكرام أو حرمته عن زيد يدل علي دخالة زيد في النفي، وامّا مطلقاً فلا، بل يمكن ان يكون جزء العلة. وبالجملة الا تدل علي ثبوت الاكرام أو حرمته لباقي العلماء غير زيد، وأمّا حصرها لهم مطلقاً بحيث يثبت للمستثنى خلافه مطلقاً فلا، لاحتمال ان يكون حكم المستثنى منه ثابتا له بشرط والمتكلم في مقام بيان الحصر مطلقاً حتى يستفاد منه ذلك وفي المثال المذكور يكون المستفاد انّ عند وجود الطهور يثبت الصلاتية في الجملة، وهذا معنى الشرط، هذا غاية ما يمكن ان ينسب اليه. واجيب بان المراد ان الصلاة الواجدة لسائر الاجزاء والشرائط إذا كانت واجدة للطهارة فهي صلاة واذا لم تكن فلا، وهو مردود بان ظاهر هذه القضيّة هو ليس التامة لا الناقصة.

والّذي ينبغي ان يقال في جوابه: ان ظاهر الباء الداخلة علي امثال هذه القضايا كقوله: لا صلاة الا بركوع وسجود وفاتحة الخ هو السببيّة الناقصة لا التامة لأن بعد فرض ان الصلاة مركبة لا يمكن ان يكون اجزاؤه علة تامّة، فعليه لابدّ من حمل الباء علي العليّة الناقصة، وبعبارة أُخري الأخذ باطلاق السببية الناقصة مطلقاً.

واستدل علي وجود الحصر خلافاً لِأبي حنيفة بناءاً علي ما نسب اليه (وقد مرّ مشروحاً) بكلمة التوحيد بانّه لولا افادة الّا خلاف حكم المستثنى منه للمستثنى لما قبل

---

۱. من لايحضرهُ الفقيه، ج ۱، ص ۳۳؛ التهذيب، ج ۱، الباب ۳، ص ۴۹؛ الاستبصار، ج ۱، الباب ۳۱، ص ۵۵.

رسول الله ﷺ اسلام من يقولها، واورد عليه انتصارا لأبي حنيفة ان استفادة ذلك في كلّ مورد بواسطة قرينة خاصّة، وردّه الشيخ ﷺ بانّ ذلك بمكان من السخافة، لان وجود القرينة في جميع الموارد غير صحيح وبعيد.

واورد علي دلالة كلمة التوحيد علي التوحيد بان خبر لا امّا ان يقدر **ممكن** فلا تدلّ علي وجود الباري تعالى بالفعل، وان قدّر **موجود** فلا تدلّ علي نفى امكان غيره.

واجيب تارة بان لاخبر لها.

ويندفع بان عدم تقدير الخبر لا يدفع المحذور، فان معناها حينئذ انّ الله تعالى موجود أو ثابت والالهة سواه غير موجودة، وامّا ان يكون المراد الثبوت بالفعل أو بالامكان، فعلى الاول لا تدل علي نفى امكان غيره، وعلي الثانى لا تدل علي وجوده تعالى بالفعل، بل تدل علي اثبات امكانه.

واجيب ايضا بان المراد من الاله هو واجب الوجود ونفى ثبوته ووجوده في الخارج واثبات فرد منه وهو الله يدلّ بالملازمة علي امتناع تحقّقه في ضمن غيره تبارك وتعالى ضرورة أنّه لو لم يكن ممتنعاً لوجد لكونه من افراد الواجب.

واجاب الاستاد في «الدّرر» بان المراد من الاله المنفى هو خالق تمام الموجودات وبعد نفى هذا المعنى مطلقا واثباته في الذات المقدّسة، يلزم ان يكون كل موجود سواه جلّ جلاله مخلوقاً له، ولا يمكن مع كونه مخلوقاً ان يكون خالقا، فحصر وجود الاله في الباري جلّ شأنه يدل بالالتزام البيّن علي عدم امكان غيره تعالى، انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه. **وللمجيب الأوّل** ان يضيف إلى ما ذكره انّ بناءاً علي كون المراد من الاله هو الواجب الوجود يصحّ افادتها للتوحيد اذا قدّر ممكن ايضا، لأنّه يكون المعنى حينئذ أنّه ليس واجب الوجود ممكنا الا الله، وهذه الكلمة وان افادت امكان الباري جل شأنه حينئذ، الا انها يدل بالملازمة الواضحة علي وجوده تبارك وتعالى.

ولكنّ الّذي يرد علي الاستدلالين ان المشركين في عصر الرسول الذين كان معاشرته معهم وتقبّله منهم كانوا قائلين بوجود الله تعالى وأنّه الخالق وان الالهة من

الاصنام شفعاء عندالله والمرتكز في اذهانهم من لفظ الاله غير واجب الوجود وخالق تمام الموجودات، بل المرتكز الهتهم من الاصنام والشمس والقمر. وبالجملة الاله عندهم كان يطلق بمعنى شامل لالهتهم لا بمعنى الخالق أو واجب الوجود، فالذي كانوا ينفونه ويثبتونه من الالهة هو بالمعنى الّذي كان مرتكزا عندهم مضافا الى أنّه ورد في القرآن الكريم أيضاً علي معنيين ففي قوله: «اذا لذهب كل اله بما خلق»[1] استعمل بمعنى غير الواجب وفي قوله تعالى: «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا»[2] بمعنى واجب الوجود، فلا يعلم ان المراد من الاله هو الواجب.

والتحقيق ان يقال: ان الاله في اللغة مشتق من آلَهَ بمعنى عبد فالآله بمعنى المألوه كالخالق بمعنى المخلوق والهة اي معبود، فلذلك قال بعض القدماء: انّ المراد من لا اله الّا الله هو نفي المعبود من دون الله وهذا بظاهره غير صحيح، لأنّ الاصنام كانت معبودة في الخارج فلابدّ من تقدير قيد، فمعناها حينئذ لا معبود بالحق الا الله. ومن الواضح انّ هذا التقدير لا يدفع الاشكال ايضا، لانّه لابدّ من تقدير الخبر امّا ممكن أو موجود فيعود الاشكال، وان جعلنا لا تامّة حتى لا يحتاج إلى الخبر لا يدفع الاشكال كما مرّ عن الشيخ رحمه الله. وجعل بعضهم الخبر مستحقاً للعبادة اي لامعبود مستحقا للعبادة الّا الله. وهذا ايضا لا يدفع الاشكال كما كان لا يدفع علي تقدير عدم الاحتياج إلى الخبر، لان نفي كون معبود مستحقا للعباد الا الله امّا بالفعل او بالامكان، فعلى الاول لا ينفي الامكان، وعلي الثاني لا يثبت استحقاق الباري تعالى فعلاً.

وحق الجواب كما قاله الشيخ رحمه الله انّ اللازم في التوحيد المتوقف عليه اسلام المسلم ليس هو نفي امكان الشريك حتى يتوقف علي هذه التكلفات البعيدة، بل عدمه في الصدر الاول معلوم، لأنّ الاعراب البعداء عن العلم والبرهان لا يكادون يفقهون حديث نفي الامكان، لأن نفيه يتوقف علي براهين اقامها الفلاسفة في كتب الحكمة بعد تحمل المشقات والزحمات واين الاعراب العاكفين علي ما ينحتونه بايديهم ويعلمون أنّه لا ينطق ولا

---

۱. سورة المؤمنون، الآية ۹۱. ۲. سورة الانبياء، الآية ۲۲.

يضرّ ولاينفع من البراهين الفلسفيّة، وانّما اللازم هو نفي المعبود سوي الله تعالى الّذي به كان المشركون يتركون الهتهم، يعني بمجرد نفي اله دون الله جل شأنه كانوا يتركون الشركاء، فاللازم هو نفي وجود معبود يلحق سوي الله تبارك وتعالى.

المقام الثاني: في أداة أخري غير أداة الاستثناء

ومنها: بل، وهي امّا عاطفة للترقي كجاء الوزير بل السلطان ولا يفيد الحصر كواو العاطفة، أواضرابيّة وهي امّا ان يكون اضراباً عن مقام الاثبات وهو علي اقسام:

الأوّل: ان يخبر المتكلم ويسهو في مقام البيان كان اراد الاخبار عن مجيء عمرو فقال جاء زيد فرأي أنّه سها اضرب فقال بل عمرو، ومعلوم انّ اضرابه هذا كان في مقام البيان لا في مقام الثبوت، فيمكن ان يكون زيد أيضاً جائيا ولكنه ليس في مقام بيانه.

الثاني: ان يكون المتكلم مريدا للاخبار عن مجيء عمرو فاراد ان يتوجه المخاطب إلى كلامه لكونه اهمّ في نظره فقدم الاخبار عن مجيء زيد توطئة وتنبيها للمخاطب لان يستمع ويتوجه فقال جاء زيد ثم اضرب فقال بل عمرو، وهذا ايضا اضراب في مقام البيان، فمعنى اضرابه هذا انى لست في مقام بيان مجيء زيد وانما اقصد مجيء عمرو.

الثالث: ان يريد بيان المراد فادّاه بكلمة ثم راها غير واف به فاداه بلفظ آخر الا أنّه اضرب عن الاول. وهذه الاقسام الثلاثة اضراب عن مقام الاثبات لادلالة فيها علي المفهوم لعدم منافاتها مع الثبوت واقعا كما لا يخفى علي المتدبّر،

وامّا ان يكون اضرابا عن مقام الثبوت كان يقول جاء زيد ثم اضرب عن مجيئه حيث رأي أنّه لم يجيء وانما سها فقال جاء زيد فاضرب فقال جاء عمرو، وهذا القسم يفيد الحصر والظاهر فيما استعمل فيه، بل للاضراب هو القسم الأخير، والشاهد عليه الوجدان انااذا راجعنا وجداننا علمنا بان الظاهر من استعمالات بل هو الاضراب عن مقام الثبوت لاالاثبات.

وممّا قيل بافادتها للحصر **انّما** لتبادره عنها عند الاستعمال.

واورد عليه الشيخ ﷺ بان موارد استعمال اللفظة مختلفة بان التبادر يصح لو كان لها

لفظ مرادف في لغتنا كما في اداة الشرط والا الاستثنائية حتى نلاحظ احوالنا عند استعمالها ونستفد بحكم الترادف معناها، وليس لأنّما لفظ مرادف في لغتنا، وامّا نقل الادباء والنحويّين افادتها له فلا يفيد الا بناءاً علي حجيّة قول اللغوي انتهى.

وبالجملة واستدل علي عدم افادتها للحصر بانّا اذا راجعنا وجداننا اتضح لنا انا لانفهم من الجمل الّتي دخلها انما فرق بين قبل دخولها وبعد دخولها، فان كانت الجملة يفيد الحصر قبل دخولها افادت انما تأكيد الحصر، وان كانت غيرمفيد للحصر افادت تأكيد النسبة الحكميّة فقط من دون افادة شيء زائد.

ومنها: تعريف المسند اليه باللام ولقد اجمل في «الكفاية» وتفصيله ان القائلين بافادته للحصر قالوا بافادته له إذا كان المحمول خاصا والموضوع [عامّ] كما في قولهم الإنسان زيد، وإذا كان المحمول اعم من وجه أو مطلق فظاهر التفتازانى الالحاق نحو الإنسان حيوان أو الإنسان ابيض، ويؤيّده قولهم الائمة من قريش لعدم اخصية الخبر حينئذ، وأمّا المساوي فلا وجه للبحث لعدم الافتراق هذا، وقد وقع الخلاف والنزاع في وجه افادته للحصر بعد ان علم استفادته بالوجدان فيما إذا كان الخبر اخص أو هو مع الاعم مطلقاً ومن وجه وهو لمكان اللام أو لقضيّة لزوم الاتّحاد في الحمل علي وجوه واقوال، واطالوا فيه النقض والابرام مع عدم صحّة اي منها فرض.

ولكن التحقيق ان يقال: ان قضية الحمل هو الحكم بانحصار الموضوع في المحمول مثلا قولك زيد قائم معناه أنّه اذا فرض زيد موجودا كان قائما، ومعنى قولنا زيد انسان أنّه اذا فرض زيد موجودا كان انسانا ولا زيد من الانسانية، فحينئذ ان جعل الموضوع هو جميع الأفراد بنحو الاستغراق الأفرادي كان المحصور هو الجميع نحو الإنسان زيد اي فرد من الإنسان فرض موجودا كان زيدا، وكذا ان جعل الجنس بنحو الطبيعة السارية موضوعا نحو الرجل زيد اي هذا الجنس الساري في الأفراد اذا فرض كان زيدا وذلك لأنّ الجنس معلول الطبيعة السارية في حكم الاستغراق، وأمّا ان جعل الجنس بنحو الطبيعة المهملة موضوعا فلا يفيد الا ان هذه الطبيعة المهملة بنحو صرف الوجود اذا وجد كان زيدا فحينئذ لا يوجب انحصار الرجولية في زيد فتدبر.

الفصل الخامس: في مفهوم اللقب

ويدخل فيه الوصف الغير المعتمد حتى يؤخذ منه مفهوم اللقب وان قلنا بعدم مفهوم الوصف اولا فلا، وعلي كل حال اتفق الامامية علي عدمه وعن بعض العامّة وجوده.

وقال الشيخ رحمه الله: وكم لهم من هذه الاراء، واستدلوا علي المفهوم بوجهين: **الاول:** بانه لو لم يفد اللقب المفهوم لعري عن الفائدة كما قيل في مفهوم الوصف. **الثاني:** بقول القائل لست بزان ولا اختي، حيث يستفاد منه قذف المخاطب ويحدّ القائل.

ويرد الاول ان ذكر حكم مثل لابدّ فيه من بيان موضوعه بنفسه أو بذكر جامعه مثلا امّا ان يقول اكرم زيدا أو يقول اكرم الإنسان والثانى قد لا يمكن اذ يمكن ان لا يكون له جامع وقد لا يكون الغرض بيان ما عدا الفرد المفروض كما في صدر الاسلام حيث كان الحكم يأتى شيئا فشيئا فلابد من ذكر الموضوع وهو فائدته، فلا وجه لقوله لعري عن الفائدة، لانّ الفائدة هو بيان موضوع الحكم، وامّا عدم ذكر ماعداه فلاغراض خفيّة أو لعدم الجامع اصلا.

ويردّ الثانى أنّه لو كان لهذا الكلام مفهوم لاثبت لجميع الناس عدي المتكلم واخته لا المخاطب فقط.

الفصل السادس: في مفهوم العدد

اختلفت الامامية فيه علي قولين: وجود المفهوم، وعدمه. واستدلّ للأوّل بما نقل عن الرسول صلى الله عليه وآله من طريق العامّة التمسك بمفهوم قوله تعالى بقوله صلى الله عليه وآله لازيدن علي السبعين بعد ما نزل قوله تعالى «ان تستغفر لهم سبعين مرّه فلن يغفر الله لهم»[1] حيث فهم صلى الله عليه وآله انّ ما زاد علي السبعين حكمه بخلاف السبعين.

والجواب عنه بمنع حجّيّة الحديث إذ الطريق العامّي لا يكون حجّة لنا، مضافا إلى ما قيل من كون ذكر السبعين للمبالغة اي لن يغفر الله لهم استغفرت لهم او لا تستغفر وان استغفرت بما لا نهاية له ولا عدد، فحينئذ لا وجه للدلالة علي المفهوم، وذلك واضح. مع أنّه يمكن ان يقال: ان استفادته عليه وآله الصلاة والسلام امّا لعلمه من الخارج انّ حكم السبعين مخالف لمابعده، أو لما رأي سكوت الاية عمّا بعد السبعين قال استغفر اي رجاءً وحينئذ لا دلالة علي المفهوم ايضا. **والتحقيق** ان يقال: إنّه لا دلالة فيه علي المفهوم اذا جرّد عن القرينة، فقد يقوم القرينة علي العدد وتارة علي عدمه، فحينئذ يتبع في كل دليل ما يستفاد منه أو من القرائن المكتنفة به او الخارجة عنه ككونه في مقام تحديد الموضوع قلّة أو كثرة نحو قول القائل خذ من مالى عشرة ارطال، لعلمنا حينئذ بعدم جواز الاكثر

---

١. متشابه القرآن، ج٢، ص ١٤٩؛ نهج‌الحق، ص ٣٠٨.

ونحو سبّح في الركعتين الأخيرتين ثلثا حيث تدلّ علي الجزئيّة ولا يجوز الأقلّ منه، وامّا نفى الاكثر فلا دلالة فيه عليه. هذا كلّه في الأدلّة الدالة علي الاباحة أو الحكم الوضعى ممّا لا تكليف فيه، وامّا إذا كان ذكر العدد في بيان الحكم الوجوبى أو التحريمى فله دلالة علي نفى الحكم عن غير هذا العدد المذكور في هذه القضيّة كقوله صم ثلاثين يوماً ولكن ليس ذلك نفيا لسنخ الحكم، امّا إذا كان الواجب ارتباطياً فإنّه تدل علي نفى شخص الحكم المتعلق به، ضرورة انتفاء الحكم لانتفاء موضوعه فليس الوجوب الشخصى متعلقا علي احدي وثلاثين ولا علي تسعة وعشرين، وامّا دلالتها علي انتفاء السنخ فلا، لامكان مطلوبية الاقل أو الاكثر بملاك اضعف أو اقوي. وان كان استقلاليا كما في مثال الصوم وكما في النهى المتعلق بعدد خاصّ كان يقول لا تصم يومين ضرورة انّ من صام يوما أو ترك فردا من الحرام فقد امتثل بهذا المقدار فكذلك ايضا، لأنّه لا تدل علي كون الارادات الشخصيّة علي ثلثين يوما فيوما مثلا، ولا تدل علي عدم مطلوبية صوم يوم اخر بملاك آخر، كما أنّه لا تدل علي نفى الوجوب عن الاقل لوجوبه بالفرض هذا. وامّا البحث عن ان الزايد قادح ام لا فيمكن ان يقال: ان مقتضى الاطلاق عدم كونه قادحاً لأنّ البشرط لائيّة قيد لابدّ من بيانه، فاذا لم يبيّنه المتكلم فمقتضى مقدمات الحكمة العدم.

المقصد الرابع:

فی العام والخاص



* فی مفهوم العام والخاص
* اختصاص بعض الالفاظ بالعموم
* حجيّة العام بعد التخصيص
* اذا كان الخاص مجملاً
* هل يجوز التمسّك بالعام قبل الفحص؟
* فی عموم الخطابات الشفاهيّة
* فی تخصيص العام بالمفهوم المخالف


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الرابع

الفصل الاول: في مفهوم العام والخاص

لا يخفى ان المبحوث عنه في اكثر مباحث العامّ هو وضع بعض الكلمات لهذا المعنى كما في اللام أو من الموصولة، ومعلوم ان المدار فيها ليس علي لفظة عام وانما هو علي مفهومه الّذي له في كل اللغات اسم مخصوص، بل في بعض اللغات اسماء متعددة كالعموم و الشمول والاستغراق في العربية و«فراگرفتن» في الفارسية، فيجعل تبادر ذلك المفهوم من تلك اللفظ دليلاً علي وضعه له، وعدمه علي عدمه، فعلم ان مفهوم العموم اوضح من ان يحتاج إلى تعريف وبيان.

وعلي اي حال فما عرف به العموم مع عدم الاحتياج اليه ليس تعريفاً حقيقياً له، بل هي شرح الاسم وتعريف لفظي له، لكنه لا ينافي كونهم بصدد بيان تعريف لفظي كان جامعاً ومانعاً، ويدل عليه ما في كلامهم من بيان القيود وان ذلك كان لاخراج ذاك الفرد أو ادخال هذا، فليس النقض والابرام مما لا يليق بالمقام كلية كما قال في «الكفاية».

وبالجمله فالمستفاد من ضمن كلام الكفاية تعريفه العموم بشمول جميع ما يصلح ان ينطبق عليه، ولا يخفى ان لفظ العامّ ككل مثلاً ليس له صلاحية الانطباق علي فرد حتى يشمل جميعها، بل هو يشمل جميع ما يصح ان ينطبق عليه لفظ الرجل او العالم أو غير

ذلك مما وقع بعده، فالاولى تقييده بجميع ما يصلح ان ينطبق عليه الدخول.

وبذلك عرفت خروج مفهوم العشرة وامثالها عن العموم، حيث إنّه ليس لها مفهوم يصح ان ينطبق علي كل فرد فيجمعها بالعموم، بل هى موضوع لمجموع الاحاد الواقعة ذيلها، والمميز ليس بمنزلة مدخول العشرة كما قال بعض المحشّين وانما هو مميّز لتلك الاحاد الموضوع لمجموعها العشرة.

في تقسيم العام

ثم انهم ذكروا ان العموم ينقسم إلى الاستغراقى والمجموعى والبدلى، والظاهر اتفاقها واقعاً وانما الاختلاف اضافي ينشأ من اختلاف نحو تعلق الحكم به، ولاينافيه اختصاص بعض الألفاظ ببعض الاقسام وضعاً، كاي رجل للبدلى، وكل رجل للاستغراقى، وغير ذلك، وانما ذلك كاشف عن كيفية تعلق الحكم به لاعن اختلافها في معنى العموم. وبالجملة العموم هو الاستيعاب أو الشمول كما سبق، وهو لا يتم الا بالمستوعب بالكسر والمستوعب بالفتح، والمستوعب هو الحكم في مقام الانشاء والارادة في مقام الثبوت والواقع، فالارادة أو الحكم قد يتعلق بالمجموع من حيث المجموع بحيث يكون واحداً إرادة أو حكماً، وقد يتعلق بالافراد بحيث ينحل الارادة أو الحكم إلى الارادات والأحكام تعلق كل واحد منها إلى احد الأفراد. وبذلك يفترق العامّ المجموعى عن الاستغراقى، بل لايختص ذلك بالعام ويجري في العدد ايضا، فان تعلق الحكم أو الارادة بالعشره قد يكون بحيث تعلق بكل واحد من افراده ارادة وحكم واحد فينحل تلك الارادة إلى الارادات، وقد يكون بحيث تعلق بالمجموع إرادة واحدة فاردة، وانما يتعين ذلك في الاعداد بالقرينة ويكشف بها عن كيفية تعلق الحكم أو الارادة، فتارة يساعد الأوّل كما في وجوب صوم ثلاثين ايام، وأُخري يدل علىالثاني كما في صوم الواجب بالكفارة مثلا. وأمّا في المقام فالكاشف عن كيفية تعلق الحكم أو الارادة الألفاظ المخصوصة بكل واحد، ككل رجل للاستغراقى، واي للبدلى، ولا يوجب ذلك تفاوتاً في أصل المفهوم، بل يمكن منع تخصيص كل واحد منها بالمعانى المخصوصة، فان اي قد

يستعمل في الاستغراق كقولك اكرم اي عالم رأيته، والكل أيضاً يستعمل في المجموعى كثيراً كما لا يخفى، فلابد من الرجوع إلى القرينة المقامية أو المقاليّة فيتشخص كيفية تعلق الحكم و الارادة، فان التفاوت فيه يوجب التفاوت في مقام الامتثال، فلو كان بنحو الاستغراق يكون الاتيان بكل فرد منه امتثالاً علىحده فلو اتى بالبعض دون الباقى امتثل وعصى، ولو كان بنحو المجموعى يكون الاتيان بجميعها من حيث المجموع دخيلاً في الامتثال فلو ترك الاتيان بالبعض واتى ببعضه فقط لم يكن ذلك امتثالاً له أصلاً، وامّا في البدلى منه فعصيانه يتوقف علي عدم الاتيان أصلاً فلو اتى بفرد واحد فقد امتثل واطاع وهذا ظاهر.

وبذلك عرفت ما في كلام بعض المحشين من ان المجموعى وضع بشرط الاجتماع والاستغراق لا بشرطه فيوجب التفاوت في الماهية، فانّه لو سلّم ليس الّا بمعنى شرط الاجتماع في الحكم أو الارادة واللابشرطية فيه ايضا، فرجع إلى كيفية تعلق الحكم ايضا ولا يمكن له ان يقال باشتراط الاجتماع في مقام الامتثال، لأنّه متأخر من الوضع والانشاء ولا في اللحاظ فللاجتماع في اللحاظ في الاستغراق ايضا، فتدبر.

الفصل الثانى: في اختصاص بعض الألفاظ بالعموم وضعاً

لا ينبغى الاشكال في اختصاص بعض الألفاظ في الجملة بالعموم وضعاً، وما عن السيد ﷺ: من الاشتراك بينه وبين الخصوص لغةً والاختصاص بالعام شرعاً، مستدلا للاوّل بالاستعمال وان الاصل فيه الحقيقة، والثانى بفهم العلماء منه العموم اجماعاً. مدفوع بمنع الأوّل، وان الاستعمال ليس علامة للحقيقة، وفهم العلماء منه العموم لا ينافي كونه كذلك وضعاً.

