

إِحَاضَةُ الْعَوَائِدِ

تَقْلِيدُ

عَلِيٍّ بْنِ أَبِي نَجْدٍ

تَأليف

لِلرَّحْمَةِ الْمُبَرَّورِ مُؤَيَّدِ الْمَوْزَنِ الْعَلِيَّةِ فِي مَسْرِ الْقَدَسِ
آيَةُ اللَّهِ الْعُظْمَى الْحَاجَّ الشَّيْخَ عَبْدَ الْكُرِّمِ الْحَارِثِي الْبَزْجِي
قَدِيرٌ مَسْرُومٌ

الجزء الأول

بَقَدَرٍ

مُطَاعَاةُ آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى وَرَحْمَةِ الْمَوْزَنِ الْعَلِيَّةِ

لِلْحَاجِّ الشَّيْخِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْكَلْبِ الْبَزْجِيِّ

مُطَاعَاةُ

۱۱۲۰

کتابخانه ملی ایران

شماره ثبت ۲۹۵۳

افاضة العوائد

تعلیق

على كثر القول بك

ألف

المرحوم المبرور مؤسس الحوزة العلمية في قم المقدسة
آية الله العظمى الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري الزبدي
قدس سره

بقلم

سمحة آية الله العظمى زعيم الحوزة العلمية

الحاج السيد محمد رضا الكليني

منظّم

للمعجم الأول

(تعریف علم الاصول)

إعلم ان علم الاصول هو العلم [١] بالقواعد الممهدة لكشف حال الاحكام الواقعية المتعلقة بافعال المكلفين، سواء وقعت في طريق العلم بها، كما في بعض القواعد العقلية، او كانت موجبة للعلم بتنجزها

تعريف العلم

[١] المراد بالعلم في المقام هو اما مطلق الادراك واما خصوص الادراك الراسخ المعبر عنه بالملكة، ولذا صح تعديته الى (القواعد) بالباء. وليس المراد منه نفس (القواعد) قطعاً بتلك القرينة. وهو وإن كان يطلق على نفس القواعد في كثير من الاحيان، لكن ما لم يضاف الى الاسم الموضوع لذلك العلم، كالنحو والصرف والاصول ونحوها فان النحو والصرف والاصول وامثالها اسماء وضعت للقواعد المبحوث عنها في تلك العلوم، ولها واقعيات في نفس الامر، سواء علم بها احداً لم يعلم، ولذا يقال: فلان (عالم بالنحو) او (ليس بعالم به).

وقد يطلق العلم ويراد به ما هو معنى (النحو والصرف والاصول) مثلاً، لكن ما لم يضاف الى تلك العلوم، وأما مع اضافته اليها، فلا يراد به الا الادراك قطعاً. وذلك واضح لاسترة فيه.

والاستاذ دام ظلّه في المقام قال في تعريف علم الاصول: (هو العلم بالقواعد) =

على تقدير الثبوت، او كانت موجبة للعلم بسقوط العقاب كذلك . ولعل هذا احسن مما هو المعروف من أنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية، لاستلزامه الالتزام بالاستطراد في بعض المسائل المهمة، مثل مسائل الاصول العملية، [٢] ومسألة حجية الظن في حال

= لا في تعريف الاصول، فمن اراد تعريف الاصول يقول: (هو القواعد الممهدة...) كما عبر صاحب الكفاية (قدس سره) في مقام تعريف الاصول، بأنه (صناعة...) وان اسند الى القوم تعريف الاصول بـ (العلم بالقواعد الممهدة) لكن لا يخلو ذلك عن مسامحة لا بد لها من بعض التوجيهات التي لا داعي لها.

كما أن تعريف العلوم بالصناعة — باعتبار أنها حرفة وشغل، ثم توصيف الصناعة بـ (تعرف بها القواعد) الظاهر في كون الباء للسببية، ومغايرة الصناعة للمعرفة — مع أنها عيناها — ايضاً لا يخلو عن مسامحة والامر سهل.

[٢] — أما العقلية منها مثل قاعدة قبح العقاب بلا بيان، او وجوب رفع الضرر المحتمل، والتخير في دوران الامر بين المحذورين فلوضوح عدم استنتاج حال الاحكام منها لا واقعياً ولا ظاهرياً، وليست هي الا أحكاماً عطفية محضة لا يستكشف منها حكم شرعي حتى بقاعدة الملازمة، لان مجرى القاعدة — على القول بها — هو ما اذا كان للعقل في نفس الواقعة حكم يستقل به كالظلم حيث يستقل بقبحه، والاحسان حيث يستقل بحسنه، أما ما لا حكم له في نفس الواقعة ويجوز كونها ذات مفسدة ومصلحة لكن لعدم الحجة على العقاب يستقل بقبحه، فلا يستكشف من ذلك الحكم حكم شرعي لنفس الواقعة، وفي الحقيقة لاحكم للعقل في الواقعة حتى يستكشف منه حكم الشرع.

وأما الشرعية منها، فان قلنا بأنها ليست الا أعذاراً للمكلف فحالتها حال العقلية، وان قلنا بأنها أحكام شرعية ظاهرية فالظاهر دخولها في التعريف — بناء على أن « الاحكام الواقعية » في التعريف أعم من الظاهرية كما هو كذلك — لان الاصول المقررة في الاحكام الكلية يبحث فيها لتهديد قاعدة تستنبط منها الاحكام الكلية الفرعية، =

الانسداد، بنائاً على الحكومة، [٣] لعدم تمهدها لاستنباط الاحكام كما هو واضح وإنما قيدنا القواعد بكونها الممهدة لكشف

كما صرح به في الكفاية في مبحث الاستصحاب.

نعم قد يقال: ان الظاهر لزوم مغايرة المستنبط مع المستنبط منه ذاتاً، والقاعدة المستنبط منها الاحكام الظاهرية مثل: «لا تنقض» و«كل شئ حلال». لا يغير المستنبط — أعني وجوب صلاة الجمعة المستصحب، أو حلية المشكوك — إلا بالاجمال والتفصيل، لان المستنبط مصداق من مصاديق الكبرى المستنبط منها تلك الاحكام، فلم يشمل التعريف تلك الاصول لكن سيأتى ما فيه في الفرق بين المسائل الاصولية و الفقهية.

[٣] وبما ذكرنا في الاصول العملية ظهر حال الظن في حال الانسداد بناءً على الحكومة، فان العقل في تلك الحالة لا يحكم إلا بقبح العقاب على الممثل ظناً، واستحقاق العقاب لتاركه على تقدير تحقق الحكم في الواقع، وكذلك الثواب، وأما على تقدير عدم التحقق، فالممثل منقاد والتارك متجر، فلا يستفاد منها حكم شرعي. وأما الملازمة فقد عرفت أنها في مورد حكم العقل مستقلاً في الواقعة بحكم، كالظلم حيث يحكم العقل بقبحه، والاحسان حيث يحكم بحسنه، وأما في أمثال المقام — التي لم يستقل بحكم نفس الواقعة، بل يحكم مع فرض الجهل به بحكم — فلا يستكشف بها الا نفس ما أسند الى الشارع في ذلك التقدير، وهو عدم العقاب على تقدير المخالفة الواقعية، وأما تحقق التقدير فجهول بالفرض.

وأما التعريف المذكور في المتن فيدخل فيه جميع مسائل الاصول، لان البحث عن القواعد العقلية (كمقدمة الواجب، أو الملازمة، أو الضدين، أو اجتماع الامر والنهي، أو النهي في العبادات، أو القطع) يستكشف منها حال الحكم من حيث الثبوت أو العدم.

وأما بحث الحجية مطلقاً، سواء تعلق بتشخيص موضوعها (كالبحث في الظواهر في مباحث اللفاظ، والبحث عما تثبت به الظواهر) أو تعلق باثباتها =

= (كالبحت عن حجية خبر الواحد وأشباهه مما يبحث عن حجية) فيستكشف منها حال تنجز الحكم الواقعي لو أدى أحدها اليه على تقدير تحققه واقعاً، وعدم تنجزه فيها لو أدى الطريق الى خلافه.

وكذلك الاصول، فان الاصول الجارية على خلاف الاحكام الواقعية — كاصل البراءة أو استصحاب عدم أو التخيير — يستكشف منها حال الاحكام من حيث عدم تنجزها، الاصول الجارية في وفاقها — كالاحتياط أو الاستصحاب الموافق — يستكشف منها تنجزها.

فظهر شموله لجميع مباحث الاصول من أول مباحث الالفاظ الى آخر مباحث الاصول العملية.

لكن مع ذلك في شمول ذلك التعريف لمباحث الاجتهاد والتقليد ما لا يخفى، لان البحث عن وجوب التقليد على العامي أو تقليد الاعلم عليه، واشتراط العدالة والا علمية وغير ذلك في المجتهد، لا يستكشف منها حكم شرعي كما في تعريف القوم ولا وصف المجتهد كما في ذلك التعريف، نعم يستكشف منها الحكم وحال المقلد على تقدير رجوعه الى المجتهد، ويكون البحث فيها حقيقة بحثاً في حجية قول المجتهد أو خصوص الاعلم مع الشرائط المعتبرة في المقلد.

وبذلك وجه بعض المشايخ في رسالته في تقليد الاعلم دخوله في الاصول على تعريف القوم.

وقد تفتنت له؛ لكنه أيضاً لا يخلو عن شيء، لان مراد القوم من « القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام » هي: القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام للمجتهد لا للمقلد، بل يمكن تقي الاستنباط عن فعل المقلد، كما يشهد بذلك تعريفهم للاجتهاد والاستنباط وجعلهم المجتهد والمستنبط مترادفين. واما على هذا التعريف وان كان يصدق أن حال الحكم يستكشف للمقلد، لكن هذا خلاف ظاهر المقام.

ولو فرض التزام من يصدد التعريف بأن المراد من كشف الحال هو الأعم من كشفه للمقلد والمجتهد، لا لخصوص المجتهد كما هو ظاهر، لا يتأتى ذلك التوجيه في بعض =

حال الاحكام، لخروج مثل علم النحو والصرف وامثالهما [٤] مما احتيج اليها في طريق كشف حال الاحكام، وعلم الفقه أما الاول، فلان مسائله ليست ممهدة لخصوص ذلك. وأما الثاني، فلان مسائله هي

= مسائله المهمة مثل البحث عن وجوب الاجتهاد، وكونه عينياً أو كفائياً، والبحث عن أصل وجوب التقليد، فان المقلد لا يستكشف من ذلك الحكم وجوب التقليد، فانه لو لم يكن بحسب طبعه مجبولاً على التقليد لا يؤثر حكم المجتهد عليه بوجوب التقليد في وجوب التقليد عليه، لان وجوب التقليد في ذلك الحكم عليه أيضاً يحتاج الى التقليد الى أن يتسلسل.

[٤] كالمنطق والمعاني والبيان مثلاً، فان لها أو لبعضها مدخلية تامة في استنباط الاحكام وقد تقع في طريق الاستنباط لكنها لم تمهد لذلك، وبذلك يظهر ما في تعريف الاصول بانها «صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق الاستكشاف» من عدم الانعكاس، لشموله لتلك العلوم.

وقد تفصى عن الاشكال بأن المراد بالقواعد هي: «الكبريات الواقعة في طريق الاستكشاف» والمسائل النحوية والصرفية وغير ذلك تقع صغرى لتلك الكبريات، مثلاً علم الصرف واللغة يبحث فيها عن تشخيص الظاهر، وفي الاصول يبحث عن حجية كل ظاهر، وفي علم الرجال يبحث عن تشخيص حال الرواة وفي الاصول يبحث عن حجية خبر الشقة، فيقال في الفقه: «هذا الخبر عن قول الامام عليه السلام بوجوب صلاة الجمعة ثقة، وكل ثقة يجب الأخذ بخبره فهذا الخبر يجب الأخذ بخبره، فتجب صلاة الجمعة» وقس على ذلك.

لكن ذلك يستلزم استطراد مباحث الالفاظ من اول الوضع الى اخر العام والخاص والمطلق والمقيد، الا بعض المباحث العقلية منها كاجتماع الامر والنهي والفدين وأمثال ذلك، ولا وجه لاستطراد ذلك.

ويمكن أن يقال: ان ذلك التعريف أيضاً لا ينعكس حيث يشمل علم

الرجال، لانه لم يمهّد للكشف حال رواة الاحكام الشرعية. = —

الاحكام الواقعية الاولى، وليس ما وراءها احكام آخر تستكشف حالها بتلك المسائل [٥].

إذا حفظت ما ذكرنا، تقدر على دفع ما ربما يتوهم من دخول بعض مسائل الاصول في الفقه كمسألة الاستصحاب [٦] بناءً على اخذه من الاخبار وما يشابهها، تقريره أن الاستصحاب على هذا ليس إلا

= وفيه — مع عدم اختصاص الغرض في الرجال بكشف حال رواة الاحكام الشرعية، بل لكشف حال جميع ما تضمنته الاخبار من التواريخ والاحكام الراجعة الى الاصول والفروع وغير ذلك — أن المراد بالقواعد هي القواعد الكلية، وعلم الرجال يبحث فيه عن احوال كل واحد من افراد الرجال، وليست قواعده أحكاماً كلية كما هو واضح.

[٥] — المراد بالاحكام المستكشف حالها بقواعد الاصول هي الاحكام الكلية الفقهية، كوجوب الصلاة كل يوم على كل مكلف، وحرمة كل فرد من افراد الحرم على كل فرد من افراد المكلفين، وأمثال ذلك، فيخرج بذلك الاصول الجارية في الموضوعات كالاستصحاب وقاعدة الطهارة فيها، وقاعدة الشك بعد العمل، وبعض قواعد الشكوك، فإنها وإن كان يستكشف منها حال الاحكام الواقعية من حيث التنجز وعدمه، لكن لا يستكشف منها الاحال حكم جزئي جرت فيه احدى القواعد المذكورة.

نعم قاعدة الطهارة الجارية في الاحكام داخلية في التعريف، فانه يستكشف منها حال احكام كلية، كطهارة خرم الخفافش مثلاً إذا شككنا في طهارته؛ وقد التزم الاستاذ في مجلس البحث بكونها أصولية، ثم اعتذر عن عدم تعرضهم لها في الاصول بعدم كونها مسألة نظرية تحتاج الى بحث مستقل، وقد التزم به في الكفاية ايضاً.

[٦] المراد هو الاستصحاب الجارى في الاحكام، وأما الجارى في الموضوعات فقد مر أنه من القواعد الفقهية. —

وجوب البناء على طبق الحالة السابقة، بل يمكن هذا التوهم فيه حتى بناءً على اعتباره من باب الظن، فيسرى الاشكال في جل مسائل الاصول: كحجية الخبر والشهرة وظاهر الكتاب وما اشبه ذلك، بناءً على أن الحجية ليست إلا وجوب العمل بالمؤدى.

= وتوضيح الاشكال: ان الفقه على ما عرّفوه هو: «العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية» وموضوعه: «أفعال المكلفين» والاستصحاب حقيقته ليس الا وجوب العمل على طبق الحالة السابقة، وهو حكم فرعي موضوعه عمل المكلف، وكذلك كل ما يبحث فيه عن الحجية، لان الحجية ليست الا وجوب العمل بمؤدى الحجة.

وحاصل الجواب: ان المستنبط في المسائل الفقهية هي الاحكام التي تطلب نفسها للعمل، وليس وراءها احكام كلية اخرى يستكشف حالها منها. لكن لا يخفى أن ذلك الفارق ايضا لا يتم، لان قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» و«ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده» و«كل ما يصح بيعه تصح اجارته» وأمثال ذلك قواعد كلية، ولا يبحث فيها لمطلوبية نفسها بل لاستكشاف احكام كلية اخرى، مثل: «كل بيع يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» و«كل هبة لا يضمن بصحيحها لا يضمن بفاسدها» و«كل مجهول لا يصح بيعه مثلاً لا تصح اجارته».

وقد أجيب عنه: بأن الظاهر من لفظ الاستنباط مغايرة المستنبط مع المستنبط منه ذاتاً، وفي مثل تلك القضايا لا مغايرة بينها الا بالاجمال والتفصيل، كما مر في الحاشية الراجعة الى الاصول العملية فراجع.

لكن فيه: ان الالتزام بذلك يستلزم خروج مثل البحث عن «مقدمة الواجب» والبحث عن «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» وأمثال ذلك، عن مسائل الاصول فان الكلليات المستكشفة من تلك القواعد لا مغايرة ذاتية بينها وبين =

وحاصل الجواب أن مسائل الفقه ليست عبارة عن كل حكم شرعي متعلق بفعل المكلف، بل هي عبارة عن الاحكام الواقعية الاولى، التي تطلب من حيث نفسها، فكل ما يطلب من جهة كونه مقدمة لاحراز حال الحكم الواقعي، فهو خارج عن مسائل الفقه ولا اشكال في ان تمام مسائل الاصول من قبيل الثاني.

= تلك القواعد، ولم يلتزم أحد بخروج مثل ذلك عن الاصول.

ان قلت: في بحث المقدمة والملازمة يبحث عن الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، وعن الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع والحكم المستنبط منها (وهو وجوب الوضوء أو حرمة الظلم) يغير الملازمة ذاتاً.

قلت: في قاعدة «كل ما يضمن...» ايضاً يبحث عن الملازمة بين الضمانين، وفي قاعدة «كل ما يصح بيعه...» يبحث عن الملازمة بين الصحتين، وهي غير الحكم بالضمان في البيع والحكم بعدمه في الهبة، أو الحكم بصحة اجارة الاعيان وعدم صحة اجارة غيرها مثلاً.

ولالحاصل ان بعض مسائل الاصول وان كان يغير ما استنبط منه ذاتاً، لكن ليس كلها كذلك.

وقد يقال: بأن تطبيق الكبرى على الصغرى لا يسمى استنباطاً، بل الاستنباط يحتاج الى اعمال نظرواجتهاد، فلا يصدق على مثل المقام.

قلنا: أولاً: فيه منع، فان ذلك يستلزم خروج البحث عن الملازمة عن الاصول، لان العقل يحكم بقبح الظلم، بلا اعمال للنظر وينطبق عليه «كل ما حكم به العقل حكم به الشرع» ولا يحتاج الى اعمال نظر الا تطبيق الكبرى على الصغرى.

وثانياً: لو قلنا بلزوم الاعمال للنظر في صدق الاستنباط فانه يكتفي فيه أن يكون بعض مقدماته نظرية، ولو كان صغراه، بأن كان موضوع القضية ما خوذاً فيه حكم يحتاج الى اعمال نظر، مثل مقدمة الواجب واجبة، فان تشخيص مقدمة الواجب يحتاج الى اعمال النظر لتشخيص الواجب فكذلك في المقام، فان تشخيص ضمان =

ولا يخفى عليك أن ما ذكرنا من الميزان أسلم مما ذكر: من أن مسائل الفقه عبارة عن كل حكم، يقدر المقلد على العمل به بعد ما افتي به المجتهد، كحرمة الخمر مثلاً ونظائرها. بخلاف مسائل الاصول، فإنه لا يقدر على العمل بها، وإن افتي بها المجتهد، كحجية خبر الواحد وامثال ذلك، فإن هذا مخدوش بان قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده وبالعكس من القواعد الفقهية [٧]. ومن المعلوم عدم تمكن المقلد من العمل بها بعد فتوى المجتهد بتلك القاعدة، بل يحتاج الى تعيين ما هو صغرى لتلك القاعدة.

= صحيح البيع يحتاج الى نظرو اجتهاد، فبمؤلفه نستكشف حكم الفاسد منها مع ضمنية الكبرى.

والحاصل انه لا اشكال في صدق الاستنباط في المقام.

وبذلك يظهر عدم انعكاس ما في الكفاية، حيث يشمل تلك القواعد التي ذكرت، فانها تقع في طريق استنباط الاحكام، ولا يندفع بمجرد تقييد الاحكام المستكشفة بالكلية - كما عن بعض - لأن الاحكام المستكشفة منها ايضاً كلية كما لا يخفى.

[٧] بل مخدوش بمثل « الصلاة واجبة » ايضاً، حيث ان المقلد لا يقدر على العمل به ما لم يعلم بموضوعه، ومعلوم ان موضوعه الواجب للاجزاء والشرائط من المستنبطات ويحتاج الى اعمال نظرو اجتهاد زائداً على وجوبه، وكذلك بمثل « كل مالا يؤكل لحمه لا يجوز استصحاب أجزائه في الصلاة »، وكل حكم شرعي يتعلق بموضوع يحتاج الى النظر والاجتهاد، او الى موضوع ذي حكم شرعي توقف استنباط حكمه على الاجتهاد واعمال النظر، وكذلك ما كان ناظراً الى الادلة لتعميم حكمها او تخصيصه بلسان الحكومة، مثلاً « لا ضرر » و « لا حرج » و « لا شك لكثير الشك » وغير ذلك، فانها ناظرة الى الادلة ولا حظ للمقلد فيها قبل المراجعة الى المجتهد.

(موضوع علم الاصول)

ثم اعلم ان موضوع هذا العلم [٨] عبارة عن اشياء متنه تعرضها تلك المسائل كخبر الواحد والشهرة والشك في الشيء مع العلم بالحالة السابقة والشك في التكليف مع عدم العلم بالحالة السابقة وامثال ذلك مما يبحث عن عوارضه في هذا العلم ولا يجمعها الأدلة لا بعنوانها ولا بذواتها.

موضوع علم الاصول

[٨] لما كان حقيقة موضوع كل علم هو نفس موضوعات مسائله مثل الصلاة والصوم والزكاة في الفقه، والفاعل والمفعول والمبتدأ والخبر في النحو، وما ذكر في المتن في الاصول، وامثال ذلك، عبر الاستاذ - دام بقاءه - عن الموضوع بأشياء متشعبة الخ. وأما الجامع فليس بما هو أولاً وبالذات موضوع العلم، بل ان كان بين تلك الموضوعات جامع ذاتي ومعلوم، كالكلمة والكلام في النحو، او فعل المكلف في الفقه مثلاً فيؤخذ به ويشار به الى موضوعات المسائل تارة ويقال: «موضوع علم النحو الكلمة والكلام» و«موضوع علم الفقه هو أفعال المكلفين»

ويسند الموضوعية الى نفس ذلك الجامع أخرى اذا أخذ لا بشرط، باعتبار أن العارض لفرد من افراد الطبيعة عارض على نفس الطبيعة، مثلاً: لو كان فرد من أفراد =

اما الاول فللزوم خروج مسائل حجية الخبر والشهرة والظواهر [٩].

= الانسان عالماً يصح أن يقال: «الانسان عالم» ولا يصح ان يقال: «الانسان ليس بعالم» وان صح أن يقال: «الانسان جاهل» باعتبار فرد آخر منه، وأما طبيعة الجامع من حيث هي طبيعة الجامع فلم تكن موضوعاً في مسألة من مسائل العلوم، فان الصلاة في الفقه بما هي صلاة واجبة لا بما هي فعل المكلف، وكذا الفاعل في النحو بما هو فاعل مرفوع لا بما هو كلمة وأمثال ذلك، فالموضوع في الحقيقة اشخاص تلك الموضوعات، والاسناد الى ذلك الجامع او الإشارة به الى ذلك انما هو لتسهيل الامر. وان لم يكن بينها جامع ذاتي معلوم فنعتبر عنه بجامع عرضي، ولو بعنوان أنه: «ما يبحث في العلم عن عوارض الذاتية» كما يعرفون موضوع كل علم بذلك.

والمراد بالعرض الذاتي في المقام ما يعرض الشيء بلا واسطة في العروض — كما في الكفاية — وان لم يكن ذاتياً باصطلاح المنطق او المعقول، لان الوجوب للصلاة ما يعرض فعل المكلف لذاته، كادراك الكليات العارض للناطق، لاجزئه المساوي أو الاعم منه كالادراك العارض للانسان بنوسط الناطق، أو التحرك بالارادة العارض له بتوسط الحيوان، والامر مساوله كالضحك العارض للانسان بواسطة التعجب، بل أمر معمول من قبل الشارع يعرضه من جهة أمر خارج أخص، وهو كونه ذامصلحة ملزمة، وقس على ذلك حجية خبر الواحد في الاصول، وغير ذلك من موضوعات مسائل العلوم.

وحيث علم عدم الدخل للجامع في الموضوعية، يعلم عدم لزوم العلم بعنوان الجامع لو قلنا بتحقيقه قطعاً، لا مشترك جميع القضايا في تحصيل غرض خاص باعث على تدوين العلم، مع تسليم أن الواحد لا يصدر الا من الواحد، بل لا نحتاج الى العنوان المذكور. ومن ذلك يعلم عدم لزوم الالتزام بأن موضوع علم الاصول هي الادلة بعنوانها أو ذاتها حتى يورد عليه ما أورد.

[٩] وذلك لوضوح أن البحث عن الحجية بحث عن اثبات عنوان الدليل لا

عن عوارضه، فيدخل في المبادي، وكذا يلزم عليه خروج الاصول العملية ايضاً، لان =

وامثال ذلك مما يبحث فيه عن الحجية في علم الاصول ودخولها في المبادئ بل للزوم ذلك في مسألة التعادل والتراجع لان الحالة جازية.

واما الثاني فلعدم تماميته في تمام المسائل كالاصول العملية [١٠] والالتزام بكونها استطراداً كما ترى وقد تكلف « شيخنا المرتضى ره » في ارجاع البحث عن حجية الخبر الى البحث عن الدليل حيث قال (قله) ان البحث فيها راجع الى ان السنة الواقعية هل تثبت بخبر الواحد ام لا [١١] وانت خير بان هذا على فرض تماميته في مسألة

= البحث فيها ليس بحثاً عن ذات الدليل فضلاً عن عارضه، لان الشكوك ليست من الادلة الاربعة، وانما لم يتعرض لها لوضوحها، خصوصاً بعد ما تعرض لخروجها على الثاني.

[١٠] ولعدم تماميته ايضاً في مثل مباحث الالفاظ، مثل ان الامر للوجوب او للنسب، والنهي للحرمة او الكراهة، والفور أو التراخي، والمرة او التكرار وامثال تلك المباحث، وكذلك البحث في العموم والخصوص، والمطلق والمقيد، والبحث عن حجية الظاهر، فان موضوع تلك المباحث ليس ذوات الادلة ايضاً، لان البحث فيها لا ينحصر بخصوص أوامر الكتاب والسنة، والعموم والخصوص والمطلق والمقيد الوارد فيها، وكذلك البحث عن حجية الظاهر لا ينحصر بخصوص ظواهر الكتاب والسنة، وان كان الغرض في جميعها معرفة احوال الكلمات الواردة في الكتاب والسنة، لكن الكلام في الموضوع لا في الغرض وخروج جميع المسائل المذكورة — مع تمام مسائل الاصول العملية عن علم الاصول — مما لم يلتزم به أحد.

[١١] قد أورد شيخنا الاستاذ — دام بقاءه — على ما أفاده الشيخ — رحمه الله —

بان اللازم علينا ملاحظة ان الموضوع والمحمول في القضية المبحوث عنها عند الاصولي ماذا؟ ولا اشكال في أن المبحوث عنه في الاصول والموضوع في القضية هو: « خبر =

= «الواحد» والمحمول «حجة» او «ليس بحجة» وذلك خارج عن البحث عن الادلة وأما إمكان إرجاع البحث الى السنة حتى يدخل في البحث عنها فلا داعي له بعد ما عرفت من عدم الحاجة الى الجامع المعلوم، مع ان ما يمكن ارجاعه اليه ليس منطاً في تعيين البحث، بل المناط فعلية البحث، مثلاً يمكن ارجاع البحث في «الصلاة واجبة» الى ان «وجوب الصلاة ثابت ام لا» او «لإيجاب الله تعالى للصلاة ثابت ام لا» حتى يصير البحث كلامياً، ولكن ذلك ليس منطاً في تعيين البحث.

وأورد عليه صاحب الكفاية — فيها وفي الحاشية — بما حاصله: ان المراد بالثبوت ان كان الثبوت الواقعي فالبحث عنه بحث عن ثبوت الموضوع بمفاد كان التامة، والبحث في ذلك داخل في مبادئ العلم — ان لم ينقح في علم آخر سابق عليه رتبة — ولا يعد من مسائل العلم، لان المسائل لا بد أن يبحث فيها عن مفاد كان الناقصة، واثبات عرض للموضوع او نفيه وان كان المراد الثبوت التعبدى (وهو وجوب العمل على طبقها) فهو وان كان من العوارض ولكنه من عوارض الخبر الحاكي لا السنة الواقعية، لان وجوب العمل على السنة الواقعية ايضاً وان كان من العوارض لها، لكن محل بحثه علم الكلام، لا الاصول.

وأورد عليه شيخنا الاستاذ — دام بقاءه — على تقدير الشق الاول: بعدم لزوم كون البحث في المسائل بحثاً عن العوارض ومفاد كان الناقصة، بل يمكن تدوين علم يبحث في جميع مسائله او بعضها عن وجود شئ او اشياء في العالم، ولا مانع لذلك من عقل ولا غيره، بل لا يبعد وقوعه في علم الكلام، فان عمدة البحث فيه عن وجود الصانع ووجود المعاد بمفاد كان التامة، وارجاع البحث الى ان: من الوجود: «الواجب» اولاً؟ ومن الوجود: «المعاد» اولاً؟ لا داعي له، وان التزموا به لم يكن منطاً كما مر آنفاً.

أقول: وان كان ذلك مصححاً للبحث عن العوارض، فنقول في المقام: هل من السنة: «الخبر المحكى بقول زراة» اولاً؟ وعلى الشق الثاني: ان وجوب العمل وان كان من عوارض الخبر الحاكي، ولكن يمكن جعله من عوارض السنة بمعنى ان نقول: =

= « ماهية الخبر هل يجب العمل عليه ولو كان مشكوكاً؟ » مثل ما لو اخبر العادل برؤية الهلال يمكن ان يقال: « هل الهلال يثبت بقول العادل؟ » ويمكن ان يقال: « هل قول زيد حجة اولاً؟ » ومعنى الثبوت والحجية على التقديرين وجوب العمل على طبق ثبوت الهلال واقعاً وان لم يكن محرزاً.

أقول: اما كون مراد الشيخ — رحمه الله — بالثبوت الثبوت الواقعي بمفاد كان التامة فما لا يرضى احد ان ينسب الى الشيخ، وهل يمكن أن ينسب الى الاصولي ان حقيقة قول المعصوم — عليه السلام — غير منوط بقول زرارة، واما الثبوت التعبدية وان امكن ان يوجه كما ذكرنا، لكنه خلاف ظاهر كلامه.

والذي يقوى في النظر هو: أن المراد بالثبوت الثبوت في مرحلة الظاهر. وبعبارة أوضح: البحث في اثبات قول المعصوم — عليه السلام — لافي ثبوته، والمقصود بالثبوت هو الثبوت عندنا لافي نفس الامر، كما يقول الحاكم: « ثبت ان المال لزيد » ومعلوم ان هذا البحث بحث عن مفاد كان الناقصة، لان ثبوت السنة عند تحققه واقعاً من عوارضها.

فان قلت: كما أن الاصولي لا يرضى بالبحث عن ثبوت السنة بمفاد كان التامة لوضوح عدم ارتباطها بالخبر الحاكي، كذلك لا يرضى بالبحث عن ثبوتها عندنا ايضاً، لان من الواضح عدم ثبوت السنة الواقعية بالخبر الحاكي بذلك، لان الفرض انها بعد مشكوكة.

قلت: نعم، نفس القول مشكوك صدور عن الامام — عليه السلام — لكن رأيه — عليه السلام — يتضح لنا على تقدير تحققه.

بيان ذلك: ان الامام — عليه السلام — لو امرنا باتيان صلاة الجمعة واقعاً، ثم منع مانع عن وصول ذلك الخطاب اليها، فأمرنا بمتابعة قول زيد، وقال زيد: « قال الامام — عليه السلام —: صلاة الجمعة واجبة » وخالفنا قول زيد، فيصح أن يؤخذنا بترك صلاة الجمعة، فان قلنا: ما كنا عالمين بذلك، فيصح ان يقول: ألم تسمعوا مني وجوب متابعة زيد؟ فان قلنا: بلى، فقد اعترفنا بكوننا عالمين بوجوب صلاة الجمعة، =

حجية خبر الواحد وامثالها لا يتم في الاصول العملية [١٢] فالأوفق بالصواب ان يقال: لا نلتزم بكون الجامع بين شتات الموضوعات هو الأدلة ولا بلزوم ان يكون للجامع بينها اسم خاص يعبر عنه. فتلخص مما ذكرنا ان وحدة العلم ليست بوحدة الموضوع ولا

لأنه مصداق متابعة زيد، وبالفرض كنا عالين بوجوب متابعتة، فيصح ان يقال: لو كان خبر الواحد حجة (يعنى لو ثبت وجوب العمل به من المعصوم) يثبت نفس رأيه الواقعي.

لا يقال: وجوب المتابعة غير وجوب الجمعة، وما هو معلوم وجوبها لا وجوب الجمعة وان كانا متحدين مصداقاً، كما اذا علم بوجوب اكرام العالم الهاشمي لكونه عالمًا لا لكونه هاشمياً، فيصح ان يقال: وجوب اكرام العالم معلوم ووجوب اكرام الهاشمي غير معلوم، وان كان وجوب اكرام المصداق معلوماً.

لانا نقول: نعم، لو كان الوجوبان حكيمين مستقلين جعل كل منهما في موضوع في غرض الاخر صرح ما ذكر. واما لو كان احدهما طريقاً وعلامة الى الاخر، فعلى تقدير المطابقة لم يكن الا نفس الواقع، وقد علم بذلك ولو لم يكن في الواقع فليس الحكم الطريقي الاصورياً لا واقع له — كما صرح بذلك في الكفاية — وذلك معنى ما قلنا من ثبوت السنة الواقعية عندنا.

نعم، يمكن ان يقال بأن السنة هي قول الحجة او فعله او تقريره — على ما قرره الشيخ رحمه الله — ومعلوم ان قول الحجة لا يثبت بالخبر الحاكي، لما مر من أنه بعد مشكوك فيه، وانما يثبت به رأيه — عليه السلام — لو كان الطريق موافقاً، فالسنة لم تثبت، والثابت ليس بسنة.

الا ان يوجه بأن رأى الامام — عليه السلام — ايضاً دليل باعتبار كونه كاشفاً عن حكم الله تبارك وتعالى، فبذلك يتم التوجيه، والظاهر ان ما قلنا احسن حمل لكلامه، زيد في علو مقامه.

[١٢] وكذلك لا يتم فيما ذكرنا عند قوله: واما الثاني، فراجع.

بوحدة المحمول [١٣] بل إنما هي بوحدة الغرض المتعلق بتدوينه ولذلك يمكن أن يكون بعض المسائل مذكوراً في علمين لكونه منشأ لفائدتين صار كل منها سبباً لتدوينه في علم.

هذا اذا عرفت ما ذكرنا فلنشرع فيما هو المقصود وقد رتبته على مقدمات ومقاصد، اما المقدمات

(حقيقة الوضع)

فمنها ان الالفاظ ليست لها علاقة مع معانيها مع قطع النظر عن الوضع وبه يوجد نحو ارتباط بينها وهل الارتباط المذكور مجموع ابتدائي للوضع

[١٣] بعد ما التزم بعدم لزوم ان يكون للجامع بين شتات الموضوعات اسم خاص، فلازم ذلك عدم صلاحية الموضوع لتمايز العلوم، لان ما هو غير معلوم بعنوانه كيف يميز به العلم، وكذلك المحمول، بل هو اسوأ حالاً من الموضوع، ولذا لم يعرف الالتزام به من احد.

وحيث نقي التمايز بالموضوع والمحمول اثبت كونه بالغرض، وجعل برهان ذلك امكان ذكر بعض المسائل في علمين، والمقصود ذكره فيها مع اتحاد الموضوع والمحمول والحيشية، مثل: قاعدتي التحسين والتقبيح العقليين في الاصول والكلام، وقبح العقاب بلا بيان على الشارع فيها، وامثال ذلك، مثل كثير من مسائل النحو والبيان والاصول، مثلاً حقيقة معاني الحروف والاسماء يبحث عنها في الاصول والنحو والبيان، وشطر من مباحث الاوضاع مما يذكر في البيان بعينها يذكر في الاصول بلا تغيير حيشية، والالتزام بكونها مبادئ الاصول — كما عن بعض — مما لا وجه له، فامكان ذلك ووقوعه دليل مستقل على بطلان كون التمايز بالحيشيات كالموضوع والمحمول، وان كان ذكر لبطلانه وجوه عقلية آخر لا مجال لذكرها.

بحيث كان فعله إيجاد ذلك الارتباط وتكوينه أم لا [١٤] أو فعل امرأ آخر والارتباط المذكور صار نتيجة لفعله لا يعقل جعل العلاقة بين الأمرين الذين لا علاقته بينهما أصلاً والذي يمكن تعقله أن يلتزم الواضع أنه متى أراد معنى وتعقله وأراد أفهام الغير تكلم بلفظ كذا فإذا التفت المخاطب بهذا الالتزام ينتقل إلى ذلك المعنى عند استماع ذلك اللفظ منه فالعلاقة بين

حقيقة الوضع

[١٤] وتحقيق ذلك يحتاج إلى مقدمة وهي: أن الارتباط بين اللفظ والمعنى هل هو من الأمور الاعتبارية التي لا حقيقة لها إلا البناء والاعتبار، كالارتباط بين المالك والمملوك والزوج والزوجة، حتى يقال: هل جعل؟ فإن مثل الملكية والزوجة، وإن لم تكن من الأمور الفرضية الصرفة، التي لا واقعية لها في الخارج، ولا في الذهن إلا بفرض وجودها، كأنياب الأغوال (كأن نفرض أغوالاً ونفرض لها أنياباً، ونعبر عنها بذلك التعبير). ولكن ليس أيضاً من الأمور الواقعية التي لها تحقق في الخارج كالجواهر والأعراض، ولا من الأمور المتأصلة في الواقع ونفس الأمر، وإن لم يكن لها وجود في الخارج كالارتباط بين العلة والمعلول، بل لها وجود بنائي واعتباري حقيقة لافرضاً ولا ريب أن تلك الأمور قابلة للجعل ابتداءً على القول بتأصلها، لأن الوجودات البنائية توجد بالبناء ولا تحتاج في وجودها إلى مزيد منه، وتتبع في الضيق والسعة والشرائط والموانع أيضاً ذلك البناء، فلو بنى العرف على وجود الملكية عند قول البائع: «بعت» باللفظ العربي مقدماً على القبول قاصداً إيجاد ذلك تتحقق الملكية العرفية بتلك الشرائط، وإن لم يشترطوا فيها اللفظ أو العربية أو التقدم تتحقق الملكية العرفية مع فقدانها أيضاً.

أو من الأمور الواقعية التي لها تأصل في نفس الأمر، كالملازمة بين العلة والمعلول، التي لها تحقق وواقعية في الواقع ونفس الأمر، وإن لم يكن معتبراً باعتبارها ولا حظ يلاحظها، ولا ريب أن مثل ذلك الارتباط غير قابل للجعل، بل إن كان الشيء بحسب خلقته الذاتية علة لشيء كان ذلك الارتباط بينها موجوداً، وإلا فلا يمكن جعله، =

= كالملكية والزوجية، وذلك واضح، فإن الجمدة بعد ما لم يكن علة للاحراق كيف يمكن جعله علة له، وكيف يمكن جعل الملازمة بينه وبين الاحراق. والارتباط بين اللفظ والمعنى من قبيل الثاني لا من قبيل الاول.

ولا يخفى أن المقصود من الارتباط ليس الارتباط بين اللفظ وذات المعنى الخارجي، فإن ذات المعنى حالها بعد الوضع حالها قبل الوضع، ولا ارتباط بين لفظ زيد وذاته في الخارج — وهو واضح — ولا في الذهن، لانه قد يتصور ذات المسمى بلا تصور اللفظ، وقد يتصور اللفظ من دون تصور معناه كما تقول: « لفظ زيد — مثلاً — ساكن الوسط » بل المقصود الملازمة بين وجود اللفظ وإرادة المتكلم لمعناه — وسيأتي انشاء الله توضيح ذلك في البحث عن كون الالفاظ موضوعة لمعاني مرادة لالذات المعاني — لكن فيما اذا كانت شرائط التكلم موجودة مثل كون المتكلم عاقلاً في مقام الافادة مع مراعاة متابعة الواضع، فانه مع تلك الشرائط واقعاً لا يمكن تخلف اللفظ عن ارادة المعنى.

لا يقال: بناءً على ذلك تكون دلالة الالفاظ على ارادة معانيها مقطوعة بحكم العقل، وذلك ينافي ما هو واضح من أن الالفاظ غالباً لا تفيد الا الظن، مع ما هو المصطلح المشهور من كون دلالتها على معانيها وضعية، فلو كانت بينها ملازمة عقلاً خرجت عن كونها وضعية.

فانه يقال: ما قلنا من عدم امكان التخلف انما هو بعد احراز الشرائط من عدم كون المتكلم غافلاً وكونه في مقام التفهيم ومقام متابعة الواضع، وأما احراز تلك الشرائط غالباً فلا يكون إلا بأصول عقلانية، ووظيفة اللفظ هو الكشف عن المراد بعد احراز ما ذكر، ومعلوم أن النتيجة تابعة لآخر المقدمتين، ولذا يكون المراد ظنياً، وأما مع احراز جميع ذلك فهو موجب للقطع بالمراد، كما هو واضح.

وأما كونها وضعية فباعتبار أن اللفظ والمعنى قبل الوضع لم تكن بينها تلك الملازمة العقلية، وانما حدثت بعد الوضع كما يقال في دلالة سرعة النبض على الحمى أنها طبيعية، لاقتضاء الطبع ذلك، مع أن العقل يحكم بوجود الحمى عند السرعة، =

اللفظ والمعنى تكون نتيجة لذلك الالتزام وليكن على ذكر منك ينفعك في بعض المباحث الايته انشاء الله وكيف كان الدال على التعهد تارة

= لكن هذا الحكم باقتضاء الطبع ذلك ويكون احرازه بالتجربة، ففي المقام يحكم العقل بوجود ارادة المعنى عند ارادة اللفظ وان كان منشأ ذلك جعل الواضع.

اذا عرفت ذلك تعرف: ان الملازمة المذكورة بين اللفظ والمعنى غير قابلة للجعل ابتداءً بعد ما لم تكن بينها قطعاً، حيث أنها ليست مما لا واقعية لها — كما مر في الملكية — ولذا لا يمكن للعالم بالوضع بعد سماع اللفظ عدم الانتقال الى ارادة المعنى، بخلاف الملكية، فانه يمكن لبعض الناس أن يبني على خلاف ما بني عليه العقلاء نعم يمكن جعل شئ هو علة عقلية للانتقال عند الانتقال، بأن تعهد الواضع ويبني على ذكر اللفظ عند ارادة المعنى، وذلك البناء علة لارادة المعنى عند ذكر اللفظ، لان ما في نفس الغير مجهول ولا يعلم به غيره، فاذا تعهد بذكر لفظ خاص عند تحقق معنى خاص لبيان اغراضه، فلاحالة يفهم ارادته له عند ذكره مع اجتماع ما ذكر من الشرائط، وبعد حفظ تلك المباني يحكم العقل بوجود ارادة المعنى عند ذكر اللفظ.

ولا يرد على ذلك ما عن بعض في بعض ما كتبه. وحاصله: ان ارادة المعنى من اللفظ فرع الدلالة، والدلالة على هذا فرع للعلم بالتعهد، وهو متأخر عن نفس التعهد، وكيف يمكن الالتزام بالارادة المتأخرة عن الوضع بمرتين قبل الوضع؟

ومحصل الدفع: ان الواضع بعد ما أخبر بحالة خاصة في نفسه، حين ذكر اللفظ الغلاني يفهم المخاطب بعد ذلك من ذلك اللفظ تلك الحالة، وان لم يكن يفهم قبله، فلا يتأخر الالتزام بارادة الافهام عن الدلالة مع قطع النظر عن ذلك التعهد، بل بذلك توجد الدلالة، وهذا التعهد للعالم به علة للانتقال عند الانتقال، ففي الحقيقة فعل الواضع ليجاد للعلة لا للعلة حتى يستحيل، ومعلوم أن المراد بالتعهد ليس التعهد تفصيلاً بل: «سميته كذا» متضمن لذلك بالاجمال.

وأنت اذا قرأت ما تلوناه عليك من أوله الى آخره تعرف معنى قوله دام ظله: «لا يمكن جعل العلاقة» الى قوله: «والذى يمكن تعقله...».

يكون تصريح الوضع واخرى كثرة الاستعمال ولا مشاحة في تسمية الاول وضعاً تعييناً والثاني تعييناً [١٥].

(اقسام الوضع)

ثم ان الملحوظ حال الوضع اما ان يكون معنى عاماً كلياً واما ان يكون خاصاً وعلى الاول اما ان يوضع اللفظ بازاء ذلك المعنى العام واما ان يوضع بازاء جزئياته وعلى الثاني لا يمكن ان يوضع الا بازاء الخاص الملحوظ فالاقسام ثلاثة لان الخاص الملحوظ ان لوحظت الخصوصية فيه حين الوضع فالموضوع له لا يكون الا خاصاً وان جرد عن الخصوصية فهو يرجع الى تصور العام هكذا قال بعض الاساطين دام بقاءه.

اقول يمكن ان يتصور هذا القسم اعني ما يكون الوضع فيه خاصاً والموضوع له عاماً فيما اذا تصور شخصاً وجزئياً خارجياً من دون ان يعلم تفصيلاً بالقدر المشترك بينه وبين سائر الافراد، ولكنه يعلم اجمالاً باشماله على جامع مشترك بينه وبين باقي الافراد (مثلاً) كما اذا رأى جسماً من بعيد ولم يعلم بانه حيوان او جماد وعلى اى حال لم يعلم انه داخل في اى نوع فوضع لفظاً بازاء ما هو متحد مع هذا الشخص في الواقع، فالموضوع له لوحظ اجمالاً وبالوجه، وليس الوجه عند هذا

[١٥] بل لا يخلو عن مناسبة، حيث أن التعهد المذكور لما كان سبباً لتعيين اللفظ للمعنى، فإن كان الدال عليه التصريح فيكون الوضع تعيينياً، لانه عيّن بذلك تلك اللفظة لذلك المعنى، وان كان باعثة كثرة الاستعمال، بمعنى عدم تعهد شخص خاص، بل استعمل فيه حتى حصل تعهد قهري لجميع أهل اللسان، فيصح أن يقال تعيين اللفظ للمعنى من دون تعيين أحد، فيكون التعهد قهرياً ووضعاً تعيينياً.

الشخص الا الجزئي المتصور، لان المفروض ان الجامع ليس متعلقا عنده
الا بعنوان ما هو متحد مع هذا الشخص [١٦].

اقسام الوضع :

[١٦] وتوضيح ذلك يحتاج الى بيان القسم الثالث وهو يتوقف على ذكر

أمور:

الاول : ان وضع اللفظ للمعنى حيث أنه حكم من الاحكام، يتوقف على
تصور موضوعه اما تفصيلاً واما اجمالاً، لكي لا يكون اختصاص اللفظ به تصديقاً
بلا تصور.

الثاني : ان ما يتوقف عليه الحكم هو تصور نفس الموضوع المجعول له الحكم،
عاماً كان أو خاصاً، مثلاً لا يمكن جعل حكم لزيد بشخصه الا بتصور ذاته الشخصية
ولو اجمالاً وكذا الانسان.

الثالث : ان العام والخاص وان كانا متحدين ذاتاً ولكنها متباينان صورة،
وصورة العام ليست بصورة الخاص لا تفصيلاً ولا اجمالاً، فلا يمكن وضع اللفظ للخاص
بمجرد تصور العام، لما قلنا من أن الوضع حكم ويحتاج الى تصور نفس الموضوع، وتصور
العام غير تصور الخاص، نعم يمكن بعد تصور العام أن يشار اشارة اجمالية الى افراد
بعنوان ما هو متحد مع هذا العام، وبذلك الاشارة الاجمالية نجعل الافراد موضوعاً
للحكم، فيتصور العام نتصور الخاص اجمالاً، لا أن تصوره تصور له من وجه، فانها
متباينان كما ذكر، ولذا يحتاج في الاستغراق الى لفظ « كل » أو غيره من دوال
الاستغراق، فانها في الحقيقة تشير الى ذلك، وذلك معنى مرآتية العام.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان ذلك المعنى بعينه موجود في طرف الخاص، بمعنى
أن الواضع بعد ما يتصور الفرد يشير اجمالاً الى ما هو متحد معه من الجامع، ويضع
اللفظ له كما في العام، هذا هو التحقيق في المقام.

ولوقيل في مرآتية العام: أن تصوره وان كان مبايناً لتصور الخاص، لكن
اتحادهما ذاتاً يكفي لجعل الحكم للخاص بتصور العام، لان ذات الخاص صار مرثياً =

والحاصل انه كما يمكن ان يكون العام وجهها لملاحظة الخاص لمكان الاتحاد في الخارج، كذلك يمكن ان يكون الخاص وجهها ومرآتا لملاحظة العام لعين تلك الجهة. نعم فيما اذا علم بالجامع تفصيلاً لا يمكن ان يكون الخاص وجهه، لتحقق الجامع في ذهنه تفصيلاً بنفسه لا بوجهه فليتدبر.

ثم انه لا ريب في ثبوت القسمين اعني ما يكون الوضع فيه خاصاً والموضوع له كذلك كوضع الاعلام الشخصية وما يكون الوضع فيه عاماً والموضوع له كذلك كوضع اسماء الاجناس، واما الاخير فهو—على تقدير امكانه كما مر—غير ثابت واما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد يتوهم وضع الحروف وما اشبهها كاسماء الاشارة ونحوها ومما يمكن ان يكون منشأ التوهم امران (احدهما) ان معاني الحروف مفاهيم لوحظت في الذهن آلة لملاحظة حال الغير، مثلاً لفظة من موضوعة للابتداء الذي لوحظ في الذهن آلة ومرآة لملاحظة حال الغير، ولا اشكال في ان مفهوم الابتداء وان كان بحسب ذاته كلياً ولكن بعد تقيده بالوجود الذهني يصير جزئياً حقيقياً، كما ان المفهوم بعد تقيده بالوجود الخارجى يصير جزئياً كذلك (ثانيهما) — انه لما كان المأخوذ فيها كونها آلة لتعرف متعلقاتها الخاصة فهى

= تحت العام وان لم تتحقق صورته الشخصية في الذهن، وهذا المقدار يكفي لجعل الحكم له، نظير أن يتصور أحد عنواني ذي عنوانين، ويجعل ذاته موضوعاً للحكم، فان تصور وجه الشئ تصويره بوجه.

قلنا: ذلك الملاك أيضاً بعينه موجود في طرف الخاص، فاتّه بعد اتحاده مع العام يمكن أن يقال: تصور أحد المتحدّين تصور لذات الآخر وان لم يتصور عنوانه، فبعد ما رأى الواضع شيئاً لم يعلم حقيقته يتصور ذلك الفرد ويضع اللفظ لما هو متحد معه، من دون تصور له الا بعنوان متحد معه وهو الفرد، وهذا معنى قوله: «والحاصل».

تصير جزءها، اذ لا تعقل لها بدونها، مثلاً لا يمكن تعقل معنى لفظة من الابد
ارتباطه بالسير والبصرة ونظيرهما فلها ولنظائرهما من العناوين الخاصة
دخل في مفهوم معنى لفظة من [١٧] وهكذا غيرها من الالفاظ الاخر التي
وضعت لمعنى حرى .

هذا والحق ان معاني الحروف كلها كليات وضعت الفاظها لها
وتستعمل فيها، ولا تحتاج هذه الدعوى بعد تعقل المدعى الى دليل آخر
اذ من المعلوم انه ما ادعى القائل بجزئية المعنى الحرفى الاعداء تعقل
كونه كلياً [١٨] .

[١٧] لا يخفى أنه على الفرض يصير معنى الحروف جزئياً اضافياً، لان عنوان
السير والبصرة وأمثالها لا يخرجها عن الكلية، حيث أن ابتداء السير المتعلق بالبصرة له
أفراد كثيرة، نعم لو أخذ فيه كل جزئي من جزئيات متعلقاته الخاصة ليكون شخص
السير الخارجي ونقطة المبدأ منه من البصرة مأخوذاً فيها يكون جزئياً خارجياً وكذا لو
كان الموضوع له للفظ «من» مثلاً كل جزئي من الابتداءات الخارجية المأخوذة آلة
ومرأة لحال متعلقاتها الخاصة — كما احتملها صاحب الفصول — والفرق بينها وبين ما
ذكره الاستاذ — دام علاه — أولاً أن الاول جزئي حقيقي ذهني، وان كان في الخارج له
أفراد كثيرة مع قطع النظر عن الوجود الذهني، بخلافه على القسمين فانه جزئي
خارجي .

[١٨] لعله — دام ظله — اراد تقي الدعوى الصحيحة المطابقة للوجدان، والا
فصريح الفصول دعوى تبادر المعنى الجزئي، وان شئت فراجع، نعم الانصاف أن
المتبادر من لفظة «من» في «سرت من البصرة الى الكوفة» عين المتبادر منه في:
«سرت من البصرة الى الشام» والخصوصيات الاخر تفهم من دوال آخر — كما
سيوضح انشاء الله في طي البحث — فالتبادر يشهد بكلية الموضوع له فيها خلافاً للفصول
كما مر، فيصح أن يقال: لا مانع من دعوى الكلية الاعداء تعقلها بتقريب ما قلنا، لا بما
هو ظاهر المتن، فافهم .

فنقول انه لا اشكال في ان بعض المفاهيم نحو وجودها في الخارج هو الوجود التبعي، فهي موجودة بالغير لا بنفسها. وهذا واضح لا يحتاج الى البيان. وايضا لا اشكال في ان تلك المفاهيم قد تتصور في الذهن مستقلة اى من دون قيامها بالغير، كما ان الانسان يلاحظ لفظ الضرب في الذهن مستقلاً، وهذا المفهوم بهذا النحو من الوجود ليس في الخارج، اذ لا يوجد في الخارج الا تبعاً للغير. وقد يتصور تلك المفاهيم على نحو ما تتحقق في الخارج، فكما انها باللحاظ الاول كليات، كذلك باللحاظ الثاني، اذ حقيقتها لم تتغير باختلاف اللحاظين. وكما ان قيد الوجود الذهني ملغى في الاول وينتزع الكلية منها، كذلك في الثاني. نعم تصورها على النحو الثاني في الذهن يتوقف على وجود مفهوم آخر في الذهن يرتبط به، كما ان وجودها في الخارج يتوقف على محل يقوم به. ولا يوجب مجرد احتياج الوجود الذهني لتلك المفاهيم الى شئ آخر يرتبط به كون ذلك جزءاً منها، كما ان مجرد احتياج الوجود الخارجى منها الى محل خاص لا يوجب كونه جزءاً منها. مثلاً حقيقة الابتداء تتحقق لها ثلاثة انحاء من الوجود:

(الاول) — الوجود النفس الامرى الواقعى القائم بالغير.

(الثانى) — الوجود الذهني المستقل بالتصور.

(الثالث) — الوجود الذهني على نحو الوجود النفس الامرى وهو

الوجود الالى والارتباطى.

وكما ان تصور مفهوم الابتداء على الاول من الاخيرين لا يوجب صيرورته جزئياً، بل تنتزع منه الكلية بعد تعريته عن الوجود الذهني، كذلك تصوره على الثانى منهما اذ لا يعقل الاختلاف في المتصور باختلاف انحاء التصور. فهذا المفهوم باللحاظ الاول هو معنى لفظ الابتداء و باللحاظ الثانى معنى لفظة من،

فمعنى لفظة من مثلاً حقيقة الابتداء الآلى والربطى [١٩] ولا شك انه كلى كحقيقة الابتداء الاستقلالى. نعم تحقق الاول فى الذهن يحتاج الى محل يرتبط به، كما ان تحققه فى الخارج يحتاج الى محل يقوم به. وكما ان

[١٩] فالموضوع له للفظه «من» على هذا التقرير هو المفهوم المنتزع من القدر المشترك بين الافراد الخارجية للابتداء، معرأة عن التقيد بالوجود الذهني، كمفهوم لفظ «الابتداء»، فانه أيضاً شئ موجود في الذهن منتزع من الافراد الخارجية من دون تقيد بوجوده الذهني، الا أن الاول هو الموجود في الذهن بنحو الآلية، والثاني هو الموجود في الذهن بنحو الاستقلالية، ومعلوم أن ذلك المفهوم لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، فلا يكون جزئياً ذهنياً لعدم تقيد بالوجود الذهني، ولا خارجياً لكونه جامعاً بين الخارجيات، ولا اضافياً لعدم كونه المتعلقات قيداً أو جزءاً للموضوع له، وان كان لا يتحقق في الذهن الا تبعاً لها، لا بين من أن الاحتياج عند الوجود الى شئ لا يستلزم كونه جزءاً للموضوع له كالأعراض، ولا فرق في ذلك بين تحققه في ضمن تحقق مفهوم متعلق يصلح للتعدد كابتداء السير من البصرة، او غير صالح كابتداء السير من نقطة خاصة خارجية، فان كلاً منها خارج عن مفهوم «من» ومدلول بدال آخر، فالخصه للفظه «من» ليست الا أصل الابتداء الملحوظ آلة، لكن لا بنحو يكون للحاظ قيداً له، وأما السير والبصرة وسائر الخصوصيات فد لولة بدوال آخر.

وبذلك اتضح صحة انطباقه على الخارج مثل سائر الكليات، فان مفهوم الانسان أو الابتداء ما لم يتعر عن المفهومية وكونه في الذهن لا ينطبق على الخارج. وبذلك أيضاً اتضح عدم احتياج تصور المعنى الحرفي الى تصور التصور، فانه لواحتاج تصور ذلك الموضوع له الى تصور التصور، لكان تصور الموضوع له للفظ الانسان محتاجاً الى ذلك أيضاً، فانك تقول انه مفهوم منتزع من القدر المشترك بين الخارجيات، وتصور المفهوم يحتاج الى تصور التصور ان كان وصف المفهومية قيداً له، غاية الامر أن في المقام لا بد من التصور الاستقلالي، لا التصور الآلى كما في المعنى الحرفي. وأيضاً علم صحة انطباقه على الخارج كسائر المفاهيم، لان المانع له ليس الا التقيد بالوجود الذهني، وقد عرفت عدم دخله في الموضوع له.

احتياجه في الخارج الى محل خاص خارجي لا يوجب جعل ذلك المحل جزءاً لمعنى اللفظ كذلك احتياجه في الوجود الذهني الى محل لا يوجب كونه جزءاً لمعنى اللفظ ايضاً.

وانت اذا احطت بما تلوناه عليك تعرف بطلان كلا الامرين اللذين اوجبا توهم جزئية معاني الحروف. اما تقييدها بالوجود الذهني فلما مرفى طى البيان من ان المقصود كونها كليات مع قطع النظر عن التشخص الذهني، اذ بملاحظة ذلك التشخص ليست معاني اسماء الاجناس ايضاً كليات، اذ المفهوم المقيد بالوجود الذهني الاستقلالي بقيد انه كذلك ايضاً جزئى لا ينطبق على كثيرين فكما ان الوجود الاستقلالي في الذهن في معاني اسماء الاجناس لا يخرجها عن الكلية لكون الوجود الذهني ملغى عند اعتبار المعنى كذلك الوجود الآلى في الذهن في معاني الحروف. واما احتياجها الى محال في الذهن ترتبط به فلما مريضاً من ان الاحتياج في التحقق الى شئ لا يوجب كون ذلك الشئ جزءاً للمعنى.

ومن هنا تعرف ان الحروف التي معانيها انشاءات ايضاً لا تخرج معانيها بما هي معانيها عن كونها كليات وانما التشخص جاء من قبل احتياج تحقق تلك المعاني، مثلاً لفظة يا النداء موضوعة لحقيقة النداء المتحقق في الخارج [٢٠] وهو يحتاج الى المنادى الخاص بالكسر والمنادى الخاص بالفتح والبدال على تلك الخصوصيات امور اخر غير هذه اللفظة.

[٢٠] ربما يتوهم جزئية المعاني الانشائية ولو فرض تسليم كلية المعاني التصورية

للحروف، وذلك حيث أن الكلية في الحروف باعتبار أنها وضعت لكل صديق على الذهن والخارج، وان كان تبعاً لغيره في الوجود كما مر، بخلاف المعاني الانشائية فان الموضوع له فيها هو نفس الوجود الخارجي، كالنداء الخارجي والطلب الانشائي =

وما يكون مستنداً الى لفظة يا ليس الا حقيقة النداء الخارجى. ولا اشكال فى ان هذا — مع قطع النظر عما جاء من قبل امور اخر — كلى.

وبعبارة اخرى ينتقل السامع من لفظة يازيد الصادر من المتكلم الى ان خصوص زيد منادئ بنداء هذا المتكلم وهذا المعنى ينحل الى اجزاء (الاول) — وقوع حقيقة النداء (الثانى) — كون المنادى بالكسر هذا المتكلم الخاص (الثالث) — كون المنادى بالفتح زيدا، والذي افادته لفظة ياهو الجزء الاول والباقي جاء من قبل غيره. نعم يحتاج تحقق هذا المعنى — اعنى حقيقة النداء الخارجى — الى باقى الخصوصيات. وهكذا الكلام فى هيئة افعال ونظائرها مما يتضمن معنى

= الموجود فى موطن الذهن وهو خارجه، ولو لم يتحقق النداء والطلب فى الخارج لم يكن للفظها معنى، ومعلوم أن طبيعة النداء والطلب وان كانت كلية لكن بعد تقيدهما بالوجود الخارجى ليست الاجزئية، لان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد.

ولكنه فاسد؛ لان الموضوع له فى الحروف وان كان مقيداً بالوجود بل نفس الموجود بحيث يكون الخارج ظرفاً لنفسه لا ظرفاً لوجوده كما فى خصوص الانشاءات منها، الا أن المأخوذ فيها أيضاً ليس الوجود الخاص بل طبيعة الوجود، وهو كلى يصدق على جميع أفراد الوجودات.

وما يقال من أن الوجود مطلقاً مساوق للجزئية، فهو خلاف الوجدان. لا مكان تصور الجامع بين الموجودات بما هي موجودات، والشاهد على ذلك امكان تعلق العلم الاجمالى بأصل وجود الطبيعة فى الخارج مع الجهل بشخص الموجود، فلولم يكن بين الموجودات جامع يلزم كون ذلك العلم جهلاً مركباً، لعدم تعلقه بالفرد المعين بالفرض، وعدم الواقعية للفرد المنتشر بالوجدان كى يدعى تعلقه به، فالموضوع له فى الانشائيات أيضاً كلى، وهو أصل الطبيعة الموجودة، وسائر الخصوصيات من مدلول دوال اخر، كما أوضح ذلك فى المتن.

الانشاء [٢١] مثلاً يقال ان هيئة افعل موضوعة لحقيقة الطلب الايقاعى، من دون ان يكون لمشخصات اخر دخل فى معنى الهيئة. ولا اشكال فى ان تلك الحقيقة لا تتحقق الا مع وجود الطالب الخاص والمطلوب منه كذلك والمطلوب كذلك. ولكن بعد تحقق الطلب الشخص بهذه الشخصيات ما يستند فهمه الى الهيئة هو حقيقة الطلب. واما الشخصيات الاخر فلها دوال اخر غيرها، فد لول الهيئة كلى وان صار جزئياً بواسطة تلك الخصوصيات التى جاءت من قبل غيرها.

ثم لا يخفى عليك ان المعنى الاسمى والحرفى مختلفان بحسب كيفية المفهوم [٢٢] بحيث لو استعمل اللفظ الموضوع للمعنى الحرفى فى المعنى الاسمى او بالعكس يكون مجازاً او غلطاً، فان مفهوم الابتداء الملحوظ فى الذهن استقلالاً يغاير الابتداء الملحوظ فى الذهن تبعاً للغير، والتقييد بالوجود الذهنى وان كان ملغى فى كليهما، لكن المتعقل فى مفاد لفظ الابتداء غيره فى مفاد لفظه من.

[٢١] كاسماء الاشارة مثلاً، فانها وضعت لمعنى مركب من معنى حرفى انشائى ومعنى اسمى، بحيث يستفاد منه ابتداء المركب منها، بخلاف الانشائيات فانها موضوعة للبسيط المنحل عند التحليل الى الطبيعة والوجود، مثلاً كلمة «هذا» وضعت لكلى المفرد المذكر المقيد بكونه مشاراً اليه بالاشارة الموجودة فى الذهن، وهو نحو توجه له الى الخارج، لكن لا بنحو يكون شخصى وجود الاشارة الخارجية جزءاً لمعناها، بل طبيعة الاشارة الموجودة الصادقة على الكثيرين، وسائر الخصوصيات اللازمة لوجودها خارجة عن مدلول لفظه «هذا» ومستفادة من دوال اخر كما مر مراراً.

[٢٢] ربما يقال: ان المستفاد مما قرع عدم الفرق بين المعنى الاسمى والمعنى الحرفى، إلا فى أن الاول يوجد فى الذهن بالوجود الاستقلالى والثانى بالوجود الآلى، والآلية والاستقلالية من أطوار اللحاظ وخصوصياته، وهو الذى يصح أن يتصف بها =

وبعبارة اخرى المقامان مشتركان في تعرية المفهوم من حيث كونه متعلقاً في الذهن، لكن يختلف ذات المتعلق في مفاد لفظ الابتداء معها في مفاد لفظة من، فلا يحتاج الى الالتزام بان المعنى والموضوع له في كليهما

= لا المتصور، وأوصاف اللحاظ والارادة لا تسرى الى الملحوظ والمتصور بل لا يمكن، وبالفرض يكون قيد اللحاظ في المقام ملغى في المعنيين، ولم يبق في البين الاحقيقة المعنى، فلا يحصى عن الالتزام باتحاد المعنى فيها، والتفصي عن لزوم الترادف وصحة استعمال كل منها في موضع الاخر باشتراط الواضع على المستعملين ان لا يستعمل الاول الا عند تصويره مستقلاً، والثاني عند تصويره آلة.

وفيه: ان الآلية والاستقلالية وان كانتا من اطوار اللحاظ وخصوصياته، لكن لانسلم كلية عدم سرابة أوصاف اللحاظ الى الملحوظ، فان بين الطبيعة الملحوظة لا بشرط وبشرط لا وبشرط شئ لا مزية الا من قبل اللحاظ، ومع ذلك تختلف الاقسام بحيث لا يصح استعمال اللفظ الموضوع لاحدها في الاخر، فلا يصح استعمال لفظ المقيد في المطلق ولا المطلق في المقيد بما هو مقيد المجازاً، وأيضاً: ما يحمل عليه كلي بالحمل الشائع وهي الطبيعة المعرأة عن خصوصيات الوجود، والمجردة عن جميع القيود حتى قيد التجرد، اذ هو مع لحاظه جزئي خارجاً أو ذهنياً، والتجريد والتعرية ليسا الا من صفات اللحاظ، ومع ذلك يمتاز الملحوظ المجرد عن المقيد، وأحدهما كلي والآخر جزئي.

ولعل ذلك الايراد ناشئ من توهم: أن اللحاظ من عوارض الملحوظ فلو نشأ اختلاف في الملحوظ من اختلاف اللحاظ لزم كون اللحاظ دخيلاً في تحققه، وذلك يستلزم الدور، لان اللحاظ يتوقف على الملحوظ والملاحظ بالفرض يتوقف على اللحاظ وهو دور صريح. وهو توهم فاسد، لان عروض اللحاظ على الملحوظ ليس من قبيل عروض سائر العوارض بحيث يتوقف وجوده على وجودها، بل من قبيل عروض الوجود على الماهية، لا يتوقف عروضه على وجوده من قبل بل به يوجد، ولا فرق في ذلك بين الوجودات الذهنية والخارجية، فتحصل من جميع ذلك أن نفس الوجود في الذهن آلة غير الوجود استقلالاً، ولو كان اللحاظ فيها ملغى.

واحد [٢٣] وإنما الاختلاف في كيفية الاستعمال بان الواضع بعد ما وضع لفظ الابتداء ولفظة من لمعنى واحد، وهو حقيقة الابتداء جعل على المستعملين ان لا يستعملوا لفظ الابتداء الاعلى نحو ارادة المعنى مستقلاً، ولفظة من الاعلى نحو ارادة المعنى تبعاً. هذا وقد اطلنا الكلام لكون المقام من مزال الاقدام.

استعمال اللفظ في ما يناسبه

ومنها انه لا اشكال في انه قد يحسن استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له اما لمناسبة بين المعنيين واما لمناسبة بين اللفظ والمستعمل فيه كاستعمال اللفظ في اللفظ فانه يصح وان لم يكن له معنى وضع له كاستعمال لفظة ديز في نوعه ومن هنا يظهر ان استعمال اللفظ في غير معناه لا يحتاج الى ترخيص الواضع بل هو بالطبع، اذ لولا ذلك لم يصح استعمال اللفظ المهمل في اللفظ اذ لا وضع له بالفرض

ثم ان استعمال اللفظ في اللفظ على احاء تارة يستعمل في نوعه واخرى في صنفه وثالثة في شخص مثله. ومثال كل منها واضح. وهل يصح استعماله في شخصه ام لا؟ قيل لا لالتزامه اتحاد الدال والمدلول او تركيب القضية من جزئين. بيان ذلك انه ان اعتبرت دلالة على نفسه حينئذ لزم الاتحاد والالزم تركيب القضية من جزئين فان القضية اللفظية حينئذ حاكية عن المحمول والنسبة لا الموضوع، مع امتناع تركيب القضية

[٢٣] وفيه: — مع عدم الحاجة اليه — ان لازم ذلك أن يكون السامع في فسحة من الشرط المذكور، ويكون الملقى اليه مجرداً عن القيد، لان الفرض أن الشرط شرط كيفية الالتقاء والاستعمال، لا قيد المستعمل فيه و الملقى، نعم يلتفت بعد العلم بالشرط ان السامع لاحظها كذلك، وهذا غير كون المستفاد منه كذلك، وذلك بخلاف الوجدان.

الا من ثلاثة اجزاء، ضرورة امتناع النسبة بدون الطرفين.
 اقول ينبغي للمستدل ان يقتصر على قوله لاستلزامه اتحاد الدال
 والمدلول لان عدم اعتبار دلالة على نفسه حتى يلزم تركيب القضية من
 جزءين خلاف الفرض، لان المفروض اطلاق اللفظ واردة شخصه
 والانصاف عدم جواز استعمال اللفظ في شخص نفسه، لما ذكره المستدل
 من الاتحاد، فان قضية الاستعمال ان يتعلل معنى ويجعل اللفظ حاكياً
 ومرآة له. وهذا لا يتحقق الا بالا ثنائية والتعدد.
 لا يقال: يكفي التعدد الاعتباري بان يقال ان لفظ زيد — مثلاً
 من حيث انه لفظ صدر من المتكلم — دال ومن حيث ان شخصه ونفسه
 مراد مدلول.

لانا نقول: هذا النحو من الاعتبار يطرأ بعد الاستعمال، فلو اردنا
 تصحيح الاستعمال بهذا النحو من التعدد يلزم الدور [٢٤] لكن يمكن مع
 ذلك القول بصحة قولنا زيد لفظ أو ثلاثي، مع كون الموضوع في القضية

استعمال اللفظ في ما يناسبه

[٢٤] ربما يقال بجواز استعمال اللفظ في شخصه بلا لزوم الدور والاتحاد، اذا
 جعل اللفظ فانياً في تصور ايجاده، من حيث أنه فعل اختياري، ولا بد له قبل اليجاد
 من التصور، ومعلوم أن تصور التلطف غير نفس اللفظ، والاستعمال لا يحتاج الى أكثر من
 شيئين: أحدهما من الالفاظ والاصوات. والثاني من التصورات الذهنية، مع كون
 الاول فانياً في الثاني.

لا يقال بأن ذلك خروج عن الفرض، لان الكلام في استعمال اللفظ
 في شخصه لافي شئ آخر غيره، سواء كان ذلك تصويره أو غيره. لانا نقول بلزوم
 ذلك المحذور، فيما اذا كان التصور بما هو مرثياً ومستعملاً فيه، وأما اذا كان بوجوده
 السراي والمرآي فيكون المرئي والمستعمل فيه في الحقيقة هو المرثي، وهو شخص اللفظ. =

= وفيه أولاً: ان ذلك كثر على مافر، لان التصور لولم يجعل بحياه واستقلاله مستعملاً فيه لم ير الالفاظ حين تصوره الا اللفظ، وهو مع قطع النظر عن الافناء لا تعدد فيه ولو اعتباراً.

وثانياً: ان دلالة اللفظ الصادر عن اختيار على تصور لافظه ليس من دلالة الالفاظ، بل بحسب من الدلالة العقلية، وليس هذا الا كايجاد الدخان لافهام الغير بوجود النار، واعلاء الصوت للاعلام بوجود صاحبه، ومعلوم أن مثل ذلك لا يعد استعمالاً للفظ في المعنى.

وربما يقال بكفاية التعدد الاعتباري، مثل اعتبار الايجاد والوجود، بأن يجعل الحاكبي حيثية كونه ايجاداً والمحكي حيثية كونه وجوداً.

وفيه أولاً: ان ذلك التعدد يطرأ بعد الايجاد وهو الاستعمال، ولا بد في الاستعمال من التعدد مع قطع النظر عنه كما مر نظيره.

وثانياً: ان الايجاد لولو حظ مستقلاً في قبال الوجود (بأن يرى كل منها شيئاً) خرج أيضاً عن استعمال اللفظ في شخصه، ولو الغى التعدد الاعتباري لم يبق دال ولا مدلول في البين، لان اللفظ مع قطع النظر عن الاعتبار ليس الآ نفسه.

وثالثاً: ان الايجاد لودن على الوجود لم تكن دلالة من دلالة الالفاظ بل من الدلالة العقلية، وهي دلالة كل فعل على نتيجته، كدلالة القيام المصدري على اسم المصدر.

هذا كله مع قطع النظر عن أن لحاظ الشيء للايجاد غير لحاظه للاستعمال، لان الثاني هو لحاظ الشيء المفروق عن ايجاده للاخطار عند المخاطب، وأما أن المتكلم لما كان قاطعاً بالوجود يمكن لحاظه الفراغي للشيء قبل وجوده، كالقضايا الحقيقية، فانها حكم على الموضوع قبل وجوده لكن على تقدير الوجود، فلا يغني في دفع الاشكال، لان القاطع المفروض لو نظر اليه نظر الفراغي لا يمكن ان يكون بصدد الايجاد في هذا النظر، والا فلا يمكن ان يكون بصدد الاحضار.

والحاصل: ان الاحضار يتوقف على الفراغ من الوجود، والايجاد على عدمه، =

شخص اللفظ الموجود، بان يكون المتكلم بلفظ زيد بصدد إيجاد الموضوع لا بصدد الحكاية عن الموضوع، حتى يلزم اتحاد الدال والمدلول [٢٥] فيخرج حينئذ من باب استعمال اللفظ.

فتحصل ان زيداً في قولنا زيد لفظ او ثلاثي يمكن ان يراد منه نوعه فيكون هناك لفظ ومعنى، وان يقصد المتكلم إيجاد الموضوع فلا يكون من باب استعمال اللفظ. هذا في المحمولات التي يمكن ان تحمل على الشخص المذكور في القضية. واما في المحمولات التي لاتعم هذا الشخص كقولنا ضرب فعل ماض، فلا يمكن الا ان يكون من باب الاستعمال.

(هل ان الالفاظ موضوعة

لذوات المعاني اول للمعاني المرادة)

مركز تحقيقات الكمبيوتر علوم إسلامي

ومنها هل ان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني من حيث هي او بازائه من حيث انها مرادة للافظها؟ قد اسلفنا سابقاً انه لا يتعقل ابتداءً جعل علاقة بين اللفظ والمعنى. وما يتعقل في المقام بناء الواضع والتزامه بانه متى

= والمفروض في المقام كون الاحضار والايجاد واحداً، والجمع بين النظيرين محال؛ فافهم وتدبر جيداً.

[٢٥] لا يخفى أن الحمل أيضاً يحتاج الى تصور الموضوع بعد الفراغ عن وجوده، وهو في المقام مفقود، فلا يمكن الحمل أيضاً كالأستعمال، وما هو موجود في المقام هو تصور الشيء مقدمة لايجاده، وهذا لا يكفي في الحمل كما هو واضح.

لا يقال: ان التصور في المقام وان كان حادثاً قبل الفراغ، لكنه باق بعد ولم يذهب بمجرد الايجاد، وهذا المقدار كاف لصحة الحمل. = —

اراد المعنى الخاص وتعلق غرضه بافهام الغير ما في ضميره، تكلم باللفظ الكذائي [٢٦] فبعد هذا الالتزام يصير اللفظ المخصوص دليلاً على ارادة المعنى المخصوص عند الملتفت الى هذا البناء والالتزام. وكذا الحال لو صدر ذلك اللفظ من كل من يتبع الواضع، فان اراد القائل — بكون الالفاظ موضوعة لمعانيها من حيث انها مرادة — هذا الذي ذكرناه فهو حق، بل لا يعقل غيره. وان اراد ان معانيها مقيدة بالارادة بحيث لو حظت الارادة بالمعنى

= لانه يقال: ان الباقي ايضاً لم يكن الا ما لا يكتفي في تصور الشئ للابجاد، و قد مر عدم كفايته.

هل ان الالفاظ موضوعة لذوات المعاني اول للمعاني المرادة

[٢٦] بل يمكن — على القول بإمكان جعل العلة ابتداءً بين اللفظ والمعنى — أن يقال: ان المجعول هي العلة بين اللفظ و ارادة المعنى، لان العلة والاختصاص ان كانا بين اللفظ وذات المعنى فاللازم كون اللفظ دالاً عليها، بلا صحة اسناد الارادة والتصور الى الالفاظ، كالحس الواقع على الشئ الخارجي، وذلك لان مجرد احضار المعنى في ذهن المخاطب والانتقال من اللفظ اليه لا يستلزم صحة الاسناد، ولذا لو قال: «ما وضعت لفظ زيد لهذا الرجل» فبعد ما يسمع الانسان اللفظ المذكور ينتقل الى زيد بلا صحة الاسناد.

والظاهر ان الدلالة التصديقية التي اعترف المنكر بكونها موقوفة على الارادة في معنى كلام الشيخ هي نتيجة الوضع، لا التصورية فقط، فانها قد تحصل بلا وضع كما في المثال.

نعم يبقى على هذا القول أن مجرد كون العلة بين اللفظ و ارادة المعنى لا يوجب الا كون اللفظ موجباً لانتقال السامع الى الارادة والتصور المضافين الى المتكلم، وأما التصديق بوجودهما وصحة الاسناد الى المتكلم فلا يحصى له عن القول بكون الوضع عبارة عن التزام الواضع بالتكلم بلفظ خاص عند ارادة معنى مخصوص، فتدبر جيداً.

الاسمى قيدها حتى يكون مفاد قولنا زيد هو الشخص المتصف بكونه مراداً ومتعلقاً في الذهن، فهو بمنزلة عن الصواب. والحاصل انه فرق بين القول بان لفظ زيد مثلاً موضوع لان يدل على تصور الشخص المخصوص [٢٧] بحيث يكون التصور معنى حرفياً ومرآة صرفاً للمتصور عند المتكلم والسامع، وبين القول بانه موضوع لان يدل على الشخص المقيد بالتصور الذهني، على ان يكون القيد المذكور ملحوظاً بعنوانه وبمعناه الاسمى. والاول لا يرد عليه اشكال اصلاً، بل لا يتعلل غيره. والثاني ترد عليه الاشكالات التي سنذكرها.

قال شيخنا الاستاذ دام بقاءه في الكفاية في مقام الرد على هذا القول ان قصد المعنى على انحائه من مقومات الاستعمال، فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه. وهذا مضافاً الى ضرورة صحة الحمل والاسناد في الجملة بلا تصرف في الفاظ الاطراف، مع انه لو كانت موضوعة لها بماهى مرادة لما صح بدونه، بداهة ان المحمول على زيد في زيد قائم والمسند اليه في ضرب زيد مثلاًهما نفس القيام والضرب، لا بما هما مرادان، مع انه يلزم كون وضع

[٢٧] لا يقال: فاللزم على هذا تغاير الملحوظ عند السامع مع الملحوظ عند المتكلم، وكون التصور عند الثاني ذات المعنى، وعند الاول المعنى بوصف كونه متصوراً ومراداً عند السامع، وهو خلاف الوجدان.

لانا نقول: نحن نلتزم بذلك، وان شئت توضيح ذلك فانظر الى قضية «زيد قائم» الصادرة من المتكلم، فان السامع لا يتصور ولا يصدق الا النسبة الجزئية المضافة الى المتكلم، وليس حاله في هذه النسبة كالمتكلم، ولذا لا يصح اسناد الكذب والصدق اليه، وكذلك بالنسبة الى موضوع القضية ومحمولها، فان السامع يصدق بالنسبة المضافة الى المتكلم من المحمول الملحوظ عنده على الموضوع الملحوظ عنده، وكذلك الحال في سائر القضايا من الاخباريات والا نشائيات.

عامة الالفاظ عاماً والموضوع له خاصاً، لمكان اعتبار خصوص ارادة اللافتين فيما وضع له اللفظ، فانه لا مجال لتوهم اخذ مفهوم الارادة فيه كما لا يخفى. وهكذا الحال في طرف الموضوع. انتهى كلامه ادام الله ايامه.

اقول ليس الاستعمال على ما ذكرنا الا الاتيان باللفظ الخاص لافادة ارادة المعنى الخاص. وهذا لا محذور فيه اصلاً [٢٨].

واما ما ذكره ثانياً فلا يرد على ما قررناه، فانه بعد اعتبار التصور الذى هو مدلول الالفاظ طريقاً الى ملاحظة ذات المتصور، يصح الاسناد والحمل في مداليل الالفاظ بلامؤنة وعناية. نعم هذا الاشكال وارد على الطريق الآخر الذى قررناه.

واما ما ذكره ثالثاً ففيه ان كل لفظ يدل على ارادة المعنى العام بواسطة الوضع [٢٩] جعلوه مما يكون الموضوع له فيه عاماً في مقابل الالفاظ التى تدل على ارادة المعنى الخاص. ولا مشاحة في ذلك. ومن هنا تعرف

[٢٨] أقول: فاذا كان الاستعمال ذلك كان اللفظ كاشفاً والارادة منكشفة بل لزوم محذور الدور، وكأنه توهم أن الاستعمال عبارة عن ذكر اللفظ مع ارادة المعنى، بحيث تكون الارادة من اللوازم العقلية للاستعمال، فيكون مدلول اللفظ بالجعل غيرها، فيورد بأن ما هو من الشرائط العقلية للاستعمال كيف يمكن أخذه في المستعمل فيه؟ وبعد التأمل فيما ذكريندفع الاشكال، نعم ما لا يمكن أخذه في المستعمل فيه هو تصور نفس ذلك الاستعمال الذى هو عبارة عن ذكر اللفظ و ارادة المعنى.

[٢٩] وان شئت قلت: ان الموجود في الذهن والمتصور اذا كان بحيث لم يمنع انطباقه على كثيرين فهو عام ومعلوم أن ذات المعنى اذا كان قابلاً للانطباق المذكور لم يكن التصور بالمعنى الحرفى مانعاً عنه كما هو واضح، وستوضحه في طي الجواب الآتي انشاء الله؛ اذا عرفت ذلك فقد عرفت عدم ورود الاشكالات المذكورة.

نعم، قد يشكل تعقل ما قاله — دام ظله — بأن معنى التصور المرآي أن لا يرى المتصور الا ذات المتصور والملاحظ، وحينئذ لم تكن في الذهن الا صورة واحدة وهي =

صحة القول بان الدلالة تابعة للارادة [٣٠] وما يرى من الانتقال الى المعنى من الالفاظ وان صدرت من غير الشاعر، فهو من باب انس الذهن وليس من باب الدلالة، الا ترى انه لو صرح واحد بانى ما وضعت اللفظ الكذائى بازاء المعنى الكذائى، وسمع منه الناس هذه القضية ينتقلون الى

= صورة ذات الملحوظ، وأما نفس تلك الصورة فغير متصورة ولا ملتفت اليها لا بتصور آخر، للزوم انقلاب الآلى الى الاستقلالي، ولا بنفس ذلك التصور، للزوم تأخر الشئ عن نفسه، فاذا كان التصور المذكور مغفولاً عنه فكيف جعله الواضع مع غفلته عنه جزءاً أو قيداً للموضوع له؟ وكيف يجعل تابعوا الواضع اللفظ الصادر منه كاشفاً للمعنى. مع كونهم غافلين عنه؟ والالتفات الى التصور المذكور بالنحو المرآتية بالتفات آخر - كالالتفات الى المرأة بتلك النحوة، بحيث يحكم عليه بنقصان حكايته أو تماميتها - وان كان ممكناً ولا نمنعه بنحو الايجاب الجزئى، لكن ذلك لا يكفي لمدعي الكلية، الا اذا ادعى الملازمة بين الالتفات الى الشئ والالتفات الى التفاته، وهو ينجر الى التسلسل.

ولكن فيه: ان مجرد عدم كون التصور متصوراً بتصور آخر غير ملازم لكونه مغفولاً عنه، بحيث لم يمكن للواضع جعله جزءاً للموضوع له أو جزءاً للمكشوف لتابعيه، بل يكون حضور المتصور عند النفس بحضور صورته وحضور الصورة بحضور نفسها، ولذا يقال: لحاظ الشئ على قسمين: آلى واستقلالي، ولو كان عن اللحاظ الآلى غفلة لما صح تقسيم اللحاظ اليها، فعنى التصور الآلى انه ملحوظ بالمعنى الحرفي، وهو خلاف الاستقلالي بأن توجد صورة الصورة في الذهن مستقلاً، لا أنه غير ملحوظ وغير ملتفت اليه أصلاً، مثلاً: الناظر الى المرأة آله غير غافل عن آليتها والالسقطت لو كانت في يده، ولترتب عليه آثار نفس المرئي بلا توسط كونه في المرأة، وهو خلاف الوجدان.

[٣٠] أي - بعد ما عرفت من كون مدلول اللفظ ارادة المعنى والمعنى المراد بنحو مامر - تعرف أن الارادة لو لم تكن لم يكن ذلك بدلالة، بل جهالة وضلالة - كما عبر بها في الكفاية في مقام الدلالة التصديقية - وقد مر أنها عين دلالة اللفظ فراجع.

ذلك المعنى عند سماع ذلك اللفظ، مع ان هذا ليس من باب الدلالة قطعاً.

وضع المركبات

ومنها أنه اختلف في أن المركبات اعنى القضايا التامة هل لها وضع آخر غير وضع المفردات، اوليس لها وضع سوى وضع المفردات
اقول ان كان غرض مدعى وضع آخر للمركبات انها بموادها الشخصية لها وضع آخر غير وضع المفردات بمعنى ان لقضية زيد قائم وضعاً آخر يكون لفظ زيد بمنزلة جزء الكلمة في ذلك الوضع، فهو في غاية الفساد، اذ وجد ان كل احد يشهد ببطلان هذا الكلام، مضافاً الى لغويته. وان كان الغرض ان وضع مفردات القضية لاني يصدق القضية التامة التي يصح السكوت عليها، لان معاني المفردات معانٍ تصورية وتعدد المعاني التصورية لا يستلزم القضية التامة التي يصح السكوت عليها، فلا بد ان تكون القضية المستفادة من قولنا زيد قائم مسببة من وضع آخر غير وضع المفردات، وهو الوضع النوعي لهذه الهيئة، فهو صحيح فيما لم تشتمل المفردات على وضع تتم به القضية، كالقضايا الخبرية في لسان العرب، فان وضع زيد ووضع قائم مادة وهيئة لاني با فادة نسبة تامة يصح السكوت عليها. واما في مثل القضية الانشائية كاضر ب زيداً لا وجهه للالتزام بذلك [٣١] فليتدبر.

وضع المركبات

[٣١] منشأ الفرق: ان مثل «اضر ب» وضع بالهيئة والمادة لانشاء وجوب صدور الضرب من المكلف ووقوعه على المضروب، فنفس تلك اللفظة بمنزلة هيئة =

علامات الحقيقة والمجاز

ومنها انهم ذكروا لتشخيص الحقيقة عن المجاز امارات: كالتبادر وعدم صحة السلب. واستشكل في كونها علامة بالدور، واجابوا عنه بالاجمال والتفصيل. ولا بحث لنا في ذلك انما الكلام في انهم ذكروا في جملتها

= المبتدأ والخبر الموضوعة لايجاد النسبة بين موضوع ما ومحمول ما، وأما لفظة زيد فبمنزلة زيد في «زيد قائم» حيث يعين ذلك الموضوع، فالنسبة التامة تستفاد منها من دون احتياج الى الهيئة.

لكن مع ذلك يمكن أن يقال: ان دلالة «اضرب» على ما ذكر أيضاً موقوفة على عدم وقوعها بعد القول وأمثاله، مثل قولك: «هل سمعت اضرب زيداً» وقولك: «ان قال اضرب زيداً فاضربه» فان اضرب في أمثال المقام لا تستفاد منه النسبة، فتختلف باختلاف الهيئة، وهذا بخلاف مثل «زيد» فتأمل.

هذا حال اضرب وأمثاله، وأما النفي فحاله بعينه حال اضرب، وأما النفي والجحد والاستفهام فليس حالها الاكحال أدوات الشرط، حيث تدل على مجرد التعليق وتختلف معاني مدخولاتها باختلاف هيئاتها، فالمدكورات أيضاً موجدة لنفس معانيها البسيطة من النفي والاستفهام والجحد، وأما مدخولاتها فتختلف معانيها باختلاف هيئاتها.

ومما ذكر يظهر الجواب عما توهم من عدم احتياج وضع الهيئة في مثل «ضرب زيد» أيضاً، حيث أنها وضعت بالمادة والهيئة لايجاد الاسناد الى فاعل ما كما مر في اضرب، وذلك لان استفادة ذلك منها أيضاً مشروط بما ذكر في اضرب، وبعدم وقوعه بعد الشرط، كما تقول: «ان ضرب زيد فاضربه».

الاطراد [٣٢] قال شيخنا الاستاذ في الكفاية ولعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات، حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها، والا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال، فالمجاز مطرد كالحقيقة وزيادة قيد من غير تأويل، او على وجه الحقيقة، وان كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة، الا انه حينئذ لا يكون علامة لها الاعلى وجه دائر ولا يتأتى التفصلي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا، ضرورة انه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبق مجال لاستعلام حال الاستعمال بالاطراد او بغيره انتهى.

علامات الحقيقة والمجاز

[٣٢] اقول: قد ذكر للحقيقة علامة، منها: «الاطراد». وأورد عليه بأن المجاز أيضاً مطرد، وزيادة قيد «من غير تأويل» دور واضح، ولذا احتل في الكفاية كونه بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات، حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها. قال قدس سره: «والا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال، فالمجاز مطرد كالحقيقة» انتهى.

ومعلوم: أن الاحتمال المذكور لا يرفع الاشكال عن القول، لان ما يصح معه الاستعمال مطرد، وما لا يطرد لا يصح معه الاستعمال، اذ العلاقة ليس نوع المشابهة مثلاً، بل مع خصوصيات أخرى يصح معها الاستعمال، ويطرد حينئذ كما لا يخفى. ويمكن أن يقال: ان المجازات وان كان استعمالها كثيراً في حد نفسه لكن لا يطرد مع ذلك في جميع المقامات، بخلاف الحقيقة، توضيح ذلك: ان الواضع — كما مر — يجعل اللفظ كاشفاً ومرآة للمعنى من دون خصوصية أخرى، فاذا أراد المتكلم احضار ذات المعنى يتكلم بذلك الكاشف عنه، وأما اذا أراد افهام شئ آخر غير مجرد ذات المعنى، بل يكون في مقام اظهار البلاغة والفصاحة مثل مقام الاشعار والخطب، فيعبر عن الرجل الشجاع بالاسد، وعن الوجه الحسن بالقمر أو الشمس وأمثال ذلك، فيصح أن يقال: ان اطراد الاستعمال بغير تأويل علامة للحقيقة، =

اقول يمكن توجيه كونه علامة بدون لزوم الدوربان يقال ان المراد من الاطراد حسن استعمال اللفظ في كل موقع، من غير اختصاص له بمواقع خاصة، كالخطب والاشعار مما يطلب فيها اعمال محاسن الكلام ورعاية الفصاحة والبلاغة، بخلاف المجاز، فانه انما يحسن في تلك المواقع خاصة، والا في مورد كان المقصود ممحضا في افادة المدلول لا يكون له حسن، كما لا يخفى. وهذا كما ترى يمكن حصوله لغير اهل اللسان ايضاً اذا شاهد استعمال اهل اللسان.

(الحقيقة الشرعية)

ومنها أنه اختلف في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه .
اقول لا مجال ظاهراً لانكار ان الفاظ العبادات كانت في زمن النبي صلى الله عليه وآله بحيث يفهم منها عند الاطلاق المعاني المستحدثة، وهل كان ذلك من جهة الوضع التعييني او التعيني، او كانت موضوعة لتلك المعاني في الشرائع السابقة ايضاً؟ لا طريق لنا لاثبات احد الامور. نعم الوضع التعييني بمعنى تصريح النبي صلى الله عليه وآله بالوضع لتلك المعاني بعيد غاية البعد. لكن يمكن الوضع التعييني بنحو آخر بان استعمل (ص) تلك الالفاظ في المعاني المستحدثة بقصد انها معانيها.

والدور يرتفع بالاجمال والتفصيل، بأن يقال: ان ما هو المركب في الذهن اجمالاً استعماله لمجرد افهام المعنى، فيعلم تفصيلاً أنه حقيقة، وما لا يجوز الا في أمثال ما قلنا فهو مجاز. فتأمل تعرف.

وهذا أيضاً نحو من الوضع التعييني [٣٣] فانك لو اردت تسمية ابنك زيداً، فتارة تصرح بانى جعلت اسم هذا زيداً، واخرى تطلق هذا اللفظ عليه بحيث يفهم بالقرينة أنك تريد ان يكون هذا اللفظ اسماً له. وهذا القسم من الوضع التعييني ليس بمستبعد في الشرع.

وقد يستدل ببعض الآيات من قبيل قوله تعالى: (واوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حياً)^١ وقوله تعالى: (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم)^٢ وقوله تعالى: (واذن في الناس بالحج)^٣ على كون هذه الالفاظ حقائق لغوية لا شرعية.

تقريب الاستدلال ان هذه الآيات تدل على وجود معاني هذه الالفاظ في الشرائع السابقة ويثبت وضع هذه الالفاظ لها فيها بضم مقدمة اخرى، وهى ان العرب المتدينين بتلك الاديان لما سمعوا هذه الآيات فلا يخلو اما انهم ما فهموا منها هذه المعاني المعروفة او فهموها بمعونة القرائن

الحقيقة الشرعية

[٣٣] وكون الاستعمال صحيحاً حقيقياً موقوف على كون الوضع عبارة عن مجرد التعهد في النفس، وكون اللفظ كاشفاً عنه، لا عبارة عن المنتزع عن مرتبة اظهار التعهد كما ذكره — دام ظله — في حاشية منه.

(١) سورة مريم ١٩ الآية ٣١

(٢) سورة البقرة ٢ الآية ١٨٣

(٣) سورة الحج ٢٢ الآية ٢٧

الموجودة في البين. أو فهموها من حاق اللفظ والاول واضح البطلان لا يمكن الالتزام به [٣٤] وكذلك الثاني، اذ من البعيد جداً احتفاف جميع تلك الالفاظ الموجودة في القرآن بالقرينة، فلم يبق الا الالتزام بانهم فهموا تلك المعاني من حاق اللفظ وهو المطلوب. ولعل هذا هو المراد من بعض العبارات المشتملة على الاستدلال بهذه الآيات، لا ما يتوهم من ان المراد

[٣٤] عدم تمامية الاستدلال المذكور لاثبات كون الالفاظ المتداولة في لساننا حقايق لغوية واضحة، نعم يمكن أن يستدل بها لاثبات أصل تلك الحقايق في رد من جزم بعدم كونها حقايق لغوية لكونها مستحدثة، اذ بعد اثباتها لا يصح الجزم بذلك بل تبقى الاحتمالات بحالها ولعل ذلك أيضاً مراد المستدل، لا ما ردّ عليه في المتن؛ لكن الانصاف ان ظاهر عبارة الكفاية يوهم المعنى الاول، فتأمل.

«تقريب الاستدلال: ان هذه الآيات تدل على وجود معاني هذه الالفاظ في الشرائع السابقة، ويثبت وضع هذه الالفاظ لها فيها بضم مقدمة اخرى، وهي ان العرب المتدينين بتلك الأديان لما سمعوا هذه الآيات فلا يخلو إما أنهم لم يفهموا منها هذه المعاني المعروفة أو فهموها بمعونة القرائن الموجودة في البين أو فهموها من حاق اللفظ. والاول واضح البطلان لا يمكن الالتزام به، وكذلك الثاني، اذ من البعيد جداً احتفاف جميع تلك الالفاظ الموجودة في القرآن بالقرينة، فلم يبق الا الالتزام بأنهم فهموا تلك المعاني من حاق اللفظ. وهو المطلوب. ولعل هذا هو المراد من بعض العبارات المشتملة على الاستدلال بهذه الآيات، لا ما يتوهم من أن المراد اثبات تداول هذه الالفاظ في الشرائع السابقة».

قلت: انا نلتزم بالشق الثاني، ولا بعد في احتفاف الالفاظ الموجودة في القرآن بالقرينة كقوله صلى الله عليه وآله «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^١ بالنسبة الى الصلاة، على أن هذه الالفاظ لم تكن بهذه الصورة في الشرائع السابقة لاختلاف لغتها عن لغة شرعنا، فلا مناص من الالتزام بوجود قرائن كانوا يفهمون بها تلك المعاني من هذه الالفاظ العربية.

اثبات تداول هذه الالفاظ في الشرايع السابقة.

ثم انه تظهر اثمرة بين القولين في حمل الالفاظ الصادرة من الشارع بلا قرينة على معانيها الشرعية، بناءً على بثوث الوضع والعلم بتاخر الاستعمال [٣٥]. عنه وعلى معانيها اللغوية، بناءً على عدمه. ولو شك في تاخر الاستعمال وتقدمه اما بجهل التاريخ في احدهما او كليهما فالتمسك — باصالة عدم الاستعمال الى ما بعد زمان الوضع فيثبت بها تاخر الاستعمال — مشكل، فانه مبني على القول بالاصول المثبتة إما مطلقاً او في خصوص المقام [٣٦] مضافاً الى معارضتها بالمثّل في القسم الثاني [٣٧] نعم يمكن اجراء اصالة عدم النقل فيما اذا جهل تاريخه وعلم تاريخ الاستعمال، بناءً على ان خصوص هذا الاصل من الاصول العقلائية، فيثبت به تاخر النقل عن الاستعمال. ولا معارض له. أما على عدم القول بالاصل المثبت في الطرف الآخر فواضح. وأما على القول به، فلان تاريخه معلوم بالفرض واحتمال ان يكون بناء العقلاء على عدم النقل — في خصوص ما جهل

[٣٥] لا يخفى أن الحمل على المعنى الشرعي بمجرد العلم بالوضع وتأخر الاستعمال يصح لولم تكن الالفاظ المذكورة منقولة، بل كانت مستحدثة بالفاظها ومعانيها، والا فلا بد من مقدمة أخرى وهي كون معانيها الاولى مهجورة وقد اشار اليه في حاشية منه.

[٣٦] بادعاء كون الاصل الجاري في باب الالفاظ من الاصول العقلائية، كي يكون المثبت منها أيضاً حجة، لكن الكلام في صحتها.

[٣٧] بناءً على جريان الاصل في مجهولي التاريخ، وسيأتي منه — دام ظله — في مباحث الاستصحاب عدم جريانها فيها من جهة الشبهة المصداقية لـ «لاتنقض» لاحتمال نقض اليقين باليقين، وبناءً على ذلك لولم يكن معارض في البين، بأن كان أحدهما بلا أثر شرعي لا يجري الاستصحاب أيضاً لما ذكر، لا للمعارضة.

رأساً لا فيما اذا علم اجمالاً وشك في تاريخه — بعيد لظهور أن بناءهم على هذا من جهة ان الوضع السابق عندهم حجة، فلا يرفعون اليد عنها الا بعد العلم بالوضع الثاني .

(الصحيح والأعم)

ومنها أنهم قد اختلفوا في أن الفاظ العبادات هل هي موضوعة بازاء خصوص الصحيحة او الأعم منها ومن الفاسدة؟ اعلم ان جريان النزاع على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح وأما على القول بالعدم فيمكن جريانه ايضاً، بان يقال هل الاصل في استعمال الشارع بعد العلم بعدم ارادة المعنى اللغوي [٣٨] هو المعاني الشرعية الصحيحة الى ان يعلم خلافها ام لا؟ فمن يدعى الاول يذهب الى ان العلاقة بينها وبين المعاني اللغوية اشد، فحملها بعد العلم بعدم ارادة المعاني الحقيقية على المعاني الشرعية الصحيحة اولى وأسد وكيف كان يتم هذا المبحث بذكر امور:

(الاول) - أنه لا اشكال في ان الصحيحى إن قال بان الصلاة الصحيحة على اختلافها اجزاءً وشرائط كلها افراد للمعنى الجامع الواحد الذى هو الموضوع له للفظ الصلاة، فلا بدله من تصور معنى واحد جامع

الصحيح والأعم

[٣٨] هذا على القول بكونها مجازات لغوية، وأما على القول بكونها حقايق لغوية، وكون الاستعمال فيها من تطبيق الكلي بنحو تعدد الدال، فيمكن النزاع في أن اللفظ شاع في أي المعينين في لسان الشارع او المتشعبة، بحيث ينصرف اليه حتى يحتاج استعماله في غيره الى قرينة أزيد من ذلك .

لشئ تلك الحقائق المختلفة: كما ان الأعمى ايضاً لا بدله من تصور جامع يكون اوسع دائرة من الاول نعم لو ادعى كل واحد منها ما ادعاه على نحو الاشتراك اللفظي، يمكن هذه الدعوى مع عدم القدر الجامع بين تلك الحقائق، لكن هذه المقالة مع كونها بعيدة في نفسها لا تناسب كلماتهم، كما لا يخفى [٣٩].

اذا عرفت هذا، فنقول لا يتعقل اخذ القدر الجامع بين ذوات تلك الحقائق المختلفة المتصفة بالصحة [٤٠] مع قطع النظر عن اعتبار امر خارج عنها، لان معنى اخذ القدر الجامع الغاء الخصوصيات واخذ ما هو مشترك سار في جميع الافراد، والمفروض ان لتلك الخصوصيات دخلاً في الصحة. مثلاً الصلاة التي يأتي بها القادر قائماً يتقوم صحتها بالقيام، فلو اعتبر القيام مثلاً في الموضوع له، فلا يصدق على الصلاة التي يأتي بها المريض جالساً، وإن لم يعتبر فيلزم صدقها على الصلاة التي يأتي

[٣٩] وذلك، لان المتبادر من تلك الالفاظ عند استعمالها في معاني مختلفة الاجزاء والشرائط شئ واحد، ولا فرق في ذلك بين القولين، والشاهد هو الوجدان. [٤٠] وبعبارة أخرى: المركب الاعتباري عبارة عن مفهوم واحد يؤخذ ويشار به الى الاجزاء والشرائط بالاشارة الاجمالية، كالصلاة مثلاً، فانه يشار بها اجمالاً الى أجزاء متعددة وشرائط متكررة من التكبير الى التسليم، وكذلك الحج يشار به اجمالاً الى ما اوله التحريم وآخره التحليل، فاذا كان بين شرطين أو جزءين من صلاتين مثلاً مناقضة أو مضادة بحيث لم يمكن اخذ الجامع، مثل القيام والاقيام أو القعود والجهور والاختفاء في محل «واحد» من الصلاتين، والركعة الرابعة وعدمها، والثالثة وعدمها، وأمثال ذلك من الشرائط والاجزاء المختلفة للصلوات المختلفة، فلا يمكن اخذ مفهوم واحد يشار به الى ذلك الجامع المحال وسائر الاجزاء والشرائط بالاشارة الاجمالية، لان المركب من المحال محال.

بها القادر جالساً، وكلاهما خلاف مذهب الصحيحى .
والذى يمكن ان يقال فى تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة ان
كل واحد من تلك الحقائق المختلفة اذا اضيفت الى فاعل خاص، يتحقق
لها جامع بسيط، يتحد مع هذه المركبات، لتحاد الكلى مع افراده. مثلاً قيام
الشخص القادر لتعظيم الوارد و ايماء الشخص المريض له يشتركان فى معنى
واحد، وهو اظهار عظمة الوارد بقدر الامكان، وهذا المعنى يتحد مع قيام
القادر، كما أنه يتحد مع ايماء المريض وعلى هذا فالصلاة بحسب المفهوم
ليست هى التكبيرة والقراءة والركوع والسجود وكذا وكذا، بل هى
بحسب المفهوم المعنى الواحد البسيط الذى يتحد مع تمام المذكورات
(تارة) ومع بعضها (اخرى) ومع ما قيد بكيفية خاصة (تارة) وبنقيضها
(اخرى) وهذا المعنى وان كان امراً متعلقاً، بل لا يحصى عن الالتزام به
بعد ما يعلم أن لتلك الحقائق المختلفة فائدة واحدة، وهى النهى عن
الفحشاء والمنكر، ولا يكاد أن تؤثر الحقائق المتباينة فى الشيء الواحد،
من دون رجوعها الى جهة واحدة، ولكن كون هذا المعنى مفاد لفظ الصلاة
محل اشكال من وجهين:

(احدهما) أن الظاهر مما ارتكز فى اذهان المشرعة هو أن الصلاة
عبارة عن نفس تلك الاجزاء المعهودة التى اولها التكبير واخرها
التسليم [٤١].

(ثانيهما) أن مقتضى ما ذكر من الجامع ان الصحيحى لا بد ان

[٤١] هذا على تقدير كون الموضوع له البسيط الخارج عن الاجزاء المنطبق
معها، وأما لو كان نفس تلك الاجزاء مع تحديدها بافادة القرب او النهي عن
الفحشاء أو غير ذلك مما يلزم الصحة، فلم يكن خلاف المرتكز فى الازهان..

يلتزم بالاشتغال في موارد الشك في الجزئية او الشرطية، وإن بني في الأقل والاكثر على البراءة عقلاً، لأنه مكلف باتيان ذلك المعنى الواحد، فتي شك في جزئية شئ او شرطية، يرجع شكه إلى ان ذلك المعنى الواحد هل يتحقق بدون الاتيان بالمشكوك ام لا مع أن القائلين بالصحيح قائلون بالبراءة فيها.

وقد تصدى لدفع هذا الاشكال شيخنا الاستاذ في الكفاية بأن الجامع انما هو مفهوم واحد منتزع من هذه المركبات المختلفة زيادة ونقصاً، بحسب اختلاف الحالات، يتحد معها نحو اتحاد وفي مثله تجرى البراءة، وانما لا تجرى فيها اذا كان المأمور به امراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مردد بين الأقل والاكثر، كالطهارة المسببة عن الغسل والوضوء فيما اذا شك في اجزائها (انتهى كلامه).

اقول: لا اشكال في أنه اذا كان الشئ مجمعاً ومصدقا لعناوين عديدة، فكل عنوان منها وقع في حيز التكليف، كان المكلف ماخوذاً بذلك العنوان والعناوين الاخر وان كانت متحققة مع العنوان الواقع في حيز التكليف، ولكن ليس لوجودها ولا لعدمها دخل في براءة ذمة المكلف واشتغاله وهذا واضح جداً، فحينئذ ان قلنا بان الواقع في

= (لا يقال): ان الموضوع له ان كان العنوان العرضي، أي مفهوم الاجزاء المفيدة للقرب، فيلزم كون الصلاة مثلاً مرادفةً لهذا العنوان، وان كان مصداق الاجزاء المقيدة بهذا القيد، فهو كره على ما فرم من عدم تصوير الجامع.

(لا نناقول): الموضوع له على هذا ليس المفهوم المذكور ولا الجامع بين الخارجيات، بل نفس الاجزاء الخارجية كما قلنا مقيدة بذلك القيد، فيكون الجامع لشتات المتفرقات ذلك القيد، وذلك لا ينافي عدم الجامع لها بغير هذا العنوان، وهذا التقرير وان سلم عن مخالفة المرتكزات لكن يبقى اشكال الاشتغال الآتي على حاله.

حيث التكليف هو هذا المركب من التكبير والحمد وكذا وكذا، يصح للقاتل بالبراءة ان يقول ان ما علم انه متعلق للتكليف من هذه الاجزاء يؤتى به، وما يشك فيه يدفع بالبراءة. وأما إن قلنا بان ما وقع في حيث التكليف ليس هذا المركب بهذا العنوان، بل هو عنوان بسيط ينطبق على قسم من هذا المركب في بعض الحالات، فلا يتصور معلوم ومشكوك [٤٢] حتى يقال: إن المعلوم قد أتى به والمشكوك فيه يدفع بالاصل، بل في ما نحن فيه معلوم شك في وقوعه ولا شبهة في انه مورد للاشتغال.

[٤٢] هذا على مبناه — من كون متعلق الامر والنهي هي الطبيعة — صحيح وأما على معنى الكفاية من تعلقها بالمصاديق حقيقة وكون العنوان عبارة لها — كما صرح بذلك في اجتماع الامر والنهي — فيكون حقيقة المتعلق منحللاً، وان كان المرآة بسيطاً. لا يقال: ان الخارج بما هو داخل تحت هذا المفهوم متعلق للامر وملزم به بحكم العقل.

لا نناقول: على الفرض ليس المفهوم الا عبارة لفهام المصداق وكونه متعلقاً للارادة، وليس له مدخلة في المحبوبة والمبغوضة. وأما ما أفاده من أن المكلف لا يؤخذ الا بالعنوان الواقع في حيث التكليف، فلان ذلك العنوان طريق واسطة لاثبات الارادة الى المصداق، لا لدخله في متعلق الارادة، ولذا يؤخذ المكلف بعنوان هؤلاء بقوله: «ألم أقل لك أكرم هؤلاء، فلم لم تكرم زيداً مع كونه منهم؟» وحينئذ لو كان المفهوم مبيناً أو كان المصداق مردداً بين المتباينين يؤخذ بحقيقة الأمور به ويكون حجة لها، والا فلا يكون حجة الا في المقدار المتيقن.

نعم قد يقال: على فرض كون موطن الامر الطبيعة أيضاً يسري الى الفرد لمكان الاتحاد، فيكون الفرد مأموراً به ولو بالارادة التبعية، وهو أيضاً واجب الامثال، ولذا قلتم في المطلق والمقيد بالانحلال، فصح أن يقال: ان الاقل اما عين المأمور به بالامر =

(الثاني) أنه قد يستشكل في تصوير القدر الجامع بين افراد الصلاة الصحيحة والفاصلة بحيث ينطبق عليها انطباق الكلي على الافراد. وحاصل الاشكال أن أجزاء الصلاة ان كان لكل منها دخل في الموضوع له، فلا تطلق تلك اللفظة الاعلى ما اشتمل على الكل، وان كان لبعضها دخل دون الآخر، فيلزم ان لا يحمل مفهوم لفظ الصلاة الاعلى الابعاض الماخوذة في الموضوع له، فيكون المركب من تلك الابعاض وغيرها بعضها صلاة وبعضها خارجا عنها وكل منها مما لا يقول به المدعى للاعم. وقد قيل في تصوير الجامع وجوه لايهمنا ذكرها.

والحق أن يقال إن القدر المشترك بين افراد الصلاة الموجودة في الخارج امر متعقل (بيان ذلك) أن الوحدة كما انها قد تكون لشيء حقيقة كذلك قد تكون لشيء اعتبارا (مثال الاول): مفاد الاعلام الشخصية، فانه لا تنشلم وحدة معانيها على اختلاف حالاتها المختلفة العارضة لها. (ومثال الثاني): الاشياء العديدة التي يوجد لها الموجد بقصد واحد، فان تلك الاشياء وان كانت وجودات مختلفة متعددة، لكن عرضت لها وحدة اعتبارية بملاحظة وحدة الغرض والقصد، يطلق على كل منها عنوان الجزء بتلك الملاحظة.

«التبعي» واما مقدمة له، فيكون معلوم الوجوب، والاكثر مشكوك الوجوب، فتجري فيه البراءة.

وفيه: أن الفرد وإن تعلق به الارادة التبعية إن لم يتعلق الامر بصرف الوجود وينحل العلم بها كما ذكر، لكن ذلك لا ينفع في انحلال متعلق الارادة الاصلية، والعقل من اجماله يحكم بالاحتياط، وأما اجراء البراءة با دعاء كون الجامع ذا مراتب، وكون كل من اجزاء المركب محققاً لمرتبة منه، فهو خلاف فرض الصحيح، وان لم يكن في اجزاء البراءة عليه اشكال.

إذا عرفت هذا، فنقول: يصح للاعتمى أن يقول: إن الواضع لاحظ جميع اجزاء الصلاة المأثري بها بقصد واحد، وقد قلنا بان الاشياء المتعددة بهذه الملاحظة واحدة اعتباراً، وبعد طرو الوحدة الاعتبارية، حال تلك الاشياء باجمعها حال الواحد الحقيقي، فكما أن الواحد الحقيقي يمكن اخذه في الموضوع له على نحو لا تنظم وحدته باختلاف الحالات الطارئة عليه [٤٣] كذلك الواحد الاعتباري قد يعتبر على نحو ليس فيه حد خاص. ولازم ذلك أنه متى ما وجد مقدار من ذلك المركب مقيداً بما يوجب وحدة الاجزاء اعتباراً وهو وحدة القصد، يصدق عليه ذلك المعنى، سواء وجد في حد التام او الناقص، فالذي وضع له اللفظ هو

[٤٣] لا يخفى أن للموضوع له اللفظ الصلاة على هذا وحدة اعتبارية من

جهتين.

(احدهما): كونه جامعاً لصفات الاجزاء المختلفة، كالتكبير والقراءة والسورة والركوع والسجود وأمثال ذلك، فانها أشياء متعددة حقيقة، يعتبرها المعتبر واحدة ويعبر عنها بالصلاة.

(ثانيها): كونه جامعاً منتزِعاً من أفراد متعددة مختلفة الاجزاء، فان مقداراً ما من الاجزاء والشرائط — محاطاً بقصداتيان الصلاة لله اولاراءة الناس — ليست له وحدة كلية حقيقية، كالوحدة الكلية لمفهوم الخط، وهو مقدار ما من طرف السطح يقبل القسمة طولاً، حيث لا تنظم وحدته الكلية باختلاف الخطوط طولاً وقصراً، بل له وحدة اعتبارية يعتبرها المعتبر من جهة كون تلك الاشياء المتعددة في جميع الافراد محاطةً بالقصد المذكور.

والمقصود في المقام تشبيه تلك الوحدة الكلية الاعتبارية بالوحدة الحقيقية الشخصية أو الكلية، فكما لا تنظم الوحدة الشخصية باختلاف الحالات والوحدة الكلية الحقيقية باختلاف الافراد، كذلك لا تنظم تلك الوحدة الاعتبارية الكلية، فكما لا تنظم وحدة حقيقة الماء باختلاف أفرادها زيادة ونقصاً، وحقيقة مفهوم البيت =

مقدار من تلك الاشياء الملحوظة على سبيل الاهمال أو تعيين ما، مثل أن يلاحظ عدم كونه اقل من ثلاثة اجزاء او اربعة اجزاء، وهكذا على اختلاف نظر الواضع، فاذا وجد في الخارج غير زائد على مقدار ما وضع له، فلا اشكال في صدق معنى اللفظ عليه، واذا وجد زائداً على ذلك المقدار، فلكون الزائد جزءاً ومتحدداً مع ما يقوم به المعنى، يصدق عليه المعنى ايضاً، فالزائد في الفرض الثاني جزء للفرد لاجزاء لمقوم المعنى ولا خارج عنه، فافهم وتدبر.

(الثالث) أنه بعد ما عرفت ما ذكرنا من تصور الجامع على كلا القولين فاعلم ان طريق احراز المعنى وتصديق احد القائلين، ليس الا التبادر وصحة السلب وعدمها، فان قطعنا بالمعنى بالتبادر القطعي فهو، والا فمقتضى القاعدة التوقف. والوجه الاخر التي استدل بها كل من الفريقين لا تخلو عن شيء، كما سننبه عليه.

والانصاف انا لانفهم من الصلاة ونظائرها الا الحقيقة التي تنطبق على الصحيح والفاقد، ونرى ان لفظ الصلاة في قولنا الصلاة اما صحيحة او فاسدة ليس فيه تجوز، وملاحظة علاقة صورية بين ما اردنا من اللفظ وبين المعنى الحقيقي له. وهذا ظاهر عند من راجع وجدانه

بـ باختلاف أفراد سعة وضيقاً وغير ذلك من المشكلات الحقيقية، كذلك لا تنظم الوحدة الاعتبارية مما ذكر من مفهوم الصلاة باختلاف الافراد، من حيث كونها واجدة لجميع الاجزاء أو فاقدة لبعضها، مع اختلاف الاجزاء الفاقدة والواجدة، وكما تضاف الزيادة والنقيصة في تلك المشكلات الى الفرد لا الى الحقيقة، كذلك في الصلاة.

هذا، ويمكن أن يستشهد لوجود الجامع بين الصحيح والفاقد بما هو المرتكز في ذهن الخواص والعوام، من صحة تقسيم الصلاة الى الصحيح والفاقد ولو مجازاً، واردة المسمى بلفظ الصلاة خلاف الواقع قطعاً.

وانصف، وكذا نرى من انفسنا ان من صلى صلاة فاسدة لا يصح سلب معنى لفظ الصلاة عما فعله في الخارج، ولو قلنا احيانا بان ما فعله ليس بصلاة، فليس نفى الصلاة عن فعله كنفى الصلاة عن الصوم وغيره من موضوع آخر كالحجر والانسان، اذ يصح الثاني بلا عناية اصلا بخلاف الاول.

واستدل ايضا للمذهب الاعتمى بان الصلاة استعملت في غير واحد من الاخبار في الفاسدة، كقوله: (بنى الاسلام على خمس الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية، ولم يناد احد بشيء كما نودى بالولاية، فاخذ الناس بالاربع وتركوا هذه، فلو ان احدا صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم يقبل له صوم ولا صلاة) (١٠١x) ومحل الاشتهاد بقوله (ع): (فاخذ الناس بالاربع) وقوله: (فلو ان احدا صام نهاره وقام ليله الخ) وكقوله (ع): (دعى الصلاة ايام اقرائك) حيث أن المراد لو كان الصحيحة لم تكن بقادرة عليها، فلا يجوز نهيا عنها.

والجواب ان الاطلاق اعم من الحقيقة مضافا الى ان لفظ الصلاة في الخبر الثاني استعمل في المعنى المجازي، حتى على مذهب الاعتمى، لان المنهى عنه من الحائض ليس كلما يطلق عليه معنى لفظ الصلاة، فان الحائض لو اتت بالصلاة فاقدة لبعض الشرائط او الاجزاء المعتبرة فيها من غير جهة الحيض، لم يكن ما فعلته محرما [٤٤] فالصلاة في قوله (ع): (دعى الصلاة) استعملت في الفرد الخاص اعني المستجمع لجميع الاجزاء والشرائط، ما عدا كونها حائضا واستعمال العام في الخاص مجاز،

[٤٤] لا اشكال في حرمة التشريعية وان قلنا نحز وجهه عن مفاد الرواية

إلا أن يقول بارادة الخاص هنا من غير اللفظ.

هذا واستدل لهم ايضاً بأنه لاشبهة في صحة تعلق النذر وشبهه بترك الصلاة في مكان تكره فيه، وحصول الحنث بفعلها، ولو كانت الصلاة المنذور تركها خصوص الصحيحة، لا يحصل بها الحنث، لان الصلاة المأتي بها فاسدة لاجل النهي عنها، بل يلزم أن يكون فسادها موجباً لصحتها، لانها لو كانت فاسدة لم تكن مخالفة للنهي. ولا وجه لعدم كونها صحيحة الا كونها مخالفة للنهي. وهذا بخلاف ما لو كانت الصحة خارجة عن معناها، فانه على هذا لا يلزم محذور.

والجواب ان مدعى الوضع للصحيح لا يدعى انها موضوعة للصحيح من جميع الجهات، حتى من الجهات الطارئة، كالنذر وشبهه، بل يدعى أنها موضوعة للصحيح من حيث الجهات الراجعة الى نفسها [٤٥] ولو فرض انه يدعى ان الموضوع هو الصحيح الفعلي حتى من الجهات الطارئة، فله ان يجيب بان نذر النادر في المقام قرينة على عدم ارادة هذا المعنى، اذ ليس المعنى الماخوذ فيه الصحة من جميع الجهات قابلاً للنهي ولو فرضنا أن النادر قصد هذا المعنى في نذره، نلتزم بعدم انعقاده لعدم صحة تعلق النهي بالفعل المذكور.

واستدل للصحيحى — مضافاً الى دعوى التبادر وصحة السلب من الفاسد — بالاخبار الظاهرة في اثبات بعض الخواص والآثار لحقيقة الصلاة والصوم، مثل قوله (ع): (الصلاة عمود الدين، او انها معراج

[٤٥] الانصاف: أن الدعوى المذكورة خلاف الواقع، والا فيمكن أن يدعى أنها موضوعة للصحيح من حيث الاجزاء والشرائط لامن حيث الموانع، أو التفصيل بين الاجزاء والشرائط أيضاً.

المؤمن، وان الصوم جنة من النار) أو نقي الطبيعة بفقدان بعض الشروط والاجزاء مثل قوله (ع): (لا صلاة الا بطهور)، وكذا (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) وأمثال ذلك .

والجواب عن الأول ان الاستدلال بها منى على افادة تلك الاخبار أن الآثار المذكورة لتلك الطبائع على اطلاقها، إذ بذلك يستكشف أن الفرد الذى ليس فيه تلك الخواص ليس فرداً لتلك الطبائع، لكن الاخبار المذكورة واردة في بيان خاصية تلك الطبائع من حيث نفسها، في مقابل اشياء أخر. ولا ينافى أن تكون لظهور تلك الخواص في تلك الطبائع شرائط أخر زائدة عليها، كما يظهر من المراجعة الى امثال هذه العبارات.

وعن الثانى أن استعمال هذا التركيب في نفي الصحة شائع في الشرع [٤٦] بحيث لم يبق له ظهور عرئى في نفي الماهية.

واستدلوا ايضا بان طريقة الواضعين وديندهم وضع الالفاظ للمركبات التامة، كما هو قضية الحكمة الداعية اليه، وان مست الحاجة الى استعمالها في غيرها، فلا يقتضى أن يكون على نحو الحقيقة، بل ولو كان مسامحة، تنزيلاً للفاقد منزلة الواجد. والظاهر عدم التخطى من الشارع عن هذه الطريقة.

هذا ولا يخفى ما فيه لان دعوى القطع مجازفة، والظن بعد إمكان المنع لا يغنى عن الحق شيئاً.

[٤٦] الظاهر: ان ذلك مصادرة، لان الشيوع المذكور موقوف على الوضع للاعم، والصحيحى يدعي أن تلك القضية ظاهرة في عدم الوضع له أصلاً، ونقي الصحة عنده ملازم لنفي الحقيقة، نعم لو ادعى ان استعماله في نفي الكمال أيضاً شائع بحيث لم يبق له ظهور في الحقيقة فيلزم عليه.

(الرابع) أنه تظهر اثمة بين القولين في صحة الأخذ بالاطلاق وعدمه، اذ على القول بكون الفاظ العبادات موضوعة للصحيح لا يمكن الأخذ بالاطلاق فيها، اذ مورده بعد الأخذ بمدلول اللفظ الموجود في القضية والشك في القيود الزائدة. والمفروض اجمال مدلول اللفظ، وكلما احتمل اعتباره قيداً يرجع الى مدخلية في مفهوم اللفظ. وأما بناءً على القول الآخر فيصح التمسك بالاطلاق على تقدير تمامية باقي المقدمات، اذ القيد المشكوك فيه مما لا مدخلية له في تحقق الحقيقة التي جعلت موضوعة في القضية. وكذا تظهر اثمة بين القولين في الاصل العمل، اذ على القول بالصحيح على نحو ما بيناه في اول البحث لا يحصى عن القول بالاحتياط ظاهراً، لكن على القول الآخر يتنى القول بالبراءة والاحتياط فيه على مسألة الشك في الاقل والاكثر.

(الخامس) أن اسامي المعاملات ان قلنا بانها موضوعة للمسببات فلا مجال للنزاع في كونها اسامى للصحيحة منها او الاعم، لان الامر فيها دائر بين الوجود والعدم لا الصحة والفساد كما لا يخفى [٤٧] وان قلنا بانها موضوعة للاسباب، فياتي النزاع في انها موضوعة للاعم مما يترتب عليه الاثر او لخصوص الصحيح اعني ما يترتب عليه الاثر. وعلى كل حال فلا مانع من الأخذ بالاطلاق فيها. أما بناءً على كونها موضوعة للاسباب من

[٤٧] هذا على ما عليه المحققون من أن الموضوع له في المعاملات عند العرف والشرع واحد، وامضاء الشارع تصويب لهم، ورده تخطئة، وأما لو قيل بأن الموضوع له عند العرف هو المسبب عندهم، مثلاً لفظ البيع موضوع للنقل والانتقال الحاصل بينائهم سواء أمضاه الشارع أو رده، وليس له واقعية غير البناء المذكور حتى يخطئهم الشارع، فيمكن النزاع في أن الموضوع له عند الشارع هل المسبب عنده او الاعم منه ومن المسبب عند العرف وان لم يوجد عنده، فيشبه نزاع الصحيح والاعم.

دون ملاحظة حصول الاثر، فواضح، وأما على القول بكونها موضوعاً لخصوص الاسباب المؤثرة للأثر، أو موضوعاً لنفس المسبب، فلان لفاهيمها مصاديق عرفية والاحكام المتعلقة بالعناوين — في القضية اللفظية التي وردت لبيان تفهيم المراد — تحمل على المصاديق العرفية لها. وبعد تعلق الحكم في القضية اللفظية بالمصاديق العرفية، يستكشف ان الشيء الذي يحكم العرف بانه مصداق يراه الشارع مصداقاً ايضاً، ولذا تراهم يتمسكون في ابواب المعاملات باطلاقات ادلتها، مع ذهابهم الى كونها موضوعاً للصحيح. نعم لو شك في الصديق العرفي، فلا مجال للاخذ بالاطلاق فليتدبر في المقام.

استعمال اللفظ في أكثر من معنى

و(منها) أنه اختلف في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد بان يراد كل واحد مستقلاً [٤٨] كما اذا استعمل فيه وحده — على اقوال لا يهمننا ذكرها بعد ما تطلع على ما هو الحق في هذا الباب والحق الجواز بل لعله يعد في بعض الاوقات من محسنات الكلام، لان ما وضع له

(الاستعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد)

[٤٨] لا يفتى أن ارادة المعنى مستقلاً على قسمين: الاول: أن يتصور ويراد منفرداً، والثاني: أن يتصور ويراد مع الغير، لكن لا بنحو يكون المنظور شيئاً واحداً وكان كل واحد منها جزءاً له، أو كان المنظور أحدهما وكان الاخر قيداً له، فيكون كل منها مراداً ومتصوراً بجماله واستقلاله، بنحو تكون الارادة والتصور واحداً والمراد والمتصور متعدداً، مثلاً. لو نظرت بعينك الى شخصين بنظرة واحدة ونظرت اليهما بنظرتين، فلا تفاوت في القسمين من حيث أن كل واحد من الشخصين منظور اليه =

اللفظ هو ذوات المعاني باوضاع عديدة، وليس في كل وضع تقييد المعنى بكونه مع قيد الوحدة بالوجدان ولا يكون منع من جهة الواضع ايضاً، ضرورة ان كل احد لو راجع نفسه حين كونه واضحاً للفظ زيد بازاء ولده

= مستقلاً في كلا النظريين، ووحدة النظر في الاولى وتعدد في الثانية غير مؤثر في احاطة الذهن بكل منها بخياله، والشاهد على امكان ذلك وقوعه بالوجدان.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان كان الاستعمال عبارة عن افناء اللفظ في المعنى وذكر اللفظ واردة المعنى مستقلاً بالمعنى الاول، فلا اشكال في عدم جواز الاستعمال في أكثر من معنى، بل هو بليهي كالضرورة بشرط المحمول، وان كان عبارة عن افناء اللفظ في المعنى واردة بنحو لم يكن اللفظ حين ذكر اللفظ ملتفتاً الا الى المعنى — وكأنه يلقي المعنى الى المخاطب — لكن لا بحيث يكون ذلك المعنى تبعاً لغيره في اللحاظ والارادة فلا اشكال في جوازه، لان المانع ان كان عدم امكان تعقل الشئين مستقلاً على نحو ما ذكرنا فالوجدان حاكم بامكانه، وان كان عدم تحقق معنى الافناء فلا تتعقل للافناء معنى زائداً على ما ذكر من كون اللفظ حين ايجاد اللفظ غير ملتفت الى اللفظ، ملقياً للمعنى الى المخاطب، ولا فرق في ذلك بين أن يجعله فانياً في الواحد أو المتعدد مع عدم التفاته الى اللفظ أصلاً.

وقد ذكر اشكال على أصل الاشتراك لا بأس بالإشارة اليه لمناسبة المقام، وهو: ان الوضع ان كان قصر اللفظ في المعنى فوضع الثاني مخالف للاول، وان كان قصر المعنى على اللفظ فينسب باب الاستفادة الا بالقرينة حتى في غير المشترك، لان معنى الوضع على هذا التزام ارادة المعنى من اللفظ لا عنده، وهو كما ترى.

والظاهر: ان الوضع عبارة عن قصر اللفظ على المعنى بالتخصيص أو بالتعهد أو غيرهما من معانيه، ولا نتحاشى عن مخالفة الوضع الثاني للاول بهذا المقدار فان مقتضى الاول عدم ارادة غير المعنى الاول من اللفظ الا بالقرينة الصارفة، ومقتضى الثاني ارادة المعنى الثاني أيضاً بدون قرينة، وكذا الثالث والرابع الى ما شاء الله، ولذا يحتاج الى القرينة المعينة ولا يتعين شئ منها عند المخاطب الا بها، فيصير مقتضى الاوضاع المتعددة جواز ارادة تلك المعاني من ذلك اللفظ من دون قرينة صارفة، لكن

ليس مانعاً من استعمال ذلك اللفظ في غيره [٤٩] ولا يتصور مانع عقلي في المقام، فالمجوز للاستعمال موجود، وهو الوضع، وليس هناك ما يقبل المنع.

وذهب شيخنا الاستاذ دام بقاءه الى الاستحالة العقلية، قال في الكفاية: ان حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لارادة المعنى، بل وجهاً وعنواناً له، كانه يلقي اليه نفس المعنى ولذا يسرى اليه قبحه وحسنه. ولا يمكن جعل اللفظ كذلك الالمعنى واحد، ضرورة ان لحاظه هكذا في ارادة معنى، ينافي لحاظه كذلك في ارادة الآخر، حيث ان لحاظه كذلك، لا يكاد يكون الا بتبع لحاظ المعنى، فانياً فيه فناء الوجه في ذى الوجه، والعنوان في المعنون. ومعه كيف يمكن ارادة معنى آخر معه كذلك في استعمال واحد، مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك في هذه الحال (انتهى).

اقول يمكن ان يكون حاصل مراده دام بقاءه أنه بعد ما يكون

= لا تقيد بوحدها ولا تعددها، فكما يجوز ارادة الواحد يجوز ارادة المتعدد بتفصيل مامر، وكما يحتاج تعيين المراد وتشخيصه الى القرينة المعينة فكذلك يتوقف تعيين الوحدة والتعدد ايضاً اليها.

[٤٩] قد يقال — كما قيل —: ان الاوضاع توقيفية لا يجوز التعدي عن متابعة الواضع، والواضع حين الوضع لم يلاحظ الا ذات المعنى في حال الوحدة، فلا بد لتابعيه أن يستعملوه كذلك.

فان قلت: هذا لو كان حال الوحدة قيداً له. وأما لو لم يكن له دخل في الموضوع له فلا يجب مراعاته قطعاً، كالأعلام الموضوعة للأشخاص في حال الصغر ولم تخرج بالكبر واُهرم عن قيد الموضوع له، ومن المعلوم أن الواضع لم يضع اللفظ للمعنى مع قيد الوحدة. =

اللفظ وجهاً وإشارة الى ذات المعنى، فاللفظ من حيث كونه إشارة الى معناه ليس إشارة الى آخر لتباين المعنيين، وبالعكس. ولو جعل إشارة واحدة ووجهاً واحداً لكلا المعنيين، فهو من باب استعمال واحد في معنى واحد، لان المعنيين بهذا اللحاظ يكونان معنى واحداً في هذا الاستعمال، نظير استعمال لفظ اثنين في معناه، فاستعمال اللفظ في المعنيين غير معقول.

قلت لا اشكال في امكان ارادة شيئين من لفظ واحد على نحو بقائها على صفة التعدد، كما انه لا اشكال في امكان ارادتها على نحو الوحدة الاعتبارية، فلو استعمل لفظ في المتعدد على النحو الثاني، فلا اشكال في انه من باب استعمال اللفظ في المعنى الواحد، فان كان ذلك المعنى موضوعاً له اللفظ، يكون الاستعمال حقيقياً، والا يكون مجازياً. وان استعمل في المتعدد على النحو الاول، يكون من باب استعمال اللفظ الواحد في المعنيين. وحينئذ ان كان الملحوظ في هذا الاستعمال هو الوضعين، فيكون من باب استعمال اللفظ في المعنيين

= قلت: لا يلزم من عدم ملاحظة القيدية لها عدم دخلها في الموضوع له قرب وصف لم يلحظ قيداً في الموضوع لكنه دخیل في الحكم، بمعنى عدم الحكم مع عدمه، مثلاً موضوع الكلية لم يقيد بحال التجرد عن كل قيد حتى قيد التجرد، لكن المحمول لم يحمل عليه الا في ذلك الحال كما هو واضح، فما المانع من ان يكون حال الوحدة في الوضع مثل التجرد في الكلية وبذلك يمكن حمل كلام المحقق القمي — رحمه الله — عليه، فراجع.

فأجاب عنه — دام ظله — بأننا وان لم ننكر امكان الدخول بنحو ما قيل لكن نجد من أنفسنا حين وضع لفظ لولدنا عدم المنع من استعماله في غيره وعدم دخل حالة الوحدة بنحو من الانحاء. ولا يجدي الامكان في شئ نرى الوجدان بخلافه.

الحقيقيين وان كان الملحوظ ثبوت العلاقة في كل منها، فيكون من باب استعمال اللفظ في المجازيين، وان كان الملحوظ ثبوت العلاقة في احدهما، والوضع في الآخر، فيكون من باب استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي.

(ليت شعري) أن دعوى الاستحالة هل هي راجعة الى ارادة الانسان الذوات المتعددة من دون ملاحظة عنوان الاجتماع، او راجعة الى امر آخر؟ فان كانت راجعة الى الاول، فيرده وقوع هذا الامر في العام الاستغراق، فانه انما صار كذلك لعدم ملاحظة الأمر هيئة الاجتماع في مرتبة تعلق الحكم، بل لاحظ الآحاد كلامها اجمالاً على انفرادها، غاية الامر هذه الملاحظة في العام الاستغراق انما هي في مرتبة تعلق الحكم دون الاستعمال [٥٠] فاذا صار هذا النحو من الملاحظة - اعني ملاحظة الآحاد على انفرادها ممكناً في مرتبة تعلق الحكم - فليكن ممكناً في مرحلة الاستعمال ايضاً، فكما أن كل واحد في الاول يكون مورداً للحكم مستقلاً، كذلك في الثاني يصير مستعملاً فيه.

(ليت شعري): أي فرق بين ملاحظة الآحاد بذواتها في مرتبة

[٥٠] لا يقال: فرق بين الاستعمال وتعلق الحكم، فان الاول افناء اللفظ في المعنى، ولا يمكن افناء الواحد في المتعدد، بخلاف تعلق الحكم فانه يتوقف على لحاظ موضوعه بأي نحو كان، من دون لزوم افناء الواحد في الاثنين، ولا تقوم الواحد باللاحظين.

لانه يقال: أولاً: قد أوضحنا جواز افناء الواحد في الاثنين مع عدم لزوم تقوم الواحد باللاحظين.

وثانياً: ان انشاء الحكم ايضاً افناء، فان من يقول: «اكرم زيدا» يوجد بذلك الوجوب، ونفس ذلك الایجاد استعمال على رأي، واطهار ارادة الاكرام =

تعلق الحكم، وبين ملاحظتها كذلك في مرتبة الاستعمال؟ وايضاً من المعلوم إمكان الوضع عاماً والموضوع له خاصاً، وهو بان يلاحظ الواضع معنى عاماً ويضع اللفظ بازاء خصوصياته، فيكون كل من الجزئيات موضوعاً له، ولو عمل الشخص هذه المعاملة في مرحلة الاستعمال، بأن لاحظ معنى عاماً مرآة للخصوصيات، واستعمل اللفظ في تلك الخصوصيات، يصير كل واحد منها مستعملاً فيه، كما أنه صار في الصورة الاولى موضوعاً له، وان كانت الدعوى راجعة الى امر آخر فلا نعقل وجهاً آخر للاستحالة. ولا استبعد كون ذلك من قصورى لادراكها.

واما ادلة القائلين بالمنع من قبل الوضع، فهو هونة جداً، فان اعتبار قيد الوحدة في المعنى مما يقطع بخلافه، وكون الموضوع له في حال الوحدة لا يقتضى الاعداد كون المعنى الآخر موضوعاً له بهذا الوضع، ويتبعه عدم صحة الاستعمال فيه بملاحظة هذا الوضع، ولا يوجب ذلك عدم وضع آخر له ولا عدم صحة استعماله بملاحظة ذلك الوضع الآخر فيه.

وأما تجويز البعض ذلك في التثنية والجمع بملاحظة وضعها لافادة التعدد بخلاف المفرد، فقد فوع بان علامة التثنية والجمع تدل على تكرار ما افاده المفرد، لا على حقيقة اخرى في قبال الحقيقة التي دل عليها المفرد. كيف؟ ولو كانت كذلك لما دلت علامة التثنية على التعدد، لان

= والقائدها الى المخاطب على رأي آخر، وعلى كلا التقديرين فاييجاد احكام عديدة بـ «اكرم» أو اظهار ارادات متكثرة به عين افناء الواحد في التعدد، فان كلاً من الارادات المذكورة المتعلقة بكل واحد من الموضوعات بغيرها واستقلالها موجدة أو مظهرة وملقاة الى المخاطب، مع أن قضية عدم امكان تصور أشياء عديدة مستقلاً لو كانت صادقة فلا اختصاص لها بمقام الافناء كما هو واضح.

المفرد الذى دخلت عليه تلك العلامة أفاد معنى واحداً، فالعلامة ايضاً أفادت معنى واحداً، فاين التعدد المستفاد من علامة التثنية.

المشتق

و(منها) أنهم اختلفوا فى معانى بعض المشتقات من قبيل اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وامثال ذلك، مما يجرى على الذوات، ويحمل عليها على نحو من الحمل، هل هى ما يطلق على الذوات فى خصوص حال التلبس أو أن معانيها اعم من ذلك، بمعنى أنها موضوعة لمعان تحمل على الذوات، وان انقضى عنها التلبس، بعد الاتفاق على ان اطلاقها — على الذوات التى لم تتلبس بعد بملاحظة الزمن الآتى — مجاز. وتنقيح المرام يستدعى رسم امور:

(الاول) أن النزاع ليس فى جميع المشتقات، لان الماضى والمضارع والامر والنهى خارجة عن محل النزاع قطعاً، وكذا المصادر — وان قلنا بانها مشتقات ايضاً — وكذا ليس النزاع مختصاً بالمشتقات الجارية على الذوات: من قبيل اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وامثال ذلك، بل يجرى فى كل لفظ موضوع بازاء مفهوم منتزع من الذوات، باعتبار عروض امر خارج عنها، مثل الزوج والعبد والحر وامثال ذلك، وان كان من الجوامد.

فالنزاع فى المقام راجع الى ان الالفاظ الموضوعه بازاء المفاهيم المنتزعة من الذوات باعتبار الامور الخارجة عنها، هل هى موضوعة للمتلبس الفعلى بذلك العارض، أو لما يعمه وما انقضى عنه ذلك العارض، سواء أكان من المشتقات ام من الجوامد. نعم الالفاظ الموضوعه

بازاء المفاهيم المنتزعة. من الذاتيات — من دون ملاحظة امر خارج عنها — ليست محلاً للنزاع، اذ لا شبهة لاحد في أن لفظ الانسان والحجر والماء والنار وامثالها لا تطلق على ما كان كذلك، ثم انخلعت عنه تلك الصور النوعية. والدليل على ما ذكرنا من دخول مثل الزوج وامثاله في محل النزاع، ما عن الايضاح في باب الرضاع في مسألة من كانت له زوجتان كبيرتان ارضعتا زوجته الصغيرة، قال: (تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين، وأما المرضعة الأخرى، ففي تحريمها خلاف، فاختار والدى المصنف وابن ادریس تحريمها، لان هذه يصدق عليها ام زوجته، لانه لا يشترط في المشتق بقاء المشتق منه). وعن المسالك (في هذه المسألة ابتناء الحكم على الخلاف في مسألة المشتق).

(الثاني) أنه اتفق اهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، ومنه الصفات الجارية على الذوات، بخلاف الافعال، فقد اشتهر بينهم دلالتها على الزمان، حتى جعلوا الاقتران باحد الازمنة من اجزاء معرفها.

والحق في المقام أن يقال: إن الامر والنهي لا يدلان على الزمان اصلاً [٥١] بداهة أن قول القائل اضرب لا يدل الا على ارادة وقوع الفعل من الفاعل إما في الآن الحاضر أو المتأخر، فلا دلالة له على واحد منها. نعم زمان الحال ظرف لانشاء المنشئ، كما أنه ظرف لاختبار المخبر في القضية الخبرية. وكذا الكلام في النهي.

المشتق :

[٥١] ولوقلنا بحمل اطلاقه على الزمان المتصل العرفي، لان ارادة المولى تقتضى اتيان الفعل من دون تقيد بالزمان، والعقل حاكم بأن المؤثر في شئ يؤثر أثره =

وأما الفعل الماضي، فالظاهر أن دلالة على مضي صدور الفعل عن الفاعل مما لا يقبل الإنكار [٥٢] والمقصود من المضي المضي بالنسبة إلى حال الإطلاق، حتى يشمل مثل يجيء زيد غداً، وقد ضرب غلامه في الساعة التي قبل مجيئه. ولا يخفى أن المعنى الذي ذكرناه غير اعتبار الزمان في الفعل، لأن المضي قد ينسب إلى نفس الزمان ويقال مضي الزمان، فمن أنكر اعتبار الزمان في الفعل الماضي أن كان مقصوده ما ذكرناه، فمرحّباً بالوفاق، وإن أنكر دلالة على المضي الذي ذكرناه فالتبادر حجة عليه.

= حين وجوده، كالعلة المؤثرة لايجاد العلول الخارجي، نعم. لو كان المطلق مقيداً بالزمان المتأخر فالإرادة علة لايجاد متأخر، وهذا ولكنه غير كون الحال مدلول الهيئة. لا يقال: اللغات توقيفية، وإنكار دلالة الفعل على الزمان اجتهد في مقابل نص علماء العربية.

لأنه يقال: إن مرجعيتهم إنما هي في تعيين معاني المواد وتخصيص بعض الهيئات ببعض المواد كفعّل يفعل على مادة «ع، ل، م» مثلاً أو غيرها. وأما تعيين معاني هيئات المواد بعد العلم بأنها وضعت لما وضعت لها بالهيئات الفارسية فمرجه وجداننا بما نحن من أهل الفن، فكل ما يتبادر من لفظ «بزن» في لغة الفرس نقطع بأنه معنى «أضرب» في لغة العرب، ولا نبالي بمخالفتنا في ذلك لعلماء أهل العربية. ونحن نرى بالوجدان أن لفظ «بزن» لا يدل إلا على طلب الضرب، وأما في أي زمان فخرج عن مدلوله.

[٥٢] ليس المراد بيان دخل المضي أو الصدور في مدلوله حتى يقال: «علم الله» أو «كان الله» تجوّز، بل المراد نفس دلالة على الزمان ودلالته على أصل التحقق، فإن كان صدورياً زمانياً فلا محالة كان صادراً في الماضي، والا فلا، ولا يفهم منه إلا أصل التحقق فمثل «كان الله» وأمثال ذلك أيضاً حقيقة كما سيصرح به.

واما المضارع فقد اشتهر انه يدل على نسبة الفعل الى الفاعل في زمان اعم من الحال والاستقبال [٥٣] فان اريد من الحال الحال الذي يعتبر في مثل قائم وقاعد وامثالهما عند من اعتبره، فالوجد ان شاهد على خلافه، لظهور عدم صحة اطلاق قولك يقوم على من كان متلبساً بالقيام فعلاً، وكذلك قولك يقعد على من كان متلبساً بالعقود. وأما إطلاق يصلى ويذكر ويقرأ ويتكلم وامثال ما ذكر على المتلبس بتلك المبادئ، فانما هو بملاحظة الاجزاء اللاحقة التي لم توجد بعد، كما انه يصح الاطلاق بنحو المضى بملاحظة الاجزاء الماضية السابقة. وكذا يصح التعبير بنحو الوصف نحو ذاكر ومصل وقارئ ومتكلم بلحاظ أن المجموع وجود واحد متلبس به فعلاً.

[٥٣] لا يبعد أن يكون المضارع موضوعاً لظهار وقوع ما لم يكن واقعاً قبل النسبة، ولازم الزماني وقوعه في الحال أو الاستقبال، فيكون في عدم الدلالة على الزمان ببدلولة كالماضى.

وأما ما أفاده — دام بقاءه — من عدم صدق «يقوم» و«يجلس» على المتلبس بها في الحال كصدق «القائم» و«الجالس» فلهذه لكون الافعال موضوعة للمعاني الحديثة، والمعنى الحلي فيها نفس احداثها وقد مضى عن المتلبس بها فعلاً، وأما بقاءهما فيشبه الاوصاف ولا يعد من الافعال، ولذا لا يقال «يقوم» و«يقعد» حتى لاظهار القيام الواقع بعد هذا القيام ما لم تنظم وحدته: نعم ابقاؤهما يعد من الافعال، ولذا يقال يبقى قيامه بلحاظ الحال والاستقبال الى أن ينتهي، ومعنى «يقعد الى كذا» أى يبقى قعوده الى كذا.

وأما الافعال التي توجد آنأ فآنأ ويعد وجودها في كل ان فعلاً على حدة وان اطلق على مجموعها أيضاً أنها فعل واحد مساحمة بنحو من الاعتبار فتستعمل وتجري على المتلبس في الحال كالاستقبال بلاتأمل ولا اشكال، فهل ترى أن اطلاق يأكل ويشرب وينظر ويمشي ويركض ويضرب ويخيط ويغسل وينظف ويكتب وأمثال =

والحاصل ان اطلاق صيغ المضارع إنما يصح فيما اذا لم يكن الفاعل حين الاطلاق متلبساً بالفعل وان أراد من الحال الحال العرفي — أعني الزمان المتصل بحال الاطلاق — فهو مرتبة من مراتب الاستقبال، وليس فعل المضارع دالاً الا على الاستقبال. نعم لما لم يدل على مرتبة خاصة من الاستقبال، يصح اطلاقه على اى مرتبة منه، ولو اطلق الحال على هذه المرتبة من الاستقبال، يمكن اطلاقه على هذه المرتبة من الماضى ايضاً، فهلا قيل بان فعل الماضى يدل على الماضى والحال.

وكيف كان تحصل من جميع ما ذكرنا أن الماضى يدل على استناد المبدأ الى الفاعل على نحو الماضى بالنسبة الى حال الاطلاق، والمضارع يدل على اسناده اليه حال الاطلاق ومما ذكرنا يعلم أن نسبة بعض الصيغ

= ذلك الى ما شاء الله من الأفعال على المتلبس في الحال مجاز، أو يلاحظ فيها الاجزاء الآتية في الاستقبال؟ كلا. وبذلك يتعرف عدم احتياج صحة اطلاق يصلي ويذكر ويقرأ وامثال ذلك الى لحاظ الاستقبال، وأيضاً هل يصح أن يدعي أحد أن «يعلم» و«يظن» و«يشك» وامثال ذلك لا يطلق على من يطلق عليه العالم بالفعل؟ وهل ادعاء ذلك الا مخالفة لوجدانه اذا قال: أعلم و...؟ بل يمكن ادعاء انصراف امثال ذلك الى خصوص الحال، ولذا يحتاج الاخبار بها عن الاستقبال الى السين أو سوف وتقول: سيعلم أو سوف يعلم.

فان قيل: ما الفرق بين بقاء العلم وأمثاله مع بقاء القيام والقعود؟ وكيف لا يصح اطلاق «يقوم» لمن يبقى قيامه ويصح «يعلم» لمن يبقى علمه مع انه كالقيام يشبه الاوصاف؟

قلت: الفرق أن بقاء العلم وأمثاله من أفعال القلوب ليس الا بتوجه النفس في كل آن كتوجهها حين حدوث الفعل أو الصفة المذكورة، ولذا يسند اليه في الآن الثاني كاسناده في الاول، بخلاف القيام فقد ذكرنا أنه لا يعد بقاءه فعلاً على حدة فافهم واغتنم.

الماضية الى البارى جل ذكره من قبيل علم الله او الى نفس الزمان ليس فيه تجوز وتجريد فليتدبر.

(الثالث) أن المراد بالحال فى عنوان المسألة هو حال الاطلاق والاجراء، لاحال النطق، ضرورة عدم تطرق التوهم إلى أن مثل (زيد كان ضارباً بالامس، او يكون ضارباً غداً) مجازوما قيل — من الاتفاق على ان مثل (زيد ضارب غداً) مجاز — لعله فيما اذا كان الغد قيداً للتلبس بالمبدأ، مع فعلية الاطلاق، لافها إذا كان ظرفاً للاطلاق.

وبالجمله لا ينبغى الاشكال فى كون المشتق حقيقة فيما تلبس بالمبدأ فى ظرف الحمل والاطلاق، وان كان ماضياً أو مستقبلاً بالنسبة الى زمان النطق. وإنما الاشكال فى أنه هل يختص معناه بذلك أو يعمه وما انقضى عنه المبدأ فى ظرف الحمل والاطلاق؟

(الرابع) أن المشتقات الدالة على الحرفة والملكة والصنعة، كسائر المشتقات فى مفاد الهيئة من دون تفاوت اصلاً وصحة اطلاقها على من ليس متلبساً بالمبدأ فعلاً بل كان متلبساً قبل ذلك، من دون اشكال، من جهة احد أمرين: إما استعمال اللفظ الدال على المبدأ فى ملكة ذلك او حرفته او صنعته، وإما من جهة تنزيل الشخص منزلة المتصف بالمبدأ دائماً، لاشتغاله به غالباً، بحيث يعد زمان فراغه كالعدم، او لكونه ذاقوة قريبة بالفعل، بحيث يتمكن من تحصيله بسهولة، فيصح أن يدعى أنه واجد له. والظاهر هو الثانى. وعلى اى حال هيئة المشتق استعملت فى المعنى الذى استعملت فيه فى باقى الموارد.

(الخامس) أنه لا اصل فى المسألة يرجع اليه فى تعيين المعنى الموضوع له، كما هو واضح، بل المتعين الرجوع الى الاصل^١ العمل، وهو يختلف باختلاف المقامات، فاذا وجب اكرام العالم فى حال اتصافه

بالعلم ثم زالت عنه تلك الصفة، فقتضى الاستصحاب بقاء الوجوب، وإذا وجب في حال زوال تلك الصفة، فقتضى الاصل البراءة عن التكليف.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول اختلف في المسألة، وقيل فيها أقوال عديدة لا يهنا ذكرها، خوفاً من الاطالة. والحق انها موضوعة لمعنى يعتبر فيه التلبس الفعلى، ولا يطلق حقيقة الا على من كان متصفا بالمبدأ فعلاً. والدليل على ذلك انك عرفت عدم اعتبار المضى والاستقبال والحال في معانى الاسماء وبعد ما فرضنا عدم اعتبار ما ذكر في مثل ضارب وامثاله من المشتقات، فلم تكن مفاهيمها الا ما اخذ من الذوات مع اعتبار تلبسها بالمبادئ الخاصة إما على نحو التقييد والتركيب، وإما على نحو انتزاع المعنى، كما سياتى. وعلى أى حال المعنى المتحقق بالذات والمبدأ — من دون اعتبار امر زائد — لا يصدق الا على الذات مع المبدأ لدخالة المبدأ في تحقق المعنى بنحو من الدخالة [٥٤].

وبعبارة اخرى كما أن العناوين المأخوذة من الذاتيات لا تصدق الا على ما كان واجداً لها، كالانسان والحجر والماء والنار، كذلك العناوين التى تتحقق بواسطة عروض العوارض، اذ وجه عدم صدق

[٥٤] وذلك لان معنى المشتق إما عين المبدأ الملحوظ لا بشرط — كما هو ظاهر عبارة أهل المعقول — وإما مفهوم بسيط منتزع من الذات والمبدأ بنحو يصح حمله على الذات — كما فسره كلام المعقوليين في الكفاية على الظاهر — وإما منتزع عن الذات بلحاظ قيام المبدأ بها، فيكون الفرق بينه وبين المبدأ الفرق بين الشئ وذى الشئ — كما في الفصول — وإما مركب من الذات والصفة بنحو يكون كل منها جزءاً لعناه أو كان أحدهما قيداً له.

أما على العينية فمعلوم أن المبدأ بأي نحو لوحظ لم يصدق الا على نفسه، مثلاً: =

= مفهوم الضرب لم يصدق الا على الضرب، كمفاهيم سائر الالفاظ الموضوعه للاشياء، والمفروض أن الضارب عين الضرب الملحوظ لا بشرط، فما ليس بضرب فعلاً لم يصدق عليه الضرب ولا الضارب.

وأما على التركيب والانتزاع، فن الواضح أن الواضع اذا لاحظ حقيقة مركبة عند التحليل من شيئين، وانتزع مفهوماً واحداً منها، ووضع له لفظاً كالانسان الموضوع لما هو منحل عند العقل الى الجنس والفصل، أو لاحظ الشيئين واحداً ووضع لهما لفظاً على أن يكون كل منها جزءاً للموضوع له كما ساء الاعداد مثلاً، فلا يصدق المفهوم المنتزع من الجزئين أو المركب منها الا على ما كان واحداً للجزئين فعلاً، وذلك واضح، والظاهر أن وضع اللفظ للمركب من شيئين أو المنتزع منها سواء كان أحدهما موجوداً أو غير موجود غير معقول وخلف، كوضع لفظ «زيد» مثلاً لزيد سواء كان شخصه أو غيره أو لم يكن شيئاً أصلاً.

ان قلت: هذا اذا كان الموضوع مركباً أو منتزعا من جزئين فعليين، وأما لو كان مركباً من الذات والصفة سواء تحقق في الماضي أو الحال فلا مجال للاشكال كما هو واضح، وبذلك يمكن الجواب حتى على العينية، لانه وضع للمبدأ الملحوظ لا بشرط سواء تحقق في الماضي أو الحال.

قلت: نعم، بناءً على ذلك يرتفع ما ذكرنا من الخلف، لكن يلزم أن يكون معنى المشتق مقترناً بأحد الزمانين كالاستقبال على زعم القوم، وقد أجمع الكل على عدم دلالة على الزمان أصلاً، وإنما أوردنا ما أوردنا مبنياً على هذا الاصل المسلم المجمع عليه، ومعلوم أنه لو لم يلحظ في معناه الا ذات المركب منها أو المنتزع منها من دون لحاظ الزمان فلا مناص مما ذكرنا.

ولا يخفى أن التقريب المذكور وان أغنانا عن التبادر لكن الوجدان أيضاً شاهد على تبادر المتلبس بالمبدأ وصحة السلب عن انقضى عنه، فنقول لمن لم يتلبس فعلاً بالضرب: «ليس بضارب» بلا عناية واعتبار وان كان ضارباً قبل، وصحة سلب ذلك بلا عناية دليل على كون التبادر مستنداً الى حاق اللفظ. =

العناوين المأخوذة من الذاتيات — الاعلى ما كان واجداً لها — انها لم تؤخذ الا من الوجودات الخاصة من جهة كفياتها الفعلية، من دون اعتبار المضى والاستقبال، والا كان من الممكن ان يوضع لفظ الانسان لمفهوم يصدق حتى بعد صيرورته تراباً، كأن يوضع لمن كان له الحيوانية والنطق في زمان ما مثلاً، أو يوضع لفظ الماء لما كان جسماً سيالاً في زمن ما.

والحاصل أن العناوين المأخوذة من الوجودات — بملاحظة بعض الخصوصيات إذا لم يلاحظ شيء زائد عليها — لا تطلق الاعلى تلك الوجودات، مع تلك الخصوصيات، سواء كانت تلك الخصوصيات من ذاتيات الشيء أو من العوارض. ولعل هذا بمكان من الوضوح. ولعمري إن ملاحظة ما ذكرنا في المقام تكفي المتأمل.

حجة من ذهب الى ان المشتق موضوع للاعم من المتلبس ومن انقضى عنه المبدأ امور مذكورة في الكتب المفصلة. والجواب عنها يظهر لك بادنى تأمل ومن جملتها استدلال الامام عليه السلام بقوله تعالى: (لا ينال عهدي الظالمين) على عدم لياقة من عبد الصنم لمنصب الامامة تعرضاً بمن تصدى لها بعد عبادته الاوثان مدة. ومن المعلوم أن صحة الاستدلال المذكور تتوقف على كون المشتق موضوعاً للاعم، إذ الظاهر أن حال الاطلاق

وأما ما استند اليه في الكفاية للاستناد المذكور ودفع احتمال كونه مستنداً الى كثرة الاستعمال من قوله: «قلت: ... الخ» فالظاهر أنه لا يتم الا بأخذ «الانقضاء» في قوله: «لكثرة الاستعمال في موارد الانقضاء لو لم يكن بأكثر...» على الانقضاء من زمان النطق، حتى يصح ترديد الامر بين المجاز والحقيقة بلحاظ حال النسبة على ما يذكر بعد في دفع الشبهة الثانية، اذ لو كان المقطوع كثرة استعماله في موارد الانقضاء من زمان النسبة لم يكن لاحتمال اطلاقه بلحاظ حال النسبة وجه، وعلى ذلك لم ترتفع شبهة المورد من احتمال استناد تبادر المتلبس الى كثرة الاستعمال فيه. في موارد الانقضاء من زمان النسبة فالاولى في الجواب ما ذكرنا.

متحد مع حال عدم نيل العهد [٥٥] فلو لم يكن حقيقة فيما يصح اطلاقه حال الانقضاء، لما صح التمسك بالآية، لعدم قابلية الجماعة المعهودين الذين تصدوا الامامة.

والجواب ان الظلم على قسمين قسم له دوام واستمرار مثل الكفر والشرك، وقسم ليس له الا وجود آتئ من قبيل الضرب والقتل وامثال ذلك، وهو بمقتضى الاطلاق - بكلا قسميه - موضوع للقضية، والحكم المؤتب على ذلك الموضوع امر له استمرار، اذ لا معنى لعدم نيل الخلافة في الآن العقبى، فاذا جعل الموضوع الذى ليس له الا وجود آتئ موضوعاً لامر مستمر، يعلم ان الموضوع لذلك الامر ليس الا نفس ذلك الوجود الآتئ، وليس لبقائه دخل، اذ لا بقاء له بمقتضى الفرض. فمقتضى الآية - والله اعلم - ان من تصدى للظلم فى زمن، غير قابل لمنصب الامامة، وإن انقضى عنه الظلم. ولا يتفاوت فى حمل الآية

[٥٥] هذا الظهور مع قطع النظر عن القرينة الصارفة لاشكال فيه، مثل: «لا يجوز الاقتداء بالفاسق» فانه ظاهر فى عدم جواز الاقتداء فى حال فسقه لا بعده، ولذا لو قيل فى رد الاستدلال بإمكان اطلاق الظالم بلحاظ حال التلبس حتى يكون معنى الآية: «من كان ظالماً ولو آنأ ما فى الزمان السابق لا يناله عهدي ابدأ» لا يصح لانه خلاف ذلك الظاهر، كما أن القول بأن عظم شأن الولاية قرينة على خلاف ذلك الظاهر، أو على ارادة المجاز من الظالم مخالف لمقام الاستدلال فى قبال من لا يقول بذلك ولا يتعبد بقول المعصوم بما يتعبد به الشيعة.

فالظاهر أن ما فى المتن أسلم، لان آنية المبدأ - ولو فى بعض أقسامه مما لا يجوز لخروجه عن الموضوع - قرينة واضحة على عدم اتحاد زمان الحكم والتلبس، كاقْتل القاتل واجلد الزاني واقطع يد السارق، فتلك القرينة كاشفة عن المراد، سواء كان حقيقة أو مجازاً، كان المشتق للاعم أو لخصوص المتلبس. =

الشريفة على المعنى الذى ذكرنا، بين أن نقول بان المشتق حقيقة فى الاخص، او فى الاعم، إذ الحكم المذكور فى القضية ليس قابلاً لان يترتب إلا على من انقضى عنه المبدأ، فاختلف المبنى فى المشتق لا يوجب اختلاف معنى الآية، فلا يصير احتجاج الامام عليه السلام بها دليلاً لاحدى الطائفتين، كما لا يخفى.

بساطة مفهوم المشتق او تركبه

(تمة) هل المشتقات موضوعة لمفاهيم بسيطة تنطبق على الذوات، او هى موضوعة للمعاني المركبة؟ وعلى الأول هل يكون ذلك المفهوم البسيط الذى فرضناه معنى للمشتق قابلاً للانحلال إلى أجزاء أو لا يكون كذلك؟ قد يقال إنها موضوعة للمعاني البسيطة التى لا يكون لها جزء حتى

= هذا كله على تقدير كون الامام — عليه السلام — فى مقام الاستدلال بظاهر الآية، لكن الناظر فى أخبار الباب يجدها بكثرتها صادرة عن النبي والائمة — صلى الله عليه وعليهم أجمعين — فى بيان المراد الواقعي لا الاستدلال بظواهرها، ويكفيك شاهداً قول النبي — صلى الله عليه وآله — ناقلاً عن ابراهيم — عليه السلام — قال: «ومن الظالم من ولدي لا ينال عهدك؟ قال: من سجد لصنم من دوني لأجعله اماماً ابداً ولا يصلح ان يكون اماماً»^١.

والحاصل: ان الجميع ظاهر فى كشف المراد الواقعي الذى لا يفهمه غير من خوطب به، سواء فهم من الظاهر أم لا، وعلى ذلك يسقط الاستدلال ويقلّ القيل والقال، ومع ذلك فعليك بمراجعتها لعلك تعثر على ما لم اعثر عليه، أو تفهم منها ما فهموا — رضوان الله عليهم —.

عند التحليل، نظراً الى ما يستفاد مما نقل عن اهل المعقول من أن الفرق بين المشتق ومبدأه هو الفرق بين الشئىء لا بشرط والشئىء بشرط لا [٥٦] وظاهر هذا الكلام بل صريحه أن المشتق والمبدأ يشتركان في اصل المعنى، ويختلفان بملاحظة الاعتبار.

وتحقيق المقام هو ان الاعراض وإن كان لها وجود، ولكن ليس وجودها الا منذ كافي وجود المحل، بحيث يعد من اطوار المحل وكيفياته وهذا النحو من الوجود التبعية الاند كاكى قابل لان يلاحظ في الذهن على قسمين (تارة) يلاحظ على نحو يحكى عن الوجود التبعية المندك في الغير، وهو المراد من قولهم: (ملاحظته على نحو اللا بشرط) و (اخرى) يلاحظ على نحو الاستقلال ويتصور بحياله في قبال وجود المحل،

بساطة مفهوم المشتق او تركبه ؟:

[٥٦] ظاهر كلام اهل المعقول ما استظهره في المتن من أن الفرق بين المشتق ومبدأه ليس الا باللحاظ والاعتبار، وان الحقيقة فيها واحدة، وأن المشتق عين المبدأ الملحوظ لا بشرط، وبذلك الظاهر أخذ الفصول، وأورد عليه ما أورد من عدم صحة حمل العلم والحركة على الذات وان لوحظا لا بشرط، والظاهر أن عدم صحة الحمل المذكور بديهي يصدق الوجدان، ومعه لا حاجة الى تكلف البرهان.

ودفع الاشكال المذكور في الكفاية بتوجيه الكلام المزبور بأن: « المقصود من بشرط لا ولا بشرط اباء الحمل على الذات وعدمه، فيكون المشتق موضوعاً لمفهوم لا يأتى عن الحمل على الذات، بخلاف المبدأ واصل ذلك المعنى » وان كان صحيحاً لا مناص منه، حيث أن المبدأ آت عن الحمل على الذات والمشتق يحمل عليه بالوجدان، لكن اسناده الى اهل المعقول لا يخلو من تأمل، لعدم ملائمة كلماتهم لذلك، مع عدم كونه شيئاً دقيقاً يسند اليهم اهل المعقول، لان كل مدرك للمشتق يدرك صحة الحمل. =

= والامتاذ - دام بقاءه - لما رأى ذلك خلاف شأنهم وكلماتهم وكون المعنى الاول خلاف الوجدان وتجه كلامهم بما في المتن، وهو وان كان أيضاً مخالفاً لظاهر كلمات الاكثر منهم لكنه موافق لما نقل عن بعض أهل الفن، ويكون معنى اللابشرط على هذا: ان الذهن اذا توجه الى المبدأ الخارجى بلا زيادة شرط عليه ولا تصرف فيه فلا يراه شيئاً في قبال الذات، بل لا يرى غير الذات، والمبدأ من اطواره وكيفياته، لان تصور كيف الشئ بنحوه الكيفى لا يمكن الا بتصور ذات المكيف، كما امر نظيره في المعنى الحرفى من أن تصوره بمعناه الحرفى غير ممكن الا بتصور السير المتكيف بكون ابتدائه البصرة مثلاً، ومعلوم أن العرض في هذا اللحاظ لم يكن شيئاً في قبال المعروض، بل من مراتب ظهوره وحد وجوده وتشخصاته، وهذا الملحوظ الكذائى يكون موضوعاً له للمشتق: وكذلك ملاحظة القطرة المندكة في البحر بنحو اندكائها لا يمكن الا بملاحظة البحر، وحينئذ لا يرى اللاحظ غير وجود البحر شيئاً، فيكون لحاظ العرض لا بشرط عين لحاظ المعروض، ولحاظ الجزء لا بشرط عين لحاظ الكل.

وهذا المفهوم الذى يحمل عليه العرضية والجزئية مفهوم بشرط لا يشار به الى حقيقتها، كمفهوم الابتداء المندك الذى يشار به الى المعنى الحرفى مع كونه في نفسه مفهوماً اسماً، ومعنى بشرط لا أن يتوجه اليه الذهن بشرط عدم الاندكاك، لا بمعنى انفكاكه عن المحل، بل بمعنى تصوره شيئاً في قبال المحل وان كان موجوداً بوجوده، وهذا الملحوظ الكذائى يكون موضوعاً له للمبدأ ولللفظ الجزء، وبهذا المعنى يقال للاول انه عرض غير المحل، وللثاني انه مقدمة للكل، بخلاف اللحاظ الاول، فان الاول عليه عين المحل والثاني عين الكل، ولذا يصح الحمل.

لكن الانصاف: ان هذين اللحاظين وان كانا حقاً في العرض والجزء، ويكون العرض في اللحاظ الاول متحداً مع المعروض، وكذلك الجزء مع الكل، الا أن ذلك الاتحاد غير مفيد في صحة الحمل، لان معنى الاتحاد المذكور ان العرض لم يكن موجوداً بوجود منفك عن المعروض محدود بحدود خاصة، وكذلك الجزء لم يكن له وجود منحاز في قبال الكل حتى يلزم فعلاً وجود اجزاء لا تتجزأ مثلاً عند وجود =

وهو المراد من قولهم: (ملاحظته على نحو بشرط لا) فاذا لوحظ على النحو الاول، يكون عين المحل، لانه من كيفيات وجود المحل واطواره، وليس وجودا مستقلا في قبالة وإذا لوحظ على النحو الثاني، فهو وجود مستقل في قبالة المحل. وعلى النحو الاول يصح أن يقال باتحاده مع المحل، وهو مفاد هيئة المشتق، كضارب وقاتل وقاعد وامثالها مما يحمل على الذوات. وعلى النحو الثاني هو مفاد الالفاظ الدالة على المواد كضرب وقعود ونحوهما. ونظير ما ذكرنا هنا من الاعتبارين ذكرنا في اجزاء المركب من انها — بملاحظتها لا بشرط — عين الكل، وبملاحظتها بشرط لا غيره ومقدمة لوجوده.

والانصاف أن الاتحاد المستفاد من هيئة المشتقات مع الذوات غير الاتحاد الملحوظ في العرض، باعتبار قيامه بالمحل، فان معنى اتحاد العرض مع المحل عدم كونه محدودا بحد مستقل، لانه متحد بحيث لم يكن له ميز بنحو من الانحاء، كيف وقد يشار الى العرض في حال قيامه بالمحل في الخارج، ويحكم عليه بحكم يخصه ولا يعم المحل [٥٧] كقولك

= الكل، ومع ذلك تمازح حقيقة العرض عن المعروض وحقيقة الجزء عن الكل، بحيث يمكن أن يشار الى حقيقة العرض، ويقال انها غير المعروض، والى حقيقة الجزء ويقال انها غير الكل، ويحمل عليها غير ما يحمل على المعروض ومع العلم بالحقيقة وبالاختلاف الواقعي لا يجوز الحمل والكل، وبالعكس، وهذا بخلاف المشتق، فان المستفاد منه ما لا ميز له مع الذات واقعا ويحمل عليه ما يحمل على الذات وبالعكس، ويحمل على الذات بنحو الاتحاد والهوية ولذا قال — دام ظله — «والانصاف ان الاتحاد المستفاد من هيئة...».

[٥٧] المقصود: ان العرض بوصف اتحاده مع المعروض في الوجود وفي هذا اللحاظ يحمل عليه غير ما يحمل على المعروض، فلا يقاس بالكلية والجزئية العارضتان على الانسان وزيد، مع صحة الحمل فيها كي يقال: مجرد اختلاف المحمول لا يدل على =

— مشيراً الى السواد القائم بجسم — بان هذا لون.

والحاصل ان هذا الاتحاد نظير اتحاد اجزاء المركب، فان معنى اتحادها أنها محدودة بحد واحد، وان كان كل منها ممتازاً عن الآخر من وجوه اخرى، بل يمكن أن يكون كل منها معروضاً لعرض مضاد لعرض الآخر. والمعنى المستفاد — من لفظ ضارب مثلاً الذى يحمل على الذات فى الخارج — هو معنى يتحد مع الذات، بحيث لا يكون بينها ميز فى الخارج بوجه. ولعل هذا واضح بعد أدنى تأمل. وتظهر الثمرة بين هذا المعنى الذى ادعيناه للفظ المشتقات، وبين ما يقوله اهل المعقول أنه لو قال الأمر جئى بالضارب، ولا تجئى بالقاعد، فلا بد من تعيين أحد الخطابين فى مورد الاجتماع، بناءً على عدم جواز اجتماع الامر والنهى وبناءً على ما ذكرنا للمشتق من المدلول، فان معنى القائم والضارب انطباقاً فى الخارج

= الاثنية ولا يوجب عدم الحمل، حيث أن القياس مع الفارق، لان الكلية لا تعرض الانسان الا فى لحاظ التجرد عن جميع القيود حتى قيد التجرد، وأما فى لحاظ اتحاده مع زيد فلا يحمل عليه الا ما يحمل على زيد من الجزئية، ولعمري أن الفرق بينها واضح. لا يقال: ان حمل « لون » على « السواد » المتحد مع الجسم ايضاً لا يكون الا بعد لحاظه بشرط لا، وأما فى لحاظه لا بشرط فغير قابل لحمل الشئ عليه، لانه كما فصل فى الحاشية السابقة ليس شيئاً مستقلاً فى اللحاظ يقبل الحمل، بل من أطوار الملحوظ وكيفية كالمعنى الحرفي.

لأننا نقول: نعم وان كان المعنى المذكور غير قابل للحمل عليه مستقلاً، لكن قد مرت الإشارة الى امكان أن يشار الى حقيقته بذلك المفهوم المستقل الملحوظ بشرط لا، ويخبر عنه بما يختص به، دون المعروض ولو مع لحاظه بوجوده الكيفي. ومعلوم أن الاختلاف المذكور كاشف عن عدم اتحادهما حقيقة بنحو مصحح للحمل، فان محمول أحد المتحدين — كذلك — لا ينفك عن الآخر فى ذلك اللحاظ.

على الوجود الشخصي. وأما على ما ذكره اهل المعقول فلاتنا في بينها، لان مورد الامر هو الهيئة الخاصة المرتبطة بالمحل، ومورد النهى هيئة اخرى كذلك ونفس المحل خارج عن مورد الامر والنهى.

والحاصل ان مقتضى ما ذكرنا أن مفهوم المشتق هو مفهوم آخر مباين لمفهوم المبدأ، لأنها متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار وهل يكون هذا المفهوم مركبا من الذات وغيرها، كما اشتهر في السنتهم: من أن معنى الضارب مثلا ذات ثبت لها الضرب، وكذا باقى المشتقات، أو لا يكون كذلك بل هو مفهوم واحد من دون اعتبار تركيب فيه، وإن جاز التحليل في مقام شرح المفهوم، كما يصح أن يقال في مقام شرح مفهوم الحجر أنه شيء أو ذات ثبت لها الحجرية؟

الحق هو الثانى [٥٨] لانا بعد المراجعة الى انفسنا، لانفهم من لفظ ضارب مثلا إلا معنى يعبر عنه بالفارسية (بزنده) وبعبارة اخرى (داراى ضرب) ولا اشكال في وحدة هذا المفهوم الذى ذكرنا، وان جاز في مقام الشرح ان يقال شيء أو ذات ثبت لها الضرب. وليس في باب

[٥٨] الظاهر أن العقل كما ينتزع من ذوات أفراد الانسان — مع قطع النظر عن خصوصية فيها مثلاً — جامعاً بسيطاً هو قدر مشترك بين جميع أفراد، ويحكم بأنه شيء في قبال الافراد الخارجية، بل يحكم بأنه انسان، والخارجيات افراد، بمعنى أنه يحمل عليه الانسان بالحمل الاولى، وعلى الافراد بالحمل الشايع الصناعى، كذلك يمكن أن ينتزع — من أفراد الانسان — في حال اتصافها بصفة كالضحك مثلاً — جامعاً بسيطاً هو قدر مشترك بينها، مع وصف كونها واجدة لتلك الصفة، ويعده شيئاً في قبال الافراد الخارجية، ويحكم بأن الخارجيات أفراد، ويحملة عليها بالحمل الشايع الصناعى، وكما وضع لفظ الانسان للجامع المنتزع من افراد الخارجية، كذلك لفظة ضاحك — مثلاً — وضعت للجامع بين =

= افرادها المنتزعة منها، وكما أن انحلال الأول — عند العقل — الى الجنس والفصل، أو الى شيء له الانسانية مثلاً لا يضر ببساطته، كذلك انحلال الثاني الى ذات لها الصفة.

فالموضوع له في المشتقات هو المنتزع من بين مصاديق الذات والاشياء، بلحاظ كونها واجدة لصفة، سواء كانت تلك الصفة ذاتية أو عرضية، من قبيل الافعال أم غيرها، اعتبارية كانت أم متأصلة، بل كانت تلك الصفة عين الذات أم غيرها — كما تأتي الإشارة اليه ان شاء الله تعالى. — وحينئذ تحمل المشتقات على مصاديق الذوات المتلبسة بالمبدأ حمل المفهوم على المصدق، كحمل الانسان على افراده، بلا حاجة الى شيء غير الموضوع والمحمول. ولا فرق من حيث صحة الحمل بين (زيد انسان) و(زيد ضارب)، والفرق بين كلي المشتق والجامد هو أن الثاني وضع للمنتزع من نفس الذوات، بلا ملاحظة صفة فيها، بخلاف الاول فانه لو حظ فيه كونها واجدة للصفة كما ذكرنا.

ولا يتوهم ان منشأ اشكال السيد الشريف، كون الذات مأخوذة في المشتق، ولا فرق في ذلك بين كون الموضوع له مركباً أو بسيطاً. وقد جعلت الذات دخيلة في حقيقة الموضوع، فيأتي السؤال المذكور.

لانه يدفع بأنه لو سئل أن الموضوع له في الانسان هل هو مفهوم الحيوان الناطق، أو مصداقه؟ اجيب: بأنه ليس شيئاً منهما، بل الموضوع له مفهوم منتزع من افراد حقيقتها ينحل الى كذا، كما لو سئل أن الموضوع له في المشتقات هل هو مفهوم الذات أو مصداقه؟

وقد علم من ذلك امران: (احدهما) — أن ملاك الحمل هو الاتحاد الحقيقي والهوية، بنحو لا يبقى ميزبين الموضوع والمحمول في ذلك النظر، ولا يمكن حمل محمولين مختلفين عليهما — كما ذكر في العرض والمعرض والاجزاء مع المركب — فما في الفصول — من وجه صحة حمل المتغايرين بالحقيقة، والمتحدين بالاعتبار باعتبار مجموعهما شيئاً واحداً، وصحة الحمل في هذا اللحاظ — =

فهم معاني الالفاظ شىء امتن من الرجوع الى الوجدان.
وقد استدل على اعتبار الذات في مفهوم المشتق بما لا يخلو عن
اشكال. قال السيد الشريف — في وجه عدم اعتبار الذات في مفهوم
المشتقات على ما حكى عنه — انها لو كانت مأخوذة فيها بمفومها، لزم
دخول العرض العام في الفصل، فان لفظ الناطق — الذى يثبى به في مقام
ذكر فصل الانسان — من المشتقات، فلو اعتبر فيه مفهوم الذات، لزم ما ذكر
من دخول العرض العام في الفصل، ولو كانت معتبرة بمصداقها، لزم
انقلاب مادة الامكان الخاص ضرورة، فان الشىء الذى له الضحك هو

= لا يستقيم، لان اللحاظ المذكور يستلزم لحاظ الجزئية والكلية. وقد عرفت عدم صحة
حمل الكل على الكل في اي لحاظ، وان اتحادهما غير الاتحاد المصحح للحمل.
واما ما ذكر في النفس والبدن بقوله: (فان الانسان مركب في الخارج
حقيقة من بدن ونفس، لكن اللفظ اتما وضع باراء المجموع من حيث كونه شيئا
واحدا ولو بالاعتبار فان اخذ الجزء ان بشرط لا — كما هو مفاد لفظ البدن
والنفس — امتنع حمل احدهما على الآخر، وحملهما على الانسان، لانتفاء الاتحاد
بينهما) فانه ايضا غير مستقيم، لانه مع لحاظ البشروط لاثية لا يصح حمل العرض
المحمول على البدن كالطول والعرض على النفس.

(ثانيهما) — ان عينية الصفات مع الذات في وجوده — تبارك وتعالى —
لا ينافي اطلاق المشتقات عليه تبارك وتعالى، وذلك لما مرت الإشارة اليه من
كون المشتقات موضوعة للذات مع وصف كونها واجدة للصفة، وأما كون تلك
الصفة عينها أو زائدة عليها، فلم يشترط فيه شىء منها. فالفرق — بين لفظة الجلالة
والمشتقات الجارية عليه جلّ وعلا — هو أن الاولى حاكية عن نفس الذات، من غير
نظر الى كونها واجدة لتلك الصفات بوجدان نفسها، وان كانت حقيقة مستجمعة
لجميعها، وأما الثانية، فانها — كما مر — حاكية عنها مع لحاظ كونها واجدة لها.
واما كونها عين الذات فيه — عز وجل — وغيرها في غيره، فخارج عن مدلولها. =

الانسان، وثبوت الشيء لنفسه ضرورى. هذا ملخص ما افاده.

وفيه امكان اختيار الشق الاول، والالتزام بأن ما هو مفهوم لفظ الناطق ليس بفصل حقيقة، إما بتجريد المفهوم عن الذات، ثم جعله فصلاً للانسان وإما بأن ما هو فصل حقيقة غير معلوم وإنما جعل هذا مكان الفصل. لكونه من خواص الانسان، فعلى هذا لا بأس باخذ مفهوم الشيء مجرداً عن الوصف، بل هو مقيد بالوصف وعليه فلا يلزم انقلاب مادة الامكان الخاص ضرورة، ضرورة أن كون زيد زيدا المتصف بالضرب ليس ضرورياً، غاية ما يمكن ان يقال في توجيه هذا الكلام أن القضايا المشتملة على الاوصاف تدل على الاخبار بوقوع تلك الاوصاف، وإن لم تكن الاوصاف المذكورة محمولة في القضية مثلاً لو قلت اكرمت اليوم زيدا العالم تدل القضية على حكايتين: (احدهما) حكاية أن زيدا عالماً و(الآخرى) حكاية اكرامك اياه. وعلى هذا فقولك: زيد ضارب لو كان معناه زيد زيد المتصف بالضرب، فيدل هذا القول على اخبار اتصاف زيد بالضرب، وعلى أن زيدا المتصف بالضرب زيد. ولا اشكال في أن الاخبار الشافى بديهى، وان كان الاول ليس كذلك فالقضية بناءً على هذا تشتمل على قضية ضرورية، وقضية ممكنة، مع أنه لا شبهة لاحد في أن قولنا زيد ضارب لا يفيد امراً ضرورياً.

وفيه ان اشتمال القضية المشتملة على الاوصاف على حكايتها انما هو بانحلال النسبة التامة الموجودة فيها، لانها مركبة من قضيتين أو قضايا، وتلك النسبة الواحدة ينظر فيها، فان كانت مثبتة لامر ضرورى،

= وبعبارة أخرى: المغايرة المعتبرة بين الذات والمبدأ هي المغايرة المفهومية للمصداقية.

تعد القضية من الضرورية، وان كانت مثبتة لا مرممكن، تعد من الممكنة ولا شبهة في أن النسبة التامة الواقعة بين الذات المقيدة بقيد ممكن، والذات المجردة لا تحكى امرا ضرورياً وهذا واضح.

(فائدة)

لا اشكال في الفاظ المشتقات الجارية عليه سبحانه، ولا حاجة الى ارتكاب النقل او التجوز فيها، بملاحظة أن المعتبر في معنى المشتق ذات ثبت لها المبدأ، فلا يتمشى في صفاته تعالى، بناءً على المذهب الحق من عينيتها مع ذاته سبحانه.

وجه عدم الاشكال انه كما أن الذهن يلاحظ القطرة تارة بحد ماء الحوض مثلاً، واخرى بحد مستقل وفي كل منها يعتبر الملحوظ امراً خارجياً، كذلك لا مانع في صفاته تعالى من أن يعتبر الذهن ذاتاً ومبدأً وعروضاً للثاني على الاول، وينتزع من الذات المعروضة مفهوماً يعبر عنه بالمشتق، ومن المبدأ العارض مفهوماً آخر يعبر عنه بالمبدأ ولا ينافي ذلك اعتقاد العينية، كما ان ملاحظة القطرة بحد الاستقلال، لا ينافي اعتقاد عينيتها مع ماء الحوض ومن هنا تظهر الخدشة فيما تفصى به في الكفاية عن الاشكال، من كفاية التعدد المفهومي بين الذات والمبدأ مع وجود العينية الخارجية في صحة الحمل، فان هذا المعنى موجود بعينه في مبدأ المشتقات المذكورة مع ذاته سبحانه، مع عدم صحة الحمل.

هنا تمت المقدمات فلنشرع في المقاصد:

(المقصد الاول - في الاوامر)

وتمام الكلام فيه في طى فصول :

(الفصل الاول)

(في تحقيق معنى صبغة افعل)

(وما في معناها وتميز معناها عن معنى الجملة الخبرية)

فنعول: قد يقال في الفرق بينها: أن الجمل الخبرية موضوعة للحكاية عن مداليلها في نفس الامر وفي ظرف ثبوتها، سواء كان المحكى بها مما كان موطنه في الخارج، كقيام زيد أم كان موطنه في النفس، كعلمه. والمستفاد من هيئة افعل ليس حكاية عن تحقق الطلب في موطنه، بل هو معنى يوجد بنفس القول، بعد ما لم يكن قبل هذا القول له عين ولا اثر. وقيل في توضيح ذلك ان مفهوم الطلب له مصداق واقعى يوجد في النفس، ويحمل عليه ذلك المفهوم بالحمل الشائع الصناعي، وله مصداق اعتبارى، وهو أن يقصد المتكلم - بقوله اضرب - ايقاعه بهذا الكلام. وهذا نحو من الوجود، وربما يكون منشأ لانتزاع اعتبار مرتب عليه شرعا وعرفا آثار، وهكذا الحال في سائر الالفاظ الدالة على المعاني

الانشائية، كليت ولعل وامثال ذلك .

والحاصل — في الفرق بين الجمل الخبرية والانشائية على ما ذهب اليه بعض — ان مداليل تلك الالفاظ توجد بنفس تلك الالفاظ اعتباراً، ولا يعتبر في تحقق مداليلها سوى قصد وقوعها بتلك الالفاظ، سواء كان مع تلك المداليل ما يعد مصداقاً واقعياً وفرداً حقيقياً ام لا . نعم الغالب كون انشاء تلك المداليل ملازماً للمصاديق الواقعية، بمعنى ان الغالب أن المرید لضرب زيد واقعاً يبعث المخاطب نحوه، وكذا المتمنى واقعاً، وكذا المترجى كذا يتكلم بكلمة ليت ولعل .

هذا ولى فيما ذكر نظرأما كون الجمل الخبرية موضوعة لان تحكى عن مداليلها في موطنها، ففيه ان مجرد حكاية اللفظ عن المعنى في الموطن لا يوجب اطلاق الجمل الخبرية عليه ولا يصير بذلك قابلاً للصدق والكذب [٥٩] فان قولنا قيام زيد في الخارج يحكى عن معنى قيام زيد

(الأوامر)

[٥٩] المستفاد من المحقق الخراساني (ره) كون معنى الهيئة في الجمل الخبرية هو النسبة الثابتة المتحققة بين الموضوع والمحمول في موطنه خارجاً، كما في (زيد قائم) أو ذهنأ، كما في (الانسان كلى)، وحيث أن الواضع اشترط على المستعملين جعل الالفاظ حاكية عن ثبوت معانيها، بخلاف الهيئة الانشائية، كما سيأتي، فإنها تحكى عن ثبوت النسبة في موطنه .

فاستشكل عليه الاستاذ — دام بقاءه — بأن مجرد حكاية اللفظ عن المعنى — يعني مجرد حكاية اللفظ عن النسبة التي هي معناه — لا يكون مناسطاً للخبرية، ولا موجباً لصحة اطلاق اسم الخبر عليه، والا لزم أن تكون جملة (قيام زيد) ونظائرها أيضاً خبراً، لأن هيئتها تحكى عن النسبة بين زيد والقيام، من حيث أنها معناها، وشأن اللفظ الحكاية عن المعنى، ومعلوم أنها ليست بخبر، إذ لا تحتمل الصدق =

في الخارج، ضرورة كونه معنى اللفظ المذكور، واللفظ يحكي عن معناه بالضرورة ومع ذلك لا يكون جملة خبرية فالتحقيق انه لا بد من اعتبار امر

= والكذب.

(لا يقال): إن القياس مع الفارق، حيث أنها تحكي عن النسبة الناقصة، بخلاف الجملة الخبرية، فإنها تحكي عن النسبة التامة.

(لانا نقول): نعم، ولكن لو كان المعنى والموضوع له في الاخبار مجرد النسبة الواقعية، فلم صارت الاولى ناقصة والثانية تامة، مع أن كليهما حاكيتان عنها؟

(لا يقال): إن الاولى تحكي عن النسبة التقييدية، بنحو الاخبار عن النسبة بين الموضوع الملحوظ شيئاً مستقلاً في قبال المحمول قبل النسبة. والمحمول كذلك، بخلاف الثانية فإنها تحكي عن النسبة بينهما كذلك.

(لانه يقال): فما تقول في قول القائل (زيد المتصف بالقيام - شئ) في قبال القيام الذي هو صفة له، والقيام الموصوف به زيد شئ في قبال زيد المتصف به، فانه يحكي عما ذكر بعينه. ومع ذلك ليس بخبر؟ فبذلك يستكشف أن معنى الهيئة الخبرية غير مجرد النسبة الثابتة في موطنه.

(اقول): مبنى الاشكال هو أن يستفاد من كلامه (ره) أن معنى الهيئة ذات النسبة الواقعية القابلة لحمل (موجودة) أو (معدومة) عليها، كما في جملة (قيام زيد) وحينئذ فلا محيص عما ذكر من الاشكال. ولكن الظاهر أن معنى الاخبار - كما صرح به في غير مورد - هو ثبوت النسبة، بنحو تكون آية عن حمل (موجودة) أو (معدومة) عليها. وهذا هو الفارق بين المعاني المفردة والجملة الخبرية، بمعنى أن الواضع اشترط في الاخبار جعل الهيئة حاكية عن ثبوت النسبة، لانفسها.

وأما المفردات فهي حاكية عن ذات الموضوع له لاثبوتها، وكذلك هيئة (قيام زيد) وأمثالها، فإنها لا تحكي عن الثبوت بل عن أصل النسبة.

زائد على ما ذكر، حتى تصير الجملة به جملة يصح السكوت عندها [٦٠] وهو وجود النسبة التامة. ولا شبهة في أن النسب المتحققة في الخارج ليست على قسمين، قسم منها (تامة) وقسم منها (ناقصة) بل النقص والتمام إنما هما باعتبار الذهن، فكل نسبة ليس فيها الا مجرد التصور، تسمى نسبة ناقصة، وكل نسبة تشتمل على الاذعان بالوقوع، تسمى نسبة تامة.

ثم إن الاذعان بالوقوع الماخوذ في الجمل الخبرية، ليس هو العلم الواقعي بوقوع النسبة، ضرورة أنه قد يخبر المتكلم وهو شاك، بل قد يخبر وهو عالم بعدم الوقوع، بل المراد منه هو عقد القلب على الوقوع جعلاً، على نحو لا يكون القاطع معتقداً. وكان سيدنا الاستاذ (نور الله ضريحه) يعبر عن هذا المعنى بالتجزم.

[٦٠] توضيح ذلك يحتاج إلى مقدمات:

(الاولى) — أنه لا اشكال في أن المتبادر من هيئة الجملة الخبرية (كزيد قائم) النسبة التامة، والمتبادر من الجملة التقييدية (كزيد القائم) و(قيام زيد) النسبة الناقصة.

(الثانية): أنه لا اشكال في أن النسب الواقعية، والارتباطات النفس الامرية، كارتباط القيام بزيد في الخارج — بنحو يوجب صحة حمل القائم عليه — لا يطرأ عليها التمامية والنقصان، باختلاف القضايا الحاكية عنها، بل التمامية والنقصان صفتان للموجود في الذهن في القضيتين.

(الثالثة): أنه لا اشكال في أن كلتا القضيتين مشتركتان في الحكاية عن النسبة الواقعية في موطنها.

إذا عرفت هذه، تعرف أن مجرد النسبة الخارجية — المحكية للجملة الخبرية بحكم المقدمة الثالثة — ليست معنى للهيئة في الاختيار، لعدم قابلية اتصافها =

=بالتامة بحكم المقدمة الثانية. والمفروض أن المتبادر منها التامة بحكم الاولى، بل معناها شئ يوجد في الذهن، ويتصف بالتامة، وليس ذلك الا ادعائاً بالوقوع، فان النسبة الخارجية ان وجدت في الذهن مجردة عن الادعان فتصور، وتسمى نسبة ناقصة، وان وجدت مع الادعان فتصديق، وتسمى تامة، لكن المقصود من الادعان المذكور ليس هو العلم البسيط، كالعلم بوجود القيام لزيد، لمن يرى زيدا قائماً، فان مجرد ذلك ليس تصديقاً ولا مدلولاً للقضية، بل التصديق هو الادعان والاعتقاد بوجود النسبة الملحوظة بين الموضوع والمحمول الملحوظ كل واحد منهما شيئاً مستقلاً في قبال الآخر، منفكاً عنه قبل الحمل والنسبة.

وأيضاً ليس المقصود هو الادعان الحقيقي والاعتقاد بوقوع النسبة واقعاً ولو في نظر المتكلم، بحيث لا يجتمع مع الكذب، بل المقصود عقد القلب وبناء النفس على وجود النسبة والتجزم عليه، وهو كما يوجد بعد العلم الحقيقي والاعتقاد الواقعي للنسبة المذكورة، كذلك قد يوجد بخلق النفس تلك الحالة مع القطع بالخلاف أو الشك، كما ترى في القضايا الكاذبة، فان الموجود من مدلول القضية فيها ليس بأنقص من الصادقة بالوجدان.

وأيضاً: ليس المقصود هو التجزّم بمعناه الاسمي المستفاد من لفظ التجزّم وعقد القلب، حتى يرد عليه أنه معنى اسمي مستقل، ومعنى الهيئة معنى حرفي غير مستقل، فلا يمكن أن يكون ذلك معناها — كما اورد عليه بعض في حاشية الكفاية — بل المقصود التجزّم بمعناه الحرفي غير المستقل باللمحظ، الموجود في النفس مرآة للخارج بلا التفات تفصيلي اليه، كما مر نظيره في بيان كون الالفاظ موضوعة للمعاني المرادة. وان شئت فراجع، ومعنى صلق القضية وكذبها ليس الا مطابقة التجزّم المذكور للخارج المحكي وعلمها، لا عبارة عن وجود التجزّم المذكور في نفس المتكلم وعلمه — كما توهم — لانه موجود في نفس الكاذب ايضاً — كما ذكرنا — بل لولم تكن تلك الحالة في نفس المتكلم موجودة لم يكن مستعملاً للفظ في معناه، بل هو اما لاغ واما مستعمل له في غير ما وضع له ولا يتوهم وجود =

وحاصل الكلام أنه كما أن العلم قد يتحقق في النفس بوجود اسبابه، كذلك قد يخلق في النفس حالة وصفة على نحو العلم حاكية عن الخارج، فاذا تحقق هذا المعنى في الكلام، يصير جملة يصح السكوت عليها، لان تلك الصفة الموجودة تحكى جزماً عن تحقق النسبة في الخارج، ويتصف الكلام بالقابلية للصدق والكذب بالمطابقة والمخالفة. هذا في الجمل الخبرية.

وأما الانشائيات، فكون الالفاظ فيها علة لتحقيق معانيها مما لم أفهم له معنى محصلاً [٦١] ضرورة عدم كون تلك العلية من ذاتيات

= التجزم المذكور في الجمل التقييدية ايضاً، لان المقصود هو البناء على ثبوت النسبة بحيث يأبى عن جعل عدم محمولاً لها، والموجود في ما ذكر لا يأبى عنه كما هو واضح، ولذا لا يتصف بالصدق والكذب، لعدم بناء جزمي من النفس حتى يقال إنه مطابق للخارج او غير مطابق، ولم يتعهد المتكلم بشئ من وجود النسبة وعدمها حتى يكذب أو يصدق.

واما ما توهم - من وجود التجزم في (زيد العالم جاءني) ولذا لو لم يكن بعالم يكذب المتكلم، كما لو لم يجئ - ففاسد لان اتصاف القضية بالصدق والكذب في المقام ليس الا ببركة المحمول الواقع على الموضوع المتصف، فان عدم تطابق التجزم للنسبة بين الموضوع والمحمول قد يتحقق بعدم الموضوع او قيوده وصفاته، وقد يتحقق بعدم المحمول كذلك، فليس لنفس زيد العالم تجزم ولا صدق ولا كذب. والظاهر أن التجزم المذكور ثابت عند من يقول بتركب القضية من ثلاثة أجزاء، غاية الامر هو يجعل التجزم من كيفيات النسبة، لا أنه شئ في قبالتها، بخلاف القائل بتركبه من أربعة اجزاء، فانه يجعله في قبالتها ويعبر عنه بالحكم بالوقوع واللاقوع.

[٦١] لا بأس بالاشارة الى مقصود المحقق الخراساني (قدس سره) ثم بيان =

اللفظ وما ليس علة ذاتا لا يمكن جعله علة، لما تقر في محله من علم قابلية العلية وامثالها للجعل.

= ما افاده الاستاذ - دام بقاءه - في مقام النظر اليه، فأقول وعليه التكلان: إن مقصوده - كما يستفاد من كلماته في موارد متعددة - أن صيغة إفعل وما في معناها وضعت لمفهوم الطلب، لكن الواضع اشترط على المستعملين ان لا يستعملوها الا في مقام ايجاد المعنى، بأن يقصد وابها ايجاده، بلا قصد حكاية له، بخلاف الاخبار حيث اشترط عليهم جعلها حاكية عن ثبوت معناها في موطنه، كما مر تفصيله، وهو الفرق بين الجمل الخبرية والانشائية، والا فالموضوع له في (اضرب) و(أطلب منك الضرب) مثلاً واحد، وهو مفهوم الطلب، ولكن في الثاني تكون الهيئة كاشفة عن ثبوت الطلب في موطنه، وفي الاول تكون الهيئة مع قصد اليجاد موجدة له، بلا كشف فيه. وليس المراد كون الموجود بوصف الموجودية موضوعاً له، حتى يرد عليه أن الاستعمال يتوقف على المعنى، فلو كان المعنى موجوداً ومعلولاً للاستعمال للزم الدور بل المقصود أن المعنى هو المفهوم، واستعماله ايجاده، فمد لول الصيغة ذات الموجود، وخصوصياته المشخصة خارجة عنه ومن لوازم وجوده.

وبعبارة اخرى: ليس المصداق معني للهيئة حتى يرد ما ذكر، بل المعنى هو المفهوم، وبإيجاده يصير مصداقاً، وليس المقصود من كون الاستعمال موجداً لجمل اللفظ اولاً حاكياً عن المفهوم، ثم يقصد اليجاد بالكاشف، بل المقصود أن استعمال عبارة عن ذكر اللفظ بلا حكاية عن شئ وقصد ايجاد المعنى به، وبنفس ذكر اللفظ وقصد اليجاد يوجد عند العقلاء نحو وجود للطلب، هو وجوده الانشائي، ويكون منشأ لا ثار عند العقلاء: منها عدم معذورية العبد مع العلم به لو ترك الامثال، وكذلك في انشاء الملكية وأمثالها، فانه يقصد بـ«بعت» ايجاد معناه وهو تمليك ما له لغيره بعوض معين، فيوجد بذلك اللفظ والقصد ذلك المعنى عند العقلاء، ويكون منشأ لحصول الملكية وتترتب آثارها عليه، لكن بشرائط معلومة عندهم كتمول العوضين وامثال ذلك.

وأما ايجاد تلك المفاهيم بما ذكر من اللفظ والقصد فليس ببعيد، لانها =

= أمور اعتبارية انتزاعية ليس منشأ اعتبارها غير اعتبار معتبر خاص بكيفية خاصة، ونظيرها مفهوم التعظيم حيث انه يتحقق بالقيام بقصد التعظيم، وبدون القصد لا يتحقق، فكما أن منشأ التعظيم هو القيام بقصد التعظيم — وغير القيام عند قوم كرفع القلنسوة مثلاً — كذلك انشاء الطلب وذكر اللفظ مع قصد ايجاده، وليس وجوده الانشائي، وكذلك سائر الانشائيات، كالايعان الثابتة والاعراض المتأصلة، والانتزاعيات التي لها منشأ حقيقي، كالفوقية والتحتية، وكلية مقولات الاضافات، حتى لا يمكن جعلها بالاعتبار، لعدم كونها من الانتزاعيات او عدم انتزاعها الا من منشأ حقيقي، وذلك معنى قوله: ان الانشاء خفيف المؤنة، لعدم حقيقة له الا الاعتبار والبناء على وجوده من العقلاء كالتشريع.

ولا يخفى — مع ذلك — الفرق بينه وبين الفرضيات المحضة، كفرض الانسان جماداً وفرض الجماد انساناً، فانه ليس الامجرد فرض، بخلاف البنائيات، فانها وان لم يكن بحذائها شيء في الخارج، وليست الا البناء، لكن نفس ذلك البناء له حقيقة وواقعية. هذا مجمل مراده زيد في علو مقامه.

لكن اورد عليه الامتاذ — دام بقاءه — بأن المفاهيم الاعتبارية والانتزاعية كالمقابلة بين العينين والفوقية والتحتية، وجميع مقولة الاضافات، بل وكذلك الارتباطات التي اشتهر أنها اعتبارية صرفة، ومنشأها اعتبار من بيده الاعتبار، وان لم تكن في التحقق كالايعان الثابتة والاعراض المتأصلة — لها تحقق خاص بحيث يمكن أن يشار اليها، وذلك معنى انتزاعها، لا أن النفس تخلق شيئاً بلا حقيقة له ولا واقعية، كالتخيلات الصرفة، فحقيقة الفوقية شيء واقعي يتحقق في نفس الامر عند تحقق منشأها، ولو لم يكن في العالم لاحظ يلحظها، ويدركها العقل عند تحققها، ولذا لا ينتزعها من غير منشأها، وكذا الملكية فأنها اولوية واقعية للمالك بالتصرف في ملكه كيف ما شاء، ولو لم يكن لاحظ يلحظها ومعتبر يعبرها، وكذلك الزوجية هي أمر في نفس الامر وارتباط معنوي يستتبع الحسن والقبح، حتى ادعي وجودها في الحيوانات لمشاهدة آثارها، وكيف يدعى ان امثال ذلك مما اجتمع العقلاء =

والذى اتعلل من الانشائيات انها موضوعة لان تحكى عن حقائق موجودة في النفس [٦٢] مثلاً هيئة إفعال موضوعة لتحكي عن حقيقة الارادة الموجودة في النفس، فاذا قال المتكلم (اضرب زيداً) وكان في نفسه مريداً لذلك، فقد اعطت الهيئة المذكورة معناها. واذا قال ذلك، ولم يكن مريداً واقعاً، فالهيئة المذكورة ما استعملت في معناها. نعم بملاحظة حكايتها عن معناها، ينتزع عنوان آخر لم يكن متحققاً قبل ذلك، وهو عنوان يسمى بالوجوب، وليس هذا العنوان المتأخر معنى للهيئة، اذ

= على تخيله عند منشئه، وكذلك التعظيم فهو عبارة عن اظهار تأثير النفس من المعظم للمعظم وافشاء وقعه وعظمته عنده، ولا بأس باختلاف المظهر وضعاً او طبعاً، مثلاً انحناء القامة وانخفاض الرأس وامثال ذلك تدل على التعظيم بالطبع، وبعض الافعال والاقوال بالوضع، ولا يختلف في الازمنة والا مكنة، وعلى هذا يكون التملك عبارة عن سلخ الاولوية المذكورة عن نفسه واعطائها للغير، فانها قابلة لذلك، وكذلك التزويج فانه عبارة عن ايجاد الارتباط الواقعي وهكذا.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان كان المراد من قصد ايجاد المعنى باللفظ تخيل أمر بلا واقعية عند ذكر اللفظ، فذلك ممكن، لكنه خلاف الواقع لما عرفت. وان كان المراد قصد ايجاد شئ له واقعية، فيرد عليه: انه بعد ما لم يكن اللفظ موجداً للمعنى قبل الوضع، كيف صار بالوضع موجداً؟ مع ان العلية لا بد لها من سنجية كما ثبت في محله، وما لم يكن لها تلك السنجية لا يمكن جعلها له، والظاهر أن عدم امكان جعل ما ليس بعلة علة من الواضحات ومستغن عن الدليل، وليس شأن اللفظ الا الكشف واظهار المعنى، فلو تحقق مفهوم باظهار معنى أمكن أن يكون اللفظ موجداً لمنشأه وقد تقدم تفصيل ذلك عند تحقق الوضع فراجع، والا فلا يمكن جعل شئ بمجرد أداء لفظ بلا معنى ومحكي.