وامّا التخصيص بالخصوص فقد استدل له بوجهين، احدهما: كون الخاصّ هو المتيقن ووضع اللفظ للمتيقن اولى. والثانى: ان التخصيص شايع بحيث قيل ما من عام الا وقد خص، فيلزم من وضعه للعام كثرة المجاز. ولا يخفى ضعف كليهما، أمّا الأوّل فلان المراد من المتيقن الموضوع له اللفظ ما هو وهل هو يكون دونبفرد أو فردين أو افراد، وعلي اي‌حال يلزم في الاخص منه تخصيصٌ له وليس اقل من ان يوضع كما يستهجن التخصيص باكثر منه، فمع تصوّر وضع اللفظ له لا يكون استعماله في الاقل منه مستهجناً لعدم فاصلة كثيرة بينهما. مثلاً لو كان اللفظ موضوعاً للالف يكون استعماله في الاقل من المائة مثلاً مستهجناً لكن لو كان موضوعاً للخاص وهو المائة لا يكون استعماله في الاقل منه مستهجناً عرفاً كما لايخفى.

و يرد هذا علي الاحتجاج الثاني أيضاً لتفاوت مراتب الخاصّ إلى ان يبلغ درجة الاستهجان، فمع وضعه له لا يكون استعماله في الاقل منه مستهجناً فتدبر. مضافاً إلى ان التخصيص ليس مجازاً حتى يوجب كثرة المجازات، وانما هو من قبيل عدم تطابق المرادين الاستعمالي والجدي كما سيأتي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثالث: في الفاظ العموم

لا ينبغي الاشكال في ان النكرة في سياق النفي يفيد العموم، وانما الكلام في ان ذلك بالوضع أو بالعقل، فقال في «الكفاية»: ان ذلك عقلي، حيث ان حرف النفي لم يوضع الا للنفي ولا يمكن ان يقال: ان الهيئة التركيبية موضوعة لذلك لعدم وضع خاصّ لها كما لا يخفى. نعم نفي الطبيعة انما يتحقق عقلاً بنفي جميع افرادها، كما ان الطبيعة لو امر بها يمتثل باتيان فرد منها ولو وقعت في حيّز النهي لا يمتثل الا بترك جميع افرادها.

ثم ذكر ان استفادة العموم منه انما يبتني علي إرادة الطبيعة المرسلة من المدخول بضميمة مقدمات الحكمة لا الطبيعة المبهمة أو المقيدة، والا فلا يستوعب الا ما اريد منها. وبالجملة كلمة «لا» انما ينفي ما اريد من المدخول، فان كان المراد منها هي الطبيعة السارية ولو بضميمة مقدمات الحكمة يثبت العموم اي استيعاب جميع افرادها، بخلاف ما لو كانت مقيدة أو اخذت مهملة فانّه لا يستوعب الّا افراد ما يراد منها.

ثم عطف عليه كل، فإنّه ايضا يدل علي استيعاب ما يراد من مدخولها، فلا يدل علي استيعاب جميع افراد ما يصلح ان ينطبق عليه اللفظ الّا اذا اخذت الطبيعة مطلقة سارية ويكشف عنه اجتماع مقدمات الاطلاق، وهكذا الحال في المحلّى باللام وغيره مما يفيد العموم، فان كلها يستوعب افراد ما يراد من المدخول ان كان مطلقاً، فمطلقاً وان كان

مقيّداً فمقيّداً، ولا اباء في ان تقييد المدخول بقيد ليس في الحقيقة تخصيصاً له، بل هي تقييد وينعقد العامّ مقيدا ويطلق عليه التخصيص، كما في ضيق فم الركيّة، انتهى ملخّص كلامه ﷺ.

وهل المراد من الطبيعة المرسلة أو المبهمة ما لوحظ كذلك ام لا؟ الظاهر من قوله: اخذت مرسلة، وكذا ساير عبائره بل بضميمة ما يستفاد منه ﷺ في باب المطلق والمقيد هو الاول، فإنّه قال: ان المطلقات موضوعة للطبيعة المبهمة لا لحاظ فيه حتى لحاظ أنّه كذلك، وبعبارة أُخري انها موضوعة للطبيعة المقسمى الّتي من اقسامه السارية والمقيدة والابيض والاسود وغير ذلك، ولا يتصوّر ذلك في الذهن أيضاً فان المتصوّر وان كان يتصوّر في نظره هو ذاك المعنى لكنه بعد تصوّره في ذهنه يصير قسماً له لا المقسم، فعلى هذا يحتاج السريان وغيرها من احوال المطلق إلى لحاظه والتوجه اليه. فيكون المراد من المرسلة هنا ما لوحظ سارية اي لوحظ بان لا يلاحظ مع قيد فاينما وجد يكون فرداً منه منفياً بلا أو مشمولا بكل، ولا يخفى أنّه علي هذا مضافاً إلى ان السريان قيد زائد يرتفع بالاطلاق يكون الدال علي العموم في النفي والاثبات نفس لفظ المدخول لا كل ولا حرف النفي، فيكون الاتيان بلفظ الكل للدلالة علي العموم لغواً. نعم يصح ذلك لو كان المراد من قوله: نعم لا يبعد ان يكون ظاهراً عند اطلاقها في استيعاب جميع الأفراد الخ كون لفظة كل دالاً علي إرادة الطبيعة المرسلة من المدخول كما فهم ذلك بعض المحشين لا ما قلنا من احتياجه الى مقدمات الحكمة. لكنه يكون مناقضاً لما في صدر الكلام من قوله لا ينافي... كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله الخ فانّه علي هذا ينبغى تعيين ما يراد منه قبلاً حتى يستوعبه كل فلا يكون معيناً له عند الاطلاق كما لا يخفى. وبعبارة أُخري الامر دائر بين ان يكون كل موضوعاً لاستيعاب جميع الأفراد ولا يحتاج إلى مقدمات الحكمة، وبين ان يكون موضوعاً لاستيعاب ما يراد من المدخول فيحتاج لاثباته إلى مقدمات الحكمة، والجمع بينهما كما تري.

نعم لو كان المراد من الارسال الطبيعة السارية من دون لحاظ شيء معه حتى لحاظ

الارسال وعدم لحاظ شيء آخر معه بان يلاحظ الطبيعة من حيث هى هي، فبضميمة مقدمات الحكمة يكون سببها سبب تمام افرادها عقلاً ولا يكون بنفسها دالاً علي العموم. وهذه غاية ما يمكن ان يقال في توجيهه وان كان مخالفاً لظاهر العبارة.

لكن ذلك كلّه مبنى علي ان يكون لفظة كل أو اداة النفى كلا موضوعة لاستيعاب ما يراد من مدخولها أو نفيه لاما هو المدخول ظاهر فيه ويصلح ان ينطبق عليه، ولا يخفى بعده فان الظاهر من كلمة كل وما يرادفه مما وضع للعموم ان لها نحو حكومة علي الارادة وانها يستوعب جميع افراد ما يصلح ان ينطبق عليه المدخول لاما يراد منه.

نعم لا يبعد ذلك في اداة النفى فانها موضوعة لنفي مدخولها، أمّا كونها موضوعة لنفي ما يصلح ان ينطبق عليه المدخول بحيث كان ذلك أيضاً جزءاً للموضوع له فيحتاج إلى دليل يثبته، ومع انتفائه يكون نافياً لما يراد منه، أو مجملاً بينه وبين الأوّل، فيكون استفادة العموم منه متوقفاً علي اجتماع مقدمات الحكمة، ولكن المتبادر هو الأوّل، وهو يكفى في اثباته، فيدل علي العموم لفظاً لا عقلاً، لعدم توقفه علي مقدمات الحكمة كما لا يخفى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

واعلم ان الفاظ العموم انما تدل علي استيعاب أفراد المدخول بالعموم الأفرادي، وأمّا كون ذلك في كل زمان فلا يستفاد منها، بل يكون من تبعات اطلاق المدخول. وبالجملة تخصيص الحكم في بعض الأفراد بزمان محدود دون زمان لايكون تخصيصاً للعام كما قيل بل هى تقييد للاطلاق الزمانى للمدخول فقوله تعالى «اوفوا بالعقود»[1] ان خرج منه مثل عقد الهبة وامثالها مما خرج منه كلية يكون تخصيصاً له، وأمّا خروج عقد البيع حين الخيار مثلاً لا يكون الا تقييداً لاطلاقه.

---

١. سورة المائدة، الآية ١.

الفصل الرابع: في حجيّة العامّ بعد التخصيص

هل العامّ بعد التخصيص حجة في تمام الباقي ام لا؟ ام يفصل بين المخصّص المتصل والمنفصل؟

ذهب في «الكفاية» إلى الاول، فان وجه المنع ليس الا مجازية العامّ في الباقي واجماله لتعدد المجازات وتساوي نسبتها إلى العامّ، لكن المجازيّة في كلا قسميه ممنوعة، أمّا في المتصل فلان اداة العموم انما استعمل في معناها الحقيق وهو استغراق جميع افراد المدخول وانما المدخول يدلّ علي الخصوص بتقييده بالقيد وليس ذلك مجازاً كما يأتي، ولا فرق في ذلك بين ان يكون الاداة موضوعاً لاستغراق ما يراد من المدخول أو ما يصلح ان ينطبق عليه المدخول، فانّه بعد التقييد لا يصلح ان ينطبق الا علي الخصوص، فلا مجاز لا في اداة العموم ولا في مدخوله.

وأما في المنفصل فلان جملة العموم استعمل في معناه الحقيق العامّ وانعقد ظهوره فيه لكنه لم يكن مطابقاً لمراده الجدي، فيكون التخصيص منفصلاً قرينة لذلك وبياناً له لا مصادما لاصل ظهوره.

ان قلت: ان الخاصّ كما يمكن ان يكون قرينة علي عدم تطابق الاستعمال للمراد الجدي، كذلك يمكن ان يكون قرينة علي عدم استعماله في العموم فما يثبت الاحتمال الأوّل؟

قلت: ان العامّ ظاهر في استعماله في العموم وإرادة العموم منه والخاصّ لايزاحم الاول بعد رفع اليد عن الثانى فيكون ظهوره فيه ثابتاً في محله، وبعبارة أُخري يكون الكلام مما حفّ بما لا يصلح للقرينة فلا يرفع به اليد عن الحقيقة كما لا يخفى. انتهى ملخص كلامه قدس سره.

لكنه لا يخفى ان تخصيص العامّ بالمخصّص المتصل ليس منحصراً فيما ذكره قدس سره من تقييد المدخول بالوصف، بل قد يكون بالاستثناء كقوله اكرم العلماء الا زيداً، وقد يكون بجملة مستقلة كقوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق، ولا يجري فيهما ما قيل في المخصّص المتصل لعمومية المدخول فيكونان كالمنفصل بمعنى استعمال في عمومه وكون المخصص قرينة علي عدم تطابقه للمراد الجدي لكن لا يثبت ذلك فيهما بما سبق في المنفصل من انعقاد الظهور قبل ورود المخصص لما هو واضح، بل يدلّ عليه في الاول معنى الاستثناء، فإنّه لو لم يكن مستعملاً في العموم لم يكن معناً للاستثناء، لأنّه للاخراج فيلازم دخوله بنحو ما أو يكون كالاستثناء المنقطع، وهو كما تري. علي ان المجازية فيه لا يضرّ، لعدم اجماله بتعدد المجازات حيث ان الا كما سبق يدلّ علي الحصر اي ينحصر عدم حكم العامّ في مدخوله، فيكون العامّ حجة في تمام باقيه.

وامّا في الثانى فيمكن اثباته باصالة الحقيقة، حيث إنّه كما يمكن ان يكون مستعملاً في المعنى المجازي، يمكن ان يكون مستعملاً في المعنى الحقيقى باختلاف المراد الاستعمالى والجدي، فبناء العقلاء علي اصالة الحقيقة يثبت الثانى.

وبالجملة فالعام المخصّص ليس مجازاً حتى يكون مجملاً في الباقى.

وامّا ما قيل بناءً علي تسليم المجازية بعدم الاجمال لتعين الباقى بكونه اقرب المجازات فاجاب عنه في «الكفاية» بانّه لااعتبار بالاقربية بحسب المقدار وانما المدار علي الاقربية بحسب زيادة الانس الناشئة من كثرة الاستعمال انتهى.

ويمكن الانتصار للقائل بان المجاز ليس من استعمال اللفظ في غير ما وضع له، بل هو كما قال السكاكى استعمال للّفظ في احد افراد معناه الحقيقى ادّعاءً، ويؤيده ما يري من

الفرق بين قولنا زيد كالاسد وزيد اسد لمزيد المبالغة في الثانى، ولو كان الاستعمال في الثانى في غير ما وضع له بعناية الشباهة لكان اللازم عدم الفرق بينهما، ولما ثبت ان المجاز ليس الا دعوي كون ذلك من افراد الحقيقة فكلّما كان ذلك اقرباً الى المعنى الحقيقى يكون ادعاؤه احسن واوقع في النظر، ولذلك كان اطلاق لفظ اسد علي من كان شجاعاً غاية الشجاعة احسن من اطلاقه علي الاضعف منه، بل وذلك أيضاً يقال: ان وجه الشبه لو لم يصرّح به في الكلام يكون اظهر خواص المشبّه به بكونه احسن في التشبيه كما لا يخفى.

وعلي هذا استعمال العامّ في مراتبه ليس مساوياً كلّها، بل قد يكون مستهجناً ولا ينوط ذلك بتخصيص الاكثر كما قيل، وقد لا يكون مستهجناً ولا حسناً أيضاً وغير ذلك لعدم تساوي الادّعاء في تلك الصور فما كان الباقى اقرب إلى العامّ يكون ادعاء العموم فيه احسن واوقع، فمع فقد القرينة الصارفة عنه يحمل عليه. وبذلك عرفت أنّه لا خصوصية في كثرة الاستعمال وزيادة الانس الناشئة منه فتدبر.

وامّا ما عن الشيخ ﷺ في جواب الاستدلال السابق من ان دلالة العامّ علي كل فرد من الأفراد لم يكن منوطاً بفرد آخر فيكون العامّ مقتضي لكل فرد من الأفراد مستقلاً والمخصّص ليس الا مانعاً من بعض الأفراد العموم، فما لم يكن فيه ذلك المانع يجري فيه الحكم بمقتضى العام. فاجاب عنه في «الكفاية» بما حاصله يرجع إلى أنّه: ليس دلالة العامّ علي كل فرد غير مرتبط بالاخر أصلاً، بل هو مربوط به من حيث أنّه موضوع للشمول والاستغراق ومقتضى الشمول جريان الحكم علي كل فرد، فلما لم يكن مستعملاً فيه لم يكن مقتضى لكل فرد كما لا يخفى.

وفيه: ان الشمول والاستغراق معنى مطابق للعموم ودلالته علي كل فرد يكون بدلالة الاستلزام، والخاصّ ليس الا معارضاً لدلالته المطابق لا الاستلزامى، ولا وجه لرفع اليد عنها به لانفكاك الدلالتين كما قال به الشيخ ﷺ والمحقق اليزدي ﷺ فيما لو تعارض الدليلان فانهما يتساقطان لكنه ينتفى الثالث بهما، لان دلالتهما علي الوجوب أو الحرمة مثلاً دلالة مطابق لهما وعلي عدم الاستحباب والكراهة دلالة التزامى،

و التعارض انما وقع بين المطابقين الالتزاميين فيبقيا علي الاصل، وكذا فيما نحن فيه سيما علي القول بكون الاوامر و النواهي موضوعة لمصداق الارادة و الكراهة فإنّه يلزم فيما لو لم يدل علي الوجوب أو الحرمة عدم وجود المستعمل فيه له فلا يفرق بينه وبين المقام بعدم استعمال العموم في الشمول أصلاً. نعم لو قلنا بان نفي الثالث انما يكون باحدهما الحجة في الواقع فلا يستلزم ذلك فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الخامس: في ما إذا كان الخاصّ مجملاً وحكمه مفهوماً

إذا كان الخاصّ مجملاً بحسب المفهوم فتارة يكون مردّداً بين المتباينين وأُخري بين الاقل والاكثر، وعلي ايّ حال قد يكون منفصلاً وقد يكون متصلاً. والامر في المنفصل المردد بين الاقل والاكثر واضح لانعقاد ظهور العامّ في العموم، والثابت من مزاحمته للخاص هو الاقل لعدم حجّيّة في الاكثر لاجماله له فيبقى الاكثر علي حاله تحت العموم ولا يسري به الاجمال، وأمّا في بقية الصور فيسري اجمال المخصص إلى العموم.

أمّا في المنفصل المردد بين المتباينين فلانه وان انعقد الظهور علي العموم لكن الخاصّ حجة قائمة علي عدم الحكم في احدي هذين، فيعلم إجمالاً عدم الحكم في احدهما ووجوده في الاخر، كما لو استثنى من العموم زيد المشترك بين شخصين، فيكون العامّ مجملاً من حيث الامتثال وان لم يكن كذلك من حيث الاستعمال، ولذلك قال في «الكفاية» فيسري اجماله اليه حكماً الخ.

وأمّا في المتصل فلان العامّ كما قلنا يشمل تمام افراد المدخول والمفروض ان المدخول مجمل لتقييده بما يصلح ان ينطبق علي كل من المتباينين أو الاكثر. وبالجملة لم ينعقد له ظهور في العموم واستيعاب تلك الأفراد المشكوك أصلاً لكنه لا ينصرف عن حجّيّة في الباقي من الاكثر والفردين المعلوم بالاجمال لتيقنه.

ولا يخفى أنّه يجب الرجوع في موارد الاجمال إلى ما يقتضيه الاصل العملي في المقام فلو كان العامّ مثبتاً للتكليف والخاصّ نافياً له أو العكس يكون الاصل هو الاشتغال والاحتياط مخالفاً في الاول للعام وفي الثاني للخاص، أو كان كليهما مثبتاً له بان كان مدلول العموم الوجوب والخاصّ الحرمة، فيكون من موارد دوران الامر بين المحذورين فالتخيير.

ولكن لا يخفى ان سراية الاجمال إلى العامّ في المخصّص المتصل المردد بين الاقل والاكثر انما يصح لو كان بنحو التقييد كقوله اكرم العلماء العدول حيث ان اجمال القيد يسري بالمقيد فيكون مدخول اداة العموم مجملاً، وامّا لو كان بنحو جملة مستقلة كقوله اكرم العلماء ولاتكرم الفساق منهم أو بنحو الاستثناء كقوله اكرم العلماء الا الفساق منهم، فلا يبعد دعوي عدم الفرق بينه وبين المنفصل بناءً علي ما سبق منّا من ان اداة العموم تستغرق ما يصلح ان ينطبق عليه الدخول لا ما يراد منها، فإنّه حينئذ لا يمكن القول باستعمال العموم في الباقي والا لا يكون مجازاً للاستثناء ويصير الا كغير الوصفية وصفاً للعموم، وهو كما تري، بل الصحيح استعماله في العموم فيكون الاستثناء أو الجملة التالية قرينة علي عدم تطابقه مع المراد الجدّي. فعلى هذا انعقد ظهور الجملة في العموم للاستعمال فيه فكما يقال في المنفصل من ان الثابت من مزاحمة الخاصّ للعام هو الاقل فيبقى الاكثر تحته كذلك في المقام فان الثابت مزاحمة الخاصّ لاصالة التطابق هو الاقل والاكثر باق علي الاصل فتدبر.

نعم لو قلنا بان العامّ يستغرق جميع افراد ما يراد من المدخول يكون للقول بالاجمال وجه، لعدم انعقاد الظهور في العموم حتى استعمالاً كما لا يخفى، هذا كله في الاجمال بحسب المفهوم.

حكم ما إذا كان الخاصّ مجملاً مصداقاً

وامّا لو كان الخاصّ مجملاً بحسب المصداق بان اشتبه في فردية فرد للخاص، فهل يجوز التمسك بالعام فيه أو لا؟

لاينبغي الاشكال في عدم جواز التمسك به فيما لو كان الخاصّ متصلاً بنحو الوصفية كما لو قال اكرم العلماء العدول و تردد في عدالة زيد، لان العامّ حينئذ هو العلماء المقيد بالعدالة فيكون الترديد في شمول عادل له ترديداً في شمول العامّ له فلا حجة علي وجوب اكرامه.

واما في باقي الصور فقيل بالجواز مستدلا بان الخاصّ انما هو حجة في غير فرد المشكوك، فخر وجه عن العامّ يكون تخصيصاً بلا حجةٍ ودليل، مثلاً قولنا اكرم العلماء يشمل زيداً ويشك في شمول الفاسق له فلا يكون لا تكرم الفساق حجة بعدم اكرام زيد فكيف يخرج من العام؟

واجاب عنه في «الكفاية»: بان الخاصّ يوجب تعنون العامّ بعنوان غير الخاصّ فيشك في شمول ذاك العنوان لهذا الفرد، مثلاً قولنا اكرم العلماء بعد تخصيصه بلا تكرم الفساق يعنون بعنوان عدم الفسق فيكون الحجة منه وجوب اكرام عالم غير فاسق وشموله لزيد مشكوك. وبالجملة فالعام وان كان يشمل فرد المشكوك بما أنّه عام لكنه لا يشمله بما أنّه حجة ودليل، فلا دليل علي جريان الحكم في هذا الفرد ايضا انتهى.

واعترض عليه بوجهين: **احدهما** أنّه لا فرق فيه بين اجمال المفهوم والمصداق، فكما ان في اجمال المفهوم يقال بانعقاد ظهور العموم في العموم والشمول والخاصّ لا يزاحمه الا في مقدار المعلوم فكذلك في اجمال المصداق، فان العامّ كان شاملاً له أيضاً بظهوره والخاصّ انما يزاحم اصالة التطابق في غير ذلك الفرد المشكوك دخوله تحته. **وبالجملة** لا فرق بين فرد اشتبه كونه من الخاصّ باجمال المصداق وبين ما اشتبه ذلك فيه لاجمال المفهوم، وانما الفرق بينهما ان الموجب للشك في الاول امر خارجي وفي الثاني مربوط بالخاص، وذلك لا يوجب الفرق فيما هو المهم.

ولا يخفى ان الارادة في الامر بالعموم قد لا يتعلق بالافراد فرداً فرداً بل يتعلق بعنوان يجمعها، وكذلك في طرف الخاصّ فبعد تخصيص العامّ بعنوان مجمل مفهوماً يرجع إلى الشك في مراد المولى وان مراده الجدي من العامّ هو الباقي من الاكثر أو الاقل فاصالة تطابق المراد الاستعمالي مع الجدي قائمة حتى يزاحمه حجة. وأمّا في اجمال المصداق

فالخارج عن العامّ هو العنوان المعلوم مفهوماً والباقي تحته هو غير ذلك العنوان، فعلم ان المراد الجدي قد يتعلق بغير ذلك العنوان واصالة التطابق محكمة للخاص في مقدار ذلك العنوان، فالشك في الفرد لا يرجع إلى الشك في إرادة المولى بما قلنا من عدم تعلقها بالافراد، ولذا لو سئل عن ذلك المصداق يجوز له ان يكون جاهلاً به ويحيل تشخيصها إلى العبد، بخلاف ما لو سئل عن مفهوم الخاصّ فان الجهل فيه جهل في موضوع الحكم وهو باطل.

وبالجملة فالمحتمل في الشبهة المصداقية كون هذا الفرد مما لا يجري فيه اصالة التطابق بلا دليل علي شمول إرادة المولى له.

الثاني: ان عام اكرم العلماء مثلاً شامل باستغراقه لمعلوم العادل والفاسق ومشكوك العدالة والفسق، فبعد تعنونه بغير عنوان الخاصّ لا يخرج منه الا معلوم الفسق مثلاً، واما مشكوك الفسق فهو عنوان غير عنوان الفاسق فلا يخرج عن العام.

ان قلت: ان ذلك يوجب اجتماع حكمين في مورد واحد فيما لو كان مشكوكاً ظاهراً فاسقاً واقعاً، فمن حيث إنّه مشكوك يجب اكرامه، ومن حيث إنّه فاسق لايجب اكرامه وذلك باطل.

قلت: لا ضير فيه ويجمع بينهما بما قيل في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي، فكما ان الشيء المشكوك حليته حلال بمفاد قوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام»[1] وان ذلك كاف لبيان حكم الواقعي والظاهري، فكذلك في المقام.