[٦٢] بيان ذلك يحتاج الى مقدمتين؛ (الاولى): مامر تفصيله من عدم

إمكان جعل ما ليس علة ذاتاً علة لشئ. ولا نعيده =

هو منتزع من كشف اللفظ عن معناه، ولا يعقل أن يكون عين معناه.
(ان قلت): قد يؤتى بالالفاظ الدالة على المعاني الانشائية،
وليس في نفس المرید معانيها، مثلاً قد تصدر من المتكلم صيغة افعل كذا
في مقام امتحان العبد، أو في مقام التعجيز وامثال ذلك، وقد يتكلم

= (الثانية) — أن إظهار بعض الاشياء قد يورث شيئاً لا يورثه نفسه، ما لم يبلغ
مرتبة الظهور وذلك إما بنحو العلية لشيء خارجي، كإظهار المحبة المورث للمحبة،
وإظهار البغض المورث للبغض، وإظهار التألم الموجب لتألم الغير، وأمثال ذلك،
لمناسبة ذاتية بينهما، كسائر العلل والمعلولات وإما بنحو الموضوعية والعلية للحكم
إما من الشارع، كإظهار الشهادتين، حيث أنه يورث الطهارة وحقن الدم وحل النكاح
وغيرها من الاحكام، وإظهار الشرك من المسلم حيث أنه يورث النجاسة ووجوب
القتل وغيرهما من أحكامه، وإما من العقلاء، كإظهار الطغيان الموجب للحكم
باستحقاق الذم وانحطاط الدرجة أكثر ممن لم يظهره، وإن كان في الباطن غير
منقاد. وأمثال ذلك كثير، وهذا في مرحلة الثبوت لا اشكال فيه، وأما في مرحلة
الاثبات في الاحكام الشرعية فموقوف على دلالة الدليل، وفي احكام العقلاء
موقوف على تحقق بنائهم وحكمهم عليه.

إذا عرفت هذا فنقول: إن شأن الالفاظ دائماً هو الكاشفية والحكاية عن
المعاني ببركة الوضع وتعهد الواضع لارادتها عند التلفظ بها — كما فصل في مقامه —
ولا يكون الاستعمال ابداً الا ذكر اللفظ وإرادة المعنى، أي إرادة افهامه للمخاطب.
وبعبارة اخرى: كأن المستعمل يلقي بذكر اللفظ نفس المعنى الى
المخاطب، ولا تتعلل موجلية اللفظ للمعنى — كما ذكر في المقدمة الاولى — سواء
في ذلك الانشاء والاخبار فهية افعل مثلاً كاشفة عن إرادة المتكلم للفعل من
المأمور وتلك معناها، ومعنى الاستفهام حقيقة طلب العلم والفهم في النفس،
ومعنى حرف التمني حقيقة الميل النفساني لوقوع ذلك الشيء، ومعنى حرف
الترجي حقيقة الرجاء المكنون في نفس المتكلم، وجملة (بعت) الانشائية كاشفة =

= عن قطع الممالك علقته عن الملك واعطائه للغير، وقس على ذلك باقي الانشائيات.

ثم إنه بعد كشف الالفاظ المذكورة بموادها أو بهيئاتها عما ذكر من المعاني تنتزع — من مرحلة اظهارها مع شرائطها عند العقلاء — عناوين الامور الانشائية، كالوجوب من اظهار ارادة المولى مع علوه أو مع استعلائه — لو قيل إنه من شرائط الانتزاع عند العقلاء — والاستفهام عند اظهار طلب الفهم في النفس، والترجي والتمني عند اظهار الرجاء القلبي والميل الباطني، والتملك عند اظهار قطع العلاقة في نفسه واعطائها للغير، والتزويج عند اظهار ايجاد العلاقة الخاصة بين الزوجين، حيث أن الملكية والزوجية قابلتان للقطع والايجاد، وذلك الاظهار موضوع لحكم العقلاء بحصول العلاقة المذكورة مع شرط اظهارها، وكذلك لحكم الشارع مع وجود الشرائط المعتبرة عنده.

وهذا ما قلناه في المقدمة الثانية: من كون الاظهار موضوعاً لحكم العقلاء أو الشارع، ومعلوم أن مجرد ذلك لا يوجب كون اللفظ موجداً للمعنى، وإن كان موجداً لشيء آخر بهذا المعنى، لكن الموجود ليس بمعناه، بل في طول كشف اللفظ عن المعنى، ورتبة متأخرة عنه، ولو كان اللفظ بهذا يستحق اسم الموجدية للمعنى، لكان الاختيار ايضاً موجداً، لما قلنا من أن اظهار بعض الاشياء موضوع لاحكام شرعية وعقلانية ولو كان بالاختبار، كما مرق تفصيله.

بقي في المقام شيء، وهو سؤال الفرق بين الجمل الانشائية والاختبارية، حيث أن الجمل الانشائية — على هذا — حاكية وكاشفة كالاخبارية عن المعنى، ولازمه اتصافها بالصدق والكذب أيضاً، وهو كما ترى.

لكنه يجاب — بعد التصديق بكونهما حاكيتين عما في الضمير، وعدم الفرق بين اضرب واطلب، أو اريد منك الضرب الاخباري مثلاً، من حيث حكايتهما عن معناه في موطنه — بالفرق، بأن الهيئة في الثانية كاشفة عن وجود التجزء في نفس المتكلم بما اخبر به، بخلافها في الاولى، فانها كاشفة عن حقيقة ما يتجزء به =

= لو كانت الجملة خبرية، فهيئة اضرب في المثال كاشفة عن حقيقة الارادة النفسانية، بحيث لو لم تكن موجودة في النفس لم تكن مستعملة في معناها، بل تكون إما مهملة وإما مستعملة في غير ما وضعت له، وأما في المثال الثاني فهي كاشفة عن التجزؤ بثبوت الارادة في النفس، فلو لم يكن التجزؤ موجوداً لما استعملت الهيئة في معناها، ولا دخل للارادة في الموضوع له.

نعم لما اخذ التجزؤ المذكور بمعناه الحرفي مع كاشفيته عن ثبوت ما يتجزؤ به في الموضوع له — كما اشرنا اليه في معنى الاخبار — فلو لم تكن حقيقة الارادة في المثال متحققة في نفس المتكلم كانت القضية كاذبة، لعدم مطابقة معناها لما تحكى عنه، وتلك المطابقة مع الخارج المحكى عنه وعدمها مناط للصق والكذب في القضايا الخبرية، لا وجود المعنى وعدمه، فانه مناط في كون القضية مهملة او مستعملة، ولذا قلنا بأنه لو كان معنى الاخبار حقيقة النسبة الثابتة في موطنه يلزم كون القضية مهملة عند علمها في موطنه، وهذا بخلاف الارادة في المثال الاول، فانها عين ما وضع له اللفظ، بحيث لو لم تكن كانت القضية مهملة، لكن لو لم يكن لها كشف عن شئ آخر وراء نفسها حتى تتصف القضية بالصق والكذب، فامرهما دائرين كونها مستعملة أو مهملة.

(ان قلت): وان سلم أن المستفاد من هيئة اضرب والموضوع لها حقيقة الارادة الكامنة في نفس المتكلم، لكن لا يلزم من عدم تحققها اهمال القضية، وهل يلتزم أحد بأن لوجود زيد في الخارج دخلا في كون لفظ زيد مستعملاً؟

(قلت): فرق بينهما، فان الالفاظ المفردة وضعت للذوات عارية عن الوجود والعدم، بحيث لا تأبى عن حمل العدم عليها، ولذا تقول زيد موجود او معلوم، وأما الجمل الانتشائية فوضعت للارادة الموجودة، بحيث يكون لوجودها أيضاً دخل في الموضوع له، لكن بجامع الوجود لا شخص الوجود الخاص، حتى ينافي كلية المعنى — وسيأتى تحقيق ذلك في مقامه إنشاء الله تعالى.

والجمل الخبرية موضوعة للتجزؤ الموجود في النفس، بحيث يكون وصف =

بلفظة ليت ولعل، ولا معنى في النفس يطلق عليه التمني او الترجى، فيلزم مما ذكرت أن تكون الالفاظ في الموارد المذكورة غير مستعملة اصلاً، او مستعملة في غير ما وضعت له والالتزام — بكل منها لا سيما الاول — خلاف الوجدان

(قلت) تحقق صفة الارادة او التمني او الترجى في النفس، قد يكون لتحقيق مبادئها في متعلقاتها [٦٣]، كمن اعتقد المنفعة في ضرب زيد، فتحققت في نفسه ارادته، أو اعتقد المنفعة في شئ مع الاعتقاد بعدم

= الموجودة دخیلاً فيه، لكن بنحو لا ينافي الكلية، ومعلوم انه لو كان للموجود دخل فيما وضع له، فعند العلم تكون القضية مهمة، ولا يخفى أنه كما قلنا بأن التجزم أخذ في الاخبار بمعناه الحرفي الآلي من دون التفات المتكلم والمخاطب اليه تفصيلاً، بل منذ كما في ما يخبر به، كذلك الارادة في هيئة الانشاء اخذت بمعناها الحرفي الموجودة في نفس المتكلم متعلقة بالمراد، من دون استقلالها بالمفهومية، فلا يتوهم متوهم لزوم كون (اضرب) مرادفاً لارادة الضرب، لان الاول كاشف عن الارادة الموجودة الخارجية، التابع وجودها للغير، والثانية كاشفة عن مفهوم مستقل بالوجود، بحيث لا يكون لها في الخارج هذا النحو من الوجود، فالفرق بينهما هو الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي. فتأمل تعرف.

[٦٣] لا يخفى أن ما ذكره — دام ظله — يستلزم أن لا تكون الارادة عبارة عن العلم بالنفع او الشوق المؤكد — كما هو المعروف — لانها لو كانت كذلك لكان تحققها — من دون ادراك نفع في المتعلق او تعلق حب وشوق اليه — محالاً، فالوجدان الحاكم بتحقيقها من دون ذلك — كما في المثال — شاهد على عدم كونها عبارة عما ذكر، بل هي عبارة عن حالة نفسانية يتعقبها تحريك العضلات نحو الفعل في الارادة الفاعلية ونحو الجعل في التشريعية، وهي كما تحدث غالباً بتصور المراد وادراك الغاية، كذلك قد توجد مع العلم بعدم نفع المراد والانزجار عنه، لمصلحة قوية في ذات الارادة بمقدار يصلح لمزاحمة حزاة نفس المراد، كما قد =

وقوعه، فتحققت في نفسه حالة تسمى بالتمنى، أو اعتقد النفع في شئ مع احتمال وقوعه، فتحققت في نفسه حالة تسمى بالترجى، وقد يكون تحقق تلك الصفات في النفس لامن جهة متعلقاتها، بل توجد النفس تلك الصفات من جهة مصلحة في نفسها، كما نشاهد ذلك وجداناً في الارادة التكوينية التي قد توجد لها النفس لمنفعة فيها، مع القطع بعدم منفعة في متعلقها، ويترتب عليها الاثر.

مثال ذلك إن إتمام الصلاة من المسافر يتوقف على قصد الإقامة عشرة ايام في بلد، من دون دخل لبقائه في ذلك البلد بذلك المقدار وجوداً وعدماً، ولذا لو بقي في بلد بالمقدار المذكور من دون قصد لا يتم، وكذا لو لم يبق بذلك المقدار، ولكن قصد من اول الامر البقاء بذلك

= يتفق في المسافر المفروض في المتن.

ولا يخفى انه على ذلك تكون الارادة اختيارية مطلقاً، أما لو تحققت من العلم بالمنفعة في ذاتها فواضح، لأنها على ذلك تصير كسائر الامور الاختيارية مسبوبة بالارادة الناشئة عن العلم بالنفع.

(لا يقال): إن العلم بالنفع في ارادة شئ لا ينفك عن العلم بالنفع في ذلك الشئ، لانه يكفي في نافية الشئ نافية الارادة المتعلقة به، ولذا لم تكن في الارادة المتعلقة بغيرها تلك المنفعة.

(لانه يقال): لا يكفي ذلك في العلم بالنفع في ذات الشئ مع قطع النظر عن الارادة، حتى تحدث الارادة عن ذلك العلم، أو يكون هو نفس الارادة، للزوم الدور. ولو كان ذلك ممكناً لكان حب المبغوض وبغض المحبوب لمصلحة في نفس الحب والبغض ممكناً، وهو كما ترى. واما لو تحققت من العلم بالنفع في المراد، فلانها وان كانت معلولة لذلك العلم، لكن كون المرید متمكناً من التأمل في أن ذلك النفع هل هو مزاحم بالمفسدة في ذات الارادة ام لا؟ حتى يمنع عن =

المقداريتم ومع ذلك يتمشى قصد البقاء من المكلف، مع علمه بان ما هو المقصود ليس منشأ للأثر المهم، وانما يترتب الأثر على نفس القصد، ومنع تمشي القصد منه — مع هذا الحال — خلاف ما نشاهد من الوجدان، كما هو واضح فتعين ان الارادة قد توجد لها النفس لمنفعة فيها لافى المراد، فاذا صح ذلك فى الارادة التكوينية صح فى التشريعية ايضاً، لانها ليست بازيد مؤنة منها. وكذا الحال فى باقى الصفات، من قبيل التمنى والترجى.

= حدوث الشوق، والعلم بالنفع — السالم عن المزاحم عند المزاحمة بما هو اقوى — كافى فى الاختيارية، فانه لافرق — فى كون الشئ تحت القدرة والاختيار — بين كون المقتضى مقدوراً او المانع. ولذا يصح النهي عن ايجاد شخص آخر فعلاً فى الخارج مع قدرته على المنع.

ثم إنه بعد ما علم المقصود من اختيارية الارادة على كلا التقديرين يظهر حال رد اختيارية الارادة بالتسلسل، بزعم أن المقصود كونها مسبقة بالارادة مطلقاً. وقد عرفت أنه على الثانى لم تكن مسبقة بالارادة اصلاً، وعلى الاول وإن كانت ارادة الشئ مسبقة بالارادة، لكن ارادتها ليست مسبقة بارادة اخرى، بل ناشئة عن العلم بالمصلحة فيها، كباقي الاختيارات.

هذا ولكن لا يخفى أن ذلك فيما لا يكون المراد محالاً، والآ فلا يمكن تحقق ارادة المحال لمصلحة فى نفسها، لان ارادة المحال مع العلم بالاستحالة محال، فحينئذ لا بد — فى تصحيح الامر التعجيزي مع العلم باستحالته الذاتية او العادية كقوله تعالى: (فانتوا بسورة من مثله) — من ارتكاب المجازية، باستعمال الهيئة فى العجز النفس الامري، فتكون الهيئة كاشفة عن العجز لا عن ارادة شئ. وأما فى غيره مما يكون المراد ممكناً فيمكن ايجاد الارادة لمصلحة فى نفسها، واستعمال الهيئة فى الارادة. ومعلوم أن ما ذكرنا من اختيارية الارادة لافرق فيه بين الارادة التكوينية والتشريعية، فكما أن الارادة التكوينية لافرق فى تأثيرها بين تولدها من العلم بالمصلحة فى المراد او العلم بالمصلحة فى ذات الارادة، كذلك الارادة التشريعية =

اذا عرفت هذا فنقول: إن المتكلم — بالالفاظ الدالة على الصفات الخاصة الموجودة في النفس — لو تكلم بها ولم تكن مقارنة لوجود تلك الصفات اصلاً، نلتزم بعدم كونها مستعملة في معانيها. وأما إن كانت مقارنة لوجود تلك الصفات، فهذا استعمال في معانيها، وإن لم يكن تحقق تلك الصفات بواسطة تحقق المبدأ في متعلقاتها فتأمل جيداً.

(الفصل الثاني) (في الطلب والارادة)

قد اشتهر النزاع بين العدلية والاشاعرة في أن الطلب هل هو عين الارادة او غيرها؟ وذهب الاول الى الاول والثاني الى الثاني. وملخص الكلام في المقام أن يقال: إن اراد الاشاعرة

= لافرق في تأثيرها بين تحققها من مصلحة المراد او مصلحة ذاتها، فكما ان في الاولى تجب الاطاعة وتحرم المخالفة، كذلك في الثانية تجب الاطاعة وتحرم المخالفة، ويترتب عليها جميع ما يترتب على الارادة الناشئة عن العلم بالمصلحة في المراد.

هذا في الاوامر والنواهي الصادرة لغير مصلحة في الفعل من الامتحان والتعجيز والتهديد والسخرية وامثال ذلك. وأما التمني والترجي فهما كاشفان عن حالة نفسانية ناشئة (تارة) عن الميل النفساني بوقوع الفعل مع العلم باستحالته أو رجاء وقوعه، و(تارة) عن العلم بالنفع في ايجاد تلك الحالة مع العلم بوقوعه، أو عدم الميل الى وقوعه وكذا الاستفهام كاشف عن حالة نفسانية تحصل بعد الجهل بالواقع، مع اشتياق التعلم والسؤال (تارة)، ومن العلم بالمصلحة في ايجادها (اخرى) ولومع العلم بكيفية الحال.

أنه في النفس صفة اخرى غير الارادة تسمى بالطلب، فهو واضح الفساد، ضرورة أنا إذ نطلب شيئاً لم نجد في انفسنا غير الارادة ومبادئها [٦٤] وإن ارادوا ان الطلب معنى ينتزع من الارادة في مرتبة

(الطلب والارادة)

[٦٤] توضيح ذلك : أنه كما أن الفاعل المختار بعد تحقق مبادئ الارادة تحدث في نفسه صفة نفسانية توجب تحريك عضلاته نحو الفعل، كذلك في الأمر بعد تحقق المبادي تحدث في نفسه حالة نفسانية تحركه نحو الجعل. ولا فرق بينهما، إلا أن في الاولى لما تعلق الغرض بصدور الفعل من جوارحه توجب تلك الحالة تحريك عضلات نفسه نحو الفعل، وفي الثانية لما تحقق الغرض بصدور الفعل من جوارح الغير ويرى الأمر جعل الوجوب من مقدمات صدوره، فلا محالة يتحرك نحو الجعل والأمر، ولذا لا تنفك الاولى عن المراد بخلاف الثانية، فإنها — حيث احتاجت في ايجاد المراد الى الجعل وموافقة المكلف — قد تتخلف عن المراد، كما اذا منع مانع عن الأمر أو عصى المأمور، ولذلك ينقدح مع ارادة الأمر الاذن في الترك في المستحبات، حيث لا يرى الأمر تلك الارادة علة تامة للفعل، بخلافها في الارادة الفاعلية، فإنها علة تامة. ولا يتصور فيها الاستحباب، وكيف كان فليس في النفس حالة وصفة اخرى عند الأمر غير ما ذكرنا حتى يقال انها طلب.

هذا ولكن يمكن النزاع بأن يقال: هل الموجود — في نفس الفاعل والأمر المحرك — لهما نحو الفعل والجعل — هو العلم بالنفع والحب والشوق النفساني لا غيرها، حتى لا يبقى مجال للتعدد، او حالة نفسانية أخرى يعبر عنها مثلاً بتجمع النفس، وهي الطلب الباعث للتحريك دائماً، دون العلم بالنفع والشوق المؤكد المجرد عنه، وتلك الحالة وإن كانت تحدث غالباً بعد العلم بالنفع والشوق المؤكد، لكن قد تنفك عنهما، كما ذكرنا في الارادة الاختيارية. والأمر في الحقيقة كاشف عن تلك الحالة، ويكون اظهارها موضوعاً لحكم العقل بوجوب =

الاظهار والكشف [٦٥] دون الارادة المجردة، فهي متغايران مفهوماً وان اتحدا ذاتاً، فهو كلام معقول، ولكن لا ينبغي أن يذكر في عداد المسائل العقلية، فان انتزاع مفهوم آخر من مرتبة ظهور الارادة مما لا ينكر، كما اشرنا اليه سابقاً، فالكلام المذكور يرجع الى دعوى ان لفظ الطلب موضوع

= الاطاعة، سواء نشأت من العلم بالنفع في المراد او من العلم بالمصلحة في ايجاد تلك الحالة.

نعم لو علم بانها نشأت من داعي التهديد والتعجيز والسخرية وامثال ذلك، لم تكن منشأ لوجوب الاطاعة، وكذلك انشاء البيع قد يكون بداعي الجد فيترتب عليه الاثر، وقد يكون صورياً فلا يترتب عليه اثر.

[٦٥] بمعنى أن الموجود في النفس ليس الا الارادة ومبادئها المعروفة، لكن لفظ الطلب وضع للارادة المظهرية، فيكون الطلب والارادة من قبيل المطلق والمقيد. ولا اشكال في امكان النزاع هكذا، اذ لا اشكال في صيرورة الارادة بعد استعمال الهيئة فيها معنونة بعنوان المظهرية، واللفظ بعنوان المظهرية، والاستعمال بعنوان الاظهار، مع عدم كونها معنونة بالعناوين المذكورة قبل الوضع والاستعمال، فيدعي أحد أنهما موضوعان لصفة واحدة، بلا تقيّد بشئ، والآخر بأن الطلب وضع لها مقيدة بظهورها، بخلاف الارادة فانها وضعت لها من دون قيد فيصير النزاع لفظياً.

ويمكن أن يكون النزاع معنوياً مع التصديق بعدم صفة في النفس غير الصفات المعروفة، بأن يقال: هل يمكن ايجاد مفهوم ابتداءً باللفظ ولو كان من مقولة الاعتبار — كما ادعاه المحقق الخراساني — أم لا؟ وليس شأن اللفظ الا الاظهار — كما فصلناه في مقامه — فراجع، فالقائل بإمكان ذلك يلتزم بتعددتهما، وكون معنى الطلب ذلك المفهوم الاعتباري، بمعنى أن الجامع بين المفاهيم الاعتبارية شئ غير الصفة النفسانية، ويجعلها موضوعاً له للطلب، ولا وجه لجعله مفهوماً اعتبارياً لشيء آخر، كما جعله المحقق الخراساني (ره). واورد عليه الاستاذ — دام ظله — ووضح برهانه، والقائل بعدم امكان ايجاد المذكور يجعل الموضوع له فيهما شيئاً واحداً وهي الصفة النفسانية.

لهذا المعنى، بخلاف لفظ الارادة، فانه موضوع للصفة الخاصة النفسانية، سواء تحقق لها كاشف ام لا.

قال شيخنا الاستاذ - دام بقاءه في الكفاية في توضيح عينية الطلب مع الارادة - ما لفظه «إن الحق - كما عليه اهله وفاقاً للمعتزلة، وخلافاً للاشاعرة - هو اتحاد الطلب والارادة، بمعنى ان لفظها موضوعان بازاء مفهوم واحد، وما بازاء احدهما في الخارج يكون بازاء الآخر. والطلب المنشأ بلفظ او بغيره عين الارادة الانشائية.

وبالجملة هما متحدان مفهوماً وانشاءً وخارجاً، لا ان الطلب الانشائي الذي هو المنصرف اليه اطلاقه كما عرفت متحد مع الارادة الحقيقية التي ينصرف اليها اطلاقها ايضاً، ضرورة أن المغايرة بينها اظهر من الشمس وابين من الامس.

اذا عرفت المراد من حديث العينية والاتحاد ففي مراجعة الوجدان عند طلب شئ والامر به كفاية، فلا يحتاج الى مزيد بيان واقامة برهان، فان الانسان لا يجبد غير الارادة القائمة بالنفس صفة اخرى قائمة بها تكون هي الطلب غيرها» (انتهى).

اقول: ما افاده - من أن الانسان لا يجبد من نفسه غير الارادة القائمة بالنفس صفة اخرى قائمة بها عند طلبه شيئاً - حق لا يحصى عنه. وأما التزامه بأن المفهوم الذي هو بازاء لفظ الارادة او الطلب له نحو ان من التحقق (احدهما) التحقق الخارجى و(الآخر) التحقق الاعتبارى، فهو مبنى على ما حققه من أن معانى الهيئة امور اعتبارية توجد باللفظ بقصد الايقاع.

وفيه - مضافاً الى ما عرفت سابقاً من عدم تعقل كون اللفظ موجداً لمعناه - أن الامور الاعتبارية التي فرضناها متحققة بواسطة الهيئة

(الفصل الثالث معنى الصيغة)

في الموارد الجزئية، يؤخذ منها جامع، تكون تلك الجزئيات مصداقاً حقيقياً له. وهذا كما في الفوقية، فانها وان كانت من الامور الاعتبارية، ولكن يؤخذ من جزئياتها جامع يحمل على تلك الجزئيات، كحمل باقي المفاهيم على مصاديقها ولا معنى لجعل تلك الامور مصاديق اعتبارية لمفهوم آخر لا ينطبق عليها. والحاصل أنه ليس للمفهوم سوى الوجود الذهني والخارجي نحو آخر من التحقق يسمى وجوداً اعتبارياً له.

هل الصيغة حقيقة في الوجوب أو في الندب أو فيها على سبيل الاشتراك اللفظي أو المعنوي؟ وجوه اقواها الاخير، [٦٦] ولكنها عند الاطلاق تحمل على الاول [٦٧]. ولعل السرفى ذلك أن الارادة المتوجهة الى الفعل تقتضي وجوده ليس الا، والندب انما ياتي من قبل الاذن في الترك، منضمماً الى الارادة المذكورة، فاحتاج الندب الى قيد زائد، بخلاف

معنى الصيغة

[٦٦] والشاهد على ذلك هو الوجدان، فان الأمر مع الاذن في الترك لم يعد عند العرف خارجاً عن تعهد الواضع، ولا عن مقتضى الوضع ولو لقرينة، كمن قال: رأيت اسداً يرمي، وايضاً نرى بالوجدان ان المفهوم من الهيئة في الواجب والمستحب شيء واحد ولا تباين بينهما، وهذا شاهد صدق على وحدة المعنى فيهما وان كانت المصاديق مختلفة.

[٦٧] ويشهد بذلك ان اهل العرف لا يعتنون بالمأمور معذوراً في المخالفة باحتمال ارادة الندب. =

الوجوب، فانه يكفي فيه تحقق الارادة، وعدم انضمام الرخصة في الترك اليها. وهل الحمل على الوجوب عند الاطلاق يحتاج الى مقدمات الحكمة [٦٨]، وحيثما اختلفت لزوم التوقف ام لا، بل يحمل على الوجوب عند تجرد القضية اللفظية من القيد المذكور؟ الا قوى الثاني لشهادة العرف

[٦٨] وتقريب التمسك بها— على تقدير الحاجة اليها، بناءً على ما اسلفنا— من كون الارادة التشريعية حالة نفسانية متعلقة بفعل الغير، ويمكن التعبير عنها بتجمع النفس وبنائها على صدور الفعل المراد من المأمور وهي الباعثة لتحريك الأمر نحو الجعل والبعث— بأن يقال: ان الحالة المذكورة لو خليت ونفسها مقتضية لايجاد الفعل وصدوره من المكلف، وينتزع— من اظهارها مجردة بدون قيد— الوجوب، كما ان الارادة التكوينية مقتضية لايجاد المراد وصدوره من نفس المرید بلا توسط الغير، بل لا ينفك عن تحريك عضلات المرید نحو المراد، ولذا لا يتصور فيها الندب اصلاً. وان انضم الى اظهارها الاذن في الترك ينتزع عنها الندب، لكن لا ينحو يكون الاذن في الترك عدولاً عما أظهر أولاً، بل بحيث يكون كل من اظهار الارادة والاذن في الترك جزءاً لمنشأ انتزاع عنوان الندب، وجزءاً لهذا المقدار من التأثير المشوب بجواز الترك في المأمور والفرق بينها وبين التكوينية هو أن التكوينية لا تنفك عن تحريك العضلات بعد تحققها، بخلاف التشريعية فانها بعد التحقق تحتاج في تأثيرها الى الجعل وموافقة المكلف، ولذا لاتنافي بينها وبين الاذن في الترك، حيث ان الأمر لا يراها علة تامة للفعل حتى لا تنفك عنه، فله أن يكتفي باظهارها مجردة عن الاذن في الترك حتى ينتزع منه الوجوب، وله ان يظهرها مع الاذن حتى ينتزع منه الندب، لنقصان في مصلحة المراد ولمصلحة في الاذن اقوى من مصلحته— وقدمر نظيره في اختيارية الارادة— فلايتوهم أن لازم ما ذكرنا كون تلك الحالة الموجودة في نفس المرید علة تامة للفعل مع قطع النظر عن معصية المكلف، لما ذكر من احتياج تأثيرها الى وسائط منها الامر والبعث باظهار الارادة مجرداً او مع الاذن، فعند كل منهما تؤثر نحواً من الاثر. =

= وعلى هذا يكون باب الايجاب والندب باب الزائد والناقص، وقضية مقتضات الحكمة عند تردد المجهول بين الزائد والناقص تعين الناقص، لكونه أخف مؤنة وهو الوجوب.

واما ما يقال: من ان الفرق بينهما بالشدة والضعف وان الوجوب عبارة عن ارادة شديدة متعلقة بالفعل فتحتاج الى بيان حد الشدة، سواء قلنا بأن الندب ايضاً يحتاج الى بيان حد الضعف او قلنا بعدم احتياجه، لعدم احتياج عدم القوة الى مؤنة زائدة حتى ينتج عدم كون الوجوب أخف مؤنة.

فمدفوع: بأن الحالة النفسانية على ما ذكرنا أمرها دائرين الوجود والعدم، ولا نتعلّق فيها بالضعف والشدة، فان من يتصور فعلاً ويعلم منافعه ومضاره فإما أن يكون الجزم والتصميم والبناء على أثباته او اتيان عبده موجوداً في نفسه أو لا يكون، ويمكن ان يكون في نفسه تصميم ضعيف تارة وقوي اخرى، نعم الشدة والضعف يتصور في الداعي الباعث لهذا البناء والتصميم، وهو المصلحة الموجودة في الفعل، وهذا الاختلاف في الدواعي فارق بين الارادة التي لا يزيلها بعض الموانع الضعيفة والارادة التي يزيلها، فلا تكون الشدة والضعف في نفس الحالة الموجودة.

وما ذكرنا من انتزاع الوجوب عن اظهار الارادة بدون الاذن في الترك والندب منه مع الاذن، لافرق فيه بين احكام الموالي العرفية واحكام الله - تبارك وتعالى - سواء قلنا با نقداح الارادة فيها في نفس النبي والولي، واحداث تلك الحالة النفسانية لهما - عليهما السلام - ام لا، لان اختلاف الارادة فيهما ذاتاً لا يوجب اختلاف المظهر، فان اظهار الارادة منه - تبارك وتعالى - بلا اذن منه في الترك منشأ لانتزاع الوجوب، وموضوع لحكم العقل بوجوب الاطاعة واستحقاق العقاب بالمخالفة، ومع الاذن في الترك منشأ لانتزاع الندب وموضوع لحكم العقل برجحان الفعل مع الترخيص في الترك، وذلك لعدم اختصاص الشرع بلسان غير لسان اهل العرف في مقام اظهار مراداتهم وافهام مقاصدهم، بل أحكم طريقتهن =

= وامضاها بقوله — عز من قائل — «وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه» (١).
وكما أن باب الوجوب والاستحباب باب الزائد والناقص ثبوتاً واثباتاً،
— أما ثبوتاً فلانه ليس في نفس الأمر في الوجوب الارادة الفعل، وفي الاستحباب
هي مع الرضا بالترك، واما اثباتاً فقد تبين مما مضى، وعند الشك يتعين الوجوب
بمقتضى الاطلاق — كذلك باب النفسي والغيري، والعيني والكفائي، والتعيني
والتخييري ايضاً باب الزائد والناقص، وقضية الاطلاق هو الوجوب النفسي العيني
التعيني ثبوتاً واثباتاً، اما ثبوتاً فلان تلك الحالة الموجودة والارادة المتعلقة بشئ
متوجهة الى شخص بلا قيد يقتضي اتيانه معيناً نفساً من هذا الشخص، ومع انضمام
الغير اليه يصير غيرياً، ومع انضمام البذل الى الفعل يصير تخييرياً، والى المكلف
يصير كفائياً، وأما اثباتاً فلأن الاول ينتزع من صرف اظهار الارادة المتعلقة بشئ من
مكلف، واما غيره فيحتاج الى اظهار القيد من الغير والبذل.
ثم ان هذا كله على ما بينا من معنى الارادة والوجوب والهيئة على مختار
الاستاذ — دام بقاءه — واما على مختار صاحب الكفاية من ايجاد مفهوم الطلب اعتباراً
بالصيغة، فيمكن ان يقال ايضاً ان باب ايجاد مفهوم الوجوب والندب باب الزائد
والناقص، لان الوجوب ينتزع من نفس ايجاد مفهوم الطلب اعتباراً، والندبية مع
الاذن في الترك، وهذا معنى التمسك بالاطلاق على مبناه، واما الشدة والضعف
في الارادة الحقيقية — لوقلنا بهما على المبني — فلا دخل لهما بمدلول الصيغة وهو
الارادة الانشائية، ولو فرض التشكيك فيه بأن قيل المفهوم الاعتباري للارادة
الضعيفة مثلاً اضعف من المفهوم الاعتباري للارادة القوية، لم يكن امر الاستحباب
أخف مؤنة من الوجوب، بل اما يتساويان في الاحتياج الى المؤنة، واما يحتاج اليها
الوجوب دون الندب، فلا يستقيم الاخذ بالاطلاق وتعيين الوجوب بهذا المعنى.
هذا كله على تقدير عدم ظهور في البين والحاجة الى مقدمات الاطلاق، =

= لكن الظاهر ان نفس الهيئة ظاهرة بالظهور اللفظي في الوجوب النفسي العيني التعيني بلا احتياج الي المقدمات، نظير «الكل» الظاهر في الاستيعاب بلا احتياج اليها، بل الظهور ناف لاحتمال ما لولاه ينفيه الاطلاق.

ثم إنه لو كان في المقام ظاهر أو اطلاق اخذنا به، واما مع عدمهما فهل يحكم العقل بالبراءة — عند الشك في احد القيود المذكورة — او الاشتغال؟ الظاهر الثاني، بمعنى ان العقل يحكم بصحة المؤاخذه على تقدير العينية والنفسية والتعينية، لا للعلم الاجمالي بين وجوب شئ او شيئين في النفسي والغيري، وانحلاله الى العلم بوجوب الاقل والشك في وجوب الاكثر حتى يلزم على القائلين بعدم الانحلال اتيان بهما، ولا يجري التقریب المذكور في الشك في الكفاية والتخيرية، بل لان الانسان يجد من نفسه المأخوذية بالنسبة الى ما سمع وعلم بتوجه ارادة المولى اليه قبل الالتفات الى العلم الاجمالي، فالعلم بتلك الحالة التي يعبر عنها بالارادة كاف في صحة المؤاخذه، الا اذا علم كونها بحيث لا يجب موافقتها ولا تورث العقاب مخالفتها، إما مطلقا كما في الغيرية الغير المنجزذيتها لعدم العلم او لعدم القدرة، وإما على تقدير قيام الغير كما في الكفاية، ومع اتيان بد له كما في التخيري.

وأما احتمال كونها بحيث لا يجب موافقتها فلا ينهض لرفع اليد عن تلك الحجة العقلية، وليس المناط في الحجة على التكليف العلم بالعقاب حتى يقال بعدم العلم به في المقام على الفرض، بل يكفي العلم بالتكليف مع احتمال العقاب، والا فاللازم عدم حجية الطرق، لانتفاء العلم بالعقاب فيها كما هو واضح.

ويمكن أن يلتزم في المقام بكون العلم بالارادة المرددة طريقاً الى الارادة النفسية العينية التعينية كالاوامر الطريقية، والفرق بين التقریبين هو أن العلم بالارادة المرددة مع احتمال العقاب على الاول — موضوع لوجوب الاطاعة واستحقاق العقاب من دون لحاظ الطريقية، وعلى الثاني طريق الى ما يورث العلم او الطريق اليه =

بعدم صحة اعتذار العبد عن المخالفة، باحتمال الندب، وعدم كون الأمر في مقام بيان القيد الدال على الرخصة في الترك .

ونظير ما ذكرنا هنا — من استقرار الظهور العرفي بمجرد عدم ذكر القيد في الكلام، وإن لم يحرز كون المتكلم في مقام البيان — القضايا المسورة بلفظ الكل وامثالها، فإن تلك الالفاظ موضوعة لبيان عموم افراد مدخولها، سواء كان مطلقاً ام مقيداً، ففي قضية (اكرم كل رجل عالم)، و(اكرم كل رجل) لفظ الكل مفيد لمعنى واحد، وهو عموم افراد ما تعلق به وما دخل عليه، غاية الامر مدخوله في الاولى الطبيعة المقيدة، وفي الثانية المطلقة، فالتقيد في الرجل الذي هو مدخول الكل ليس تصرفاً في لفظ الكل. وهذا واضح، لكنه مع ذلك لو سمعنا من المتكلم (اكرم كل رجل) لانرى من انفسنا في الحكم بالعموم في افراد الرجل الاحتياج الى مقدمات الحكمة في لفظ الرجل، بحيث لولاها نتوقف في أن المراد من القضية المذكورة اكرام جميع افراد الرجل، أو جميع افراد الصنف الخاص منه، ولا يبعد أن يكون نظير ذلك حمل الوجوب على النفسى والتعيني عند احتمال كونه غيرياً أو تخييرياً، فإن عدم اشتمال القضية على ما يفيد كون وجوبه لملاحظة الغير، وكذا على ما يكون طرفاً للفعل الواجب، يوجب استقرار ظهورها في كون الوجوب نفسياً تعينياً، فلا يحتاج الى

=العقاب، هذا على المختار من تحقق الحالة الموجودة في النفس في جميع الاقسام واحتياج بعض الاقسام الى قيسسد، واما على الفرق بين الوجوب والندب بالشدة والضعف واحتياج الوجوب الى الحجة على الارادة الشديدة، فالعلم بالارادة المرددة بين الضعيفة والشديدة ليس حجة على خصوص الشديدة منها، ومقتضى الاصل البراءة، لكن المبني غير سديد.

احراز مقدمات الحكمة. والشاهد على ذلك كله المراجعة الى فهم العرف، اذ لا دليل في امثال ذلك امتن مما ذكر. ويحتمل أن يكون حمل الارادة على الوجوب التعيينى النفسى — عند عدم الدليل على الخلاف — من باب كونها حجة على ذلك عند العقلاء، لو كان الواقع كذلك، نظير حجية الاوامر الظاهرية على الواقعيات على تقدير التطابق، من دون أن يستقر الظهور اللفظى فيما ذكرنا، فافهم [٦٩].

(الفصل الرابع)

(الجمال الخبرية المستعملة في مقام الطلب)

الجمال الخبرية — التى يؤتى بها في مقام الطلب — ظاهرة في الوجوب، سواء قلنا بانها مستعملة في الطلب مجازاً، أم قلنا بانها مستعملة في معانيها من الحكاية الجزمية عن الواقع بداعى الطلب، كما هو الظاهر. أما على الاول فلما مر من ان النذب يحتاج الى مؤنة زائدة [٧٠] وأما على الثانى فلان الاخبار بوقوع المطلوب في الخارج يدل على عدم تطرق نقيضه عند الامر، فيكون هذا ابلغ في افادة الوجوب من صيغة افعل وامثالها.

[٦٩] لعلّه اشارة الى استقرار الظهور في المقامين من دون حاجة الى التقريب المذكور.

(الجمال الخبرية المستعملة في مقام الطلب)

[٧٠] بل يجري الوجه الثانى فيه أيضاً، لان استعمال الهيئة الموضوعية في الطلب لا بد له من نكته، كاستعمال اللفظ الموضوع للحيوان المفترس في الانسان، والنكته في المقام عدم تطرق نقيضه عند الامر، نعم لعلّ الثانى ابلغ في ذلك =

(لا يقال): لازم حمل الجمل الخبرية في مقام الطلب على الاخبار وقوع الكذب فيما لم يات المكلف بالمطلوب (لانا نقول): الصدق والكذب يلاحظان بالنسبة الى النسبة الحكمية المقصودة بالاصالة، دون النسبة التي جيء بها توطئة لافادة امر آخر. ولذا لا يستند الكذب الى القائل بان زيدا كثير الرماد، توطئة لافادة جوده، وإن لم يكن له رماد، أو كان ولم يكن كثيرا وانما يسند اليه الكذب لولم يكن زيد جواداً.

(الفصل الخامس)

(مفاد هيئة افعل)

هيئة افعل تدل بوضع المادة على الطبيعة اللا بشرط من جميع الاعتبارات، حتى الوجود والعدم، وحتى الاعتبار الذي به صار مفاداً للمصدر [٧١] ضرورة أن المعنى المذكور أب عن الحمل على الذات، فيمتنع وجوده في الهيئة التي تحمل على الذات. هذا وضع المادة، وتدل

= المعنى ولا يخفى وجهه، كما لا يخفى أن النكته المذكورة توجب ظهورها في الوجوب، لا كونها بحيث تأبى عن الحمل على الاستحباب، بل قد يؤتى بها لبيان تأكيد الاستحباب.

مفاد هيئة افعل :

[٧١] المادة عبارة عن اصوات خاصة غير مقيدة بهيئة خاصة لا يمكن التلطف بها وحدها، بل لابد لتلفظها من احدى الهيئات. نعم يمكن افهامها بالاشارة اليها بأن يقال (ض، ر، ب) مثلاً لمادة ضرب وهكذا غيرها. ومعناها ايضاً مجرد عن جميع القيود حتى الوجود والعدم، ولا يمكن ايجاده في الذهن مستقلاً ومتفكاً عن الهيئة، نعم يشار اليه بما هو موجود في جميع الهيئات. والهيئة عبارة عن كيفية =

بواسطة وضع الهيئة على الطلب القائم بالنفس، فالمركب من الوضعين يفيد الطلب المتعلق بتلك الطبيعة اللا بشرط. وحيث أن الطبيعة اللا بشرط حتى من حيث الوجود والعدم لا يمكن ان تكون محلاً للارادة عقلاً يجب اعتبار وجود ما زائداً على ما يقتضيه وضع المادة والهيئة [٧٢]، والوجود المذكور الذي يجب إعتباره عقلاً على النحاء:

(أحدها) الوجود السارى في كل فرد كما في قوله تعالى احل الله البيع (ثانيها) الوجود المقيّد بقيّد خاص، ومن القيود المرة والتكرار، والفور أو الوجود الاول وامثال ذلك (ثالثها) أن يعتبر صرف الوجود مقابل العدم الازلى، من دون امر آخر وراء ذلك .

وبعبارة اخرى كان المطلوب انتقاض العدم الازلى

= اداء الحروف، ولا يمكن تحقيقها مجردة عن المادة، نعم يمكن افهامها ايضاً بالاشارة ويقال: ما لا يمكن تحقيقه الا في ضمن صيغة من الصيغ، ومعناها الطلب المتعلق بالمادة المتحقق في نفس المتكلم.

[٧٢] لا يخفى ان اعتبار واحد من الوجود او العدم في متعلق الطلب عقلي، لعدم امكان تعلق الطلب بنفس معنى المادة، وهو المفهوم المجرد عن جميع الطواري حتى الوجود والعدم كما هو الفرض، لعدم قابلية الماهية المجردة لأن تقع معروضاً لشيء من العوارض، ولذا يقال: الماهية من حيث هي هي ليست الاهی، وأما اعتبار خصوص الوجود دون العدم فليس بحكم العقل، لا مكان تعلق الطلب بترك الطبيعة، نعم يمكن ادعاء تبادره الى الذهن في مقام الطلب بعد كونه والعدم سيان بحكم العقل، مثلاً لو قيل: الطهارة شرط او النجاسة مانع، أمكن عقلاً أن يكون عدم النجاسة شرطاً وأن يكون عدم الطهارة مانعاً، لكن يتبادر من تلك القضايا بعد الحكم العقلي المذكور كون الوجود معتبراً دون العدم، الا اذا صرح المتكلم باعتبار العدم في القضية.

بالوجود [٧٣]، من دون ملاحظة شيء آخر، وحيث لا يدل الدليل على احد الاعتبارات، يتعين الثالث لانه المتيقن من بينها، وغيره يشتمل على هذا المعنى وأمر زايد فيحتاج الى مؤنة اخرى زائدة مدفوعة بمقتضى الاطلاق.

ومما ذكرنا يظهر ان الفور والتراخي والمرة والتكرار وغيرها كلها خارجة عن متفاهم اللفظ. نعم لودل الدليل على احدها، لم يكن منافياً لوضع الصيغة لاجمادتها ولا بهيئتها. ولازم ما ذكرنا الاكتفاء بالمرّة سواء اتى بفرد واحد من الطبيعة ام ازيد منه، لانطباق الطبيعة المعتبرة فيها حقيقة الوجود، من دون اعتبار شيء آخر على ما وجد اولاً، فيسقط الامر، إذ بعد وجود مقتضاه في الخارج لوقى على حاله لزم طلب الحاصل، وهو محال. نعم يمكن أن يقال في بعض الموارد بجواز ابطال ما اتى به اولاً، وتبديله بالفرد الذي ياتي به ثانياً، كما ياتي بيانه في محله.

(الفصل السادس)

(في الاجزاء)

لا اشكال في ان الاتيان بالمامور به بجميع ما اعتبر فيه شرطاً وشطراً، يوجب الاجزاء عنه، بمعنى عدم وجوب الاتيان به ثانياً، باقتضاء ذلك الامر، لا اداءً ولا قضاءً، لسقوط الامر بايجاد متعلقه،

[٧٣] هذا على مختاره سابقاً، لكنه — دام بقاءه — رجع عنه ورده بأن وجود الطبيعة المجردة عن جميع الطواري غير مقيد بالناقضية للعدم، وان كان ناقضاً له في الخارج، لكن لا ينحو التقيد بحيث لو اجتمع اكثر من سبب واحد لا يجابه لم يكن =

ضرورة أنه لو كان باقيا بعد فرض حصول متعلقه لزم طلب الحاصل، وهو محال. ولا فرق في ذلك بين الواجبات التعبدية والتوصيلية.

وما قد يتوهم في التعبديات: من أنه قد يؤتى بالواجب بجميع ما اعتبر فيه، ومع ذلك لم يسقط الامر، لفقد التقرب الذي اعتبر في الغرض، فهو بمنزل عن الصواب، لما ذكرنا من استحالة بقاء الامر مع وجود عين ما اقتضاه في الخارج. وأما وجوب الاتيان ثانياً في التعبديات لو اخل بقصد القربة، فاما من جهة اعتبار ذلك في المأمور به، وإما من جهة تعلق الامر بالاتيان بالفعل ثانياً، بعد سقوط الامر الاول، لعدم حصول الغرض الاصل. وستطلع على تفصيل ذلك عند البحث عن وجوب مقلمة الواجب انشاء الله.

والحاصل ان الامر اذا اتى بما اقتضاه بجميع ما اعتبر فيه لاقتضاء له ثانياً. نعم يتصور امر آخر يتعلق بإيجاد الفعل ثانياً. وهذا غير عدم الاجزاء عن الامر الاول. ولعمري إن هذا من الوضوح بمكان. وكذا لا فرق فيما ذكرنا بين الاوامر المتعلقة بالعناوين الاولى، وبين الاوامر الملحوظ فيها الحالات الطارئة، من قبيل العجز والاضطرار والشك وامثال ذلك، لوجود الملاك الذي ذكرنا في الجميع. وانما الاشكال

= قابلاً للتكرار، ففقد الناقضية ايضاً قيد يدفعه الاطلاق، وتتمام الكلام مع بيان الثمرة في باب تداخل الاسباب — انشاء الله تعالى — اذ لا ثمرة بين القولين في ما لم تكن اسباب متعددة ويكتفى بالمرة في الامثال، نعم بناء على الناقضية لا يعقل التكرار وبناء على عدمها يعقل التكرار لكن لا مقتضى له، لان الامر الاول لم يكن الا مقتضياً لاصل الطبيعة وقد تحققت ولا امر آخر بالفرض.

والكلام في أن الاوامر المتعلقة بالمكلف بملاحظة العناوين الطارئة [٧٤] لوائى المكلف بمتعلقاتها، هل تجزى عن الواقعيات الاولى، بحيث لو ارتفعت تلك الحالة الطارئة في الوقت او خارجه، لا يجب عليه الاتيان بما اقتضت الاوامر الواقعية الاولى أو لا يكون كذلك؟

اذا عرفت ذلك فنقول: إن العناوين الطارئة التي تسوجب التكليف على قسمين (احدهما) ما يوجب حكماً واقعياً في تلك الحالة مثل الاضطراب (ثانيهما) ما يوجب حكماً ظاهرياً، مثل الشك، فهاهنا مقامان يجب التكلم في كل منهما.



الاجزاء: مركزية

[٧٤] المراد بالعنوان الطاري هو العنوان المأخوذ في طول الواقعيات غير المقيدة بحال، سواء كان ظاهرياً مجعولاً في مرتبة الشك في الواقع، أو واقعياً ثانوياً مجعولاً في مرتبة العجز عن الواقعي الاولى، مثل «ان لم تجدوا ماءً فتيّموا» فان وجوب التيمم على الفاقد وان كان حكماً واقعياً ليس واره حكم آخر في اللوح المحفوظ كالاحكام الظاهرية، لكن لما كان في مرتبة العجز عن الواقع الاولى وفقدان الماء يقال له الواقعي الثانوي، وكذا جميع ما جعل بلحاظ العجز عن الواقعيات الاولى، فيخرج مثل السفر والحضر، فان أحد العنوانين لم يؤخذ مع العجز عن الآخر، بل هما ملحوظان في عرض واحد، بمعنى ان الأمر قسم المكلف الى صنفين: الحاضر والمسافر، ووجب على الاول التمام، وعلى الثاني القصر، من دون تقدم لاحدهما على الآخر. فليس المحكوم باحد الحكمين محكوماً بالحكم الآخر ايضاً، حتى يقال هل الامتثال لاحدهما مجزئ عن الآخر أم لا؟ بل لا موضوع لاحدهما مع تحقق الآخر.

١ - (اجزاء الاضطرارى عن الاختيارى)

اما القسم الاول فينبغى التكلم فيه (تارة) فى انحاء ما يمكن أن يقع عليه و(اخرى) فيما وقع عليه. أما الأول فنقول: يمكن أن يكون التكليف بشيء فى حال عدم التمكن من شيء آخر، والاضطرار العرفى بتركه، من جهة أن ذلك الشيء مشتمل على عين المصلحة التى تقوم بالفعل الاختيارى، من دون تفاوت اصلاً، مثلاً الصلاة مع الطهارة المائية فى حق واحد الماء، والترابية فى حق فاقده سيان فى ترتب الأثر الواحد المطلوب الموجب للامر [٧٥] ويمكن أن يكون الفعل فى حق المضطر مشتملاً على مصلحة وجوبية، لكن من غير نسخ تلك المصلحة القائمة بالفعل الاختيارى، وان كانت مثلها فى كونها متعلقة لغرض الأمر فى الحالة التى يكون المكلف عليها [٧٦]. ويمكن أن يكون مشتملاً على مرتبة ادنى من المصلحة القائمة بالفعل الاختيارى. وعلى هذا يمكن بلوغ الزائد حداً يجب استيفاؤه ويمكن عدم بلوغه الى هذه المرتبة. وعلى الأول يمكن كون الزائد مما يمكن استيفاؤه بعد زوال العذر، ويمكن عدم كونه كذلك. هذه أنحاء الصور فى التكليف الاضطرارى [٧٧].

اجزاء الاضطرارى عن الاختيارى :

[٧٥] كما فى ايماء المريض وقيام القادر للتعظيم، فان الظاهر اتحاد اثرهما

عيناً.

[٧٦] بحيث لو اجتمع العنوانان فى مكلف واحد لا وجهها عليه.

[٧٧] وجميع الانحاء المذكورة فى المكلف به متصورة فى نفس التكليف ايضاً، بأن =

ولازم الاول من الاقسام المذكورة الاجزاء، بداهة مساواة الفعل الاضطرارى للفعل الاختيارى فى تحصيل الغرض على الفرض المذكور، فكما أن الفعل الاختيارى يوجب الاجزاء كذلك الاضطرارى.

ولازم الثانى منها عدم الاجزاء، إذا لفعل الاضطرارى - وإن كان مشتملاً على المصلحة التامة كالاختيارى - لكن المصلحة القائمة بكل منها تغاير الاخرى، فلا يكون احد الفعلين مجزياً عن الآخر. نعم يمكن أن يكون احد الفعلين فى الخارج موجباً لعدم امكان استيفاء مصلحة الآخر. ولا يخفى أن لازم كلا القسمين المذكورين جواز تحصيل الاضطرار اختياراً [٧٨].

ولازم الثالث عدم الاجزاء [٧٩]. مع اتصاف الزائد بوجوب الاستيفاء وامكانه معاً، وفى غيره الاجزاء. ثم إنه إن كانت المصلحة الزائدة بمرتبة اللزوم، ولا يمكن الاستيفاء بعد اتيان الفعل الاضطرارى، لا يجوز للأمر الايجاب والبعث الى الاضطرار فى الوقت، إن علم بزوال عذره قبل زوال الوقت، لانه تفويت للمصلحة اللازمة. وفى غير الصورة المذكورة يجوز الايجاب، وإن علم بزوال عذره فى الوقت. ووجه ظاهر. ولازم الصورة الاولى عدم جواز البدار الى الفعل الاضطرارى، إلا اذا علم باستيعاب العذر لتمام الوقت، كما ان لازم الثانية جواز ذلك، وان علم

= لا يكون فى نفس الفعل فائدة، ولكن كان فى الايجاب والبعث به أحد الفوائد المذكورة.

[٧٨] وكذا جواز البدار للمكلف، وجواز الايجاب للأمر مع العلم بانقطاع العذر فى الاثناء.

[٧٩] بشرط عدم تداركه بمصلحة فى التكليف.

بانقطاع العذر. والقول بعدم جواز البعث للآمر والبدار للمكلف في الصورة الاولى، إنما هو فيما لم تكن للتكليف مصلحة تتدارك بها المصلحة الزائدة الفائتة، والاجاز. وتنفي الثمرة بين الصورتين. هذه انحاء التصور في التكاليف الاضطرارية.

واما ما وقع بمقتضى النظر في ادلتها، فالظاهر أن المأني به في حال الاضطرار لو وقع مطابقاً لمقتضى الامر، يسقط الاعادة ثانياً، فان ظاهر ادلتها ان المعنى الواحد يحصل من المختار باتيان التام، ومن المضطر باتيان الناقص [٨٠]. نعم في كون موضوع تكليف المضطر هو الاضطرار

[٨٠] وذلك لظهور الادلة في تقسيم المكلفين بصرف الوجود الى القادر والعاجز والواجد والفاقد مثل «ان لم تجنوا...» و«التراب احد الطهورين» و«رب الماء ورب التراب واحد» و«يكفيك التراب عشرين» و«اذكروا الله قياماً وقعوداً» بناءً على ما فسّر في الاخبار من وجوب الصلاة على القادرين قياماً، وعلى العاجزين قعوداً وغير ذلك من أدلة الباب، فانها ظاهرة في ان التكليف واحد، ويأتي به كل بحسب حاله، ولا يجب على مكلف واحد الا تيان بوظيفتين، لكن لا ينفى أنها وان كانت ظاهرة في عدم الوجوب ثانياً بعد ارتفاع الاضطرار، إما ان ذلك لحصول تلك المصلحة بتمامها حتى يجوز تحصيل الاضطرار للقادر والبدار للعاجز العالم بزوال عذره في الوقت، وإما لتفويت محلها حتى يحرم، ولذا يشكل الحكم بجواز تحصيل الاضطرار على من تنجز عليه تكليف التمام لتمكنه من اتيانه، لان العقل لا يجوز مخالفة التكليف المنجز، ولو بتفويت المحل بمجرد احتمال التدارك، بل يحتاج الى المؤمن من قبل الشارع والمفروض انتفاؤه، نعم لو اجترأ وصار مضطراً يجب عليه اتيان الناقص لتحقيق موضوعه، اللهم الا أن يكون في الادلة اطلاق يشمل العجز في بعض الوقت ليرخص البدار فيستكشف منه عدم التفويت، لاستلزامه الالتقاء في المفسدة، فيجوز تحصيل الاضطرار لكن استكشاف ذلك منها منى على ان لا يكون التجويز لمصلحة في الجمل فتأمل.

الحالي او الاضطراب المستوعب تمام الوقت كلام، لا بد في تنقيح ذلك من النظر في الادلة [٨١] وللکلام فيه محل آخر. ويتفرع على الاول سقوط الاعادة لو انقطع العذر في الاثناء، وعلى الثاني عدم السقوط، لا لعدم اجزاء امثال الامر في حال الاضطراب، بل لكشف انقطاع العذر عن عدم كون المأني به متعلقاً للامر. وأما القضاء فيما اذا استوعب العذر مجموع الوقت وانقطع بعده، فيسقط عنه على كلا التقديرين.

ثم انه لو فرضنا الشك في ظواهر الادلة، فاصالة البراءة محكمة، لرجوع المقام الى الشك في التكليف [٨٢] ولا فرق في ذلك بين الاعادة والقضاء.

(لا يقال): مقتضى وجوب قضاء مافات وجوب العمل التام عليه، لصلى فوت العمل التام عنه. (لانا نقول): يعتبر في صدق الفوت اشتغال العمل على المصلحة المقتضية للايجاب عليه، ولم يستوفها المكلف. والمفروض احتمال استيفاء المكلف العاجز تلك المصلحة باتيان الناقص. ومع هذا الاحتمال يشك في صدق الفوت الذي هو موضوع ادلة القضاء هذا حال التكليف الاضطرابي.

[٨١] لا يبعد استفادة الاول منها، فان من لم يتمكن من تحصيل الماء بحسب الاسباب العادية يصدق عليه انه لم يجد الماء فيجب عليه التيمم، وان علم أنه يصير بعد ساعة واجداً للماء، لنزول المطر او غيره من الامور غير الاختيارية، نعم لو كان عدم التمكن فعلاً من جهة احتياجه الى مقلعات اختيارية ولو بمشي مقدار من المسافة لم يصدق عليه فاقد الماء، وتمام الكلام في محله.

[٨٢] في غير الاضطراب الطاري بعد التمكن من اتيان التمام في الوقت، وأما فيه =

= فالظاهر أن العقل يحكم بالاشتغال لما مضى في تحريم تحصيل الاضطراب عليه، من أن العقاب المنجز على التمام لا يرتفع باحتمال التدارك، ومع التكرار ثانياً وإن لم يحصل القطع بالبراءة أيضاً، لاحتمال التفويت بفعل الناقص، لكن يجب بحكم العقل تقليل الاحتمال، كمن اشتبهت عليه القبلة وعجز عن الصلاة الى أربع جهات، فإن العقل يحكم باتيانها الى ثلاث جهات وإن لم يقطع بالبراءة معها.

ان قلت: ان كان في المقام اطلاق يدل على أن المضطر في ساعة يجب عليه الناقص، حتى يجوز البدار وتحصيل الاضطراب، فقد مر في الحاشية السابقة - أنه يستكشف منه عدم التفويت، وإن لم يكن اطلاق يشمل ذلك الاضطراب المرتفع بعد ساعة، فموضوع الحكم بالناقص بعد غير محرز حتى يقال هل الاتيان به مجز عن التام أم لا؟ بل الامر بالتام معلوم والشك في ارتفاعه، والظاهر ان القائل بالبراءة لا يقصد المقام قطعاً، لان المقام مقام استصحاب الحكم بالتام لا البراءة عنه.

قلت: أولاً: هذا اشكال آخر على القائل بالبراءة، لانه مع الاطلاق لا مجال للبراءة، ومع علمه يستصحب وجوب التام.

واما ثانياً: فما قلنا في الحاشية السابقة من ان الاطلاق لا ينهض دليلاً على عدم التفويت لاحتمال المصلحة في الجعل، وهي ملازمة للاذن في البدار لا في تحصيل الاضطراب، فيمكن في خصوص الفرض الحكم بالاشتغال، وإن كان الاطلاق موجوداً، وإن فرض في المتن محل النزاع خصوص المورد الخالي عن الاطلاق، بل قد يقال في غير الفرض أيضاً بوجوب التام، يعني أن من كان عاجزاً في اول الوقت وأتى بالناقص يجب عليه الاتيان بالتام عند حصول القدرة ايضاً بمقتضى الاستصحاب التعليق، فانه لو كان قادراً لكان يجب عليه التام، فيستصحب الملازمة بين القدرة ووجوب التام، للعلم بوجودها قبل فعل الناقص والشك فيها بعده، ولا تنقض اليقين... ومقتضى ذلك إيجاب التام عند حصول القدرة، وهو مقدم على استصحاب عدم وجوبه الفعلي، كما حقق في محله.

= ولكنه مجدوش، بيان ذلك: ان الحكم المعلق على شئ قد يعلق عليه بلا لحاظ زمان فيها، بل يتحقق الحكم عند تحقق الشرط، لكن لا مقيداً بخصوص زمانه بل يبقى الحكم وان انقضى زمان الشرط، كتعليق حرمة العصير على غليانه، وقد يلاحظ فيه زمان خاص ولو كان ذلك نفس زمان المعلق عليه، كتعليق وجوب الوضوء على وجدان الماء، ووجوب التيمم على فقدانه وجواز الاقتداء على العدالة وعدمه على الفسق، فوجوب الوضوء في خصوص حال الوجدان معلق على الوجدان لا وجوبه ولو بعد الوجدان، وكذا التيمم في خصوص حال الفقدان، والاقتداء في خصوص حال العدالة، وعدمه في حال علمها ولا اشكال في جريان الاستصحاب التعلقي في القسم الاول. لان الملازمة الشرعية بين الغليان والحرمة كانت متيقنة في حال العتية فاذا شككنا بعد الزببية في بقائها فلامانع من إبقائها مع اتحاد الموضوع عرفاً.

واما في القسم الثاني فحيث علق وجوب الوضوء في خصوص زمان الوجدان على تقدير تحققه، فقبل مضي كل زمان يصح ان يقال ان تحقق الوجدان في هذا الزمان يجب الوضوء في هذا الزمان، واما بعد فوت الزمان فلم تبق تلك القضية الشرعية بحالها، لان حكم الموقت ينتهي بانتفاء وقته، نعم يصح ان يقال لو كان واجداً لكان يجب عليه الوضوء، لكنها قضية عقلية منتزعة من الاولى انتفت بانتفاء وقتها، ومثل تلك القضية العقلية لا تكون منشأ للاثار الشرعية وهي فرضية عقلية، كقولنا المايح الفلاني لو كان خمرأً لحرم شربه، ولو كان ماءً أجاز شربه، ولو كان دماً لوجب اجتنابه، وامثال هذه مما لا تخصى كثرة، هذا بالنسبة الى الزمان الماضي، واما بالنسبة الى الزمان الآتي فتصلق قضية شرعية اخرى وهي ان واجد الماء يجب عليه الوضوء في خصوص ذلك الزمان، ولا ربط لهذه القضية بالسابقة حتى يستصحب، فان كانت في نفسها متيقنة فهو، والا فالمرجع فيها البراءة. وفي المقام وجوب التمام مسلم على من لم يصل الناقص، واما من صلى الناقص فوجوب التمام عليه في خصوص الزمان المذكور مشكوك فيه من أول الامر.

٢ - (اجزاء الظاهري عن الواقعي)

واما التكاليف المتعلقة بالمكلف في حال الشك في التكليف الواقعي، فملخص الكلام فيها أنه إن قلنا باشتمال متعلقاتها في تلك الحالة على المصالح، فحالها حال التكاليف المتعلقة بالافعال في حال الاضطرار [٨٣]، من دون تفاوت. وإن قلنا بانها تكاليف جعلت لرفع تحير المكلف عن الواقعيات في مقام العمل، فلازم ذلك عدم الاجزاء،

= والحاصل: ان في المقام قضيتين احدهما: أنه لو كان قادراً لوجب عليه التمام في الزمان الماضي، والثانية: أنه ان قدر في الزمان اللاحق يجب عليه التمام في تلك الحالة. أما في الاولى: فمعلوم أنها لم تكن شرعية ولو كانت لم تكن مفيدة لوجب التمام في الآن اللاحق، لانها حكمان غير مرتبط أحدهما بالآخر. واما الثانية: فهي متيقنة في حق غير مصلى الناقص، وأما في حقه فشكوك من رأس، وهذا بخلاف (اذا غلاينجس أو يحرم) فان فيها حيث لم يقيد الحكم بزمان خاص، فلاحالة يصدق في كل زمان قضيتان، احدهما حلال وظاهر فعلاً، والاخرى اذا غلاينجس ويحرم وهي قضية واحدة باقية تستصحب عند الشك .

اجزاء الظاهري عن الواقعي :

[٨٣] اما ثبوتاً، فلامكان كون مصلحة العمل بالحكم الظاهري عين المصلحة الواقعية في ذلك الموضوع، وكونها نسخاً آخر، وكونها أنقص منها بمقدار لازم الاستيفاء مع امكان استيفائه أو بدونه او بمقدار مستحب. واما اثباتاً، فلظهور أدلتها في أن العمل المذكور لمن قامت عليه الامارة هو المكلف به واقعاً وان كان موضوعها خاصاً، فن قامت اماره له في كيفية صلاته فما دام موضوعاً لها تكون تلك الصلاة له صلاة حقيقة لا تعبداً وتزيلاً، ومعلوم ان الصلاة لا تتطلب من مكلف مرتين.

لعدم حصول الغرض الموجب للتكليف بالواقع على هذا الفرض. غاية الامر كون الامتثال لتلك التكاليف عذراً عن الواقع المتخلف عنه، وحد امکان العذر عن الشيء كونه مشكوكاً فيه، فاذا علم لا يمكن عقلاً ان يكون معذوراً فيه، لوجوب امتثال الحكم المعلوم وحرمة مخالفته. ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون مورد الاحكام الظاهرية الشبهات الموضوعية او الحكمية [٨٤].

وحاصل الكلام: أن الغرض الموجب للحكم حدوثاً موجب له بقاء ما لم يحصل. وبعد ما فرضنا أن متعلقات الاحكام الظاهرية ليست مشتملة على مصالح، حتى يتوهم حصول تلك الاغراض الموجبة للتكليف بالواقعيات باتيانها، وانما فائدتها تنجيز الواقعيات في مورد ثبوتها، وكونها عذراً عنها في صورة التخلف، فلا وجه لتوهم الاجزاء، لانه ان كان المراد

= واما عند الشك في ظواهر الادلة فنحكم بالبراءة، الا فيما حكمنا فيه في السابق بالاشتغال لعين ما قلناه آنفاً، نعم قد يقال: مقتضى اطلاق الادلة الدالة على حجية الامارة مع امکان تحصيل العلم عدم تفويت الواقع بلا تدارك، لاستلزامه المحال. وهو صحيح لولا احتمال المصلحة في الجعل كما مر.

[٨٤] وتوهم الفرق بامكان تقييد الاحكام الواقعية بالعلم في الاول بخلاف الثاني من دفع، بأن مجرد امکان التقييد في الاول في مرحلة الثبوت غير موجب للحكم به في مرحلة الاثبات، مع أن لسان الادلة فيها واحد «فكل شئ مطلق» و«كل شئ حلال» يرتخص ترك الواقعيات في الشبهات الحكمية والموضوعية على نسق واحد، وجعل الحكم في بعض افراده واقعياً وفي بعضها ظاهرياً كما ترى، وكذا ادلة الامارات والطرق، ولو فرض اختصاص دليل بالشبهات الموضوعية فيدور الامر بين تقييد كل من دليلي الحكمين بالعلم والجعل، وبين الجمع بينهما بجعل احدهما واقعياً والثاني ظاهرياً من دون تقييد لاحدهما، ومعلوم أن الجمع أولى.

سقوط الامر بالواقعيات بمجرد امتثال الامر الظاهري، فلا يعقل مع بقاء الغرض الذى اوجب الامر، وإن كان المراد كونه معذورا فيها مع بقاء الامر بها وارتفاع الشك، فلا يعقل ايضا، لاستقلال العقل بعدم معذورية من علم بتكليف المولى. نعم يمكن ان يوجب امتثال الامر الظاهري عدم القابلية لاستدراك المصلحة القائمة بالواقع، فيسقط الامر به من هذه الجهة. وهذا الاحتمال — مع كونه بعيدا فى حد نفسه — لا يصير منشأ للتوقف، إذ غايته الشك فى السقوط، وهو بعد العلم بالثبوت مورد للاشتغال.

هذا اذا علم ان جعل الاحكام الظاهرية من باب الطريقة ولو شك فى أنه كذلك او من باب السببية، او علم انه من باب السببية، ولكن شك فى ان الاتيان بالشكوك فيه هل هو واف بتمام الغرض الموجب للامر بالواقع، او بمقدار يجب استيفاؤه او لم يكن كذلك، فهل الاصل فى تمام ما ذكرنا يقتضى الاجزاء او عدمه، او التفصيل بين ما اذا كان منشأ الشك فى الاجزاء وعدمه الشك فى أن جعل الاحكام الظاهرية من باب السببية او الطريقة، وما اذا كان منشأ الشك فيه الشك فى كيفية المصلحة القائمة بالفعل المشكوك فيه المتعلق للامر، بعد احراز أن الجعل من باب السببية؟ الحق أن يقال: ان مقتضى الاصل عدم الاجزاء مطلقا.

بيان ذلك أن الاحكام الواردة على الشك — سواء قلنا بانها جعلت لمصلحة فى متعلقاتها، او قلنا بانها جعلت من جهة الطريقة — إنما جعلت فى طول الاحكام الواقعية، لان موضوعها الشك فى الواقعيات بعد الفراغ عن جعلها، فلا يمكن أن تكون رافعة لها، غاية الامر أن الاتيان

بمتعلقاتها — ان قلنا بان الجعل فيها من باب السببية، وانها واقية بمصالح الواقعيات — مجزئ عنها. وهذا غير ارتفاع الاحكام الواقعية، والخصار الحكم الفعلي بمؤدى الطريق.

اذا عرفت ذلك فنقول: لواقى المكلف بما يؤدى اليه الطريق، فان قطع باشتمال ما أتى به على المصلحة المتحققة في الواقع فهو، والا فبعد انكشاف الخلاف يجب عليه اتيان الواقع، سواء كان الشك في السقوط وعدمه مستنداً الى الشك في جهة الحكم الظاهري، أو في وفاء المصلحة المتحققة في متعلق الحكم الظاهري لتدارك ما في الواقع، بعد إحراز أن الجعل انما يكون من جهة المصلحة الموجودة في المتعلق، اذ يشترك الجميع في أن المكلف يعلم — حين انكشاف الخلاف — بثبوت تكليف عليه في الجملة، ويشك في سقوطه عنه. وهذا الشك مورد للاشتغال العقلي [٨٥].

ومما ذكرنا يظهر لك الفرق بين المقام والمقام السابق الذى قلنا فيه بالبراءة من الاعادة والقضاء، بعد اتيان ما اقتضاه التكليف في حال الاضطرار. توضيح الفرق أن المكلف في حال الاضطرار، ليس عليه الا

[٨٥] هذا انما يصح بناءً على فعلية الاحكام الواقعية كما هو مختار الاستاذ — دام ظله — لان المكلف يعلم فعلاً بالوجوب الفعلي قبل ذلك الآن ولكن يشك في سقوطه، وأما بناءً على انشائية الاحكام فلا يستقيم، لان المكلف لا يعلم بتكليف فعلي في آن من الآتات، أما حين الجهل فانشائي بالفرض، وأما بعده فيحتمل السقوط، الا أن يقال بحكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة تكليف كان — مع قطع النظر عن احتمال سقوط ما كان — فعلياً. ولا يخفى أن القاطع بالخلاف خارج عن مسألة الاجزاء، لعدم جعل حكم في حقه حتى يقال بأن الامتثال على طبقه مجزأ وغير مجز.

الفعل الناقص الذى اقتضاه تكليفه فى تلك الحال، فلو كلف بعد ارتفاع العذر بالفعل التام، فهو تكليف ابتدائى جديد، فالشك فيه مورد للبراءة، بخلاف حال الشك، فان ما وراء هذا التكليف — الذى اقتضاه الدليل فى حال الشك — واقع محفوظ، فاذا ارتفع الشك يتبين له ذلك الواقع الثابت، ويشك فى سقوطه عنه. هذا ما ادى اليه نظرى القاصر فى المقام وعليك بالتأمل التام.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

المقصد الثاني في مقدمة الواجب

إعلم أن الواجب في الاصطلاح عبارة عن الفعل المتعلق للارادة الحتمية المانعة عن النقيض، فلا يشمل ترك الحرام، وان كان ينتزع — من مبغوضية الفعل وعدم الرضابه — كون تركه متعلقا للارادة الحتمية المانعة عن النقيض، إلا أنه لا يسمى واجبا في الاصطلاح فلو اقتصر في العنوان المبحوث عنه هنا بمقدمة الواجب — كما فعله الاصوليون — فاللازم جعل الحرام عنوانا مستقلا يتكلم فيه، فالاولى جعل البحث هكذا (هل الارادات الحتمية للمريد — سواء كانت متعلقة بالفعل ابتداءً او بالترك من جهة مبغوضية الفعل — تقتضى ارادة ما يحتاج ذلك المراد اليه ام لا)؟ حتى يشمل مقدمة الفعل الواجب والترك الواجب.

ثم انه على القول بالاقتضاء يحكم بوجوب جميع مقدمات الفعل الواجب من المعد، والمقتضى، والشرط، وعدم المانع، ومقدمات المقدمات. وأما الترك الواجب، فلا يجب بوجوبه الا ترك احدى مقدمات وجود الفعل. والسرفى ذلك أن الفعل في طرف الوجود يحتاج الى جميع المقدمات، ولا يوجد الا بايجاد تمامها، ولكن الترك يتحقق بترك احداها [٨٦]،

المقصد الثاني في مقدمة الواجب

[٨٦] لو قلنا بوجوب ترك مقدمات الحرام لكونه مقدمة للواجب اعني ترك =

= الحرام فلا فرق بين الفعل والترك . ومحصل الكلام: ان كلاً من الفعل والترك اذا كان واجباً، فاما ان تكون له مقدمات طويلة بحيث يكون بعضها مقدمة لبعضها الآخر، وهكذا الى ان تنتهي الى مقدمة المقدمات، فلا اشكال في وجوب الجميع تعييناً على الملازمة لتوقف الواجب عليها، وكذا الحال في الاجزاء المنحصرة لما يتوقف عليه الفعل منحصراً، واما ان تكون له مقدمات عرضية بحيث يتوقف الفعل او الترك على احداها لا على الجميع كالعلل الكثيرة لفعل واحد، فيجب كل منها تحييراً لا تعييناً.

وبعبارة اخرى: كل مقدمة منحصرة للفعل أو لاحد مقدماتها المنحصرة واجب تعييناً، وكل مقدمة غير منحصرة له أو لاحد مقدماته واجب تحييراً، من غير فرق بين الفعل والترك، لكن اذا كان للفعل مقدمات طويلة منحصرة فعند وجوبه تجب لتوقف المطلوب عليها، وأما عند وجوب تركه فلما كان ترك كل منها علة لتركه يكون ترك كل من المقدمات واجباً تحييراً، لتوقف الواجب على أحد هذه التروك لا على الجميع، واذا كان للفعل مقدمات عرضية كالعلل الكثيرة، فعند وجوب الفعل لا تجب المقدمات الا تحييراً، لعدم توقف الواجب الا على احداها، وأما اذا وجب تركه فيجب ترك جميع العلل تعييناً، لتوقف حصول الواجب عليها كما هو واضح، فالمناط في التعيين والتخيير في وجوب المقدمات في الفعل الواجب او الترك تابع لكيفية التوقف، ولا خصوصية للفعل او الترك .

هذا لو لم نجعل لمقدمات الحرام عنواناً مستقلاً واما عليه فنقول: هل يسرى بغض الشيء الى جميع مقدماته مطلقاً، أو بشرط الايصال، أو الى بعض منها، أو الى الاخير فقط، أو لا يسري الى شيء منها أصلاً؟ والظاهر عدم السراية الا الى ما يستلزم المبعوض ولا ينفك عنه، وهو مجموعها بوصف المجموع، فإذا كان للمبعوض مقدمات منحصرة طويلة، بحيث يتوقف وجوده على الجميع، أو عرضية ولكن كان كل منها جزءاً منحصراً للعلة المنحصرة، فإتيان المجموع مبعوض من حيث انه ملازم للمبعوض، واما كل واحدة منها فلا مناط للمبعوضة فيه، ولا بأس بإتيان الجميع اذا ترك منها واحدة تحييراً في أيها شاء، نعم اذا قصد بواحدة منها التوصل الى =

فلا يحتاج الى ترك متعددة، حتى تجب تلك التروك بوجوب ذلك الترك .

ومن هنا ظهر أنه إن لم يبق الا مقدمة مقدورة واحدة إما بوجود الباقي، وإما بخروجه عن حيز القدرة، فحرمة ذلك الفعل تقتضي حرمة تلك المقدمة المقدور عليها عيناً، كما هو الشأن في كل تكليف تخيري امتنع اطرافه الا واحداً، فانه يقتضي إرادة الطرف الباقي تحت القدرة معيناً. وهذا واضح، فلو فرض أن صب الماء على الوجه مثلاً يترتب عليه التصرف في المحل المغموص قطعاً، بحيث لا يقدر بعد الصب على إيجاد المانع أو رفع المحل عن تحت الماء، فحرمة الغصب ووجوب تركه تقتضي حرمة صب الماء على الوجه عيناً. وعلى هذا بنى سيد أساتيننا الميرزا الشيرازي (قدس سره) في حكمه ببطالان الوضوء، وإن لم يكن المصب منحصراً في المغموص [٨٧]، إذا كانت الطهارة بحيث يترتب عليها التصرف، فلا يرد عليه (قدس سره)

=الحرام فيدخل تحت عنوان التجري- ان لم نقل بصدق الاشتغال بالحرام عليه كما ادّعاه الشيخ (ره)- فتتحد النتيجة مع العنوان السابق. واما في العلل المتعددة فلما كان كل منها مستلزماً للحرام يسرى البغض الى المجموع.

[٨٧] هذا في قبال من قال ببطالان الوضوء في خصوص ما اذا كان المصب منحصراً في المغموص، لاستلزامه التصرف في المغموص فيتحقق فقدان الشرط شرعاً، واما اذا لم يكن منحصراً فالطبيعة لا تستلزمه، وان استلزمه فرد منها، ويكفي للامر بالطبيعة وجود فرد مباح، واما على ما ذكر- من عدم القدرة على ترك الحرام الا بترك المصب- فيحرم المصب الخاص، ويتعين الواجب التخييري قهراً في غيره، ولا يصح الا تيان بالفرد المذكور بداعي اتيان الطبيعة، لان حرمة ومبغوضيته مانعة عن حصول القرب به، فلا فرق بين الانحصار وعدمه في بطالان الوضوء.

ان صب الماء ليس علة تامة للغصب حتى يحرم بحرمته، بل هو من المقدمات. وما هو كذلك لا يجب تركه شخصاً، حتى ينافي الوجوب.

وحاصل الجواب: أن صب الماء وان لم يكن علة، إلا أنه بعد انحصار المقدمات المقدورة فيه — كما هو المفروض — يجب تركه عيناً.

(فان قلت): ليس المقدور منحصراً في الصب، بل الكون في المكان المخصوص ايضاً من المقدمات، وهو باق تحت قدرة المكلف، فلم تثبت حرمة صب الماء عيناً.

(قلت): ليس الكون المذكور من مقدمات تحقق الغصب في عرض صب الماء، بل هو مقدمة لتحقيق الصب الخاص الذي هو مقدمة لتحقيق الغصب. والنهي عن الشيء يقتضي النهي عن احد الافعال التي هي مجموعها علة لذلك الشيء، فاذا انحصر المقدور من هذه الافعال في واحد يقتضي حرمة عيناً.

هذا واذا قد عرفت أن حرمة مقدمات الحرام إنما تكون على سبيل التخير، بمعنى ان الواجب ترك احدى المقدمات، منها يتبين لك أنه إذا اقتضت جهة من الخارج وجوب احدى تلك المقدمات عيناً، فلا تزاحم الحرمة التخيرية التي جاءت من قبل النهي، لان الاول ليس له بدل، بخلاف الثاني، فلا وجه لرفع اليد عن احدا لغرضين الفعليين اذا أمكن الجمع بينهما، فاللازم بحكم العقل قصر اطراف الحرام التخييري على غير ما اقتضت المصلحة وجوبه عيناً. وهكذا الكلام في الواجب التخييري بالنسبة الى الحرام التعيني، فان اللازم بحكم العقل تقييد مورد الوجوب بغير الحرام، ولا يلاحظ هنا الأهم وغيره، فان هذه الملاحظة إنما تكون فيها اذا كان فوت احد الغرضين مما لا بد منه. وأما فيما يمكن الجمع بينهما، فلا وجه لغيره.

ومن هنا ظهر أنه بناءً على عدم جواز اجتماع الامر والنهي، يجب الحكم بكون الصلاة في الدار المغصوبة محرمة، وتقييد مورد الصلاة بغير هذا الفرد، وان كانت الصلاة اهم من الغصب بمراتب، ولو كان الواجب تخييرياً. وكذلك الحرام، فهل يمكن اجتماعهما في محل واحد، بناءً على عدم جواز اجتماعهما في غير هذا المورد، أم لا؟ مثاله: لو كان صب الماء على الوجه مقدوراً، وهكذا اخذه على تقدير الصب، بحيث لا يقع في المحل المغصوب، فهل يمكن أن يكون ترك هذا الصب واجباً، بدلاً لكونه مما يترتب عليه ترك الحرام؟ وكذلك فعله، لكونه أحد افراد غسل الوجه في الوضوء أم لا؟

قد يقال بالعدم، لأن كون الشيء طرفاً للوجوب التخيري، يقتضي أن يكون تركه مع ترك باقي الافراد مبغوضاً للمولى [٨٨]، وكونه طرفاً للحرمة التخيرية، يقتضي أن يكون الترك المفروض مطلوباً له.

[٨٨] فوجوب الصب تخيراً—مع كون المصب مغصوباً وكون المكلف قادراً على إيجاد المانع— يقتضي تعيينه عند ترك الصب في باقي الامكنة، وحرمة تخييراً تقتضي تعيين تركه عند اختيار سائر مقدمات الغصب، ومنها ترك إيجاد المانع، فيجتمع الحرام والواجب العينيان في موضوع واحد.

وفيه: ان المرجع في الخطاب التخيري ان كان الى خطابين تعيينيين أو اكثر على كلي من الطرفين أو الاطراف بشرط ترك غيره من الاطراف في الواجب، أو اختيار غيره في الحرام، فما ذكر من اقتضائها اجتماع الواجب والحرام التعيينيين حق على المعنى، لكن من المعلوم خلاف ذلك، فان التكليف التخيري نحو وجود من التكليف يمكن انشاؤه ويتعلق إما بهذا وإما بهذا، والواحد المردد وان لم تكن له حقيقة خارجية، لكن له اعتبار عقلائي، وهو يكفي في تعلق الوجوب به، كما يكون مورد تعلق العلم الاجبالي، وكذلك يمكن الاخبار عنه مثل أن تقول: إما زيد جاء وإما=

والذى يقوى فى النفس أن يقال: إن فعل ذلك الشيء المفروض — على تقدير قصد ترك أحد الاطراف الذى هو بدل له فى الحرمة — لا مانع من تحقق العبادة به، لانه على هذا التقدير ليس قبيحاً عقلاً، بل على تقدير عدم قصد التوصل به الى الحرام. نعم على غير هذين التقديرين — وهو ما إذا كان الآتى بذلك الفعل قاصداً الى إيجاد فعل الحرام — لا يمكن أن يكون ذلك الفعل عبادة، فحينئذ نقول فى المثال: إن صاب الماء على الوجه، إن لم يقصد به إيجاد فعل الغصب، فلا مانع من صحة وضوئه، والا فالحكم بالبطلان متجه [٨٩]. وستطلع على زيادة توضيح لامثال هذا المقام فى مسألة اجتماع الامر والنهى.

ثم إن هذه المسألة هل هى داخلية فى المسائل الاصولية او الفقهية؟ أقول مسألتنا هذه ان كان البحث فيها راجعاً الى الملازمة العقلية، فهى من المسائل الاصولية، وان كان عن وجوب المقدمة، فهى من المسائل الفقهية. وقد تقدم فى اول الكتاب ما يوضح ذلك. والظاهر

=عمرو، وهو اخبار واحد عن مجيئ أحدهما، ولا ينحل الى خبرين أحدهما مجيئ زيد عند علم مجيئ عمرو، والثاني مجيئ عمرو عند علم مجيئ زيد، حتى يسند اليه كذباً عند مجيئها أو علمه، وعلى هذا لامنافية بين الخطابين وان اجتماعاً فى جميع الاطراف كافعل أحدهما ولا تفعل أحدهما، فضلاً عن مثل المثال الذى اتفق الاجتماع فى بعض الاطراف فيه.

[٨٩] لا لكون الصب المذكور حراماً تخييرياً، فانه غير مانع كما أشار اليه — دام ظله — وذكرنا وجهه، بل لأن الاشتغال بمقدمة بقصد التوصل الى الحرام اما حرام رأساً لصديق العصيان عليه عرفاً، واما لكونه تجريباً، وبطلان الوضوء على الاول واضح، لعدم صلاحية المبغوض للمقربة، واما على الثاني فلعدم الحسن الفاعلي ولولم يكن بحرام، وهو ما تحتاج اليه العبادة وتبطل بفقدانه.

الاول. وكيف كان فتبام الكلام في هذا المقام في ضمن امور:
 (الاول) ان الواجب (تارة) يلاحظ فيه اضافته الى الفاعل [٩٠]
 و(اخرى) لم يلاحظ فيه ذلك، بل المطلوب إيجاد الفعل ولو بتسبيب منه
 وعلى الاول قد يلاحظ فيه مباشرة الفاعل بيده، وقد يكون المقصود اعم
 من ذلك ومن ان يأتي به نائبه. وايضاً قد لا يحصل الغرض الا باعمال
 اختياره في العفل، ولو بايجاد سببه، وقد لا يكون كذلك بمعنى عدم دخل
 الاختيار في الغرض. وايضاً قد يكون لقصد عنوان المطلوب دخل في
 تحصيل الغرض، وقد يكون الغرض اعم من ذلك. والمقصود في هذا
 البحث بيان انه هل الامر بنفسه ظاهر في تشخيص المقدمة اولا ظهور له

[٩٠] وهي اعم من المباشرة، لأن فعل الوكيل والنائب ومن يتحرك
 بتحريك المكلف يصح اضافته اليه، ولذا يحتز عنه بقيد المباشرة استقلالاً.
 ثم ان تقسيم الواجب الى ما يعتبر فيه الاضافة او المباشرة وما لا يعتبر فيه شيء
 منها في عرض تقسيمه الى التوصل والتعدي، لانه يمكن اعتبارهما في التوصل بحيث لم
 يسقط عن المكلف لو صدر من غيره بلا تأثير منه ولو تسبباً، او من دون المباشرة ولكن
 لم يسقط عنه لو أتى بالتسبيب أو بمباشرة غيره، بل يتوقف على المباشرة ولو بلا قصد
 القرية، كما لو أجر لبعض الاعمال كذلك، وكأداء بعض الحقوق الواجبة القائمة
 بالشخص، ويمكن عدم اعتبارهما ولو في التعدي كما في تجهيز الميت، حيث لا تعتبر فيه
 الاضافة الى شخص الخطاب، وكالزكاة حيث لا تعتبر فيه المباشرة، ولا الاضافة أيضاً،
 ولذا يتصدى الحاكم عن الممتنع، وأما تقسيمه الى ما اعتبر فيه الاختيار وغيره
 فلا يجري في العبادة، لعدم تحقق العبادة بلا اختيار، وكذا قصد العنوان الا اذا
 تمشى منه قصد القرية بدونه، كمن قصد عنواناً آخر غير الأمور به، لكن بنحو لا تكون
 الخصوصية بما هي مورداً للقصد، ويرجع ذلك أيضاً الى كفاية القصد الاجمالي
 لا عدم القصد أصلاً.

فيه مطلقاً، او يفصل بين تلك الوجوه؟ وعلى تقدير عدم الظهور، الاصل ماذا؟.

فنقول وبالله الاستعانة: القيد على ضربين (الاول) ما يحتاج اليه الطلب بحكم العقل (الثاني) غيره، والاول إما أن يكون مذكوراً في القضية اولاً، أما ما كان من هذا القبيل ولم يذكر في القضية، فالظاهر أن المطلوب غير مقيد بالنسبة اليه، ولذا نفهم من دليل وجوب الصلاة أنها مطلوبة حتى من النائم الذي لا يقدر عليها. ومن هنا يقال بوجوب القضاء، مع انه تابع لصدق الفوت الذي لا يصدق الا مع بقاء المقتضى في حقه. والدليل على ذلك أن الأمر المتصدى لبيان غرضه لا بدان يبين جميع ماله دخل فيه [٩١] فليستكشف اذاً من عدم التنبيه عليه عدم دخله في غرضه، وان كان له دخل في تعلق الطلب مثل القدرة، فعلى هذا

[٩١] هذا تمسك باطلاق المادة وعدم تقييدها لاثبات مطلوبة الطبيعة حتى من العاجز والنائم، لكن لا يخفى انه يتوقف على اثبات قابلية المهيئة في مقام الثبوت، لشمول مثل العاجز والنائم، حتى يستدل بعدم تقييد المادة لاثبات الحكم لجميع حالات المادة، واما مع عدم القابلية فلا مجال للتمسك المذكور، لان مقام الاثبات فرع للثبوت، بيان ذلك: أن الهيئة تارة تستعمل في الطلب الحثي وبيان مطلوبة الفعل من قبل الأمر، مع قطع النظر عن الامور التي يشترطها العقل في تنجز الخطاب، وأخرى تستعمل في الطلب الفعلي من جميع الجهات حتى الجهات الراجعة الى العقل، بحيث لم تبق - بعد مثل هذا الامر للانبعاث والامثال - حالة منتظرة، فان كانت من قبيل الاولى فلا مانع من شمولها لمثل العاجز، لان المولى ليس الا بصدد بيان الجهات الراجعة الى نفسه مع قطع النظر عن العجز وأمثاله، ولا مانع عقلاً من كون الفعل مطلوباً بهذا المعنى من العاجز، فع تمامية المقدمات نستكشف من عدم تقييد المادة كونها مطلوبة كذلك في جميع الاحوال، ومع عدم تمامية تحكم بالاهمال والاجمال، ومقتضى تلك المطلوبة لزوم الامتثال بعد فعلية الطلب وتامة الجهات العقلية، وعدم اللزوم عند =

نقول: قوله (انقذ الغريق) مثلاً يستكشف منه ان الانقاذ في كل فرد مطلوب له، حتى فيما إذا وجد غريقان ولم يقدر على انقاذهما. هذا حال القيود التي يتوقف عليها حسن الطلب ولم تذكر في القضية. واما إذا ذكر مثل تلك القيود فيها، كما اذا قال (اضرب زيداً ان قدرت عليه) فالظاهر اجمال المادة به [٩٢]. من حيث ان ذكر هذا القيد يمكن ان يكون لتقييد المطلوب، وان يكون لتوقف الطلب عليه، فلا يحكم بتقييد

= عدم التمامية، وأما ان كانت من قبيل الثاني فلا يمكن شمولها للمعاجز عقلاً، لانه يرجع الى التكليف بالتحال ومع ذلك كيف يمكن استكشاف المطلوبية بهذا المعنى حتى من المعاجز. والمطلوبية بالمعنى الاول وان كانت ممكنة، لكن الهيئة لم تكن في مقام بيانها بالفرض ومعلوم أن اطلاق المادة لا يثبت الا شمول الحكم المحمول في القضية لحالات الموضوع، ولا يثبت به ما هو غير محمول بالهيئة كما في المقام، فحقيقة الاطلاق في الهيئة كان أو في المادة عبارة عن شمول الحكم، الا انه اصطلاح لعدم التقييد بتقييد المادة باطلاق المادة في قبال عدم تقييد الحكم بتقييد الهيئة كالتقاضي المشروطة.

فثبت ان التمسك باطلاق المادة على المطلوبية المطلقة يتوقف على اثبات كون المحمول في القضية من قبيل الاول، ولا يبعد دعوى ظهور الاوامر — المجمولة في مقام جعل القوانين الكلية المجردة عن ذكر القيود العقلية — في أن الأمر ليس الا بصدد بيان الامور الراجعة الى نفسه لاجميع الجهات، وان كان الأمر في القضايا الشخصية ظاهراً في الفعلية، وذلك لكثرة اختلاف حالات المكلفين في الاوامر الكلية بالنسبة الى الامور الراجعة الى العقل، مع ظهور توجه الخطاب الحثي الى شخص الى عامة المكلفين، وأما الشخصية فللغوية توجه الخطاب مع العلم بعدم قدرته. والحاصل: انه مع احراز امكان الشمول بأي نحو كان يمكن التمسك باطلاق المادة والا فلا.

[٩٢] وذلك لانه ان كان الأمر بصدد جعل الحكم الحثي، فالقيد المذكور

راجع الى المادة، لعدم احتياج الهيئة اليه، وان كان بصدد الحكم الفعلي فالهيئة لاجماله محتاجة اليه، سواء كان دخيلاً في المادة أيضاً أم لا، وقدر الكلام في عدم جواز =

المطلوب ولا باطلاقه، بل يعمل فيه بمقتضى الاصول العملية. وأما إذا كان القيد مما لا يتوقف حسن الطلب عليه، كتقييد الرقبة المأمور بعقوبتها بالمؤمنة ونظائره، فلا اشكال في انه متى لم يذكر في الكلام نتمسك

= التمسك باطلاق المادة على هذا التقدير في الحاشية السابقة، ولا ظهور في المقام لتعيين الحسني، لان ما ذكرنا من ان الاوامر الكلية ظاهرة فيها مختص بما اذا لم يذكر القيد واما معه فلا ظهور ولا يتوهم أن ارجاع القيد الى الهيئة يستلزم ارشادية الحكم، وهو خلاف ظاهر حال المولى الذي هو بصدد جعل الحكم، لان الارشادية فرع لثبوت حكم العقل قبل حكم الشرع. والمفروض عدمه، بل الامر دائرين حكيمين مولوين احدهما موضوع لحكم العقل بلزوم القيد المذكور ولا ظهور في المقام لتعيين احدهما، ومن هنا يعلم دفع توهم ان ظاهر القيد الاحتراز، لانه أيضاً فيما امكن الاحتراز مع كون الحكم في القضية معلوماً، واما لتعيين الحكم المجعول فلا ظهور له.

ثم لا يخفى: ان العلم كالقدرة في عدم امكان فعلية التكليف مع علمه، لكن لا يمكن تقييد التكليف به من الشارع، فلذا اشترأه من شرائط التنجز، وفي الغالب تكون القدرة أيضاً قيدا للتنجز واستحقاق العقاب، كالعلم وسائر الشرائط العقلية، وليس للحكم الشرعي بالنسبة اليها اطلاق ولا تقييد، فيكون حال العلم في جميع القضايا كحال سائر الشرائط في الغالب.

وكيف كان فلا خطاب فعل مع انتفاء كل منها، ولذا لا منافاة بين ذلك الحكم وبين الاحكام المجعولة عند انتفاء أحد الشروط المذكورة من غير فرق بين انتفاء القدرة والعلم، الا في عدم امكان تقييد الحكم الاولي في العلم وامكانه في غيره، والمقصود من الفعلية التي قلنا بانتفائها عند فقد الشرائط العقلية هي الفعلية من جميع الجهات، حتى الجهات الراجعة الى العقل، بحيث لم يبق عقيب الامر حالة منتظرة للاتباع والتحرك، لا ما يقابل الحكم الانشائي، فانه بهذا المعنى فعل حتى عند الفقدان، فيصح ان يقال ان العاجز كالجاهل له حكم فعلي معذور في تركه، الا فيما كان مقيدا كما اذا انشأ الحكم الفعلي من جميع الجهات، فيخرج العاجز عن تحت الحكم دون الجاهل، فيمتاز العلم عن سائر الشرائط في خصوص تلك الجهة.

باطلاقه، ونحكم بعدم دخله ان وجدت هناك شرائط الاخذ بالاطلاق، والا فبمقتضى الاصول، كما انه لا اشكال في انه متى ذكر في القضية، فالظاهر ان له دخلا في المطلوب، إلا اذا استظهر من الخارج الغاؤه.

اذا عرفت هذا فنقول: إن شككنا في اعتبار اضافة الفعل الى المأمور [٩٣]، فان كان اللفظ مفيداً لهذا القيد، فنحكم باعتباره في المطلوب، لانه ليس مما يتوقف عليه الطلب، لانه من الممكن ان يأمر بتحقيق هذا الفعل على سبيل الاطلاق، بان يقول: اريد منك تحقيق هذا الفعل مطلقاً، سواء توجده بنفسك، او تبعث غيرك عليه فلو قال: اضرب زيداً مثلاً الظاهر في أن المطلوب الضرب المضاف الى المأمور، فاللازم بمقتضى هذا الظهور الحكم بتقييد المطلوب، وأن الغرض لا يحصل بضرب غيره اياه، إلا ان يستظهر من الخارج عدم دخل هذه الاضافة في الغرض، مثل أن يكون المغالب في اوامر الشارع عدم اعتبار الاضافة

[٩٣] الظاهر أن حال القيد المذكور في إمكان تعلق التكليف بدونه وعدم امكانه حال الاختيار، لعدم امكان تعلق التكليف بخصوص الفعل الصادر من غير اضافة الى المأمور به، فعلى القول بسراية التكليف الى الافراد ذكر القيد يوجب الاجمال، لحكم العقل باحتياج الطلب اليه، وقدمر التفصيل فيه، واما على القول بعدم السراية فيؤخذ بالقيد من دون اجمال، لكفاية وجود فرد يحسن الخطاب اليه في توجه الخطاب الى الطبيعة من دون تقييد — كما يأتي في المتن — وأما ما ذكر من المثال لصحة الاطلاق فهو مثال لالغاء قيد المباشرة لا الاضافة، فلا يخفى، نعم لو لم يكن ظهور في البين يكون حكم الشك في اعتبار الاضافة حكم الشك في اعتبار المباشرة في عدم جواز التمسك بالبراءة لان توجه الخطاب عند العقل حجة عقلية توجب صحة المؤاخذه على تقدير مطلوبة الاضافة واقعاً — وقدمر نظيره في الشك في التعمين والتخيير — دون حكم الشك في اعتبار الاختيار، حيث ان الحكم فيه بالبراءة كما سيجيء.

المذكورة، كما ادعى اوان يكون الغالب في الاوامر العرفية عدم اعتبارها [٩٤] ولم يتحقق في الاوامر الشرعية ما يوهن الغلبة العرفية. واما الاختيار وقصد العنوان، فلخص الكلام فيها أنه لا اشكال في عدم امكان تعلق التكليف بخصوص الفعل الصادر من غير اختيار المكلف، ولا بخصوص ما لم يكن عنوانه مقصوداً، ولو كان ملتفتاً اليه أما الاول فواضح وأما الثاني فلعدم امكان بعث الأمر الى غير العنوان المطلوب [٩٥]، وهذا واضح بعد اني تأمل فأنحصر الفعل القابل لتعلق التكليف في الاختيارى الذى قصد عنوانه، فحينئذ إن قلنا بان التكليف المتعلقة بالطبيعة تسرى الى افرادها وقد عرفت أن الفرد القابل للحكم منحصر فى الاخير، فالقيدان المذكوران — اعنى الاختيارية وقصد العنوان — من القيود التى يحكم العقل باحتياج الطلب اليها. وقد عرفت حكمها.

وأما إن قلنا بعدم السراية كما هو التحقيق فيكفى فى حسن الخطاب بنفس الطبيعة من دون تقييد وجود فرد لها يحسن الخطاب بالنسبة اليه. وعلى هذا فلو فرض تكليف متعلق بفعل مع قيد صدوره عن اختيار المكلف، او مع قصد العنوان، يستكشف به تقييد الغرض،

[٩٤] الغلبة المذكورة محل منع، بل الظاهر أنهم يلومون من بادر الى امتثال أمر توجه الى غيره بأنه لم فعلت وقد أمر غيرك ؟ وذلك شاهد على اعتبار الاضافة عندهم، الا اذا علم عدمه.

[٩٥] وذلك لان الغرض من الأمر التحريك الى المأمور به، وهو لا يحصل الا باحداث قصد اتيانه للمكلف، فلو قيد بعدم هذا القصد لكان مناقضاً لاصل الامر كما لو أخذ فيه عدم تحريك الامر.

إذهما من القيود التي يستغنى عنها الطلب عقلاً، فذكرهما في الكلام يدل على تقييد الغرض كما عرفت. نعم قدرة المكلف بالنسبة إلى أصل الطبيعة مما يحتاج إليه صحة الطلب عقلاً، فلزم تذكر في القضية، فإطلاق المادة بحاله [٩٦] وإن ذكرت تكون موجبة لاجهاها كما عرفت.

وأما الشك في أن الفعل هل يجب أن يؤتى به مباشرة بدنه أو يجتزى باتيان النائب؟ فالكلام فيه في مقامين (أحدهما) في إمكان ذلك عقلاً في الواجبات التعبدية التي يعتبر فيها تقرب الفاعل، وأنه كيف يمكن كون فعل الغير مقرباً لآخر حتى يكون مجزياً عنه (ثانيها) بعد الفراغ عن الإمكان في مقتضى القواعد من الأصول اللفظية والعملية.

[٩٦] لكن بشرط كون الحكم المجعول حيثياً حتى يمكن شمول الهيئة للعاجز، ليستكشف بإطلاق المادة سريان الحكم إلى جميع الحالات، كما مقرر تفصيله.

ثم إن هذا كله في مقام استكشاف الغرض من إطلاق أو تقييد، وأما مع الإجمال وعدم الكاشف، فهل لا يجوز التمسك بالبراءة عند الشك في اعتبار الاختيارية وقصد العنوان — وإن قلنا بها في غير المقام — كما ذكرنا في الشك في اعتبار الإضافة أم لا خصوصية للمقام، فنقول بالبراءة في غير المقام يحكم بها فيه؟ الظاهر الثاني، لأن الذات معلوم الوجوب والقيود مشكوك فيه، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان كما في الشك في سائر القيود.

اللهم إلا أن يقال: بأن البراءة مختصة بما إذا كان الأمر بالجامع صالحاً للتحريك على تقدير العلم تفصيلاً حتى يقوم العلم الإجمالي مقامه، فيقال: الجامع معلوم ولو إجمالاً، والقيود الزائد مشكوك فيه، وأما مثل المقام مما لا صلاحية له للتحريك إلى غير المقذور والمقصود، فلا تأثير للمعلم بالجامع، حتى يقال يجب علينا اتباع المعلوم دون المشكوك فيه. لكن الظاهر أن مناط البراءة كون العقاب على القيد عقاباً بلا بيان، فافهم.

أما الكلام في المقام الاول، فنقول: ما يصلح أن يكون مانعاً عقلاً وجهان (أحدهما) أنه — بعد فرض كون الفعل مطلوباً من المنوب عنه — الامر متوجهاً اليه — كيف يعقل أن يصير ذلك الامر المتوجه اليه داعياً ومحركاً للنائب مع أنه قد لا يكون امراً بالنسبة الى المنوب عنه ايضاً، كما إذا كان ميتاً (ثانيهما) أنه بعد فرض صدور الفعل من النائب بعنوان الامر المتعلق بالمنوب عنه، كيف يعقل أن يصير هذا الفعل مقرباً له [٩٧]، مع أنه لم يحصل منه اختيار في إيجاد الفعل بوجه من الوجوه في بعض الموارد، كما إذا كان ميتاً. والفعل ما لم يتحقق من جهة الإرادة والاختيار لا يمكن عقلاً أن يصير منشأً للقرب.

أما المانع الاول فيندفع بأن مباشرة الفاعل قد تكون لها خصوصية في غرض الأمر. وعليه لا يسقط الأمر بفعل الغير قطعاً، ولو لم يكن تعبدياً وهذا واضح، وقد لا يكون لها دخل في غرض الأمر. وهكذا الكلام في اختياره، فلو فرضنا تعلق الأمر بمثل هذا الفعل الذي ليست المباشرة والاختيار فيه قيد المطلوب، فامكان صيرورة الامر المتعلق بمثل هذا الفعل داعياً لغير المأمور اليه بديهى، لوضوح أنه بعد تعلق الامر بهذا الفعل — الذي لم يقيد حصول الغرض فيه باحد القيدتين المذكورين — لا مانع

[٩٧] وهذا واضح لان العقل يمنع استحقاق الشخص للمثوبة وصيرورته ذا وجهة لا بعمل نفسه، وأما ما يترأى من مثوبة الابن لأجل أبيه فليس من استحقاق نفسه، بل من استحقاق أبيه.

ثم ان هذا مختص بالقرب عن استحقاق، وأما مثل المحبة الى الاشياء النفسية او المحبة الحاصلة تكويناً بين شخصين من الرؤف الرحيم كالولد والوالدين او غيرهما فهو خارج عن محل الكلام كما لا يخفى.

من صيرورة الامر المتعلق به محركاً للغير لايجاد ذلك الفعل، مراعاة لصديقه واستخلاصه من المحنورات المترتبة على ذلك الامر: من العقاب والبعد عن ساحة المولى. وهذا واضح ومنه يظهر عدم الاشكال فيما اذا لم يكن امر في البين، كما في النيابة عن الميت، ضرورة امكان فعل ذلك لحصول اغراض المولى المترتبة على الفعل، ليستريح الميت من العقاب المترتب على فوتها وهذا لا اشكال فيه.

انما الاشكال في المانع الثاني، وهو صيرورة هذا الفعل مقرباً للغير عقلاً، إذ لو لم يكن كذلك لم يسقط غرض الأمر، فلم يسقط عنه العقاب. وهذا الاشكال يسرى في المقام الاول ايضاً إذ بعد ما لم يكن فعله مقرباً للغير ولم يسقط غرض الأمر عنه، لا يعقل كون مراعاته سبباً لايجاد ذلك الفعل.

ويمكن التفصلي عنه بأن يقال إنه بعد فرض انحصار جهة الاشكال في حصول القرب يكفي في حصوله رضا المنوب عنه بحصول الفعل من النائب، كما انه قد يؤيد ذلك ببعض الاخبار الواردة في (أن من رضي بعمل قوم اشرك معهم^(١)) وهذا المقدار من القرب يكفي في عبادة العباد، بل يمكن أن يقال بعدم الفرق عقلاً بين الفعل الصادر من الانسان بنفسه، وبين الصادر من نائبه في حصول القرب، لانه بعد حصول هذا الفعل من النائب لا بد وان يكون المنوب عنه ممنوناً منه ومتواضعاً له، من جهة استخلاصه من تبعات الامر المتعلق به وهذه الممنونية تصير منشأ لقربه عند المولى، لان أمره صار سبباً لها.

وفيه ان الرضا والممنونية يتفرعان على كون الفعل الصادر من النائب مقرباً له، إذ لولاه لم يكن وجه لهما، ولو توقف القرب عليها لزم

(١) الوسائل، الباب ٥ من ابواب الامر والنهي، ج ١١، ص ٤٠٨.

الدور [٩٨].

ويمكن ان يقال ان للقرب مراتب باختلاف الجهات الداعية للمكلف، ادناها اتيان الفعل بداعى الفرار من العقاب، مثل أن يكون حال العبد بحيث لو علم بعدم العقاب لم يأت بالفعل اصلاً، فاتيانه به خوفاً من المولى مقرب له عند العقل، كما أنا نرى الفرق عند العقلاء بين هذا العبد وبين العبد الذى لم يكن خوف مؤاخذه المولى مؤثراً فيه، وهذا المقدار من القرب — أعني كون العبد بحيث يكون له جهة امتياز بالنسبة الى غيره في الجملة — يكفي في العبادة. ونظير هذا المعنى موجود في المقام، إذ لو فرضنا عبيدين احدهما لم يأت بالأمور به بنفسه ولا احد بدله، والثاني لم يأت به، ولكن اتى به نائبه، نرى بالوجدان أن حالهما ليس على حد سواء عند المولى [٩٩]، بل للثاني عنده جهة خصوصية ليست للاول، وان لم يصل الى مرتبة من اتى بالأمور به بنفسه.

فنقول: هذه المرتبة الحاصلة له بفعل الغير تكفي في العبادة،

[٩٨] لا يخفى ان الرضا والامتثال بشئ لا يتوقف على العلم بالفائدة مع قطع النظر عنها، بل يكفي العلم بتحقيقها ولو بها في تحققها، وذلك مثل قصد القرية بالفعل، فانه لو توقف على العلم بحصول القرب مع قطع النظر عن القصد يلزم الدور، نعم يرد عليه ان العبادة ما يوجب نفسه القرب ولا يكفي القرب الحاصل من الرضا في العبادية، فان القرب الحاصل بالرضا لو قلنا بتأثير الرضا في النشأة الآخرة غير الحاصل من العمل، والمفروض ان العمل غير مقرب حتى بعد الرضا، ولذا وقع في كلفة الجواب.

[٩٩] لا يخفى ما في هذا الجواب من المصادرة، لان الامتياز عند المولى عين محل النزاع، ومجرد الامتياز الخارجي لا يكفي، والا لصحت عبادة من يأتي بها بلا قصد، لامتيازه في الخارج عن لا يأتي بها اصلاً.

ويمكن أن يقال: إن تقرب المنوب عنه بتسليمه للفعل المتلقى من النائب الى الأمر بعنوان أنه مولى [١٠٠] ولا فرق في حصول القرب بين أن يسلمه اليه ابتداءً ويسلمه اليه بعد اخذه من نائبه. هذا حاصل الوجوه التي افادها سيدنا الاستاذ طاب ثراه ولكن لم تطمئن بها النفس.

اقول: ويمكن أن يقال إن الافعال على وجوه: (منها) ما لا يضاف الا الى فاعله الحقيقي الصادر منه الفعل مباشرة كالاكل والشرب ونظائرها. و(منها) ما يضاف اليه والى السبب ايضاً: كالقتل والاتلاف والضرب ونظائرها و(منها) ما يضاف الى الغير وان لم يكن فاعلاً ولا سبباً، ومن ذلك العقود إذا صدرت عن رضا المالك، بل ولو لم يكن عنه ايضاً ابتداءً اذا رضى بذلك بعده، كما في الاجازة بناءً على صيرورة العقد بها عقداً للمالك عرفاً، كما قيل.

ولعل الضابط كل فعل يتوقف تحقق عنوانه في الخارج على القصد، وأوقعه واحد بقصد الغير، وكان ذلك الفعل حقاً لذلك الغير ابتداءً مع رضاه بصدوره بدلا عنه، فلو صحت هذه الاضافة العرفية وامضاها الأمر، فلا بد من ان يعامل هذا الفعل معاملة الفعل الصادر من شخصه [١٠١] كما هو واضح. (مثلاً) لو فرضنا أن تعظيم زيد عمرو أبداً

[١٠٠] حصول القرب بسبب التسليم ليس الا كحصوله بالرضا. ويأتي فيه ما

مضى فيه ايراداً وجواباً.

[١٠١] توضيح ذلك: ان القرب على قسمين: قسم منها يحصل عن استحقاق

العبد. بالعمل بحيث يكون منع الثواب للزم لهذه الدرجة ظلاً وقيحاً، كالعقاب مع الامتثال، وهذا النحو من القرب أثر قهري للعمل لا ينفك عنه، وبهذه الكيفية لا يترتب على غيره، وقسم منها يحصل بجعل الأمر، وان لم يكن — مع قطع النظر عن —

= جعله — مرتباً على العمل، وهو من سنخ العفو والاحسان على العبد، مثل العفو عن العقاب مع الاستحقاق واعطاء الثواب تفضلاً، فان ذلك أيضاً نحو من القرب، لان من كان بعيداً عن ساحة المولى بحيث يستحق العقاب فأكرمه تفضلاً ورفع عنه العقاب وأعطاه الثواب فقد تقرب منه بعد ما كان بعيداً عنه، وهذا النحو من القرب لا يتوقف على العمل أصلاً، فضلاً عن عمل نفس العبد، بل تابع لجعل المولى، فقد يجعل التوبة رافعةً للعقاب، وقد يجعل بعض الحسنات مذهباً للسيئات، وقد يتفضل على من يشاء، فانه مبدل السيئات بالحسنات.

وعلى هذا فلامانع من أن يقول: اذا أتى غيرك بهذا العمل أو من قبلك ارفع عنك العقاب واعطيك ما كنت اعطيك لو كنت أتيت به، والمفروض أنه لامانع من ذلك عقلاً، فحينئذ لو دلّ دليل على كفاية عبادة النائب المتبرع أو الاجير — سواء عن تسبب من المكلف أو بلا تسبب منه أصلاً — فلامانع عقلاً من الأخذ به، ومعلوم انه مع عدم دليل لا يصح القول به، وعلى هذا الاشكال للعامل أن يقصد القربة للمنوب عنه، لانه بهذا المعنى تحصل القربة له.

واما الاشكال — بأن قصد القربة يتوقف على كون العمل قريباً، مع قطع النظر عن القربة، وهو لا يكون قريباً الا بالقصد — فنندفع: بكفاية كونه قريباً ولو بالقصد في تحقق القصد، كما في قصد القربة بالنسبة الى عمل نفسه، وحينئذ لو قصد القرب بهذا المعنى، فلا يحتاج الى رضا المنوب عنه او تسليمه، بل يكفيه امضاء الشارع، فلا يتوقف الاعلى الدليل.

ويمكن أن يجاب عن الاشكال بوجه آخر وهو أن المسلم في العبادة عدم تحققها بدون قصد القربة من رأس سواء صدرت من نفس المكلف او من يعمل من قبله وأما أن اللازم قصد القربة من الفاعل نائباً او متبرعاً لخصوص المكلف. وان الغنى المباشرة ولقي به غيره فليس باجماعي، بل يمكن أن يكفى فيها بقصد القربة من النائب لنفسه، فيكون المطلوب من المكلف هو الجامع بين فعله وفعل غيره، ولم يطلب من الغير، إما لمانع عن البعث اليه واما لعدم حق عليه في خصوص ذلك الامر. وذلك مثل أداء الدين الثابت على زيد مثلاً، فانه وان لم يتوجه الا اليه لكن لم يؤخذ =

= فيه قيد المباشرة، ولذا يسقط باداء الغير، وعلى هذا لا يحتاج الى قصد تقرب المنوب عنه ولا قصد النيابة وتنزيل النفس منزلة المنوب عنه.

ولذا اتفق جمع بصحة الزكاة مع قصد القرية من الحاكم لنفسه، اذا أدى زكاة الممتنع، من دون قصد تقرب الممتنع، ولا تنزيل نفسه منزلته، بل يسقط باداء الغير من مال نفسه، نظير ساير الديون من دون حاجة الى شيء غير قصد اداء دين ذلك الغير، فيمكن ان يكتفى فيها بقصد القرية من السبب في تسببه، كما في تجهيز الميت على ما قيل، فان دلة دليل من عقل او نقل على لزوم الاول جرى ما ذكر من الاشكال، ولا يحصى للجواب عنه الا بما ذكره، والا فلا يحتاج الى قصد القرية للمنوب عنه حتى يلزم المحذور بل على الثالث لا يحتاج الى قصد القرية من النائب اصلاً، ويصح صدوره من الكافر الا اذا كان اسلام المباشراً شرطاً في العمل كالظهارة من الخبث، نعم يمكن أن يستشكل في استيجار العبادة على الاولين، حيث اشترط فيها كون الداعي خالصاً في حصول القرب، إما للفاعل أو للمنوب عنه وهو لا يجتمع مع قصد الاجرة. وأما تصحيحه بأن قصد الاجرة داع الى قصد القرب بنحو الداعي على الداعي فليس بصحيح، لأن اللازم في العبادة أن يكون الداعي الأول — وهو داعي الدواعي — حسناً، فلا تصح صلاة من صلى ركعتين بقصد القرية وكان داعيه في ذلك تمكنه من الوصول الى أحد المحرمات.

ولا يتوهم على ذلك بطلان عبادة من يأتي بها خوفاً من النار وطمعاً في الجنة، لرجوعها الى الدواعي النفسانية، لأن الداعي في الحقيقة حب النفس، لانه ايضاً يرجع الى كون نظر العبد الى المولى، وكون رجائه وخوفه منه، وهوشى مطلوب للمولى حسن عند العقل.

ويمكن أن يجاب عنه بأن أخذ الاجرة ان كان في نفسه راجحاً، كما اذا أراد صرفها في النفقة الواجبة او المستحبة، فلا اشكال، لأن الداعي الى الداعي ايضاً حسن، وأما في غيره فيمكن ان يؤجر نفسه ابتداءً بداعي تملك مال الاجارة، ثم بعد الاجارة يتوجه اليه الامر بوجوب الوفاء بما التزم به في الاجارة، فيقصد الوفاء بأمرها، ولذا يأتي بالعبادة مع قصد القرية، فيكون الداعي الى داعيه ايضاً راجحاً. —

عن بكر اذا كان عن رضا بكر، وتقبل عمر والذي هو المعظم بالفتح، بحسب تعظيماً لبكر عنده، فاللازم عليه أن يُرتب على هذا التعظيم اثر التعظيم الصادر من شخص بكر، فلو فرضنا حصول القرب من هذا الفعل للمعظم بالكسر عند المعظم بالفتح، فاللازم حصوله للمنوب عنه. هذا ما امكن لى من التصور فى المقام ولعل الله يحدث بعد ذلك امراً.

اذا عرفت هذا، فنقول: لا اشكال فى ان مقتضى القواعد عدم الاكتفاء بالفعل الصادر عن الغير فى الاجزاء، لان الظاهر من الامر المتوجه الى المكلف ارادة خصوص الفعل

= ثم ان هذا كله فى مقام الثبوت وتصوير الوجوه الممكنة فى تصوير القرية بعد الغاء قيد المباشرة، وأما فى مقام الاثبات والاستظهار من الادلة فيمكن استظهار الثاني من رواية الخثعمية، حيث شبه الحج - فيها بعد إلغاء قيد المباشرة وطرو العجز - بدين الناس، وحكم بانه احق ان يقضى، ومن عامة ادلة صحة عبادة المتبرع او الولي عن الميت، مع عدم ذكر تنزيل النفس منزلة الميت ولا قصد تقرب المنوب عنه، با دعاء ان المرتكز فى اذهان المتشرعة عدم تنزيل نفوسهم منزلة الميت، ولا قصد تقربه، بل لا يقصدون الا الاتيان بعمل الميت.

ثم انا ان استظهرنا من الادلة لزوم قصد القرية باحد الانحاء المذكورة فهو، والا فهل الاصل فى المقام الاحتياط بأن يجمع بين قصد تقرب المنوب عنه والفاعل، وكذا السبب فى تسببه يقصد القرب للمنوب عنه ونفسه، او البراءة بمعنى كفاية أي نحو من انحاء القصد حصل؟ الظاهر هو الثاني لان احتياج العبادة المذكورة - بعد الغاء قيد المباشرة - الى قصد التقرب معلوم، والخصوصية الزائدة مشكوك فيها، فالعقاب عليها عقاب بلا بيان. لا يقال: إن الشك شك فى سقوط الدين، والعقل يحكم بالاشتغال فى مثله. لانه يقال: نعم، ان الشك فيه مسبب. لولا كون الدين مردداً بين الاقل والاكثر، كما فى المقام فتأمل.

الصادر منه [١٠٢]، نعم لو دل دليل من الخارج على الاكتفاء بما يصدر من النائب، وأنه عند الأمر بمنزلة ما يصدر عن نفسه، ناخذ به والا فلا.

(الامر الثانى)

(فى التعبدى والتوصلى)

لاشكال فى ان الواجب فى الشريعة على قسمين: تعبدى وتوصلى، ولو شك فى كون الواجب توصلىا او تعبدىا فهل يحمل على الاول او الثانى؟

وتوضيح المقام يتوقف على تصور الواجبات التعبدية وشرح حقيقتها، حتى يتضح الحال فى صورة الشك، فنقول وبالله الاستعانة: أنه قد اشتهر فى السنة العلماء أنها عبارة عما يعتبر فيه اتيانه بقصد إطاعة الامر المتوجه اليه. واورد على ذلك بلزوم الدور، فان

[١٠٢] هذا الظاهر مما لا ينكر، وحيث أن المباشرة ليست من قيود الطلب عقلاً، فلا يوجب ذكرها الاجمال، بل يوجب تقييد المادة نعم لو احتمل سقوط الامر باتيان الغير من دون اضافة للمكلف اصلاً، فبيان دخل اصل الاضافة يوجب الاجمال. وقد مر تفصيله فى اعتبار الاضافة فراجع.

ثم إنه لو فرض عدم الدليل، فهل العقل يحكم بالبراءة عند الشك فى اعتبار المباشرة أو الاشتغال؟ الظاهر هو عدم جريان البراءة فيه، لما مر— فى الشك فى اعتبار الاضافة— من أن توجه الامر الى المكلف حجة عقلية يصح الاحتجاج به عند الشك، وإن لم يكن كاشفاً عن المراد. وليس احتمال كفاية فعل الغير كاحتمال كفاية الفعل الصادر من نفسه بلا اختيار ولا قصد العنوان، حيث لا حجة للثاني، فتجري البراءة بخلاف الاول، وقد مرّت الإشارة اليه فى ما تقدم.

الموضوع مقدم على الحكم رتبة، لانه معروض له. ولا اشكال في تقدمه على العرض بحسب الرتبة. وهذا الموضوع يتوقف على الامر، لما اخذ فيه من خصوصية وقوعه بداعى الامر التي لا تتحقق الا بعد الامر، فالامر يتوقف على الموضوع لكونه عرضاً له، والموضوع يتوقف على الامر لانه لا يتحقق بدونه.

وفيه ان توقف الموضوع على الامر فيما نحن فيه مسلم، لكونه مقيداً به، والمقيد لا يتحقق في الخارج بدون القيد. وأما توقف الامر على الموضوع، فان اردت توقفه عليه في الخارج فهو باطل، ضرورة ان الامر لا يتعلق بالموضوع الا قبل الوجود. وأما بعده فيستحيل تعلقه به، لامتناع طلب الحاصل. وإن أردت توقفه عليه تصوراً فسلم، ولكن لا يلزم الدور اصلاً، فان غاية الامر أن الموضوع هنا بحسب وجوده الخارجى يتوقف على الامر والامر يتوقف على الوجود الذهني له [١٠٣].

وقد يقرر الدور بأن القدرة على الموضوع الذى اعتبر وقوعه بداعى الامر لا يتحقق الا بعد الامر، والامر لا يتعلق بشيء الا بعد تحقق القدرة، فتوقف الامر على القدرة بالبداهة العقلية، وتوقف القدرة على الامر بالفرض.

في التعبدى والتوصلى :

[١٠٣] وذلك واضح، لان الارادة المتعلقة بالافعال مثل الطلب العارض للافعال، من قبيل عوارض الوجود كالحرارة والبرودة واليباض والسواد وأمثال ذلك العارضة للجسام بحيث يتوقف وجودها في الخارج على وجود المراد في الخارج، لان ارادة الفعل — كما مر — عبارة عن الشوق المؤكد بإيجاده في الخارج، أو تجمع النفس به، ومعلوم انها لا يتحققان الا قبل وجود الفعل، فانه بعد التحقق لا يعقل ارادة اليجاد =

وفيه ان الممتنع بحكم العقل تعلق الامر بشيء يعجز عن اتيانه في وقت الامتثال وأما انه يجب أن تكون القدرة سابقة على الامر حتى يصح الامر فلا، ضرورة أنه لا يمتنع عند العقل أن يحكم المولى بشيء يعجز عنه المأمور في مرتبة الحكم [١٠٤]. ولكن تحصل له القدرة عليه بنفس ذلك الحكم، فحينئذ نقول: إن توقف القدرة على الامر مسلم، وأما توقف

= اذ هو ليس الا طلب الحاصل، فلا مورد لتنظيمه بالشدة للضرب المنتفية بانتفائه، فالحقيقة يشترط في تحقق الارادة عدم وجود المراد في الخارج، لكن لا بنحو يكون العدم قيداً للمراد، بل تتحقق الارادة في حال عدم المراد ايضاً ولا يكون من قبيل عوارض الماهية كالزوجية للاربعة، بحيث لا ينفك عنها في جميع العوالم، حيث أنها زوج في عالم التقرر والذهن والخارج، فان الانفكاك الخارجى قلمر بيانه، وفي عالم التقرر ليست الصلاة محكومة بحكم أصلاً لا الوجوب ولا عدمه، بل الارادة عارضة للوجود الذهني للافعال، لكن لا بما هو وجود تصوري، بل بما هو حاله عن الخارج، كالكلية العارضة للانسان.

فتحصل: ان موضوع الامر هو الوجود التصوري لا الخارجى، فلا دور من هذه الجهة، اما الكلام في ان دخل قصد الامر في الموضوع لا يمكن الا بعد فرض وجود الامر، وتحققه في الخارج عند لحاظ الموضوع، وفي حال لحاظ وجود الامر الخارجى لا يمكن ايجاده، لان ايجاد الشيء يلزم بل يتوقف على لحاظه معدوماً فيوجد، فلا يتصور الموضوع الا في لحاظ لا يمكن جعل الحكم فيه، الا ان يقال: ان الامر المفروض الوجود ان كان شخص الامر المجعول في القضييه يلزم المحذور المذكور، وأما إن كان طبيعة الامر فلا، لعدم الملازمة بين لحاظ وجود الطبيعة وعدم لحاظ وجود شخص الامر المجعول كما هو واضح.

[١٠٤] وذلك لان القدرة لم تكن دخيلة في الموضوع، حتى يلزم من تأخرها عن الامر رتبة تأخر الموضوع عن الحكم، بل العقل يحكم بقبح العقاب على ما لا يطاق، ويكفي في رفع القبح تحقق القدرة حين العمل وان كان بنفس الامر.

الامر على القدرة بمعنى لزوم كونها قبله رتبة فلا، لما عرفت من جواز حصولها بنفس الامر. وههنا كذلك، لانه بنفس الامر تحصل القدرة على اتيان الفعل بداعيه.

وقد يقال ان الامر باتيان الفعل بداعى الامر وان لم يكن مستلزماً للدور، الا انه مستحيل من جهة عدم قدرة المكلف على ايجاد هذا المقيد اصلاً، حتى بعد الامر بذلك المقيد، فان القدرة — على ايجاد الصلاة بداعى الامر بها مثلاً — تتوقف على الامر بذات الصلاة، والامر بها — مقيداً بكونها بداعى الامر — ليس امراً بها مجردة عنه، لان الامر بالمقيد ليس امراً بالمجرد عن القيد، فالتمكن من ايجاد الفعل مقيداً بحصوله بداعى الامر لا يحصل الا بعد تعلق الامر بذات الفعل.

(وفيه) ان الامر المتعلق بالمقيد ينسب الى الطبيعة المهمة حقيقة، لانها تتحد مع المقيد، فهذا الامر — المتعلق بالمقيد بملاحظة تعلقه بالطبيعة المهمة — يوجب قدرة المكلف على ايجادها بداعيه [١٠٥] نعم لو اوجدها فيما هو مبين للمطلوب الاصل، لا يمكن ان يكون هذا الايجاد

[١٠٥] لا يقال: ان الامر المذكور وان كان نسب الى المهمة لكن ليس مؤثراً في نفسه ومحركاً لايجاد المهمة ليصح جعله داعياً له بل هو امر انتزاعي لا اثر له مستقلاً.

لانا نقول: ان لم يكن لهذا الامر الانتزاعي اثر، فكيف يحكم بالبراءة فيما دار الامر بين المطلق والمقيد في غير المقام؟ وهل مبنى البراءة فيه أن الامر بالمهمة معلوم والقيد مشكوك فيه؟ فلو كان الامر بالمهمة غير مؤثر لا تشكل بأن ما هو المعلوم غير مؤثر والمؤثر مردد فيجب الاحتياط.

لا يقال: نعم لو لم يعلم القيد فالمعلوم مؤثر، لانه بعد الجهل بالقيد يكون بمنزلة المطلق، لان المناط في التأثير عند العقل هو المقدار المعلوم، والمفروض ان المقدار المعلوم =

بداعى ذلك الامر، كما لو أمر بعق رقبة مؤمنة، فاعتق رقبة كافرة، لان الموجود في الخارج ليس تمام المطلوب، بل يشتمل على جزء عقلى منه. أما لو لم ينقص الفعل الماتى به بداعى الامر بالطبيعة المهمة عن حقيقة المطلوب الاصلى اصلاً — كما فى المقام — فلا مانع من بعث الامر المنسوب الى المهمة للمكلف.

ويمكن ان يقال — فى وجه عدم امكان اخذ التعبد بالامر فى موضوعه — ان الامر وان كان توصلياً يشترط فيه ان يصلح لان يصير داعياً للمكلف نحو الفعل الذى تعلق به، لانه ليس الا إيجاد الداعى للمكلف، والامر المتعلق بالفعل بداعى الامر لا يمكن ان يكون داعياً للمكلف الى إيجاد متعلقه، لانه اعتبر فى متعلقه كونه بداعى الامر، ولا يمكن ان يكون الامر محركاً الى محركة نفسه [١٠٦] فافهم هذا ان قلنا بان العبادات يعتبر فيها قصد اطاعة الامر.

= ليس المهمة، واما مع العلم بالقيد فلا اثر للامر بالمهمة، ولذا لا يجب امثاله عند العجز عن القيد.

لانه يقال: نعم لو لم يكن اتيان المهمة ملازماً للقيد، فالامر بها لا يؤثر فى اتيان المهمة منفكاً عن القيد، وأما مع الملازمة فذلك الامر موضوع لوجوب الامتثال فى حكم العقل، بل لا يمكن الا اتيان بالقيد والمقيد الا بذلك .
والحاصل: ان القول — بالبراءة فيما ذكر — يلزم امكان قصد القرية فى المقام، نعم على القول بالاشتغال هناك لا يحصى عن الاشكال.

[١٠٦] لا يخفى أن محركة ما ليس بمحرك ذاتاً وان كانت غير قابلة للجعل، كالعملية على ما مر فى الوضع، لكن لا مانع من إيجاد ما هو المحرك ذاتاً والمتحد عنواناً مع محركة ما ليس بمحرك، فيستنتج منه جعل المحركة.

بيان ذلك: ان المحرك الذاتى — فى الافعال والتروك الموجودة فيها المصالح =

ويمكن ان يقال: إن الاعتبار فيها ليس الا وقوع الفعل على وجه
يوجب القرب عند المولى، وهذا لا يتوقف على الامر. (بيان ذلك): أن
الفعل الواقع في الخارج على قسمين (احدهما) ما ليس للمقصد دخل في
تحقيقه، بل لو صدر من الغافل لصدق عليه عنوانه (ثانيهما) ما يكون قوامه
في الخارج بالمقصد، كالتعظيم والاهانة وامثالهما. وايضاً لا اشكال في ان
تعظيم من له اهلية ذلك بما هو اهل له، وكذا شكره ومدحه بما يليق به،
حسن عقلاً، ومقرب بالذات، ولا يحتاج في تحقق القرب الى وجود امر
بهذه العناوين. نعم قد يشك في أن التعظيم المناسب له او المدح اللائق
بشأنه ماذا؟ وقد يتخيل كون عمل خاص تعظيماً له، او ان القول الكذائي
مدح له. والواقع ليس كذلك، بل هذا الذي يعتقده تعظيماً توهين له،

= والمفاسد بعد العلم بها، وجعل الامر داعياً للفعل - ايضاً فعل من الافعال، فان علم
الانسان أن فيه مصلحة ملزمة وفي تركه مفسدة لازمة الدفع فهذه المصلحة عند العلم بها
محرك ذاتي وكذا المفسدة. ومعلوم انه ما لم يجعل تحت الامر ليس فيه مصلحة ولا في
تركه مفسدة، واما لو جعل تحت الامر في تركه العقاب وفي فعله الثواب، لانه مصداق
لامتنال الواجب. والعلم بها محرك ذاتي، مثلاً لو كان امر الوالد بلامصلحة ذاتية
تصلح للمحركية، فأمر الشارع بوجوب اطاعته ووجوب جعل امره محركاً في ما امر
وعلم به المكلف، علم أن في امتثال أمر الوالد مصلحة وفي تركه مفسدة، لانه مصداق
لامتنال أمر الله - تبارك وتعالى - ولا نتيجة في جعل المحركة الا ذلك.

ان قلت: نعم هذا اذا جعلت المحركة تحت امر آخر، والكلام في جعل المحركة
بنفس هذا الامر.

قلت: نرجع الى الاشكال الاول، من عدم امكان اخذ جعل الحكم في
موضوع نفسه، ويمكن تصحيحه بالقضية الطبيعية، بأن يقال تجب الصلاة مثلاً بقصد
طبيعة الامر، فمحركة الطبيعة موضوع للامر المذكور، لا محركة نفسه حتى يلزم المحذور.

وهذا الذى اعتقده مد حاذم بالنسبة الى مقامه .

اذا تمهد هذا فنقول: لاشكال فى أن ذوات الافعال والاقوال الصلاتية مثلاً من دون اضافة قصد اليها ليست محبوبة ولا مجزية قطعاً، ولكن من الممكن كون صدور هذه الهيئة المركبة من الحمد والثناء والتسبيح والتهليل والدعاء والخضوع والخشوع مثلاً مقرونة بقصد نفس هذه العناوين محبوبة للآمر، غاية الامر ان الانسان لقصور ادراكه لا يدرك أن صدور هذه الهيئة منه بهذه العناوين مناسب لمقام البارى عز شأنه، ويكون التفاته موقوفاً على اعلام الله سبحانه، فلوفرض تمامية العقل واحتواؤه بجميع الخصوصيات والجهات، لم يحتاج الى اعلام الشرع اصلاً .

والحاصل ان العبادة عبارة عن اظهار عظمة المولى والشكر على نعمائه وثنائه بما يستحق ويليق به، ومن الواضح ان محققات هذه العناوين مختلفة بالنسبة الى الموارد، فقد يكون تعظيم شخص بان يسلم عليه، وقد يكون بتقبيل يده، وقد يكون بالحضور فى مجلسه، وقد يكون بمجرد اذنه بان يحضر فى مجلسك او يجلس عندك ، الى غير ذلك من الاختلافات الناشئة عن خصوصيات المعظم بالكسر والمعظم بالفتح . ولما كان المكلف لا طريق له الى استكشاف ان المناسب لمقام هذا المولى تبارك وتعالى ما هو الا باعلامه تعالى، لا بد ان يعلمه، والا لم يتحقق به تعظيمه، ثم يأمره به . وليس هذا المعنى مما يتوقف تحققه على قصد الامر، حتى يلزم محذور الدور .

ويمكن أن يقال بوجه آخر، وهو أن ذوات الافعال مقيدة بعدم صدورها عن الدواعى النفسانية محبوبة عند المولى وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمات ثلاث:

(الاولى) ان المعتبر في العبادة يمكن أن يكون اتيان الفعل بداعى امر المولى، بحيث يكون الفعل مستنداً الى خصوص امره وهذا معنى بسيط يتحقق في الخارج بامرين (احدهما) جعل الامر داعياً لنفسه (الثانى) صرف الدواعى النفسانية عن نفسه. ويمكن أن يكون المعتبر اتيان الفعل خالياً عن سائر الدواعى ومستنداً الى داعى الامر، بحيث يكون المطلوب المركب منها. والظاهر هو الثانى، لانه انسب بالاخلاص المعتبر في العبادات.

(الثانية) أن الامر الملحوظ فيه حال الغير (تارة) يكون للغير، و(اخرى) يكون غريباً، مثال الاول الامر بالغسل قبل الفجر على احتمال، فان الامر متعلق بالغسل قبل الامر بالصوم، فليس هذا الامر معلولاً لامر آخر، الا أن الامر به إنما يكون لمراعاة حصول الغير في زمانه (الثانى) الاوامر الغريبة المسيبة من الاوامر المتعلقة بالعناوين المطلوبة نفساً.

(الثالثة) أنه لا إشكال في أن القدرة شرط في تعلق الامر بالمكلف، ولكن هل يشترط ثبوت القدرة سابقاً على الامر ولو رتبة، اويكفى حصول القدرة ولو بنفس الامر؟ الا قوى الاخير، لعدم وجود مانع عقلا في أن يكلف العبد بفعل يعلم بانه يقدر عليه بنفس الامر.

اذا عرفت هذا فنقول: الفعل المقيد بعدم الدواعى النفسانية — وثبوت الداعى الالهى الذى يكون مورداً للمصلحة الواقعية — وان لم يكن قابلاً لتعلق الامر به بملاحظة الجزء الاخير، للزوم الدوراً من دون ضم القيد الاخير، فلا مانع منه.

لا يقال ان هذا الفعل — من دون ملاحظه تمام قيوده التى منها الاخير — لا يكاد يتصف بالمطلوبية، فكيف يمكن تعلق الطلب بالفعل

من دون ملاحظة تمام القيود التي يكون بها قوام المصلحة.
لانا نقول: عرفت أنه قد يتعلق الطلب بما لا يكون مطلوباً في حد ذاته، بل يكون تعلق الطلب لاجل ملاحظة حصول الغير، والفعل المقيد بعدم الدواعي النفسانية وان لم يكن تمام المطلوب النفسى مفهوماً، لكن لما لم يوجد في الخارج الا بداعي الامر، لعدم امكان خلو الفاعل المختار عن كل داع يصح تعلق الطلب به [١٠٧] لانه يتحد في الخارج مع ما هو مطلوب حقيقة، كما لو كان المطلوب الاصلى اكرام الانسان، فانه لاشبهته في جواز الامر باكرام الناطق، لانه لا يوجد في الخارج الا متحداً مع الانسان الذي اكرامه مطلوب اصلي.

وكيف كان فهذا الامر ليس امراً صورياً بل هو امر حقيقي وطلب واقعي لكون متعلقه متحداً في الخارج مع المطلوب الاصلى. نعم يبقى الاشكال في أن هذا الفعل — اعني الفعل المقيد بعدم الدواعي النفسانية — مما لا يقدر المكلف على ايجاده في مرتبة الامر، فكيف يتعلق

[١٠٧] ذكر الفاعل المختار لبيان ان المطلوب هو الفعل الاختياري المقيد بخلو

الدواعي الراجعة الى غير الله — تبارك وتعالى — فلا ينتقص بالغافل، لانه ان بلغ حداً يسلب عنه الاختيار فهو خارج عن محل الكلام والا فلا محالة لا يخلو عن الداعي الالهي او غيره، والفرق — بين تقييد المأمور به بخلوه عن الدواعي النفسانية والامر بالذات بلا تقييدها بشئ — كما يأتي في المتن — مع كون الغرض فيها اخص وكون الامر فيها للغير: — هو أن الامر على الاول لا يسقط مع عدم قصد القرية لعدم تحقق المأمور به، فلا يحتاج في اثبات بقاءه الى ان الغرض المحدث للأمر علة للبقاء ايضاً حتى يرد عليه ما أورد عليه في المتن، وايضاً: على الاول لامانع من التمسك بالاطلاق عند الشك في التعبدية وتمامية المقدمات، وايضاً: لاشكال في جريان البراءة مع الاجمال، لان الشك في القيد الزائد.

الامر به وقد عرفت جوابه في المقدمة الثالثة.

هذا وقد يقال في العبادات بان الامر متوجه الى ذات الفعل، والغرض منه جعل المكلف قادراً على ايجاد الفعل بداعي الامر الذي يكون مورداً للمصلحة في نفس الامر. والعقل بعد التفاته الى اخصية الغرض يحكم بلزوم الاطاعة على نحو يحصل به الغرض. أما توجه الامر الى ذات الفعل فلعدم امكان اخذ حصوله بداعي الامر في المطلوب من جهة لزوم الدور. وأما أن العقل يحكم بلزوم اتيان الفعل بداعي الامر، فلانه ما لم يسقط الغرض لم يسقط الامر، لان الغرض كما صار سبباً لحدوثه كذلك يصير سبباً لبقائه، لان البقاء لو لم يكن اخف مؤنة من الحدوث فلاقل من التساوى. والعقل حاكم بلزوم اسقاط الامر المعلوم.

وفيه انه لا يعقل بقاء الامر مع اتيان ما هو مطلوب به على ما هو عليه [١٠٨] لان بقاء الامر مع ذلك مستلزم لطلب الحاصل وهذا واضح

[١٠٨] وذلك لان المأمور به بالفرض ليس الا الطبيعة بلا اخذ شئ فيها، نعم هي لا تكون مطلوبة في نفسها بل امر بها لتمكن المكلف من اتيانها مع القيد، وحينئذ إن كان بقاء الامر بمعنى لزوم اتيان اصل الطبيعة من دون اخذ شئ فيها حتى الوجود الثاني منها، فهو طلب للحاصل، وإن اخذ فيها ذلك فهو غير امر بها أولاً، نعم يمكن تصحيح ذلك بتقريب يأتي تفصيله في المقدمة الموصلة — انشاء الله تعالى — وإجماله في المقام أن الأمر بالذات لما لم يكن لنفسها، بل يكون لمطلوب آخر — وهو الذات مع قصد القرية — لم تلاحظ الذات حين الامر الا مقرونة بالقصد، لا بنحو يكون قيداً للمأمور به، بل لا ترى الذات محبوبة الا ملحوظة مع القصد، فيكون للحال المذكور دخل في الحكم، ولازم ذلك عدم سقوط الامر الا باتيان الذات بقصد الامر، لا لعدم حصول قيد المأمور به، بل لعدم اطلاق الحكم يشمل غير الحالة المذكورة، وهي مقارنته للقصد المذكور، وسيجيئ تفصيله انشاء الله تعالى.

بادنى تامل.

فالاولى ان يقال — فى وجه حكم العقل باتيان الفعل على نحو يسقط به الغرض — ان الاتيان به على غير هذا النحو وان كان يسقط الامر الا ان الغرض المحدث له مادام باقياً يحدث امراً آخر، وهكذا مادام الوقت الصالح لتحصيل ذلك الغرض باقياً، فلواتى بالفعل على نحو يحصل به الغرض فهو، والا يعاقب على تفويت الغرض.

لا يقال فوت الغرض الذى لم يدخل تحت التكليف ليس منشأ للعقاب، (لانا نقول) نعم لو لم يكن الأمر بصدد تحصيله. وأما لو تصدى لتحصيله بالامر، ولكن لم يقدر على ان يامر بتمام ما يكون محصلاً لغرضه، كما فيما نحن فيه، والمكلف قادر على إيجاد الفعل بنحو يحصل به الغرض الاصلى، فلا اشكال فى حكم العقل بلزوم اتيانه كذلك [١٠٩].

ومن هنا يعلم انه لا وجه للالتزام بامرين احدهما بذات الفعل والثانى بالفعل المقيد بداعى الامر، لان الثانى ليس الا لالزام المكلف بالفعل المقيد، وقد عرفت انه ملزم به بحكم العقل، مضافاً الى ما افاده فى

[١٠٩] لا يخفى انه لو قلنا بلزوم مثل ذلك الغرض، فلا وجه للالتزام بان الغرض يحدث امراً آخر، لانه بعد ما علم أن الأمر بالذات نشأ عن غرض خاص، يحكم العقل باستحقاق العقاب فى ترك تحصيل الغرض، فلا مناص من الامر المولوى ثانياً. لا يقال: نعم لكن لوأتى المكلف بالفعل بلا قصد، فلا مناص عن الامر ثانياً، لايجاد الداعى له ثانياً، وتحصيل التمكن من اتيانه، والا فلا داعى للمكلف على ايجاده ثانياً، ولا قدرة له.

لانا نقول: أما قدرة المكلف فمحافظة بعد بامكان تبديل امثال الامر الاول، فقد حقق فى محله امكانه وأما الداعى الملزم، فالعلم بأنه لو لم يتبدل يستحق العقاب فى ترك تحصيل الغرض اللازم الحصول، مع التمكن من تحصيله فلا مناط للامر ثانياً.

بطلانه شيخنا الاستاذ دام بقاءه، من ان القول به يوجب اما الالتزام بما قلنا من بقاء الامر الاول ما لم يحصل غرض الامر. وإما الالتزام بعدم وصول الأمر الى غرضه الاصلى، لان المكلف لواقى بذات الفعل من دون داعى الامر لا يخلو اما ان نقول ببقاء الامر الاول، وإما أن نقول بسقوطه، فعلى الاول فاللازم التزامك بما التزمنا، وعليه لا يحتاج الى الامر الثانى، وعلى الثانى يلزم سقوط الامر الثانى ايضاً، لارتفاع موضوعه فيلزم ما ذكرنا من عدم الوصول الى غرضه الاصلى.

هذا ولقائل ان يقول نختار الشق الثانى من سقوط الامر الاول باتيان ذات الفعل، وسقوط الثانى ايضاً بارتفاع موضوعه، ولا يلزم محذور اصلاً، لان الوقت اما باق بعد واما غير باق، فعلى الاول يوجب الغرض ايجاد امرين آخرين على ما كانتا، وعلى الثانى يعاقب المكلف على عدم امتثال الامر الثانى، مع أنه كان قادراً عليه بوجود الامر الاول، لان الامر الثانى لو فرضناه امراً مطلقاً فعدم ايجاد متعلقه معصية بحكم العقل، سواء كان برفع المحل، او كان بنحو آخر وهذا واضح.

فاتضح مما ذكرنا من اول العنوان الى هنا وجوه خمسة فى تصوير العبادات [١١٠] وانت خبير بانه كلما قلنا فى الواجبات النفسية العبادية

[١١٠] (اولها) اعتبار قصد الامر فى العبادة مع كونه مأخوذاً فيها شرطاً او

شروطاً.

(ثانيها): عدم اعتباره فيها، بل الاعتبار اتيان الفعل بقصد الخضوع للمولى والخشوع له مع كونه ايضاً مأخوذاً فى المأمور به.

(ثالثها): اعتبار قصد الامر فيها، مع كون ملازمه مأخوذاً فى المأمور به.

(رابعها): اعتباره فيها مع عدم اخذه، ولا ملازمه فيه، وبقاء الامر ببقاء =

يجرى مثله في الواجبات المقدمة العبادية [١١١]، فلا يحتاج الى اطالة الكلام بجعل عنوان لها مستقلاً ولما كان الغرض في هذا البحث هو التكلم في الاصل اللفظي والعمل في لو تردد امر الواجب بين ان يكون عباديا او توصليا، فلنشرع في المقصود الاصل.

تأسيس الاصل

فنقول لو شك في الواجب في انه تعبدى او توصلى ؟ فعلى ما قلناه من عدم احتياج العبادة الى التقييد بصورها بداعى الامر [١١٢] لاشكال في أن احتمال التعبدية احتمال قيد زائد فالشك فيه من جزئيات الشك في المطلق والمقيد، فأن كانت مقدمات الاخذ

= الغرض او سقوطه وإحداث الغرض أمراً آخر عند اتيان الفعل بلا قصد للأمر.

(خامسها): اعتباره فيها مع عدم دخله في المأمور به الاول، مع التزام أمر آخر بلزوم اتيان الاول بقصد أمره، وقد عرفت وجهاً آخر وهو دخل القصد في الحكم لاني المأمور به.

[١١١] لا يخفى عدم جريان الوجوه الثلاثة الاخيرة من الوجوه الخمسة، لرجوع الجميع الى جعل امر مستقل متعلق بغير المطلوب، مقدمة لحصول المطلوب، وهو الوجوب للغير، والامر المقدمي الغيري لا يتعلق الا بنفس ما يكون مناط المقدمة فيه موجوداً، فلو سلم عدم امكان تعلق الامر بها، فلا طلب غيري ولا محالة ينشأ الوجوب للغير.

تأسيس الاصل :

[١١٢] بل وكذا لو قيل باحتياجها الى التقيد المذكور، مع إمكان اخذه في المأمور به ولو بعنوان ملازمه.

بالاطلاق موجودة، يحكم باطلاق الكلام ويرفع القيد المشكوك ، والا فالمرجع هو الاصل الجارى فى مقام دوران الامر بين المطلق والمقيد. ولما كان المختار فيه بحسب الاصل العملى البراءة، يحكم بعدم لزوم القيد.

وأما على ما قيل من لزوم تعلق الطلب على تقدير التعبدية بذات الفعل، مع اخصية الغرض، فقد يقال - كما يظهر من كلمات شيخنا المرتضى قدس سره - بعدم جواز التمسك باطلاق اللفظ لرفع القيد المشكوك كذلك لا يمكن اجراء اصالة البراءة فيه، بل المقام مما يحكم العقل فيه بالاشتغال. وان قلنا بالبراءة فى دوران الامر بين المطلق والمقيد.

(اما الاول) فلان رفع القيد باصالة الاطلاق انما يكون فيما لو احتملنا دخول القيد فى المطلوب. والمفروض عدم هذا الاحتمال، والقطع بعدم اعتباره فيه اصلا. وأما الشك فى أن الغرض هل هو مساو للمطلوب او اخص منه، وحدود المطلوب معلومة لا شك فيها على اى حال.

(واما الثانى) فلانه بعد العلم بتمام المطلوب فى مرحلة الثبوت لو شك فى سقوطه باتيان ذاته، وعدم سقوطه بواسطة بقاء الغرض المحدث للامر، لا مجال الا للاحتياط، لان اشتغال النمة بالامر الثابت المعلوم متعلقه يقتضى القطع بالبراءة عنه، ولا يكون ذلك الا باتيان جميع ما يحتمل دخله فى الغرض.

ومما ذكر تعرف الفرق بين المقام وسائر الموارد التى شك فى مدخلية قيد فى المطلوب. وملخص الفرق أن الشك فيها راجع الى مرحلة الثبوت، وفى المقام الى مرحلة السقوط.

هذا، والحق عدم التفاوت بين المقام وسائر الموارد مطلقا اعنى من جهة الاخذ بالاطلاق ومن جهة اجراء اصالة البراءة.

(أما الاول)، فلان القيد المذكور وان لم يحتمل دخله في المطلوب لعدم الامكان، ولكن لو فرضنا وجود مقدمات الاخذ بالاطلاق التي من جملتها كون المتكلم في مقام بيان تمام المقصود وما يحصل به الغرض، يحكم بعدم مدخلية شيء آخر في تحقق غرضه، اذ لو كان لين ولو ببيان مستقل [١١٣] وحيث لم يبين يكشف عن كون متعلق الطلب تمام ما يحصل به غرضه. نعم الفرق بين المورد وسائر الموارد ان فيها يحكم بعد تمامية مقدمات الحكمة باطلاق متعلق الطلب، وفيه باطلاق الغرض والامر سهل.

ويمكن أن يستظهر من الامر التوصلية، من دون حاجة الى مقدمات الحكمة بوجه آخر اعتمد عليه سيدنا الاستاذ طاب ثراه، وهو ان الهيئة عرفاً تدل على ان متعلقها تمام المقصود، اذ لولا ذلك لكان الامر

مركز تحقيق كميتر علوم اسلامی

[١١٣] لا يخفى ان التمسك باطلاق الغرض يتوقف على كون القيد مغفولاً عنه عند العامة، ليكون ترك البيان نقضاً للغرض، مثل قصد الوجه والتميز، او على كون حكم الشك فيه البراءة عند العقل، أما لو كان القيد غير مغفول عنه، وكان حكم العقل عند الشك فيه الاشتغال، فللأمر ان يكتفي في تحصيل القيد بحكم العقل، من دون بيان، بل لزوم نقض الغرض. والظاهر أن قصد الامر ليس مغفولاً عنه عند العامة، بل يمكن أن يقال: إنه حاصل غالباً، لان الداعي للمكلفين غالباً ليس الا العلم بالامر، وادراك وجوب اطاعته حتى في التوصليات، ولا نغني بقصد الأمر الا هذا. وأما التفات أحدهم بالتوصلية وقصد غير الامر او اتيان المأمور به غافلاً عن الامر بداعي غيره نادر لا يعبأ به عند الأمر، وهذا بيان آخر لعدم نقض الغرض، واما حكم العقل بالاشتغال أو البراءة فسيأتي الكلام فيه عن قريب — انشاء الله تعالى —

والحاصل: ان الفرق بين الاطلاق في مقام الغرض والاطلاق في مقام الافهام، هو احتياج الاول الى ما ذكر من القيدين بخلاف الثاني المفروض في الكلام انتفاؤه.

توطئة وتمهيداً لغرض آخر، وهو خلاف ظاهر الامر.

(واما الثاني) فلانه بعد اتيان ذات الفعل لا يعقل بقاء الامر الاول، لما عرفت سابقاً من استلزامه لطلب الحاصل، فلا يعقل الشك في سقوط هذا الامر. نعم يحتمل وجود امر آخر من جهة احتمال بقاء الغرض. وظاهر أن هذا شك في ثبوت امر آخر، والاصل عدمه. ولو سلمنا كون الشك في سقوط الامر الاول نقول: إن هذا الشك نشأ من الشك في ثبوت الغرض الاخص.

وحينئذ نقول في تقريب جريان اصالة البراءة ان اقتضاء الامر ذات الفعل متيقن. واما الزائد عليه فلانعلم، فلو عاقبتنا السؤل من جهة عدم مراعاة الخصوصية المشكوك اعتبارها في الغرض، مع الجهل به، وعدم اقامة دليل يدل عليه، مع ان بيانه كان وظيفة له، لكان هذا العقاب من دون اقامة بيان وحجة، وهو قبيح بحكم العقل. ولو كان الشك في السقوط كافياً في حكم العقل بالاشتغال، للزم الحكم به في دوران الامر بين المطلق والمقيد مطلقاً [١١٤] ضرورة أنه بعد اتيان الطبيعة في ضمن غير الخصوصية التي يحتمل اعتبارها في المطلوب، يشك في سقوط الامر وعدمه.

[١١٤] ويمكن الفرق بين المقامين بان الشك في السقوط في المطلق والمقيد ناش عن الشك في حدود الأمور به، فينحل الى ان الامر بالذات معلوم وبالقيد مشكوك فيه، ولا ملزم لغير المعلوم، وفي المقام حدود الأمور به معلومة والشك في السقوط ناش عن كيفية الامر، فان التعبد لا يسقط الا بقصد الامر، بخلاف التوصلي =

(الامر الثالث)

(في الواجب المطلق والمشروط)

ينقسم الواجب — ببعض الاعتبارات — الى مطلق ومشروط، فالاول عبارة عما لا يتوقف وجوبه على شيء والثاني ما يقابله، ولا يهمنا التعرض للتعريفات المنقولة عن القوم، والنقض والابرام المتعلقين بها. وقد يستشكل في تقسيم الواجب باعتبار وجوبه الى القسمين من جهة امرين:

(أحدهما) أن مقتضى كون وجوب الشيء مشروطاً بكذا عدم تحقق الوجوب قبل تحقق الشرط [١١٥]. والمفروض ان الآمر قد انشأ

= والعقل يحكم بلزوم الخروج عن عهدة الامر المعلوم. وبعبارة أخرى: في المطلق والمقيد يتردد الحكم بين الامر بالزائد والناقص، وفي المقام يتردد الامتثال بين الزائد والناقص والعقل يحكم فيه بالاشتغال فلا تغفل.

الواجب المطلق والمشروط :

[١١٥] ونظير هذا الاشكال جار في الخبر المشروط ايضاً، فان مقتضى كون الخبر مشروطاً عدم تحقق الخبر قبل تحقق الشرط، ولازمه اما تفكيك الخبر عن الاخبار واما إهمال القضية الخبرية، هذا ان لم يكن القيد راجعاً الى الخبر به، بل كان راجعاً الى الهيئة، واما عليه فيأتي الكلام فيه — انشاء الله تعالى —.

وقد يتوهم اختصاص توجه الاشكال على القول بكاشفية الهيئة عن الارادة البتة كما هو معنى الاستاذ — دام بقاءه — حيث ان الارادة الواقعية المكشوفة لا يخلو امرها عن الوجود والعلم،

• اما الاول فهو خلاف ما اقتضاه الاشتراط، واما الثاني فسنسلم لخلو القضية عن المعنى =

الوجوب بقوله: (ان جاءك زيد فاکرمه) فان الهيئة قد وضعت لانشاء الطلب. وعلى هذا فالقول بان الوجوب لا يتحقق الا بعد تحقق الشرط مستلزم لتفكيك الايجاب عن الوجوب.

وان التزم بعدم تحقق الايجاب، لزم اهمال هذه القضية.

(ثانيها) — ان الطلب المستفاد من الهيئة انما يكون معنى حرفياً غير مستقل بالنفس، وليس دخوله في الذهن الا من قبيل وجود العرض في الخارج في كونه متقوماً بالغير، والاطلاق والتقييد فرع إمكان ملاحظة المفهوم في الذهن.

وايضاً قد تقرر في عمله أن معاني الحروف معان جزئية بمعنى ان

= واهماله، واما على القول بكون الهيئة موحدة لمفهوم الطلب انشاءً فلا محذور فيه حيث ان الانشاء خفيف المؤنة، فكما يصح الانشاء منجزاً وحقيقته ليس الا البناء على وجوده، فكذلك الانشاء على تقدير، ومعناه يصح بالبناء على وجوده على ذلك التقدير.

ولكن فيه: ان الوجود الانشائي ايضاً نحو من الوجود النفس الامرى وليس من قبيل أنياب الاغوال بلا تأصل وحقيقة الافتراض، وهذا النحو من الوجود الانشائي ايضاً لا يخلو أمره عن الوجود والعدم فعلاً والاول يتفيه الاشتراط، والثاني مستلزم لاهمال القضية فعلاً وبذلك يظهر ما في ما التزم به في الكفاية من أن المنشأ اذا كان هو الطلب على تقدير حصول شئ، فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث والا لتخلف عن انشائه.

وجه النظر: أن عدم تفكيك الايجاد عن الوجود لا فرق فيه بين الوجود الانشائي والخارجي، فان الوجود الانشائي لا يمكن تفكيكه عن الايجاد الانشائي كالخارجي، بل الايجاد والوجود الافتراضيان ايضاً لا ينفكان، فكيف التزم بالتفكيك بينهما؟ واما ما وجه به بعض المحشين: — بأن الهيئة على هذا جزء العلة، ويبقى جزؤها الآخر، وهو القيد — فهو خلاف مرام المتن، لان الظاهر منه أن الايجاد والانشاء حاصل، لكن المنشأ أمر استقبالي، ويشهد بذلك تنظيره بالإخبار، فانه لا يلتزم أحد بأن اخبار المشروط جزء العلة للخبر.

الواضع لاحظ في وضع الحروف عنواناً عاماً إجمالياً ووضع اللفظ بازاء جزئياته، فالوضع أي آلة الملاحظة فيها عام والموضوع له أعني جزئيات ذلك العام خاص. ومن الواضح أن الجزئي لا يكون مقسماً للاطلاق والتقييد [١١٦].

هذا وما ذكرنا سابقاً في بيان معاني الحروف من أنها كليات كمعاني بعض الاسماء، ظهر لك عدم المانع عن اطلاق الطلب وتقييده من جهة جزئية المعنى المستفاد من الهيئة. أما المانع الآخر وهو كونه مما لا تحصل له في الذهن استقلالاً، والاطلاق والتقييد الواردان على المفهوم تابعان لملاحظته في الذهن مستقلاً، فالجواب عنه بوجهين.

(أحدهما) — أن المعنى المستفاد من الهيئة وإن كان حين استعمالها فيه لا يلاحظ الاتبعاً، لكن بعد استعمالها يمكن أن يلاحظ بنظرة ثانية، ويلاحظ فيه الاطلاق او التقييد [١١٧].

[١١٦] قد يقال: لو سلم ذلك، فانما يمنع عن التقييد لو أنشئ أولاً غير مقيد، لاما اذا أنشئ من الاول مقيداً، غاية الامر قد دلت عليه بدالين، كما هو عين عبارة الكفاية. لكن الظاهر انه لا يحصى عن القول بكون المنشأ بالصيغة أصل الطلب المهمل، والخصوصيات الزائدة عليه تستفاد من دوال اخر، مثل أداة الشرط ونحوها، والايلازم استعمال الهيئة مجازاً في طلب خاص، مع كون أداة الشرط وغيرها مما يدل على الخصوصيات، كرفع الفاعل ونصب المفعول علامة، أو كـ (حيرمي) قرينة على هذا التجوز. وكلاهما خلاف ما هو التحقيق في التقييد، كما هو خلاف ما التزموا به.

[١١٧] لا يقال: ان الموجود في الذهن سواء كان بالنظرة الاولى او بالنظرة الثانية اذا كان مستقلاً، بحيث يقبل الاطلاق والتقييد، بمعنى انه يوجد في الذهن ويلاحظ أنه قابل للحكم باطلاقه، أو غير قابل له الا بالتقييد ببعض القيود، فهو معنى اسمي غير مربوط بالهيئة، لان معنى الهيئة معنى حرفي لا يكون وجوده في الذهن إلا =

(ثانيهما) — ورود الاطلاق والتقيد بملاحظة محله، مثلاً ضرب زيد اذا تعلق به الطلب المستفاد من الهيئة، يتكيف بكيفية خاصة في الذهن، وهى كيفية المطلوبة، فضرب زيد بهذه الملاحظة قد يلاحظ فيه الاطلاق، ويلزم منه كون الطلب الطارى عليه مطلقاً وقد يلاحظ فيه الاشتراط. واللازم من ذلك كون الطلب ايضاً مشروطاً [١١٨].

= عرضاً لموجود آخر فيه، بحيث لا يمكن ارجاع الضمير اليه، ولا الاشارة اليه، كما مر في معاني الحروف، فكيف يمكن ان يلاحظ انه قابل للحكم بنحو الاطلاق أو غير قابل له الآ مقيداً؟، فما هو القابل لها — وهو الملحوظ الثاني — غير معنى الهيئة، ومعنى الهيئة — وهو الملحوظ أولاً — غير قابل لها.

لأننا نقول: ان الملحوظ ثانياً وان كان معنى اسماً، لكنه أخذ بنحو الحكاية والعبرة عن المعنى الحرفي، فيرى به ما وجد أولاً واستعمل فيه، وبحكم بخروج بعض حالاته عن الحكم لباً. ولاشكال من هذه الجهة، نعم احتياج القضايا المشروطة والمقيدة الى النظرة الثانية خلاف الوجدان.

[١١٨] بمعنى أن تضيق الموضوع بوصف كونه موضوعاً للحكم، يستلزم تضيق الحكم قهراً. ولا ينافي ذلك تعدد الدال والمدلول في الهيئة، والمحل اللازم منه كون مدلولها في الذهن تدرجياً، لانه بعد تمام اللفظ ودخول المداليل التدرجية في الذهن، يكون الحاضر في الذهن امراً بسيطاً، وهو الموضوع المتصف بالحكم، فيقيد، اي يظهر أنه بحسب اللب مقيد ومضيق، وان كان في مقام الاستعمال مطلقاً.

لكن لا يخفى أن ذلك ايضاً يحتاج الى تعدد لحاظ الموضوع في القضايا المشروطة، لان لحاظ الموضوع — المجرد عن الحكم الذي لا محيص عنه قبل الحكم — غير لحاظ الموضوع المتصف به الذي لا يمكن الا في ظرف وجود الحكم، وقد مر آنفاً: أن الوجدان بخلاف ذلك، فان لحاظ الموضوع في القضايا المشروطة كالمطلقة واحد فلا تغفل.

لا يقال: إن هذه الاشكالات على تقدير ارجاع القيد الى الهيئة. وأما على =

ولنا في المقام مسلك آخر وهو ان المعنى المستفاد من الهيئة لم يلاحظ فيه الاطلاق في الوجوب المطلق، و الاشتراط في الوجوب المشروط، ولكن القيد الماتى به في القضية (تارة) يعتبر على نحو يتوقف تأثير الطلب على وجوده في الخارج، ويقال لهذا الطلب: الطلب المشروط. بمعنى أن تأثيره في المكلف موقوف على شئ (اخرى) يعتبر على نحو يقتضى الطلب إيجاده، ويقال لهذا الطلب المتعلق بذلك المقيد: الطلب المطلق، أى لا يبتى تأثيره في المكلف على وجود شئ ع.

وتوضيح ذلك أن الطالب قد يلاحظ الفعل المقيد ويطلبه، اى يطلب المجموع. وهذا الطلب يقتضى ايجاد القيد إن لم يكن موجوداً، كما

= تقدير ارجاعه الى المادة، بأن يقال: المطلوب هو المادة المقيدة بتقدير خاص، لا المادة المطلقة. واما الطلب فلا تعليق فيه ولا تقييد.

لانا نقول: لو كانت المادة المقيدة مطلوبة بنحو الاطلاق، يلزم ان يكون القيد واجب التحصيل فيكون مفاد (ان تظهري فصل) متحداً مع (صل مع الظهارة) مثلاً، وهو خلاف الوجدان وخلاف ما التزموا به في الواجب المشروط. ومعلوم ان محبوبة شئ على تقدير لا ينافي مبغوضية التقدير.

ان قلت: هذا لو لم تكن المادة مقيدة ابتداءً، وأما معه فلا يستلزم وجوب تحصيل القيد ولا يقع تحت الهيئة.

قلت: مع ذلك يلزم أن يكون الفعل المقيد بأمر اختياري مطلوباً فعلاً، بحيث لو لم يفعله المكلف يلزم تفويت الغرض من المولى، لكن لا يعاقب عليه لتقييد المطلوب بأمر اختياري، وهو ايضاً خلاف الوجدان وخلاف ما التزموا به. فتأمل جيداً.

وكذلك لا يدفع ما ذكر من الاشكال في الاخبار المشروطة، بارجاع القيد الى الخبر به مع عدم تعليق في الاخبار، وذلك لا يستلزم كون الاخبار بوجود النهار مشروطاً بطلوع الشمس اخباراً بوجود النهار فعلاً بعد طلوع الشمس، بحيث لو لم تكن الشمس طالعة لم تكن القضية صادقة، كما لو لم تكن ملازمة وهو كما ترى.

في قوله (صل مع الطهارة) وقد يلاحظ القيد موجوداً في الخارج، اي يفرض في الذهن وجوده في الخارج، ثم بعد فرض وجوده في الخارج ينقذ في نفسه الطلب، فيطلب المقيّد بذلك القيد المفروض وجوده، فهذا الطلب المتعلق بمثل هذا المقيّد المفروض وجود قيده، وان كان متحققاً فعلاً بنفس الانشاء، لكن تأثيره في المكلف يتوقف على وجود ذلك القيد المفروض وجوده حقيقة.

ووجهه ان هذا الطلب انما تحقق مبنياً على فرض وجود الشيء. وهذا الفرض في لحاظ الفراض حاك عن حقيقة وجود ذلك الشيء، فكانه طلب بعد حقيقة وجوده، فكما انه لو طلب بعد وجود ذلك الشيء المفروض وجوده حقيقة لم يؤثر الطلب في المكلف الا بعد وجود ذلك الشيء واقعاً، لعدم الطلب قبله، كذلك لو طلب بعد فرض وجوده لم يؤثر الا بعد وجوده الخارجي، وان كان الطلب الانشائي محققاً قبله ايضاً. فهذا الطلب يقع على نحو يشترط تأثيره في المكلف على شيء في الخارج فتدبر جيداً.

ومما ذكرنا يظهر الجواب عن اشكال آخر تقدم في صدر المبحث [١١٩] وهو ان المعنى الانشائي كيف يعلق على وجود شيء؟

[١١٩] وكذلك يظهر الجواب عن الاشكال في الحمل الخبرية، وذلك لأن الاخبار مطلق ومتحقق فعلاً، لكن بعد فرض الخبر تحقق الشرط خارجاً، لا بجامع الحكم بعدمه، ومن هذه الجهة يكون اخباره ذا ضيق ذاتي، وان لم يقيد بشيء، كما لو أخبر بعد حصول الشرط بوجود المشروط، والصدق والكذب تابعان للمطابقة وعدمها عند حصول الشرط، فالخبر بوجود النهار عند طلوع الشمس يكون طلوع الشمس موجوداً في فرضه، ثم في هذا الفرض يخبر بوجود النهار، فان كان الخبر بعد تحقق =

ومحصل الجواب أن المعنى المستفاد من الهيئة والمنشأ بها متحقق فعلاً، من دون ابتناؤه على شيء، ولكن تأثيره في المكلف موقوف على وجود شيء.

الواجب المعلق

(الامر الرابع): بعد ما عرفت انقسام الواجب الى مطلق ومشروط، إعلم ان الناظر في كلمات الاصحاب، يرى أنه عندهم من المسلمات عدم اتصاف مقدمات الواجب المشروط بالوجوب المطلق، ويوضح ذلك اعتراض بعضهم على من جعل عنوان البحث أن الامر بالشيء يقتضي إيجاب مقدماته، بأن النزاع ليس في مطلق الامر، بل هو في الامر المطلق. واعتذار بعضهم بأن إطلاق الأمر ينصرف الى المطلق منه، فلا احتياج في افادته الى ذكر القيد. واعتذار بعض رداً على المعارض في اصل المبنى، بانه لا وجه لتخصيص محل النزاع بالامر المطلق، بل هو يجري في المشروط ايضاً، غاية الأمر أنه لو قلنا بالملازمة بين الامر بالشيء والامر بمقدماته، نقول بثبوت الأمر للمقدمة على نحو ما ثبت لذيها، إن مطلقاً فمطلق، وان مشروطاً فمشروط.

ومن مجموع هذه الكمات يظهر أنه من المسلمات عندهم عدم الوجوب المطلق للمقدمة، مع كون ذيها متصفاً بالوجوب المشروط. وعليه يقع الاشكال في بعض المقدمات الذي اتصف بالوجوب المطلق، مع عدم اتصاف ذيها به، بل يكون من الواجبات المشروطة. ومن ذلك الغسل

=الفرض خارجاً مطابقاً كانت القضية صادقة، كما لو اخبر بوجود النهار بعد طلوع الشمس

قبل الفجر في ليلة رمضان، فانهم حكموا بوجوبه قبل الفجر، مع أنه لم يتعلق الوجوب بالصوم بعد. والذي قيل في حل هذه العويصة امران:

(احدهما) — المحكى عن بعض أعظم المحققين في تعليقاته على المعالم. وملخصه. أن الوجوب المتعلق بالغسل قبل الفجر — وامثاله من المقدمات التي يتعلق بها الوجوب قبل ذهابها — ليس من الوجوب الغيرى أى الوجوب المعلول من وجوب ذى المقدمة، بل هو وجوب نفسى لوحظ فيه الغير، بمعنى ان الشارع لاحظ في إيجابه النفسى تمكن المكلف من امتثال الواجب النفسى الذى يتحقق وجوبه فيما بعد.

(ثانيها) — ما افاده صاحب الفصول (قدس سره) من الفرق بين الواجب المشروط والمعلق. وحاصل ما افاده أن الواجب ينقسم الى ثلاثة اقسام: مطلق، ومشروط، والأول على قسمين، منجز ومعلق، والمنجز ما كان زمان الوجوب فيه متجداً مع زمان الواجب، والمعلق ما كان زمان الوجوب فيه منفكاً عن زمان الواجب.

توضيح ذلك أن نسبة الفعل الى الزمان والمكان متساوية، ولا ريب في امكان كون الفعل المطلوب مقيداً بوقوعه في مكان خاص، كالصلاة في المسجد، وكذا في امكان كون وجوبه مشروطاً بكون المكلف في المكان الخاص، وعلى الاول فاللفظ الكاشف عن ذلك الطلب لا بد أن يكون على وجه الاطلاق، كأن يقول: (صل في المسجد) وعلى الثانى لا بد أن يكون على وجه الاشتراط، كأن يقول: (إذا دخلت المسجد فصل) وهذان الوجهان بعينها جاريان في الزمان ايضاً، فيمكن أن يلاحظ الأمر الفعل المقيد بوقوعه في زمان خاص، فيطلب على هذا الوجه من المكلف، ولا بد أن يكون التعبير عن ذلك المعنى على وجه الاطلاق، كأن يقول: (صل صلاة واقعة في وقت كذا) ويمكن أن يلاحظ الفعل

المطلق، لكن وجوبه المتعلق به وطلبه يكون مشروطاً بمجسيء وقت كذا، فالوجوب على الاول فعلى، ولا باس باتصاف مقدمات الفعل على هذا الوجه بالوجوب، إذ لا خلف حينئذ لان ذاها ايضاً متصف بالوجوب، بخلاف الوجوب على الوجه الثانى، فان الفعلية منتفية فى الواجب المشروط، فيمتنع اتصاف مقدماته بالوجوب الفعلى، ففى الموارد التى حكموا فيها بوجوب المقدمة قبل وجوب ذىها، يلتزم بان الواجب معلق، بمعنى ان المطلوب هو الفعل المقيّد بوقت كذا، ووجوب المقدمة تابع لوجوب ذىها، فيمكن ان يكون وقت ايقاعها قبل زمان ايجاده، لان زمان اتصاف الفعل المقيّد بالوجوب ليس متأخراً عن زمان اتصاف المقدمة به، بل يقارنه وان كان زمان وقوع الفعل متأخراً عن زمان وقوع المقدمة.

ثم تصدى (قدس سره) لما يرد على هذا النحو من الواجب وبيان دفعه. ومحصل ما أورده على نفسه أمران: (احدهما) — أن المكلف قد لا يكون حياً فى زمان الفعل، فلا يمكن توجه التكليف بنحو الاطلاق اليه.

(ثانيهما) — أن الفعل المقيّد بالزمان الغير الموجود بعد ليس مقدوراً للمكلف بواسطة قيده، وما لا يكون تحت قدرة المكلف يمتنع ان يكلف به فعلاً وعلى نحو الاطلاق.

واجاب (قدس سره) عن الاول بان التكليف متوجه الى من يكون حياً فى ذلك الزمان الذى فرض قيداً للمطلوب، وعن الثانى (أولاً) بالنقض (تارة) بالتكليف المتعلق بالصوم فى أول الفجر، فان الصوم عبارة عن الامساك فى قطعة خاصة من الزمان، أعنى ما بين الفجر والغروب. ولا اشكال فى عدم قدرة المكلف فى أول الفجر على الامساك فى الجزء الأخير من الوقت، فكيف يلتزم بوجود الوجوب المطلق حين

الفجر، مع عدم تحقق قطعة الزمان التي اخذ في المطلوب لإجزؤها
 و(اخرى) بالتكليف بكل ما يحتاج الى مقدمات لا بد في الايتان
 بها من مضي زمان، ولا يقدر على الاتيان به في زمان صدور التكليف، كما لو
 كلفه بأن يكون في مكان كذا، ويحتاج ذلك الكون الى مشى فرسخ او
 فراسخ مثلا، فان من الواضح عدم قدرة المكلف حال التكليف على
 الكون في ذلك المكان. وانما يقدر عليه بعد مضي ساعتين او ثلاث
 ساعات مثلا.

و(ثالثة) بالتكليف المتعلق بكل فعل تدريجي كالصلاة، حيث أن
 القدرة على الجزء الاخير يتوقف على اتيانه بالاجزاء السابقة.

و(ثانيا) — بالحل بان القدرة التي تكون شرطا في التكليف
 عقلا، هي القدرة في زمان الفعل، لا القدرة حال التكليف، فاندفع
 الاشكال باسره. هذا حاصل ما افاده قدس سره في هذا المقام.

اقول: المهم بيان كيفية الارادات اللبية المتعلقة بالافعال، لكي
 يتضح حال هذا القسم من الواجب المسمى بالتعلق، فنقول ان الفعل
 المقيد المتعلق للارادة (تارة) على نحو تقتضى تلك الارادة تحصيل قيده في
 الخارج لو لم يكن موجودا، و(اخرى) على نحو لا تقتضى ذلك، كما لو
 اراده على فرض وجود ذلك القيد، مثلا قد تتعلق الارادة بالصلاة في
 المسجد على نحو الاطلاق، سواء كان المسجد موجودا في الخارج ام لا،
 وقد تتعلق بها على فرض وجود المسجد. وعلى الاول تقتضى تلك الارادة
 بناء المسجد لو لم يكن في الخارج، مقدمة لحصول الصلاة فيه. وعلى الثاني
 لا تقتضى ذلك، بل اللازم الصلاة لو فرض وجود المسجد، ولا نتعلل
 قسما آخر من الارادة في النفس خارجا عما ذكرنا، فتقسم الواجب الى
 الاقسام الثلاثة مما لا وجه له، بل ينحصر في القسمين المذكورين عقلا

ومحصل ذلك ان القيد اما خارج عن حيز الارادة واما داخل فيه. ولا ثالث عقلاً. وهذا واضح لاسترة عليه.

اذا عرفت هذا فنقول القيود الخارجة عن قدرة المكلف من قبيل الاول قطعاً [١٢٠] لاستحالة تعلق الطلب بما ليس تحت قدرة المكلف، فيكون الطلب المتعلق بالفعل المقيد بالزمان من اقسام الطلب المشروط. (فان قلت) على ما ذكرت يلزم أن لا يكون الخطاب في أول

الواجب المعلق :

[١٢٠] اقول: العمدة في انكار الواجب المعلق في امكان تعلق الطلب الفعلي بما ليس تحت قدرة المكلف فعلاً، وان كان مقدوراً حين العمل، لانه حصر الارادة في قسمين، لان القائل به لا ينكر ذلك، ويعترف بأن الواجب إما مطلق وإما مشروط، فان تعلقت الارادة بشئ من دون انتظار شئ فهو مطلق، وحينئذ فان تعلقت بما هو مقدور فعلاً فنجز، وإن تعلقت بغير المقدور فمعلق، فان ثبت امتناع تعلقها بغير المقدور فعلاً فهو، والا فانحصار الارادة لا يضره.

وأما امتناعه وامكانه فقد اختلف فيه، واصر في الكفاية على إمكانه حتى اسند الى القائلين بامتناعه الغفلة عن معنى الارادة، وقال ما حاصله: (إن الارادة عبارة عن الشوق المؤكد للحرك نحو المراد، اعم من أن يكون نحو مقدماته او نحو نفس الفعل فيما ليس له مقدمة، والجامع ان يكون محركاً نحو المقصود).

ثم استدرك ورجع عن ذلك، واختار أن الارادة عبارة عن مرتبة من الشوق تكون محركة للعضلات، لو كان الفعل حالياً او استقبالياً محتاجاً الى المقدمة، وان لم تكن محركة بالفعل أصلاً، لكونه استقبالياً غير محتاج الى المقدمة. ومعلوم ان الشوق المتعلق بالاستقبالي قد يكون اشد بمراتب من المتعلق بالحالي. وأورد النقض بالافعال التي لها مقدمات كثيرة، حيث أن تحمل المشاق فيها ليس الا لاجل كونه مريداً (الى أن قال): مع أنه لا يكاد يتعلق البعث الا بأمر متأخر عن زمان البعث، ضرورة أن البعث إنما يكون لاحداث الداعي للمكلف الى المكلف به (الى أن قال) ولا يكاد =

= يكون هذا الابدع البعث بزمان، فلاحالة يكون البعث نحو أمر متأخر عنه بزمان، ولا يتفاوت طوله وقصره فيما هو ملاك الاستحالة، انتهى ما هو المقصود من كلامه زيد في علم مقامه. لكن الظاهر عدم تمامية شيء مما ذكر من الدعوى والنقض، والحق امتناع تعلق الطلب الفعلي من جميع الجهات بغير المقدور الفعلي، ويتم ذلك ببيان معنى الإرادة اجمالاً، ثم الجواب عن النقض المذكور في كلامه (ره).

فنقول: ان الإرادة على ما قررنا عبارة عن حالة نفسانية جزئية، وعبرنا عنها بتجمع النفس على فعل شيء، بنحو لا تنفك تلك الحالة عن تحريك العضلات. ومعلوم ان تلك الحالة في النفس لا تتحقق ما لم تجزم بأنها لو تحركت نحوه تقدر على اتيانه. وتصديق ذلك موكول الى الوجدان. انرى تحقق تلك الحالة لاحد بالنسبة الى الطيران الى السماء، كما تتحقق عند شرب الماء مثلاً، ولو كان الشوق الى الطيران اشد بمراتب من الشرب. ويكفيك ذلك برهاناً. وليس الفعل الموقت قبل وقته الا كالطيران فعلاً، فلا يمكن تحقق تلك الحالة قبل الوقت.

واما على ما اختار في الكفاية: من أن الإرادة عبارة عن الشوق المؤكد، فهي ايضاً ليست عبارة عن مجرد مرتبة من الشوق، وان كان ساير مقدمات الفعل معدومة أو ممتنعة، ولذا لا يقول احد انى اريد الطيران مثلاً، وإن كان مشتاقاً اليه كمال الاشتياق، بل هي عبارة عن مرتبة خاصة من الشوق تحصل بعد العلم بالنفع، والعلم بعدم الضرر والمانع، مع احراز إمكان الفعل، ومعلوم ان تلك المرتبة منه مع ما ذكر من الشرائط ملازمة لتحريك العضلات. ولذا اشتهر أن الإرادة جزء اخير للعلة التامة، ولو كانت مجرد ذلك المقدار من الشوق، لكانت ايضاً — كسائر ما له دخل في الفعل — أحد الاجزاء لاجزاء الجزء الاخير. والحاصل أن كون الإرادة عبارة عن مجرد مقدار من الشوق خلاف الوجدان، وخلاف ما اصطلاحوا عليه.

وأما النقض بالافعال التي لها مقدمات كثيرة، فالجواب (أولاً) — بالفرق بين الافعال التي ليس بينها وبين المرید واسطة الاعمال القدرة، ولو في مقدماتها، بمعنى كونها مقدورة له بالفعل ولو بالواسطة، وبين الافعال التي ليست مقدورة له بوجه من =

= الوجه، ولو لتقيدها بزمان مستقبل، فإنها بالفعل خارجة عن حيز القدرة بجميع انحاءها، فإن تحقق الحالة النفسانية المحركة نحو المقصود الممكن، بكان من الامكان، فإن كان مقدوراً بلا واسطة توجب تحريك العضلات نحوه، وإن كان مقدوراً بالواسطة، توجب التحريك نحو مقدماته. وأما في الخارج عن حيز القدرة، فلا يمكن تحقيقها. وعلى تقرير آخر: الشوق المنفك عن جميع انحاء القدرة، لا تطلق عليه الإرادة، بخلاف المجتمع مع القدرة بالواسطة.

(و) ثانياً — باننا نلتزم بعدم تحقق الإرادة في الافعال المذكورة، وليس الموجود فيها إلا إرادة المقدمات. ولا ينافي كون الإرادة فيها تابعة لإرادة ذي المقدمة، فإن معنى تبعيتها لها أنها لم تتحقق لولا الشوق إلى ذي المقدمة، فيكون الشوق إلى ذي المقدمة. وإن لم يبلغ حد الإرادة، لانتهاء القدرة الفعلية فلازمًا لتحقيق الإرادة في المقدمة المقدورة فعلاً. هذا كله في الإرادة التكوينية. وأما الإرادة التشريعية فهي وإن كانت تخالف التكوينية في أنها تتعلق بالفعل الصادر عن اختيار الغير، لا بفعل نفس المريد كالتكوينية، لكن من حيث الشرائط والموانع لامتيازها، فكما أنها لا تتحقق في التكوينية ما لم يكن متعلقها مقدوراً، كذلك في التشريعية ما لم ير المريد قدرة المأمور، لا تتحقق الإرادة له، حتى تحركه نحو البعث، حيث أن التحريك في التشريعية نحو البعث، لأن المريد يرى أن من مقدمات مطلوبة الجعل والبعث نحو المطلوب، ليكون ذلك داعياً ومحركاً للمأمور نحو مطلوبه.

والحاصل أن تصوير الواجب المعلق بإمكانه تعلق الإرادة الفعلية — تكوينية كانت أم تشريعية — بالمحال دون اثباته خوط القتاد.

نعم يمكن أن يقرر بوجه آخر، وهو أن الواجبات التشريعية على قسمين: (أحدهما) — الفعلي من جميع الجهات، وينشئه الأمر بداعي تحريك المأمور فعلاً، بلا انتظار شيء، ولا بد فيه من اجتماع جميع شرائط التكليف التي منها القدرة الفعلية. ولا يمكن تعلق مثل تلك الإرادة بغير المقدور الفعلي، ولو من جهة تقييد المراد بأمر استقبالي وإن كان نفس الوقت.

دخول الوقت مطلقاً ايضاً، ضرورة عدم قدرة المكلف على الامتثال في الجزء الاخير من الوقت، مثلاً. ومقتضى ما ذكرت سابقاً كون الارادة بالنسبة الى القيود الغير الاختيارية مشروطة، فتي يصير خطاب الصوم مطلقاً؟

(قلت) نلتزم بعدم صيرورة الخطاب مطلقاً، ولكن نقول: إن الواجب المشروط — بعد العلم بتحقيق شرطه في محله — يقتضى التأثير في نفس المكلف، بايجاد كل شىء منه ومن مقدماته الخارجية في محله. مثلاً لو قال (اكرم زيداً إن جاءك)، فحل الاكرام بعد مجيئه، ومحل مقدماته إن كان قبل المجيء، فجرد علم المكلف بالمجيء يقتضى ايجادها

= (ثانيها) — ما ينشئه الأمر بعنوان جعل القانون، من دون لحاظ الى الجهات الفعلية، فالمرجع في هذه الجهات هو العقل، فكلاً يراه العقل مانعاً من فعلية التكليف بالمعنى الاول، ويحكم بقبح العقوبة، فلا يؤثر في نفس المأمور شيئاً، وإذا حكم العقل بعدم المانع من العقوبة، يحكم بالفعلية ويؤثر اثره. ولا مانع من تعلق مثله بذات الفعل، وإن لم تجتمع فيه الشرائط العقلية، بل مبناه على بيان اصل المطلوبة من قبل الأمر، وإسكال تلك الشرائط الى العقل. وقدمت الإشارة الى معنى مسألة الاطلاق فراجع. فعلى هذا يمكن أن يقال: ان ما ليس وجوبه مشروطاً بشىء، ولا بفرض شىء عند وجوبه، بل لا يلحظ عند الجعل الا نفسه إن كان جميع الشرائط العقلية فيه موجوداً، فهو منجز، سواء كان الجعل فيه كالقسم الاول أو كالقسم الثاني. وما لم تجتمع فيه الشرائط فهو معلق، لكنه لا يمكن فيه الجعل الا بالنحو الثاني. فالواجب قبل الوقت إن أخذ الوقت فيه مفروض الوجود عند الجعل، فهو مشروط، وإن لم يلحظ فيه إلا الذات المقيدة بالوقت، مع قطع النظر عن لحاظ كونه مقدوراً أو غير مقدور، فهو معلق. وأما جعل الوجوب الفعلي من جميع الجهات له قبل الوقت، فغير ممكن — كما مر تفصيله — هذا غاية توجيه الواجب المعلق، فراجع كلام الفصول، فان كان لا يأتى ما ذكرنا فهو، وإلا فهذا تصوير بنفسه.

قبله. ولو قال: (إن مشى زيد فامش مقارناً مع مشيه)، فحل المشى زمان مشى زيد، فلو علم تحقق المشى من زيد في زمان خاص، يجب عليه المشى في ذلك الزمان، حتى يصير مشيه مقارناً معه. ولو قال: (إن جاء زيد فاستقبله) فحل الاستقبال قبل مجيئه، فلو علم بمجيئه غداً مثلاً، يجب عليه الاستقبال في اليوم.

والحاصل أن طلب الشيء على فرض تحقق شيء لا يقتضي إيجاد ذلك الشيء المفروض وجوده، ولكن بعد العلم بتحقيق ذلك الشيء يؤثر في المكلف، ويقتضى منه أن يوجد كلا من الفعل ومقدماته في محله، فقد يكون محل الفعل بعد تحقق ذلك الشيء في الخارج، وقد يكون قبله، وقد يكون مقارناً له، وهكذا محل مقدماته، قد يكون قبله، وقد يتسع زمان اتيان المقدمة، كما لو توقف إكرام زيد غداً على شيء ممكن تحصيله في اليوم وفي الغد. والمقصود أن الوجوب المعلق على شيء بعد الفراغ عن ذلك الشيء، يجب بحكم العقل متابعتة. ومن هنا عرفت الجواب عن أصل الاشكال، فلا يحتاج إلى التكاليفات السابقة. وانت بعد الاحاطة والتأمل في الامثلة المذكورة لا اظن ان ترتاب فيما ذكرنا.

(فان قلت): على ما ذكرت يقتضى ان تكون مقدمات الواجب المشروط — بعد العلم بشرطه — واجبة مطلقاً، فما وجه فتوى القوم بعدم وجوب الوضوء قبل دخول الوقت، وايضاً فما وجه الفرق بين الليل واليوم السابق بالنسبة إلى الغسل الذي يكون مقدمة للصوم، ولاى جهة افتوا بوجوبه في الليل وعدم وجوبه في النهار السابق؟

(قلت): بعد فرض وجود الدليل على عدم وجوب الوضوء قبل الوقت، نستكشف منه أن وجوب الصلاة — مضافاً إلى استثنائه على الوقت — مبني على القدرة فيه، فكانه قال إذا دخل الوقت، وكنت قادراً

عنده فصل مع الطهارة. وقد عرفت سابقاً أن الوجوب المبنى على فرض وجود شيء لا يقتضى إيجاد ذلك المفروض فحينئذ لو علم المكلف بأنه لو لم يتوضأ قبل الوقت، لا يتمكن منه بعده، لا يجب عليه الوضوء، لأنه موجب لحصول القدرة في الوقت التي هي شرط وجوب الواجب. وقد عرفت عدم وجوب تحصيله. وهكذا الكلام في غسل الجنابة للصوم في النهار السابق، فانه بعد فرض وجود الدليل على عدم وجوبه، نستكشف اشتراط القدرة في الليل، فلا يجب تحصيلها.

(فان قلت): نفرض علم المكلف بكونه قادراً في الوقت على أي حال، بمعنى أنه لا يمكنه سلب قدرته فيه، فعلى هذا يلزم أن يكون الوضوء مثلاً عليه واجباً موسعاً، فيجوز أن يأتى به بقصد الوجوب، مع أنهم لا يلتزمون به.

(قلت): يمكن تصور الواجب على نحو لا يلزمه ذلك، وهو بان يقال: ان الواجب إقدام المكلف على الفعل بقدرته الموجودة في الوقت. ومحصله ان المصلحة (تارة) قائمة باكرام زيد بعد دخول الوقت مطلقاً سواء عمل في إيجاد هذا العنوان قدرته الموجودة قبل الوقت أم بعده. و(أخرى) المصلحة قائمة باعمال القدرة في الوقت في اكرام زيد، ويرجع محصل هذا التكليف الى انه بعد دخول الوقت وتحقق القدرة على اكرام زيد، يجب إعمال تلك القدرة، فاعمال القدرة في هذا المثال نظير نفس اكرام زيد في المثال السابق [١٢١]، فكما أنه لا يقتضي الامر باكرام زيد

[١٢١] يعني ان المصلحة لما كانت قائمة باعمال القدرة في الوقت، فلا محالة ما

لم يفرض الأمر وجود الوقت، ولم يره موجوداً، لم تنقذ له الإرادة. وهذه الإرادة المتحققة — مع فرض وجود الوقت — لا تقتضى إيجاب إعمال القدرة قبله، كما في (ان =

بعد دخول الوقت إكرامه قبله، كذلك الامر باعمال القدرة في الوقت، لا يقتضى اعمال القدرة قبله.

فتحصل من مجموع ما ذكرنا أنه إذا راجعنا وجداننا، نقطع بأن إرادتنا المتعلقة بالافعال الخاصة، لا تخرج عن قسمين (إما) أن تكون على نحو يقتضى إجماد تمام مقدماتها. و(إما) أن تكون على نحو لا يقتضى إجماد بعضها.

= جاو ك زيد فاكرمه، حيث لا يقتضى إيجاب اعمال القدرة في الاكرام قبل المجيئ. لكن يشكل عليه: بأن تقيد المصلحة بخصوص إعمال القدرة في الوقت، يستلزم عدم اجزاء الوضوء قبل الوقت في المثال، ولو قصد فيه الغاية المشروعة قبله، مثلاً: من توضأ قبل المغرب لصلاة العصر، لا خلاف في صحة صلاة المغرب معه، وعلى ما قرر لا تصح، لفرض عدم المصلحة فيه لصلاة المغرب. والحاصل: أنه إن كانت المقدمة نفس الوضوء وتحصيل الطهارة، من دون تقيد بكونه في الوقت فيلزم جواز قصد الوجوب قبل الوقت، لانه يكون حينئذ واجباً موسعاً على منى من يلتزم بوجوب مقدمات الواجب المشروط قبل الوقت، وإن كانت خصوص الوضوء الحاصل في الوقت، فيلزم عدم اجزاء الحاصل قبل الوقت. وكلاهما مما لم يلتزم به.

ويمكن أن يجاب عنه: بأن ما هو المقدمة اصل الوضوء المحصل للطهارة، وليس المقصود الا الطهارة. ولا فرق فيها بين الوضوء الحاصل قبل الوقت أو بعده، ولكن لم يجب الوضوء قبل الوقت، لما في وجوبه، لالعدم المقتضي فيه. نظير ما إذا كان بعض المقدمات محرمة.

ان قلت: بعد تسليم وجود المقتضي فيه، فاي مانع يمنع من وجوبه؟ والمانع في المقدمات المحرمة معلومة.

قلت: بعد الاجماع — على عدم الوجوب قبل الوقت، وجواز الاكتفاء به على فرض بقائه بعد دخول الوقت — لانحتاج إلا الى اثبات امكانه بأي وجه كان، وما ذكرنا كاف في اثبات امكانه.

(أما القسم الاول) فواضح و(أما القسم الثاني) فهو يتصور على اقسام كلها راجعة الى الاختلاف فيما تتعلق به الارادة، لا الى الاختلاف فيها، لان الأمر قد يريد اكرام زيد على تقدير مجيئه، بحيث لو اتى ولم يكرم صار نقضاً لغرضه، وإن كان في زمن مجيئه غير قادر على ايجاد الفعل، فان عدم القدرة يوجب سقوط التكليف، ولا ينافي كون ترك الاكرام مبغوضاً للأمر ونقضاً لغرضه. وقد يريد اكرامه على تقدير كون المكلف قادراً على اكرامه في زمن مجيئه. وحينئذ لو فرض ترك اكرامه مستنداً الى عدم قدرته في زمن مجيئه، لم يكن مبغوضاً للأمر ونقضاً لغرضه. وهذا واضح.

وقد يكون المطلوب اكرام زيد بمقدماته الاختيارية الموجودة في زمن المجيء على فرض وجود القدرة في زمن المجيء فحينئذ لا يجب عليه الاتيان بمقدمات الاكرام قبل المجيء [١٢٢]، وان كان في زمن المجيء غير قادر على فرض عدمه، لان المفروض اشتراط القدرة في ذلك الزمان، وكذلك ان كان قادراً في ذلك الوقت، لان المطلوب اعمال القدرة في ذلك الوقت، لا قبله. هذا تمام الكلام في المقام وعليك بالتأمل التام.

ثم انك قد عرفت أن الواجب التعليق — عند القائل به — من

[١٢٢] بل لا يجزى على الثالث، لان الشرط إعمال القدرة في الوقت. ومحصل الكلام: أن القدرة في الوقت إن كانت كنفس الوقت قيداً للطلب، فلازم ذلك جواز الاتيان بالمقدمات قبل الوقت بقصد الوجوب، بعد العلم بتحقيقه في موطنه، بناءً على القول بوجوب مقدمات الواجب المشروط. وكذلك لو كانت قيداً للمطلوب، فانه بعد العلم بتحقيقه في موطنه، تكون المقدمة فعلاً واجباً موسعاً. وأما إن كان المطلوب صرف القدرة في الوقت، فلم يكن الآتي قبل الوقت آتياً بالمطلوب. وأما لو لم يكن للقدرة دخل أصلاً — لافي المطلوب ولا في الطلب — فيجب الاتيان بالمقدمات المضيقه قبل الوقت، ولا يجوز تركها، ويجوز الاتيان بالمقدمات الموسعة كسائر

اقسام الواجب المطلق. وصحته — مع أن المكلف قد لا يدرك زمن الواجب — مبنية على الالتزام بتوجه الخطاب به مشروطاً بالعنوان المنتزع من بلوغ ذلك الزمان. مثلاً: التكليف بالصوم في الليل متوجه الى من يدرك النهار، ويكون حياً في تمام زمان المطلوب في علم الله تعالى. وكذلك التكليف بالحج في زمان بخروج الرفقة متوجه الى من يدرك شهر ذي الحجة. وهكذا وقد عرفت ذلك في طي توضيح كلامه (قدس سره) والمقصود من اعادته هنا التعرض لبعض مافرع عليه من الفروع: التي منها صحة الوضوء اذا كان الماء منحصراً في الآنية المغصوبة، ومنها وجوب الحج مطلقاً فيما إذا لم يتمكن منه الا مع الركوب على الدابة المغصوبة.

بيانه: أن التكليف في الاول متوجه الى من يغترف من الآنية المغصوبة، وفي الثاني إلى من يركب الدابة المغصوبة عصياناً [١٢٣]. وفيه

= الواجبات الموسعة، سواء كان الوقت قيداً للطلب أو للمطلوب، على القول بإمكان تعلق الطلب بغير الممكن فعلاً، او على ما ذكرنا، من تعلق الطلب الحقيقي.

ثم إن هذا كله في مقام الثبوت والتصور. وأما في مقام الإثبات، وأن الدليل الدال على قيود المطلوب كيف يستكشف منه أحد الوجوه؟ فلا يبعد أن يقال: إن الظاهر — من مثل جملة (ان استطعت فحج) الظاهرة في أن الموضوع هو شخص المكلف، والمطلوب اصل الحج، والشرط الاستطاعة المالية — هو عدم لحاظ شيء آخر بعد حصول الاستطاعة المالية، فيجب حفظ القدرة من الجهات الاخرى، قبل حصول الاستطاعة من حيث المال، مع العلم بمحصوله. والظاهر من مثل جملة (ايها المستطيع حج) هو إيجاد القدرة بعد حصول الاستطاعة، فلا يجب عليه حفظ القدرة من سائر الجهات، وان علم بمحصوله قبلاً.

[١٢٣] محصل الكلام: أن إطلاق تكليف (لا تغصب) لا يشمل عنوان =

— مع ما عرفت في القول بالواجب التعلقي — أن توجه التكليف المطلق بالوضوء — مع انحصار المقدمة في المنهى عنها، وكذلك الحج — تكليف بما لا يطاق.

نعم على القول بالترتب — كما يأتى تفصيله في محله انشاء الله — يصح ذلك، ولكن مع ذلك القول بصحة الوضوء محل اشكال، من حيث أن تصحيح التكليفين — المتعلقين بالفعلين اللذين لا يمكن الجمع

= العاصي حتى ينفى الأمر المقدمي المتعلق بعنوان العاصي للنهي. ومحصل الجواب: أن الاطلاق وإن لم يشمل العاصي بعنوانه، لكن الاشكال ايضاً في أن النهي لا يسقط بمجرد كونه معنوياً في علم الله بعنوان أنه يعصي، بل السقوط يترتب على المعصية الخارجية. والمفروض عدم تحققه بعد، فيكون ما هو المأمور به — لصدق العنوان المذكور عليه — هو المنهى عنه فعلاً، لعدم سقوط النهي، فيجتمع الامر والنهي في موضوع واحد، ولا يمكن تصحيحه بترتب الأمر بالمقدمة على عنوان العصيان في النهي، حتى على القول بالترتب، لأن المناط — في تصحيح الامر بالصدين بنحو الترتب — ترتب المهم على المعصية الخارجية للاهم، كما يأتي بيانه انشاء الله تعالى، فلا يجمع مقتضاهما، بل المهم يقتضي الاجباد في مرتبة لا يقتضي الاهم شيئاً، وذلك بخلاف الترتب على عنوان تحقق عنوان العاصي، فانه يجمع مع اقتضاء النهي للترك، فلا يصلح للتصحيح.

ولا يتوهم أن العنوان المذكور متأخر رتبة عن المعصية الخارجية، لانتزاعه منها، والامر اذا كان متأخراً عنه رتبة، لا يقتضى النهي في تلك المرتبة تركه، فهذا اولى من الترتب في الضدين، لانه يتأخر الامر بالمهم عن الامر بالايم بمرتبة واحدة. وفي المقام يتأخر الامر المقدمي عن (لا بغصب) بمرتين، لان تأخر مرتبة العنوان المنتزع عن الخارج مما لا يصدق الوجدان، فان زيدا مثلاً في علم الله معنون بعنوان أنه يعصي، مع أنه ليس منه في الخارج عين ولا اثر، فكيف يمكن أن يكون ذلك معلولاً للمعلوم ومتأخراً عنه؟ بل العنوان المذكور معلول لعلم الباري جل شأنه. وسيأتي الكلام فيه انشاء الله تعالى في المقدمة الموصلة.

بينها الأعلى نحو الترتب — إنما هو بعد الفراغ عن وجود المقتضى في كلا الفعلين. أما الوضوء في صورة انحصار الماء في الآنية المغصوبة، فيمكن أن يستكشف من الأدلة عدم وجود المقتضى فيه، حيث أن المقام مما شرع فيه التيمم، من جهة صدق عدم وجدان الماء، كما في ما إذا كان استعماله مضرراً.