وفيه: أنّه ان اريد من المشكوك المشكوك بعناية الموضوع وهو مشكوك الفاسقية والعدالة كما سبق منا في تقريره فذلك موجب لدخول ذلك تحته وخروجه فان موضوع الخاصّ انما كان الفاسق الواقعي، فهذا الفرد المفروض فسقه واقعاً من حيث إنّه فاسق واقعاً خارج عن العامّ، ومن حيث إنّه مشكوك الفاسقية داخل تحته، وليس ذلك من موارد اشتباه الأُصول اللفظية، فان جريان اصالة التطابق في ذلك الفرد مشكوك لاحتمال

---

۱. الكافي، ج۵، ص ۲۱۳؛ التهذيب، ج۷، ابواب ۲۱، ص ۲۲۶؛ الوسائل، ج۱۷، الباب ۴، ص ۸۹

كونه من الفساق واقعاً فيكون محكوماً للخاص لا أنّه يجري و يخطىء في ذلك الفرد.

ولو اريد منه المشكوك بعناية الحكم فاشكاله واضح، حيث لايمكن ان يتكفل دليل واحد لبيان حكم و حكم الشك فيه كما حقق في محلّه.

حكم ما إذا كان الخاصّ المجمل لبّياً

هذا كله في المخصّص اللفظيّ، وامّا المخصّص اللبي فلو كان من العقليات الضرورية الّتي يصح ان يتكل عليها المتكلم بياناً حين التخاطب فهو كالمتصل اللفظيّ، و ان كان من قبيل الأحكام النظرية، فقال في «الكفاية»: ان الظاهر بقاء العامّ في المصداق المشتبه علي حجيته كظهوره فيه بخلاف اللفظيّ، و قد اطال الكلام فيه من دون ان يتكفّل لبيان ما هو الفرق واقعاً بين المخصص اللفظيّ و اللبّي.

و وجه ذلك بعض المحشين بانه لو كان لفظياً فقد الق المولى حجتين، و القاء التخصيص يدل علي أنّه علم بوجود المعنون بهذا العنوان في العامّ و اراد بذلك اخراجه و احال تعيين مصاديقه إلى المخاطب، وامّا إذا كان لبياً فعدم تعرض المولى للخاص يكشف عن أنّه علم بعدم وجود المعنون به في العامّ و أنّه بنفسه احرز انطباق موضوع حكمه علي جميع الأفراد ولم يكل ذلك إلى المكلّف، فلا محالة يكون هذا الظهور حجة علي المكلّف في الموارد المشكوك فيها انتهى.

و فيه: ان ذلك انما يصح لو لم يعلم بوجود المنافي فيه و الّا فيكشف ذلك عن عدم احراز المولى انطباق موضوع حكمه علي جميع الأفراد، و لا يمكن حمل سكوت المولى عن بيانه علي كون المصلحة مقتضية لسكوته عنه أو علي غفلته عن ذلك كما في الموالى العرفية فيما لو علم بفقدان افراد كثيرة للقيد بعد الغفلة عنه كما لايخفى. علي ان ذلك يتحقق في اللفظية أيضاً فيما كان النسبة بين الدليلين عموماً من وجه فيجب القول بالتمسك بالعام فيه أيضاً. مضافاً إلى ان بناء العقلاء في القاء العموم ليس علي الفحص عن افراده، بل يري ملاك الحكم في المتصف بذلك الوصف و يلقاه بالعموم، بل و قد لايمكن ذلك، كما لو قال رجل: اكرم العلماء، و علمنا بعدم رضاه لاكرام الفساق فان فرض تجسّسه عن تمام افراد

العلماء و احراز عدم الفاسق فيهم كما تري. والشارع أيضاً لايتكلّم الا علي نحو ساير النّاس ولا يتكل في محاوراته علي علم الغيب وان كان يمكن له ذلك. نعم يصح ذلك فيما لو قام قرينة علي فحصه كما سيأتي.

وبالجملة التمسك بالعموم في تمام موارد المخصّص اللبي خالية عن الوجه، ومع ذلك لايمكن انكار ذلك في بعض الموارد، وهي الّذي اوقع الاعلام في الاشتباه والخلط.

تحقيقٌ

فالتحقيق ان يقال: ان القيد المدرك عقلاً ان كان مما يمكن للمكلّف احراز وجوده أو عدمه كالفسق والعداوة وغير ذلك فلا يصح التمسك بالعام لعين ما ذكر في المخصص اللفظيّ، وامّا لو كان مما لا يمكن للمكلّف ذلك بل كان من شؤون المولى و وظائفه وما هو في عهدته يصح التمسك بالعموم في موارد الشك واستكشاف تحقق القيد فيه[1] بل ولا يصح له حينئذ التكلم بالخاص لعدم قدرة المكلّف علي تطبيقه علي افراده فيجب عليه بيان الموارد. ولذلك تري انهم يتمسكون في صحة الوضوء المشكوك صحته وفساده بعموم وجوب غسل الوجه والايدي مع العلم بكون صحته مخصوصاً بما كان محصلاً للطهارة الواقعية ويحرز بذلك كونه محصّلاً للطهارة، لان بيان المحصلية وعدمها انما هو علي الشارع ولا يمكن للعبد احرازه.

وكذلك الأحكام كلها منوطة بالمصالح والمفاسد الواقعية فوجوب شيء منوطة بوجود المصلحة فيه ولخصوص به، لكنه لما لايمكن للعبد احراز المصلحة فيما اذا شك في وجوده في فرد يصح ان يتمسك بالعموم الشامل له ويحرز بذلك وجود المصلحة فيه ومثل ذلك في نظائره.

وكذلك لو قام القرينة في مقام علي فحص المولى وعلمه بانطباق موضوع حكمه علي

---

۱. والظاهر جريان ذلك في اللفظيّ أيضاً لو فرض تكلم المولى بخاص كذلك لعدم التفاوت بينهما، وفيه أنّه لايصح الغاء خاصّ كذلك بل لابدّ من ذكر موارده كما في المتن.

جميع الأفراد كما لو قال النبي ﷺ: «لعن الله بني امية قاطبة إلى يوم القيمة».[1] حيث إنّه ليس في مقام بيان جواز لعنهم فقط وانما ينشأ اللعن عليهم إلى يوم القيمة بلسانه، وذلك بضميمة ما دل علي حرمة سب المؤمن يدل علي اتكائه حينئذ علي الغيب واحرز عدم المؤمن فيهم، فلو شك في ايمان فرد منهم يتمسك به لنفيه وان ليس بمؤمن، ولعلّ منه ما لو قال قائل: اكرم جيراني كلهم، مع العلم بعدم رضائه باكرام اعدائه فان التصريح بالعموم مع حصرهم وامكان العلم بحالهم من قبله بنحو يسير يمكن ان يكون دليلاً علي فحصه عنهم واحراز انطباق موضوع حكمه عليهم، فلو شك في فرد أنّه عدوه ام لا يتمسك به ويجب اكرامه، ولو علم بعداوة فرد منهم له يحمل علي وجود المصلحة مقتضية لسكوته عنه أو علي غفلته عن ذلك، فتدبر وافهم.

تذنيب، في احراز موضوع العامّ بالاصل وعدمه

قد عرفت عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقية المخصّص لفظياً كان أو غيرها، فهل يمكن احراز موضوع العامّ بالاصل الموضوعي ام لا؟ لا ينبغي الترديد في امكانه فيما إذا كان للمشكوك حالة سابقة موافقة للعام فيستصحب، كما قد يحرز موضوع المخصص اذا كانت موافقة له، مثلاً اذا قال المولى: اكرم العلماء ولاتكرم الفساق، فزيد المردد بين الفسق والعدالة ان كان فاسقاً سابقاً أو عادلاً ثم حصل الترديد فيستصحب موافقاً للعام في الثاني وللخاص في الأوّل فيختلف الحال باختلاف المقامات. انما الكلام فيما اذا لم يكن له حالة سابقة مع فرض وجوده، فهل يكفي فيه استصحاب العدم الازلي ام لا؟

ذهب في «الكفاية» إلى امكانه **وقال:** ان الباقي تحت العامّ فيما إذا كان مخصصاً بالمنفصل أو المتصل بغير تقييد ليس معنوناً بعنوان خاصّ بل هو معنون بغير عنوان الخاصّ، فيكفي في التمسك بالعام نفي عنوان الخاصّ عنه، ويمكن احرازه باستصحاب العدم الازلي أيضاً ولا يحتاج فيه إلى اثبات عنوان خاصّ حتى يكون مثبتاً. **ثم قال:**

---

۱. بحارالانوار، ج۹۸، الباب ۲۴، ص ۲۹۳.

مثلاً اذا شك ان امرأة تكون قرشية وان كانت اذا وجدت إمّا قرشية او غيرها فلا أصل يحرز انها قرشية أو غيرها، الا ان اصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قرشي تجدي في تنقيح انها ممن لا تحيض الا إلى خمسين. انتهى ببيان ان الحكم مترتب علي المرأة الّتي لا تكون متصفة بالقرشية لا المرأه المتّصفة بعدم القرشية، فعدم الاتصاف محقق ولو مع عدم الوجود وان كان الاتصاف بالعدم غير محقق الا مع فرض وجوده. هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريبه.

لكنه لا يخفى ان ذلك انما يصح لو كان الحكم مترتبا علي عدم الوصف للذات مع تجريدها من ملاحظة الوجود والعدم، وهو كما تري اذ احكام العمومات لا يترتب علي الطبايع، والا فالطبيعة من حيث هى ليست الا هى، بل هي يترتب علي وجوداتها فالحكم مترتب علي عدم الوصف للموضوع مع عناية الوجود الخارجيّ، وبعد فرض الوجود ليس له حالة عدم الوصف سابقة حتى يستصحب، ولا اثر في استصحاب العدم الازلى الا بناءاً علي أصل المثبت.

ثم إنّه ربما نسب إلى بعض التمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر للحكم بصحة الوضوء أو الغسل بمايع مضاف شك في صحته وفساده كالوضوء بماء الورد كما نقل صحته عن الصدوق ﷺ، وربما يؤيد أيضاً بما ورد من صحة الصوم في السفر او الاحرام قبل الميقات لو وقع مورداً للنذر، ولهذا وقع البحث بين الاعلام وتحاشى عنه الاكثر مع ابهام عنوان البحث، ولهذا عبّر عنه في «الكفاية» بما اذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص بل من جهة أُخري انتهى.

ولا يخفى التفاوت بين المثال وبين ما يدعيه لان المدّعى كشف صحة الوضوء المنذور عن صحته مطلقاً ولو لم يتعلق به النذر بخلاف المثالين الأخيرين، للعلم بالبطلان بل الحرمة فيهما لو لم يقع مورداً للنذر. علي ان الكلام انما هو فيما لم يكن دليل علي رجحانه أو عدم رجحانه، والدليل علي عدم الرجحان موجود في المثالين كما لا يخفى.

وعلي اي حال فاجاب عنه في «الكفاية» بما حاصله يرجع إلى انكار العقل لذلك الا فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلاً فيجوز التمسك بعمومها، ومع كونها مخالفاً لحكمها

بعناوينها الاولية يكون من باب التزاحم مع احرازالملاك فيها، أو التعارض لو لم يحرز الا في احدهما هذا. انتهى.

والتحقيق ان ذلك ليس امراً بعيداً قابلاً للتحاشي ولا مما اشتبه فرد من غير جهة احتمال التخصيص، بل انما ذلك مما اشتبه فيه المخصص مصداقاً فيتمسك القائل فيه بالعموم.

وبيانه ان عام «اوفوا بالنذور» مخصص بالمخصص المنفصل بما إذا كان المنذور راجحاً فلما تعلق النذر بالوضوء المردد بين الراجح وغيره مصداقاً يصير من قبيل شبهة مصداقية للمخصّص فتمسك القائل بالعام كما وافقه عليه جماعة، واستكشف بذلك رجحانه واقعاً فيكون صحيحاً وان لم يتعلق به النذر.

بل يمكن ان يقال: ان تخصيص الوفاء بالنذر بذي الرجحان ليس تخصيصاً لفظيا وانما قام عليه الاجماع وغيره من المخصصات اللبيّة، فيجب فيه الرجوع العام علي مبنى صاحب «الكفاية» أيضاً، ويستكشف به تعنونه بعنوان العامّ كما في الإنسان المشكوك ايمانه، فبذلك عرفت عدم بعد القول به، بل لابدّ منه علي ما ذهب اليه في «الكفاية» من الرجوع إلى العامّ في الشبهات المصداقية للمخصّص اللبي ولا وجه للتحاشي عنه فتدبر.

وأمّا الصوم في السفر والاحرام قبل الميقات فورد علي صحة نذره دليل خاصّ وان كان باطلاً بدون النذر، وذلك إمّا لتخصيص عموم ادلّة اعتبار الرجحان في متعلّق النذر أو تكلّف تصوّر الرجحان فيهما، إمّا باستكشاف رجحانهما الذاتي وانما المانع في تعلق الامر الاستحبابي أو الوجوبي بالعنوان الاولى ويرتفع بالنذر، وإمّا بصيرورتهما راجحين بنفس النذر بعد ما لم يكونا كذلك، لكشف دليل صحتهما عن عروض عنوان راجح ملازم لتعلق النذر بهما كما قال في «الكفاية».

ولكنهما لايخلوان عن نظر، أمّا الاول فلان المراد من المانع المتصوّر ان كان المانع عن الامر فقط مع بقاء رجحانه الذاتي كما في امر الوجوبي بالسواك مثلاً فلايناسب ذلك دوام الائمة عليهم السلام علي تركه ولا بطلانه لو فعل، وان كان المراد منه الجهة المتجهة الّتي يعارض الرجحان ويمنع ان يكون نافذاً فبعد الانكسار لا رجحان فيه أصلاً فيرجع إلى الوجه

الثاني بمعنى حدوث الرجحان فيه بعد تعلق النذربه وارتفاع المانع، وهذا مخالف لظاهر الادلة المشترطة لرجحان متعلق النذر، فان الظاهر منها كون الرجحان في مرتبة سابقة علي النذر، وأمّا الرجحان الحادث بنفس النذر مقارناً له إمّا من أصل أو بارتفاع المانع فلا يكفي في صحته.

لكنه لا يخفى ان علي فرض صحتها لا شبهة في عباديته لكشفه عن حدوث الرجحان في ذاته.

فالاولى هو الالتزام بالوجه الاول وهو تخصيص عموم ادلّة اشتراط الرجحان والامر في عباديته، وقصد التقرب به سهل لكفاية قصد الامر الناشيء من قبل النذر، وقد قلنا سابقاً بإمكان اخذ قصد الامر في المأمور به. لكن يشكل ذلك علي ما ذهب اليه في «الكفاية» من امتناعه كما لا يخفى.

في جواز التمسك بالعام في الفرد المشكوك فرديته وعدمه

بقي هنا شيء وهو أنّه اذا ورد عام وعلم عدم كون فرد محكوماً بحكمه لكن شك في أنّه هل هي فرد له حتى يكون تخصيصاً له أو ليس بفرده حتى لا يلزم تخصيصه؟ فهل يجوز التمسك باصالة العموم واثبات الثاني ام لا؟

قال في «الكفاية» بالثاني، فلا يجوز التمسك باكرم العلماء مثلاً لاثبات ان زيداً المعلوم عدم وجوب اكرامه ليس بعالم، لان المتيقن من حجّيّة اصالة العموم الراجعة الى اصالة تطابق المراد الجدي والاستعمالي ما إذا كان مراد المتكلم مشكوكاً، وأمّا مع العلم بمراده فلا، لان دليله ليس الا السيرة وبناء العقلاء، واستقراره مطلقاً مساوياً فيه الشك في المراد والشك في شمول اللفظ غير معلوم، ويكفي ذلك في عدم كفايته للتمسك به. فذلك نظير اصالة الحقيقة فيتمسك به لو شك في مراد المتكلم وأنّه هل اراد منه المعنى الحقيقي أو المجازي، لكن لو علم بارادته بمعنى معين فلايتمسك به لاثبات أنّه معناه الحقيقي كما مرّ مكرراً هذا.

ولا يخفى أنّه يخالف ما مر منه ﷺ آنفاً من الصوم المنذور في السفر من أنّه بصحته

يستكشف وجود الرجحان فيه، وليس ذلك الا التمسك باصالة عموم ما دل علي بطلان النذر بدونه حتى لا يلزم تخصيص فيه.

وعلي اي حال لايبعد دعوي استقرار سيرة العقلاء علي ذلك فيما كان تعيين افراد العالم بنظر المولى المتكلم ولا يكون ذلك محولاً إلى العبد كما مرّ نظيره في المخصص اللبي وان كان بينهما فرق غير مخفي، ولذلك تري انهم يتمسكون بطهارة ماء الاستنجاء بانها لاتنجس ملاقيه فان كانت نجسة غير منجسة يلزم تخصيص قضية كل نجس متنجس وكذلك تمسكهم باطلاقات ترتب الاثار علي الصلاة مثل كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر و«قربان كل تقي»[1] وامثالها لاثبات ان الفاسدة منها ليست بصلاة، ومن المتمسكين به صاحب «الكفاية» ﷺ كما مرّ في الصحيح والاعمّ بل يمكن ادعاء ذلك قريباً مطلقاً.

وان لم يكن تشخيص افراده من مختصات المتكلم كما يشهد عليه ما يري في الاخبار بالعموم كما لو قال رجل: اكرمت العلماء، وعلمنا بعدم اكرامه لزيد المشكوك عالميته فلا ريب ان العقلاء يبنون علي عدم عالميته، لو علم بان المتكلم صادق خبير بحال تمام افراد العلماء، وكذلك في نظائره من الامثلة، ولا نحتاج في حجّيّة اصالة العموم إلى ازيد من ذلك.

هذا كله في التمسك بالعموم لاثبات عدم فردية مشكوك الفردية بعد العلم بعدم محكوميته بالخصوص بحكم العام.

أمّا لو كان الفرد المعلوم فيه ذلك مردّداً بين الاثنين احدهما من افراد العام دون الاخر كما في عموم اكرم العلماء بعد ورود لا تكرم زيداً المردد بين اثنين احدهما جاهل والاخر عالم فهل يتمسك به لاثبات ان المراد هو زيد الجاهل حتى لايرد تخصيصاً علي العامّ ام لا؟ لاينبغي الشبهة في الاول فان زيداً المردد بين فردين يصير بمنزلة المخصّص المجمل مفهوماً ويكون الشك في مراد المتكلم وأنّه هل اراد العموم ام لا؟ ويجوز فيه التمسك

---

۱. الكافي، ج ۳، ص ۲۶۵؛ من لايحضره الفقيه، ج ۱، ص ۲۱۰؛ الوسائل، ج ۴، الباب ۱۲، ص ۴۳.

بالعموم كما سبق، ويثبت به أيضاً ان المراد من زيد هو الجاهل منها لحجّيّة مثبتات الأُصول اللفظية، والفرق بينه وبين الفرض المتقدم واضح، لكون الفرد المنتفى فيه حكم العامّ معلوماً هناك مردداً بين وصفين ولا تأثير له في مراد المولى بخلافه هيهنا فان فرداً كذلك مشكوك مردد بين فردين وفرقهما بالنسبة إلى مراد المولى مما لا يخفى.

وبالجملة لا يصح عطف احد المثالين علي الاخري في البحث كما في التقريرات وان كانا متحدين نتيجة كما قلنا فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل السادس: في جواز التمسك بالعام قبل الفحص وعدمه

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص ام لا؟ فيه خلاف يجري هو في كل ما يصرف الكلام عن ظاهره عامّاً كان أو مطلقاً أو غيرهما، فقد يقال بعدم الجواز مستدلاً بعدم حصول الظن بالتكليف قبل الفحص فلا تجري اصالة عدم التخصيص، لان جريانها مشروط بالظن بالمراد، وأيضاً ان العمومات ليست حجة لغير المشافهين وانما يثبت لهم احكامها بعدم الفرق فلا يجوز لهم التمسك باصالة العموم. وأيضاً قد علم إجمالاً بورود مخصصات علي تلك العمومات الّتي بايدينا والعلم الاجمالى بالمخصّص مانع عن حجّيّة ظاهره.

قال في «الكفاية»: الاقوي عدم جواز التمسك بالعموم قبل الفحص فيما إذا كان في معرض التخصيص كما هو الحال في عمومات الكتاب أو السنّة لا لما ذكر، فان الكلام انما وقع في حجّيّة اصالة العموم قبل الفحص بعد الفراغ من حجيته من باب الظن النوعى وعدم الفرق بين المشافه وغيرها وعدم كونها من اطراف العلم الاجمالى، بل لعدم استقرار سيرة العقلاء علي التمسك بها مادام العموم في معرض ان يكون له مخصص بحيث لو تفحص منه لظفر ولاقل من الشك وهو يكفى في عدم الحجّيّة، نعم العمومات الّتي ليست في معرض التخصيص كغالب ما في السنة اهل المحاورة فلا شبهة في ان سيرة

العقلاء العمل بها بلا فحص عن المخصص انتهى.

اقول: معرضية العامّ للتخصيص ان كان بمعنى احتمال تخصيص العامّ واقعاً في إرادة المولى من دون ان يتكلم بها فلا إشكال في عدم اخلاله بحجية العامّ إلى ان يبيّنه للمكلفين ولا يضرّ عدم بيانه إلى مدةً يسيرة أو كثيرة لمصلحة يلزم ذلك كما في اغلب الأحكام المنتشرة بعد مضى زمان وليس ذلك مراد القائلين قطعاً، وان كان بمعنى احتمال تخصيصه في مقام الانشاء والتكلّم وعدم وصوله إلى المكلّف فيتصور علي وجوه: فقد يحتمل تخصيص العامّ المسموع الان بمخصّص يصدر عن المتكلم بعداً كما اذا سمع زرارة عامّاً من الإمام عليه السلام واحتمل بيان مخصّصه في اليوم الاتى أو بعده بلسان هذا الإمام أو اللاحق واخرى يحتمل تخصيصه بمخصص يصدر عن المتكلم الان، كما اذا سمع زراره عامّاً وخرج من عند الإمام ثم احتمل بيان مخصصه لفرد آخر الان، ولا يمكن انكار استقرار سيرة العقلاء علي التمسك بالعام بل اصحاب الائمة عليهم السلام في الصورتين والا لكان الواجب علي كل فرد من اصحاب الإمام الرجوع اليهم عليهم السلام في كل يوم وساعة والسؤال عن صدور مخصص العامّ الفلانيّ وعدمه، بل يلزم عدم انفكاكهم عن الائمة عليهم السلام فانّه بعد الانفكاك يحتمل صدور المخصّص فيجب علي الرجوع، وهذا كما تري، ولا يندفع ذلك ان هذا المقدار منه مرفوع بالعسر فانّا نفرض الكلام في من هو ساكن في جوار الإمام عليه السلام وليس له عسر في ذلك.

وبالجملة لو صح ذلك لما جاز تمسك اصحاب الائمة بكلام امام زمانهم لكونه في معرض التخصيص بنحو من الانحاء، فحيث جري ديدنهم علي التمسك به دل ذلك علي استقرار ظهور الكلام وجواز التمسك به.

نعم قد يكون المعرضية للتخصيص بنحو لو اراد الاطلاع لاطلع عليه من دون تأمّل، كما إذا كان الإمام عليه السلام في حال التكلم واحتمل السامع بيان مخصص العام الفلانيّ فلا يجوز له ان لا يتوجه اليه حتى لا يسمع، ولذلك لو احتمل بيان المخصص قبلاً وهو في هذه الصفحة من الكتاب بحيث لو رجع اليها لظفر عليه ولم يفعل ذلك فلا يبعد انكار سيرة

العقلاء علي العمل بالعام بل ادّعاء استقرار سيرتهم علي عدم العمل به، لكن ذلك لا يوجب الفحص عن المخصص لو احتمل وجوده في صفحة من صفحات كتاب قطور يلازم الظفر عليه تحمل المشقة، فلا يوجب أيضاً الفحص عن المخصص المحتمل وجوده في احدي كتب الاخبار أو في كتاب واحد منها.

و بالجملة يكون المناط في وجوب الفحص ما يمكن ان يظفر عليه بلا تكلّف و تأمل و من دون ان يلازم ذلك ايجاد المزاحمة لشخص آخر كما في الرجوع الى الإمام في كل ساعة، و هذا ما يمكن ان يستفاد من سيرة العقلاء، لكنه مخالف للاجماع فانهم لا يكتفون في الفتوي بذلك المقدار من الفحص الميسور لكل احد.

و لذا قد التجؤوا إلى جعل المدرك للفحص للعلم الاجمالى بوجود و مقيدات و مخصصات فيما بايدينا من الكتب للعمومات و الاطلاقات، و لا يخفى اختلاف ذلك بالنسبة إلى الاشخاص فقد يحصل العلم الاجمالى بوجود مخصصات لهذه العمومات في ضمن تمام الاخبار و ذلك يوجب الفحص التام، و قد يعلم بوجود مخصصات لو تفحص منها لظفر بها يسيراً، أو يعلم بوجود مخصصات في كتاب واحد، أو في باب ذكر فيه العموم أو غير ذلك مما يتصوّر باختلاف الاشخاص و الازمنة، كمن كان في زمان الإمام عليه السلام مع تشتت الاخبار، أو في زماننا هذا مع كونها مبوّبة مرتّبة و يختلف كميّة الفحص باختلاف العلم الاجمالى، فلو تفحص بالمقدار اللازم و ظفر بالخاص فهو، و الا يكشف ذلك عن خروج هذا المورد عن دائرة العلم الاجمالى من الأوّل فيؤخذ به. هذا من حيث كيفية العلم الاجمالى و أمّا كميته فمحدودة علي كل حال، و لازمه عدم وجوب الفحص بعد الظفر علي المقدار المعلوم بالاجمال في بقية الشبهات لكونها شبهة بدويّة، فلو ظفر عليه في كتاب الطهارة مثلاً لا يجب عليه الفحص عن المخصص في ساير الكتب، وكذلك لو ظفر في كل كتاب من الفقه علي المقدار المعلوم بالاجمال ولو قيل بان المعلوم بالاجمال هو المقدار المعيّن المتشتت في الابواب المختلفة.

و بالجملة العلم الاجمالى بورود مخصصات فيما بايدينا من الكتب و ان اقتضى عدم

جريان اصالة العموم قبل الفحص، الّا أنّه بعد الفحص والعثور علي المقدار المتيقن من المخصصات يوجب انحلاله فلا يجب الفحص في ساير الشبهات كما هو الشأن في كل علم اجمالى ترددت اطرافه بين الاقل والاكثر، ولا يقول به احد.

اجابة وازاحة

وقد اجاب عنه بعض الفحول بما حاصله: ان المعلوم بالاجمال تارةً يكون مرسلاً غير معلّم بعلامة يشار بها اليه، وأُخري يكون معلّماً بعلامة يشار اليه بتلك العلامة، وانحلال العلم الاجمالى بالعثور علي المقدار المتيقن انما هو في القسم الأوّل، وأمّا القسم الثانى فلا ينحل بذلك بل حاله حال دوران الامر بين المتباينين. والسر في ذلك ان العلم الاجمالى المردد بين الاقل والاكثر حينئذ ليس بحيث يكون من اوّل الامر احدهما متيقناً والاخر مشكوكاً، بل تعلّق العلم بالاطراف علي وجه تكون جميع الاطراف مما تعلّق بها العلم بوجه، بحيث لو كان الاكثر هو الواجب لكان مما تعلّق به العلم وتنجز بسببه، وليس الاكثر مشكوكا من اوّل الامر بحيث لم يصبه العلم بوجه من الوجوه، بل كان الاكثر علي تقدير ثبوته في الواقع مما اصابه العلم، وذلك كما اذا علمت انى مديون لزيد بما في الدفتر المردد بين الخمسة والعشرة فان جميع ما في الدفتر من دين زيد قد تعلق بها العلم سواء كان دين زيد خمسة أو عشرة فيجب عليه اداء الاكثر، ومثله العلم الاجمالى فيما نحن فيه لأنّه قد تعلّق بان في الكتب الّتي بايدينا مقيدات ومخصصات فيكون نظير تعلّق العلم بانى مديون لزيد بما في الدفتر، ومثل هذا العلم الاجمالى ينحل بالعثور علي المقدار المتيقن، بل لابدّ فيه من الفحص التام في جميع ما بايدينا من الكتب، انتهى ملخّص ما ذكره.

ولا يخفى ان القائل لا يلتزم بما يلزم عليه من موارده فلو علم بقبض كيسة من دينار المردد بين الخمسين والمائة فهل يحكم عليه بوجوب اداء الاكثر؟ وكذا لو اتلف حبّاً من سمن المردد بين الخمس والسبع فهل يجب عليه غرامة السبع؟ وغير ذلك من

نظائر المقام. و بالجملة لا فرق بين المعلوم بالاجمال في تعنونه بعنوان أو تعلّمه بعلامة و عدمه، بل ينحل العلم الاجمالى بعد الاتيان بالاقل.

فانقدح ان العلم الاجمالى أيضاً لا يكون مدركاً لايجابهم الفحص عند كل شبهه من دون التفات إلى انحلاله، فلابدّ ان يكون المدرك لوجوب الفحص غير هذا، وليس ذلك الا الاجماع علي وجوبه كذلك.

و لعلّ مستنده ماورد من اخبار كثيرة يستفاد منها وجوب الفحص بل المتيقن ذلك كما ورد في مباحثة علي عليه السلام مع عمر في عدم كفاية المسح علي الخفين وان لا يكفى له فعل امر رسول صلى الله عليه و آله لنسخه، ولو لا وجوب الفحص لكان له التعذر بعدم وجوب الفحص عن الناسخ و جواز العمل بالمنسوخ حتى يعلم الناسخ. وكذلك ما في مباحثات الصادق عليه السلام مع ابى حنيفة و السؤال عن العلم بناسخ القرآن و منسوخه و عامه و خاصه و غير ذلك و دعوته عليه السلام له إلى نفسه حتى يعلم ذلك، ولولاه لكان له ان يجيب عنه بعدم دخالة العلم به في الفتوي فإنّه مع العلم أيضاً لايجب الفحص. و غيرذلك من الاخبار المتفرقة في ابواب الفقه، و تلك الاخبارو ان كان غالبها وارداً في مورد مخصصات القرآن و نواسخه و غيرهما لكن يجري ذلك في الاخبار أيضاً، لما في بعضهم من اضافة قول الرسول صلى الله عليه و آله اليها، مع ان كلامهم عليهم السلام كلام الله و حكمهم حكم الله.

و ليعلم أنّه لايمكن التمسك بما وردبلسان هلّا تعلمت، فان مجرد ذلك ممتثل بالعلم بالعموم و ان كان ذلك بعيداً بالنسبة إلى بعض العمومات كقوله عليه السلام: «كل شيء لك حلال»[1] الخ.

و يؤيد ما قلنا ما يري من سيرة اهل السنّة في زمان الائمة عليهم السلام علي ذلك و تتبّع اخبار النبي و تميز الخاصّ عن المخصص و الناسخ من المنسوخ.

و بالجملة فالاخبار اقوي دليل علي وجوب الفحص، و بها يستغنى عن غيره مما يتوهم دلالته عليه فتدبر.

---

۱. الكافى، ج۶، ص ۳۳۹؛ الوسائل، ج۲۵، الباب ۶۱، ص ۱۱۸.

كلامٌ في مقدار الفحص

وأمّا مقدار الفحص فيختلف الحال باختلاف المباني فعلى المعرضية يجب الفحص حتى يخرج عن معرضية التخصيص كما في «الكفاية». ولا يخفى ان المعرضية ان كان بمعنى صدور العامّ عن من دأبه اداء المخصصات منفصلاً فلا يخرج عن المعرضية بالفحص وان بلغ ما بلغ وله تمسك بالاصل بعد الفحص فهو يجري قبل الفحص أيضاً بلا فرق، وأمّا علي العلم الاجمالي فيجب بمقدار ما يخرج المورد عن اطرافه وينحل بالنسبة اليه، ويختلف ذلك بالنسبة إلى اختلاف العلم الاجمالي كما وكيفاً كما سبق.

وأمّا علي ما اخترناه من دلالة الاخبار علي ذلك فيكتفى بما يطمئن به النفس عرفاً فان ذلك هو المستفاد من الروايات، ولا دليل علي وجوب ازيد من ذلك، فتدبر.

ثم ان صريح «الكفاية» عدم لزوم الفحص عن مخصص المتصل باحتمال أنّه كان ولم يصل مع أنّه اولى بالوجوب، حيث ان احتمال مخصص المنفصل لايضرّ بظاهر لفظ العموم وانعقاد الظهور له بخلاف المتصل، فان مع احتماله لا ينعقد ظهور للّفظ حتى يكون العمل به جايزاً، فلو احتمل تخصيص العامّ بمخصص متصل لو تفحصنا عنه لظفرنا به يجب الفحص عنه، كما يحتمل ذلك كثيراً في الاخبار بعد تقطيعها لتبويبه، فرب خبر ذكر اوله في باب وآخره في باب آخر، ولعل فيه قرينة علي المعنى المراد من الصدر فكيف يجوز العمل به بدون المراجعة اليه والنظر فيه، وهل ذلك الا مثل ادخال الا نملة في الاذن حتى لا يسمع تتمة كلام المتكلم.

ايقاظ: لايخفى عليك عدم الفرق بين الفحص هيهنا بل وفي تمام الأُصول اللفظية وبينه في الأُصول العمليّة، فإنّه انما يكون عن حجّيّة شيء لاعن ما يزاحم الحجة بعد تسلّم حجيته، فان عدم حجّيّة الأُصول العملية قبل الفحص ليس لاجل ان لنفس الفحص دخلاً في حجيته، بل لان احتمال وجود ما يكون وارداً عليه علي موضوعه أو حاكماً عليه أو مخصّصاً له أو غير ذلك يردده بين الحجّة واللاحجّة واقعاً، وبالظفر عليها يعلم بانه ليس بحجة وبعدم الظفر عليها يعيّن له الحجيّة، ولذلك نقول بعدم العقاب لتارك

الفحص لو فرض عدم دليل مزاحم له واقعاً وكذلك في الأُصول العملية فإنّه بدون الفحص مع احتمال وجود ما يخالف ظاهره يردد بين الحجة واللاحجة ولا يتعين حجيته الا بعد الفحص فيكون الفحص فيها أيضاً فحصاً عن الحجّيّة، ومن هنا يفرق بين ظهور العامّ لفظاً وحجةً، ولذلك قال صاحب الكفاية ﷺ أيضاً سابقاً في مبحث شبهة مصداقية المخصص: ان المصداق المشتبه وان كان مصداقاً للعام بلا كلام، الا أنّه لم يعلم أنّه من مصاديقه بما هو حجة لاختصاص حجيته بغير الفساق انتهى. فافهم و تدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل السابع: في عموم الخطابات الشفاهية

هل الخطابات الشفاهية مثل يا ايها المؤمنون تختص بالحاضر مجلس التخاطب أو تعم غيره من الغائبين بل المعدومين؟ قال في «الكفاية» في تحرير محل النزاع: إنّه يمكن ان يكون النزاع في ان التكليف المتكفّل له الخطاب هل يصح تعلّقه بالمعدومين كما يصح تعلّقه بالموجودين ام لا؟ أو في صحة المخاطبة معهم بل مع الغائبين عن مجلس الخطاب بالالفاظ الموضوعة للخطاب أو بنفس توجيه الكلام اليهم وعدم صحتها أو في عموم الألفاظ الواقعة عقيب اداة الخطاب للغائبين بل المعدومين وعدم عمومها لها بقرينة تلك الاداة انتهى.

وقد تبعه المتأخرون عنه في ذلك، ولا يخفى ان محل النزاع في الحقيقة ليس الا الثالث وهو صلاحية تلك الألفاظ وعدم صلاحيتها، فقد انكره قوم بالنسبة الى الغائبين والمعدومين، وفصل آخرون بينهما فانكره في الثانى دون الأوّل، واستدل المفصلون بعدم صحة تكليف المعدوم، والمنكرون مطلقا بعدم صلاحية المعدومين والغائبين للخطاب، فعلم ان ذلك كان من استدلالات القوم لا محلاً للنزاع، ويشهد علي ذلك كيفية عنوان البحث في كتب المتقدمين فراجع.

وعلي اي حال لابدّ من الكلام في كل منها. امّا الأوّل:

فقال في «الكفاية»: إنّه لا ريب في عدم صحة تكليف المعدوم عقلاً بمعنى بعثه أو زجره فعلاً، ضرورة أنّه بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقة، ولايكاد يكون الطلب كذلك الا من الموجود ضرورة، نعم هو بمعنى مجرد انشاء الطلب بلا بعث ولا زجر لا استحالة فيه أصلاً، فان الانشاء خفيف المؤنة، فالحكيم تبارك وتعالى ينشيء علي وفق الحكمة والمصلحة طلب شيء قانوناً من الموجود والمعدوم حين الخطاب ليصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط و فقد الموانع بلا حاجة إلى انشاء آخر فتدبر. **الى ان قال:** هذا اذا انشأ الطلب مطلقا، وامّا اذا انشأ مقيداً بوجود المكلّف ووجدانه الشرائط فامكانه بمكان من الامكان انتهى.

وحاصل الوجه الاول كما عرفت بيان الفرق بين البعث والزجر الحقيقين والانشائيين وأنت تعرف ان الفرق بينهما ليس الا في تطابق الارادة معه فان كان الانشاء مشحوناً بالارادة الفعلية يكون البعث حقيقياً والا فانشائياً، وبعبارة أُخري قد يكون انشاء فقط بلا إرادة، وقد يكون مع الارادة أيضاً فيكون بعثاً أو زجراً، فلابدّ من الكلام في صحة تعلق الارادة أو الكراهة بافعال المعدومين فعلاً ام لا؟

والتحقيق أنّه لو اريد من تعلق الارادة تعلقها به فعلاً بنحو الجزم غيرمعلق علي شيء ولا مشروطاً به فلا يجوز ذلك ضرورة. ولا ينافي ذلك تعلق الارادة به معلقا علي وجوده أو مشروطا به علي نحو الواجب المعلق أو المشروط علي ما قلنا، فالارادة فعلية في نفس المولى ولكنه تعلق بامر يوجد في المستقبل كما اعترف بذلك صاحب «الكفاية» أيضاً، فعلى هذا يكون البعث والزجر حقيقياً. نعم لو تصوّرنا تعلق الارادة بالمعدوم فعلاً بنحو واجب المشروط علي مبنى صاحب «الكفاية» فلايكون فعلاً إرادة ولا بعث حقيقة وقد عرفت انكاره.

هذا كله في مقام الثبوت، أمّا الاثبات فلو كان الكلام الملقى لبيان التكليف مطلقاً فالظاهر من الكفاية ان الانشاء خفيف المؤنة يشمل الموجود والمعدوم، لأنّه انشأ ضرباً للقانون لكنه عار عن الارادة الجدية بالنسبة إلى المعدومين، حيث إنّه مخصوص

بالموجودين بالتخصيص العقليّ فكلما وجد فرد يكون مشمولاً لها لوجود قيده. لكنه مشكل من حيث ابتنائه علي النزاع المعروف من أنّه هل يجوز التمسك بالعموم الازمانى للعام بعد ما خرج عنه فرد في مدة من الزمان ام لا؟ كالتمسك «باوفوا بالعقود»[1] لاثبات لزوم البيع الخياري بعد انقضاء الخيار، حيث ان المعدومين خارج عن عموم اللفظ بالنسبة إلى الارادة الجدية والمدعى التمسك به بعد وجودهم كما لا يخفى.

ولكنك عرفت امكان كون الانشاء علي وفق الارادة الحقيقية بنحو الواجب المعلق بان يراد منه اتيانه في ظرف الوجود ومعلقا عليه، أو الواجب المشروط علي ما قلنا ويكون التقييد به عقلياً، وكذلك لو صرح بالقيد وانشأه مقيدا بوجود التكلف كما هو واضح.

أمّا الثانى فقال في «الكفاية» أيضاً: إنّه لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغايب حقيقة وعدم امكانه، ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة الا إذا كان موجوداً وكان بحيث يتوجه إلى الكلام ويلتفت اليه انتهى.

وفيه: ان صحة الخطاب لو كانت منوطة بالمواجهة فقط لكان اللازم صحتها اذا خاطب جسماً جامداً أو حيواناً مع أنّه مجاز قطعاً أو يقال بالتنزيل، فالمحتاج اليه في التخاطب هو صحة قصد الافهام، وهو كما يتحقق في الموجود العاقل كذلك يتحقق في المعدوم بعد وجوده فيصح تخاطبه بلحاظ الوجود، ولايشترط فيه كون التفهيم حين التخاطب لتعقبه عنه ولو انا ما في الحاضر ايضا بقدر استماعه وتحويله الى المشاعر ودركه وغيرها مما هى مقدمة علي الفهم، فالتعاقب لازم على ايّ حال، ولا فرق طول مدته وقصره، ولذا يصح الخطاب في المراسيل مع ان التفهم المحقق به انما يتحقق بعد وصوله ولذا جري دأب المصنفين علي خطاب القارئين مع انهم ليسوا حاضرين عنده بل ولا موجودين في زمانه، فانقدح صحة تخاطب المعدوم بلحاظ وجوده.

ومنه قد عرفت ان الألفاظ الموضوعة للخطاب يصح استعماله في الحاضرين

---

١. سورة المائدة الآية ١.

والغائبين والمعدومين ولو كان موضوعاً للخطاب الحقيق، ولا يحتاج إلى تكلف اثبات كونه موضوعاً للخطاب الايقاعي الانشائي، كما وقع في كلام صاحب «الكفاية» فإنّه قال: انها موضوعة للخطاب الايقاعي الانشائي لكنه منصرف ـ لكثرة الاستعمال ـ إلى الواقعي الحقيق منه، فقد يمنع عن الانصراف المذكور مانع، كما يمكن دعوي وجود ذلك في كلام الشارع، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل «يا ايها الناس اتقوا»[1] ويا ايها المؤمنون لمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهة ولا ارتياب انتهى.

مع أنّه لو كان ذلك صالحاً للقرينية فيكون قرينة علي المجاز أيضاً علي فرض كونه موضوعاً للخطاب الحقيق. وبالجملة فالخطابات المشافهية تعم الغائبين بل المعدومين أيضاً كالحاضرين، ولا وجه لاختصاصه بالحاضرين فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

۱. سورة النساء، الآية ۱؛ سورة الحج، الآية ۱؛ سورة لقمان، الآية ۳۳.

الفصل الثامن: في ثمرة البحث عن عموم الخطابات وعدمه

قد يقال ان ثمرة البحث يظهر في موضعين:

احدهما: حجّيّة ظواهر الكتاب للغائبين كالمشافهين، فإنّه لو لم يعم الغائبين لم يكن حجة لهم، لاحتمال تقارنه بقرينة حالية أو مقالية لانعلمها.

وفيه: أوّلاً أنّه مبنى علي ما عن المحقق القمي من اختصاص حجّيّة الظواهر بمن قصد افهامه، وقد ثبت بطلانه في محله. **وثانياً** اختصاص قصد الافهام بالمخاطب ممنوع بل الظاهر ان المقصود بالافهام عموم الناس كلهم، ويكون ذلك نظير تخاطب الدار ليسمع الجار، ويدل عليه ما في عدة من الاخبار من ارجاع الناس إلى ظواهر الكتاب وعرض الاخبار عليها، ولو لم يكونوا مقصوداً بالافهام لما جاز ذلك.

الثاني: صحة التمسك بالاطلاقات بناءاً علي التعميم وعدمها بناءاً علي التخصيص فيما يحتمل كونه مقيداً بقيد كان الموجود البالغ زمان الخطاب واجداً له مع فقد تاليه، فإنّه علي التخصيص لابدّ من التمسك بدليل الاشتراك وهو لايثمر الا بعد احراز كل ما له دخل في التكليف المتوجه اليهم، ولا يجوز نفي التقييد به بالاطلاق بالنسبة الينا لأنّه مع تقدير شرطية الشرط الموجود فيهم لايحتاج الى البيان اذ لا يوجب عدم بيان ذلك نقضاً للغرض.

و الفرق بين الثمرتين ان الاولى انما هى في احتمال إرادة خلاف الظاهر من اللفظ تقييداً كان أو غيره لاتكائه علي قرينة حالية أو مقالية، وأمّا الثانية فيختص باحتمال التقييد فقط كما لا يخفى.

و اورد عليه في «الكفاية» بإمكان اثبات الاتّحاد وعدم دخل ما كان البالغ الان فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له باطلاق الخطاب اليهم من دون التقييد به، وكونهم كذلك لا يوجب صحة الاطلاق مع إرادة المقيد منه فيما يمكن ان يتطرق اليه الفقدان وان صح فيما لا يتطرق اليه. انتهى.

و فيه: ان القيد المحتمل وان كان مما يمكن فيه تطرق العدم عقلاً الا أنّه لا ينافي صحة الاطلاق مع إرادة المقيد منه لو كان الآمر عالماً بانهم واجدون له ابداً، كما لو علم ذلك بالغيب فان السكوت عنه لا ينافي غرضه، وذلك كاحتمال تقيده بحضور الحجة مثلاً.

و التحقيق ان يقال: ان المراد من الاتّحاد في الصنف فيما يحكم عليه بالاشتراك اجماعاً ان كان مما لا فرق بينهما أصلاً في احدي الخصوصيات المحتملة دخلها في الحكم، فلا يحتاج حينئذ إلى الاجماع علي الاشتراك بل يحكم العقل به، فلابد من كون معقد الاجماع سوي ذلك مما يحتمل معه عدم الاشتراك عقلاً بان كان بينهما اختلاف ما يحتمل كونه دخيلاً في الحكم. وذلك إمّا هو الاختلافات الذاتية بين الاشخاص بحيث يحتمل أنّه كان في ذواتهم ما يقتضى ذلك الحكم وكان مقيداً به وليس فينا، كما يحتمل ان ما خوطب به السلمان مثلاً كان مخصوصاً به كخصائص النبي صلى الله عليه و آله لما كان فيه من خصوصياته الذاتية، و إمّا اختلاف فيما يعرض علي الذات لا الذاتيات كوجودهم في تلك الزمان وحضور الحجة وامثالها. والاجماع علي الاشتراك انما هو في القسم الاول لما احرز فيه من اتحاد الصنف وعدم اشتراطه بالاتحاد في الذاتيات دون الأخير لعدم احراز اتحاد الصنف وقيد قيدوا به.

فبذلك عرفت ظهور الثمرة في هذا القسم اي الاختلاف في الاعراض ولكنه انما يبتنى علي عدم كون الغائبين والمعدومين مقصودين بالافهام بعد عدم كونهم مخاطبين له والا

فالاتكاء علي وجود القيد في الحاضرين فقط مع فقدانه في غيرهم و خفائه عليهم يوجب نقض الغرض، كما اذا سكت عن قيد في التخاطب مع كونه مقصوداً له. ولكنه ممنوع في الخطابات الشرعية لما يستفاد من الاخبار الكثيرة من كون الغائبين والمعدومين أيضاً مقصودين بالافهام، مثل ما يدل علي ان الكتاب لايختص بناس دون ناس وأنّه ثقل ترك في الناس، وما يدل علي ارجاع الناس اليه، وكذلك امر النبي صلى الله عليه وآله بضبط احاديثه لعله يظفر عليها من هو افقه منهم، الى غير ذلك من الروايات. **و بالجملة** كل ما قلنا في ذيل الثمرة الاولى وقال به صاحب الكفايه قدس سره يقال به هنا ايضا. فحينئذ يمكن نفي التقييد بالاطلاق لكون السكوت عنه مع قصده افهامهم نقضاً لغرضه، فيرتفع تلك الثمرة أيضاً في الكتاب والسنّة كما لايخفى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل التاسع: في حكم العامّ المتعقب بالضمير

لو تعقب العامّ بضمير يرجع إلى بعض افراده فهل ذلك يوجب تخصيص بخصوص ما اريد من الضمير أو لا؟ فيه خلاف، ومثاله قوله تعالى: «والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولايكتمن ما في ارحامهن» إلى ان قال: «و بعولتهن احق بردهن».[1] فيعلم باختصاص الأخير بالرجعيات.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

و ما في «الكفاية»: من ان البحث مختص بما إذا كان للعام حكم مستقل كالآية السابقه و أمّا إذا كان مثل «والمطلقات ازواجهن احق بردهن» فلا شبهة في تخصيصه به.

ففيه: أنّه لا ثمرة عملاً في تخصيصه أو عدم تخصيصه، ومع الغض عنه لا وجه لذلك، ولا فرق بينه وبين ما له حكم مستقل.[2]

ثم إنّه قال في «الكفاية»: ان الاقوي عدم التخصيص، فان الامر دائر بين تخصيص العام بالنسبة إلى الحكم المستقل وبين ابقائه علي عمومه وإرادة الخصوص من الضمير إمّا بنحو الاستخدام وإمّا بالمجاز في الاسناد باسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقة إلى الكل توسعاً وتجوزاً، مع عدم إرادة ذلك حقيقة، لكن لما كان المراد من الضمير معلوماً

---

١. سورة البقرة الآية ٢٢٨.