والحاصل أن عدم وجدان الماء — على ما قالوا — عبارة عن عدم التمكن من استعماله، سواء كان من جهة عدمه أو لمانع عقلي أو شرعي لا يجوز للمكلف استعماله. ومتى كان التيمم مشروعاً لا يكون الوضوء مشروعاً بالاجماع. ذكره سيدنا الأستاذ طاب ثراه. وعلى تقدير الغض عن الاجماع أيضاً، لا طريق لنا لاثبات المشروعية الذاتية الكاشفة عن ثبوت المقتضى، إذ الدليل إنما شرعه في موضوع التمكن من استعمال الماء، والمكلف — في حال يحرم عليه استعمال الماء من قبل الشارع — ليس متمكناً من استعمال الماء عرفاً.  ومن هنا يظهر الجواب عن توهم آخر يوشك أن يرد في المقام، وهو أنه هب عدم إمكان تعلق التكليف بالوضوء على نحو الترتب، لكن يكفي في الصحة قصد جهة الفعل.

المقدمة الموصلة

(الامر الخامس) لو بنينا على وجوب المقدمة، فهل الواجب ذاتها أو مع قيد الإيصال إلى ذبيها، سواء قصد بها الإيصال أم لا مع قصد الإيصال، سواء ترتب عليها ذوها أم لا؟. وينبغي أن يعلم (أولاً) — أنه على تقدير القول بأن الواجب

ذات المقدمة، لا ينافي الالتزام في بعض الموارد بمدخلية قصد الايصال في موضوع الواجب، لجهة خارجية [١٢٤]، كما لوتوقف إنقاذ الغريق على خصوص التصرف في ملك الغير، فحينئذ نقول بأن الواجب من ناحية الانقاذ هو التصرف بقصد الانقاذ، لان إذن الشارع في الغضب — مع كونه مبغوضاً في حد ذاته — إنما هو من جهة اهمية الانقاذ، إذ لا يقدر المكلف على ترك الغضب وفعل الانقاذ معاً. ولما كان ترك الانقاذ أبغض من فعل الغضب، رضى بفعله. ولا شك أن الاذن في المبغوض — من جهة المزاحة — إنما هو من الضرورة التي تقدر بقدرها. وحيث تدفع الضرورة بالاذن في الغضب المقصود به الانقاذ، فلا وجه للاذن في قسم آخر، وهو الغضب الغير المقصود به ذلك.

هذا، ولنشرع في المقصود، فنقول: ذهب بعض الاساطين قدس سره الى اعتبار قيد الايصال، وأن المقدمة — مع قطع النظر عن الايصال — لا تتصف بالوجوب. ونحن نذكر الاحتمالات المتصورة في

المقدمة الموصلة :

[١٢٤] توضيح ذلك : أن بعض المقدمات قد لا تتصف بالوجوب الفعلي، لمانع خارجي يمنع عن ذلك، نظير ما إذا كان للواجب مقدمتان على البذل: إحداها محرمة والاخرى محللة، فلا تتصف المحرمة بالوجوب، لممانعة الحرمة له، مع وجود مقتضي الوجوب فيها، بلافاتوت بينهما من حيث الاقتضاء. ومعلوم أن ذلك لا يوجب تقييد الواجب من المقدمة بكونها مباحة. ولذا لم يقيدها أحد بذلك، ففي المقام ايضاً حيث أن عدم اتصاف الدخول — بلا قصد الانقاذ — بالوجوب مستند الى مانع خارجي، وهو حفظ الغرض الآخر المتعلق بترك الغضب حتى الامكان، ما لم يتراحم الالهم، كالدخول مع القصد المذكور، بلا حدوث نقص في اقتضاء الدخول للمقدمة، فلا وجه لتقييد العنوان بمثل الفرض.

مدخلية هذا القيد، وما يلزم على كل منها، حتى يتضح الحال انشاء الله تعالى.

فاعلم أن مراده قدس سره من المقدمة الموصلة إما أن يكون ما يترتب على وجودها ذوها، اعني ما ينطبق عليه الموصل بالحمل الشايخ، أو يكون عنوان الموصل. وعلى الثاني إما أن يكون المراد هو الايصال الخارجى، أو العنوان المنتزع منه. وعلى الاول من هذه الاحتمالات إما أن يكون المراد ما يترتب عليه ذوالمقدمة، على وجه يكون هوالمؤثر فيه، أو يكون أعم من ذلك.

والفرق بينهما: أنه على الاول ينحصر في العلة التامة، وعلى الثاني يعم العلة وما يلازمها وجوداً، فإن كان المراد المعنى الاول، لزم ان يكون مفصلاً بين العلة التامة وغيرها على التقدير الاول، او مفصلاً بين العلة وما يلازمها وبين سائر المقدمات على التقدير الثانى. وهذا — مع عدم التزام القائل المذكور به — غير سديد، لما سنشير اليه فيما بعد: من أن وجوب العلة المركبة من الاجزاء والقيود، مستلزم لوجوب القيود والاجزاء. وإن كان مراده الثانى — اعني كون القيد عنوان الايصال — فقد عرفت ان في هذا احتمالين:

(احدهما) كون القيد هو الايصال الخارجى.

(ثانيهما) — العنوان المنتزع منه أى كونها بحيث توصل الى ذى المقدمة. وعلى اى تقدير إما أن يكون القيد راجعاً الى الطلب، واما أن يكون راجعاً الى المطلوب، فهذه اربعة احتمالات:

الاول: ان يكون المراد الايصال الانتزاعى، ويكون القيد راجعاً الى الطلب.

الثانى: هذا الفرض لكن يكون القيد راجعاً الى المطلوب.

الثالث : ان يكون المراد هو الايصال الخارجى، ويكون القيد راجعاً الى الطلب.

الرابع : هذا الفرض، ويكون القيد راجعاً الى المطلوب.
أما الاحتمال الأول، فان كان المراد أن خطاب المقدمة مشروط بكون المكلف آتياً بذاتها في علم الله تعالى، فيكون محصله (إفعل المقدمة إن كنت ممن تفعل ذاتها في نفس الامر) فهذا باطل لا ينبغي أن يسند الى احد، فضلاً عن مثل هذا المحقق الجليل، لان هذا الشخص المتصف بالعنوان المذكور ياتى بالمقدمة قطعاً. نعم يمكن بأن يوجه هذا الاحتمال على نحو لا يلزمه ذلك، وهو أن يقال على تقدير أن المقدمة لو وجدت يترتب عليها ذوها، أو على تقدير كون الفاعل بحيث لوأتى بالمقدمة ياتى بذاتها، تجب عليه المقدمة. وهذا وإن كان خالياً عن الاشكال المتقدم، إلا أنه يرد عليه أمران:

(الاول) - التفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذهابها من حيث الاطلاق والاشتراط.

(الثانى) - عدم تعلق التكليف ببعض العصاة، وهو من لوأتى بالمقدمة لم يأت بذاتها. عصياناً، وإن كان المراد الثانى، وهو أن يكون القيد فى هذا الفرض راجعاً الى المطلوب، فيرد عليه أن تقييد المأمور به بأمر خارج عن اختيار المكلف تكليف بما لا يطاق. وهو قبيح. وهذا العنوان ليس فى حيز اختيار المكلف.

(لا يقال) إنه يكفى فى كونه مختاراً له، كونه منتزعاً من فعله الاختيارى، نظير الافعال التوليدية من الاسباب الاختيارية للمكلف، فان الحق أنها اختيارية بواسطة تلك الاسباب، ويصح تعلق التكليف بنفس تلك الافعال، ولا يجب ارجاع التكليف الى الاسباب كما ياتى انشاء الله

تعالى.

(لانا نقول) فرق بين الصفات المنتزعة من الافعال الخارجية للمكلف في ظرف وجودها — كعنوان الاتصال والانفصال ونظائرها، مما ينتزع من إيجاد ما هو منشأ لانتزاعه، فحينئذ يصح أن يكلف بالاتصال والانفصال مثلاً، لكونها في حيز اختياره، بواسطة اختيارية منشأ انتزاعها — وبين الصفات المنتزعة من الافعال الموجودة في المستقبل، نظير كونه بحيث يضرب أو يجلس في المستقبل وامثالها من العناوين المنتزعة من الافعال الموجودة في الزمن المتأخر في علم الله، فإن ثبوت تلك العناوين أو نقيضها مما ليس باختيار الشخص [١٢٥] كيف؟ وهي أو نقيضها ثابتة مع غفلته ونومه، بل قبل وجوده في الخارج، فإن ماهية زيد توجد في الخارج ويضرب عمرو في علم الله. وهذا — بعد ادنى تأمل — لعله من الواضحات.

مركز تحقيق كليات العلوم الإسلامية

[١٢٥] قد يتوهم أن الوصف إذا كان عبارة عن أنه يفعل بالاختيار، فالاختيارية فيه محفوظة، لكنه مندفع: بأن الاختياري هو نفس الفعل الخارجي. وأما هذا المفهوم بعنوانه الاستقبالي، فخارج عن الاختيار، لعدم تأثير أفعاله الاختيارية في وجوده وعدمه، بل لعدم إمكان تأثيرها فيه، للزوم تأثير المتأخر في المتقدم، أو المعدوم في الموجود.

إن قلت: لا إشكال في أن الفاعل يقدر على طرفي الفعل والترك، وإيضاً لا إشكال في أنه إن اختار الفعل ينتزع عنوان (يفعل)، وإن اختار الترك ينتزع عنوان (لم يفعل)، ولا تحتاج الاختيارية إلى مزيد من ذلك.

قلت: وإن كان ينتزع عنوان (يفعل) إن اختار الفعل في الواقع، و(لم يفعل) إن اختار الترك، لكن ليس ذلك بنحو العلوية والمعلولية، بل بنحو الملازمة التي لا ينفك أحدهما عن الآخر، فإذا اختار كلاً من الفعل والترك، يكشف عن أن المنتزع =

وإن أراد الثالث، وهو أن يكون المقصود الايصال الخارجى، ويكون القيد راجعاً الى الطلب، فهو ايضاً باطل قطعاً، لان التكليف راجع الى طلب المقدمة على فرض وجود ذبها، وهو طلب الحاصل. وايضاً يلزم التفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذبها فى الاشتراط والاطلاق، وكذا يلزم عدم كون العصاة مكلفين بالمقدمة. وبالجملة هذا الاحتمال ايضاً لا ينبغى ان يسند اليه (قدس سره) ولا الى احد من العقلاء.

وإن أراد الرابع، وهو ان يكون القيد فى هذا الفرض راجعاً الى المطلوب، فيرد عليه امور:

(احدها) — ان لا يكون ممثلاً للامر المسمى، الا بعد اتيان ذى المقدمة. وقضية الوجدان خلاف ذلك.

(ثانيها) — أن لا تحصل الطهارة بالوضوء والغسل، إلا بعد اتيان الصلاة، لان الطهارة لا تحصل الا بعد امثال الامر المسمى. والمفروض

= مطابق لما اختاره، لأنه إذا اختار أحدهما ينقلب العنوان، ويصير عنواناً آخر.

ان قلت: لا يخلو العنوان المذكور من ان يكون إما واجباً غير معلول للغير، وإما ممكناً معلولاً لغيره، فعلى الاول يلزم تعدد القماء، وعلى الثانى هو يكون معلولاً لمنشأ انتزاعه لامحالة.

قلت (أولاً): إن هذه العناوين ليست اشياء موجودة فى قبال الموجودات، حتى يلزم بوجودها ازلاً تعدد القماء، بل هى نظير مفهوم الامكان للممكنات، والامتناع للمتنوعات و(ثانياً): أن العناوين المذكورة منتزعة من المفاهيم الموجودة فى الذهن الكاشفة عن الخارج معلولة لعلم البارى — جل شأنه — وكيف كان لا تتعلل كونها معلولة لما ليس بموجود اصلاً. ونظير ذلك كل عنوان ينتزع من موجودات مستقبلية، كقبليّة اليوم من الغد وامثاله.

أنه لا يحصل الا بعد اتيان الصلاة، فلزم تحقق الصلاة من دون تحقق الطهارة، بل يلزم عدم حصول الطهارة بعد الصلاة ايضاً، إذ هي بدون الطهارة كعدمها.

(ثالثها) — أن هذا القيد لا يخلو إما أن يكون له دخل في مقدمة المقدمة أولاً، فعلى الأول يلزم الدور، لأن الايصال عنوان ينتزع من تأثير المقدمة في وجود ذيلها [١٢٦]، فيتوقف على المقدمة، فلو توقفت المقدمة على الايصال، لزم الدور. وعلى الثاني يلزم صيرورة الطلب نفسياً، لأن الامر اذا تعلق بشيء لا تكون له جهة المقدمة، فلا بد من كون ذلك الامر نفسياً. ولا تخلو هذه الوجوه من نظر.

(أما الاول) فلان لزوم كون امثال الامر المسمى — بعد الاتيان بذى المقدمة — لا مانع له عقلاً، وليس ما ذكره الا مجرد استبعاد. ولا يمكن جعل هذا الاستبعاد في قبال الوجدان الذي يدعيه القائل.

(واما الثاني) فلان كون الامتثال منوطاً باتيان ذى المقدمة، لا يستلزم كون الطهارة منوطة به، لا مكان ترتب الطهارة على الغسلتين والمسحنتين، مع قصد التوصل، ولولم يتوصل الى ذى المقدمة، أو يقال أنه يشترط مع القصد المذكور كون الفعل بحيث تترتب عليه الصلاة في علم الله تعالى.

[١٢٦] قد يقال: إن عنوان الايصال ينتزع من نفس المقدمة، بملاحظة بلوغها الى حد يترتب عليها ذوها، ولا ينفك عنها، وهو ملازم لذي المقدمة، ولا ينتزع من تأثير المقدمة حتى يلزم التأخر والدور، لكن ذلك لا يؤثر في دفع الاشكال، لأن العنوان — على الفرض — ينتزع من ذات المقدمة بما هي مقدمة، بملاحظة بلوغها الى الحد المذكور، والمفروض توقف المقدمة على العنوان المذكور، فيلزم الدور.

والحاصل أنه بعد قضاء العقل بكون القيد مأخوذاً في موضوع الواجب، وتحقق الاجماع على توقف الصلاة على الطهارة، يستكشف أن الطهارة ليست من أثار امثال الامر المقدمى للوضوء، بل هي مترتبة على فعل الوضوء، مع قصد الايصال قبل تحققه.

و(أما الثالث) فباننا نختار الشق الثاني، أعني عدم مدخلية هذا القيد في مقدمة المقدمة، ولا يلزم من ذلك محذور اصلاً، لشيوع مثل هذا التقييد الذى لا دخل له في المقدمة، بحيث ليس لاحد انكاره، مثل ما إذا كان للواجب مقدمتان احدهما مباحة، والاخرى محرمة، فانه لا اشكال في تعلق الامر الغيرى بالمباح منها، مع القطع بعدم دخل الخصوصية في المقدمة.

(فان قلت): تقييد الموضوع في المثال المذكور إنما يكون من جهة المانع الخارجى وهو كون الفرد الاخير مبغوضاً غير قابل لتعلق الامر به. (قلت): بعد ما صار مثل هذا التقييد الذى ليس له دخل في المقدمة ممكناً، لا يرجع الطلب المتعلق به الى الطلب النفسى، فللمدعى أن يدعى هنا أن المقتضى للطلب الغيرى ليس إلا فيما كان متصفاً بقيد الايصال.

فالاولى في الجواب أن يقال — بعد بداهة عدم كون مناط الطلب الغيرى إلا التوقف، واحتياج ذى المقدمة الى غيره — ان تقييد موضوع الطلب بقيد يجب إما أن يكون من جهة دخله في الغرض. وبعبارة اخرى المصلحة المقتضية للطلب لا تحصل الا في القيد — وإما أن يكون من جهة غرض آخر مع تحقق المناط، والجهة الموجبة للايجاب في ذات الموضوع من دون ذلك القيد ايضاً. والاول كتقييد الصلاة بالطهارة، والثانى كتقييدها بوقوعها في المكان المباح، فان هذه الخصوصية لا تدخل لها في

تحقق الجهة الموجبة للصلاة، بل إنما جاءت من قبل مبغوضية الغصب.
وبعبارة أخرى هذا التقييد إنما نشأ من الجمع بين الغرضين،
لأن جهة مدخليته في تحقق غرض الصلاة ولا اشكال في أن هذا القيد
ليس من قبيل الثاني، فأنحصر في الاول، وهو كونه من جهة دخله في
مناط طلب المقدمة. وهذا — بعد بداهة أن المناط ليس الا التوقف — غير
معقول، لان الايصال عنوان ينتزع من وجود ذي المقدمة، فهو موقوف
عليه، فلو توقف ذو المقدمة على الفعل المقيّد بالايصال، لزم الدور. وهذا
واضح بادنى تأمل. وايضاً يلزم من وجوب المقدمة الموصوفة وجوب ذاتها،
مقدمة لتحقيق هذا الموصوف.

(لا يقال) إن المطلق عين المقيّد وجوداً في الخارج، وليس مقدمة
له، حتى يجب بوجوبه.

(لانا نقول) فرق بين القيود المتحدة في الوجود مع المقيّد، كما في
الفصول اللاحقة للاجناس، والقيود المغايرة في الوجود له، كما إذا امر
المولى باتيان زيد المتعقب بعمره، اعني اتيان زيد المتصف بهذا العنوان،
لاشكال في أن الواجب على الصورة الاولى أمر واحد في الخارج،
لا ينفك القيد فيها عن المقيّد، ولو أراد المكلف امثاله. ولا وجه للقول
بانه يجب ايجاد المطلق مقدمة لايجاد المجموع، وايجاد القيد مقدمة لايجاده،
إذ المفروض وحدة الوجود فيها. ولا يعقل التفكيك بين امرين متحدين
في الوجود بالسبق واللاحق، كما انه لا ينبغي الاشكال في ان الواجب
على الثانية ايجاد ذات المطلق، ثم ايجاد القيد ليتصف به المقيّد، لان
المفروض تغايرهما في الوجود.

إذا عرفت هذا فنقول لا إشكال في أن التقييد في المقدمة الموصلة
من قبيل الثاني، لان ما يصير منشأ لانتزاع صفة الايصال هو وجود الغير،

فلو وجبت عليه المقدمة المقيدة بوصف ينشأ من وجود الغير، فالواجب عليه من باب المقدمة إيجاد ذات المقدمة، ثم اتيان ما يوجب اتصافها بتلك الصفة، وايضاً يلزم من وجوب المقدمة الموصلة وجوب ذي المقدمة من باب المقدمة، لان اتصاف المقدمة بالايصال يتوقف على إيجاد ذي المقدمة، وهو من الغرائب..

ويمكن ان يقال ان الطلب متعلق بالمقدمات في لحاظ الايصال، لامقيدا به حتى تلزم المحذورات السابقة [١٢٧]. والمراد أن الأمر بعد تصور المقدمات باجمعها يريد بها بذواتها، لان تلك الذوات بهذه الملاحظة لا تنفك عن المطلوب الاصل، ولولا حظ مقدمة منفكة عما عداها

[١٢٧] وحاصل الكلام أنا نرى بالوجدان عدم مطلوبة المقدمة، وان كانت منفكة عن ذبيها، ولا نتعلل التقييد بالبيان الماضي، بل بوجدان سقوط ارادة المقدمة بعد حصولها، وعدم بقاء شئ في النفس بعدها، غير ارادة نفس ذي المقدمة. وأما القول بأن سقوطها مراعى، فمع أنه خلاف الوجدان مخالف لما يحكم به العقل: من أن الايصال إن كان قيماً للمطلوب المقدمي، فيلزم عدم السقوط قطعاً، وان لم يكن قيماً له، بحيث يحصل المطلوب المقدمي بدونه — فلاوجه لعدم السقوط وكونه مراعى.

والذي يسلم من تلك المحاذير، ولا يخالف الوجدان هو أن يقال: إن مطلوبة المقدمة — لما كانت بلحاظ مطلوبة ذبيها — لم ير الأمر ذلك المطلوب مطلوباً الا بعد لحاظ كونه موصلاً إلى مطلوبة الآخر، بمعنى أن في هذا اللحاظ يراه مطلوباً، وفي غيره لا يراه مطلوباً، لكن لا بحيث يكون المطلوب أو الطلب المنشأ مقيداً به، بل يرى مطلوبة الاصل وراء المقدمات، فينشئ الطلب نحوه ويتبعه الطلب نحو مقدماته في هذا اللحاظ، ففي غير هذا اللحاظ لم يكن مطلوباً، بل يلزم محذور التقييد، وذلك مثل الحكم الواقعي المعمول لذات الموضوع في لحاظ تجريدها عن الشك، وسيأتي تفصيل الكلام فيه — انشاء الله تعالى — في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

لا يريد لها جزماً، فان ذاتها وان كانت مورداً للارادة، لكن لما كانت المطلوبة في ظرف ملاحظة باقى المقدمات معها، لم تكن كل واحدة مرادة بنحو الاطلاق، بحيث تسرى الارادة الى حال انفكاكها عن باقى المقدمات. وهذا الذى ذكرناه مساوق للوجدان. ولا يرد عليه ما ورد على القول باعتبار الايصال قيداً، وإن اتحد معه فى الاثر.

الامر بالسبب هل يرجع الى السبب ؟

(الامر السادس) هل أن الامر المتعلق بالسبب يجب ارجاعه الى السبب عقلاً، او هو حقيقة متعلق بنفس السبب؟ والسبب إن وجب إنما يجب من باب المقدمة؟ الوجوه المتصورة فى المقام ثلاثة:

(الاول) أن يقال: إن الامر بالسبب مطلقاً راجع الى السبب عقلاً.

(الثانى) أن يقال: إن الامر بالسبب متعلق بنفسه مطلقاً.

(الثالث) التفصيل بين ما اذا كانت الوساطة من قبيل الآلات، مثل انكسار الخشبة المتحقق بايصال الآلة قوة الانسان اليها، وبين ما إذا لم يكن كذلك، كما لو كان فى البين فاعل آخر، كما فى القاء النفس الى السبع فيتلفها، او القاء شخص فى النار فتحرقه.

احتج للاول بأن متعلق الارادة والتكليف إنما هو فعل المكلف، إذ لا معنى للامر بما ليس من فعله، والافعال المترتبة على اسباب خارجية ليست من فعله، بل هى من فعل تلك الاسباب والوسائط، لانفكاكها عن المكلف فى بعض الاحيان، كما إذا رمى سهماً فأتى، فاصاب زيداً بعد موت الرامى، فلو كان الفاعل هو الرامى لما جاز وجود القتل فى ظرف عدم الرامى، لامتناع انفكاك المعلول عن علته زماناً، فيكشف

ذلك عن عدم كون الفاعل في المثال هو الرامى، بل هو السهم، غاية الامر أنه لم يكن فاعلا بالطبع، وإنما تكون فاعليته من جهة احداث الرامى القوة فيه. وقس على ذلك سائر الأمثلة.

واجيب عنه باننا نسلم أن التكليف لا يتعلق الا بما يعد فعلا للمكلف، إلا أنا نقول ان الفعل الصادر عنه، له عنوان أولى، وعناوين ثانوية متحدة معه، بواسطة ترتب الآثار عليه، مثلا حركة اليد المؤثرة في حركة المفتاح لها عنوان أولى، وهو حركة اليد وتحريك اليد، وبملاحظة تأثيرها في حركة المفتاح ينطبق عليها تحريك المفتاح، وبملاحظة تأثيرها في انفتاح الباب ينطبق عليها فتح الباب. ولا إشكال في أن حركة اليد التي هي الفعل الاول للفاعل كما انها فعل له، كذلك العناوين المتحدة معها، لمكان اتحادها مع فعله الاول في الخارج. وحينئذ لو تعلق التكليف بتحريك المفتاح الذى يتحد مع تحريك اليد الذى هو فعل للمكلف، فلا موجب لارجاعه الى التعلق بتحريك اليد، إذ كما أنه فعل اختياري له كذلك ما يتحد معه.

وقد يناقش في هذا الجواب بان تحريك المفتاح في المثال لا يمكن ان ينطبق على تحريك اليد، لانه عين حركة المفتاح في الخارج، لما تقرر من وحدتها في الخارج. وانما الفرق من حيث الاعتبار، وهى غير حركة اليد المتحدة مع تحريكها، فيجب ان يكون تحريك المفتاح ايضا غير تحريك اليد، وإلا لزم كون حركة اليد وحركة المفتاح متحدتين ايضا والمفروض خلافه.

والجواب أنا لانقول بانطباق العنوانين في عرض واحد، بل نقول ان الفعل الذى يكون عنوانه تحريك اليد في الآن الاول، ينقلب عنوانه الى تحريك المفتاح في الآن الثانى فافهم.

هذا ولكن لا يخفى أن هذا إنما يصح فيما إذا كانت الوساطة من قبيل الآلة. وأما إذا كان هناك فاعل آخر يصدر عنه الفعل، فلا يمكن القول باتحاد الفعل الصادر عنه مع الفعل الصادر عن الفاعل الأول وهذا واضح.

وقد يجاب أيضاً عن أصل الدليل: بآنا لا نسلم لزوم تعلق الإرادة بالفعل الصادر عن الفاعل، بل يكفي في قابلية تعلق الحكم بشيء كونه مستنداً إلى المكلف بنحو من الاستناد، سواء كان بنحو الفاعلية، أم بنحو تأثير الشرط في وجود المشروط، أم غير ذلك.

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

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

توضيح المقام على وجه يرفع الابهام عن وجه المرام: أن الأعراض باعتبار النسبة إلى محالها تختلف (فتارة) تكون نسبتها إليها بمجرد كونها حالة بها، من دون أن تكون صادرة عن محالها، كالموت والحياة والسواد والبياض، و(أخرى) تكون نسبتها إليها من جهة أنها صادرة عنها، كالضرب والقيام. أما ما كان من قبيل الأول، فلا إشكال في عدم قابلية

تعلق الطلب به، ضرورة ان الطلب يقتضى صدور الفعل عن الفاعل، وما ليس من مقولة الحركة والفعل لا يمكن تعلق الطلب به [١٢٨] لان ارادة الامر مثل إرادة الفاعل في كونها موجبة لتحريك العضلات، غاية الأمر

الامر بالمسبب هل يرجع الى السبب؟:

[١٢٨] لكن الظاهر عدم لزوم ذلك، بل قد تتعلق الإرادة بما ليس بفعل، كسواد شيء أو يياضه، مع كون مقدماته مقدورة، وكذلك موت شخص وأمثاله. ولا فرق في ذلك بين إرادة الأمر والفاعل، فان إرادة الفاعل أيضاً قد تتعلق بوجود شيء من ذلك، ويتحرك نحو مقدماته. وليست مقدماته مرادة له إلا تبعاً، فتي ما كان المراد من قبيل الافعال، توجب الإرادة تحريك العضلات نحوه، ومتى ما كان من قبيل ما ذكرنا توجب تحريك العضلات نحو مقدماته، بان تترشح منها إرادة أخرى تبعاً نحو المقدمات.

فإن قلت: كيف توجد الإرادة نحو المراد قبل الا تيان بالمقدمات، وقدمر اشتراط اتصال زمان المراد بزمان الإرادة الفعلية؟

قلت: -بعد النقض بالافعال المرادة المحتاجة الى المقدمات- إنه قدمر أيضاً عدم المانع من تحقق الإرادة لو لم يكن بين المرید والمراد إلا إعمال قدرته، ولو كان ذلك محتاجاً الى الزمان أيضاً. وما انكرناه هو تحقق الإرادة فيما لم يكن الفعل مقدوراً اصلاً، من جهة تأخر زمانه.

والحاصل: أنه يكفي في الإرادة مجرد كون المراد حاصلاً من فعل المكلف أو مرتبطاً به بنحو من الارتباط، بحيث يكون قادراً على إيجاده ولويوسائط. نعم لو قيل بأن المقدور بالواسطة ليس بمقدور اصلاً، صح انكار الأمر بالمسبب مطلقاً.

ثم إنه لو سلم لزوم تعلق الإرادة بالمعنى المصدري للمأمور، فاي ملزم لكونه فعلاً له بلا واسطة، او متحداً معه، حتى يحتاج الى الالتزام بما التزم به في مثل حركة اليد والفتاح، مع وضوح تعددهما وكون أحدهما معلولاً للآخر، وأوضح من ذلك تعدد القتل والرمي، فانه قد يتفق الفصل بينها بدقائق، فكيف يمكن ادعاء اتحادهما عنواناً؟

أن الاولى موجبة لتحريك عضلات المأمور، والثانية موجبة لتحريك عضلات المريد. وظاهر أن ما ليس من قبيل الحركة، لا يمكن تعلق ارادة الفاعل به، فكذلك إرادة الأمر فلو تعلق الطلب بحسب الصورة بمثل ما ذكر، يجب ارجاعه الى ما يرجع الى فعل المأمور.

والحاصل ان متعلق الطلب لا بد وان يكون معنى مصدريا صادراً عن المخاطب بالمخاطب، فلو لم يكن كذلك، بان لم يكن من معنى المصدر، أو كان ولم يكن صادراً من المأمور، لم يمكن تعلق الامر به. أما الأول، فلما عرفت. وأما الثاني، فلما مضى من ان الارادة ما يوجب تحريك عضلات الفاعل الى الفعل، ولا يمكن تحريكها الا الى فعل نفسه.

فتحصل مما ذكرنا أن الطلب إذا تعلق صورة بما ليس من الفعل الصادر من الفاعل، يجب توجيهه بما يرجع الى ذلك. ومن هنا يقوى التفصيل بين ما إذا تعلق التكليف بما ليس بينه وبين المكلف إلا آلة توصل قوة الفاعل الى القابل، وبين ما إذا تعلق بالافعال التي ليست فعلاً له، بل هي افعال الواسطة، ففي الاول التكليف متعلق بنفس ذلك الفعل، وفي الثاني يجب ارجاعه الى السبب، فليتأمل جيداً.

المقدمات الداخلية

(الامر السابع) أنه لو بنينا على وجوب المقدمة، فهل أجزاء المركب المتصف بالوجوب النفسى تتصف به، او بالوجوب المسمى؟ والحق هو الثانى، فهنا دعويان (احدهما) عدم اتصاف الاجزاء بالوجوب النفسى، و(الثانية) اتصافها بالوجوب المسمى.

لنا على الاولى أن الاوامر تتعلق بالامور الموجودة فى الذهن باعتبار

حكايتها عن الخارج فالشيء ما لم يوجد في الذهن لا يعقل تعلق الامر به [١٢٩] وهذه المقدمة في الوضوح مما يستغنى عن البرهان فحينئذ نقول: إن الاجزاء الموجودة في ذهن الأمر لا تخلو من أنها إما أن يلاحظ كل واحد منها بوجوداتها المستقلة الغير المرتبط بعضها ببعض، نظير العام الافرادى. وإما أن يلاحظ المجموع منها على هيئتها الاجتماعية.

فعلى الاول لا بد وأن تنحل الارادة الى إرادات متعددة، كما في العام الافرادى، إذ الارادة أمر قائم بنفس المريد متعلق بالافعال، فكما انها تتعدد بتعدد المريد، كذلك تتعدد بتعدد المراد، إذ لا يعقل وحدة العرض مع تعدد المعروض.

وعلى الثانى اى على تقدير كون الملحوظ الاجزاء على نحو الاجتماع، فالملاحظ بهذا الاعتبار امر واحد، ولا يعقل أن يشير الملاحظ في هذا الملاحظ الى امور متعددة، فوجود الاجزاء — بهذا الاعتبار في ذهن الأمر — نظير وجود المطلق في ذهن من لاحظ المقيد في أنه وإن كان موجوداً، إلا أنه لا على وجه يشار اليه، بل هو موجود تبعاً للمقيد ومنذ كافي.

والحاصل أن الموجود بهذا الاعتبار ليس الا الكل، والاجزاء بوجوداتها الخاصة لا وجود لها، فتعلق الامر النفسى لا يعقل الا ان يكون الكل الموجود في الذهن مستقلاً، والاجزاء — لعدم وجودها في الذهن بهذا الملاحظ — لا يمكن أن تكون متعلقة للامر [١٣٠].

المقدمات الداخلية

[١٢٩] قدمر التفصيل فيه في تصوير كيفية تعلق الامر بالعبادات فراجع.

[١٣٠] وذلك لان جعل الشئ موضوعاً لحكم من الاحكام — اخباراً كان أو انشاءً — يتوقف على تصويره مستقلاً، ولا يكفي فيه تصويره منذ كاً في الغير، كما في =

نعم يمكن استناد الامر اليها بالعرض، نظير استناد الامر المتعلق بالمقيد الى ذات المطلق، اعني الطبيعة المهمة، وهذا هو المراد من كلام شيخنا المرتضى (قدس سره) في التقريرات: أن الجزء إذا لوحظ لا بشرط، فهو عين الكل، وإذا لوحظ بشرط لا، فهو غيره ومقدمة لوجوده. والمراد من قوله (قدس سره) لا بشرط عدم اشتراط أن يكون في ذهن الأمر معه شيء أم لا، وهو الصالح لأن يتحد مع الكل. ومن قوله بشرط لا، عدم ملاحظة الأمر معه شيئاً، اعني ملاحظته مستقلاً [١٣١]. ولا اشكال في أن الجزء بهذا اللحاظ لا يصلح أن يتحد مع الكل، ويحمل عليه، إذ

= المعاني الحرفية، فانها تتصور كذلك، ولكن لا يمكن جعلها موضوعاً لحكم من الاحكام. وقد حقق في محله. ومعلوم أن الجزء لا يتصور بتصور الكل إلا مندكاً في الكل، ولا يقاس الكل والجزء بالكل والفرد، لأن كل فرد من الافراد يلاحظ تحت الكلي مستقلاً، ولكن اجمالاً بوجه الكلي، بخلاف الاجزاء، فإن كلاً منها باستقلالها مباين مع الكل، فلا يمكن أن يكون الكل مرآة لها. وبذلك ظهر الاشكال على ما في الكفاية من اتصاف الاجزاء بالوجود البسيط، لأن ما لا يتصور لا يعقل اتصافه بالوجوب، نعم يصح اسناد الواجب اليه مجازاً، ولكن ذلك لا يلائم تحليل عدم اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري بلزوم اجتماع المثليين، كما لا يخفى.

لا يقال: إن موضوع الوجوب عنده هي الاجزاء بأسرها لا كل واحد منها، ومعلوم انها لا تتصور الا بتصور الكل.

لانه يقال: أما (اولاً) فالكل عنده الاجزاء بشرط الاجتماع، والاجزاء بدون هذا الشرط لا تلاحظ عند تصورهما مع الشرط. واما (ثانياً): فليس موضوع الوجوب البسيط عنده إلا ما هو موضوع للوجوب الغيري، وهو كل واحد من الاجزاء، والا فلا وجه لعدم اتصاف كل منها بالوجوب الغيري فتأمل.

[١٣١] هذا المعنى — من بشرط لا ولا بشرط — وإن كان خلاف ظاهر

المصطلح، لكنه اوفق بمراد الشيخ (ره) مما هو ظاهره. وقدمت من الاستاذ — دام بقاءه — =

لا يصدق على الحمد ولا على غيره من اجزاء الصلاة انه صلاة [١٣٢].
ولنا على الثانية أن الأمر— إذا لاحظ الجزء بوجوده الاستقلالي،
أى غير ملحوظ معه شىء آخر— يرى أنه مما يحتاج اليه تلك الهيئة الملتزمة

= عين هذا التوجيه من العبارتين في لسان اهل المعقول في الفرق بين المشتق ومبدأه،
فراجع.

وحاصل التوجيه في المقام: ان الجزء حيث لاستقلال لوجوده في الخارج،
بل وجوده منك في الكل إن لوحظ وجوده كما في الخارج، من دون تحمل شىء
زائد عليه، ولا اشتراط شىء معه، ولا مع لحاظه، ولا اشتراط عدم شىء معه، ولا مع
لحاظه، فهو عين وجود الكل، ولحاظه عين لحاظه. ولا يمكن لحاظه كذلك الا بلحاظ
الكل مستقلاً، ولا يمكن أن يرى الملاحظ في هذا اللحاظ الا الكل مستقلاً. وإن
لوحظ مستقلاً لامندكاً، بان يعربه عما هو عليه في الخارج، ويرى ذات الجزء بشرط ان
لا يرى شيئاً آخر معه، فهو جزء، لكن لا بشرط الانفكاك عن سائر الاجزاء، فانه مع
ذلك الشرط ليس بجزء، بل إن لوحظ الجزء منفكاً، وان لم يشترط فيه الانفكاك
ايضاً لا تنتزع منه الجزئية، بل الجزئية تنتزع من ذات الجزء اذا لوحظ بنفسه في ضمن
الكل، كالحمد في الصلاة مثلاً، أو القطرة في البحر.

ولا يخفى أن ما ذكرنا من اللحاظين لافرق فيه بين المركب الحقيقي
والاعتباري، لان اجزاء المركب الاعتباري وان كان لكل منها وجود مستقل في الخارج،
كالحمد والسورة والركوع والسجود، ولكن لاستقلال لشىء منها في هذا الاعتبار
الوحداني، ويكون في هذا النظر كالمركب الخارجي.

[١٣٢] لا يخفى ان ذلك لا يصدق مع اللحاظ الاول ايضاً، ويصح سلب الصلاة

عنه.

(لا يقال): على اللحاظ الاول لاستقلال للحمد في اللحاظ، حتى يمكن

الاخبار عنه بانه صلاة او ليس بصلاة.

(لانا نقول): نعم ولكنه يمكن ان يلاحظ الجزء مستقلاً، ويجعل مرآة لما يلاحظ =

من اجتماع الاجزاء، فحاله حال سائر المقدمات الخارجية [١٣٣]، من دون تفاوت اصلاً. هذه خلاصة الكلام في المقام وعليك بالتأمل التام.

= مندكاً، ويخبر عنه كما في المعنى الحرفي، حيث يقال: المعنى الحرفي لا يخبر عنه، فان الموضوع ليس الا المعنى الاسمي، ولكنه يجعل مرآة للمعنى الحرفي، كما مر. ومن هذا يُعلم أن شيئاً من الاجزاء ليس بصلاة، نعم الاجزاء باسرها على هذا المعنى عين الصلاة من دون احتياج الى قيد شرط الاجتماع. ولكن الكلام في الفرق بين كل جزء اذا لوحظ مستقلاً أو مندكاً، لا الاجزاء بالاسر مع الكل.

والذي يسهل الخطب أن عدم الصديق والحمل غير مضر بالعينية المذكورة، لان التركيب الذي يتحد كل جزء منه مع الكل، بل مع الجزء الآخر ايضاً، هو التركيب الحقيقي الذي تكون اجزائه موجودة بوجود واحد حقيقة، كالجنس والفصل، فان وجودهما حقيقة واحد، بخلاف مثل القطرة والبحر، والنقطة والخط، فان وجود القطرة وان لم ينفك عن وجود البحر، وكذلك النقطة عن الخط، بمعنى عدم كون وجودهما محدوداً بحد على حدة، لكن حقيقة وجود كل من القطرات والنقاط غير الاخرى. ولذا تتصف بأوصاف وجودية متضادة، كالحرارة والبرودة، وبألوان مختلفة، بخلاف الجنس والفصل.

والحاصل أن العينية في المقام غير ملازمة للصديق، وعدم الصديق غير ملازم لعدم العينية بهذا المعنى، فتدبر جيداً.

[١٣٣] قد يقال: بالفرق بين الجزء وسائر المقدمات، إما بأن اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري يستلزم اجتماع المثليين، كما في الكفاية. وإما بعدم إمكان لحاظ هذه المقدمة في عرض لحاظ ذهابها، حتى تجب بوجوبه، لاستحالة اجتماع لحاظي الاجزاء مندكاً ومستقلاً.

ويرد الاول بمبناه، لعدم اتصاف الاجزاء بالوجوب النفسي، كما مر والثاني بعدم لزوم لحاظ جميع المقدمات تفصيلاً في الوجوب الغيري، حتى يستشكل بعدم الامكان في خصوص تلك المقدمة، بل يكفي لحاظها اجمالاً بعنوان ما يتوقف عليه =

= الواجب، فتتعلق الإرادة بها تبعاً لذي المقدمة، وإن لم يكن كل منها ملحوظاً تفصيلاً. بل لا يلزم أن تكون المقدمة مطلوبة فعلاً، ويكفي في المدعى أن يكون الأمر إذا التفت إلى المقدمة يراها مطلوبة كنفس ذبها كما يأتي في المتن.

نعم قد يستشكل في أصل المقدمة، بتقريب أن المقدمة إنما تلاحظ بالنسبة إلى عنوان الكل والمجموع، وعنوان الكلية كالجزئية من المعقولات الثانوية التي لا واقعية لها في اللحاظ الأول الذي فيه يكون الموضوع مركباً للإرادة، فما يتعلق به الوجوب — وهو حقيقة الأجزاء بالامر — لا مقدمة لها وماله المقدمة وهو عنوان الكل والمجموع لم يتعلق به الوجوب. نعم فيه كيفية خاصة يمكن أن تنتزع منها العنوان المذكور، ولذا نرى بالوجدان أن من يريد إيجاد خط، لا يريد إيجاد نقاط متعددة، بل أجزاء غير متناهية، وكذلك من يريد إيجاد عشرة أشياء، لا تتعلق إرادته بإيجاد الآحاد مستقلة، بحيث يتولد من إرادة المجموع إرادات عديدة نحو إيجاد الأجزاء، كما في المقدمات الخارجية.

لكن فيه أن حقيقة الأجزاء بالامر وما ينتزع منه عنوان المجموع والكل، لا تتحقق إلا بتحقيق كل من الأجزاء، وإن لم يمكن انتزاع المقدمة إلا في اللحاظ الثاني، ففي اللحاظ الأول وإن لم تكن المقدمة وذو المقدمة متحققتين بعنوانها، ولكن حقيقتها وملاكها متحققان في الواقع ونفس الامر، وملاك الوجوب — على القول بالوجوب — ليس إلا ذلك، فيرجع الأشكال أيضاً إلى عدم إمكان اجتماعها في اللحاظ وقلمر الجواب عنه.

وأما عدم تعدد الإرادة في مثال الخط أو إيجاد عشرة أجزاء مثلاً، فإن أريد عدم الإرادة بالنسبة إلى كل نقطة بحددها، أو كل جزء من العشرة كذلك فعلاً فسلم، ولا يلتزم به القائل بالمقدمة. وإن أريد انقذاح الإرادة إلى ذات كل نقطة عند التفات الأمر إليها، من دون نظر إلى أحدها، فلا محيص عنه، فهل يلتزم أحد بأن من يقرأ الحمد مثلاً في الصلاة — مع الالتفات إليها — لا يريد قراءتها ولو بالإرادة الغيرية؟ بل توجد بنفس إرادة الصلاة، والوجدان في ذلك أقوى شاهد.

استدلال القائلين بوجوب المقدمة

(الامر الثامن) في ذكر حجج القائلين بوجوب المقدمة. أقول ما تمسك به في هذا المقام وجوه، أسدها وامتنها ما احتج به شيخنا المرتضى (قدس سره) من شهادة الوجدان، فان من راجع وجدانه وانصف من نفسه، يقطع بثبوت الملازمة بين الطلب المتعلق بالفعل والمتعلق بمقدماته [١٣٤].

لا نقول بتعلق الطلب الفعلي بها، كيف؟ والبداهة قاضية بعدمه، لجواز غفلة الطالب عن المقدمة، إذ ليس النزاع منحصراً في الطلب الصادر من الشارع، حتى لا يتصور في حقه ذلك، بل المقصود أن الطالب للشيء إذا التفت الى مقدمات مطلوبة، يجد من نفسه

ادلة القائلين بوجوب المقدمة :

[١٣٤] لا اشكال في ثبوت الملازمة بين إرادة الشيء وإرادة مقدماته، لان من تعلقت ارادته بالكون على السطح، ويعلم بأنه لا يتمكن منه الا بنصب السلم، فلاحالة توجد ارادة تبعية منه تتعلق بالنصب، ويتحرك نحوه، وإلا ينجر الامر الى نقض غرضه. وأما في الارادة التشريعية فيمكن نفيها، لان الأمر اذا أراد الكون على السطح من عبده، فليس في نفسه الا إيجاد المحرك التام والداعي للعبد على اتیان مطلوبة، وبعد ما يرى أن تشريع الحكم نحو مطلوبة كاف في محركة العبد وواف في احداث خوف المخالفة في نفسه، بحيث تحركه تلك الارادة النفسية الى مطلوبة، مع ما يتوقف عليه من المقدمات، فما الملزم بل وما الباعث له في تشريع الحكم نحو المقدمات او انقذاح الارادة نحوها؟ وهل هذا الا لغو، لان المقدمة بالفرض ليست مطلوبة نفساً، ولا يحتاج البعث الى ذبها الى البعث نحوها، فلا ملازمة في البين.

حالة الارادة على نحو الارادة المتعلقة بذاتها، كما قد يتفق هذا النحو من الطلب النفسى ايضاً، فيما إذا غرق ابن المولى ولم يلتفت الى ذلك، او لم يلتفت إلى كونه ابنه، فان الطلب الفعلى فى مثله غير متحقق، لابتناؤه على الالتفات، لكن المعلوم من حاله أنه لو التفت الى ذلك لاراد من عبده الانقاذ، وهذه الحالة — وان لم تكن طلباً فعلياً الا انها — تشترك معه فى الآثار. ولهذا نرى بالوجدان — فى المثال المذكور — أنه لو لم ينقذ العبد ابن المولى، عد عاصياً ويستحق العقاب.

و(منها) — اتفاق أرباب العقول كافة عليه، على وجه يكشف عن ثبوت ذلك عند العقل، نظير الاجماع الذى ادعى فى علم الكلام على وجود الصانع، او على حدوث العالم، فان اتفاق أرباب العقول كاشف قطعى اجمالاً عن حكم العقل، فلا يرد على المستدل أن المسألة — لكونها عقلية — لا يجوز التمسك بها بالاجماع، لعدم كشفه عن رأى المعصوم (ع)، لان الايراد متوجه لواراد من الاجماع المستدل به عليه الاجماع الاصطلاحي. أما على الوجه الذى قررناه، فلا مجال للايراد. هذا ولكن الشأن فى اثبات مثل هذا الاتفاق.

و(منها) أن المقدمة لو لم تكن واجبة، لجاز تركها، فحينئذ إن بقى الواجب على وجوبه، يلزم التكليف بالمحال، والايلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً. وبطلان اللازمين مما لا كلام فيه، فكذا الملزوم.

والجواب أن ما اضيف اليه الظرف — فى قوله فحينئذ — إن كان الجوان نختار الشق الاول، اعنى بقاء الواجب على وجوبه، ولا يلزم المحذور قطعاً، لعدم معقولية تأثير الوجوب فى القدرة، وإن كان الترك مع كونه جائزاً، فان فرض امكان ايجاد المقدمة عند ذلك، بأن كان الوقت

موسعاً، فنختار أيضاً الشق الاول، ولا يلزم التكليف بالمحال. وهو واضح.
والإبان انقضى زمان الاتيان بها، فنختار الشق الثاني.

وقوله (قدس سره) يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً
مطلقاً، إن أراد خروجه من اول الأمر عن كونه كذلك — كما هو ظاهر
عبارته — فنمنع الملازمة، وإن أراد خروجه بعد ترك المقدمة وانقضاء
زمانها، فليس اللازم باطلاً، لان الوجوب قد يسقط بالاطاعة، وقد يسقط
بالعصيان.

و(منها) — ما حكى عن المحقق السبزواري (ره) وهو أنها لو لم تكن
واجبة، يلزم عدم كون تارك الواجب المطلق مستحقاً للعقاب.
(بيان الملازمة) أنه إذا كلف الشارع بالحج، ولم يصرح بإيجاب
المقدمات، فتارك الحج — بترك قطع المسافة الجالس في بلده — إما أن يكون
مستحقاً للعقاب في زمان ترك المشي، أو في زمان ترك الحج في موسمه
المعلوم، لا سبيل الى الاول، لأنه لم يصدر منه في ذلك الزمان إلا ترك
الحركة. والمفروض أنها غير واجبة عليه، ولا إلى الثاني، لان الاتيان
بافعال الحج في ذى الحجة ممتنع بالنسبة اليه، فكيف يكون مستحقاً
للعقاب بما يمتنع صدوره عنه؟ ألا ترى أن الانسان إذا أمر عبده بفعل
معين في زمان معين في بلد بعيد، والعبد ترك المشي الى ذلك البلد، فان
ضربه المولى عند حضور ذلك الزمان معترفاً بأنه لم يصدر منه إلى الآن فعل
قبيح يستحق به التعذيب، لكن القبيح أنه لم يفعل في هذه الساعة هذا
الفعل في ذلك البلد، لنسبه العقلاء الى سخافة الرأى وركاكة العقل، بل
لا تصح العقوبة إلا على الاستحقاق السابق قطعاً.

ثم نقول: إذا فرصنا أن العبد بعد ترك المقدمات كان نائماً في زمان
الفعل، فإما أن يكون مستحقاً للعقاب، أولاً، لا وجه للثاني، لأنه ترك

المأمور به مع كونه مقدوراً، فثبت الاول، فاما أن يحدث استحقاق العقاب في حالة النوم، أو حدث قبل ذلك، لا وجه للاول، لان استحقاق العقاب إنما يكون لفعل القبيح، وفعل النائم والساهى لا يتصف بالحسن والقبح بالاتفاق. ولا وجه للثاني، لان السابق على النوم لم يكن الا ترك المقدمة. والمفروض عدم وجوبها. هذا حاصل ما أفاده (قدس سره) وقد نقلناه ملخصاً.

والجواب أنه لا محذور في اختيار كل واحد من الشقين، فلنا أن نختار الشق الاول، وهو استحقاق العقاب في زمان ترك المشي، لا على ترك المشي، بل على ترك الحج المستند الى ترك المقدمة اختياراً، فان طريقة الاطاعة والمعصية مأخوذة من العقل، وهم يحكمون بحسن عقاب العبد التارك للمقدمة في زمن تركها، ولا يلزمون المولى بانتظار زمن الفعل، وليس هذا التزاماً بترتب العقاب على ترك المقدمة، بل المقصود اثبات العقاب المترتب على ترك ذبيها في زمن ترك المقدمة، وامتناع ذبيها اختياراً.

ولنا ان نختار الشق الثاني، فنقول: إن تارك المقدمة مستحق للعقاب في زمان الحج، وقوله (قدس سره) — ان فعل الحج هناك غير مقدور، فلا يمكن اتصافه بالقبح — غير وجيه، لانا نقول: يكفي في اتصافه بالمقدورية كون المكلف قادراً على اتيان مقدمته في زمانها، فاتصاف مثل هذا الفعل المقدور بواسطة مقدورية مقلّماته بالقبح لا مانع له. وإي قبح اعظم من ترك الواجب مع الاقتدار عليه؟

(واما) ما ذكره اخيراً من فرض كون تارك المقدمة نائماً في زمن الفعل (فالجواب عنه) أن ما لا يمكن ان يتصف بالحسن والقبح من فعل النائم إنما يكون فيما استند الى النوم، مثل ما اذا ترك الصلاة مستنداً الى

النوم، وليس هذا الترك مما نحن فيه مستنداً الى النوم، حتى لا يمكن اتصافه بالقبح، بل هو مستند الى ترك المقدمة في زمانها اختياراً. وهذا النوم المفروض وقوعه زمن امتناع الفعل وجوده وعدمه سيان. وهذا واضح.

و(منها) — ما حكى عن المحقق المذكور ايضاً، وهو أنها لو لم تكن واجبة لزم ان لا يستحق تارك الفعل العقاب اصلاً. وبيانه: أن المريد للشيء اذا تصور احوالاً مختلفة يمكن وقوع كل واحد منها، فاما أن يريد الاتيان بذلك على اى تقدير من تلك التقادير، او يريد الاتيان به على بعض تلك التقادير. وهذا مما لا اشكال فيه.

وحينئذ نقول اذا امر احد بالاتيان بالواجب في زمانه، وفي ذلك الزمان يمكن وجود المقدمات ويمكن عدمها، فاما ان يريد الاتيان به على اى تقدير من تقديري الوجود والعدم، فيكون في قوة قولنا: ان وجدت المقدمة فافعل، وان عدمت فافعل. وإما أن يريد الاتيان به على تقدير الوجود. والاول محال، لانه يستلزم التكليف بما لا يطاق، فثبت الثاني، فيكون وجوبه مقيداً بحضور المقدمة، فلا يكون تاركة بترك المقدمة مستحقاً للعقاب، لفقدان شرط الوجوب. والمفروض عدم وجوب المقدمة، فينتفى استحقاق العقاب رأساً.

والجواب (أما اولاً) فبانه لو تم ما ذكره هنا، لزم أن لا يقع الكذب في الاخبار المستقبلية [١٣٥].

(بيان الملازمة) أنه لو اخبر المخبر بأنى غدا اشترى اللحم، فعلى تقدير

[١٣٥] الظاهر عدم لزوم ذلك على القائل بالملازمة، لان القائل بها يلتزم بان

الاخبار بذى المقدمة اخبار بالمقدمة، وانما هو اشكال آخر على القائل بعدم الملازمة.

عدم الشراء لا وجه لتكذيبه، إذله أن يقول: إن الاخبار بشراء اللحم إما أن يكون على تقدير إيجاد جميع المقدمات أو الاعم من ذلك وعدمها، لا سبيل الى الثاني، لأوله الى الاخبار عن الممتنع، فثبت الأول، فيؤول الى الاخبار بشراء اللحم على تقدير وجود جميع المقدمات. والمفروض عدم وجود واحدة منها، إذ لا اقل من ذلك، فلا يكون كذباً، إذ عدم تحقق اللازم في صورة عدم تحقق الملزوم ليس كذباً في القضية الشرطية الخبرية.

و(أما ثانياً) فبان اللازم — على ما ذكره — عدم استحقاق العقاب على ترك واجب اصلاً، لرجوع الواجبات باجمعها الى الواجب المشروط

(بيان ذلك) أن كل واجب لا بدله من مقدمة، ولا اقل من إرادة الفاعل، فحينئذ نقول: إما أن يريد ذلك الفعل في حالتي وجود المقدمة وعدمها، أو في حالة وجودها فقط. والاول مستلزم للتكليف بما لا يطاق، والثاني مستلزم لعدم استحقاق العقاب على ترك واجب من الواجبات، إذ ترك الواجب المشروط بترك شرطه ليس موجباً للعقاب وليت شعري هل ينفعه وجوب المقدمة في دفع هذا الاشكال [١٣٦].

[١٣٦] بيان ذلك: ان وجوب المقدمة لا يؤثر في رفع توقف ذي المقدمة عليها، لانه مستلزم للتكليف بما لا يطاق بالفرض، وحينئذ نقول: ان ترك الأمور المقدمة فلا يستحق العقاب بشئ، أما على ذي المقدمة، فلعدم حصول ما يتوقف عليه، وأما على المقدمة، فلأن ترك الواجب الغيري لا يؤثر في العقاب، بل على الفرض لم تكن المقدمة واجبة اصلاً، لان وجوبها تابع لوجوب ذي المقدمة، وهو منتف بالفرض، لانتفاء شرطه. وايضاً يستلزم ذلك الا اشتراط — مع القول بوجوب تلك المقدمة المتوقف عليها ذوها: — إما التفكيك بين وجوب المقدمة ووجوب ذهابها في الاشتراط والاطلاق، وإما كون وجوب الشئ متوقفاً على وجوده. وبطلانها واضح.

و(أما ثالثاً) فبان الحالات التي تؤخذ في موضوع الطلب اطلاقاً أو تقييداً هي ما يمكن تعلق الطلب بالموضوع معه، ويجوز كونه في تلك الحالة باعثاً للمكلف نحو الفعل. وأما ما لم يكن كذلك بان لا يمكن معه أن يكون الطلب باعثاً للمكلف نحو الفعل، فلا يعقل تقييد الطلب به ولا إطلاقه. أما الاول، فللزوم لغوية الطلب. وأما الثاني، فلانه تابع لامكان التقييد. وحالتا وجود المقدمة وعدمها من قبيل الثاني، لانه على الاول يصير الفعل واجباً، فلا يمكن تعلق الطلب به على تقدير وجوبه. وعلى الثاني يصير ممتنعاً، فلا يمكن ايضاً تعلق الطلب به على هذا التقدير. وبعد عدم إمكان تقييد الطلب باحدهما، لا يمكن ملاحظة الاطلاق ايضاً بالنسبة اليهما، بل الطلب متعلق بذات الفعل مع قطع النظر عنها اطلاقاً وتقييداً، وهو يقتضي إيجاد الفعل، ولو لم يوجد يستحق العقاب. وهذا واضح. وقد ذكروا وجوهاً اخر غيرنا هضبة على المطلوب طوينا ذكرها، اقتصاراً على ما هو الاهم في الباب. وهو الهادي الى الصواب.

مقدمات الحرام

(الامر التاسع) في بعض الكلام في مقدمات الحرام، وليعلم (اولاً) أن الالتزام بجحمة مقدمة الحرام — بقصد التوصل اليه — ليس قولاً بجحمة مقدمة الحرام، لان هذا من جزئيات مسألة التجري، فعد بعض الاساطين حرمة مقدمات الحرام بقصد التوصل الى ذبها من باب مقدمة الحرام — واقتضاء النهي المتعلق بذبها لها — مما لم يعرف له وجه، لان الجهة المقبحة الموجودة في اتيان المقدمة بقصد التوصل الى الحرام، ليست منوطة بوجود محرم واقعي تكون هذه المأني بها بقصد التوصل مقدمة له، بل

هي بعينها موجودة فيما لو اعتقد حرمة شيء، واتى بمقدماته بقصد التوصل اليه، ولم يكن ذلك الشيء محرماً في الواقع، أو اعتقد مقدمة شيء محرم، واتى به بقصد التوصل الى ما اعتقد ترتبه عليه. واعجب من ذلك قياسه بباب مقدمة الواجب، فان ما تحقق هناك أن إتيان ذات المقدمة من دون قصد التوصل الى ذهابها لا يعد طاعة، لان موضوع الطلب التبعي هو الفعل المقرون بهذا القصد.

وكيف كان، فالمهم في هذا الباب بيان ان المقدمات الخارجية للحرام هل تتصف بالحرمة، نظير ما قلنا في المقدمات الخارجية للواجب، ام لا تتصف اصلاً، ام يجب التفصيل بينها؟

فنقول: إن العناوين المحرمة على ضربين: (احدهما) أن يكون العنوان بما هو مبغوضاً، من دون تقييده بالاختيار وعدمه من حيث المبغوضية، وان كان له دخل في استحقاق العقاب، إذ لا عقاب الا على الفعل الصادر عن اختيار الفاعل. (ثانيها) ان يكون الفعل الصادر عن ارادة واختيار مبغوضاً، بحيث لو صدر عن غير اختيار، لم يكن منافياً لغرض المولى، فعلى الاول علة الحرام هي المقدمات الخارجية، من دون مدخلة الارادة، بل هي علة لوجود علة الحرام. وعلى الثاني تكون الارادة من اجزاء العلة التامة.

اذا عرفت هذا فنقول: نحن اذا راجعنا وجداننا، نجد الملازمة بين كراهة الشيء وكراهة العلة التامة له، من دون سائر المقدمات، كما اذا راجعنا الوجدان في طرف ارادة الشيء نجد الملازمة بينها وبين ارادة كل واحدة من مقدماته، وليس في هذا الباب دليل امتن واسد منه. وما سوى ذلك مما اقاموه غير تقي من المناقشة. وعلى هذا في القسم الاول ان كانت العلة التامة مركبة من امور يتصف المجموع منها بالحرمة، وتكون احدى المقدمات

لابشخصها محرمة، إلا اذا وجد باقى الاجزاء، وانحصر اختيار المكلف فى واحدة منها، فتحرم عليه شخصاً، من باب تعيين احد افراد الواجب التخييرى بالعرض، فيما اذا تعذر الباقي، فان ترك احد الاجزاء واجب على سبيل التخيير، فاذا وجد الباقي وانحصر اختيار المكلف فى واحد معين، يجب تركه معيناً. واما القسم الثانى — أعنى فيما إذا كان الفعل المقيد بالارادة محرماً — فلا تتصف الاجزاء الخارجية بالحرمة، لان العلة التامة للحرام هى المجموع المركب منها ومن الارادة، ولا يصح اسناد الترك الا الى عدم الارادة. لانه اسبق رتبة من سائر المقدمات الخارجية [١٣٧].

مقدمات الحرام

[١٣٧] لا يخفى أنه لا وجه لاسبقية رتبة عدم الارادة من عدم سائر المقدمات فى المقام، لان علة وجود الحرام مركبة بالفرض من الارادة وسائر المقدمات، وليست ارادة الحرام علة منحصرة لسائر المقدمات، حتى يكون عدمها علة لترك جميع المقدمات، لانه خلاف الفرض من تحقق المقدمة مع عدم ارادة ذىها، بل قد تتولد ارادة المقدمات منها، وقد توجد بداع آخر، ولولم يكن ذو المقدمة بنظره أصلاً، بل ليست الارادة أحد الفردين من العلة التامة لها أيضاً، بل هى من أجزاء العلة الغير المنحصرة للمقدمات، فاذا كان هذا حال الوجود، فمن طرف العدم ايضاً قد ينعدم الفعل بانعدام مقدماته الاخرى، وقد ينعدم بانعدام الارادة. ولا سبق لعدم شئ منها على الاخرى، لكون كل من المقدمات — على الفرض مع الارادة فى عرض واحد — علة للوجود، فبعدم كل منها ينعدم الوجود راساً.

نعم، سبق الرتبة يصح على ما زعم صاحب الفصول فى خصوص مقدمة فعل الضد لترك الضد الآخر، حيث أن الترك إذا استند الى الصارف، لا يستند الى فعل الضد، لتقدم عدم المقتضى على وجود المانع، وليس فى المقام مقتضى ولا مانع، حتى —

فقد فهم مما ذكرنا أن القول بعدم اتصاف المقدمات الخارجية للحرام بالحرمة — مطلقاً لسبق رتبة الصارف، وعدم استناد الترك إلا إليه مطلقاً — مما لا وجه له، بل ينبغي التفصيل، لأنه في القسم الأول لو فرض وجود باقي المقدمات مع عدم الإرادة، تحقق المبعوض قطعاً، فعدم أحداها علة لعدم المبعوض فعلاً. وأما في القسم الثاني، فلو فرضنا وجود باقي المقدمات مع الصارف، لم يتحقق المبعوض، لكونه مقيداً بصدوره عن

= تكون رتبة عدم المقتضى متقدمة على المانع، بل كل واحدة من المقدمات في عرض واحد علة للترك، كما عرفت، فإذا كان الفعل مبعوضاً وقلنا في مقدمات المبعوض أنها مبعوضة على البذل، كانت الإرادة مع كل واحد من المقدمات منهيّاً عنها بالنهي التخييري، من غير فرق في ذلك بين ما يكون الاختيار فيه دخيلاً وغيره، ولا بين التوليدات وغيرها، مما يكون الاختيار لنفس الفعل بعد المقدمات موجوداً أيضاً، حيث توهم فيه أيضاً عدم اتصاف غير الإرادة بالحرمة، لبقاء الاختيار بعد المقدمات أيضاً، فإن أريد عدم حرمة المقدمات الخارجية تعييناً، فمعلوم. وإن أريد عدم حرمتها تخييراً، فلا وجه له، إلا على القول بأن المقدمات لا تتصف بالحرمة إلا ما لا تبقى معه القدرة على الحرام. وقد توهم فيه أيضاً تقدم رتبة عدم الإرادة على سائر المقدمات، لشأنية الإرادة، لأن تكون علة لها في بعض الاوقات، وقدر بطلانه.

ونقول: في توضيح ذلك زيادة على ما مر: أن الإرادة لو فرض كونها علة تامة في بعض الاوقات لسائر المقدمات، لكن ليست رتبة عدم المعلول متأخرة عن رتبة كل واحدة من العلل الغير المنحصرة، لأن العلة في مثل المقام في الحقيقة ليس إلا الجامع بين العلل، فتكون رتبة عدم المعلول متأخرة عن رتبة الجامع. ومعلوم أنه لا ينعدم إلا بانعدام جميع افراده لا خصوص فرد منه، بخلاف طرف الوجود فإنه يوجد بوجود فرد، فإذا ثبت عدم تأخر رتبة عدم المقدمات عن عدم الإرادة، فلا محيص عن القول بالحرمة التخييرية في المقدمات الخارجية، إلا فيما مثّل به صاحب الفصول على زعمه، وإن كان هو في نفسه غلوشاً، كما سيجيء انشاء الله تعالى.

الارادة، فالمقدمات الخارجية — من دون انضمامها الى الارادة — لا توجد المبغوض، ففي طرف العدم يكفي عدم احدى المقدمات. ولما كان الصارف اسبق رتبة منها، يستند ترك المبغوض اليه دون الباقي، فيتصف بالمحبوبية، دون ترك احدى المقدمات الخارجية، فلا يكون فعلها متصفا بالحرمة.

المقصد الثالث في الضد

هل الامر بالشئ يقتضى النهي عن ضده الخاص أم لا؟ اقول لما كانت المسألة مبنتية على مقدمة ترك الضد لفعل ضده [١٣٨]، فاللازم

مبحث الضد:

[١٣٨] يعني عند عملة القائلين بالاقتضاء، حيث اسندوا حرمة الضد الخاص الى مقضية تركه لضده الواجب، والا فقد ادعى أن الأمر بالشئ عين النهي عن ضده، أو مركب منه ومن طلب الفعل في مقام الثبوت، ودلالة الأمر على النهي عن الضد — بالمطابقة، أو بالتضمن أو بالالتزام — في مقام الاثبات، مع اختلاف أقوالهم في بعض ما ذكر بالنسبة الى الضد الخاص أو العام، بل يمكن أن يقال في مقام الثبوت بالملازمة العقلية، ولولم نقل بالمقضية، بتقريب أن يقال: لا ريب في أن إرادة الفاعل للفعل ملازمة لارادة ترك ضده، وأنه يترك ضد مطلوبه عن ارادة إذا التفّت اليه، فكذلك الارادة التشريعية لفعل الشئ تلازم الارادة التشريعية لترك ضده، ولولم تكن مقدمة له، فتكون الارادتان من قبيل المتلازمين في الوجوب.

نعم من أنكر الملازمة والمشابهة بين التشريع والتكوين — كما ذكرنا في نقي وجوب المقضية — ينكرها في المقام ايضاً.

وايضاً يمكن القول بالمقضية مع عدم حرمة الضد، لاستناد الترك الى الصارف، كما عليه صاحب الفصول، فالابتناء عند الاكثر لا عند الكل.

التكلم فيها، فنقول: هل ترك الضد مقدمة لفعل ضده، أو فعله مقدمة لترك ضده، أو كل منها مقدمة للآخر، أولاً: توقف في البين؟

والمعروف من تلك الاحتمالات، هو الاول والاخير، فلانتعرض لغيرهما. وستطلع على بطلانه في اثناء البحث: والقائل — بتوقف فعل الضد على ترك ضده الآخر — إما أن يقول مطلقاً، كما عليه جل أرباب هذا القول، أو يفصل بين الرفع والدفع، بمعنى أنه لو كان الضد موجوداً، وأراد إيجاد الآخر، يتوقف إيجاده على رفع ضده، وإن لم يكن موجوداً، وأراد إيجاد ضده، لم يكن موقوفاً على ترك الضد.

ثم إن وجه التوقف يمكن أن يكون أحد امور ثلاثة: (الاول) — أن يقال بان ترك الضد ابتداءً مقدمة لفعل الضد (الثاني) — أن تكون مقدمة الترك من باب مانعية الفعل (الثالث) — أن يكون من جهة عدم قابلية المحل، فان المحل — لما لم يكن قابلاً لأن يقع فيه كلاهما — صار وجود كل منها متوقفاً على خلو المحل عن الآخر.

وكيف كان فلنشرع فيما هو المقصود. وقبل ذكر أدلة الطرفين، لابد وأن يعلم حكم حال الشك، لندرج اليه اذا عجزنا عن القطع باحد الطرفين.

فنقول: لو شك في كون ترك الضد مقدمة، بعد العلم بوجوب مقدمة الواجب، والعلم بوجوب فعل الضد الآخر، فهل الاصل يقتضي الحكم بصحة العمل إن كان من العبادات، أو الفساد؟
قد يقال بالأول، لان فعلية الخطاب مرتفعة بواسطة الشك، خصوصاً في الشبهة الموضوعية التي قد اطبقت — على اجراء البراءة فيها — كلمة العلماء رضوان الله عليهم من الاصوليين والاختباريين، واذا لم يكن الوجوب فعلياً لامانع من صحة العمل، لان المانع — كما قد تحقق في محله —

هو الوجوب الفعلي. ولذا افق العلماء بصحة الصلاة في الارض المغصوبة في صورة نسيان الغصيبة، ولو انكشف الخلاف بعد ذلك لم تجب عليه الاعادة والقضاء. وما نحن فيه من هذا القبيل، ووضح من ذلك صورة القطع بعدم المقدمة [١٣٩] وانكشف خطأ قطعه بعد ذلك، فان الحكم بفساد صلاته موجب لفعلية الخطاب حين القطع بعدمه. والحق أن الشك في المقام ليس مورداً لاصالة البراءة لاعتقلا ولا شرعاً.

أما الأول فلان متضاها هو الأمن من العقاب على مخالفة

[١٣٩] لا يفتق أن القطع في المقام لا ينفذ كالكشك، لان الامر بنفي المقدمة معلوم مع كونه مقدوراً له، فلو تركه وأق بالصد استحق العقاب عليه، وان كان قاطعاً بعدم المقدمة، يعني ما يأتي منه — دام ظله — في الشك.

وحاصله: أن العقل يحكم باستحقاق العقاب عند العصيان عن عمد، وان لم يعلم المكلف بأنه مستند الى أي شيء، أو علم استناده الى ما ليس بمستند واقعاً، بعد ما لم يخرج الفعل بذلك عن العمد والاختيار فمن صلى وترك الازالة في سعة الوقت، يستحق العقاب على الترك، وإن كان قاطعاً بعدم المقدمة، ولذا لو علم بعد ذلك تجب عليه الاعادة أو القضاء، لان تلك الصلاة مبعدة له واقعاً، لكونها سبباً لترك الواجب المعلوم وإن لم يعلم حين الاتيان، وما يكون مبعداً لا يؤثر في القرب نعم لو قيل بأن العبادة لا تحتاج الى القرب، بل يكفيها قصد القرية، فلا اعادة ولا قضاء، لكنه خلاف التحقيق. وكذا تجب الاعادة أو القضاء على القاطع بجواز اجتماع الامر والنهي اذا صلى في الدار المغصوبة، ثم انكشف خلافه، وذلك لانه ارتكب الغصب علماً بحرمته، وان لم يعلم باتحاد الصلاة معه، فتكون تلك الحركة الشخصية مبعدة له عن ساحة المولى، ولا تصلح للمقربة، ولا يضر بمغوضيتها الجهل باتحاد الصلاة وموطن الامر معها، كما مر، نعم من مات ولم ينكشف خطاه، فهو معذور عند الله في كلتا المسألتين.

التكليف الواقعي على تقدير ثبوته، ولا يمكن جريانها هنا، لان العقاب لا يترتب على مخالفة التكليف المقدمي، ولا يمكن الحكم بسقوط العقاب عن التكليف النفسي، إذا استند تركه الى هذه المقدمة المشكوك مقدميتها، لان التكليف النفسي معلوم، ويعلم أن الاتيان به ملازم لهذا الترك الذي يحتمل كونه مقدمة. اما الشك في أن هذا الترك — الذي قد علم كونه ملازماً لفعل الواجب المعلوم — هل هو مقدمة أولاً؟ وهذا لا يوجب سقوط العقاب عن الواجب النفسي المعلوم كما هو واضح.

وأما الثاني، فلأنه على تقدير كون الترك مقدمة، فالوجوب المتعلق به بحكم العقل على حد الوجوب المتعلق بفعل ضده، فكما أنه في هذا الحال يكون فعلياً منجزاً، كذلك مقدمته. وعلى هذا الفرض لا يعقل الترخيص. والمفروض احتمال تحقق الفرض في نظر الشاك، والا لم يكن شاكاً. ومع هذا الاحتمال يشك في امكان الترخيص وعدمه عقلاً، فلا يمكن القطع بالترخيص ولو في الظاهر.

(لا يقال) بعد احتمال كون الترخيص ممكناً، لا مانع من التمسك

بعموم الادلة الدالة على اباحة جميع المشكوكات، واستكشاف الامكان بالعموم الدال على الفعلية.

(لانا نقول) على هذا يلزم من ثبوت هذا الحكم عدمه، إذ لو

بنينا على انكشاف الامكان بعموم الادلة، فاللازم الالتزام بدلالة العموم على عدم كون ترك الضد مقدمة، إذ مع بقاء هذا الشك لا يمكن انكشاف الامكان، فلو علم من عموم الحكم عدم كون ترك الضد مقدمة فلا مجرى له [١٤٠]، لان موضوعه الشك. وبالجمل، فلا يرى وجهاً

[١٤٠] وذلك واضح، لان موضوع الحكم بالبراءة هو الشك في الوجوب، =

لجريان اصالة الاباحة في المقام. هذه خلاصة الكلام في حكم الشك، فلتعد الى اصل البحث.

فنقول: الحق — كما ذهب اليه الاساطين من مشايخنا — هو عدم التوقف والمقدمية، لامن جانب الترك ولا من جانب الفعل. أما عدم كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده، فلان مقتضى مقدميته لزوم ترتب عدم ذى المقدمة على عدمه، لانه معنى المقدمة والتوقف، فعلى هذا يتوقف عدم وجود الضد على عدم ذلك الترك المفروض كونه مقدمة، وهو فعل الضد الآخر. والمفروض أن فعل الضد ايضاً يتوقف على ترك ضده الآخر، ففعل الضد يتوقف على ترك ضده، كما هو المفروض، وترك الضد يتوقف على فعل ضده، لانه مقتضى مقدمة تركه.

هذا مضافاً إلى عدم إمكان تأثير العدم في الوجود [١٤١]، وهو من الواضحات، والا لأمكن انتهاء سلسلة الموجودات الى العدم. وأما

= وانكشف عدم المقدمة ملازم للعلم بعدم الوجوب، ومعه ينتفى موضوعه، واستكشاف — ما ينتفى معه موضوع الحكم من عموم الحكم — محال.

ولا يتوهم إمكان جعل الحكم للشك مع قطع النظر عن الحكم، لاستلزامه بقاء الحكم الظاهري، مع العلم بالحكم الواقعي. وهو كما ترى، مع أن ذلك يختص بما اذا احتمل ان يكون الأمر بصدد تشخيص المصاديق، كما لو قال: (اكرم العلماء) مع احتمال العبد أن يكون احدهم عدواً له، فيستكشف العبد من العموم عدم العدو، مع احتمال التشخيص له، لا في مثل الحكم المجعول للشك المفروض إيكال تشخيص الموضوع الى العبد فافهم.

[١٤١] ان قلت: فكيف اشتهر أن عدم المانع من المقدمات؟

قلت: ذلك الاطلاق ليس الا مسامحة عرفية، وأما بحسب الدقة، فليس الاثر

الا للمقتضى، لان دخل العدم في التأثير إن كان بمعنى أن له شيئاً من التأثير ففساده =

عدم كون فعل الضد علة ومؤثراً في ترك ضده، فلانه لو كان كذلك ،
لزم — مع عدمه وعدم موجود يصلح لان يكون علة لشيء — إما ارتفاع
النقيضين، أو تحقق المعلول بلا علة، أو استناد الوجود الى العدم [١٤٢].

بيان ذلك أنه لو فرضنا عدم الفعل الذي فرضناه علة لعدم
الضد، وعدم كل شيء من السكنات يصلح لان يكون علة لشيء،
فلا يخلو الواقع من امور، لانك إما أن تقول بوجود ذلك الفعل الذي
كان عدمه معلولاً أولاً؟ فعلى الاول يلزم استناد الوجود الى العدم، إذ
المفروض عدم وجود شيء في العالم يصلح لان يكون علة، وعلى الثاني
إما أن تقول بعدم تحقق العدم المفروض معلولاً أولاً؟ فعلى الثاني يلزم
ارتفاع النقيضين، وعلى الاول يلزم تحقق المعلول بلا علة، مضافاً إلى أن
مقتضى كون الفعل علة لترك ضده كون تركه مقدمة لفعل ضده الآخر،
لان عدم المانع شرط فيلزم الدور.

= واضح، وإن كان بمعنى أنه موجد لقابلية المحل، فيقال: القابلية أيضاً أمر وجودي، فان
صح تأثير العدم فيها صح تأثيره في كل أمر وجودي، اذ لا خصوصية لها، فيصح أن
تكون جميع الموجودات معلولات للاعدام.

[١٤٢] لا يخفى أن ذلك إنما يلزم على القول بأن فعل الضد علة منحصرة لترك
الضد. وأما على القول بأن ترك الضد قد يستند الى الصارف وعدم الارادة، وقد
يستند الى الضد فلا تلزم تلك المحاذير، اذ لو فرض عدم شيء في العالم يصلح لعلية
الترك، لكن عدم المقتضي لوجوده. نعم مع وجود المقتضى للضد، لو فرض عدم شيء
يصلح لعلية الترك، فلامحالة يوجد لتحقيق مقتضيه مع عدم المانع، ومعلوم أن أحداً
لا يقول بأن فعل الضد علة منحصرة لترك الضد، حتى يلزم ذلك، ولذا الجئ في
تسجيل الدور الى الالتزام بأن شأنية تقدم الشيء رتبة يكفي في عدم جواز تأخره عنه.
فتدبر جيداً.

(فان قلت) إن الدور الذى اوردته — على القائل بمقدمة ترك الضد لفعل ضده الآخر — انما يتوجه لو التزم بكون الفعل ايضاً علة للترك ، وهو لا يلتزم به . وإنما يقول بكون ترك الضد مستنداً الى الصارف ، لكونه اسبق رتبة من الفعل . ومعلوم أن المعلول إذا كانت له علل ، فهو يستند الى اسبق علله ، فحينئذ نقول بان فعل الضد يتوقف على ترك ضده الآخر ، ولكن ترك الضد لا يتوقف على فعل ضده الآخر ، بل يكفى فيه الصارف ، فاندفع بذلك الدور .

(قلت) الاسناد الفعلى وان كان الى الصارف ليس الا ، لما ذكر من كونه اسبق العلل ، إلا أنه يكفى فى البطلان وقوع الفعل فى مرتبة علة الترك لاستلزام ذلك التقدم عليه ، مع كون الترك ايضاً مقدماً على الفعل بمقتضى مقدميته ، لان وجه بطلان الدور تقدم الشئ على نفسه ، وهذا الوجه موجود هنا بعينه ، فان ترك الضد بمقتضى المقدمة مقدم طبعاً على فعل ضده ، وكذلك فعل الضد بمقتضى شأنيته للعلية يجب أن يكون مقدماً على ترك ضده ، فترك الضد مقدم على فعل ضده الذى هو مقدم على ذلك الترك ، فيجب أن يكون ترك الضد مقدماً على نفسه . وكذلك فعل الضد .

ومما ذكرنا يظهر عدم الفرق بين الرفع والدفع ، لان البرهان الذى ذكرناه على عدم التوقف يجرى فيها على نهج واحد ، وانت اذا تأملت فيما ذكرنا ، لم تجد بداً من القول بعدم التوقف ، فلا نطيل المقام بذكر ما اوردوه فى بيان المقدمة والمناقشة فيه .

إنما المهم التعرض للمسألة التى فرعوها على مقدمة ترك الضد وعدمها اعنى بطلان فعل الضد لو كان عبادياً ، وقد وجب ضده على الاول ، وصحته على الثانى .

فنقول: اما بناءً على كون ترك الضد مقدمة، فلاشكال في بطلان العمل، بناءً على بطلان اجتماع الامر والنهي، بل قد يقال بالبطلان، حتى على القول بإمكان الاجتماع، لان محل النزاع في مسألة جواز اجتماع الامر والنهي فيما إذا كان هناك عنوانان يتفق تحققهما في وجود واحد، وليس المقام من هذا القبيل، لان عنوان المقدمة ليس مما يتوقف عليه المطلوب، بل المطلوب إنما يتوقف على نفس ترك الصلاة مثلاً إذا كان ضدها مطلوباً، فلو جاز تعلق الامر بها، لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد، فيكون ذلك من باب النهي في العبادات [١٤٣].

هذا على القول بكون ترك الضد مقدمة. وأما على القول بعدم مقدميته فان قلنا بكفاية الجهة في صحة العبادة، وإن لم يتعلق به الامر لمانع عقلي — كما هو الحق — فلاشكال في الصحة. وأما لو لم نقل بكفاية الجهة، فيشكل الامر بان الامر بالضد وأن لم يقتض النهي عن ضده لعدم المقدمة، ولكنه يقتضى عدم الامر به، لامتناع الامر بإيجاد الضدين في

[١٤٣] وقد يتوهم كونه من باب الاجتماع، لدخل عنوان المقدمة في الوجوب الغيري. وخلافه واضح، لان المؤثر ذات المقنعة، وعنوان المقدمة منتزع في مرتبة متأخرة عن تأثيرها، كعنوان العلية. ومعلوم أن العقل يحكم بالملازمة بين ارادة الشيء و ارادة ما هو مؤثر فيه واقعاً، من دون نظر الى العناوين المنتزعة في المرتبة المتأخرة عن التأثير.

هذا ولكن يظهر من تقريرات الشيخ (قدس سره) — في بيان عدم اتصاف المقدمة بالوجوب إلا ما كان منها مأتياً به بقصد الوجوب — دخل العنوان، لكنه خلاف ما صرح به في جواب نقي قيد الايصال. ودفع التهافت في كلامه يحتاج الى تأمل.

زمان واحد. وحيث لا أمر فلا يقع صحيحاً، لأن المفروض عدم كفاية جهة الامر في الصحة. فالمناص حينئذ منحصر في تصحيح تعلق الامر فعلاً بالضد، مع كون ضده الآخر مأموراً به. والذي يمكن أن يكون وجهاً لذلك احد امرين: —

(الاول) — ما نقل عن بعض الاساطين من أن الامر بالضد إنما ينافي الامر بضده الآخر لو كانا مضيقين. أما لو كان أحدهما مضيقاً والآخر موسعاً، فلا مانع من الامر بكليهما، لأن المانع ليس الازوم التكليف بما لا يطاق. وهذا المانع منحصر فيما إذا كانا مضيقين، إذ لو كان أحدهما موسعاً، فلا يلزم ذلك قطعاً، سواء كان الآخر موسعاً ايضاً ام لا. وأى مانع من أن يقول المولى لعبده اريد منك من اول الظهر الى الغروب انقاذ هذين الغريقين، او يقول اريد منك إنقاذ هذا الغريق فعلاً، واريد منك ايضاً انقاذ الغريق الآخر في مجموع الوقت الذي يكون اعم من هذا الوقت وغيره؟

(أقول): تمامية ما افاده (قدس سره) مبتنية على مقدمتين:

(الاولى) — أن يكون الوقت المضروب ظرفاً للواجب، من قبيل الكلى الصادق على جزئيات الوقت، فيصير المحصل من التكليف بصلاة الظهر إيجاب إيجاد الصلاة في طبيعة الوقت المحدود بحدين، إذ لو كان التكليف راجعاً الى التخيير الشرعى بين الجزئيات من الازمنة، فلا يصح ذلك، لأن البعث على غير المقدور قبيح عقلاً، وإن كان على سبيل التخيير بينه وبين فعل آخر مقدوراً، لا ترى قبح الخطاب التخييري بين الطيران الى السماء واكرام زيد مثلاً.

(الثانية) — أن الامر بالطبيعة لا يستلزم السراية الى الافراد، والا لكان اللازم منه المحذور الاول بعينه. وحيث أن عدم السراية الى الافراد

هو المختار - كما سيجي تحقيقه في مسألة اجتماع الامر والنهي انشاء الله تعالى - لا يبعد صحة المقدمة الاولى، فلا باس بالالتزام بتحقيق الامر الفعلي بالصلاة في مجموع الوقت، مع ايجاب ضدها في اول الوقت مضيقاً، بل يمكن ان يقال لامانع من الامر حتى على القول بالتخير الشرعي، او على القول بسراية حكم الطبيعة الى الافراد، لان المانع من التكليف بما لا يطاق ليس الا اللغوية، وهي مسلمة فيما اذا كان نفس الفعل غير مقدور كالطيران الى السماء. واما اذا كان نفسه مقدوراً - كما فيما نحن فيه - غاية الامر يجب عليه بحكم العقل امتثال امر آخر من المولى، ولا يقدر مع الامتثال على اتيان فعل آخر، فلا يلزم اللغوية، اذ يكفي في ثمرة وجود الامر - انه لو اراد المكلف عصيان الواجب المعين - يقدر على اطاعة هذا الامر [١٤٤] ومن ذلك يظهر أن قياس مقامنا هذا بمثال الطيران الى السماء ليس في محله.

مركز تحقيق كميتر علوم اسلامی

مسألة الترتب

الوجه الثاني ما أفاده سيد مشايخ عصرنا الميرزا الشيرازي

[١٤٤] لا يخفى أنه لو لم تكن ثمرة الام مع العصيان، فصحة الامر كذلك تتوقف على اثبات صحة الترتب في التعيني بالبيان الآتي، والا فلا يصح في التخييري أيضاً.

ثم انه بناءً على التخير الشرعي أو السراية، بناءً على عدم صحة الترتب، فهل يمكن إيجاد الفرد المزاحم بداعي الامر الموجود في غيره؟ قد يقال برجوع ذلك الى قصد الجهة، فان قلنا بكفايته فهو والا فلا يكفي. والظاهر كفايته لتحقيق قصد الامر في المقام، وعدمه تحقيقه في الجهة الخالية عن الامر. وقدم ما ينفع المقام في تصوير تبديل الامثال فراجع.

(قدس سره)؛ وشيدار كانه واقام برهانه وتلميذه الجليل والنحرير الذي ليس له بديل، سيدنا الاستاذ السيد محمد الاصفهاني جزاهم الله عن الاسلام واهله افضل الجزاء، وهو أن يتعلق الامر أولاً بالضد الذي يكون اهم في نظر الامر مطلقاً، من غير تقييد بشيء، ثم يتعلق امر آخر بضده متفرعاً على عصيان ذلك الامر الاول.

واثبات هذا المطلب يستدعي رسم مقدمات:

(الاولى) — ولعلها العمدة في هذه المسألة — توضيح الواجب المشروط، وهو وإن مر ذكره في مبحث مقدمة الواجب مفصلاً، إلا أنه لا بد من أن نشير إليه ثانياً توضيحاً لهذه المسألة التي نحن بصدددها، فنقول — وعلى الله التوكل أن الإرادة المنقذحة في النفس المتعلقة بالعناوين على ضربين (تارة) تكون على نحو تقتضي إيجاد متعلقها بجميع ما يتوقف عليه، من دون انماطها بوجود شيء أو عدمه، و(أخرى) على نحو لاتقتضي إيجاد متعلقها إلا بعد تحقق شيء آخر وجودي أو عدمي [١٤٥]. مثلاً إرادة اكرام الضيف (تارة) تكون على نحو يوجب تحريك المريد الى تحصيل الضيف واکرامه، و(أخرى) على نحو لا يوجب

مسألة الترتب:

[١٤٥] لكن لا بحيث يكون الشرط ذلك الشيء بتحقيقه الخارجي، حتى لاتكون الإرادة متحققة قبل تحققه، لان ذلك خلاف الوجدان في الواجب المشروط، لا نأمر بتحقيق الإرادة المشروطة قبل تحقق الشرط بعد فرض تحققه، وان علمنا بعدم حصول الشرط. وأيضاً نرى بالوجدان تحقق الإرادة مع الجهل المركب بوجود الشرط، كما في صورة العلم الحقيقي، وإن لم تؤثر في نفس المأمور مع عدم العلم بحصول الشرط كما سيجيء. فلو كان الشرط نفس الشرط، فلا وجه لتحقيقها في الصورتين. ←

تحريكه الى تحصيل الضيف، بل يقتضى اكرامه على تقدير حصوله.
ثم إن الثانية على انحاء (تارة) تقتضى ايجاد متعلقها بعد تحقق ذلك الشيء المفروض وجوده في الخارج، كما في مثال اكرم زيدا ان جاءك و(اخرى) تقتضى ايجاده مقارنا له، كما في ارادة الصوم مقارنا للفجر الى غروب الشمس، وكما في ارادة الوقوف في عرفات مقارناً لأول الزوال الى الغروب، وامثال ذلك . و(تارة) تقتضى ايجاده قبل تحقق ذلك الشيء، كما لو اراد استقبال زيد في اليوم على تقدير مجيئه غدا، وهذه الانحاء الثلاثة كلها مشتركة في انها مع عدم العلم بتحقيق ذلك المفروض تحققه لا تؤثر في نفس الفاعل [١٤٦]، كما أنها مشتركة في أنه على تقدير العلم بذلك مؤثرة في الجملة. إنما الاختلاف في أنه على التقدير

= ولا بحيث يكون الشرط علم الأمر أو المأمور بحصول الشرط، فان ذلك ايضاً يستلزم لزوم الامتثال حقيقة عند الجهل المركب من أحدهما بحصول الشرط، وبطلانه واضح. بل الشرط هو الخارج لاحقيقة بل فرضاً، لكن لا بنحو يكون للمفروض موضوعية، بل بحيث يكون طريقاً الى الخارج، فعند الفرض تكون الارادة موجودة، لكن لا واقعية لها عند عدم الشرط واقعاً.

ونظير ذلك العلم بالتالي عند وجود المقدم في القضية الشرطية، فان شرط القطع بوجود التالي هو فرض المقدم، وإن كان قاطعاً بعدم وجوده فعلاً، لكن مع حفظ طريقة الفرض في المقام ايضاً. وقد يتوهم أن المقطوع به في القضية الشرطية هي الملازمة، ولكنه فاسد، لرجوع القضية حينئذ الى الحملية، وهي الملازمة ثابتة او موجودة - وهو كما ترى.

[١٤٦] وذلك لان الارادة - على الفرض - متوقفة على فرض التحقق عند الأمر، ولو علم المأمور بعدم واقعية الفرض المذكور لا تؤثر، لان الفرض - كما مر - أخذ طريقاً، والمأمور يعلم بانه لا واقعية له، وكذلك عند الشك فيه، فانه ايضاً شك في كونها ارادة حقيقية، فلا تؤثر الا عند العلم بحصول الشرط.

الاول العلم بتحقيق ذلك في الزمن الآتي لا يوجب تحريك الفاعل نحو المراد، لان المقصود إيجاد الفعل بعد تحقق ذلك الشيء لاقبله.

نعم لو توقف الفعل في زمان تحقق ذلك الشيء على مقدمات قبل ذلك، اقتضت الإرادة المتعلقة بذلك الفعل — على تقدير وجود شيء خاص — إيجاد تلك المقدمات قبل تحقق ذلك الشيء، كما نرى من أنفسنا أن الإنسان إذا أراد إكرام زيد — على تقدير مجيئه، وعلم بمجيئه في الغد، وتوقف إكرامه في الغد على مقدمات قبله — يهيئ تلك المقدمات، وهكذا حال إرادة الأمر، فلو أمر المولى بإكرام زيد — على تقدير مجيئه، وعلم العبد بتحقيق مجيئه غداً، وتوقف إكرامه غداً على إيجاد مقدمات في اليوم — وجب عليه إيجادها، ولا عذر له عند العقل لو ترك تلك المقدمات. وهذا واضح لاسترة عليه.

وعلى التقدير الثاني باعثية الإرادة — بالنسبة إلى الفاعل — إنما تكون بالعلم بتحقيق ذلك الشيء المفروض وجوده في الآن الملاصق للآن الذي هو فيه، كما أنه على الثالث تؤثر إذا علم بتحقيقه في الزمن الآتي.

وان شئت قلت هذه الإرادة — المعلقة على وجود شيء إذا انضم إليها العلم بتحقيق ذلك الشيء — تقتضي إيجاد كل من الفعل ومقدماته في محله، فحل الإكرام — في الفرض الاول — بعد تحقق المجيء، ومحل مقدماته قبله، ومحل الفعل في المثال الثاني مقارن للشرط، ومحل مقدماته قبله، كما في الوقوف في عرفات مقارناً للزوال، ومحل الفعل في المثال الثالث قبل تحقق الشرط.

والحاصل أنه لانعني بالواجب المشروط إلا الإرادة المتعلقة بالشيء مبنية على تحقق أمر في الخارج، وهذه الإرادة لا يعقل أن تؤثر في نفس الفاعل، إلا بعد الفراغ من حصول ذلك الأمر.

وبعبارة أخرى هذه الارادة من قبيل جزء العلة لوجود متعلقها، وإذا انضم اليها العلم بتحقيق ذلك الشيء تؤثر في كل من الفعل ومقدماته في محله، كما عرفت، فالارادة المبتنية على امر مقدس سواء علم بتحقيق ذلك الامر لم يعلم، بل ولو علم بعدمه موجودة، ولكن تأثيرها في الفاعل يتوقف على العلم بتحقيق ذلك الامر.

(المقدمة الثانية) — أن الارادة المبتنية على تقدير امر في الخارج، لا يعقل ان تقتضى إيجاد متعلقها على الإطلاق، أي سواء تحقق ذلك المقدرام لا، والا خرجت عن كونها مشروطة بوجود شيء، فتترك الفعل بترك الامر المقدس لا يوجب مخالفة لمقتضى الارادة. نعم المخالفة إنما تتحقق فيما إذا ترك مع وجود ذلك المقدس وهذه المقدمة في الوضوح بمثابة لا تحتاج الى برهان.

(المقدمة الثالثة) — أن الارادة المتعلقة بشيء من الاشياء لا يقدر في وجودها كون المأمور بحيث يترك في الواقع أو يفعل [١٤٧]، اذ لا مدخلية لهذين الكونين في قدرة المكلف، فالارادة — مع كل من هذين الكونين — موجودة، ولكن لا يمكن أن يلاحظ الأمر كلاً من تقديرى الفعل والترك في المأمور به، لا إطلاقاً ولا تقييداً. أما الثانى فواضح، لأن ارادة الفعل على تقدير الترك طلب المحال، و ارادة الفعل على تقدير الفعل طلب الحاصل. وأما الاول، فلان ملاحظة الإطلاق فرع امكان التقييد، وحيث يستحيل الثانى يستحيل الاول، فالارادة تقتضى إيجاد ذات

[١٤٧] والحاصل أن إرادة الشيء لا تنقدح في لحاظ وجود الشيء أو عدمه، بل يشترط في انقداحها لحاظ الشيء في حال عدمه مجرداً عن لحاظ كل واحد من الوجود والعدم، ومثل تلك الارادة غير مؤثرة في امتثال الفعل مع أحد القيين.

متعلقها، لأنها تقتضى إيجاده في ظرف عدمه، ولا إيجاده في ظرف وجوده، ولا إيجاده في كلتا الحالتين، لأن هذا النحو من الاقتضاء يرجع إلى طلب الشيء مع نقيضه، أو مع حصوله، فظهر أن الأمر يقتضى وجود ذات الفعل من دون ملاحظة تقييد الفعل بالنسبة إلى الحالتين المذكورتين، ولا إطلاقه بالنسبة إليهما. نعم الأمر المتعلق بذات الفعل موجود، سواء كان المكلف ممن يترك أو يفعل، ولكن هذا الأمر الموجود يقتضى عدم تحقق الترك وتحقق الوجود، لأنه يقتضى الوجود على تقدير الترك.

وبعبارة أخرى يقتضى عدم تحقق هذا المقدر، لأنه يقتضى وجود الفعل في فرض وقوعه، لأن الثاني يرجع إلى اقتضاء اجتماع النقيضين، دون الأول، فافهم فإنه لا يخلو عن دقة.

(المقدمة الرابعة) — أنه لم يرد في خبر ولا آية بطلان تعلق امرين بالضدين في زمان واحد، حتى يتمسك بإطلاق ذلك الخبر وتلك الآية في بطلانه، إنما المانع حكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق، وهو منحصر فيما إذا كان الطلبان بحيث يقتضى كل واحد منها سلب قدرة المكلف عن الاتيان بمقتضى الآخر، لو أراد الاتيان بما يقتضيه. أما لو كانا بحيث لا يوجب ذلك، فلا مانع أصلاً.

إذا عرفت المقدمات المذكورة، فنقول: لو أمر الأمر بإيجاد فعل مقارناً لترك ضده الآخر، فهذا الأمر باعث في نفس المأمور لو علم بتحقيق ذلك الترك في الآن المتصل بالآن الذي هو فيه، إذ لو صبر إلى أن يتحقق ذلك الترك لم يقع المأمور به بالعنوان الذي أمر به، وهو المقارنة، فحل تأثير هذا الأمر في نفس المأمور إنما يكون مقارناً لوقوع الترك، فيجب أن يؤثر في ذلك المحل بمقتضى المقدمة الأولى. وهذا الأمر المبتنى على ترك

الضد لا يوجب التأثير في المتعلق مطلقاً، حتى يستلزم لابدية المكلف من ترك الضد بحكم المقدمة الثانية. والأمر المتعلق بالضد الآخر - الذي فرضناه مطلقاً - لا يقتضى إيجاد المتعلق في ظرف عدمه بحكم المقدمة الثالثة، حتى يلزم منه وجود التكليف بالضدين في ظرف تحقق هذا الفرض، بل الأمر بالاهم يقتضى عدم تحقق هذا الفرض، والأمر بالهم يقتضى إيجاده على تقدير تحقق الفرض.

ومن هنا يتضح عدم تحقق المانع العقلي في مثل هذين الأمرين، لأن المانع كما عرفت ليس بالألزام التكليف بما لا يطاق، لأن ذلك إنما يلزم من الخطابين لو كانا بحيث يلزم من امتثال كل منهما معصية الآخر. وقد عرفت أنه لا يلزم منها فيما نحن فيه ذلك، لأن المكلف لو امتثل الأمر بالاهم لم يعص الأمر الآخر الذي تعلق بالهم، إنما ترتب على هذا الامتثال انتفاء ما كان شرطاً للأمر بالهم. وقد عرفت أن عدم اتیان الواجب المشروط بترك شرطه ليس مخالفة للواجب.

والحاصل أنه لا يقتضى وجود الخطابين بعث المكلف على الجمع بين الضدين ومما يدل ذلك على هذا أنه لو فرضنا محالاً صدور الضدين من المكلف، لم يقع كلاهما على صفة المطلوبة [١٤٨]، بل المطلوب هو الاهم لا غير، لعدم تحقق ما هو شرط لوجوب المهم.

(فان قلت): سلمنا إمكان الأمر بالضدين على النحو الذى فرضته، ولكن بم يستدل على الوقوع فيما اذا وجبت الازالة عن المسجد

[١٤٨] بل لو فرضنا محالاً صدور الضدين مع ترك الاهم ايضاً، لم يقع كلاهما على صفة المحبوبة، لأن اطاعة الاهم إن حصلت بذلك، فلم يكن شرط المهم موجوداً، والا فلم يؤثر الاهم في لحاظ عصيانه.

مطلقاً، وكان في وقت الصلاة، فان حمل دليل الصلاة — على الوجوب المعلق على ترك إزالة النجاسة — يحتاج الى دليل.

(قلت): المفروض أن المقتضى لوجوب الصلاة محقق بقول مطلق [١٤٩] وليس المانع الاحكام العقل بعدم جواز التكليف بما لا يطاق. وبعد ما علمنا عدم كون هذا النحو من التكليف تكليفاً بما لا يطاق، يجب بحكم العقل تأثير المقتضى.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في المقام وعليك بالتأمل التام، فانه من مزال الاقدام.

حجة المانع أن الضدين مما لا يمكن ايجادهما في زمان واحد عقلاً، وجعلها في زمان واحد — متعلقين للطلب المطلق — تكليف بما لا يطاق، وهاتان المقدمتان مما لا يقبل الانتكار إنما الشأن بيان ان تعلق الطلبين بالضدين في زمان واحد — ولو على نحو الترتب — يرجع الى تعلق الطلب المطلق بهذا والطلب المطلق بذاك في زمان واحد. وبيانه أن الأمر بإيجاد الضد مع الأمر بإيجاد ضده الآخر لا يخلو من أنه إما أمر بإيجاده مطلقاً في زمان الأمر بضده كذلك، وإما أمر بإيجاده مشروطاً بترك الآخر. والثاني على قسمين، لأنه إما أن يجعل الشرط هو الترك الخارجى للضد الآخر، أو يجعل الشرط كون المكلف بحيث يترك في علم الله.

أما الأول فلا يلتزم به كل من أحال التكليف بما لا يطاق. وأما

[١٤٩] لا يقال: هذا مناف لما مر آنفاً من أنه مع لجمع على الفرض المحال لم يكن المهم مطلوباً مع طلب الأهم.

لأنه يقال: إن المراد من عدم المطلبية نفي فعليتها، فانه يكفي في حكم رفع التكليف بما لا يطاق، فافهم.

الأول من الاخيرين، فلأمانع منه إلا أنه عليه لا يصير الامر مطلقاً إلا بعد تحقق الترك ومضى زمانه. وهذا وإن كان صحيحاً، لكنه خارج عن فرض القائل بالترتب، لأنه يدعى تحقق الامرين في زمان واحد.

وأما الاخير منها فلازمة القول باطلاق الامر المتعلق بالمهم في ظرف تحقق شرطه. والمفروض وجود الامر بالا هم ايضاً، لانه مطلق، ففي زمان تحقق شرط المهم يجتمع الامر ان المتعلقان بالضدين، وكل واحد منها مطلق، أما الامر المتعلق بالا هم فواضح، وأما الامر المتعلق بالمهم، فلان الامر المشروط بعد تحقق شرطه يصير مطلقاً.

والجواب يظهر مما قدمناه في المقدمات. وحاصله أن الامر بالا هم مطلق، والامر بالمهم مشروط. أما قولك بان الشرط إما هو الترك الخارجي أو العنوان المنتزع منه، فنقول: إنه هو الترك الخارجي، وقولك — إنه على هذا يلزم تأخر الطلب عن زمان الترك — مدفوع بما عرفت من عدم لزوم اقتضاء الطلب المشروط إيجاد متعلقه، بعد تحقق الشرط [١٥٠] بل قد يقتضيه كذلك. وقد يقتضى مقارنة الفعل للشرط كما عرفت ذلك كله مشروحاً.

[١٥٠] لا يخفى عدم نهوض الجواب لدفع اليراد، لان اختلاف انحاء الشرط — من المتقدم والمتأخر والمقارن — لا يؤثر في رفع استحالة تحقق الارادة قبل تحقق شرطها، فلا بد في رد ذلك من الالتزام بما التزمنا به، من عدم كون الشرط نفس التحقق الخارجي، بل الخارج بوجوده الفرضي، لكن مع بقاء طريقة الفرض، بحيث لا يرى تفكيك بينه وبين الخارج، وذلك الفرض محقق قبل تحقق الطلب كما مر، فراجع.

ان قلت: ما الفرق بين الترك الخارجي بهذا المعنى والعنوان المنتزع، وكيف انحصر دفع الاشكال على الاول دون الثاني؟

(فان قلت) سلمنا كون الشرط نفس الترك الخارجى للصد، ولا يلزم من ذلك تأخر الطلب عن مضى زمان الترك، ولكن نقول في ظرف فعلية الطلب المشروط إما ان تقول ببقاء الطلب المطلق أولاً. والثانى خلاف الفرض، والاول التزام بالامر بما لا يطاق [١٥١].

= قلت: الفرق هو أن الامر بالا هم لا يؤثر على فرض تركه الخارجى، ولا صلاحية له في التأثير، بخلافه مع العنوان، فانه — مع العلم بانه يعصى ويترك في علم الله — لا يسقط الامر بالا هم، ولا يخرج بذلك العلم عن صلاحية التأثير، وهو لا يناقى الامر بالمهم بالفرض.

[١٥١] وذلك لانه يجب الالهم في هذا الزمان بالفرض، والمهم ايضاً واجب، لحصول شرطه، وما ذكر — من تقييد المهم بمعصية الالهم، مع عدم تأثير الالهم في تلك المرتبة — انما يؤثر في رفع التامع والتضاد بين الارادتين في زمان واحد، لافى اقدار المكلف على إيجاد الضدين، وايضاً يستلزم ذلك عقابين على تقدير عدم اتيان المكلف بشئ منها، ولا يلتزم به القائل بالترتب.

وحاصل الجواب: أن الجمع بين التكليفين — على نحو يكون احدهما مقيداً بمعصية الآخر — ليس بمحال، وليس من التكليف بما لا يطاق، وإن لم يكن المكلف قادراً على الجمع، لعدم اقتضاها الجمع في آن واحد، وعدم مطاردة مقتضى الارادتين. واما تعدد العقاب، فلامانع من الالتزام به، بعد مساعدة الوجدان، وعدم مخالفته للبرهان. وبعد التأمل لا يكون العقاب عليها إلا كالعقاب على ترك الفعلين غير الضلين، وان شئت فراجع وجدانك لترى هل لا يمكن تحقق الارادة الآمرية من الأمر على شئ، وبعد العلم بمعصية المأمور تحقق الارادة الفاعلية على ضده، مثل أن تأمر عبدك تهيئة اسباب السفر ليوم الجمعة مقارناً لطلوع الفجر، ثم بعد العلم بالمعصية بنوم العبد في تلك الساعة منظمناً، ومع ذلك تعاقب العبد على ترك تهيئة اسباب سفره، ولا يصح منه الاعتذار بعدم القدرة على امتثال امره في تلك الساعة للنوم، لان النوم لم يكن الا بعد العلم بتحقيق المعصية منه، فافهم واغتنم.

(قلت) نختار الشق الاول، ولكن لا يقتضى الطلب الموجود حينئذ الا عدم تحقق الترك الذى هو شرط لوجوب الآخر، لا أنه يقتضى إيجاد الفعل فى ظرف تحقق هذا الترك، كما اوضحناه فى المقدمات، فليتأمل فى المقام فانه مما ينبغى ان تصرف لاجله الليالى والايام.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

المقصد الرابع

امكان اجتماع الامر والنهي وامتناعه

وليعلم (أولاً) أن النزاع المذكور إنما يكون بعد فرض وجود المندوحة [١٥٢] وتمكن المكلف من إيجاد عنوان المأمور به في غير مورد النهي، والا فالمسلم عند الكل عدم الجواز لقبح التكليف بما لا يطاق.

اجتماع الامر والنهي:

[١٥٢] لا يقال: قيد المندوحة لغو، لان النزاع — في الجواز والامتناع — حيث يقع في أن تعدد العنوان والحيثية، هل يكفي في تعدد مركب الأمر والنهي، حتى لا يلزم محال أم لا؟ ولا ربط للنزاع المذكور باجتماع سائر شرائط التنجز من القدرة على الامتثال وغيرها.

لانا نقول: إن النزاع — وإن كان حيثياً — لكنه في اجتماع الامر والنهي الموجودين، ولا يكونان الا مع المندوحة. وأما بدونها فلا بد من أن يجعل النزاع فرضياً، بان يقال: لو فرضنا محالاً صدور الامر والنهي، فهل يجوز اجتماعهما. وهو كما ترى، ولا تقاس تلك الجهة بسائر الجهات، لان فقدان سائر الجهات اتفاقي.

ولا يقال: إن المندوحة ايضاً لا تشر، لان المكلف — في مورد الاجتماع ايضاً — لا يقدر على الامتثالين.

لانا نقول: يكفي في صحة تعلق الامر بالطبيعة كون بعض افرادها مقدوراً.

نعم ذهب المحقق القمي (قدس سره) الى التفصيل بين ما كان العجز مستنداً الى سوء اختيار المكلف وعدمه، فخص القبح بالثاني. ومن هنا حكم بأن المتوسط في الارض المغصوبة منهي عن الغصب فعلاً، ومأمور بالخروج كذلك.

ولكنك خير بأن هذا التفصيل يابى عنه العقل، بل لعل قبح التكليف بما لا يطاق مطلقاً من البديهيات الاولى. وكيف كان فقبل الشروع في المقصود ينبغي رسم امون:

(الاول) بأنه قد يتوهم ابتناء المسألة على كون متعلق التكليف هو الطبيعة او الفرد، فينبغي التكلّم في هذه المسألة على وجه الاختصار، حذراً من قوت المهم، والنظر فيها يقع في مقامات: (احدها) في تشخيص مرادهم (ثانيها) في أنه هل يبتنى النزاع في مسألتنا هذه عليها، بمعنى أنه لو أخذ باحد طرفي النزاع فيها لزم الاخذ باحد طرفي المسألة فيما نحن فيه ام لا؟ (ثالثها) في ادلة الطرفين.

أما المقام الاول، فيمكن أن يكون مرادهم أنه بعد فرض لزوم اعتبار الوجود في متعلق الطلب، فهل الوجود المعتبر هو وجود الطبيعة، أو وجود الفرد؟ [١٥٣] ويمكن أن يكون مرادهم أنه بعد فرض اعتبار الوجود، هل

= نعم قد يقال — على القول بكفاية الجهة في صحة العبادة — انه لا وجه لقيد المندوحة، لجريان النزاع في ما لا مندوحة فيه ايضاً، من حيث جهة المطلوبة والمفوضية، وان لم يكن تكليف في البين.

وفيه: انه لا تزاحم بين الجهتين حتى على القول بالامتناع، وإنما التزاحم في مقام الارادة، كما سيأتي تفصيله انشاء الله تعالى. والارادتان لا محالة لا تجتمعان في ما لا مندوحة فيه، فيكون النزاع فيه لغواً.

[١٥٣] والفرق بين المعنيين اعتباري، وعلى الاول تكون المادة بمعناها =

المعتبر اشخاص الوجودات الخاصة، أو المعنى الواحد الجامع بين الوجودات؟.

أما المقام الثاني، فالحق عدم ابتناء مسألة جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه عليه، إذ يمكن القول بأن متعلق الاحكام هو الطبايع بكلا المعنيين اللذين احتملنا في مرادهم، ومع ذلك يمنع جواز اجتماع الامر والنهي، اما لما ذكره صاحب الفصول (قدس سره): من أن متعلق الطلب إنما يكون الوجودات الخاصة [١٥٤]، لعدم جامع لها في البين وإما لأنه — على تقدير تعلق الطلب بالجامع — يلزم سرايته اليها، لمكان الاتحاد والعينية. وكذلك يمكن القول بتعلق الطلب بالفرد بكلا الاحتمالين

= الاسمي متعلقة للطلب، والوجود المعتبر فيها يكون بمعناه الحرفي، وانما اعتبر فيها، لان المادة — من حيث هي لو لم يعتبر فيها الوجود اصلاً — غير قابلة لتعلق الطلب بها، فانها من حيث هي ليست الا هي، وعلى الثاني يكون الوجود — اللازم اخذه فيها بمعناه الاسمي — متعلقاً للطلب في حال اضافته الى المادة، فعلى الاول يقع النزاع في أن متعلق الطلب والمادة هل هو الطبيعة اللابشرط، باعتبار وجودها او افرادها؟ وعلى الثاني في أن الوجود المضاف الى المادة المأخوذ في متعلق الطلب، هل هو جامع الوجودات أو اشخاصها؟

هذا والذي يظهر من الكفاية: أن النزاع في أن المتعلق للطلب هل هي الماهية الصرفة، أو هي بلوازمها الوجودية، ويظهر منه انحصار النزاع بمرحلة الاثبات، حيث اكتفى في الاستدلال على مدعاه بمجرد الوجدان. لكن الظاهر من كلمات القوم بخلافه، كما يظهر من استدلال الطرفين بعدم معقولية مدعى الآخر. كما سيأتي انشاء الله تعالى.

[١٥٤] لا يخفى أن كلام صاحب الفصول — رحمه الله — مناف لكون متعلق التكليف هو الطبيعة بالمعنى الثاني، لانه على الفرض لانجامع للوجودات، حتى يتعلق الطلب به. وهو واضح بل قيل بمنافاة كلامه له حتى على المعنى الاول، لانه بعد عدم الجامع بين الوجودات فلا محالة يكون متعلق الطلب الطبيعة بوجوداتها الخاصة. —

ايضاً، والالتزام بجواز الاجتماع، لان الفرد الموجود في الخارج يمكن تعريته في الذهن عن بعض الخصوصيات، ومع ذلك لا يخرج عن كونه فرداً [١٥٥].

(مثلاً) الصلاة في الدار المغصوبة - الموجودة بحركة واحدة شخصية - لولو حظت تلك الحركة الشخصية من حيث أنها مصداق للصلاة، وجرّد النظر عن كونها واقعة في الدار المغصوبة، لم تخرج عن كونها حركة شخصية، فللمجوز - بعد اختياره أن متعلق التكليف هو

= ولكنه مخدوش بعدم المنافاة بين كون الطبيعة متعلقة للطلب، وكون الوجودات متباينة، غاية الامر انه عندما يتعلق الطلب بها بلحاظ الوجود، والوجودات متباينة، يكون جميع الافراد متعلقة للحكم، لكن بمرآتية نفس الطبيعة، نظير العام الاستغراق والوضع العام والموضوع له الخاص، فتأمل، فانه ايضاً لا يخلو عن مناقشة.

[١٥٥] نعم الحركة الشخصية في المثال لا تخرج عن كونها فرداً، بمجرد تعرية الذهن اياها عن بعض الخصوصيات، لان الجزئية والكلية تعرضان المفهوم بلحاظ إباء صدقه على كثيرين وعدم اباؤه، ومعلوم أن مفهوم الحركة الشخصية بأبي الصديق على كثيرين وان جرد عن الخصوصيات، لكن الاشكال في أن متعلق الامر لو كان شخص الوجود الخارجي للحركة - مثلاً، كما هو مقتضى القول الاول بالمعنى الثاني - فكما يعرّيه الذهن عن الخصوصيات، ويصرف النظر عنها، لا يخرج عن شخص الوجود. وبالفرض يكون متعلق النهي ايضاً هذا الشخص، فيكون مورد الامر والنهي وجوداً شخصياً واحداً. وهو محال. ولا يعقل تعرية الشخص عن تشخصه، حتى يصير بكل الاعتبارين موجودين في الذهن أحدهما موطن الامر، والثاني موطن النهي، فجريان النزاع على هذا القول لا يخلو عن اشكال، وكذلك يشكل جريان النزاع على القول بتعلق الحكم بالافراد، على ما فسره في الكفاية من كون المراد أن لوازم الوجود داخلة في الأمور به على تقدير كون المقصود شخصيات اللوازم. نعم على تقدير إرادة ماهيات اللوازم يمكن النزاع، لكنه خلاف ظاهر العبارة.

الافراد — ان يقول: إن هذه الحركة من حيث كونها مصداقاً للصلاة محبوبة ومأمورها، ومن حيث أنها مصداق للغصب منهي عنها.

أما المقام الثالث فالذى يمكن أن يحتج به — على كون متعلق التكليف هو الافراد على المعنى الاول — امران: (احدهما) — عدم كون الطبيعة موجودة في الخارج، وإنما الوجود مختص بافرادها، وليس لها حظ من الوجود، بناءً على عدم وجود الكلى الطبيعى في الخارج، كما ذهب اليه بعضهم (ثانيها) — ان المقدور ليس إلا الفرد، ولا يمكن الطلب بفرد المقدور. (أما الثانى) فواضح (أما الاول) فلان الطبيعة — مجردة عن الخصوصيات وانضمام الامور الخارجية — لا يمكن ان تتحقق في الخارج، فلو أراد إيجادها، فاللازم إيجاد الفرد مقدمة، حتى تتحقق الطبيعة في ضمنه [١٥٦].

والجواب عن الاول بالمنع عن الاصل المذكور — اعنى امتناع وجود الكلى الطبيعى في الخارج — بل نقول: عند التحقيق يمتنع اضافة الوجود في الخارج الا اليه، بداهة أن الفرد المتشخص الموجود في الخارج — الذى هو مجمع الحشيات والعناوين — كالجسمية والحيوانية والناطقية، وأنه طويل او قصير أو ذولون كذا — لوجرد النظر فيه عن هذه الحشيات، لم يبق شىء حتى يكون الوجود مضافاً اليه، فعلم أن فردية الفرد لا تتحقق الا بعد اجتماع هذه الحشيات المتعددة في الوجود [١٥٧].

[١٥٦] لا يفتى مغايرة الدليل للمدعى، لان المدعى انكار وجود الطبيعة في الخارج رأساً، والدليل ينفي استقلال وجودها ويثبتها ضمناً.
[١٥٧] وبعبارة اخرى: الفرد هو الطبيعة الموجودة فلو لم يكن ما يتعلق به الوجود فلا فرد ايضاً، هذا على اصالة الماهية واما على اصالة الوجود فلا حقيقة لفرد =

واما الجواب عن الثاني، فبان الممتنع ما إذا قيدت الطبيعة بشرط عدم انضمامها بالخصوصيات. وأما اذا جردت عن هذه الاعتبارات، فلا اشكال في تعلق القدرة بها. وأما وجود الفرد، فليس مقدمة لوجود الطبيعة، لمكان اتحادهما في الخارج، كما هو واضح.

حجة من يقول — بأن الطلب يتعلق بوجود الطبيعة — ان الطلب يتوقف على تصور المحل، والفرد لا يمكن أن يتصور الا بعد التحقق وحينئذ غير قابل لتعلق الطلب به، أما عدم امكان تصور الفرد قبل تحققه، فلان الصور الذهنية مأخوذة من الخارج، فحيث لم يتحقق الفرد بعد في عالم الخارج، لا يمكن أن يحيط به الذهن وينتقش فيه صورة، فكلما يتصور حينئذ لا يخرج عن كونه كلياً، غاية الأمر يمكن تقييده في الذهن بقيود عديدة، حتى يصير منحصراً في فرد واحد. ولكنه مع ذلك لا يخرج عن كونه كلياً قابلاً للصدق على كثيرين. وأما عدم قابليته للطلب، بعد تحققه فواضح.

والجواب: أن ما ذكرت — من توقف الطلب على تصور المحل — ان اردت لزوم تصوره تفصيلاً، فهذه المقدمة ممنوعة، وان اردت لزوم تصوره ولو بالوجه والعنوان الاجمالي، فهو مسلم، ولكن استحالة تصور الفرد قبل وقوعه بهذا النحو من التصور ممنوعة، ضرورة امكان تصور افراد الطبيعة بعنوان انها افراد لها [١٥٨] والذي يمكن أن يحتج به لتعلق الطلب

الوجود، من غير فرق بين الطبيعة والفرد، وحينئذ فجرى ان النزاع في تعلق الاحكام بالطابع او الافراد بالمعنى الثاني - واضح، واما بالمعنى الاول فلا يخلو عن اشكال فافهم.

[١٥٨] نعم الظاهر أن النفس — عند تصور الافراد قبل وجودها — توجد

للطبيعة أفراداً عرضية في الذهن إجمالاً، لكن بوصف حكايتها عن الخارج، وبعد ذلك =

بالفرد بالمعنى الثانى: أن الوجودات بأسرها متباينات، بمعنى أنه ليس لها جامع.

واستدل القائل بتعلق الطلب بالطبيعة بالمعنى الثانى أيضاً بوجهين: (أحدهما) أن وجود الشخص لا يدخل فى الذهن، والا لانقلب خارجاً و(الثانى) أن إمكان تصور الوجود الشخصى إنما يكون بعد تحققه، وفى ذلك الوقت لا يمكن تعلق الطلب به.

والجواب عن حجج الأولين منع عدم الجامع بين الوجودات، كما ترى بالوجدان أنه قد تتعلق الإرادة بإيجاد الماء لرفع العطش، من دون مدخلة خصوصيات الوجود فى الإرادة، وستطلع على زيادة توضيح فى ذلك انشاء الله تعالى.

وعن حجج الآخرين أما عن الأول، فبأنه لا يلزم من تعلق الطلب بالموجودات الشخصية كونها — بوصف تحققها فى الخارج — متصورة فى الذهن، حتى يلزم الانقلاب، بل يكفى انتقاش صورها فى الذهن، ويتعلق الطلب بهذه الصور الذهنية حاكية عن الخارجيات. وأما عن الثانى، فبما عرفت مما سبق فلانعيد [١٥٩].

= تعبرها عن الوجودات الذهنية، وترى نفس الموجودات، وتشير اليها بعنوان كل ما يمكن أن يكون فرداً للطبيعة، وكما مر أن الموجود فى الخارج لا يخرج عن الجزئية والفردية بمجرد صرف النظر عن وجوده، ولذا تكون قضية (زيد موجود) قضية جزئية، مع أن الوجود غير ملحوظ فى موضوعها، كذلك ما يوجد فى الذهن — بعنوان الفردية للطبيعة — لا يخرج عن الفردية الفرضية، بتعريف الوجود عنه ولحاظ نفس الموجود.

[١٥٩] من إمكان تصور الفرد قبل وجوده وقد عرفت توضيحه. والحصل من جميع ما أفاده — دام ظله — هو إمكان تعلق التكاليف بالافراد والطابع، بكلا المعنيين =

(الامر الثاني) أن الموجود الخارجي — من اى طبيعة كان — امر وحداني محدود بحد خاص، سواء قلنا باصالة الوجود او اصالة المهية، غاية الامر أنه على الاول يكون الثاني منتزعا، وعلى الثاني يكون الاول منتزعا. نعم يمكن أن ينحل في الذهن الى مهية ووجود، واطافة الوجود الى المهية. فحينئذ لو قلنا بان الوحدة في الخارج مانعة عن اجتماع الامر والنهي، فاللازم أن نقول بالامتناع، سواء قلنا باصالة الوجود او المهية، ولو قلنا بعدم كونها مانعة. ويكفي تعدد المتعلق في الذهن، فاللازم القول بالجواز، سواء قلنا ايضاً باصالة الوجود او باصالة المهية.

(الامر الثالث) — أن الظاهر — من العنوان الذي جعلوه محلا للنزاع — ان الخلاف في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه. ولا يخفى أنه غير قابل للنزاع، اذ من البديهيات التضاد بين الاحكام وملا كاتها. إنما النزاع في أنه هل يلزم — على القول ببقاء اطلاق دليل وجوب الصلاة مثلاً بحاله، وكذا اطلاق دليل الغضب في مورد اجتماعها — اجتماع

= في مرحلة الثبوت. وأما في مرحلة الاثبات فقدمر أن الهيئة لا تدل الا على اصل الطلب، والمادة ايضاً لا تدل الا على اصل الطبيعة، لكن لما لم تكن الطبيعة من حيث هي قابلة لتعلق الطلب بها يعتبر بحكم العقل أخذ الوجود في متعلقها إما بمعناه الاسمي وإما بمعناه الحرفي، كما ذكرنا في تشریح المعنيين فراجع.

وكيف كان لا يدل اصل الهيئة والمادة بضميمة حكم العقل إلا على تعلق الطلب باصل الطبيعة باحد المعنيين، ولا يفهم الفرد لو لم تكن قرينة في البين. وكذلك لو قيل بأن الوجود اخذ في الهيئة وضعاً، بمعنى انها وضعت لطلب الوجود في الأمر، ولطلب الترك في النهي، فان المأخوذ في الموضوعية — على هذا القول — هو المأخوذ بحكم العقل على القول الآخر، وقد عرفت مقتضاه. وبذلك يظهر وجه استظهار الكفاية خروج لوازم وجود الماهية عن متعلق الطلب.

الامر والنهي في شيء واحد، حتى يجب عقلاً تقييد أحدهما بغير مورد الآخر أو لا يلزم؟ بل يمكن أن يتعقل للامر محل، وللنهي محل آخر ولو اجتماعاً في مصداق واحد؟ فهذا النزاع في الحقيقة راجع إلى الصغرى، نظير النزاع في حجية المفاهيم.

(الامر الرابع) أنه لا إشكال في خروج المتباينين عن محل النزاع، بمعنى عدم الإشكال في إمكان أن يتعلق الأمر بأحدهما، والنهي بالآخر إلا على تقدير التلازم بينهما في الوجود، كما لا إشكال في خروج المتساويين في الصدق، لما عرفت من اعتبار وجود المندوحة، كما لا إشكال في دخول العامين من وجه في محل النزاع [١٦٠] إنما النزاع في أن العام المطلق والخاص أيضاً يمكن أن يجري فيه النزاع المذكور أم لا،

[١٦٠] هذا فيما إذا كانا متغايرين بحسب المفهوم، كالصلاة والنصب، فلا إشكال فيه، وأما فيما إذا كانا متحدتين بحسب المفهوم، كصلاة الصبح والصلاة في الحمام، فالظاهر عدم جريان النزاع المذكور فيه، لعدم جريان أدلة الجواز فيه.

توضيح ذلك: أن غاية ما يتمسك به القائل بالجواز هو تعدد موطن الأمر والنهي، حيث أن الموضوع فيها عنده هو الوجود في الذهن، وهو في المفهومين المتغايرين متعدد. وسيأتي تفصيله — انشاء الله تعالى — فلو كان متعلقهما في الذهن أيضاً واحداً، لم يلتزم أحد بجواز اجتماعهما، للزوم اجتماع الأمر والنهي في الواحد ذهنياً وخارجياً، وهو محال.

والظاهر أن العامين من وجه مع اتحادهما مفهوماً — كصلاة الصبح والصلاة في الحمام — يكونان كالعام والخاص المطلقين في وحدة موضوع الأمر والنهي ذهنياً وخارجياً، لو فرض اجتماعهما، لأن معنى محبوبة صلاة الصبح بنحو الإطلاق، ليس إلا محبوبة طبيعة تلك الصلاة بنفسها، من دون دخل قيد وجودي أو علمي — حتى قيد الإطلاق — فيه كما سيأتي منه — دام ظله — في المطلقين إذا اتحدا من حيث المفهوم، =

= ولازم ذلك أن تكون طبيعة صلاة الصبح في الحمام ايضاً مطلوبة بما هي صلاة الصبح، فلو كان متعلق النهي امرأ خارجاً عن موضوع الامر، مثل اضافة الصلاة الى الحمام، فلا اشكال. واما اذا كان نفس هذه الصلاة الموجودة في الحمام مبغوضة ومتعلقة للنهي، فينا في ذلك اطلاق محبوبة صلاة الصبح. وفي الحقيقة تكون مطلوبيتها مقيدة بعدم تحققها في الحمام.

ولا يمكن أن يقال أن مفهوم صلاة الصبح في الذهن غير مفهوم الصلاة في الحمام، وإنما المتحد هو الفرد كالصلاة والغصب، لان مفهومها في الذهن وان كانا متعددين، لكن مثل ذلك التعدد لا يكفي في وقوعها موضوعين لحكمين مختلفين، كتعدد مفهومي المطلق والمقيد، او كتعدد المفهوم في تصور الشئ مرتين، وذلك لان من يرى صلاة الصبح بلا قيد مطلوبة، ففي الحقيقة يرى صلاة الصبح في الحمام ايضاً مطلوبة، لانها ليست الا صلاة الصبح مع الخصوصية الخاصة، وبالفرض لم تكن الخصوصيات دخيلة في المطلوب وجوداً وعلماً، فاذا كانت تلك الصلاة ايضاً مبغوضة ومنهياً عنها، يلزم اتحاد موضوع الامر والنهي ذهنياً وخارجاً، وهو محال.

وبعين هذا التقريب يخرج المطلق والمقيد في متحدي المفهوم عن محل النزاع، لان مفهومها وان كان متعدد ذهنياً، لكن وجوداً لا ذاتاً، لان المقيد — كما ذكرنا — ليس الا ذات المطلق مع اضافة قيد، فاذا تعلق به الامر لا يمكن تعلق النهي به ولو في نظرة أخرى، سواء أضيف اليه قيد ام لا، لأن الذات الموجودة في المقيد ليست الا ذات المطلق حتى في الذهن، فلا تعدد في الذهن، حتى يقال أن موطن الامر والنهي هو الوجود في الذهن.

نعم لو كانا متغايرين مفهوماً كالحركة والدنوا الى مكان خاص مثلاً، امكن أن يقال: إن مفهوم الحركة في الذهن غير مفهوم الدنوا الى ذلك المكان، فلو تعلق الامر بصرف طبيعة الحركة والنهي عن شخص هذه الحركة بما هي دنو، فيقال: إن الوجود في الذهن من هذه الحركة غير الموجود فيه من اصل الحركة، بل كذلك منشأ انتزاع المفهومين ايضاً متعدد واقعاً، ولذا يمكن اتصاف احدهما بالعلم والآخر بالشك، =

قال المحقق القمي (قدس سره) ان العام المطلق خارج عن محل النزاع، بل هو مورد للنزاع في النهي في العبادات. واعترض عليه المحقق الجليل صاحب الفصول (قدس سره) بانه ليس بين العامين من وجه والمطلق من حيث هاتين الجهتين فرق، بل الملاك أنه لو كان بين العنوان المأمور به والعنوان المنهي

= بخلاف المتحددين مفهوماً، فانه لا يمكن تحقق المطلق في ذلك المقام مع الشك في ذات المقيد. نعم الشك في المقيد - أو فيه بما هو منتصف الراجع الى القيد - ايضاً ممكن، لكن هذا غير ذات المقيد، ولعل هذا هو السرفي حمل المطلق على المقيد المرتكز في الاذهان، والا فلا وجه له لو كان مركب الامرين متعدداً.

ولا يخفى أنه لا فرق فيما ذكرنا بين التعبدية والتوصلي فلو امر بالخياطة بنحو الاطلاق، لا يمكن النهي عنها في مكان خاص. وأيضاً لا فرق بين الحكم الفعلي والحثي، فلا يمكن الجمع بين اطلاق الحلية الذاتية في الغنم مع حرمة الغنم المغصوب او الموطوء بما هو مغصوب او موطوء. *مركزية كميتر علمي*

نعم يمكن الجمع بين عنوان الموطوء والمغصوب من دون دخل عنوان الغنم فيها، فيكون من اقسام المسألة، ولا يقاس الاطلاق بالكلية: بأن يقال: كما أن الانسان كلي وزيد جزئي، يمكن أن يكون المطلق محبوباً والمقيد مبغوضاً، ولا فرق في المضادة بين العارضين، فما هو الجواب فيها؟

نجيب بما اجبنا فيها، حيث أن حال تجرد معروض الكلية يكون دخيلاً في عروضها، بخلاف الاطلاق، فان معناه عروض الحكم على الذات، بلا قيد في العارض والمعرض والعروض، وذلك واضح.

اذا عرفت ما ذكرنا كله تعرف أن الاقوى ما عليه صاحب الفصول من اختصاص مورد نزاع المسألة بما إذا كان مورد الامر والنهي مختلفي المفهومين، من غير فرق بين كون النسبة بينهما عمومياً وخصوصاً من وجه أو مطلقاً. نعم في اختصاص النزاع الآتي بما إذا كان الموردان من قبيل المطلق والمقيد ما لا يخفى، لان النزاع في المسألة الآتية جاري في جميع الموارد الا في مورد الاجتماع على القول بالجواز، ووجهه واضح.

عنه مغايرة، يجري فيه النزاع، وان كان بينها عموم مطلق، كالحيوان والضاحك، وان اتحد العنوانان، وتغايرا ببعض القيود، لم يجز النزاع فيها، وان كان بينها عموم من وجه، نحو (صل الصبح، ولا تصل في الارض المغصوبة).

هذا ويشكل بأنه لو اكتفى المجوز بتغاير المفهومين ووجود المندوحة، فلا فرق بين أن يكون بينها عموم من وجه او مطلق، وأن يكون العنوان الماخوذ في النهي عين العنوان الماخوذ في الامر، مع زيادة قيد من القيود او غيره، ضرورة كون المفاهيم متعددة في الذهن في الجميع، ولولم يكتف بذلك، فليس لتجويز الاجتماع في العامين من وجه ايضاً مجال. فاللازم على من يدعى الفرق بيان الفارق.

قال شيخنا المرتضى -اعلى الله مقامه- في التقارير المنسوبة اليه -بعد نقل كلام المحقق القمي وصاحب الفصول - ما هذا لفظه: (اقول إن ظاهر هذه الكلمات يعطى انحصار الفرق بين المسألتين في اختصاص احدهما بمورد دون اختها، وليس كذلك، بل التحقيق ان المسؤل عنه في احدهما غير مرتبط بالآخرى. وتوضيحه أن المسؤل عنه في هذه المسألة هو امكان اجتماع الطالبين فيما هو الجامع لتلك الماهية المطلوب فعلها والماهية المطلوب تركها، من غير فرق في ذلك بين موارد الامر والنهي، فانه كما يصح السؤال عن هذه القضية فيما إذا كان بين المتعلقين عموم من وجه، فكذا يصح فيما اذا كان عموم مطلق، سواء كان من قبيل قولك (صل ولا تصل في الدار المغصوبة) أو لم يكن كذلك. والمسؤل عنه في المسألة الآتية هو أن النهي المتعلق بشيء هل يستفاد منه أن ذلك الشيء مما لا يقع به الامتثال، حيث أن المستفاد من اطلاق الامر حصول الامتثال بإي فرد كان، فالمطلوب فيها هو استعلام أن النهي المتعلق بفرد من افراد

المأمور به، هل يقتضى دفع ذلك الترخيص المستفاد من اطلاق الامر أولاً؟ ولاريب أن هذه القضية كما يصح الاستفسار عنها، فيما اذا كان بين المتعلقين اطلاق وتقييد، كذلك يصح فيما إذا كان بينها عموم من وجه، كما إذا كان بينها عموم مطلق. وبالجمله، فالظاهر أن اختلاف المورد لا يصير وجهاً لاختلاف المسألتين، كما زعموا بل لابد من اختلاف جهة الكلام) انتهى موضع الحاجة من كلامه، قدس سره^(١).

اقول: والحق ان العنوانين لو كانا بحيث اخذ احدهما في الآخر، وكان بينها عموم مطلق، ايضاً لا يتطرق فيها هذا النزاع [١٦١]. وتوضيحه أنه لا اشكال في تغاير المفاهيم بعضها مع بعض في الذهن، سواء كان بينها عموم مطلق أو من وجه أو غيرهما، وسواء كان احدهما ماخوذاً في الآخر ام لا، إلا أنه لا يمكن أن يقال فيها — اذا كان بين المفهومين عموم مطلق، وكان احدهما مشتملاً على الآخر — ان المطلق يقتضى الامر، والمقيد يقتضى النهى، لأن معنى اقتضاء الاطلاق شيئاً ليس الا اقتضاء نفس الطبيعة، إذ لا يعقل الاقتضاء لصفة الاطلاق، والمقيد ليس الا نفس تلك الطبيعة منضمة الى بعض الاعتبارات، ولو اقتضى المقيد شيئاً منافياً للمطلق، لزم أن يقتضى نفس الطبيعة امرين متنافيين. وبعبارة اخرى بعد العلم بأن صفة الاطلاق لا تقتضى تعلق الحب

[١٦١] يعني ان المسألتين وان كانتا مختلفتين من حيث الجهة، كما قال به الشيخ وصاحب الكفاية (قدس سرهما)، لكن تفرقان بحسب المورد ايضاً، باختصاص الاولى بغير مثل المطلق والمقيد إذا كانا متحدتي المفهوم، وقد مر تفصيله في الحاشية السابقة. ولعل نظر الفاضلين (قدس سرهما) ايضاً الى ذلك، لا الى عدم الفرق الا من حيث المورد، فانها اجل شأناً من أن يخفى عليها اختلاف جهة المسألتين.

(١) مطارح الأنظار، الهداية الثانية من بحث اجتماع الامر والنهى، ص ١٢٨.

بالطبيعة، فالمقتضى له نفسها، وهى متحدة فى عالم الذهن مع المقيد، لانها مقسم له وللمطلق، فلو اقتضى المقيد الكراهة، لزم أن يكون المحبوب والمبغوض شيئاً واحداً حتى فى الذهن. وهذا غير معقول، بخلاف مثل مفهوم الصلاة والغصب مثلاً، لعدم الاتحاد فى الذهن اصلاً.

(الامر الخامس) قد يتراءى تهافت بين الكلمات، حيث عنونوا مسألة جواز اجتماع الامر والنهى ومثلوله بالعامين من وجه، واختار جمع منهم الجواز، وأنه لا تعارض بين الامر والنهى فى مورد الاجتماع، وفى باب تعارض الأدلة جعلوا احد وجوه التعارض التعارض بالعموم من وجه، وجعلوا علاج التعارض الاخذ بالاظهران كان فى البين، والا فالتوقف او الرجوع الى المرجحات السنية على الخلاف. وكيف كان لم يتمسك احد لدفع المناقاة بجواز اجتماع الامر والنهى.

والجواب ان النزاع فى مسألتنا هذه مبنى على احراز وجود الجهة والمناط فى كلا العنوانين [١٦٢]، وان المناطين هل هما متكاسران عند العقل إذا اجتمع العنوانان فى مورد واحد — كما يقوله المانع — اولاً، كما يقوله المجوز. ولا اشكال فى ان الحماكم فى هذا المقام ليس الا العقل.

[١٦٢] لكن الظاهر عدم تمامية الجواب المذكور، وكأنه من المسلم عندهم عدم عد المثال من مسائل الاجتماع، حتى مع احراز الجهة، وصرح بعض بالتعارض ايضاً مع احراز الجهة، لو كان الدليلان بصدد الحكم الفعلي، وبالتزاحم لو كانا لاثبات مجرد الاقتضاء، من دون ابتناء على الاجتماع والامتناع على ما هو بياني، فلا بد من جواب آخر يلبسهم مع كلماتهم.

واجاب الاستاذ — دام بقاءه — بإمكان الفرق بين ما اذا كان بين نفس موضوع التكليفين عموم من وجه، كالصلاة والغصب، وما اذا كان بين متعلق التكليفين تلك النسبة، كأكرم العالم ولا تكرم الفاسق، حيث أن موضوع الحكم ومتعلقه فى =

= الاول. عند القائل بالاجتماع ليس الا الوجود الذهني، وفي الذهن وجود الغصب مبين لوجود الصلاة فيه، وإن اتحدا مصداقاً، بخلاف الثاني، فانه لما تعلق الوجوب باكرام كل عالم، والعالم لآمحالة اخذ في تلك القضية مفروض الوجود في الخارج، وكذلك الحرمة في لا تكرم الفاسق، فيرجع الامر إلى أن ذلك العالم الخارجي، يجب اكرامه بما هو عالم، ويحرم اكرامه بما هو فاسق، فيجتمع الوجوب والحرمة في الواحد الخارجي، وهو محال، ولو اخذ الصلاة والغصب ايضاً مفروض الوجود، مثل أن يقول إن غصبت فتصدق مثلاً، وإن صليت فلا تخرج من جيبك درهماً، فيأتي فيه الاشكال المذكور، ولا بد من التعارض او التزاحم بين وجوب التصديق وحرمة الاخراج، على تقدير تحقق ذلك الواحد الشخصي بإيجاد الصلاة في المكان الغصبي.

لكن الظاهر عدم تمامية ذلك ايضاً، لان حقيقة لا تغصب ليس الا النهي عن التصرف في الملك المفروض وجوده وملكيته للغير، وكذلك امر اسجد على الارض في ضمن الصلاة توجه الى وضع الجبهة على الارض المفروض الوجود، وكذلك الحال بالنسبة الى سائر اركان الصلاة، ومع ذلك لم ينقدح التعارض بينها عند الاجتماع. وأما في المثال، فإن صلى في الدار المغصوبة، فيجب عليه التصديق بغير درهم ويحرم عليه اخراج الدرهم، ولو تصديق بالدرهم لسوء الاختيار فهو مورد لاجتماع الامر والنهي، وعاص ومطيع على القول بالاجتماع، من غير فرق بينه وبين سائر موارد.

والذي يخطر ببالي: أن السرفي ذلك ليس الا ما ذكرنا من عدم جريان نزاع

الاجتماع والامتناع في العامين من وجه اذا اتحدا مفهوماً، وقنمتر تفصيله فراجع.

وابماله في المقام: ان محبوبة اكرام العالم — بنحو الاطلاق، من دون دخل قيد

وجودي ولا علمي — لا تجتمع مع مبغوضية اكرام الفاسق كذلك، لان معنى محبوبة

الاکرام كذلك محبوبيته ولو في ضمن اكرام الفاسق، ومع فرض مبغوضية اكرام

الفاسق المتحد مع العالم، يلزم اتحاد موطن الامر والنهي ذهناً وخارجاً، وهو محال،

ولذا لو قال: أكرم العلماء، ولا تبتم في وجه الفاسق، فاکرم مخاطب عالماً فاسقاً

بنفس التبسم في وجهه، فهو من موارد الاجتماع، فالمنشأ اتحاد مفهوم موضوع الامر =

وباب تعارض الدليلين مبنى على وحدة المناط والملاك في الواقع، ولكن لا يعلم أن الملاك الموجود في البين هل هو ملاك الامر او النهى مثلاً، فلا بد ان يستكشف ذلك من الشارع بواسطة الاظهرية، إن كان احد الدليلين اظهر، والا فالتوقف او الرجوع الى المرجحات السندية حسبما قرر في محله. نعم يبقى سؤال وهو أن طريق استكشاف ما هو من قبيل الاول وما هو من قبيل الثاني ماذا؟ وهذا خارج عن المقام.

اذا عرفت ذلك فلنشرع فيما هو المقصود من ذكر حجج المجوزين والممانعين، فنقول وعلى الله التوكل: احسن ما قيل في تقريب احتجاج المجوزين، هو أن المقتضى موجود والممانع مفقود. أما الأول فلما عرفت من أن فرض الكلام ليس الا فيما يكون المقتضى موجوداً. وأما الثاني، فلأن الممانع ليس الا ما تخيله الخصم، من لزوم اجتماع المتضادين من الحكمين، والحب والبغض والمصلحة والمفسدة في شيء واحد، وليس كما زعمه. وتوضيحه يحتاج الى مقدمة، وهي أن الاعراض على ثلاثة اقسام:

(منها) ما يكون عروضه واتصاف المحل به في الخارج كالحرارة العارضة للنار، والبرودة العارضة للماء، وامثالها من الاعراض القائمة بالمحال في الخارج.

(ومنها) ما يكون عروضه في الذهن واتصاف المحل به في الخارج، كالابوة والبنوة والفوقية والتحتية وامثالها [١٦٣].

= والنهى وهو الاكرام، لا اخذ العالم مفروض الوجود فيها. ولا فرق فيما ذكرنا بين (اكرم العالم ولا تكرم الفساق) او (اكرم العلماء ولا تكرم الفساق) لان الاكرام المحبوب بذاته لا يمكن ان يتصف بالمبغوضية، مع قيد من القيود، من غير فرق بين أخذه بنحو الاستغراق او العام البدي فتأمل.

[١٦٣] يعني أن أصل الصفة شئ يدركه العقل، وليس بازائه في الخارج =

و(منها) ما يكون عروضه في الذهن واتصاف المحل به فيه ايضاً، كالكلية العارضة للانسان، حيث أن الانسان لا يصير متصفاً بالكلية في الخارج قطعاً، فالعروض في الذهن، لان الكلية إنما تنتزع من الماهية المتصورة في الذهن، واتصاف الماهية بها ايضاً فيه، لانها لا تقبل الكلية في الخارج.

فنقول حينئذ لا إشكال في أن عروض الطلب — سواء كان امراً أم نهياً — متعلقه ليس من قبيل الاول، والالزم أن لا يتعلق الا بعد وجود متعلقه [١٦٤]، كما أن الحرارة والبرودة لا تتحققان الا بعد تحقق النار والماء، فيلزم البعث على الفعل الحاصل والزجر عنه، وهو غير معقول. ولا من قبيل الثاني، لان متعلق الطلب إذا وجد في الخارج مسقط للطلب ومعدم له، ولا يعقل ان يتصف في الخارج بما هوينعدم بسببه، فانحصر الامر في الثالث، فيكون عروض الامر والنهي لمتعلقاتها كعروض الكلية للماهيات.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن طبيعة الصلاة والغضب وان كانتا

شئ، نعم له منشأ انتزاع في الخارج، ومعلوم أن الصفة التي موطن وجودها العقل، لا يكون عروضها الا في الذهن لكن المتصف بهذه الصفة هو الشئ الخارجي، بخلاف الثالث، فان الشئ المتصف بها ايضاً لا وجود له إلا في الذهن.

[١٦٤] وايضاً: لا يمكن القول بأن المتعلق هو الوجود الخارجي بنحو كان التامة، لانه إن اريد به تعلق الطلب به قبل تحققه، بلا توسط لحاظه وتحقيق صورته في الذهن، فهو ايضاً كالسابق في الاستحالة واستلزام تحقق العرض قبل تحقق صورة الوجود بنحو كان التامة، أو صورة الماهية بلحاظ الوجود كذلك في الذهن، قبل تحقق الخارج، لكن بنحو تكون حاكية عن الخارج وغير ملتفت اليها، فهذا عين ما قصدناه من العروض والاتصاف في الذهن.

موجودتين بوجود واحد، وهي الحركة الشخصية المتحققة في الدار المغصوبة، إلا أنه ليس متعلق الامر والنهى بالطبائع الموجودة في الخارج، لما عرفت من لزوم تحصيل الحاصل، بل هي بوجوداتها الذهنية. ولا شك أن طبيعة الصلاة في الذهن غير طبيعة الغضب كذلك، فلا يلزم من وجود الامر والنهى حينئذ اجتماعها في محل واحد.

فان قلت: لامعنى لتعلق الطلب بالطبائع الموجودة في الذهن، لانها ان قيدت بما هي في ذهن الامر، فلا يتمكن المكلف من الامتثال، وان قيدت بما هي في ذهن المأمور، لزم حصول الامتثال بتصورها في الذهن، ولا يجب ايجادها في الخارج. وهو معلوم البطلان.

قلت: نظير هذا الاشكال يجري في عروض الكلية للمهيات، لانه بعد ما فرضنا أن الماهية الخارجية لا تقبل ان تتصف بالكلية، وكذا المهية من حيث هي، لانها ليست إلا هي، فينحصر معروض الكلية في الماهية الموجودة في الذهن، فيتوجه الاشكال بانه كيف يمكن أن تتصف بالكلية، مع انها من الجزئيات، ولا تنطبق على الافراد الخارجية، ضرورة اعتبار الاتحاد في الحمل. ولا اتحاد بين الماهية المقيدة بالوجود الذهني وبين الافراد الخارجية.

وحل هذا الاشكال في كلا المقامين أنه بعد ما فرضنا أن الماهية — من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار الوجود — ليست إلا هي، ولا تتصف بالكلية والجزئية ولا بشيء من الاشياء، فلا بد من القول بأن اتصافها بوصف من الاوصاف يتوقف على الوجود، وذلك الوجود قد يكون وجوداً خارجياً، كما في اتصاف الماء والنار بالبرودة والحرارة، وقد يكون وجوداً ذهنياً، لكن لا من حيث ملاحظة كونه كذلك، بل من حيث كونه حاكياً عن الخارج، مثلاً ماهية الانسان تلاحظ في الذهن،

ويعتبر لها وجود مجرد عن الخصوصيات حاله عن الخارج، فيحكم عليها بالكلية، فورد الكلية في نفس الامر ليس الا الماهية الموجودة في الذهن، لكن لا بملاحظة كونها كذلك، بل باعتبار حكايتها عن الخارج. فنقول موضوع الكلية وموضوع التكاليف المتعلقة بالطبائع شيء واحد [١٦٥]، بمعنى أن الطبيعة — بالاعتبار الذي صار مورداً لعروض

[١٦٥] لا يخفى أن موضوع الكلية والتكاليف وإن كانا شيئاً في أن العروض والاتصاف في كليهما في الذهن، لكنه فرق بينهما من حيث أن حال التجرد من جميع القيود دخيل في عروض الكلية، حتى أنه لو لوحظت الماهية في الذهن متحدة مع الافراد لاتعرض عليها، ولا يصح أن يقال كل انسان كلي مثلاً — ولو قبل وجود الافراد في الخارج — وهذا بخلاف الامر والنهي، فانها قد يتعلقان بالطبيعة قبل وجودها، مع لحاظ اتحادها مع الخارجيات. وبعبارة اخرى: قد تكون الطبيعة بوجودها الساري محبوباً او مبغوضة، بل الغالب في المبغوضة ذلك، بحيث يكون تعلق النهي بصرف الطبيعة — بل لحاظ السريان — نادراً او معدوماً. نعم قد يتعلقان بالطبيعة الصرفة بما هي، بحيث تكون الافراد خارجة عن تحت الطلب، ويكون حال التجرد عن لحاظ الاتحاد مع الافراد أيضاً دخيلاً في الحكم وفي المحبوبة، بحيث لا يصدق على فرد من الافراد أنه محبوب او مبغوض، بل يكون كل فرد مصداقاً لما يكون محبوباً كما في الكلية، ولعل الغالب في الاوامر هو ذلك.

وحاصل الفرق: انه في الاول يكون كل فرد من افراد المحبوب محبوباً بنفسه، لان المحبوب هو الوجود الساري للطبيعة، ومن الوجودات هذا الفرد، بل يمكن أن يقال ان لوازم وجود كل فرد ايضاً محبوبة، غاية الامر بالتبع، وكذلك في المبغوض، بخلاف الثاني فانه لا يصدق على فرد من الافراد أنه محبوب، بل يقال انه شيء ينطبق عليه المحبوب ويتحقق به، ولا يسري اليه الطلب. وليكن هذا الفرق على ذكر منك، لعله ينفك في مقام النتيجة.

وصف الكلية — تكون موضوعة للتكاليف من دون تفاوت اصلاً.
فان قلت سلمنا ذلك كله، لكن مقتضى كون الوجود حاكياً
عن الخارج بلحاظ المعتبر أن يحكم باتحاده مع الوجودات الخارجية،
فاللازم من تعلق ارادته بهذا الوجود السعى تعلقها أيضاً بالوجودات
الخارجية، لمكان الاتحاد الذي يحكم به اللاحظ.

قلت: الحكم — باتحاد الوجود السعى مع الوجودات الخاصة في
الخارج — لا بد له من ملاحظة مغايرة بين الموضوع والمحمول، حتى يجعل
احدهما موضوعاً والآخر محمولاً، ولا ينافي ذلك الحكم بالاتحاد، لانه
بنظر آخر.

وبعبارة اخرى للملاحظ لحاظان احدهما تفصيلي والآخر اجمالي،
فهو باللحاظ الاول يرى المغايرة بين الموضوع والمحمول، ولذا يجعل احدهما
موضوعاً والآخر محمولاً، وبالحاظ الثاني يرى الاتحاد، فحينئذ لو عرض
المحمول شيء في لحاظه التفصيلي، فلا وجه لسريانه الى الموضوع، لمكان
المغايرة في هذا اللحاظ [١٦٦]، وبهذا اندفع الاشكال عن المقام ونظائره
مما لم تسر الاوصاف القائمة بالطبيعة الى افرادها، من قبيل الكلية العارضة

[١٦٦] هذا فيما اذا كان لتجرد الموضوع — حتى عن لحاظه متحداً مع الافراد،
كما بيناه في الحاشية — دخل في الموضوع، لان المحمول يكون على هذا كالكلية بعينها.
وحينئذ موضوع الامر والنهي متعدد، ولا ماس لاحدهما بالآخر. وسيأتي توضيحه
انشاء الله تعالى. وأما لو لم يكن للحالة المذكورة دخل، بل كانت الطبيعة بوجودها
الساري محبوبة، بأن لاحظها الأمر قبل وجودها وجعلها — بلحاظ وجودها بما هو
وجود مع أي شيء اتحد — موضوعاً للأمر، او جعل الموضوع في الذهن نفس الوجود
كذلك على اختلاف المعنيين — كما مر — فلا يتم التقريب المذكور للاجتماع، لان
موضوع الامر — على هذا — يكون متحداً مع كل فرد من الافراد الخارجية في لحاظه

«اتصافه بالمحمول، وموضوع النهي ايضاً كذلك في الغالب — كما مر — فيلزم الاتحاد موضوع الامر والنهي في الخارج والذهن، وهو محال.

وهذا هو ما اشرنا اليه في السابق من الفرق بين متعلق التكليف ومعرض الكلية، من امكان أخذ الموضوع في الاول، بحيث يكون متعلقه التكليف، بخلاف الكلية. والعمدة فيها هو — دام بقاءه — بصدده اثبات ما ذكرناه من دخل التجرد في موضوع الاوامر، حتى عن لحاظ الاتحاد، ولا شاهد لها الا الوجدان، فانه قد يتعلق الحب بالطبيعة بما هي، من دون سرايته الى الافراد، بحيث لو نظر الى كل فرد لا يراه مطلوباً، بل يراه مصداقاً لما تعلق به الحب في حالة تجرده عن اتحاده معه، كما في الكلية. وهذا وجداني، وحينئذ لاتنافي بين محبوبة الصلاة وطبيعة الحركة في ضمنها، مع مبنغوضية الحركة الخاصة لكونها غصباً، لأن معرض الاول هي الطبيعة بلحاظ التجرد، ولا ربط له مع المتحد كما في المثال.

لا يقال: ان طبيعة الصلاة في ضمن الحركة الشخصية الغصبية تصير مبنغوضة، لما مر من أن النهي اذا تعلق بالطبيعة بوجودها السارى، كان الخاص مبنغوضاً حتى بخصوصياته غاية الامر خصوصياته بالتبع، فحيثية الصلاتية ايضاً مبنغوضة بالتبع، ولا يجتمع ذلك مع المحبوبة.

لانه يقال: نعم الخاص مبنغوض، والخصوصية الصلاتية المتحدة في الخارج مع الغصب ايضاً مبنغوضة، لكن مر أن موضوع الامر هي الطبيعة المجردة عن ذلك الاتحاد في لحاظ الامر، مع دخل تلك الحالة، فلا مورد لهذا الاشكال.

ولا يقال: قلدر من الماتن — دام بقاءه — أن عوارض الفرد تسري الى المهمة، بحيث يصح أن يقال: (الانسان موجود اذا وجد فرد منه) وكذلك (عالم او ابيض) وعلى هذا فاذا اعترفت بأن هذا الفرد من الصلاة المتحد مع الغصب مبنغوض، فيصح أن يقال الصلاة مبنغوضة، وذلك ينافي بمحبوبيتها على الاطلاق.

لاتا نقول: ليست المبنغوضية كالعوارض الوجودية، بحيث يصح اسنادها الى المهمة باتصاف فرد بها، بل هي نظير العدم في أنه ما لم ينعدم جميع الافراد لم يسند =

للانسان، وكذا وصف التعدد العارض لوجود الانسان بما هو وجود الانسان، مع أن الفرد ليس بكل واحد ولا متعدد، وكذا الملكية العارضة للصاع الكلي الموجود في الصيغان الموجودة في الصبرة، حيث حكموا بان من اشترى صاعاً من الصبرة الموجودة، يصير مالكا للصاع الكلي بين الصيغان، والخصوصيات ليست ملكاله، وفرعوا على هذا لوتلف منها شيء، فالتالف من مال البائع مابق مقدار ما اشترى المشتري. فافهم واغتم.

فان قلت: كيف يمكن ان يكون هذا الوجود المجرد عن الخصوصيات محبواً او مبغوضاً، وليس له في الخارج عين ولا اثر، لان ما في الخارج ليس الا الوجودات الخاصة. ولا شبهة في ان المحبوب والمبغوض لا يمكن أن يكون الا من الامور الخارجية، لأن تعلق الحب والبغض بشيء ليس الا من جهة اشتماله على آثار توجب ملائمة طبع الأمر له، او منافرة له، وليس في الخارج الا الوجودات الخاصة المبين بعضها لبعض.

قلت: إن أردت من عدم كون الوجود الجامع في الخارج عدمه

= العدم الى المهمة فتأمل.

ولا يقال: إن ذلك مناف لما ذكر في مقدمات الحكمة ومورد الاخذ بالاطلاق، من أن الطبيعة اذا صارت معروضة لحكم بلا قيد، فهي معروضة له حيث تدور مع أي قيد كانت.

لانه يقال: نعم، يدور الحكم مدارها مع أي قيد كانت، ولكن لاينافي ذلك عدم سريانها الى الفرد، لما ذكر من دخل التجرد في الحكم. والمقصود في مقام الاطلاق عدم خروج الطبيعة من تحت الحكم، بحيث لا يكون الفرد مصداقاً لما هو مطلوب ايضاً. وذلك لاينافي ما نحن بصدده في المقام. وذلك واضح.

مع وصف كونه جامعاً ومتحدداً مع كثيرين، فهو حق لاشبهة فيه، لان
الشيء مع وصف كونه جامعاً لا يتحقق الا في الذهن، وإن أردت عدمه
في الخارج اصلاً، فهو ممنوع، بداهة أن العقل بعد ملاحظة الوجودات
الشخصية التي تحورها طبيعة واحدة، يجد حقيقة واحدة في تمام تلك
الوجودات. وأقوى ما يدل على ذلك الوجدان، فانانرى من انفسنا تعلق
الحب بشرب الماء مثلاً، من دون دخل للخصوصيات الخارجية في ذلك،
ولولم تكن تلك الحقيقة في الخارج، لما امكن تعلق الحب بها [١٦٧].
والذى يدل على تحقق صرف الوجود في الخارج ملاحظة وحدة الاثر من
افراد الطبيعة الواحدة، ولولم يكن ذلك الأثر الواحد من المؤثر الواحد،
لزم تأثر الواحد من المتعدد. وهذا محال عقلاً.

[١٦٧] وايضاً: لاشكال في أنه قد يكون تحقق الجامع في الخارج معلوماً، مع
الجهل بتحقيق كل واحد من الافراد، فلولم يكن له واقع يلزم كون العلم به جهلاً
مركباً، لان كل فرد من الافراد المعينة مجهول بالفرض، ولا يمكن اتصافه بالمعلومية مع
ذلك، للزوم اتصافه بالضدين. والفرد المنتشر لا واقع له تحقيقاً، فينحصر المعلوم في الجامع.
وايضاً: لاشكال في أنه قد تترتب خاصيتان على الوجود الخارجي تسند
احدهما الى الجامع والاخرى الى لفرد، فلولم يكن في الخارج الا واحد، لزم صدور
الاثنين من الواحد، فكما يرتفع اشكال ذلك بقيام واقعين محفوظين، وقيام كل من
الاثنين على احدهما، كذلك يرتفع الاشكال عن اتحاد موطن الامر والنهي.
وايضاً قد يستند الخاص الى علة وداع، والجامع الى اخرى، مثل أن يكون
اصل الضوء بداع آلهى، واختيار الخاص بداع نفساني، كالحرارة والبرودة وامثالهما
وكل ذلك ناشئ عن التعدد.

ولا يخفى أنا لانقول بتحقيق موجودين محسوسين في الخارج، بحيث يمكن
الاشارة الى كل منها منحاذاً عن الآخر ومتميزاً عنه بالفصل والجنس، كالبقرة
والانسان، او بالوجود الشخصي كزبد وعمرو، او بالذات كالقطرات في البحر مثلاً، أو =

فان قلت: ما ذكرت إنما يتم في الماهيات المتصلة التي لها حظ من الوجود في الخارج، كالانسان ونحوه. وأما ما كان من العناوين المنتزعة من الوجودات الخارجية كالصلابة والغضب، فلا يصح فيه ذلك، لان هذه العناوين ليس لها وجود في الخارج، حتى يجرد من الخصوصيات ويجعل مورداً للتكاليف، بل اللازم في امثالها هو القول بان مورد التكاليف الوجود الخارجي الذي يكون منشأ لانتزاع تلك المفاهيم. ولا ريب في وحدة الوجود الخارجي الذي يكون منشأ لانتزاع.

وبعبارة اخرى تعدد العناوين مفهوماً لا يجدي، لعدم الحقيقة لها الا في العقل [١٦٨] وما يكون مورداً للزجر والبعث ليس الا الوجود

النقاط في الخط الواحد، حيث يمكن الإشارة الى كل منها. ويمكن اتصاف كل فرد بمرض خارجي غير عرض الاخر، بل نقول ان الجامع موجود مع الخاص بوجود واحد، ولا يميز في الخارج بين الحشيات، ولا يمكن الإشارة الى كل منها حساً، ولا يمكن اتصافها بصفات متباينة؛ إلا أن العقل عند التحليل يدرك اشياء متعددة واقعاً، كما يدرك تعدد الجنس والفصل.

ولا يخفى أن التعدد في المقامين واقعي، لكن لا يدركه الا العقل، لانه اعتباري محض جاء من قبل العقل؛ ولعل هذا معنى أن الوجود واحد، والحشيات متعددة، لأن الحشيات اعتبارية صرفة. واذا ثبت التعدد واقعاً عند العقل، فلا مانع من تعلق الامر بشئ في الذهن، والنهي بشئ آخر لاتحاد بينهما في النظر التفصيلي الانحلالي، وان كان الوجود الخارجي لهما واحداً، لان موطنها — كما مر — هو الذهن لا الخارج.

ثم لا يخفى ايضاً عدم صحة قياس ارادة الامر بارادة الفاعل، فان الامر لو اختار المجمع ينجر الى نقض غرضه، وهو محال. بخلاف المأمور، فانه يمكن أن يختار المجمع بسوء اختياره. نعم في مقام تعلق الارادة لافرق بين الارادتين، وموطنها في النظر التفصيلي. [١٦٨] وحاصل الاشكال أن الامور الانتزاعية ليست كالمتصلة، بحيث تكون =

الخارجى الذى تنتزع منه هذه العناوين. ولا شبهة فى وحدته. قلت بعد ما حققنا تحقق صرف الوجود فى الخارج، لاجمال لهذه الشبهة، لان العناوين المنتزعة لا تنتزع الا من صرف الوجود، من دون ملاحظة الخصوصيات. (مثلاً) مفهوم (ضارب) ينتزع من ملاحظة حقيقة وجود الانسان، واتصافه بحقيقة وجود المبدأ، من دون دخل الخصوصيات افراد الانسان او كيفيات الضرب فى ذلك.

لها فى الخارج حقيقة، حتى يقال إن لها طبيعة وفرداً، مثل ما يقال عند وجود زيد أن اصل طبيعة الانسان شئ واقعي غير زيد فى النظر التفصيلي، موجود بوجوده متحد معه فى النظر الاجمالي، فان الفوقية ليس لها فى الخارج الامنشأ الانتزاع. ومعلوم أن المنشأ لها ليس الجامع بين الاجسام المستقر بعضها فوق بعض، بل المنشأ شخص الجسم الخارجى المنهئ بهيئة خاصة، وكذلك منشأ الصلاة والغصب شخص الحركات الخارجية المتكيفة بكيفيات خاصة. والشخص الخارجى غير قابل لتعلق الامر والنهي به، والمفروض ان الامر بها يرجع الى الامر بالمنشأ حقيقة.

ونحصل الجواب: أن الانتزاع وان كان من الخارج، والامر بالامور المنتزعة راجع الى اتيان المنشأ، لكن المنشأ ليس الخارج بشخصه، بل هو الطبيعة فى حال تجردها عن الاتحاد مع الافراد. فرجع الامر بالصلاة الى الامر باتيان الحركات والسكنات والاقوال الخاصة، لكن بجامعها لا بخصوصياتها التى منها كونها تصرفاً فى ملك الغير، والنهي عن الغصب وان كان متوجهاً الى كل واحد من اشخاص الحركات التى منها شخص الحركة الصلاة، لان المنهئ عنه هي الطبيعة بوجودها السارى، لكن لما كان معروض الامر الطبيعة — فى لحاظ تجردها عن اتحادها مع الافراد — لاتنافي بين العرضين. نعم لو كان معروض الامر ايضاً الوجود السارى، لكان اجتماعها محالاً، كما مر بل لو كان الواجب تخييرياً شرعاً، لا يمكن اجتماعه مع الحرام ايضاً، لان كل واحد من الافراد فى هذا الفرض متعلق للامر التخييري. وما كان كذلك لا يمكن أن يتعلق به النهي تعييناً، كما هو واضح.

إذا عرفت هذا فنقول مفهوم الغصب ينتزع من حقيقة التصرف في ملك الغير، من دون دخل لخصوصيات التصرف من كونه من الأفعال الصلالية أو غيرها في ذلك، ومفهوم الصلاة ينتزع من الحركات والأقوال الخاصة، مع ملاحظة اتصافها ببعض الشرائط، من دون دخل لخصوصية وقوعها في محل خاص. وقد عرفت مما قررنا سابقاً قابلية ورود الأمر والنهي على الحقيقتين المتعدتين، بملاحظة الوجود الذهني، المتحدتين بملاحظة الوجود الخارجي. وهنا نقول أن المفاهيم الانتزاعية وإن كانت - حقيقة البعث أو الزجر المتعلق بها ظاهراً - راجعة إلى ما يكون منشأ لانتزاعها، لكن لما كان فيما نحن فيه منشأ انتزاع الصلاة والغصب متعدداً، لا بأس ب ورود الأمر والنهي وتعلقها بما هو منشأ لانتزاعها. هذا غاية الكلام في المقام، وعليك بالتأمل التام فإنه من مزال الأقدام.

مركز تحقيق مكتبة ميرزا محمد باقر

وينبغي التنبيه على أمور:

من توسط أرضاً مغصوبة

(الأمر الأول) - أنه لا إشكال في أن من توسط أرضاً مغصوبة، لا مناص له من الغصب بمقدار زمن الخروج بأسرع وجه يتمكن منه، لأنه في غيره يتحقق منه هذا المقدار مع الزائد. وفيه يتحقق منه هذا المقدار ليس إلا. وهذا لا شبهة فيه إنما الإشكال في أن الخروج من تلك الدار ما حكمه؟ والمنقول فيه أقوال:

(الأول) - أنه مأمور به ومنهى عنه. وهذا القول محكي عن أبي هاشم، واختاره الفاضل القمي (قدس سره) ونسبه إلى أكثر أفاضل المتأخرين، وظاهر الفقهاء. وصحته تبتي على أمرين (أحدهما) كفاية

تعدد الجهة في تحقق الامر والنهي، مع كونها متحدتين في الوجود الخارجي (ثانيهما) جواز التكليف فعلا بامر غير مقدور، اذا كان منشأ عدم القدرة سوء اختيار المكلف. والامر الاول قد فرغنا منه واخترنا صحته [١٦٩] ولكن الثاني في غاية المنع، بداهة قبح التكليف بما لا يقدر عليه، لكونه لغواً وعبثاً.

واما ما يقال من أن الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار، فهو في قبال استدلال الا شاعرة للقول بان الافعال غير اختيارية، بان الشيء ما لم يجب لم يوجد، فكل ما تحققت علته يجب وجوده، وكل ما لم تتحقق علته يستحيل وجوده.

وحاصل الجواب ان ما صار واجباً بسبب اختيار المكلف، وكذا ما صار ممتنعاً به، لا يخرج عن كونه اختيارياً له، فيصح عليه العقاب، لان المراد انه بعد ارتفاع القدرة يصح تكليفه بغير المقدور فعلاً.

القول الثاني أنه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه، كما اختاره صاحب الفصول (قدس سره)

القول الثالث أنه مأمور به بدون ذلك .

والحق أن يقال: إن بنينا على كون الخروج مقدمة لترك الغصب الزائد، فالاقوى هو القول الثاني، سواء قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي ام لم نقل. وان لم نقل بمقدمة الخروج، بل قلنا بصرف الملازمة بين ترك

[١٦٩] لكن في غير هذا المورد مما لا يكون للعنوان دخل في المأمور به، وقدر

أن المقدمة ليست مثل الصلاة والغصب وامثالهما، بحيث يكون لها دخل في الحكم، بل الامر المقدمي يتعلق بنفس ما هو مقدمة في الخارج وفي مثله لا تجري ادلة الاجتماع.

الغصب الزائد والخروج — كما هو الحق، وقد مر برهانه في مبحث الضد — فالأقوى أنه ليس مأموراً به ولا منهيّاً عنه فعلاً، ولكن يجري عليه حكم المعصية.

لنا على الاول أنه قبل الدخول ليس للخروج عنوان المقدمة، ضرورة إمكان ترك الغصب بانحائه، ولا يتوقف ترك شيء منه على الخروج، فيتعلق النهي بجميع مراتب الغصب من الدخول في الارض المغصوبة والبقاء والخروج [١٧٠] لكونه قادراً على جميعها، ولكنه بعد الدخول فيها يضطر الى ارتكاب الغصب مقدار الخروج، فيسقط النهي عنه بهذا المقدار، لكونه غير قادر فعلاً على تركه. والتكليف الفعلي قبيح بالنسبة اليه. وهذا واضح. ولكنه يعاقب عليه، لوقوع هذا الغصب بسوء اختياره، ولما توقف عليه بعد الدخول ترك الغصب الزائد، كما هو المفروض. وهذا الترك واجب بالفرض، لكونه قادراً عليه، فيتعلق به الوجوب بحكم العقل الحاكم بالملازمة بين وجوب ذي المقدمة ووجوب مقدمته، فالخروج من الدار المغصوبة منهي عنه قبل الدخول، ولذا يعاقب عليه، ومأموره بعد الدخول، لكونه بعده مقدمة للواجب المنجز الفعلي.

فان قلت ما ذكرت إنما يناسب القول بكفاية تعدد الجهة في الامر والنهي. واما على القول بعدمها، فلا يصح، لان هذا الموجود الشخصي

[١٧٠] لكن لا يخفى عدم شمول اطلاق النهي للخروج قبل الدخول، لان تركه بوصف وقوعه بعد الدخول خارج عن القدرة، نعم ذات الغصب حرام من دون نظر الى حال العجز، فمن تعمد في سلب القدرة عن نفسه معاقب من هذه الجهة، والا فلو كان الخروج حراماً قبل الدخول وواجباً بعده، لزم أن تكون هذه الحركة الشخصية الواقعة في آن واحد حراماً في ساعة، وواجبة في ساعة، من دون نسخ في البين. وهو محال، كاجتماع الحكمين في ساعة واحدة.

— اعني الحركة الخرجية — مبغوض فعلا، وان سقط عنه النهي لمكان الاضطراب، وكما أن الامر والنهي لا يجتمعان في محل واحد، كذلك الحب والبغض الفعليان، ضرورة كونها متضادين كالامر والنهي.

قلت اجتماع البغض الذاتي مع الحب الفعلي مما لا ينكر، ألا ترى أنه لو غرقت بنتك اوزوجتك، ولم تقدر على انقاذهما، ترضى بأن ينقذهما الاجنبى، وتريد هذا الفعل منه، مع كمال كراهتك اياه لذاته.

فان قلت الكراهة في المثال الذى ذكرته ليست فعلية، بخلاف المقام، فان المفروض فعليتها فلا تجتمع مع الارادة.

قلت ليت شعري ما المراد بعدم فعلية الكراهة في المثال، وفعليتها في المقام فان كان المراد أنه لا يشق عليه هذا الفعل الصادر من الاجنبى، بل حاله حال الصورة التى يصدر هذا الفعل من نفسه، بخلاف المقام، فان الفعل يقع مبغوضاً للآمر، فالوجدان شاهد على خلافه. ولا اظن أحداً تخيله. وإن اراد به أن الفعل — وان كان يقع في المثال مبغوضاً ومكروهاً للشخص المفروض — الا ان هذا البغض لا اثر له، بمعنى أنه لا يحدث في نفس الشخص المفروض إرادة ترك الفعل المفروض، لان تركه ينجر الى هلاك النفس، ومن هذه الجهة هذا البغض المفروض لا ينافي ارادة الفعل، فهو صحيح. ولكنه يجرى بعينه في المقام، فان الحركة الخرجية وان كانت مبغوضة حين الوقوع، لكن هذا البغض لما لم يكن منشأً للأثر وموجباً لزجر الأمر عنها، فلا ينافي ارادة فعلها، لكونه فعلاً مقدمة للواجب الفعلي.

ومحصل ما ذكرنا في المقام: أن القائل بامتناع اجتماع الامر والنهي إنما يقول بامتناع اجتماعها واجتماع ملاكيها، إذا كان كل واحد من الملاكين منشأً للأثر وموجباً لآحداث الارادة في النفس. واما إذا

سقطت جهة النهى عن الاثر — كما هو المفروض — فلا يعقل أن يتخيل أن الجهة الساقطة عن الاثر تزاحم الجهة الموجودة المؤثرة في الامر، مثلاً لو فرضنا أن المولى نهى عبده عن مطلق الكون في المكان الفلاني، فوقع العبد نفسه في ذلك المكان بسوء اختياره، ثم لم يمكنه الخروج من ذلك المكان ابداً، فلا شك أن الاكوان الصادرة من العبد كلها تقع مبغوضة للمولى، ويستحق عليها العقاب، وان سقط عنها النهى، لعدم تمكن العبد من الترك فعلاً.

ثم انه لو فرضنا أن خياطة الثوب مطلوبة للمولى من حيث هي، فهل تجب من نفسك أن تقول لا يمكن للمولى ان يامر به خياطة الثوب في ذلك المكان، لان انحاء التصرفات والاكوان المتحققة في ذلك المكان مبغوضة للمولى، ومنها الخياطة، فلا يمكن أن تتعلق ارادته بما يبغضه، وهل ترضى أن تقول ان المولى — بعد عدم وصوله الى الغرض الذي كان له في ترك الكون في ذلك المكان — يرفع يده من الغرض الآخر من دون مزاحم اصلاً؟ وهل يرضى أحد ان يقول إنه في المثال المذكور تكون انحاء التصرفات في نظر المولى على حد سواء. وبالجملة أظن ان هذا من الواضح بمكان، بحيث لا ينبغي أن يشتبه على احد، وان صدر خلافه عن بعض اساتيد العصر دام بقاءه فلا تغفل.

والحاصل أن جهة النهى انما تزاحم جهة الامر إذا امكن للمكلف بعث المكلف الى ترك الفعل. وأما إذا لم يمكنه ذلك، لكون الفعل صادراً قهراً من غير اختيار المكلف، فلو وجدت فيه جهة الامر ولم يأمر به، لزم رفع اليد عن مطلوبه وغرضه من دون جهة ومزاحم [١٧١].

هذا اذا اخترنا اول شق التردد، وهو كون الخروج مقدمة لترك الغصب الزائد. واما على ثانيها، فعدم كون الخروج مورداً للحكم الشرعى واضح، لعدم كونه مقدمة للواجب، حتى يصير واجباً كما هو المفروض، وعدم قدرة المكلف على ترك الغصب بمقدار الخروج، حتى يصير حراماً. ولكن لو طبق تلك الحركة الخرجية على عبادة كأن صلى في تلك الحالة نافلة، بحيث لا يستلزم غصباً زائداً على المقدار المضطر اليه، او صلى المكتوبة كذلك في ضيق الوقت، كانت تلك العبادة صحيحة، لما ذكرنا من الوجه، وهو عدم قابلية الجهة الغير المؤثرة في نفس المريد، للمزاحمة مع الجهة المؤثرة.

فان قلت: هب صحة الامر التوصلى في امثال المقام، ولكن نمنع صحة الامر التعبدى. والسرفى ذلك أن الغرض في الاوامر التوصلية وقوع الفعل في الخارج كيف ما كان، لترتب الغرض عليه، وان اتحد مع مبغوض آخر. واما الغرض في التعبديات، فليس كذلك، بل الغرض وقوع العبادة على وجه يحصل به القرب، ولا يحصل القرب بما هو مبغوض فعلاً، لانه موجب لاستحقاق العقوبة والبعد عن ساحة المولى.

قلت: بعد وجود جهة القرب في الفعل — كما هو المفروض، وعدم مزاحمة شىء للامر كما عرفت — لا وقع لهذا الاشكال، لانه لانعنى بالقرب المعتبر في العبادات الا صيرورة العبد بتلك العبادة ذا مرتبة لم تكن له على تقدير عدمها، ولا إشكال في أن العبد — بعد اضطراره الى

= يمكنه الخروج الى آخر عمره، والظاهر أنهم لا يلتزمون بذلك، بل وكذلك من وقع بغير اختياره لان المانع من الامر ملاك النهي، وهو لا يرتفع بالمعنوية، فيرد على هذا القائل عدم الوجه للتفصيل.

مخالفة المولى بمقدار ساعة مثلاً — لو عمد إلى اتيان مقصود آخر له، يكون اقرب — الى المولى بحكم العقل — منه لو لم يفعل ذلك . وهذا واضح جدا.

وعلى هذا نقول: لا منافاة بين كون هذا الفعل موجباً للبعد والعقوبة، من جهة اختياره السابق، وموجباً للقرب إذا طبقه على عبادة من العبادات، بمعنى أنه في الحال التي يقع منه هذا المقدار من الغضب قطعاً، لو طبقه على عبادة من العبادات التي فيها جهة حسن، أحسن من أن يوجد مبعوضاً صرفاً. وهذا المقدار من القرب يكفي في العبادة.

وبعبارة أخرى لو فرضنا عبيدين أوقعنا نفسيهما في المكان المغصوب بسوء اختيارهما، فاضطرا إلى ارتكاب الغضب بمقدار الخروج، فاوجد احدهما في حال الخروج عملاً راجحاً في حد ذاته، طلباً لمرضاة الله دون الآخر، فالعبدان مشتركان في استحقاق العقاب على الدخول في المكان المغصوب، والخروج، ويختص الأول بما ليس للثاني. ولا نغني بالقرب إلا هذا المعنى.

ومما ذكرنا يظهر أن الحكم — بصحة العبادة المتحدة مع الحركات الخرجية — لا يحتاج إلى احراز أن في تلك العبادة مصلحة راجحة على مفسدة الغضب، وأنها أهم عند الشارع من ترك الغضب، لأن ملاحظة الأهم وتقديمه على غيره، إنما يكون فيما إذا كان كل منها تحت اختيار العبد، فيجب عليه اختيار الأهم وترك غيره. وأما إذا لم يكن المكلف مختاراً على ترك الغضب أصلاً، فلا يكون مجرد المفسدة الخالية عن الأثر مانعاً للامر بعنوان آخر متحد مع فعل الغضب، وإن كان ترك الغضب أهم من فعل ذلك بمراتب، فلا تغفل.

(الامر الثاني) ومما استدلل به المجوزون أنه لو لم يحجز، لما وقع نظيره

وقد وقع كما في العبادات المكروهة، كالصلاة في الحمام ومواضع التهمة وامثال ما ذكرنا مما لا يحصى.

بيان الملازمة أنه ليس المانع الا التضاد بين الوجوب والحرمة، وعدم كفاية تعدد الجهة مع وحدة الوجود في الخارج، وهو موجود بعينه في اجتماع الوجوب مع الكراهة، واجتماع الوجوب مع الاستحباب، إذ الاحكام متضادة بأسرها. والتالى باطل لوقوع الاجتماع في موارد كثيرة، فيكشف عن بطلان المقدم، وهو عدم جواز اجتماع الوجوب والحرمة. واجيب عنه باجوبة كثيرة لانطيل الكلام بذكرها.

والتحقيق — في الجواب عن النقض بالعبادات المكروهة — أنها على ثلاثة اصناف (أحدها) ما تعلق النهى بعنوان آخر يكون بينه وبين العبادة عموم من وجه، كالصلاة في موارد التهمة بناءً على أن تكون كراهتها من جهة النهى عن الكون فيها المجمع للصلاة (ثانيها) ما تعلق النهى بتلك العبادة مع تقيدها بخصوصية، وهو على قسمين:

(الاول) — ما يكون للفرد المكروه بدل كالصلاة في الحمام.

(الثاني) — ما ليس كذلك، كالصوم يوم عاشوراء والنوافل

المبتدأة في بعض الاوقات.

أما القسم الاول: فحصل الكلام فيه: أنه بعد دلالة الدليل على وجوب الصلاة من حيث هي — أعني مع قطع النظر عن اجتماعها في الوجود مع الحرام التعييني أو مع المكروه كذلك، فكما أن اللازم بحكم العقل عدم فعلية الامر بالصلاة في صورة الاجتماع مع الحرام التعييني، بناءً على عدم جواز اجتماع الامر والنهي كذلك اللازم على هذا القول عدم فعلية وصف الكراهة في صورة الاجتماع مع العنوان المكروه. والوجه في ذلك أن الحرمة التعيينية تقتضى عدم وجود كل

شخص من افراد الطبيعة المنهى عنها، ومنها الفرد المجتمع مع عنوان الواجب، والوجوب - المتعلق بالطبيعة التي قد يتفق اجتماعها مع الحرام - لا يقتضى خصوص ذلك الفرد المجتمع مع الحرام، بل اى فرد وجد وطبقت عليه تلك الطبيعة يحصل الغرض الداعى الى الامر بها، فعلى هذا مقتضى الجمع بين الغرضين أن يقيد الأمر مورد الامر بغير الفرد الذى اجتمع مع الحرام.

ومن هنا ظهر أن تقيد عنوان المأمور به - واخراج الفرد المنهى عنه عن موضوع الوجوب - لا يبتى على احراز ان مصلحة ترك الحرام اعظم واهم عند الشارع من مصلحة ايجاد المأمور به، لان هذا الكلام إنما يصح فيما اذا كان بينها تزاحم، بحيث لا يمكن الجمع بينهما. وأما بعد فرض امكان الجمع بينهما - كما فيما نحن فيه - فالواجب بحكم العقل تقيد مورد الوجوب، ولو كان من حيث المصلحة اهم واعظم من ترك الحرام.

والحاصل أنه اذا اجتمع عنوانان احدهما فيه جهة الوجوب، والآخر فيه جهة الحرمة، والاولى تقتضى فرداً اماً، والثانية ترك كل فرد تعييناً، وقلنا بعدم كفاية تعدد الجهة في تعلق الامر والنهى، فاللازم بحكم العقل تقيد مورد الوجوب. وهذا لا شبهة فيه بعد ادنى تأمل.

واما اذا اجتمع عنوان الواجب مع المكروه، فالامر بالعكس [١٧٢]، لان جهة الكراهة وإن كانت تقتضى عدم تحقق كل

[١٧٢] يعنى بعد البناء على الامتناع، لاحالة بحكم العقل بتقيد احد

الحكمين، وكما أن في صورة اجتماع الوجوب المتعلق بالطبيعة مع النهي يقيد الوجوب بحكم العقل من احراز الاهمية، كذلك في صورة اجتماع الوجوب مع الكراهة تقيد =

فرد تعييناً، بخلاف جهة الوجوب، كما في الواجب والحرام، إلا ان الكراهة لما لم تكن مانعة للفعل على وجه اللزوم، فلا تقاوم جهة الوجوب الملزمة للفعل، فعلى هذا إذا اجتمع عنوان الواجب مع المكروه، فاللازم بحكم العقل انتفاء وصف الكراهة فعلاً، ولكن لما كان الفرد الموجود الخارجى مشتملاً على جهة الكراهة، توجد فيه حزازة، فيكون امتثال الواجب في هذا الفرد اقل فضلاً وثوباً من امتثاله في غيره، لمكان تلك الحزازة.

فان قلت: ما معنى الكراهة، مع أن الفعل المفروض مصداق للواجب، ويعتبر في صدق الكراهة رجحان الترك ؟

قلت: الاحكام الشرعية التي تدل عليها الادلة على قسمين (تارة) يستظهر من الادلة أنها احكام فعلية تعلقت بالموضوعات، بملاحظة جميع الخصوصيات والضمان، و(اخرى) يستظهر منها احكام حيثية تعلقت بموضوعاتها من حيث هي، اعني مع قطع النظر عن الضمان الخارجية، وما يكون من قبيل الثانى تتوقف فعليته على عدم عروض مانع للعنوان يقتضى خلاف ذلك الحكم الجارى عليه، نظير قوله: (الغنم حلال) فان الحلية وان كانت مجعولة، إلا أن هذا الجعل لا يلزم الفعلية في جميع افراد الغنم، فان الغنم الموطوءة او المغصوبة حرام، مع كون الغنم من حيث الطبع

= الكراهة، لعدم كونها مانعة من لزوم الفعل او ترخيصه.

وبتقريب آخر: كما قد يكون ملاك الحكم موجوداً، ومع ذلك لا يؤثر في انشاء الارادة — كما مر في المبعوض مع عدم القدرة — كذلك قد تكون حزازة الفعل موجودة ومحفوظة في حد نفسها، لكن لما كان ملاك الوجوب ايضاً تاماً لا تؤثر الحزازة في انشاء الارادة الكراهية، وان كان يصح النهي ارشاداً الى ما ليست فيه.

حلالاً، وليس اطلاق الحلال على طبيعة الغنم — مع كون بعض افرادها حراماً — جارياً على خلاف الاصطلاح، بل يصح اطلاق الحلال بالمعنى المذكور على خصوص الفرد الحرام ايضاً، إذ المعنى أن هذا الفرد مع قطع النظر عن كونه مغصوباً مثلاً حلال.

إذا عرفت ما ذكرنا فنقول إطلاق المكروه على الوجود الذي يكون فعلاً مصداقاً للواجب لاتحاده معه، نظير إطلاق الحلال على الفرد المجامع للحرام من الغنم [١٧٣] بمعنى أن هذا الوجود مع قطع النظر عن اتحاده مع الواجب يكون مكروهاً.

هذا وأما أول القسمين؛ من الثاني — اعني ما اذا تعلق النهي بالعبادة مع خصوصية زائدة كالصلاة في الحمام — فحصل الكلام فيه أن النهي المتعلق بتلك العبادة الخاصة، لا بد وأن يرجع الى نفس الخصوصية، اعني كونها في الحمام. وقد مر بيانه في مقدمات البحث [١٧٤] فحينئذ نقول: هذا النهي إما أن يكون لبيان الكراهة

[١٧٣] ولا يخفى أن الفرد المذكور — على ما ذكر — ليس بأقل ثواباً من سائر الافراد، ولا تنافي الحزاة الثواب المترتب، حتى يقال أن الفرد المذكور أقل ثواباً، فلا محالة يكون مكروهاً فعلاً بهذا المعنى.

[١٧٤] يعني مران الاجتماعي ايضاً لا يقول بالاجتماع، فيما اذا كان عنوان المأمور به والمنهي عنه متحد في المفهوم، وكان بينها عموم وخصوص مطلق، ففي مثل (صل ولا تصل في الحمام) لا يجوز الاجتماع عند الاجتماعي، حتى يجعل وقوعه دليلاً على امكانه، فلا بد للفريقين من علاج، فنلتزم بأن المنهي عنه ايقاع الصلاة في الحمام لا الصلاة فيه، ولا الكون فيه حال الصلاة، فما هو مأمور به ليس بمفوض، والمفوض لم يؤمر به ولا مانع منه حتى عند الامتناعي، ولذا يصح النهي عنه مولوياً فعلاً، بخلاف هذا القسم كما عرفت، نعم لا يصح الامر بذات الفرد شخصاً او في ضمن العام =

الذاتية لهذه الخصوصية، وان لم يكن وصف الكراهة الفعلية موجوداً، نظير ما قدمنا، فيكون اللازم كون هذا الفرد اقل ثواباً من سائر الافراد. وعلى هذا يكون هذا النهى مولوياً تستفاد منه الكراهة الشرعية. وإما أن يحمل على الارشاد وترغيب المكلف الى اتيان فرد آخر من الطبيعة يكون خالياً عن المنقصة، وتستكشف الكراهة الذاتية منه بطريق الإن.

واما ثانی القسمین؛ وهو ما اذا تعلق النهى بالعبادة ولا بدل لها، كالصوم في يوم عاشوراء وامثاله - فيشكل الامر فيه، من حيث ان حمل النهى - فيه على بيان الكراهة الذاتية مع الالتزام بكونه راجحاً ومستحباً فعلياً - ينافي التزام الاثمة (عليهم السلام) بتركه، وامرهم شيعتهم بالترك ايضاً، وحمله على الارشاد يستلزم الارشاد الى ترك المستحب الفعلي من دون بدل، والقول بكونه مكروهاً فعلاً ينافي كونه عبادة.

والذى يمكن أن يقال في حل الاشكال امران: (الاول) ما افاده سيدنا الاستاذ نورالله مضجعه، وهو أن يقال برجحان الفعل من حيث أنه عبادة، ورجحان الترك من حيث انطباق عنوان راجح عليه، ولكون رجحان الترك اشد من رجحان الفعل، غلب جانب الكراهة، وزال وصف الاستحباب. ولكن الفعل لما كان مشتملاً على الجهة الراجعة لواقى به يكون عبادة، اذ لا يشترط في صيرورة العمل عبادة وجود الامر، بل يكفي تحقق الجهة فيه على ما هو التحقيق، فهذا الفعل مكروه فعلاً لكون تركه ارجح من فعله، واذا اتى به يقع عبادة، لاشتماله على الجهة.

الاستغراقي، مع كون الخصوصية منهيّاً عنها، لانه تكليف بالمحال وبالجمع بين الضدين، وأما اذا تعلق الامر بالطبيعة من دون نظر الى وجوداتها الخاصة، فلاشكال، ولا يحتاج الى التقييد بالمقدور، لانه مع القدرة على فرد يصح الامر بالطبيعة.

ويشكل بأن العنوان الوجودي لا يمكن ان ينطبق على
العدم [١٧٥]، لان معنى الانطباق هو الاتحاد في الوجود الخارجي،
والعدم ليس له وجود.

(الثاني) ان يقال: إن فعل الصوم راجح، وتركه مرجوح،
وارجح منه تحقق عنوان آخر لا يمكن ان يجتمع مع الصوم ويلازم عدمه.
ولما كان الشارع عالماً بتلازم ذلك العنوان الارجح مع عدم الصوم، نهى
عن الصوم للوصلة الى ذلك العنوان، فالنهي على هذا ليس الا للارشاد
ولا يكون للكرهية، اذ مجرد كون الضد ارجح لا يوجب تعلق النهي بفضده
الآخر، بناءً على عدم كون ترك الضد مقدمة، كما هو التحقيق. ولعل
السـر في الاكتفاء بالنهي عن الصوم بدلا عن الامر بذلك العنوان
الارجح — عدم امكان اظهار استحباب ذلك العنوان.

هذا ومما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض بالواجبات التي تعرض
عليها جهة الاستحباب، كالصلاة في المسجد ونحوها. هذا تمام الكلام في
المقام، وعليك بالتأمل التام.

تداخل الاسباب والمسببات

ثم انه نسب الى بعض أن أجزاء غسل واحد عن الجنابة والجمعة
إنما هو بواسطة اجتماع الواجب والمندوب في فرد واحد، فيكون من موارد

[١٧٥] الظاهر عدم الاشكال في تطبيق بعض العناوين الوجودية على
العدميات، مثلاً يصدق اجابة المؤمن على عدم الصوم إذا استدعى المؤمن تركه،
والاطاعة على عدم معصية العبد، وكذا المخالفة لني امية على ترك صوم العاشر والامر
سهل.

اجتماع حكيم متضادين. ومثله ما عن البعض من عد مطلق تداخل الاسباب — كما في منزوحات البئر ونحوها — من هذا القبيل، ولا بأس بتحقيق مسألة الاسباب والمسببات في الجملة، ليعرف أن الاستدلال بما ذكر مما لا وجه له.

اقول إذا جعل الشارع طبيعة شيء سبباً، فلا يخلو هذا في نفس الامر من وجوه:

(أحدها) — أن يكون السبب صرف الوجود لتلك الطبيعة، اعني حقيقته التي هي في مقابل العدم الكلي [١٧٦]، وكذلك المسبب، مثل أن يقول إذا انتقض عدم النوم بالوجود، يوجب انتقاض عدم الوضوء بالوجود.

(ثانيها) — أن تكون الطبيعة باعتبار مراتب الوجود سبباً لوجود طبيعة أخرى كذلك، مثل قولك (النار سبب للحرارة) والمراد أن النار

تداخل الاسباب والمسببات :

[١٧٦] المقصود — من صرف الوجود في الاقسام المذكورة في الحقيقة — هو المقيد بالوجود الاول، وما لا يمكن تعده. ولعله خلاف الاصطلاح في صرف الوجود، فان الصرف عبارة عن اصل الطبيعة الصادقة على القليل والكثير القابلة للتكرار بشخصها ووجودها، نعم لا تكرر بالنوع والطبيعة، وكيف كان لو فرض الاخذ في طرف السبب او المسبب على احد الوجوه المذكورة، فالحكم كما ذكر، بمعنى أنه لو اخذ في احد الطرفين بنحو لا يمكن تكرره، فعلوم ان السبب والمسبب واحد، ولا ربط له باجتماع الحكيم، ولو اخذ بحيث يمكن تكراره في الطرفين، فكل سبب يحتاج الى مسبب خاص من دون اجتماع حكيم. نعم يمكن جعل كل من الاسباب سبباً لنوع من المسببات المختلفة نوعاً، مع اتحادها مصداقاً، فتدخل تحت النزاع لو لم يؤكد الوجوب فتأمل.

باعتبار مراتب الوجود سبب للحرارة كذلك ، بمعنى أن كل وجود ثبت للنار يؤثر في حرارة خاصة.

(ثالثها) — ان يعتبر في طرف السبب صرف الوجود، وفي طرف المسبب مراتبه.

(رابعها) — العكس.

ولا اشكال في ما اذا ثبت احد الوجوه، لانه على الاول لا يكون السبب ولا المسبب قابلاً للتكرار، بداهة أن ناقض العدم لا ينطبق إلا على أول الوجودات ان وجدت مرتبة، وعلى المجموع إن وجدت دفعة. وعلى هذا لا يكون السبب الا واحداً، وكذا المسبب، كما أنه على الثاني يتكرر السبب بلا اشكال. وعلى الثالث لا تؤثر الافراد الموجودة من طبيعة واحدة آثاراً متعددة، لان المفروض وحدة السبب. نعم لو اختلف السبب نوعاً ووجد من كل من النوعين فرد. يجب ان يتعدد المسبب، لان المفروض قابلية التعدد في طرف المسبب. وعلى الرابع لا يتكرر المسبب وأن تكرر السبب، سواء كان التكرر من جهة فردين من طبيعة واحدة ام من طبيعتين مختلفتين، لعدم قابلية المسبب للتكرار.

ولا اشكال في شيء مما ذكرنا ظاهراً إنما الاشكال في الاستظهار من القضايا الملقاة من الشارع، وانها ظاهرة في أي شيء ليكون هو الاصل المعول عليه، الى أن يثبت خلافه. والذي يظهر من مجموع الكلمات المتفرقة في مصنفات شيخنا العلامة المرتضى (قدس سره) ان مقتضى اطلاق ادلة السببية كون كل واحد من افراد الطبيعة — سواء وجدت دفعة ام بالتفاوت — سبباً مستقلاً، مثلاً لو قال الشارع (ان نمت فتوضاً) فالنوم اللاحق إذا أثر في وضوء آخر فهو المطلوب. وأما إذا لم يؤثر، فاللازم تقييد موضوع الشرط بالنوم الخاص، وهو النوم الاول أو الغير

المسبوق بمثله.

فان قلت: ظاهر القضية وحدة المسبب، وهو حقيقة الموضوع في القضية المفروضة، فلم لا يكون هذا صارفاً عن ظهور اطلاق السبب لو سلم؟ مع أنه لنا ان نمنع اقتضاء اطلاق السببية كون كل فرد سبباً مستقلاً، ألا ترى أنه لو جعلت الطبيعة معروضة للامر، لا يقتضى اطلاقها كون كل واحد من افرادها واجباً مستقلاً، وإى فرق بين كون الشيء معروضاً للامر وبين كونه معروضاً للسببية؟

قلت: قد حقق في محله أن الالفاظ الدالة على المفاهيم، لا تدل بحسب الوضع الاعلى الطبيعة المهمة المعراة عن اعتبار الاطلاق والتقييد والوجود والعدم [١٧٧] لكنها بهذا النحو لا يمكن أن تكون معروضة لحكم من الاحكام، فاللازم بحكم العقل اعتبار الوجود حتى يصح بهذا الاعتبار كونها موضوعة للحكم. والوجود اللازم اعتباره بحكم العقل اعم من أن يكون وجوداً خاصاً مقيداً بقيد وجودى او عدمى، او كل واحد من الوجودات الخاصة، او صرف الوجود في مقابل عدم الكلى. فلودل دليل

[١٧٧] لا يفتى ان هذا الجواب لا يستفاد من كلمات الشيخ (قدس سره) فيما عثرت عليها في كتاب الطهارة في منزوحات البر، والتقاريرات في ذلك المبحث، بل المستفاد منها أن الوحدة المتبادرة من المسبب هي الوحدة النوعية لا الشخصية، وتعدد الواحد بالنوع شخصاً بسبب تعدد علل وجوده امر عقلي، وليس تصرفاً في ظاهر اللفظ، ولا تقييداً في اطلاقه، حتى نرفع اليد بسببه عن مقتضى دليل سببية كل نوع او كل شخص مثلاً، ويحسن نقل عين عبارته في رد من تمسك لني التعدد بظهور الدليل في اتحاد المسبب وهي هذه:

(ويضعف بأن تعدد الواحد النوعي شخصاً بسبب تعدد علل وجوده ليس تصرفاً في اللفظ، فان كان مقتضى اطلاق الادلة سببية جميع مصاديق السبب من غير =

على اعتبار الوجود بوجه من الوجوه المذكورة، فهو المتبع، والا فاللازم هو
الآخذ بصرف الوجود، لانه ثابت على كل حال، وهو المتيقن.

= فرق بين المسبوق بسبب آخر وغيره، لزم عقلاً تعدد الحكم الواحد بالنوع في الخارج،
بخلاف صرف الدليل عن التأثير المستقل) انتهى كلامه زيد في علوم مقامه (١).

والظاهر أن العبارة المذكورة كالصريحة فيما ذكرنا، ولا مساس لها بما في المتن
من مزاحة مقتضى اطلاق المسبب مع ظاهر دليل السبب. وانما يرفع اليد عن اطلاق
المسبب، لانه يؤخذ من باب القدر المتيقن مثل ذلك، ولا يصلح لمعارضة الظواهر، فانه
على ما صرح به لامنافاة اصلاً بين الوحدة النوعية والتعدد الشخصي، حتى نحتاج الى
الترجيح بهذا التوجيه، والظاهر أنه — دام ظله — التزم بهذا التوجيه اذ كان في سالف
الزمان عليه: من عدم قابلية صرف الوجود الذي هو اخف مؤنة للتكرار. وأما على ما هو
الحق واختلوا خيراً من أن الاخف مؤنة هي الطبيعة القابلة للتكرار. فالجواب ما ذكره (قدس سره).
والفرق بين الاسباب والا وأمر أن الامر الواحد — بمعونة الاطاعة — علة
واحدة لايجاد الطبيعة، ومعلوم أن العلة الواحدة — لوجود الطبيعة المعراة عن جميع
القيود — لا توجد الا وجوداً واحداً منها. واما المستفاد من ادلة السبب أن كل وجود
شخصي من الاسباب او نوعي علة لاصل الطبيعة. والعقل يحكم باقتضاء إيجاد كل
علة معلولاً على حدة، إلا مع عدم قابلية المعلول للتكرار والمفروض ان المسبب قابل له،
لانه أخذ عارياً عن جميع القيود، ومنها الوجود الاول.

بل نقول بناءً على ما ذكرنا لانحتاج في استفادة تعدد السبب الى كون
القضايا العرفية كذلك، بل حتى لو كانت جميع القضايا العرفية بعكس ذلك، لكن لو
علمنا بان الشيء الفلاني سبب لطبيعة — من غير تقييد في الطرفين — لاقتضى ذلك
التكرار في الطرفين، لان الاسباب بوجودها تؤثر، والوجودات متكررة، والمسبب قابل
للتكرار نعم لو علمنا أن السبب بماهيته يؤثر، فلا يتكرر الا بتكرار النوع.

(١) مطابرة
مصلح الانظار تقارير العلامة الانتصارى للعلامة الشيخ ابوالقاسم الكلانترى / ١٤١ قريبا من
ذلك.

إذا عرفت هذا فنقول: السر— في الأخذ بصرف الوجود في موضوع الامر، والاكتفاء في مقام الامتثال بفرد واحد— هو كونه متيقناً، وعدم دلالة دليل على ازيد منه، فلو دل دليل على اعتبار ازيد، فلا تعارض بينهما، لما عرفت من أن الأخذ به انما هو من باب القدر المتيقن، وعدم ما يبين الزائد.

وحينئذ نقول: لو قال الشارع (إذا نمت فتوضاً) فمقتضى الجزاء— مع قطع النظر عن الشرط— كون موضوع الامر صرف الوجود، لما عرفت آنفاً. ومقتضى السببية الفعلية المستفادة من القضية الشرطية، كون كل فرد من افراد النوم سبباً فعلياً، لان الاسباب العادية والمؤثرات الخارجية تكون بهذه المثابة، بمعنى أن كل طبيعة تكون في الخارج مؤثرة، يؤثر كل فرد منها. ومن هذه الجهة تحمل السببية— المستفادة من القضية الملقة من الشارع— على ما هو المتعارف من الاسباب.

وبعبارة اخرى يفهم من القضية الشرطية أمران (احدهما) يكون مدلولاً لاداة الشرط، وهو العلية الفعلية لما جعل شرطاً في القضية (ثانيهما) يكون مفهوماً من القضية، من جهة ما ارتكز في اذهان اهل العرف، من الامر المتعارف، وهو كون كل وجود لهذا الشرط علة فعلية. وعلى هذا فاللازم هو الحكم بتعدد التأثير عند تعدد تلك الافراد، لانه لو حكمنا به لم نرتكب خلافاً لظاهر القضية، لما عرفت من أن الأخذ بصرف الوجود في موضوع الامر انما كان من جهة عدم البيان، وهذا الظهور العرفي للقضية يصير بياناً له، بخلاف ما لو حكمنا بعدم تعدد التأثير، فانه لا بد حينئذ من التصرف إما في الظاهر المستفاد من اداة الشرط، بحملها على إفادة كون تاليها مقتضياً لاعلة تامة، وإما في الظاهر الآخر المستفاد من العرف من غير دليل.

فان قلت: سلمنا ذلك كله، ولكن المسبب ليس فعل المكلف حتى يقتضى تعدد افراد السبب الفعلى تعدده، بل المسبب هو الوجوب، ولا يقتضى تعدد اسباب الوجوب تعدده، بل يتأكد بتعدد اسبابه.

قلت: ظاهر القضية أن السبب الشرعى يقتضى نفس الفعل، وامر الشارع إنما جاء من قبل هذا الاقتضاء، بمعنى أن الشارع امرنا باعطاء كل ذى حق حقه، فافهم فانه دقيق.

فان قلت: يمكن أن يكون السببان مؤثرين في عنوانين مجتمعين في فرد واحد، فلا يقتضى تعدد السبب تعدد الوجود، كما لو قال الأمر: (إن جاءك عالم فأكرمه، وإن جاءك هاشمى فأكرمه) فجاءك عالم هاشمى، فلا شبهة في أنه لو أكرمت ذلك العالم الهاشمى امتثلت كلا الأمرين.

قلت: أما (أولاً) فظاهر القضية وحدة عنوان السبب [١٧٨]، ولا شك في أنه مع وحدة عنوان السبب لا يمكن القول بتعدد التأثير، الا بالتزام تعدد الوجود، لعدم معقولية تداخل الوجودين من طبيعة واحدة. وأما (ثانياً) فنقول — بعد الاغماض عن هذا الظهور — لا اقل من الشك في أن المفهومين المتأثرين من السببين هل يجتمعان في مصداق واحد أم لا؟ ومقتضى القاعدة الاشتغال، لان الاشتغال بالتكليفين ثابت، ولا يعلم

[١٧٨] خصوصاً مع وحدة عنوان السبب، حيث أن الظاهر أن المؤثر حيث هو الجامع، ولا يحصل من الواحد بالنوع إلا الواحد بالنوع. وأما مع اختلاف الاسباب نوعاً، فالتعدد في المسبب بحسب النوع — وإن كان موافقاً للقاعدة — لكن حيث لم نعلم بحدود ماهيته، فاجتماعها على فرض التعدد مشكوك فيه، فيرجع الى الشك في الامتثال بعد اليقين بالاشتغال، ومعلوم انه يستدعى البراءة اليقينية.

الفراغ إلا من إيجابدين. هذا محصل ما استفدناه من كلمات شيخنا الاجل المرتضى (قدس سره) مع تنقيح منا.

اقول: والتحقيق عندى أن القضايا الشرطية لا يستفاد منها كون الشرط — اعنى ما جعل تلوان وأخواتها — علة تامة، بل إنما يستفاد منها أن الجزء يوجد في ظرف وجود الشرط، مع ارتباط بين الشرط والجزء على نحو الترتب [١٧٩]، سواء كان الشرط علة تامة للجزء أم كان احد اجزاء العلة التامة، بعد الفراغ من باقياها. وما قيل — في بيان دلالة أدوات الشرط على كون تاليها أعنى مدخولها علة تامة للجزء — مخدوش. وسيأتى توضيح ذلك في بحث المفاهيم انشاء الله تعالى.

إذا عرفت هذا فنقول: يكفي في صدق القضايا الشرطية المتعددة — التي جزاؤها حقيقة واحدة — تحقق تلك الحقيقة مرة واحدة، ولو تعدد ما جعل شرطاً في الخارج. وكذا في صورة تعدد افراد الطبيعة الواحدة التي جعلت شرطاً. نعم لو وجد للجزء، ثم تحقق فرد من افراد ما جعل شرطاً، يجب إتيان الجزء ثانياً، لان مقتضى القضية الشرطية تحقق الجزء في ظرف وجود الشرط، فالفعل الموجود قبل تحقق الشرط لا يكفي.

ومما ذكرنا يظهر أن الاصل — في باب الاسباب — كفاية المسبب الواحد في صورة تعدد السبب، وعدم تخلل المسبب وأما في صورة التخلل، فيجب الاتيان بفعل آخر للوجود اللاحق. فتدبر جيداً.

[١٧٩] لا يخفى أن الظاهر — من قولك: إن تكلمت في الصلاة فاسجد

سجتي السهو مثلاً — ان التكلّم موجب للسجدة، سواء وقع قبله شئ أم لا، ولازم ذلك تكرار المسبب من غير فرق بين جزء العلة وتامها، ولا يبقى الا ما مر من ان عدم قابلية المسبب قرينة على ارادة خلاف الظاهر في السبب، وقدر جوابه.

هذا، وأنت بعد الاحاطة بما ذكرنا، تعرف أن استدلال المجوز — باجتماع المثلين أو الضدين في باب الاسباب — مما لاوجه له اصلاً. وتوضيحه أنه في صورة تعدد الافراد من الطبيعة الواحدة، إن قلنا بان السبب ليس الا صرف الوجود، وكذا المسبب، فلا يكون هناك الا سبب واحد ومسبب واحد، وليس من مورد اجتماع المثلين اصلاً. وكذا إن قلنا بصرف الوجود في طرف المسبب فقط، او السبب كذلك. وان قلنا بكون السبب مراتب الوجود، وكذلك المسبب فالاسباب متعددة وكذلك المسيبات، فلا اجتماع للمثلين ايضاً. وهكذا الامر في صورة تعدد الفردين من طبيعتين [١٨٠] لانه ان جعلنا المسبب صرف الوجود، فالواجب واحد بوجوب واحد، وان جعلناه مراتب الوجود، فالواجب متعدد بتعدد السبب. والوجوب ايضاً كذلك، فلا اجتماع للمثلين ايضاً. واما قضية اجتماع الضدين كالوجوب والاستحباب في غسل الجمعة والجنابة، فنقول إن قلنا بتعدد الحقيقة في الغسلين، فلا يكون من مورد اجتماع الضدين، لانه على هذا يكون من قبيل وجوب اكرام العالم، واستحباب اكرام الهاشمي. وإن قلنا بوحدها حقيقة، فان بنينا على عدم كفاية غسل واحد عنها، فلا شبهة ايضاً في عدم اجتماع الضدين، وإن

[١٨٠] لا يخفى انه لو كان المسبب عن كل سبب عنواناً غير المسبب عن الآخر، ولم يؤخذ فيها قيد عدم اجتماعها في الوجود، فلامانع من اجتماع الحكيم، بتقريب مر من الاجتماعي، فلو كان مثل غسل الحيض والجنابة نوعين مختلفين، فقصد المكلف اتيانها بحركة واحدة، فلامانع من أن يقال بأنها مصداقاً لواجهين من دون محذور في البين. وكذا في مثل الجمعة والجنابة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب. نعم في مثل (اكرم عالماً وهاشمياً) لابد من الالتزام بتأكد الحكم، لما مر من عدم جريان دليل المجوز في مثله.

بنينا على كفاية غسل واحد، فالموجود في الخارج من قبيل الصلاة في المسجد، في كونه مصداقاً للواجب فقط، مع افضليته من ساير المصاديق، من جهة اشماله على جهة الوجوب وجهة الاستحباب. هذا تمام الكلام في حجج الجوزين وقد عرفت ان امتنها ما ذكر اولاً.

بيان حجة المانعين

إعلم أن احسن ما قرر في هذا المقام ما افاده شيخنا الاستاذ دام بقاءه في فوائده، ونحن نذكر عباراته لئلا يسقط شيء مما اراده، قال بعد اختيار القول المشهور— وهو الامتناع — ما هذا لفظه:

(وتحقيقه على وجه يتضح فساد ما قيل أو يمكن ان يقال للقول بالجواز من وجوه الاستدلال يتوقف على بيان امور:

(أحدها) — أنه لا اشكال في تضاد الاحكام الخمسة بأسرها في مقام فعليتها ومرتبة واقعيته، لا بوجوداتها الانشائية، من دون انقداح البعث والزجر والترخيص فعلاً، نحو ما انشأ وجوبه او حرمة او ترخيصه، فلا امتناع في اجتماع الايجاب والتحریم في فعل واحد انشاءً، من دون بعث نحوه وزجر عنه، مع وضوح الامتناع معها. ومن هنا ظهر أنه لا تراحم بين الجهات المقتضية لها إلا في مرتبة فعليتها وواقعيته، وأنه يمكن انشاء حكمين اقتضائيين لفعل واحد، وإن لم يمكن ان يصير فعلياً إلا أحدهما. ومما ذكرنا ظهر أن تعلق الامر والنهي الفعلين بشيء واحد محال، ولا يتوقف امتناعه على استحالة التكليف بالمحال.

(ثانيها) — أنه لا ريب في أن متعلق الاحكام إنما هو الافعال بهويتها وحقيقتها، لا باسمائها وعناوينها المنتزعة عنها. وإنما يكون اخذ

اسم او عنوان خاص في متعلق الامر والنهي، لاجل تحديد ما يتعلق به احدهما منها وتعيين مقداره، فلا تنظم وحدة المتعلق بحسب الهوية والحقيقة واقعا بتعدد الاسم او العنوان، ولا تعدده كذلك بوحدتها، فالحركة — الخاصة الكذائية المحدودة بحدود معينة — لا تتعدد إذا سميت باسمين، او انتزع منها عنوانان من وجهين، كما أن الحركتين — الخاصتين اللتين يكون كل منهما محدودة بحدود معينة — لا تصير ان واحدة إذا سميتا باسم واحد، وانتزع منها مفهوم واحد. وهذا من اوائل البدييات.

وبالجملة إنما تتعلق الاحكام في الادلة بالاسامي والعناوين — بما هي حاكية عن المسميات والمعنونات وفانية فيها — لا بما هي بنفسها. ومن الواضح أنه لا يتكرر المحكي والمرئي الواحد بتكرر الحاكي والمرءاة، ولا يتحد المتكرر بوحدتها.

(ثالثها) — ان الطبيعيتين — اللتين يتعلق باحدهما الامر، وبالاخرى النهي — اذا تصادقتا في مورد، يكشف عن أنها ليستا بحاكيتين عن هويتين وحقيقتين مطلقا، بل في غير مورد التصديق، والا يلزم أن تكون له هويتان وماهيتان، ولا يكون لوجود واحد الا ماهية وحقيقة واحدة، ولا عن موجودين متغايرين في الخارج، ولو كانا متحدين بحسب الحقيقة والماهية، كالضرب الواقع في الخارج (تارة) ظلماً و(اخرى) تاديباً إلا في غير المورد.

وبالجملة تعدد الوجه واختلاف الجهة المأخوذ في اصل عنوان المسألة لا يجدي شيئاً في مورد الاجتماع، لا تعدده بحسب الحقيقة والماهية، ولا بحسب الوجود في الخارج، بل هو واحد ماهية ووجوداً. نعم يجدي تعدد ما يحكيه ويريه، وهو لا يجدي مع وحدة المرئي والمحكي ذاتاً ووجوداً، لما عرفت من أن متعلقات الاحكام نفس الافعال الخاصة

المسماة باسماء او المعنونات بعناوين متباينات او متصادقات مطلقاً أو في الجملة، من غير تفاوت في ذلك بين القول باصالة الوجود والقول باصالة الماهية، لوحدة المورد ماهية ووجوداً. واما الطبيعة المأمور بها والطبيعة المنهى عنها، فان كان كل منها عنواناً للفعل الذى تعلق به الامر والنهى، فهما مفهومان اعتباريان انتزعا عن الفعل المعنون بهما، ولو قلنا باصالة المهية، والا فخصوص ما كان عنواناً منها، بداهة اعتبارية المفاهيم التى ليست بازائها شىء في الخارج، ولا وجود لها الا بوجود ما انتزعت عنه، ولا موطن لها الا الذهن. واختصاص الاصالة — على القول باصالة الماهية — بالحقايق الخارجية التى يكون بازائها شىء في الخارج، ويكون لها موطنان الذهن والخارج، غاية الامر تلزمها الجزئية في الخارج، وتعرضها الكلية تارة والجزئية اخرى في الذهن.

ومن هنا ظهر عدم استثناء المسألة على القول باصالة الوجود والماهية اصلاً، كما تخيله الفصول، وأن الاصيل في مورد الاجتماع واحد وجوداً كان او مهية. فظهر مما بيناه أن مورد الاجتماع — لوحده ذاتاً ووجوداً لما حقق في هذا الامر، وكونه بنفسه متعلقاً للحكم واقعاً وحقيقة، وإن اخذ في الدليل اسمه او عنوانه، لما حقق في سابقه — لا يمكن أن يكون بالفعل واجباً وحراماً يبعث نحوه ويزجر عنه فعلاً، للتضاد بين الاحكام في هذا المقام، وان لم يكن بينها تضاد بحسب وجوداتها الانشائية، كما عرفت في الامر الاول.

ولا يخفى ان تعلق الاحكام بالطبائع لا الافراد لا يرفع غائلة هذا التضاد في مورد الاجتماع، فان غاية تقريره أن يقال: ان الطبائع من حيث هي وان كانت ليست الا هي، ولا تصلح لان تتعلق بها الاحكام الشرعية كالآثار العادية والعقلية، إلا انها — مقيدة بالوجود، بحيث كان

الوجود خارجا والتقييد به داخلا — صلحة لتعلق الاحكام بها. ومن الواضح أن متعلق الامر والنهى على هذا ليسا بمتحدتين اصلا، لا فى مقام تعلق البعث والزجر بهما، ولا فى مقام الامتثال لاحدهما وعصيان الآخر باتيان المورد بسوء الاختيار.

أما فى المقام الاول فلبداهة تعددهما ومباينة احدهما عن الآخر بما هو متعلق الامر او النهى، وان اتحدتا فيما هو خارج عنها بما هما كذلك. وأما فى المقام الثانى، فلسقوط احدهما بالاطاعة والآخر بالعصيان بمجرد الاتيان، فاين اجتماعهما فى واحد؟ وانتزاع المامورية من النهى عنية عنه إنما هو لمجرد كونه مما ينطبق عليه ما امر به ونهى عنه، من دون ان يتعلق به بنفسه البعث والزجر. وهذا لا يجدى بعد ما عرفت — بما لا مزيد عليه — أن تعدد ما يؤخذ فى دليلها من الاسم او العنوان لا يوجب تعدد ما هو المتعلق لهما فى مورد الاجتماع، لا مهية ولا وجوداً، بل الاسمان او العنوانان حاكيان فى هذا المورد عن واحد يكون متعلقا لهما حسب توسعة متعلقهما واقعاً، بحيث يعمانه.

وتوهم الجدوى فى ذلك إما لتخيل أن تعدد العنوان حاك عن تعدد المحكى ماهية وذاتاً مطلق ولو فى اتحدا وجوداً، كما فى مورد التصادق، أو ان تعدده كاف بان يكون بنفسه متعلقاً للبعث أو الزجر لا بما هو حاك وفان. وقد عرفت — بما لا مزيد عليه — فسادهما، وان المورد الواحد واحد وجوداً وماهية، وأن العنوان بما هو هوليس إلا أمراً انتزاعياً لا وجود له إلا بوجود منشأ الانتزاع، ولا واقعية له إلا بواقعيته، وليس ما يوجب البعث والطلب — من الآثار المطلوبة والمبغوضة والصفات الحسنة والذميمة — إلا فى المنشأ دونه، فليس بما هو كذلك محكوماً بالامر أو النهى، بل بما هو حاك، فيكون المامور به او المنهى عنه هو المحكى. وهذا

— فيما إذا كان الماخوذ في الدليلين أو أحدهما من قبيل اسامي الماهيات —
 أوضح من أن يخفى على عاقل، فضلاً عن فاضل.
 هذا مضافاً إلى أن هذا التقريب يقتضى الجواز مطلقاً ولو كان
 العنوانان متساويين، لتعددتهما في مقام البعث وسقوطهما بالاطاعة
 والعصيان باتيان واحد من مصاديقهما، ولا يقول به أيضاً إلا أن يدعى
 أنه إنما لا يقول به لاجل أنه طلب المحال حينئذ لا من أجل أن الطلب
 محال، فتدبر جيداً.

ومما حققناه — من كون عناوين بمعنوياتها تكون متعلقة للاحكام
 كما في الاسماء بلا اشكال ولا كلام — ظهر أن غائلة التضاد في مورد
 الاجتماع في نفس الطلب على حالها، سواء قلنا بتعلق الاحكام بالطبايع
 أو بالافراد. — وقد عرفت بما لا مزيد عليه — أو بالأختلاف، فإنه على هذا تكون
 افراد حقيقة واحدة متعلقة للبعثين، إذ تكون الطبيعة المأمور بها — على
 سعتها بحسب الوجود، بحيث لا يشد عنها فرد — متعلقة للامر، وإن كانت
 خصوصيات الافراد ومشخصاتها خارجة عنها بما هي مأمور بها، ولازمة
 لها، وكان بعض ما يسعها من الافراد التي تكون بالفعل مبعوثاً اليها،
 حسب قضية البعث اليها على سعتها الذي لازمه عقلاً التخيير فيها، بما هي
 منهي عنها، فيكون هذا البعض — بوجوده الشخصي بما هو وجود تلك
 الحقيقة والمهية، من دون ملاحظة خصوصية — مبعوثاً اليه، وبما هو
 وجودها مع ملاحظة الخصوصية — ممنوعاً فعلاً. وملاحظة الخصوصية
 وعدم ملاحظتها لا توجب تعدده، بل هو واحد حقيقة وماهية ووجوداً،
 كما لا يخفى على من له ادنى التفات. انتهى كلامه (١).

اقول: وأنت — بعد الاحاطة بتمام ما قدمناه — تعرف موارد
 الاشكال في كلامه، فإن ما افاده في المقدمة الثانية — من كون متعلق

الاوامر والنواهي إنما هي الافعال بهوياتها وحقايقها — غير معقول، للزوم طلب الحاصل إن تعلق الطلب بنفس الحقيقة الخارجية. ولا دافع لهذه الغائلة الا الالتزام بكون متعلق التكاليف صوراً ذهنية من حيث حكايتها عن الخارج.

وأما ما افاده في طى كلماته من عدم تعلق التكاليف بالاسماء، فهو من الواضحات، ولا يتوهم احد تعلق التكاليف بصرف الاسماء، لأنها ليست الا الفاظاً كاشفة عن معانيها، بل القائل يدعى تعلقها بالمفاهيم المتعلقة في الذهن، باعتبار حكايتها عن الخارج، كما حققناه.

وأما ما افاده في المقدمة الثالثة من وحدة مورد تصادق العناوين، فان أراد عدم كونها موجودات متميزة بعضها عن بعض في الخارج، فهو من البديهيات، وإن أراد عدم تحقق لها في نفس الامر، بمعنى كونها صوراً ذهنية لا واقعية لها، فهو مقطوع البطلان. ويكفي في تعلق التكاليف بتلك العناوين تحققها في نفس الامر.

وبالجملة أظن أن التامل التام — فيما ذكرنا من دليل المجوزين — يوجب القطع بصحة هذا القول، فتدبر جيداً.

العبادة المنطبق عليها عنوان محرم

تذييل

لا اشكال في بطلان العبادة على تقدير القول بعدم جواز الاجتماع اذا علم حرمة الفرد المنطبق عليه عنوان العبادة [١٨١] وذلك

[١٨١] قد يقال: بصحة العبادة — حتى على الامتناع — وتغليب جانب النهي بوجهين: (الاول): بالالتزام بكفاية الجهة في صحتها، من دون حاجة الى الامر، =

.....

= والجهة موجودة بالفرض، والا لم يكن مورداً لاجتماع الحكيم.

الثاني: بالالتزام بالترتب وتحقق الامر مشروطاً ومرتباً على معصية النهي، فإن المحال اجتماعها في مرتبة واحدة. وأما في مرتبتين فلا استحالة، كما قرر مشروحاً في الامر بالضدين.

ويرد الاول: بان العبادة لا بد فيها من جهتين لا تتم الا بهما، إحداها الحسن الفعلي، والثانية الحسن الفاعلي.

والجهة الاولى وإن كانت موجودة بالفرض، لكن الفاعل اذا علم بغلبة جهة المبعوضة في شئ، وأتى به تقرباً الى المولى لم يكن في صدور ذلك الفعل منه حسن، ولم يستحق بذلك مدحاً.

والجهة الثانية مختلفة. ولا يقاس المقام بالعبادة المتحدة مع المبعوض الذي سلبت القدرة عن تركه، حيث اختار الماتن صحته، لانه - مع العجز عن ترك المبعوض، وعدم تأثير الارادة، وتحقق جهة المحبوبة فيه - فلواتى به تقرباً الى المولى، كان ذلك غاية الانقياد يستحق المدح بحسن اختياره، بخلاف القادر على ترك المبعوض واثبات المحبوب في غير مورد الاجتماع، فلواتى به لم يكن الفاعل فيه ممدوحاً ولا حسن في صدره فيه.

ويرد الثاني: بالفرق بين المقامين، فان الامر بشئ بشرط ترك شئ آخر يمكن من الامكان، بخلاف الامر بشئ مشروطاً بتركه، فانه محال. ومعلوم أن الامر بشئ بشرط معصية نهيه يرجع الى شرط تركه. فتحصل أنه لا وجه للتصحيح على الامتناع مع كون ملاك النهي غالباً.

واما فيما إذا كان ملاك الامر غالباً، فقد يقال بصحة العبادة وعدم محذور لصحتها، إلا مزاحمتها للصلاة في غير الدار المنصوبة، فعلى القول باقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده تبطل، لأهمية الصلاة في غير المكان الغصبي، لكن على القول بعدم الاقتضاء، فهي صحيحة وإن لم تكن مأموراً بالتمسك. وقد التزم بذلك في الكفاية صريحاً. لكن فيه: أن التزاحم في المقام ليس في الجهتين، بحيث لم يبق للنهي مع غلبة =

= ملاك الامر ملاك اصلا، حتى يلزم عدم المؤاخذه عليه اصلا، ويلزم مع غلبة ملاك النهي بطلان العبادة واقعا ولو مع الجهل. وقد صرح في الكفاية والحاشية بخلافه، بل التزاحم لم يكن في مثل المقام الا في انقذاح الارادة، بمعنى أن قوة الملاك في احدهما تمنع عن انقذاح الارادة في الآخر. وعلى هذا لا وجه لرفع ارادة الترك عن مورد النهي، لقوة ملاك الامر لا فيها اذا كان حفظ الغرض المطلوب مع بقاء المنع محالاً. ومعلوم أنه لا استحالة في ذلك إذا كان المطلوب صرف الطبيعة، لأنه اذا قيد مورد الأمر بغير مورد الاجتماع، فيكون ذلك جمعاً بين الغرضين. نعم لو كان المطلوب في طرف الامر ايضاً كل واحد من وجودات الطبيعة، كما في طرف المبغوض لكان العلاج منحصراً في رفع المنع. وعلى هذا فالقول ببطلان الصلاة - وان كانت اقوى مناطاً من المنهي عنه بمراتبه - متعين. والعقل بعد حفظ المقدمتين - اعني عدم تقييد الواقع وتعلق الامر بالطبيعة والنهي بكل فرد منها - يحكم بذلك جزماً. ولا يتوهم لزوم التقييد حتى على الاجتماع بذلك التقريب ايضاً، لأنه عليه لامزاحة اصلا، حتى يحتاج الى التقييد.

ثم إنه على فرض التزاحم في الجهتين، يبتى ما في الكفاية على احرار كون مصلحة الصلاة في الدار المغصوبة اقوى من مصلحة ترك الغصب بمقدار ملزم، ليق وجوبها - بعد التزاحم لجهة الغصب - مزاحماً لوجوب الصلاة في غير المغصوب، بشرط سلامة مقدار من المصلحة الملزمة فيها عن المزاحم، لتحقيق الاهمية الملزمة. واستكشاف الاول وإن كان ممكناً، خصوصاً مع لزوم الصلاة عند الاضطرار الى الغصب، لكن أهمية الصلاة في المكان المباح بمقدار اللزوم لا دليل عليها. هذا كله على الامتناع.

واما على الاجتماع، فلأمانع من الصحة بعد فرض وجود الامر، والجهة في مورد الامتناع لا تتحقق الا بالفرد، لكن بعد ما حققناه سابقاً: من أن في الخارج شيئين واقعا، وان لم يكونا موجودين الا بوجود واحد - كما مر مفصلاً - فالظاهر عدم المانع من حصول القرب بايجاد أحد العنوانين والبعد بالآخر.

هذا كله مع قطع النظر عن اخبار قد يستدل بها على بطلان العبادة المجتمعة مع

عنوان محرم. أما في خصوص الصلاة، فمثل ما روي عن امير المؤمنين (ع): (يا كميل =

حاصل من العلم بفرديّة هذا الموجود للعنوان المحرم، والعلم بكون ذلك العنوان محرماً ايضاً. ولو لم يكن له علم بالصغرى او بالكبرى، فهل يحكم بصحة العبادة أو البطلان على القول المذكور؟ تحقيق المقام أن الفرض المذكور (تارة) يتحقق بالنسيان لاحدهما و(اخرى) بالجهل، وهو إما أن يكون بسيطاً أو مركباً.

وجملة القول في المجموع أنه لا يخلو عمل الكلام من أنه إما أن يكون قد ورد فيه ترخيص من جانب الشارع أولاً، وعلى الثاني إما أن يكون المكلف معذوراً بحكم العقل أولاً (أما القسم الاول) فلا ينبغي الاشكال في صحة العبادة، ضرورة عدم الفرق بين الترخيص والامر، فاذا صح الترخيص في ذلك المحل، مع كونه في نفس الامر محرماً، كذلك يصح

= انظر فيم تصلي وعلى م تصلي، فان لم يكن على وجه حلة لم يقبل ذلك (١) بناءً على كون المراد بـ (على م) المكان و«فيم» اللباس، والمراد بـ (لم يقبل) عدم القبول حتى ظاهراً، لا مثل ما ورد من عدم قبول العبادة من البخل ونظائره. وأما في مطلق العبادات فثل ماروي من أنه: (لا يطاع الله من حيث يعصى)

وماروي من تعليل اباحتهم (ع) الخمس لشيعتهم بتصحيح عباداتهم (٢). لكن الظاهر أن الاخبار المذكورة لو تمت دلالتها، لم يلتزم مشايخنا بجميع لوازمها من اشتراط العبادات شرعاً بعدم اجتماعها مع الحرام واقعاً ليلزم بطلانها حتى مع الجهل بذلك. أللهم إلا أن لا يستفاد منها ازيد من اشتراطها بعدم العلم، لكنه خلاف الظاهر خصوصاً في القسم الثاني.

(١) الوسائل، الجزء ٣ الباب (٢) من ابواب مكان المصلي ... الحديث (٢).

(٢) الوسائل، الجزء ٦، الباب ٤ من ابواب الاتقال وما يختص بالامام وفيه روايات تدل على ذلك

الامر، لعدم الفرق بين الترخيص والامر في كون كل واحد منها ضداً للنهي.

وبعبارة اخرى إما أن يجمع بين النهي الواقعي والاباحة الظاهرية، بحمل النهي الواقعي على النهي الشأني الذي لا ينافي جعل حكم فعلي على خلافه، او يقال بعدم التنافي بينهما، لترتب موضوعهما. وعلى أي حال لا تفاوت بين الترخيص والامر [١٨٢]. وهذا واضح جدا (وأما القسم الثاني) فالاقرب فيه صحة العبادة أيضا لوجهين:

(احدهما) — أن يقال إن الامر وإن امتنع تعلقه بهذا الفرد — لكونه منها عنه في الواقع — إلا انه لا تتوقف صحة العبادة على الامر، بل يكفي فيها وجود الجهة، كما مر في باب الضد. ولا اشكال في وجود الجهة، لان النزاع مبنى على الفراغ منها. إن قلت: فعلى هذا ينبغي أن يحكم بالصحة في مورد العلم بالحرمة ايضا، لان الجهة موجودة فيه.

قلت: الوجه — في عدم الحكم بالصحة فيما إذا علم بالحرمة — هو ان الجهة لا تؤثر في قرب الفاعل، لوجود الجهة المبعدة، بخلاف ما نحن

[١٨٢] لا يقال: إنه وإن لم يكن تفاوت بينهما من حيث التزاحم والتضاد، لكن من أين يستكشف الامر، حيث لا اطلاق له يشمل صورة التزاحم، لأنها من حالات الحكم، والاطلاق لا يتعرض الاحالات الموضوع. ولا فرق في ذلك بين كون المزاحم فعلياً أو شأنيّاً؟

فانه يقال: إن الاطلاق وإن لم يشمل تلك الحالة، لكن العقل — بعد العلم بتحقيق الجهة وعدم المانع للامر — يحكم بفعليته، والجهة موجودة بالفرض، والمانع ليس الا النهي، وهو ليس بفعلي، فاستكشف الامر في المقام نظير استكشافه في الواحد المخير بين الضدين، مع عدم الاهمية، او خصوص الاهم معها، من دون إطلاق في البين.

فيه، فإن الجهة المقبحة لا تؤثر في البعد، لمعذورية المكلف، فلامانع من تأثير الجهة المحسنة.

فان قلت: إن الجهة المقبحة وإن لم تؤثر في الفاعل، إلا أنها منافية للجهة المحسنة في نفس الامر ومزاحمة لها، فلا يبق للفعل الخارجى حسن في نفس الامر، حتى يتقرب به الفاعل في اتيانه.

قلت: ليست الجهتان متضادتين من حيث ذاتهما، ألا ترى وجود الخاصية الموافقة للطبع والمنافرة له في شرب دواء خاص واحد، بل التزاحم في رتبة تأثير كل منهما فيما تقتضيه من ارادة الشرب وعدمه، وكذلك في مرحلة مدح العقلاء مرتكب ذلك الفعل المشتمل على جهتين اودمهم اياه، وكما أن الجهة الملائمة للطبع لا تزاحم الجهة المنافرة له في الواقع، كذلك الجهة الملائمة للقوة العاقلة والمنافرة لها. وعلى هذا لو لم تؤثر الجهة المنافرة للعقل في استحقاق الفاعل للذم، فلامانع من تأثير الجهة الملائمة له في استحقاقه للمدح.

(الوجه الثانى) أن العناوين الطارئة على التكليف — مما لا تشملها ادلتها — يمكن ان تجعل مورداً لحكم آخر غير ما تعلق بنفس الواقع [١٨٣]، وبهذا يجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى، ومن العناوين الطارئة على التكليف كون المكلف معذورا من ذلك التكليف المتوجه اليه.

[١٨٣] لا يخفى أن مجرد امكان جعل الحكم في مورد لا يكتفى في الحكم بالفعلية، ما لم يستكشف ان المزاحم انشأى، أو ان حال التجرد عن الشك دخیل فيه، فانه قد تكون مبغوضية الفعل في حالة الجهل محفوفة بلانقصان فيها، ولكن لا يمكن اعلام المكلف بها. ومعلوم أن المبغوضية الفعلية من جميع الجهات لا تجتمع مع =

وأما القسم الثالث فالحق فيه بطلان العبادة [١٨٤]، فإن الجهة المقبحة مؤثرة فعلاً في تبعيد العبد عن ساحة المولى، فلا يمكن أن تكون الجهة المحسنة مؤثرة في القرب. وبه يعلم عدم امكان تعلق الامر به ايضاً، لان العنوان الطارئ لو كان بحيث لا يوجب عذراً للمكلف، فحاله حال العلم بالحرمة، فكما أنه في مورد العلم بالحرمة لا يمكن بقاء الامر وصحة العبادة، كذلك في حال لا يعذر فيها عقلاً. فتأمل جيداً.

فصل في النهي عن العبادة

هل النهي عن الشيء يقتضي فساداً أولاً، ولتقدم امورا:
(الاول) — أن الفرق — بين هذه المسألة والمسألة السابقة — ان

= الارادة الفعلية، ولا يمكن استكشاف عدم الفعلية للمبغوض الا باعلامه، كما في موارد الترخيص. واما في غيرها فلا طريق للاستكشاف. نعم لو قلنا بدلالة حديث الرفع على الترخيص في موارد النسيان والجهل حتى المركب منه، فيستكشف منه عدم الفعلية، لكن المستفاد منه في مثل تلك الموارد رفع المؤاخذه لا الترخيص.

واما تصحيح الامر به بالترتب، بان يأمر على تقدير العذر، ففيه (اولاً): مامر من عدم امكان الامر بشئ مترتباً على تركه، ولو عن عذر.
(ثانياً): لغوية هذا الامر، لانه مادام معنوياً لا يلتفت الى هذا العنوان، حتى يؤثر الامر فيه، ويشترط في الامر صلاحيته للداعوية.

[١٨٤] ان قلت: ما الفرق بين الغافل والعاجز، حيث اختار المصنف — دام ظله — امكان انقذاح الارادة في الاول دون الثاني؟ فان كان المناط عدم تأثير ملاك النهي في الفعل مع المعجز، فلا تنقذح ارادة المنع، فليكن في الغافل ايضاً كذلك.

قلت: الفرق بينها واضح، بإمكان ارادة الترك في حال الغفلة لا بوصفها، غاية الامر هو معذور مع القصور، وعند التقصير معاقب.

المسئول عنه في السابقة جواز بقاء الامر والنهي فيما كان موردهما متحدا بحسب المصداق ومتعددأ بحسب المفهوم وعدمه، وفي هذه المسألة ملازمة النهي المتعلق بالشئ لفساده. قال المحقق القمي (قدس سره) في بيان الفرق: أن مورد المسألة السابقة هو ما كان بين المأمور به والمنهى عنه عموم من وجه، ومورد المسألة ما كان بينها عموم مطلق.

ورد عليه في الفصول بأن هذا الفرق ليس بسديد، بل الفرق: أنه إذا كان العنوانان بحيث لم يؤخذ احدهما في الآخر، فهو من المسألة السابقة، سواء كان بينها عموم من وجه ام مطلق. (الاول) مثل صل ولا تغصب، والثاني مثل جئني بحيوان ولا تجئني بضاحك. وان كان احد العنوانين ماخوذا في الآخر فهو من المسألة سواء كان بينها عموم من وجه ام مطلق ايضاً (الاول) مثل (صل ولا تصل في الحمام) والثاني مثل (صل الصبح ولا تصل في الحمام).

اقول: إن كان مرادهما أن المسألتين متحدتان من جهة المسئول عنه، وليس الفرق بينهما إلا في اختلاف المورد، ففيه أن مجرد اختلاف المورد لا يوجب تعددهما وصيرورتها مسألتين، وإن كان المراد بيان اختصاص كل من النزاعين بمورد، بمعنى ان النزاع في المسألة السابقة له مورد خاص لا يجري فيه النزاع في هذه المسألة وبالعكس، ففيه أن ما محضه كل من الفاضلين للنزاع الثاني يجري فيه النزاع الاول، لان جهة كلام المجوز في المسألة السابقة هي تعدد العنوان، كما ان جهة كلام المانع هناك الاتحاد في الوجود، وكلاهما متحققان فيما فرضه الفاضلان مختصاً بهذه المسألة، كما هو واضح.

نعم في مثل (صل ولا تصل في الحمام) لو احرز ان النهي تعلق بالمقيد لا بخصوصية ايجاده في المكان الخاص لا يمكن فيه النزاع

السابق [١٨٥] والسرفيه أن المطلق والمقيد وإن كانا متغايرين بحسب المفهوم، إلا أن مغايرة الأول للثاني إنما هو بملاحظة الاطلاق، إذ لو جرد النظر عن ذلك، يكون المقسم المتحد مع المطلق والمقيد في الذهن. ولا اشكال في أن الجهة — التي بها يغاير المقيد، ويصير في قبالة في الذهن، وهي جهة الاطلاق — لا تدخل لها في المطلوبة، لأن هذه الجهة عبارة عن عدم مدخلية شيء في المطلوب، سوى اصل الطبيعة، ففي الحقيقة جهة المطلوبة قائمة باصل الحقيقة التي تكون مقسماً بين المطلق والمقيد، ومع كون المطلوب ما ذكر يمتنع تعلق النهي بالمقيد، لاتحاد مورد الامر والنهي حتى في الذهن، فليتدبر.

(الثاني) — أن النزاع في المسألة يمكن أن يكون عقلياً فقط، ويمكن أن يرجع الى اللفظ، ويمكن أن لا يكون. ممحضا في أحدهما. أما الأول فبان يكون في صحة العبادة، بعد الفراغ عن كون النهي متعلقا بالخصوصية، ووجود الجهة الموجبة للامر في الطبيعة [١٨٦]، فيرجع محصل النزاع الى أن وجود الجهة في الطبيعة هل يكفي في كونها عبادة ومحصلة للقرب، وإن كان المأني به الفرد المشتمل على الخصوصية المبغوضة فعلا أولا.

فصل في النهي عن العبادة :

[١٨٥] قد مر في مبحث اجتماع الامر والنهي توجيه كلام الفاضلين (قدس سرهما)، وأن في مثل (صل الصبح ولا تصل في الحمام) أيضاً لا يجري ذلك النزاع، فراجع.

[١٨٦] وبعبارة أخرى: يقع النزاع في نفس مضادة النهي لتحقيق العبادة، بعد تحقق جميع شرائط العبادة شرعاً، مع قطع النظر عن موانعها العقلية.

وأما الثاني فبان يكون النزاع في أن القضايا الدالة على حرمة عبادة خاصة — بعد كون أصلها مأموراً بها — هل تدل عرفاً على فساد تلك العبادة أولاً؟

وأما الثالث فبان يكون المدعى في هذه المسألة صحة العبادة وبطلانها، سواء كان طريق الإثبات في ذلك اللفظ أم العقل. والظاهر كون النزاع هنا راجعاً إلى المسألة العقلية كالسابقة، والدليل على ذلك أنهم يعنونون النهي في العبادات، ويتمسك القائل بالبطلان بعدم إمكان صيرورة المبعوض عبادة، وهذا يكشف عن أن مورد الكلام ما إذا فهم ثبوت مقتضى للطبيعة، وإنما النزاع في أن اتحادها مع المبعوض هل هو مانع من القرب أولاً؟ ولو كان النزاع راجعاً إلى اللفظ لما احتاج المانع إلى هذا الكلام، ولا يختص ما ادعاه بالعبادة، إذ كما يمكن أن يدعي أن النواهي الواردة في العبادة تدل على الفساد، كذلك يمكن أن يدعي أن النواهي الواردة في المعاملات أيضاً كذلك.

(الثالث) أنه لا فرق بين النهي النفسي والغيري والأصلي والتبعي، لوجود الملاك في الجميع. نعم يختص النزاع بالنواهي التحريمية، لعدم قابلية النهي التنزيهي الوارد على الخصوصية لاسقاط الأمر بالطبيعة. والوجه في ذلك أن الكراهة — لعدم منعها من النقيض — لا تمنع الوجوب المانع عنه، فإذا اجتمعت جهة الوجوب مع الكراهة، فلا بد من صيرورة الوجوب فعلياً والكراهة شأنية، فيكون الفرد المشتمل على الخصوصية الموجبة للكراهة مجزياً عن الواجب. ولكنه أقل ثواباً من باقي الأفراد. وقدمر تفصيل ذلك في البحث السابق:

(الرابع) أن محل النزاع إنما هو في غير النواهي المستفاد منها الوضع ابتداءً، كالنهي المتعلق بالصلاة في أجزاء مالا يوكل لحمه وأمثال ذلك،

لان تلك النواهي تنبئ عن عدم المصلحة في العمل الخاص، فلا يتطرق اليه احتمال الصحة بعد ذلك، وليس الفساد مرتباً على النهي، بل النهي جاء قبل الفساد.

(الخافس) أنه لو شك في اقتضاء النهي للبطلان، فلا إشكال في عدم وجود أصل في هذا العنوان يعين أحد طرفي التردد [١٨٧] فيجب الرجوع الى القواعد الجارية في نفس المسألة الفرعية، فنقول: لو تعلق نهى بالصلاة في محل خاص مثلاً، وشككنا في إيجابه لبطلان العمل، فلو اتى المكلف بتلك الصلاة المنهى عنها، فهل الأصل يقتضي البطلان أو الصحة؟ يمكن ابتناء ذلك على كون النزاع في المسألة لفظياً أو عقلياً.

فعلى الأول يرجع الشك في المسألة الى الشك في التقيد، فان القائل — بان الخطاب المشتمل على النهي يدل على فساد العمل عرفاً — يرجع قوله الى دعوى أن مورد الوجوب مقيد بغير الخصوصية المنهى عنها، فالصلاة المأثري بها في محل ورد النهي عن أتيانها فيه باطلة، لفقدان الشرط الشرعي على مذهب هذا القائل، فلو شك في ذلك يرجع الشك إلى أن

[١٨٧] وذلك لان الشك إن كان في حكم العقل، بمعنى عدم جزمه بالامتناع والامكان، لكون المطلب نظرياً، فلا أصل يعين ذلك. نعم اشتهر: (كل ما قرع سمعك ...) لكنه في مجرد الاحتمال، لا في تعيين الامكان واقعاً، كما هو واضح، وان كان في دلالة اللفظ، فلا أصل ايضاً ليعين أحد الطرفين، بل يمكن منع الشك فيها، بمعنى أن الشك فيها مساوق لعدمها، كالشك في العلم او الحجية. نعم يمكن الشك في وجود القرينة الدالة على الفساد في مورد خاص، وتجري فيه أصالة عدمها. وكذلك يمكن الشك في اطلاق دليل العبادة، لكن النزاع فيها نزاع في المسألة الفرعية.

الأمور به هل هو مقيد شرعاً بأن لا يؤتى به في المحل المخصوص أولاً [١٨٨]. وعلى الثاني أعني على تقدير كون النزاع عقلياً، فقتضى الأصل فساد العمل، لأن الأمور به معلوم من حيث القيود والشروط، بحيث لو كان توصلياً لكان مجزياً. وإنما الشك في أن القرب المعتبر في العبادات هل يحصل بإيجاد العمل في ضمن فرد محرم أم لا؟ ولا إشكال في لزوم الاتيان ثانياً، حتى يقطع بفراغ ذمته.

إذا عرفت ذلك كله فنقول: إن الأفعال المتعلقة للنهي على قسمين: قسم اعتبر في صحته قصد القرية، وهو الذي يسمى بالعبادة، وقسم لم يعتبر فيه ذلك، فإن جعلنا النزاع في المقام راجعاً إلى الأمر العقلي وهو أنه — بعد الفراغ عن وجود الجهة في الطبيعة — هل تقتضي مبنغوضية إيجادها في ضمن خصوص فرد فساد العمل لو أتى به في الفرد المحرم أم لا؟

[١٨٨] وحينئذ إن كان لدليل العبادة إطلاق مع انفصال النهي — كما هو المفروض — نأخذ بالإطلاق فيما إذا كانت الحرمة التكليفية معلومة، وكان الشك في الوضعية فقط. وأما إذا كان النهي مردداً بين الوضعي والتكليفي، فلا يجوز التمسك بالإطلاق، لدوران الأمرين تقييد الهيئة والمادة. ولا ترجيح. نعم على القول بترجيح تقييد الهيئة، فإطلاق المادة محفوظ.

ثم إنه لو لم يكن إطلاق أو كان ولم يكن بحجة — لدوران الأمرين أحد التقييدتين — فالمرجع الأصول العملية، وهي البراءة في المقام، للشك بين الأقل والأكثر.

ثم إنه لو قلنا بإمكان اجتماع النهي التحريمي مع العبادة، وتردد النهي بين الوضعي والتكليفي، فيتعارض الأصلان في الطرفين فيتساقطان. نعم لو قيل في الأقل والأكثر بالاشتغال، فلأمانع من إجراء الأصل في الطرفين، إلا أنها عقليان. والأصل العقلي لا يوجب انحلال العلم الاجمالي، كما يوجب الأصل الشرعي.

فالحق أنه لا يقتضى الفساد مطلقاً. أما في العبادات، فلأن ما يتوهم كونه مانعاً عن الصحة كون العمل مبغوضاً، فلا يحصل القرب المعتبر في العبادات به.

وفيه أنه من الممكن أن يكون العمل المشتمل على الخصوصية موجبا للقرب من حيث ذات العمل [١٨٩] وإن كان إيجاده في تلك الخصوصية مبغوضاً للمولى.

[١٨٩] ان قلت: لا يخرج النهي المتصور في المقام عن قسمين، لأنه إما أن يتعلق بذات المقيّد في مقابل العلم، وإما أن يتعلق بالاضافة والخصوصية.

أما الأول: فقد مر منه — دام ظله — مفصلاً امتناع الاجتماع فيه، وخروجه عن محل نزاع الاجتماع والامتناع، كما اعترف به في المقام أيضاً
وأما الثاني: فقد مر منه — دام ظله — في العبادات المكروهة عدم الاشكال فيه، حتى عند الامتناعي، كتعدد موطن الحكمين، إذ لا منافاة بين محبوبة الخاص ومبغوضية الخصوصية، فإمعنى ابتناء الصحة والفساد على الاجتماع والامتناع؟

قلت: يمكن تصوير قسم ثالث يصح الابتناء المذكور فيه، بأن يتعلق النهي بعنوان متحد مع الذات مصداقاً، مع التغاير المفهومي، مثل إيقاع الصلاة في الحمام مثلاً، فإنه عنوان متحد مع الصلاة في الحمام، ولكنه غير الذات مفهوماً وغير الخصوصية مفهوماً ومصداقاً، بل منتزع من الذات والخصوصية، وقدر في بحث الاجتماع أن موطن الحكمين إذا كانا مختلفي المفهوم يجري النزاع، وإن كان أحدهما اخص مطلقاً فالنهي عنه والمبغوض عنوان الإيقاع، والمأمور به عنوان الصلاة، ولا مانع من الحكمين إلا الاتحاد المصداقي على الامتناع، هذا غاية التوجيه لمرامه — دام ظله —.

لكن فيه: أن عنوان إيقاع الصلاة في الحمام مفهوم انتزاعي، وقدر أن الأمر بمثله راجع إلى الأمر بمنشأه، ومنشأ الانتزاع ليس إلا نفس الصلاة مع الخصوصية، فيرجع النهي عن إيقاعها إلى النهي عنها مع الخصوصية، فتكون الصلاة في الحمام بما هي منشأ للمبغوض مبغوضة وبما هي صلاة محبوبة، فيرجع الأمر إلى اجتماع الحكمين =

وبعبارة أخرى فكما أننا قلنا في مسألة اجتماع الأمر والنهي بإمكان أن يتحد العنوان المبغوض مع العنوان المقرب، كذلك هنا من دون تفاوت، فإن أصل الصلاة شيء، وخصوصية إيقاعها في مكان مخصوص مثلاً شيء آخر مفهوماً، وإن كانا متحدين في الخارج. نعم لو تعلق النهي بنفس المقيّد وهي الصلاة المخصوصة، فلازمه الفساد من جهة عدم إمكان كون الطبيعة — من دون تقييد — ذات مصلحة توجب المطالبة، والطبيعة المقيدة بقيّد خاص ذات مفسدة توجب المبغوضية.

والحاصل أنه كلما تعلق النهي بأمر آخر يتحد مع الطبيعة المأمور بها، فالصحة والفساد فيه يبتنيان على كفاية تعدد الجهة في تعدد الأمر والنهي ولوازمها من القرب والبعد والاطاعة والعصيان والمشوبة والعقوبة، وحيث اخترنا كفاية تعدد الجهة في ذلك، فالحق في المقام الصحة، وكلما تعلق النهي بنفس المقيّد لا يمكن كون الفعل صحيحاً، وإن قلنا بكفاية تعدد الجهة، فإن الجهة الموجهة للمبغوضية ليست مباينة لأصل الطبيعة، حتى في عالم الذهن، فلا يمكن أن تكون مبغوضة، ويكون أصل الطبيعة محبوباً من دون تقييد.

وبعبارة أخرى لوبقيت المحبوبة التي هي ملاك الصحة في العبادة في المثال، يلزم كون الشيء الواحد خارجاً وجهةً محبوباً ومبغوضاً، وهو مستحيل.

هذا حال العبادات وأما غيرها، فلا ينافي النهي فيها الصحة

= في الواحد ذهنياً وخارجاً ولا يقياس الإيقاع بالغصب، لأن منشأ الغصب كما امر طبيعة الحركة في حال عدم اتحادها مع الخصوصيات، بخلاف إيقاع الصلاة فإن منشأه نفس الصلاة كما هو واضح.

مطلقاً، لوضوح امكان أن تكون الطبيعة مشتملة على غرض من اغراض الأمر مطلقاً، فيحصل ذلك الغرض في الفرد المبغوض. ولا نغني بالصحة الا ذلك.

هذا في غير العقود والايقاعات. وأما فيها فالنهي يدل على الصحة اذا تعلق بهما بلحاظ الآثار، [١٩٠] إذ لولا ذلك لزم التكليف بالاحمال، كما هو واضح. نعم لو تعلق بنفس الاسباب مع قطع النظر عن ترتب المسببات، فليس النهي دليلاً على الصحة ولكنه لا ينافيها ايضاً، لوضوح امكان ترتب الآثار المتوقعة من تلك الاسباب على ما يكون مبغوضاً منها. نعم قد يستفاد من بعض النواهي أن ورودها ارشاد الى فساد متعلقها.

[١٩٠] واجمال القول فيها أن النهي إما أن يتعلق بالسبب او المسبب او التسبب في نظر العرف في كل منها: وإما أن يتعلق بكل منها بلحاظ الواقع، وفي كل منها إما أن يكون الردع والاجازة من الشارع بعنوان الردع والاجازة من المالك، حيث أنه — تعالى شأنه — مالك الملوكة، وإما أن يكون بعنوان التشريع ولجعل الالتزامي أمراً كان أو نهياً أو الترخيص عند التحليل والاجازة. أما النهي التشريعي إذا تعلق بكل واحد من السبب او المسبب او التسبب مقيداً بالنظر العرفي، فلا يلزم الصحة ولا الفساد ووجهه واضح.

وأما اذا تعلق بواحد منها مقيداً بالواقعي، فهو لاحالة دال على الصحة، لانه لو لم يصح يلزم تعلق النهي بغير المقدور وهو محال.

وأما النهي المالكى اذا تعلق بالمسبب، فواضح أنه يوجب الفساد، وكذا التسبب من غير فرق فيها بين العرفي وغيره.

وأما إذا تعلق بالسبب، فالظاهر فيه أيضاً الفساد، لظهوره في عدم الامضاء كما في المالك المجازي اذا قال لا ارضى بذلك العقد، نعم يمكن عقلاً رضاه بالمسبب على تقدير وقوع السبب، لكنه خلاف الظاهر.

وهذا لوجود قرائن في المقام، ولولاه لزم جملة على ما هو ظاهر فيه من التحريم الغير المنافي للصحة [١٩١]، بل موجب لها في بعض المقامات، كما عرفت.

هذا، وقد يقال إن مقتضى القواعد وإن كان كذلك إلا أن في الاخبار ما يدل على أن التحريم ملازم للفساد شرعاً، مثل ما رواه في الكافي والفقهاء عن زرارة عن الباقر عليه السلام «سأله عن مملوك تزوج بغير إذن سيده، فقال: ذاك إلى سيده إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينهما، قلنا أصلحك الله تعالى إن حكم بن عيينة وأبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إن أصل النكاح فاسد، ولا يحل إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام إنه لم يعص الله وإنما عصي سيده، فإذا أجاز فله جائز» (١). حيث أنه يدل على أنه لو كان النكاح محرماً شرعاً لبطل، بل يشعر بان الملازمة بين المعصية والفساد من المسلمات بين الأصحاب، وإنما اشتبه من قال بفساد النكاح في الفرض، من جهة تخيل أن التحريم المستلزم للفساد أعم من أن يكون متعلقاً بعنوان المعاملة باصل الشرع، أو يكون من جهة وجوب متابعة السيد.

ويمكن أن يقال ليس المراد من المعصية في الرواية مخالفة النهي التحريمي، بل مخالفة النهي الوضعي، إذ من المتعارف إطلاق المعصية عرفاً

[١٩١] لكن الظاهر أن النواهي المتعلقة بعنوان المعاملات — دون أمر خارج عنها كالبيع وقت النداء — ظاهرة في الوضعي كما لا يخفى. ولعلّه الوجه في الإجماع المدعى على ذلك.

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٤) الباب (٢٤) من أبواب نكاح العبيد والاماء، الحديث (١).

على عقد لم يشرعه الشارع ولم يميّزه [١٩٢] ومن المعلوم أن العصيان بهذا المعنى ملازم للفساد، فتأمل .

[١٩٢] لكن الانصاف أنه خلاف الظاهر، فإن اطلاق المعصية على مثل بيع الهواء كما ترى، ولعله لذلك أو بعض ما يأتي امر بالتأمل.

أن قلت: إن المعصية في مورد الرواية — اعني معصية العبد للسيد — لم تكن تكليفية كما هو الظاهر من قول السائل (تزوج بغير إذن مولاه) وإلا كان الا نسب أن يقول (مع نهي مولاه) فحمل المعصية على التكليفي يستلزم خروج المورد.

قلت: أولاً: أنه يحتمل قريباً أن يكون المراد من التزويج بغير الاذن هو التزويج مع النهي، فإن اطلاق تلك العبارة في هذا المعنى شائع، وحملها عليه اظهر من حمل المعصية على مخالفة النهي الوضعي.

وثانياً: أنه لو سلم ظهور المورد فيما ذكر، نقول: خصوصية المورد لا تخصص عموم العلة، والمعصية التي جعلت في الرواية علة للبطلان أعم من معصية الحكم الوضعي والتكليفي، فإطلاقها يقتضي بطلان المعاملة المنهي عنها، ولو بالنهي التكليفي. نعم لا يستفاد منها الافساد ما كان بذاته منهيّاً عنه، لا بعنوان آخر، بل يستفاد منها الصحة فيه كما هو واضح.

والحاصل: أن دلالة الرواية على الفساد غير قابلة للإنكار. ويمكن أن يستدل له ايضاً برواية تحف العقول، حيث قال (ع): (وأما وجوه الحرام من البيع والشراء، فكل امرئ يكون فيه مما هو منهي عنه من جهة اكله وشربه — الى قوله — فجميع تقلّبه في ذلك حرام) (١) فانه (ع) ذكر في عداد ما فيه وجه من وجوه الفساد البيع بالربا الذي لافساد في متعلقه، وإنما يكون الفساد في نفسه، فكأن الرواية صريحة في أن المعاملة المحرمة في نفسها ايضاً من وجوه الحرام. والظاهر أن المقصود من وجوه الحرام هو الفاسد من المعاملات، ويكون وجوه الحرام ووجوه الحلال هما الوضعيان أو ما يشملهما، لا خصوص التكليفي، نظير (أحل الله البيع) ويشهد له قوله (ع): (وجميع

(١) وسائل الشيعة الجزء (١٢) الباب (٢) من أبواب ما يكتسب الحديث (١)

فصل في المفاهيم

والمراد من المفهوم هو القضية الغير المذكورة التابعة للمذكورة
لخصوصية استفادة منها [١٩٣]. واعلم ان النزاع في باب المفاهيم راجع

= التقلب فيه إلا في حال الضرورة (١) فانه لا معنى لحرمة جميع التقلبات في المأخوذ
بالمعاملة المحرمة إلا البطلان.

والحاصل: أن الروايتين ظاهرتان في المقصود، مع أنه نقل الاستاذ
— دام بقاءه — في مجلس الدرس عن سيده الاستاذ: تحقق الاجماع على بطلان المعاملة
المنهي عنها بذاتها، ولعله والخبرين يغنيان عن كلفة الاستدلال بشئ آخر.
لا يقال: إن الظهار محرم، ومع ذلك تترتب عليه الآثار.

لانا نقول: إن الظهار بمقتضى المتداول بين اهل الجاهلية باطل لا يترتب عليه اثر
في شرعنا، لانهم كانوا يعاملون معه معاملة الطلاق، وتلك الآثار المترتبة عليه في
شرعنا مترتبة على فاسده والمنى بالرواية أو الاجماع هو الآثار المترتبة على المعاملة، مع
قطع النظر عن النهي.

ثم إنه نقل عن أبي حنيفة التمسك لصحة العبادة بالنهي عنها، كما استدل به
غيره في المعاملات. والظاهر أن من لا يرى منافاة بين النهي وصحة العبادة، بان يقول
باجتماع الامر والنهي، وبعدم لزوم القرب، وكفاية الجهة، فيمكن ان يستدل به على
الصحة بالتقريب الذي مر، واما القائل بالمنافاة عقلاً، فلا مجال له للاستدلال لها به،
لان الصحة مع النهي محال بالفرض، فلا بد أن يحمل النهي على ما لو لا النهي لكان
عبادة أو على الارشاد الى عدم الامر، فتكون الحرمة تشريعية لا مولوية.

فصل في المفاهيم

[١٩٣] شرطية كانت او غيرها، موافقة للمنطوق كانت او مخالفة، خبرية كانت او

(١) وسائل الشريعة الجزء (١٢) الباب (٢) من أبواب ما يكتسب به الحديث (١)

الى الصغرى وان القضية الكذائية هل لها مفهوم اولا فلو احرز المفهوم فلاشكال في حجيته.

١- مفهوم الشرط

ومن المفاهيم مفهوم الشرط، واختلف في أن الجملة الشرطية هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء، كما تدل على الثبوت عند الثبوت إما بالوضع وإما بقرينة عامة يظهر منها ذلك، بحيث لو أراد المتكلم غيره، فلا بد له من اقامة قرينة خاصة ام لا؟

إذا عرفت هذا فنقول ما يحتمل ان يكون مدلولاً للقضية امور:
(احدها)- أن يكون مدلولها مجرد الثبوت عند الثبوت على اى نحو كان، ولو من باب المقارنات الاتفاقية، من دون دلالة على الارتباط واللزوم اصلاً، فضلاً عن أن تكون دالة على الحصر.

(ثانيها)- ان يكون مفادها ما ذكر مع زيادة ارتباط و لزوم بين المقدم والتالى، باى نحو من اللزوم، سواء كان الاول علة للثانى او الجزء الاخير لها، ام كان الثانى علة للاول، ام كانا معلولين لثالثة ونحو ذلك .
(ثالثها)- ان يكون اللزوم المستفاد منها تأثير المقدم فى الجزء، سواء

= انشائية والظاهر أن تعريف المفهوم بذلك أولى من التعريف بأنه حكم لغير مذكور لان الظاهر منه عدم اتحاد موضوع القضيتين، وسيجىء اشتراط اتحادهما، ويظهر من التعريف المذكور كون المفهوم من المداليل الالتزامية، يحكم بها العقل لخصوصية مستفادة من اللفظ. وبهذا الاعتبار يعد من دلالة الالفاظ.

ثم إنه هل يطلق المفهوم على كل مدلول التزامي، ويجري فيه النزاع كلوانم الامارات مثلاً؟ الظاهر عدم التزامهم بذلك، وتحقيقه يحتاج الى تأمل.

كان علة تامة ام كان احد اجزائها.

(رابعها) - ذلك مع زيادة أن المقدم علة تامة للتالى.

(خامسها) - احد الاخيرين مع زيادة دلالتها على المحصر.

والانصاف ان الاحتمال الاول ليس مفاداً للقضية، ولا يبعد دعوى ظهورها في ترتب التالى على المقدم [١٩٤] واما كون المقدم من قبيل العلة المنحصرة او جزئها المنحصر، فلانجزم به بعد مراجعة الوجدان مراراً، اترى أنه لو قال المتكلم (إن جاءك زيد فاکرمه) فسأل المخاطب إن لم يجىء، ولكنه اكرمنى هل اكرمه أولاً، فاجاب اكرمه هل يكون كلاماً منافياً للظهور المنعقد لكلامه الاول [١٩٥]. لا اظنك تجزم بذلك بعد التأمل.

واما الادلة التى يستدل بها في المقام فكلها مخدوش.

(منها) - أن القضية المشتملة على كلمة (لو) تدل على امتناع

التالى لامتناع المقدم بالاتفاق، وبشهادة التبادر والوجدان. وليس ذلك الا لدلالتها على حصر العلة [١٩٦]، إذ لولا ذلك فجرد امتناع العلة التى

١ - مفهوم الشرط

[١٩٤] الظاهر عدم ظهورها في الترتب ايضاً، بل المتيقن أنه يستفاد منها الملازمة بين المقدم والتالى، وإن كانا معلولين لعلة ثالثة. ولذا يصح قولنا (إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) مع عدم الترتب، نعم لا يبعد ظهورها في ذلك ابتداءً في الانشائيات. لكن الظاهر أن ذلك ايضاً بدوي.

[١٩٥] الظاهر عدم المنافاة حتى بنحو يستلزم التخصيص، مع أنه لو استفيدت العلية المنحصرة لكان ذكر علة اخرى منافياً لها بنحو التباين، فانه فرق بين تخصيص العام وبين علة اخرى بعد اظهار انحصارها كما لا يخفى.

[١٩٦] الظاهر ان كلمة (لو) قد تستعمل لاثبات عدم العلة بعدم تحقق المعلول وجداناً، كما في قوله - تبارك وتعالى - (لو كان فيها آلهة الا الله لفسدنا) =

جعلت مدخولة لكلمة لو، لا يستلزم انتفاء المعلول، فعلم ان كلمة (لو) تدل على أن مدخولها علة منحصرة للجزاء. ومن البعيد التفكيك بينها وبين سائر ادوات الشرط.

وفيه انه من الممكن أن يقال إن امتناع التالي يستفاد من مفاد كلمة (لو) كامتناع المقدم في عرض واحد [١٩٧] لأنه مستفاد من حصر العلة. هذا مضافاً إلى أن مجرد الاستبعاد لا يعد دليلاً يعتمد عليه. و(منها)- انه بعد فهم اللزوم بين المقدم والتالي، يحمل على العلية المنحصرة، لكونها اكمل افراد اللزوم [١٩٨].

وفي هذا المقام لاستفاد العلية المنحصرة، كما لا يتوقف اثبات مثل ذلك المقصود عليها، لان عدم المعلول كاشف عن عدم وجود العلة منحصرة كانت ام متعددة، فان عدم الفساد يدل على عدم التعدد، سواء كان للفساد علة اخرى معدومة مثل التعدد أم كانت منحصرة.

وقد تستعمل لبيان انتفاء المعلول الموجود على تقدير انتفاء العلة الخاصة مثلاً، مثل (لولاك لما خلقت الافلاك)، أو (لولا على لهلك عمر) وفي هذا المقام وإن كان يستفاد عدم علة فعلاً للمعلول المذكور غير ما ذكر بعد (لو) بحيث لو لم يكن، لم يكن هذا المعلول موجوداً، وكانت القضية مسوقة لذلك، لكن هل ذلك من عدم العلة أصلاً ومن رأس، او عدمها فعلاً وان كانت متعددة بالذات؟ فلا دلالة لها على أحدهما، فانها تستعمل في الثاني ايضاً بلا تمحل، كما تقول (لولا احسانك لمت) فكيف كان لا يستفاد من القضية المشتملة على (لو) انحصار العلة ذاتاً فتأمل.

[١٩٧] الظاهر ان امتناع الثاني فيما يستفاد انما يستفاد من حصر العلة ولو فعلاً، لا انه يستفاد من كلمة (لو) ابتداءً، والدليل على ذلك الوجدان، فان قضية لولا علي (ع) لهلك عمر يستفاد منها أن العلة لعدم هلاك عمر منحصرة ولو فعلاً بوجود على - سلام الله عليه - وذلك واضح.

[١٩٨] قد يجاب عن ذلك بعدم امكان طرو التقييد في المعنى المستفاد من =

وفيه (أولاً) ان التخصيص العلية في شيء لا يوجب اكمليتها، إذ بعد كون شيء علة، فوجود شيء آخر مثله في العلية لا يوجب نقصاً فيه، كما أن عدمه ليس كمالاته، كما هو واضح.

و(ثانياً) إنصرف الشيء إلى الفرد الكامل ممنوع، لأنه ليس منشأً للانصراف، وهل ترى من نفسك أن الإنسان ينصرف إلى خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله؟ والحاصل أن ميزان الانصراف انس اللفظ إلى معنى خاص، بحيث يفهم العرف منه ذلك المعنى، واكتمالية الشيء لا ربط لها بهذا المقام.

و(منها)-ان اللزوم المستفاد من الجملة يحمل على العلية المنحصرة بمقدمات الحكمة، كما أن الطلب يحمل على النفسى عند الاطلاق دون الغيرى، كما أنه يحمل على التعيينى دون التخييرى.

وفيه (أولاً) انه ليس حمل الطلب على النفسى والتعيينى من جهة الاطلاق، بل يحمل على النفسى عند الشك في كونه نفسياً او غيرياً، وعلى التعيينى عند الشك في كونه تعيينياً او تخييرياً، إما من جهة ظهوره عرفاً فيها عند خلو اللفظ عما يدل على غيرهما، وإما من جهة أن الطلب المتعلق بشيء حجة عقلاً على كونه واجباً نفسياً تعيينياً، بمعنى أنه لو كان كذلك في الواقع لصحت العقوبة على مخالفته، ولا يجوز عند العقل الاتيان بما يحتمل أن يكون بدلاً له.

=أداة الشرط، لأنه معنى حرفي، ولا اطلاق فيه اصلاً، حتى يقال بعدمه في مورد بالانصراف.

وفيه: أنه قد غر في المعاني الحرفية إمكان طرو التقييد فيها، فراجع والعمدة في الجواب ما في المتن.

(ثانياً) أنه لو سلم أن حمله عليها إنما يكون من جهة مقدمات الاطلاق، فقياس ما نحن فيه عليه قياس مع الفارق، فإن حمل الطلب على النفسى والتعيسى عند الاطلاق، إنما هو من جهة أنها قسمان من الطلب في قبال قسمين آخرين منه، ولكل من الاقسام أثر خاص، فلو لم يحمل على قسم خاص، فلا بد من الالتزام بالاهمال. والمفروض كونه في مقام البيان، فيجب أن يحمل على ما هو اخف مؤنة من الاقسام، والنفسى أخف مؤنة من الغيرى، فإن الغيرى يحتاج الى لحاظ الغير، وكذا التعيسى اخف مؤنة من التخييرى، لانه يحتاج الى ذكر البديل. وهذا بخلاف انحصار العلة، فانه عنوان منتزع من عدم علة اخرى. ومن المعلوم أن وجود علة اخرى وعدمها ليسا موجبين لتفاوت العلة اصلاً، فلو اراد بيان الانحصار يحتاج الى دال مستقل آخر، كما أنه لو اراد بيان عدمه، يحتاج الى مبين آخر فافهم [١٩٩].

وما استدل به المشتون إطلاق ترتب الجزاء على الشرط. وتقريب الاستدلال به أن مقتضى إطلاق ذلك أن يكون الجزاء مستنداً الى خصوص الشرط دائماً، سواء وجد شيء آخر سابقاً عليه أو مقارناً له ام لا. وهذا لا ينطبق إلا على العلة المنحصرة، فانه لو تعددت العلة، فلو كانت سابقة على ما ذكر في القضية، يكون الجزاء مستنداً اليها، وإن كانت مقارنة له، يكون الجزاء مستنداً الى مجموع علتين. والجواب أنه لو تكرر المسبب بتعدد الاسباب، يلزم اهمال السبب

[١٩٩] لعله اشارة الى ان المتكلم إذا كان بصدد بيان تمام العلل، واقتصر على ذكر واحدة أو اثنتين، يستفاد منه الانحصار لكن لا يخفى أن ذلك منحصر في مثل المقام، وهو قرينة خارجية غير مدلول اداة الشرط، بما هو، كما هو مورد النزاع.

او استناد المسبب الى مجموع السببين، فيحفظ الاطلاق المستفاد من القضية، وهو أنه متى يوجد الشرط يترتب عليه الجزاء، من دون لزوم القول بالحصار. واما لو فرضنا أن الجزاء واحد على كل حال، فاللازم على تقدير تعدد الاسباب وإن كان عدم ترتبه على الشرط اصلاً احياناً، وعدم كونه مستقلاً كذلك لكنك عرفت مما تقدم أنا لم نسلم دلالة القضية على كون الشرط علة تامة، بل المقدار المسلم وقوع الجزاء عقيب الشرط مع ربط بينهما، ويكفي في الربط كونه صالحاً للتأثير فيه [٢٠٠]، وان منع من تأثيره سبق علة اخرى.

[٢٠٠] الظاهر أنه فيما تستفاد العلية تستفاد العلية الفعلية لا مجرد الصلاحية، نعم لو احرز عدم قابلية الحمل في مورد، فذلك قرينة قطعية على ارادة خلاف الظاهر، فاللازم الحمل على الظاهر ما لم يكشف الخلاف.

وقرر الاطلاق في الفصول بتقريب آخر، وهو أن ظاهر اللفظ في مثل (ان جاءك زيد فاکرمه) ان المجيء بنفسه علة لوجوب الاكرام، لان العلة هي القدر المشترك بينه وبين شئ او اشياء اخرى. وانما ذكر المجيء من باب ذكر احد الافراد، نظير ما يأتي من الاستاذ - دام بقاءه - في تقريب عدم الحاجة الى مقدمات الحكمة في المطلق: من أن ظاهر اسناد الحكم الى المطلق أنه بنفسه موضوع للحكم، لان الموضوع هو الخاص، واسند الى المطلق من باب اتحاده مع الخاص.

وقد اجيب عنه: بأن الظاهر من القضية المذكورة ليس إلا أن ذات زيد بما هي ليست موضوعاً للقضية، من دون قيد خارج وأما أن القيد خصوص المجيء أوجبيء به من باب المثال، أو أنه احد الافراد، فلا ظهور لها فيه.

لكن الظاهر عدم تماميته: لأن الظاهر من القضية أن المجيء بنفسه مؤثر في الاكرام ودخيل فيه، فالاولى في الجواب أن يقال: إن ظهور القضية في تأثير خصوص المجيء مما لا ينكر، لكن الطبيعة إذا كانت بوجودها السارى مؤثرة في شئ، فيصح إسناد المؤثرية الى كل فرد منها بالخصوص، كما يصح الاسناد الى اصل الطبيعة. فكما =

ثم إن كل من استدل على ثبوت المفهوم بالاطلاق المستفاد من الحكمة، فكلامه — على فرض تماميته — خارج عن المدعى، لأن المدعى ثبوت المفهوم للقضية الشرطية دائماً، وأن القضية الشرطية تنحل الى عقد إيجابى وسلبى، والاطلاق المستفاد من المقدمات ليس دائماً، لأنه تابع لوجود المقدمات.

حجة المنكرين امور: (الأول): أن ما استدل به السيد (قدس سره) من أن تأثير الشرط هو تعليق الحكم عليه، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجرى مجراه، ولا يخرج عن كونه شرطاً، فإن قوله تعالى: (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم)^(١) يمنع عن قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه شاهد آخر، فانضمام الثانى الى الاول شرط فى القبول. ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه ايضاً، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى، مثل الشمس فإن انتفاءها لا يستلزم انتفاء الحرارة، لاحتمال قيام النار مقامها. والامثلة لذلك كثيرة عقلاً وشرعاً انتهى.

والظاهر انه (قدس سره) قد استظهر من كلام القائلين بالمفهوم أن ذلك من جهة الشرطية، وأن لازمها انتفاء المشروط بانتفاء الشرط، فورود ما افاده على هذا الكلام واضح لا اشكال فيه. ولكن المدعين لم

= يصح أن يقال: (النار محرقة) كذلك يصح أن يقال (هذه النار المخصوصة محرقة). نعم لو كان المؤثر صرف الطبيعة بحيث لا يسري التأثير الى الخارجيات، فلا يكون الاسناد الى الافراد الا من باب الاتحاد.

إذا عرفت ذلك تعلم أن استظهار العلية لخصوص الشرط من القضية، لا يلزم الانحصار، ومن دونه لا تدل على المفهوم.

يتشبثوا بمجرد اطلاق الشرط، بل يدعون ظهور الجملة في كون مدخول اداة الشرط علة منحصرة للجزاء، فلا يصح التقابل معهم الا بنفى هذا الظهور. (الثاني)- أنه لو دل لكان باحدى الدلالات، والملازمة كبطلان التالى واضحة. واجيب بمنع بطلان التالى، وأن الالتزام ثابت. وقد عرفت الكلام في ذلك.

(الثالث)- قوله تعالى: (ولا تكررهما فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً) وفيه أن القائل بالمفهوم يشترط أن لا يكون الشرط محققاً للموضوع، والشرط في القضية المذكورة محقق للموضوع، فإن الاكراه لا يتحقق الا مع ارادة التحصن.

هذا مضافاً الى ان استعمال القضية الشرطية فيها لا مفهوم له احياناً مما لا ينكر، إنما الكلام في ظهورها فيها له مفهوم وضعاً أو بقرينة عامة وعدمه، والمدعى يقول بالاول. ومجرد الاستعمال بقرائن خارجية في بعض المقامات لا ينافي دعواه.

ينبغي التنبيه على امور

(الاول)- أن المفهوم لو قلنا به هو انتفاء سنخ الحكم عن الموضوع المذكور في القضية في غير مورد الشرط لاشخصه، ضرورة أن ارتفاع شخص الحكم بارتفاع بعض قيود الموضوع عقلي. وهذا ليس من المفهوم المتنازع فيه، وهكذا مفهوم الوصف وباقي المفاهيم التي وقعت مورداً للنزاع، فيكون مورد النزاع منحصراً فيما كان الحكم بسنخه قابلاً للثبوت وعدمه في غير مورد الشرط.

ومن هنا ظهر انه ليس من باب المفهوم الحكم بالانتفاء عند

الانتفاء في باب الوصايا والإوقاف ونظائرها، فانه لو اوصى بثلاث ما له مثلاً للعلماء، فمن كان خارجاً عن العنوان لا يكون مورداً لهذه الوصية قطعاً، ولا يمكن ان يكون المال — بعد انتقاله الى العلماء بموت الموصى، وكونه ملكاً لهم — مالا لغيرهم. وهكذا حال الوقف وامثاله، فعدم كون المال لغير المتصف في مثال الوصية، وكذا عدمه لغير المتصف بعنوان الموقوف عليه، فيما لو وقف على عنوان خاص ليس من باب مفهوم اللفظ.

هذا وقد خالف فيما ذكرنا — من أن المناط في باب المفهوم انتفاء منخ الحكم — بعض اساطين الفن، وجعل المفهوم في قولنا (اكرم زيدا ان جاءك) انتفاء شخص الوجوب المتحقق في هذه القضية، على تقدير انتفاء الشرط، ولعل نظره الى أن هيئة افعال موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص بازاء جزئيات الطلب، فما هو جزاء في القضية المذكورة هو الوجود الجزئي الشخصي المتعلق باكرام زيد، دون حقيقة الوجوب المتعلق باكرام زيد، ولم تحضرنى عبارته حتى اتأمل في مراده (قدس سره).

اقول: لو كان الوجه ما ذكرنا، ففيه (اولاً) ما عرفت في تحقيق معنى الحروف، وانها موضوعة كاسماء الاجناس للمعنى العام، ومستعملة فيه حينئذ لا مورد لهذا الكلام.

و(ثانياً) ان الشرط — في قولنا ان جاءك زيد فاكرمه — يستدعى حقيقة ايجاب الاكرام، لا الايجاب الجزئي الشخصي المتحقق بجميع الخصوصيات، اذ ليس لنا شرط في القضايا الشرطية يكون كذلك، غاية الامر حقيقة الايجاب لا تتحقق الا في ضمن الايجاب الخاص، ونسلم منك أنه ليس لتلك الحقيقة لفظ موضوع، ولكننا نفهم أن الايجاب الجزئي المدلول عليه باللفظ الخاص ليس معلولاً للشرط المذكور في

القضية، بل المعلول هو الحقيقة الموجودة في ضمنه. وحينئذ فبعد فهم حصر السبب من القضية لازمه ارتفاع حقيقة وجوب اكرام زيد في مورد عدم الشرط.

(الثاني) أنه لا بد — في مفهوم القضية الشرطية على القول به — من حفظ الموضوع مع تمام ما اعتبر قيداً في الموضوع أو الشرط أو في طرف الجزاء، وينحصر اختلافه مع المنطوق في امرين: —
(أحدهما) — انتفاء الشرط في المفهوم وثبوته في المنطوق.

(ثانيها) — ان يكون الحكم الثابت في المفهوم نقيض ما ثبت في المنطوق، ففهم قولك: — إن جاءك زيد ركباً يوم الجمعة فاضربه ضرباً شديداً — إن لم يجئك زيد ركباً يوم الجمعة، فلا يجب عليك أن تضربه ضرباً شديداً.

ومن الاعتبارات الراجعة الى القضية الشرطية الكل المجموعى، فلو قال: إن جاءك زيد فتصدق بكل مالك، على نحو الكل المجموعى، ففهمه عدم وجوب التصديق بمجموع المال على تقدير عدم الشرط. وهذا مما لا اشكال فيه. أما لو وقع العموم الاستغراقى في موضوع الجزاء، فهل تقتضى القاعدة مراعاته في طرف المفهوم، فيكون المفهوم من قولنا: — (ان جاءك زيد فاكرم كل عالم على نحو الاستغراق الافرادى — عدم وجوب اكرام الكل على تقدير عدم الشرط، حتى لا ينافى وجوب اكرام البعض او عدم مراعاته، حتى يكون المفهوم من القضية المذكورة السالبة الكلية.

ومن هنا وقع النزاع بين امامى الفن الشيخ محمد تقى وشيخنا المرتضى قدس سرهما في حديث إذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه شيء، فادعى الاول بدهاة أن المفهوم هو الايجاب الكلى واستدل — فى الطهارة على ما هو ببالى — بان العموم لوحظ مرآة وآلة لملاحظة الافراد،

فكانه لم يذكر في القضية الا الاحكام الجزئية المتعلقة بالافراد، فيكون تعليق هذا الحكم — المنحل الى احكام جزئية عديدة على بلوغ الكرية — منحلاً الى تعليقات عديدة، ولازم حصر العلة كما هو المفروض أنه في صورة انتفاء الكرية ينقلب كل نقي الى الاثبات.

ويمكن أن يستدل لهذا المطلب بوجه آخر، وهو أنه بعد فرض حصر العلة في الكرية يلزم ان لا يكون لبعض افراد العام علة اخرى اذ لو كان لبعض الافراد علة اخرى يتحصل للمجموع من علتين وهذا خلف ولازم ذلك في القضية المذكورة الايجاب الكلي في صورة عدم الكرية وهذا واضح.

ولحق أن القضية المذكورة وامثالها ظاهرة في أن عمومها ملحوظ وأن المفهوم في القضية المذكورة هو الايجاب الجزئي، والدليل على ذلك التبادر [٢٠١] ولا ينافي دعوى التبادر المذكور ما تقدم سابقاً من إنكار اصل المفهوم في القضايا الشرطية، فان هذا التبادر المدعى هنا يكون في

[٢٠١] قديقال: باستحالة ما ادعى التبادر عليه في المتن، بتقريب أن المنشأ إذا كان هو الحكم على كل واحد من الافراد استغراقاً، فلا يكون الملحوظ والمجموع في القضية إلا كل واحد من الاحكام، ومعلوم أن النسبة الملحوظة هي التي علقت على الشرط، ولم يلحظ شئ واحد حتى يقال: انه معلق على الشرط، وبانتفاء الشرط ينتهي هذا الواحد، والجامع بين الافراد وإن كان واحداً لكن لم يلحظ في المقام إلا مراتاً لملاحظة الافراد. ومعلوم أن الملحوظ كذلك غير قابل للحمل والاسناد استقلالاً، حتى تعلق النسبة اليه على الشرط، فلا يكون المعلق على الكرية في المثال إلا عدم انفعال الماء بملاقاة كل فرد من افراد النجاسات، ولازمه على القول بالمفهوم كون الكرية علة منحصرة لعدم انفعال الماء بملاقاة كل فرد من افراد النجاسات.

وفيه: أن لازم تعليق الحكم كذلك وان كان ما ذكر، لكن يمكن التعليق =

= بنحو يكون المعلق على الشرط أمراً واحداً، وذلك لانه لا إشكال في ان النسبة في العام الاستغراقي وان كانت متعددة انحلالاً، لكنها شئ واحد ابتداءً، ضرورة انه فرق بين اكرم زيداً، واکرم عمرواً، واکرم خالداً، واکرم كل واحد منهم، فان الانشاء في الثاني واحد بخلاف الاول.

اذا عرفت ذلك فنقول: تعليق الحكم وارتباطه في العام الاستغراقي يتصور على وجهين: (أحدهما): - تعليقه وارتباطه على نحو المراتبية، بحيث يكون المرتبط والمعلق انحلالاً جميع الاحكام، ومقتضاه على المفهوم الدلالة على الحصر كما مر.

(ثانيها): تعليقه وارتباطه بنحو الموضوعية، بحيث تكون نفس تلك النسبة - المنشأة الواحدة ابتداءً - منظوراً اليها بالنظرة الثانية مستقلاً عند التعليق، وتكون هي المعلقة على الشرط بلحاظ المراتبية. ومقتضاه انتفاء تلك النسبة الواحدة عند انتفاء الشرط، وهو اعم من انتفاء جميع الاحكام، ولا يستفاد من المفهوم الايجاب الجزئي. وأما كون تلك النسبة غير ملحوظة في مقام الجعل استقلالاً، فلا يضر بإمكان تعليقها بنحو الموضوعية، لان خصوصية تلك النسبة ليست الا كنفها في عدم لحاظها باللحاظ الاستقلالي، فكما يمكن لحاظها ثانياً وارتباطها بالشرط مع أنها معنى حرفي غير مستقل في اللحاظ، كذلك يمكن تعليق تلك النسبة المتخصصة بهذه الخصوصية، التي يكون طرفها شيئاً واحداً ابتداءً، ومتعدد بالانحلال بلحاظها ثانياً عند التعليق، إن قلنا بان التعليق يحتاج الى النظرة الثانوية.

وأما إن قلنا بان التعليق في القضايا الشرطية عبارة عن فرض وجود الشرط اولاً، ثم انشاء الحكم في هذا الفرض، فلعل الامر اسهل، لان النسبة الواحدة المنشأة بعد فرض الشرط، يمكن أن تكون منظوراً اليها بما هي واحدة، ويمكن أن تكون منظوراً اليها بما هي متعددة انحلالاً.

هذا غاية التقريب في اثبات الامكان لما ادعي التبادر عليه، ومع ذلك يحتاج الى مزيد تأمل، خصوصاً على التقريب الثاني، لان معنى العام الاستغراقي عدم كون الجامع ملحوظاً الا مرآتاً، بلحاظ وحدتها الذاتية، وهو مناف للحاظ الوحدة فافهم. =

= ثم ان الظاهر عدم ثمره عملية للنزاع في المثال، لعدم كون فرد من النجاسات مشكوكاً فيه من حيث النجسية، حتى يستفاد حكمه من المفهوم على الإيجاب الكلي، بل المعلوم من الخارج — مع قطع النظر عن ذلك المفهوم — أن كل نجس منجس للماء القليل على القول بانفعاله. نعم اطلاق الحكم بحيث يشمل ورود الماء على النجاسة محل الكلام، وكذلك منجسية خصوص الدم الغير المستبين، فلو جرى مثل ذلك النزاع في الاطلاق، يمكن التمسك بالمفهوم لرفع الشك في المثالين، على القول باستفادة إيجاب الكلي عند انتفاء الشرط، مثل أن يقال هل كما يستفاد من منطوق (إذا بلغ الماء قدر كره...) عدم نجاسة الكر مطلقاً بأي نحو لاقاه النجس، كذلك يستفاد من المفهوم النجاسة مع عدم الكرية بأي نحو لاقاه النجس، أم لا يستفاد منه الا عدم العصمة بنحو الاطلاق؟ وبعبارة أخرى: هل المفهوم يقيد اطلاق السلب عند عدم الشرط، أم لا يفيد الا سلب الاطلاق؟ والثره على كل منها واضحة، لكن الظاهر عدم جريان النزاع في الاطلاق، لانه ليس من قيود الكلام حتى يصح الاكتفاء بسلبه في المفهوم، بل الاطلاق في المفهوم والمنطوق يعرض على الحكم بنهج واحد، لان معناه ليس الالحاظ الذات، بل الالحاظ قيد معها حتى السريان، سواء احرزنا ذلك بالمقدمات أم بالظهور اللفظي، كما سيجيء في بيان الاطلاق انشاء الله تعالى.

ومعلوم أن تعليق الحكم على الذات بلا لحاظ شيء، لا يدل إلا على انتفاء الحكم عن تلك الذات عند عدم الشرط، من دون نظر الى نفي الاطلاق ولا الى غيره من القيود. ومقدمات الحكمة على تماميتها تجري في المنطوق والمفهوم، وكذلك الاستظهار اللفظي لو تم بجري فيها. نعم لو كان الاطلاق في قضية من قيود الكلام، أو كان معناه لحاظ الشمول والسريان — كما نسب الى مشهور المتقدمين — لكان المفهوم أعم من نفي الحكم ونفي الاطلاق، كما مر في العموم على الخلاف. وأما على المختار فلا مانع من اطلاق المفهوم.

ولعل ما نقل عن الشيد (قدس سره) — من عدم نجاسة الماء القليل إذا ورد على النجاسة — مبني على المشهور في معنى الاطلاق، أو على انكار المفهوم، أو عدم =

كيفية مفهوم القضية، وفائدته أنه لو علمنا من الخارج أن القضية المشتملة على الكل الاستغراقى جىء بها لبيان المفهوم، وبنينا على الاخذ بالمفهوم فى قضية شخصية من جهة وجود القرائن الخارجية، ناخذ به على نحو ما ذكرنا فلا تغفل.

وأما الاستدلال الأول فجوابه أن العموم وإن لوحظ مرآة فى الحكم الذى اسند إلى موضوعه، إلا أنه لا منافاة بين هذا وبين ملاحظة هذا العموم الاستغراقى امرأ وحدانياً، بملاحظة التعليق على الشرط. وهذا أمر واضح لا يحتاج امكانه فى مرحلة الثبوت الى مزيد برهان. وأما الدليل عليه فى مرحلة الاثبات، فهو التبادر، فان مفهوم قولنا لو كان معك الامير، فلا تخف احداً ليس انه فى صورة عدم كون الامير يجب الخوف من كل احد [٢٠٢].

وأما الاستدلال الثانى، فهو منى على الالتزام بان تالى الادوات علة، وهذا غير مسلم حتى بناء على القول بالمفهوم، إذ يكفى فى المعنى المستفاد من تعليق الجزاء كون تالى الادوات جزءاً اخيراً للعلة، إما

= استفادة الايجاب الكلي منه، او على عدم كون قضية (اذا بلغ...) فى مقام البيان، بان تكون فى مقام بيان المانع من الانفعال فى موارد تعامية المقتضى، لافى مقام تعداد المقتضى، فلا اطلاق لها. لكن الظاهر من مثل تلك القضايا — ولو بمناسبة الحكم والموضوع — أن المقتضى نفس الملاقاة بأي نحو كان، كما يقال السكين يقطع اليد، فانه معلوم انه يقطع بالامرار.

[٢٠٢] لا يفتى أن عدم الدلالة على عموم السلب فى المثال مستند الى القرينة، فان الامر بعدم الخوف مع الامير، لا يكون إلا بمن يكون مقتضى الخوف فيه موجوداً، لكن لا يبعد تبادر ما استظهر ولو مع عدم القرينة، مثل قولك (إن رزقت ولدأ فاعتق كل عبيدك) فانه لا يفهم منه الا عدم اعتاق كل العبيد إن لم ترزق الولد لا بعضهم.

منحصرأ بناءاً على القول بالمفهوم، او اعم من ذلك بناءاً على عدمه [٢٠٣].

(الثالث) أنه لو تعددت القضايا وكان للجزء واحداً، فلا يمكن الجمع بين مداليلها الاولى، ضرورة وقوع التعارض بين مفهوم كل منها مع منطوق الاخرى، فلا بد من التصرف اما بتخصيص مفهوم كل منها بمنطوق الاخرى، وإما بحملها على بيان مجرد الوجود عند الوجود. والفرق بينها أنه على الاول. يؤخذ بالمفهوم في غير مورد المنطوق، بخلاف الثاني، وإما بحمل الشرط في كل من القضايا على جزء السبب، واخذ المفهوم من المجموع. واما بالالتزام بأن المذكور في القضايا مصداق للسبب، وما هو سبب هو الجامع بين ما ذكر. ولعل الاظهر هو الوجه الثاني عرفاً [٢٠٤].

[٢٠٣] لا يخفى أنه إن دلت القضية على انحصار العلة في تالي الادوات، ولو كان جزء العلة، وقلنا بدلالة القضية على أن المعلق على الشرط كل واحد من الاحكام المنشأة، لا النسبة الواحدة — التي سبق ذكرها في الحاشية السابقة — فتدل القضية على عموم السلب، كما هو واضح، ولا وجه لانكاره. نعم لو استظهر من القضية أن المعلق على الشرط تلك النسبة الواحدة، فلا تدل الا على سلب العموم، ولومع استفادة انحصار العلة والتامة، لعدم المناقاة بين انتفاء تلك النسبة الواحدة، مع عدم انتفاء بعض الاحكام المندرجة تحته مستندة الى علة اخرى، بان تكون علة المجموع منحصرة، لكن في بعض الافراد علة اخرى تؤثر عند عدم علة المجموع مثلاً.

فالاولى في الجواب الاحالة الى ما استظهره أولاً، من كون العلة علة للنسبة، لا لكل واحد من المندرجات تحتها، ولا الى عدم استفادة تامة العلة من القضية، نعم لو كان المراد من جزء العلة العلة لبعض الاحكام لاتمامها، وإنما اسند العلية في الكل، لانها متممة للكل، لصح الجواب، لكنه خلاف الظاهر جداً.

[٢٠٤] قد يقال باظهرية الاول لشيوع التقييد والتخصيص، حتى قيل ما من =

وأما احتمال أخذ إحدى القضايا منطوقاً ومفهوماً، فلا وجه له أصلاً، فإنه يوجب طرح غيرها كما لا يخفى.

٢- مفهوم الوصف

ومن جملة المفاهيم التي قد وقع النزاع في ثبوتها مفهوم الوصف [٢٠٥]. ولحق عدم دلالة القضية المشتملة على ذكر الوصف على عدم سنخ الحكم في غير مورده، لا وضعاً ولا من جهة قرينة عامة. والتحقيق عدم دلالتها على كون الوصف المذكور في القضية علة للحكم،

= عام الا وقد خص، فكيف يرفع اليد عن ظهور القضية الشرطية في المفهوم، لعدم لزوم التقييد او التخصيص في المفهوم؟ *من تحت كبريت علوم* لكنه مخدوش بالفرق بين تخصيص العام المستفاد عمومه من ظاهر اللفظ، او تقييد المطلق المستفاد اطلاقه من مقدمات الحكمة، او الظهور على خلاف فيه، فانها شايعان كما ذكر، وبين تخصيص العام المستفاد عمومه ببركة ظهور القضية في حصر العلة، او تقييد المطلق المستفاد اطلاقه من ذلك الظهور، فان التخصيص والتقييد في المقامين كاشف عن عدم حصر العلة، وهو متناف للدلالة على الحصر، فلا بد في مثل المقام من رفع اليد عن استفادة الحصر لخصوصية المقام، لولم نقل بعدم الدلالة عليه رأساً. نعم لو كان مستند المفهوم اطلاق ترتب الجزاء على الشرط، فالاولى تقييد مفهوم كل منها بمنطوق الآخر، لكن تقريبه غير تام كما قرئ في المتن.

٢- مفهوم الوصف :

[٢٠٥] قد يتمسك لمفهوم الوصف بما قرئ من الفصول التمسك به في مفهوم الشرط، وهو ظهور القضية في أن الموضوع — بما هو متصف بشخص هذا الوصف — موضوع للحكم لا بما هو جامع بينه وبين وصف آخر.

فضلاً عن كونه علة منحصرة، لاحتمال كون ذكره في القضية من جهة وجود مانع من تعلق الحكم بالمطلق في مرحلة الاثبات، وإن كان ثابتاً له في مرحلة الثبوت، أو لكون الاهتمام بشأنه، أو لعدم احتياج غيره الى الذكر، وغير ذلك من النكات.

نعم قد تستظهر العلية من جهة المناسبة بين الحكم والموضوع، كوجوب الاكرام المتعلق بالعالم، أو وجوب التبين المتعلق بخبر الفاسق، ولا فرق في ما ذكرنا بين الوصف المعتمد على الموصوف وغيره. نعم لازم التقييد بالوصف عدم شمول الحكم في تلك القضية لغير مورد الوصف، وهذا غير المفهوم المتنازع فيه، كما عرفت.

ومن هنا يظهر أن بعض الكلمات التي تنقل عن الاعلام في الاستدلال على المقام ليس في محله، مثل ما قيل: (إنه لو لم يكن للوصف مفهوم لما صح القول بالتخصيص في مثل قولنا اكرم العلماء الطوال)، ولما صح حمل المطلق على المقيّد، إذ لا تنافي بينهما إلا من جهة دلالة المقيّد على سلب الحكم من غيره، إذ هذه الكلمات اجنبية عما نحن بصدد، ضرورة أن نقي وجوب اكرام القصار ليس من جهة أن تقييد العلماء بالوصف دل على عدم الحكم في غير مورده، حتى يكون من باب المفهوم، بل من حيث أن وجوب الاكرام في غير المنصوص يحتاج الى دليل، والنص لا يشمل.

= وفيه — مضافاً الى عدم الدلالة على دخل الوصف اصلاً — أنه على فرض الدلالة لاتدل القضية الا على كون هذا الوصف بشخصه موضوعاً للحكم لا بجماعه. وأما أنه منحصر فلا دلالة لها عليه، فانه يصح اسناد الحكم الى كل واحد من الافراد، إذا كانت الطبيعة بوجودها الساري موضوعاً للحكم، كما إذا كان بشخصه موضوعاً للحكم. وقد مر مفصلاً في مفهوم الشرط.

وكذا حمل المطلق على المقيد في مورد نقول به، وهو في صورة احراز وحدة التكليف المتعلق بها، واطهرية دليل المقيد - في اعتبار القيد من دليل المطلق في الاطلاق - إنما هو من جهة تضيق دائرة الحكم الثابت في القضية، فكانه من اول الامر ورد الحكم على المقيد. واين هذا من المفهوم المدعى في المقام؟ ونظير ما ذكر الاستدلال بقولهم (الاصل في القيود ان تكون احترازية)، فانه بعد تسليم ظهور كل قيد في ذلك، يوجب تضيق دائرة الموضوع، ولا يفيد انتفاء نسخ الحكم من غير مورد القيد، كما هو واضح. وما استدلل به على مفهوم الوصف أن ابا عبيدة - مع كونه من اهل اللسان الذين ينبغي الرجوع اليهم في تشخيص المعاني - قد فهم من قوله عليه السلام (لى الواحد يحل عقوبته) أن لى غيره لا يحل.

وفيه أنه ليس ابو عبيدة وغيره باولى منافى فهم هذا المعنى من القضية، بعد القطع بوضع مفرداتها، والقطع بعدم وضع آخر للمجموع. وإنما يفهم المفهوم من خصوص هذه القضية، لان الوصف المأخوذ فيها مناسب لعلية الحكم، مع العلم بعدم علة اخرى كما لا يخفى.

(تنبيهان)

(الاول) - أنه مما تقرر عند القائل بثبوت المفهوم للوصف أنه يشترط أن لا يكون الوصف وارداً مورد الغالب، كما في قوله تعالى: (وربائبكم اللاتي في حجوركم)^(١) ويمكن توجيهه بان المفهوم - بعد غلبة وجوده في افراد - ينصرف اليها ولا يحتاج في ذلك الى ذكر القيد، فذكر القيد وعلمه بيان، فهو بمنزلة القيد المساوى. وسيجيئ خروجه عن محل النزاع.

(١) سورة النساء، الآية ٢٣.

وفيه منع انصراف المفهوم الى الافراد الغالبة [٢٠٦]، فان ميزان الانصراف انس اللفظ عرفاً بالنسبة الى المعنى الخاص، وليس دائراً مدار الغلبة في الوجود، ويمكن ان يكون وجهه أن الورود مورد الغالب يخرج القيد عن اللغوية، فلا يكون حينئذ دليلاً على إرادة المفهوم.

وفيه أنه لو كان القول بالمفهوم من جهة الخروج عن اللغوية، لما صح القول به في كثير من الموارد، لوجود احتمال نكتة في ذكر القيد. وهذا في الحقيقة انكار للمفهوم للقضية، وإثباته لها في بعض المقامات لقريضة خاصة، مع أن خروج القيد عن اللغوية يكفي فيه كونه دخيلاً في الحكم، ولا يدل على الانحصار حتى يلزم منه العدم عند العدم.

(الثاني) — أن محل النزاع في المقام هو ما لو كان هناك موضوع محفوظ في كلتا الحالتين. اعني حالة وجود الوصف وعدمه، فيدعي مدعي المفهوم دلالة القضية على عدم سنيخ الحكم المتعلق بالموضوع المفروض، فينحصر مورد النزاع فيما تخلف الموصوف عن الوصف، وهو في الاوصاف التي تكون أخص من الموصوف، أو اعم من وجهه في مورد تخلف الموصوف، كما اشرنا في المبحث السابق إلى ان الموارد — التي يكون الشرط محققاً للموضوع — ليست محلاً للمبحث، ففي مثل قولنا: (في الغنم السائمة زكاة) لو قلنا بالمفهوم نقول بدلالته على نفي الزكاة في المعلوفة. وأما الابل، فان قلنا بأن في سائمتها زكاة، فمن جهة فهم المناط، وأن العلة لاصل الزكاة السوم، فيجرى المعلول في غير المذكور، تبعاً للعلة. وإن قلنا بدلالة

[٢٠٦] وايضاً لازم الانصراف تقييد الموضوع وتضييقه، وإن لم يكن للقضية مفهوم، والبناء في القيد الوارد مورد الغالب على عدم التقييد. والانصاف عدم صحة التمسك معه، لا بالاطلاق ولا بالقيد للتضييق او للمفهوم، ووجهه يظهر بالتأمل.

القضية المذكورة على عدم الزكاة في معلوفة الابل، فمن جهة حصر مناط اصل الزكاة في السوم. ولا دخل لشيء مما ذكر بمفهوم الوصف المدعى، كما لا يخفى.

٣- مفهوم الغاية

ومن المفاهيم التي وقع الاختلاف فيها مفهوم الغاية. والمنسوب الى المشهور دلالة الغاية المذكورة في القضية على ارتفاع الحكم، وإلى جماعة منهم الشيخ والسيد قدس سرهما - عدم الدلالة.

والحق ان يقال إن الغاية بحسب القواعد العربية (تارة) تكون غاية للموضوع، و(أخرى) تكون غاية للحكم (الاول) مثل سر من البصرة الى الكوفة (والثاني) مثل اجلس من الصبح الى الزوال، ففي الاول حالها حال الوصف في عدم الدلالة، وان كان تحديد الموضوع بها يوجب انتفاء الحكم المذكور في القضية عند حصولها، لكن قد مر ان هذا ليس قولاً بالمفهوم.

وفي الثاني الظاهر الدلالة، فان الغاية جعلت - بحسب مدلول القضية - غاية للحكم المستفاد من قوله اجلس. وقد حققنا في محله ان مفاد الهيئة إنشاء حقيقة الطلب لا الطلب الجزئي الخارجي، فتكون الغاية في القضية غاية لحقيقة الطلب المتعلق بالجلوس. ولازم ذلك ارتفاع حقيقة الطلب عن الجلوس عند وجودها. نعم لو قلنا ان مفاد الهيئة هو الطلب الجزئي الخارجي، فالغاية لا تدل على ارتفاع سنخ الوجوب.

وبعبارة أخرى لا إشكال في ظهور قولنا (اجلس من الصبح الى الزوال) في ان الزوال غاية للطلب المستفاد من قولنا اجلس، فان جعلنا

مفاد الهيئة حقيقة الطلب المتعلق بالجلوس، فمقتضى جعل الغاية لها ارتفاعها عند تحقق الغاية، وإن جعلنا مفادها هو الطلب الجزئي، فلازم ذلك ارتفاع ذلك الطلب الجزئي. ولا ينافي وجود جزئي آخر بعد الغاية. وحيث أن التحقيق هو الاول، تكون القضية ظاهرة في ارتفاع سنخ الحكم عن الجلوس في المثال [٢٠٧].

هذا وفي المقام نزاع آخر، وهو أن الغاية هل هي داخلة في المعنى أو خارجة عنها والتحقيق في هذا المقام أن الغاية التي جعلت محلاً للكلام في هذا النزاع، لو كان المراد منها هو الغاية عقلاً، أعني انتهاء الشيء، فهذا معنى على بطلان الجزء الغير القابل للتقسيم وصحته، فإن قلنا بالثاني فالغاية داخلة في المعنى يقيناً، فإن انتهاء الشيء على هذا عبارة عن جزئه الاخير، فكما أن باقي الاجزاء داخلة في الشيء، كذلك للجزء الاخير، وإن قلنا بالاول، فالغاية غير داخلة، لأنها حينئذ عبارة عن النقطة الموهومة

٣- مفهوم الغاية

[٢٠٧] الظاهر أن الامثلة مختلفة، فمثل (إن جاءك زيد فاجلس الى الزوال) لا يستفاد منه الا انتهاء شخص للحكم المسبب عن مجيئ زيد، ولا تنافي بينه وبين الحكم بوجوب الجلوس الى الغروب عند مجيئ عمرو.

فإن قلت: إن كان الموضوع له والمستعمل فيه في الهيئة كلياً، فكيف يمكن جعل المعنى شخص للحكم، وهو غير المستعمل فيه.

قلت: المستعمل فيه والمنشأ وإن كان كلياً قبل الانشاء، لكن الانشاء ملازم للتشخص والجزئية بنفس الانشاء. والمتكلم عند جعل الغاية — كما يمكن له النظر بعد الانشاء الى سنخ الحكم المنشأ وتحديد — كذلك يمكن له النظر الى شخص المنشأ بعد الانشاء، وتحديد بالغاية، نجعل الغاية له بشخصه، فإذا صح جعل الغاية بكلاً النحويين، فاستفادة كل منها تابع لظهور القضية. وقد عرفت أنه يختلف.

التي لا وجود لها في الخارج.

وان كان محل النزاع هو مدخول حتى والى وان لم يكن غاية حقيقة، فانه قد يكون شيئاً له اجزاء متصلة، كالكوفة، في قولنا سر من البصرة الى الكوفة، والليل في قولنا صم من الفجر الى الليل.

فالحق التفصيل بين كون الغاية قيداً للفعل، كالمثال الاول، وبين كونها غاية للحكم كالمثال الثاني، ففي الاول داخلية في المغيى، فان الظاهر من المثال المذكور دخول جزء من السير المختص بالكوفة في المطلوب، كما أن الظاهر منه دخول السير المختص بالبصرة ايضاً في المطلوب. وفي الثاني خارجة عنه، فان المفروض أنها موجبة لرفع الحكم، فلا يمكن بعثه الى الفعل المختص بها، كما لا يخفى.

ومن جملة ما يستفاد منه الحصر للجملة الملحوقه باداة الاستثناء، ولا شبهة في أنها تدل على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، وثبوت نقيضه للمستثنى. ولذا يكون الاستثناء من الاثبات نفياً، ومن النفي اثباتاً. وذلك للانسباق والتبادر القطعي.

ونسب الخلاف الى إبي حنيفة ولعله يدعى أن الاستثناء لا يدل إلا على أن المستثنى لا يكون مشمولاً للحكم المنشأ في القضية. وأما ثبوت نقيضه له في الواقع، فلا.

ويقرب هذا المدعى القول بأن الاسناد إنما يكون بعد الاخراج [٢٠٨]، اذ على هذا حاله حال التقييد. وقد عرفت أن التقييد

[٢٠٨] لا يخفى أن التقريب المذكور يؤيد المفهوم، لانه على ذلك يصير نظير

مفهوم الغاية، إذا كانت غاية للحكم، لان الموضوع بالفرض لاضيق فيه، وإنما أخرجه عن سنخ الحكم، ولازم ذلك القول بالمفهوم، نعم لو كان الموضوع مقيداً فالأمر كما ذكر، فافهم.

لا يدل الا على تضيق دائرة الموضوع في القضية. وكيف كان يدل — على خلاف ما ذهب اليه — التبادر القطعي.

واحتج على مذهبه بقوله (ع) (لا صلاة الا بطهور) إذ لو كان الاستثناء من النفي اثباتاً، للزم كفاية الطهور في صدق الصلاة، وان كانت فاقدة لباقي الشرائط.

وفيه (أولاً) أن الملحوظ في القضية هو المركب المشتمل على تمام ما اعتبر فيه، سوى الطهور [٢٠٩]، ونفيت حقيقة الصلاة أو هي بقيد التمام عنه، إلا في مورد تحقق الطهور. و(ثانياً) أنه على فرض التجوز في مثل التركيب المزبور لا يضرنا، بعد شهادة الوجدان القطعي على ما ادعيناه.

ومما استدل به على ما ذكرنا من المعنى قبول رسول الله صلى الله عليه وآله اسلام من قال كلمة (لا اله الا الله) إذ لو لم يدل الاستثناء من النفي على الاثبات في المستثنى، لما كانت هذه الكلمة بمدلولها دالة على الاعتراف بوجود الباري عز شأنه. والقول — بان هذه الدلالة في كل مورد كانت مستندة الى قرينة خاصة — بعيد غاية البعد، بل المقطوع به خلافه، كالقطع بخلاف أن هذه الكلمة كانت سبباً لقبول الاسلام شرعاً، مع قطع النظر عن مدلولها.

هذا وهذا الاستدلال، وان كان حسناً، لكن لا يحتاج اليه بعد

[٢٠٩] وذلك لظهور القضية في أن الصلاة غير الطهور، وبه تتحقق، لمكان الباء، فلاحالة يكون المقصود نفي الحقيقة عن جميع الاجزاء والشرائط بلاتحقق الطهور وإرادة الطهور من الصلاة واطلاقها — عليه تجوزاً لبيان اهمية الطهور على فرض صحته في مقامه — لا يصح في المقام، لمكان الباء، كما هو واضح.

كون المعنى الذى ذكرنا متبادراً قطعياً من القضية. وهنا اشكال آخر معروف، وهو أن الخبر المقدر للفظ لا النافية للجنس إما موجود، وإما ممكن وعلى أى حال لا يدل الاستثناء على التوحيد الذى هو عبارة عن الاعتقاد بوجود البارى، ونفى إمكان الشريك له عز شأنه، فانه على الاول الاستثناء يدل على حصر وجود الآلهة فى البارى جل وعلا، ولا يدل على نفي إمكان الشريك له جل شأنه. وعلى الثانى يدل على اثبات الامكان لوجوده تعالى شأنه، لا على وجوده تعالى ولا يدفع هذا الاشكال جعل إلا تامة غير محتاجة الى الخبر، فانه على هذا أيضاً تدل القضية على نفي الالهة واثبات البارى جل اسمه، ولا تدل على عدم إمكان غيره.

ويمكن ان يجاب بان المراد بالالهة المنفى هو خالق تمام الموجودات [٢١٠]، وبعد نفي هذا المعنى مطلقاً واثباته فى الذات المقدسة، يلزم ان يكون كل موجود سواه جل جلاله مخلوقاً له، ولا يمكن مع كونه مخلوقاً أن يكون خالقاً، فحصر وجود الاله فى البارى جل وعلا يدل — بالالتزام البين — على عدم إمكان غيره تعالى، فافهم.

[٢١٠] الظاهر عدم ارتفاع الاشكال بذلك المعنى أيضاً، لان الخبر المقدر إن كان (ممكن) فلا تدل القضية على وجود الخالق تمام الموجودات، وإن كان (موجود) فلا تدل على نفي إمكان خالق غير الخالق بالفعل. نعم بحسب الملازمة العقلية انحصار الخالق — لجميع الموجودات وجوداً فى الله تبارك وتعالى — ملازم لعدم إمكان غيره، وكذلك عدم إمكان غيره ملازم لوجوده جل وعلا، لكن المقصود دلالة اللفظ مع قطع النظر عن الملازمة العقلية، وأما مع الملازمة العقلية الخارجية، فلا فرق بين تقدير واجب الوجود، ومستحق العبادة، والمستجمع لجميع الصفات الكمالية، والعبود بالحق، فإن وجود كل منها ملازم عقلاً لعدم إمكان غيره وكذلك عدم إمكان غيره ملازم لوجوده، بل لوجوب وجوده. والظاهر من لفظ الاله هو المعبود بالحق، حيث أن =

بقى هنا شيء، وهو أن الدلالة التي اشرنا اليها، هل هي داخلية في المنطوق او المفهوم؟ وهذا وان كان خاليا عن الفائدة، إذ ليسا بعنوانها مورداً لحكم من الاحكام، إلا انه لا باس بذكر ذلك .

فنقول قولنا (اكرم العلماء الا زيدا) يشتمل على عقد ايجابي وسلبى، ودلالة العقد الايجابي — بعد خروج زيد — على وجوب اكرام باقى العلماء دلالة المنطوق، ودلالة العقد السلبى على اثبات نقيض ذلك للحكم في المستثنى دلالة المفهوم [٢١١]، اذ هي لازمة لخروج المستثنى عن تحت الحكم المتعلق بالمستثنى منه، كما أن دلالة — على حصر مورد وجوب الاكرام فى الباقي، وحصر مورد نقيضه فى المستثنى ايضا — داخلية فى المفهوم، فان ذلك كله لازم المعنى المستفاد من اداة الاستثناء بالمطابقة،

= الشهادة بهذا النحو فى قبال عبدة الاوثان لانهم يعبدونها، من دون نظر الى خالقيتها، أو كونها واجبة الوجود أو غير ذلك من المعاني المذكورة.

وكيف كان لو كان اللازم فى الشهادة دلالة الكلام، من دون ضم مقدمة عقلية على وجود الخالق، وعدم امكان غيره، فلا تدل القضية عليها، وإن قدر ما قدر، وان كانت الدلالة ولو بلحاظ العقل كافية فكل من هذه الوجوه كاف، ويمكن جعل المقدّر (ممكّن) مع الشهادة على الوجود أيضاً، بجعل الاسم الاله المفروض الوجود، فتم الدلالة بلا انضمام شئ خارج.

[٢١١] لا يبعد أن تكون دلالة العقد السلبى أيضاً منطوقاً، فان أداة الاستثناء آلة للخارج، وما يستفاد منها يحسب من المنطوق، كما يحسب من المنطوق ما يستفاد من سائر الادوات، من غير فرق فى ذلك بين أن يكون معناه حرفياً أو فعلياً، كما قد يقال بالتفصيل، وإن أبيت عن ذلك فنقول: إن الدلالة على حصر المنطوق وحصر المفهوم يستفاد من الهيئة التركيبية، مع الاقتصار على اخراج ما ذكر، مع كونه فى مقام اخراج ما خرج وبيان خروجه، فيكون الحصر فيها منطوقاً للجملة لا للمفردات.

وهو خروج المستثنى عن تحت الحكم السابق على وجه الحصر. وإن جعلنا كلمة إلا زيدا قرينة على ارادة وجوب اكرام الباقي على وجه الحصر من العقد الايجابى، فتكون دلالة العقد الايجابى — للقضية على حصر مورد وجوب الاكرام فى الباقي — داخلية فى المنطوق، ودلالته — على ثبوت نقيضه للمستثنى — داخلية فى المفهوم المستفاد من حصر وجوب الاكرام فى غيره.

ويحتمل بعيدا أن يكون الحصر مستفادا من تركيب العقد الايجابى مع السلبى، بمعنى أن حصر مورد وجوب الاكرام فى الباقي يستفاد من نقي وجوب اكرام زيد المستفاد من الاستثناء، وكذا حصر مورد نقي الوجوب فى زيد يستفاد من نقي وجوب اكرام باقى العلماء المستفاد من قوله اكرم كل عالم فتدبر.

ومن جملة ما ذكروه فى عداد ما يفيد الحصر كلمة (انما)، وقد ارسلها النحاة ارسال المسلمات فى كلماتهم، وقالوا إن ذلك — أعنى افادتها للحصر — جواز انفصال الضمير فى مثل قول الفرزدق: (أنا الذائد الحامى الذمار وانما، يدافع عن احسابهم انا أو مثلى) كما جاز فى قولنا ما يدافع عن احسابهم الا انا أو مثلى. ونقل تصريح اهل اللغة ايضاً بافادته الحصر.

والانصاف — كما اعترف به فى التقارير — عدم حصول الجزم بذلك. أما (أولاً) فلعدم وجود ما يرادفه فى عرفنا، حتى يستكشف الحال منه بمراجعة الوجدان. وأما (ثانياً) فنحن كلما راجعنا مواقع استعمال هذه الكلمة فى كلمات الفصحاء، لم نجد موضعاً إلا ويمكن المناقشة فى استفادة الحصر من هذه الكلمة، لاجل قيام القرينة المقامية على الحصر أو غيرها. من تقديم ما حقه التأخير أو غير ذلك، بحيث لو حذفت لفظة انما

من الكلام لدلت القرائن على الحصر أيضاً، ولذا يستفاد الحصر من قولنا (يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي) بقريضة عطف أو مثلي. وهذا هو المجوز لانفصال الضمير، ألا ترى أنه لو فرض مورد خال عن جميع تلك القرائن — كما في قولك إنما زيد قائم — لا يفهم منه الحصر، وإنما المستفاد هو التأكيد وأما إرساله في كلمات النجاة أرسال المسلمات، وكذا تصريح أهل اللغة، فلا يجدي شئاً منها في افادة القطع، خصوصاً مع ذكر التعليقات العلية في كلامهم. نعم الذي يمكن للجزم به أن مفاد تلك الجملة المصدرة بانما — حصراً كان أو غيره — يصير أكد بواسطة تصديرها بهذه اللفظة واين هذا من افادة الحصر؟



مركز تحقيقات كلیه علوم اسلامی

(المقصد الخامس)

(في العام والخاص)

إعلم ان العموم قد يستفاد من جهة وضع اللفظ، كلفظة (كل) وما يرادفها، وقد يستفاد من القضية عقلا، كالنكرة الواقعة في سياق النفي، أو اسم الجنس الواقع في سياق النفي، حيث أن نفي الطبيعة مستلزم لنفي افرادها عقلا. وقد يستفاد من جهة الاطلاق، مع وجود مقدماته، كالنكرة في سياق الاثبات أو اسم الجنس كذلك والعموم المستفاد من الاطلاق قد يكون بدليا، وقد يكون استغراقياً حسب اختلاف المقامات.

(اشكال ودفع)

أما الاشكال فهو انه ليس لنا لفظ يدل على العموم، بحيث يستغنى عن التشبيث بمقدمات الحكمة، فان الالفاظ الدالة على العموم كلفظة (كل) وامثالها تابعة لمدخلوها، فان اخذ مطلقا فالكل يدل على تمام افراد المطلق، وإن اخذ مقيداً فهو يدل على تمام افراد المقيد. والمفروض أن مدخول (كل) ليس موضوعا للمعنى المطلق، كما أنه ليس موضوعا للمعنى المقيد، بل هو موضوع للطبيعة المهمة الغير الآبية عن

الاطلاق والتقييد فحينئذ قول المتكلم (كل عالم) لا يدل على تمام افراد العالم، إلا اذا احرز كون العالم الذى دخلت عليه لفظة (كل) مطلقاً، ومع عدم احرازه يمكن أن يكون المدخول هو العالم العادل مثلاً، فتكون لفظة (كل) دالة على تمام افراد ذلك المقيد. ولذا لو صرح بهذا القيد لم يكن تجوز اصلاً، لافى لفظ العالم ولا فى لفظة (كل) وهو واضح.

واما النكرة فى سياق النفي وما فى حكمها، فلا يقتضى وضع اللفظ إلا نفي الطبيعة المهمة، وهى تجامع المقيدة، كما أنها تجامع المطلقة، والمحرز— لكون الطبيعة المدخولة للنفي هى المطلقة لا المقيدة— ليس الا مقدمات الحكمة، كما أن المحرز— لكون الطبيعة المدخولة لللفظة (كل) مطلقة— ليس الا تلك المقدمات، اذ بدونها يتردد الامر بين أن يكون النفي وارداً على المطلق، وان يكون وارداً على المقيد.

وأما الدفع فهو أن الظاهر— من جعل مفهوم مورداً للنفي، أو اللفظ الدال على العموم— كون ذلك المفهوم بنفسه مورداً لاحدهما، لأنه اخذ معرفاً لما يكون هو المورد. ولا اشكال فى أن ورود الكل على نفس مفهوم لفظ العالم (مثلاً) يقتضى استيعاب تمام الافراد [٢١٢] كما أنه

العام والخاص :

[٢١٢] والخاص: أن الطبيعة إذا جعلت موضوعاً لحكم من الاحكام بلا دخل قيد فيها، فالظاهر من ذلك أنها بنفسها موضوع للحكم، لا أنها جعلت بنحو المعرفة لفرد من افرادها موضوعاً، ولا بنحو الجزئية للموضوع، حتى يكون الجزء الآخر مضمراً أو مقدراً من دون دال لفظى عليه. وهذا ظهور لفظي يقتضيه الاسناد.

لا يقال: يمكن اسناد الحكم الى الطبيعة بلحاظ كون فرد منها موضوعاً، لان العرض الوجودي يسري من الفرد الى الطبيعة وينصح اسناده اليها من دون تجويز =

لا إشكال في أن ورود النفي عليه يقتضي نفي تمام الافراد [٢١٣]. نعم يمكن كون الرجل في قولنا لارجل في الدار معرفا لفرد خاص منه، ويكون

واعتبار.

لانه يقال: هذا في غير الاستيعاب لأن استيعاب حكم لقسم خاص من الطبيعة، لا يوجب صحة إسناد الاستيعاب الى الطبيعة بلا قيد، وكذلك لا يصح الانشاء بنحو الاستيعاب للطبيعة، ما لم يستوعب واقعاً. وذلك واضح. نعم يصح الاسناد اليها بنحو الاطلاق اي بلا دخل قيد فيه مع كون الموضوع حقيقة قسماً خاصاً من الطبيعة، لكن سيأتى أنه ايضاً خلاف الظاهر. وحيث أن الظاهر من الاسناد المذكور أن الطبيعة بنفسها موضوع، والمعرفة او الجزئية للموضوع او التجوز بنحو آخر خلاف الظاهر والاصل، ولا يصح الاسناد بنحو الاستيعاب الى الطبيعة، الا مع استيعاب الحكم واقعاً، فلازم ذلك شمول الحكم لجميع الافراد، من دون خروج فرد. هذا غاية التقريب في اثبات العموم.

لكن فيه: أن المقصود من ذلك كله إن كان شمول العام للافراد، بحيث لا يخرج منها فرد، فهو صحيح لا مجال لانكاره، وإن كان المقصود اثبات الشمول للحالات، بحيث لا يخرج عنها حالة، فذلك غير تام، لان الصيغة لم توضع لذلك، وألفاظ العموم غير متعرضة للاحوال. غاية الامر أن العام يكون بمنزلة تكرار ألفاظ الافراد، فأكرم العلماء يكون بمنزلة اكرم زيداً وعمراً وبكراً. ومعلوم أن سريان الحكم المستفاد من اكرم زيداً الى جميع حالاته يحتاج الى مقدمات الحكمة، أو تقريب آخر، فكذلك الحكم المستفاد من العموم.

والحاصل: أن العموم — وإن كان في عرض الاطلاق — لا يعرض إلا على الذات، كما لا يحتاج الاطلاق العارض على الطبيعة الى مقدمات أخرى، حتى ينجر الى التسلسل، لكن كل منها موضوع لشمول الحكم من جهة، ولا يغني أحدهما عن الآخر فتأمل.

[٢١٣] قد يقال: بأن ذلك فيما اخذ المفهوم بنحو السريان والاطلاق، أما إذا أخذ مقيداً أو بنحو الاهمال — بمعنى عدم اخذ قيد فيه — فنفيه لا يقتضي إلا نفي هذا =

النفي وارداً عليه. ولكن هذا خلاف ظاهر القضية، فان الظاهر أن مفهوم لفظ الرجل بنفسه مورد للنفي.

= المقيد او المهمل الذي يصدق بنفي فرد، فلا بد - في اثبات نفي تمام الافراد - من اثبات الاطلاق بمقدمات الحكمة. لكن الظاهر أن الامر ليس كذلك، بل المفهوم إذا لوحظ ولم يلحظ معه قيد من القيود، فلا يصح الحكم بانعدامه، إلا مع انعدام جميع الافراد. نعم يصح الحكم بوجوده من دون تقييد، بمجرد وجود فرد من افراد، وهذا مراد القائل بأن المهمة في قوة الجزئية، بمعنى أن الطبيعة إذا اخذت بلا قيد، وأخبر عنها بحكم وجودي، يكفي في صحة الاسناد المذكور اتصاف جزئي من جزئياتها، ولذا لا يكون دليل ذلك دليلاً على الزائد على الحكم الجزئي وليس المقصود من ذلك الاحكام العدمية.

لا يقال: هذا لو اسند النفي الى الجامع بين المطلق والمقيد، لكن الفرض أنه لم يوجد حتى في الذهن كذلك، حتى يصح الاسناد اليه، بل الموجود في الذهن ابدأ إما مطلق وإما مقيد. وتعين أحدهما ليس الا بمقدمات الحكمة.

لانه يقال: وان لم يوجد الجامع في الذهن مستقلاً بوصف الجامعة، لكن المفهوم إذا وجد في الذهن ولم يلحظ معه شيء حتى صفة الاطلاق، ثم جعل كذلك موضوعاً للحكم، فتشخص وجوده الذهني خارج عن الموضوع. وقد قلنا إن إسناد العدم كذلك الى الطبيعة لا يصح إلا مع عدم جميع أفرادها، فذلك قرينة عقلية ودليل قطعي، من دون حاجة الى المقدمات. وأما أنه لم يلحظ مع المفهوم شيء، فلائنه مني بالاصول المعتبرة، كإصالة عدم التقدير وعدم القرينة، وإصالة ظهور القضية في أن الاسناد الى المفهوم إسناد الى من هو له، وبمنه موضوع أولاً وبالذات لاثباتاً وبالعرض، كما مر شرحه في طرف الاثبات. وهذا هو الفارق بين النكرة في سياق النفي والاثبات، فان اسناد النفي الى الرجل من دون قيد، لا يصح الا مع نفي جميع الافراد، بخلاف الاثبات، وهكذا الكلام بالنسبة الى الحالات، بمعنى أنه لا يصح نفي صفة عن شيء بلا تقييده بحالة خاصة، الا إذا لم يتصف بها في حالة من الحالات، بخلاف اثباتها له، لانه يصح اسناد الاتصاف اليه باتصافه في بعض الاحوال.

ولا يرد أنه — بناءً على هذا الظهور — يلزم عدم الاحتياج الى مقدمات الحكمة في الحكم الايجابى ايضاً. توضيح الاشكال: أن ظاهر القضية الحاكية لتعلق الايجاب بالطبيعة أنها بنفسها مورد للحكم، لا بما هى معرفة لصنف خاص منها، لعين ما ذكر فى القضية المنفية، ولازم تعلق الحكم بالطبيعة بنفسها سريانه فى كل فرد، فلا يحتاج فهم العموم من القضية الى مقدمات الحكمة.

وبيان دفعه ان المهمة تصدق على وجود خاص حقيقة، فان كان الثابت فى نفس الامر للحكم المتعلق بوجود خاص منها، يصح نسبة الحكم اليها حقيقة، فامراء الحكم الى تمام الافراد لا يقتضيه وضع اللفظ، بل يحتاج الى المقدمات. وهذا بخلاف النفي المتعلق بالطبيعة المهمة، فانه لا يصح إلا اذا لم تكن متحققة اصلاً، إذ لو صح نفي الطبيعة مع وجود فرد خاص منها، لزم اجتماع النقيضين.

ومحصل الكلام أنه لا شك فى أن قولنا (كل رجل، وقولنا لا رجل) يفيدان العموم، من دون حاجة الى مقدمات الحكمة. والسرفى ذلك ما قلناه، ولولا ذلك لما دل قولنا اكرم العالم مطلقاً أيضاً على الاطلاق، إذ الاطلاق ايضاً أمر وارد على مفهوم لفظ العالم. والمفروض أنها مهمة تجتمع مع المقيد، ولذا لو قال (اكرم العالم العادل مطلقاً) لم يكن تجوزاً قطعاً، كما ذكرنا فى تقرير الشبهة فى مدخول لفظ الكل والنفي، ولا شبهة فى أن العرف والعقلاء لا يقفون عند سماع هذا الكلام، ولا يطلبون مقدمات الحكمة فى مفهوم لفظ العالم الذى ورد الاطلاق عليه. ولعل هذا من شدة وضوحه خفى على بعض الاساتيد فتدبر فيما ذكرناه.

(فصل في حجية العام المخصص في الباقي)

لا شبهة أن العام المخصص — سواء كان بالتخصيص المتصل أم المنفصل — حجة في الباقي، وإن كان قد يفرق بينها من بعض جهات آخر كما يأتي إنشاء الله تعالى.

والدليل على ذلك أن التخصيص لا يستلزم التجوز في العموم، حتى يبحث في أنه بعد رفع اليد عن معناه الحقيقي هل الباقي أقرب للمجازات أو هو مساو مع سائر المراتب إلى أن تنتهي إلى مرتبة لا يجوز التخصيص إليها، لأن التخصيص أن كان متصلاً، فإن كان من قبيل القيود والافصاف، فهو تطبيق لدائرة الموضوع [٢١٤]، وإن كان من قبيل الاستثناء، فهو إما إخراج عن الموضوع قبل الحكم، وإما إخراج عن الحكم [٢١٥]، فيستكشف أن شمول العام له من باب التوطئة والارادة الصورية الانشائية لا الجدية [٢١٦]. وعلى كل حال ليس حل العام

حجية العام المخصص في الباقي

[٢١٤] ولا إشكال حينئذ في شمول الحكم لجميع أفراد المقيد، ولا تخصيص في ذلك حقيقة، حيث لا إخراج في البين، بل جعل الحكم ابتداءً لموضوع خاص.

[٢١٥] وهذا أيضاً في حكم تقييد الموضوع، ولا إشكال في بسط الحكم لتعام أفراد الموضوع، وهو العلماء غير زيد مثلاً، وكذلك إذا كان الإخراج عن الحكم، فإن الظاهر أن الفرج منحصر بزيد مثلاً، ولا ترديد فيه بحسب الظاهر. والفرق بين القسمين هو: أن الاستثناء في الأول قرينة على تطبيق الموضوع، وفي الثاني على قصور الحكم.

[٢١٦] يمكن أن يجعل ذلك في قبال القسمين، لعدم إخراج شئ عن الموضوع =

على باقى الافراد تجوزا فيه [٢١٧] بل ظهوره انعقد واستقر فى الباقي من أول الامر.

وإن كان التخصيص منفصلاً، فالظاهر أنه يكشف عن عدم كون الخاص مراداً فى اللب، مع استعمال لفظ العام فى عمومته فى مرحلة الاستعمال باحد الوجهين الذين ذكرنا فى المتصل. ولا يخفى أن هذا الظهور الذى يتمسك به لحمل العام على الباقي ليس راجعاً الى تعيين المراد من اللفظ فى مرحلة الاستعمال، بل هو راجع الى تعيين الموضوع للحكم جداً، فان جعلنا المخصص كاشفاً عن عدم كون الخاص موضوعاً للحكم فى القضية، فنقول مقتضى الاصل العقلاني كون المعنى الذى القى الى

= ولا عن الحكم، بل انشاء للجميع، ولم يكن بعضها مطابقاً للارادة اللبية.

[٢١٧] قد يقال: بان عدم التجوز ليس إلا بأن يكون استعمال العام فى الجميع محفوظاً يجعل موضوع الحكم غير المستعمل فيه، وذلك يستلزم أن يكون الموضوع غير المتصور، لان المتصور بالفرض ليس الا بمجموع الافراد. وموضوع الحكم بعضها. ومعلوم أن التصديق بلا تصور الموضوع محال.

لكن فيه: أن المتصور حين الاستعمال وإن كان جميع الافراد، لكن لا بنحو تكون صفة الاجتماع دخيلة فى المتصور — كما فى العام للمجموعى — حتى يقال: إن الملحوظ بوصف الاجتماع غير كل واحد من الافراد، بل الملحوظ فى العام الاستغراقي كل واحد من الافراد استقلالاً، غاية الامر برآة واحدة ولا يحتاج للحكم الى ازيد من ذلك، ولذا يجعل كل واحد تحت حكم مستقل، ولولا ذلك، لما صح جعل أحكام عديدة لم تصور واحد خصص العام أم لم يخصص، فلا محذور فى جعل بعض ما لوحظ مستقلاً موضوعاً للحكم، واخراج البعض الآخر عنه.

ثم انه لو قلنا بأن الاستثناء قرينة على ارادة الباقي تجوزاً، لا يبعد ايضاً القول بعدم الاجمال فى المتصل، لان الظاهر — من اقتصار المتكلم على بعض الافراد عند التخصيص — انحصار الفرج بالمذكور. نعم لا ظهور للمنفصل فى ذلك.

للمخاطب مورداً للحكم في القضية بتمامه، وإذا علمنا عدم دخول جزء منه تحت الحكم، فمقتضى الاصل دخول الباقي. وإن جعلناه كاشفاً عن عدم كونه مورداً للحكم الجدي، بعد شمول الحكم الانشائي للمعمول في القضية له، فنقول مقتضى الاصل كون الارادة المنشأة في القضية مطابقة مع اللب، وخرج عن تحت هذا الاصل الارادة المنشأة في القضية المتعلقة بالخاص، فبقى الباقي.

هذا لكن لا يخفى أن هذا انما يجري في العام الاستغراقي، حيث أنه ينحل الى ارادات عديدة متعلقة بموضوعات كذلك، فخرج واحدة منها عن تحت الاصل المذكور لا يضر بالباقي. وأما المجموعي فحيث أن الارادة فيه واحدة، فينحصر وجه حمله على الباقي بعد خروج البعض في الاول فتدبر فيه.

احتج النافي لحجية العام في الباقي بالاجمال، لتعدد المجازات حسب مراتب العام، وتعيين مرتبة خاصة تعيين بلامعين. وقد اجيب بأن الباقي اقرب المجازات. وفيه ان المدار ليس على الاقربىة بحسب الكم والمقدار، بل المعيار الاقربىة بحسب زيادة الانس الناشئة عن المناسبة الخاصة بين المعنيين.

وفي تقارير شيخنا المرتضى (قدس سره) ما محصله أن دلالة العام على كل فرد غير منوطة بدلالته على الآخر. ولو فرض كون دلالة العام على الباقي دلالة مجازية، فجازيته انما هي بملاحظة عدم شموله للأفراد المخصوصة، لشموله لباقي الافراد، فالمقتضي لحمله على الباقي موجود، والمانع مفقود، لا اختصاص المخصص بغيره إنتهى ملخص كلامه (قدس سره).

ولا يخفى ما فيه، إذ الدلالة — الاستفادة من القضية المشتملة على

لفظ الكل مثلاً على كل فرد— إنما هي من جهة السور المحيط بتمام الافراد الدال عليه لفظ الكل حقيقة، وبعد فرض صرف اللفظ عن هذا المعنى واستعماله في معنى آخر، لا يعلم أن ذلك المعنى للجازي هل هو معنى محيط بالباقي أو الاقل.

وبعبارة أخرى ليس كل فرد مستقلاً مدلولاً ابتدائياً للفظ الكل، حتى تكون له مداليل متعددة، فيجب حفظ ما لم يعلم خلافه، بل الانتقال الى كل فرد مستقلاً إنما هو ببركة ذلك المعنى الواحد الذي جعل مرآة لملاحظة الافراد وبعد رفع اليد عن ذلك المعنى، من أين لنا طريق الى الباقي. والاولى في الجواب ما قررناه.



إذا خصص العام بمخصص، وكان مردداً بين متباينين، يسقط عن الاعتبار في كليهما، سواء كان للمخصص متصلاً أم منفصلاً، وسواء كان الترديد من جهة الشبهة في المفهوم أم في المصداق.

وأما إذا خصص بشيء مردد بين الاقل والاكثر، فإن كان من جهة الشبهة في المصداق، فسيأتي الكلام فيه، وإن كان من جهة الشبهة في المفهوم، فلا إشكال في سريته اجماله الى العام لو كان للمخصص متصلاً، لان المجموع كلام واحد، ولا يتم ظهوره إلا بعد تماميته وخلوه عن الصارف، إما بالقطع وإما باصالة عدمه. وليس أحدهما في المقام. أما الاول فواضح. وأما الثاني فلعدم بناء العقلاء على التشبث بها، بعد وجود ما يصلح لان يكون صارفاً.

وأما إذا كان منفصلاً فقد استقر بناء مشايخنا على التمسك بالعموم في

الفرد المشكوك انطباق عنوان المخصص عليه. واستدلوا على ذلك بان العموم قد تم واستقر ظهوره في كل فرد، إما بالقطع بعدم المخصص المتصل، وإما بواسطة الاصل، حيث أنه شك في أصل وجوده، فهو حجة في نفسه، ولا يرفع اليد عنها الا بحجة اخرى اقوى منها. والمخصص للجمل - المردد بين الاقل والاكثر بحسب المفهوم - ليس حجة إلا في القدر المتيقن، وفي هذا المقدار يرفع اليد عن ظهور العام قطعاً. وأما الزائد فليس المخصص حجة فيه، فرفع اليد عن العموم فيه طرح للحجة المستقرة، من دون معارض.

وفيه نظر، لا مكان أن يقال: إنه بعد ما جرت عادة المتكلم على ذكر التخصيص منفصلاً عن كلامه، فحال المنفصل في كلامه حال المتصل في كلام غيره، فكما أنه يحتاج في التمسك بعموم كلام سائر المتكلمين الى احراز عدم المخصص المتصل إما بالقطع وإما بالأصل، كذلك يحتاج - في التمسك بعموم كلام المتكلم المفروض - إلى احراز عدم المخصص المنفصل ايضاً كذلك، فاذا احتاج العمل بالعام الى احراز عدم التخصيص بالمنفصل، فاللازم الاجمال فيما نحن فيه، لعدم احراز عدمه لا بالقطع ولا بالأصل. أما الاول فواضح وأما الثاني فلما مضى من أن جريانه مختص بمورد لم يوجد ما يصلح لان يكون مخصصاً. والمسألة محتاجة الى التأمل [٢١٨].

[٢١٨] الظاهر أن العادة المذكورة لا تضر بظهور الكلام وحجته، وفي الحقيقة تستقر العادة من ذلك المتكلم على اتيان حجة اقوى من الاولى، وذلك غير مضر بحجية الاولى وان كثرت، كما اشتهر انه ما من عام الا وقد خص، ومع ذلك لا يمنع عن حجية العام عندهم، نعم فيما علم التخصيص اجمالاً في الشبهة المحصورة لا يجوز التمسك بالعام مطلقاً او مع شرائط العلم وهو كلام آخر.

(الشبهة المصدقية)

لو كان التخصيص مجملاً بحسب المصدق، بأن كان المشتبه فرداً للعام، وتردد بين أن يكون فرداً للعنوان الخاص أو باقياً تحت عموم العام، فلا إشكال في عدم جواز التمسك بالعام فيما إذا كان التخصيص متصلاً بالكلام، لعدم انعقاد ظهور العام من أول الأمر، إلا في غير مورد العنوان الخاص. وأما إذا كان التخصيص منفصلاً، فقد يتوهم جواز التمسك به فيما شك انطباق العنوان الخاص عليه، بعد انطباق العنوان العام عليه قطعاً.

وغاية ما يمكن أن يقال في تقريب ذلك أن قول القائل — اكرم العلماء — يدل بعمومه الافرادى على وجوب اكرام كل واحد من العلماء، وباطلاقه على سرية الحكم الى كل حالة من الحالات التي تفرض للموضوع. ومن جملة حالاته كونه مشكوك الفسق والعدالة، كما أنه من جملة حالاته كونه معلوم العدالة أو معلوم الفسق، وبقوله لا تكرم الفاسق من العلماء قد علم خروج معلوم الفسق منهم، ولا يعلم خروج الباقي، فقتضى اصاله العموم والاطلاق بقاء المشكوك تحت الحكم.

لا يقال إن قوله لا تكرم الفاسق من العلماء قد اخرج الفاسق الواقعي من الحكم، لا الفاسق المعلوم، فالفرد المردد لو صدق عليه عنوان الخاص محكوم بحكمه واقعاً، فكيف يجتمع هذا الحكم مع الحكم الذي لى من قبل العام؟

لانا نقول حال الحكم الواقعي — المفروض مع الحكم الذي لى من قبل العام — حال الاحكام الواقعية مع الاحكام المتعلقة بالشئ في

حال الشك ، فالكلام في المقام هو الكلام فيها اشكالاً ودفعاً [٢١٩] .
وفيه أن الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي إنما هو من جهة أن
الشك في احدهما مأخوذ في موضوع الحكم الآخر، وليس شمول العام
للفرد — حال كونه مشكوك العدالة والفسق — بلحاظ كونه مشكوك
الحكم، لعدم إمكان ملاحظة الشك في حكم المخصص موضوعاً في الدليل
المتكفل لجعل الحكم الواقعي، للزوم ملاحظة حال الشك اطلاقاً
وقيداً [٢٢٠] وهما ملاحظتان متباينتان، فحينئذ لا يمكن الجمع بين كون

[٢١٩] وايضاً يمكن أن يقال: إن حال الشبهة في المصدق حال الشبهة في
المفهوم إشكالاً وجواباً، فإن اقتصر في الثانية على القدر المتيقن من المخرج، وهو المقدار
الذي يكون الخاص فيه حجة فكذلك في الاولى.

فان قيل: إن المخرج في الاولى هو المعنون بعنوان الخاص واقعاً، فيصير العام
معنواً بعنوان غير الخاص، فاذا اشتبه ذلك العنوان، فعنوان العام ايضاً غير محرز،
فلا يجوز التمسك بالعام.

قلنا: المخرج في الثانية ايضاً نفس المراد الواقعي من الخاص، ولازم ذلك
ايضاً التوقف.

والجواب عن اصل الاشكال أن الكلام (تارة) في الجمع بين دليلين،
وتعيين مدلولهما بحسب الواقع ونفس الامر. و(اخرى) في الجمع بين حجتين.
أما في المقام الاول فنقول: المخرج هو المعنون بعنوان الخاص واقعاً، بلادخل
للعلم فيه، من غير فرق في ذلك بين الشبهتين.

وأما في المقام الثاني فنقول: الخاص المبين مقيد للعام، فيما يكون ظهوره فيه
مستحكماً، وهو نفس العنوان الواقعي، فيكون كالم متصل، ولازمه عدم حجية العام في
المصدق المردد بين العام والخاص، بخلاف الخاص الجمل، فإنه لا يقيد العام إلا فيما
يكون ظهوره فيه مستحكماً، وهو المقدار المتيقن، ولا يكون له ظهور في الزائد، حتى
يقال بتقييد العام بذلك في الواقع.

[٢٢٠] قد يقال: إن الحكم الظاهري غير ملازم لجعل الشك قيداً للموضوع، =

الفرد المشكوك الفسق واجب الاكرام، ولو كان فاسقاً في الواقع، وبين عدم وجوب اكرام كل فاسق في الواقع، كما هو مفاد التخصص، فالفرد المشكوك — لو كان عادلاً — يجب اكرامه بحكم العموم، ولو كان فاسقاً لا يجب بحكم التخصص. وتعين أن الفرد المذكور هل هو عادل او فاسق ليس على عهدة احد الدليلين، بل قد يكون المتكلم بكلا الدليلين ايضاً شاكاً، فلامعنى للتمسك باصالة العموم لتعين مراده، كما هو واضح.

= بل يمكن جعل الحكم في حال الشك، كما في الامارات، فاذا كان ذات الخاص بحسب الواقع موضوعاً لحكم بمقتضى دليله، وفي حال الشك في ذلك الحكم محكوماً بحكم آخر بمقتضى دليل العام، فذلك حكم ظاهري مجعول في حال الجهل بالواقع، لاجمعنى اخذ موضوع العام العنوان الشامل له، مع وصف كونه مشكوك الحكم، حتى يقال باستحالة لحاظ المتصف بالشك في الحكم في عرض الذات، لانه مرتب على حكمها، بل الموضوع في العام والملاحظ فيه ليس الا ذات المعنون بعنوان العام. واطلاقه يقتضي سريانه الى جميع حالاتها، ومنها حال الشك في شمول حكم آخر لبعض افرادها مثلاً.

لكنه محدوش: بأن الاطلاق يقتضي سريان الحكم الى حالات الموضوع، مع قطع النظر عن الحكم المجعول. واما الحالات الطارئة عليه — بلحاظ ذلك الحكم — فلا يشملها الاطلاق. ومعلوم أن الشك في شمول حكم التخصص لفرد شك في كونه محكوماً بحكم العام، وهو غير مشمول للاطلاق.

وأما جواز التمسك بالعام في الجمل المفهومي، فلان العام بدلوله وإن لم يشمل حال الشك في نفسه، لكن اصالة العموم اصل موضوعها ليس الا الشك في خروج فرد منه وعدمه، وبها يجعل حكم ظاهري للفرد المشكوك فيه. وأما في الشبهة المصداقية فليس شك باطلاقه الاصولي، إلا أن يقال إن شمول العام — لحالات الافراد في مقام الظهور والدلالة — وإن كان تابعاً لشموله لذات الفرد، لكن في مقام الحجية لاتبعية له، ويمكن التفكيك. وفيه ما لا يخفى.

وبعبارة اخرى بعد خروج الفساق في الواقع من قوله اكرم العلماء، تبقى حجية العام بالنسبة الى العلماء الغير الفساق، فكأنه ورد من أول الامر كذلك، فكما أنه لوورد من أول الامر مقيدا بعدم الفسق — اذا شككنا في عدالة فرد من العلماء وفسقه — لم يكن للتمسك بالعموم مجال، كذلك لو ورد التخصص بعد صدور العام بصورة العموم. نعم لو ظهر — من حال المتكلم أن تكلمه بالعموم مبنى على الفحص عن حال افراده، ووضح أنه ليس من بينها ما ينطبق عليه عنوان الخاص — صح التمسك بالعموم، واستكشاف أن الفرد المشكوك فيه ليس داخلا في الخاص. وهذا في التخصصات اللبية غالبا. وقد يتحقق في اللفظية أيضا، لكن بشرط كون النسبة بين الدليلين عمومياً من وجه، نظير الدليل على جواز لعن بني امية، والادلة الدالة على حرمة سب المؤمن. وأما إذا كان التخصص أخص مطلقاً، فلا مجال لما ذكرنا قطعاً، ضرورة أنه لو كان حال افراد العام مكشوفة لدى المتكلم، وأنه لا ينطبق على احد منها عنوان التخصص، لكان التكلم بالدليل الخاص لغواً.

ومما ذكرنا يظهر أنه ليس المعيار في عدم جواز التمسك كون التخصص لفظياً، كما أنه ليس المعيار في الجواز كونه لبياً، بل المعيار ما ذكر فتأمل فيه.

(تنبيه)

بعد ما عرفت سقوط العام عن الاعتبار، فيما شك في انطباق عنوان التخصص، من جهة الشبهة في المصداق، فالمرجع في الفرد المشكوك فيه الى الاصل المتقح للموضوع — لو كان — والا فاحدى القواعد الاخرى:

من البراءة أو الاحتياط أو التخيير، حسب اختلاف المقامات وهذا لا إشكال فيه، كما أنه لا إشكال في أنه لو كانت له حالة سابقة مع حفظ وجوده، وشك في بقائها، يحكم بواسطة الاستصحاب بكونه محكوماً بحكم العام أو الخاص [٢٢١] وإنما الكلام في أنه لو لم تكن له حالة سابقة مع حفظ وجوده، فهل يكفي استصحاب عدم الازلي المتحقق بعدم الموضوع، في جعله محكوماً بحكم العام أولاً؟ مثلاً إذا شك في امرأة أنها قرشية أولاً، فهل يصح استصحاب عدم قرشيتها، والحكم بان الدم الذي تراه بعد الخمسين محكوم بالاستحاضة أولاً؟

قد يقال بالصحة نظراً إلى أن الباقي تحت العام لم يكن معنونا بعنوان خاص، بل يكفي فيه عدم تحقق العنوان، وعدم الوصف لا يحتاج إلى الموضوع الخارجي. ولذا قالوا إن السالبة لا تحتاج إلى وجود الموضوع، بخلاف الموجبة فالمرأة الموجودة لم تكن بقرشية قطعاً، فإن النسبة بينها وبين قریش تتوقف على تحقق الطرفين. وعلى هذا كان أحرار المشتبه بالأصل الموضوعي — في غالب الموارد إلا ما شذ — ممكنين.

وفيه أن الأثر الشرعي لو كان مترتباً على عدم تحقق النسبة، أو على عدم وجود الذات المتصفة، أو على عدم الوصف للذات — مع تجريدها عن ملاحظة الوجود والعدم — لصح الاستصحاب، لتحقيق الموضوع المعتبر في باب الاستصحاب. وأما لو كان الأثر مترتباً على عدم الوصف للموضوع، مع عناية الوجود الخارجي، فلا يمكن الاستصحاب إلا

[٢٢١] مثل أن يكون الفرد قبل ورود العام والخاص محكوماً بحكم العام بدليل آخر، فيستصحب حكم العام، أو محكوماً بحكم الخاص كذلك، فيستصحب حكم الخاص.

بعد العلم بان الموضوع — مع كونه موجوداً في السابق — لم يكن متصفاً بذلك الوصف [٢٢٢]. واستصحاب عدم النسبة الى حين وجود الموضوع — أو استصحاب عدم تحقق الموضوع المتصف كذلك، أو استصحاب عدم الوصف للذات، مع عدم ملاحظة الوجود والعدم، كذلك — لا يثمر في اثبات السالبة التي فرضناها موضوعة للاثر إلا بالاصل المثبت. ولا يبعد كون المثال من قبيل الاول.

(تذنيبات)

(الاول) أنه لو اخذ في موضوع حكم رجحانه واستحبابه، أو جوازه من حيث هو، كموضوع وجوب الوفاء بالنذر، وكاطاعة الوالدين

[٢٢٢] الظاهر أنه لا اشكال في عدم جريان الاستصحاب لو كان الاثر مترتباً على العدم، بنحو ليس الناقصة، لعدم اليقين بوجود الموضوع وعدم المحمول في السابق، إنما الاشكال فيما إذا كان مترتباً على الوجود بنحو كان الناقصة، وأرد نانفيه باستصحاب العدم، كما في مثال القرشية، على تقدير كون الاثر لقرشية المرأة الموجودة، فانه قد يقال بجواز استصحاب العدم الاولي لني أثر الوجود، حيث أن نفي المحمول المترتب على الموضوع الوجود — كما يصح مع وجود الموضوع — كذلك يصح مع نفي الموضوع ايضاً.

لكن الظاهر عدم لجريان فيه ايضاً، لان النفي وإن كان صادقاً بنفي الموضوع، لكن اللازم في الاستصحاب لتحاد القضية المتيقنة والمشكوك. والسالبة بانتفاء الموضوع التي هي المتيقنة، غير السالبة بانتفاء المحمول التي هي المشكوك. نعم مقتضى بقاء نفي المحمول — مع العلم بوجود الموضوع — نفي المحمول فقط. لكن ذلك بحكم العقل، ولا يثبت إلا على القول بالاصل المثبت، لان الموضوع موجود بالوجدان والمحمول مستصحب من الازل، فثبت السالبة بانتفاء الموضوع لو كان المثبت حجة.

وامثال ذلك، فلا بد - في الاستدلال بدليل ذلك الحكم - من اثبات رجحان ذلك الموضوع أو جوازه، ولا يمكن أن يستكشف ذلك من عموم الدليل المذكور، فإن التمسك بالعام يتوقف على احراز موضوعه. وهذا واضح، لكنه نسب الى بعض التمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر، للحكم بصحة الوضوء والغسل المنذورين بمابع مضاف لو شك في صحته وبطلانه. وربما يؤيد ذلك ما ورد من صحة الاحرام قبل الميقات، والصيام في السفر إذا تعلق بها النذر، ويؤيد أيضاً حكمهم بصحة النافلة في وقت الفريضة إذا تعلق بها النذر.

والحق أنه لا يجوز التمسك بالعام فيما شك من غير جهة تخصيصه، والوضوء والغسل بالمابع المضاف لو كانا باطلين، لم يلزم تخصيص في دليل النذر، فكيف يستكشف صحتها من عموم دليل النذر؟

وأما صحة الصوم في السفر بعد النذر، والاحرام قبل الميقات كذلك بعد وجود الدليل على ذلك، فبالجمع بين الدليل المفروض ودليل الوفاء بالنذر إما باستكشاف رجحانها الذاتي [٢٢٣]، وإما المانع في تعلق الامر الاستحبابي أو الوجوبي بالعنوان الاولى، وإما بصيرورتها راجحين بنفس النذر، بعد ما لم يكونا كذلك، لكشف دليل صحتها عن عروض عنوان راجح ملازم لتعلق النذر بها، وإما بالالتزام بالتخصيص في عموم دليل النذر المقتضى لعدم انعقاده إلا فيما إذا كان المنذور راجحاً. وعلى الاخير يقصد التقرب بامثال امر النذر، ولا يضر تحقق القدرة بنفس الامر، كما حقق في محله.

[٢٢٣] هذا على القول بكفاية الرجحان الذاتي في صحة النذر، ولو كان بالعرض مرجوحاً، لكن الظاهر أنه خلاف الواقع، بل يشترط الرجحان الفعلي.

وأما صحة النافلة في وقت الفريضة بالنذر - وإن قلنا بكونها محرمة بدونه - فلان النذر يخرج لها عن موضوع الحرمة، فلأمانع لرجحانها حينئذ فيعمها دليل الوفاء بالنذر.

ان قلت خروج النافلة المفروضة عن كونها محرمة يتوقف على تعلق الوجوب بها، وهو يتوقف على خروجها عن كونها محرمة. وهذا دور. قلت خروجها عن موضوع الحرمة لا يتوقف على تعلق الوجوب الفعلي بها، بل يكفي كونها بحيث لولا جهة عروض الحرمة لكانت واجبة، وهذه القضية التعليقية متحققة بالنذر قطعاً [٢٢٤] ووجه خروجها - بعد صدق هذه القضية التعليقية - عن موضوع الحرمة هو ان النافلة المحرمة هي النافلة التي - لولا عروض جهة الحرمة - لكانت متصفة بالنفل الفعلي، فتدبر فيه جيداً.

(الثاني) انه لو ورد عام، وعلمنا بعدم كون فرد محكوماً بحكم العام، وشككنا في كونه فرداً له حتى يكون تخصيصاً، او ليس بفرد

[٢٢٤] لا يفتي أنه لولا حكم النذر ووجوب الوفاء به، لما كانت هذه القضية التعليقية متحققة بنفس النذر قطعاً، فيرجع الامر بالآخرة الى توقف الموضوع على الحكم، ويعود المحذور، إلا أن يقال بعدم توقف الموضوع على شخص الحكم للمجمل في القضية، بل يكفي في تحقق تلك القضية جعل الحكم لطبيعة النذر. ولا اشكال في تحقق فرد من أفراد الموضوع ببركة جعل الحكم لطبيعة الموضوع، كما في شمول الحكم للخبر مع الوسطة.

وقد فصل شيخنا المرتضى (قدس سره) في صلاته بين نذر طبيعة النافلة في الوقت، فحكم بالصحة في الاول دون الثاني.

والظاهر عدم الفرق بين القسمين، فان قلنا بإمكان تحقق الموضوع بالنذر، صح في كليهما، والا فلا يصح في الاول أيضاً، وإن شئت فراجع.

له، (مثلاً) لو علمنا بعدم وجوب اكرام زيد، وشككنا في أنه عالم حتى يكون تخصيصاً في العام المقتضى لوجوب اكرام العلماء، أو ليس بعالم، فهل يحكم بواسطة عموم العام بعدم دخول ذلك الفرد المعلوم الحكم في افراد العام اولاً؟ يظهر من كلماتهم التمسك باصالة عموم العام، واستكشاف أن الفرد المفروض ليس فرداً له، إذ بعد ورود الدليل على وجوب اكرام كل عالم، يصح أن يقال كل عالم يجب اكرامه، وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا كل من لا يجب اكرامه ليس بعالم، وهو المطلوب.

ومن ذلك استدلالهم على طهارة الغسالة بانها لا تنجس للحل [٢٢٥]، فان كانت نجسة غير منجسة، لزم التخصيص في قضية كل نجس ينجس. وامثال ذلك غير عزيز في كلماتهم وكلمات شيخنا المرتضى (قدس سره).

هذا ولكن للتأمل فيه مجال، لا يمكن أن يقال: إن التمسك — باصالة عدم التخصيص عند العقلاء — مختص بحال الشك في ارادة المتكلم، فلو كان المراد معلوماً، وشك في كيفية استعمال اللفظ، لم نعلم من بناء العقلاء التمسك بها، وهذا نظير ما يقال من أن الاصل في

[٢٢٥] كما استدلل به السيد (قدس سره) واستدل الشيخ الانصاري (قدس سره) لنجاستها بعدم الرافعية للحدث، لان كل طاهر رافع للحدث، وهذه غير رافعة، فليست بطاهرة. وايضاً استدلل في المكاسب للملكية المأخوذ بالمعاطاة بعموم عدم جواز التصرف في ملك الغير، حيث يجوز التصرف في المأخوذ بالمعاطاة.

وكيف كان فرق بين المقام وبين التمسك باصالة الحقيقة، مع القطع بالمراد والشك في الوضع، فان المقام يمكن إرجاع الشك فيه الى الشك في المقصود من العام ولولباً.

الاستعمال الحقيقة عند تمييز المعنى الحقيقي من المجازي، والشك في ارادة المعنى الحقيقي. وأما لو علمنا بمراد المتكلم، ولم نعلم بأنه معنى حقيقي للفظ او مجازي، فبناء المشهور على عدم التمسك باصالة الحقيقة.

وبالجملة يمكن التفكيك بين الموردين في التمسك، وبعد إمكان ذلك يكفي في عدم جواز التمسك الشك في بناء العقلاء.

(الثالث) أن الحكم المتعلق بالعام إذا عُلَّ بعلة، لو علم بعدم العلة في بعض افراد العام، يقيد مورد الحكم بغيره. وأما لو شك في ذلك، فيتمسك بظاهر العموم، ويستكشف وجود العلة في الافراد المشكوك فيها. ومن هنا علم أن تقييد مورد الحكم بواسطة العلة المنصوصة ليس بمثابة ورود موضوع الحكم مقيداً من اول الامر، فلو قال اكرم العلماء العدول، لم يصح لنا التمسك به في مشكوك العدالة والفسق. وأما لو قال اكرم العلماء فانهم عدول، فلو شككنا في عدالة فرد، نحكم بعدالته بحكم القضية، فان الظاهر منها تحقق العدالة في كل فرد من العام.

(فصل في التمسك بالعام)

(قبل الفحص عن المخصص)

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن مخصصه؟ فيه خلاف، الا قوى عدم الجواز، لعدم سيرة العقلاء على التمسك، مادام العموم في معرض أن يكون له مخصص، بحيث لو تفحص عنه لظفر به، ولا اقل من الشك. ويكفي ذلك في عدم الحجية نعم العمومات التي ليست في معرض ذلك — كغالب العمومات الواقعة في السنة اهل المحاورة — لاشبهة

في أن السيرة على التمسك بها بلا فحص عن المخصص، وهذا مما لا ينبغي الاشكال فيه.

إنما الاشكال في أن بناءهم على الفحص في القسم الاول هل هو من قبيل الفحص عن المعارض، كما يجب الفحص عن معارض الخبر الجامع لشرائط الحجية، أو من جهة احراز شرط الحجية؟ لا يبعد أن يكون الفحص من قبيل الثاني [٢٢٦]، فانه بعد ما يرى من حال المتكلم ذكر قرائن كلامه غيرمتصلة به غير مرة، فحال المخصص المنفصل في كلامه كحال المتصل في كلام غيره، فكما أنه لا يجوز التمسك بالعام قبل احراز عدم المخصص المتصل إما بالعلم او بالاصل، فكذلك لا يجوز التمسك به قبل احراز عدم المخصص المنفصل في كلام المتكلم المفروض. فلما كان الاصل غير جار الا بعد الفحص عن مظان الوجود، يجب الفحص عن المخصص.

وتظهر الثمرة فيما إذا أطلع على مخصص مردد بين الاقل والاكثر، فعلى الاول يؤخذ بالمتيقن من التخصيص، ويرجع الى عموم العام في غيره، وعلى الثاني يسرى لجماله الى العام. وقد تقدم بعض الكلام في ذلك.

التمسك بالعام

قبل الفحص عن المخصص

[٢٢٦] قد مر أن الاقوى كونه من قبيل الاول، وأن البناء — على اتيان حجة

اقوى على خلاف ما أقام عليه الحجة أولاً — لا يخرج العام عن الحجية.

(فصل في الخطاب الشفهي)

هل الخطابات الشفهية من قبيل (يا ايها الذين آمنوا) تختص بالمشافهين والحاضرين لمجلس الخطاب، او تعم الغائبين والمعدومين؟ والذي يمكن أن يكون محلاً للكلام ومورداً للبحث بين الاعلام امور:

(الأول) انه هل يصح خطاب المعدومين والغائبين بالالفاظ الدالة عليه، وتوجيه الكلام نحوهم ام لا؟

(الثاني) انه هل يصح تعلق الحكم بالمعدومين، كما يصح تعلقه بالموجودين أم لا؟

(الثالث) انه هل الالفاظ المشتملة على الخطاب تعم غير المشافهين، بعد الفراغ عن الامكان ام لا؟ والنزاع على الاولين عقلي، وعلى الثالث لفظي.

اذا عرفت ذلك فنقول: لا اشكال في عدم صحة تكليف المعدوم فعلاً على نحو الاطلاق، كما أنه لا اشكال في عدم صحة توجيه الكلام نحوه بداعي التفهيم فعلاً، سواء كان بالاداة الدالة على الخطاب أم بغيرها. وهذا مما لا يحتاج الى بيان وبرهان. وأما إنشاء التكليف فعلاً لمن يوجد بملاحظة زمان وجوده واستجماعه لساير شرائط التكليف، فهو ممكن من الامكان [٢٢٧]، نظير إنشاء الوقف فعلاً للطبقات الموجودة بعد ذلك في الازمنة اللاحقة، بملاحظة ظرف وجودها، كما أن توجيه الخطاب نحو

[٢٢٧] بمعنى أن يكون وجود الأمور وشرائط التكليف مفروض الوجود عند الانشاء كما مر في الواجب المشروط. ولا يخفى أنه على ما اختاره في الكفاية من أن =

المعدوم — لا لغرض التفهيم، بل لاغراض اخر بعد تنزيله منزلة الموجود — خال عن الاشكال، كمن يخاطب ولده الميت أو أباه الميت تأسفاً وتحسراً، ولا يوجب التجوز اللغوي في الاداة الدالة على الخطاب، كما لا يخفى.

والظاهر أن توجيه الخطاب نحو المعدوم — حين الخطاب، بملاحظة ظرف وجوده، وصيرورته قابلاً للمخاطبة — لا اشكال فيه، فيكون حال النداء المشروط بوجود المنادى بالفتح، حال الوجوب المشروط بوجود من يجب عليه. نعم نفس هذا النداء — الصادر في زمان عدم وجود المنادى بالفتح — لا يمكن أن يكون موجباً لتفهمه حتى في زمان وجوده، لعدم ثباته وبقائه في الخارج الى ذلك الزمان، بل يحتاج الى شيء آخر يحكى عنه، كالكناية التي تبقى الى حال وجوده، ومثل ذلك.

إذا عرفت ذلك فنقول: لو كان الكلام في تكليف المعدوم على نحو الاطلاق، وكذا خطابه بغرض التفهيم فعلاً، فلا اشكال في عدم

= الارادة عبارة عن مرتبة خاصة من الشوق، فيمكن تعلّقها فعلاً بأمر استقبالي. واختار ذلك في الواجب المعلق. ولا فرق بين أن يكون الفعل استقبالياً من قبل المكلف، أو من جهات اخر مع وجود المكلف، فإن المناط في الاستحالة — على القول به — عدم إمكان تحقق المراد فعلاً، من غير فرق في منشأ ذلك. فما اختاره في المقام من الاستحالة لا يلائم مختاره في الواجب المعلق فراجع.

نعم لا يبعد عدم انتزاع الوجوب إذا كان المكلف معدوماً إلا بعد وجوده، كما في ملك الوقف، فإنه وإن انشأ الواقف فعلاً الملك لجميع البطون اللاحقة، لكن لم تنتزع الملكية لكل بطن الا بعد وجوده. ولذا لاتنافي بين مالكية البطن الموجود وبين مالكية البطن اللاحقة، فافهم.

إمكانه عقلاً. وإن كان على نحو آخر مريبانه، فالظاهر أيضاً عدم الاشكال في إمكانه. وأما دلالة الفاظ الكتاب العزيز على شمول التكليف والخطابات للمعدومين أيضاً على نحو ما تصورنا، فلا يبعد دعواها، حيث انزل لانتفاع عامة الناس الى يوم القيمة، وما كان هذا شأنه بعيد جداً أن تكون خطابه — والتكاليف المشتمل هو عليها — مختصة بطائفة خاصة، ثم علم من الخارج اشتراك سائر الطوائف معها في التكليف، فتدبر.

ثم إنهم ذكر والعموم الخطابات الشفهية ثمرتين:
(الاولى) حجة ظهور خطابات الكتاب لنا ايضاً، كما انها حجة للمشافهين.

وفيه (اولاً) أن هذا مني على اختصاص حجة الظواهر بمن قصد افهامه، كما يظهر من المحقق القمي قدس سره وقد ذكر في محله عدم صحة المنى.

و(ثانياً) أنه لا ملازمة بين كون المشافهين مخصوصين بالخطاب وكونهم مخصوصين بالافهام، بل الناس كلهم مقصودون بالافهام إلى يوم القيمة، وإن قلنا بعدم شمول الخطاب لإلخصوص المشافهين.
(الثانية) صحة التمسك باطلاق الكتاب لمن وجد وبلغ منا، وإن كان مخالفاً في الصنف لجميع المشافهين.

وتقريب ذلك أنه لو خصصنا الخطابات الواردة في القرآن العزيز بهم، فلا بد — في اثبات التكاليف الواردة فيه لنا — من التمسك بدليل الاشتراك، وهو لا ينفع الا بعد احراز كل ماله دخل في التكليف المتوجه اليهم، فإذا احتملنا ان التكليف المتوجه اليهم كان مشروطاً بشرط. كانوا واجدين له دوننا، فلا يثمر دليل الاشتراك في التكليف.

(فان قلت) يدفع الشرط للمحتمل باصالة الاطلاق، لان المفروض عموم حجيتها بالنسبة الينا، فيثبت التكليف بضميمة دليل الاشتراك .

(قلت) اصالة الاطلاق لا تجرى بالنسبة الى الامر الموجود الذي يحتمل دخله في التكليف. والسرفى ذلك أنه على تقدير شرطيته لا يحتاج الى البيان، إذ لا يوجب عدم بيان شرطيته، على تقدير كونه شرطاً نقضاً للغرض.

وفيه أنه ليس في الخارج امر يشترك فيه جميع المشافهين الى آخر عمرهم. ولا يوجد عندنا [٢٢٨]. وحينئذ لو احتملنا اشتراط شيء يوجد في بعضهم دون آخر، او في بعض الحالات دون اخرى، يدفعه اصالة الاطلاق والله اعلم بالصواب.

(فصل في العام المتعقب بالضمير)

هل تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده يوجب تخصيصه به ام لا؟ فيه خلاف ولا بد من أن يكون محل الخلاف ما إذا كان هناك

[٢٢٨] لا يقال: نفس التمكن من الحضور عند الامام (عليه السلام) او النبي (صلى الله عليه وآله) وصف لو احتملنا دخله في حكم لا يصح التمسك لنا بالاطلاق كما في صلاة الجمعة.

لانا نقول: لا اشكال في عدم تمكن الحاضرين عند الخطاب من التشرف بالحضور في جميع الحالات وفي كل جمعة مثلاً، فيصح التمسك بالاطلاق ايضاً، نعم لو احتمل كون الوصف نفس وقوع المكلف في زمان بسط يد النبي (ص) او الامام (ع) فلا يصح لنا التمسك بالاطلاق، لكن عدم دخله مقطوع به فافهم.

قضيتان إحداهما ذكر فيها اللفظ الدال على العموم، والاخرى ذكر فيها ضمير يرجع اليه، مع إمكان شمول الحكم في القضية الاولى لجميع افراد العام، والعلم بعدم شموله لها في الثانية.

مثال ذلك قوله تعالى (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء — الى قوله تعالى — وبعولتهن احق بردهن) حيث ان الحكم في القضية المشتملة على الضمير متعلق بخصوص الرجعيات، فيدور الامر بين التصرف في العام بحمله على البعض، أو التصرف في الضمير بإرجاعه الى بعض مدلول ما ذكر سابقا [٢٢٩]، مع كون الظاهر منه ان يرجع الى ما هو المراد من اللفظ الاول.

والحق أن يقال لودار الامر بين احد التصرفين في الكلام، تصير القضية المذكورة أولا جملة، لان القضيتين لاشتمال الثانية على الضمير الراجع الى الموضوع في الاولى — في حكم كلام متصل واحد. وقد ذكر في محله: أنه لو ذكر في الكلام الواحد ما يصلح لصرف سابقه عن ظاهره يصيره مجملًا. ولكن يمكن أن يقال: إن مجرد القطع — باختصاص الحكم المذكور في الثانية ببعض افراد العام — لا يوجب التصرف في احدى

فصل في العام المتعقب بالضمير

[٢٢٩] لا يقال: ان الاصل في طرف العموم سليم عن المعارض، لعدم جريانه في طرف الضمير، حيث أن المراد منه معلوم، وإنما الشك في كيفية الاستعمال، واصالة الحقيقة لا تجري الا في الشك في المراد.

لانا نقول: لا يجري في كيفية المراد إذا كان الموضوع له ايضاً مشكوكاً فيه، وأما إذا كان المعنى الحقيقي معلوماً وكذلك المجازي، فالظاهر جواز التمسك به، كما لو قال: (اكرم هذا العالم) وكان المخاطب شاكاً في عالميته، فيتمسك باصالة الحقيقة لاثبات عالميته، وترتب آثاره عليه.

القضيتين في مدلولها اللفظي، بل يصح حمل كلتا القضيتين على إرادة معناهما اللغوي في مرحلة الاستعمال، مع الالتزام بخروج بعض افراد العام في الثانية عن الارادة الجدية، كما أنه لو كان في القضية الثانية الاسم الظاهر مكان الضمير، مثل (وبعولة المطلقات) فان مجرد العلم — بخروج بعض الافراد من القضية الثانية — لا يوجب الاجمال في الاولى، فكذلك حال الضمير من دون تفاوت [٢٣٠] فتدبر جيداً.

(فصل في تخصيص العام بالمفهوم المخالف)

اختلف في جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف، بعد الاتفاق على الجواز في المفهوم الموافق. ومجمل الكلام فيه أن أظهر ما قيل فيه بالمفهوم القضية الشرطية، وقد قلنا في محله أن ظهورها في مدخلة الشرط لثبوت الحكم مما لا يقبل الانكار. وأما دلالتها على الحصر، فهي قابلة للانكار. والمدعي للمفهوم لا بد له من ادعاء دلالتها على الحصر، وإن سلمت هذه الدلالة، فلا إشكال في أنها ليست بالمرتبة التي لا يصلح رفع اليد عنها بواسطة عموم وإطلاق ونحوهما.

إذا عرفت ذلك فنقول: إذا ورد عام وقضية شرطية دالة بمفهومها على خلاف الحكم الثابت في العام لبعض افراده، فإن كان المفهوم اخص

[٢٣٠] نعم لو قيل بلزوم رجوع الضمير إلى ما هو المقصود من المرجع لياً، فيجري فيه النزاع. ويمكن أن يقال بالاجمال، لكن الظاهر أنه لو اريد منه ذلك دون المراد الاستعمالي، فذاك سنخ من الاستخدام، لان الضمير بمنزلة تكرار اللفظ كما صرح به دام ظله.

مطلقاً فالحق تخصيص العام به، فان التعارض وقع بين عموم العام ودلالة القضية على اناطة الحكم بالشرط، ولو لم نقل بالحصر، فان العام يدل على ان الحكم لكل فرد من دون اناطة بشيء، ومقتضى القضية اناطته به، وظهور القضية في ذلك اقوى من ظهور العام كقوله عليه السلام (خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء) وقوله عليه السلام (اذا بلغ الماء قدر كره لا ينجسه شيء) وأما إن كان بينها عموم من وجه، كالدليل على عدم انفعال الجارى مطلقاً وما دل على توقف عدم الانفعال على الكرية، فالحق رفع اليد عن المفهوم، لان العام المذكور يعارض حصر الشرط لاصل الاشتراط، لعدم المناقاة بين كون الكرية شرطاً، وكون الجريان شرطاً آخر. وقد عرفت أن دلالة القضية الشرطية على حصر العلة، على فرض الثبوت، ليست قوية. وحيث فهد يرفع اليد عن المفهوم مطلقاً، بحيث لو احتملنا سبباً ثالثاً لعدم الانفعال لا تكون القضية الشرطية دالة على نفيه، او يرفع اليد في خصوص ما ورد الدليل وجهان.

(فصل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد)

هل يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتمد ام لا؟ مقتضى القاعدة هو الاول، لان الخاص بواسطة دليل اعتباره يصلح لان يكون قرينة على التصرف في العام، بخلاف العكس. وكون العام قطعي الصدور لا ينافي جواز رفع اليد عن عمومته، بعد ورود الخاص المعتمد، لان هذا الجمع مما يشهد بصحته العرف. وقد ادعوا سيرة الاصحاب على العمل باخبار الآحاد في قبال العمومات الكتابية الى زمن الائمة عليهم السلام. هذا ولكن العمدة في المقام الاخبار الكثيرة المتواترة الدالة على أن

الاخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها او ضربها على الجدار، او انها زخرف،
أو انها مما لم يقل به الامام عليه السلام.

والجواب عنها — بعد القطع ب ورود اخبار كثيرة مخالفة لعمومات
الكتاب واطلاقه منهم عليهم السلام — بحمل الاخبار المانعة من الاخذ
بمخالف الكتاب على غير المخالفة على نحو العموم والخصوص ومثله. كما
اذا ورد الخبر في مقابل الكتاب بحيث لا يكون بينها جمع عرفي وعدم وجود
مثله — في الاخبار التي بايدينا — لاينافي وجوده في ذلك الزمان، وما
وصل بايدينا إنما يكون بعد تهذيبه مما يخالف الكتاب بالمعنى الذي ذكرنا.
ويمكن حمل مورد الاخبار المانعة على ما لايشمله دليل للحجية، مثل ما ورد
في اصول العقائد أو خبر غير الثقة [٢٣١].

(فصل في جل العام على الخاص)

العام والخاص إما أن يكونا متقارنين، وإما أن يكونا مختلفين
بحسب التاريخ. وعلى الثاني إما أن يكون العام مقدماً على الخاص أو
بالعكس. لا اشكال في التخصيص في الصورة الاولى، كما أن الظاهر
كذلك في الصورتين الاخيرتين لو كان ورود الثاني قبل حضور وقت
العمل بالاول، فإن الالتزام بالنسخ قبل حضور وقت العمل — وإن لم
يكن بمستحيل بناءً على امكان وجود المصلحة في جعل حكم، ونسخه

[٢٣١] الظاهر من الاخبار الناهية التحاشي عن أصل صدور الخبر المخالف
مضموناً للكتاب، لا الخدشه في سنده، وبذلك يقطع بأن مخالفة العام والخاص خارج
عن مدلولها، وان كان المراد بها غير معلوم.

قبل زمان العمل به - لكنه بعيد، بخلاف التخصيص، فانه شائع متعارف، فيحمل الكلام عليه.

وأما لو كان ورود احدهما بعد مضي زمان العمل بالاول، فان كان المقدم خاصاً، فالعام المتأخر يمكن ان يكون ناسخاً له، ويمكن أن يكون الخاص المقدم مخصصاً للعام. وتظهر اثره في العمل بعد ورود العام، فانه على الاول على العام، وعلى الثاني على الخاص. والظاهر أيضاً البناء على التخصيص لشيوعه وندرة النسخ.

وأما لو كان المقدم عاماً والمؤخر خاصاً، فيشكل الحمل على التخصيص من حيث استلزام ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو وإن لم يكن محالاً من جهة امكان وجود مصلحة في ذلك، لكنه بعيد نظير النسخ قبل حضور وقت العمل. واشكل من ذلك حمل الخاص الوارد - في اخبار الائمة عليهم السلام - المتأخر عن العام على النسخ مع كثرته. وكذلك حال المقيدات الواردة في كلامهم عليهم السلام بالنسبة المطلقات، فان الالتزام بالنسخ في جميع هذه الموارد الكثيرة في غاية الاشكال [٢٣٢].

نعم حمل الخاص المتأخر عن العام - في كلام النبي صلى الله عليه وآله - على النسخ ليس ببعيد، فيرجح على التخصيص، لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة، فلا يحيص عن حمل الخاص المتأخر - في كلام

[٢٣٢] بل الظاهر أن النسخ كان عند الائمة (سلام الله عليهم) شيئاً منكراً يستوحشون منه، ولذا قال (سلام الله عليه): فهل سنة غيرها أم شريعة؟ وأيضاً لو كان النسخ عند البعض منهم جائزاً، لكان عند الكل جائزاً. وهذا لا يصح اسناده اليهم عليهم السلام.

الأئمة عليهم السلام - على التخصيص أيضاً، ولو كان وارداً بعد مضي زمان العمل بالعام والالتزام - بأن حكم العام الى زمان صدور الخاص كان حكماً ظاهرياً للمكلفين، إقتضت المصلحة أن يجعل لهم ذلك، ولا يكشف لهم الواقع الى حين صدور الخاص - غير بعيد، بعد العلم بأنه في الشرع احكام واقعية وظاهرية فتدبر جيداً.

ثم إنه لو بنينا على تقديم التخصيص على النسخ في تمام الصور المذكورة، فلاشكال في مجهول التاريخ. وأما لو بنينا على النسخ في الخاص المتأخر بعد مضي زمان العمل بالعام، فلو شك في تاريخها أو علم تأخر الخاص في الجملة، لكنه لم يعلم أنه ورد بعد حضور وقت العمل بالعام أو قبله، فالوجه الرجوع الى الاصول العملية، لأن الشرط في الحمل على التخصيص عدم مضي زمان العمل بالعام، كما أن الشرط في النسخ مضي زمان العمل به. وما لم يحرز أحد الشرطين لا يجوز الحمل على احدهما. ومجردا غلبة التخصيص ونكرة النسخ، وإن كان يوجب الظن بالاول دون الثاني، لكنه لا دليل على اعتبار هذا الظن [٢٣٣] والله العالم.

[٢٣٣] ولا يشتر استصحاب عدم المجهول الى ما بعد زمان المعلوم، لان ذلك لا يثبت عنوان التأخر. اللهم إلا أن يقال بعدم الحاجة الى العنوان، بل يكفي في النسخ عدم ورود الخاص قبل زمان العمل بالعام، مع وجوده بعد فافهم.

(المطلق والمقيد)

فصل فيما وضع له بعض الالفاظ

(فمنها) اسم الجنس كالانسان والبقر والفرس والضرب والضارب وغير ذلك مما هو نظيرها.

إعلم أن المفهوم العام قد ينقسم الى اقسام خارجية [٢٣٤] كقولنا الانسان اما ابيض واما اسود، وقد ينقسم الى اقسام ذهنية، كقولنا الانسان إما مطلق أى غير مشروط بشىء، أو مقيد بشىء، أو مقيد بعدم شىء. والمقسم وإن كان فى الواقع القسم الاول من هذه الاقسام [٢٣٥]

المطلق والمقيد :

[٢٣٤] لا يقال: إن التقسيم الى الخارجية إنما يرد على ما هو موجود فى الذهن وهذا محال، وأما لزوم ذلك، فلان المقسم إن كان فى عرض الاقسام موجوداً فى الخارج، كان قسماً منها.

لانه يقال: إن الموجود فى الذهن — بعد إلغاء وجوده الذهني ولحاظه مرآتاً — ليس الا غين ما يتحد مع الخارج، كما أنه متحد مع الذهن ايضاً. نعم لو كان وجوده الذهني ملحوظاً مستقلاً، فتقسيمه الى اقسام خارجية محال.

[٢٣٥] يعنى آلة ملاحظة الاقسام، والا فنفس المقسم بما هو مقسم لا وجود =

إلا أنه لم تلاحظ كيفية ثبوته في ذهن الملاحظ، بل اخذ مرآة لما يتحقق في ذهن آخر.

وقد ينقسم الى موجود ومعدوم، والموجود أعم من أن يكون في

= له في قبال الاقسام، بل وجوده بوجودها، سواء في ذلك الذهن والخارج، فكما أن الجامع بين الخارجيات لا وجود له في الخارج الا بوجودها، كذلك الجامع بين الاقسام الذهنية. غاية الامر ان الجامع بين الافراد الخارجية موجود في الذهن، لكن بحيث لا يلحظ وجوده، بل هو ملحوظ آلة ومرآة للخارج.

وأما الاقسام الذهنية، فلا بد - في انتزاع الجامع منها، - من أن يتصور الانسان الاقسام الذهنية ويوجدتها في ذهن فوق الذهن الاولي، فيرى أن في البين شئ يتحقق مع الجميع ويتحد معها. وهذا الموجود في ذلك الذهن وإن كان في نفسه قسماً من الاقسام، وهو الذي يعبر عنه بالطلق، لان الطبيعة وجدت في الذهن بلالفاظ شئ معها. وهذا معنى الاطلاق، إلا أنه لما لم يلحظ وجوده، بل تجرد عنه وعن الخصوصية الشخصية، فلا يرى به الاصل الحقيقة الصادقة على جميع الاقسام الذهنية والخارجية.

لا يقال: إن ذلك الموجود في الذهن إن كان قسماً من هذه الاقسام، فكيف يكون مقسماً لها؟ وان كان غيرها فهو قسم لها، ولا بد للجامع آخر بينه وبينها. وهكذا الى ما لا نهاية له.

فانه يقال: إن المقسم لا وجود له منفكاً عن الاقسام مستقلاً بل وجوده عين وجود الاقسام، لكن يشار اليه بتوسط قسم منها، كالمعنى الحرفي، حيث لا استقلال له ولكن يمكن الاشارة اليه بالمعنى الاسمي.

ولا يقال: إنه على هذا يلزم أن يكون معنى اسماء الاجناس غير مستقل كالمعنى الحرفي، حيث لا يمكن تصوره مستقلاً.

لانه يقال: ما ذكرنا في المقسم لا ينافي استقلال وجوده في الذهن، لان الحاجة الى الحد يخرج الجامع عن الاستقلال، فهل يقال: الانسان لا استقلال له في الخارج؟ مع أنه لا يمكن وجوده فيه بدون الحد، وكذلك في الذهن.

الذهن اوفى الخارج، وكذلك المعدوم، كما تقول الانسان إما موجود وإما معدوم، والموجود إما موجود في الذهن أو في الخارج، والموجود في الذهن إما كذا وإما كذا، والموجود في الخارج إما كذا وأما كذا.

إذا عرفت هذا فنقول الموضوع له في اسماء الاجناس هو المفهوم المعرى عن الوجود والعدم والذهن والخارج، فضلاً عن كيفية الوجود في الذهن من الاطلاق والتقييد، وكيفية الوجود في الخارج من الطول والقصر والسواد والبياض ونحو ذلك. والشاهد على ذلك هو الوجدان الحاكم بصحة تقسيم مفاد لفظ الانسان بنحو ما قسمناه أخيراً، من دون عناية والله اعلم بالصواب.

(ومنها) — علم الجنس كاسماة والمشهور انه موضوع للطبيعة لا بما هي هي، بل بما هي متعينة بالتعيين الذهني. ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون اداة التعريف.

واستشكل على هذه المقالة شيخنا الاستاذ قدس سره بما محصله: (أنه لو كان كذلك لما صح حمله على الاقراء بلا تصرف وتجريد، ضرورة أن المفهوم — مع ملاحظة وجوده في الذهن — كلي عقلي لا ينطبق على الخارج، مع أنا نرى صحة الحمل بلا عناية وتصرف اصلاً. على أن وضعه — لمعنى يحتاج الى تجريده عن الخصوصية عند الاستعمال — لا يصدر عن جاهل، فضلاً عن الحكيم انتهى).

اقول: فيما افاده نظر، لا مكان دخل الوجود الذهني على نحو المرآتية في نظر اللاحظ، كما انه تنتزع الكلية من المفاهيم الموجودة في الذهن، لكن لا على نحو يكون الوجود الذهني ملحوظاً للمتصور بالمعنى الاسمي [٢٣٦] إذ هي بهذه الملاحظة مبينة مع الخارج، ولا تنطبق على

شيء، ولا معنى لكلية شيء لا ينطبق على الخارج اصلاً.
إذا عرفت هذا فنقول: إن لفظ اسامة موضوع للأسد بشرط تعيينه
في الذهن على نحو الحكاية عن الخارج، ويكون استعمال ذلك اللفظ في
معناه بملاحظة القيد المذكور، كاستعمال الالفاظ الدالة على المعاني الحرفية
فافهم وتدبر.

و(منها) — النكرة نحو رجل في قوله تعالى: (وجاء رجل) أو
قولنا (جئني برجل) وقد يقال بجزئية الاول وكلية الثاني. أما جزئية
الاول فواضحة، وأما كلية الثاني، فلان المادة تدل على الطبيعة الكلية،
والتنوين على مفهوم الوحدة، وهو ايضاً كلي، وضم الكلي الى الكلي
لا يصيره جزئياً، فمعنى رجل على هذا طبيعة الرجل مع قيد الوحدة، وهذا
يصدق على افراد الطبيعة المقيدة في عرض واحد. وعدم صدقه على
اثنين فصاعداً إنما هو لعدم المصادقية، كما ان مفهوم الانسان لا يصدق على
البقر مثلاً.

هذا ولكن يمكن دعوى كون النكرة مستعملة في كلا الموردين
بمعنى واحد، وأنه في كليهما جزئي حقيقي.

بيانه أنه لا اشكال في أن الجزئية والكلية من صفات المعقول في
الذهن، وهو إن امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي والا فكلي،
وجزئية المعنى في الذهن لا تتوقف على تصويره بتمام تشخيصاته
الواقعية [٢٣٧]، ولذا لورأى الانسان شبحاً من بعيد، وتردد في أنه زيد أو

= (مثلاً) عالم الامع التجريد، ونرى بالوجدان عدم الحاجة الى التجريد، ولا يكون
ذلك الا بكون القيد مأخوذاً في الموضوع مرآة.

[٢٣٧] لا يقال: الشيء ما لم تلحظ معه الخصوصيات الخارجية أو الذهنية =

عمرو، بل انسان او غيره، لا يخرج هذا التردد عن الجزئية. وكون أحد الاشياء ثابتاً في الواقع لا دخل له بالصورة المنتقشة في الذهن، فاذا كانت هذه الصورة جزئية كما في القضية الاولى، فكذلك الصورة المتصورة في القضية الثانية، إذ لا فرق بينها إلا في أن التعيين في الاولى واقعي، وفي الثانية بيد المكلف، وعدم إمكان وجود الفرد المردد في الخارج، بدهة أن عدم معقولية كون الشيء مردداً بين نفسه وغيره — لا ينافي اعتبار وجوده في الذهن، كما يعتبر الكسر المشاع مع عدم وجوده بوصف الاشاعة في الخارج.

و(منها) — المعروف باللام والمعروف بين اهل الأدب أن اللام — أو الهيئة الحاصلة منها ومن المدخول — موضوعة لتعريف الجنس وللعهد باقسامه — من الذهني والذكرى والحضوري — وللاستغراق. والظاهر أن اقسام العهد راجعة الى معنى واحد، وهو المعهودية في الذهن، غاية الامر أن منشأ العهد قد يكون هو الذكر، وقد يكون الحضور، وقد يكون غيرهما.

= التي. بلحاظها يمتنع فرض صدقه على كثيرين، لا يصح الحكم عليه بانه جزئي، ولا خصوصية يصح لحاظها في الفرد المردد حتى يصح الحكم بجزئيته، لان الخصوصية الملحوظة ان كانت هي الخارجية، فبالعرض لا واقعية له في الخارج، وإن كانت هي الخصوصية الذهنية، فلازم ذلك ان يكون وجوده الذهني ملحوظاً فيه بالملحوظ الاستقلالي، وهو كما ترى.

لانا نقول: إن الخصوصية الملحوظة هي الخصوصية الذهنية، لكن لا يلزم دخل الوجود الذهني ولحاظه مستقلاً في الملحوظ، لان نفس الوجود في الذهن والتلوق فيه — وإن لم يكن له خارج كالفرضيات، مع قطع النظر عن وجوده — شئ قد يمتنع عند العقل صدقه على كثيرين، وقد لا يمتنع. والفرد المردد من قبيل الاول، وقدمر نظيره في تصوير الجزئي قبل وجوده، وقلنا بان الذهن يخلق شيئاً قبل وجوده، ويجزئه =

بل يمكن أن يقال إن مرجع الجنس والاستغراق أيضا الى ذلك [٢٣٨] وتوهم — أن المعهود الذهني كلي عقلي، ولا موطن له إلا الذهن، ولا ينطبق على الخارج — مدفوع، لما مر آنفا في علم الجنس.

ثم إنه قد ظهر أن اسم الجنس وضع للمقسم بين المطلق والمقيد، وكذا النكرة. وإن قلنا بجزئيتها، إنما الكلام في المقام في أنه — عند عدم قرينة على إحدى الخصوصيتين من الاطلاق والتقييد — هل يحتاج الى مقدمات في الحمل على الاطلاق أم لا؟ قد يقال بالاول.

(بيانه) أنه لا اشكال في أن الاصل — في كل كلام صادر عن كل متكلم — صدوره بفرض الافادة وتفهم المعنى، ولا يكفي هذا المقدار لتعيين الاطلاق في المقام، إذ لا يثبت بهذا إلا ارادة الطبيعة المهمة. وقد فرضنا أنها قابلة للاطلاق والتقييد، فاللازم في المقام إحراز كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده الجدى. وبعد احراز هذه الحالة للمتكلم نقول لو كان للمراد الجدى قيد لكان اللازم ذكره، فحيث لم يذكر القيد، يعلم ان المراد بحسب الجدد هو المطلق الخالى عن القيد. وعلى هذا فالحمل على الاطلاق بعد الفراغ عن الاصل المتقدم يتوقف على امور:

(منها) كونه في مقام بيان تمام مراده الجدى.

(ومنها) عدم ذكر قيد في الكلام.

= عن الوجود الذهني، ومع ذلك يراه جزئياً يمتنع فرض صدقه على كثيرين، كالوجود الخارجي إذا تجرد عن الوجود، ولا يلحظ الا نفس الوجود فتدبر جيداً.

[٢٣٨] لا ما توهم من أن معنى تعريف وضع اللفظ بازاء الجنس مع تعيينه وامتيازه في الخارج عما عداه من سائر الاجناس، وذلك، لان الجنس كيف كان ممتاز عما عداه من الاجناس، من غير فرق بين المعروف وغيره، فلامعنى للتعريف الا ما ذكرنا.

(ومنها) انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب على قول يأتي .
وتأتى الخدشة فيه انشاء الله تعالى .

هذا ويمكن أن يقال بعدم الحاجة إلى احراز كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد في الحمل على الاطلاق عند عدم القرينة، بيانه أن المهمة مرددة بين المطلق والمقيد، ولا ثالث. ولا إشكال أنه لو كان المراد المقيد، تكون الارادة متعلقة به بالأصالة، وإنما ينسب إلى الطبيعة بالتبع. لمكان الاتحاد، فنقول لو قال القائل جئني بالرجل او برجل، يكون ظاهراً في أن الارادة أولاً وبالذات متعلقة بالطبيعة، لأن المراد هو المقيد. ثم اضاف إرادته إلى الطبيعة لمكان الاتحاد. وبعد تسليم هذا الظهور تسرى الارادة إلى تمام الافراد. وهذا معنى الاطلاق.

إن قلت ان المهمة ليست قابلة لتعلق الارادة الجدية بها، كيف؟
وقد فرضناها مرددة بين المطلق والمقيد. ولا يعقل كون موضوع الحكم مردداً عند الحاكم، فنسبة الارادة إلى المهمة عرضية في كل حال، فيبقى تعيين الاطلاق بلا دليل.

قلت عروض الاطلاق للمهمة ليس كمعرض القيد لها في الاحتياج إلى الملاحظة، والالزم عدم الحمل على الاطلاق حتى بعد احراز كونه في مقام البيان، لعدم الترجيح بعد كونه بمثابة سائر القيود، فاذا فرضنا عدم دخل شيء سوى المهمة في تعلق الحكم، يحصل وصف الاطلاق قهراً، وان لم يكن ملحوظاً بنفسه.

إن قلت سلمنا أنه من الممكن تقدير القيد أو جعل الطبيعة مرآة للمقيد لكنه يحتاج في نفي هذين أيضاً إلى احراز كونه بصدد البيان.

قلت يمكن نفي كل من الامرين بالظهور اللفظي ولو لم يحرز كونه

بصدد البيان [٢٣٩] كما لا يخفى على المتأمل. ثم إن وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يضر بالحمل على الاطلاق، ما لم يصل الى حد الانصراف، سواء قلنا بعدم الاحتياج الى احراز كون المتكلم بصدد البيان — كما مر بيانه — او قلنا بالاحتياج اليه. أما على الاول، فواضح وأما على

[٢٣٩] اما الاحتمال الاول فمدفوع: باصالة عدم التقدير، وهي من الاصول اللفظية. واما الاحتمال الثاني، فمدفوع باصالة الحقيقة في الاسناد، وكل منها غير محتاج الى احراز كون المتكلم بصدد البيان. لا يقال: على هذا البيان ايضاً يحتاج الى احرازه ولو بالاصل، ولولا لما بقي لدلالة الالفاظ مقام.

لانه يقال: نعم فرق بين احراز كون المتكلم بصدد ارادة المعنى من اللفظ وبين احراز كونه بصدد بيان تمام مراده اللبني بهذا اللفظ، فان الاول يُحتاج اليه في جميع الالفاظ، ولو لم يُحرز — ولو بالاصل — لا يصح اسناد ارادة المعنى الى المتكلم اصلاً، بخلاف الثاني، فانه — بعد ما ذكرنا من اصابة عدم القرينة واصالة الحقيقة — لا يحتاج الى شيء آخر، لان مقتضى الاصلين ان الذات بما هي معروضة للحكم، من دون دخل شيء. ولازم ذلك شمول الحكم لجميع الافراد بمناط تحقق الذات، ولا نغني بالاطلاق الا ذلك، فلا يتوهم دخل وصف الاطلاق في الموضوع له على هذا المعنى.

وحاصل الكلام: ان الموضوع له في المطلق نفس الذات المتحققة في المطلق والمقيد بلا دخل شيء حتى وصف الاطلاق، وسراية الحكم — الى جميع الافراد بنحو الاطلاق — مستفادة من اسناد الحكم الى الذات، من دون دخل شيء في المطلوب، ففرق بين كون الموضوع له مقيداً بوصف الاطلاق، حتى يكون استعمال اللفظ في المقيد، حتى بنحو تعدد الدال والمدلول، واستفادة الاطلاق من كيفية الاسناد عند عدم ذكر قيد في المطلوب، مع كون الموضوع له والمستعمل فيه في المطلق والمقيد غير الذات. غاية الامر يستفاد القيد من دال آخر.

الثاني، فلانه بعد فرض كونه كذلك [٢٤٠] فاللازم ان يكون اللفظ الملقى الى المخاطب كاشفاً عن تمام مراده. وهذا ملازم لصحة حكم للمخاطب بان هذا تمام مراده، والمفروض عدم صحة حكم للمخاطب بكون القدر المتيقن تمام مراده، فيقال لو كان مراده مقصوراً على المتيقن لبينه، لكونه في مقام البيان كما هو المفروض، وحيث لم يبينه يكشف أن مراده نفس الطبيعة مطلقاً ويشهد لذلك أنه لم يعهد من أحد من اهل اللسان التوقف في حمل المطلقات الواردة في الموارد الخاصة على الاطلاق والاقتصار عليها فقط، لانها المتيقن، بل يتجاوزون عنها، حتى انه قد اشتهر أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد.

[٢٤٠] اي بعد فرض كون المتكلم في مقام بيان مراده. نعم لو كان المتكلم بصدد تحصيل غرضه في الخارج، من دون افهام للمخاطب اي ما افاده اللفظ تمام ما تعلق به الغرض او بعضه، كأن يقول في الشتاء جئني بالماء من دون تقييد بالبارد، للعلم بان القيد حاصل من غير حاجة الى افهام للمخاطب، فلا يمكن التمسك بالاطلاق، لعدم احراز كون المتكلم في مقام بيان المراد، وإن لم يكن متيقن في مقام التخاطب. وأما إذا كان بصدد بيان المراد باللفظ، ومع ذلك لم يذكر القيد الواقعي، فذلك نقض لغرضه وإن حصل غرضه في الخارج.

لا يقال: هذا اذا لم يكن بصدد أن هذا المتيقن مراده لاتمام مراده.

لانه يقال: ذلك ايضاً يرجع الى انتفاء المقدمة الاولى، وهو كونه في مقام

بيان المراد.

والحاصل: انه يؤخذ باطلاق كلام المتكلم في مقدار يكون بصدد بيانه وافهامه، من دون دخل للقدر المتيقن وعدمه في ذلك، إلا اذا صلح للقرينية. وعند ذلك تنتهي المقدمة الاخرى.

(اشكال ودفع)

(أما الاول) فهو أنه إذا كان الحمل على الاطلاق بمغونة المقدمات على كلا الطريقتين، فيلزم بطلانها فيما إذا ورد بعد المطلق مقيد منفصل — موافقا كان او مخالفاً — وعدم امكان دفع ما سواه من القيود المحتملة بالاطلاق.

بيانه أما على طريقة المشهور فهو أن من جملة المقدمات عندهم كون المتكلم في مقام البيان، وبعد ظهور المقيد منفصلا يعلم أنه لم يكن بصدده. وأما على ما ذكرنا، فلانه بعد ما علم بصدور القيد المنفصل ينكشف أحد الامرين. اما تبعية ارادته المتعلقة بالطبيعة، وإما أخذ الطبيعة مرآة ومعرفا للمقيد.

(واما الثاني) فهو أن الاطلاق — سواء على طريقة القوم أم على طريقتنا — إنما يلاحظ بالنسبة الى المراد الاستعمالي. وأما تطبيق الاستعمالي مع الجدى، فانما يحرز باصل عقلائى آخر، وظهور القيد إنما ينكشف به عدم التطابق في هذا المورد مع بقاء الاستعمالي مطلقا والاصل العقلائى في غير هذا المورد بحاله.

(فصل في حل المطلق على المقيد)

إذا ورد مطلق ومقيد، فاما ان يكونا متخالفين في الايجاب والسلب، وإما أن يكونا متوافقين، لا محيص عن التقييد في الأول (كاعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة) سواء كان النهى بعنوان الكراهة أو الحرمة،

لان الظاهر من قوله (اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة) . مثلاً تعلق النهى بالطبيعة المقيدة، لا باضافتها الى القيد، فلو كان مورد الامر هو المطلق لزم اجتماع الراجحية والمرجوحية في مورد واحد. نعم لو احرز ان الطبيعة الموجودة في القيد مطلوبة - كما في العبادة المكروهة - فاللازم صرف النهى الى الاضافة بحكم العقل، وإن كان خلاف الظاهر.

واما الثاني فان لم تحرز وحدة التكليف [٢٤١] فالمتعين حمل كل منها على التكليف المستقل أخذاً بظاهر الامرين، وان احرزت وحدة [٢٤٢]، فان كان الاحراز من غير جهة وحدة السبب، فيدور الامر بين حمل الامر المتعلق بالمطلق على ظاهره من الوجوب والاطلاق، والتصرف في الامر المتعلق بالمقيد إما هيئة بحملها على الاستحباب، وإما مادة برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله في موضوع الوجوب، وجعله إشارة الى الفضيلة الكائنة في المقيد، وبين حمل المطلق على المقيد. وحيث لا ترجيح لاحدهما لاشتراك الكل في مخالفة الظاهر، فيتحقق الاجمال، وإن كان الاحراز من جهة وحدة السبب، فيتعين التقييد. ولا وجه للتصرف في المقيد باحد النحوين، فانه إذا فرض كون الشيء علة لوجوب المطلق، فوجود القيد اجنبى عن تأثير تلك العلة، فلا يمكن أن يقال إن وجوب المقيد معلول لتلك العلة فلا بد له من علة واحدة اخرى. والمفروض وحلتها. وكذا كون الشيء علة لوجوب المطلق ينافي كونه

(حمل المطلق على المقيد)

[٢٤١] هذا كله لو لم نقل بالمفهوم والا رجع الى المتخالفين وقد ذكر حكمه.

[٢٤٢] المقصود احرار وحدة التكليف اللزومي من الايجاب او التحريم،

فلا ينافي ما يأتي من حمل المقيد على الاستحباب.

علة الاستحباب للمفرد الخاص، إذ استناد المتباينين الى علة واحدة غير معقول.

هذا وقد عرفت مما ذكرنا أنه لا بد في حل المطلق على المقيد من احراز وحدة السبب، ولا يكفي احراز وحدة التكليف مع عدم احراز وحدة السبب، كما ذهب اليه المشهور ولعل وجهه ما ذكره شيخنا المرتضى طاب ثراه في باب التعادل والترجيح من أنه اذا دار الامر بين التقييد ومخالفة ظاهر آخر، فالتقييد اولى، لان ظهور المطلق متقوم بعدم البيان فبورود ما يصلح للبيانية يصير موهوناً. وفيه ما لا يخفى نعم يتم ما ذكره بناءً على ما احتملناه سابقاً من المعاملة مع القيود المنفصلة في كلام الشارع معاملة القيود المتصلة في كلام غيره، لكن اللازم منه سراية الاجمال من المقيد المنفصل المرددين الاقل والاكثر مفهوماً الى المطلق، ولا يلتزمون به [٢٤٣].

[٢٤٣] هذا كله في المشتين. واما المنفيان فيمكن أن يقال فيها بالاجمال، وإن قيل بحمل المطلق على المقيد في المشتين، نظراً الى اقوائية ظهور هيئة المقيد في الوجوب التعيني من ظهور المطلق في الاطلاق، كما قيل، لضعف احتمال الوجوب التخيري او الاستحباب في المقيد، وكون الاطلاق بمقدمات الحكمة للحكومة بادن ظهور في البين.

وأما في المنفيين فلا محالة يستعمل المقيد في الحرام التعيني، غاية الامر مع حفظ الاطلاق، فذكر المقيد بمنزلة تكرار اللفظ للاهمية، كما يقال: (لا تضرب لا تضرب) وهذا ليس بمجاز، وحمله على التقييد وإن كان أولى من التأسيس، لكن ليس بمثابة يعارض الاطلاق. ولا اقل من مساواته، وهذا معنى الاجمال.

هذا في الواجبات والمحرمات، وأما المستحباب فتحكمها حكم الواجبات، ففيها احراز اتحاد المطلوب بحمل المطلق على المقيد، لكن الغالب لما لم يحرز ذلك، فالعمل =

= عليها. ولعل المكروهات من هذا القبيل ايضاً. نعم قد يتمسك لاثبات استحباب المطلق ايضاً بحديث (من بلغ).

لكن فيه — مع الخدشة — في اصل الاستدلال به للاستحباب، لاحتمال كون ذلك المضمون ارشاداً لحكم العقل — بان صدق البلوغ على المطلق الذي ورد في قبالة مقيد — مشكل، لقيام الحجة على خلافه.

ثم إن للكلام في الوضعي هو الكلام في التكلفي حرفاً بحرف، فلو ورد أن العقد الكذائي سبب لشيء مخصوص من الملكية أو الزوجية أو غيرها من المسببات، ثم ورد سببته مقيداً بغيره، فالاحتمالات ايضاً ثلاثة (١): إرادة المقيد من المطلق (٢) ذكر المقيد من باب انه احد الافراد (٣) ذكره من جهة مزية فيه. والاقوى منها ايضاً الاول.

تمت

لا يخفى أن المقدمات لا تقتضي إلا أن المطلوب نفس الطبيعة بلادخل قيد من القيود فيه، وكذلك الظهور والانصراف الذي قال به الاستاذ — دام ظله — في قبالة المقدمات. وأما الوجود الذي لا يحصى عن أخذه في الطبيعة المطلوبة — كما امر بيانه في محله — فهل هو الوجود بلا شيء زائد عليه أو الوجود الساري أو الذي ينطبق مع أول الوجودات الذي يعبر عنه لناقض العدم؟ الظاهر أن لازم تعلق الطلب بالطبيعة ولازم وجوب اخذ الوجوب في المطلوب مع عدم اخذ قيد في المقامين ليس إلا محبوبة وجود الطبيعة، واقتضاء تحققه في الخارج. وحيث أن الامر بضميمة الاطاعة علة للتحقق الخارجي، والعلة الواحدة لا تقتضي الا إيجاد معلول واحد، فيكفيه امتثال واحد، كما انه لو كانت الطبيعة منهياً عنها فالامر بالعكس، يعني أن النهي المتعلق بالطبيعة يقتضي أن يكون وجوده مبغوضاً، ولازم ذلك سريان المبغوضية الى جميع الوجودات.

وقد يستفاد سريان الحكم الى جميع افراد الطبيعة المأخوذة في الموضوع بقرائن اخرى كما يقال البيع مثلاً علة وسبب للملك، فان لازم مسببية وجود شيء من دون دخل شيء

آخر في سببته تكرار المسبب فيما يمكن تكراره، فلو استفدنا من قوله — تبارك وتعالى — (احل الله البيع) للحكم الوضعي، فلانحتاج في بيان السراية الى تقريب أن الواحد لا يعينه غير موجود، ومعين عند الله مجهول عندنا، اغراء بالجهل وخلاف المنه، فتعين الساري، بل ويمكن القول بذلك . ولو استفدنا الحكم التكليفي، حيث نفهم أن وجود البيع يقتضي الوفاء. وكذلك في تواضع للعالم مثل حديث يستفاد منه أن وجود العالم يقتضي التواضع فتدبر جيداً.

والحمد لله أولاً وآخراً وظاهراً وباطناً وصلى الله على خير خلقه محمد خاتم النبيين وعلى آله الطيبين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين.



مركز تحقيقات كليات علوم اسلامی

كلمة المصحح

بسم الله الرحمن الرحيم

لقد اولاني سماحة آية الله العظمى فقيه العصر وحيد الدهر السيد الكلبي كافي مد ظله العالی المعلق على هذا الكتاب ثقتي وشرفني بذلك فامرتني بمقابلة الكتاب وتعليق سماحته عليه فقرأتها على سماحته وباذن منه وخدمة للماتن اعلى الله مقامه صححت بعض الكلمات وتصرفت في العبارة من الجهة الادبية وبعد اتمام المقابلة امرني بالاشراف على طبعه وتصحيحه فامتثلت امره المطاع وبذلت غاية الجهد في ذلك ووضعت فهرسته. (والعصمة لأهلها) فجاء بحمد الله كما يرى ويرام والله تبارك وتعالى أرجو واياه اسأل أن ينفع به طلاب العلم ورواده وأن يلحظوا ما زاغ عنه البصير بعين الرضا إنه ولي التوفيق —

محمد الكاظم الخوانساري

١ - رمضان المبارك ١٤١٠