٢. علي ان ذلك من قبيل ابدال البعض من الكل و مقتضاه كون المراد من المبدل هو الكل لا الجزء. ع م.

علي اي حال فلا يجري فيه اصالة الحقيقة و الظهور حتى يعارض اصالة العموم في طرف العامّ، لما سبق منا كراراً من اختصاص ذلك بالشك في المراد لا الشك في طريق الاستعمال انتهى.

اقول: وهناك وجه آخر وهو ان يرجع الضمير إلى العموم في مرحلة الاستعمال مع الالتزام بخروج بعض افراده عن الارادة الجدية كما لو كان مكانه اسم الظاهر بان يقال: وبعولة المطلّقات، فكما أنّه حينئذ لا ينافي استعماله في العموم إرادة الخصوص منه بالارادة الجدية، كذلك اذا وضع مكانه الضمير من دون تفاوت، فان الضمير خلف عن ظاهر.

نعم يقع البحث في ان الضمير وضع ليرجع إلى ما هو المراد الجدي منه أو يكفي كونه مراداً استعمالياً وان لم يكن بمراده الجدي؟ ولا يبعد الأخير، ويؤيده أنّه يلزم من الاستخدام مجازية الضمير في الخصوص كما هو شأن الاستخدام، ولازمه عدم حجيته في الباقي لتعدد المجازات وعدم ما يعين احدهما والمفروض التمسك به في الخاصّ فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل العاشر: في تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف

هل يجوز تخصيص العامّ بالمفهوم المخالف كما يجوز بالمفهوم الموافق ام لا؟ فيه خلاف.

قال في «الكفاية»: وتحقيق المقام أنّه اذا ورد العامّ و ماله المفهوم في كلام أو كلامين ولكن علي نحو يصلح ان يكون كل منهما قرينة متصلة للتصرف في الاخر، ودار الامر بين تخصيص العموم أو الغاء المفهوم، فالدلالة علي كل منهما ان كانت بالاطلاق بمعونة مقدمات الحكمة أو بالوضع فلا يكون هناك عموم ولا مفهوم، لعدم تمامية مقدمات الحكمة في واحد منهما لاجل المزاحمة، كما في مزاحمة ظهور احدهما وضعاً لظهور الاخر كذلك، فلابد من العمل بالاصول العملية فيما دار فيه بين العموم والمفهوم، اذا لم يكن مع ذلك احدهما اظهر، والا كان مانعاً عن انعقاد الظهور أو استقراره في الاخر. ومنه قد انقدح الحال فيما اذا لم يكن بين ما دل علي العموم وما له المفهوم ذاك الارتباط والاتصال، وأنّه لابدّ ان يعامل مع كل منهما معاملة المجمل لو لم يكن في البين اظهر، والا فهو المعول والقرينة علي التصرف في الاخر بما لا يخالفه بحسب العمل. انتهى هذا.

ولم يتعرض ﷺ لما كان احدهما بالوضع والاخر بالاطلاق، لكن يستفاد ذلك بقرينة ما قبله وأنّه تقدم الوضعي علي غيره ان كانا في كلام واحد أو كلامين لكن علي نحو يصلح ان يكون قرينة للتصرف فيه فإنّه حينئذ لم ينعقد ظهور فيه لعدم تمامية مقدماته

وان لم يكن كذلك فيكونان من المجمل. هذا.

والتحقيق أنّه لا فرق بين المفهوم الموافق والمخالف في ان التصرف في كل منهما يلازم التصرف في منطوقهما، فان المفهوم تبع للمنطوق، فكما أنّه لا يمكن التصرف في المفهوم الموافق الا بالتصرف في منطوقه بل يتصرف فيه أوّلاً حتى يظهر ثمرته في المفهوم، كذلك لا يجوز التصرف في المفهوم المخالف الا بالتصرف في منطوقه إمّا برفع اليد عن العلية المنحصرة المستفادة منه علي المبنى وإمّا برفع اليد عن الظهور التعليق عرفا في الاختصاص علي ما قلناه، فحينئذٍ لو تعارض العموم مع احدهما يكون تقديمه علي احدهما منوطاً بالفهم العرفي، فكما أنّه في المفهوم الموافق قد يقدم المفهوم علي العامّ كما في قوله تعالى: «و لا تقل لهما اف»[1] اذا تعارضه «اهن الفساق» و قد يقدم العامّ علي المفهوم كما لو قيل اهن الفساق من الوالدين، كذلك في المفهوم المخالف فقد يقدم المفهوم علي العامّ **كقوله تعالى:** «و انزلنا من السماء ماءً طهوراً»[2] و قوله عليه السلام: «اذا كان الماء قدر كر لا ينجسه شيء»[3] فان تقديم العامّ عليه يلازم لغوية قوله: «اذا بلغ قدر كر» بالجملة، و قد يقدم العامّ علي المفهوم كما اذا عارضه ما لو قيل: الماء الجاري لا ينجسه شيء، والقاضي في ذلك فهم العرف فيرفع اليد عن الحصر او الاختصاص مع احتمال كونهما معاً شرطاً للجزاء.

وبالجملة فالمناط فهم العرف، و لا فرق بين كون الدلالة علي كل منهما بالاطلاق او بالوضع كما لا يبعد دعوي كون الدلالة علي ذلك في المثالين المتقدمين بالاطلاق، أمّا استفادة مفهوم الشرط من الاطلاق فلما عرفت من ابتناء الاختصاص علي عدم ذكر غيره من شرط آخر، وأمّا العامّ فلانه أيضاً مستفاد من عدم ذكر قيد كعدم العلة له واطلاقه فتدبر.

---

۱. الإسراء، الآية ۲۳. ۲. سورة فرقان، آية ۴۸.

۳. الكافي، ج ۳، ص ۲؛ التهذيب، ج ۱، الباب ۳، ص ۳۹؛ الاستبصار، ج ۱، الباب ۱، ص ۶.

الفصل الحادي عشر: في حكم الاستثناء المتعقب بجمل متعددة

هل الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة يرجع إلى الكل أو الأخير فقط أو لا ظهور له في شيء منهما؟ فيه خلاف بعد الاتفاق علي رجوعه إلى الأخيرة علي اي حال لكونه القدر المتيقن، والظاهر أيضاً عدم الخلاف في امكان رجوعه إلى الكل وصلاحيته لذلك من دون احتياج إلى ما رتبه صاحب «المعالم»، فإنّه مع صحته علي ذلك المبنى ايضا ليس الكلام منحصراً في الاستثناء بالحروف، بل قد يستثنى بسوي وغير وامثالها من الأسماء.

وعلي اي حال ذهب في «الكفاية» إلى الأخير **وقال:** إنّه لا ظهور لها في الرجوع الى الجميع أو خصوص الأخيرة وان كان الرجوع اليها متيقناً علي كل تقدير. نعم غير الأخيرة من الجمل أيضاً لا يكون ظاهراً في العموم، لاكتنافه بما يصلح للقرينة فلا يكون معه ظاهراً فيه، ولابدّ في ذلك المورد من الرجوع إلى الأُصول. اللهم الا ان يقال بحجية اصالة الحقيقة تعبداً لا من باب الظهور، فيكون المرجع عليه اصالة العموم إذا كان وضعياً لا إذا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة، فإنّه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع، فتأمل انتهى.

وحاصله ان اكتناف الكلام بما يصلح للبيانية مانع عن تمامية مقدمات الحكمة، وبمثل

ذلك قال في موارد كثيرة.

و فيه: ان ما يصلح لبيانية المجمل عندنا انما يصح لذلك ان لم يكن مجملاً عند اهل المحاورة و عرف التكلم حيث إنّه يمكن الاتكاء عليه بياناً، و أمّا لو كان مجملاً عند اهل المحاورة و عرفه أيضاً بحيث كان مجملاً عند مخاطبه فلايصح الاتكال عليه بياناً، بل لابدّ من اتيانه بالبيان و ان المراد من المجمل ما هو، فلو لم يأت به يصح ان يقال باطلاقه و لايضربه ذلك المجمل. والاستثناء من الجمل كما هو مجمل عندنا كذلك مجمل عند اهل عرف التكلم أيضاً، بمعنى أنّه مردد بين رجوعه إلى الأخيرة فقط أو إلى الكل، فلو كان مراده رجوعه إلى الكل لكان له ان يبينه و حيث لم يبين ذلك مع كونه في مقام بيان تمام مراده لكان المستفاد منه هو الاطلاق، فلا يكون غير الأخيرة من المجمل مجملاً، بل يدل علي العموم كما لا يخفى.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثانى عشر: في تخصيص الكتاب بخبر الواحد

اختلفوا في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد فجوّزه المشهور ومنعه شاذ، وليعلم ان مستند المنع ان كان الاخبار الواردة في الباب الّتي نشير اليها إجمالاً لزم تخصيص النزاع بالكتاب كما هو المترائى من كلماتهم في عنوان محلّ النزاع، وان كان ما ذكره بعض من عدم صلاحية رفع اليد عن القطعى بالظنى عمّ النزاع الخبر المتواتر وغيره من القطعيات.

وكيف كان استند المانع بامور:

الامر الأوّل: ان الكتاب قطعى السند، والخبر الواحد ظنيّه، ولايصلح رفع اليد عن القطعى بالظنّى.

وفيه: ان العامّ الكتابى وان كان قطعياً سندا لكنّه ظنى دلالة، والخاصّ بالعكس، والتعارض انما يقع بين الظنين، اعنى دلالة العامّ وسند الخاصّ، **وبعبارة ادق** بين اصالة عموم الكتاب واصالة عموم دليل الحجة، **ومن اجل ذلك** ربما يشكل الامر في ترجيح احد العامين علي الاخر مع ان النسبة عموم من وجه.

ولا يخفى ان هذا الكلام بعينه يجري في العامّ الثابت بالخبر المتواتر والخاصّ، بل في العمومات الثابتة باخبار الاحاد ايضا، ولا شبهة في ان سيرة الاصحاب انما هو تقديم الخاصّ علي العامّ في جميع المقامات، ولو كان احد في شك من ذلك وارتياب أو فاعلا

عكس ذلك لزمه الترديد في جميع مباني الفقه واختراع فقه جديد و تأسيس شريعة أُخري، غير ما ثبت لنا إلى الان واستقر المشي علي وفقه. **فالكلام** في حلّ الاشكال وبيان وجه الترجيح والتقدم، والّذي يستفاد من بعض الكلمات هو ورود دليل اصالة عدم حجّيّة السند علي اصالة العموم الجارية في مدلول العامّ، و أنت خبير بعدم استقامته. **والتحقيق** حكومة ذلك الدليل عليها، **ووجهه** ما اشار اليه الشيخ ﷺ علي ما نسب اليه: من ان الخاصّ بدلالته وسنده صالح للقرينة علي التصرف في العامّ بخلافه فإنّه غير صالح لرفع اليد عن دليل اعتباره، و توضيح ذلك ان الخاصّ في المقام بمنزلة يرمي في قولك رايت اسدا يرمي، فإنّه بلفظه صالح للقرينة علي إرادة الرجل الشجاع من الاسد، وأمّا هو فغير صالح للقرينة بنظر العرف علي التصرف في يرمي. **نعم** إذا كان المراد منه الحيوان المفترس كان لازمه التصرف في يرمي. **وبالجملة** اذا ورد قولك: رأيت اسدا يرمي، تري ان كل احد من اهل العرف يجعل الرمي قرينة علي إرادة الرجل الشجاع من الاسد ولايظن باحد يفعل العكس، وهذا واضح علي كل من راجع العرف من دون خفاء ولا سترة، وليس السرّ الا ان الرّمي صالح للقرينية عند العرف دون الاسد.

اذا عرفت ذلك فاعلم أنّه اذ ورد قول القائل: رأيت اسدا، وشككنا ان المراد هل الحيوان المفترس أو الرجل الشجاع فلا إشكال في ان اصالة الحقيقة وعدم القرينة معيّن للاوّل، وأمّا اذا ورد قرينة «يرمي» وشككنا في أنّه صادر عن المتكلم ليكون صارفا للاسد عن معناه الحقيقي أو غيرصادر لئلا يكون بصارف له عنه فدليل اصالة الصدور والتعبد بقول العادل يرفع الشك و يوجب الغاء احتمال عدم صدور القرينة تعبدا، فهذا الدليل بمفاده يوجب رفع الشك عن المراد ويعيّن إرادة الرجل الشجاع من الاسد، ولانعنى بالحكومة الا ذلك، ولا يلزم فيها معنى ازيد منه، وكون دليل الحاكم بمنزلة اي المفسرة غير مشروط في الحكومة علي ما اشير اليه في محلّه فراجع.

وان شئت مزيد توضيح قلنا: لاإشكال عندهم في ان دليل «لا شك لكثير الشك» حاكم علي قوله: «اذا شككت بين الثلاث والاربع فابن علي الاربع» مع أنّه لامعارضة في

الحقيقة بين نفس الدليلين وانما التعارض بين اصالة العموم في كل منهما بالعموم من وجه بحيث لولم يكن العموم في واحد منهما محفوظا ارتفع التعارض من البين. فسمع ان التعارض في الواقع بين اصالة العموم في كل من الدليلين دون نفسهما لاإشكال عندهم في الحكومة، وليس الوجه الا ان اصالة عموم قوله لا شك لكثير الشك رافع للشك في المراد من قوله: اذا شككت بين الثلاث والاربع، ومعيّن لان المراد منه شك غير كثير الشك والتعبد بعدم مطابقة العموم للواقع، وسر ذلك ان قوله: لا شك، صالح للقرينة علي إرادة شك غير كثير الشك من الدليل الاخر، وأمّا هذا الدليل فغير صالح للقرينية عند العرف. نعم لو كان المراد منه العموم كان لازمه بحكم العقل عدم إرادة العموم من قوله: لا شك.

اذا عرفت ذلك قلنا: كما ان دليل صدور مثل يرمى حاكم علي اصالة الحقيقة او اصالة عدم القرينة في مثل قوله رأيت اسدا، كذلك دليل صدور الخاصّ حاكم علي اصالة العموم الجارية في مدلول العامّ، لان الخاصّ بنفسه صالح للقرينية عند العرف دون العكس، ولا يضر بذلك كون شمول هذا الدليل للخاص باصالة العموم الجارية في قوله: صدّق العادل، اذ جميع موارد الحكومة من هذا القبيل كما عرفت. **وبالجملة لا** إشكال ولا ينبغى الاشكال في ترجيح الخاصّ علي العامّ ولو كان العام قطعيا سندا والخاصّ ظنيّاً للبرهان المتقدم وللقطع بان سيرة الاصحاب خلفا عن سلف كانت مستقرة علي ذلك، بل عرفت أنّه لو بنى علي العكس لزم تأسيس فقه جديد وشريعة جديدة.

بل قد عرفت في مطاوي كلماتنا ان الاشكال مشترك الورود في جميع العمومات والمخصّصات ولو لم يكن العامّ قطعيا سندا بل كان ظنيه، والّذي يستدل به علي تقدم الخاصّ علي العامّ في امثال هذه العمومات هو الدليل علي التقديم في العمومات القطعية سندا بعينه، من دون فرق ولا تفاوت، حيث ان التعارض في كل منهما بين اصالة عموم العامّ واصالة عموم حجّيّة السند. نعم في العامّ الغير القطعى كان التعارض بين اصالة عموم حجّيّة سند العامّ واصالة عموم مدلوله وبين اصالة عموم حجّيّة السند في الخاصّ، وفي العامّ القطعى كان التعارض بين الأخيرين فقط، ولكن ذلك لا يوجب الفرق فيما هو

المهم فتدبر.

الامر الثاني: الاخبار الدالة علي ان الاخبار المخالفة للقرآن باطل وزخرف أو انها مما لم يقل بها الإمام عليه السلام ووجب طرحها ونحو ذلك، ونحن لم نقف علي ما فيه الامر بضربها علي الجدار، وعليك بالتتبع لعلك تقف علي ذلك، وكيف كان فهذه الاخبار كثيرة جدا وصريحة الدلالة علي طرح المخالف.

واجيب عنها بوجوه: الأوّل: عدم اطلاق المخالفة وعمومها للمخالفة بنحو العموم والخصوص.

وفيه: منع واضح، فإنّه لا سترة في صدق اسم المخالفة علي هذا النحو كصدقه علي المخالفة بالتباين، ويهديك إلى ذلك ما ورد في الاخبار المتعارضة من الامر بطرح المخالف للكتاب والاخذ بالموافق، مع أنّه لا خفاء في كون المراد من المخالفة فيها خصوص المخالفة بالعموم والخصوص لا التباين، ووجهه واضح.

ان قلت: هب صدق اسمها علي هذا النحو من المخالفة فان انكار ذلك مكابرة واضحة، ولكن للمجيب ادعاء انصرافها عن ذلك واختصاصها بالانصراف لخصوص المخالفة بالتباين.

قلت: دعوي الانصراف علي عهدة مدعيها، فإنّه لم يتحقق عندنا.

الثاني: انا نعلم بورود اخبار كثيرة مخالفة لعموم الكتاب واطلاقه ولا سبيل لاحد إلى طرحها، فلابد من ارتكاب التخصيص في هذه الاخبار إذا كان المراد من المخالفة معنى اعم، وحيث ان سياقها آب عن التخصيص لابدّ وان يكون المراد من المخالفة هو بالتباين ليس الا.

الثالث: ان هذه الاخبار بنفسها اخبار احاد، فانها لم تصر إلى حد التواتر ولو إجمالاً وواضح انها مخالفة لعموم آية النبأ الدالة علي حجّيّة قول العادل، فلو بنى علي كون المراد من المخالفة فيها الاعم مما يكون مخالفته بهذا النحو لزم من الاخذ بها طرحها وهذا خلف، فلا علاج دفعا لهذا المحذور الا بان يكون المراد منها هو المخالفة بالتباين.

الرابع: ان من المحتمل قويا ان يكون المراد انهم لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك وتعالى واقعا وان كان هو علي خلافه ظاهرا، وهو المتراءى من الكفاية ولكن ارادته مما يأبى عنه الاخبار ولا يصح ان يكون ميزانا لمعرفة ما جاز العمل به وما لم يجز من الاخبار المشكوكة.

الخامس: انا نعلم بورود اخبار كثيرة مخالفة لعموم الكتاب واطلاقه ونعلم انها خارجة عن الأحكام المذكورة في هذه الروايات من كونها زخرفا وباطلا ولم يقل بها الإما، لكن لا ندري انها خارجة تخصيصا بان كان المراد من المخالفة معنى اعم، أو تخصصا بان كان المراد خصوص المخالفة بالمباينة، وقد مر في الابحاث السابقة ان بناء العقلاء عند الدوران المذكور ارتكاب التخصّص وترتيب آثاره.

السادس: ان المراد من المخالفة لو كان مطلقها لوقع التعارض بين هذه الاخبار وما ورد في باب تعارض الاخبار من الامر بالعرض علي كتاب الله والاخذ بالموافق، فان مورد تلك الاخبار هو الخبران اللذان اقتضى كل واحد منها الحجّيّة بحيث لو لم يكن طرفه كان الاخذ به متعينا، فراجع وتدبر.

السابع: ان الظاهر من سياق هذه الاخبار ان الائمة المعصومين عليهم السلام كانوا بصدد دفع الشناعة عن ساحة قدسهم وجلالتهم اعنى الشناعة الّتي كان اعداء الدين والاشخاص المفسدين المغرضين بصدد ايرادها عليهم نزههم الله تعالى عنها واذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا، ومن الواضح عند الدقة ان هذه الاشخاص انما كانوا بصدد جعل ما كان مخالفته مع الكتاب مخالفة بيّنة غير قابلة للجمع العرفي، ومن الواضح ان المخالفة مع عموم الكتاب واطلاقه لم تكن بهذه المثابة ولا توجب الشناعة، وعدم وجود مثل هذه الاخبار المخالفة مع الكتاب بالتباين فيما كان الان بايدينا لاينافي ما ذكرناه، لان هذه انما وصلت الينا بعد التهذيب والتنقيح، فتدبر.

الثامن: ان مفاد هذه الاخبار هو الاخبار ببطلان ما خالف الكتاب وكونه زخرفاً وأنّه لم يقل به الإمام، ولو بنى علي العموم كان مفادها هو البناء علي عدم كونه من الإمام

والبناء علي بطلانه وكونه زخرفا عند الشك والمعاملة مع الاخبار معاملة ما كان كذلك فيما كانت مشكوكة، اذ قد تقدم ان صدور الاخبار المخالفة منهم عليهم السلام في غاية الكثرة، وواضح ان حملها علي إرادة هذا المعنى مخالف لظهورها البدوي الابتدائي، فلابد في ابقائها علي ظاهرها من ان يكون المراد من المخالفة خصوص ما كان بالتباين ليس غير. وهذا اتقن الوجوه المذكورة في مقام الجواب، تأمل تعرف.

الامر الثالث: أنّه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لجاز نسخه به، والتالى باطل فالمقدم مثله.

واجاب عن ذلك في «الكفاية» بمنع الملازمة لاختصاص النسخ بالاجماع علي عدم الجواز، والغاء الخصوصية أو تنقيح المناط موقوف بالقطع بعدم الفرق، وهو غير متحقق لان الدواعى متوافرة علي ضبط النسخ، ولذا قل الخلاف في تعيين موارده بخلاف التخصيص، ولعل هذا اوجب الفرق في تحقق الاجماع علي عدم الجواز فيه دون ذلك.

اقول: التخصيص عبارة عن اخراج فرد من افراد العامّ عن حكمه اعنى عن الارادة الجدية الواقعية المتعلقة بالعام بعد شمول الارادة الاستعمالية وانشاء حكم العام له من دون شائبة، فان بالتخصيص يستكشف عدم تطابق الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية في الفرد المخصص لاعدم شمول العامّ له بالارادة الاستعمالية، ولاجل ذلك انما يقال: ليس العامّ المخصص مستعملاً في بقية الأفراد ولو خصّص بالف تخصيص، فلا يكون مجازاً، وانما هو مستعمل في معناه الحقيقى اعنى جميع الأفراد والخارج خارج عن تحت الارادة الجدية. **ومن اجل ذلك** كان انشاء الحكم للعموم محفوظاً ولو بعد الف تخصيص وهذا بخلاف النسخ فان عنايته ظاهراً رفع أصل انشاء الحكم وبه يرتفع الوجوب الانشائى أو الحرمة الانشائية من رأس، وظاهر ذلك في غير الحكيم علي الاطلاق تبدل الارادة وتغيرها من جهة الوقوف علي المصالح أو المفاسد الّتي لم يقفوا عليها اولا، وأمّا فيه تبارك وتعالى فحيث كان ذلك محالا لابدّ وان يكون المصلحة في اظهار الحكم المستمر من دون تعلق الارادة به لئلا يلزم تبدل الارادة والبداء المحال في حقه، وسيأتى لذلك مزيد

توضيح في الفصل الاتی ان‌شاء الله تعالى، والمقصود هنا مجرد بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ودفع ما ربما يقال: من ان الاول تخصيص في الازمان والثانی تخصيص في الأفراد، فان ذلك غير مساعد للارتكاز، ومجرد اخراج موضوع الحكم عنه في شطر من الزمان لايعد نسخا عرفا، بل بينهما فرق واضح وهو ما اشرنا اليه إجمالاً. اذا عرفت ذلك فاعلم أنّه إذا كان بين الامرين فرق في المعنى غير ما تخيل من الفرق ليس عدم جواز النسخ مستلزماً لعدم جواز التخصيص، فالملازمة ممنوعة، فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفصل الثالث‌عشر: في وجوه مخالفة الخاصّ للعامّ

الخاصّ الّذي كان مخالفا للعام ربما كان مقارنا معه كما اذا صدر احدهما من امام والاخر من آخر في زمان واحد، وتارة كان متأخرا عنه، وأُخري كان متقدما عليه، وعلي الأخيرين تارة كان الخاصّ المتأخر واردا قبل حضور وقت العمل بالعام أو كان العامّ المتأخر وارداً قبل حضور وقت العمل بالخاص، وأُخري كان المتأخر واردا بعد حضور وقت العمل بالمتقدم، فهذه اقسام، والّذي يترائى منهم ان الخاصّ يختلف حاله ناسخا ومخصصا ومنسوخا بالنسبة إلى هذه الاقسام، فيكون مخصصا تارة، وناسخا أُخري، ومنسوخا ثالثة، والّذي يهمّنا قبل البحث عن ذلك بيان معنى النسخ، ثم بيان الحال في تلك الاقسام.

في معنى النسخ والبداء

فنقول وباللّه الاعتصام: ان النسخ عبارة عن رفع الحكم الانشائى من الوجوبى أو التحريمى الثابت بدليل المنسوخ وليس هو مجرد التخصيص في الازمان، وهذا المعنى قد يكون برفع أصل الحكم، وقد يكون برفع دوامه واستمراره.

نعم حيث ان الظاهر من الامر والنهى كونهما ناشئين عن مصلحة ومفسدة في الافعال كان مقتضى النسخ مع ابقاء هذا الظهور علي حاله تغير الارادة الكامنة في النفس

الناشئة من كون الفعل ذا مصلحة أو الكراهة كذلك الناشئة عن كونه ذا مفسدة، فان الفعل اذا اشتمل علي مصلحة ملزمة أو مفسدة كذلك يتعلق الارادة الملزمة أو الكراهة كذلك به لامحالة، وقد عرفت ان مقتضى ظاهر الامر والنهى ذلك، فانهما وان امكن واقعا ان يكونا ناشئين عن مصلحة في نفسهما الّتي يعبّر عنها بالمصلحة في نفس البعث والزجر ولكنه خلاف الظاهر منهما.

اذا عرفت ذلك نقول: لاموجب لرفع اليد عن هذا الظهور في المخلوقين، اذ تبدل الارادة وتغيرها ليس بمحال في حقهم، وكذا الجهل بالمصالح والمفاسد الكامنة في الاشياء ولذا تري أنّه اذا صدرحكم من احد الموالى الظاهرية ثم صدر منه نسخه يحمل ذلك علي الندامة والجهل ونحو ذلك، ويحكم بحكم قطعى بتبدل ارادته وانفساخ عزمه.

وامّا في الحكيم علي الاطلاق جل شأنه فحيث كان تبدل الارادة وانفساخ العزم مستلزما للجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا لايمكن ابقاء الامر والنهى علي ظاهرهما من كونهما ناشئين عن مصلحة في المتعلق أو مفسدة فيه، اذ قد عرفت ان وجود المصلحة والمفسدة فيه يستتبع تعلق الارادة به، وتعلقها به واقعا يستتبع انفساخها وتبدلها عند النسخ، وهو محال في حقه. **وعلي هذا** لابدّ وان يكون كل واحد منهما محمولا علي خلاف ظاهره من كونه ناشئا عن مصلحة في نفس الانشاء والبعث، ومن البديهى ان اظهار الانشاء لاظهار الارادة الجدية من جهة وجود المصلحة في نفس انشائه واظهارها معقول، وربما يكون متعلقا للدواعى العقلائية مع أنّه لاإرادة واقعا ولا كراهة اصلا، فان الله تبارك وتعالى تارة ينشيء الحكم الوجوبى أو التحريمى ثم ينسخه من رأس، وبه يستكشف ان المصلحة ما كانت في متعلق الامر اصلا ولا المصلحة في متعلق النهى، والصلاح انما كان في نفس هذا الانشاء واظهار وجود الارادة من دون إرادة واقعا متعلقة بالفعل ولا كراهة، وأُخري ينشيء الحكم الكذائى علي سبيل الدوام والاستمرار ثم ينسخ دوامه، وبه يستكشف ان دوام الحكم لم يكن متعلقا للارادة الواقعية، بمعنى ان الفعل ما كان مشتملا علي المصلحة الموجبة لتعلق الارادة علي الدوام والاستمرار، وانما كان

مشتملا عليها في الجملة و في بعض الازمنة، فالمصلحة انما كانت في انشاء الحكم و اظهار الارادة علي نحو الدوام من دون ان يكون في الواقع الارادة، وانما يعلم بذلك علام الغيوب، مع اطلاع النبي الصادع للشرع، أو مع عدم اطلاعه لعدم احاطته بتمام ما جري في علمه تبارك و تعالى، ولعل من هذا القبيل قضية ابراهيم عليه السلام وامره بذبح اسماعيل، **هذا ملخّص الكلام** في معنى النسخ في التشريعيات.

و أمّا في التكوينيات فالظاهر ان النسخ فيها بمثابة النسخ في التشريعيات انما يكون بمعنى غير مستلزم للبداء المحال في حقه وانفساخ العزم والارادة، كما أوضحه في «الكفاية» بقوله: و أمّا البداء في التكوينيات بغير ذاك المعنى فهو مما دل عليه الروايات المتواترات إلى اخر كلامه قدس سره فان مقصوده من قوله: بغير ذاك المعنى، انما هو غير ذاك المعنى المستلزم للمحال المستتبع لانفساخ العزم و تغيير الارادة كما يوضحه ذيل كلامه، ومجمله ان الامر في التشريعيات والتكوينيات علي نحو سواء، فكما ان في الاولى اذا وردحكم ثم ورد نسخه لابدّ وان يقال ان المصلحة كانت في نفس انشاء الحكم رأسا أو علي سبيل الدوام من دون إرادة واقعية متعلقةبه، كذلك في التكوينيات اذا اخبر الله تبارك و تعالى بواسطة نبيّه بثبوت شيء من وقوع العذاب أو غيره مما لايقع اصلا أو لايقع علي بعض التقادير مع أنّه تعالى اخبر بوقوعه علي وجه الاطلاق يستكشف بعد تبين الحال ان المصلحة انما كانت في نفس الاخبار به واظهاره من دون اطلاع النبي أو مع اطلاعه في بعض الحالات، كما ربما يتفق لخاتم الانبياء واوصيائه الكرام صلوات الله عليهم، ولعل من هذا القبيل امر يونس عليه السلام بالاخبار بوقوع العذاب علي قومه من دون تعليق علي التوبة مع أنّه كان في الواقع معلّقا عليها، والظاهر عدم اطلاع يونس عليه السلام علي حقيقة الحال، والمصلحة المتصوّرة في المثال الكامنة في نفس الاخبار لعلها كانت إيجاد التوحش والانابة في القوم الّذي لايكاد يوجد مع الاخبار علي وجه التعليق، فتدبر.

و قد انقدح من جميع ما ذكر ان مجرد كون الارادة الجدية غير مطابقة للارادة الاستعمالية لايعد نسخا عرفا، بل هو عبارة عن رفع أصل الجعل والانشاء في مقام

الاثبات، فلابد في جعل دليل ناسخا للاخر من ظهوره في هذا الرفع، فلو لم يستظهر منه ذلك بل كان مجرد عدم وجود الارادة علي وفق الحكم الاولى الّذي يحكم به العقل من جهة عدم صحة تعلق الارادة بشيئين متنافيين ضدين كانا أو نقيضين لايكـون الدليـل الثانى ناسخا للاول.

كما انقدح ان النسخ بهذا المعنى الّذي تصوّرناه في الباري تعالى لا يلزم ان يكون بعد حضور وقت العمل بل هو ممكن مطلقاً سواء كان قبل ذلك أو بعده، وهو واضح علي من اعطى النظر حقه وتأمل فيما اسلفناه. **اذا عـرفت ذلك نـقول:** العـام والخـاصّ المتخالفين لا يخلو إما ان يكونا مقارنين بحسب الزمان، أو يكون الخـاصّ مـتأخرا، أو بالعكس، فعلى الاول لاإشكال ظاهرا في ان الخاصّ يكون شارحا للمراد من العامّ بحيث لا ينعقد الظهور في العموم اصلا، اذ هو بمنزلة القرينة المتصلة بالكلام الشارحة للمراد من ذي القرينة فحكمه حكم يرمى في قولك رايت اسدا يرمى فتأمل، وعلي الثانى لايخلو إمّا ان كان الخاصّ واردا قبل العمل بالعام أو بعده **وعلي الأخير لا** يخلو ايضا إمّا ان يكون العامّ واردا قبل حضور وقت العمل بالخاص أو بعده.

نقلٌ وتحريرٌ

ولا بأس بذكر كلام صاحب «الكفاية»ﷺ في المقام فإنّه لا يخلو عن فائدة.

قال ما حاصله: انّه إذا كان الخاصّ مقارنا مع العامّ أو بعده قبل حضور وقت العمل به فلا محيص عن كونه مخصصا وبيانا، وان كان بعده كان ناسخا لامخصصا لئلا يـلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العامّ واردا لبيان الحكم الواقعي والا لكـان الخاصّ ايضا مخصصا له كما هو الحال في غالب العـمومات والخـصوصات في الايـات والروايات، وان كان العامّ واردا بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل ان يكون الخاصّ مخصصا يحـتمل كونه ناسخا، وان كان الاظهر الاول لكثرة التخصيص ونـدرة النسخ جدا، وبذلك يصير ظهور الخاصّ في الدوام ولو كان بالاطلاق اقوي من ظهور العامّ ولو كان بالوضع، هذا فيما علم تاريخهما، ولو جهل فالوجه هو الرجوع إلى الأُصول

العملية، وكثرة التخصيص وندرة النسخ وان كانا يوجبان الظن بالتخصيص من جهة الغلبة، لكن لادليل علي اعتبار هذا الظن. انتهى حاصل كلامه.

والظاهر ان مراده من كون العامّ واردا لبيان الحكم الواقعى ليس ما يقابل الحكم الظاهري المصطلح، اذ هو لا يستقيم مع قوله: كما هو الحال في غالب العمومات في الايات والروايات، فان غالب عمومات الكتاب والروايات ليست احكاما ظاهرية بمعنى اخذ الشك في الحكم الواقعى في موضوعاتها، مع أنّه لو كان المراد ذلك لم يصح الحمل علي التخصيص، فان مجرد كون الحكم ظاهريا بهذا المعنى غير مصحّح لحمل الخاصّ علي التخصيص كما لا يخفى. فالمراد ان العامّ إذا كان وارداً لبيان الارادة الواقعية النفس الامرية الكامنة في نفس المولى واقعا لايصح الحمل علي التخصيص، لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وامّا اذا لم يكن مبيّناً لهذه الارادة بل انما هو مثبت للارادة بحسب الظاهر فلا بأس بالتخصيص، لامكان ان يكون المصلحة في اظهار الارادة علي وجه العموم بالغاء كلام كان ظاهره وجود الارادة في جميع افراد العامّ من دون ان يكون واقع الامر كذلك، وواضح ان عمومات الكتاب والروايات من هذا القبيل غالبا بل كلية الا ما شذوندر، اذ لايخلو واحد منها الا وجري فيه أصل عقلائى من اصالة الصدور أو اصالة الظهور او نحو ذلك من الأُصول العقلائية، فان تعلق الارادة بجميع افراد العامّ انما كان ثابتا في هذه الموارد في الظاهر فتدبر.

بسط الكلام وتحقيق المرام

وكيف كان تحقيق المقال يستدعى بسط المقال.

فنقول: ان كان الخاصّ واردا بعد العامّ فالامر يدور بين النسخ والتخصيص مطلقاً سواء كان ذلك قبل حضور وقت العمل بالعام أو بعده، لما عرفت من امكان النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ ايضا، ولما مر انفا في بيان مراد صاحب «الكفاية» من عدم البأس بالتخصيص ولو بعد حضور وقت العمل بالعام في العمومات الّتي بايدينا، فكل من النسخ والتخصيص بمكان من الامكان ولذا يدور الامر بينهما.

ولكن من الواضح ان هذا الفرض فاقد للاثر العملي بالنسبة الينا اعني الموجودين في هذا الزمان للعلم بان الخاصّ خارج عن حكم العامّ من زمن صدوره إلى الان من دون شك وريبة في ذلك، وأمّا الشك في أنّه هل كان خارجا عن حكمه من الاول اعني من زمن صدور العامّ ليكون مخصصا أو كان خارجا من حين صدوره وكان قبل هذا محكوما بحكم العامّ ليكون ناسخا ولا يتفاوت الحال بالنسبة الينا علي كل تقدير.

نعم ربما يظهر الاثر بالنسبة إلى الموجودين في زمن الخطاب اعني زمن صدور العامّ مثلا اذا ورد عام دل علي طهارة عدة اشياء ثم ورد ما يدل علي نجاسة فرد منها، فان كان مخصصا وجب معاملة النجاسة معه من الاول، وان كان ناسخا يترتب اثر النجاسة من الان اعني زمن ورود الخاصّ، وهذا اثر بين، لكنه يختص بمن كان موجودا عند صدور العامّ، وأمّا بالنسبة الينا فلا اثر اصلا.

ولاجل ذلك ربما يشكل التعويل علي الطرق والامارات في اثبات احد الامرين لانها انما تكون بلحاظ الاثر دائما، ولذا اشكلوا في اجراء اصالة الحقيقه إذا كان المراد معلوما وشك في كيفية الارادة ونحو الاستعمال هل هو علي سبيل الحقيقة أو المجاز.

وعلي اي تقدير ان الخاصّ المتأخر لا يخلو إمّا ان يكون له ظهور بالنسبة الى ما قبل صدوره في ثبوته في هذا الزمان ولو كان ذلك مستندا إلى ظهور الحال كما هو الامر ظاهرا بالنسبة إلى الخصوصيات الصادرة عن الائمة المعصومين عليهم السلام فانها ولو بقرينة الحال ظاهرة في كون حكم الخاصّ ثابتا من الاول لا من الآن ولا إشكال في ان الاصحاب كانوا يعاملون معها معاملة ثبوتها من الاول، أو لا يكون له ظهور في ذلك بالنسبة إلى ما قبل زمن صدوره بل كان بالنسبة اليه ساكتا غير متعرض اثباتا ولا نفيا، **فان كان** الاول فالتخصيص متعيّن، وان كان الثانى فالامر دائر بينهما، فان للعام ظهورين، احدهما: ظهوره في العموم، والثانى: ظهوره في استمرار حكم العامّ، ولابدّ من رفع اليد عن احد الظهورين، فالتخصيص يستلزم التصرف في الظهور الاول، والنسخ يستلزم التصرف في الثانى.

ولكن التحقيق ان المتعين هو رفع اليد عن الظهور الاول وابقاء الثانى علي حاله ولا تصل النوبة إلى مقايسة الظهورين اصلا، حتى يقال تارة بترجيح الاول من جهة استناده إلى الوضع أو الثانى من جهة غلبة التخصيص وندرة النسخ، **وذلك** لان خروج الخاصّ عن تحت حكم العامّ مسلم، لأنّه خارج إمّا من الاول أو من زمن صدور الخاصّ فهذا الظهور غير مراد قطعا في الجملة، وأمّا ظهور الحكم في الاستمرار فيحتمل ان يكون مرادا، ولا شبهة في ان مقتضى اصالة الظهور ابقاؤه علي حاله، ونتيجة ذلك حمل الخاصّ علي كونه ناسخا.

وان كان العامّ واردا بعد الخاصّ فاحتمال كل من النسخ والتخصيص موجود ايضا مطلقاً، سواء ورد العامّ قبل حضور وقت العمل بالخاص أو بعده علي ما عرفت. **نعم** إذا كان مفاد حكم العامّ ثبوته من قبل كان الصورة بحكم العام والخاصّ المقارنين في الزمان وقد عرفت أنّه محمول علي التخصيص، انما الكلام فيما كان ساكتا بالنسبة إلى ما قبله وكان القدر المتيقن ثبوته من الان، وأنت خبير بان هذا الفرض يفارق سابقه من جهة وجود الاثر العملى هنا بالنسبة الينا ايضا، فان العامّ ان كان ناسخا كان العمل علي العموم، وان كان الخاصّ مخصصا وجب العمل علي الخاصّ، وهذا اثر بين، لا فرق فيه بين الموجودين في زمن الخطاب وبين الموجودين في هذه الازمنة اصلا. ومن هذه الجهة كان البحث والتحقيق هنا مهمّا في الغاية.

ولا يخفى ان التعارض في هذا الفرض انما يقع بين ظهور الخاصّ في الدوام وظهور العامّ في العموم، والكلام المتقدم في الفرض السابق غير جار هنا، كما لا يخفى علي المتأمل.

فربما يقال: ان ظهور العموم مستند إلى الوضع فيقدم علي ظهور الخاصّ في الدوام ونتيجة ذلك النسخ، وربما يعكس الامر بما في «الكفاية» من ان قلة النسخ جدا وكثرة التخصيص غاية الكثرة بحيث اشتهر أنّه ما من عام الا وقد خصّ يوجب كون ظهور الخاصّ في الدوام اظهر ولو كان بالاطلاق.

ولكن لا يخفى ان مجرد ذلك مع قطع النظر عما نتلوه عليك مستقصى ان شاء الله

تعالى لا يثمر و لايكون قاطعا للكلام، فان قلة النسخ وكثرة التخصيص تتوقف علي حمل الخصوصات الصادرة من النبي صلى الله عليه وآله أو الوصي عليه السلام علي التخصيص دون النسخ فلم لايعكس الامر؟ ويقال: ان النسخ كثير والتخصيص قليل، فان الاستدلال لحمل موارد الشك علي التخصيص بقلة النسخ من اظهر مصاديق المكابرة والمصادرة علي المطلوب، اذ مرجعه إلى ان مورد الشك محمول علي التخصيص دون النسخ لندرة النسخ وانما ندر النسخ لكون هذه الموارد تخصيصا لا نسخا. **فلقائل** ان يقول لنا العكس بحمل الموارد المشكوكة علي النسخ فنقول: النسخ كثير والتخصيص قليل، وهذا موجب لصيرورة ظهور العامّ في العموم في اعلي درجات القوة. **هذا** مع ان معاملة اهل العرف في امثال هذه الموارد معاملة النسخ دون التخصيص في الخطابات الصادرة منهم فهل تري من نفسك أنّه اذا قال احد: اكرم اصدقائي كلهم، ثم قال: لا تكرم الفلانيّ، مع كونه صديقا له، يحكم العرف بانه كان خارجا من الاول والعموم الصادر ليس مطابقا للارادة الجدية ولم يكن كذلك من الاول، أو يحكم بانه ندم من حكمه الاول وبدا له، وكذا الكلام اذا عكس الامر فقال اولا لا تكرم الفلانيّ ثم قال اكرم اصدقائي، فراجع وجدانك وانصف من نفسك، وواضح ان الخطاب الصادر من الشرع كان لامحالة علي طبق ما هو المتداول عند العرف، فالوجه حمل الخصوصات الصادرة منه علي النسخ وكونها ناسخة لحكم العموم، وكذلك حكم العامّ الصادر بعد الخاصّ سواء ذلك قبل حضور وقت العمل أو بعده، لما تقدم.

استنتاجٌ واستدراكٌ

فانقدح ان الوجه فيما دار الامر بين النسخ والتخصيص ولم يكن معيّن لأحدهما هو حمل ما صدر متأخرا علي كونه ناسخا للمتقدم.

لكنّ الّذي يستفاد من سيرة اصحاب الائمة عليهم السلام ومن بعدهم إلى زماننا هذا، بل ومن قبلهم اعني الموجودين في زمن النبي الصادع صلى الله عليه وآله والصحابة الناقلين عنه الروايات انهم لا يزال كانوا يعاملون مع الخاصّ والعام مطلقاً معاملة التخصيص. حيث ان المقطوع

انهم لم يكونوا يفتشون عن تاريخ صدور الروايات ولا بصدد ضبطه، حيث لا عين ولا اثر عن ذلك بالنسبة إلى مورد واحد، وذلك دليل علي انهم لم يكونوا يبنون علي النسخ في شي من الموارد، اذ لو كان بناؤهم عليه كان عليهم ضبط ما تقدم صدوره وما تأخر والتفتيش عن ذلك بما لو كان لوصل الينا وصول الروايات، وعلي ذلك استقر بناء من بعدهم إلى زماننا، فان ارباب الحديث المتصدين لضبطها وجمعها وتنقيحها انما تصدوا لمجرد ضبط الروايات من دون البحث عن ان الروايتين المتعارضتين ايهما صدرت قبل صاحبتها، ولاجل ذلك انما يصار في مسألة تعارض الروايتين إلى الجمع العرفي لو كان والافالى المرجحات، وهل تري احدا من ارباب الأُصول بنى علي تفتيش حال الروايات المتعارضة بالنسبة إلى تاريخ صدورها أو عاملا علي غير القواعد المقررة في باب تعارض الروايات حتى مع فرض العلم بتاريخ صدورها، والظاهر بل المقطوع جريان ذلك في زمان النبي الاكرم صلى الله عليه وآله ايضا، بل بالنسبة إلى الكتاب العزيز ايضا تري أنّه لم يتعرض احد من المفسرين ولم ينبّه احد من الائمة تاريخ صدور الآيات، ولو كان التقدم والتأخر موجبا لتفاوت الحال واختلاف الحكم لزم بيان المتقدم والمتأخر، ولو لزم ذلك لبينه الائمة الطاهرون والرسول الاكرم، ولو بيّنوه ذكره المفسرون بل قدموا ذلك علي كل شيء. **ولاجل ذلك** ربما حصل القطع بان البناء ليس علي النسخ مطلقاً، **و يشهد** لذلك انهم ذكروا في ذيل البحث المذكور ثمرة، وهى أنّه لو كان الدليل المتأخر ناسخا امكن استيعابه للعام بخلاف ما إذا كان مخصصا، ومع ذلك لم يجعلوا كثرة التخصيص واكثرية الخارج دليلا علي كون الخاصّ ناسخا، بل عاملوا مع الدليلين معاملة المتعارضين، وهذا دليل علي كون النسخ ممنوعا عندهم علي اي حال، والله العالم بحقائق الاحوال.

المقصد الخامس:

فی المطلق و المقیّد والمجمل و المبیّن



* تعریف المطلق و الفاظه
* مقدمات الحکمة
* حکم المطلق و المقیّد المتنافیین
* المجمل و المبیّن


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

المقصد الخامس: فى المطلق والمقيد والمجمل والمبين

الفصل الاول: تعريف المطلق و الفاظه

قد عرف المطلق بانه ما دل علي شايع في جنسه، و ظاهره كون ذلك تعريفا للّفظ فإنّه الّذي يدل علي المعنى، فيرد عليه **أوّلاً**: ان الاطلاق لا ينحصر في الألفاظ بل كثيراً يكون في النسب الحكمية والجمل التركيبية ايضا، كما يقال: ان هـذا الحكـم مـطلق اي غـير مشروط بشرط أو يقال بانه مطلق في ما عـدا هـذا الشرط وغـير ذلك. **وثـانيا**: ان الاطلاق نسبي فيمكن ان يكون اللفظ مطلقا بالنسبة إلى قيد و مقيدا بالنسبة إلى اخر، مع أنّه لا يصدق علي المقيد بقيد ذلك التعريف ولو بالنسبة إلى سائر القيود المحتملة. **وثالثا**: أنّه لا يصح ان يقال بالشيوع في الجنس والا يلزم شيوع الرقبة في الحيوان، فان جنس الرقبة ليس الا الحـيوان، وأمّا نفسه فليس الا صنفا من نوع الإنسان، فاللازم ان يقال بالشيوع في افراده صنفاً كان أو نوعاً، ولذا يحتمل ان لا يكون مرادهم من الجنس هو المعنى الاصطلاحى له. **ورابعاً**: ان مقابله المقيد وهو ما لم يدل علي شـايع في جـنسه فيشمل الاعلام الشخصيّة ايضا. وغير ذلك مما يرد عليه من عدم الاطراد أو الانعكاس.

فالاولى تعيين المطلق والمقيد بما هو معناهما اللغوي وهو الارسال وعدمه الّـذي يعبر عنه في الفارسية بـ(رها) وحينئذ كما يصدق ذلك علي الألفاظ المـعينة المـوضوع

لمعناها المطلق كذلك يصدق علي النسب الحكمية لو لم يكن مشروطا بشرط، وهكذا قد يكون شيء مرسلاً بالنسبة إلى قيد وغيرها بالنسبة إلى اخر، وعلي أيّ حال لا مشاحة فيه ولا يهمنا البحث عنه، وانما المهم بيان ما وضع له بعض الألفاظ الّتي يطلق عليها المطلق ثم التعرض لبيان ان الحكم بالاطلاق هل يتوقف علي مقدمات خارجية ام لا.

الفاظ المطلق

أمّا الاول **فمنها**: اسم الجنس كانسان ورجل وفرس وغير ذلك من اسماء الكليات وقد اختلف في ما هو موضوع له، **والتحقيق** ان ماهية شيء قد ينقسم إلى الموجود والمعدوم فيقال: الإنسان إمّا موجود أو معدوم وقد ينقسم إلى الموجود في الذهن والخارج، كما يقال: الإنسان إمّا موجود في الذهن أو في الخارج، وكذا قد ينقسم الماهية إلى اللابشرط وبشرط شيء وبشرط لا، وغير ذلك من التقسيمات الّتي يعرض عليها، فالواجب ان يكون الموضوع له هذه الألفاظ هو المعنى الموجود في تمام اقسامه المشترك بين الوجود الذهنيّ والخارجيّ واللابشرط وبشرط شى وبشرط لا وغيرها من الاقسام، وذلك هو ما سمّوه في الاصطلاح باللابشرط المقسمى بمعنى الماهيه الغير الملحوظة معه شيء حتى لحاظ أنّه لم يلاحظ معه شيء، وتصوّر ذلك في غاية الامكان بتخلية الماهية عن الوجود حتى وجوده الذهنيّ، كما اذا تصوّرنا الماهية بدون لحاظ قيد معه، مع الغفلة عن أنّه موجود في الذهن حينئذ فإنّه مع التوجه اليها يصير قسما لها ايضا ويكون ماهيه موجودة في الذهن، كما ان الإنسان ينظر في المرأة ويري الشبح من دون توجه إلى أنّه موجود في المرأة بل مع الغفلة عن النظر في المرآة ايضا. فهذا هو معنى اللا بشرط المقسمى الّذي هو سارٍ في تمام اقسامه وحالاته وافراده.

وبالجملة يكون الموضوع له بهذه الألفاظ الماهية اللا بشرط الغير الملحوظة معه شيء حتى لحاظ أنّه كذلك أو لحاظ لحاظها في الذهن والا يصير فرداً له، وهو غير موجود في وجوده الخارجيّ كما لا يخفى. ولعل ذلك مراد صاحب الكفاية وعبر عنها

بالماهية المبهمة المهملة بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها حتى لحاظ انها كذلك. انتهى.

وأمّا ما نسب إلى المشهور من أنّه موضوع للا بشرط القسمى بمعنى ما لوحظ فيه عدم لحاظ شيء معه، بل وجوده الشايع السعى الساري في تمام افراده من دون دخل قيد فيه. **فقد** اورد عليه في «الكفاية» بانها كلى عقلى علي اصطلاحهاي مقيد بالامر الذهنيّ ولا موطن له الا الذهن، ولا يكاد يمكن صدقه وانطباقه علي الأفراد الخارجية وموضوعاتها. ويمكن الذب عنه بان ذلك مسامحة في التعبير كما يطلق العلم بالخارج وتصوّره مع ان العلم كيفية نفسانية لاموطن له الا الذهن، وسره ان العلم والتصور واللحاظ وان كان يتعلق كل منهما بما هو موجود في الذهن لكنه لما كان مطابقاً مع شيء خارجى يتعلق به وينطبق عليه. فى الحقيقة الموجود الذهنيّ جعل مرآة للوجود الخارجيّ وسيأتى مزيد توضيح انشاء الله تعالى.

نعم يلزم عليه الالتزام بالمجاز فيما اذا تقيد بقيد للخروج عن الموضوع له بخلاف الوجه الاول فإنّه لم يلاحظ فيه شيئاً حتى يكون التقييد منافياً له وخروجاً عنه كما لايخفى، والثمرة بين القولين انما تظهر في افادة الاطلاق، فإنّه يكون الاطلاق وضعياً علي القول الأخير غير محتاج إلى مقدمات الحكمة، بخلاف الوجه الاول فإنّه لم يكن الاطلاق تحت الموضوع له، بل يحتاج في اثباته إلى مقدمات خارجية ينضم اليه.

وأمّا ما يتوهم وضعها للماهية بشرط شيء وهو الماهية الملحوظة معه الارسال والعموم البدلى أو الشياع والسريان، فيرد عليه ما اورده في «الكفاية» من أنّه لا ينطبق علي فرد من الأفراد الخارجية لتقييده بالعموم والشياع، كما لا يخفى.

ولا يخفى عليك امكان توجيه مذهب المشهور بان الكلام والبحث انما هو في الألفاظ الواقعة موضوعة للاحكام بمعنى ما تعلق به الطلب والارادة أو الكراهة والزجر، فيجب علي الآمر تصوّر مطلوبه بحدوده وثغوره، فلو رأي المصلحة والمفسدة في نفس الماهية من دون مدخلية القيود فيه وتعلق طلبه به لايمكن ان يراه بتخليته عن الوجود، ومعه لابدّ من ان يلاحظ فيه عدم لحاظ شيء معه والا يكون مقيدا به، فى الحقيقة يرجع إلى

الوجه الاول مع فرض وقوعه موضوعاً للحكم، نعم لايحتاج حينئذ في اثبات الاطلاق إلى المقدمات الخارجية كما سبق. لكن يمكن منع الاحتياج اليها علي الوجه الاول ايضا، كما يأتى في مقامه من ان حمل الحكم علي المطلق و تعليقه عليه كاف في افادة الاطلاق، فانتظر لذلك زيادة توضيح انشاء الله تعالى.

ومنها: علم الجنس كاسامة، والمشهور أنّه موضوع للطبيعة لا بما هى، بل بما هى متعينة بالتعين الذهنيّ، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة دون اسم الجنس.

واستشكل عليه في «الكفاية» اولا بانه حينئذ كلى عقلى مقيد بقيد ذهنى لايمكن انطباقه علي الخارج فيجب تجريده من ذلك عند الحمل الشايع المتعارف مع انا نري صحة الحمل من دون عناية، و ثانيا ان وضع اللفظ بإزاء معنى مقيد يستلزم التجريد عن قيده في الاستعمال دائماً لغو لايصدر عن جاهل فضلاً عن الحكيم. فعلى هذا ينبغى ان يقال: إنّه ايضا موضوع للماهية المبهمة المرسلة كاسم الجنس و تعريفه اعتباري كتأنيث اللفظيّ في بعض الألفاظ فاسد و اسامة مرادف كما ان اسد و غضنفر مرادف ايضا و فرقهما بالاعتبار انتهى حاصل كلامه.

و أنت خبير بان هذا مما ينكره وجدان السليم، و الشاهد علي ذلك حسن الحمل علي اسامة أو حمله علي موضوع في بعض الموارد، وعدم حسنه في مورد آخر يحسن فيه حمل الاسد كما لايخفى، وأمّا لزوم كونه مقيدا بالامر الذهنيّ فلا يمكن انطباقه علي الخارج، فيرد عليه ما يري كثيراً من حمل الخارجيات علي الذهنيات كلياً كان أو شخصياً، كما اذا ذكر رجل لصاحبه اوصاف الاسد و أنّه كذا وكذا ثم اذا رآه في الطريق يقول هذا هو الاسد فحمل الاسد المتعين بالتعين الذهنيّ علي هذا المشاربه الخارجيّ أو العكس كما لو قيل الاسد هذا، فيحمل الخارج علي ما هو المركوز الذهنيّ. وكذلك قد يصف له شخصاً بالعلم مثلاً و لمّا رآه يقول هذا هو العالم أو يقول العالم هذا، ومثل ذلك كثير في ما هو المتعارف من المحاورات، و لا يمكن القول بالتجريد في تمام هذا الامثال كما لايخفى.

ولعل سرّه ان التعين الذهنيّ في المقام وامثاله لم يجعل قيداً لها علي نحو الاستقلال في

نظر اللاحظ وانما جعل علي نحو المرآتية للخارج، فلما تصوّره في الذهن وتعينه فيها ينطبقه علي الخارج المطابق لها في تمام خصوصياته، وليس المراد انطباقه مع الخارج حتى مع قيد الذهنيّ كما لا يخفى. فحينئذ لا يستلزم التجريد ولا يلزم منه اللغوية في الوضع، وفي الحقيقة حاله حال اسماء الاشارة، فكما ان اسم الاشارة قد يشار بها إلى الخارج ويحمل علي الخارج وقد يشار بها إلى الكليّ في الذهن أو الشخص المتعين بالتعين الذهنيّ ويحمل عليها الخارج من دون إشكال، فكذلك ما نحن فيه من دون فرق أصلاً.

ومنها: المفرد العرف باللام، والمشهور أنّه موضوع لتعريف الجنس أو العهد علي اقسامه أو الاستغراق.

واستشكل عليه في «الكفاية» أيضاً بان تعريف الجنس به ليس الا الاشارة الى المعنى المتميز في الذهن لا الى الخارج لأنّه لا يعقل في الجنس فيكون كذلك في ساير اقسامه ايضا، وحينئذ يرد عليه ما اورده في علم الجنس من لزوم التجريد واللغوية في الوضع، فالظاهر ان اللام مطلقا تكون للتزيين والخصوصيات مستفادة من القرائن. انتهى خلاصة كلامه قدس سره.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وأنت تعرف ما فيه بعد ما سبق منا من ان المعهودية في الذهن لاينافي الانطباق مع الخارج، ويشهد علي ذلك أنّه لو جعل مكان اللام معناه الاسميّ كما يقال في ترجمة الإنسان أو قوله: الرجل خير من المرأة حقيقة الإنسان المعهود في الذهن أو حقيقة الرجل المعهود في الذهن خير من حقيقة المرأة المعهودة فيها لايلزم منه إشكال، وكذلك في ساير اقسامه. وبالجملة حاله حال اسم الاشارة في العهد الحضوري وحال الضمير في العهد الذهنيّ أو الذكري أو الجنس، فكما ان اسم الاشارة أو الضمير ينطبق مع الخارج فكذلك في المعرف باللام من دون تفاوت، وكما أنّه لايشترط في تعريف اسم الاشارة أو الضمير تعريف مرجعه بل هما معرفتان وان رجعا إلى ما هو نكرة، كذلك في اللام.

فتلخص ان اللام انما هو موضوع إمّا للاشارة إلى الجنس فقط فيكون مستعملاً في غيره مجازاً، وإمّا للاشارة إلى كل من الجنس والمعهود الذهنيّ والى المعهود الذكري

والحضوري فيكون مشتركاً لفظياً بينها، وإمّا للاشارة فقط حتى يكون مشتركاً معنوياً بينها، فعلى الاول لا يحتاج في تعيين الجنس إلى القرينة بخلاف الأخيرين، فإنّه يحتاج إلى قرينة معينه كما لا يخفى.

و قد يستدل لكون اللام موضوعاً للتعريف بما يري من افادة الاستغراق والعموم والاستعمال فيها اذا دخل علي الجمع، فإنّه لو لم تكن موضوعة للاشارة الذهنية فلا شيء يستند اليه العموم بخلافه لو كان كذلك، فان التعين الذهنيّ لما لم يكن لغير مرتبة الاستغراق فلا محالة يتحقق في ضمنه لان ساير المراتب لا تعين فيه ذهناً. واجاب عنه في «الكفاية» بان لايلزم من وضع اللام كذلك افادة الاستغراق لتعين مرتبة أُخري وهى اقل مراتب الجمع كما لا يخفى، فلابد ان يكون دلالته عليه مستندة إلى وضعه مجموعاً من اللام ومدخوله للعموم انتهى.

وفيه: ان اول مراتب الجمع وان كان متعيناً من حيث المقدار لكنه غير متعين من بين جمعات ماهية المدخول، وبعبارة اوضح ماهية المدخول شامل لجماعات متعددة، فواحد منها غير متعين ذهناً، فحاله بالنسبة اليها حال النكرة المفردة، فان رجل يدل علي فرد غير معين بين الأفراد، وكذلك رجال يدل علي ثلاثة رجل من دون تعيين أنّه اي فرد من الثلاثات الشامل له الماهية، فلا يمكن وقوعه مشاراً اليها باللام. وبالجملة اقل مراتب الجمع وان كان متعين الارادة بحسب العدد الا أنّه مطلق غير متعين بحسب الأفراد واشخاصها بخلاف الاستغراق.

نعم ينبغى إشكال آخر وهو ان العامّ قد دخل علي الجمع ولو افاد الاستغراق لكان الواجب افادته استغراق الجماعات لاالأفراد، فان الاداة الدالة علي الاستغراق انما يستغرق تمام مدخولها لاشيئاً هو غير ذلك، ولعله لذلك قال بوضعها مع مدخولها لذلك ولكنه خلاف الوجدان فان الاشكال لا ينحصر فيه، بل يأتى في «كل» اذا دخل علي الجمع وكذلك فيما رادفها من غير لغة العربية كما لا يخفى.

والّذي يرضى به الوجدان السليم أنّه يستغرق الجماعات لكنه لا علي فرض تقسيم

واحد حتى ينقسم بجماعات و يبقى تحته فرد أو فردان، اذ لايكون ذلك صحيحاً في مثل استغراق الخمسة، فإنّه لا يشمل الا فرداً واحداً من الجمع، بل باعتبار الجماعات المتعددة المتصوّرة فيه، فان الخمسة اذا انحل إلى الجمع يبقى منه اثنان ولكنه لا خصوصية فيها، بل يمكن تصوّر جمع منها باضافة احد افراد تلك الثلاثة مثلاً أو احدهما باضافة فردين منها، وكذلك، ففي الحقيقة يتصوّر فيه جموع تبلغ إلى العشرة كما يتضح ذلك بحساب دقيق بعد حذف مكرراتها، وفي الستة احد وعشرون جمعاً وكذلك، و يستغرقها لفظ الكل أو اللام و ينتج نتيجة استغراق الأفراد، وعلي هذا لا يلزم منه الخروج عن مقتضى القاعدة ولا اللابدية إلى القول بالوضع الجديد كما لا يخفى.

و منها: النكرة الواقعة في حيز الخبر كما في جاء رجل من اقصى المدينة أو الانشاء كما في جئني برجل، والمشهور أنّه في كلا الحالتين موضوع للفرد المردد بين الأفراد.

واورد عليه في «الكفاية» ببداهة كون رجل في جئني برجل نكرة، مع أنّه يصدق علي كل من جيء به من الأفراد ولا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره، كما هو قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها، ضرورة ان كل واحد هو هو لا هو أو غيره انتهى. ولذلك فصل بين القسمين وقال: ان الموضوع له في الاول هو الفرد المعين في الواقع غير المعين للمخاطب، وفي الثانى حصة كلية، وهى الطبيعة المأخوذة بقيد الوحدة فيكون كلياً ينطبق علي كثيرين. انتهى محصل كلامه.

وفيه ما لا يخفى لبعد ذلك عن الذهن السليم ومن يسلم ترادف رجل مع الطبيعة الرجل المقيدة بالوحدة؟ مضافاً إلى ان التقيد امر ذهنى كيف ينطبق علي الخارج، كما مر مثل ذلك منه كراراً.

والتحقيق ان النكرة موضوعة لفرد من افراد الهيئة، وهو كلى مفهوماً جزئى مصداقاً كما ان نفس كلمة الجزئى كلى مفهوماً جزئى مصداقاً، ولذلك قابل للانطباق علي الكثيرين، فهو غير مقيد بقيد الوحدة لكنه في مقام التطبيق لا ينطبق الا علي جزئى واحد ولا فرق بينه في مقام الخبر والانشاء، فان تعينه عند المتكلم في المثال ليس لاجل

خصوصية في ما وضع له، بل انما علم ذلك بالقرائن فان المخبر بمجيء شخص مع رؤيته له بعيد ان لا يعرفه بخصوصية مفردة له وان كان لا يعرفه باسمه و رسمه، ولذلك لو كان المتكلم ممن يمكن في حقه الغفلة عن تمام خصوصياته المفردة لا يحكم بالتعيين عنده ايضا وبالعكس قد يكون متعيناً عند المخاطب غير متعين عند المتكلم كما في قولك اي رجل جاءك فتحصل ان الفرق بين المقامين انما هو بالقرائن والاعتبارات لا بما هو داخل في وضع الكلمة.

و لعل ما ذكرناه كان مراد صاحب «الكفاية» ايضا و تعبيره بالطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة انما هو تعريفه لبيان معناه الموضوع له، كما يقال في معنى الإنسان أنّه حيوان ناطق مع عدم ترادفه له كما لا يخفى. وكذلك لا يبعد ان يكون مراد المشهور من الفرد المردد ايضا ما قلناه، وانما الاختلاف في التعبير لاما فهم منه في «الكفاية» من كونه الفرد المردد خارجاً، بل هو غير معقول لا يتكلم به احد فتدبر.

و بذلك كله عرفت ان اطلاق المطلق علي النكرة انما هو كاطلاقه علي اسم الجنس وعلمه وغيرهما من المطلقات، فان كل فرد من الأفراد مقيد باحدي خصوصيات مصاديقه، فلا يحتاج في ذلك إلى تحمل تكلف ومشقة.

بقي الكلام في كيفية امتثاله لو اتى بفردين من الطبيعة أو اكثر فإنّه لو كان المأمور به هو الماهية فلا شبهة في صدق الامتثال بتمامها لتحقق الماهية بها، وأمّا مع كون المأمور به اتيان فرد من الأفراد فلا يمكن القول بصدق الامتثال بتمامها. نعم لاينبغي نفي الامتثال أصلاً لفقدان الوحدة، فان الوحدة فيها ليس هو الوحدة العددية المنقضية بانضمام الغير به وانما المراد منها الوحدة الشخصيّة الوجودية، فالاشكال انما يرجع إلى تعيين ما به الامتثال من تلك الأفراد مع كون الاتيان بها علي السواء، وترجيح احدهما علي الاخر ترجيح بلا مرجح، لكنك خبير بان الممتثل به لا يجب ان يكون معلوماً متيقناً عندنا فلا يلزم من جانبه محذور فتدبر.

الفصل الثاني: في مقدمات الحكمة

قد عرفت سابقاً ان المطلق لا ينحصر في الكلمات المخصوصة المبحوث عنها كاسم الجنس وعلمه وغيرهما وانما هو بمعنى المرسل يشمل الاخبار والاوامر الخالية عن الشرط أو القيد ايضا ونحوهما مما يطلق عليه المطلق في قبال المقيد بمعنى ما قيد بشرط أو وقت أو غير ذلك، مع ان الاطلاق والسريان يكون خارجاً عن ما وضع له تلك الجمل فيجب في كل منها وكذا الألفاظ المخصوصة المبحوث عنها بعد قبول وضع اسم الجنس لماهية المسمى المبهمة وكذا النكرة لفرد من الأفراد التشبث إلى القرائن الخارجية لاحراز كون المراد فيه هو المطلق لا المقيد، وذلك إمّا قرينة حال أو مقال أو قرينة الحكمة، فانقدح أنّه لا اختصاص لذلك باسم الجنس كما يوهمه ظاهر الكفاية.

وأمّا قرينة الحكمة ففي «الكفاية»: أنّه تتوقف علي مقدمات: إحدها كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الاهمال أو الاجمال، ثانيتها انتفاء ما يوجب التعيين، ثالثتها انتفاء قدر المتيقن في مقام التخاطب ولو كان المتيقن بملاحظة الخارج عن ذاك المقام في البين فإنّه غير مؤثر في رفع الاخلال بالغرض لو كان بصدد البيان كما هو الفرض فإنّه فيما تحققت لو لم يرد الشياع لاخل بغرضه، حيث إنّه لم ينبه مع أنّه بصدده وبدونها لا يكاد يكون هناك اخلال به، حيث لم يكن مع انتفاء الاولى الا في مقام الاهمال أو الاجمال،

و مع انتفاء الثانية كان البيان بالقرينة، و مع انتفاء الثالثة لا اخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده فان الفرض أنّه بصدد بيان تمامه و قد بينه لا بصدد بيان أنّه تمامه كي اخل ببيانه فافهم. انتهى».

ثم قال: في الحاشية علي قوله فافهم: اشارة إلى أنّه لو كان بصدد بيان أنّه تمامه ما اخل ببيانه بعد عدم نصب القرينة علي إرادة تمام الأفراد فإنّه بملاحظته يفهم ان المتيقن تمام المراد و الا كان عليه نصب القرينة علي إرادة تمامها و الا قد اخل بغرضه، نعم لا يفهم ذلك اذا لم يكن الا بصدد بيان ان المتيقن مراد و لم يكن بصدد بيان ان غيره مراد أو ليس بمراد قبالاً للاجمال و الاهمال المطلقين فافهم فإنّه لا يخلو عن دقة انتهى».

كلام مع المحقّق الخراساني(ره)

و يرد علي الأخير أنّه لا ترجيح حينئذ لكون المراد خصوص القدر المتيقن بل يقال: ان تمام مراده هو المطلق، ولو كان غيره لكان له البيان و حيث لا بيان فليس تمام مراده غير المطلق و الا لاخل بالفرض، و علي الكل ان إرادة الاطلاق بمعنى الاطلاق اللحاظي لا يكون اخف مؤنة من ساير القيود، بل يكون حاله حال المقيد، فلا وجه لترجيحه علي ساير القيود. نعم علي ما قلنا سابقاً من ان الاطلاق لا يتصوّر حين تصوّر الماهيّة، و انما يتصوّر الماهية من حيث هي هي بلا لحاظ شيء معه حتى لحاظ أنّه كذلك، فلو رأي مصلحة ملزمة أو مفسدة كذلك قائمة بنفس تلك الماهية يتعلق به الارادة أو الكراهة و ينشي الامر أو النهي علي وفقه، فالامر و النهي يتعلقان بتلك الماهية الغير الملحوظة معه شيء، و لازمه وجود الحكم اينما وجد الماهية و في ضمن اي فرد كان، فيكون الاطلاق بلا لحاظ، بخلافه اذا تصوّر الماهية و لم ير معه مصلحة ملزمة أو مفسدة كذلك بل راي ذلك مع قيد مخصوص فإنّه حينئذ يتعلق الارادة به مع القيد و ينشيء الامر علي وفقه ايضا، فعلى هذا لا يحتاج في الاطلاق إلى مؤنة كما يحتاج اليها في ساير القيود.

و أمّا كون المتكلم في مقام البيان فانما هو بمعنى كونه في مقام بيان ما هو مراده واقعاً و ابراز وجوده الذهنيّ في قالب الألفاظ في قبال ما لو تعلق رأيه علي اخفاء بعض

جزئياته وخصوصياته، فاللازم حينئذ ان يكون اللفظ الملقى إلى المخاطب كاشفاً عن تمام مراده ولا يجوز له الاكتفاء بالقرائن الخارجية أو غيرها، ككونه القدر المتيقن من اللفظ والا لا يكون ذلك اللفظ كاشفاً عن تمام مراده.

وبذلك عرفت ان الصحيح استقامة قرينة الحكمة علي المقدمتين الاوليين ولا حاجة إلى الثالث، بل يحكم بالاطلاق ولو كان اللفظ ذا قدر متيقن في مقام التخاطب ويشهد علي ذلك ما يقال من اطلاق الجواب لو لم يكن مقيداً لفظاً ولو كان السؤال مقيداً، ومعلوم ان القدر المتيقن من الجواب حينئذ مورد السؤال، ومع ذلك لم يمنع ذلك من حملهم له علي الاطلاق.

تحقيق رشيق

وبعد ذلك كله لنا منع الاقتصار علي مقدمات الحكمة لاستفادة الاطلاق بل يكفي فيه ظهور اللفظ كسائر الظواهر، وتقريبه ان الظاهر مما علّق علي اسم الجنس او مثله من الألفاظ تعلق الحكم بنفس الماهية ويكون ذلك كاشفاً من ان إرادة المتكلم أيضاً وقع كذلك اي تعلق بالطبيعة وذاتها من دون دخالة قيد فيها بان رأي المصلحة الملزمة قائمة به فايما تحقق الذات والطبيعة يتحقق معه الحكم فيسري الى تمام الأفراد قهراً، وهذا معنى الاطلاق فلو كان إرادة المتكلم علي المقيد لقيام المصلحة به دون المطلق لوجب له ان يضع له علامة في اللفظ وحيث لم يفعل ذلك يكشف عن تعلق ارادته واقعاً بالطبيعة أيضاً، وبالجملة الاطلاق انما هو ظاهر لفظ المطلق، وبضميمة اصالة تطابق المراد الجدي والاستعمالي يكشف عن كون مراده الجدي أيضاً كذلك، كما يقال بمثل ذلك في العموم من دون فرق بينهما أصلاً.

نعم لو دل قرينة علي ان المتكلم بالمطلق لا يريد منه تعلق الحكم بالطبيعة حتى ينتج الاطلاق، بل انما علقه عليها في الجملة واهمله من حيث الاطلاق والتقييد مع تعين ذلك في ارادته، ولكنه بصدد اخفائه لمصالح يترتب عليه، فحينئذٍ يصير تابعاً للقرينة ولا يجوز لنا اخذ الاطلاق منه لنصب القرينة علي خلاف الظاهر.

وبذلك عرفت أنّه يتمسك بلفظ المطلق علي الاطلاق ابداً الا ما يكون هناك قرينة علي عدم إرادة الاطلاق، وهذا هو سر ما جرت عليه سيرة اهل المحاورات من التمسك بالاطلاقات فيما اذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها إلى جهة خاصة، وكذا ما يري من ان المشهور لا يزالون يتمسكون بها مع عدم احراز كون مطلقها بصدد البيان، وليس ذلك لاجل ما توهمه في «الكفاية» من كون الاصل في ما اذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدد بيانه بعد تسليم الاحتياج إلى احرازها في اخذ الاطلاق، بل لانهم يتمسكون بالظاهر بضميمة اصالة التطابق ابداً الا مع ورود قرينة كذلك فيكون مانعاً من جريان الاصل.

وبذلك عرفت أنّه لو ورد تقييد علي الطبيعة منفصلاً لايوجب ذلك انثلام الاطلاق في غير مورده، فان اصالة التطابق في غير مورد القيد سليمة عن المانع كما في العامّ المخصص، فإنّه لا ينثلم عمومه بعد التخصيص في غير مورده لمكان اصالة التطابق.

وأمّا ما التجأ اليه في «الكفاية» من ان الظفر بالقيد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان بل عن عدم كون الاطلاق الّذي هو ظاهره بمعونة الحكمة بمراد جدي لان المراد بكونه في مقام البيان مجرد بيان ذلك واظهاره وافهامه ولو لم يكن عن جدّ بل قاعدة وقانوناً لتكون حجة فيما لم تكن حجة اقوي علي خلافه الخ.

ففيه علي ان اظهار الاطلاق والسريان مع عدم كونه المراد جداً انما يصح في الانشائيات فقط دون الاخبار للزوم الكذب، كما هو واضح ان اللفظ ليس ظاهراً في الاطلاق علي مذهبه لاستعماله في الطبيعة المبهمة ابداً ولا يؤثّر فيه الاطلاق والتقييد، فإنّه لو استعمل مقيداً أيضاً يستفاد قيده من دال آخر، ولا يستفاد منه الا الطبيعة المبهمة وكذلك الاطلاق انما يستفاد من قرينة الحكمة، ولا يستفاد من اللفظ سوي الطبيعة المبهمة ولا يحتمل استعمال اللفظ في المطلق الملحوظ والا يكون مجازاً فيه كما في استعماله في غيره من المقيدات.

فانقدح أنّه لا يمكن له ﷺ ان يقول ان ظاهر اللفظ غير مطابق مع المراد الجدي لعدم

الظهور له. وأمّا قرينة الحكمة فالمفروض ان ظهور القيد لا يضر بمقدماته حتى كونه في مقام البيان فهى تامة في مقامه وهى مقدمات عقلية ينتج نتيجة فما يمكن ان يعول عليه أنّه يكشف حينئذ عن عدم كون تلك القرينة مطابقة للمراد الجدي وان كانت مطابقة للمراد الاستعمالى والقانونى، فالمقيد لا يعارض الا اصالة تطابق تلك القرينة مع المراد الجدي.

وبذلك عرفت ما في ما اشتهر منه ﷺ من كون التعارض بين المطلق والمقيد تعارضاً بين ظهورين لانعقاد ظهور المطلق في الاطلاق فيجب تقديم الاظهر فانك خبير بعدم انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق كما عرفت. وأمّا علي مبنى الشيخ ﷺ فتقدم المقيد علي المطلق انما هو لكونه حاكماً عليه، فان اطلاقه مقيد بعدم البيان ولو في غير مقام التخاطب والمفروض وجوده بذلك المقيد.

وأمّا علي ما اخترناه فواضح، لان الاطلاق مستفاد من الظاهر المحتمل معه ارتكاب خلافه واقعاً، إمّا بعدم كونه مطابقاً للمراد الجدي وان كان ذلك مراده الاستعمالى، أو بعدم مطابقته لكليهما لاستعماله في المقيد مجازاً كما سيأتى، فاذا قام الدليل علي خلافه يرفع اليد عنه بها إمّا برفع اليد عن اصالة التطابق أو عن اصالة الظهور، وكلاهما سهل.

تنبيهٌ

بقى هنا شيء ينبغى التنبيه عليه وهو ان مقدمات قرينة الحكمة علي القول باستفادة الاطلاق منه عقلى مستلزم للنتيجة المذكورة بحيث لا ينفك منه الا بنقض احدي مقدماته، والا يلزم منه نقض الغرض، وهو محال علي الحكيم، فبعد تماميتها في مورد لايحتمل معه كون مراد المتكلم هو المقيد الا علي نحو عدم تطابق المرادين الجدي والاستعمالى بان يكون مراده الجدي هو المقيد وانما اظهر من نفسه الاطلاق فعلاً لمصالح يتعلق به ولايصح احتمال استعمال لفظ المطلق في المقيد وعدم ذكر القرينة معه فعلاً لمصلحة مع جوازه في نفسها كاستعمال اللفظ في معناها المجازي واحالة بيان القرينة علي المستقبل فإنّه حينئذ يلزم منه نقض غرضه أو عدم كونه في مقام بيان مراده ولو كان

مراده الاستعمالي لان مراده الاستعمالي ايضا لم يكن هو الاطلاق.

وأمّا علي المختار من ان الاطلاق مستفاد من ظهور اللفظ في كون الحكم علي الماهية من حيث الوجود فقط من دون لحاظ قيد أو اطلاق ولازمه السريان في تمام الأفراد وهو كاشف عن مراده الجدي باصالة التطابق، فكما يحتمل ارتكابه خلاف الظاهر باظهار كون الارادة علي نفي الماهية مع كونها علي المقيد منها واقعاً، كذلك يحتمل استعمال اللفظ في المقيد ولو مجازاً وعدم ذكر قرينة عليه فعلاً فإنّه أيضاً ليس الا مخالفةً لظاهر الكلام وبناء اهل المحاورة وليس من الغلط كما في تأخير قرينة المجاز في ساير الموارد لكنها ينتفيان بظاهر الكلام الا اذا دل عليه دليل فيتبع.

وأمّا الانصراف فقال في «الكفاية» إنّه مضر بتمامية الاطلاق سواء كان لظهوره فيه أو كونه متيقنا منه أو ما يوجب الاشتراك أو النقل، لايقال: كيف يكون ذلك وقد تقدم ان التقييد لايوجب التجوز في المطلق أصلاً، فإنّه يقال ـ مضافاً إلى أنّه انما قيل لعدم استلزامه له لاعدم امكانه فان استعمال المطلق في المقيد بمكان من الامكان ـ: ان كثرة إرادة المقيد لدي الاطلاق المطلق ولو بدال آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزية انس كما في المجاز المشهور أو تعينا واختصاصاً به كما في المنقول بالغلبة فافهم انتهى.

وفيه: ان اللفظ في المجاز المشهور أو المنقول انما استعمل في المعنى الأخير كثيراً حتى صار كذلك، وليس كذلك في المطلق فان المفروض اخيراً إرادة المقيد لدي اطلاق المطلق بدال آخر لاعنه بنفسه. نعم يمكن ان يوجه ذلك بكثرة انس معناه بالمقيد لالفظه به، وبيانه أنّه لو استعمل المطلق في ما وضع له مع إرادة المقيد في النفس وبيان داله منفصلاً أو متصلاً وتكرر ذلك من متكلم واحد فبعد تكرره اذا استعمله بلا قيد يصرفه الذهن إلى المقيد ويحكم بان مراده الجدي حينئذ أيضاً هو المقيد دون المطلق لما يستكشف ذلك من المراتب الماضية لانس الذهن به، فحينئذٍ لم يستعمل اللفظ في المقيد أصلاً ولم يجعل اللفظ مرآتاً له، لكنه باستيناس الذهن بالمقيد يحمله عليه، كما اذا اطلق اسم زيد فإنّه وان لم يستعمل الا في معناه الموضوع له الا أنّه يتبادر إلى الذهن مع ثيابه ولوازمه، وسره في

المطلق انس الذهن من المعنى الحقيق للّفظ الّذي هو الماهية المبهمة بهذه الحصة الموجودة في ذلك المقيد فيحمله عليه. والظاهر ان ذلك مراد صاحب الكفاية ﷺ لكن تشبيهه بالمجاز المشهور أو المنقول في غير مورده، ولا فرق في ذلك بينه وبين ما قلناه من استفادة الاطلاق من ظاهر اللفظ، فإنّه بعد الانصراف لا ظهور له الا في المقيد كما لا يخفى.

تنبيه آخر

لا إشكال في أنّه قد يكون للمطلق جهات عديدة وهو ظاهر في الاطلاق من بعضها دون غيره كما في قوله تعالى «كلوا مما امسكن»[1] فإنّه انما كان في مقام بيان أصل جواز اكله من حيث الذات دون الجهات الاخر كنجاسته بملاقاته فم الكلب الا إذا كان بعض جهاته ملازماً للاخر شرعاً أو عقلاً، والاول كما اذا ورد قول بجواز الافطار للمسافر فان اطلاقه ملازم للاطلاق في لزوم قصر صلاته للملازمة بينهما شرعاً، والثانى كما في اطلاق طهارة الخمر المنقلب خلاً فإنّه ملازم لاطلاقه من حيث طهارته مع الملاقاة للظرف المتنجس بملاقاته الخمر ولهذا يحكم بطهارة الظرف تبعاً للخمر فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

---

١. المائده، آية ٤ «فكلوا ممّا امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه».

الفصل الثالث: في حكم المطلق والمقيد المتنافيين

لو ورد مطلق ومقيد متنافيان بان يعلم بعدم كون المقيد محكوماً بحكمين ومراداً بارادتين احدهما تعلق باصل الماهية والثانى بقيده، فلو كانا مختلفين اثباتاً ونفياً يحمل المطلق علي المقيد اجماعاً كما في قوله اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، وان لم يكن كذلك فالمشهور حمل المطلق علي المقيد أيضاً كما في قوله اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة، وذلك لكونه جمعاً بين الدليلين.

واعترض عليه بانه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد علي الاستحباب بمعنى افضل افراد الواجب، وبه أيضاً يعمل بالدليلين.

واجاب عنه الشيخ ﷺ: بان المقيد يكون وارداً علي المطلق حيث ان اطلاقه مقيد بعدم وجود القرينة متصلة أو منفصلة والمقيد يصلح للقرينة له، فلا يتم فيه مقدمات الاطلاق حتى يصير معارضاً له.

وقد اجيب عنه ايضا بان حمل الامر علي الاستحباب يوجب التجوز فيه بخلافه في حمل المطلق علي المقيد، فإنّه بعد ورود المقيد يعلم بعدم كون المتكلم في مقام البيان، بل كان في مقام الاهمال والاجمال.

واعترض عليه في «الكفاية» بانه لا ينكشف بالمقيد عدم كون المتكلم في مقام البيان

بل غايته عدم كون الاطلاق الّذي هو ظاهرها بمعونة الحكمة بمراد جدي الا إذا كان احراز ذلك بالاصل، فيمكن الجمع بينهما بحمله علي كونه في مقام الاهمال خلافاً للاصل مع ان الحمل علي الاستحباب أيضاً لايوجب تجوزاً فيه، فإنّه أيضاً في الحقيقة مستعمل في الايجاب وغايته وجوب تخييري يستفاد منه كونه افضل الأفراد لاالاستحباب الصرف. نعم يكون ذلك أيضاً مخالفاً لاطلاق الامر المقتضى للوجوب التعيينيّ فيرجع التعارض بالأخرة إلى تعارض الاطلاقين، فحينئذ وجه رفع اليد عن الاول دون الثانى كون الثانى ـ وهو الامر ـ اقوي في ظهوره في التعيين من ظهور المطلق في الاطلاق.

ثم اورد علي نفسه بجريان مثل ذلك في المستحبات، مع ان بناء المشهور حمل المقيد منها علي تأكد الاستحباب.

واجاب عنه أوّلاً بان الغالب فيه هو تفاوت الأفراد بحسب المحبوبية فيضعف به ظهور الامر، وثانياً انهم في هذا الباب أيضاً يحملون المطلق علي المقيد فيكون المستحب التعيينيّ هو المقيد، وبعد ذلك يحتمل استحباب المطلق أيضاً فيتسامحون فيه ويحكمون باستحبابه. انتهى ملخص كلامه.

بحثٌ وتحصيلٌ

هذا هو كلمات الاعلام في هذا المقام، والّذي يقتضيه دقيق النظر ان كلام المشهور وهو حمل المطلق علي المقيد انما كان فيما احرز فيه وحدة السبب وانهما لايكونا الا مسببين لسبب واحد كما يشهد علي ذلك مراجعة كلماتهم، وحينئذ كما يحرز من ذلك عدم حكمين وجوبين في المقام كذلك يحرز به عدم حكمين فيهما وان كان احدهما الوجوب والاخر الاستحباب، فان المحذور فيها ما يقال من «ان الواحد لا يصدر منها الا الواحد» فلا فرق فيها بين حكمين وجوبين أو استحباب ووجوب، ومعلوم ان افضلية فرد ليس الا وجوبه بوجوب المطلق وكونه مستحباً بذلك الملاك أيضاً.

فانقدح ان المعين للجمع بينهما بحمل المطلق علي المقيد هو فرض المقام من عدم احتمال تعدد المطلوب وعدم كون المقيد مطلوباً ومراداً بطلبين وارادتين. وهذا هو السر في حمل المطلق علي المقيد مطلقاً في الأحكام الوضعية لوضوح السببية فيها كما لايخفى.

و أمّا لو كان احراز عدم الحكمين الوجوبين بغير ذلك من قرينة حال أو مقام فاحتمل معها كون المقيد مطلوباً بملاك اخر غير ملاك الوجوب، كما هو المختار في افضل افراد الواجب و مكروهها من كون مصلحة الذات بحالها و الافضلية و المفضولية انما هو بسبب وجود ملاك اخر ذي مصلحة في الاول و عدمها في الأخير، كما في الصلاة في الحمام و في المسجد فان مصلحة أصل الصلاة قد ادرك بتمامها و انما التفاوت درك مصلحة كونه في المسجد الّذي هو ملاك الاستحباب في الثاني دون الاول، فمجرد حمل المقيد علي الوجوب التخييري لا يجدي في افادة الاستحباب لان الوجوب التخييري لا يفيد الا كونه فرداً من افراد الواجب لاالافضلية، كما اذا امر بعام و نص علي فرد منه فإنّه لا يدل علي افضلية ذلك الفرد، فحينئذ لابدّ من ان يلتزم باستعماله في الاستحباب تجوزاً، و لا يلتزم به الشيخ ﷺ لان اصالة الحقيقة في جانب الامر يكون بياناً علي عدم الاطلاق علي مبناه ﷺ من اشتراط عدم البيان ولو منفصلاً، فيكون المقيد وارداً علي المطلق كما سبق. و أمّا علي مبنى صاحب «الكفاية» من عدم اخلاله بمقدمات الحكمة و انما يفيد ذلك عدم تطابق المرادين الجدي و الاستعمالى فالتعارض في الحقيقة يرجع إلى اصالة الحقيقة في طرف الامر و اصالة تطابق ما اظهره من الاطلاق لمراده الجدي، و كلاهما أصل عقلائى يتوقف ترجيح احدهما علي الاخر علي فهم العرف و عمل العقلاء، و لا يبعد دعوي كون بنائهم تقديم اصالة الحقيقة علي اصالة التطابق، كما أنّه لو كان المقدمة الاولى و هى كون المتكلم بصدد البيان مستفادة بالاصل يقدم اصالة الحقيقة عليها و الحال أنّه ايضا أصل عقلائى.

فانقدح ان مقتضى القاعدة هو الجمع بينهما بحمل المطلق علي المقيد، و أمّا الكلام في المستحبات فالظاهر ان جمع المشهور بينهما بالحمل علي تأكد الاستحباب انما كان لاحتمالهم تعدد المطلوب فيها بتعدد الملاك و حينئذٍ ليس ذلك مخالفاً لما مضى في الواجبات، كما أنّه لو احتملنا تعدد المطلوب في الواجب و لم يحرز عدمها لاباتحاد السبب و لا بقرينة أخري يجب فيها ايضا حملها علي تأكد الوجوب و تعددها. **نعم** لو احرز فيها ايضا عدم تعدد المطلوب الاستحبابى يكون كما اذا احرز عدم تعدد المطلوب الوجوبى و لابدّ من حمل المطلق علي المقيد، و لم يعلم من المشهور خلافه في ذلك الفرض حتى

يكون ذلك من التهافت كما لا يخفى. وبالجملة يجب في نظير المقام بما سبق ترتب جميع احكام الواجب واحتمال تعددها وعدمها علي المستحب هنا وقياسه به ظاهر.

وأمّا احتمال كون ذلك لقاعدة التسامح في ادلة السنن فزيف أوّلاً بان القاعدة انما يجري في التسامح في الاسناد الضعيفة والا لكان ذلك جارياً في كل دليلين يجمع بينهما بالجمع العرفي فان احتمال وجود الحكم في غير مورد الجمع باق فيلزم الحكم باستحبابها، وثانياً ان اصالة التسامح في ادلة السنن انما يثبت لها ثواب علي الانقياد والاحتياط ولا يثبت الاستحباب بحيث يجوز اتيان الفعل بنية الاستحباب، كما هو محقق في محله.

تنبيهٌ

لا فرق فيما ذكر من حمل المطلق علي المقيد فيما احرز وحدة المطلوب بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، فكما أنّه في الحكم التكليفي يحمل المطلق علي المقيد لو احرز ذلك كذلك في الحكم الوضعي، الا ان ذلك محرز في الحكم الوضعي غالباً فإنّه اذا قيل ان البيع سبب لذلك ثم يقال البيع الكذائي سبب لا يمكن القول بسببية المطلق له مع سببية المقيد، فإنّه حينئذ يكون القيد لغواً كما لا يخفى، فحينئذ يمكن ان يقال: إنّه يحمل المطلق علي المقيد في الأحكام الوضعية مطلقاً، وذلك لاحراز وحدة الحكم فيه مطلقاً، ولا يمكن ان يقال بذلك في الحكم التكليفي لكثرة تعدد الأحكام والمطلوبات فيها. وهذا هو السرّ في تفصيل بعض بين الحكم التكليفي والوضعي، ولا يحتاج إلى ما تكلفه في «الكفاية» فراجع.

تبصرة، في اختلاف مقتضى المقدمات وعدمه

قد سبق من صاحب «الكفاية»قدس سره ان الاطلاق انما هو بمعنى الشياع الملحوظ في استعمال اللفظ، ولما راي ان ذلك انما يناسب معنى النكرة أو علم الجنس ولا يناسب لاطلاق الامر وامثاله قد التجا إلى القول بان مقتضى مقدمات الحكمة يختلف باختلاف المقامات، فقد يقتضي الحمل علي العموم البدلي كما في النكرة، أو الاستيعابي كما في «احل

الله البيع»[1] أو علي نحو خاصّ مما ينطبق عليه كما في اطلاق الامر المقتضى لكونه عينياً تعيينياً نفسياً.

ولا يخفى أنّه بناءاً علي ما سبق منا من ان الاطلاق انما هو بمعنى الارسال ويفهم من اللفظ حيثما يري انشاء الحكم علي الطبيعة من دون لحاظ شيء حتى لحاظ أنّه كذلك فيكون الارادة متعلقاً به دون قيوده الزائدة، فيرفع به كل قيد يحتاج في اظهاره إلى مؤنة زائدة علي أصل الطبيعة، ولا فرق فيه بين المقامات الثلاث وحيث ان كلاً من الوجوب التخييري أو الغيري أو الكفائى يحتاج إلى لحاظ زائد علي أصل الطبيعة كلحاظ كون المأمور به هذا أو ذاك، أو كونه مأموراً به علي تقدير الاتيان بذي المقدمة كما قلنا في المقدمة الموصلة، أو كونه هو المأمور علي فرض عدم اتيان الغير يرفع كل منها باطلاقها وعدم اثر منها في اللفظ، بان يقال: لو كان مراده ذلك لوجب بيانه، فمن انشاء الوجوب علي أصل الطبيعة من دون لحاظ ذلك يكشف عدم اعتبارها.

وهكذا اذا وقع لفظ متعلقاً للامر فان ظاهره تعلقه بالطبيعة، وحيث ان الطبيعة من حيث هى هى لا يكون مطلوبة ولا مبغوضة وانما يتعلق بها الطلب أو الزجر بلحاظ وجودها تقيد بالطبيعة الموجودة فهذا قيد لابدّ منه عقلاً، فيكون ظاهر اللفظ طلب وجود الطبيعة من دون لحاظ شيء أُخري حتى لحاظه كذلك، فينتج كون المطلوب صرف الوجود مع ان الصرفية ايضا ليس ملحوظاً له فيكون بمعنى العموم البدلى. وكذلك في طرف النهي بان وقعت الطبيعة منهياً عنها فإنّه أيضاً يتعلق الزجر بالطبيعة بعناية الوجود لعدم امكان تعلق الزجر بالطبيعة من حيث هى هى لكن لما كان النهي عن صرف الوجود بحيث اذا ارتكب فردا واحداً منها يصير ارتكاب غيره جايزاً غير مأنوس عرفاً، وانما آنس العرف مع النهي عن الطبيعة السارية يكون ذلك الانس قرينة علي مخالفة الظاهر وإرادة الطبيعة السارية منه، فلا يجوز ارتكاب متعلقه فرداً فرداً ومثل ذلك يقال في نحو «احل الله البيع و حرم الربا»[2] حيث ان تعلق الحلية والحرمة بصرف الوجود غير مأنوس في اذهان العرف، وانما المتناسب معها تعلقها بوجودها الساري فيقال بان المفهوم الظاهر منها حلية البيع بنحو العموم الاستيعابى الّذي هو عبارة أُخري عن الطبيعة السارية فتدبر.

---

١. سورة البقرة الآية ٢٧٥. ٢. سورة البقرة، الآية ٢٧٥.

الفصل الرابع: في المجمل والمبين

قد يطلق المجمل و يراد منها ما هو غير واضح معناه واقعاً كالالفاظ المشترك، في مقابل المبين و هو الّذي يكون معناه متعيناً في الواقع. وقد يراد منها ما هو غير واضح عندنا وان كان معيناً واقعاً كما لو لم نعلم بما وضع له كلمة «صعيد» وان كان ما وضع له معيناً في الواقع، وهذا في مقابل المبين بمعنى ما هو معناه واضح عندنا أيضاً. فني الحقيقة المبين في الاطلاق الاولى يتصوّر على قسمين: مجمل ومبين بالمعنى الثانى، وقد يراد منها ما لم يعلم المراد منها وان كان له الظهور، ولكن علم بانه لم يرد منه ظاهره كما في قوله تعالى «الرَّحمنُ علي العرش استوي»[1] فان ظاهر العرش معلوم ولكن علم بالقرينة الخارجية أنّه غير مراد. فالمبين بالمعنى الثانى ايضا انقسم إلى قسمين: مجمل، ومبين بالمعنى الثالث.

ثم لا يخفى عليك ان المجمل بالمعنى الاول لا يتفاوت حاله بالنسبة إلى الأفراد بخلافه بالمعنى الثانى، فإنّه لا يبعد وضوح ما هو الظاهر من لفظ عند شخص دون اخر، كما يمكن ان يكون لفظه بيناً عند اهل ذلك اللسان ومجملاً عند غير اهله، فيجب حينئذ له الرجوع إلى عرف المحاورة أو اللغة حتى يتبين له.

وبذلك عرفت ما في كلام صاحب «الكفاية» كيف خلط ما بين القسمين حيث قال في

---

١. سورة طه، آية ٥.

صدر كلامه: ان الظاهر ان المراد من المبين في موارد اطلاقه الكلام الّذي له ظاهر و يكون بحسب متفاهم العرف غالباً لخصوص معنى والمجمل بخلافه. انتهى. وظاهر هذه العبارة كون المراد هو الاطلاق الاول. ثم قال في ذيله: ثم لا يخفى عليك انهما وصفان اضافيان ربما يكون مجملاً عند واحد لعدم معرفته بالوضع أو لتصادم بما حف به لديه، وبيناً لدي الاخر انتهى. وظاهره كما ترى هو الاطلاق الثانى فتدبر.

وعلي اي حال لم يتعلق حكم علي عنوان المجمل أو المبين حتى يهمنا البحث عن المراد منه. واللازم في المجمل علي كل من الاطلاقات الرجوع إلى عام الفوق أو الأُصول علي حسب اقتضاء المقام. وعلي الله التوكل و به الاعتصام.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی