



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

145 617211
CT14 96-71742



۳۳۰

فوائد الأصول

من افادات قدوة الفقهاء والمجتهدين وخاتم الأصوليين
الميرزا محمد حسين الغرويّ النائيني

قدس سرّه العالی
المتوفى سنة ۱۳۵۵ هـ ق

تأليف الأصوليّ المدقق والفقیه المحقق العلامة الربّاني
الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني

طاب نزه
المتوفى سنة ۱۳۶۵ هـ ق

الجزء الاول والثاني

مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين
بدمشق المشرفة

(Arab)

KBL

.K39

vol. 1

اسم الكتاب : فوائد الأصول (ج ١ و ٢)
المؤلف : العلامة الرباني الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني
الناشر : مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين
المطبوع : ٣٠٠٠ نسخة
التاريخ : ذيحجة الحرام ١٤٠٤



كلمة الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله

الطاهرين المعصومين...

اما بعد، فانه لما كان ما القاه فخر المتأخرين وقبلة المشتغلين صفوة الفقهاء و
المجتهدين آية الله العظمى في العالمين «الميرزا محمد حسين الغروي النائيني» اعلى الله
مقامه الشريف في المباحث الاصولية من اتقن المباني في هذا الفن واحكمها، وان
المحقق الجليل والفقيه النبيل آية الله «الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني» قدس
سره الشريف من اقدمى تلامذته وحافظى دقائق انظاره، وما قرره من اجاث
استاذه الجليل من احسن ما صتف في طريقه و اليه مراجعة اهل النظر في تحقيق
مباني المحقق الاستاذ، فلذا بذلنا جهدنا في نشر هذا السفر الجليل المسمى
بـ«فوائد الاصول» بصورة جديدة واسلوب حديثة مع ما تمتاز به من الطبعة الاولى من
التصحيح و التعليق واخراج المصادر وتنظيم الفهرس التفصيلي المبين لمباني الاستاذ
في كل مبحث.

وقد تصدى لاجراء مصادر الاقوال والكلمات، الفاضل الجليل حجة الاسلام
«السيد محمد جواد العلوى الطباطبائي» و لمصادر الآيات و الاخبار و اعجام
الكتاب و تشكيهه با سلوب جديد (بوضع النقط و علامة البيان و علامة السؤال و
غيرها من العلام العصرية المتداولة) و تنظيم الفهرس، الفاضل النبيل حجة الاسلام

87-1546589-1 (v.1-2)

«الشيخ رحمت الله الرحمتى الراكى» شكر الله سعيها وجعل جهدهما وجهدنا ذخيرة
ليوم لا ينفع فيه مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم. ونسئل الله التوفيق لنشر
ساير مجلدات الكتاب و منه التوفيق و عليه التكلان.

مؤسسة النشر الاسلامى

التابعة لجماعة المدرسين فى قم المقدسة

٢٠ ذىحجة الحرام ١٤٠٤

مقدمة الاستاذ المحقق محمود الشهابي
الخراساني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله رب العالمين، والصلوة على رسوله وعلى آله الطاهرين.

- ١ -

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً وَفِي غَمْرَاتٍ مِنَ الْجَهَالَةِ وَالضَّلَالَةِ، فَبَعَثَ اللَّهُ
التَّبِيْنَ مُبَشِّرِينَ وَنَذِيرِينَ، وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَاصْطَفَى لَهُمُ الدِّينَ، وَأَكْمَلَ
عَلَيْهِمُ الرَّحْمَةَ وَالْهُدَى، فَأَرْسَلَ رَسُولَهُ تَتْرَى وَاتَّبَعَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا.
تِلْكَ الرُّسُلُ وَإِنْ لَمْ يُفَرِّقِ اللَّهُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ فِي أَوَّلِ الرِّسَالَةِ، لَكِنَّهُ
فَضَّلَ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ بِمَا آتَاهُمْ مِنَ الْكَمَالِ فِي الشَّرِيعَةِ حَتَّى جَاءَ بِأَفْضَلِهِمْ
فِرْقًا وَجَمْعًا وَاشْرَفَهُمْ أَصْلًا وَفِرْعًا وَاكْمَلَهُمْ دِينًا وَشَرْعًا. فَخَتَمَ بِرِسَالِهِ دَوْرَ النَّبُوَّةِ
وَالرِّسَالَةِ، وَحَتَمَ عَلَى كَافَّةِ النَّاسِ اتِّبَاعَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. وَارْسَلَهُ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَ
نَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا.

وَإِشَارًا إِلَى هَذَا الْخَتْمِ وَالْإِتْمَامِ بِالْحَصْرِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ
الْإِسْلَامُ» بَلْ صَرَّحَ بِذَلِكَ وَآكَدَهُ بِالتَّابِيدِ حَيْثُ قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ
الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (١).

-٢-

الدين الاسلامي بما أنه خاتم للشرائع الألهية يشتمل على جميع ما يجب او يناسب ان يقصده الشارع في وضع الشريعة: من المقاصد، والحاجيات، والكماليات فليس شيء مما يتوقف عليه حفظ مصالح الدين والذنيان من الضروريات الخمس التي هي المقاصد الا وقد شرع له في الاسلام ما يقوم به اركانها ويحفظ وجودها وكيانها، وما يدفع به عما يورث اختلالها ويمكن ان يؤثر في زوالها.

و كذلك الشأن في الحاجيات، فليس امر يحتاج اليه في التوسعة على الناس الا وقد ثبت له في الشريعة السمحة السهلة مواد، وانتفى التضييق فيه برفع العسر، والحرَج، والمشقة، والضرر عن العباد، ووسع عليهم فيما لا يعلمون، ورفع عنهم المؤاخذه في الخطاء، والتسيان، وما اضطروا اليه، وما استكروهوا عليه، وما لا يطيقون... الخ

وهكذا الامر في الكماليات ومحاسن العادات، فليس شيء يصلح لأن يجعل ذريعة الى تحصيل مكارم الأخلاق، ويناسب ان يتوسل به الى تطهير الأعراق الا وقد ارشد اليه ائمة الاسلام، وتوصل الى رعايته بتعليم الآداب و مندوبات الأحكام. وبالجملة، الدين الاسلامي جامع لكل ما يحتاج الانسان اليه، او ينفعه، او يحسن له في نشأته.

-٣-

صدر من الشارع في بيان وظائف الأمة احكام من طريق الكتاب والسنة، لكنّها غير مجتمعة بالتدوين، بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم والدين، ومع ذلك كان تحصيل العلم بالأحكام في ذلك العصر، عصر السعادة و خير القرون؛ سهلا ميسورا اذ كان باب العلم على الأمة مفتوحا، والمسئلة عن الرسول للمؤمنين مقدورا.

انقضى عصر الوحي والتنزيل، وخضع الناس لسلطان الاسلام واطاعة الأحكام جيلا بعد جيل، انبسط حكم الشريعة على البلاد البعيدة والأمم المختلفة من حيث الخلق و العادة و العقيدة، فانعطف توجه الزعماء من الصحابة الى جمع

القرآن أولاً، والبحث عن الاحكام و ادلتها ثانيا، فحصل لبادئ بدء طور جديد في الأحكام، طور الاستنباط و الاستدلال.

طلعت غرة هذا الطور في اوائل القرن الأول من الأسلام، و بادرت مسرعة نحو التقدم بالانتظام. فما انسلخ ذلك القرن الآ عن البشارة بحدوث علم في العالم الأسلامى كافلا لجميع ما يحتاج الإنسان اليه في معاشه و معاده، ضامناً لسعادة من يعمل بمتضمنه و مفاده.

الا وهو علم الفقه.

—٤—

وُجد في العالم انحاء شتى من القوانين، يجمعها قسمان اصليان و هما:

١- الشرائع السماوية.

٢- الشرائع المدنية.

لايهمنا هنا استقصاء ما يكون بين القسمين من وجوه الفرق، لكن ما يجدر بان لا يهمل ذكره هنا و جهان اساسيان:

الأول- انّ الشرائع الألهية ناظرة الى حفظ جميع المصالح، سواء كانت متعلقة بالفرد ام بالمجتمع، و على تعلقه بالفرد سواء كانت من حيث جسمه ام روحه، و سواء كانت باعتبار نشأته الفانية ام باعتبار حياته الباقية الخالدة، على انّ حيثية مناسبات هذه الشئون بينها ملحوظة في تلك الشرايع.

الثاني- انّ مقصود المعتقد المتعبد بتلك الشرائع ليس رفع المسؤولية تجاه الشرع و اسقاط التكليف فحسب، بل يولّى وجه دقته شطر «الواقع» ليحرزه و يصرف عنان همته نحو ما خوله الشارع ليحفظه، و ذلك لأنّ الأحكام عنده تابعة للمصالح و المفساد، و الشرعيات في نظره الطاف في العقليات من العوائد و الفوائد. على انّ نفسه مطمئنة بانّ الشارع اصاب الواقع و لا يتخلف حكم من احكامه عما يكون هوله تابع.

هذا الفرق الثاني هو الذى حمل حماة الدين و حملة الفقه على انحاء من البحث في نواحي ادلة الأحكام و مناحيها، فبحثوا عن الأوامر و معانيها، و عن

التواهي ومطاوبها، وعن مداليل هذه الكلمات، وعن المنطوق و المفهوم، وعن العموم والخصوص و التخصيص، وعن الأطلاق و التقييد، وعن الأجمال والتبيين، وعن حقيقة التسخ و كيفية التاسخ و المنسوخ، و غير ذلك مما لا يستغنى عن تحقيقه من يتصدى لأستنباط «الواقع» و استخراجه من الأدلة التفصيلية التي اعتبرها الشارع و اعتمد عليها التابع.

فتحصل عن جميع هذه المباحث علم جديد في عالم الأسلام، علم اوجده كثرة العناية باحكام الدين و شدة العلاقة باحراز «الواقع» من طريق القطع و اليقين.

علم يحتاج الى الأنتفاع بمضامينه و الأستناد الى اصوله و قوانينه كل من كان له مساس القانون باقسامه و افانينه، علم لا يختص «المنفعة» فيه بجملة الفقه و ان اختص الفقيه بالأستفادة منه، علم ابتكره الأسلام و يكون تأسيسه من مفاخر الأعلام.

الا و هو علم اصول الفقه.

—٥—

وجود علل اشرنا الى بعضها آنفا انتج حدوث علم في العلوم الإسلامية لتحقيق ادلة الأستنباط و مداركها، و تنقيح مسائل الفقه و توضيح مسالكها. و قد بحثنا في مقدمة مختصرة علقناها على تقريراتنا الأصولية عن تلك العلل و العوامل، و فحصنا عن زمان حدوث هذا الأسنخ من المباحث و المسائل، و شخصنا البصر لتشخيص أول من شرع في تدوين هذا العلم الحادث، و درسنا تاريخ العلم للأطلاع على أول عصر توجه فيه اعتماد فقهاء الشيعة نحو هذه المباحث، و اتممنا الدراسة بالحديث عن كيفية مجاراتهم مع هذا العلم بتتابع البحث، و سرد التصنيف و التأليف من بادئ بدء الأستناد به، و الأنتحاء لتدوين مطالبه الى عصرنا الحاضر و بالوضع الموجود، و الممنا في ختام الكلام بما ألف في عصرنا من المؤلفات المهمة، أما الآن فلما لا يساعدني الحال، و لا يسعني المجال لبسط المقال، فلنقتصر بالأشارة الى بعض تلك الأحوال.

فنقول و على الله الأتكال (١):

—٦—

اعلم أنّ بعض مباحث الأصول كانت في القرن الأوّل كما اشرنا موردا للبحث و النظر ولكنّه لم يخرج الأصول الى عرصة التدوين و التأليف الآ بعد مضيّ النصف الأوّل من القرن الثاني.

و قد صرح جمع من الجها بذة كابني خلكان و خلدون، و صاحب كشف الظنون بأنّ أوّل من صتّف في اصول الفقه محمد بن ادريس الشافعي، بل نقل عن كتاب «الأوائل» للسيوطي اطباقيهم على ذلك حيث قال: «أوّل من صتّف في اصول الفقه، الشافعي بالأجماع».

لكنّي لست على يقين من ذلك، بل المحتمل عندي ان يكون ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم، و هو أوّل من لقب بـ«قاضي القضاة» سابقا على الشافعي بتأليف الأصول، لأنّ القاضي توفّي في سنة (١٨٢هـ.ق) و الشافعي مات في سنة (٢٠٤هـ.ق) و قد قال ابن خلكان في ترجمته: أنّ ابا يوسف «أوّل من صتّف في اصول الفقه وفق مذهب استاذه ابي حنيفة».

و هكذا يحتمل جدّا ان يكون محمد بن حسن الشيباني فقيه العراق، الذي لما مات هو و الكسائي في يوم واحد برى و كانا ملازمين للرّشيد في سفره الى خراسان قال في حقّه الرّشيد: «دفنت الفقه و الأدب بر نبوية (٢)» مقدّما على الشافعي في تأليف الأصول لأنّ الشيباني توفّي (سنة ١٨٢هـ.ق او سنة ١٨٩) و قد صرح ابن التّديم في «الفهرست» بان للشيباني من مؤلفاته الكثيرة تأليف يسمّى بـ«اصول الفقه» و تأليف سماه «كتاب الأستحسان» و تأليف «كتاب اجتهاد الرّاي». على أنّ الشافعي، بتصريح من ابن التّديم، لازم الشيباني سنة كاملة و

١ — و من اراد اطلاعا ازيد فعليه بمراجعة التعليقة المزبورة، و اذا شاء احاطة كاملة على الموضوع فليسلّ الله ان يوفّقنا لأتمام طبع كتاب الفناه في تاريخ الفقه الإسلامي و نحولاته، و قد طبع منه الى الآن عدّة صفحات.

٢ — وهى على ما في معجم البلدان قرية كانت قرب الرى.

استنسخ في المدة لنفسه من كتب الشيباني ما استحسَن وقد اذعن الشافعي نفسه بذلك، و اعلن فقال من غير تكبر « كتبت من كتب الشيباني حمل بعير ». و كيف كان فان لم يحصل اليقين بتقدم القاضي و الشيباني على الشافعي في التأليف، فلا اقل من ان لا يحصل لنا يقين بتقدمه عليهما. فالحكم البات بكون الشافعي « أول من صنف في اصول الفقه » كما ترى.

-٧-

هذا بالنسبة الى حدوث العلم و الأستناد به على نحو الأطلاق، اما بدء الأستناد به في خصوص مذهب التشيع فهو كما احتملناه و عللناه في التعليقة المزبورة لا يتقدم على الغيبة الكبرى (٣٢٩ هـ.ق).

اول من انتحى الى اصول الفقه و اعتمد عليه في مقام الأستنباط و استمد منه الشيخ الثقة الجليل حسن بن علي بن ابي عقيل (١) صاحب كتاب «المتمسك بجبل آل الرسول» في الفقه، و هو ايضاً «أول من هذب الفقه، و استعمل النظر، و فتق البحث عن الأصول و الفروع في ابتداء الغيبة الكبرى.»

ثم اقتفى اثر ابن ابي عقيل و استحسَن ارائه ابو علي محمد بن احمد بن جنيد الأسكافي الذي قال السيد الأجل بحر العلوم بعد عنوانه في ترجمته: «من اعيان الطائفة و اعظم الفرقة و افاضل قدماء الأمامية، و اكثرهم علماً و فقهها و ادبا، و اكثرهم تصنيفاً و احسنهم تحريراً، و ادقهم نظراً متكلماً فقيه محدث اديب واسع العلم. صنف في الفقه و الكلام و الأصول و الأدب و غيرها تبلغ مصنفاته، عدا اجوبة مسائله، من نحو خمسين كتاباً منها كتاب «تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة» كتاب كبير من نحو عشرين مجلداً يشتمل على جميع كتب الفقه، و عدة كتبه تزيد على مائة و ثلاثين كتاباً، و كتاب «المختصر الأحمدي في الفقه المحمدي» مختصر كتاب التهذيب و هو الذي وصل الى المتأخرين و منه انتشرت مذاهبه و اقواله...»

١ — كان ابن ابي عقيل من مشايخ جعفر بن محمد بن قولويه، احد شيوخ العالم السيد المعروف بابن المعلم والملقب بالشيخ المفيد.

الى ان قال السيد العلامة بعد تعديد كتبه و اجوبة مسائله: «و هذا الشيخ على جلالته في الطائفة و رئاسته و عظم محله قد حكى القول عنه بالقياس، و نقل ذلك عنه جماعة من اعظم الأصحاب، و على ذلك فقد اثني عليه علماؤنا و بالغوا في اطرائه و مدحه و ثنائه...»

كان هذا الشيخ الجليل شيخاً و استاذاً للشيخ المفيد و معاصراً للشيخ الكليني و توفى، على ما ذكره المحدث القمي (ره) (سنة ٣٨١ هـ.ق) في الرى.

—٨—

ثم وصل دور البحث عن عوارض ادلة الأحكام الى ابى عبدالله محمد بن محمد بن نعمان بن عبد السلام الملقب بـ «المفيد» عند الأعلام، المتولد (سنة ٣٣٦) و المتوفى (٤١٣ هـ.ق)، فالشيخ المفيد تبع استاذه ابن الجنيد و ابن ابى عقيل في الأعتماذ على الأصول و ان لم يتلق كل ما قاله ابن الجنيد بالقبول، بل و كتب على رده و نقضه كما هو المنقول.

نقل صاحب «الذريعة» عن النجاشى ذكر كتاب للشيخ المفيد فى الأصول مشتمل مع اختصاره على امهات المباحث و الفصول. و نقل ايضا ان العلامة الكراجكى ضمن ذلك فى كتابه المسمى بـ «كنز الفرائد».

حدث الأستناذ بالأصول من زمن ابن ابى عقيل و توجه نحو التكامل فى ايام ابن جنيد و دخل ذلك العلم فى طور البحث و التأليف فى عصر المفيد. فراج فى عصره و شاء و انتشر صيته و ذاع، و ذلك لأن الشيخ المفيد كان يفيد العلم على تلامذة له، كلهم اساتذة و فى نقد العلوم جهابذة، منهم السيد السند و الأجل الأوحد السيد المرتضى الملقب بـ «علم الهدى» توفى السيد سنة «٣٣٦ هـ.ق»، و منهم تلميذه استاذ الفرقة و شيخ الطائفة ابو جعفر محمد بن حسين بن على الطوسى (المتوفى ٤٦٠ هـ.ق) و منهم سلاّر «معرب سالار» بن عبد العزيز الديلمى صاحب كتاب «التقريب» فى اصول الفقه (المتوفى ٤٣٦ هـ.ق) و غيرهم من اساطين العلم و اساتيد الفن.

فقد صنف السيد فى الأصول كتابا شريفة و رسائل منيفة، قال السيد

الأجل بجز العلوم فسى فوائده الرجالية «... و من مصنفاته فى اصول الفقه كتاب «الذريعة الى الاصول الشريعة»، و هو اول كتاب صنف فى هذا الباب، و لم يكن للأصحاب قبله الا رسائل مختصرة، كتاب مسائل الخلاف فى الأصول اثبته الشيخ و التجاشى قال الشيخ و لم يتمه. رسالة فى طريقة الاستدلال موجودة عندنا. كتاب المنع من العمل باخبار الأحاد تعرف بالمسائل التبانىة و هى اجوبة الشيخ الفاضل محمد بن عبد الملك التبان فى ما عمله فى انتصار حجية الأخبار تشتمل على عشرة فصول قد بسط السيد القول فيها. رسالة اخرى عندنا فى المنع من خبر الواحد منقولة من خط الشهيد الثانى طاب ثراه...»

و قد صنف الشيخ الطوسى كتاب «عمدة الأصول» الذى قال فى شأنه بجز العلوم: «و هو احسن كتاب صنف فى الاصول».

و بالجملة فصار علم الأصول (بعد ما صار فى اواسط التصف الاوّل من القرن الرابع مورداً للأستناد و عمدة فى الأجتهد) فى اواخر القرن الرابع موضوع البحث و الدرّس و التّاليف، و توجه اليه امثال هذه الفحول و صنفوا فيها، لارسانل مختصرة فقط، بل كتباً قيّمة مرتبة على ابواب و فصول.

— ٩ —

ثم لعله توقّف سير الأجتهد فى مسائل الفقه بعد الشيخ الطوسى مدّة تقرب من قرن، و ذلك لحسن ظنّ من تلامذة الشيخ بما استنبطه و افتى به فى كتبه، فكانوا بالحقيقة فى تلك المدّة، على ما قيل «مقلّدين» (بل لقبوا به) لما استنبط، و مقتفين اثره فى ما اجتهد و اعتقد، لا يتجاوزون عمّا قال، و لا يتكلّفون البحث فى المقال حتّى قام باعباء الأجتهد و اقام سوق البحث و الأنتقاد الفقيه الفحل الأوحد محمد بن احمد، سبط الشيخ الطوسى الأجد و حفيد ابن ادريس المجدد، فألّف فى الفقه الأستدلالى كتابه السامى «السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى» (توفى هذا الفقيه سنة ٥٩٨هـ.ق)

انفتح باب البحث و الأجتهد بعد ما وقع فيه الأنداد او كاد. فانتهى تلامذة ابن ادريس، تبعاً للأستاذ، نحو الأصول بالأستناد. ثم تلاميذ تلامذته

كالمحقق الحلي صاحب «شرايع الإسلام» ابى القاسم نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد (تولد المحقق سنة ٦٠٢ و توفى سنة ٦٧٦هـ.ق) و الفوفيه كتباً نفيسة. فَمَا آفَه المحقق كتاب «نهج الوصول الى معرفة الاصول» و كتاب «المعارج».

انتقل الدور بعد المحقق الى تلميذه و ابن اخته الذى انتشر صيت علمه فى الآفاق واشتهر له لقب «العلامة» على الأطلاق آية الله بالأستحقاق ابو منصور جمال الدين حسن بن يوسف بن على بن مطهر (٦٤٨-٧٢٦هـ.ق) فاحكم اساس البحث و النظر، و نظر فى كتب القوم ما تقدم منها و ما تاخر، فهذبها و حرر. ارشد العلامة الى نهج الوصول و منتهاه لمن اراد السلوك الى هذه الأصول و تمتاه فالّف كتاب «التكت البديعة فى تحرير الذريعة» و كتاب «تهذيب الوصول الى علم الأصول» و كتاب «نهج الوصول الى علم الأصول» و كتاب «منتهى الوصول الى علمى الكلام و الأصول» و كتاب «غاية الوصول...» و كتاب «مبادئ الوصول الى علم الأصول» و صادف ما كتبه العلامة فى الأصول كسائر ما آفَه فى المعقول و المنقول اقبالاً خاصاً، يليق بشانها، من العلماء الفحول و لاسيما كتابه الذى سماه «نهج الوصول...» فقد تصدى لشرح هذا الكتاب جمع من فضلاء الأصحاب كالسيد عميد الدين عبدالمطلب بن محمد الحسينى (٦٨١-٧٥٤)، و اخيه السيد ضياء الدين عبد الله بن محمد ابني اخت العلامة و تلميذه و شيخى الأجازة للأول من الشهيدين و كفخر المحققين ابوطالب محمد بن العلامة (٦٨٢-٧٧١هـ.ق) و كالأمر جمال الدين عبد الله الحسينى الأسترابادى صدر دولة السلطان الأجل الشاه اسمعيل الصفوى الأول.

و هذا الشرح الاخير على ما قال صاحب الروضات احسن من شرح الاميدى والضيائى و الفخرى و المنصورى (تأليف الفقيه الفاضل منصور بن عبد الله الشيرازى المشتهر بـ «راستگو» و المعاصر للشهيد الثانى، و قد فرغ الشارح من تأليف هذا الشرح سنة ٩٢٩هـ.ق).

جمع الفقيه الأجل محمد بن مكى المشهور بالشهيد الأول (الفائز بالشهادة

سنة ٧٨٦هـ.ق) بين شرحي العميدى والصيائي، وهذا الجمع بالحقيقة شرح آخر على كتاب التهذيب.

و خلاصة القول ان من زمان العلامة الى زمان الشهيد الثاني، اى فى القرن الثامن و التاسع و شطر من القرن العاشر، كان اكثر مدار البحث و الدرس فى الأصول على ما آلفه العلامة.

نعم كان للمختصر الحاجبى الذى آلفه ابو عمر و عثمان بن عمر بن ابى بكر (المعروف بابن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦هـ.ق) فى القرن السابع ايضا شأن عند علماء المذهب، فقد كانوا يدرسونه و يشرحونه و يعلقون عليه الحواشى، و يرفعون عن وجوه مقاصده الغواشى.

— ١٠ —

كان جريان الأمر فى تلك القرون على ما حُدد، حتى مهّد العالم الربانى زين الدين بن نور الدين المشهور بالشَّهيد الثانى (توفى شهيداً سنة ٩٦٦) قواعد الأستنباط للمجتهد و سمّاه «تمهيد القواعد».

ثم آلف ابو منصور جمال الدين حسن بن زين الدين (ابن الشَّهيد الثانى المتوفى سنة ١٠١١هـ.ق) كتابه الموسوم بـ«معالم الدين». كتاب المعالم فى الأصول لسلسلة تعبيره و سلامة تنظيمه و جودة جمعه و تأليفه صار سهل التناول كثير التداول بحيث انسى ما كتبه السلف، و ما اغنى عنه ما آلفه الخلف. صتف المعالم و تداول فيه البحث و الدرس بين الأعاضم، فاقبلوا عليه بالتحشية والتعليق و امعنوا فى مباحثه بالتدقيق و التحقيق.

من احسن تلك التعاليق و امتنها و ادقها و اتقنها ما علقه عليه العالم الأصولى الشَّيخ محمد تقى (المتوفى ١٢٤٨هـ.ق)، و سمّاه بـ«هداية المسترشدين». بعد القرن العاشر الى عصرنا الحاضر آلفت فى الأصول كتب كثيرة مشهورة و غير مشهورة، لكنه كانت مدارس كتاب المعالم فى جميع المدة معمولة، و لعلّه يكون كذلك متى كان قلوب طلاب العلم بتحصيل الأصول مشغولة.

- ١١ -

و مما ينبغي ان لا يترك هنا الإشارة اليه و التنبية عليه، انّ للاصول في سيره من زمان تأليف المعالم الى عصرنا الحاضر ثلث مراحل:

الأولى: مرحلة البطوء او التوقف.

الثانية: مرحلة البسط و التقدم.

الثالثة: مرحلة التحرير و التلخيص.

فهذه ثلاثة ادوار حصلت للأصول في تلك القرون.

الدور الأول من الأدوار الثلاثة استوعب القرنين، الحاد عشر و الثاني عشر، فكان اكثر مدار البحث و الدرس في ذينك القرنين على كتاب المعالم، و لم يؤلف فيها مؤلفات مهمّة تقع من حيث المدارس في عرض المعالم اوفى طوله، و لعلّه كان ذلك ناشئاً عن كثرة الأقبال على الأخبار و غلبة علمائنا الأخباريين الأخير.

و كان الدور الثاني في القرن الثالث عشر، فجدّد فيه اساس البحث و النظر و حصل في هذا الدور للأصول صولة و للأصوليين في ميدان التصنيف و التأليف و التحقيق جولة، فصار هذا الدور دور البسط و التفصيل بل دور الأطناب و التطويل، و ناهيك ماترى من كتاب «هداية المسترشدين» (حاشية على المعالم) و كتاب «قوانين الأصول» للمحقق الجيلاني القمى (المرزا ابوالقاسم المتوفى ١٢٣١ هـ.ق)، و كتاب «الفصول» للشيخ محمد حسين (تلميذ الشيخ محمد تقى و اخيه المتوفى ١٢٦١ هـ.ق)، و كتاب «بجر الفوائد» للأشتياني (الحاج مرزا حسن المتوفى ١٣١٩ هـ.ق) حاشية على «فرائد الأصول» تأليف استاذ الأنصارى (أول من ادرك الأصول في هذا الدور بالتنقيح و التهذيب، و رتبّه على ترتيبه الأنيق المتين الشيخ المطلق في لسان المتأخرين الحاج شيخ مرتضى بن محمد امين المتوفى ١٢٨١) و غيرها من الكتب المؤلفة في ذلك القرن.

كان هذا التحوّل في سير الأصول من آثار الأصولى الفحل ما لك ازمة الفضل الأستاذ الأكبر المولى الأجلّ الأفضّل آقا محمد باقر بن محمد اكمل (المتوفى سنة ١٢٠٦ او ١٢٠٨ هـ.ق) اذا الأستاذ بقوه تقريره و جودة تحريره في مناظراته

المكررة و مراسلاته المحررة برع على خصماء الأصول و جعل دعاوهم كعصف
مأكول.

-١٢-

شرع الدور الثالث من ابتداء القرن الرابع عشر، و انعكس طور التأليف في
هذا الدور فتلخص و تحرر. أول من بادر الى تحرير الأصول عن الفضول تديساً و
تدويناً و هيّج الأشواق الى سلوك هذا السبيل تديباً و تمريناً، هو استاذ
المتأخرين على الأطلاق شيخ المجتهدين المعاصرين في الآفاق الذي لخص المقاصد و
المعاني، و أسس في الأصول جملة من المباني المولى محمد كاظم الخراساني (المتوفى
١٣٢٩هـ.ق).

خلب المحقق الخراساني قلوب طلبة العلم بمعالیه، و جلب عقول حَمَلته من
تلامذته و معاصريه بما انعم الله عليه من لباقة تقرير لا يعادله فيها احد و اناقة تحرير
لا يسهل تحديدها بحد، فاقتفوا في التلخيص و التحرير أثره، و آثروا في ايراد ما اصطلح
عليه ارباب المعقول و الأستناد به في تأليفهم الأصولية فكره.

صار كتاب «كفاية الأصول» الذي ألفه المحقق الخراساني كتاباً نهائياً
لمدارسة الأصول.

جملة الكلام، انّ اهل العلم في هذا القرن حملوا العناء و بذلوا العناية لا في
التلخيص و التحرير فحسب، بل في التدقيق و التحقيق، وايضا في التنسيق و
التانيق.

-١٣-

من تابع في تنقيح مطالب الأصول و توضيح مآربه ائمه و القى اليه التحقيق
في هذا العصر ازمته، العالم العيلم الأستاذ الأعظم المرزا محمد حسين الغروي التابيني
فهو قداكب مجاهدا على تهذيب الأصول بالبحث، و البّ لتدريب الفضلاء و
تعليمهم على الدرس، فتخرج من معهد بحثه و مجلس درسه علماء جلة و فضلاء اولى
تجلة يُوعون ما يسمعون و يكتبون ما يستفيدون و يوعون.

وهذه المكتوبات هي التي اصطلح عليها عنوان «التقريرات» (١)

—١٤—

من جملة ما عرف بعنوان التقريرات هذا الكتاب (كتاب فوائد الاصول) الذي يريه الناظر حاضراً بين يديه، وتهيؤ افئدة عشاق الفضل اليه آفة قرّة عين الأستاذ الأجلّ و غرة وجه العلم والعمل الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، الذي مات (ره) ولم تظهر اسرار دفائنه ولم تفتح اغلاق خزائنه (توفي سنة ١٣٦٥هـ.ق)

هذا التّأليف ان لم يكن احسن ما كتب من دروس الأستاذ علي الأطلاق فهو من احسنها تنقيحاً و اجودها توضيحاً و امتنها تعبيراً و اكثرها تحريراً، وكيف لا؟ وقد افاد الأستاذ في شأن المؤلف و ما افاد عين هذه الكلمات وهي ترشدنا الى الفرق بينه و بين غيره «...فانّ من اعظم ما انعم به سبحانه و تعالى على العلم و اهله، هو ما حباه من التوفيق و التأييد لقرّة عيني العالم العلم العلام و الفاضل البارع الهمام الفائز باسنى درجات الصّلاح و السّداد بجهده و الفائز باسنى رتبة الأستنباط و الأجتهد بجده، صفوة المجتهدين العظام و ركن الإسلام، المؤيد المسدّد التقىّ الزكىّ جناب الآغا الشيخ محمد علي الخراساني الكاظمي ادام الله تعالى تاييده و افضاله و كثر في العلماء الاعلام امثاله.

«فقد اودع في هذه الصّحائف الغرّ ما نقحناه في ابجائنا مجداً في تنقيحه مجيداً في توضيحه بيان رائق و ترتيب فائق فلله دَرُّه و عليه سبحانه اجره...»
هكذا كان سير الأصول في تلك القرون الإسلاميّة الى زماننا الحاضر، و

١ — في القرون الأولى من الإسلام قد يلقون الأسانذة على تلاميذهم عبارات مر بوظة بالكتاب او السنة او غير ذلك فيملونها و سمى تلك المكتوبات بـ «الأمالى» و من ذلك امالى الصدوق و المفيد و الطوسى .
و في القرون الأخيرة ولا سيّما في القرن الثالث عشر كان التلامذة يكتبون بعد درس الأستاذ ما يستفيدون ممّا حقق و افاد و يعرضونه عليه للبحث و الانتقاد، و تسمى تلك المكتوبات بـ «التقريرات» .
اول ما اشتهر بذلك العنوان على ما اظنّ، كتاب «مطرح الأنظار» الذي آفّه المحقّق العالم الميرزا ابوالقاسم المشهور بكلاترى المتوفى ١٢٩٢ هـ.ق) من افادات استاذه و استاذ الكلّ الشيخ الأنصارى.

على ما دريت صار هذا العلم منتقلا من الغابرين الى المعاصرين، فلهذا درّ المجتهدين من العلماء، وجزاهم الله عن الأسلام و العلم خير الجزاء.

هذا ما قصدنا ايراده على سبيل الاستعجال و طريق الأجمال مقدمة على الكتاب، حسب ما اشار على ذلك من غنى بطبع هذا المجلد الأول و هو صديقي الممجد المبجل العالم العامل و الفاضل الكامل حجة الأسلام الشيخ نصر الله المشتهر بالخلخالى بين الأعلام ادام الله بركاته و زاد، تبارك و تعالى، فى حسناته.

والحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً

طهران ٢٠ ربيع الثانى ١٣٦٨

محمود الشهابى الخراسانى

الجزء الاول من كتاب فوائد الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم
وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين و الصلوة و السلام على اشرف بريته و على اله
الطيبين الطاهرين و اللعنة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين .
و بعد، فيقول العبد المذنب الراجي عفوره محمد على الكاظمي ابن
المرحوم الشيخ حسن الكاظمي قدس سره: انى لما حضرت مجلس بحث المولى
خاتمة المجتهدين، فريد عصره و فقيه زمانه، من اليه انتهت الرياسة العامة، شيخنا و
ملاذنا آية الله حضرة الميرزا محمد حسين الغروي التائيني متع الله المسلمين ببقائه،
رايت ان بحثه الشريف ذو فوائد جلييلة، بحيث ينتفع منه المنتهى من اهل العلم فضلا
عن المبتدى، و يستفيد منه من كثر باعه فضلا عمن قصر، فاحببت تزوين هذه
الاوراق بما استفدته من افاداته الشريفه حسبما يسعنى و يؤدى اليه فهمى القاصر.

فاقول: و من الله استمد

القول في اصول الفقه

و تنقيح البحث عن ذلك يستدعى رسم مقدمة، و مقاصد، و خاتمة

اما المقدمة: ففي بيان نبذة من مباحث الالفاظ

ولما كان داب ارباب العلوم عند الشروع في العلم ذكر موضوع العلم، و
تعريفه، و غايته، فنحن ايضا نفتنى اثرهم. و ينبغي قبل ذلك بيان مرتبة علم

الأصول و موقعه، اذ لعلّه بذلك يظهر تعريفه و غايته.

فنقول: لا اشكال في أنّ العلوم ليست في عرض واحد، بل بينها ترتب و طولية، اذ ربّ علم يكون من المبادئ لعلم اخر، ولأجل ذلك دون علم المنطق مقدّمة لعلم الحكمة، وكذلك كان علم النحو من مبادئ علم البيان، ومن الواضح أنّ جلّ العلوم تكون من مبادئ علم الفقه و من مقدماته حيث يتوقف الاستنباط على العلوم الأدبية: من الصرف، و النحو، و اللّغة، و كذا يتوقف على علم الرجال، و علم الأصول، ولكن مع ذلك ليست هذه العلوم في عرض واحد بالنسبة الى الفقه، بل منها ما يكون من قبيل المقدمات الأعدادية للاستنباط، و منها ما يكون من قبيل الجزء الأخير لعلّة الاستنباط. و علم الأصول هو الجزء الأخير لعلّة الاستنباط بخلاف سائر العلوم، فإنها من المقدمات، حتّى علم الرجال الذى هو اقرب العلوم للاستنباط، ولكن مع هذا ليس في مرتبة علم الأصول بل علم الأصول متأخر عنه، و علم الرجال مقدّمة له.

والحاصل

انّ علم الأصول يقع كبرى لقياس الاستنباط و سائر العلوم تقع في صغرى القياس. مثلاً استنباط الحكم الفرعى من خبر الواحد يتوقف على عدّة امور فانه يتوقف على معرفة معانى الألفاظ التى تضمّنّها الخبر، و يتوقف ايضاً على معرفة ابنية الكلمات و محلّها من الأعراب ليتميّز الفاعل عن المفعول و المبتداء عن الخبر، و يتوقف ايضاً على معرفة سلسلة سند الخبر و تشخيص رواته و تمييز ثقتهم عن غيره، و يتوقف ايضاً على حجّية الخبر. و من المعلوم: أنّ هذه الامور مترتبة من حيث دخلها في الاستنباط حسب ترتبها في الذّكر و المتكفل لأثبات الأمر الأوّل هو علم اللّغة، و لأثبات الثّاني هو علم النحو و الصرف، و لأثبات الثّالث هو علم الرجال، و لأثبات الرّابع الذى به يتمّ الاستنباط هو علم الأصول، فرتبة علم الأصول متأخرة عن جميع العلوم، و يكون كبرى لقياس الاستنباط. فيقال: الشئ الفلانى مما قام على وجوبه خبر الثقة، و كلّما قام على وجوبه خبر الثقة يجب، بعد البناء على حجّية خبر الواحد الذى هو نتيجة البحث في مسألة حجّية خبر الواحد، فيستنتج من تأليف

القياس وجوب الشيء الفلاني.

بما ذكرنا من مرتبه علم الأصول يظهر الضابطة الكلية لمعرفة مسائل علم الأصول، وحاصل الضابط: أنّ كلّ مسألة كانت كبرى لقياس الاستنباط فهي من مسائل علم الأصول.

وبذلك ينبغي تعريف علم الأصول، بان يقال: إنّ علم الأصول عبارة عن العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغيرياتها يستنتج منها حكم فرعي كلي، فإنّ ما عرف به علم الأصول: من أنّه العلم بالقواعد الممهدة لأستنباط الخ - لا يخلو عن مناقشات عدم الأطراف و عدم الأنعكاس، كما لا يخفى على من راجع كتب القوم.

وهذا بخلاف ما عرفنا به علم الأصول، فإنه يسلم عن جميع المناقشات، و يدخل فيه ما كان خارجاً عن تعريف المشهور مع أنّه ينبغي ان يكون داخلياً، و يخرج منه ما كان داخلياً في تعريف المشهور مع أنّه ينبغي ان يكون خارجياً.

ثمّ إنّ المايز بين المسئلة الأصولية و القاعدة الفقهية بعد اشتراكهما في أنّ كلّاً منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط، هو أنّ المستنتج من المسئلة الأصولية لا يكون إلا حكماً كلياً، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهية، فإنه يكون حكماً جزئياً و ان صلحت في بعض الموارد لأستنتاج الحكم الكلي أيضاً إلا أنّ صلاحيتها لأستنتاج الحكم الجزئي هو المايز بينها وبين المسئلة الأصولية، حيث أنّها لا تصلح إلا لأستنتاج حكم كلي، كما يأتي تفصيله في أوائل مباحث الأستصحاب (١) انشاء الله، و يأتي هناك أيضاً أنّ المسئلة الأصولية قد تقع أيضاً صغرى لقياس الاستنباط و تكون كبراه مسئلة اخرى من مسائل علم الأصول، إلا أنّه مع وقوعها صغرى لقياس الاستنباط تقع في مورد اخر كبرى للقياس.

وهذا بخلاف مسائل سائر العلوم، فإنّها لا تقع كبرى لقياس الاستنباط اصلاً فراجع. وعلى كلّ حال، فقد ظهر لك مرتبة علم الأصول و تعريفه.

و اما غايته

فهى غنية عن البيان، اذ غايته هى القدرة على استنباط الأحكام الشرعية عن مداركها.

بقى الكلام فى بيان موضوعه

وقد اشتهر ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وقد اطالوا الكلام فى البحث عن العوارض الذاتية و الفارق بينها و بين العوارض الغريبة، و ربما كتب بعض فى ذلك ما يقرب من الف بيت او اكثر. وقد يفسر العرض الذاتي بما يعرض الشئ لذاته، اى بلا واسطة فى العروض و ان كان هناك واسطة فى الثبوت. و المراد من الواسطة فى العروض، هو ما كان العرض اولاً و بالذات يعرض نفس الواسطة و يحمل عليها، و ثانياً و بالعرض يعرض لذى الواسطة و يحمل عليه، كحركة الجالس فى السفينة، فانّ الحركة اولاً و بالذات تعرض السفينة و تستند اليها، و ثانياً و بالعرض تعرض الجالس و تستند اليه و تحمل عليه، من قبيل الوصف بحال المتعلق.

و هذا بخلاف ما اذا لم يكن هناك واسطة فى العروض، سواء لم يكن هناك واسطة اصلاً - كادراك الكليات بالنسبة الى الإنسان، فانّ ادراك الكليات من لوازم ذات الإنسان و هويته، و يعرض على الإنسان بلا توسط شى اصلاً، و ليس ادراك الكليات فصلاً للإنسان، بل الفصل هو الصورة النوعية التى يكون بها الإنسان انساناً، و من لوازم ذلك ادراك الكليات، الاّ انه لازم نفس الذات بلا واسطة - او كان هناك واسطة الاّ انها لم تكن واسطة فى العروض، بل كانت واسطة فى الثبوت، سواء كانت تلك الواسطة منتزعة عن مقام الذات، كالتعجب العارض للإنسان بواسطة ادراكه الكليات الذى هو منتزع عن مقام الذات، حيث كان ذات الإنسان يقتضى الادراك كما عرفت، او كانت الواسطة امراً خارجاً عمّا يقتضيه الذات كالحراة العارضة للماء بواسطة مجاورة النار.

و السر فى تفسير العرض الذاتى بذلك، اى بان لا يكون هناك واسطة فى العروض، مع انّ هذا خلاف ما قيل فى معنى العرض الذاتى: من انّ العرض الذاتى

ما كان يقتضيه نفس الذات، ومنتزعاً عن مقام الهوية، فمثل حرارة الماء يكون من العرض الغريب لأنّ عروض الحرارة على الماء يكون بواسطة امر خارج مباين، بل ما كان يعرض الشئ بواسطة امر خارج مط، سواء كان اعمّ او اخصّ او مبايناً، يكون من العرض الغريب اتفاقاً، و أنّها المختلف فيه ما كان يعرض الشئ بواسطة امر خارج مساوي، كالضحك العارض للإنسان بواسطة التعجب، حيث ذهب بعض الى أنّه من العرض الذاتي، وبعض اخر الى أنّه من العرض الغريب، فالعبرة في العرض الذاتي عندهم هو كونه بحيث يقتضيه نفس الذات، لاما لا يكون له واسطة في العروض، هو أنّ البحث في غالب مسائل العلوم ليس بحثاً عن العوارض الذاتية لموضوع تلك المسئلة على وجه يقتضيه ذات الموضوع، بدهاثة أنّ خبر الواحد مثلاً بهوية ذاته لا يقتضى الحجية، اذالحجية أنّها هي من فعل الشارع.

فالبحث عن حجية خبر الواحد ليس بحثاً عن العوارض الذاتية للخبر، و كذا الكلام في سائر المسائل لعلم الأصول وغيره من العلوم، كقولنا: الفاعل مرفوع، و المفعول منصوب، فإنّ الرفع و التصب ليسا ممّا يقتضيه نفس ذات الفاعل و المفعول بهويتها، بل لمكان لسان العرب، حيث أنّهم يرفعون الفاعل و ينصبون المفعول، فيلزم بناء على ما قيل في تفسير العرض الذاتي ان يكون البحث في غالب العلوم بحثاً عن العوارض الغريبة لموضوع العلم، فلا بدّ من توسعة العرض الذاتي، حتّى يكون البحث في مسائل العلوم بحثاً عن العوارض الذاتية لموضوعاتها، بان يق: أنّ العرض الذاتي هو ما كان يعرض نفس الذات بلا واسطة في العروض و ان كان لأمر لا يقتضيه نفس الذات. و على هذا يكون البحث في جميع مسائل العلوم بحثاً عن العوارض الذاتية، بدهاثة أنّ الحجية عارضة لذات الخبر و ان كان ذلك بواسطة الجعل الشرعي، و كذلك الرفع و التصب يعرضان لذات الفاعل و المفعول، و ان كان ذلك لأجل لسان العرب.

فالصابط الكلي للعرض الذاتي، هو ان لا يتوسط بينه و بين الموضوع امر يكون هو معروض العرض أولاً و بالذات، كما هو الشأن في الوسائط العروضية.

إذا عرفت ذلك فالكلام في المقام يقع من جهات:

- الأولى: في نسبة موضوع كل علم الى موضوع كل مسألة من مسائله.
 الثانية: في المايز بين العلوم بعضها من بعض.
 الثالثة: في موضوع علم الأصول.

أما الجهة الأولى

فنسبة موضوع كل علم الى موضوع كل مسألة من مسائله، هو نسبة الكلّي لأفراده والطبيعي لمصاديقه، بداهة أنّ الفاعل في قولنا كلّ فاعل مرفوع مصداق من مصاديق كلّي الكلمة، التي هي موضوع لعلم النحو.
فان قلت:

ان الرفع أنّها يعرض الفاعل، وبتوسطه يعرض الكلمة، وليس هو عارضا لذات الكلمة من حيث هي، فيكون الرفع بالنسبة الى الكلمة من العوارض الغريبة و ان كان بالنسبة الى الفاعل من العوارض الذاتية.
وبعبارة اخرى:

الموضوع للرفع هي الكلمة بشرط الفاعلية، و موضوع علم النحو هو نفس الكلمة من حيث هي، و من المعلوم مغايرة الشئ بشرط شئ مع الشئ لا بشرط، فيلزم اختلاف موضوع العلم مع موضوعات المسائل، ويلزم ان يكون المبحوث عنه في مسائل العلم من العوارض الغريبة لموضوع العلم. وهذا ينافي قولكم: موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، و أنّ موضوع العلم عين موضوعات المسائل. و هذا الاشكال سيأتي في جميع العلوم.

قلت:

الفاعلية علّة لعروض الرفع على نفس الكلمة، لا أنّ الرفع يعرض للفاعلية أولاً و بالذات، فالواسطة في المقام أنّها تكون واسطة في الثبوت لا واسطة في العروض، وقد تقدّم أنّ الواسطة الثبوتية لا تنافي العرض الذاتي.

و الحاصل:

انّ ما يعرض الفاعل من الرفع يعرض الكلمة بعين عروضه الفاعل من دون

واسطة.

وتوضيح ذلك

هو أنّ الموضوع في علم النحو مثلاً ليس هو الكلمة من حيث هي لا بشرط، بل الكلمة من حيث لحوق الأعراب و البناء لها، كما أنّ الكلمة من حيث لحوق الصّحة و الاعتلال لها موضوع لعلم الصّرف، فيتحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لأنّ الموضوع في قولنا: كلّ فاعل مرفوع ايضاً، هو الكلمة من حيث لحوق الأعراب و البناء لها، بداهة أنّ البحث عن الفاعل ليس من حيث صدور الفعل عنه، او من حيث تقدّم رتبته عن رتبة المفعول، بل من حيث لحوق الأعراب له، و المفروض أنّ الكلمة من هذه الحيثية ايضاً تكون موضوعاً لعلم النحو، و كذا يق في مثل الصلوة واجبة، حيث أنّ الموضوع في علم الفقه ليس هو فعل المكلف من حيث هو، بل من حيث عروض الأحكام الشرعية عليه، فيتحدّ موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لأنّ كلاً من موضوع العلم مع موضوعات المسائل يكون ملحوظاً بشرط شيء و هو قيد الحيثية.

وربما يستشكل

في اخذ قيد الحيثية، بأنه يلزم اخذ عقد الحمل في عقد الوضع، اذ الموضوع في قولنا: الكلمة اما معربة او مبنية ليس هو مطلق الكلمة حسب الفرض، بل الكلمة من حيث لحوق الأعراب و البناء لها، فيلزم ان يكون قولنا: كلّ كلمة اما معربة او مبنية، بمنزلة قولنا: الكلمة المعربة او المبنية، اما معربة او مبنية. وهذا كما ترى يلزم منه اخذ المحمول في الموضوع، و هو ضروريّ البطلان، لأستلزامه حمل الشئ على نفسه. هذا.

ولكن لا يخفى عليك ضعف الأشكال، بداهة أنّ المراد من قولنا: الكلمة من حيث البناء و الأعراب موضوع لعلم النحو، ليس الكلمة المتحيثة بحيثية الأعراب و البناء فعلاً المتلونة بذلك حالاً، بل المراد الكلمة القابلة للحقوق الأعراب و البناء لها، و آتى لها استعداد و قوّة لحوق كلّ منها لها، فهذه الكلمة اما معربة فعلاً، و اما مبنية فعلاً.

والحاصل:

إنّ الكلمة من حيث ذاتها قابلة للحقوق كلّ من الأعراب و البناء لها، كما أنّها قابلة للحقوق كلّ من الصّحة و الأعتلال و الفصاحة و البلاغة لها. فتارة: تلاحظ الكلمة من حيث قابليتها لقسم خاص من هذه العوارض، كالأعراب و البناء، فتجعل موضوعا لعلم النحو. و أخرى: تلاحظ من حيث قابليتها لقسم آخر من هذه العوارض، كالصّحة و الأعتلال، فتجعل موضوعا لعلم الصّرف و هكذا.

فتحصّل:

إنّ اعتبار قيد الحيثية بهذا المعنى يوجب ارتفاع اشكال تغاير موضوع العلم مع موضوعات المسائل، و يتحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل اتحاداً عينياً، و يكون ما به يمتاز موضوع كلّ مسألة عن موضوع مسألة اخرى هو عين ما به يشتركان، لأن الموضوع في قولنا: كلّ فاعل مرفوع، هو الكلمة القابلة للحقوق الأعراب لها، و تكون الفاعلية علّة لعروض الرّفع عليها، كما أنّ الموضوع في قولنا: كلّ مفعول منصوب هو ذلك، و تكون المفعولية علّة لعروض التّصّب عليها، فيحصل الاتّحاد بين موضوعات المسائل و موضوع العلم.

و بما ذكرنا من اعتبار قيد الحيثية في موضوع العلم يظهر لك البحث عن الجهة الثانية، و هو المايز بين العلوم.

و توضيح ذلك:

إنّ المشهور ذهبوا الى أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، و ذهب بعض الى أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض و الجهات التي دوّن لأجلها العلم، كصيانة المقال عن الألحان في علم النّحو، و الفكر عن الخطّاء في علم المنطق، و استنباط الأحكام الشرعية في علم الأصول.

و وجه العدول عن مسلك مشهور: هو أنّه يلزم تداخل العلوم بعضها مع بعض لو كان المايز بينها هو الموضوع، و هذا الأشكال أنّها يتوجّه بناء على ان يكون ما يعرض الشّيء لجنسه من العوارض الدّاتية، كالتحرّك بالأرادة العارض للإنسان

بواسطة كونه حيوانا، او العارض للجنس بواسطة الفصل، كالتعجب العارض للحيوان بواسطة كونه ناطقا، فان كلاً من هذين القسمين وقع محلّ الكلام في كونه من العرض الدّائى، حيث ذهب بعض الى أنّ ما يعرض الشىء لجزئه الأعمّ او الأخصّ يكون من العرض الغريب، كما أنّ من العرض الغريب ما كان لأمر خارج اعمّ او اخصّ او مابين على مشرب المشهور، فيلزم ان يكون البحث عن كلّ ما يلحق الكلمة ولو بواسطة فصولها بحثا عن عوارض الكلمة، فيتداخل علم النحو و الصّرف و اللّغة، لأنّ البحث في الجميع يكون عن عوارض الكلمة الّتى هى موضوع في العلوم الثلاثة، و ان اختلفت جهة البحث، حيث أنّ جهة البحث في النحو هى الأعراب و البناء، و في الصّرف هى الصّحة و الأعتلال، و في اللّغة هى المعانى و المفاهيم، الا أنّ الجميع يكون من العوارض الدّائّية لجنس الكلمة حسب الفرض، و ان كان عروضها لها باعتبار ما لها من الفصول: من الفاعل و المفعول، و الثّلاثى و المزيد فيه، الا أنّ الجميع يعرض جنس الكلمة، و المفروض أنّ عوارض الجنس عوارض ذاتية للكلمة، فيلزم تداخل العلوم الثلاثة.

و لأجل ورود هذا الأشكال زيد قيد الحيثية، وقيل: ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، و تمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات.

وقد اشكل على زيادة الحيثية: بانها ممّا لا تسمن ولا تغنى من جوع، كما لا يخفى على المراجع في المطولات هذا.

ولكنّ الأنصاف

انه يمكن حسم مادة الأشكال بما ذكرناه من معنى الحيثية الّتى اخذت قيدا في موضوع العلم، فانه هب أنّ هذه العوارض من العوارض الدّائّية للكلمة، الا أنّ المبحوث عنه في علم التحول ليس مطلق ما يعرض الكلمة من العوارض الدّائّية لها، بل من حيث خصوص قابليّتها للحقوق البناء و الأعراب لها، على وجه تكون هذه الحيثية هى مناط البحث في علم النحو، فالحيثية في المقام حيثية تقييدية، لا تعليلية، و لا الحيثية الّتى تكون عنوانا للموضوع كالحيثية في قولنا: الماهية من حيث هى هى ليست الأهى. فاذا صار الموضوع في علم النحو هى الكلمة من حيث خصوص لحوق

البناء و الأعراب لها، و الموضوع في علم الصّرف هي الكلمة من حيث خصوص لحوق الصّحة و الأعتلال لها، فيكون المايز بين علم التحو و الصّرف هو الموضوع المتحيث بالحيثية الكذائية.

و بعد ذلك ، لاموجب لدعوى أنّ تمايز العلوم بتمايز الأغراض، مع أنّ هناك مايز ذاتي في الرتبة السابقة على الغرض.

و ما يقال: من أنّ الموضوع في علم المعاني هو الكلمة القابلة للحقوق البناء و الأعراب لها، فيرتفع المايز بين علم التحو و علم المعاني فضعه ظاهر، اذا لموضوع في علم المعاني، ليس هو الكلمة من حيث لحوق الأعراب و البناء لها، بل هو الكلمة من حيث لحوق الفصاحة و البلاغة لها، و ان كان لحوق الفصاحة و البلاغة لها في حال لحوق البناء و الأعراب لها، إلا أنّ كون الكلمة في حال كذا موضوعا لعلم لا يكون البحث في ذلك العلم عن ذلك الحال غير كون الكلمة موضوعا بقيد ذلك الحال فتأمل.

و بما ذكرنا من قيد الحيثية يظهر:

أنّ البحث في جلّ مباحث الأوامر و التواهي ممّا يرجع البحث عن مفاهيم الألفاظ و مداليل صيغ الأمر و التهي، يكون بحثا عمّا يلحق موضوع علم الأصول و ليس من المعاني اللغوية، اذا البحث في تلك المباحث أنّها يكون من حيثية استنباط الحكم الشرعي، و ان كان عنوان البحث اعمّ، إلا أنّ قيد الحيثية ملحوظ فتأمل.

و اذا عرفت ما ذكرناه: من أنّ تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، و تمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات، فلا يهتّمنا البحث عن أنّ عوارض الجنس من العوارض الذاتيّة او العوارض الغريبة، و نفصل القول في اقسام كلّ منها، فليطلب من المطولات.

بقي في المقام البحث عن الجهة الثالثة

وهي البحث عن موضوع خصوص علم الأصول.

فبقيل:

أنّ موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بذواتها، او بوصف كونها ادلة.

و الأشكالات الواردة على اخذ الموضوع ذلك مما لا تخفى على المراجع. و كفى في الأشكال هو أنه لو كان موضوع علم الأصول ذلك يلزم خروج أكثر مباحثه: من مسألة حجية خبر الواحد، و مسألة التعادل و التراجيح، و مسألة الاستصحاب، و غير ذلك مما لا يرجع البحث فيها عما يعرض الأدلة الأربعة، بل يلزم خروج جل من مباحث الألفاظ، كالمباحث المتعلقة بمعاني الأمر و النهي، و مثل مقدمة الواجب، و اجتماع الأمر والنهي، حيث تكون من المبادئ التصورية أو التصديقية، أو من مبادئ الأحكام التي زادها القوم في خصوص علم الأصول، حيث اضافوا الى المبادئ التصورية و التصديقية مبادئ احكامية.

و توضيح ذلك:

هو ان لكل علم مبادئ تصورية، و مبادئ تصديقية. و المراد من المبادئ التصورية هو ما يتوقف عليه تصور الموضوع و اجزائه و جزئياته و تصور المحمول كذلك. و المراد من المبادئ التصديقية هو ما يتوقف عليه التصديق و الأذعان بنسبة المحمول الى الموضوع. فمسئلة العلم تكون حينئذ، هي عبارة عن المحمولات المنتسبة، او مجموع القضية - على الخلاف. و المراد من المبادئ الأحكامية هو ما يتوقف عليه معرفة الأحكام الشرعية: من التكليفية و الوضعية باقسامها، و كذا الأحوال و العوارض للأحكام: من كونها متضادة، و كون الأحكام الوضعية متأصلة في الجعل، او منتزعة عن التكليف، و غير ذلك من حالات الحكم. و وجه اختصاص المبادئ الأحكامية بعلم الأصول، هو ان منه يستنتج الحكم الشرعي و واقع في طريق استنباطه.

ثم ان البحث عن المبادئ باقسامها، ليس من مباحث العلم، بل كان حقها ان تذكر في علم اخر، مما كانت المبادئ من عوارض موضوعه، الا أنه جرت سيرة ارباب العلوم على ذكر مبادئ كل علم في نفس ذلك العلم، لعدم تدوينها في علم آخر.

و على كل تقدير يلزم بناء على ان يكون موضوع علم الأصول هو خصوص الأدلة الأربعة كون كثير من مباحثه اللفظية مندرجة في مبادئ العلم:

المبادئ الأحكامية، او المبادئ التصديقية، او التصورية، على اختلاف الوجوه التي يمكن البحث عنها، مضافا الى لزوم خروج كثير من مهمات مسأله عنه، كمسئلة حجية خبر الواحد، و تعارض الأدلة، و غير ذلك.

وما تكلف به الشيخ قده

في باب حجية (١) خبر الواحد، من ادراج تلك المسئلة في مسائل علم الأصول على وجه يكون البحث فيها بحثا عن عوارض السنة بما لفظه: «فرجع هذه المسئلة الى ان السنة اعنى قول الحجة او فعله او تقريره هل يثبت بخبر الواحد، ام لا يثبت الا بما يفيد القطع من التواتر و القرينه، و من هنا يتضح دخولها في مسائل اصول الفقه، الباحثة عن احوال الأدلة الخ»

لا يخلو عن مناقشة

فانّ البحث عن ثبوت الموضوع بمفاد كان التامة، ليس بحثا عن عوارض الموضوع، فانّ البحث عن العوارض يرجع الى مفاد كان التاقصة، اى البحث عن ثبوت شئ لشيء، لا البحث عن ثبوت نفس الشيء.

هذا ان اريد من السنة، نفس قول الحجة، او فعله، او تقريره، كما هو ظاهر العبارة. و ان اريد من السنة، ما يعم حكايتها، بان يكون خبر الواحد قسماً من اقسام السنة، فهو واضح البطلان، بداهة ان السنة ليست الا نفس قول الحجة، او فعله، او تقريره.

و بالجملة: لاداعى الى جعل موضوع علم الأصول، خصوص الأدلة الأربعة، حتى يلتزم الأستطراد، او يتكلف في الأدرج، بل الأولى ان يق: ان موضوع علم الأصول، هو كلّ ما كان عوارضه واقعة في طريق استنباط الحكم الشرعى، او ما ينتهى اليه العمل ان اريد من الحكم الواقعى، و ان اريد الأعم منه و من الظاهرى، فلا يحتاج الى قيد (او ما ينتهى اليه العمل) لأنّ المستفاد

(١) فرائد الأصول - مباحث الظن - بحث خبر الواحد - بعد قوله قدس سره: «اما المقدمة الاولى...» ص.

من الأصول العملية ايضاً هو الحكم الشرعى الظاهرى. اللهم الا ان يكون المراد من القيد، بعض الأصول العقلية فتامل جيداً.

ولا يلزمنا معرفة الموضوع بحقيقته واسمه، بل يكفي معرفة لوازمه وخواصه. فموضوع علم الأصول هو الكلى المتحد مع موضوعات مسائله، التى يجمعها عنوان وقوع عوارضها كبرى لقياس الاستنباط، وهذا المقدار من معرفة الموضوع يكفي يخرج عن كون البحث عن امر مجهول.

فظهر من جميع ما ذكرنا: رتبة علم الأصول، و تعريفه، و غايته، و موضوعه. حيث كانت رتبته: هى الجزء الأخير من علة الاستنباط. و تعريفه: هو العلم بالكبريات التى لو انضمت اليها صغيرياتها يستنتج حكم فرعى. و غايته: الاستنباط. و موضوعه: ما كان عوارضه واقعة فى طريق الاستنباط.

و اذ فرغنا من ذلك فلنشرع فى المقدمة التى هى فى مباحث الألفاظ، و فيها

مباحث:

المبحث الأول فى الوضع

اعلم: انه قد نسب الى بعض، كون دلالة الألفاظ على معانيها بالطبع، اى كانت هناك خصوصية فى ذات اللفظ اقتضت دلالته على معناه، من دون ان يكون هناك وضع و تعهد من احد، وقد استبشع هذا القول، و انكروا على صاحبه اشدّ الإنكار، لشهادة الوجدان على عدم انسباق المعنى من اللفظ عند الجاهل بالوضع، فلا بدّ من ان يكون دلالته بالوضع.

ثم اطالوا الكلام فى معنى الوضع و تقسيمه الى التعيينى و التعتينى، مع ما اشكل على هذا التقسيم، من انّ الوضع عبارة عن الجعل و التعهد و احداث علقه بين اللفظ و المعنى، و من المعلوم انّ فى الوضع التعتينى ليس تعهد و جعل علقه، بل اختصاص اللفظ بالمعنى يحصل قهرا من كثرة الاستعمال، بحيث صار على وجه ينسب المعنى من اللفظ عند الإطلاق.

وربما فسّر الوضع بمعناه الأسم المصدري، الذى هو عبارة عن نفس العلقه و

الأختصاص الحاصل تارة: من التعهد و اخرى: من كثرة الاستعمال هذا.

ولكن الذي ينبغي ان يق:

انّ دلالة الألفاظ و ان لم تكن بالطبع، الاّ أنّه لم تكن ايضاً بالتعهد من شخص خاص على جعل اللفظ قالباً للمعنى، اذ من المقطوع أنّه لم يكن هناك تعهد من شخص لذلك و لم ينعقد مجلس لوضع الألفاظ، و كيف يمكن ذلك مع كثرة الألفاظ و المعاني على وجه لا يمكن احاطة البشر بها؟ بل لو ادعى استحالة ذلك لم تكن بكلّ البعيد بدهاة عدم تناهى الألفاظ بمعانيها، مع أنّه لو سلّم امكان ذلك، فتبليغ ذلك التعهد و ايصاله الى عامة البشر دفعة محال عادة.

و دعوى: انّ التبليغ و الأيصال يكون تدريجياً، ممّا لا ينفع، لانّ الحاجة الى تادية المقاصد بالألفاظ يكون ضرورياً للبشر، على وجه يتوقف عليه حفظ نظامهم، فيستل عن كيفية تادية مقاصدهم قبل وصول ذلك التعهد اليهم، بل يستل عن الخلق الأوّل كيف كانوا يبرزون مقاصدهم بالألفاظ، مع أنّه لم يكن بعد وضع و تعهد من احد.

و بالجملة: دعوى انّ الوضع عبارة عن التعهد و احداث العلقه بين اللفظ و المعنى من شخص خاصّ مثل يعرب بن قحطان، كما قيل، ممّا يقطع بخلافها. فلا بدّح من انتهاء الوضع اليه تعالى، الذي هو على كلّ شئ قدير، و به محيط، ولكن ليس وضعه تعالى للألفاظ كوضعه للأحكام على متعلقاتها وضعاً تشريعياً، و لا كوضعه الكائنات وضعاً تكوينياً، اذ ذلك ايضاً ممّا يقطع بخلافه. بل المراد من كونه تعالى هو الواضع انّ حكمته البالغة لما اقتضت تكلم البشر بابرار مقاصدهم بالألفاظ، فلا بدّ من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها اليه تعالى شأنه بوجه، امّا بوحى منه الى نبيّ من انبيائه، او بالهام منه الى البشر، او بابداع ذلك في طباعهم، بحيث صاروا يتكلمون و يبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم، حسب ما اودعه الله في طباعهم، و من المعلوم انّ ابداع لفظ خاص لتادية معنى مخصوص لم يكن باقتراح صرف و بلا موجب، بلّ لابدّ من ان يكون هناك جهة اقتضت تادية المعنى بلفظه المخصوص، على وجه يخرج عن الترجيح بلا مرجح. و لا يلزم ان تكون تلك الجهة راجعة الى ذات اللفظ، حتّى تكون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية، كما ينسب

ذلك الى سليمان بن عباد، بل لابدّ و ان يكون هناجهة ما اقتضت تأدية معنى
الأنسان بلفظ الأنسان، و معنى الحيوان بلفظ الحيوان.

و على كلّ حال: فدعوى أنّ مثل يعرب بن قحطان او غيره هو الواضع ممّا
لا سبيل اليها، لما عرفت من عدم امكان احاطة البشر بذلك.

ثمّ أنّه قد اشتهر تقسيم الوضع: الى الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، و الى
الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ، و الى الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ. و ربّما
زاد بعض على ذلك الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ، ولكنّ الظاهر أنّه يستحيل
ذلك، بدهاثة أنّ الخاصّ بما هو خاصّ لا يصلح ان يكون مرآة للعامّ. و من هنا قيل:
انّ الجزئي لا يكون كاسبا و لامكتسبا، و هذا بخلاف العامّ، فأنّه يصلح ان يكون
مرآة لملاحظة الأفراد على سبيل الأجمال.

نعم ربّما يكون الخاصّ سببا لتصور العامّ و انتقال الذهن منه اليه، الآ أنّه
يكون حينئذ الوضع عاما كالموضوع له، فدعوى امكان الوضع الخاصّ و الموضوع له
العامّ، ممّا لا سبيل اليها. و هذا بخلاف بقية الأقسام، فان كلّاً منها بمكان من
الأمكان اذ يمكن ان يكون الملحوظ حال الوضع عاما قابل الأنطباق على كثيرين،
او يكون خاصا.

ثمّ ما كان عاما، يمكن ان يوضع اللفظ بازاء نفس ذلك العامّ، فيكون
الموضوع له ايضا عاما على طبق الملحوظ حال الوضع، كما أنّه يمكن ان يوضع اللفظ
بازاء مصاديق ذلك العامّ و افراده المتصورة اجمالا بتصور ما يكون وجهها لها و هو العامّ
و تصور الشئ بوجهه بمكان من الأمكان، فيكون الموضوع له ح خاصا، هذا.

ولكن لا يخفى عليك، أنّ هذا صرف امكان لا واقع له، بدهاثة أنّ الوضع
العامّ و الموضوع له الخاصّ، يتوقف تحقّقه على ان يكون هناك وضع و جعل من
شخص خاصّ، حتى يمكنه جعل اللفظ بازاء الأفراد، و قد عرفت المنع عن تحقّق
الوضع بهذا الوجه، و أنّه لم يكن هناك واضع مخصوص، و تعهد من قبل احد، بل
الواضع هو الله تعالى بالمعنى المتقدّم. و فوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ بالنسبة
الى الألفاظ المتداولة التي وقع النزاع فيها ممّا لا واقع له. نعم يمكن ذلك بالنسبة الى

المعاني المستحدثة والأوضاع الجديدة.

ثم لا يذهب عليك أنّ الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ يكون قسماً من اقسام المشترك اللفظي، بدهاءة أنّ الموضوع له في ذلك أنّها يكون هي الأفراد، و من المعلوم تباين الأفراد بعضها مع بعض، فيكون اللفظ بالنسبة الى الأفراد من المشترك اللفظي، غاية أنه لم يحصل ذلك بتعدّد الأوضاع، بل بوضع واحد، ولكن ينحلّ في الحقيقة الى اوضاع متعددة حسب تعدّد الأفراد.

وبالجملة:

لا فرق بين الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، و بين قوله: كلّما يولد لي في هذه الليلة فقد سمّيته عليّاً، فكما أنّ قوله ذلك يكون من المشترك اللفظي، اذ مرجع ذلك الى أنه قد جمع ما يولد له في الليلة في التعبير، و سمّاهم بعليّ، فيكون من المشترك اللفظي، اذ لاجماع بين نفس المسمّيات، لتباين ما يولد له في هذه الليلة، فكذلك الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ.

بل يمكن ان يق: أنّ قوله كلّما يولد لي في هذه الخ يكون من الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ ايضاً، غاية أنّ الجامع المتصوّر حين الوضع، تارة يكون ذاتياً للأفراد كما اذا تصوّر الإنسان و جعل اللفظ بازاء الأفراد، و اخرى يكون عرضياً جعلياً، كتصوّر مفهوم ما يولد فتأمل جيّداً، هذا.

ولكن يظهر (١) من الشيخ قده - على ما في التقرير - في باب الصحيح و الأعمّ عند تصوّر الجامع بناءً على الصحيح، الفرق بين الوضع العامّ و الموضوع له

(١) واليك نص ما افاده صاحب التقريرات:

«ان المتشرعة توسعوا في تسميتهم اياها صلوة، فصارت حقيقة عندهم لاعدد الشارع من حيث حصول ما هو المقصود من المركب التام من غيره ايضاً. كما سموا كلّها هومسكراً خيراً و ان لم يكن مأخوذاً من العنب مع ان الخمر هوالمأخوذ منه وليس بذلك البعيد، ونظير ذلك لفظ الاجماع...»

الى ان قال: «فكان مناط التسمية بالصلوة موجود عندهم في غير ذلك المركب الجامع، فالوضع فيها نظير الوضع العام و الموضوع له الخاصّ، دون الاشتراك اللفظي.»

مطراح الانظار - ص ٥ - في تصوير الجامع بناءً على القول بوضع الالفاظ للصحيح.

الخاصّ و بين المشترك اللفظي هذا. ولكن يمكن ان يكون مراده من المشترك اللفظي في ذلك المقام، هو ما تعدّد فيه الوضع حقيقه، لا ما كان التعدّد بالأنحلال، كما في الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ.

و على كلّ حال، لا اشكال في ثبوت الوضع العامّ و الموضوع له العامّ كوضع اسماء الأجناس، و الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ كوضع الأعلام. و اما الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، فقيل: انه وضع الحروف و ما يلحق بها، و قيل: انّ الموضوع له فيها ايضاً عامّ، كالوضع. و ربّما قيل: انّ كلاً من الوضع و الموضوع له فيها عامّ، ولكن المستعمل فيه خاصّ. و ينبغي بسط الكلام في ذلك، حيث جرت سيرة الأعلام على التعرّض لذلك في هذا المقام.

فنقول: البحث في الحروف يقع في مقامين:

المقام الأوّل: في بيان معاني الحروف و المايز بينها و بين الأسماء.

المقام الثّاني: في بيان الموضوع له في الحروف، من حيث العموم و

الخصوص.

أما البحث عن المقام الأوّل

فقد حكى في المسئلة اقوال ثلاثة

القول الأوّل

هو انه لا مايز بين المعنى الحرفي و المعنى الأسمى في هويّة ذاته و حقيقته، لا في الوضع و لا في الموضوع له، بل المعنى الحرفي هو المعنى الأسمى، و كلّ من معنى لفظة (من) و لفظة (الأبتداء) متحدّ بالهوية، و أنّ الاستقلالية بالمفهومية المأخوذة في الأسماء، و عدم الاستقلالية المأخوذة في الحروف، ليس من مقومات المعنى الأسمى و المعنى الحرفي. فرجع هذا القول في الحقيقة الى أنّ كلاً من لفظ (من) و لفظ (الأبتداء) موضوع للمعنى الجامع بين ما يستقلّ بالمفهومية، و ما لا يستقلّ، فكان كلّ منهما في حدّ نفسه يجوز استعماله في مقام الأخر، الآ أنّ الواضع لم يجوز ذلك، و وضع لفظة (من) لانّ تستعمل فيما لا يستقلّ بان يكون قائماً بغيره، و لفظة (الأبتداء) لأنّ تستعمل فيما يستقلّ و ما يكون قائماً بذاته، فكانه شرط من قبل الواضع، مأخوذ في

ناحية الأستعمال من دون ان يكون مأخوذاً في حقيقة المعنى.

القول الثاني

هو أنه ليس للحروف معنى اصلاً، بل هي نظير علامات الأعراب من الرفع والتصبب و الجرّ، حيث أنّ الأول علامة للفاعلية، والثاني علامة للمفعولية، و الثالث علامة للمضاف اليه، من دون ان يكون لنفس الرفع والتصبب و الجرّ معنى اصلاً، فكذلك الحروف، حيث وضعت لمجرد العلامة لما اريد من مدخولها حسب تعدد ما يراد من المدخول، مثلاً الدار تارة: تلاحظ بما لها من الوجود العيني، التي هي موجودة كسائر الموجودات التكوينية، و اخرى: تلاحظ بما لها من الوجود الأيني الذي هو عبارة عن المكان الذي يستقرّ فيه الشئ، و كذلك البصرة مثلاً تارة: تلاحظ بما لها من الوجود العيني، و اخرى: تلاحظ بما لها من الوجود الأيني، و ثالثة: تلاحظ بما أنها مبدء السير، و رابعة: تلاحظ بما أنها ينتهي اليها السير.

و من المعلوم: أنه في مقام التفهيم و التفهم لابد من علامة، بها يقتدر على تفهيم المخاطب ما اريد من الدار و البصرة من اللحظات، فوضع الأعراب علامة لملاحظة الدار بوجودها العيني، فتقع ح مبدء او خبراً فيقال: الدار كذا، او زيد في الدار، و وضعت كلمة (من) للعلامة على أنّ الدار او البصرة لوحظت كونها مبدء السير، و (الى) علامة كونها ملحوظة منتهى السير، و كلمة (في) علامة لكونها ملحوظة بوجودها الأيني المقابل لوجودها العيني، فليس لكلمة (من) و (الى) و (في) معنى اصلاً، بل حالها حال ادات الأعراب، من كونها علامة صرفة لما يراد من مدخولاتها، من دون ان يكون تحت قوالب الفاظها معنى اصلاً. و هذان القولان نسبا الى الرضى ره لان اختلاف عبارته يوهم ذلك.

القول الثالث

هو أنّ للحروف معاني ممتازة بالهوية عن معاني الأسماء، و يكون الأختلاف بين الحروف و الأسم راجعاً الى الحقيقة، بحيث تكون معاني الحروف مباينة لمعاني الأسماء تبايناً كلياً، لا أنّ معانيها متحدة مع معاني الأسماء، و لا أنّها علامات صرفة ليس لها معاني. و هذا القول هو الموافق للتحقيق الذي ينبغي البناء عليه. و

توضيح ذلك يقضى رسم امور:

الأمر الأول:

في شرح ما قيل في معنى الأسم: من أنه ما دلّ على معنى في نفسه او قائم بنفسه، و الحرف ما دلّ على معنى في غيره او قائم بغيره، وقبل ذلك ينبغي الإشارة الى ما يراد من المعنى و المفهوم.

فنقول: المراد من المعنى و المفهوم هو المدرك العقلاني، الذي يدركه العقل من الحقائق، سواء كان لتلك الحقائق خارج يشار اليه، او لم يكن، و ذلك المدرك العقلاني يكون مجرداً عن كلّ شئ و بسيطاً غاية البساطة، بحيث لا يكون فيه شائبة التركيب، اذ التركيب من المادة و الصورة أنّها يكون من شأن الخارجيات، و اما المدركات العقلية فليس فيها تركيب، بل لا تركيب في الأوعية السابقة على وعاء العقل من الواهمة و المتخيلة بل الحس المشترك ايضاً، اذ ليس في الحس المشترك الآ صورة الشئ مجرداً عن المادة، ثم يرقى الشئ المجرد عن المادة الى القوة الواهمة، ثم يصعد الى ان يبلغ صعوده الى المدركة العقلانية، فيكون الشئ في تلك المرتبة مجرداً عن كلّ شئ حتى عن الصورة، فالمفهوم عبارة عن ذلك المدرك العقلاني الذي لاوعاء له الآ العقل، و لايمكن ان يكون ذلك الشئ في ذلك الوعاء مركباً من مادة و صورة، بل هو بسيط كلّ البساطة.

وما يقال: من أنّ الجنس و الفصل عبارة عن الأجزاء العقلية، فليس المراد أنّ المدركات العقلية مركبة من ذلك، بل المراد أنّ العقل بالنظر الثانوي الى الشئ يحكم: بأنّ كلّ مادي لا بدّ و ان يكون له ما به الأشتراك الجنسي، و ما به الأمتياز الفصلي، و الآ فالمدرك العقلي لا يكون فيه شائبة التركيب اصلاً، فرادنا من المعنى و المفهوم في كلّ مقام، هو ذلك المدرك العقلي.

اذا عرفت ذلك فنقول:

في شرح قولهم: أنّ الأسم ما دلّ على معنى في نفسه، او قائم بنفسه، هو أنّ المعنى الأسمى مدرك من حيث نفسه، و له تقرّر في وعاء العقل، من دون ان يتوقف ادراكه على ادراك امر اخر، حيث أنّه هو بنفسه معنى يقوم بنفسه في مرحلة التصور و

الأدراك ، و له نحو تقرر و ثبوت، سواء كان المعنى من مقولة الجواهر، او من مقولة الأعراض، اذا أعراض انما يتوقف وجودها على محلّ، لا انّ هويّتها تتوقف على ذلك ، حتّى الأعراض التسيّية، كالأبوة والبنوة، فانّ تصوّر الأعراض التسيّية و ان كان يتوقف على تصوّر طرفيها، الاّ أنّه مع ذلك لها معنى متحصّل في حدّ نفسه عند العقل، و له نحو تقرر و ثبوت في وعاء التصور و الإدراك .

والحاصل:

انّ المراد من كون المعنى الأسمّى قائما بنفسه، هو أنّ للمعنى نحو تقرر و ثبوت في وعاء العقل، سواء كان هناك لفظ و مستعمل، او لم يكن، و سواء كان واضع، او لم يكن، كمعاني الأسماء: من الأجناس و الأعلام، من الجواهر المركّبة و المجردات و الأعراض و كل موجود في عالم الأمكان، فانه كما ان لكل منها نحو تقرر و ثبوت في الوعاء المناسب له من عالم المجردات و عالم الكون و الفساد، فكذلك لكلّ منها نحو تقرر و ثبوت في وعاء العقل عند تصوّرها و ادراكها، من دون ان يكون لأستعمال الفاظها دخل في ذلك، بل معاني تلك الألفاظ بانفسها ثابتة و متقرّرة عند العقل في مقام التصور، كما يشاهد انّ لَلْفظة الجدار مثلا معنى ثابتا عند العقل في مرحلة ادراكه و تصوّره على نحو ثبوته العيني التكويني، من دون ان يتوقف ادراكه على وضع و لفظ و استعمال، كما لا توقف لوجوده العيني على ذلك، فهذا معنى قولهم: انّ الأسم مادّ على معنى قائم بنفسه، اذ معنى كونه قائما بنفسه هو ثبوته التفسّي، و تقرّره عند العقل.

و اما معنى قولهم: انّ الحرف ما دلّ على معنى في غيره، او قائم بغيره، فالمراد منه: هو أنّ المعنى الحرفيّ ليس له نحو تقرر و ثبوت في حدّ نفسه، بل معناه قائم بغيره، لاجمعى أنّه ليس له معنى، كما توهمه من قال أنّه ليس للحروف معنى بل هي علامات صرفه، بل بمعنى انّ معناه ليس قائما بنفسه و بهويّة ذاته، بل قائم بغيره، نظير قيام العرض بمعرضه و ان لم يكن من هذا القبيل، الاّ أنّه لمجرد التنظير و التشبيه، و الاّ فللعرض معنى قائم بنفسه عند التصور، و ان كان وجوده الخارجى يحتاج الى محل يقوم به.

والحاصل: أنّ المعنى الحرفي يكون قوامه بغيره، ونحو تقررته وثبوته بتقرر الغير وثبوته، كالتسبة الأبتدائية والظرفية القائمة بالبصرة والدار عند قولنا: سرت من البصرة وزيد في الدار. ولعلّ من توهم أنّه ليس للحروف معنى اشتبه من قولهم في تعريف الحرف: بأنّه ما دلّ على معنى في غيره، فتخيّل أنّ مرادهم من ذلك هو أنّه ليس له معنى، ولكن قد عرفت: أنّه ليس مرادهم ذلك، بل مرادهم أنّ المعنى الحرفي ليس قائماً بنفسه نظير قيام المعنى الأسمى بنفسه.

والفرق بين كونه علامة صرفة، وبين كون معناه قائماً بغيره، هو أنّه بناء على العلامة يكون الحرف حاكياً عن معنى في الغير متقرر في وعائه، كحكاية الرفع عن الفاعلية الثابتة لزيد في حدّ نفسه، مع قطع النظر عن الاستعمال. وهذا بخلاف كون معناه قائماً بغيره، فإنّه ليس فيه حكاية عن ذلك المعنى القائم بالغير، بل هو موجد لمعنى في الغير، على ما سيأتى توضيحه انشاء الله تعالى.

الأمر الثاني:

لاشكال في أنّ المعاني المرادة من الألفاظ على قسمين منها: ما تكون اخطارية، ومنها: ما تكون ايجادية

أما الأولى: فمعاني الأسماء حيث أنّ استعمال الفاظها في معانيها يوجب اخطار معانيها في ذهن السامع واستحضارها لديه، والسرف في ذلك هو ما ذكرناه من أنّ المفاهيم الأسمية لها نحو تقرر وثبوت في وعاء العقل، الذي هو وعاء الإدراك، فيكون استعمال الفاظها موجبا لأخطار تلك المعاني في الذهن.

وأما الثانية: فمعاني الحروف حيث أنّ استعمال الفاظها موجب لأيجاد معانيها من دون ان يكون لمعانيها نحو تقرر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد في موطن الاستعمال، وذلك ككاف الخطاب وياء النداء، وما شابه ذلك، بدهاءه أنّه لو لا قولك يا زيد وإياك، لما كان هناك نداء ولا خطاب، ولا يكاد يوجد معنى ياء النداء وكاف الخطاب إلا بالاستعمال وقولك يا زيد وإياك، فنداء زيد وخطاب عمرو أنّها يوجد ويتحقق بنفس القول، فتكون ياء النداء وكاف الخطاب موجدة لمعنى لم يكن له سبق تحقق، بل يوجد بنفس الاستعمال، لوضوح أنّه

لا يكاد توجد حقيقة المخاطبة و التّداء بدون ذلك ، فواقعية هذا المعنى و هو يتّوَقَّف على الأستعمال ، و به يكون قوامه . و هذا بخلاف معنى زيد ، فإنّ له نحو تَقَرَّر و ثبوت في وعاء التّصوّر مع قطع التّظنر عن الأستعمال ، و من هنا صار استعماله موجبا لأخطار معناه ، بخلاف معنى ياء التّداء و كاف الخطاب ، فإنّه ليس له نحو تَقَرَّر و ثبوت مع قطع التّظنر عن الأستعمال . نعم مفهوم التّداء و مفهوم الخطاب له تَقَرَّر في وعاء العقل ، الآ أنّه لم توضع لفظة يا و كاف الخطاب بازائه بل الموضوع بازاء ذلك المفهوم هو لفظة التّداء و لفظة الخطاب ، لالفظة يا و كاف الخطاب ، بل هما وضعتا لأيجاد التّداء و الخطاب ، و هذا في الجملة ممّا لا اشكال فيه . أنّها الأشكال في أنّ جميع معاني الحروف تكون ايجادية اولاً . ظاهر كلام المحقّق (١) صاحب الحاشية : هو اختصاص ذلك ببعض الحروف ، و كأنّ منشأ توهم الاختصاص ، هو تخيّل أنّ مثل (من) و (الى) و (على) و (في) و غير ذلك من الحروف تكون معانيها اخطارية ، حيث كان استعمالها موجبا لأخطار ما وقع في الخارج من نسبة الأبتداء و الأنتهاء ، مثلاً في قولك سرت من البصرة الى الكوفة تكون لفظة (من) و (الى) حاكية عمّا وقع في

(١) هداية المسترشدين في شرح معالم الدين . الفائدة الثانية من الفوائد التي وضعها في تنمة مباحث

الالفاظ . ص ٢٢

واليك نص ما فاده قدس سره في هذا المقام :

«الشانية: الغالب في اوضاع الالفاظ ان تكون بازاء المعاني التي يستعمل اللفظ فيها ، كما هو الحال في معظم الالفاظ الدائرة في اللغات ، و حينئذ فقد يكون ذلك المعنى امراً حاصلأ في نفسه مع قطع النظر عن اللفظ الدال عليه ، فليس من شأن اللفظ الآ احضار ذلك المعنى ببال السامع ، و قد يكون ذلك المعنى حاصلأ بقصد من اللفظ من غير ان يحصل هناك معنى قبل اداء اللفظ ، فيكون اللفظ آلة لايجاد معناه و اداة حصوله و يجري كل من القسمين في المركبات و المفردات .» الى ان قال :

«والتنوع الاوّل من المفردات معظم الالفاظ الموضوعه ، فانها أنّما تقضى باحضار معانيها ببال السامع من غير ان تفيد اثبات تلك المعاني في الخارج فهي اعم من ان تكون ثابتة في الواقع اولاً . و النوع الثاني منها كاسماء الاشارة و الافعال الانشائية بالنسبة الى وضعها النسبي ، و عدة من الحروف كحروف النداء و الحروف المشبهة بالفعل و نحوها ، فإنّ كلاً من الاشارة و النسبة الخاصة و النداء و التأكيد حاصل من استعمال هذا ، و اضرب ، و يا ، و أنّ ، في معانيها...»

الخارج كحكاية لفظة زيد عن معناه هذا.

ولكن الذى يقتضيه التحقيق ان معانى الحروف كلها ايجادية وليس شئ منها اخطارية. وتوضيح ذلك يستدعى بسطاً من الكلام فى معنى النسبة واقسامها.

فنقول: ان النسبة عبارة عن العلة و الرّبط الحاصل من قيام احدى المقولات التسع بموضوعاتها، بيان ذلك هو أنه لما كان وجود العرض — فى نفسه و لنفسه — عين وجوده — لموضوعه و فى موضوعه — لأستحالة قيام العرض بذاته، فلا بد ان تحدث هناك نسبة و اضافة بين العرض و موضوعه، بدهة ان ذلك من لوازم قيام العرض بالموضوع، و عينية وجوده لوجوده الذى يكون هو المصحح للحمل، فانه لولا قيام البياض بزيد و اتحاد وجوده بوجوده لما كاد ان يصح الحمل، فلا يقال: زيد ابيض، الا بلحاظ العينية فى الوجود، اذ لولا لحاظ ذلك لكان البياض امرا مبينا لزيد، ولا ربط لأحدهما بالآخر، ولا يصح حمل احدهما على الآخر، اذ ملك الحمل هوالاتحاد فى الوجود فى الحمل الشايع الصناعى، فالأضافة الحاصلة من قيام العرض بموضوعه هى المصحح للحمل، اذ بذلك القيام يحصل الأتحد والعينية فى الوجود، بل الأضافة تحتاج اليها فى كل حمل، و ان لم يكن من الحمل الشايع الصناعى، كقولك: الإنسان حيوان ناطق، و زيد زيد، و غايته ان فى مثل هذا الحمل لا بد من تجريد الموضوع بنحو من التجريد، حتى لا يكون من حمل الشئ على نفسه، الا ان التجريد يكون بضرب من الجعل والتنزيل، اذ لا يمكن تجريد الشئ عن نفسه حقيقة، بل لا بد من اعتبار التجريد، حتى يصح الحمل، و يخرج عن كونه من حمل الشئ على نفسه. وهذا بخلاف التجريد فى الحمل الشايع الصناعى، فان التجريد فيه يكون حقيقياً ذاتياً، لتغاير ذات زيد و حقيقته عن حقيقة الأبيض، ولا ربط لأحدهما بالآخر لولا الأتحد الخارجى. وعلى كل حال، فلا اشكال فى أنه عند قيام كل عرض من اى مقولة بمعرضه تحدث اضافة بينها، و تلك الأضافة هى المعبر عنها بالنسبة.

ثم انه، لما كان قيام العرض بموضوعه و عينية وجوده لوجوده فرع وجوده، بدهة ان وجوده لنفسه كان عين وجوده لموضوعه، و من المعلوم: ان عينية الوجود لموضوعه متأخرة بالرتبة عن اصل وجوده، كان اول نسبة تحدث هى النسبة

الفاعليّة، التي هي واقعة في رتبة الصدور و الوجود، اذ الفاعل ما كان يوجد عنه الفعل على اختلاف الأفعال الصادرة عنه، فنسبة الفعل الى الفاعل هي اول النسب، ومن ذلك تحصل الأفعال الثلاثة من الماضي و المضارع و الأمر، على ما هي عليها من الأختلاف، إلا أنّ الجميع يشترك في كون النسبة فيه نسبة التّحقق و الصدور، و ايجاد المبدء، فهذه اول نسبة تحدث بين العرض و الموضوع، ثمّ بعد ذلك تحدث نسبة المشتق، لأنّ المشتقّ إنّما يتولّد من قيام العرض بالموضوع و الأتحاد في الوجود الموجب للحمل، فيقال: زيد ضارب، و من المعلوم: أنّ هذا الأتحاد لِمكان صدور الضرب عنه، فالنسبة الأولى الحادثة هي النسبة الفاعليّة، و في الرتبة الثانيه تحدث نسبة المشتق، ثمّ بعد ذلك تصل التوبة الى نسبة الملابسات من المفاعيل الخمسة، من حيث أنّ وقوع الفعل من الفاعل لا بدّ و ان يكون في زمان خاصّ، و مكان مخصوص، في حالة خاصّة، فالنسبة الحاصلة بين الفعل و ملابساته إنّما هي بعد نسبة الفعل الى الفاعل و قيامه به و اتّحاده معه المصحح للحمل، فهذه النسب الثلاث هي التي تتكفلها هيأت تراكيب الكلام، من قولك: ضرب زيد عمرًا، و زيد ضارب، و غير ذلك.

ثمّ أنّ هناك ادوات اخر تفيد النسبة، اذ لا يختص ما يفيد النسبة بهيئات التراكيب، بل الحروف ايضاً تفيد النسبة ك (من) و (الى) و (على) و (في) و غير ذلك من الحروف الجارة، فإنّ (من) مثلاً تفيد نسبة السير الصادر من السائر الى المكان المسير عنه، و (الى) تفيد النسبة الى المكان الذي يسير اليه، فيقال: سرت من البصرة الى الكوفة، فلولا كلمة (من) و (الى) لما كاد يكون هناك نسبة بين السير و البصرة و الكوفة. و كذا الكلام في كلمة (في) حيث أنّها تفيد النسبة بين الظرف و المظروف، فيقال: زيد في الدار، و ضرب زيد في الدار، غايته أنّها تارة: تفيد نسبة قيام العرض بالموضوع، فيكون الظرف مستقرًا، و اخرى: تفيد نسبة ملابسات الفعل، فيكون الظرف لغوا، فمثل زيد في الدار يكون من الظرف المستقر، اذ معنى قولك: زيد في الدار، هو ان زيدا موجود في الدار و كائن فيها، و هذا معنى قول النحاة في تعريف الظرف المستقر بأنّه ما قدر فيه: كائن، و مستقرّ، و حاصل، و ما شابه

ذلك وليس مرادهم أنّ هناك لفظاً منوياً في الكلام ومقدراً فيه، بل الظرف المستقرّ هو بنفسه يفيد ذلك من دون ان يكون هناك تقدير في الكلام، اذ معنى قولك: زيد في الدار، هو وجود زيد في الدار، وأنّه كائن فيها. وهذا بخلاف قولك: ضرب زيد في الدار، فإنّه يفيد نسبة الضرب الحاصل من زيد الى الدار، فالظرف اللغو ما افاد نسبة المبدء الى ملابسات الفعل بعد فرض تحقق المبدء وصدوره عن الفاعل. وهكذا الكلام في كلمة (على) حيث أنّها تارة: تفيد نسبة قيام العرض، واخرى: تفيد نسبة الملابس، فيقال زيد على السطح، وضرب زيد على السطح، وكذا الكلام في كلمة (من) فإنّها تارة يكون الظرف فيها مستقراً كقوله (ص): حسين متى وانا من حسين، واخرى: يكون لغواً كقولك: سرت من البصرة، حيث أنّها تفيد نسبة السير الى ملابسه من المكان المخصوص.

وحاصل الفرق بين الظرف اللغو والمستقرّ، هو أنّ الظرف المستقرّ ما كان بنفسه محمولاً كقولك: زيد في الدار، والظرف اللغو يكون من متمّمات الحمل. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنّ النسبة على اقسام، والمتكفل لبيانها امور: من هيآت التراكيب، والحروف الجارة، وليكن هذا على ذكر منك لعلّه ينفك في مبحث المشتق.

اذا عرفت ذلك، فلنرجع الى ما كتنا فيه من أنّ الهيئات والحروف المفيدة للنسبة ايضاً تكون معانيها ايجادية لا اخطارية.

فبقول:

قد تقدّم أنّ منشأ توهم ذلك هو تخيل أنّ هذه الحروف أنّها تكون حاكية عن النسبة الخارجية المتحققة من قيام احدى المقولات بموضوعاتها، ومن هنا تتصّف بالصدق والكذب، اذ لولا حكايتها عن النسبة الخارجية لما كانت تتصّف بذلك، بداهة أنّ الأيجاديات لا تتصّف بالصدق والكذب، بل بالوجود والعدم، وما يتصّف بالصدق والكذب هي الحواكي، حيث أنّه ان طابق الحاكي للمحاكي يكون الكلام صادقاً، والآفلا، فكلمة (من) في قولك سرت من البصرة الى الكوفة تكون حاكية عن النسبة الخارجية الواقعة بين السير والبصرة ومخطرة لها في ذهن

السامع.

هذا ولكن التحقيق:

إن معاني الحروف كلها إيجادية حتى ما افاد منها النسبة و بيان ذلك : هو أنّ شأن ادوات النسبة ليس إلا إيجاد الرّبط بين جزئى الكلام، فإنّ الألفاظ بما لها من المفاهيم متباينة بالهوية و الذات، لوضوح مباينة لفظ زيد بما له من المعنى للفظ القائم بما له من المعنى، و ادوات النسبة أنّها وضعت لأيجاد الرّبط بين جزئى الكلام بما لهما من المفهوم، على وجه يفيد المخاطب فائدة تامّة يصح السّكوت عليها، فكلّمة (من) و (الى) أنّها جيئى بهما لأيجاد الرّبط، و احداث العلقه بين السير و البصره و الكوفه الواقعه فى الكلام، بحيث لولا ذلك لما كان بين هذه الألفاظ ربط و علقه اصلا.

ثمّ بعد إيجاد الرّبط بين جزئى الكلام بما لهما من المفهوم، يلاحظ المجموع من حيث المجموع، اى يلاحظ الكلام بما له من النسبة بين اجزائه، فان كان له خارج يطابقه يكون الكلام صادقا، اى كانت النسبة الخارجيّة على طبق النسبة الكلامية، و الا يكون الكلام كاذبا، و ذلك فيما اذا لم تطابق النسبة الكلامية للنسبة الخارجيّة، و اين هذا من كون النسبة الكلاميّة حاكية عن النسبة الخارجيّة؟ بل النسبة الكلاميّة أنّها توجد الرّبط بين اجزاء الكلام، و المجموع المتحصّل يكون اما مطابقا للخارج، او غير مطابق. و فرق واضح بين كون النسبة الكلاميّة حاكية عن النسبة الخارجيّة و مخطرة لها فى ذهن السامع و بين ان تكون النسبة موجدة للرّبط بين اجزاء الكلام، و يكون المجموع المتحصّل من جزئى الكلام بما لهما من النسبة له خارج يطابقه او لا يطابقه، فظهر: أنّ الحروف التّسبية ايضاً تكون معانيها إيجادية لا اخطارية.

الأمر الثالث:

قد ظهر ممّا ذكرنا وجه المختار من امتياز معانى الحروف بالهوية عن معانى الأسماء تمايزا كلياً، لما تقدّم: من أنّ معانى الأسماء متقررة فى وعاء العقل، ثابتة

بانفسها، مع قطع النظر عن الأستعمال، بخلاف معاني الحروف، فانها معان إيجادية تتحقق في موطن الأستعمال، من دون ان يكون لها سبق تحقق قبل الأستعمال، نظير المعاني الأنشائية التي يكون وجودها بعين انشائها، كما إيجاد الملكية بقوله بعث، حيث أنه لم يكن للملكية سبق تحقق مع قطع النظر عن الأنشاء، ومعاني الحروف تكون كذلك بحيث كان وجودها بنفس استعمالها، و ان كان بين الأنشائيات و الأيجاديات فرق على ما سياتي بيانه، فالحروف وضعت لأيجاد معنى في الغير، على وجه لا يكون ذلك الغير واجدا للمعنى من دون استعمال الحرف، كما لا يكون زيد منادى من دون قولك يا زيد، ويكون النسبة بين ما يوجد الحرف من المعنى وبين المعاني الأسمية المتقررة في وعاء العقل نسبة المصداق الى المفهوم.

مثلا يكون التداء مفهوم متقرر عند العقل مدرك في وعاء التصور وهو من هذه الجهة يكون معنى اسمياً، وقد جعل لفظة التداء بازائه، واما التداء الحاصل من قولك يا زيد، فهو أنها يكون مصداقا لذلك المفهوم، ويتوقف تحققه على التلطف بقولك يا زيد، بحيث لا يكاد يوجد مصداق التداء و صيرورة زيد منادى الآ بقولك يا زيد، فلفظة (ياء التداء) أنها وضعت لأيجاد مصداق التداء، لأنها وضعت بازاء مفهوم التداء، كما يدعيه من يقول بعدم الفرق بين المعنى الحرفي و المعنى الأسمى، وكذا الحال في سائر الحروف، حيث أنها باجمعها وضعت لأيجاد المصداق. مثلا لفظة (الأبتداء) وضعت بازاء المفهوم المتقرر عند العقل، واما لفظة (من) فلم توضع بازاء ذلك المفهوم، بل وضعت لايجاد نسبة ابتدائية بين المتعلقين. وقول التاحة: من انّ (من) وضعت للأبتداء لا يخلو عن تسامح، بل حقّ التعبير ان يق: انّ لفظة (من) وضعت لأيجاد النسبة الأبتدائية، وتلك النسبة الأبتدائية التي توجد لفظة (من) لا يكاد يمكن ان يكون لها سبق تحقق في عالم التصور نعم يمكن تصوورها بوجه ما، اى بتوسط المفاهيم الأسمية، كان يتصور الواضع النسبة الأبتدائية الكذائية التي توجد بين السير و البصرة، وهذه كلّها مفاهيم اسمية قد توصل بها الى معنى حرفي فوضع لفظة (من) بازاء ذلك المعنى الحرفي المتصور بتلك المفاهيم.

فتحصل: انّ النسبة بين المعاني الحرفية و المعاني الأسمية، هي النسبة بين

المصداق و المفهوم، و كم بين المفهوم و المصداق من الفرق، بدهاة تغاير المفهوم و المصداق بالهوية، و بالأثر و الخاصية، اذ المفهوم لا موطن له الا العقل، و موطن المصداق هو الخارج، و لا يعقل اتحاد ما في العقل مع ما في الخارج الا بالتجريد و القاء الخصوصية، و لا يمكن القاء الخصوصية في الحرف، لأن موطنه الاستعمال و هو قوامه، فالتجريد و القاء الخصوصية يوجب خروجه عن كونه معنى حرفيا، هذا بحسب الهوية. و كذا الحال في الأثار و الخواص، فانّ الرافع للعطش مثلا مصداق الماء، لامفهومه، و المحرق هو مصداق النار، لامفهومها.

و حاصل الكلام:

انّ الحروف باجمعها، و ما يلحق بها ممّا يتكفل معنى نسبيا رابطيا، انما وضعت لأيجاد مصاديق الربط و النسبة، على ما بين التسبب و الروابط من الاختلاف من النسبة الابتدائية و النهائية و الظرفية و غير ذلك، و الأسماء وضعت بازاء مفاهيم تلك الروابط، فلا ترادف بين لفظة (ياء) التداء و بين لفظة (التداء) بما لهما من المعنى، و لا يصح حمل احدهما على الأخر، لأنّ لفظة (يا) موجدة لمعنى في الغير، و لفظة (التداء) حاكية عن معنى متقرر في وعائه.

و لا يتوهم انه لو كانت نسبة المعنى الحرفي للمعنى الأسمى نسبة المصداق الى المفهوم لكان اللازم صحّة حمل احدهما على الأخر، كصحّة حمل الإنسان على زيد، فلازمه صحّة حمل (التداء) على (ياء).

وذلك لأنّ صحّة الحمل في قولك زيد انسان انما هو لأجل حكاية زيد عن معنى متحد في الخارج مع الإنسان، و هذا بخلاف (يا) فانها ليست حاكية عن معنى متحد مع (التداء) بل هي موجدة لمعنى في الغير. نعم ما يوجد بياء التداء يحمل عليه انه نداء من باب حمل الكلّي على المصداق فتأمل في المقام جيّدا.

الأمر الرابع:

قد ظهر ممّا ذكرنا انّ قوام المعنى الحرفي يكون بامور اربعة:

الأول: ان يكون المعنى ايجاديا، لا اخطاريا.

الثاني: ان يكون المعنى قائما بغيره لا بنفسه، كالمعاني الموجدة في باب العقود

و الأيقاعات، على ما يأتي بيانه.

الثالث: ان لا يكون لذلك المعنى الأيجادى نحو تقرر و ثبوت بعد ايجاده، بل كان ايجاده في موطن الأستعمال، و يكون الأستعمال مقوماله، و يدور حدوثه و بقائه مدار الأستعمال.

الرابع: ان يكون المعنى حين ايجاده مغفولا عنه غير ملتفت اليه، و هذا لازم كون المعنى ايجادياً و كون موطنه الأستعمال، بدها أنه لو كان المعنى الحرفي بما أنه معنى حرفياً ملتفتا اليه قبل الأستعمال او حين الأستعمال لما كان الأستعمال موطنه، بل كان له موطن غير الأستعمال، اذ لا يمكن الألتفات الى شئ من دون ان يكون له نحو تقرر في موطن، فحيث أنه ليس للمعنى الحرفي موطن غير الأستعمال، فلا بد من ان يكون غير ملتفت اليه و مغفولا عنه حين الأستعمال، نظير الغفلة عن الألفاظ حين تأدية المعاني بها لفناء اللفظ في المعنى و كونه مرآة له، و لا يمكن الألتفات الى ما يكون فانيا في الشئ حين الألتفات الى ذلك الشئ، كما لا يمكن الألتفات الى الظل حين الألتفات الى ذى الظل و المرآة حين الألتفات الى المرئى.

و بالجملة:

لما كان قوام المعنى الحرفي هو الأستعمال، و لا موطن له سواه، فلا بد من ان يكون المعنى غير ملتفت اليه، بل يوجد مصداق التداء بنفس قولك يا زيد مثلاً، من دون ان يكون هذا المصداق ملتفتا اليه عند القول، اذ قوامه بنفس القول، فكيف يكون له سبق التفتات. نعم ما يكون ملتفتا اليه هو تنبيه زيد و احضاره و ما شابه ذلك و هذه كلها معاني اسمية، و المعنى الحرفي هو ما يتحقق بقولك يا زيد، و لا يمكن سبق الألتفات الى ما لا وجود له الآ بالقول كما لا يخفى. فهذه اركان اربعة بها يتقوم المعنى الحرفى و يمتاز عن المعنى الأسمى.

و بذلك يظهر الفرق بين المعاني الأيجادية في باب الحروف، و المعاني الأيجادية في باب المنشآت بالعقود و الأيقاعات.

و توضيح ذلك:

هو ان للصيغ الأنشائية كبعث و طالق جزء مادياً و جزء صورياً. اما

الجزء المادى: فهو مبدء الأشتقاق، وهو معنى اسمى و له مفهوم متقرر في وعاء العقل. و اما الجزء الصورى فهو عبارة عن الهيئة التى وضعت لأيجاد انتساب المبدء الى الذات، و اما الأخبارية و الأنشائية فهما خارجان عن مدلول اللفظ، و أنها يستفادان من المقام و السياق و قرائن الحال، لانّ لفظ بعث مثلا يكون مشتركا بين الأخبارية و الأنشائية. و حينئذ اذا كان المتكلم فى مقام الأخبار بحيث استفيد من السياق أنه فى ذلك المقام، كان اللفظ موجبا لأخطار المعنى فى الذهن من دون ان يوجد باللفظ معنى اصلا، كما فى الأسماء، و اذا كان المتكلم فى سياق الأنشاء فايضاً يكون موجبا لأخطار المعنى فى ذهن السامع، الا أنه مع ذلك يكون موجدا للمنشأ من الملكية، و موجبا لأيجاد شئ لم يكن قبل التلفظ ببعث من ملكية المشتري للمال، ولكن الذى يوجد اللفظ امر متقرر فى حد نفسه، لا انّ تقررره يكون منحصر فى موطن الأستعمال، بل بالأستعمال يوجد معنى متقرر فى الوعاء المناسب له من وعاءات الأعتبار، حيث كانت الملكية من الأمور الأعتبارية.

و الحاصل: انّ استعمال صيغ العقود فى معانيها يوجب حدوث امر لم يكن اذا كان فى مقام الأنشاء، و اما بقاء ذلك الأمر فلا يدور مدار الأستعمال، بل يدور مدار بقاء وعائه من وعاء الأعتبار، فلكية المشتري للمال تبقى بقاء الأعتبار، و لا تدور مدار بقاء الأنشاء و الأستعمال، بل الملكية هى بنفسها متقررة بعد الأنشاء، و هذا بخلاف المعنى الموجد بالحرف، فانّ المعنى الحرفى قراره و قوامه يكون فى موطن الأستعمال، بحيث يدور مدار الأستعمال حدوثا و بقاء، مثلا (من) فى قولك سرت من البصرة الى الكوفة أنها توجد الرّبط و النسبة بين لفظة السير بما لها من المفهوم، و لفظة البصرة كذلك، و من المعلوم: انّ هذا الرّبط يدور مدار الأستعمال، فما دام متشاغلا بالأستعمال يكون الرّبط محفوظا، و بمجرد خروج المتكلم عن موطن الأستعمال ينعدم الرّبط، و كذلك النداء فى قولك: يا زيد أنها يكون قوامه بنفس الأستعمال، و يكون قائماً بقولك: يا زيد، و ليس للنداء الحاصل من القول نحو تقرر و ثبوت فى وعاء من الأوعية غير وعاء الأستعمال، بخلاف الملكية الحاصلة من قولك بعث، حيث انّ لها تقررا فى وعاء الأعتبار، فالمعنى الحرفى حدوثا و بقاء متقوم

بالأستعمال.

و بالجمللة: هناك فرق بين المعنى المنشأ بقولك بعث، و المعنى الموجد بهيئة بعث، فان الهيئة أنّها توجد النسبة بين المبدء والفاعل، وهذا قوامه بالأستعمال، فإدام متشاغلا بقوله بعث تكون النسبة بين المبدء و الفاعل محفوظة، و بمجرد الخروج عن موطن الأستعمال تنعدم النسبة، و يكون لفظ البيع بما له من المعنى مباينا للبايع من دون ان يكون بينهما ربط، و هذا بخلاف الموجد بالأنشاء، فأنه لا يقوم بالأستعمال وان كان يوجد بالأستعمال، بل يقوم في الوعاء المناسب له.

فتحصل: ان صيغ العقود و ان اشتركت مع الحروف في ايجادها المعنى، إلا أنّها تفترق عنها في أنّ المعنى الحرفي يكون قائما بغيره و المعنى الأنشائي يكون قائما بنفسه، و المعنى الحرفي لا موطن له إلا الأستعمال و المعنى الأنشائي موطنه الأعتبار، و المعنى الحرفي مفعول عنه عند الأستعمال و المعنى الأنشائي ملتفت اليه فتأمل جيداً.

و اذا عرفت مباينة المعنى الحرفي للمعنى الأسمى، ظهر لك ضعف ما قيل: من أنه ليس للحروف معنى اصلا بل أنّها هي علامات لأفادة ما اريد من متعلقاتها، كما حكى نسبة ذلك الى الشيخ الرضى ره.

وجه الضعف: هو أنّ العلامة لم تحدث في ذى العلامة معنى يكون فاقداً له لولا العلامة، بل يكون ذو العلامة على ما هو عليه، و تكون العلامة مجرد التعريف، و شأن الحروف ليس كذلك لوضوح أنّها تحدث معنى في الغير كان فاقداً له لولا دخول الحرف عليه، بداهة أنّ زيد لم يكن منادى و يصير منادى بسبب ياء التداء، و مع ذلك كيف يمكن القول بأنّها علامة؟

وكذلك ظهر ضعف ما قيل ايضاً: من أنه لا مايز بين معاني الحروف و معاني الأسماء في ناحية الوضع و الموضوع له، و أنّها لم يصح استعمال احدهما مكان الأخر، لأعتبار الواضع قيد (ما قصد لنفسه) في الأسماء في ناحية الأستعمال، و (ما قصد لغيره) في الحروف في تلك الناحية.

و بعبارة اخرى: الأسماء وضعت لتستعمل في المعاني الأستقلالية، و

الحروف وضعت لتستعمل في المعاني الغيرية، فلا مايز بين المعنى الحرفي و المعنى الأسمى بالهوية.

وجه الضعف: هو أنّ صاحب هذا القول تتركب دعواه من امرين :

الأول: دعوى أنّ كلاً من الحرف و الأسم وضع للقدر المشترك ، بين ما يستقلّ بالمفهومية، وما لا يستقلّ.

الثاني: دعوى كون عدم صحّة استعمال الحرف في مقام الأسم و بالعكس أنّها هوالأجل منع الواضع عن ذلك في مقام الأستعمال و اخذ كلّ من قيد الآلية و الأستقلالية شرطاً في ناحية الأستعمال، ولكن لا يخفى فساد كلّ من الأمرين.

أما الأول: فلأنّ المعنى في حاق هويته، أما ان يستقل بالمفهومية، وأما ان لا يستقل، فالأمر يدور بين التثني و الأثبات من دون ان يكون في البين جامع، اذ ليس في المعنى تركيب من جنس و فصل حتّى يتوهم وضع كلّ من الحرف و الأسم بازاء الجنس، و تكون الآلية و الأستقلالية من الفصول المنوعة للمعنى كالناطقية و الصاهلية، لما تقدّم في الأمر الأول من أنّ المعنى بسيط غاية البساطة، ليس فيه شائبة التركيب، و عليه يبتنى عدم الأدلة التضمنية، كما نوضحه في محله انشاء الله فالعاني في وعاء العقل، كالأعراض في وعاء الخارج في كونها بسيطة لا تركيب فيها، و لذا كان ما به الأمتياز فيها عين ما به الأشتراك، كما في السواد و البياض، او السواد الشديد و الضعيف، حيث كان امتياز السواد الشديد عن الضعيف بنفس السواد، و كذا امتياز السواد عن البياض أنّها يكون بهوية ذاته لا بالفصول المنوعة، كما في المركبات، بل السواد بما أنّه لون يمتاز عن البياض في حد ذاته، و كذا الشديد و الضعيف مع اشتراكهما في الحقيقة يمتازان بنفس الحقيقة، من دون ان يكون هناك مايز خارجيّ، هذا حال الأعراض. و كذا الحال في المعاني، حيث أنّ المعاني عبارة عن المدركات العقلية التي لا موطن لها إلا العقل و هي من ابسط البسائط، و امتياز بعضها عن بعض يكون بنفس الهوية، لا بالفصول المنوعة، و ليس لها جنس و فصل، فدعوى كون الفاظ الحروف و الأسماء موضوعة للقدر

الجامع بين الألية والاستقلالية مما لا محصل لها، اذ لا يعقل ان يكون المعنى لامستقل ولا غير مستقل، فإنه يكون من ارتفاع النقيضين، فتأمل جيداً.

واقا الثاني: فهو اوضح فساداً لمافيه

اولاً: من ان ذلك مبني على ان يكون للألفاظ واضع خاص حتى يتأتى منه اشتراط ذلك، وقد تقدم امتناع ذلك في اول المبحث، مع أنه لو فرض ثبوت واضع خاص فن المقطوع أنه لم يشترط ذلك في مقام الوضع، لأن ذلك خارج عن وظيفة الواضع، اذ وظيفة الواضع أنها هو تعيين مداليل الألفاظ، لا تعيين تكليف على المستعملين، لأنه لا ربط للأستعمال بالواضع.

وثانيا: هب ان الواضع اشترط ذلك، و فرض ان هذا الشرط مما يلزم العمل به، فما الذي يلزم من مخالفة الشرط باستعمال الحروف مقام الأسماء، اذ غاية ما يلزم هو مخالفة الواضع، وهذا لا يوجب كون الأستعمال غلطاً، اذ لا يقصر عن المجاز، بل ينبغي ان يكون هذا اولى من المجاز، لأن المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وهذا استعمال في ما وضع له، غايته انه على غير جهة ما وضع له، وهذا لا يوجب استهجان الأستعمال، مع أنه من الواضح استهجان استعمال كلمة (من) في مقام كلمة (الأبتداء) و (الى) في مقام (الأنهاء) و (في) في مقام (الظرفية).

الا ترى: أنه لو اراد المتكلم ان يتكلم بالفاظ مفردة بلا نسبة، يصح ان يتكلم بلفظة الأبتداء، و الأنتهاء، و الظرف، و النداء، و الخطاب، و غير ذلك من الألفاظ المفردة التي يكون لكل منها معنى متحصل في نفسه، بحيث يسبق الى ذهن السامع لتلك الألفاظ معانيها، و لا يصح ان يق للمتكلم: أنه ليس لمفردات كلامه معنى متحصل، و ان صح ان يق له: أنه ليس لكلامه نسبة يصح السكوت عليها. و هذا بخلاف التكلم بلفظة (من) و (الى) و (في) و (يا) و (كاف) و غير ذلك من الحروف، فإنه لا يسبق الى ذهن السامع من هذه الألفاظ معنى اصلاً، و يصح ان يق للمتكلم بذلك: أنه ليس لمفردات كلامه معنى، بل يعد هذا الوجه من التكلم مستهجننا و مستبشعنا، فهذا اقوى شاهد على مباينة الحروف للأسماء، و عدم اتحاد معانيها، و بدهة ان الأتحاد في المعنى يوجب صحة استعمال كل منها في مقام الأخر، و

المفروض أنه لا يصح، فلا بد من ان يكون هناك ما يميز بينها على وجه يختلف هوية كلّ منها عن هوية الأخر، بحيث لا يصح استعمال كلّ منها في مقام الأخر ولو على نحو المجازية، لعدم ثبوت علاقة بين المعنيين مصححة للاستعمال.

فتحصل

من جميع ما ذكرنا أنه لاجتماع بين المعنى الحرفي و المعنى الأسمى، وأن الحروف وضعت لايجاد معنى في الغير بالقيود الأربعة المتقدمة، و الأسماء وضعت بازاء المفاهيم المقررة في وعاء العقل، فتاقل في المقام فإنه مما زلت فيه الأقدام. وبما ذكرنا ظهر: الخلل في ما عرّف به الحرف، من أنه ما دلّ على معنى في

الغير

وجه الخلل: هو أنّ الدلالة تستدعي ثبوت المدلول وتقرّره، و المفروض أنه ليس للمعنى الحرفي تقرّر و ثبوت. و نحن لم نجد في تعاريف القوم ما يكون مبيّنا لحقيقة المعنى الحرفي، على وجه يكون جامعا لأركانه الأربعة، إلا ما روى (١) عن اميرالمؤمنين عليه السلام من قوله: الأسم ما انبأ عن المسمى، و الفعل ما انبأ عن حركة المسمى، و الحرف ما اوجد معنى في غيره، على بعض التسخ، و في بعض آخر: و الحرف ما انبأ عن معنى ليس بفعل ولا اسم، و الظاهر ان يكون الأول هو الصحيح، لأنّه هو المناسب لأن يكون عن افادته (ع) التي يفتح منها الف باب، و

(١) نقلت هذه الرواية من مأخذ متعددة بعبارات مختلفة:

منها: فالاسم ما انبأ عن المسمى والفعل ما انبأه والحرف ما جاء لمعنى.

ومنها: فالاسم مادّة على المسمى والفعل ما دلّ على حركة المسمى والحرف ما انبأ عن معنى وليس باسم

ولا فعل.

ومنها: الاسم ما انبأ عن المسمى والفعل ما انبأ حركة المسمى والحرف ما اوجد معنى في غيره.

راجع لتحقيق مأخذ هذه الرواية «تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام» تصنيف العالم الجليل السيد حسن

الصدر. ص ٤٦ الى ٦١

وصنف العالم الجليل السيد على البهبهاني (ره) كتاباً مستقلاً في تحقيق معنى الرواية وسماه (بالاشتقاق) و

ذكر فيه: «الرواية مشتهرة بين اهل العربية اشتها الشمس في رابعة النهار».

قد جمع عليه السلام في هذا الحديث تمام علم التحو، و من هنا اعترف المخالف بأنه عليه السلام هو المبتكر لعلم التحو، و لا باس بشرح الحديث المبارك على وجه الأختصار.

فنقول:

أما قوله عليه السلام الأسم ما انبأ عن المسمى، فهو عين ما ذكرناه: من أنّ المعاني الأسمية اخطارية، و الأسماء وضعت لأخطار تلك المعاني في الذهن، فإنّ الأنبياء بمعنى الأظهار و الأخطار.

وأما قوله (ع): و الحرف ما اوجد معنى في غيره فكذلك اى أنه منطبق على ما ذكرناه: من أنّ معاني الحروف ايجادية بقيودها الأربعة، اذ لازم كونه ما اوجد معنى في غيره، هو ان يكون المعنى ايجادياً، و ان يكون ذلك المعنى قائماً في غيره، و ان لا يكون له موطن غير الأستعمال، و ان يكون مغفولاً عنه، على ما عرفت: من أنّ القيد الأخيرين من لوازم كون المعنى في الغير.

و أما قوله (ع): و الفعل ما انبأ عن حركة المسمى، فتوضيحه يتوقف على معرفة حقيقة معنى الفعل، و ما يكون المايز بينه و بين الأسم و الحرف، اذ ربّما يستشكل في تصوير معنى لا يكون باسم و لا حرف، مع ان الفعل مركب من مادة و هيئة، و المادة معنى اسمي، و الهيئة معنى حرفي، فالفعل يكون مركباً من اسم و حرف، و ليس خارجاً عنها، فإ وجه تثليث الأقسام؟ و جعل الفعل مقابلاً للأسم و الحرف؟ و ليس تثليث الأقسام من كلام التحويين حتى يقال: اخطأوا في تثليث الأقسام، بل هو من كلام امير المؤمنين (ع) الذي كلامه ملوك الكلام، فلا بد من بذل الجهد لمعرفة معنى يقابل المعنى الاسمي و المعنى الحرفي، بان يكون متوسطاً بين المعنيين، و لا بدّ أولاً من معرفة مبدء الأشتقاق و الأصل فيه.

فنقول: أنه قد اختلفت الكلمات في مبدء الأشتقاق، فقيل: أنه المصدر، وقيل:

انه اسم المصدر، و الحقّ أنه لا هذا ولا ذلك .

و ذلك، لأنّ مبدء الأشتقاق لا بدّ ان يكون امراً محفوظاً في تمام الهيئات

الأسمية و الفعلية، و يكون بالنسبة اليها من قبيل المآدة و الصورة، فلا بدّ ان يكون

مبدء الاشتقاق معرّى عن الهيئة، حتى يكون معروضاً لكلّ هيئة، ومن المعلوم أنّ لكلّ من المصدر واسم المصدر هيئة تخصّه، ويكون ما يستفاد من اسم المصدر بهيئته مبايناً لما يستفاد من المصدر بهيئته، كالغسل والغسل، فلا يمكن ان يكون مبدء الاشتقاق المصدر او اسم المصدر (١) بل لابدّ من ان يكون مبدء الاشتقاق امرأ معرّى عن الهيئة قابلاً لعروض كلّ هيئة عليه، كالضاد والراء والباء في ضرب، ولا يمكن ان يتلفظ به، لأنّ كلّ ملفوظ لابدّ ان يكون ذا هيئة.

وحاصل الكلام: أنّ مبدء الاشتقاق لابدّ ان يكون امرأ غير متحصّل في عالم اللفظ والمعنى، ويكون تحصّله في كلتا المرحلتين بواسطة الهيئة، فنسبة المبدء الى الهيئات كنسبة المادة الى الصور النوعية، حيث أنّ المادة تكون صرف القوة، ويكون فعليّتها بالصور النوعية، كذلك مبدء الاشتقاق يكون معنى غير متحصّل بالذات، ويكون في عالم المفهومية صرف قوة، ويتوقّف فعليّته و تحصّله على الهيئة، فبدء الاشتقاق في الأفعال اسوء حالاً من الحروف، اذ الحروف وان لم يكن لها معنى في حدّ انفسها، ولكن يمكن التلّفظ بها. وهذا بخلاف مبدء الاشتقاق فانه لا يمكن التلّفظ به، كما عرفت، الا بتوسط الهيئات، وسيأتى مزيد توضيح لذلك في بحث المشتق انشاء الله تعالى.

ثمّ أنّ الهيئات اللاّحقة لمبدء الاشتقاق
منها:

ما يكون مفادها معنى افرادياً استقلالياً لا يحتاج في تحصّله الى ضمّ نسبة تركيبية، وذلك كالأسماء المشتقة كضارب ومضروب، وما شابه ذلك فإنّ لكلّ منها معنى افرادياً استقلالياً متحصّلاً بهويّة ذاته بلا ضمّ نسبة، على ما هو الحقّ من بساطة معاني الأسماء المشتقة، كما ياتي تفصيله. فللضارب معنى متحصّل افرادى اسمي، و التلّفظ به موجب لأخطار ذلك المعنى في الذهن، ومن هنا صار معرباً يقبل

(١) و ربّما يظهر من بعض الكلمات أنّ مبدء الاشتقاق هو اسم المصدر ولا دخل لهيئته في معناه، وأنّما تكون الهيئة حافظة للمادة، بخلاف هيئات سائر المشتقات، فإنّ لها دخلاً في المعنى، فتأمل - منه.

الحركات الأعرابية، اذ لو كان مفاد هيئته معنى حرفيًا لكان مبنياً و لم يقبل الحركات الأعرابية، كما هو الشأن في هيئات الأفعال، حيث كان مفادها معنى حرفيًا، و لأجل ذلك صارت مبنية. و ليس مفاد هيئة ضارب نسبة تركيبية، حتى يكون معنى ضارب هو ذات ثبت لها الضرب كما زعم من يقول: بأن المشتقات مركبة.

و منها:

ما يكون مفادها معنى حرفيا نسبياً، و ذلك كهيئات الأفعال من الماضي و المضارع و الأمر، فإنَّ هيئاتها تفيد معنى نسبياً اعني انتساب المبدء الى الذات، فهيايات الأفعال تغيّر هيئات الأسماء، حيث كان مفاد هيئات الأفعال التسمية، و هيئات الأسماء معرفة عن التسمية.

اذا عرفت ذلك

ظهر لك: تغيّر معاني الأفعال لمعاني الأسماء و الحروف، و أنّ الفعل له معنى متوسط بين الأسم و الحرف، فإنَّ له حظاً من المعنى الأسمى، حيث يكون موجبا لأخطار المعنى في الذّهن عند اطلاق لفظ الفعل، و يكون له معنى استقلالي تحت قالب لفظه، غاية أنه ليس بافراى بل هو تركيبى، و له حظ من المعنى الحرفى، حيث لم يكن لمبدهه تحصيل و لا لهيئته معنى متحصّل، بل كان المبدء صرف القوّة و مفاد الهيئة معنى حرفى نسبى، فكلا جزئى الفعل لا يكون لهما معنى متحصّل بهوية ذاته.

و حاصل الكلام: أنّ تثليث الأقسام، أنّها هو لأجل أنّ للفعل حقيقة ثالثة غير حقيقة الأسم و الحرف، فإنّ مفاد الفعل و ان كان اخطارياً، الآ أنّه اخطار نسبة تركيبية بين المبدء و الفاعل. و هذا بخلاف مفاد الأسماء، فإنّ مفادها معان افرادية استقلالية، و مفاد الحروف ايجادية، على ما عرفت. اذا عرفت ذلك، فلنرجع الى شرح الحديث المبارك .

فنعول: أنّه قد اختلفت الأنظار في شرح قوله(ع): و الفعل ما انبأ عن حركة المسمى. و الذى يقتضيه النظر الدقيق، هو ان يقال: أنّ المراد من الحركة هو

الحركة من القوة الى الفعل، لا بمعنى الحركة من العدم الى الوجود، كما ذهب اليه بعض الأوهام، بل المراد الحركة في عالم المفهومية، حيث أنّ المبدء خرج عن اللاتحصّليه وتحرك من القوة الى التّحصّلية والفعلية، فالمراد من المسمّى هو مبدء الأشتقاق، و الفعل بجملته يظهر وينبأ عن حركة ذلك المسمّى من القوّة الى الفعلية، ومن اللاتحصّلية الى التّحصّلية في عالم المفهومية، حيث كان غير متحصّل فصار بواسطة هيئة الفعل متحصّلا فتأمل، في المقام فانه بعد يحتاج الى مزيد توضيح.

المقام الثاني: في عموم الموضوع له وخصوصه

و الأقول فيه ثلاثة

قول: بأنّ كلاً من الوضع و الموضوع له و المستعمل فيه في الحروف عامّ.
 وقول: بأنّ الوضع و الموضوع له عامّ و المستعمل فيه خاصّ.
 وقول: بأنّ الوضع عامّ و الموضوع له و المستعمل فيه خاصّ.
 وقبل تحقيق الحال ينبغي تمهيد مقدّمة لتحرير محلّ النزاع، و بيان الفارق بين الكلّية و الجزئية المبحوث عنها في الحروف، والكلّية و الجزئية التي تتصّف الأسماء بهما.

و حاصل المقدّمة:

هو أنّ ما يقال في تفسير الكلّية و الجزئية: من أنّ المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئى و الآ فكلّى، أنّها يستقيم في المفاهيم الأسمية، و أمّا المعاني الحرفية، فلا يمكن اتصافها بالكلية و الجزئية بهذا المعنى، لما عرفت: من أنّه ليس للحروف مفاهيم متقرّرة يمكن لحاظها، حتّى يحكم عليها بامتناع الصدق و عدم الأمتناع، بل الحروف أنّها وضعت لأيجاد المعاني في الغير في موطن الأستعمال، من دون ان يكون لها وعاء غير وعاء الأستعمال، و من المعلوم أنّ وصف الشئ بامتناع فرض صدقه على كثيرين و عدم امتناعه، أنّها هو بعد تقرّر ذلك الشئ في وعاء من الأوعية، و المعنى الحرفى لم يكن له تقرّر الآ في وعاء الأستعمال، فلا معنى لأن يتصّف بامتناع فرض صدقه على كثيرين و عدم امتناعه.

و الحاصل: أنّ الشئ الموجود الخارجى بما أنّه موجود خارجى لا يتصّف

بالكلية و الجزئية، اذ الكلية و الجزئية أنما تعرضان المفاهيم، و المفروض أنّ المعنى الحرفي قوامه بايجاده، فلا يتصور فيه الكلية و الجزئية بذلك المعنى بل الكلية و الجزئية المبحوث عنهما في باب الحروف أنما تكون بمعنى آخر، و هو أنّ الموجد في الحروف في جميع مواطن الاستعمالات، هل هو امر واحد بالهوية، و تكون الخصوصيات اللاحقة لها في تلك المواطن خارجة عن حريم المعنى الحرفي، و أنما هي من خصوصيات الاستعمالات؟ و اوانّ تلك الخصوصيات داخلية في حريم المعنى الحرفي، و مقومة له؟

وتوضيح ذلك

هو أنّه لا اشكال في أنّ كلّ استعمال متخصّص بخصوصية خاصة يكون الاستعمال الآخر فاقداً لها، فقولك : سرت من البصرة الى الكوفة مغاير لقولك : سرت من الكوفة الى البصرة، بل مغاير لنفس قولك : سرت من البصرة الى الكوفة ثانيا عقيب القول الأول، و يكون المعنى الذي وجد بادات النسبة الابتدائية في كلّ استعمال متخصّصا بخصوصية خاصة، فيرجع النزاع في المقام حينئذ الى أنّ تلك الخصوصيات اللاحقة للمعنى الحرفي عند كلّ استعمال، هل هي مقومة للمعنى الحرفي و داخلية في هويته حتى يكون الموضوع له في الحروف خاصاً؟ او أنّها خارجة عن حقيقة المعنى الحرفي، و أنّها هي من لوازم تشخص المعنى فيكون الموضوع له عاماً كالوضع؟

و الى ذلك يرجع ما افاده (١) في الفصول: من أنّ التقييد و القيد كلاهما خارجان، فانه بناء على كلية المعنى الحرفي يكون كلّ من نفس القيد الذي هو المتعلّق في قولك : سرت من البصرة مثلاً و التقييد و هو الخصوصية اللاحقة للنسبة الابتدائية التي اوجدتها كلمة (من) في خصوص ذلك الاستعمال خارجين من المعنى الحرفي، فلا يرد على صاحب الفصول (ره): أنّه كيف يكون القيد و التقييد

(١) الفصول ص ١٤ «فهى عندالحقيق موضوعة بازاء المفاهيم المقيدة باحد افراد الوجود الذهني الآلى من غير ان يكون القيد والتقييد داخلاً، فيكون مداليلها جزئيات حقيقية متحدة في مواردّها ذاتاً و متعددة تقييداً و قييداً».

خارجين؟ و اى معنى لهذا التقييد حينئذ و ما فائدته؟ ولكن بالبيان الذى بيّناه،
انّصح مراده (قده) من كون كلّ من التقييد و القيد خارجين.

وحاصله: أنّه بعد ما كان قوام المعنى الحرفى بالغير، و كان وجوده بعين
استعماله، فالخصوصيّة اللاحقة له باعتبار ذلك الغير، كالبصرة فى قولك: سرت من
البصرة، و مكّة فى قولك: سرت من مكّة، هل هى ممّا يتقوم بها المعنى الحرفى و
لاحقة له بالهوية؟ على نحو التقييد داخل و القيد خارج، لأن نفس ذلك الغير خارج
عن المعنى الحرفى قطعاً، لأنّه معنى اسمى فالذى يمكن هو دخول التقييد، او أنّ تلك
الخصوصيّة خارجة عن المعنى الحرفى؟ على نحو خروج القيد، و هى من لوازم التّحقق
فى موطن الأستعمال، حيث لا يمكن إيجاد المعنى الحرفى الآ باحتفاهه بخصوصيّة
خاصّة لاحقة له فى موطن الأستعمال، نظير المحلّ الذى يحتاج اليه العرض فى
التّحقق مع أنّه خارج عن هويّة ذاته و ممّا لا يتقوم به معنى العرض، فان كان على
الوجه الأوّل فيكون الموضوع له خاصاً، و ان كان على الوجه الثّانى فيكون الموضوع له
عاماً كالوضع.

و بما ذكرنا ظهر الفرق بين عموم الموضوع له فى الأسماء، و بين عموم
الموضوع له فى الحروف، فإنّ عموم الموضوع له فى الأسماء، أنّما يكون على وجه يصح
حملة على ماله من الأفراد الخارجيّة، نحو حمل الكلّى على الفرد بالحمل الشايع
الصّناعى الذى يكون ملاكه الأتّحاد فى الوجود، كما يقال: زيد انسان، و هذا
فرس، و ما شابه ذلك. و هذا بخلاف عموم الموضوع له فى الحروف، فإنّه ليس له
افراد خارجيّة يصحّ حملها، اذ قوام المعنى الحرفى بالأيجاد، بحيث لا موطن له الآ
الأستعمال على ما تقدّم، و الشئ الذى يكون قوامه بالوجود ليس له وراء ذلك خارج
يمكن حملة عليه، كما كان للمفهوم الكلّى الأسمى خارج من افراده الموجودة يمكن
حملة عليه.

وبالجملة: فرق بين اتّصاف المعنى الحرفى بالكلّيّة، و اتّصاف المعنى
الأسمى بالكلّيّة، فإنّ الكلية فى الأسماء عبارة عمّا كان ينطبق على الخارجيات، و
يحمل عليها بالحمل الشايع الصّناعى، كزيد انسان. و اما الكلية فى الحروف

فليست بمعنى أنّ لها افراد يمكن حمل الكلّي عليها، اذ المعنى الحرفي أنّها يكون ايجادياً موطنه الأستعمال، ولامعنى حمل ما يكون موطنه الأستعمال وما يكون ايجادياً على غيره، اذ ليس هناك خارج وراء نفسه يمكن ان يحمل عليه، بل هو بنفسه من الخارجيات، و الخارجيات ليس لها خارج وراء نفسها، كما كان للمفاهيم الأسميّة خارج يصح حملها عليه.

وحاصل الكلام: أنّ المفاهيم الأسميّة أنّها تقع في عقد الحمل، ويكون عقد الوضع مصداقاً من مصاديقه الخارجيّة، كما يقال: زيد انسان. و اما المفاهيم الحرفيّة، فلا يصح ان تقع في عقد الحمل، اذ هي بنفسها من الأيجاديات الخارجيّة، وليس لها مصداق خارجيّ يصح حملها عليه، بل المعاني الحرفيّة دائماً تقع في عقد الوضع، ويكون المحمول مفهوماً اسمياً. كما يقال عند قولك يا زيد، هذا نداء، اى ما وجد بقولك يا زيد مصداق من مصاديق كلّيّ النداء، وهذا لاينافي كليّة المعنى الحرفي، اذ قد عرفت المراد من الكلّيّة في المعنى الحرفي مع حفظ اركانه الأربعة المتقدّمة: من كونه ايجاد معنى في الغير في موطن الأستعمال مغفولاً عنه، وهذه القيود الأربعة كلّها لاتنافي كليّة المعنى الحرفي، بعد ما عرفت المراد من الكلّيّة: من أنّ الذي يوجد ب(من) مثلاً في جميع مواطن الأستعمالات معنى واحد بالهوية الذي لايمكن تصوّره ولا التّعبير عنه إلاّ بتوسط المفاهيم الأسميّة، بحيث لايمكن ان يقع ذلك المعنى بنفسه في جواب ما هو، بل الذي يصح ان يقع في جواب ما هو، هو وجه المعنى و عنوانه من المعاني الأسميّة. كما يقال: في جواب السّؤال عمّا يوجد ب(من) نسبة ابتدائية، ومعلوم، أنّ كلاً من لفظة (النسبة) و (الأبتدائية) له مفهوم اسمي، ولكن ذلك المفهوم الأسمي يصلح ان يكون معرفاً للمعنى الحرفي الذي يوجد ب(من) لما عرفت: من أنّ نسبة المعنى الحرفي الى المفهوم الأسمي نسبة المصداق الى المفهوم، و من المعلوم: أنّ المفهوم يكون وجهاً و عنواناً لمصدايقه، و معرفة الشئ بوجهه بمكان من الأماكن.

وبالجملة: الكلّيّة المتنازع فيها في الحروف، أنّها هي بمعنى أنّ ما توجهه لفظة (من) في جميع الأستعمالات معنى واحد بالهوية و الحقيقة، و تكون الخصوصيات

اللاحقة لذلك المعنى بتوسط الاستعمالات خارجة عن حقيقة المعنى، لازمة لتحقيقه في موطن الاستعمال، نظير خصوصية القيام بالمحلّ الذي هي من لوازم وجود العرض مع عدم قوام هويته به. وهذا بخلاف ما اذا قلنا بجزئية المعنى الحرفي، فإنه تكون تلك الخصوصيات حينئذ مقومة لهوية المعنى الحرفي وداخله في حقيقته.

اذا عرفت المتنازع فيه في المقام فنقول:

انّ الحقّ هو كلية المعنى الحرفي، وكون الموضوع له في الحروف عامًا كالوضع، اذ لامنشأ لتوهم الجزئية وكون الموضوع له خاصًا إلا احد امرين الأول: اعتبار كون المعنى الحرفي قائمًا بالغير، فيتوهم انّ الخصوصية اللاحقة للمعنى بتوسط ذلك الغير مما يتقوم بها هوية المعنى الحرفي.

الثاني: اعتبار كونه ايجادياً، ومن المعلوم انّ الشئ ما لم يتشخص لم يوجد، والتشخص مساوق للجزئية هذا.

ولكنّ كلاً من هذين الوجهين لا يصلح ان يكون مانعاً عن كلية المعنى الحرفي.

اقا الأمر الأول: فلوضح انّ وجود المعنى الحرفي خارجاً يتقوم بالغير، لاهويته وحقيقته، وفرق بين ما كان من لوازم الوجود، وبين ما كان من لوازم الهوية. والحاصل: انّ المعنى الحرفي لما كان ايجاد معنى في الغير، فتوهم انّ الخصوصية اللاحقة للمعنى بتوسط الغير مقومة لهوية المعنى الحرفي، و كانه غفل من انّ خصوصية الغير ليست مقومة لهوية المعنى، بل هي من لوازم وجود ذلك المعنى، كما كان القيام بالغير في العرض من لوازم وجوده، وليس مقوماً لهويته.

واقا الأمر الثاني: فلوضح انّ كونه ايجادياً لا ينافي كلية المعنى الآبناء على القول بعدم وجود الكلّي الطبيعي، والآ فبعد البناء على وجوده لا يبق مجال لتوهم انّ كون المعنى ايجادياً ينافي كليته، وسيأتي انشاء الله تعالى انّ الحقّ هو وجود الكلّي الطبيعي، بحيث يكون التشخص والوجود يعرضان له دفعة، لا أنه يتشخص فيوجد كما حكى القول به، ولا أنه انتزاعيّ صرف لا وجود له.

نعم بناء على سبق التشخص او عدم الوجود يتمّ التنافي بين الأيجادية و

الكلية.

فتحصل: أنه لا الحاجة الى قيام المعنى الحرفي بالغير ينافي كليته، ولا كونه
 ايجادياً ينافي ذلك ومن المعلوم أنه لانرى اختلافاً بين ما يوجد (بمن) في جميع موارد
 استعمالها، كما نرى الأختلاف بين ما يوجد (بمن) وما يوجد (بالى) حيث أنّ ما
 يوجد (بمن) نسبة ابتدائية وما يوجد (بالى) نسبة انتهائية، وهذا بخلاف ما يوجد
 (بمن) فإنه معنى واحد في جميع الاستعمالات. ولو كان المعنى جزئياً لكان ما يوجد
 بقولك: سرت من البصرة مبايناً لما يوجد بقولك: سرت من الكوفة، كمباينة زيد مع
 عمرو، بدهامة تباين الجزئيات بعضها مع بعض، وحيث نرى أنه لا يكون هناك
 اختلاف و تباين في التسبب الابتدائية التي توجد لها لفظة (من) في جميع موارد
 الاستعمالات، فيعلم أنّ لفظة (من) موضوعة للقدر الجامع بين ما يوجد في تلك
 الموارد، ولانعنى بكلية المعنى الحرفى الآ ذلك فتأمل جيداً.
 هذا تمام الكلام في المعانى الحرفية.

ثم أنّ شيخنا الأستاذ قد اسقط بعض المباحث التي قد تعرّض لها القوم في
 المقدمة التي يبحث فيها عن نبذة من المباحث اللغوية، ونحن نفتنى اثره. والحمد لله
 أولاً و آخراً.

المبحث الثاني في الصحيح والأعم

وتنقيح البحث في ذلك يستدعى رسم مقدمات:

(الأولى)

لا يختص النزاع في الصحيح والأعم بالقول بثبوت الحقيقة الشرعية، بل
 يجري حتى على القول بعدمها، اذ لا اشكال في اطلاق الشارع الفاظ العبادات و
 المعاملات على ما لها من المعانى عند المتشعبة، فيقع الكلام في ذلك المعنى الذي اطلق
 اللفظ عليه حقيقة او مجازاً، وأنه هل هو خصوص الصحيح، او الأعم منه ومن
 الفاسد؟ وبعبارة اخرى: لولم نقل بالحقيقة الشرعية، فلا اشكال في ثبوت الحقيقة
 التشريعية، فيقع الكلام في المسمى عند المتشعبة، وأنه هل هو الصحيح او الأعم؟ و
 من المعلوم أنّ ما هو المسمى عند المتشعبة هو المراد الشرعى عند اطلاق تلك الألفاظ،

سواء كان الأطلاق على نحو الحقيقة، او على نحو المجاز، فدعوى اختصاص النزاع في المقام بالقول بثبوت الحقيقة الشرعية مما لاوجه لها.

(الثانية)

قد عرّف الفقهاء الصحة و الفساد بما يوجب سقوط الأعادة و القضاء و عدمه، و المتكلمون بما وافق الشريعة و عدمه، هذا.

ولكن الظاهر: أنه ليس للصحة و الفساد معنى مغاير لما هو عند العرف و اللّغه، و تعريف الفقيه او المتكلم بذلك أنها يكون تعريفا باللائم، كما هو الشان في غالب التعاريف، غاية انّ المهمّ في نظر الفقيه لّما كان سقوط الأعادة و القضاء فسر الصحة بذلك، و لّما كان المهمّ في نظر المتكلم هو موافقة الشريعة فسر الصحة بذلك و الآ فنعنى الصحة و الفساد اوضح من ان يخفى، بل لايمكن تعريفها بما يكون اجلى او مساويا لما هو المرتكز عند العرف من معناهما، فالصحة ليس الآ عبارة عمّا يعبر عنها بالفارسيّة بـ(درست) في مقابل (نادرست) الّذى هو عبارة عن الفساد. و اختلاف الأثار في العبادات و المعاملات و المركبات الخارجيّة أنّها هو باعتبار اختلاف الموارد و ما هو المطلوب منها، لانّ الصحة في العبادات تكون بمعنى مغاير لمعنى الصحة في المعاملات، او في ساير المركبات الخارجيّة كما لا يخفى.

(الثالثة)

اتصاف الشئ بالصحة و الفساد تارة: يكون باعتبار الأجزاء الخارجيّة، و اخرى: يكون باعتبار الأجزاء الذهنيّة، المعبر عنها بالشروط، مثلا الصلوة تارة: تكون صحيحة باعتبار اشتمالها على تمام مالها من الأجزاء و ان كانت فاقدة للشرائط، و اخرى: تكون صحيحة باعتبار اشتمالها على الشرائط و ان كانت فاقدة للأجزاء، اذالصحة من جهة لا تنافى الفساد من جهة اخرى، اذالصحة و الفساد من الأمور الأضافيّة، و من هنا ذهب بعض الى وضع الفاظ العبادات للصحيح بالنسبة الى الأجزاء، و للأعمّ بالنسبة الى الشرائط.

ثمّ انّ وصف الصلوة مثلا بالصحة باعتبار الشرائط تارة: يكون باعتبار خصوص الشرائط الملحوظة في مرحلة الجعل و تعيين المسمّى الّتى يمكن الأقسام

اليها قبل تعلق الطلب بها، كالطهور، و الأستقبال، و السّتر، و غير ذلك من الأنقسامات السابقة. و اخرى: تكون باعتبار الشّرائط التي لا يمكن لحاظها في مرحلة تعيين المسمى، بل هي من الأنقسامات اللاحقة عن مرحلة تعلق الطلب بها، كقصد القرية و ما يستتبعها من قصد الوجه و وجه الوجه، على القول باعتباره.

لا ينبغي الأشكال في خروج الصّحة بالأعتبار الثاني عن حريم النزاع في المقام، بدهاءة تأخراتصاف الشئ بالصّحة بهذا المعنى عن تعيين المسمى بمرتبتين: مرتبة تعيين المسمى، و مرتبة تعلق الطلب به، و ما يكون متأخراً عن المسمى لا يعقل اخذه في المسمى، بل لا يعقل اخذه في متعلق الطلب، فضلاً عن اخذه في المسمى، فلا يمكن القول بأنّ لفظ الصّلوة موضوعة للصحيح الواجد لشرط قصد القرية، او للأعمّ من الواجد لها و الفاقده، كما لا يمكن القول بوضعها للأعمّ من تعلق التّهي بها و عدم تعلقه، او للأعمّ من وجود المزاحم لها و عدم المزاحم. فالفساد اللاحق لها من ناحية التّهي في العبادات، او من ناحية اجتماع الأمر و التّهي، بناء على الجواز مع تغليب جانب التّهي في مقام المزاحمة عند عدم المندوحة على ما سيأتي بيانه، خارج عن حريم النزاع ايضاً، كخروج الصّحة اللاحقة لها من باب عدم التّهي، او من باب عدم المزاحم. و السر في ذلك كله، هو تأخر رتبة الأتصاف بالصّحة او الفساد بذلك عن مرتبة تعيين المسمى. فالذي ينبغي ان يكون محلّ النزاع، هو خصوص الأجزاء و الشّرائط الملحوظة عند مرحلة الجعل و تعيين المسمى التي يجمعها - ما يمكن فرض الأنقسام اليها قبل تعيين المسمى - فتأمل جيّداً.

(الرّابعة)

لا اشكال في ان لكلّ من العبادات افراد عرضيّة و طوليّة تختلف باختلاف حالات المكلفين، كالصّلوة مثلاً حيث أنّ لها افراداً لا تحصى من حيث اختلاف حالات المكلفين من السفر و الحضر و الصّحة و المرض و القدرة و العجز و الخوف و الأمن و غير ذلك. و لا ينبغي توهم ان لفظة الصّلوة موضوعة بالأشتراك اللفظي لكلّ من هذه الأفراد، بحيث يكون لكلّ فرد وضع يخصّه، فإنّ ذلك بعيد غايته. و كذلك لا ينبغي الأشكال في أنّها ليست من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له

الخاص، وذلك لآته

أولاً: يحتاج في الوضع العام و الموضوع له الخاص الى الوضع التعييني، بان يكون هناك واضع مخصوص يتصور جامعا، و يضع اللفظ بازاء افراده، و لا يمكن تحقق الوضع العام و الموضوع له الخاص بالوضع التعيني كما لا يخفى، و من المعلوم: ان لفظة الصلوة لم توضع كذلك اذ غايته حصول التعيني لها، سواء قلنا بالحقيقة الشرعية او لم نقل، لأن غاية ما يمكن ان يقال، هو ان الشارع استعمل لفظ الصلوة في هذه المهية مجازا، ثم كثر استعمالها في ذلك في لسانه و لسان تابعيه، حتى صارت حقيقة، فن يدعى الحقيقة الشرعية يريد بها هذا المعنى.

و اما دعوى ان الشارع من اول الامر عين لفظ الصلوة لهذه المهية على وجه النقل، فمما لا يمكن المساعدة عليها، اذ لو كان ذلك لبان و نقل مع توفر الدواعي لنقله. و بالجملة من المقطوع: انه صلى الله عليه و آله لم يرق المنبر و قال: ايها الناس اتى وضعت لفظة الصلوة بازاء هذه المهية.

وثانياً: ان ذلك بالأخرة يرجع الى الأشتراك اللفظي، اذ لو كان الموضوع له هو خصوص الأفراد المتباينة لكان لكل فرد وضع يخصه، فلا تكون لفظة الصلوة موضوعة بازاء الجامع، اذ المسمى يكون هي الأفراد حينئذ و الأفراد متباينة.

و ثالثاً: ان الوضع العام و الموضوع له الخاص، انما يتصور بالنسبة الى الأفراد العرضية، و هذا لا يمكن بالنسبة الى الصلوة، بداهة ان فردية صلوة الجالس للصلوة انما تكون بعد ثبوت الأمر بها، و ان الصلوة لا تسقط بحال، و ما يكون فرديته متوقفة على الأمر به لا يعقل اخذه في المسمى، فتأمل، فان هذا يمكن دفعه. فيدور الأمر، بين ان نقول بالأشتراك المعنوي، و بين ان نقول بان لفظة الصلوة موضوعة بازاء قسم خاص من اقسام الصلوة، و هو الجامع لجميع الأجزاء و الشرائط عدا قصد القربة و امثالها مما تكون مرتبة اعتبارها متأخرة عن مرتبة تعيين المسمى حسب ما تقدم تفصيله، و يكون اطلاق الصلوة حينئذ على سائر الأقسام بنحو العناية، بتنزيل الفاقد لبعض الأجزاء و الشرائط منزلة الواجد ادعاءً، على ما ذهب اليه السكاكي في الحقيقة الأدعائية.

وهذا الوجه، هو الذى قربه شيخنا الأستاذ مدظله، ومال الى ان الموضوع له للفظه الصلوة، هو خصوص الصلوة الواجدة لجميع الأجزاء و الشرائط، و هو الصحيح التام، ويكون اطلاقها على الفاقدها بالعناية و التنزيل. و حيث ان هذا المعنى باطلاقه لا يستقيم، بدهاءة ان التنزيل و الادعاء يحتاج الى مصحح، اذ لا يمكن تنزيل كل شئ منزل كلشئ، بل لابد ان يكون هناك مصحح للأدعاء، و لو باعتبار الصورة و الشكل، و من العلوم: ان صلوة الغرقى التى يكتفى فيها بالأيماء القلبي مما لا يمكن تنزيلها منزله الصلوة التامة الواجدة لجميع الأجزاء و الشرائط، و لا يصح ادعاء أنها هى، التزم مدظله بان اطلاق الصلوة على مثل هذا انما يكون شرعياً، بحيث لو اطلاق الشارع الصلوة على مثل صلوة الغرقى لما كان هناك مصحح للأطلاق، ثم بعد اطلاق الشارع الصلوة على صلوة الغرقى و امثالها مما لا يمكن ادعاء انها تلك الصلوة التامة، يصح اطلاق الصلوة على الفاسد من تلك الحقيقة بالتنزيل و الأدعاء.

و حاصل الكلام:

ان لفظة الصلوة موضوعة بازاء الصلوة التامة، و يكون اطلاقها على الفاسد او الصحيح الفاقده لبعض الأجزاء و الشرائط بحسب اختلاف حال المكلف بالعناية و التنزيل و ادعاء أنها هى اذا كان هناك مصحح للأدعاء، بان لا تكون فاقدة لمعظم الأجزاء و الشرائط، و ان لم يكن هناك مصحح الأدعاء، فيدور اطلاق الصلوة عليه مدار اطلاق الشارع، و بعد الأطلاق الشرعى يمكن التنزيل و الأدعاء بالنسبة الى ما يكون فاقده البعض و ما هو فاسد من تلك الحقيقة التى اطلق عليها الشارع الصلوة، و لا يلزم هناك مجاز و لاسبك من مجاز، بل يكون الأطلاق على نحو الحقيقة، غاية أنه لاحقيقة بل ادعاء. هذا حاصل ما افاده فى المقام، موافقا لما افاده الشيخ (قده) على ما فى تقرير (١) بعض الأجلة. و لازم ذلك، هو أنه لا يمكن التمسك

(١) مطارح الانظار- ص ٦- عند البحث عن تصوير الجامع عند الأعمى من قوله: «و هناك وجه آخر فى

تصوير مذهب القائل بالأعم...» و عبر عنه بان ذلك مما لا ينبغى ان يستبعد عند الملاحظ المتأمل فى طريقة المحاورات العرفية.

باطلاق فوله لاصلوة الآ بفاتحة الكتاب مثلا، على اعتبار الفاتحة في صلوة الجالس، للشك في ان المراد من الصلوة في قوله لاصلوة الخ، هل هي الصلوة التامة التي تكون موضوعا لها لفظ الصلوة؟ او الأعم من ذلك ومن الصلوة التي تكون صلوة بالتزليل و الأدعاء؟ هذا ولكن مع ذلك ربما لا يخلو عن بعض المناقشات، كما لا تخفى على المتأمل.

ثم لو اغمضنا عن ذلك، وقلنا بالاشترك المعنوي من قبيل الوضع العام و الموضوع له العام، فلا يحصى من ان يكون هناك جامع بين تلك الأفراد التي لا تخصى حسب اختلاف اصناف المكلفين، بحيث وضع اللفظ بازاء نفس ذلك الجامع حتى يكون الموضوع له عاما، فالجامع مما لا يحصى عنه بعد ابطال الأشتراك اللفظي و الأغماض عما ذكرنا في وجه تصحيح الأطلاق، و حينئذ يقع الأشكال في تصوير الجامع المسمى على كل من القول بالصحيح و الأعم. فينبغي ح بيان ما قيل او يمكن ان يقال في ما يكون جامعا بين الأفراد الصحيحة، او الأعم منها ومن الفاسدة. و قبل بيان ذلك لابد من تمهيد مقال

وهو انه لابد ان يكون الجامع على وجه يصلح ان يتعلق به التكليف نفسه، اذ الجامع انما يكون هو المسمى، ومن المعلوم ان المسمى هو متعلق التكليف، فهناك ملازمة بين المسمى و بين متعلق التكليف، فلا يمكن ان يكون المسمى امرا و متعلق التكليف امرا اخر.

و ايضا لابد ان يكون ذلك الجامع بسيطا على وجه لا يصلح للزيادة و التقیصة بناء على الصحيحى، اذ لو كان مركبا فكل مركب يتصف بالصحة و الفساد باعتبار اشتماله على تمام الأجزاء او بعضها، وما يكون قابلا للأتصاف بالصحة و الفساد لا يصلح ان يكون جامعا بين الأفراد الصحيحة.

و ايضا لابد ان يكون ذلك الجامع مما لا يتوقف تحققه على الأمر، لما عرفت من سبق رتبة المسمى على متعلق الأمر، فضلا عن نفس الأمر، فمثل عنوان (المطلوب) او (وظيفة الوقت) وما شابه ذلك من العناوين لا يصلح ان يكون هو الجامع المسمى بالصلوة مثلا، لتأخر رتبة هذه العناوين عن رتبة المسمى، مضافا الى ان الأسماء و

الألفاظ أنّها تكون موضوعة بازاء الحقائق، لا بازاء المفاهيم العقلية، فلا يصح ان يكون لفظ الصلوة موضوعا بازاء مفهوم المطلوب، بل بازاء الواقع والحقيقة، فيسئل عن تلك الحقيقة التي تسمى بالصلوة ما هي؟

وبالجملة: لا بد ان لا يكون ذلك الجامع من سنخ المفاهيم التي لاموطن لها الآ العقل، ولا ما يكون مرتبة وجوده متأخرة عن مرتبة الطلب والأمر، ولا مما يمكن اتصافه بالصحة والفساد، ولا مما لا يمكن ان يتعلّق به الطلب، فهذه القيود الأربعة ممّا لا بد منها في الجامع.
إذا عرفت ذلك فنقول:

قد قيل أنّه يمكن فرض الجامع بين الأفراد الصحيحة على وجه يكون هو المسمّى، غاية أنّه لا يمكن الإشارة إليه تفصيلا بل يشار إليه بوجه ما، أمّا من ناحية المعلول، و أمّا من ناحية العلة، اى أمّا من ناحية الأجر والثواب المترتب على افراد الصلوة الصحيحة، او من ناحية المصالح والفساد التي اقتضت الأمر بها.

أمّا الأول: فتفصيله هو أنّه لا اشكال في أنّ وحدة الأثر تستدعى وحدة المؤثر، اذ لا يمكن صدور الشئ عن متعدّد، ولا يمكن توارد علل متعدّدة على معلول واحد، فوحدة الأثر بالنسبة الى افراد الصلوة الصحيحة المختلفة بالصورة المشتملة على تمام الأجزاء والشرائط تارة وعلى بعضها اخرى لا يمكن الآ بان يكون هناك جامع بين تلك الأفراد المختلفه يقتضى ذلك الجامع ذلك الأثر، اذ لا يمكن ان تكون تلك الأفراد بما أنّها متباينة تقتضى ذلك، لأستلزام ذلك صدور الواحد عن متعدّد وهو محال، فلا محيص من ثبوت جامع بين تلك الأفراد يكون هو المؤثر، ويكون ذلك الجامع هو المسمّى بالصلوة، وهو متعلّق الطلب هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه

أمّا أولا: فلأمكان تعدّد الأثر ومنع وحدته، بدها أنّه لا طريق لنا الى اثبات وحدة الأثر، فمن الممكن جدّا ان يكون الأثر المترتب على الصلوة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط غير الأثر المترتب على الصلوة الفارقة لبعضها.

وثانيا: انّ الأشتراك في الأثر لا يقتضى وحدة المؤثر بالهوية والحقيقة ولا

دليل على ذلك، بل الوجدان يقتضى خلافه، بداهة اشتراك الشمس مع النار في الحرارة مع عدم اتحاد حقيقتها، بل هما ممتازان بالهوية. وبالجملة: مجرد اشتراك شيئين في اثر لا يكشف عن اتحاد حقيقتها، ولم يقدّم برهان على ذلك (١)

نعم لا بد ان يكون بين الشيئين جامع يكون ذلك الجامع هو المؤثر لذلك اذ لا يمكن صدور الواحد عن متعدّد، الا ان مجرد ثبوت الجامع بينهما لا يلزم اتحاد هويتها وحقيقتها، بل من الممكن ان يكونا مختلفي الحقيقة، ومع ذلك يكون بينهما جامع في بعض المراتب يقتضى ذلك الجامع حصول ذلك الأثر، فاذا لم يكن ذلك الجامع راجعا الى وحدة الهوية والحقيقة لم يكن هو المسمى بالصلوة مثلا، لما عرفت: انّ الأسماء انما تكون بازاء الحقائق، والمفروض اختلاف حقائق مراتب الصلوة وان كان بينهما جامع بعيد يقتضى اثرا واحدا فتأمل.

وثالثاً: الأثر انما يكون مترتبا على الصلوة بعد الأتيان بها وبعد الأمر بها، والأمر بها انما يكون بعد التسمية، فلا يمكن ان يكون ذلك الأثر المتأخر في الوجود عن المسمى بمراتب معرّفا وكاشفا عن المسمى، بداهة انه عند تعيين المسمى لم يكن هناك اثر حتى يكون ذلك الأثر وجها للمسمى لكي يمكن تصوّر المسمى بوجهه، لأنّ تصوّر الشئ بوجهه انما هو فيما اذا كان الوجه سابقا في الوجود عن التصور، والمفروض انّ الأثر انما يكون متأخرا في الوجود من تصور المسمى، فكيف يمكن جعله معرّفا للمسمى فتأمل.

ورابعا: لوجعل المسمى هو ما يترتب عليه ذلك الأثر على وجه يكون ذلك الأثر قيدا في المسمى، لكان اللازم هو القول بالأشغال عند الشك في الأقلّ والأكثر الأرتباطيين، بداهة انّ الأمور به ح ليس هو نفس افعال الصلوة، بل ما يترتب عليها ذلك الأثر، فرجع الشك في جزئية شئ للصلوة هو الشك في ترتب ذلك الأثر على الفاقد لذلك الجزء، ويكون ح من الشك في حصول ما هو قيد للمأمور به، ومن

(١) فانّ الاشتراك في اثر غير الاشتراك في جميع الآثار، كما هو المدعى في المقام، فانّ الاشتراك في جميع الآثار

يلزم وحدة الحقيقة - منه.

المعلوم: أنه لا مجال للبرائة في ذلك، لأنّ المقام يكون من صغيريات الشك في المحصل الذي لا تجرى فيه البرائة، هذا كلّه اذا اردنا ان نستكشف الجامع من ناحية المعلول. و اما اذا اردنا ان نستكشفه من ناحية العلل و ملاكات الأحكام ففساده اوضح، و ذلك لعدم امكان تعلق التكليف بالملاكات، لابانفسها، و لا بما يكون مقيدا بها، فلا تكون هي المسميات، و لا ما هو مقيد بها.

و توضيح ذلك يستدعى بسطا من الكلام في المايز، بين باب الدواعى، و بين باب المسببات التوليدية، حتى يتضح انّ الملاكات، هل هي من قبيل الدواعى؟ او من قبيل المسببات التوليدية؟ و نحن وان استقصينا الكلام في ذلك في الأصول العملية، بل تكررنا الكلام في ذلك، الآ أنه لا باس بالأشارة الأجمالية اليه في المقام، لما فيه من المناسبة و نحيل تفصيله الى تلك المباحث.

فنقول: انّ المقصود الأصلي و الغرض الأولى للفاعل تارة: يكون هو بنفسه فعلا اختياريا للمكلف من دون نظر الى ما يترتب على ذلك الفعل من الأثر، بل انّ نفس الفعل يكون مقصوداً بالأصالة، كما اذا كان مقصوده القيام او القعود و امثال ذلك.

و اخرى: يكون المقصود الأصلي و الغرض الأولى هو الأثر المترتب على ذلك الفعل الاختياري، بحيث يكون الفعل مجرد المقدمية للوصول الى ذلك الأثر. و هذا ايضاً تارة: يكون الفعل الاختياري تمام العلة او الجزء الأخير منها لحصول ذلك الأثر، بحيث لا يتوسط بين الفعل و بين ذلك الأثر شئ اخر اصلاً، كالإلقاء بالتسبة الى الأحرار، حيث انّ اثر الأحرار يترتب على الإلقاء في النار ترتب المعلول على علته، من دون ان يتوسط بين الإلقاء و الأحرار شئ اصلاً. و اخرى: يكون الفعل الاختياري مقدّمة اعدادية لترتب ذلك الأثر المقصود، بحيث يتوسط بين الفعل الاختياري و بين الأثر امور اخر، كالزّرع فانّ الأثر المترتب على الزّرع هو صيرورته سنبلًا، و من المعلوم: انّ الفعل الاختياري: من البذر و السعى و الحرث، ليس علة تامّة لتحقق السنبّل، اذ يحتاج صيرورة الزّرع سنبلًا الى مقدمات اخر متوسطة بين ذلك و بين الفعل الاختياري، كاشراق الشمس، و نزول الأمطار،

و غير ذلك. (١) فان كان الأثر المقصود مترتباً على الفعل الأختياري ترتب المعلول على علته، من دون ان يكون هناك واسطة اصلاً، امكن تعلق ارادة الفاعل به، نحو تعلق ارادته بالفعل الأختياري الذي هو السبب لحصول ذلك الأثر، بدهاءة ان الأثر يكون مسبباً توليدياً للفعل، و ما من شأنه ذلك يصح تعلق ارادة الفاعل به، لأن قدرته على السبب عين قدرته على المسبب و يكون تعلق الأرادة بكلّ منها عين تعلق الأرادة بالأخر (٢) و يصح حمل احدهما على الأخر نحو الحمل الشائع الصناعاتي فيقال: الألقاء في النار احراق، اذ لانفكاك بينهما في الوجود، و هذا الحمل و ان لم يكن حملاً شائعاً صناعاتياً بالعناية الأولية، لأن ضابط الحمل الصناعاتي هو الأتحاد في الوجود، و لا يمكن أتحاد الوجود بين العلة و المعلول، الا أنه لما لم يمكن الأنفكاك بينهما في الوجود و كان المعلول من رشحات وجود آلة صح الحمل بهذه العناية.

و بالجملة: كلما كان نسبة الأثر الى الفعل الأختياري نسبة المعلول الى العلة التامة او الجزء الأخير من العلة يصح تعلق ارادة الفاعل به نحو تعلقها بالفعل الأختياري، و ان كان الفعل الأختياري من المقدمات الأعدادية للأثر المقصود، فلا يمكن تعلق ارادة الفاعل به، لخروجه عن تحت قدرته و اختياره، و لا يمكن تعلق الأرادة بغير المقدور، بل الأرادة الفاعلية مقصورة التعلق بالفعل الأختياري، و اما ذلك الأثر فلا يصلح الا ان يكون داعياً للفعل الأختياري، فمثل صيرورة الزرع سنبلاً انما يكون داعياً الى الحرث و السقي، فظهر الفرق بين باب الدواعي و بين باب المسببات التوليدية.

و حاصل الفرق، هو امكان تعلق الأرادة الفاعلية بالمسببات التوليدية، دون الدواعي، لتوسط امور خارجة عن تحت القدرة بين الفعل الأختياري و بين

(١) افاد ذلك الشاعر بقوله:

ابرو باد ومه و خورشيد و فلك در كارند

تاتونانی بكف آری و به غفلت نخوری-منه.

(٢) لا يخفى ان باب العلة و المعلول غير باب العناوين التوليدية، فجعل الألقاء و الاحراق من باب العلة

والمعلول لا يخلو عن مسامحة، فعليك بمراجعة ما ذكرناه في اول مقدمة الواجب (في ضابط البابين) ولكن لا فرق بين البابين في الجهة المبحوث عنها في المقام، فتأمل - منه.

الأثر المقصود، فلا يمكن تعلق ارادة الفاعل به. والضابط الكلى بين باب الدواعى و بين باب المسببات التوليدية، هو ما ذكرنا من أنه ان كان الفعل الاختيارى تمام العلة او الجزء الأخير منها لحصول الأثر فهذا يكون من المسببات التوليدية، وان لم يكن كذلك بل كان أول المقدمات او وسط المقدمات وكان حصول الأثر متوقفا على مقدمات اخر، فهذا يكون من الدواعى.

و حيث عرفت امكان تعلق ارادة الفاعل بما كان من المسببات التوليدية، وعدم امكان تعلق الأرادة بما كان من الدواعى، فنقول: ان هناك ملازمة بين الأرادة الآمرية والأرادة الفاعلية، و انه كلما صح تعلق ارادة الفاعل به يصح تعلق ارادة الآمر به، و كلما لا يصح تعلق ارادة الفاعل به لا يصح تعلق ارادة الآمر به، والسّر في ذلك واضح، لأن الأرادة الأمرية انما تكون تحريكا للأرادة الفاعلية نحو الشئ المطلوب، فلا بدّ من ان يكون ذلك الشئ قابلاً لتعلق ارادة الفاعل به حتى تتعلّق به ارادة الآمر، فاذا فرض أنه لا يمكن تعلق ارادة الفاعل به لكونه غير مقدور له، فلا يمكن تعلق ارادة الآمر به، لأنّه يكون من طلب المحال.

و حيث قد عرفت: أنه لو كان نسبة الفعل الاختيارى الى الأثر الحاصل منه نسبة السبب التوليدى الى مسببه التوليدى، كان تعلق ارادة الفاعل بذلك المسبب بمكان من الأمكان، فيصح تعلق ارادة الأمر بايجاد ذلك المسبب، بل لا فرق في الحقيقة بين تعلق الأمر بالسبب او بالمسبب، لأنّ تعلقه بالسبب ايضاً لمكان أنه يتولد منه المسبب، و من هنا قيل: في (١) مقدّمة الواجب: انّ البحث عن وجوب السبب قليل الجدوى، اذ تعلق الأمر بالمسبب هو عين تعلقه بالسبب وبالعكس، فلا فرق بين ان يقول احرق الثوب، او الق الثوب في النار، لأنّ الأمر بالألقاء انما هو من حيث ترتّب الأحرار عليه، فيكون الألقاء معنونا بعنوان الأحرار.

(١) والقائل هو صاحب المعالم (قدس سره)، فانه قد صرح في مبحث مقدّمة الواجب من المعالم:

«... فالذى اراه ان البحث في السبب قليل الجدوى، لان تعليق الامر بالمسبب نادر، و اثر الشك في

وجوبه هين» (معالم الاصول. ص ٦٤)

و هذا هو المراد لما ذكره الشيخ قده (١) في مبحث الأقلّ و الأكثر الأرتباطيين: من أنّه لو كان المأمور به عنوانا لفعل المكلف لم تجر فيه البرائة، اذالعنوانيّة أنّها تكون فيما اذا كان المأمور به من المسببات التوليدية لفعل المكلف و يكون فعل المكلف سبباً له، فانه يكون الفعل معنونا بذلك المسبب ولا تجرى فيه البرائة، لرجوع الشك فيه الى الشك في المحصل، بداهة ان فعل المكلف بما هو لم يكن متعلق التّكليف، بل متعلق التّكليف هو ما يستتبع الفعل من السّبب، فلو شك في أنّ الجزء الفلاني له دخل في ترتّب المسبب كان مقتضى الأصل عدم الترتّب و يلزمه الأشتغال، من غير فرق بين ان يتعلّق الأمر بالمسبّب فيقول: احرق الثوب، و بين ان يتعلّق بالسبب فيقول: الق الثوب في التّار، لما عرفت من أنّ الأمر بالألقاء لاالمطلوبية نفس الألقاء بما هو فعل من افعال المكلف، بل بما هو محصل للأحراق، فعند الشك في حصول الأحراق لأحتمال دخل شئ فيه كان الالزام فيه هو الاحتياط، و لا مجال للبرائة اصلا، كما هو الشان في الشك في باب المحصلات مط.

هذا كلّه فيما اذا كان الأثر من المسببات التوليدية لفعل المكلف و اما اذا كان الأثر من الدواعى، و كان الفعل من المقدمات الأعدادية، فحيث لا يصح تعلق ارادة الفاعل به فلا يصح تعلق ارادة الأمر بايجاده، لما عرفت من الملازمة، فتعلق التّكليف أنّها يكون هو الفعل الاختياري لاغير، و لو شك في اعتبار جزء او شرط فيه تجرى فيه البرائة، اذ ليس وراء الفعل شئ تعلق التّكليف به، و المفروض أنّ الفعل المتعلق به التّكليف مردّد بين الأقلّ و الأكثر، فالبرائة العقلية و الشرعية او خصوص

(١) ذكر الشيخ قدس سره في المسئلة الاولى من صور دوران الامر في الواجب بين الاقل والاكثر بعد الفراغ عن تقريب حكم العقل:

«نعم قد يامر المولى بمركب يعلم ان المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله اذا اتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك كما اذا امر بمعجون و علم ان المقصود منه اسهال الصفراء بحيث كان هو المأمور به في الحقيقة، او علم انه الغرض من المأمور به، فان تحصيل العلم باتيان المأمور به لازم كما سيحشى في المسئلة الرابعة». و اختار هناك بان الشك فيه كان من قبيل الشك في المحصل الذي يجب فيه الاحتياط. (فرائد الاصول ص ٢٦٥-٢٥٤)

الشرعية تجرى بلامانع.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: ضابط جريان البرائة في الأقلّ والأكثر و عدم جريانها، و أنه لو كان الأثر المترتب على الفعل الأختياري من المسببات التوليدية فلا تجرى فيه البرائة لرجوع الشك فيه الى الشك في المحصل، و ان كان الأثر من الدواعى فالبرائة تجرى فيه لأنّ نفس متعلّق التكليف مردّد بين الأقلّ و الأكثر.

ثمّ انه ان علم أنّ الأثر من احدى القبيلين فهو، و ان لم يعلم، فان كان هناك مايز عرفي فهو المتّبع، كما في الطهارة الخبيثة، حيث أنّ للعرف يفهم من الأمر بالغسل أنّ الأمر به أنّها هو لأفراغ المحلّ عن القذارة و الخبائة، لا بما أنّه غسل و اجراء الماء على المحلّ، ففي مثل هذا يكون الغسل معنوياً بالطهارة، و تكون الطهارة بنظر العرف من المسببات التوليدية للغسل، فلو شك في حصول الطهارة بالغسل الكذائي كمرّة في البول، كان مقتضى الأصل عدم حصول الطهارة، من غير فرق بين تعلق الأمر بالطهارة و بين تعلقه بالغسل، لأنّ المرتكز العرفي في الأمر بالغسل أنّها هو الغسل المستتبع للطهارة المعنون بذلك، كالأمر بالألقاء من حيث تعنونه بالأحراق، و على هذا يترتب فروع كثيرة في باب الطهارة الخبيثة.

و ان لم يكن هناك مايز عرفي، فلا طريق لنا الى معرفة كون الأثر من المسببات او من الدواعى، الآ من ظاهر الأمر، فان تعلق الأمر بالأثر، فن نفس تعلقه يستكشف أنّه من المسببات التوليدية، لاستحالة تعلق الأمر بما لا يكون فعلاً اختياريّاً و لامسبباً توليديّاً، و يلزمه عدم جريان البرائة كما عرفت. و ان لم يتعلّق التكليف به، بل تعلق بنفس الفعل الاختياريّ فيستكشف من ذلك كشافاً أنّيّاً أنّ متعلّق التكليف هو نفس الفعل، و ذلك الأثر لا يكون من المسببات التوليدية، اذ لو كان كذلك لوجب على الحكيم التنبيه عليه بعد ما لم يكن مرتكزاً عرفياً، بدهاءه أنّه لو كان متعلّق التكليف هو الأثر الحاصل من الفعل الأختياريّ لانفسه لكان قد اخلّ بغرضه حيث لم يبينه. و من هنا قيل: أنّ القول بعدم اعتبار قصد الوجه في العبادات من حيث خلّوا الاخبار عن التكليف به، مع أنّه ليس ممّا يفهمه العرف.

وبالجملة: من نفس تعلق التكليف بالفعل الاختياري يستكشف أنه هو المأمور به، لا الأثر الحاصل منه، والآ لوجب التنبيه عليه، والآ لم يكن الأمر متكلماً على طبق غرضه ويكون قد اخلّ ببيان غرضه، فتأمل جيداً.

إذا عرفت ذلك كله، فنقول:

إنّ باب الملائكات وعلل التشريع لا تكون من المسببات التوليدية لأفعال العباد، بل ليست العبادات بالنسبة إلى الملائكات الآ كنسبة المقدمات الأعدادية، والذي يدلّ على ذلك عدم وقوع التكليف بها في شيء من الموارد، من أول كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديّات. فالملائكات أنّها تكون من باب الدواعي، لا المسببات التوليدية، وليست الصلوة بنفسها علة تامّة لمعراج المؤمن والنّهى عن الفحشاء، ولا الصوم بنفسه علة تامّة لكونه جنّة من النار، ولا الزكوة بنفسها علة تامّة لنمو المال، بل تحتاج هذه المقدمات إلى مقدمات أخرى، من تصفية الملائكة وغيرها حتّى تتحقّق تلك الآثار، كما يدلّ على ذلك بعض الأخبار. فإذا لم تكن الملائكات من المسببات التوليدية، فلا يصحّ تعلق التكليف بها، لابنفسها، ولا باخذها قيماً لمتعلق التكليف، فكما لا يصحّ التكليف بإيجاد معراج المؤمن مثلاً، لا يصحّ التكليف بالصلوة المقيّدة بكونها معراج المؤمن، إذ يعتبر في التكليف أن يكون بتمام قيوده مقدوراً عليه، فإذا لم يصحّ التكليف بوجه من الوجوه بالملائكات لم يصح أن تكون هي الجامع بين الأفراد الصحيحة للصلوة، ولا اخذها معرّفاً وكاشفاً عن الجامع، بداهة أنّه يعتبر في المعرف أن يكون ملازماً للمعرف بوجه، وبعد ما لم تكن الملائكات من المسببات التوليدية لا يصحّ اخذ الجامع من ناحية الملائكات.

والحاصل: أنّه قد عرفت أنّ هناك ملازمة بين الجامع المسمّى وبين كونه متعلق التكليف، فإذا لم يمكن تعلق التكليف بالملائكات بوجه من الوجوه لا يصحّ استكشاف الجامع من ناحية الملائكات بوجه من الوجوه، لآعلى أن تكون هي المسمّى، ولا قيماً في المسمّى، ولا كاشفاً عن المسمّى، بداهة أنّه بعد ما كانت الملائكات من باب الدواعي و كان تخلف الدواعي عن الأفعال الاختيارية بمكان

من الأماكن، فكيف يصح اخذها معرّفًا أوقيداً للمسمى، فتأمل (١) جيداً. ثم على فرض تسليم كون الملاكات من المسببات التوليدية و اخذ الجامع من ناحيتها بائى وجه كان، فلا يحصى عن القول بالأشغال و سدباب اجراء البرائة فى العبادات بالمرّة، لما عرفت: من أنّ الأثر المقصود لو كان مسبباً توليدياً للفعل الأختياريّ، كان تعلق التّكليف بالسبب او بالمسبب موجبا لرجوع الشكّ فى اعتبار شئ الى الشكّ فى المحصل، ولا مجال فيه لأجراء البرائة.

و ما يقال: من أنّ المسبب التوليدى اذا كان مغايراً فى الوجود للمسبب كان الأمر كما ذكر من القول بالأشغال، و اما اذا كان متّحداً معه فى الوجود فنفس متعلّق التّكليف يكون مردداً بين الأقل و الأكثر ولا مانع من الرجوع الى البرائة حينئذ، فليس بشئ، اذ لانعقل ان يكون هناك مسبب توليدى يكون متّحداً فى الوجود مع السبب على وجه يرجع الشكّ فى حصوله الى الشكّ فى نفس متعلّق التّكليف فتأمل.

فتحصل: أنّ تصوير الجامع بناء على الصحيح فى غاية الأشكال، بل ممّا لا يمكن.

نعم يمكن ان يقال فى خصوص الصلوة، أنّ المسمى هو الهيئة الاتصالية القائمة بالأجزاء المستكشفة من ادلة القواطع، وهذه الهيئة المعبر عنها بالجزء الصورى محفوظة فى جميع افراد الصلوة، لعموم ادلة القواطع بالنسبة الى جميع افراد الصلوة على حسب اختلاف حالات المكلفين، وهذه الهيئة امر واحد مستمرّ يوجد باؤل الصلوة و ينتهى باخرها، و بهذا الاعتبار يجرى فيه الاستصحاب عند الشكّ فى عروض القاطع، هذا.

(١) وكذا لا يمكن جعل الملاكات من قبيل الصور النوعية والأجزاء من قبيل المواد على وجه لا يضر تبادها ببقاء الصورة، فتكون الصلوة موضوعة بازاء تلك الصورة القائمة بتلك المواد المتبادلة، حسب اختلاف حالات المكلفين. و نقل ان شيخنا الأستاذ مدّظله كان يميل الى هذا الوجه فى الدورة السابقة، ولكن اشكل عليه فى هذه الدورة بعين ما اشكل على الوجه الأول: من أنّ تلك الصورة لا يمكن ان تكون متعلّق التّكليف، مع أنّه يلزم القول بالاشغال، فتأمل - منه.

ولكنّ الأنصاف: أنّ ذلك أيضاً لا يخلو عن اشكال، لمنع ان يكون هناك امر وجودي قائم باجزاء الصلوة، و ادلة القواطع لا يستفاد منها ازيد من اعتبار عدم تخلّل القواطع: من الألتفات و الوثبة و غير ذلك في اثناء الصلوة، مع أنّه لو سلّم أنّ هناك امر وجودي قائم بالأجزاء، فكونه هو المسمّى و متعلّق التكليف محلّ منع. هذا كلّ بناء على الصحيح.

و اما بناء على الأعمّ، فتصوير الجامع فيه اشكل، و الوجوه التي ذكروها في تصويره لا تخلو عن مناقشة.

فإنها: ما نسب الى المحقّق القمي (١) من أنّ المسمّى هو خصوص الأركان، و اما الزايد عليها فهي امور خارجة عن المسمّى اعتبرها الشارع في المأمور به. و فيه ما لا يخفى

اما أولاً: فلوضوح أنّ التسمية لا تدور مدار الأركان، اذ يصح السلب عن الفاقد لما عدا الأركان، كما لا يصح السلب عن الواجد لما عدا بعض الأركان. و كان منشأ توهم كون المسمّى هو الأركان، هو ما يستفاد من صحيحة (٢) لا تعاد، من صحّة الصلوة الفاقدة لما عد الأركان اذا كان ذلك عن نسيان هذا.

(١) و من استظهر ذلك من كلام صاحب القوانين الشيخ قدس سره في التقريرات. قال:

«احدها: ما يظهر من المحقّق القمي من كون الفاظ العبادات اسماً للقدر المشترك بين اجزاء معلومة كالاركان الاربعه في الصلوة و بين ما هو ازيد من ذلك و ان لم يقع شئ من تلك الاركان او ما هو ازيد عليها صحيحة في الخارج، فجميع هذه الافراد، اعني لصحيحة المشتملة على الاركان والزائدة عليها، و الفاسدة المقتصرة عليها و الزائدة عليها من حقيقة الصلوة و يطلق على جميعها لفظ الصلوة على وجه الاشتراك المعنوي، و لعل نظره بعد ما ذهب اليه من القول بالاعم الى الحكم باجزاء الصلوة المشتملة على الاركان و ان لم يشتمل على جزء غيرها اذا وقعت نسياناً، فجعل الاركان مدار صدق التسمية، و لازمه انتفاء الصدق بانتفاء احد الاركان و ان اشتملت على بقية الاجزاء و الصدق مع وجودها و ان لم يشتمل على شئ من الاجزاء و الشرائط».

مطارج الانظار مبحث الصحيح والاعم. الهداية الثانية (تصوير الجامع على مذهب الاعمى) ص ٥ راجع القوانين، قانون، كل ماورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته. بحث الصحيح

والاعم. ص ١٧ - ١٨

(٢) الوسائل الجزء ٤ - كتاب الصلوة الباب ٧ من ابواب التشهد. الحديث ١ ص ٩٩٥

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنه مضافا الى أنّ ذلك مقصور بصورة التسيان، دون سائر الأعدار، لوضوح أنّ العاجز عن الأركان تصحّ منه الصلوة الفاقدة للأركان، أنّ اجتزاء الشارع بخصوص الأركان في صورة التسيان لا يدلّ على أنّ المسمّى هو خصوص الأركان.

و اما ثانيا: فلأنّ نفس الأركان تختلف بحسب اختلاف حال المكلف، بداهة أنّ الواجب في الركوع أولاً هو الأئخفاء الى ان يبلغ كفاه ركبتيه، فان عجز عن ذلك يجب عليه الأئخفاء بمقدار ما تمكن الى ان يبلغ الأيماء، وكذا الحال في سائر الأركان، فالقول بأنّ المسمّى هو خصوص الأركان، اما ان يراد به خصوص الأركان الثامة في حال الأختيار، واما ان يراد به الأركان بجميع مراتبها، فان كان المراد هو الأوّل يلزمه عدم صدق الصلوة على من لم يتمكن من الأركان الثامة، والألتزام بذلك كما ترى. و ان كان المراد هو الثاني يلزمه القول بالوضع للجامع بين مراتب الأركان، فيقع الكلام في ذلك الجامع و أنّه ماهو؟ فيعود المحذور، كما لا يخفى ذلك على المتأمل.

و اما ثالثا: فلأنّ الأجزاء الأخر غير الأركان، اما ان يقال: بخروجها عن المسمّى عند وجودها، واما ان يقال: بدخولها، فان قيل بخروجها يلزم ان يكون اطلاق الصلوة على الثامة الأجزاء مجازا من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل، وهو كما ترى. و ان قيل بالثاني يلزم ان تكون الأجزاء عند وجودها داخله في المسمّى، و عند عدمها خارجة عن المسمّى فيعود المحذور و الأشكال، اذ مبني الأشكال، هو أنّه كيف يعقل ان يكون الشئ الواحد داخلا و خارجا في الماهية؟ مع امتناع اختلاف معنى واحد بالزيادة و التقصان.

و توهم أنّه يمكن ان تكون الصلوة من الماهيات القابلة للتشكيك بناء على امكان التشكيك في الذاتيات فتكون الصلوة حينئذ من الماهيات القابلة للشدة والضعف، بزيادة بعض الأجزاء و نقصانها مع انخفاض الماهية في جميع المراتب، وليس شئ من تلك المراتب خارجاً عن الهوية والذات، كالسواد الضعيف والشديد، حيث يكون كلّ من الشدة والضعف من مراتب نفس السواد وليس

خارجين عن حقيقته، ويكون ما به الأمتياز عن ما به الأشتراك .

ففساده غنى عن البيان، بداهة أنّ التشكيك أنّها يمكن في البسيط المتحد الحقيقة كالسواد، لاني مختلفي الحقيقة كالصلوة التي تكون مركبة من عدة اجزاء مختلفة في المقولة، حيث أنّ بعضها من مقولة الفعل، وبعضها من مقولة الوضع .

والحاصل: أنّ التشكيك أنّها يكون في مثل الوجود، و المقولات الكيفية: من السواد و البياض، و لا يعقل التشكيك في المركبات التي تكون اجزائها مختلفة بالحقيقة كما هو اوضح من ان يخفى .

ومنها: ما نسب الى المعظم من أنّ الصلوة موضوعة لمعظم الأجزاء التي تدور التسمية مداره .

و فيه: ما لا يخفى، بداهة أنّه ان اريد أنّ الصلوة موضوعة لمفهوم المعظم، ففساده غنى عن البيان، فإنّ الألفاظ موضوعة بازاء الحقايق، لالمفاهيم التي لاموطن لها الآ العقل كما تقدّم، و ان اريد واقع المعظم و حقيقته، فالمفروض أنّ المعظم يختلف حسب اختلاف حالات المكلفين، فيلزم كون المعظم بالنسبة الى بعض غير المعظم بالنسبة الى الأخر، فيعود المحذور، وهو كون الشئ الواحد داخلا عند وجوده و خارجاً عند عدمه، مع أنّه يلزم ان يكون اطلاق الصلوة على التامة الأجزاء و الشرائط مجازاً بعلاقة الكلّ و الجزء كما تقدّم .

و قد مال شيخنا الأستاذ مدظله، الى تصحيح كون الصلوة مثلاً موضوعة لمعظم الأجزاء، بتقريب كون الموضوع له من قبيل الكلّي في المعين الصادق على كلّ ما يمكن ان ينطبق عليه، نظير الصاع من الصبرة، فتكون الصلوة مثلاً موضوعة لسبعة اجزاء من عشرة اجزاء على نحو الكلّي، بحيث لا يضر تبادل السبعة بحسب اختلاف الحالات فتأمل، فإنّه يلزم ايضاً ان يكون الأطلاق على مجموع العشرة مجازاً كما لا يخفى، مع أنّ تصوير كون المسمّى من قبيل الكلّي في المعين، بحيث يكون المسمّى محفوظاً مع تبادل المعظم، في غاية الأشكال .

و منها: غير ذلك، ممّا لا يخفى على المراجع، مع ما فيها من الأشكالات .
فالأنصاف: أنّ تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة في غاية الأشكال، فضلاً عن

تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة والفاصلة.

ثم أنه قد استدك لكل من القول بالصحيح والأعم بما لا يخلو عن مناقشة، و لا يهتأ التعرض لها، أما المهم بيان ما قيل في الثمرة بين القولين، وقد ذكر لذلك ثمرتان: الأولى: صحة التمسك بالأطلاقات بناء على الأعم، وعدم صحته بناء على الصحيح. الثانية: عدم جريان البرائة عند الشك في الأجزاء و الشرائط بناء على الصحيح، و جريانها بناء على الأعم.

و توضيح ذلك : هو أنه لا ينبغي الأشكال في عدم جواز التمسك بالأطلاقات الواردة في الكتاب و السنة: من قوله تعالى اقيموا الصلوة، و اتوا الزكوة، و لله على الناس حج البيت، الى غير ذلك، الآ بعد معرفة الصلوة، و الزكوة، و الحج، و العلم بما هو المصطلح عليه شرعا من هذه الألفاظ، بدهة ان هذه الماهيات من المخترعات الشرعية، و ليس في العرف منها عين ولا اثر، فلو خيلنا و انفسنا لم نفهم من قوله - اقيموا الصلوة - شيئا، فلا يمكن ان تكون مثل هذه الأطلاقات واردة في مقام البيان.

نعم بعد معرفة ما هو المصطلح الشرعي من هذه الألفاظ و العلم بعدة من الأجزاء و الشرائط بدليل منفصل، تظهر الثمرة حينئذ بين الأعمى و الصحيحى، اذ بعد معرفة عدة من الأجزاء بحيث يصدق عليها المسمى، و يطلق عليها في عرف المتشعبة الذي هو مرآت للمراد الشرعي - أنها صلوة او حج، فبناء على الأعم يتمسك بالأطلاق في نفى اعتبار ما شك في جزئته او شرطيته، الآ اذا شك في مدخلية المشكوك في المسمى، و هذا في الحقيقة ليس تمسكا باطلاق اقيموا الصلوة، بل هو تمسك باطلاق ما دل على اعتبار تلك الأجزاء و الشرائط كما لا يخفى.

و الحاصل: انه بناء على الأعم يمكن التمسك باطلاق قوله: (١) أنها صلوتنا هذه ذكر و دعاء و ركوع و سجود، ليس فيها شئ من كلام الأدميين - على نفى جزئية شئ لو فرض أنه وارد في مقام البيان للمسمى بالصلوة، و اما لو كان واردا في مقام

(١) راجع المستدرك المجلد الاول كتاب الصلوة. الباب ١ من ابواب افعال الصلوة الحديث ٩، ص ٩٩٥

بيان ما هو المأمور به، فيمكن التمسك باطلاقه على كلا القولين. واما بناء على الصحيحى فلا يمكن التمسك باطلاق ذلك، لاحتمال ان يكون المشكوك له دخل في الصحة. نعم يمكن التمسك بالاطلاق المقامى في مثل صحيحة حماد(١) الواردة في مقام بيان كلّ ماله دخل في الصلوة، ولو فرض كون الصلوة اسما لذلك الجامع الذى يكون هذه الأفعال محصلة له، فإنّ مثل صحيحة حماد حينئذ تكون واردة في مقام بيان كلّ ماله دخل في حصول ذلك الجامع.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ التمسك بالاطلاقات الواردة في الكتاب لا يمكن على كلا القولين، ووجهه: أنّه لا يمكن ان تكون تلك الاطلاقات واردة في مقام البيان، و التمسك باطلاق مثل صحيحة حماد يمكن على القولين، و التمسك باطلاق مثل قوله (عليه السلام) أنّ صلوتنا هذه ذكر و دعاء، يصح على الأعمى لو كان واردا في مقام بيان المسمّى.

وما يقال: من أنّه لا يمكن التمسك باطلاق ذلك حتّى على القول بالأعمى، للعلم بأنّ المراد و متعلّق الطلب هو الصحيح و ان كان اللفظ موضوعا للأعم، فجرد صدق المسمّى لا يكفي في نفي ما شك في جزئيته مع عدم العلم بحصول المراد، - ففساده غنى عن البيان، لأنّ الصحيح ليس الآ ما قام الدليل على اعتباره، و المفروض أنّ ما قام الدليل على اعتباره هو هذا المقدار، فبالاطلاق يحرز أنّ الصحيح هو ما تكفّله الدليل، كما هو الشأن في جميع الاطلاقات، و المانع من التمسك بالاطلاق - بناء على القول الصحيحى - هو ان متعلّق التكليف امر اخر غير ما تكفّله الاطلاق، فلا يمكن احرازه بالاطلاق، و هذا بخلاف القول الاعمى، فإنّ متعلّق التكليف بناء عليه هونفس ما تكفّله الاطلاق، فتأمل في المقام جيّداً. هذا كلّ في الثمرة الأولى.

و اما الثمرة الثانية:

وهى الرجوع الى الأصول العمليّة، فقد قيل: أنّه لافرق في الرجوع الى

(١) راجع الوسائل، الجزء ٤ كتاب الصلوة الباب ١ من ابواب افعال الصلوة الحديث ١ ص ٦٧٣

البرائة والاشتغال على القولين عند فقد الأصول اللفظية، ولكن الحق هو التفصيل، لما عرفت من أنه بناء على الصحيح واخذ الجامع بالمعنى المتقدم لاحتياج من القول بالأشغال، لرجوع الشك فيه الى الشك في المحصل، وعدم التزام القائلين بالصحيح بذلك لا ينافي ذلك، اذ التكلّم في المقام أنّها هو على ما تقضيه القاعدة، والقاعدة تقتضى الأشغال بناء على الصحيح، ولا بدّ من التزامهم بذلك فعدم التزامهم بذلك ينافي مبناهم، او يكشف عن فساد المبنى فتأمل. هذا كلّ بناء على مشرب القوم.

و اما بناء على ما اخترناه: من أنّ الصلوة أنّها تكون اسماً للتامة الاجزاء والشرايط وهي التي تستحقّ اطلاق الصلوة عليها أولاً وبالذات وبعناية و اطلاق الصلوة على ما عدا ذلك أنّها يكون بعناية الاجتزاء حيث أنّ الشارع لمّا اجتزأ عند الاستعجال بما عدا السورة، صح اطلاق الصلوة على الفاقدة للسورة عند الاستعجال، ولمكان المشابهة في الصورة صح اطلاق الصلوة على الفاقدة للسورة، ولولا الاستعجال تكون حينئذ فاسدة، نظير سبك المجاز من المجاز، وان لم يكن هو هو حقيقة، على ما تقدّم، فجرى ان البرائة عند الشك في الأجزاء والشرايط واضح، لأنّ متعلّق التكلّف يكون حينئذ نفس الأجزاء.

نعم في التمسك بالأطلاقات اشكال تقدّم وجهه، ولكن الأشكال بالتمسك بالأطلاقات مطرد على جميع المسالك فلا ينبغي جعل مسألة التمسك بالأطلاقات من ثمرات الصحيح والأعم، بل تختصّ الثمرة بالرجوع الى الأصول على عكس ما ذكره في الكفاية (١) من اختصاص الثمرة بالتمسك بالأطلاقات، فتأمل جيداً. هذا تمام الكلام في العبادات.

و اما المعاملات:

فظاهر عبارة الشهيد قده (٢) أنّها كالعبادات في وضعها للصحيح، حيث

(١) كفاية الاصول المجلد الاول ص ٤٣ - ٤٢ «ومنها ان ثمره النزاع...»

(٢) قال الشهيد الاول (قدس سره) في القواعد: «الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم و سائر العقود لا

تطلق على الفاسد الا للحج لوجوب المضى فيه».

القواعد والفوائد. القسم الاول - الفائدة الثانية من قاعدة ٤٣ ص ١٥٨ - الطبعة الجديدة.

عطف العقود على الماهيات المخترعة في عبارته المحكية عن القواعد، وحينئذ ربّما يشكّل عليه بأنّها لو كانت موضوعة للصّحيح، فلازمه عدم جواز التمسك بالمطلقات الواردة في باب المعاملات على نفى ما شكّ في اعتباره، كالماضوية، والعربية، كما كان لازم القول بوضع العبادات للصّحيح عدم التمسك بالمطلقات عند الشكّ في اعتبار شيء منها، على ما عرفت، مع أنّه جرت سيرة الاعلام على التمسك بالمطلقات في باب المعاملات، و لو لا التمسك بالمطلقات لكان الآلازم هو الاحتياط، لأنّ الأصل العملي في المعاملات يقتضى الفساد.

و التحقيق في حلّ الأشكال: هو أنّه لو قلنا بأنّ الفاظ المعاملات موضوعة بازاء الاسباب و نفس العقد من الأيجاب و القبول، فلا ينبغي الأشكال في صحّة التمسك بالمطلقات و لو قلنا بأنّها موضوعة للصّحيحة، لأنّ الأطلاق يكون منزلاً على ما يراه العرف صحيحاً، حيث كانت الاسباب امورا عرفية، و اطلاق دليل الأمضاء يدلّ على امضاء كلّ ما هو سبب عند العرف، فالعقد الفارسي لو كان عند العرف سببا لحصول الملكية او الزوجية كان اطلاق احلّ الله البيع امضاء لذلك

نعم لو قلنا بأنّها موضوعة للمسببات - كما هو كذلك بداهة أنّ الفاظ المعاملات موضوعة بازاء المسببات لا الاسباب، و لا محلّ لتوهم أنّ البيع مثلاً اسم للسبب، نعم في خصوص قوله تعالى أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ربّما يتوهم ذلك، الا أنّه مع ذلك لا يصح بقريئة الوفاء الذي لا يتعلّق الآ بالمسبب - فيشكل الأمر، لأنّ امضاء المسبب لا يلازم امضاء السبب.

و ما يقال في حله: من أنّ امضاء المسبب يلازم عرفاً امضاء السبب، اذ لو لا امضاء السبب كان امضاء المسبب لغواً، فليس بشيء، اذ لا ملازمة عرفاً في ذلك و ان يظهر (١) من الشّرخ (قده) الميل الى ذلك حسب ما افاده قبل المعاطات باسطر

(١) قال الشّرخ في المكاسب بعد ذكر كلام الشهيد الثاني في المسالك . و الشهيد الأول في القواعد:

«و يشكّل ما ذكره بان وضعها للصّحيح يوجب عدم جواز التمسك باطلاق نحو احلّ الله البيع و اطلاقات ادلة ساير العقود في مقام الشكّ في اعتبار شيء فيها، مع ان سيرة علماء الاسلام التمسك بها في هذه المقامات. نعم يمكن ان يقال: ان البيع و شبهه في العرف اذا استعمل في الحاصل من المصدر الذي يراد من قول

عند نقل كلام الشهيد (قده) و اللغوية أنّها تكون اذا لم يجعل الشارع سبباً، او لم يعض سبباً اصلاً، اذ لا لغوية لوجعل سبباً او امضى سبباً في الجملة، غايته انه يلزم حينئذ الأخذ بالمتيقن، فلزوم اللغوية لا يقتضى امضاء كلّ سبب، بل يقتضى امضاء سبب في الجملة، و يلزمه الأخذ بالمتيقن.

فالتحقيق في حلّ الأشكال: هو أنّ باب العقود و الأيقاعات ليست من باب الأسباب و المسببات، و ان اطلق عليها ذلك، بل أنّها هي من باب الأيجاد بالألة، و الفرق بين باب الاسباب و المسببات، و بين باب الأيجاد بالألة، هو أنّ المسبب في باب الأسباب لم يكن بنفسه فعلاً اختيارياً للفاعل، بحيث تتعلّق به ارادته أولاً و بالذات، بل الفعل الأختياري و ما تتعلّق به الإرادة هو السبب، و يلزمه حصول المسبب قهراً.

وهذا بخلاف باب اليجاد بالألة، فإنّ ما يوجد بالألة كالكتابة، هو بنفسه فعل اختياري للفاعل، و متعلّق لأرادته و يصدر عنه أولاً و بالذات، فإنّ الكتابة ليس الأعبارة عن حركة القلم على القرطاس بوضع مخصوص، و هذا هو بنفسه فعل اختياري صادر عن المكلف أولاً و بالذات، بخلاف الأحرار، فإنّ الصادر عن المكلف هو الألقاء في التارلا الأحرار، و كذا الكلام في سائر ما يوجد بالألة: من آلات التجار، و الصايغ، و الحداد، و غير ذلك، فإنّ جميع ما يوجده التجار يكون فعلاً اختيارياً له، و المنشار مثلاً آلة لأيجادها، و باب العقود و الأيقاعات كلّها من هذا القبيل، فإنّ هذه الألفاظ كلّها آلة لأيجاد الملكية، و الزوجية، و الفرقة، و غير ذلك،

القائل (بعث) عند الانشاء لا يستعمل حقيقة آلاً فيما كان صحيحاً مؤثراً ولو في نظرهم، ثم اذا كان مؤثراً في نظر الشارع كان بيعاً عنده و الآ كان صورة بيع نظير بيع الهازل عند العرف.

فالببيع الذي يراد منه ما حصل عقيب قول القائل (بعث) عند العرف و الشرع حقيقة في الصحيح المفيد للأثر و مجاز في غيره الآ ان الافادة و ثبوت الفائدة مختلف في نظر العرف و الشرع، و اما وجه تمسك العلماء باطلاق ادلة البيع و نحوه فلانّ الخطابات لما وردت على طبق العرف حمل لفظ البيع و شبهه في الخطابات الشرعية على ما هو الصحيح المؤثر عند العرف او على المصدر الذي يراد من لفظ بعث فيستدل باطلاق الحكم بحله او بوجود الوفاء على كونه مؤثراً في نظر الشارع ايضاً فتأمل... (المكاسب، كتاب البيع، ص ٨١ - ٨٠)

وليس البيع مثلاً مسبباً توليدياً لهذه الألفاظ، بل البيع هو بنفسه فعل اختياري للفاعل متعلق لأرادته أولاً وبالذات، ويكون إيجاده بيده، فعنى حلية البيع هو حلية إيجاده، فكل ما يكون إيجاداً للبيع بنظر العرف فهو مندرج تحت اطلاق قوله تعالى: *أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ*، والمفروض أن العقد بالفارسية مثلاً يكون مصداقاً لأيجاد البيع بنظر العرف، فيشملة اطلاق حلية البيع، وكذا الكلام في سائر الأدلة وسائر الأبواب، فيرتفع موضوع الأشكال، إذ مبنى الأشكال هو تخيل أن المنشآت بالعقود من قبيل المسببات التوليدية، فيستشكل فيه من جهة أن امضاء المسبب لا يلزم امضاء السبب، والحال أن الامر ليس كذلك، فتأمل في المقام جيداً.

المبحث الثالث في المشتق

وتحقيق الحال فيه يستدعى رسم امور:

(الامر الأول)

اختلفوا في أن اطلاق المشتق على ما انقضى عنه التلبس بالمبدء، هل هو على نحو الحقيقة او المجاز؟ بعد اتفاقهم على المجازية بالنسبة الى من يتلبس في المستقبل، وعلى الحقيقة بالنسبة الى المتلبس في الحال. والسر في اتفاقهم على المجازية في المستقبل، و الأختلاف فيما انقضى، هو أن المشتق لما كان عنواناً متولداً من قيام العرض بموضوعه، من دون ان يكون الزمان ماخوذاً في حقيقته، بل لم يؤخذ الزمان في الأفعال - كما سيأتي - فضلاً عن المشتق، وقع الأختلاف بالنسبة الى ما انقضى عنه المبدء، حيث أنه قد تولد عنوان المشتق لمكان قيام العرض بمحلّه في الزمان الماضي، وهذا بخلاف من يتلبس بعد، فإنه لم يتولد عنوان المشتق لعدم قيام العرض بمحلّه، فكان للنزاع في ذلك مجال، دون هذا، إذ يمكن ان يقال فيما تولد عنوان المشتق: أن حدوث التولد في الجملة ولو فيما مضى يكفي في صدق العنوان على وجه الحقيقة ولو انقضى عنه المبدء، كما أنه يمكن ان يقال: أنه يعتبر في صدق العنوان على وجه الحقيقة بقاء التولد في الحال، ولا يكفي حدوثه مع انقضائه. هذا فيما اذا تولد عنوان المشتق في الجملة.

و اما فيما لم يتولد فلاجمال للنزاع في أنه على نحو الحقيقة، لعدم قيام العرض

بمحلّه، فكيف يمكن ان يتوهم صدق العنوان على وجه الحقيقة، مع أنه لم يتحقق العنوان بعد، فلا بد ان يكون على وجه المجاز بعلاقة الأول و المشاركة.

(الأمر الثاني)

لاشكال في اختصاص النزاع بالعناوين العرضية المتولدة من قيام احد المقولات بمحالتها، و خروج العناوين الذاتية التي يتقوم بها الذات و ما به قوام شيئية الشئ، كحجرية الحجر، و انسانية الأنسان، و ما شابه ذلك من المصادر الجعلية التي بها قوام الشئ، فلا يصح اطلاق الحجر على ما لا يكون متلبسا بعنوان الحجرية فعلا، و لا اطلاق الأنسان على ما لا يكون متلبسا بالانسانية فعلا، فلا يقال للتراب: أنه انسان باعتبار أنه احد العناصر التي يتولد منها الأنسان، و ذلك لأن انسانية الأنسان ليست بالتراب، بل انها تكون بالصورة النوعية التي بها يمتاز الأنسان عن غيره، بل التراب لم يكن انسانا في حال من الحالات، حتى في حال تولد الأنسان منه، فضلا عن حال عدم التولد. و بعبارة اخرى: في حال كون الأنسان انسانا لم يكن انسانيته بالتراب الذي هو احد عناصره، بل انسانيته انها هي بالصورة النوعية، فاذا لم يكن التراب في حال كونه عنصر الأنسان مما يصح اطلاق اسم الأنسان عليه، فكيف يصح اطلاق اسم الأنسان عليه في غير ذلك الحال، مع أنه لاعلاقة بينه و بين الأنسان، حتى علاقة الأول و المشاركة، لأن التراب لا يصير انسانا، و لا يؤل اليه ابدا.

و هذا بخلاف العناوين العرضية، كضارب، فان ضاربية الضارب انها يكون بالضرب، لمكان قيام الضرب به على جهة الصدور، و من المعلوم: ان من لم يكن ضاربا في الحال، هو الذي يكون ضاربا في الغد حقيقة، وهو الذي يتعنون بهذا العنوان، و اليه مآله، فعلاقة الأول و المشاركة في مثل هذا ثابتة و متحققة، بخلاف التراب و الأنسان حيث لم يكن مآل التراب الى الأنسان في حال من الحالات، بخلاف ضارب، فان الذي يكون ضاربا هو زيد، فصح اطلاق الضارب على زيد بعلاقة أنه يؤل الى هذا العنوان في المستقبل.

و حاصل الكلام: أنه فرق، بين اسماء الذوات: من الاجناس و الأنواع

و الأعلام، و بين اسماء العرضيات، فإنه في الأول لا يصح اطلاق الأسم عليها الا في حال ثبوت الذات بما لها من الصور النوعية التي بها يتحقق عنوان الذات كحيوانية الحيوان و انسانية الأنسان و زيدية زيد، بخلاف الثاني، فإنه يصح اطلاق الأسم عليها، و ان لم تكن متلبسة بالعرض فعلا بعلاقة الأول و المشاركة. و كذا الكلام في علاقة ما كان، فإن زيدا الفاقد للضرب في الحال، هو الذي كان ضاربا بالأمس حقيقة، فصح اطلاق الضارب عليه بعلاقة ما كان، و هذا بخلاف الكلب الواقع في المملحة بحيث صار ملحا، فإن هذا الملح لم يكن كلبا، اذ الكلبية انما هي بالصورة النوعية التي لم تكن. فظهر: سر اختصاص النزاع بالعرضيات، دون الذاتيات (١) فتأمل.

(الأمر الثالث)

ليس المراد من المشتق مطلق ما كان له مصدر حقيقي مقابل المصدر الجعلي، بحيث يعم الأفعال، و لا خصوص اسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة كما توهم، بل المراد من المشتق كل عنوان عرضي كان جاريا على الذات متحدا معها وجودا على وجه يصح حمله عليها، سواء كان من المشتق الاصطلاحي كضارب و مضروب، او لم يكن كبعض الجوامد التي تكون من العناوين العرضية مقابل العناوين الذاتية، كالزوجية، و الرقية، و الحرية، و غير ذلك من العناوين العرفية. و لا موجب لتوهم الاختصاص بخصوص المشتق الاصطلاحي، و ان كان ظاهر العنوان ربما يعطى ذلك، الا أنه يظهر من بعض الكلمات التعميم لكل عنوان عرضي، و يدل على ذلك: العبارة المحكية عن القواعد، مع ما في الأيضاح من شرحها، و العبارة المحكية عن المسالك (٢) فيمن كان له زوجتان كبيرتان و زوجة

(١) و كان غرض شيخنا الأستاذ مدظله من هذا البيان هو انه بالنسبة الى الذاتيات لا يصح اطلاق الأسم على غير المتلبس بالذات، لا على وجه الحقيقة، و لا على وجه المجاز، بل يكون الأستعمال غلطا، ولكن الظاهر من بعض الكلمات: هو انه بالنسبة الى الذاتيات لا يصح الاطلاق على غير المتلبس على وجه الحقيقة، و اما على وجه المجاز فكأنه لا كلام في صحة الاطلاق، فتأمل - منه.

(٢) قال الشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك :

صغيرة وارضعت الكبيرتان الصغيرة، حيث بنوا حرمة المرضعة الثانية على مسألة المشتق، ولا بأس بنقل العبارة المنقولة عن الأيضاح والقواعد وبيان المراد منها وان كانت المسئلة فقهية.

فنقول: أنه حكى من القواعد (١) «أنه لو ارضعت الصغيرة زوجته على التعاقب، فالأقرب تحريم الجميع، لأنّ الأخيرة صارت ام من كانت زوجته، ان كان قد دخل باحدى الكبيرتين، و الآ حرمت الكبيرتان مؤبداً، و انفسخ عقد الصغيرة انتهى» و حكى عن الأيضاح (٢) أنه قال: «اقول تحريم المرضعة الاولى و الصغيرة مع الدخول باحدى الكبيرتين بالأجماع، و اما المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف، فاختر والدى المصنف و ابن ادريس تحريمها، لأنّ هذه يصدق عليها أنها ام زوجته، لأنه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه، فكذا هنا، ولأنّ عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم، بل لو صدق قبله كفى، فيدخل تحت قوله: و امهات نسائكم، و مساوات الرضاع التسبب، و هو يحرم سابقا و لا حقا فكذا مساويه» انتهى موضع الحاجة.

اقول:

عبارة القواعد مع ما عليها من الشرح قد تكفلت لبيان فروع:
الأول: حرمة المرضعة الكبيره الأولى على كلّ حال، و عدم ابتنائها على المشتق.

الثاني: توقف حرمة المرتضعة الصغيرة على الدخول باحدى الكبيرتين.
الثالث: انفساخ عقد الصغيرة مع عدم الدخول باحدى الكبيرتين، و ان لم تحرم عليه مؤبداً، فله تجديد العقد عليها.

« و بقی الكلام فی تحریم الثانية من الكبيرتين، فقد قيل انها لا تحرم، و اليه مال المصنف حيث جعل التحريم اولی و هو مذهب الشيخ في النهاية و ابن الجنيد لخروج الصغيرة عن الزوجية الى البنتية، و ام البنت غير محرمة على ابها خصوصاً على القول باشتراط بقاء المعنى المشتق منه في صدق الاشتقاق كما هو رأى جمع من الاصوليين. (مسالك الافهام في شرح شرايع الاسلام، المجلد الاول كتاب النكاح، ص ٤٧٥)

(١ و ٢) ايضاح الفوائد في شرح القواعد- الطبعة الجديدة، الجزء ٣ ص ٥٢

الرابع: ابتناء حرمة المرضعة الثانية الكبيرة على مسألة المشتق. ولا باس ببيان مدرك هذه الفروع.

فنقول: اما الفرع الأول، و هو حرمة المرضعة الأولى على كل حال، فلصيرورتها أم الزوجة في حال اكمال الرضعة الخامسة عشر، بدهاه أنه في ذلك الحال تكون المرتضعة الصغيرة زوجة، و المرضعة الكبيرة أم الزوجة، فيصدق عليها في ذلك الحال - أمهات نسائكم - فتحرم.

و اما الفرع الثاني: و هو حرمة المرتضعة الصغيرة مع الدخول باحدى الكبيرتين، فلأن الصغيرة تكون حينئذ ربيبة اذا لم يكن اللبن للزوج، كما هو مفروض الكلام، حيث أنهم ذكروا ذلك في فروع المصاهرة، ومن المعلوم: حرمة الرّيبية اذا كانت أمها مدخولا بها، من غير فرق بين الدخول بالأولى او الدخول بالثانية، لأنها على كل تقدير تصير ربيبة من الزوجة المدخول بها.

واما الفرع الثالث: و هو انفساخ عقد الصغيرة فيما اذا لم يكن قد دخل باحدى الكبيرتين و عدم حرمتها، فلأنها و ان صارت ربيبة بالأرضاع، إلا أنها ربيبة لم يكن قد دخل بأمها فلا تحرم، و اما انفساخ عقدها، فلأنه في حال اكمال الرضعة الخامسة عشر يلزم اجتماع الأم و الرّيبية في عقد الأزواج، و هو موجب لأنفساخ عقد الصغيرة، لعدم جواز الاجتماع.

واما الفرع الرابع: و هو ابتناء حرمة المرضعة الثانية على مسألة المشتق، فلأنه في حال ارضاع الثانية لم تكن الصغيرة زوجة، لخروجها عن الزوجية بارتضاعها من الأولى، فاذا لم تكن في ذلك الحال زوجة، فلا تكون المرضعة الثانية أم الزوجة فعلا، بل تكون ام من كانت زوجة في السابق، فلوقلنا بان المشتق حقيقة فيمن انقضى منه المبدء، تحرم المرضعة الثانية ايضاً، لصدق أم الزوجة عليها حقيقة، و ان لم نقل فلا موجب لحرمتها.

بقي الكلام فيما ذكره في الأيضاح من الوجهين الأخيرين لحرمة المرضعة

الثانية

اما الوجه الأول منها، و هو قوله: و لأن عنوان الموضوع لا يشترط صدقه

حال الحكم بل لو صدق قبله كفى فيدخل تحت قوله: و امهات نسائكم، فربما يتخيل أنه يرجع الى الوجه الأول، وهو صدق المشتق على من انقضى عنه المبدء، فهو تكرار لذلك الوجه بعبارة اخرى هذا. ولكن يمكن ان يكون مراده منه، هو أنه لا يتوقف الحكم بجرمة ام الزوجة على صدق هذا العنوان حال الحكم، حتى يقال: ان ذلك مبنى على كون المشتق حقيقة فيمن انقضى، بل يكفي في حرمة الأم تلبس البنت بالزوجة آناماً.

والحاصل: أنه وان لم يصدق على الأم أنها ام الزوجة فعلا لخروج الزوجة عن الزوجية، الا أنه لا يتوقف الحكم بجرمة الأم على صدق الزوجية على البنت في حال صيرورتها اماً لها، بل يكفي في الحكم بجرمة امها ثبوت الزوجية لها في زمان، و هو الزمان الذي قبل الأرتضاع من المرضعة الأولى، نظير قوله تعالى: لا ينال عهدي الظالمين، حيث ان التلبس بالظلم في زمان يكفي في عدم نيل العهد و ان لم يكن حال التيل ظالماً فتأمل جيداً.

واقا الوجه الأخير: فحاصله ان لحمه الرضاع كلحمه النسب، وأنه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، و من المعلوم: أنه لو تزوج بابنة ثم طلقها، يحرم عليه امها مع زوال زوجيتها بالطلاق، فكذلك في الأم و البنت الرضاعية تحرم الأم الرضاعية ولو خرجت البنت عن الزوجية، كما في المقام. و على كل حال: فقد خرجنا عما هو المقصود في المقام، من عدم اختصاص المشتق المتنازع فيه بالمشتق الأصطلاحي، وهو ما كان له مصدر حقيقي، بل يجري في الجوامد التي تكون لها مصادر جعلية اذا كانت من العرضيات لا الذاتيات.

و ضابط العرضي هو ما كان متولداً من قيام احدى المقولات بموضوعاتها، سواء كانت من الأمور المتأصلة في عالم العين، كما اذا كان العنوان متولداً من مقولة الكم و الكيف، كالأبيض و الأسود، او كان متولداً من الأمور التسمية، كسائر المقولات السبع: من مقولة الفعل و الأنفعال و الأضافة و الجدة و غير ذلك و سواء كان من الأمور الاعتبارية، او كان من الأمور الأنتزاعية، و سواء كان من

المحمول بالضميمة، أو كان خارج المحمول، ولعلّ هذا هو مراد صاحب (١) الكفاية من تعميم محلّ النزاع بالنسبة الى العرض والعرضى، وان كان ذلك خلاف ما اشتهر من اصطلاح العرض والعرضى، حيث ان مرادهم من العرض نفس المقولة، اى عرضا مبينا غير محمول كالبياض، ومرادهم من العرضى، المتحدّ مع الذات المحمول عليها كالأبيض، فالتعبير عن المحمول بالضميمة و خارج المحمول - بالعرض والعرضى - خلاف ما اشتهر من اصطلاحهم في ذلك .

وعلى كلّ حال: المراد من المحمول بالضميمة، هو ما كان الحمل بلحاظ قيام احد الأعراض التسعة بمحالتها، ولو كان العرض من مقولة الأضافة والنسبة كقولك: هذا ابيض، هذا اسود، هذا اب، هذا زوج، هذا فوق، هذا تحت، وغير ذلك ممّا كان من مقولة الكمّ، والكيف، والأضافة، والنسبة المتكرّرة. والمراد من الخارج المحمول، ما كان المحمول امرا خارجا عن الذات، ولكن كان من مقتضيات الذات، كهذا ممكن، هذا واجب، وغير ذلك ممّا لم يكن المحمول من احد المقولات. وربما عبّر عن الأمور الأنتزاعية التي تنتزع من قيام العرض بمحلّه بخارج المحمول، كالسبق واللّحوق والتقارن المنتزعة من تقارن الشّيتين في زمان او مكان او سبق احد الشّيتين في المكان والزّمان، فثلّ السّبق واللّحوق والتقارن ينتزع من قيام مقولة الأين ومتى بموضوعها، فثلّ هذا ايضا ربّما يعبّر عنه بخارج المحمول على ما حكاه شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه، ولكنّ المعروف من اصطلاح - خارج المحمول - هو ما كان من مقتضيات الذات خارجا عن حقيقتها، كالأمكان والوجوب.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: انّ الخارج عن محلّ النزاع هو خصوص العناوين الذاتيّة المنتزعة عن نفس مقام الذات، على ما تقدّم في الأمر الثّاني، واما سائر العناوين المتولّدة من اى مقولة كانت، فهي داخلة في محلّ النزاع، سواء كانت من خارج المحمول، او من المحمول بالضميمة.

(١) كفاية الجلد الأوّل ص ٥٩ «ثم انه لا يبعد ان يراد بالمشتق...»

ومما ذكرنا من تعريف المحمول بالضميمة ظهر: ان جعل مثل الزوجية من خارج المحمول، كما يظهر من صاحب الكفاية (١) حيث أم بالتعميم ادراج مثل الزوجية كما يشهد بذلك سياق كلامه مما لا وجه له، اذ الزوجية من المحمول بالضميمة، لا خارج المحمول، حيث ان الزوجية من مقولة النسبة التي هي من المقولات التسع، فتكون من المحمول بالضميمة، على ما بيناه من ضابط المحمول بالضميمة.

(الأمر الرابع)

يعتبر في المشتق المتنازع فيه، بقاء الذات مع انقضاء المبدء، كالضارب، حيث تكون الذات فيه باقية مع انقضاء الضرب، ولأجل ذلك ربما يستشكل في ادراج مثل اسم الزمان في محل النزاع، لأنعدام الذات فيه كانقضاء المبدء، لأن الذات فيه انما يكون هو الزمان، وهو مبنى على التقضى والتصرم، فمثل مقتل الحسين (عليه السلام) لا يمكن ادراجه في محل النزاع، لأن كلاً من الزمان والقتل قد انقضى، فلا يصح ان يقال: ان هذا اليوم مقتل الحسين (عليه السلام) هذا. ولكن يمكن ان يقال: ان المقتل عبارة عن الزمان الذي وقع فيه القتل، و هو اليوم العاشر من المحرم، واليوم العاشر لم يوضع بازاء خصوص ذلك اليوم المنحوس الذي وقع فيه القتل، بل وضع لمعنى كلى متكرر في كل سنة، و كان ذلك اليوم الذي وقع فيه القتل فردا من افراد ذلك المعنى العام المتجدد في كل سنة، فالذات في اسم الزمان انما هو ذلك المعنى العام، وهو باق حسب بقاء الحركة الفلكية، وقد انقضى عنه المبدء الذي هو عبارة عن القتل، فلا فرق بين الضارب وبين المقتل، اذ كما ان الذات في مثل الضارب باقية وقد انقضى عنها الضرب، فكذا الذات في مثل المقتل الذي هو عبارة عن اليوم العاشر من المحرم باقية لتجدد ذلك اليوم في كل سنة و قد انقضى عنها القتل، نعم لو كان الزمان في اسم الزمان موضوعا لخصوص تلك القطعة الخاصة من الحركة الفلكية التي وقع فيها القتل، لكانت الذات فيه

(١) المدرك السابق ص ٦٠ «فعليه كلما كان مفهومه متنزعا...»

متصرّمة، كتصرّم نفس المبدء، الآ أنه لا موجب للحاظ الزّمان كذلك، فتأمل جيّداً.

(الأمر الخامس)

المراد من الحال في قولهم: اطلاق المشتق على المتلبّس بالمبدء في الحال يكون حقيقة، ليس زمان الحال المقابل لزمان الماضي و الأستقبال الذي هو عبارة عن زمان التكلم و التطق، بل المراد من الحال، هو حال التلبس بالمبدء اى حال تحقق المبدء و فعلية قيامه بالذات. و بعبارة اخرى: المراد بالحال، هو وجود العنوان المتولد من قيام العرض بمحله، سواء كان مقارنا لزمان الحال، كما اذا كان زيد ضاربا حين قولى: زيد ضارب، او كان سابقا على زمان الحال، او لاحقا له، كما اذا قلت: كان زيد ضاربا، او سيكون زيد ضاربا.

و بذلك يندفع: ما ربّما يستشكل في المقام: من المنافات، بين الأتفاق على أنّ اطلاق المشتق على المتلبّس في الحال يكون على وجه الحقيقة، و بين الأتفاق على أنّ الأسماء مط لا تدلّ على الزّمان، سواء في ذلك الجوامد و المشتقات، و أنّها قيل بدلالة الأفعال على الزّمان، و هو ايضاً محلّ منع كما سيأتى

وجه المنافات، هو أنه لو لم يكن الزّمان مأخوذاً في مفهوم الأسم و لاجزاء الموضوع له، فكيف يكون اطلاق المشتق على المتلبّس في الحال على وجه الحقيقة؟ اذ معنى كونه على وجه الحقيقة، هو أنه تمام ما وضع له اللفظ، فيكون زمان الحال جزء مدلول اللفظ، وهذا كما ترى ينافى الأتفاق على عدم دلالة الأسماء على الزّمان، هذا.

و ممّا ذكرنا من معنى الحال يظهر لك وجه الدّفع و عدم المنافات بين الأتفاقيين، اذ ليس المراد من - الحال - في اتّفاقيهم على أنّ اطلاق المشتق على المتلبّس في الحال يكون حقيقة هو زمان الحال حتّى يكون زمان الحال جزء مدلول المشتق، بل المراد من - الحال - هو حال فعلية المبدء و تحقّقه، غاية أنّ فعليته لا بدّ ان يكون في زمان لأحتياج الزّمانى الى الزّمان، الآ أنّ ذلك غير كونه جزء مدلول اللفظ. و ممّا ذكرنا ايضاً من معنى الحال يندفع اشكال آخر، وهو أنّ التّحاة قالوا: أنّ اسم الفاعل ان كان بمعنى الحال أو الأستقبال يعمل عمل الفعل المضارع، و ان

كان بمعنى الماضى لا يعمل عمل الفعل، و هذا الكلام منهم ربّما يوهم المنافاة لما اتفقوا عليه: من عدم دلالة الأسماء على الزّمان، هذا.

ولكن قد عرفت عدم المنافاة، اذ ليس المراد من الحال و الأستقبال فى قولهم: يعمل عمل الفعل - هو زمان الحال و الأستقبال، بل المراد حال تلبّسه بالمبدء او تلبّسه فيما بعد فى مقابل من كان متلبّسا فى السابق، مع أنه لو فرض أنّ مرادهم من الحال و الأستقبال هو زمان الحال و الأستقبال، فلا يلزم ان يكون اسم الفاعل بنفسه يدل على زمان الحال و الأستقبال، حتى ينافى قولهم بعدم دلالة الأسماء على الزّمان، بل يمكن استفادة زمان الحال و الأستقبال من وقوع اسم الفاعل فى طيّ التركيب، حيث أنّ الكلام اذا كان مشتملا على الرّابط الزّمانى: من - كان و اخواتها- او السّين و سوف الذين لا يدخلان الآ على الفعل المضارع، فلامحالة استفاد منه الزّمان الماضى او زمان الأستقبال، كقولك: كان زيد ضاربا، او سيكون زيد ضاربا. و ان لم يكن مشتملا على الرّابط الزّمانى كقولك: زيد قائم، او زيد ضارب، فيستفاد منه زمان الحال بمقتضى ظهور اطلاق الكلام فى ذلك، وهذا معنى قولهم: أنّ الجملة الحملية ظاهرة فى زمان الحال، حيث أنّ الأخبار عن شىء يقتضى تحقّق المخبر به فى زمان التّطوق اذ لم تكن الجملة مشتملة على ما يصرفها عن هذا الظهور، من الروابط الزّمانية الّتى يستفاد منها المضىّ و الأستقبال، فلانفاة بين قولهم: بعدم دلالة الأسماء على الزّمان، و بين قولهم: أنّ اسم الفاعل اذا كان بمعنى الحال او الأستقبال يعمل عمل الفعل، و قولهم: أنّ الجملة الخبرية ظاهرة فى تحقّق المخبر به فى زمان التّطوق، فان ظهور الجملة فى ذلك أنّما يكون لمكان الأطلاق و عدم اقترانها بالرّابط الزّمانى، كما أنّ كون اسم الفاعل بمعنى الأستقبال أنّما يكون بالرّابط الزّمانى، لا أنّ نفس اسم الفاعل يدل على الزّمان.

و حاصل الكلام: أنّ البحث فى باب المشتقّ، أنّما يكون فى مفهومه الأفرادى من أنه حقيقة فى خصوص المتلبس، او الأعم منه و ممّا انقضى عنه التلبس؟ و كلامهم فى ظهور الجملة الخبرية فى تحقّق المخبر به فى حال التّطوق، أنّما هو لمكان التّسبة و ظهور تركيب الكلام فى ذلك عند خلوه عمّا يدل على تحقّق المخبر به فى

الماضي، فلا ربط له بما نحن فيه من تعيين المفهوم الأفرادي للمشتق، كما لا يرتبط بالمقام ما حكى عن الفارابي والشيخ: من أن أتصاف الموضوع بالعنوان في القضايا الموجهة، هل يكفي فيه الأمكان؟ كما عن الفارابي، أو يعتبر الفعلية وجود العنوان في احد الأزمنة الثلاثة؟ كما عن الشيخ الرئيس، وذلك: لأنّ كلامنا على ما عرفت ناظر الى معنى المشتق وما هو مفهومه الأفرادي، وكلام الفارابي والشيخ ناظر الى جهة صحّة الحمل في القضية، وأنه هل يكفي في صحّة الحمل امكان تحقق الوصف العنواني للموضوع في مقابل الامتناع؟ أو يعتبر تحقق الوصف في احد الأزمنة ولا يكفي الأمكان؟ فالموضوع في قولنا: كلّ كاتب متحرك الأصابع، هو ما يمكن ان يكون كاتباً وان لم يصدر منه الكتابة في زمان على راي الفارابي، او ما يتحقق منه الكتابة في احد الأزمنة على راي الشيخ، وكذا قولنا: كلّ مركوب زيد حمار، هو ما يمكن ان يكون مركوب زيد وان لم يتلبس بالمركوبية في زمان من الأزمنة، او ما كان متلبساً في زمان، وهذا كما ترى لا ربط له بما نحن فيه من أنّ معنى الكاتب و المركوب ما هو؟

وحاصل الكلام: أنّ كلام الفارابي والشيخ أنّها هو في أنّ المحمول الذي يكون موجهها باحدى الجهات: من الضرورة والامكان والفعلية هل يصح حمله على موضوع لم يتلبس بالوصف العنواني في زمان من الأزمنة الاّ أنّه ممكن التلبس؟ او أنّه لا يصح الاّ اذا تلبس به في احد الأزمنة؟ وهذا اجنبي عمّا نحن فيه من معنى المشتق وان صدقه بالتسبة الى المستقبل مجاز وبالتسبة الى حال التلبس حقيقة و بالتسبة الى ما انقضى حقيقه او مجاز على الخلاف، فلا يتوهم المنافاة، بين ما حكى عن الفارابي والشيخ في ذلك المقام، وبين ما ذكرناه في هذا المقام، كما لا يتوهم المنافاة، بين ما ذكرناه في الأمر الثاني: من اعتبار التلبس بالعنوان بالفعل في الذاتيات ولا يكفي التلبس فيما مضى فضلا عن التلبس في المستقبل، وبين ما ذكره الفارابي: من كفاية امكان التلبس بالعنوان في عقد الوضع في صحّة الحمل، بناء على تعميم العنوان في كلامه بالتسبة الى الذاتيات كما هو الظاهر، وذلك لما عرفت من أنّ كلامه في صحّة الحمل، وكلامنا في المفهوم الأفرادي، فتأمل جيّداً.

(الأمر السادس)

هل النزاع في المقام راجع الى ناحية الأستعمال، وإن استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدء حقيقة او مجاز او أنّ النزاع راجع الى ناحية التطبيق و الأنطباق؟ ولا بدّ قبل ذلك من بيان المراد من الأستعمال، و التطبيق، و الأنطباق.

فنقول: أنّ الأستعمال عبارة عن القاء المعنى باللفظ و جعل اللفظ مرآة له، فان كان ذلك هو المعنى الموضوع له اللفظ، كان الأستعمال على وجه الحقيقة. و ان لم يكن ما وضع له اللفظ، فان كان هناك علاقة بينه و بين الموضوع له، كان الأستعمال على وجه المجاز، و ان لم يكن علاقة كان الأستعمال غلطاً، فالأستعمال يتّصف بكلّ من الحقيقة و المجاز و الغلطية.

و اما الأنطباق، فهو عبارة عن انطباق المعنى الكلّي على مصاديقه و صدقه عليها، و هذا لا يتّصف بالحقيقة و المجاز، بل هو من الأمور الواقعية التكوينية، يتّصف بالوجود و العدم، اذ الكلّي اما منطبق على هذا و اما غير منطبق، هذا بحسب الواقع. و اما بحسب الأطلاق فكذلك لا يتّصف بالحقيقة و المجاز، بل بالصدق و الكذب، فلو اطلق الكلّي على ما يكون مصداقاً له يكون الكلام صادقا، و ان اطلق على ما لا يكون مصداقاً له يكون الكلام كاذباً، فاطلاق الأنسان على زيد يكون صادقا، و اطلاقه على الحمار يكون كذبا، و من هنا انكر على السكاكي القائل بالحقيقة الأدعائية، بأنّه لا معنى للحقيقة الأدعائية، اذ اطلاق الأسد بمعناه الحيوان المفترس على زيد الشجاع يكون كذبا، و مجرد الأذعاء لا يصحح الكلام.

و الحاصل: أنّه لو اطلق الاسد على زيد من دون تصرف في معنى الأسد، بل يراد منه معناه الحقيقي الّذى هو الحيوان المفترس، يكون هذا الكلام كذبا، و مجرد الأذعاء بأنّ زيدا من افراد الأسد لا يخرج الكلام عن الكذب، بل يكون في ادعائه لها ايضاً كاذباً، فاطلاق الأسد على زيد أنّها يصح اذ توسّع في معنى الأسد يجعل معناه مطلق الشجاع الصادق على الحيوان المفترس و على زيد الشجاع، ثم بعد هذه التوسعة يطلق الأسد على زيد فيكون زيد من افراد المعنى الموسّع فيه حقيقة، و يكون من مصاديقه واقعا اذا كان شجاعا، فالأطلاق يكون ح على نحو الحقيقة و ان

كان استعمال الأسد في مطلق الشجاع مجازاً، لأنه استعمال في خلاف ما وضع له .
 وبالجملته: صحّة اطلاق شئ على شئ أنّها يكون بتوسعة في ناحية ذلك
 الشئ على وجه يعم ذلك الشئ الذي اطلق عليه، فتارة يكون الشئ هو بنفسه موسّعاً
 بلاعناية ويكون نسبته الى المصاديق نسبة المتواطى، كما لو اطلق الماء على ماء
 الدجلة و الفرات، ففي مثل هذا يكون كلّ من الأطلاق و الاستعمال حقيقياً اذا لم
 يكن الأطلاق بلحاظ الخصوصية الفردية، بل جرد الفرد عن الخصوصية و اريد به
 نفس تلك الحصّة من الطبيعة الموجودة في ضمنه.

و اخرى: لا يكون الشئ هو بنفسه بلاعناية يعم ذلك الشئ الذي اطلق
 عليه، وان كان من افراده الحقيقية، الا أنّ نسبته الى ذلك الشئ نسبة المشكك
 للمتواطى كاطلاق الماء على ماء الزاج و الكبريت، فانّ ماء الزاج و الكبريت و
 ان كان من افراد الماء حقيقة، الا أنّ الماء لما كان منصرفاً عن ذلك فاطلاق الماء
 عليه يحتاج الى نحو عناية و توسعة، ولكن تلك العناية لا توجب المجازية، بل يكون
 ايضاً كلّ من الأطلاق و الاستعمال على وجه الحقيقة.

و ثالثة: لا يكون الشئ ممّا يعمّه على وجه الحقيقة، بل يكون مبيناً له
 بالهوية، الاّ أنّه يصحّ تعميم دائرة الشئ على وجه يكون ذلك الشئ من افراده حقيقة
 بعد التعميم، و ذلك كصحّة تعميم الأسد لمطلق الشجاع لمكان العلاقة، و بعد التعميم
 و التوسعة في دائرة مفهوم الأسد يطلق على زيد الشجاع، و يكون زيد من افراد
 المفهوم الموسع حقيقة، و ان كان استعمال الأسد في مطلق الشجاع مجازاً، لأنّه
 خلاف ما وضع له اللفظ.

اذا عرفت ذلك فنقول: انّ السكاكى ان اراد من قوله: اطلاق الأسد على
 زيد يكون حقيقة ادعائية، هو أنّه يطلق الأسد على زيد من دون توسعة في دائرة
 مفهوم الأسد، فهذا ممّا لامعنى له و يكون الكلام كذبا، و ان اراد أنّ الأطلاق بعد
 التوسعة في دائرة مفهوم الأسد، فهذا هو المجاز الذي يقول به المشهور، و يكون من
 المجاز في الكلمة، حيث أنّه قد استعمل لفظ الأسد في مطلق الشجاع، و هو خلاف
 ما وضع له فتأمل، فانّ الأنكار على السكاكى ربّما لا يساعد عليه الشخص ابتداءً و

ان كان بعد التامل يعترف (١) بفساد مقالته.

وعلى كل حال، فلنرجع الى ما كتنا فيه من ان النزاع في المقام، هل هو في صحة الأطلاق و التّطبيق؟ او في الحقيقة و المجاز بالنسبة الى استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدء؟ ربّما قيل: انّ النزاع في المقام أنّما هو في صحة الأطلاق و تطبيق عنوان المشتقّ على ما انقضى عنه المبدء، لاني انّ استعماله فيما انقضى عنه المبدء حقيقة او مجاز. قلت: هذا الكلام بمكان من الغرابة، ضرورة انّ اطلاق عنوان على شئ و تطبيقه على المصاديق يتوقّف على معرفة ذلك العنوان، اذ لامعنى للتطبيق مع الجهل بالعنوان.

و بالجملة: صحة اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدء و عدم صحته يتوقّف على معرفة الموضوع له للمشتق، و الكلام بعد في اصل مفهوم المشتق و ما وضع له، فكيف يكون النزاع في الأطلاق و التطبيق؟ مع انّ انطباق الكلّي على مصاديقه امر خارجي تكويني لامعنى لوقوع النزاع فيه من الأعلام.

و الحاصل: انّ صدق عنوان الضّارب على زيد الّذي انقضى عنه الضّرب و عدم صدقه يدور مدار مفهوم الضّارب و انّ الموضوع له ما هو؟ فان قلنا: انّ الموضوع له هو المعنى الأعمّ من المتلبّس بالحال و ما انقضى عنه المبدء، فلامحالة يصدق على زيد عنوان الضّارب، و ان قلنا: انّ الموضوع له هو خصوص المتلبس، فلا يصدق على زيد عنوان الضّارب، فالعمدة هو تعيين الموضوع له و ما هو المفهوم الأفرادي، فكيف صار النزاع في صحة الأطلاق و التّطبيق، مع أنّه بعد لم يتّضح الموضوع له.

هذا كلّه، مضافا الى انّ جعل محلّ النزاع هو الأطلاق و الأنطباق، أنّما يصح فيما اذا كان هناك فرد اطلق عليه عنوان المشتق كما في زيد الضّارب و عمرو

(١) هذا ما افاده شيخنا الأستاذ مدظله في هذا المقام، ولكن ربّما يختلف في البال انّ الكذب لازم على كل حال، سواء قلنا بالتوسعة في ناحية المفهوم، او قلنا بمقالة السكاكي: من الحقيقة الادعائية و انّ اطلاق الاسد على زيد لمكان ادعاء أنّه من افراد الحيوان المفترس. نعم لوقلنا: بانّ المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في خلاف ما وضع له لعلاقة بين المعنيين من دون ان يكون هناك تصرف لا في ناحية المفهوم ولا في ناحية الفرد - كما هو المشهور في الألسن - لما كان يلزم كذب في الكلام اصلا، فتأمل - منه.

الراكب، واما اذا لم يكن هناك فردا تطلق عليه عنوان المشتق، كقولك: جثني بضارب، او تحرم ام الزوجة وما شابه ذلك من العناوين الكلية التي تكون موضوعا للأحكام، فلا تطلق هناك ولا تطبيق وانطباق، بل عنوان كلي وقع موضوعا لحكم، فلا بد ان يكون النزاع في هذا في نفس المفهوم الأفرادي وحققة الضارب و ام الزوجة، و المفروض ان عقد البحث في المشتق انما هو لمعرفة مفاهيم تلك العناوين ليصح موضوع الحكم.

والحاصل: ان التكلم في الأطلاق و التطبيق، انما هو فيما اذا كان التطبيق مذكورا في الكلام صريحا، كقولك زيد ضارب. واما اذا لم يكن التطبيق مذكورا في الكلام صريحا، سواء كان مذكورا فيه ضمنا، كقولك: رايت ضاربا حيث ان الرؤية لا بد ان تتعلق بشخص، او لم يكن مذكورا فيه ولو ضمنا، كما في العناوين المشتقة التي وقعت موضوعا للأحكام الشرعية، كقوله (عليه السلام) مثلا يكره البول تحت الشجرة المثمرة او تحرم ام الزوجة وما شابه ذلك، فلا محالة ان يكون التكلم فيه من حيث الحقيقة و المجاز و تعيين ما هو الموضوع له لتلك العناوين المشتقة. و ثمة النزاع انما تظهر في مثل هذا، اذ غالب الفروع التي رتبها الأعلام على مسألة المشتق، انما ترتب على العناوين الكلية التي وقعت موضوعا للأحكام الشرعية، و مع هذا كيف يصح ان يقال: ان الكلام في المقام في الأطلاق و الأنطباق؟ ولو كان من عادتنا اسائة الأدب، لاسئنا الأدب بالنسبة الى من قال بهذه المقالة كما اساء الأدب بالنسبة الى الأعلام. فتأمل في المقام جيدا، حتى لا تعثر بمقالته.

(الأمر السابع)

في شرح الحال في الأشتقاق و مبدء الأشتقاق

اعلم: ان بناء المتقدمين كان على ان مبدء الأشتقاق هو المصدر، و حكي عن المتأخرين ان مبدء الأشتقاق هو اسم المصدر. و الحق: انه لا هذا ولا ذلك، و توضيحه يتوقف على بيان المراد من المصدر و اسم المصدر و ما هو الماييز بينهما، و ان كان قد تقدم منا في المعاني الحرفية شرح ذلك على وجه الأجمال، و نزيده في المقام

وضوحاً

فنقول: أنه لا اشكال في أنّ المقولة هي بنفسها من الماهيات الأمكانية في قبال الماهية الجوهرية، و في عالم الهوية لاربط لأحديهما بالأخرى، ولكن ماهية العرض تحتاج في مقام التحقق الى محلّ تقوم به، لعدم امكان قيام الماهية العرضية بنفسها، بل وجودها أنّها يكون بوجود الموضوع، و من هنا قالوا: أنّ وجود العرض لنفسه و في نفسه عين وجوده لمحله و في محله، و المراد من عينية الوجود للمحلّ هو الأتحاد في الوجود خارجاً، بحيث لا يكون هناك امران منحاازان في الخارج، و لأجل ذلك صحّ لحاظ العرض بما هو هو، و بما هو قائم بالمحلّ و متحدّ وجوده مع وجوده. و بعبارة اخرى تارة: يلاحظ بشرط لاعما يتحدّ معه، و اخرى: يلاحظ لابشرط عمّا يتحدّ معه، فان لوحظ بما هو هو و بشرط لاعما يتحدّ معه و بما أنّه شئ من الموجودات الأمكانية، يقال له العرض كالسواد و البياض، و ان لوحظ بما هو قائم بالمحلّ و لا بشرط عمّا يتحدّ معه في الوجود و بما أنّه وجود رابطى، يقال له العرضى كالأبيض و الأسود. و بعبارة اخرى تارة: يلاحظ امرا مابيناً غير محمول، و اخرى: يلاحظ امرا متحدّاً محمولاً كقولك: زيد ابيض، حيث أنّه يصح ذلك، و لا يصح قولك: زيد بياض.

ثمّ أنّ العرض ان لوحظ امرا مابيناً غير محمول، فاما ان يلاحظ بما هو هو، من دون لحاظ انتسابه الى محله، فهو المعبر عنه باسم المصدر، حيث قيل في تعريفه: أنّه ما دلّ على نفس الحدث بلانسبة. و اما ان يلاحظ منتسباً الى فاعله، فتارة: يكون اللّحاظ بنسبة ناقصة تقييدية، و هو المعبر عنه بالمصدر كقولك: ضرب زيد، و اخرى: بنسبة تامّة خبرية، و هو المعبر عنه بالفعل باقسامه الثلاثة: من الماضى و المضارع و الأمر، فيشترك كلّ من المصدر و الفعل في الدلالة على النسبة، غاية انّ هيئة المصدر تدلّ على النسبة الناقصة التقييدية على ما قيل، و ان كان لنا فيه كلام يأتي انشاء الله تعالى، و هيئة الفعل تدلّ على النسبة التامة الخبرية، فاذا كان معنى المصدر هو ذلك، فلا يمكن ان يكون هو مبدء الأشتقاق، بدهاه أنّه يكون للمصدرح هيئة تخصّصه، و يكون بما له من المعنى مابيناً لسائر المشتقات، فكيف يكون هو مبدء

الأشتقاق؟ مع انه يعتبر في مبدء الأشتقاق ان يكون معرّى عن الهيئة حتّى يمكن عروض الهيئات المشتقة عليها، و ما يكون له هيئة مخصوصة غير قابل لذلك ، اذ لا يعقل عروض الهيئة على الهيئة، فالمصدر بما له من المادّة و الهيئة لا يمكن ان يكون مبدء الأشتقاق. و كذا الحال في اسم المصدر، اذ اسم المصدر على ما عرفت، هو عبارة عن نفس الحدث بشرط انتسابه الى محلّه، و الغالب اتّحاد هيئته مع هيئة المصدر من دون ان يكون له هيئة تخصّه، كما في الضرب و القتل، و غير ذلك من المصادر التي يمكن ان يراد منها الأسم المصدر، و قد يكون له هيئة تخصّه، كما في الغسل بالضمّ حيث أنّه اسم المصدر و المصدر هو الغسل بالفتح. و على كلّ حال: اسم المصدر ايضاً بما له من المعنى و الهيئة يباين معاني سائر المشتقات و هيئاتها، فلا يصح ان يكون هو مبدء الأشتقاق، بل لا بدّ ان يكون مبدء الأشتقاق امراً معرّى عن كلّ هيئة (كالضاد) و (الراء) و (الباء) و لا بأس بالتعبير عنه بالضرب من دون لحاظ وضع هيئة و دلالتها على التسمية، بل تكون الهيئة مجرد حفظ المادّة ليسهل التعبير عنها.

و حاصل الكلام: انه لا بدّ ان يكون مبدء الأشتقاق من حيث المعنى و اللفظ لا بشرط، ليكون قابلاً لأن يرد على لفظه كلّ هيئة مع انخفاض معناه في جميع المعاني المشتقة، و معنى المصدر و اسم المصدر، أنّها يكون بشرط شيء كما في المصدر حيث يلاحظ فيه الأنتساب، او بشرط لا كما في اسم المصدر حيث يلاحظ فيه عدم الأنتساب، فلا يصلحان لأن يكونا مبدء الأشتقاق، فتأمل في المقام جيّداً هذا.

ولكن لا يخفى عليك: أنّ ما قيل: من أنّ المصدر بهيئته يدلّ على الأنتساب ممّا لا معنى له، بدهاءة أنّ الأنتساب أنّها يستفاد من اضافة المصدر الى فاعله، كما هو الغالب، و الى مفعوله نادراً كما في قولك: ضرب زيد عمروا حيث يكون زيد فاعلاً، او ضرب زيد عمرو بالرفع حيث يكون عمرو فاعلاً، و على كلّ تقدير ليست هيئة المصدر موضوعة للدلالة على انتساب الحدث الى فاعله بالتسبة التاقصة التقيديّة، كوضع هيئة الأفعال للدلالة على التسبة التامة الخبرية، بل التسبة أنّها تستفاد من

الأضافة اى اضافة المصدر الى معموله، بحيث لولا الأضافة لما كاد يستفاد نسبة اصلا، بل المصدر بهيئته انما وضع للدلالة على ذات المنتسب، لكن لا بشرط عدم لحاظ الأنتساب، كما في اسم المصدر، بل في حال قابليته للأنتساب.

و بعبارة اخرى: المصدر انما وضع للحدث في حال صدوره عن فاعله، لا بما هو هو كما في اسم المصدر، ولا بما هو منتسب كما في الأفعال، وبهذا يباين المصدر كل من الفعل و اسم المصدر. فلا يتوهم أنه اذا لم تكن هيئة المصدر موضوعة للدلالة على النسبة التاقصة التقييدية بل كان المصدر بهيئته موضوعا لنفس ذات الحدث المنتسب، فاما ان يرتفع المايز بينه وبين اسم المصدر اذا لوحظ ذات المنتسب بشرط عدم الأنتساب، واما ان لا يلاحظ ذلك بل يكون لا بشرط من هذه الجهة فيكون هو المعنى المحفوظ في جميع الصيغ المشتقة، ويلزمه ان يكون هو مبدء الأشتقاق.

و ذلك : لأن اسم المصدر موضوع لنفس الحدث الغير القابل للأنتساب، فعناه ملحوظ بشرط لا، و المصدر بمادته و هيئته موضوع للحدث القابل لورود الأنتساب عليه، فالتباين بين المصدر و اسم المصدر اوضح من ان يخفى. و كذا عدم امكان كون المصدر مبدء الأشتقاق، لأن للمصدر هيئة تخصه، و ما كان له هيئة مخصوصة لا يمكن ان يكون مبدء الأشتقاق، لأعتبار ان يكون مبدء الأشتقاق معرّى عن الهيئة القابل لطرق الهيئات المختلفة عليه.

فتحصل: ان كلاً من المصدر و اسم المصدر و الأفعال و المفاعيل و اسم الفاعل و الصفة المشبهة و غير ذلك من المشتقات، انما يشتق من مبدء واحد محفوظ في جميع هذه الصيغ، و هو في حدث الضرب يكون (الضاد) و (الراء) و (الباء) و في حدث القتل يكون (القاف) و (التاء) و (اللام) و هكذا الحال في سائر الأحداث و الأعراض.

هذا كله في الأشتقاق اللفظي، و قد عرفت ان جميع الصيغ تشتق في عرض واحد من مبدء واحد، وليست الصيغ المشتقة مترتبة في الأشتقاق لفظا، او تكون بعض الصيغ مشتقة من بعض آخر، بل الكل يشتق من امر واحد. و اما المعاني التي تكفلتها الصيغ المشتقة، فلا اشكال في ان بينها ترتبا،

بمحيث يكون بعض المعاني متولّدا من بعض آخر. وتفصيل ذلك هو أنّه لا اشكال في ان معنى الأسم المصدري متولّد عن المعنى المصدري، ومن هنا قيل في تعريف اسم المصدر: بأنّه ما حصل من المصدر. والسّر في ذلك: هو أنّ اسم المصدر عبارة عن نفس الحدث و العرض كما تقدّم، ومن المعلوم: أنّ تحقّق العرض أنّها هو لمكان انتسابه الى محلّه، اذ لا وجود له مع قطع النظر عن الأنتساب، فلا بدّ ان يحصل الغسل (بالتفتح) من الشّخص حتّى يتحقّق الغسل (بالضم) وذلك واضح.

وأما المصدر فقد اختلف في تقدّم معناه على معنى الفعل الماضي او تأخّره، و قد نسب الى الكوفيّين تأخّره و أنّ معناه اشتقّ من معنى الفعل الماضي، وذلك لأنّ الفعل الماضي أنّها هو متكفل لبيان النسبة التّحقيقية اى كون العرض متحقّقا في الخارج مع انتسابه الى فاعله بنسبة تامّة خبريّة، فالماضي أنّها يدلّ على تحقّق الحدث من فاعله وليس مفاده ازيد من ذلك وما اشتهر من أنّه يدلّ على الزّمان الماضي فهو اشتباه، بل أنّ فعل الماضي بمادّته وهيئته لا يدلّ الآ على تحقّق الحدث من فاعله، نعم لازم الأخبار بتحقيقه عقلا هو سبق التّحقيق على الأخبار أنّها قبل الأخبار و الا لم يكن اخبارا بالتحقق، و اين هذا من ان يكون الزّمان الماضي جزء مدلول الفعل الماضي، و كيف يعقل ذلك؟ مع أنّ هيئة الفعل الماضي أنّها وضعت للدلالة على النسبة التّحقيقية، و هي معنى حرفيّ، ولذا كان الفعل الماضي مبنيّا الّذى هو لازم المعنى الحرفيّ، والزّمان أنّها يكون معنى اسميّا استقلاليّا، فلا يعقل ان يكون مفاد الحرف معنى اسميّا.

والحاصل: أنّ دلالة الفعل الماضي على الزّمان، اما ان يكون بمادّته، واما ان يكون بهيئته. اما المادّة فهي مشتركة بين الأفعال و الأسماء المشتقة، فليس فيها دلالة على الزّمان، و الاّ كانت الأسماء المشتقة ايضاً لها دلالة على الزّمان، و هو ضروريّ البطلان. و اما الهيئته: فليس مفادها الاّ انتساب العرض الى محلّه بالنسبة التّحقيقية، و ذلك معنى حرفيّ لا يمكن ان يدلّ على الزّمان الّذى هو معنى اسميّ، فاذا كان مفاد الفعل الماضي هو تحقّق العرض منتسبا الى محلّه، فهذا أوّل نسبة يتحقّق بين العرض و المحلّ، لأنّه واقع في رتبة الصدور والتّحقيق، و قبل ذلك لا تكون الاّ

الماهية الأمكانية المباشرة لماهية المحل، فانتساب العرض الى محله بالنسبة التحقيقية التي تكون تامة خبرية يكون اول النسب، ثم بعد ذلك تحصل النسبة التاقصة التقييدية التي تكون مفاد المصدر بالبيان المتقدم بداهة انه بعد تحقق الضرب من زيد و صدوره عنه يضاف الضرب الى زيد، ويقال: ضرب زيد كذا من الشدة و الضعف، فإضافة العرض الى الذات بالإضافة التقييدية التي تكون مفاد المصدر، تكون متأخرة عن إضافة العرض الى الذات بالإضافة الفاعلية التحقيقية، التي تكفلها هيئة الفعل الماضي.

و من هنا قيل: ان الأوصاف قبل العلم بها اخبار، كما ان الأخبار بعد العلم بها اوصاف، اذ معنى ذلك هو ان توصيف الذات بالشئ كزيد العالم مثلا يكون متأخرا عن العلم بتحقيق الوصف منه الذي يخبر به، كقولك: زيد عالم، فبعد الأخبار بعالمية زيد يتصف زيد بالعالمية عند مخاطب الجاهل واقعا او المفروض جهالته في مقام الأخبار، فتقلب النسبة التامة الخبرية من قولك زيد عالم الى النسبة التاقصة التقييدية من قولك: زيد العالم. هذا في الجمل الأسمية، وقس على ذلك الجمل الفعلية بعد اخبارك بضرب زيد بقولك: ضرب زيد، تنقلب النسبة التامة الخبرية الى النسبة التاقصة التقييدية، ويقال: ضرب زيد مثلا شديد. فهذا معنى ما نسب الى الكوفيين، من اشتقاق المصدر من الفعل الماضي، فان مرادهم من الاشتقاق هو ترتب معناه على معناه، لا انه مشتق منه لفظا، هذا.

ولكن شيخنا الأستاذ مدظله، لم يرتض هذه المقالة، و قال: يتأخر رتبة معنى الفعل الماضي عن معنى المصدر، و التزم بان ما اشتهر: من ان الأوصاف قبل العلم بها اخبار و الأخبار بعد العلم بها اوصاف، مقصور على الجمل الأسمية. و السرفي ذلك: هو ان المصدر - على ما تقدم - عبارة عن الحدث القابل للانتساب، و لم يؤخذ فيه انتساب فعلى، و من المعلوم: ان الحدث القابل للانتساب هو الذي يصدر من الفاعل، فالتسبة التحقيقية التي تكفلها هيئة الماضي متأخرة بالرتبة عن معنى المصدر فتأمل.

و على كل حال: فان وقع الاختلاف في اشتقاق المصدر عن الفعل

الماضي او اشتقاق الفعل الماضي عن المصدر، فلم يقع خلاف بينهم في اشتقاق الفعل المضارع عن الفعل الماضي بمعنى تأخر رتبته عن رتبة الفعل الماضي، وذلك لما عرفت: من أنّ الفعل الماضي بهيئته يدلّ على النسبة التحقيقية التي هي أول نسبة يمكن ان تفرض بين العرض و محلّه، وهذا بخلاف الفعل المضارع فإنه يدلّ على انتساب الذات الى العرض و اتصافها به كقولك: يضرب زيد، فإنّ مفاده تكيف زيد بالضرب و تلوّنه و اتصافه به، و من المعلوم: أنّ هذا متأخر رتبة عن تحقق العرض منتسباً الى فاعله، اذ بعد التحقق تكيف الذات بتلك الكيفية و توصف به.

و الحاصل: أنّه في الفعل الماضي يلاحظ العرض منتسباً الى فاعله بالنسبة التحقيقية فيقال: ضرب زيد، و في الفعل المضارع يلاحظ الذات متصفاً بالعرض فيقال: يضرب زيد، و من المعلوم: أنّ رتبة اتصاف الذات بالعرض متأخرة عن رتبة تحقق العرض عن الذات، اذ بعد التحقق و صدور العرض من الذات يتّصف به الذات، فعني المضارع أنّما يتولّد من الفعل الماضي، فهذه هي النسبة الثانية للعرض، و النسبة الأولى هي النسبة التحقيقية.

ثمّ إنّ ما اشتهر: من أنّ المضارع يكون بمعنى الحال و الاستقبال ايضاً من الأشتباهات، فإنّ الظاهر من اطلاق الفعل المضارع من قولك: يضرب او يقول و غير ذلك هو التلبس الحالى، و صرفه الى الأستقبال يحتاج الى قرينة من ادخال السين و سوف، و الآ فظهوره الأولى هو التلبس بالحال، كما هو الظاهر من قوله تعالى: و يقول الذين كفروا الخ، فإنّ الظاهر منه هو أنّ حال نزول الآية كان ما تكفّلته الآية مقولاً لقول الكفار، لانهم بعد ذلك يقولون و يصدر منهم ذلك القول. و على كلّ حال، فقد ظهر لك تأخر رتبة المضارع عن الماضي.

ثمّ إنّ رتبة اسم الفاعل متأخرة عن رتبة المضارع، لأنّ مفاد اسم الفاعل أنّما يكون عنواناً متولّداً من قيام العرض بمحلّه و اتصافه به، فإنّ مفاده هو الأتحاد في الوجود، و عينية وجود العرض لمحلّه، و هذا المعنى كما ترى متأخر بالرتبة عن تحقق العرض من فاعله الذي هو مفاد الفعل الماضي، و عن اتصاف الذات بالعرض الذي هو مفاد الفعل المضارع، فمفاد اسم الفاعل أنّما يتولّد من مفاد الفعل المضارع. و من

هنا قيل: إنّ اسم الفاعل اذا كان بمعنى الحال او الأستقبال يعمل عمل الفعل المضارع، لأنّ المضارع مبدئه القريب، بخلاف الماضي فإنّه يكون مبدئه البعيد، فنسبة اسم الفاعل واقعة في المرتبة الثالثة من التّسب.

ثمّ بعد ذلك، تصل التوبة الى نسبة ملابسات الفعل من المفاعيل، من حيث وقوع الضّرب من زيد في زمان خاصّ، او مكان مخصوص، فيقال: زيد ضارب في المسجد، او في الليل وامثال ذلك، فنسبة ملابسات الفعل تكون في المرتبة الرابعة من التّسب.

(الأمر الثامن)

في بساطة مفهوم المشتقّ وتركيبه، وهو من اشكل الأمور المبحوث عنها في المشتق، وقبل بيان المختارلابدّ من تقديم امور:

الأول: الظّ أنّ هناك ملازمة، بين القول بدلالة هيئة المشتقّ على التّسبة التاقصة التقيديّة، والقول باخذ الذات في مفهومه، اذ المراد من التّسبة التاقصة نسبة المبدء الى الذات، فلا بدّ من دلالة على الذات التي هي طرف التّسبة، كدلالة على المبدء الذي هو الطرف الآخر لها، فلا يجتمع القول بخروج الذات عن مفهوم المشتق مع القول بدلالته على التّسبة التاقصة التقيديّة (١) فتأمل.

الثاني: المراد من التركيب المتنازع فيه في المقام، هو التركيب بحسب التحليل العقلي في عالم الإدراك واخذ المفهوم، بحيث يكون المدرك العقلاني من ضارب، هو من جملة الذات التي ثبت لها الضّرب على وجه يكون مدلول اللفظ هو هذه الجملة المركبة من الذات و المبدء و ثبوته لها، و يقابله البساطة، فإنّه معنى البساطة هو خروج الذات عن مدلوله، بحيث يكون المدرك العقلاني من ضارب مثلا امرا واحدا ومعنى فاردا ليست الذات داخلة فيه.

و الحاصل: أنّ للقائم مثلا وجودا خارجيا، و وجودا عقلاانيا. اما الوجود

(١) يمكن ان يقال: بأنه موضوع لنفس التّسبة مع خروج المنتسبين عن المدلول، كخروج الفاعل عن مدلول الفعل، مع أنّه وضع للنسبة التحقيّة في الماضي - منه.

الخارجي: فهو عبارة عن الهيئة الخاصة والشكل المخصوص القائم بالهواء. واما الوجود العقلاني المدرك من اطلاق القائم فهو المتنازع فيه من حيث اخذ الذات فيه، فمن يقول بالتركيب، يقول: ان المدرك العقلاني والمفهوم من قائم، هو الذات التي ثبت لها تلك الهيئة الخاصة والقائم بها ذلك المبدء. ومن يقول بالبساطة يقول: بخروج الذات عن المفهوم، وانما المفهوم من قائم هو عنوان الذات يتولد من قيام المبدء بها، من دون ان يكون الذات جزء المفهوم والمدرك حتى عند التحليل العقلي، اذ التركيب ولو تحليلانياً ينافي البساطة.

فما يظهر من بعض الأعلام: من الألتزام بالتركيب عند التحليل العقلي مع الألتزام بالبساطة (١) ممّا لا وجه له.

ثم ان اخذ الذات في مفهوم المشتق يتصور على وجهين:

الأول: ان يكون الذات المهمة الكلية مأخوذة فيه بمعنى اخذ ذات ما فيه.

الثاني: اخذ الذوات الشخصية في مفهومه من باب الوضع العام والموضوع

له الخاص، وسيأتي ما في كلا الوجهين انشاء الله تعالى.

الثالث:

حكى عن الشيخ قده، انه قاس المشتق بالجوامد من حيث عدم اخذ الذات

فيه، وقال: كما ان الذات لم تؤخذ في مفهوم الجوامد، وليس معنى الحجر هو ذات

ثبت له الحجرية، بل هو معنى بسيط، فكذلك المشتق لم تكن الذات مأخوذة فيه. و

قد تعجب من هذا القياس بعض وقال في وجه التعجب: ان الذات لا محالة مأخوذة

في مفهوم الجوامد، اذ الحجر مثلاً من اسماء الذوات، فلا يعقل خروج الذات عنه،

فلا مجال لقياس المشتقات بالجوامد. ثم اشكل على ما افاده الشيخ قده بقوله: اولاً، و

ثانياً، وثالثاً، ورابعاً، وخامساً، كما لا يخفى على المراجع هذا.

(١) هذا ما ذكره شيخنا الأستاذ مدظله، ولكن حكى انه يظهر من كلمات القوم: ان القائمين بالبساطة

مختلفون، فمنهم من يقول ببساطة المفهوم وان كان عند التحليل العقلي مركباً، ومنهم من يقول بالبساطة حتى عند التحليل، فراجع - منه.

ولكن الظَّ أنّ القياس في محله، وذلك: لأنَّ الحجر وان كان من اسماء الذّات، إلاّ أنّ منشأ توهم دخول الذّات في المشتق هو بعينه موجود في الجوامد، و يلزمه القول بتركيب الجوامد مع بداهة بساطتها، اذ لا منشأ لتوهم تركيب المشتق من المبدء و الذّات، سوى أنّ المبدء في المشتق أنّها يلاحظ لا بشرط عمّا يتحدّ معه من الذّات الّذى بهذا اللّحاظ يكون عرضياً و يصح حمله على الذّات، على ما سيأتى من معنى الّلابشريطية في المقام، بخلاف ما اذا لو حظ بشرط لا، فإنّه يكون عرضاً غير محمول. وهذا اللّحاظ اى لحاظ الّلابشريطية بعينه موجود فيما يتحصّل منها الأنواع، كالانسان، و الشجر، و الحجر، و غير ذلك، فإنّ المادّة او الصّورة ان لوحظت بشرط لا، يكون كلّ منها مبيناً للأخر، و لا يصح حمل احدهما على الآخر و لا حملهما على ثالث، بل تكون المادّة ح صرف القوّة مبينة للصّورة الّتى هي فعلية صرفة. و ان لو حظت لا بشرط يصح حمل احدهما على الآخر و حملهما على ثالث، و يعبر عن احدهما حينئذ بالجنس و الآخر بالفصل، فإنّ الجنس هو المادّة و أنّها الفرق بينهما بالأعتبار، حيث أنّ المادّة تعتبر بشرط لا، و الجنس يعتبر لابشرط، و كذا الحال في الصّورة و الفصل. و حينئذ ان كان لحاظ مبدء الأشتقاق في المشتقات لا بشرط موجبا لدخول الذّات فيه، فليكن لحاظ الجنس لابشرط عمّا يتحدّ معه من الفصل موجبا لدخول الفصل في الجنس، و كذلك دخول الجنس في الفصل، اذ الفصل ايضاً يلاحظ لا بشرط عن الجنس، فيلزم دخول الجنس في الفصل، و الفصل في الجنس، و دخولهما في التّوع، و دخول التّوع في كلّ منهما، فإنّ حمل الحيوان على الإنسان في قولك: الإنسان حيوان أنّها يكون بعد لحاظ الحيوان لابشرط عن اتّحاده مع الإنسان، و الآ بان لوحظ بشرط لا يكون ح صرف المادّة، و لا يصح حمله على الإنسان، فلو كان لحاظ الشئ لابشرط عمّا يتحدّ معه موجبا لدخول ذلك المتحدّ مع الشئ في الذّات، لكان يلزم دخول الإنسان في الحيوان عند حمله عليه، فإنّ ما يكون حيوانا هو الإنسان، و ما يكون انسانا هو الحيوان، و كذلك في الفصل. و هذا معنى ما قلنا: من أنّه يلزم دخول كلّ من الجنس و الفصل و التّوع في مفهوم الآخر، مع أنّ ذلك بديهيّ البطلان.

فيعلم من ذلك : أنّ لحاظ المبدء لا بشرط عمّا يتحدّ معه من الذات في المشتقات غير مستلزم لدخول الذات فيه، و الآ لأستلزم في الجوامد دخول كلّ من الجنس والفصل و التّوع في الأخر، فيكون معنى الحجر حينئذٍ شئٌ ثبت له الحجرية إذا الفصل في الحجر انما يكون فصلا له بعد لحاظه لا بشرط عمّا يتحدّ معه من الجسميّة فتكون الجسميّة داخلة في مفهوم الحجر، وهكذا الكلام في سائر الأنواع و الأجناس و الفصول، عاليها و سافلها(١).

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه يدلّ على المختار من بساطة المشتق وجوه:

الأوّل:

انّ المشتق على ما عرفت مرارا أنّها ينتزع من لحاظ المبدء لا بشرط، فلو كانت الذات ماخوذة في مفهومه و جزء لمدلوله لخرج عن كونه لا بشرط الى بشرط شئ، وهذا خلف، اذ الفرق بين المشتق و مبدئه ليس الآ بالابشروطيّة و البشروطيّة، و اعتبار الذات يلزم البشروط الشبيّة، و هو خلاف ما اتفقوا عليه.

الثاني:

انّ الألفاظ موضوعة بازاء المفاهيم بما أنّها مرآة الحقائق، لا بما هي هي حتّى يمتنع صدق ما وضع له الألفاظ على الخارجيات، و المفهوم عبارة عن المدرك العقلاني، و هو في غاية البساطة ليس فيه شائبة التركيب، فلا يمكن ان يكون مفهوم المشتق مركبا من الذات و المبدء.

الثالث:

انه يلزم تكرار الموصوف في مثل قولك : ذات باردة، لأنّه لو كان معنى

(١) و ينبغى مراجعة كلام المستشكل فإنّ ظاهر كلامه انّ اشكاله مقصور بدعوى خروج الذات عن الجوامد، كما هو الظاهر من الكلام المحكى عن الشيخ (قدس سره) و ظنّي أنّ استلزام دخول الجنس في الفصل و بالعكس لا يرفع اشكال المستشكل، فتأمل - منه.

الباردة ذات ثبت لها البرودة لزم تكرار الذات في القضية، مع شهادة الوجدان بخلافه، بل يلزم التكرار في كل قضية كان المحمول فيها من العناوين المشتقة اذا كان المراد من اخذ الذات اخذ مصداق الذات، اى الذوات الشخصية، لامفهوم الذات، فانّ في قولك : زيد كاتب، يكون شخص زيد ماخوذا في مفهوم الكاتب، فيكون مفاد القضية زيد زيد ثبت له الكتابة، فيلزم تكرار الموصوف في كل قضية، و انسباقه الى الذهن مرتين وهو كما ترى، بل يلزم ان يدخل المشتق في متكثر المعنى، بناء على اخذ الذوات الشخصية في مفهومه، ويكون من باب الوضع العام والموضوع له الخاص، مع أنّ هيئة فاعل موضوعة بوضع نوعى لكلى المتلبس بالمبدء على نحو عموم الموضوع له.

ومن الغريب: ما صدر عن بعض في هذا المقام، حيث اساء الأدب الى استاد الأساتيد السيد الجليل الميرزا الشيرازى قده، عند ما اورد اشكال لزوم كون المشتق من متكثر المعنى، بناء على اخذ الذوات الشخصية في مفهومه، وقال: انّ الأشكال بذلك انما هو لأجل عدم تعقل المعانى الحرفية، ثم اطال الكلام في أنّ هيئة المشتق كهيئات الأفعال انما هي موضوعة للمعاني الحرفية التسمية بالوضع العام والموضوع له العام، غاية انّ هيئات الأفعال موضوعة للنسبة التامة الخبرية، وهيئة المشتق موضوعة للنسبة الناقصة التقييدية. وانت خير بما في هذا الكلام من الخلط والأشتباه في قياس هيئة المشتق على هيئة الأفعال، وحسبان انّ الهيئة مط موضوعة للمعنى الحرفى التسمي، مع وضوح بطلان القياس.

وذلك: لأنه لا يعقل ان يكون مفاد الهيئة في المشتق معنى حرفياً، بان تكون موضوعة للنسبة الناقصة التقييدية، بداهة انّ النسبة الناقصة التقييدية انما تكون نتيجة النسبة التامة الخبرية، ومتأخرة عنها بالذات، ولذا قالوا: انّ الأخبار بعد العلم بها تكون او صافاً، فالنسبة الناقصة التقييدية دائماً انما تحصل من النسبة التامة الخبرية وتكون من نتائجها، وحينئذ نسل عن النسبة التامة الخبرية التي تكون النسبة الناقصة المستفادة من هيئة ضارب نتيجة لها، مع انه لم يكن هناك نسبة تامة خبرية قبل حمل الضارب على زيد في قولك: زيد ضارب، اذ هذا القول هو الذى

يتضمّن النسبة التامة، وتنقلب هذه النسبة التامة بعد الاخبار بها الى النسبة الناقصة التقييدية. واما قبل الحمل و الاخبار فليس هناك نسبة تامة خبرية حتى تكون نتيجتها النسبة الناقصة المستفادة من هيئة ضارب.

و الحاصل: أنه يلزم القول بدلالة هيئة المشتق على النسبة الناقصة التقييدية، القول بأن في مثل حمل الضارب على زيد في قولك: زيد ضارب يتضمّن (١) نسباً اربع: نسبتين تامتين، ونسبتين ناقصتين.

أما التامتان: فاحديها نسبة الضارب الى زيد التي تكفلها نفس الكلام، و ثانيها النسبة التامة التي تكون نتيجتها النسبة الناقصة المستفادة من هيئة ضارب، لما عرفت: من أنّ كلّ نسبة ناقصة تقييدية فهي من نتائج النسبة التامة، فيلزم القول بدلالة الهيئة على النسبة الناقصة القول بوجود نسبة تامة اخرى، غير نسبة الضارب الى زيد في قولك: زيد ضارب، حتى تكون نتيجة تلك النسبة التامة هي النسبة الناقصة المدعى دلالة الهيئة عليها.

و اما الناقصتان: فاحديها هي النسبة الناقصة التقييدية، الموضوع لها هيئة ضارب كما هو المدعى، و ثانيها النسبة الناقصة التقييدية التي تكون نتيجة حمل الضارب على زيد، حيث أنّ الاخبار بعد العلم بها تكون اوصافاً، فلا بد ان تحصل هناك نسبة ناقصة اخرى بعد الاخبار بضرارية زيد، فيتحصّل من قولك زيد ضارب نسب اربع، و هو كما ترى يكذبه الوجدان. مع أنه يلزم ان تكون النسبة الناقصة التقييدية في عرض النسبة التامة الخبرية، اذ قولك: زيد ضارب، متكفل لنسبة تامة خبرية، و متكفل لنسبة ناقصة تقييدية الموضوع لها هيئة ضارب، و الحال أنه لا يعقل ان تكون النسبة الناقصة في عرض النسبة التامة، لما عرفت من أنّ النسبة الناقصة تكون في طول النسبة التامة و من نتائجها، فكيف يعقل ان تكون في عرضها؟

و بالجملة: دعوى أنّ هيئة ضارب موضوعة بوضع حرفي للنسبة الناقصة

(١) مرادنا من التضمّن الأعم من المطابقة والألتزام، فلا تغفل و تتخيّل خلاف المراد - منه.

التقييدية، (١) مما لا ترجع الى محصل، اذ يلزم عليه مضافا الى ما ذكرنا، ان يكون المشتق لازم البناء، ولا يمكن ان يكون معربا يقع مسندا و مسندا اليه، لأنّ المعنى الحرفي يلازم البناء، فكيف صار معربا يقع مبتداء و خبرا في الكلام؟ (٢) فلامحيص من القول بأنّ هيئة المشتق موضوعة بوضع استقلالي اسمى للعنوان المتولد من قيام العرض بمحلّه. فظهر صحة ما حكى عن سيدنا الميرزا قده: من أنه لو كانت الذوات الشخصية ماخوذة في مفهوم المشتقّ يلزم ان يكون من متكثر المعنى مع أنه ليس كذلك فاذا لا يمكن ان تكون الذوات الشخصية ماخوذة في مفهومه، كما لا يمكن ان تكون الذوات الكلية ماخوذة فيه لما تقدّم من المحاذير، مضافا الى أنه يلزم دخول الجنس في مفهوم الفصل و بالعكس على ما عرفت، فلامحيص ح عن القول ببساطة المشتق.

بقي في المقام: ما افاده السيد الشريف في حاشيته على شرح المطالع، من الاستدلال على بساطة المشتقّ عند تعريف صاحب المطالع التظر بأنه «ترتيب امور حاصلة في الذهن، يتوصل بها الى تحصيل غير الحاصل» حيث قال الشارح: «وأنما قال امور، لأنّ الترتيب لا يتصور في امر واحد و المراد منها ما فوق الواحد» ثم قال الشارح: «و الأشكال الذي استصعبه قوم، بأنه لا يشتمل تعريف التظر التعريف بالفصل وحده او بالخاصة وحدها حتى غيروا التعريف الى ترتيب امر او امور فليس من تلك الصعوبة في شيء، و ذلك لأنّ التعريف بالمفردات أنما يكون بالمشتقات، و المشتقّ و ان كان في اللفظ مفردا، إلا أنّ معناه شيء له المشتقّ منه، فيكون من حيث المعنى مركبا (٣)

(١) ولا ينافي ذلك ما تقدّم متنا: من أنّ المشتق واقف في المرتبة الثالثة من النسب، لأنّ مرادنا من ذلك: هو أنّ معنى المشتق متأخرة في الرتبة عن الماضي والمضارع، لا أنّه يدل على النسبة حقيقة، فتأمل - منه.

(٢) ولكن لا اشكال في أنّ هيئة المضارع تدل على النسبة التامة مع أنه قد يعرض عليه الأعراب، فدلالته على النسبة لا يلازم البناء - منه.

(٣) ولا يخفى ان المحقق المقرر (قدس سره) نقل عبارة شارح المطالع مع تصرفات موضحة لمعنى المقصود منها. واليك نص عبارته:

«وأنما قال امور لان الترتيب لا يتصور في امر واحد، والمراد بها ما فوق الواحد سواء كانت متكثرة اولا، و

فاورد عليه السيد الشريف في حاشيته على هذا الجواب: بأن مفهوم الشيء لا يعتبر في معنى التاطق، والآ لكان العرض العام داخلاً في الفصل، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلب مادة الأمكان الخاص ضرورية، فإن الشيء الذي له الضحك هو الإنسان، وثبت الشيء لنفسه ضروري. (١) انتهى ما حكى عن المطالع وشرحها والمحشى.

و حاصل ما افاده المحشى في وجه بساطة المشتق: هو أنه ان اخذ مفهوم الشيء في مفهوم الفصل يلزم ان يدخل العرض العام في الفصل، فإن التاطق الذي هو الفصل يكون معناه شيء ثبت له التطق، و الشيء امر عرضي و التطق ذاتي ولا يعقل دخول العرضي في الذاتي، و ان اخذ مصداق الشيء يلزم انقلاب القضية الممكنة الى القضية الضرورية، فإن المصداق الذي يثبت له الضحك في قولك: الإنسان ضاحك ليس هو الآ الإنسان، فيرجع الأمر في القضية الحملية الى ثبوت الإنسان للإنسان، و من المعلوم: ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري، فتتقلب القضية من الأمكان الى الضرورة.

ثم أنه اورد على كل من شقى الترديد اللذين ذكرهما المحشى. فما اورد على الشق الأول (و هو ما اذا كان المأخوذ في المشتق مفهوم الشيء يلزم دخول العرض العام في الفصل) ما ذكره صاحب الفصول: (٢) من ان التاطق إنما يكون فصلاً في

هي اعم من الامور التصويرية والتصديقية، وقيدتها بالحاصلة لامتناع الترتيب فيها بدون كونها حاصلة ويندرج فيها مواد جميع الاقيسة» الى ان قال:

« والاشكال الذي استصعبه قوم بانه لا يتناول التعريف بالفصل وحده ولا بالخاصة وحدها، مع انه يصح التعريف باحدهما على رأى المتأخرين حتى غيروا التعريف الى تحصيل امر او ترتيب امور فليس من تلك الصعوبة في شيء، اما اولاً، فلأن التعريف بالمفردات لئما يكون بالمشتقات كالناطق والضحك والمشتق و ان كان في اللفظ مفرداً الآ ان معناه شيء له المشتق منه فيكون من حيث المعنى مركباً. (انتهى موضع الحاجة من كلامه).

(١) حاشية ميرسيد شريف هامش ص ٨ من شرح المطالع.

(٢) الفصول ص ٦٢. تنبيهات المشتق. «ويدفع الاشكال بان كون الناطق مثلاً فصلاً مبنى على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب ان يكون وضعه لغة كذلك.»

عرف المنطقيين، و الذي جعله المنطقيون فصلا ليس هو تمام ما وضع له لفظ الناطق، بل الذي جعل فصلا هو المعنى المجرد عن مفهوم الشئ، فيكون الفصل احد جزئى المدلول فلا يلزم دخول العرض في الفصل بعد هذا التجريد هذا.

و قد اورد على الفصول المحقق صاحب الكفاية (١) بما حاصله: انه من المقطوع ان المنطقيين لم يتصرفوا في مفهوم الناطق، بل جعلوا الناطق فصلاً بما له من المعنى من دون تجريد. و مما اورد على المحشى ايضاً ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (٢) و حاصله: ان الناطق ليس بفصل حقيقى، بل انما هو من لوازم الفصل و خواصه، و يكون بالنسبة الى الانسان من الأعراض الخاصة وليس هو من الذاتى له، فلا يلزم من اخذ مفهوم الشئ في مفهوم الناطق الآ دخول العرض العام في العرض الخاص، و هو ليس بمحذور هذا.

ولكن لا يخفى عليك: ان هذا الأيراد مبنى على جعل الناطق بمعنى المدرك للكليات فان ادراك الكليات يكون من خواص الانسان و عوارضه، و اما لو كان الناطق عبارة عما يكون له النفس الناطقة، التى بها يكون الانسان انسانا، فهو فصل حقيقى للانسان و ليس من العوارض.

و مما اورد على المحشى ايضاً ما ذكره شيخنا الأستاذ مدظله و حاصل ما ذكره: هو ان جعل الشئ من العرض العام مما لا يستقيم، اذ الضابط في العرض العام، و المايزينه و بين الخاصة، هو انه اذا كان الشئ امرا خارجا عن حقيقة الذات و كان يلحق الذات لجنسها - كالمتحرك بالأرادة و الحساس اللاحق للانسان لمكان كونه حيوانا - فهو يكون من العرض العام، كما ان ما يلحق الذات باعتبار فصلها يكون من العرض الخاص، كالضحك و التعجب اللاحقين للانسان بواسطة كونه ناطقا، فيعتبر في العرض العام ان يكون امرا خارجا

(١) الكفاية - المجلد الاول ص ٧٨ « وفيه: ان من المقطوع ان مثل الناطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرف في

معناه اصلاً، بل بما له من المعنى كما لا يخفى.

(٢) المدرك السابق ص ٧٨ قوله: «والتحقيق ان يقال ان مثل الناطق ليس بفصل حقيقى...»

عن الحقيقة والهوية، ويكون ممّا يلحق الجنس ويعرض له، سواء كان ممّا يعرض الجنس القريب كالمتحرك بالأرادة العارض للحيوان، او الجنس البعيد كالتامى العارض للجسم. وحينئذ لو كان مفهوم الشئ من العرض العام لكان اللازم ان يكون من اللواحق والعوارض الجنسية، ونحن لانتعقل ان يكون هناك جنس يكون الشئ من عوارضه، اذ ليس فوق مفهوم الشئ امر يكون الشئ عارضا عليه، بل الشئ هو فوق كل موجود في العالم، بحيث يصدق على جميع الموجودات من الماديات والمجردات والجواهر والأعراض. انه شئ، فكيف يمكن ان يكون الشئ من العوارض الجنسية؟ واتى جنس يكون فوق الشئ؟ حتى يكون الشئ عارضا له، فلا بد ان يكون الشئ هو بنفسه جنسا عاليا لجميع الموجودات الأمكانية من الماديات وغيرها.

واما توهم انه لا يمكن ان يكون الشئ جنسا للموجودات، لأطلاق الشئ على البارى تعالى، مع انه لا جنس له لأستلزامه التركيب فلا يخفى فساد، فانه تعالى شئ الآ انه لا كالأشياء، كما ورد ذلك في خطبته عليه السلام (١) فليس اطلاق الشئ عليه كاطلاقه على سائر الأشياء حتى يلزم التركيب في ذاته تعالى.

فان قلت: ان الشئية انها تكون من الأمور الأنتزاعية الخارجة المحمول، فلا يمكن ان تكون جنسا عاليا، لأن الجنس لابد ان يكون ذاتيا للشئ، فلا يمكن ان

(١) لم نجد في خطب نهج البلاغة ما ورد بهذا المضمون

نعم ورد هذا المضمون في بعض الروايات كقوله (ع): هوشىء بخلاف الاشياء في خبر هشام بن الحكم عن ابي عبد الله (ع). وقوله (ع) انه شئء لا كالأشياء في خبر محمد بن عيسى بن عبيد عن ابي الحسن الرضا (ع) ولكن الاول مجهول بعباس بن عمرو الفقىمى والثاني مرسل.

وفي المقام روايات اخرى يستفاد منها صحة اطلاق القول بانه تعالى شئء، راجع اصول الكافي الجزء ١،

كتاب التوحيد، باب اطلاق القول بانه شئء ص ١٠٩

توحيد الصدوق. باب في انه تبارك وتعالى شئء ص ٦٢

بحار الانوار الجزء ٣، باب ٩ من كتاب التوحيد ص ٢٥٧

يكون ما هو خارج المحمول وما يكون انتزاعياً محضاً جنساً للأشياء المندرجة تحته .
قلت: إنَّ الشَّيْئَةَ و ان كانت من الأمور الأنتزاعية، الآ أنها لما كانت
تنتزع من مقام الذات فهي ملحقة بالذَّاتِ، كما أنَّ ما يكون منتزعا من غير مقام
الذَّاتِ ملحق بالعرض كاللِّتَقْدَمِ والتَّأخَّرِ، على ما تقدّم تفصيل ذلك فكون الشَّيْئَةَ
من الأمور الأنتزاعية لا يضر بدعوى كون الشَّيْءِ جنساً للأجناس، فإنَّ الشَّيْئَةَ إنما تنتزع
من الماهيات عند وجودها، ولذا كان شَيْئَةَ الشَّيْءِ مساوقة لوجوده، لأنَّ الماهية عند
وجودها تكون شيئاً فتأمل.

فتحصل: أنَّ دعوى كون الشَّيْءِ من العرض العامِّ ممَّا لانتعقله، فلوا بدل
المحشى اشكال دخول العرض العامِّ في الفصل باشكال دخول الجنس في الفصل
كان أولى. فتأمل في المقام جيّداً، فإنَّ ما ذكره شيخنا الأستاذ مدظله في المقام ممَّا
لا يخلوا عن اشكال (١) هذا تمام الكلام في الشَّقِّ الأوَّلِ الَّذِي ذكره المحشى .
واقا الشَّقِّ الثَّانِي: وهو ما اذا اخذ مصداق الشَّيْءِ في مفهوم المشتق،
حيث قال: يلزم انقلاب الأمكان الى الصَّرورة.

فقد اورد (٢) عليه صاحب الفصول بما حاصله: ان اخذ مصداق الشَّيْءِ في
مفهوم المشتق لا يلزم الانقلاب، فإنَّ عقد الحمل قد قيّد بقيد تكون القضية باعتبار
ذلك القيد ممكنة. مثلاً في قولنا: الإنسان ضاحك، قد قيّد الإنسان الَّذِي تضمّنه
الضَّاحك بقيد الضحك، فيكون المحمول المجموع من القيد والمقيّد، وثبوت الإنسان

(١) وظننى أنَّ مرادهم من العرض العامِّ في المقام غير العرض العامِّ الَّذِي اصطلح عليه المنطقيون الَّذِي
يجعلونه مقابل العرض الخاصِّ وهو ما كان يعرض الشَّيْءَ لجنسه، بل المراد من العرض العامِّ في المقام هو المعقول
الثانوي الَّذِي ينتزعه العقل كالأمكان والوجوب وغير ذلك، وما ذكره شيخنا الأستاذ من جعل (الشَّيْءِ) جنس
الاجناس ممَّا لا يمكن المساعدة عليه، اذ يلزم ان يكون بين الجوهر والعرض جنساً ذاتياً، ويلزم تركيب العرض، و
غير ذلك ممَّا لا يخفى على المتأمل - منه.

(٢) الفصول ص ٦٢ تنبيهات المشتق التنبه الاول، «ويمكن ان يختار الوجه الثاني ايضاً ويجاب بان
المحمول ليس مصداق الشَّيْءِ والذات مطلقاً، بل مقيداً بالوصف، وليس ثبوته حينئذ للموضوع بالضرورة، لجواز
ان لا يكون ثبوت القيد ضرورياً.

المقيّد بالصّحك لمطلق الأنسان الّذى اخذ موضوعاً في القضيّة ليس ضروريّاً باعتبار قيد الصّحك و ان كان ثبوت الأنسان المجرد عن القيد للأنسان ضروريّاً لأنّ ثبوت الشّيء لنفسه ضروريّ، فالقضيّة باعتبار القيد لا تخرج عن كونها ممكنة، لأنّ النتيجة تتبع احس المقدمات.

ثمّ تَنْظَرُ هُوَ قده (١) في الأيراد بما حاصله: انّ القيد ان كان ثابتاً للمقيّد واقعا صدق الأيجاب بالضرورة، و ان لم يكن ثابتاً له صدق السلب بالضرورة هذا، ولكن لا يخفى ما في كلّ من الأيراد و الجواب من التّظنر.

أما في الأيراد فتوضيحه: انّ الجزئيّ بما هو جزئيّ غير قابل للتقييد، لأنّ التّقييد إنّما يرد على الماهيات الكلّية القابلة للتّنويع بالقيود، و أمّا الأمور الجزئية فهي غير قابلة للتّنويع، فلا يمكن ان تقيّد بقيد. نعم الأمور الجزئية قابلة للتوصيف، حيث أنّ الجزئيّ يمكن ان يكون موصوفاً بوصف في حال و بوصف آخر في حال آخر كما يقال: زيد راكب في اليوم و جالس في الغد، و أمّا اخذ الرّكوب قيدا لزيد على وجه يكون متكرراً للموضوع واقعا فهو غير معقول. و من هنا قالوا: انه لو قال: بعثك هذا الكاتب يكون المبيع هو الشخص المشار اليه كاتباً كان او لم يكن، غايته أنّه عند تخلف الوصف يكون للمشتري الخيار، بخلاف ما اذا قال: بعثك عبداً كاتباً فإنّ المبيع يكون المقيّد بالكتابة.

و بالجملة: لا اشكال في أنّ الجزئيّ غير قابل للتّقييد، و ان كان قابلاً للتوصيف، فح اذا اخذ مصداق الشّيء في مفهوم الضّاحك مثلاً فلا يمكن ان يكون المصداق مقيّداً بالصّحك لأنّ المصداق ليس هو الآ الجزئيّ، و قد عرفت أنّ الجزئيّ غير قابل للتّقييد، فليس المحمول في قولك: زيد ضاحك او الأنسان ضاحك، هو زيد المقيّد بالصّحك بل المحمول زيد الموصوف بالصّحك، و من المعلوم: ان المحمول حينئذ

(١) المدرك السابق. قوله: «وفيه نظر، لان الذات المأخوذة مقيّدة بالوصف قوة او فعلاً ان كانت مقيّدة به واقعاً صدق الايجاب بالضرورة و الآ صدق صدق السلب بالضرورة، مثلاً لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة».

يكون كلاً من الموصوف والصفه، فتتحل قضية زيد ضاحك او الأنسان ضاحك الى قولنا الأنسان انسان و قولنا الأنسان ذو ضحك، لأنّ القضية تتعدّد حسب تعدّد الموضوع او المحمول، و في المقام المحمول متعدّد واقعا وان كان واحدا صورة، لما عرفت: من أنّ المحمول يكون كلاً من الصفة والموصوف، وليس المحمول امرا واحدا مقيدا، فقضية الأنسان ضاحك او كاتب تنحل الى قضية ضرورية، وهى قولنا الأنسان انسان، و الى قضية ممكنة، وهى قولنا الأنسان ذو ضحك او كتابة، والمراد من الانقلاب في كلام السيد الشريف هو هذا، اى أنّ القضية بعد ما كانت ممكنة تنقلب الى قضية ضرورية و ان كان هناك قضية اخرى ممكنة، لأن ذلك لا يضر بدعوى الانقلاب.

والحاصل: أنّه فرق، بين ان يكون المحمول امرا واحدا مقيدا، و بين ان يكون المحمول متعددا من الوصف و الموصوف. ففي الأوّل لا تنحلّ القضية الى ضرورية و ممكنة، و في الثانى تنحلّ الى ضرورية و ممكنة، فإنّ اخذ الموضوع في المحمول يوجب كون القضية ضرورية، كما في قولك: زيد زيد الكاتب. كما أنّ اخذ المحمول في الموضوع يوجب كون القضية ضرورية كقولك: زيد الكاتب كاتب، فتأمل في المقام جيّدا.

واقما ما اجاب به عن الأيراد بقوله: وفيه نظر الخ، فلم نعرف له معنى محصلا، فإنّ العبرة في كون القضية ضرورية او ممكنة، هو ملاحظة مادة المحمول و نسبته الى الموضوع، فان كان المحمول ممّا يقتضيه ذات الموضوع، فالقضية تكون ضرورية لاحالة كما في قولك: الأنسان ناطق، فإنّ ذات الأنسان يقتضى الناطقية. وان لم يكن المحمول ممّا يقتضيه ذات الموضوع بل كان من الأوصاف الخارجة عن متقضيات الذات، فالقضية لاحالة لا تكون ضرورية، سواء دام ثبوت الوصف للموضوع كما في قولك: كلّ فلك متحرّك دائما، اولم يدم كما في قولك: الأنسان كاتب، فالعبرة في كون القضية ممكنة او ضرورية هو هذا، لا أنّ العبرة بقيام الوصف بالموضوع خارجا و عدم قيامه، كما يعطيه ظاهر كلام الفصول (ره) فإنّ القيام و عدم القيام خارجاً اجنبى عن جهة القضية و أنّها موجهة باى جهة من

الضرورة و الدوام و الأمكان كما لا يخفى. فتأمل، فإن عبارة الفصول في قوله - وفيه نظر- تحتمل وجهها آخر.

وعلى كل حال لا اشكال فيما ذكره السيد الشريف في كلاشقى الترديد، و ان كان الأولى تبديل الشق الأول بدخول الجنس في الفصل.

ثم انه يمكن ان يجاب عن الشق الثاني (و هو لزوم انقلاب الممكنة الى الضرورية) بانّ الانقلاب انما يكون اذا اخذ الكاتب مثلاً بفهومه المركب من الذات و المبدء محمولاً في القضية، و اما اذا جرد عن الذات، كما لا يحصى عنه لتلايلزم حمل الشئ على نفسه، فلا تنقلب القضية الى الضرورية. و دعوى: انه لم يكن هناك عناية التجريد، بل الكاتب بماله من المعنى يحمل على زيد، فهي من الشواهد على بساطة المفهوم.

فتحصل: انه لا يحصى عن القول ببساطه المشتق و لا يمكن القول بتركبه.

(الأمر التاسع)

في شرح ما يقال: من ان الفرق بين المشتق و مبدئه، هو بشرط اللائية و اللابشرطية، كما هو الفرق بين الجنس و المادة و الفصل و الصورة.

فتقول: ان المراد من لا بشرط و بشرط لافي المقام، غير المراد من بشرط لا و لا بشرط و بشرط شئ في تقسيم الماهية المبحوث عنها في باب المطلق و المقيد، فان تقسيم الماهية الى ذلك في ذلك المبحث انما هو باعتبار الطوارى و الانقسامات اللاحقة للماهية المنوعة و المصتفة لها.

فتارة: تلاحظ الماهية مجردة عن جميع الطوارى و اللواحق و الانقسامات التي يمكن ان يفرض لها، فهذه هي الماهية بشرط لا التي تكون من الأمور العقلية، التي يمتنع صدقها على الخارجيات، بدهاه انه لا وجود لها بما هي كذلك

و اخرى: تلاحظ واجدة لطور خاص و امر مخصوص كالإيمان بالنسبة الى

الرقبة، فهذه هي الماهية بشرط شئ

و ثالثة: تلاحظ على وجه السريران في جميع الانقسامات و الطوارى، بحيث

يساوى كلّ لاحق مع نقيضه، فهذه هي الماهية لابشرط، وهي المعبر عنها بالمطلق كما اوضحناه في محله.

وهذا المعنى من الّلا بشرط وبشرط لا غير مقصود في المقام. بل مرادهم من قولهم: انّ الفرق بين المشتق ومبدئه، هو انّ المشتق اخذ لابشرط، والمبدء اخذ بشرط لا، أنّها هو معنى آخر، غير المعنى المذكور في باب المط والمقيّد.

وتوضيح المراد في المقام: هو انّ العرض لما كان وجوده لنفسه وب نفسه و في نفسه عين وجوده لغيره وبغيره وفي غيره لأستحالة قيام العرض بذاته بل تقرره أنّها يكون بمحلّه، فيمكن ان يلاحظ العرض بما هو هو ومع قطع النظر عن عينية وجوده لوجود الموضوع، كما أنّه يمكن ان يلاحظ على ما هو عليه من القيام والاتحاد، من دون تجريده و تقطيعه عمّا هو عليه من الحالة، اى حالة القيام بالغير. فان لوحظ على الوجه الأوّل كان حينئذ عرضا مباينا غير محمول ويكون ملحوظا بشرط لا، اى بشرط عدم الاتحاد والقيام بالمحلّ. وان لوحظ على الوجه الثّاني كان حينئذ عرضيا متحدًا محمولًا و يكون ملحوظا لا بشرط، اى لابشرط عن التّجرد و التقطيع، بل لوحظ على ما هو عليه من الحالة من القيام بالموضوع.

والحاصل: أنّه لا اشكال في أنّ العرض مط من اى مقولة كان، هو بنفسه من الماهيات الأمكانية الّتي لها حظّ من الوجود، و يقابل الجوهر عند تقسيم الممكنات. وكذا لا اشكال في أنّ قوام تقرر العرض بالموضوع، حيث أنّه ليس هو بنفسه متقررا في الوجود كتقرّر الجوهر، بل لابدّ في العرض من ان يوجد في محلّ و يقوم به و يتحدّ معه بنحو من الاتحاد، و هو الاتحاد في الوجود، و هذا معنى ما يقال: من أنّ وجود العرض لنفسه وب نفسه و في نفسه عين وجوده لموضوعه وبموضوعه و في موضوعه. و اذا كان الأمر كذلك، فتصل النوبة حينئذ الى التّفكيك بين الحيثيتين في مرحلة اللّحاظ، فيمكن لحاظه من الحيثية الأولى و ذلك لا يكون الاّ بالتّجريد عن عينية وجوده لوجود موضوعه، فيكون عرضا مفارقا غير محمول، اذ التّجريد يوجب مباينة وجوده لوجود موضوعه، و من المعلوم: أنّه لا يصح حمل احد المتباينين على الآخر، اذ يعتبر في الحمل نحو من الاتحاد، سواء كان على وجه

الاتحاد في الهوية، كما في اتحاد الحد للمحدود في قولك: الإنسان حيوان ناطق، او على وجه الاتحاد في الوجود كقولك: زيد ضارب، فلا يصح قولنا: زيد ضرب. و لحاظه بهذا الوجه هو المعنى بقولهم بشرط لا اى بشرط ان لا يكون في الموضوع، لا أنه لا يكون واقعا لاستحالة ذلك بل يقطع النظر عن كونه في الموضوع، اذ قطع النظر عن ذلك و لحاظه على هذا الوجه بمكان من الأماكن. كما أنه يمكن لحاظه من الحيثية الثانية، اى لحاظه لا بشرط التجرد، بل يلاحظ على ما هو عليه من العينية و الاتحاد، فيكون عرضيًا متحدا محمولًا و يكون هو مفاد المشتق.

و من هنا يظهر: ان مبدء الاشتقاق لا بد ان يكون معنى قابلا للحاظه بشرط لا او لا بشرط، بان يكون هو بنفسه مجردًا عن ذلك، فلا يصح جعل المصدر او اسم المصدر مبدء الاشتقاق، لأنّ كلاً من المصدر و اسم المصدر له معنى لا يمكن لحاظه لا بشرط، بحيث يصح حمله على الخارج الآذا مجرد عن معناه فيخرج حينئذ عن كونه مصدرا او اسم مصدر، فتأمل جيّداً.

وعلى كلّ حال، فقد ظهر المراد من قولهم: انّ الفرق بين المشتق و مبدئه هو اللابشرطيّة و البشروط اللآئيّة، و اتضح انّ المشتق عبارة عن تلك الكيفيّة الحاصلة للعرض من قيامه بمعروضه، واتحاد وجوده لوجوده، و اين هذا من دخول الذات في مفهومه؟

ثمّ أنه لا فرق في ما ذكرناه من معنى المشتق، بين اسم الفاعل و الصفة المشبّهة، و غيرها من الأسماء المشتقة: من اسم المفعول، و اسم المكان، و اسم الألة كمضروب و مقتل و مفتاح و غير ذلك، فانه بعد ما كان وجود العرض وجودا رابطيًا، فلاحالة يكون بين العرض و بين موضوعه - من الألة و المكان و غير ذلك من ملابسات الفعل - نحو من الربط و الاتحاد المصتح للحمل، غاية انّ كيفيّة الاتحاد تختلف، ففي اسم الفاعل يكون نحو من الاتحاد، و في اسم المفعول يكون نحو آخر من الاتحاد، و في اسم الألة او اسم المكان نحو آخر. و يجمع الجميع: انّ من قيام المبدء بالذات - على اختلاف انحاء القيام و الأضافة الحاصلة بين المبدء و الذات - يحصل عنوان للعرض و كيفيّة للمبدء، يكون الأسم موضوعا لذلك

العنوان و لتلك الكيفية.

إذا عرفت هذه الأمور

فاعلم: أنه اختلف القوم في كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس او للأعم منه و ما انقضى على اقوال

ثالثها: التفصيل، بين اسم الفاعل و اسم المفعول، و غيره من سائر هيئات المشتقات.

و رابعها: التفصيل، بين ماذا كان المبدء من الملكات و الصناعات، و غيرهما.

و خامسها: التفصيل، بين المتعدى كضارب، و غيره كعالم.

و سادسها: التفصيل، بين ما اذا طرء ضد و جودى، و غيره.

و غير ذلك من الأقوال التي يقف عليها المراجع.

الآن الظاهر: أن هذه الأقوال حادثة بين المتأخرين، بعد ما كانت المسئلة ذات قولين: قول بوضعه لخصوص المتلبس مط في جميع التقادير، و قول بوضعه للأعم كذلك. و هذه التفاصيل كلها نشأت من حسابان اختلاف الهيئات الاشتقاقية، او اختلاف مبادئ المشتقات فيما نحن فيه، مع أن الظاهر أن ذلك لا يوجب اختلافا فيما نحن فيه، اذ الكلام في وضع الهيئة للأخص او الأعم، و ذلك مما لا يختلف فيه المبادئ كما لا يخفى، غاية لو كان المبدء ملكة او حرفة يكون الأنقضاء باعتبار ذهاب الملكة و رفع اليد عن الحرفة، و لو كان المبدء من الفعليات يكون الأنقضاء بعدم الفعلية. و كأن منشأ توهم التفصيل بين المبادئ، هو تخيل صدق البقال مثلا بالنسبة الى من لم يكن مشغولا ببيع البقل، فتوهم أن البقال لابد ان يكون للأعم. و كذا الكلام في غير البقال من سائر الصيغ التي تكون المبادئ فيها حرفة او صناعة او ملكة، ولكن لا يخفى فساد التوهم، فإنه بعد ما كان المبدء حرفة او ملكة او صناعة يكون العبرة في الأنقضاء هو تبدل الحرفة و الصناعة بحرفة و صناعة اخرى، او مجرد رفع اليد عن تلك الحرفة و ان لم يتلبس بحرفة اخرى.

و بالجملة: لوجه للتفصيل بين مبادئ المشتقات او هيئاتها، فالعمدة في

المسئلة هو اثبات وضع المشتق لخصوص المتلبس مط في جميع الموارد، او وضعه للأعم كذلك مط.

والأقوى: أنه موضوع لخصوص المتلبس مجاز في غيره ويدل على المختار امور
الأول:

أنه بعد القول بالبساطة و خروج الذات عن مفهوم المشتق، لا محيص عن القول بوضعه لخصوص المتلبس، ولا يمكن ان يكون موضوعا للأعم، اذ الوضع للأعم لا يكون الا اذا كان هناك جامع بين المتلبس و المنقضى عنه المبدء، حتى يكون اللفظ موضوعا بازاء ذلك الجامع و ليس في البين جامع بناء على البساطة، وذلك لأن المشتق يكون ح عبارة عن نفس العرض الملحوظ لا بشرط كما تقدم، و ليس وظيفة الهيئة الا جعل العرض المباين عرضيا محمولا، فالمشتق هو عبارة عن العرض المحمول، و من المعلوم: توقف ذلك على وجود العرض حتى يصح لحاظه لا بشرط.

و الحاصل: ان انقضاء المبدء موجب لانعدام ما هو قوام المشتق و حقيقته، اذ بعد ما كانت الذات منسلخة عن مدلول المشتق و كان حقيقة المشتق عبارة عن نفس العرض لا بشرط، فلا يعقل ان يكون هناك جامع بين حالتى الانقضاء و التلبس يكون اللفظ موضوعا بازائه، لأن الانقضاء موجب لانعدام عنوان المشتق، ولا يعقل ان يكون اللفظ موضوعا بازاء كلتا حالتى وجود المعنى و انعدامه، اذ لا جامع بين الوجود والعدم، فلا محيص من ان يكون المشتق موضوعا لخصوص المتلبس.

و بالجملته: بناء على البساطة يرتفع الفارق بين الجوامد و المشتقات، الا من حيث كون الجوامد عناوين للذاتيات، و المشتقات عناوين للعرضيات، و اما من حيث الوضع لخصوص المتلبس فلا فرق بينهما، اذ كما ان انعدام الصورة النوعية الذاتية التي بها يكون الحجر حجرا يوجب انعدام العنوان و عدم انخفاض ما وضع اللفظ بازائه، كذلك انعدام الصورة النوعية العرضية التي بها يكون الضارب ضاربا موجب لانعدام عنوان الضارب و عدم انخفاض ما وضع اللفظ بازائه. كل ذلك لمكان عدم ثبوت الجامع الباقي بين الحالتين الا الهيولى في الجوامد و الذات

في المشتقات، و كلّ من الهيول والذات خارجة عن المعنى واجنبية عنه .
 فظهر: أنّ هناك ملازمة بين القول بالبساطة و القول بالوضع لخصوص
 المتلبس، و حيث اخترنا البساطة على ما تقدّم بيانه، فلا بد ان نقول بوضع المشتقّ
 بازاء خصوص المتلبس.

نعم للقائل بالتركيب ان يقول بوضعه للأعمّ، اذ للقائل بالتركيب ان
 يقول: أنّ (ضارب) مثلاً موضوع للذات التي ثبت لها الضرب في الجملة، من غير تقييد
 بخصوص المتلبس هذا.

ولكن مع ذلك لا يستقيم، لتوجّه اشكال عدم ثبوت الجامع بين التلبس و
 الأنقضاء حتّى على القول بالتركيب، و ذلك لأنّ اقصى ما يدعيه القائل
 بالتركيب، هو أنّ المشتقّ موضوع للذات المقيّدة بالمبدء على وجه النسبة الناقصة
 التقييدية معرّى عن الزمان، بداهة خروج الزمان عن مداليل الأسماء، و من المعلوم:
 انه ليس هناك جامع بين الأنقضاء و التلبس الاّ الزمان، فلو كان الزمان جزء
 مدلول المشتقّ لأمكن للقائل بالتركيب ان يقول: أنّ الهيئة موضوعة للذات التي ثبت
 لها المبدء في زمان ما، الصادق على الزمان الماضي و المتلبس، و اما لو لم يكن الزمان
 جزء مدلول اللفظ فلا يكون هناك جامع يمكن ان يوضع اللفظ بازائه، بداهة أنّ
 الذّات أنّما تنتسب الى المبدء عند فعلية المبدء، و اما مع عدم فعليته فليست منتسبة
 اليه الاّ باعتبار الزمان الماضي، و المفروض أنّ الزمان خارج عن مدلول اللفظ.

و حاصل الكلام: أنّ المشتقّ، اما ان يكون موضوعا لخصوص المتلبس، و
 اما ان يكون موضوعا للأعمّ بالأشتراك المعنوي، اذ لا يحتمل ان يكون موضوعا
 لخصوص ما انقضى عنه المبدء، او موضوعا لكلّ منها بالأشتراك اللفظي، فلا بد ان
 يكون موضوعا، اما للمتلبس، و اما للأعمّ، و من المعلوم: أنّ الوضع للأعمّ يتوقف
 على ان يكون هناك جامع قريب عرفي، و لا يمكن ان يكون هناك جامع بين التلبس
 و الأنقضاء الاّ من ناحية الزمان، و المفروض أنّ الزمان خارج عن مدلول الأسماء،
 فلا بد ان يكون موضوعا لخصوص المتلبس.

فظهر: أنّ القول بالتركيب لا يلازم القول بالأعم، كما ربّما يتخيّل، (١) بل قوى ذلك شيخنا الأستاذ مدّظله ابتداءً، و إن كان قد عدل عنه أخيراً و افاد: أنّه لا يمكن القول بالوضع للأعم مط، سواء قلنا بالبساطة، أو قلنا بالتركيب، و إن كان الأمر على البساطة أوضح، لما عرفت: من أنّ المشتقّ بناء على البساطة ليس الآ عبارة عن نفس الحدث لا بشرط، و اللفظ أنّها يكون موضوعاً بازاء هذا المعنى، و بعد الأنقضاء لم يبق حدث حتّى يتوهم كونه حقيقة فيه، كما أنّه عند انعدام الصّورة النوعية في الجوامد لم يبق ما هو الموضوع له.

ولا يتوهم أنّه بناء على هذا ينبغي ان لا يصح اطلاق المشتقّ على ما انقضى عنه المبدء، اذ معنى المشتق لم يبق و الذات الباقية اجنبية عن المشتق، فعلى اتى وجه يصح اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدء؟ فإنّ الذات و ان لم تكن مأخوذة في المشتق، الآ أنّها لما كانت معروضة للمشتق و متّصفة به في السابق، صحّ اطلاق المشتق عليها بعلاقة ما كان.

و بالجملة: لا محيص عن القول بوضع المشتق لخصوص المتلبّس، و لا يمكن عقلاً ان يكون موضوعاً للأعم. هذا مضافاً الى وجود علائم الحقيقة و المجاز في المقام، حيث أنّه يتبادر لخصوص المتلبّس عند الأطلاق، و يصح سلب عنوان المشتقّ عمّن انقضى عنه المبدء، فيصح ان يقال: زيد ليس بضارب اذا كان قد انقضى عنه الضرب، و لا ينافي صحّة السلب لصحّة الحمل، بدهاءة أنّ صحّة الحمل ليس لمكان جوهر اللفظ، بل بعناية ما كان، بخلاف صحّة السلب، فإنّه يصح سلب الضارب بما له من المعنى من دون عناية عن زيد الذي لم يكن بضارب فعلاً، كما يصح سلب الأسد بما له من المعنى عن الرّجل الشّجاع، مع صحّة حمله عليه ايضاً، الآ أنّ صحّة الحمل لمكان العناية، بخلاف صحّة السلب.

(١) بتقريب أنّه موضوع لنفس النسبة من غير تقييد بالأنقضاء و التلبّس، و بعبارة اخرى: موضوع للذات التي ثبت لها الضرب كما هو المتأول في تفسير الضارب، و من المعلوم: أنّ هذا المعنى يصدق على المنقضى و المتلبّس، فاعتبار خصوص المتلبّس يحتاج الى مؤنة زائدة، فتأمل - منه.

و بالجملته: لو انكر صحة السلب في سائر المقامات، فليس لأحد انكاره في المقام، لأن سائر المقامات يمكن دعوى وضع اللفظ فيها للأعم، كما لو ادعى ان الأسد موضوع لمطلق الشجاع الجامع بين الحيوان المفترس و الرجل، فن ادعى ذلك فليس ممن ادعى ما يخالف العقل، غايته انه ادعى ما يخالف الواقع.

و هذا بخلاف المقام، فان ادعاء وضع المشتق للأعم مما لا يمكن، لعدم الجامع في البين عقلا على ما تقدم بيانه. فالتمسك في المقام بصحة السلب مما لا غبار عليه، كما لا غبار لصحة التمسك بلزوم اجتماع الضدين بناء على القول بالأعم فيما اذا تلبس بضد ما كان متلبسا به كالقيام و القعود، و توضيح ذلك: هو انه لا اشكال في تضاد نفس المبادئ: من القيام و القعود و السواد و البياض و غير ذلك، و حينئذ فان قلنا ببساطة المشتق و انه عبارة عن نفس المبادئ لا بشرط، فلا اشكال في تحقق التضاد بين نفس المشتقات ايضا: من القائم و القاعد و الأسود و الأبيض، اذ القائم هو عبارة عن نفس القيام المتحد وجوداً مع الذات و كذلك القاعد، فالتضاد بين القيام و القعود لا محالة يستلزم التضاد بين القائم و القاعد بل هو هو، فبناء على البساطة لا مجال لتوهم عدم التضاد بين القائم و القاعد، و يلزم الوضع للأعم اجتماع الضدين فيما اذا تلبس القائم بالقعود، لصدق القائم و القاعد عليه حقيقة، و هو كما ترى يكون من اجتماع الضدين.

و اما بناء على القول بالتركيب، فربما يتوهم عدم التضاد بين المشتقات و ان كان هناك تضاد بين نفس المبادئ، بتقريب ان الهيئة موضوعة للذات التي ثبت لها المبدء في الجملة، و لو انما، فيكون القائم هو الذي صدر عنه القيام، و هذا المعنى كما ترى يجمع القاعد الذي هو عبارة عن الذات التي صدر عنها القعود.

و الحاصل: ان الهيئة توجب توسعة في ناحية المبادئ على وجه يقع التخالف بينها، فيكون ضد القائم هو القاعد الدائم بحيث لم يتلبس بالقيام اصلا، و كذا الحال في القاعد، و اما التلبس بالقيام في الجملة فليس ضدًا للقعود، و كذا العكس هذا.

ولكن مع ذلك لا يستقيم، بداهة انه بعد تعرية الأسماء المشتقة عن الدلالة

على الزمان يكون شغل الهيئة هو الصاق المبدء بالذات و ربطه بها، من دون تصرف في المبادئ و الذوات، بل المبادئ باقية على ما هي عليه من المعاني و كذا الذوات، و بعد تسليم التصادد بين المبادئ فلامعنى لعدم تسليمه بين المشتقات، مع ان الهيئات المشتقة لم تحدث في المبادئ و الذوات ما يوجب خروجها عن التصادد. نعم لو اخذ الزمان في مدلول الهيئة لكان للتوهم المذكور مجال. فظهر: ان التصادد بين المبادئ يسرى الى التصاددين نفس المشتقات، و ذلك ينافي وضعها للأعم للزوم اجتماع الضدين، فلا بد عن القول بوضعها لخصوص المتلبس، لأنه لا يتصادق عنوان القائم و القاعد في آن واحد.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه لا محيص عن القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس و لا يمكن عقلا وضعه للأعم، مضافا الى الوجوه الأخر.

بقي الكلام فيما استدلك به القائل بالأعم، وهو امور:

الأول: تبادل الأعم.

الثاني: عدم صحة السلب. و فيها ما عرفت: من تبادل خصوص المتلبس، و صحة السلب عما انقضى عنه المبدء.

الثالث: كثرة الاستعمال في المنقضى. و فيه أنها دعوى لاشاهد عليها، اذ المسلم هو كثرة اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدء، ولكن مجرد ذلك لا يكفي، لأن الأطلاق أنها يكون بلحاظ حال التلبس، لا اطلاقه عليه في الحال و جعله معنونا بالعنوان فعلا بلحاظ أنه كان متلبسا قبل ذلك.

و بالجملة: فرق، بين ان يكون الاستعمال بلحاظ حال التلبس و ان انقضى عنه التلبس، و بين ان يكون بلحاظ الفعلى لمكان أنه كان متلبسا، و الذى ينفع القائل بالأعم هو ان يكون الاستعمال على الوجه الثانى دون الأول، اذ لا اشكال في ان الاستعمال بلحاظ حال التلبس يكون على وجه الحقيقة، و انت اذا راجعت وجدانك و استعمالك ترى ان استعمالك أنها تكون بلحاظ حال التلبس، اذ الاستعمال بهذا اللحاظ لا يحتاج الى عناية و مؤنة، بخلاف استعماله بلحاظ الفعلى لمكان تلبسه قبل، فان ذلك يحتاج الى لحاظ زائد عما هو عليه.

و الحاصل: أنّ المنصف يرى أنّ اطلاق الضّارب على من لم يكن متلبّساً بالضّرب فعلاً و كان متلبّساً في الزّمان الماضي أنّها يكون بلحاظ حال تلبّسه، لا بلحاظه الفعلي بحيث يكون الأطلاق لمكان تعنونه فعلاً بالعنوان لمكان صدور الضّرب عنه في الزّمان الماضي.

وبذلك يظهر: ضعف التمسك بآيتي السرقة و الزنا اللتين تمسك بهما القائل بالأعم، بتوهم أنّ المشتقّ في الأيتين أنّها استعمل في الأعم من المنقضى، بل ربّما يتخيّل أنّه مستعمل في خصوص المنقضى، حيث أنّه بعد تحقّق السرقة و الزنا يحكم عليه بالقطع و الحدّ، لوضوح أنّه لولا تحقّق الموجب للحدّ، وانقضاء زمانه و لو أنّا ما، لا يحكم عليه بالحدّ من القطع و الجلد.

ولكن لا يخفى عليك فساد التوهم، لأنّ المشتقّ في الأيتين لم يستعمل في المنقضى، بل لا يمكن ان يكون مستعملاً في ذلك، لأنّ المشتقّ أنّها جعل في الأيتين موضوعاً للحكم، و من العلوم: أنّه لا يعقل تخلف الحكم عن الموضوع و لو أنّا ما، و الآ لزم ان لا يكون المشتقّ وحده موضوعاً، بل كان مضيّ الزّمان و لو أنّا ما له دخل في الموضوع، و المفروض أنّ المشتقّ تمام الموضوع للحكم.

و الحاصل: أنّ كل عنوان اخذ موضوعاً لحكم من الأحكام فلا يخلو، أمّا ان يكون اخذه مجرد العرفيّة من دون ان يكون له دخل في الموضوع، و أمّا ان يكون له دخل فيه. و هذا أيضاً على قسمين، لأنّه، أمّا ان يكون له دخل حدوثاً و بقاءً، بحيث يدور الحكم مدار فعليّة العنوان، كما في مثل حرمة و طى الحائض، حيث أنّ الحرمة تدور مدار فعليّة الحيض في كلّ زمان. و اخرى: يكون له دخل حدوثاً فقط، كما في عنوان السارق و الزّاني.

و في كلا القسمين أنّها يكون الحكم بلحاظ التلبس، و لا يمكن ان يكون بلحاظ الأنقضاء، لأنّ المفروض أنّ العنوان هو الموضوع للحكم، فلا بدّ ان يكون الحكم بلحاظ التلبس، اذ لو اخذ بلحاظ الأنقضاء يلزم ان لا يكون العنوان تمام الموضوع، بل كان مضيّ الزّمان له دخل، فيلزم الخلف.

و بالجملة: لا اشكال في أنّ السرقة و الزنا علة للحكم بالجلد و القطع،

ولا يمكن تخلف الحكم عنهما، وليس الحكم بالجلد والقطع وكذا سائر الحدود من الأحكام التي يتوقف استمرارها على استمرار موضوعاتها، كما في مثل حرمة وطى الحائض، حيث أنّ الحرمة في كلّ زمان يتوقف على ثبوت الحائض في ذلك الزمان، لا ان يكون حدوث الحيض في زمان كافيا في بقاء الحرمة ولومع عدم التلبس بعنوان الحائض، بدهة أنّ الأمر لا يكون كذلك

وهذا بخلاف باب الحدود، فإنه يكفي في ترتب الحكم بالحدّ التلبس بعنوان آنا، وبعد التلبس يبقى الحكم الى ان يمتثل، ولا يتوقف بقاء الحكم على بقاء الموضوع في كلّ آن.

فظهر: أنّ في مثل آية السرقة والزنا لا يمكن ان يراد من المشتق المنقضى و لا الأعمّ منه ومن التلبس، بل لا محيص من ان يراد منه خصوص المتلبس لتلايلزم تخلف الحكم عن موضوعه.

وبما ذكرنا يظهر الجواب عما استدلت به القائل بالأعمّ ايضاً، بقوله تعالى: (١) ولا ينال عهدى الظالمين بضميمة استدلال الأمام (٢) بها على عدم قابلية الرّجلين للخلافة لمكان عبادتهما الأوثان.

تقريب الاستدلال: هو أنّه لولا كون المشتقّ للأعمّ لما صح استدلاله (ع) لعدم كون الرّجلين حين التصدى للخلافة من عبدة الأوثان هذا.

ولكن ظهر الجواب عن ذلك لأنّ استدلال الأمام (عليه السلام) لا يتوقف على استعمال المشتق في المنقضى، بل الاستدلال يتمّ ولو كان موضوعا لخصوص المتلبس، لأنّ التلبس بعنوان ولو آنا ما يكفي في عدم نيل العهد الى الأبد، و لا يتوقف على بقاء العنوان، فحدوث العنوان في مثل هذا يوجب ترتب الحكم، فالمشتق في مثل الآية ايضاً قد استعمل في المتلبس.

و يؤيد ذلك: أنّ جلالة قدر الخلافة و ولاية العهد تناسب ان لا يكون

(١) سورة البقرة، الآية ١٢٤

(٢) راجع اصول الكافي، الجزء ١، كتاب الحجّة، باب طبقات الانبياء والرسل والائمة، ص ٣٢٦

الخليفة متلبسا بالظلم ابدا في آن من الآنات، فالتلبس بالظلم في آن ينافي منصب الخلافة الذي هو منصب الهى، لسقوطه عن عين الناس، فلا يؤثر كلامه في تزكية النفوس.

فتحصل: انّ المشتق في هذه الآية وفي آيتى السرقة والزنا انما استعمل في خصوص المتلبس، لافي الأعم، ولا في خصوص المنقضى.

المقصد الأوّل في الأوامر

وقبل البحث عمّا يتضمّنه هذا المقصد من المباحث الأصوليّة، ينبغي تقديم أمور: يبحث فيها عن بعض ما يتعلق بمادّة الامر وصيغته
(الأمر الأوّل)

قد ذكر لمادّة الأمر معان عديدة، حتّى انها بعض الى سبعة او اكثر، وعدّ منها: الطلب، والشأن، والفعل، وغير ذلك. وقد طال التشاجر بينهم في كون ذلك على نحو الأشتراك اللفظي او المعنوي، وحيث لم يكن البحث عن ذلك كثير الجدوى، فالأعراض عنه اجدر. وان كان ادعاء الأشتراك اللفظي بين تمام المعاني السبعة بعيدا غايته، بل لا يبعد ان يكون ذلك على نحو الأشتراك المعنوي بين تمام المعاني السبعة، او ما عدى الطلب منها، وانه بالنسبة الى الطلب وما عداه مشترك لفظي كما في الفصول، (١) بل مال شيخنا الأستاذ مدّ ظله، الى ان مادّة الأمر موضوعة لمعنى كلّي ومفهوم عامّ جامع للمعاني السبعة، نحو جامعّة الكلّي لمصاديقه، وان كان التعبير عن ذلك المعنى العامّ بما يسلم عن الأشكال مشكلا، الاّ انّ الألتزام بالأشتراك اللفظي اشكل.

وعلى كلّ حال، لا اشكال في انّ الطلب من معاني الأمر، سواء كان بوضع يخصّه، او كان من مصاديق الموضوع له، ولكن ليس كلّ طلب امرا، بل اذا كان الطالب عاليا ومستعليا على اشكال في اعتبار الأخير.

(١) الفصول ص ٦٣. المقالة الاولى. «الحق ان لفظ الأمر مشترك بين الطلب المخصوص كما يقال امره بكذا، وبين الشأن كما يقال شغله كذا لتبادر كل منهما من اللفظ عند الاطلاق...»

و اما اعتبار العلو فلا ينبغي الأشكال فيه، بداهة أنّ الطلب من المساوي يكون التماسا، ومن الداني يكون دعاء، ولا يصدق على ذلك أنه امر، بل لا يبعد عدم صدق الأمر على طلب العالی الغير المستعلي، فإنّ ذلك بالأرشاد و الاستشفاع اشبه. كما يوّيد ذلك قوله (صلى الله عليه وآله) (١) لابل انا شافع عند قول السائل: اتأمرني يارسول الله (صلى الله عليه وآله).

(الأمر الثاني)

الوجوب و الاستحباب خارجان عن مفاد الأمر بحسب وضعه، و ان كان اطلاقه يقتضى الوجوب على ما سيأتى بيانه انشاء الله تعالى، الا أنّ اقتضاء الأطلاق ذلك غير كونه مأخوذا فيه وضعا كما لا يخفى.

(الأمر الثالث)

قد ذكر لصيغة الأمر معان عديدة ايضاً، حتى نقل أنّ بعضنا انها ها الى اربعة وعشرين، او اكثر، وعدّها منها: الطلب و التعجيز و التهديد وغير ذلك. و قد وقع البحث ايضاً في أنّ ذلك على نحو الأشتراك اللفظي او المعنوي، الا أنّ الأنصاف أنه لا وقع للبحث عن ذلك في الصيغة، و ان كان له وقع في المادة، بداهة أنّ صيغة الأمر كصيغة الماضي و المضارع تشتمل على مادة و هيئة، و ليس للمادة معنى سوى الحدث، كما انه ليس للهيئة معنى سوى الدلالة على نسبة المادة الى الفاعل. نعم تختلف كيفية انتساب المادة الى الفاعل حسب اختلاف الأفعال، ففي الفعل الماضي الهيئة أنّها تدلّ على النسبة التحقيقيّة، و في المضارع تدلّ على النسبة التلبسيّة، على ما مرّ ذلك مشروحاً في مبحث المشتق.

وامّا فعل الأمر، فهيئته أنّها تدلّ على النسبة الأيقاعيّة، من دون ان تكون الهيئة مستعملة في الطلب، او في التهديد، او غير ذلك من المعاني المذكورة للهيئة، لوضوح أنه ليس معنى اضرب: اطلب، و لا اهدد، و لا غير ذلك. بل الطلب، و

(١) راجع سنن ابي داود. الجزء الثاني. كتاب الطلاق، باب «الملوكة تعتق وهي تحت حرا و عبد»

التهديد، والتعجير ، أنها تكون من قبيل الدواعى لأيجاد النسبة الأيقاعية بقوله: افعال. و من هنا تمحضت صيغة افعال للأنشاء ولا تصلح ان تقع اخبارا، اذا الأيقاع لا يمكن ان يكون اخبارا. وهذا بخلاف صيغة الماضى و المضارع، حيث أنها يصلحان لكلّ من الأنشاء و الأخبار. أما الماضى، فوقعه انشاءً في باب العقود واضح. و أما المضارع، فانشاء العقده به محلّ خلاف واشكال. نعم المضارع أنها يقع انشاءً في مقام الطلب و البعث، كيصلّى، و يصوم، و ما شابه ذلك وهذا بخلاف الماضى، فإنه لم يعهد وقوعه انشاءً في مقام البعث و الطلب ابتداءً، وان استعمل في القضايا الشرطية في ذلك لأنقلابه فيها الى الأستقبال، ولكن استعماله في الطلب في غيرها ممّا لم نعده. و على كلّ حال، لاشكال في أنّ صيغة افعال ليست بمعنى الطلب و لا غيره من سائر المعانى، و أنها هى موضوعة لأيقاع النسبة بين المبدء و الفاعل لدواعى: منها الطلب و منها التّهديد و منها غير ذلك ، فتأمل جيّداً. (١)

فتحصل: أنّ الصيغة لم تستعمل في الطلب، بل ان كان ايقاع النسبة بداعى البعث و الطلب يوجد مصداق من كلى الطلب عند استعمال الصيغة و ايقاع النسبة، كما هو الشأن في غير النسبة من سائر الحروف حيث أنّ باستعمالها يوجد مصداق من معنى كلى اسمى، كالنداء عند قولك: يا زيد، و الخطاب عند قولك: آياك ، و غير ذلك من الحروف على ما تقدّم تفصيل ذلك.

(الأمر الرابع)

لاباس في المقام بالأشارة الى اتحاد الطلب و الأرادة و تغييرهما، حيث جرت سيرة الأعلام على التعرض لذلك في هذا المقام، و ان لم يكن له كثير ارتباط به. و على كلّ حال، ذهب الأشاعرة الى تغيير الطلب و الأرادة، و ان ما بجذآء احدهما غير ما بجذآء الآخر. و ذهب المعتزلة الى اتحادهما و أنّ الأرادة عين الطلب، و الطلب عين الأرادة. و لا يخفى أنّ الكلام في المقام اعمّ من ارادة الفاعل و ارادة

(١) و في بعض الكلمات أنّ النسبة التي تكون في صيغة (افعل) أنّها هى بين المبدء والأمر، غاية أنه نسبة تسيبئية كما أنه تكون بينه و بين الفاعل نسبة مباشرة، فتأمل - منه.

الآمر، اذ لخصوصية في ارادة الأمر حتى يختص الكلام فيها، فإن المقدمات التي يحتاج اليها الفعل الاختياري في مرحلة وقوعه من فاعله، هي بعينها يحتاج اليها الأمر في مرحلة صدوره عن الأمر.

و بعد ذلك نقول: لاشكال في توقف الفعل الاختياري على مقدمات: من التصور والتصديق والعزم والأرادة. وهذا مما لا كلام فيه، أما الكلام في أنه هل وراء الأرادة امر آخر؟ يكون هو المحرك للعضلات يسمى بالطلب، او أنه ليس وراء الأرادة امر آخري يسمى بالطلب؟ بل الأرادة بنفسها تستتبع حركة العضلات. ثم لا اشكال ايضاً في أن الأرادة من الكيفيات النفسانية التي تحصل في النفس قهراً كسائر المقدمات السابقة عليها: من التصور والعلم وغير ذلك وليست الأرادة من الأفعال الاختيارية للنفس بحيث تكون من منشأها الاختيارية.

إذا عرفت ذلك، فنقول: لا ينبغي الأشكال في أن هناك وراء الأرادة امر آخري يكون هو المستتبع لحركة العضلات ويكون ذلك من افعال النفس، وان شئت سمّه بجملة النفس، او حركة النفس، او تصدّي النفس، وغير ذلك من التعبيرات. وبالجملة: الذي نجده من انفسنا، أن هناك وراء الأرادة شيئاً آخري يوجب وقوع الفعل الخارجي و صدوره عن فاعله. ومن قال باتحاد الطلب والأرادة لم يزد على استدلاله سوى دعوى الوجدان، وأنه لم نجد من انفسنا صفة قائمة بالنفس وراء الأرادة تسمى بالطلب. وقد عرفت: أن الوجدان على خلاف ذلك، بل البرهان يساعد على خلاف ذلك، لوضوح أن الأنبيعاث لا يكون إلا بالبعث، والبعث أنها هو من مقولة الفعل، وقد عرفت أن الأرادة ليست من الأفعال النفسانية، بل هي من الكيفيات النفسانية، فلم يكن هناك فعل نفساني يقتضى الأنبيعاث يلزم ان يكون انبيعاث بلابعث.

وبالجملة: لاسبيل الى دعوى اتحاد مفهوم الأرادة ومفهوم الطلب، لتكذيب اللغة والعرف ذلك، اذ ليس لفظ الأرادة والطلب من الألفاظ المترادفة، كالإنسان والبشر. وان اريد من حديث الأتحاد التصديق الموردي وان تغايرا مفهومهما فله وجه، اذ يمكن دعوى صدق الأرادة على ذلك الفعل النفساني، كما تصدق

على المقدمات السابقة من التصديق، والعزم، والجزم، ويطلق عليها الإرادة هذا. ولكن فيه: ما فيه، اذ دعوى ذلك لا يكون الآ بدعوى أنّ الإرادة لها مفهوم واسع، يسع المقدمات السابقة وما هو فعل النفس، والحال أنّه ليس كذلك، اذ الإرادة كميّة خاصّة للنفس تحدث بعد حدوث مبادئها فيها، ولذا تسمى بالشوق المؤكد، اذ التعبير بذلك أنّها هو لبيان أنّه ليس كلّ ما يحدث في النفس يسمّى بالإرادة، بل الإرادة أنّها تحدث بعد التصور والتصديق وغير ذلك من مبادئها، واطلاق الإرادة على بعض المبادئ أحيانا أنّها هو لمكان التسامح في توسعة المفهوم، لأنّ المفهوم هو بنفسه موسع بحيث يشمل ذلك. فظهر: أنّه لا سبيل الى دعوى الاتّحاد، بل المغايرة بينهما عرفا اوضح من ان تخفى.

بل لا يمكن دفع شبهة الجبر الآ بذلك بدهاهة أنّه لو كانت الأفعال الخارجيّة معلولة للإرادة لكان اللّازم وقوع الفعل من فاعله بلا اختيار، بل يقع الفعل قهرا عليه، اذ الإرادة كما عرفت، كميّة نفسانيّة تحدث في النفس قهرا بعد تحقّق مبادئها وعللها، كما أنّ مبادئ الإرادة ايضاً تحصل للنفس قهرا، لأنّ التصور امر قهري للنفس، وهو يستتبع التصديق استتباع العلة لمعلولها وهو يستتبع العزم والإرادة كذلك استتباع العلة لمعلولها، والمفروض أنّها تستتبع الفعل الخارجى كذلك، فجميع سلسلة العلل والمعلولات أنّها تحصل في النفس عن غير اختيار، ومجرد سبق الإرادة لا يكتفى في اختيارية الفعل. وليس كلامنا في الأصلاح حتى يقال: انهم اصطالحوا على أنّ كل فعل يكون مسبوقا بالإرادة فهو اختياري، اذ هذا الأصلاح ممّا لا يغنى عن شئ، لان كلامنا في واقع الأمر ومقام الثبوت، و أنّه كيف يكون الفعل اختياريًا؟ مع أنّه معلول لمقدمات كلّها غير اختياريّة، فكيف يصح الثّواب والعقاب على فعل غير اختياريّ؟

والحاصل: أنّه لو كانت الأفعال معلولة للإرادة، وكانت الإرادة معلولة لمبادئها السابقة، ولم يكن بعد الإرادة فعل من النفس وقصد نفسانيّ، لكانت شبهة الجبر ممّا لا دافع لها، ولقد وقع في الجبر من وقع مع أنّه لم يكن من اهله، وليس ذلك الآ لأنكار التّغاير بين الطلب والإرادة وحسبان أنّه ليس وراء الإرادة شئ يكون

هو المناط في اختيارية الفعل.

و اما بناء على ما اخترناه من أنّ وراء الإرادة و الشوق المؤكّد امرًا آخر، و هو عبارة عن تصدّي النفس نحو المطلوب و حملتها اليه، فيكون ذلك التصدّي النفسانيّ هو مناط الاختيار، و ليس نسبة الطلب و التصدّي الى الإرادة نسبة المعلول الى علته حتّى يعود المحذور، بل النفس هي بنفسها تصدّي نحو المطلوب، من دون ان يكون لتصدّيها علة تحملها عليه.

نعم الإرادة بما لها من المبادئ تكون من المرجّحات لطلب النفس و تصدّيها، فللنفس بعد تحقّق الإرادة بما لها من المبادئ التصدّي نحو الفعل . كما أنّ لها عدم التصدّي و الكفّ عن الشئ، و ليس حصول الشوق المؤكّد في النفس علة تامّة لتصدّي النفس، بحيث ليس لها بعد حصول ذلك الكيف النفسانيّ الأمتناع عن الفعل، كما هو مقالة الجبريّة، بل غايته أنّ الشوق المؤكّد يكون من المرجّحات لتصدّي النفس و لا يخفى الفرق بين المرجح و العلة. هذا كلّه في نفى الجبر.

و اما نفى التّفويض

فالأمر فيه اوضح، لأنّ اساس التّفويض هو تخيّل عدم حاجة الممكن في بقائه الى العلة، و أنّه يكفي فيه علة الحدوث، مع أنّ هذا تخيّل فاسد لا ينبغي ان يصغى اليه، بدهاءة أنّ الممكن بحسب ذاته يتساوى فيه الوجود والعدم، و يحتاج في كلّ آن الى ان يصله الفيض من المبدء الفياض، بحيث لو انقطع عنه الفيض آنا ما لأنعدم و فني، فوجوده في كلّ آن يستند الى الفياض. هذا بالنسبة الى اصل وجوده. و كذا الحال بالنسبة الى ارادته و افعاله يحتاج الى المبدء لكن لاعلى نحو الجبر كما عرفت. فتأمل في المقام جيّدا، فانه خارج عما نحن فيه و لا يسهل التكلّم فيه ازيد من ذلك، و الغرض في المقام بيان تغاير الطلب و الإرادة، و قد عرفت بما لامزيد عليه تغايرهما.

هذا كلّه في ارادات العباد و افعالهم التكوينية، و قس على ذلك الطلب و الإرادة التشريعيّة، فإنّ المبادئ التي يتوقّف عليها الفعل التكويني كلّها ممّا يتوقّف عليها الأمر التشريعيّ، غايته: أنّ الطلب في التكوينات أنّها هو عبارة: عن تصدّي

التفلس لحركة عضلاتها نحو المطلوب، و في التشريعي عبارة عن تصدى الأمر بامر
لحركة عضلات الأمور نحو المطلوب، و الآفن حيث معنى الطلب لافرق بينها، و أنه
في كلا المقامين بمعنى التصدى.

و بما ذكرنا ظهر: ما في بعض الكلمات-من تقسيم الأرادة و الطلب الى
الواقعي و الأنشائي-من الخلل، لوضوح أنّ الأرادة من الكيفيات النفسانية الغير
القابلة للأنشاء، اذا الأنشاء عبارة عن الأيجاد، و الأرادة غير قابلة لذلك فتأمل.

(الأمر الخامس)

قد عرفت أنّ صيغة الأمر ليست موضوعة للطلب، ولاغيره من المعاني
المذكورة لها، بل أنّها هي موضوعة لأيقاع النسبة بين المبدء و الفاعل لدواعي: منها
الطلب و منها التهديد و منها الأمتحان و منها غير ذلك. وليست الصيغة من أول
الأمر مستعملة في الطلب، و لا المنشأ فيها مفهوم الطلب، بل بها يوجد مصداق من
الطلب اذا كان ايقاع النسبة بداعي الطلب، دون ما اذا كان بداعي التهديد و
السخرية.

نعم، فيا اذا كان بداعي الأمتحان يمكن ان يقال: أنّه طلب، غاية أنّ
صدق الطلب عليه ليس لمكان مطلوبية الفعل لمصلحة فيه، بل لمكان بعث حركة
عضلات العبد.

و بعبارة اخرى: المطلوب في الأوامر الأمتحانية نفس حركة عضلات العبد
لانفس الفعل، و على اى حال الأمر في ذلك سهل.

أنما الأشكال في طريق استفادة الوجوب من الصيغة، بعد ما كان استفادة
الوجوب منها ممّا لاشكال فيه، كما يدلّ على ذلك قوله تعالى: (١) ما منعك ان
لا تسجد اذا امرتك، مع أنّ الأمر كان بصيغته، كما هو ظاهر قوله تعالى: ففعلوا له
ساجدين. و بالجملة: لاشكال في استفادة الوجوب منها، أنّما الأشكال في طريق
استفادة الوجوب منها.

فنقول: لهم في ذلك طرق:

منها: دعوى وضعها لغة للوجوب. وهذه الدعوى بظاهرها لا تستقيم، لما عرفت: أنّ الصيغة لها مادة وهيئة، والمادة موضوعة لمعناها الحديث، ومفاد الهيئة معنى حرفي، لكونها موضوعة لنسبة المادة الى الفاعل بالنسبة الأيقاعية. فلامعنى لدعوى وضعها للوجوب. اللهم إلا أن توجه بأن المراد وضعها لايقاع النسبة اذا كان بداعى الطلب الوجوبى، بان يؤخذ - بداعى الطلب الوجوبى - قيда في وضع الهيئة.

و اما دعوى: اكثرية استعمالها في الاستحباب فيلزم اكثرية المجاز على الحقيقة، فهذا مما ليس فيه محذور اذا كان ذلك بقريته تدلّ على ذلك أنّها الشان في اثبات هذه الدعوى اى دعوى الوضع لذلك بل هى فاسدة من اصلها.

وتوضيح الفساد يتوقف على بيان حقيقة الوجوب و الاستحباب و بيان

المائز بينها.

فنقول: ربّما قيل بأنّ الوجوب عبارة عن الأذن في الفعل مع المنع من الترك و الاستحباب عبارة عن الأذن في الفعل مع الرخصة في الترك، فيكون مفاد كلّ من الوجوب و الاستحباب مركبا من امرين. و لما كان التفسير بذلك واضح الفساد، لوضوح بساطة مفهوم الوجوب و الاستحباب، عدل عن ذلك المتأخرون، و جعلوا المائز بينها بالشدة و الضعف، و قالوا: أنّ الوجوب و الاستحباب حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك، فالوجوب عبارة عن الطلب الشديد، و الاستحباب عبارة عن الطلب الضعيف هذا.

ولكنّ الأنصاف: أنّ هذه الدعوى كسابقتهما واضحة الفساد، لأنّ الطلب

لايقبل الشدة و الضعف، لوضوح أنّ طلب ما كان في غاية المحبوبة و ما لم يكن كذلك على نهج واحد، و هذا ليس من الأمور التي يرجع فيها الى اللغة، بل العرف ببابك، فهل ترى من نفسك اختلاف تصدى نفسك و حملتها نحو ما كان في منتهى درجة المصلحة وقوة الملاك، كتصدى نفسك نحو شرب الماء الذى به نجاتك، او نحو ما كان في أول درجة المصلحة، كتصدى نفسك لشرب الماء لمحض التبريد، كلا لا يختلف تصدى النفس المستتبع لحركة العضلات باختلاف ذلك، بل أنّ بعث

التفلس للعضلات في كلا المقامين على نسق واحد. نعم ربّما تختلف الإرادة بالشدة والضعف كسائر الكيفيات النفسانية، إلا أنّ الإرادة ما لم تكن واصلة الى حدّ الشوق المؤكّد الذي لامرتبة بعده لا تكون مستتبعة لتصدى النفس. هذا في طلب الفاعل واردة، وقس على ذلك طلب الأمر، فإنّه لا يختلف بعث الأمر حسب اختلاف ملاكات البعث، بل أنّه في كلا المقامين يقول: افعل، ويبعث المأمور نحو المطلوب، ويقول مولويًا: اغتسل للجمعة، كما يقول: اغتسل للجنابة.

فدعوى اختلاف الطلب في الشدة والضعف، وكون ذلك هو المايز بين الوجوب والاستحباب ممّا لاوجه لها، بل العرف والوجدان يكذبها وان قال به بعض الأساطين.

والذي ينبغي ان يقال: هو أنّ الوجوب أنّما يكون حكمًا عقليًا، لا أنّه امر شرعيّ ينشأ الأمر حتّى يكون ذلك مفاد الصيغة ومدلوه اللفظي، كما هو مقالة من يقول بوضعها لذلك، ومعنى كون الوجوب حكمًا عقليًا، هو أنّ العبد لا بدّ ان ينبعث عن بعث المولى الآ ان يردمنه الترخيص بعد ما كان المولى قد اعلم ما كان من وظيفته واطهر وبعث وقال مولويًا: افعل، وليس وظيفة المولى اكثر من ذلك وبعث اعمال المولى وظيفته تصل التوبة الى حكم العقل من لزوم انبعث العبد عن بعث المولى، ولا نغني بالوجوب سوى ذلك.

وبما ذكرنا يندفع ما استشكل: من أنّه كيف يعقل استعمال الصيغة في الأعمّ من الوجوب والاستحباب، كما ورد في عدّة من الأخبار ذكر جملة من الواجبات والمستحبات بصيغة واحدة كقوله: اغتسل للجمعة، والجنابة، والتوبة، وغير ذلك، فإنّه لو كان الوجوب عبارة عن شدة الطلب، والاستحباب عبارة عن ضعفه لكان الأشكال في محلّه، بداهة أنّه لا يعقل ان يوجد الطلب بلاحدّ خاصّ من الشدة والضعف، اذ لا يمكن وجود الكلّي بلاحدّ.

وامّا بناء على ما قلناه من معنى الوجوب فلا اشكال فيه، اذ ليس الطلب منقسمًا الى قسمين، بل الطلب أنّما يكون عبارة عن البعث، وهو غير مقول بالتشكيك والصيغة في جميع المقامات لم تستعمل إلا لأيقاع النسبة بداعي البعث والتحرّك

غايته أنه في بعض المقامات قام الدليل على عدم لزوم الأنبعث عن ذلك البعث، و في بعض المقامات لم يقم، فيكون المورد على ما هو عليه من حكم العقل بلزوم الأنبعث عن البعث.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنّ الوجوب لا يستفاد من نفس الصيغة وضعا او انصرافا، بل أنّها يستفاد منها بضميمة حكم العقل. و بتقريب آخر: الوجوب ليس معناه لغة الآ الثبوت، و منه قولهم: الواجب بالذات و الواجب بالغير، فإنّ معنى كونه واجبا بالذات، هو أنّ ثبوته يكون لنفسه و لمكان اقتضاء ذاته لاللة خارجية تقتضى الثبوت، و معنى كونه واجبا بالغير، هو ثبوت علّة وجوده، اى أنّ علّة وجوده قد تمت و ثبتت. هذا في الواجبات التكوينية، و قس عليه الواجبات التشريعية، فإنّ معنى كون الشئ واجبا شرعا هو ثبوت علّة وجوده في عالم التشريع، و ليس علّة وجوده الآ البعث، فالبعث يقتضى الوجود لوخلّى و طبعه و لم يقم دليل على أنّ البعث لم يكن للترغيب الذى هو معنى الاستحباب. و ليكن هذا معنى قولهم: اطلاق الصيغة يقتضى الوجوب، فتأمل في المقام جيّدا.

(الأمر السادس)

في دلالة الصيغة على التبعديّة و التوصلية

اعلم: أنّ البحث في ذلك يقع في مقامين:

المقام الأوّل: فيما يقتضيه الأصل اللفظي

المقام الثّاني: فيما يقتضيه الأصل العملي عند عدم الأصل اللفظي، و تنقيح

البحث عن المقام الأوّل يستدعى تقديم امور:

الأمر الأوّل:

في معنى التبعديّة و التوصلية أما التبعديّة: فهي عبارة عن الوظيفة التي

شرعت لأجل ان يتعبّد بها العبد لربه و يظهر عبوديته، وهي المعبر عنها بالفارسية (بپرستش) و معلوم: أنّ اهل كلّ نحلة لهم افعال يظهرون بها عبوديتهم، و يعبدون بها معبودهم حتّى عبدة الصنم و الشمس، فإنّ لهم حركات خاصة و افعالا مخصوصة، بها يتدلّلون لمعبودهم، و يظهرون له العبودية. فالمراد من العبادة في شرعنا، هو ما

شرع لأن يتعبده العبد لربه، ومعلوم: أنّ فعل الشئ لأظهار العبودية لا يكون الآ بفعله امثالاً لأمره، او طلباً لمرضاته، او طمعا في جنته، او خوفاً من ناره او غير ذلك ممّا يحصل به قصد التقرب، على ما ذكرنا تفصيل ذلك في الفقه عند البحث عن نية الصلوة، (١) ولا يكون الشئ عبادة بدون ذلك كما لا يخفى.

ويقابلها التوصلية، وهي ما لم يكن تشريعه لأجل اظهار العبودية. وقد يطلق التوصلية ويراد منها: عدم اعتبار المباشرة، او عدم اعتبار الأرادة والأختيار، او عدم اعتبار الأباحة والسقوط بفعل المحرم. ولا يخفى أنّ النسبة بين الأطلاقين هي العموم من وجه، اذ ربها يكون الشئ توصلياً بالمعنى الأول، اي (لم يشرع لأجل اظهار العبودية) ومع ذلك يعتبر فيه الأرادة والأختيار، كوجوب ردّ التحية، فإنه لا يعتبر فيه قصد التعبد، ومع ذلك يعتبر فيه المباشرة، وربها ينعكس الأمر ويكون الشئ توصلياً بالمعنى الثاني اي لا يعتبر فيه المباشرة ويسقط بالأستتابة و فعل الغير، ومع ذلك لا يكون توصلياً بالمعنى الأول بل يكون تعبدياً، كقضاء صلوة الميت الواجب على الولي، فإنه يعتبر فيه التعبد مع عدم اعتبار المباشرة. وعلى كلّ حال البحث يقع في مقامين:

المقام الأول: في اصالة التعبدية المقابلة للتوصلية بالمعنى الأول لها.

المقام الثاني: في اصالة التعبدية المقابلة للتوصلية بالمعنى الثاني لها.

ولنقدم الكلام في المقام الثاني، ثمّ نعقبه بالمقام الأول.

فنقول: إنّ الحقّ فيه، هو اصالة التعبدية، بمعنى اعتبار المباشرة والأرادة والأختيار والأباحة، فلا يسقط بفعل الغير، ولا بالأرادة والأختيار، ولا بفعل المحرم، الآ ان يقوم دليل على عدم اعتبار احد القيود الثلاثة او جميعها، ولكن تحرير الأصل بالنسبة الى هذه القيود الثلاثة يختلف، وليس هناك اصل واحد يقتضى القيود الثلاثة. فينبغي تحرير الأصل الجارى في اعتبار كلّ قيد عليحدة.

(١) راجع تفصيل هذا البحث في المجلد الثاني من تقرير ابحاث المحقق الثاني قدس سره في مباحث

الصلوة لتلميذه المحقق الحاج شيخ محمد تقى الأملى طاب مضجعه. الفصل الاول من فصول افعال الصلوة ص ٢.

فنقول: أما تحرير اصالة التعبدية، بمعنى اعتبار المباشرة وعدم سقوطه بالاستئناة و فعل الغير، فيتوقف على بيان كيفية نحو تعلق التكليف فيما ثبت جواز الاستئناة فيه وسقوطه بفعل الغير تبرعاً، بعد ما كان هناك ملازمة بين جواز الاستئناة وجواز التبرع، فإنّ كلما يدخله الاستئناة (١) يدخله التبرع كذا العكس.

و ليعلم: أنّ التكليف لا يسقط بمجرد الاستئناة فيما ثبت جواز الاستئناة فيه، بل أنّها يسقط بفعل التائب، لابنفس الاستئناة، فيقع الأشكال ح في كيفية تعلق التكليف على هذا النحو، و أنّه من اى سنخ من الأقسام المتصورة في التكليف؟ من حيث الأطلاق والأشراط والتعيينية والتخييرية وغير ذلك من الأقسام.

فنقول: أما تعلق التكليف بالنسبة الى المادة، اى الفعل المطالب به، فيكون على وجه التعيين، بمعنى أنّه لا يقوم شئ مقامه، كما يقوم العتق مقام الصيام و الصيام مقام الأطعام في خصال الكفارة. و اما من حيث جهة الصدور عن الفاعل فلا يعتبر فيه التعيينية، بمعنى أنّه لا يعتبر فيه مباشرة المأمور بنفسه، و اصدار المكلف بعينه، بل للمكلف الاستئناة فيه واستيجار الغير له.

و بذلك يمتاز عن الواجب الكفائى، فإنّ الوجوب فيه بالنسبة الى المادة و ان كان على وجه التعيين، و لا يعتبر مباشرة شخص خاص فيه، إلا أنّ الوجوب فيه متوجه الى عامة المكلفين، بحيث أنّ كلّ من اتى به فقد اتى بما هو واجب عليه نفسه، لانه يأتي به نيابة عن الغير. و هذا بخلاف المقام، فإنّ الآتى بالعمل، سواء كان على وجه الاستئناة، او على وجه التبرع، أنّما يأتي به عن الغير، و يقصد تفرغ ذمة الغير، بحيث لو لم يأت به على هذا الوجه لكان الواجب بعد باقيا في ذمة الغير و لا يسقط عنه، كما في القضاء عن الميت، و اداء الدين، و امثال ذلك من الواجبات

(١) الآ فى بعض فروع الجهاد، حيث يجوز الاستئناة فيه و يقع الفعل عن المنوب عنه و يترتب عليه قسمة الغنيمة ولا يدخله التبرع بل يقع الفعل عن المتبرع، إلا ان يتأمل فى ذلك ايضاً، فتأمل وراجع ادلة الباب - منه.

التي يكون المكلف بها شخصاً خاصاً، ومع ذلك يسقط بفعل الغير استنابة او تبرعاً، فقولنا في المقام: أنه لا يعتبر فيه صدوره عن المكلف لا يلازم كونه واجبا كفايئاً، بل التكليف بالنسبة الى جهة جواز الاستنابة يكون على وجه التخيير، ويكون نتيجة التكليف بعد قيام الدليل على جواز الاستنابة فيه هو التخيير بين المباشرة والاستنابة لأن الاستنابة ايضاً فعل اختياري للشخص قابلة لتعلق التكليف بها تخييراً او تعييناً، ومعلوم ان التخيير على هذا الوجه انما يكون شرعياً لاعقلياً، اذ ليس هناك جامع قريب عرفي حتى يكون التخيير عقلياً.

وبعبارة اخرى: ليس هناك جامع خطابي بين المباشرة والاستنابة، وما لم يكن في البين جامع خطابي لا يكون التخيير عقلياً وان كان هناك جامع ملاكي، فان مجرد وجود الجامع الملاكي لا يكفي في التخيير العقلي.

وبعبارة ثالثة: يعتبر في التخيير العقلي ان تكون افراد التخيير مندرجة تحت حقيقة واحدة عرفية، كالانسان بالنسبة الى افراده، ولا يكفي في التخيير العقلي الاشتراك في الأثر مع تباين الأفراد بالهوية، كالشمس والتار، حيث انهما متباينان بالهوية مع اشتراكهما في الأثر وهو التسخين، فالتخيير بين المباشرة والاستنابة لا بد ان يكون شرعياً.

وربما يتوهم: ان الاستنابة ترجع الى التسيب، وان المنوب عنه يكون سبباً لوقوع الفعل عن الفاعل الذي هو التائب والفعل يستند اليه بتسيبه.

وفيه ان ضابط باب التسيب، هو ان لا يتوسط بين السبب وبين الأثر ارادة فاعل مختار تام الارادة والاختيار، كفتح قفص الطائر الذي يكون سبباً لهلاك الطير و امر الصبي الغير المميز، فان الفعل في مثل هذا يستند الى السبب دون المباشر، واما اذا توسط في البين ارادة فاعل مختار فالفعل انما يستند الى المباشر دون السبب كما في المقام، حيث ان الفعل يستند الى التائب دون المنوب عنه الا بعناية و تسامح، كما في بني الأمير المدينة. فجعل باب الاستنابة من صغريات باب التسيب كما يظهر من بعض الكلمات مما لا وجه له، بل الاستنابة هي باب عليحدة وعنوان مستقل وتكون في موارد جوازها احد فردي التخيير الشرعي هذا.

و حيث عرفت: أنّ جواز الاستنابة يلزم جواز التبرع ولو مع عدم رضا المتبرع عنه، بل تفرغ ذمته قهرا عليه، فينبغي ح ان يبحث عن كيفية سقوط التكليف بتبرع المتبرع، و أنّ نحو تعلق التكليف بالمكلف مع سقوطه بفعل المتبرع على اى وجه يكون؟ فإنّ في مثل هذا لا يمكن ان يكون على وجه التخيير، و ليس تبرع المتبرع من قبيل الاستنابة، بان يكون احد فردى التخيير الشرعى فضلا عن التخيير العقلى، لأنّ احد طرفى التخيير لابد ان يكون مقدورا للمكلف و يتعلق به ارادته نحو تعلقه بالطرف الأخر، و فعل الغير لا يدخل تحت قدرة المكلف، و لا يمكن تعلق الأرادة به، فلامعنى لأن يقال: افعلى انت بنفسك او غيرك .

و الحاصل: أنه لا يمكن ان يكون الشخص مكلفا بفعل غيره و لو على وجه التخيير بين فعله و فعل غيره. بل فيما يكون فعل الغير مسقطا للتكليف عن المكلف اذا توقف اسقاطه على قصد النيابة و اتيان الفعل عنه- كما فى الحج، و القضاء عن الميت، و اداء الدين حيث لا يسقط التكليف عن المكلف الا باتيان الغير نيابة عنه و بقصد تفرغ ذمته، و الا لا يقع الفعل عن المكلف و لا تفرغ ذمته، بخلاف ازالة التجاسة حيث أنّ الوجوب يسقط فيها على اى وجه اتفق - يكون هناك جهة اخرى تمنع من كونه احد فردى التخيير، مضافا الى أنه خارج عن تحت القدرة و الاختيار، و هى أنّ اسقاط فعل الغير التكليف عن غيره أنّها يكون بعد توجه التكليف اليه و مطالبته به، حتى يمكن للغير قصد النيابة عنه و اتيانه بالفعل بداعى تفرغ الذمة و تنزيل نفسه منزلة المكلف، فيكون السقوط بفعل الغير فى طول التكليف و توجهه نحو المكلف، اذ بعد توجه التكليف نحوه و اشتغال ذمته به يمكن للغير تفرغ ذمته و فعله نيابة عنه، و من المعلوم: أنّ ما كان فى طول الشئ لا يمكن ان يكون فى عرضه واحد فردى التخيير فتأمل.

و على كلّ حال، أنّ فعل الغير و تبرعه لا يمكن ان يكون احد فردى التخيير، و ليس فعل الغير كالأستنابة، حيث أنّها يمكن ان تكون احد فردى التخيير، لأنّ الأستنابة فعل اختياري للمكلف، فيمكن تعلق التكليف بها تعيينا او تخيرا، و اين هذا من فعل الغير الذى لا يكون تحت قدرة المكلف و ارادته؟ فسقوط التكليف بفعل

الغير لا يمكن ان يكون على وجه التخيير، بل لابد ان يكون ذلك على وجه تقييد الموضوع فيما اذا كان للتكليف تعلق بموضوع خارجي كخطاب اذ الدين، او تقييد الحكم فيما اذا لم يكن له تعلق بموضوع خارجي كالحج، فيكون وجوب اداء الدين من جهة السقوط بفعل الغير من قبيل الواجب المشروط، ويرجع حقيقة التكليف الى وجوب اداء الدين الذي لم يؤده الغير، فالواجب على المكلف هو الدين المقيّد. وكذا يقال في الحج: ان وجوب الحج مشروط بعد قيام الغير به تبرّعاً.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: انّ التكليف الذي ثبت فيه جواز الأستنابة و جواز تبرّع الغير يجتمع فيه جهات ثلاث: جهة تعيينية وهي بالنسبة الى المادة حيث لايقوم شئ مقامها، و جهة تخييرية وهي بالنسبة الى الأستنابة، و جهة اشتراط و تقييد وهي بالنسبة الى السقوط بفعل الغير. هذا اذا ثبت جواز الأستنابة فيه.

واما اذا شك، كما هو المقصود بالكلام، فالشك في جواز الأستنابة يستتبع الشك في السقوط بفعل الغير، لما عرفت من الملازمة بينهما، فيحصل الشك فيه من جهتين: التّعيين و التّخيير، و من جهة الأطلاق و الأشتراط، و اصالة التّعيينية و الأطلاق ترفع كلتا جهتي الشك، كما هو الشأن في جميع موارد دوران الأمر بين التّعيين و التّخيير، و الأطلاق و الأشتراط، حيث انّ ظاهر الأمر و مقتضى الأصل اللفظي هو التّعيين و الأطلاق، فالأصل اللفظي يقتضي التّعبدية بمعنى عدم جواز الأستنابة و عدم السقوط بفعل الغير، هذا اذا كان هناك اطلاق.

واما اذا لم يكن، و وصلت التّوبة الى الأصل العملي، فمقتضى الأصل يختلف باختلاف جهتي الشك. اما من جهة الشك في التّعيين و التّخيير، فالأصل يقتضي الأشتغال و عدم السقوط بالأستنابة، على ما هو الأقوى عندنا: من انّ الأصل هو الأشتغال في دوران الأمر بين التّعيين و التّخيير كما حررناه في محله.

واما من جهة الشك في الأطلاق و الأشتراط، فالأصل العملي في موارد دوران الأمر بين الأطلاق و الأشتراط و ان كان ينتج نتيجة الأشتراط، على عكس الأصل اللفظي، لرجوع الشك فيه الى الشك في التكليف في صورة فقدان الشّروط، و الأصل البرأته عنه، كالشك في وجوب الحج عند عدم الأستطاعة لو فرض الشك في

اشتراط الوجوب بها، الآ أنه في المقام لا يمكن ذلك، لأنّ الشك في المقام راجع الى مرحلة البقاء وسقوط التّكليف بفعل الغير، لاني مرحلة الجعل والتّثبت، ومقتضى الاستصحاب هو بقاء التّكليف وعدم سقوطه بفعل الغير. وما قلناه: من اصالة البرائة عند دوران الأمر بين الأطلاق والأشترط، أنّها هو فيما اذا رجع الشك الى ناحية التّثبت كمثال الحجّ، لا الى ناحية البقاء كما في المقام. هذا تمام الكلام في اصالة التّبعديّة بمعنى اعتبار المباشرة وعدم السّقوط بالأستنابة وفعل الغير.

و اما الكلام في اصالة التّبعديّة بمعنى اعتبار الأرادة والأختيار وعدم السّقوط بدون ذلك، فجمّل القول فيه: هو أنّ الأقوى فيه ايضاً اصالة التّبعديّة، بمعنى عدم سقوط التّكليف عند فعله بلا ارادة واختيار، وليس ذلك لأجل اخذ الأختيار في موادّ الأفعال، لوضوح فساده، بدهاه عدم توقّف الضّرب والقتل وغير ذلك من المواد على وقوعها عن ارادة واختيار، وكذا ليس ذلك لأجل اخذ الأختيار في هيئات الأفعال، لوضوح انه لا يتوقف صدق انتساب المادة الى الفاعل على الأرادة والأختيار، وكيف يمكن ذلك؟ مع أنّ الأفعال تعمّ افعال السّجايا وغيرها، كنجل، وعلم، وكرم، واحمر، واصفر، وذلك ممّا لا يمكن فيه الأرادة والأختيار، فهية الفعل الماضي والمضارع لادلالة فيها على الأختيار. نعم تماز هية فعل الأمر عن سائر الأفعال في اعتبار الأختيارية وذلك لأمرين:

الأول: أنه يعتبر في متعلّق التّكليف ان يكون صدوره عن الفاعل حسنا. و بعبارة اخرى: يعتبر عقلا في متعلّق التّكليف القدرة عليه ليتمكّن المكلف من امتثال الأمر على وجه يصدر الفعل عنه حسنا، ومن المعلوم: أنّ صدور الفعل حسنا من فاعله يتوقّف على الأرادة والأختيار، اذ الأفعال الغير الأختيارية لا تتصف بالحسن والقبح الفاعلي، وان اتصفت بالحسن والقبح الفعلي، فلا بد من خروج ما لا يكون بارادة واختيار عن متعلّق التّكليف عقلا، ولا يمكن ان يعمّه سعة دائرة الأمر.

الثاني: هو أنّ نفس الأمر يقتضى اعتبار الأرادة والأختيار مع قطع النظر عن الحكم العقلي، وذلك لأنّ الأمر الشرعي أنّها هو توجيه ارادة العبد نحو المطلوب و

تحريك عضلاته، فالأمر هو بنفسه يقتضى اعتبار الإرادة و الاختيار، و لا يمكن ان يتعلّق بالأعمّ لانه بعث للأرادة و تحريك لها، و ح لو قام دليل على سقوط التكليف عند فعل متعلقه بلا ارادة واختيار، كان ذلك من قبيل سقوط التكليف بفعل الغير، و هو يرجع الى تقييد الموضوع، و اطلاق الخطاب عند الشك يدفع التقييد المذكور، فالأصل اللفظى يقتضى عدم السقوط عند عدم الإرادة و الاختيار. و كذا الحال في الأصل العملى على حدو ما تقدّم عند الشك في سقوطه بفعل الغير.

و اما اصالة التبعديّة بمعنى عدم سقوطه بفعل المحرّم، فتوضيح الكلام فيه: هو أنّ السقوط بفعل المحرّم لا بدّ ان يكون لمكان اتّحاد متعلّق الأمر مع متعلّق التّهى خارجا، و الآ لم يعقل السقوط بدون ذلك و هذا الأتّحاد أنّا يكون باحد امرين: اما لكون النسبة بين المتعلّقين العموم و الخصوص المطلق، و اما لكون النسبة هى العموم من وجه، اذ لا يمكن الأتّحاد بدون ذلك. فان كان بين المتعلّقين العموم و الخصوص المطلق، فيندرج في باب التّهى عن العبادة و يخرج الفرد المحرّم عن سعة دائرة الأمر و يقيد الأمر لاحالة بما عدا ذلك، من غير فرق بين العبادة و غيرها كما لا يخفى. و ان كان بين المتعلّقين العموم من وجه، فيندرج في باب اجتماع الأمر و التّهى، فان قلنا في تلك المسئلة بالأمّتناع مع تقديم جانب التّهى، كان من صغريات التّهى عن العبادة ايضاً على ما سيأتى بيانه انشاء الله تعالى، و ان قلنا بالجواز كما هو المختار فالمتعلّق و ان لم يتحد و اندرج في باب التّزاحم، الآ أنّه مع ذلك لا يصلح الفرد المحرّم للتقريب (١) لعدم حسنه الفاعلى و ان كان فيه ملاك الأمر، الآ أنّه لمّا يقع مبغوضا عليه لمكان مجامعته للحرام، فلا يصلح لأن يتقرّب به، فلا يسقط الأمر به. فالأصل

(١) لا يخفى: أنّ هذا البيان أنّا يتمّ فيما اذا كان المأمور به عبادة، و اما اذا لم يكن عبادة فبغضه الفاعلى ممّا لا اثر له بعد ما كان المقام من باب التّزاحم و اشتمال الفعل على تمام الملاك، فلا يحصى من سقوط الأمر حينئذٍ ولا مجال للشك فيه. و هذا بخلاف المقامات المتقدمة، فانّ في جميعها مجالاً واسعاً لتطرّق الشك فيها، لاحتمال دخل الاختيار مثلا او المباشرة في ملاك الحكم، ولأجله نحتاج الى دليل خارجى يدل على السقوط بذلك بخلاف ما كان من باب التّزاحم، فانّ نفس دليل الحكم يقتضى السقوط لمكان كشفه عن الملاك حتّى في الفرد المزاحم للحرام، كما هو لازم القول بجواز الاجتماع، فتأمل - منه.

اللفظى و كذا العملى يقتضى عدم السقوط بفعل المحرم، كما اقتضيا عدم السقوط بالاستتابة و فعل الغير، و عن لا ارادة واختيار. هذا تمام الكلام فى المقام الثانى. فلنعطف الكلام الى المقام الأول، الذى هو المقصود بالأصالة فى هذا المبحث، وهو ان الأصل يقتضى التبعديّة بالمعنى الآخر لها او لا يقتضى، وقد عرفت فى الأمر الأول من الأمور التى اردنا تقديمها فى هذا المبحث معنى التبعديّة، و حاصله: ان التبعديّة عبارة عن الوظيفة التى شرعت لأجل ان يتعبد بها، و يظهر العبد عبوديته لمولاه.

الأمر الثانى :

لاشكال فى ان كلّ حكم له متعلق و موضوع. والمراد من المتعلق هو ما يطالب به العبد من الفعل او الترك، كالحج، والصلوة، و الصوم، وغير ذلك من الأفعال. والمراد بالموضوع هو ما اخذ مفروض الوجود فى متعلق الحكم، كالعاقل البالغ المستطيع مثلا. و بعبارة اخرى: المراد من الموضوع هو المكلف الذى طوبى بالفعل او الترك بما له من القيود والشرايط: من العقل و البلوغ وغير ذلك. ثم انّ كلاً من الموضوع و المتعلق له انقسامات عقلية سابقة على مرحلة ورود الحكم عليه، وهذه الانقسامات تلحق له بحسب الأماكن العقلى و لو لم يكن هناك شرع و لاحكم، ككون المكلف عاقلاً، بالغاً، قادراً، رومياً، زنجياً، احمر، ابيض، اسود، وغير ذلك من الانقسامات التى يمكن ان تفرض له. و ككون الصلوة مثلاً الى القبلة، او فى المسجد، او الحمام، مقرونة بالطهارة، الى غير ذلك من الانقسامات التى يمكن ان تفرض لها فى حدّ نفسها و لو لم تكن متعلقة لحكم اصلاً. و لكلّ منها ايضاً انقسامات تلحقها بعد ورود الحكم عليها، بحيث لولا الحكم لما امكن لحوق تلك الانقسامات لها، ككون المكلف عالماً بالحكم، او جاهلاً به، بداهة ان العلم بالحكم لا يمكن الا بعد الحكم. و هذا بخلاف العلم بالموضوع، فانه يمكن لحوقه بدون الحكم. هذا بالنسبة الى الموضوع. واما بالنسبة الى المتعلق، ككون الصلوة ممّا يتقرب ويمتثل بها، فانّ هذا انما يلحق الصلوة بعد الأمر بها، اذ لولا الأمر لما كان عروض هذا الوصف لها ممكناً.

ثمّ أنّه لا اشكال في امكان التقييد او الأطلاق بالنسبة الى كلّ من الموضوع والمتعلّق بلحاظ الأنقسامات السابقة على ورود الحكم، بل لا محيص اّما من الأطلاق او التقييد، لعدم امكان الأهمال الواقعي بالنسبة الى الأمر الملتفت، لوضوح أنّه لا بد من تصوّر موضوع حكمه و متعلّقه، فاذا كان ملتفتا الى الأنقسامات اللاحقة للموضوع او المتعلّق، فاما ان لا يعتبر فيه انقساما خاصا فهو مطلق، او ان يعتبر فيه انقساما خاصا فهو مقيد.

و بالجملة: لو اوجب اكرام الجيران و هو ملتفت الى انّ الأكرام يمكن ان يكون بالضّيفاء و يمكن ان يكون بغيرها، و كذا كان ملتفتا الى انّ في الجيران عدوا و صديقا، فان تساوت الأقسام في نظره فلا محيص من اطلاق حكمه، و الا فلا بد من التقييد بما يكون منها موافقا لنظره، هذا بحسب الثبوت و نفس الأمر. و اما بحسب مقام الأثبات و مرحلة الأظهار، فيمكن فيه الأهمال لغرض له في ذلك. هذا في الأنقسامات السابقة على الحكم اللاحقة للموضوع او المتعلّق.

و اما الأنقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيها التقييد ثبوتا، و اذا امتنع التقييد امتنع الأطلاق ايضاً لما بين الأطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة، فالقدرة على احدهما عين القدرة على الآخر، كما انّ امتناع احدهما عين امتناع الآخر و ذلك واضح. فالشأن أنّها هو في اثبات امتناع التقييد. فنقول: يقع الكلام تارة: بالنسبة الى الموضوع، و اخرى: بالنسبة الى المتعلّق. اّما بالنسبة الى الموضوع، فالتقييد تارة: يكون في مرحلة فعلية الحكم، و اخرى: يكون في مرحلة انشائه.

و اما التقييد في مرحلة فعلية الحكم فلا يعقل، للزوم الدور. و ذلك لأنّ فعلية الحكم أنّها يكون بوجود موضوعه، كما اوضحناه في محلّه، فنسبة الموضوع الى الحكم نسبة العلة الى المعلول، و لا يعقل تقدّم الحكم على موضوعه، و الا يلزم عدم موضوعية ما فرض كونه موضوعا، و ذلك واضح. و من المعلوم: انّ العلم بالشئ يتوقف على ثبوت الشئ في الموطن الذي تعلق العلم به، اذ العلم لا بد له من متعلّق و رتبة المتعلّق سابقة على العلم ليتمكن تعلق العلم به، فلو فرض انّ العلم بالحكم اخذ قيدا للموضوع فلا بد من ثبوت الموضوع بماله من القيود في المرتبة السابقة على الحكم، لما

عرفت: من لزوم تقدم الموضوع على الحكم، ففعلية الحكم تتوقف على وجود الموضوع، فلو فرض ان العلم بالحكم اخذ قيذا في الموضوع يلزم توقف الموضوع على الحكم، لأن من اجزاء الموضوع العلم بالحكم، فلا بد من وجود الحكم ليلتئم الموضوع بماله من الأجزاء، وهذا كما ترى يلزم منه الدور المصرح، غايته ان التوقف من احد الجانبين يكون شرعياً وهو توقف الحكم على الموضوع لأن الموضوع انما يكون بحسب الجعل الشرعى اذ لو لم يعتبره الشارع لما كاد ان يكون موضوعا، ومن الجانب الأخرى يكون عقلياً وهو توقف الموضوع على الحكم، لأن توقف العلم الذى اخذ قيذا للموضوع على المعلوم الذى هو الحكم حسب الفرض عقلي، و لك ان تجعل التوقف من الجانبين عقلياً فتأمل.

و على كل حال، لا اشكال في لزوم الدور ان اخذ العلم بالحكم قيذا للموضوع في مقام فعلية الحكم. و اما ان اخذ قيذا في مقام الانشاء فربما يتوهم عدم المانع من ذلك، لأن انشاء الحكم لا يتوقف على وجود الموضوع و ان توقف فعليته عليه، بل انشاء الأحكام انما يكون قبل وجود موضوعاتها، فيرتفع التوقف من احد الجانبين هذا.

ولكن اخذ العلم بالحكم قيذا للموضوع في مرحلة الانشاء و ان لم يلزم منه الدور المصطلح، الا أنه يلزم منه توقف الشئ على نفسه ابتداء بدون توسط الدور. و توضيح ذلك: هو ان الدور عبارة عن الذهاب و الاياب في سلسلة العلل والمعلولات، بان يقع ما فرض كونه علة لوجود الشئ في سلسلة معلوله، اما بلا واسطة كتوقف (ا) على (ب) و (ب) على (ا) او مع الوسطة كما اذا فرض توسط (ج) في البين، و الأول هو المصرح، و الثاني هو المضمّر.

و الوجه في امتناع الدور، هو لزوم تقدم الشئ على نفسه الذى هو عبارة عن اجتماع التقيضين، فان هذا هو الممتنع الأولى العقلى الذى لا بد من رجوع كل ممتنع اليه، و الا لم يكن ممتنعاً، فالممتنع الأولى هو ان يكون الشئ موجودا في حال كونه معدوما الذى هو عبارة عن اجتماع الوجود و العدم في شئ واحد في آن واحد، و الدور انما يكون ممتنعاً لأجل استلزامه ذلك فان توقف (ا) على (ب) يستدعى تقدم

(ب) في الوجود على (الف)، فلو فرض توقف (ب) على (الف) ايضاً يلزم تقدّم (الف) على (ب) المفروض تاخّره عنه، ويرجع بالأخيرة الى توقف (الف) على نفسه، فلو فرض في مورد لزوم هذا المحذور بلا توسطّ الدور، فهو اولى بان يحكم عليه بالامتناع.

و بعد ذلك نقول في المقام: لو اخذ العلم بالحكم قيّدا للموضوع في مرحلة الانشاء يلزم تقدّم الشئ على نفسه، وذلك لانه لا بدّ من فرض وجوده بما انه مرآة لخارجه قبل وجود نفسه، اذ الانشآت الشرعيّة انما تكون على نهج القضايا الحقيقيّة التي هي المعتبرة في العلوم، وليست من القضايا العقلية التي لاموطن لها الا العقل، و لامن انياب الأغوال التي تكون مجرد فرض لا واقعيّة لها اصلا، بل الانشاءات الشرعيّة انما هي عبارة عن جعل الأحكام على موضوعاتها المقدّرة وجوداتها، وهذا الجعل انما يكون قبل وجود الموضوعات في الخارج، وعند وجودها تصير تلك الأحكام فعليّة.

و حينئذ لو فرض اخذ العلم بالانشاء قيّدا للموضوع في ذلك المقام، فلا بدّ من تصور الموضوع بماله من القيود لينشأ الحكم على طبقه، و المفروض انّ من قيود الموضوع العلم بهذا الانشاء نفسه، فلا بدّ من تصوّر وجود الانشاء مرآتاً لخارجه قبل وجود نفسه، و هذا كما ترى يلزم منه تقدّم الانشاء على نفسه، و هو ضروريّ الامتناع.

والحاصل:

انه لو اخذ العلم بالحكم قيّدا في مقام الانشاء، و المفروض انه لاحكم سوى ما انشأ، فلا بدّ من تصوّر وجود الانشاء قبل وجوده ليتمكن اخذ العلم به قيّدا، و ليس ذلك مجرد قضية فرضيّة من قبيل انياب الأغوال، حتّى يقال: لامانع من تصوّر وجود الشئ قبل نفسه لأمكان فرض اجتماع التقيضين، بل قد عرفت: انّ الأحكام الشرعيّة و انشاءاتها انما تكون على نهج القضايا الحقيقيّة القابلة الصدق على الخارجيات، و تصوّر وجود الشئ القابل للأنطباق الخارجى قبل وجود نفسه محال هذا كلّه في الانقسامات اللاحقة للموضوع المترتبة على الحكم.

واقا الأنقسامات اللاحقة للمتعلق المترتبة على الحكم، كقصد امتثال الأمر في الصلوة مثلا، فامتناع اخذه في المتعلق أنها هو لأجل لزوم تقدم الشئ على نفسه في جميع المراحل، اى في مرحلة الأنشاء، ومرحلة الفعلية، ومرحلة الأمتثال.

اما في مرحلة الأنشاء: فالكلام فيه هو الكلام في اخذ العلم في تلك المرحلة، حيث قلنا: أنه يلزم منه تقدم الشئ على نفسه، فان اخذ قصد امتثال الأمر في متعلق نفس ذلك الأمر يستلزم تصور الأمر قبل وجود نفسه، وكذا الحال عند اخذه في مقام الفعلية، فان قصد امتثال الأمر يكون ح على حدوسائر الشرائط و الأجزاء كالفاتحة، ومن المعلوم: ان فعل المكلف اذا كان له تعلق بما هو خارج عن قدرته، فلا بد من اخذ ذلك مفروض الوجود ليتعلق به فعل المكلف ويرد عليه، كالأمر في قصد امتثال الأمر، فان قصد الأمتثال الذى هو فعل المكلف أنها يتعلق بالأمر، وهو من فعل الشارع خارج عن قدرة المكلف، فلا بد ان يكون موجودا ليتعلق القصد به، كالفاتحة التى يتعلق بها القراءة التى هى فعل المكلف، و كالقبلة حيث يتعلق الأمر باستقبالها، فلا بد من وجود ما يستقبل ليتعلق الأمر بالاستقبال، اذ لا يعقل الأمر بالاستقبال فعلا مع عدم وجود المستقبل اليه. و في المقام لابد من وجود الأمر ليتعلق الأمر بقصده، و المفروض أنه ليس هناك الا امر واحد تعلق بالقصد و تعلق القصد به، وهذا كما ترى يلزم منه وجود الأمر قبل نفسه كما لا يخفى.

و بالجملة: قصد امتثال الأمر اذا اخذ قيدا في المتعلق في مرحلة فعلية الأمر بالصلوة فلا بد من وجود الأمر ليتعلق الأمر بقصد امتثاله، مع أنه ليس هناك الا امر واحد، فيلزم وجود الأمر قبل نفسه.

واقا في مرحلة الأمتثال: فكذلك اى يلزم وجود الشئ قبل نفسه، بمعنى أنه لا يمكن للمكلف امتثاله لاستلزامه ذلك المحذور، و ذلك لأن قصد امتثال الأمر اذا تعلق الطلب به و وقع تحت دائرة الأمر واخذ في المتعلق قيدا على حدوسائر الشروط و الأجزاء، فلا بد للمكلف من ان يأتي بهذا القيد بداعى امتثال امره، كما يأتي بسائر الأجزاء بداعى امتثال امرها، فيلزم المكلف ان يقصد امتثال الأمر بداعى امتثال امره، و هذا كما ترى، يلزم منه ان يكون الأمر موجودا قبل نفسه،

ليتحقق منه قصد امتثال الأمر بداعى الأمر المتعلق به .

والحاصل: أنّ المكلف لا يتمكّن من الأمتثال، إذ ليس له فعل الصلوة بداعى امرها، لأنّ الأمر لم يتعلّق بنفس الصلوة فقط حسب الفرض، بل تعلّق بها مع قصد امتثال الأمر، فالأمر قد تعلّق بقصد امتثال الأمر ولو في ضمن تعلّقه بالصلوة على هذا التحو، فيلزم المكلف ان يقصد امتثال الأمر بداعى امره، وهذا لا يكون الآ بعد فرض وجود الأمر قبل نفسه ليتمكن القصد الى امتثاله بداعى امره الذي هو نفسه، إذ ليس في المقام الآ امر واحد، وهذا معنى لزوم وجود الأمر قبل نفسه .

هذا كلّه، ان اخذ خصوص امتثال الأمر قيدياً للمتعلّق، بناء على ما حكى عن الجواهر: (١) من أنّ العبرة في العبادة أنّها هو فعلها بداعى امتثال امرها ولا يكتفى بقصد الجهة ولا سائر الدواعى الأخرى. بل جعل سائر الدواعى في طول داعى امتثال

(١) قال في الجواهر:

«اما العبادات فلا اشكال في اعتبار القصد فيها، لعدم صدق الأمتثال والطاعة بدونه، واعتبارها في كل امر صدر من الشارع معلوم بالعقل والنقل كتابياً وسنة، بل ضرورة من الدين، بل لا يصدقان الا بالاثبات بالفعل بقصد امتثال الأمر فضلاً عن مطلق القصد، ضرورة عدم تشخيص الافعال بالنسبة الى ذلك عرفاً الا بالثبته، فالخالي منها عن قصد الامتثال والطاعة لا ينصرف الى ما تعلق به الامر الا بالامر والعيشة فضلاً عن غيرها على حد سواء بالنسبة اليه، ومن هنا اذا كان الامر متعدداً توقف صدق الامتثال على قصد التعيين لعدم انصراف الفعل بدونه الى احدهما...»

وذكر بعد سطور:

«اما القرية بمعنى القرب الروحاني الذي هو شبيهه بالقرب المكاني فهو من غايات قصد الامتثال المزبور ودواعيه، ولا يجب نية ذلك وقصده قطعاً» .

وذكر ايضاً بعد رد الاستدلال على اعتبار قصد الوجه بان جنس الفعل لا يستلزم وجوهه الآ بالنية .
«... ولا ريب في عدم توقف صدق الامتثال على شىء من هذه المشخصات، ضرورة الاكتفاء باتحاد الخطاب مع قصد امتثاله عن ذلك كله، اذ هو متشخص بالوحدة مستغن بها عنها، والا لوجب التعرض لغيرها من المشخصات الزمانية والمكانية وسائر المقارنات، اذا لكل على حد سواء بالنسبة الى ذلك . بل ليست صفة الوجوب الآ كمتأكد الندب في المنسوب المعلوم عدم وجوب نيته زيادة على اصل التدب.» راجع جواهر الكلام ، الجزء ٩، ص ١٦١ - ١٥٧ - ١٥٥ وملخص مختاره هناك ، عدم كون تلك الدواعى عرضية، بل المعتبر في صحة العبادة اثباتها بداعى امتثال الامر وهذا مما لا يحصى عنه .

الأمر، وجعل هذا هو الأصل في تحقق العبادَة، و تلك الدواعى من باب الداعى للذاعى، و لا تصلح ان تكون هى تمام الداعى، بل لابد من ان يأتى بالصلوة بداعى امثال امرها و يكون داعيه الى ذلك هو دخول الجنة مثلا، او خوف النار، او كونه اهلا لذلك. فجعل اهليته للعبادة التى هى اقصى مراتب العبادَة فى طول داعى امثال الأمر.

و ذهب جماعة (١) الى كفاية قصد جهة الأمر فى العبادَة، و لا تتوقف على قصد خصوص امثال الأمر، بل يكفى قصد الملاك و المصلحة التى اقتضت الأمر. و ذهب شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه الى كفاية فعل العبادَة لله و لومع عدم قصد الأمثال او الجهة، بل يكفى كونها لله كما يدلّ على ذلك بعض الأخبار، و قد ذكرنا تفصيل ذلك فى الفقه عند البحث عن نيّة الصلوة (٢) فراجع.

و على كلّ حال، ان اخذ خصوص قصد امثال الأمر فى متعلّق الأمر يستلزم ما ذكرناه من تقدّم الشئ على نفسه فى مرحلة الأنشاء، و الفعلية، و الأمثال. و ان اخذ قصد الجهة فى متعلّق الأمر لا قصد امثال الأمر يلزم الدور، و ذلك لأنّ قصد المصلحة يتوقف على ثبوت المصلحة و لو فيما بعد، و المفروض انه لا مصلحة بدون قصدها، اذ قصد المصلحة يكون من احد القيود المعتبرة، و الصلوة لا تشمل على المصلحة الا بعد جامعيتها لجميع القيود المعتبرة فيها التى منها قصد المصلحة، فكما ان الصلوة الفاقدة للفاتحة لا يكون فيها مصلحة، كذلك الصلوة الفاقدة لقصد المصلحة لا تشمل على المصلحة، فيلزم ح ان تكون المصلحة متوقفة على القصد اليها، و القصد اليها يتوقف على ثبوتها فى نفسها من غير ناحية القصد اليها، فلو جاءت من ناحية نفس القصد اليها يلزم الدور، و ذلك واضح. فاذا امتنع القصد على هذا الوجه، امتنع جعل قصد المصلحة قيدا فى المتعلّق، لأنّ جعل ما يلزم منه المحال محال. هذا اذا قلنا باعتبار قصد الجهة.

(١) ذهب اليه استاذ الاساطين الشيخ الانصارى، و عليه جماعة من محققي تلامذته.

(٢) راجع المجلد الثانى من تقارير بحث الاستاذ فى مباحث الصلوة للمحقق الآملى قدس سره. ص ٢٧

و اما اذا لم نعتبر ذلك ايضاً، و قلنا بكفاية القصد الى كون العبادة لله في مقابل العبادة للسمعة والرياء، فهو و ان لم يستلزم منه محذور الدور و تقدم الشئ على نفسه لأمكان الأمر بالصلوة التي ياتي بها لله، بان يوخذ ذلك في متعلق الأمر من دون استلزام محذور الدور و لا تقدم الشئ على نفسه، الا أنه يرد عليه محذور آخر سار في الجميع حتى اخذ قصد الأمر و الجهة، مضافا الى ما يرد عليها من المحاذير المتقدمة، و هو ان باب الدواعي لا يمكن ان يتعلق بها ارادة الفاعل، لأنها واقعة فوق الأرادة، والأرادة انما تنبعث عنها، و لا يمكن ان تتعلق الأرادة بها، لأن الأرادة انما تتعلق بما يفعل، و لا يمكن ان تتعلق بما لا يكون من سنخ الفعل كالدواعي.

و الحاصل: انّ الداعي انما يكون علّة للأرادة، فلا يعقل ان تكون معلولة للأرادة، و اذا لم يكن الدواعي متعلقة لأرادة الفاعل فلا يمكن ان يتعلق بها ارادة الأمر عند ارادته للفعل، لما بيناه مرارا من الملازمة بين ارادة الفاعل و ارادة الأمر، بمعنى انه كلما يتعلق به ارادة الفاعل يتعلق به ارادة الأمر و كلما لا يتعلق به ارادة الفاعل لا يتعلق به ارادة الأمر، لأنّ ارادة الأمر انما تكون محرّكة لأرادة الفاعل، فلا بد من ان تتعلق ارادة الأمر بما يمكن تعلق ارادة الفاعل به، و الدواعي لا يمكن تعلق ارادة الفاعل بها عند ارادته للفعل، لأنها واقعة في سلسلة علل الأرادة، فلا تتعلق بها ارادة الأمر عند ارادته الفعل من العبد.

فتحصل من جميع ما ذكر: انه لا يمكن اخذ ما يكون به العبادة عبادة في متعلق الأمر مط، سواء كان المصحح لها خصوص قصد الامر، او الأعم منه و من قصد الجهة، او الأعم من ذلك و كفاية اتيانها لله تعالى. فيقع الأشكال ح في كفيّة اعتبار ما يكون به العبادة عبادة، و لهم في التفصلي عن هذا الأشكال وجوه:

الوجه الأول:

ما نسب الى الميرزا الشيرازي قده

و حاصله: انّ العبادة انما هي كفيّة في الأمور به و عنوان له، و يكون قصد الأمر، او الوجه، او غير ذلك، من المحققات لذلك العنوان و محصلا له، من دون ان يكون ذلك متعلقا للأمر، و لا مأخوذاً في الأمور به. و بالجملة: العبادة كما

فسرناها في أول العنوان، هي عبارة عن الوظيفة التي شرعت لأجل ان يتعبد العبد بها، فالصلوة المأتى بها بعنوان التَّعْبُدِ و اظهاراً للعبودية هي المأمور بها، والأمر بها على هذا الوجه بمكان من الأمكان، والمكلف يتمكن من اتيان الصلوة كذلك، بان ياتي بالصلوة اظهاراً للعبودية. و حينئذ فللمكلف ان ياتي بالصلوة على هذا الوجه، من دون ان يقصد الأمر، ولا الجهة، ولا غيرهما من الدواعي، فتقع عبادة. وله ان يأتي بها بداعي الأمر او الجهة، ويكون ذلك محققاً لعنوان العبادة في الصلوة و محصلاً لها، من دون ان يتعلّق امر بتلك الدواعي اصلاً، اذ ليس حصول العبادة منحصرًا بتلك الدواعي، حتى نقول: لا بدّ من تعلّق الأمر بها، بل عبادية العبادة أنّها هي امر آخر وراء تلك الدواعي، و ذلك الأمر الآخر عنوان للمأمور به و كيفية له يمكن تعلّق ارادة الفاعل به، غايته أنّ بتلك الدواعي ايضاً يمكن تحقّق العنوان هذا.

ولكن هذا الوجه ممّا ينبغي القطع بعدمه، لوضوح أنّ الملاك في العبادية أنّها هو فعلها باحد الدواعي القريبة كما يدل عليه الأخبار، فلواتي بالفعل لا باحد تلك الدواعي تبطل، كما أنّه لواتي بها باحد تلك الدواعي تصح و لو فرض محالاً عدم حصول ذلك العنوان في المأمور به، فالعبرة في عبادية العبادة أنّها هي بتلك الدواعي.

الوجه الثاني:

هو ان يكون الأمر التبعدي بهوية ذاته يقتضى عدم سقوطه الآ بقصده، بحيث يكون هناك خصوصية في ذاته تستدعي ذلك، من دون ان يؤخذ ذلك في متعلّقه، و يكون الميز بين التبعدي و التوصلي بنفس الهوية و ان اشتركا في البعث والطلب. نعم لا بدّ هناك من كاشف يدلّ على أنّ الأمر الفلاني تبعديّ او توصلي هذا.

ولكن يرد عليه:

أولاً: عدم انحصار التبعديّة بقصد الأمر، بل يكفي سائر الدواعي ايضاً. و ثانياً: أنّ هذه دعوى لاشاهد عليها، اذ نحن لانتعقل ان يكون هناك خصوصية في ذات الأمر تقتضى التبعديّة، بحيث يكون ذات الأمر يقتضى قصد نفسه تارة، و اخرى لا يقتضيه، حتى يكون الأول تبعديّاً، والثاني توصليّاً، بل الأمر في

التعبدى و التوصلى يكون على نسق واحد، بمعنى أنه لا يميز هناك في الذات.

الوجه الثالث:

هو ان تكون التعبدية من كميّات الأمر وخصوصية لاحقة له، لكن
للمكان اقتضاء ذاته ذلك حتى يرجع الى الوجه الثانى، بل هى لاحقة له من ناحية
الغرض، وليس مرادنا من الغرض فى المقام ملاكات الأحكام والمصالح الكامنة فى
الأفعال، فإنّ تلك المصالح ممّا لا عبرة بها فى باب التكاليف، بمعنى أنّها ليست لازمة
التحصيل على المكلف، لأنّ نسبة فعل المكلف اليها نسبة المعدو ليست من المسببات
التوليدية- كما اوضحنا ذلك فيما تقدّم فى بحث الصحيح و الأعمّ - بل الغرض فى المقام
يكون بمعنى آخر حاصله: ان يكون غرضه من الأمر التعبدية و قصد امتثاله، لوضوح
انّ الغرض من الأمر يختلف، فتارة: يكون الغرض منه مجرد تحقّق الفعل من المكلف
خارجاً على اى وجه اتفق، و اخرى: يكون الغرض منه تعبد المكلف به و قصد
امتثاله، فيلحق الأمر لمكان هذا الغرض خصوصية يقتضى التعبدية و يكون طوراً
للأمر و شانا من شؤنه، فيرتفع ح محذور اخذ قصد الأمر فى المتعلق، بل اعتبار قصد
الأمر أنّها هو لمكان اقتضاء الأمر ذلك حيث أنّ الغرض منه يكون ذلك. ولعلّ هذا
المعنى من الغرض هو الذى ذكره الشيخ قده فى بحث الأقلّ والأكثر، وان كان
لايساعد عليه ذيل كلامه عند قوله فان قلت، فراجع ذلك المقام مع ماعلقناه عليه.

و على كلّ حال يرد على هذا الوجه:

اولاً: ما اوردناه على الوجه الثانى من أنّ ذلك أنّما يتم على مقالة صاحب
الجواهر باعتبار خصوص قصد الأمر فى العبادة، و نحن قد ابطنا ذلك، و قلنا:
بكفاية قصد الجهة او الأعمّ من ذلك .

ثانياً: أنّ ذلك ممّا لا يرفع الأشكال، لوضوح أنّ الأمر هو بنفسه لا يمكن ان
يتكفل الغرض منه و يبيّن المقصود منه، بل لا بدّ هناك من بيان آخر يدعوى
الغرض، و يبيّن ما هو المقصود من الأمر و الغرض الداعى اليه. (١)

(١) قد عدل شيخنا الأستاذ عن هذا الاشكال، فراجع ما يأتي فى الهامش فى هذا المقام - منه.

و حيث قد عرفت عدم سلامة هذه الوجوه، فيقع الكلام ح في الأمر الثالث من الأمور التي اردنا تمهيدها.

الامر الثالث :

و هو أنه لا اصل في المسئلة يعين احد طرفيها، فلاصالة التوصلية تجرى في المقام ولاصالة التبعية فيما لم يحرز توصليته و تبديته. اما جريان اصالة التوصلية، فلانعقل لها معنى سوى دعوى: ان اطلاق الأمر يقتضى التوصلية، وحيث قد عرفت امتناع التقييد فلامعنى لدعوى اطلاق الأمر، فان امتناع التقييد يستلزم امتناع الأطلاق، بناء على ما هو الحق: من ان التقابل بين الأطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، كما هو طريقة سلطان المحققين و من تأخر عنه.

و عليه يبتنى عدم استلزام التقييد للمجازية. و السر في ذلك: هو ان الأطلاق انما يستفاد ح من مقدمات الحكمة، و ليس نفس اللفظ متكفلا له، كما هو مقالة من يقول: بان التقابل بينها تقابل التضاد، و عليه يبتنى كون التقييد مجازا. و من مقدمات الحكمة عدم بيان القيد مع أنه كان بصدد البيان، و من المعلوم: ان هذه المقدمة انما تصح فيما اذا امكن بيان القيد حتى يستكشف من عدم بيانه عدم اعتباره، لافيا اذا لم يمكن كما فيما نحن فيه، فان عدم بيان ذلك انما يكون لعدم امكانه لالعدم اعتباره كما هو واضح. بل لوقلنا: ان التقابل بين الأطلاق و التقييد هو التضاد - كما هو مسلک من تقدم على سلطان المحققين - كان الأمر كذلك، فان الأطلاق يكون ح عبارة عن الأرسال و التساوى في الخصوصيات، و هذا انما يكون اذا امكن التقييد بخصوصية خاصة، و الا فلا يمكن الأرسال كما هو واضح.

و بالجملة: بعد امتناع التقييد بقصد الأمر و غير ذلك من الدواعى لا يمكن القول باصالة التوصلية اعتمادا على الأطلاق، اذ لا اطلاق في البين يمكن التمسك به.

و العجب من الشيخ قده، فانه مع تسليمه كون امتناع التقييد يوجب امتناع الأطلاق، ولكن مع ذلك يقول في المقام: ان ظاهر الأمر يقتضى التوصلية، ولم يظهر لنا المراد من الظهور، اذ لانعقل للظهور معنى سوى الأطلاق، و المفروض أنه هو

بنفسه قد انكر الأطلاق، فراجع عبارة التقرير في هذا المقام، فإنها ربّما لا تخلو عن توهم التناقض (١).

وعلى كلّ حال، لا موقع لأصالة التوصلية، كما أنه لا موقع لأصالة التبعية، كما ربّما يظهر من بعض الكلمات، نظرا الى أنّ الأمر أنّها يكون محرّكا لأرادة العبد نحو الفعل، ولا معنى لمحركة الأمر سوى كون الحركة عنه، إذ لولا ذلك لما كان هو المحرك بل كان المحرك هو الداعي الأخر.

والحاصل: أنّ الأمر بنفسه يقتضى ان يكون محرّكا للأرادة نحو الفعل، فإذا كانت حركة العبد نحو الفعل لمكان الأمر كان الأمر محرّكا، والآ لم يكن الأمر محرّكا، وهذا خلف لما فرض أنّ الأمر هو المحرك، ولا نغني بقصد الأمثال سوى كون الحركة عن الأمر هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه

أما أولا: فلأنّ ذلك يقتضى انحصار التبعية بقصد الأمر، كما هو مقالة صاحب الجواهر، والحال أنّه لا ينحصر التبعية بذلك كما تقدّمت الإشارة اليه.

(١) ذكر الشيخ قدس سره في التقريرات حسب ما نقل عنه المحقق المقرر:

«ويظهر من جملة أخرى ان الامر ظاهر في التوصلية ولعله الاقرب».

ثم قال بعد سطور:

«واحتج بعض موافقينا على التوصلية بان اطلاق الامر قاض بالتوصلية...» وردّه:

بان «الاستناد الى اطلاق الامر في مثل هذا التقييد فاسد، اذا القيد ممّا لا يتحقق الآ بعد الامر. توضيحه:

ان الاطلاق انما ينهض دليلاً فيما اذا كان القيد مما يصح ان يكون قيداً له، كما اذا قيل: اكرم انساناً، واعتق رقية، فانه يصح ان يكون المطلق في المثالين مقيداً بالايمان والكفر والسواد والبياض ونحوها من انواع القيود التي لا تدخل في الامر فيها، واما اذا كان القيد من القيود التي لا يتحقق الآ بعد اعتبار الامر في المطلق، فلا يصح الاستناد الى اطلاق اللفظ في دفع الشك في مثل التقييد المذكور، وما نحن فيه من قبيل الثاني...»

ثم افاد في آخر البحث:

«فالحق الحقيقي بالتصديق هو ان ظاهر الامر يقتضى التوصلية، اذ ليس المستفاد من الامر الاتعلق

الطلب الذي هو مدلول الهيئة للفعل على ما هو مدلول المادّة، وبعد إيجاد المكلف نفس الفعل في الخارج، فلا

مناص من سقوط الطلب لامتناع تحصيل الحاصل». راجع مطارح الانظار- ص ٥٩ - ٥٨

و ثانياً: ان ذلك مغالطة، لأنّ الأمر أنّما يكون محرّكا نحو الفعل، و اما كون هذه الحركة عنه و بداعيه فهو امر آخر لا يمكن ان يكون الأمر متعرّضا له. والحاصل: أنّ الأمر لا يكاد يكون متعرّضا لدواعي الحركة و أنّه عنه او عن غيره، فإنّ الأمر أنّما يدعو للفعل، و اما دواعي الفعل فلا يكون الأمر متكفّلا له فتأمل جيّدا. فدعوى اصالة التبعديّة من هذه الجهة لا يمكن.

كما أنّ دعوى اصالة التبعديّة - من جهة دلالة قوله تعالى: (١) وما امرؤ الا ليعبدوا الله مخلصين الخ، وقوله صلى الله عليه وآله: (٢) أنّما الأعمال بالنيّات، وغير ذلك من الآيات و الأخبار التي استدلّوا بها على اعتبار التّعبّد في الأوامر - واضحة الفساد، لوضوح أنّ قوله تعالى: وما امرؤ - أنّما يكون خطابا للكفّار، كما يدلّ عليه صدر الآية، و معنى الآية: أنّ الكفّار لم يؤمروا بالتوحيد الا ليعبدوا الله و يعرفوه و يكونوا مخلصين له غير مشركين، و هذا المعنى كما ترى اجنبتى عمّا نحن فيه، مع أنّه لو كان ظاهرا فيما نحن فيه لكان اللازم صرفه عن ذلك، لأستلزامه تخصيص الأكثر لقلّة الواجبات التبعديّة بالنسبة الى الواجبات التّوصليّة، فتأمل فانه لو عمّ الأمر للمستحبات لأمكن منع اكثرية التّوصليّات بالنسبة الى التبعديّات لو لم يكن الأمر بالعكس لكثرة الوظائف التبعديّة الأستحبابيّة.

و اما قوله (٣) صلى الله عليه وآله: أنّما الأعمال بالنيّات، فهولا دلالة له على المقام، فإنّ مساقه كمساق قوله: لا عمل الا بالنيّة، وليس فيه دلالة على أنّ كلّ عمل لابدّ فيه من نيّة التّقرب، بل معناه أنّ العمل المفروض كونه عبادة لا يقع الا بالنيّة، او يكون معناه كمعنى قوله (ص): (٤) لكلّ امرءٍ ما نوى، فتأمل جيّدا. وعلى كلّ حال، لادلالة في الأخبار و الآيات على اعتبار قصد الأمتثال في الأوامر.

(١) سورة البيّنة، الآية ٥

(٢) راجع الوسائل، الجزء الاول، باب ٥ من ابواب مقدّمة العبادات حديث ٧ ص ٣٤

(٣) نفس المصدر، حديث ١ ص ٣٣

(٤) نفس المصدر، حديث ١٠ ص ٣٥

الأمر الرابع:

و ربما يتوهم من بعض كلمات الشيخ - على ما في التقرير - التَّشْبِثُ (١) بقاعدة (الأجزاء العقلية) لأصالة التَّوَصُّلِيَّةِ وعدم اعتبار قصد الأمر، حيث إنَّ الأمر لم يتعلَّق الآ بذات الأجزاء و الشَّرَاطِطِ، من دون ان يكون له تعلق بقصد الأمثال و لا غير ذلك من الدَّوَاعِي، و ح يكون اتیان ما تعلق به الأمر مجزياً عقلاً، فيسقط الأمر ح ولو مع عدم قصد امثاله هذا.

ولكن هذا الكلام بمكان من الغرابة، لوضوح أنَّ قاعدة (الأجزاء العقلية) إنما تكون فيما اذا اتى بتمام ما يعتبر في المأمور به، و هذا إنما يكون بعد تعيين المأمور به، و من مجرد تعلق الأمر بذات الأجزاء و الشَّرَاطِطِ لا يمكن تعيين المأمور به، لما عرفت: من أنه لا يمكن ان يتعلَّق الأمر بمثل قصد الأمثال، و مع ذلك كيف يمكن تعيين المأمور به من نفس تعلق الأمر بذات الأجزاء و الشَّرَاطِطِ؟ حتى يقال: إنَّ اتیانها يكون مجزياً عقلاً.

نعم لو كان للأمر اطلاق امكن تعيين المأمور به من نفس الأطلاق حسب ما يقتضيه مقدمات الحكمة، و المفروض أنه ليس للأمر اطلاق بالنسبة الى قصد الأمثال، لأمتناع التقييد به الملازم لأمتناع الأطلاق كما تقدّم، فالأمر من هذه الجهة يكون مهملاً لا اطلاق فيه و لا تقييد، كما كان بالنسبة الى العلم و الجهل به مهملاً لا اطلاق فيه و لا تقييد، هذا بحسب عالم الجعل و التَّشْرِيعِ.

(١) نظير قوله: قدس سره « و بعد إيجاد المكلف نفس الفعل في الخارج فلا مناص من سقوط الطلب لامتناع تحصيل الحاصل. » و كذا ما افاده في جواب المحقق الكر باسى القائل بان ظاهر الامر قاض بالتعبدية: « فان اريد بالامتناع مجرد عدم المخالفة والاتيان بالفعل فهو مسلم، لكنه ليس بمفيد، و ان اريد به الاتيان بالفعل على وجه التقرب، كان يكون الداعى الى الفعل نفس الأمر فهو ممنوع، والقول بان العقل قاض بذلك ليس بسديد اذ غاية ما يحكم به العقل هو عدم المخالفة وعدم ترك المأمور به في الخارج فان استند في ذلك الى ان الاتيان بنفس الفعل في الخارج على تقدير ان يكون الامتناع به مطلوباً للأمر بعد من المخالفة التي يحكم بقبحها العقل على ما عرفت، نقول: نعم، ولكن الكلام بعد في اعتبار الامتناع في المأمور به وليس المستفاد من الامر الآ مطلوبية الفعل فقط، فلا مخالفة على تقدير الاتيان به كما لا يخفى.... » (راجع مطارح الانظار ص ٥٨)

و اما بحسب الثبوت والواقع، فلا بدّ اما من نتيجة الأطلاق، واما من نتيجة التقييد. و السر في ذلك: هو أنه في الواقع و في عالم الثبوت، اما ان يكون ملاك الحكم والجعل محفوظا في كلتا حالتى العلم و الجهل و كلتا حالتى قصد الأمثال وعدمه، واما ان يكون مختصاً في احد الحالين، فالأول يكون نتيجة الأطلاق، و الثانى يكون نتيجة التقييد.

و ليس مرادنا من الأهمال هو الأهمال بحسب الملاك، فان ذلك غير معقول، بل المراد الأهمال في مقام الجعل والتشريع حيث لا يمكن فيه الأطلاق و التقييد كما تقدم.

اذا عرفت ذلك كلّه، فيقع الكلام في كيفية اعتبار قصد الأمثال على وجه نتيجة التقييد من دون ان يستلزم فيه محذورا، و كيفية استكشاف نتيجة الأطلاق و عدم اختيار قصد الأمثال.

فنقول:

اما طريق استكشاف نتيجة الأطلاق فليس هو على حذو طريق استكشاف الأطلاق في سائر المقامات بالنسبة الى الأنقسامات السابقة على الحكم، فان استكشاف الأطلاق في تلك المقامات انما هو لمكان السكوت في مقام البيان بعد ورود الحكم على المقسم، كقوله: اعتق رقبة، التى تكون مقسما للأيمان و غيره، فحيث ورد الحكم على نفس المقسم و سكت عن بيان خصوص احد القسمين مع أنه كان في مقام البيان، فلا بدّ ان يكون مراده نفس المقسم، من دون اعتبار خصوص احد القسمين و هو معنى الأطلاق.

ولكن هذا البيان في المقام لايجرى، اذا الحكم لم يرد على المقسم، لأنّ انقسام الصلوة الى ما يقصد بها امثال الأمر وما لا يقصد بها ذلك انما يكون بعد الأمر بها، فليست الصلوة مع قطع النظر عن الأمر مقسما لهذين القسمين، حتى يكون السكوت و عدم التعرض لأحد القسمين دليلا على الأطلاق. نعم سكوته عن اعتبار قصد الأمثال في مرتبة تحقق الأنقسام يستكشف منه نتيجة الأطلاق. و بعبارة اخرى: عدم ذكر متمم الجعل - على ما سياتى بيانه - في المرتبة القابلة لجعل المتمم

يكون دليلاً على نتيجة الأطلاق.

والفرق بين استكشاف نتيجة الأطلاق في المقام، واستكشاف الأطلاق في سائر المقامات، هو ان من عدم ذكر القيد في سائر المقامات يستكشف ان مراده من الأمر هو الأطلاق، وهذا بخلاف المقام، فان من عدم ذكر متمم الجعل لا يستكشف ان مراده من الأمر هو الأطلاق، لما عرفت: من أنه لا يمكن ان يكون مراده من الأمر هو الأطلاق، بل من عدم ذكر متمم الجعل يستكشف أنه ليس له مراد آخر سوى ما تعلق به الأمر.

و بعبارة اخرى: من عدم ذكر متمم الجعل في مرتبة وصول التوبة اليه يستكشف ان الملاك لا يختص بصورة قصد الأمثال، بل يعمّ الحالين فيحصل نتيجة الأطلاق.

و اما كيفة اعتبار قصد الأمثال على وجه تحصل نتيجة التقييد، فقد حكى عن الشيخ قده: الترديد فيه بالنسبة الى الغرض او الجعل الثانوى، بمعنى ان اعتبار قصد الأمثال، اما ان يكون من ناحية الغرض، و اما ان يكون من ناحية الجعل الثانوى. اما اعتبار قصد الأمثال من ناحية الغرض، فيمكن ان يقرب بوجهين قد تقدمت الإشارة اليهما

الوجه الأول:

هو ان يكون المراد من الغرض، الغرض من الأمر عند ارادته، بان يكون غرضه من الأمر التبعديه وقصد امثاله، فيكون امره لأن يتعبد به.

وقد تقدم فساد هذا الوجه، وأنه مما لا يرجع الى محصل، لما فيه:

أولاً: من ان ذلك يتوقف على خصوص قصد امثال الأمر ونحن لانقول به.

و ثانياً: (١) ان مجرد كون غرضه ذلك مما لا اثر له مالم يلزم به المكلف و يؤمر

(١) وقد عدل شيخنا الأستاذ عن هذا الاشكال بعد ذلك ، وقال: أنه لو علم ان غرض المولى من الأمر التبعيد به فنفس ذلك يكفي في الزام العقل به، لأندرجه تحت الكبرى العقلية من لزوم الأطاعة، ومن المعلوم: أنه لو كان الأمر بهذا الغرض كان اطاعته بقصد امثاله، فيكون الغرض في عرض الأمر ومرتبه ملقى الى المكلف، وكما ان الأمر الملقى يجب اطاعته كذلك الغرض الملقى يجب اطاعته. وهذا وقد تقدم سابقاً ان هناك اشكالا آخر

به ويقع تحت دائرة التكليف، و الآ فلا يزيد هذا المعنى من الغرض عن الغرض بمعنى المصلحة الذى سيأتى أنه مما لا اثر له.

الوجه الثانى:

ان يكون مراده من الغرض المصالح التى هى ملاكات الأحكام، فيكون اعتبار قصد التقرب و الأمثال لأجل أن المصلحة الواقعية لا تحصل الآ بذلك ، و حينئذ لا يحتاج الى جعل مولوى لأعتبار قصد الأمثال، بل نفس المصلحة الواقعية تقتضى قصد الأمثال، فلو علم ان المصلحة الواقعية لا تحصل الآ بقصد الأمثال فهو، وان شك فسيأتى الكلام فيه.

و هذا الوجه اردء من سابقه اذ المصالح الواقعية انما تكون مناطات للأوامر وليست هى لازمة التحصيل، لعدم كونها من المسببات التوليدية لفعل المكلف، كما يدل على ذلك عدم تعلق التكليف بها فى شئ من المقامات. وقد تقدم منا تفصيل الكلام فى ذلك بما لامزيد عليه فى مبحث الصحيح و الأعم فراجع (١). و حينئذ نفس العلم بالمصلحة لا يكفي فى الزام المكلف بشئ الا من جهة استكشاف الحكم المولوى لمكان أنه يقبح على الحكيم تفويت المصلحة على العباد، فلو لم يستكشف ذلك كان العلم بالمصلحة مما لا اثر له، فاطر العلم بالمصلحة ليس الآ استكشاف الجعل المولوى لمكان الملازمة. فيرجع الكلام الى ان الواجب على المكلف هو ما تعلق الجعل به، لاما قامت المصلحة به من دون جعل مولوى ومن دون تعلق الأمر الشرعى بالفعل الذى قامت المصلحة به. و حينئذ يبقى الكلام فى كيفية تعلق الجعل والأمر المولوى باعتبار قصد الأمثال على وجه يسلم عن كل محذور.

والتحقيق فى المقام:

أنه ينحصر كيفية الأعتبار بتمم الجعل ولا علاج له سوى ذلك ، فلا بد

على اعتبار الغرض بهذا الوجه، و هو ان الأمر لا يمكن ان يتكفل بيان الغرض منه، ولكن هذا الاشكال سهل الجواب، لأنه يمكن ان يكون غرضه من الأمر ذلك غاية أنه محتاج الى كاشف يكشف عن أن غرضه من الأمر كان ذلك ، فتأمل - منه.

(١) راجع مباحث الصحيح والاعم من هذا الكتاب ص ٦٧

للمولى الذى لا يحصل غرضه الأبقصد الأمتثال من تعدد الأمر بعد ما لا يمكن ان يستوفى غرضه بامر واحد، فيحتال فى الوصول الى غرضه. وليس هذان الأمران عن ملاك يختص بكل واحد منهما حتى يكون من قبيل الواجب فى واجب، بل هناك ملاك واحد لا يمكن ان يستوفى بامر واحد. ومن هنا اصطالحنا عليه بمتّم الجعل، فإنّ معناه هو تتميم الجعل الأولى الذى لم يستوف تمام غرض المولى، فليس للأمرين الأمتثال واحد و عقاب واحد.

و بذلك يندفع ما فى بعض الكلمات: من الأشكال على من يقول بتعدد

الأمر

بما حاصله: أنّ الأمر الأولى ان كان يسقط بمجرد الموافقة ولو مع عدم قصد الأمتثال فلماوجب للأمر الثانى اذ لا يكون له موافقة حينئذ، وان كان لا يسقط فلا حاجة اليه لأستقلال العقل ح باعتباره الخ ما ذكره فى المقام.

وحاصل الدفع: أنّ الأشكال مبنى على تخيل أنّ تعدد الأمر أنّها يكون عن ملاك يختص بكل واحد، وقد عرفت: أنّه ليس المراد من تعدد الأمر ذلك بل ليس هناك الأ ملاك واحد لا يمكن ان يستوفى بامر واحد.

ثمّ أنّ متّم الجعل تارة: ينتج نتيجة الأطلاق، واخرى: ينتج نتيجة التقييد. فالأول: كمسئلة اشتراك الأحكام بالنسبة الى العالم والجاهل، حيث حكى تواتر الأخبار على الأشتراك. و الثانى: كمسئلة قصد الأمتثال فى موارد اعتباره. وتفصيل الكلام فى متّم الجعل باقسامه ذكرناه فى بعض مباحث الأصول العمليّة. وعلى كلّ حال، قد عرفت أنّ التّعبدية أنّها تستفاد من متّم الجعل، لامن الغرض بكلا معنييه.

ثمّ أنّ هنا طريقا آخر لأستفادة التّعبدية بنى عليه بعض الأعلام، وهو أنّ قصد الأمتثال أنّها يعتبره العقل فى مقام الأطاعة، حيث أنّه من كيفيات الأطاعة التى هى موكولة الى نظر العقل من دون ان يكون للشارع دخل فى ذلك هذا.

و لكن الأناصاف: انه لم نعرف معنى محصلا لهذا الوجه، فانه ان اراد أنّ العقل يعتبر قصد الأمتثال من عند نفسه فهو واضح الفساد، اذالعقل لم يكن مشرعا

يتصرف من قبل نفسه و يحكم بما يريد، اذ ليس شأن العقل الآ الأدرار
وان اراد انّ العقل يعتبر ذلك بعد العلم بانّ ما تعلق الأمر به أنّا شرع لأجل
ان يكون من الوظائف التي يتعبد بها العباد، فهذا ليس معنى اعتبار العقل ذلك من
قبل نفسه، بل العقل ح يستقلّ بجعل ثانوى للمولى على اعتبار قصد التقرب، و يكون
حكمه فى المقام نظير حكمه بوجوب المقدّمة، حيث أنّه بعد وجوب ذبها شرعا يستقلّ
العقل بوجوبها ايضاً، بمعنى أنّه يدرك وجوب ذلك و يكون كاشفا عنه، لا أنّه هو يحكم
بالوجوب، فانه ليس ذلك من شأن العقل. فكذا فى المقام، حيث أنّه بعد اطلاق
العقل بانّ وجوب الصلوة مثلاً أنّا هو لأجل ان تكون من الوظائف المتعبد بها،
فلا محالة يدرك أنّ هناك جعلاً مولى تعلق باعتبار قصد الأمثال، و يكشف عن ذلك
ككشفه عن وجوب المقدّمة، و اين هذا من دعوى كون قصد الأمثال ممّا يعتبره
العقل من دون ان يكون للشارع دخل فى ذلك ؟

و بالجملة: دعوى أنّ التعبدية من الأحكام العقلية بالمعنى المذكور ممّا
لا يمكن المساعدة عليها، بل الحقّ الذى لا محيص عنه، هو أنّ التعبدية أنّا تكون بامر
ثانوى متمم للجعل، فتأمل فى اطراف المقام فانه من مزال الأقدام.
ثمّ أنّه ان علم بالتوصلية والتعبدية فهو، وان شك فىقع الكلام فىما يقتضيه
الأصل العملى: من البرائة، والأشغال. فاعلم: أنّه قد قال بالأشغال فى المقام من
لم يقل به عند الشكّ فى الأقلّ والأكثر الأرتباطيين، وربّما يبنى ذلك على الفرق بين
المحصلات الشرعية و المحصلات العقلية، بجريان البرائة فى الاولى دون الثانية.
فينبغى أولاً تحقيق الحال فى ذلك، وان كنا قد تعرّضنا له فى مبحث الأقلّ و
الأكثر، الاّ أنّه لا باس بالإشارة اليه فى المقام.

فنقول:

ربّما يتوهم الفرق بين المحصلات الشرعية و غيرها بما حاصله: أنّ المحصل
ان كان عقلياً او عادياً لا مجال لأجراء البرائة فيه عند الشكّ فى دخل شئ فيه، لأنّه
يعتبر فى البرائة ان يكون المجهول ممّا تناله يد الجعل و الرقع الشرعى، و المفروض أنّ
المحصل العقلى و العادى ليس كذلك، فلو كان احراق زيد واجبا، و شكّ فى أنّ

الألقاء الخاص هل يكون موجبا للأحراق اولا؟ كان المرجع هو الأشتغال، لرجوع الشك فيه الى الشك في المسقط، ولايجرى فيه حديث الرفع لأن ما هو المجمعول الشرعى غير مجهول وما هو المجهول غير مجمعول شرعى.

وهذا بخلاف ما اذا كان المحصل شرعياً، كالغسلات بالنسبة الى الطهارة الخبيثة، حيث انه لما كان محصلية الغسلات للطهارة يجعل شرعى، فلو شك في اعتبار الغسلة الثانية او العصر كان موردا للبرائة ويعمه حديث الرفع، اذ امر وضعه بيد الشارع، فرفعه ايضاً بيده، هذا.

ولكن لا يخفى عليك فساد، فان المحصلات ليست هى بنفسها من المجمعولات الشرعية، بل لا يمكن تعلق الجعل بها، اذ السببية غير قابلة للجعل الشرعى، فانها عبارة عن الرشح والأفاضة، وهذا مما لا تناله يد الجعل التشريعى، كما اوضحناه فى محله، بل المجمعول الشرعى هو نفس المسببات وترتّبها عند وجود اسبابها، فالمجمعول هو الطهارة عقيب الغسلات لاسببية الغسلات للطهارة، وكذا المجمعول هو وجوب الصلوة عند الدلوك، لاسببية الدلوك لوجوب الصلوة، وح لا يمكن اجراء حديث الرفع عند الشك فى دخل شئ فى المحصل، لما عرفت: من انه يعتبر فى المرفوع ان يكون مجمعولا شرعياً، والمجمعول المجهول فى المقام، هو ترتّب المسبب على الفاقد للمشكوك، و اجراء حديث الرفع فى هذا ينتج ضد المقصود، اذ يرفع ترتّب المسبب على الأقل و ينتج عدم حصول المسبب عقيب السبب الفاقد للخصوصية المشكوك، وهذا كما ترى يوجب التضيق و ينافى الأمتنان، مع ان الرفع انما يكون للأمتنان والتوسعة على العباد.

والحاصل: ان الأمر فى باب المحصلات ومتعلقات التكليف يختلف، فان فى باب متعلقات التكليف يكون تعلق التكليف بالأقل معلوماً بالأكثر مشكوكاً، فيعمه حديث الرفع، لأن فى رفعه منة وتوسعة. وهذا بخلاف باب المحصلات، فان ترتّب المسبب على الأكثر معلوم وعلى الأقل مشكوك، فما هو معلوم لايجرى فيه حديث الرفع، وما هو مشكوك لا موقع له فيه، لاستلزام جريانه الضيق على العباد، مع انه ينتج عكس المقصود.

هذا اذا لم نقل بمجمل السببية. واما اذا قلنا محالا بمجمل السببية فكذلك ايضاً، لأن سببية الأكثر الواجد للخصوصية المشكوكه معلومه، فلايجرى فيه حديث الرفع، و سببية الأقل مشكوكه، و رفعها ينتج عدم جعله سببا، و هذا يوجب التضييق.

نعم لو قلنا: بمجمل الجزئية مضافا الى جعل السببية امكن جريان البرائة حينئذ، لأن جزئية الغسلة الثانية مثلا او شرطية العصر مشكوك، و فرضنا انها تناولها يدالجعل، فيعمتها حديث الرفع و يوجب رفع جزئيتها للسبب، فيكون السبب هو الفاقد للعصر او الغسلة الثانية، ولكن هذا يستلزم الألتزام بمحال في محال، محال جعل السببية، و محال جعل الجزئية فتأمل.

فتحصل: انه لافرق بين المحصل الشرعى و المحصل العقلى، و انه في الكل لاجمال الآ للأشتغال، لرجوع الشك فيه الى الشك في المسقط و الأمثال.

ثم انه لافرق في المحصلات، بين ان تكون مسبباتها من الواجبات الشرعية كالظهاره بالنسبة الى الغسلات، او كان من الملاكات و مناطات الأحكام و المصالح التي تبتنى عليها، بناء على كونها من المسببات التوليدية و ان منعناه سابقا اشد المنع، ولكن بناء على كونها من المسببات التوليدية يكون حالها بالنسبة الى الأفعال التي تقوم بها حال الظهاره بالنسبة الى الغسلات التي تحصل بها، في عدم جريان البرائة عند الشك في دخل شى في حصولها. مع انه لو سلم الفرق بين المحصلات الشرعية و المحصلات العقلية، و قلنا بجريان البرائة في المحصلات الشرعية، لايمكن القول بها عند الشك في دخل شى في حصول الملاك، بناء على كونه من المسببات التوليدية، و ذلك: لأن محصلية الصلوة مثلا للملاك ليس بمجمل شرعى، بل هو امر واقعى تكوينى، و ليس من قبيل محصلية الغسلات للظهاره حيث تكون بمجمل شرعى، لوضوح ان سببية الصلوة للتهدى عن الفحشاء ليس بمجمل شرعى، فيكون حال الصلوة بالنسبة الى التهدى عن الفحشاء كحال الأسباب العقلية بالنسبة الى مسبباتها و انه لاجمال لجريان البرائة فيها، و حينئذ ينسد جريان البرائة في الأقل و الأكثر الأرتباطيين.

فان قلت:

نعم و ان كان دخل الصلوة في حصول الملاك امرا واقعياً تكوينياً، الا ان الأمر لما تعلق بالصلوة و وقعت هي مورد التكليف، كان جريان البرائة فيما شك في اعتباره في الصلوة بمكان من الأماكن.

و الحاصل: انه فرق في باب الأسباب والمسببات، بين تعلق التكليف بالمسبب كقوله تعالى: (١) و ثيابك فطهر، و بين تعلقه بالسبب كالصلوة وغيرها مما يكون سببا لحصول الملاك، حيث ان التكليف انما تعلق بنفس الأسباب، لا المسببات التي هي عبارة عن الملاكات. فان تعلق التكليف بالمسبب فلا مجال لجريان البرائة عند الشك في دخل شئ في حصوله، كما اذا شك في دخل الغسلة الثانية او العصر في حصول الطهارة، لأن متعلق التكليف معلوم، و الشك انما هو في ناحية الأمتثال، فالمرجع اصالة الأشتغال لا البرائة. و هذا بخلاف ما اذا تعلق التكليف بالسبب، فانه يكون ح للسبب بماله من الأجزاء و الشرائط حيثيتان: حيثية دخله في حصول الملاك، و حيثية تعلق التكليف به، و البرائة و ان لم تجر فيه من حيثية الأولى لأنها ليست جعلية بل هي واقعية تكوينية، الا انها تجرى فيه من حيثية الثانية، لرجوع الشك فيها الى الشك في التكليف، و بعد اخراج المشكوك كالسورة مثلا عن تحت دائرة الطلب و التكليف يكون المحصل هو خصوص الفاقد للسورة، و تخرج حيثية الأولى عن اقتضاها الأشتغال، ببركة جريان البرائة عن حيثية الثانية.

و بذلك يحصل الفرق، بين قصد الأمتثال المعبر في العبادة، و بين سائر الأجزاء و الشرائط، فان قصد الأمتثال لما لم يتعلق به الطلب لأستحاله على ما عرفت، بل كان ممّا يعتبره العقل في حصول الطاعة، كان المرجع عند الشك في اعتباره هو الأشتغال، لعدم تعلق التكليف بناحية السبب، فلو شك في حصول الملاك بدون قصد الأمتثال كان اللازم عليه قصد الأمتثال، للشك في حصوله بدون

ذلك من دون ان يكون له مؤمن شرعى. وهذا بخلاف سائر الأجزاء والشرائط ممّا امكن تعلق الطلب به، فانه لمكان امكان ذلك لو شك في تعلق الطلب بالسورة كان المرجح هو البرائة، لرجوع الشك فيه الى الشك في التكليف، و بعد جريان البرائة يحصل المؤمن الشرعى عن الشك في حصول الملاك، لأنّ لازم خروج المشكوك عن دائرة الطلب، هو كون المحصل للملاك خصوص الصلوة بلا سورة مثلاً.

قلت:

يرد على ذلك

أولاً: أنه لا فرق في باب الأسباب والمسببات بين تعلق التكليف بنفس المسبب او تعلقه بالسبب، لأنه لا يكون السبب بما هو فعل جوارحى متعلق التكليف، بل هو معنون بمسببه التوليدى يكون متعلق التكليف، فليس الأمر بالغسل بما هو هو وبما أنه اجراء الماء على المحل مطلوباً، بل بما أنه افراغ للمحلّ عن التجاسة الذى هو عبارة عن الطهارة وقع متعلق الطلب.

ومن هنا قيل - كما في المعالم - انّ البحث عن وجوب المقدمة السببية قليل الجدوى، وليس ذلك الا لأنّ تعلق التكليف بكل من السبب والمسبب عين تعلقه بالآخر، وحينئذ لا يجدى تعلق التكليف بالسبب في جريان البرائة، اذ ليس السبب بما هو متعلق التكليف، بل بما هو معنون بالمسبب و متولد منه قد تعلق التكليف به، فليس هناك حيثيتان: حيثية دخله في حصول المسبب، وحيثية تعلق التكليف به، بل ليس هناك الا حيثية واحدة، وهى حيثية دخله في حصول المسبب وقد تعلق التكليف به من نفس تلك الحيثية، والمفروض انّ الشك من تلك الحيثية راجع الى الشك في الأمتثال الذى لا مجال فيه للبرائة، فتعلق التكليف بالصلوة انما يكون من حيثية دخلها بما لها من الأجزاء والشرائط في الملاك، فعند الشك في دخل السورة في الملاك يلزم الاحتياط.

وثانياً: هب انّ هناك حيثيتين، الا انّ احدى الحيثيتين تقتضى الأشتغال والأخرى لا تقتضيه، ومن المعلوم: انّ ما ليس له الأقتضاء لا يمنع عن اقتضاء ما فيه الأقتضاء، فلو اجتمع في شىء واحد جهتان: جهة تقتضى الأشتغال، وجهة تقتضى

البرائة، فالاعتماد على الجهة التي تقتضى الأشتغال، لأن عدم المقتضى لا يمكن ان يزاحم ما فيه المقتضى.

واما دعوى: ان مقتضى اجراء البرائة عن تعلق التكليف بالسورة، هو ان المجعول الشرعى و ما هو المحصل هو خصوص الفاقد للسورة، فلا يبقى مجال لدعوى دخل السورة في الملاك حتى تكون هذه الحيثية مقتضية للأشتغال، بل هذه الحيثية تنعدم ببركة اجراء البرائة في الحيثية الأخرى.

فهى في غاية السقوط، لأبتنائها على اعتبارالأصل المثبت الذى لا نقول به، اذ لا فرق في الأصل المثبت، بين باب اللوازم والملزومات، وبين باب الملازمات. وبعبارة اخرى: كما ان اثبات الحكم الشرعى المترتب على اللازم العقلى او العادى لمؤدى الأصل المثبت - كاثبات الأثار المترتبة على انبات اللحية الملازم للحياة باستصحاب الحياة - كذلك لو ترتب جعل شرعى على جعل آخر او نفي جعل آخر و كان مؤدى الأصل اثبات احد الجعلين او نفيه - كما فيما نحن فيه - لا يمكن اثبات ذلك الجعل الشرعى الآعلى القول بالأصل المثبت، فتأمل في المقام جيداً.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان القول بالأشتغال عند الشك في اعتبار قصد القرية لمكان الشك في حصول الملاك مما لا يرجع الى محصل، لعدم كون الملاكات من المسببات التوليدية حتى يلزم تحصيلها على المكلف، بحيث لو شك في حصولها لزمه الاحتياط. هذا اذا كان مبنى اعتبار قصد الأمثال هو حيثية دخله في حصول الملاك .

واما اذا كان مبنى اعتباره احد الأمرين الآخرين، و هما الغرض بمعناه الأخرى اى الغرض من الأمر لأن يتعبد به العبد - و متمم الجعل (على ما هو الحق عندنا) فان كان منشأ اعتباره هو غرض الأمر، فالذى ينبغى ان يقال عند الشك في ذلك، هو الرجوع الى البرائة، للشك في أنه امر لذلك . وقد عرفت فيما تقدم: أنه لو امر لذلك يكون الغرض من كيفيات الأمر و ملقى الى العبد بنفس القاء الأمر و يكون ملزماً به شرعاً، كما يكون ملزماً بتعلق الأمر شرعاً، و يندرج الأمر على هذا الوجه تحت الكبرى العقلية، و هى لزوم الأنبعثات عن امر المولى على ما مر بيانه، و حينئذ لو

شك في أنه هل كان غرضه من الأمر تبعدي المكلف به اولم يكن غرضه ذلك كان الشك راجعا الى الزام شرعي، فينبغي بالأصل.

والحاصل: ان الأمر يدور بين الأقل والأكثر، لأشتراك التبعدي والتوصلي في تعلق الأمر بالفعل، فيكون في التبعدي امر زائد اراده المولى من المكلف. وليس المقام من دوران الأمرين المتباينين، بدعوى اننا نعلم ان للمولى غرضا ولكن نشك في ان غرضه من الأمر نفس المتعلق او ان غرضه تبعدي المكلف بامره، وذلك: لأشتراك التبعدي والتوصلي في تعلق الغرض بالفعل، وفي التبعدي يكون غرض زائد على ذلك، وهو تبعدي المكلف بامره، فيكون الامر من الدوران بين الأقل والأكثر.

نعم يمكن ان يقال: انه بالنسبة الى فروع التبعدي: من قصد الوجه والتميز و غير ذلك، يكون الأصل هو الاشتغال، للشك في حصول المسقط المفروض انه غرض المولى بدون ذلك.

وبالجملة: فرق بين الشك في اصل التبعدي، وبين الشك فيما يحصل به التبعدي، فان الاول مجرى البراهن والثاني مجرى الأشتغال، فتأمل.

هذا بناء على ان يكون التبعدي جائيا من ناحية الغرض. واما اذا كان متمم الجعل، فعند الشك يكون المرجح هو البرائة مط، سواء كان الشك في اصل التبعدي او فروع التبعدي، لرجوع الشك الى الشك في قيد زائد على كل حال كما لا يخفى. وليكن هذا آخر ما اردنا بيانه في مسألة التبعديّة والتوصليّة.

ثم انه كان المناسب ان يستوفى اقسام الواجب: من كونه تعديا او توصليا، و كونه مط او مشروطا، و كونه عينيا او كفاثيا، و كونه تعيينيا او تخييريا، الى غير ذلك من الأقسام المتصورة فيه، ثم بعد ذلك يذكر مسألة الأجزاء، و المرة و التكرار، لأن هذه تقع في مرحلة سقوط التكليف، و ذلك يقع في مرحلة ثبوت التكليف، و تفرع الأول على الثاني واضح، ولكن الأعلام لم يسلكوا هذا المسلك و قدموا ما حقه التأخير و آخروا ما حقه التقديم. كما انهم ذكروا تقسيم الواجب الى المط و المشروط في بحث مقدمة الواجب، مع ان ذلك المبحث متكفل لحال المقدمة و اقسامها، لا لأقسام الواجب، و تقسيم المقدمة الى الوجوبية و الوجودية و ان كان باعتبار اطلاق وجوب

ذيتها واشترطه، الآ أن ذلك لا يوجب البحث عنه في ذلك المقام. فالأولى: ان يستوفى اقسام الواجب أولاً، ثم بعد ذلك يبحث عن مسألة الأجزاء وغيرها ممّا يقع في مرحلة السقوط، وان كان ذلك على خلاف ما رتبته الأعلام في الكتب الأصولية، ولكن الأمر في ذلك سهل.

و على كلّ حال ينقسم الواجب، الى كونه مطلقاً و مشروطاً، و تنقيح البحث عن ذلك يستدعى رسم امور:

الأول:

قسم اهل المعقول القضية الى كونها عقلية، و طبيعية، و حقيقية، و خارجية. ولا يتعلق لنا غرض بالعقلية و الطبيعية، و أنّما المهمّ بيان الفرق بين الخارجية و الحقيقية، و ما يختلفان فيه بحسب الآثار و الأحكام، حتى لا يختلط احدهما بالآخرى و لا يرتب ما لأحدهما على الأخرى، كما وقع هذا الخلط في جملة من الموارد كما نشير اليه انشاء الله تعالى.

فنقول: القضية الخارجية عبارة عن ثبوت وصف او حكم على شخص خاص، بحيث لا يتعدى ذلك الوصف و الحكم عن ذلك الشخص الى غيره و ان كان مما ثلّله في الأوصاف، ولو فرض أنّه ثبت ذلك المحمول على شخص آخر كان ذلك مجرد الاتفاق من دون ان يرجع الى وحدة الملاك و المناط، بل مجرد المقارنة الاتفاقية، من غير فرق في ذلك بين ان تكون القضية خبرية، او طلبية، كقولك: زيد قائم، او اكرم زيدا. و من غير فرق ايضاً، بين القاء القضية بصورة الجزئية، او القائها بصورة الكلية، نحو كلّ من في العسكر قتل و كلّ ما في الدار نهب، اذ القائها بصورة الكلية لا يخرجها عن كونها خارجية، اذ المناط في القضية الخارجية، هو ان يكون الحكم وارداً على الأشخاص لاعلى العنوان، كما سيأتي في بيان القضية الحقيقية. و هذا لا يتفاوت بين وحدة الشخص و تعدده كما في المثال، بعد ما لم يكن بين الأشخاص جامع ملاكى اوجب اجتماعهم في الحكم، بل كان لكلّ مناط يخصه، غاية انه اتفق اجتماعهم في ثبوت المحمول كما في المثال، حيث ان ثبوت القتل لكلّ من زيد و عمرو و بكر كان لمحض الاتفاق و اجتماعهم في المعركة، و

الآ لم يكن مقتولية زيد بمنطقتي مقتولية عمرو، بل زيد إنما قتل لمنطقتي مقتولية عمرو، حسب موجبات قتله من خصوصياته وخصوصيات القاتل، وكذا مقتولية عمرو.

وبالجملية: العبرة في القضية الخارجية، هو ان يكون الحكم واردا على الأشخاص وان كانت بصورة القضية الكلية، مثل كل من في العسكر قتل، فإنه بمنزلة زيد قتل، وعمرو قتل، وبكر قتل، وهكذا.

واقام القضية الحقيقية: فهي عبارة عن ثبوت وصف او حكم على عنوان اخذ على وجه المرآتية لأفراده المقدرة الوجود، حيث ان العناوين يمكن ان تكون منظره لمصاديقها ومرءة لأفرادها، سواء كان لها افراد فعلية او لم يكن، بل يصح اخذ العنوان منظره للأفراد وان لم يتحقق له فرد في الخارج لبالفعل ولا في سياتي، لوضوح أنه لا يتوقف اخذ العنوان مرءة على ذلك، بل العبرة في القضية الحقيقية هو اخذ العنوان موضوعا فيها، لكن لا بما هو هو حتى يمتنع فرض صدقه على الخارجيات و يكون كلياً عقلياً، بل بما هو مرءة لأفراده المقدر وجودها بحيث كلما وجد في الخارج فرد ترتب عليه ذلك الوصف والحكم، سواء كانت القضية خبرية، او طلبية، نحو كل جسم ذو ابعاد ثلاثة، او كل عاقل بالغ مستطيع يجب عليه الحج، فإن الحكم في مثل هذا يترتب على جميع الأفراد التي يفرض وجودها بجامع واحد وبملاك واحد. وبذلك تمتاز القضية الخارجية عن القضية الحقيقية، حيث أنه في القضية الخارجية ليس هناك ملاك جامع و عنوان عام ينطبق على الأفراد، بل كل فرد يكون له حكم يخصه بملاك لا يتعدى عنه، ومن هنا لا تقع القضية الخارجية كبرى القياس ولا تقع في طريق الاستنباط، لأن القضية الخارجية تكون في قوة الجزئية لا تكون كاسبة ولا مكتسبة، فلا يصح استنتاج مقتولية زيد من قوله: كل من في العسكر قتل، لأنه لا يصح قوله: كل من في العسكر قتل، إلا بعد العلم بمن في العسكر وان زيدا منهم، وبعد علمه بذلك لاجابة الى تأليف القياس لاستنتاج مقتولية زيد، وعلى فرض التأليف يكون صورة قياس لا واقع له، كقوله: زيد في العسكر وكل من في العسكر قتل فزيد قتل، لما عرفت: من أنه لا يصح قوله: كل من في العسكر قتل، إلا بعد العلم بقتل زيد، فلا يكون هذا من الأقيسة المنتجة.

و هذا بخلاف القضية الحقيقية، فإنها تكون كبرى لقياس الأستنتاج و يستفاد منها حكم الأفراد، كما يقال: زيد مستطيع و كلّ مستطيع يجب عليه الحج فزيد يجب عليه الحج، و لا يتوقف العلم بكلية الكبرى على العلم باستطاعة زيد و وجوب الحج عليه، كما كان يتوقف العلم بكلية القضية الخارجية على العلم بكون زيد في العسكر وانه قد قتل، بل كلية الكبرى في القضية الحقيقية انما تستفاد من قوله تعالى (١) و الله على الناس حج البيت النخ.

و بما ذكرنا ظهر: انّ ما اشكل على الشكل الأول الذى هو بديهى الأنتاج من استلزامه الدور - حيث انّ العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بكلية الكبرى، و العلم بكلية الكبرى يتوقف على العلم باندرج النتيجة فيها - فانما هو لمكان الخلط بين القضية الخارجية و القضية الحقيقية، نأنّ في القضية الحقيقية لا يتوقف العلم بكلية الكبرى على العلم باندرج النتيجة فيها، بل كلية الكبرى انما تستفاد من مكان آخر كما عرفت. نعم في القضية الخارجية العلم بكلية القضية يتوقف على العلم بما يندرج تحتها من الأفراد، وقد عرفت: انّ القضية الخارجية لا تقع كبرى القياس، و لا يتألف منها القياس حقيقة، و انما يكون صورة قياس لا واقع له، فانّ القضايا المعبرة في العلوم التى يتألف منها الأقيسه انما هى ما كانت على نحو القضايا الحقيقية، فيرتفع الاشكال من اصله، و لا حاجة الى التفصلى عن الدور بالاجمال و التفصيل، كما في بعض كلمات اهل المعقول.

و قد وقع الخلط بين القضية الخارجية و الحقيقية في جملة من الموارد، كمسئلة امر الآمر مع علمه بانتفاء الشرائط، و كمسئلة التمسك بالعامّ في الشبهات المصدقية، و كمسئلة الشرط المتأخر، و غير ذلك مما يأتي الأشارة اليه كلّ في محله. فانّ هذه الفروع كلّها تبنتى على تخيل كون القضايا الشرعية من قبيل القضايا الخارجية، وهو ضرورى البطلان، لوضوح انّ القضايا الواردة في الكتاب و السنة انما

هي قضايا حقيقية، وليست اخبارات عما سيأتي بان يكون مثل قوله تعالى: والله على الناس الخ اخباراً بأن كل من يوجد مستطيعاً فوجه عليه خطاباً يخصه، بل انما هي اخبارات عن انشاءات في عالم اللوح المحفوظ. وبالجملة: كون القضايا الشرعية من القضايا الحقيقية واضح لا يحتاج الى مزيد برهان وبيان.

اذا عرفت ذلك فاعلم: ان الجهات التي تمتاز بها القضية الخارجية عن القضية الحقيقية وان كانت كثيرة قد اشرنا الى بعضها، الا ان ما يرتبط بما نحن فيه من الواجب المشروط والمط، هي جهات ثلاث:

الجهة الأولى:

ان العبرة في القضية الخارجية، هو علم الامر باجتماع الشروط وما له دخل في حكمه، فلا يوجه التكليف على عمرو مثلاً بوجوب اكرام زيد الا بعد علمه باجتماع عمرو لجميع الشروط المعتبرة في حكمه: من العقل، والبلوغ، والقدرة، وغير ذلك مما يرى دخله في مناط حكمه، ولو فرض ان الامر كان جاهلاً بوجود شرط من شروط صدور الحكم، كمجئ بكر الذي له دخل في تكليف عمرو بوجوب اكرام زيد، فلامحالة يعلق حكمه بصورة وجود الشرط، ويقول: ان جاء بكر فاكرم زيدا، وتكون القضية الخارجية من هذه الجهة - اي من جهة تعليقها على الشرط - ملحقة بالقضية الحقيقية، على ما سيأتي بيانه.

والحاصل: ان المدار في صدور الحكم في القضية الخارجية انما هو على علم الامر باجتماع شروط حكمه و عدم علمه، فان كان عالماً بها فلامحالة يصدر منه الحكم ولو فرض خطأ علمه وعدم اجتماع الشروط واقعا، اذ لا دخل لوجودها الواقعي في ذلك، بل المناط في صدور الحكم هو وجودها العلمي، فان كان عالماً بها يحكم و ان لم تكن في الواقع موجودة، وان لم يكن عالماً بها لا يحكم و ان كانت موجودة في الواقع الاعلى وجه الأستراط بوجودها، فيرجع الى القضية الحقيقية من هذه الجهة، فلا يعتبر في صدور الحكم في القضية الخارجية الا علم الامر باجتماع الشروط.

واما في القضية الحقيقية: فيعتبر فيها تحقق الموضوع خارجاً، اذ الشرط في

القضية الحقيقية هو وجود الموضوع عيناً ولاعبرة بوجوده العلمي، لأن الحكم في القضية الحقيقية على الأفراد المفروض وجودها، فيعتبر في ثبوت الحكم وجود الأفراد، ولا حكم مع عدم وجودها ولو فرض علم الأمر بوجودها، فالحكم في مثل قوله: العاقل البالغ المستطيع يحج، مترتب على واقع العاقل البالغ المستطيع، لا على ما يعلم كونه عاقلاً بالغاً مستطيعاً، إذ لا أثر لعلمه في ذلك، فلو فرض أنه لم يعلم أن زيدا عاقل بالغ مستطيع لترتب حكم وجوب الحج عليه قهراً بعد جعل وجوب الحج على العاقل البالغ المستطيع، كما أنه لو علم أن زيدا عاقل بالغ مستطيع وفي الواقع لم يكن كذلك لما كان يجب عليه الحج، فالمدار في ثبوت الحكم في القضية الحقيقية أنها هي على وجود الموضوع خارجاً، من دون دخل للعلم وعدمه في ذلك.

وبذلك يظهر: امتناع الشرط المتأخر، لأنه بعد ما كان الشيء شرطاً وقيداً للموضوع فلا يعقل ثبوت الحكم قبل وجوده، والآ يلزم الخلف وعدم موضوعية ما فرض كونه موضوعاً، على ما سيأتي بيانه، وارجاع الشرط المتأخر إلى الوجود العلمي إنما نشأ من الخلط بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، فإن الوجود العلمي بتحقق الشرائط إنما ينفع في القضية الخارجية كما عرفت، لافي القضية الحقيقية.

نعم في القضية العلم بترتب الملاك والمصلحة على متعلق حكمه له دخل أيضاً في صدور الحكم، الآ أن ذلك يرجع إلى باب الدواعي التي تكون بوجودها العلمي مؤثرة، وإين هذا من باب الشروط الرجعة إلى قيود الموضوع كما سيأتي بيانه، فإن العبارة في ذلك أنها هو بوجودها العيني، ولا أثر لوجودها العلمي.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أن الشرط في ثبوت الحكم في القضية الخارجية هو العلم باجتماع شرائط التكليف لا وجودها الواقعي، وفي القضية الحقيقية هو وجودها الواقعي لا وجودها العلمي. فهذه إحدى الجهات الثلاث التي تمتاز بها القضية الحقيقية عن القضية الخارجية.

الجهة الثانية:

هي أن القضية الخارجية لا يتخلف فيها زمان الجعل والأنشاء عن زمان ثبوت الحكم وفعليته، بل فعليته تكون بعين تشريعه وإنشائه، فبمجرد قوله: اكرم

زيداء، يتحقق وجوب الأكرام، إلا إذا كان مشروطاً بشرط لم يحرزه الأمر فتلحق بالقضية الحقيقية من هذه الجهة كما اشرنا إليه، و إلا لا يعقل تخلف الأبناء عن فعلية الحكم زماناً، وان كان متخلفاً رتبة نحو تخلف الأفعال عن الفعل.

واما في القضية الحقيقية: فالجعل والأبناء إنما يكونان ازيلياً، والفعلية إنما تكون بتحقق الموضوع خارجاً، فإن انشأته إنما كان على الموضوع المقدر وجوده، فلا يعقل تقدم الحكم على الموضوع، لأنه إنما انشاء حكم ذلك الموضوع، وليس للحكم نحو وجود قبل وجود الموضوع حتى يسمى بالحكم الأبنائي في قبال الحكم الفعلي، كما في بعض الكلمات.

و الحاصل: أنه فرق بين انشاء الحكم وبين الحكم الأبنائي، والذي تتكفله القضايا الحقيقية الشرعية إنما هو انشاء الحكم، نظير الوصية، حيث إن الوصية إنما هي تمليك بعد الموت ولا يعقل تقدمه على الموت، لأن الذي انشأ بصيغة الوصية هو هذا أي ملكية الموصى له بعد موته، فلو تقدمت الملكية على الموت يلزم خلاف ما انشأ، ولا معنى لأن يقال الملكية بعد الموت الآن موجودة، لأن هذا تناقض. فكذا الحال في الأحكام الشرعية، فإن انشائها عبارة عن جعل الحكم على الموضوع المقدر وجوده، فما لم يتحقق الموضوع لا يكون شيئاً أصلاً، وإذا تحقق الموضوع يتحقق الحكم لامحالة ولا يمكن ان يتخلف.

فتحصل: أنه ليس قبل تحقق الموضوع شيئاً أصلاً حتى يسمى بالحكم الأبنائي في قبال الحكم الفعلي، إذ ليس الأبناء إلا عبارة عن جعل الحكم في موطن وجود موضوعه، فقبل تحقق موطن الوجود لا شيء أصلاً، ومع تحققه يثبت الحكم ويكون ثبوته عين فعليته، وليس لفعلية الحكم معنى آخر غير ذلك.

و حاصل الكلام: أنه ليس للحكم نحو ان من الوجود يسمى بالأبناء تارة، وبالفعلي اخرى، بل الحكم هو عبارة عما يتحقق بتحقق موضوعه، وهذا هو الذي انشأ ازلاً قبل خلق عالم و آدم، فلو فرض انه لم يتحقق في الخارج عاقل بالغ مستطيع فلم يتحقق حكم ايضاً أصلاً، فالحكم الفعلي عبارة عن الذي انشأ وليس وراء ذلك شيئاً آخر، فلو انشأ الحكم على العاقل البالغ المستطيع، فلا يحصى من

ثبوت الحكم بمجرد تحقق العاقل البالغ المستطيع، ولا يعقل ان يتخلف عنه، فلو توقف ثبوت الحكم وفعليته على قيد اخر كعدم قيام الأمانة على الخلاف مثلا يلزم تخلف المنشأ عن الأنشاء، لأننا فرضنا ان ذلك القيد لم يؤخذ في انشائه، بل انشاء الحكم على خصوص العاقل البالغ المستطيع، فاذا وجد العاقل البالغ المستطيع ولم يوجد الحكم يلزم ان لا يوجد ما انشأه وهو محال، اذ لا يعقل تخلف المنشأ عن الأنشاء. ومعنى عدم معقولية تخلف المنشأ عن الأنشاء، هو انه لا بد من ان يوجد المنشأ على طبق ما انشأ وعلى الوجه الذي انشأه، فلو انشأ الملكية في الغد فلا بد من وجود الملكية في الغد، ولا يعقل ان تتقدم عليه او تتأخر عنه، بان توجد الملكية قبل الغد او بعد الغد، لأنه يلزم تخلف المنشأ من الأنشاء، اذ الذي انشأ هو خصوص ملكية الغد لا غير، فكيف تتقدم الملكية على الغد او تتأخر عنه؟

و حاصل الكلام: انه لو كان زمام المنشأ بيد المنشى وله السلطنة على ايجاده كيف شاء و باى خصوصية اراد كما هو مفروض الكلام، فح يدور المنشأ مدار كيفية انشائه، فله انشائه في الحال كما في البيع الفعلي فلا بد ان يتحقق المنشأ في الحال و الآ يلزم التخلف، وله ان ينشأه في الغد فلا بد ان يكون البيع في الغد و الآلزم التخلف. و ليس الأنشاء و المنشأ من قبيل الكسر و الأتكسار التكويني، بحيث لا يمكن ان يتخلف زمان الأتكسار عن الكسر، كما ربما يحتلج في بعض الأذهان، ولأجل ذلك تخيل انه لا يعقل تخلف زمان وجود المنشأ عن زمان وجود الأنشاء، فكيف يعقل ان يكون انشاءات الأحكام ازيلية و منشأها تتحقق بعد ذلك عند وجود موضوعاتها في الخارج؟ مع انه يلزم ان يتخلف زمان الأنشاء عن زمان وجود المنشأ لأنه لا يمكن ان يتخلف زمان الوجود عن الأيجاد، و زمان الأتكسار عن الكسر، و لأجل هذه الشبهة ربما وقع بعض في اشكال كيفية تصور كون انشاءات الأحكام ازيلية مع عدم وجود منشأها في موطن انشائها، هذا.

ولكن لا يخفى ضعف الشبهة، و ان قياس باب الأنشائيات بباب التكوينييات في غير محلّه، فان في التكوينييات زمام الأتكسار ليس بيد الكاسر، بل الذي بيده هو الكسر و اما الأتكسار فيحصل قهراً عليه.

وهذا بخلاف باب المنشآت، فإنها أمور اعتبارية، ويكون زمامها بيد
المعتبر النافذ باعتباره، وله ايجادها على اتى وجه اراد. فالذى بيده زمام الملكية، له ان
يوجد الملكية في الحال، وله ان يوجد لها في المستقبل كما في الوصية، فلو انشأ الملكية
في المستقبل بمعنى أنه جعل ملكية هذا الشيء لزيد في الغد فلا بد من ان توجد الملكية
في الغد، و الا يلزم تخلف المنشأ عن الأثناء.

وكذا الحال في الأحكام الشرعية، فإن زمام الأحكام بيد الشارع، فله جعلها و
انشائها على اتى وجه اراد، فلو جعل الحكم على موضوع ليس له وجود في زمان الجعل
بل يوجد بعد الف سنة، فلا بد ان يوجد الحكم عند وجود موضوعه ولا يمكن ان
يتخلف عنه. و السر في ذلك: هو أنه الآن يلاحظ ذلك الزمان المستقبل و يجعل
الحكم في ذلك الزمان، حيث ان اجزاء الزمان بهذا اللحظ تكون عرضية كاجزاء
المكان، فكما أنه يمكن وضع الحجر في المكان البعيد عن الواضع اذا امكنه ذلك
لطول يده، كذلك يمكن وضع الشيء في الزمان البعيد لمن كان محيطا بالزمان.

فظهر معنى كون انشاءات الأحكام اذلية، و ان تحقق المنشأ يكون بتحقيق
الموضوع ولا يلزم منه تخلف المنشأ عن الانشاء، و أما التخلف يحصل فيما اذا وجد غير
ما انشأه، أما لمكان الاختلاف في الكيف، واما لمكان الاختلاف في الزمان، او غير
ذلك من سائر انحاء الاختلافات. فتأمل في المقام جيدا، لئلا ترسخ الشبهة المتقدمة
في ذهنك.

فظهر الفرق، بين القضية الخارجية و القضية الحقيقية، بعدم تخلف زمان
الفعلية عن الأثناء في الخارجية نظير الهبة، و تخلفه في الحقيقية نظير الوصية. فهذه
هي الجهة الثانية التي تمتاز احدهما عن الأخرى.

الجهة الثالثة:

ان السببية المتنازع فيها من حيث كونها مجعولة او غير مجعولة و ان المجعول
الشرعى هل هو نفس المسببات عند وجود اسبابها او سببية السبب، أما يجري في
القضايا الحقيقية، دون القضايا الخارجية، لوضوح ان القضايا الخارجية ليس لها
موضوع اخذ مفروض الوجود حتى يتنازع في ان المجعول ما هو، بل ليس فيها الا

حكم شخصى على شخص خاص، كقول الأمر لزيد اضرب عمروا، فلا معنى لأن يقال: ان المفعول في قوله اضرب عمرواً ما هو، اذ ليس فيه الاحكام وعلم باجتماع شرائط الحكم من المصالح، والمصالح غير مجعولة بجعل شرعى، بل هى امور واقعية تكوينية تترتب على افعال المكلفين فلم يبق فيها الا الحكم وهو المفعول الشرعى.

وهذا بخلاف القضايا الحقيقية، فانه لما اخذ فيها موضوع وترتب الحكم على ذلك الموضوع في ظرف وجوده، كان للتزاع فى ان المفعول الشرعى ما هو، هل هو الحكم على فرض وجود الموضوع؟ او سببية الموضوع لترتب الحكم عليه؟ مجال. وان كان الحق هو الأول، والثانى غير معقول، على ما اوضحناه فى باب الأحكام الوضعية. والغرض فى المقام مجرد بيان ان التزاع انما يتأتى فيما اذا كان جعل الأحكام على نحو القضايا الحقيقية، ولا يتصور التزاع فى القضايا الخارجية لانتفاء الموضوع فيها بالمعنى المتقدم، اى بمعنى اخذ عنوان الموضوع منظره ومرآة لأفراد المقدر وجودها. فهذه جهات ثلث تمازىها القضية الحقيقية عن القضية الخارجية.

الأمر الثانى:

من الأمور التى اردنا رسمها فى مبحث الواجب المطلق والمشروط، هو أنه قد عرفت ان القضايا الشرعية انما تكون على نهج القضايا الحقيقية، دون القضايا الخارجية، وح تكون الأحكام الشرعية مشروطة بموضوعاتها ثبوتاً واثباتاً.

اما ثبوتاً، فلما تقدم من ان القضية الحقيقية عبارة عن ترتب حكم او وصف على عنوان اخذ منظره لأفراد المقدر وجودها، فلا يمكن جعل الحكم الا بعد فرض الموضوع، فالحكم ثبوتاً مشروط بوجود الموضوع، نظير اشتراط المعلول بوجود علته.

واما اثباتاً، والمراد به مرحلة الأبراز و اظهار الجعل فتارة: يكون الأبراز لابصورة الأشرط اى لا تكون القضية مصدرة باداة الشرط، كما اذا قيل: المستطيع يحج. و اخرى: تكون القضية مصدرة باداة الشرط، كما اذا قيل: ان استطعت فحج، وعلى اى تقدير لا يتفاوت الحال، اذ مآل كل الى الآخر، فان مآل الشرط الى الموضوع ومآل الموضوع الى الشرط، والنتيجة واحدة، وهى عدم تحقق الحكم الا بعد وجود الموضوع والشرط.

نعم يختلف الحال بحسب الصنعة العربية و القواعد اللغوية، فإنه ان لم تكن القضية مصدرّة باداة الشرط تكون القضية ح حملية طلبية او خبرية، وان كانت مصدرّة باداة الشرط تكون القضية الشرطية، ولكن مآل القضية الحملية الى القضية الشرطية ايضاً، كما قالوا: انّ كلّ قضية حملية تنحلّ الى قضية شرطية، مقدمها وجود الموضوع، تاليها عنوان المحمول. فقولنا الجسم ذو ابعاد ثلاثة يكون بمنزلة قولنا: كلّما وجد في العالم شئ و كان ذلك الشئ جسماً فهو ذو ابعاد ثلاثة، فبالاخرة لايتفاوت الحال، بين كون القضية حملية طلبية، او شرطية طلبية. كما هو الشأن في الخبرية، حيث لايتفاوت الحال فيها، بين كونها حملية كالمثال المتقدم، او شرطية كقوله كلّما طلعت الشمس فالنهار موجود، اذ الحملية ترجع الى الشرطية، كما انّ نتيجة القضية الشرطية ترجع الى قضية حملية، فانّ النتيجة في قولنا كلّما طلعت الشمس فالتّهار موجود، هي عبارة عن وجود التّهار عند طلوع الشمس، فلا فرق، بين ان نقول: التّهار موجود عند طلوع الشمس، و بين قولنا: كلّما طلعت الشمس فالتّهار موجود. و قس على ذلك حال القضايا الطلبية، و انّ مرجع الحملية منها الى الشرطية، و الشرطية الى الحملية، و النتيجة هي وجود الحكم عند وجود الموضوع و الشرط. و من هنا قلنا: انّ الشرط يرجع الى الموضوع، و الموضوع يرجع الى الشرط.

فتحصل: انه لافرق، بين ابراز القضية بصورة الشرطية، و بين ابرازها بصورة الحملية. نعم بحسب الصنعة ينبغي ان يعلم محلّ الأشرط و الذي يقع الشرط عليه، بحسب القواعد العربية عند ابراز القضية بصورة الشرطية.

فنقول: يمكن تصوّراً ان يرجع الشرط الى المفهوم الأفرادى قبل ورود التركيب و النسبة عليه، اى يرجع القيد الى المتعلّق الذي هو فعل المكلف في المرتبة السابقة على ورود الحكم عليه، و هذا هو المراد من رجوع القيد الى المادّة الذي ينتج الوجوب المط، فانّ معنى رجوع القيد الى المادّة هو لحاظ المتعلّق في المرتبة السابقة على ورود الحكم عليه مقيداً بذلك القيد، و بعد ذلك يرد الحكم عليه بما انه مقيّد بذلك القيد، كما اذا لاحظ الصلوة مقيّدة بكونها الى القبلة او مع الطهارة و بعد ذلك اوجبها على هذا الوجه. فح يكون وجوب الصلوة مطلقاً غير مقيّد بقيد، و انّ المقيّد هو

الصلوة.

ويمكن ان يرجع الشرط الى المفهوم التركيبي اى الى النسبة التركيبية، بمعنى ان تكون النسبة الايقاعية التي تتكفلها الهيئة مقيدة بذلك القيد. ويمكن ان يكون المنشأ بتلك النسبة اى الطلب المستفاد منها مقيدا بذلك القيد.

ويمكن ان يكون راجعاً الى المحمول المنتسب، وهذا وان كان يرجع الى تقييد المنشأ، الا انها يفترقان اعتباراً من حيث المعنى الأسمى والحرفي على ما ياتي بيانه.

ثم ان رجوعه الى المحمول المنتسب تارة: يكون في رتبة انتسابه، و اخرى: يكون في الرتبة المتأخرة رتبة او زماناً، فهذه جملة الوجوه المتصورة في الشرط والقيد، ولكن بعض هذه الوجوه مما لا يمكن.

وبيان ذلك: هو انهم عرفوا القضية الشرطية بما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى، ومعنى ذلك هو لزوم ان يكون راجعاً الى مفاد الجملة والمفهوم التركيبي، ولا يصح ارجاعه الى المفهوم الأفرادي، بل تقييد المفهوم الأفرادي انما يكون بنحو التوصيف والأضافة، لا بادات الشرط، فإ في التقرير (١) من ارجاع الشرط الى المادة اشتباه.

(١) وربما يختلج في البال: ان رجوع الشرط الى وجوب الأكرام عبارة عن رجوع الشرط الى المنشأ الذي قد تقدم أنه لا يمكن رجوع الشرط اليه لكونه معنى حرفياً، اذ المنشأ هو وجوب الأكرام المستفاد من الهيئة، وكونه في الرتبة المتأخرة عن النسبة الايقاعية لا يخرج عن كونه معنى حرفياً غير ملتفت اليه عند ايقاع النسبة الطلبية. كما أنه ربما يختلج في البال: عدم امكان رجوع الشرط الى المادة الواجبة، لأنه عند ورود الهيئة على المادة، اما ان ترد عليها غير مشروطة بشرط، واما ان ترد عليها مشروطة. وعلى الأول: لا يمكن لحق الأشرط لها. وعلى الثاني: يرجع القيد الى المادة الذي انكرناه.

وربما يختلج في البال ايضا: رجوع الشرط الى ما هو الموضوع في القضية الجزائية، وهو التهار في مثل التهار موجود اذا كانت القضية خبرية، والى الفاعل المكلف اذا كانت القضية طلبية، فيكون المعنى: التهار الذي طلع عليه الشمس موجود، وزيد المستطيع ينجح، فتأمل جيداً - منه.

وقد حكى عن السيد الكبير الشيرازي قده، بأن المقرّر قد اشتبّه ولم يصل الى مطلب الشيخ قده، و كان نظر الشيخ قده في انكار رجوع الشرط الى الهيئة الى أنّ الأنشاء غير قابل للتقييد. وعلى كل حال لا يهتّمنا تصحيح ما في التقرير بعد وضوح المطلب، وان الشرط لا يمكن ان يرجع الى المفهوم الأفرادى، بل الشرط لا بدّ ان يرجع الى المفهوم التركيبي ومفاد الجملة، كما هو ظاهر تعريف القضية الشرطيّة: بأنّها ما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى.

وكذلك لا يمكن ارجاع الشرط الى الهيئة بمعناها الأيقاعى، بحيث يرجع الشرط الى الأنشاء، لوضوح أنّ الأنشاء غير قابل للأشترط والتعليق، ولا يتصف بالأطلاق والأشترط، و أنّها يتصف بالوجود والعدم.

وكذلك لا يمكن ارجاع الشرط الى المنشأ بالهيئة، لأنّ الأشترط يتوقف على لحاظ المعنى اسمياً استقلالياً، ولا يعقل ورود الشرط على المعنى الحرفى، لالكون المعنى الحرفى جزئياً وانّ الموضوع له فيه خاصّ، حتّى يرد عليه ان المعنى الحرفى ليس بجزئى بل الموضوع له فيه عام كالوضع، بل لأن المعنى الحرفى ممّا لا يمكن ان يلتفت اليه بما أنّه معنى حرفى، لفنائه في الغير و كونه مغفولاً عنه في موطن وجوده الذى هو موطن الأستعمال، على ما تقدم بيانه في مبحث الحروف، فالمنشأ بهذه الهيئة لا يمكن ان يقيد، لعدم الألتفات اليه ولا يقع النظر الأستقلالى نحوه، بل هو مغفول عنه عند القاء الهيئة، فلا يعقل ان يرجع الشرط الى مفاد الهيئة الذى هو معنى حرفى.

وكذا لا يعقل ان يرجع الشرط الى المحمول المنتسب بعد الأنتساب في الزمان لاستلزامه التسخ، اذ لو فرض تاخر الأشترط عن وجوب الأكرام مثلاً زماناً يلزم النسخ كما لا يخفى. وكذا لا يمكن ان يرجع الشرط الى المحمول في رتبة الأنتساب، سواء اريد من المحمول المتعلق، وهو الأكرام الذى يحمل على الفاعل، او اريد منه الوجوب، لأنّه على كلّ تقدير يرجع التقييد الى المفهوم الأفرادى. فلا بدّ من ان يرجع التقييد الى المحمول المنتسب بوصف كونه منتسباً، (١) اى وجوب الأكرام او

(١) مطارح الانظار- الهداية الرابعة من مباحث مقدمة الواجب «اذا ثبت وجوب شيء و شك في كونه

الأكرام الواجب.

وبعبارة أوضح: الشرط لا بد أن يرجع إلى ما هو نتيجة الحمل في القضية الخبرية، أو نتيجة الطلب في القضية الطلبية. ففي مثل كلما كانت الشمس طالعة فالتهار موجود يكون المشروط هو وجود التهار، وفي مثل أن جائك زيد فإكرمه، يكون المشروط هو الأكرام الواجب أو وجوب الأكرام. والظاهر رجوع كل منها إلى الأخر، والسري لزوم رجوع الشرط إلى مفاد الجملة والمتحصل منها، هو ما عرفت: من كون القضية الشرطية أنها هي تعليق جملة بجملة أخرى، وهذا لا يستقيم إلا أن يرجع الشرط إلى مفاد الجملة الخبرية أو الطلبية، وهو في القضية الخبرية وجود التهار مثلاً، وفي القضية الطلبية وجوب الأكرام أو الأكرام المتلون بالوجوب، والنتيجة أمر واحد. وعلى كل تقدير يحصل المطلوب، وهو أخذ الشرط مفروض الوجود، لأن آدات الشرط أنها خلقت لفرض وجود متلوها، ويرجع بالأخرة إلى الموضوع ويكون مفاد (ان استطعت فحج) مع (يجب الحج على المستطيع) أمراً واحداً، كما عرفت بما لا مزيد عليه.

مشروطاً أو مطلقاً...» ص ٤٦. وقد تكلم صاحب التقريرات حول هذا المعنى في الهداية الخامسة أيضاً راجع ص ٤٨ من المصدر.

واعلم أن المذكور في «قوامع الفضول» أيضاً رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة واستدل له بنفس الوجهين الذين استدل بهما صاحب التقريرات حكاية عن الشيخ قدس سره.

راجع قوامع الفضول - المقالة الأولى - مبحث مقدمة الواجب الأمر الثاني، ص ١٤١ - ١٤٠

والمحقق الجليل الحاج ميرزا حبيب اله الرشدي قدس سره نسب هذا الوجه في «بدايع الأفكار» إلى الشيخ قدس سره متردداً. قال: «وقد يجاب عن هذا الاشكال بما اجبنا به عن الاشكال الأول من رجوع القيد إلى المادة، وكأنه يقول به شيخ مشايخنا الاعظم العلامة الانصاري طاب ثراه وان معنى قوله: اكرم زيداً أن جائك، اريد منك الاكرام بعد المجيئ فيكون اصل الاكرام مقيداً لا الوجوب المتعلق به حتى يرد: ان التقييد لا يناسب المبهات...»

راجع بدايع الأفكار. المقصد الأول من المقاصد الخمسة. المبحث الثالث من مباحث تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط. ص ٣١٤.

وهذا ما يستفاد منه عدم تفرد صاحب التقريرات في تقرير هذا المعنى من الشيخ قدس سره والله اعلم.

قد ظهر ممّا قدّمناه: الفرق بين المقدّمة الوجوبية و المقدّمة الوجودية، حيث إنّ المقدّمة الوجوبية ما كانت واقعة فوق دائرة الطلب، و تؤخذ مفروضة الوجود في المرتبة السابقة على الطلب، ولا يمكن وقوعها بعد ذلك تحت دائرة الطلب بحيث يلزم تحصيلها، للزوم الخلف كما لا يخفى.

و هذا بخلاف المقدّمة الوجودية، فإنّها واقعة تحت دائرة الطلب و يلزم تحصيلها.

و بعد ذلك نقول: أنّ القيود و الإضافات التي اعتبرت في ناحية المتعلّق او المكلف على اختلافها، من حيث كونها من مقولة المكان او الزمان و غير ذلك من ملاسبات الفعل حتّى الحال، لا تخلو أمّا ان تكون اختيارية تتعلّق بها ارادة الفاعل، و أمّا ان تكون غير اختيارية

فان كانت غير اختيارية فلا يحص من خروجها عن تحت دائرة الطلب، اذ لا يعقل التّكليف بامر غير اختياري، فكلّ طرف اضافة خارج عن تحت الاختيار لا بدّ من خروجه عن تحت الطلب و يكون الطلب متعلّقاً بالقطعة الاختيارية، و القطعة الغير الاختيارية لا بدّ من اخذها مفروضة الوجود واقعة فوق دائرة الطلب، و تكون ح من المقدّمات الوجوبية و يكون الواجب مشروطاً بالنسبة اليها.

وامّا اذا كانت الملاسبات اختيارية و تتعلّق بها ارادة الفاعل فوقوعها تحت دائرة الطلب بمكان من الأمكان، كما أنّ وقوعها فوق دائرة الطلب ايضاً بمكان من الأمكان، فتصلح ان تكون مقدّمة وجودية بحيث يتعلّق الطلب بها، و تكون لازمة التّحصيل كالطّهارة بالنسبة الى الصّلوة، و تصلح ان تكون مقدّمة وجوبية تؤخذ مفروضة الوجود و تكون غير لازمة التّحصيل كالاستطاعة في الحجّ. هذا بحسب عالم الثبوت.

وامّا في عالم الأثبات فالمتّبع هو لسان الدليل وما يستفاد منه بحسب القرائن و مناسبات الحكم و الموضوع. فان استفيد منه أنّه مقدّمة وجوبية فهو، وان استفيد أنّه مقدّمة وجودية كانت لازمة التّحصيل. وان لم يمكن استفادة احد الوجهين من الأدلّة و وصلت التوبة الى الشك، كان ذلك من الشك بين الواجب المشروط و

المطلق، و سيأتي ما هو الوظيفة عند الشك في ذلك.

ثم إن القيود ربّما يكون لها دخل في اصل مصلحة الوجوب بحيث لا يتم ملاك الأمر إلا بعد تحقق القيد. وقد تكون لها دخل في مصلحة الواجب، بمعنى أن فعل الواجب لا يمكن ان يستوفى المصلحة القائمة به إلا بعد تحقق القيد الكذائي، وان لم يكن ذلك القيد له دخل في مصلحة الوجوب. (١) وهذان الوجهان يتطرقان في جميع القيود الاختيارية وغيرها. مثلا الزمان الخاص يمكن ان يكون له دخل في مصلحة الوجوب، ويمكن ان لا يكون له دخل في ذلك بل له دخل في مصلحة الواجب، و لاملزمة بين الأمرين، مثلا خراب البيت يقتضى الأمر بالبناء، وهذا الخراب حصل في أول الصبح، فمصلحة الأمر بالبناء قد تمت و تحققت من أول الصبح، ولكن البناء و التعمير الواجب لا يمكن ان يستوفى المصلحة القائمة به إلا بعد الزوال.

والحاصل: أنه يمكن ان تكون مصلحة الوجوب قد تحققت، ولكن مصلحة الواجب لم تتحقق إلا من بعد مضيّ زمان، كما ربّما يدعى ذلك في باب الصوم، حيث يدعى انّ المستفاد من الأخبار هو انّ مصلحة وجوب الصوم في الغد متحقق من أول الليل، ولكنّ المصلحة القائمة بالصوم لا يمكن تحقّقها إلا عند الفجر، كما ربّما يدعى ظهور مثل قوله: اذا زالت الشمس وجب الصلوة والظهور (٢) في انّ الزوال له دخل في كلّ من مصلحة الوجوب و الواجب.

وعلى كلّ حال، اذا كان القيد غير اختياريّ، فلا بد من ان يؤخذ مفروض الوجود، ويكون من الشرائط الوجوبية الواقعة فوق دائرة الطلب، سواء كان ذلك القيد ممّا له دخل في مصلحة الوجوب او كان له دخل في مصلحة الواجب، وسواء كان ذلك القيد من مقولة الزمان او كان من سائر المقولات، اذ العبرة في اخذه مفروض الوجود، هو كونه غير اختياريّ غير قابل لتعلّق الطلب به، من غير فرق في ذلك

(١) كما أنه يمكن ان لا يكون للخصوصية الكذائية دخل لا في ملاك الوجوب ولا في ملاك الواجب، فيكون كلّ من الوجوب والواجب بالنسبة اليه مطلقاً، كطيران الغراب مثلا - منه.

(٢) الوسائل، الجزء الاول، الباب ٤ من ابواب الوضوء الحديث ١ص ٢٦١ ولا يخفى ان في الخبر «اذا دخل الوقت وجب الظهور والصلوة»

بين الزمان وغيره.

وخالف في ذلك صاحب الفصول (١) وقال: بإمكان وقوع الطلب فوق قيد غير اختياري إذا لم يكن ذلك القيد ممّا له دخل في مصلحة الوجوب وان كان له دخل في مصلحة الواجب، و التزم بإمكان كون الطلب و الوجوب حالياً وان كان الواجب استقبالياً، وسمّى ذلك بالواجب المعلق، وجعله مقابل الواجب المشروط والمطلق، و تبعه في ذلك بعض من تأخّر عنه، وعليه بنى لزوم تحصيل مقدماته قبل حضور وقت الواجب إذا كان لا يمكنه تحصيلها في وقته، كالغسل قبل الفجر في باب الصوم، فإنه لمّا كان الوجوب حالياً قبل حضور وقت الواجب كان ترشح الوجوب من ذى المقدّمة الى مقدماته بمكان من الأمكان، و يرتفع اشكال وجوب المقدّمة قبل وقت ذبها.

ثمّ أنّ صاحب الفصول قد عمّم ذلك بالنسبة الى المقدّمة المقدورة، وقال: بإمكان الواجب المطلق فيما إذا كان القيد امراً اختياريّاً، فراجع (٢) كلامه في المقام. و على كلّ حال، قد تبع بعض صاحب الفصول في امكان الواجب المعلق و أنّه مقابل الواجب المشروط و المط، الآ أنّه قال: لا ينحصر التفصي عن اشكال وجوب تحصيل المقدمات قبل مجيء وقت الواجب بذلك، بل يمكن دفع الأشكال ايضاً بالتزام كون الوقت او غيره ممّا اخذ قيدياً للواجب من قبيل الشرط المتأخّر، و حينئذ

(١) الفصول ص ٨١ - ٨٠ تمهيد مقال لتوضيح حال. «و ينقسم باعتبار آخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالعرفة وليسمّ منجزاً، و الى ما يتعلق وجوبه به و يتوقف حصوله على امر غير مقدور له و ليسّ معلقاً كالحج، فان وجوبه يتعلق بالمكلف من أوّل زمن الاستطاعة او خروج الرقعة و يتوقف فعله على مجيئ وقته و هو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع و بين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب، و هنا للفعل...»

(٢) نفس المصدر فانه قدس سره ذكر بعد سطور مما نقلنا عنه في المصدر:

«واعلم انه كما يصح ان يكون وجوب الواجب على تقدير حصول امر غير مقدور (وقد عرفت بيانه) كذلك يصح ان يكون وجوبه على تقدير حصول امر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله و على تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله و ذلك كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المفصوبة.»

يكون الوجوب فيه أيضاً حالياً إذا فرض وجود الشرط في موطنه، فتجب مقدماته قبل وقته.

والفرق بين هذا و الواجب المعلق الذي قال به صاحب الفصول، هو أنّ الشرط في الواجب المعلق أنّها يكون شرط الواجب ومما يكون له دخل في مصلحته، من دون ان يكون الوجوب مشروطاً به و له دخل في ملاكه. وهذا بخلاف ذلك، فإنّ الشرط أنّها يكون شرطاً للوجوب و له دخل في ملاكه، لكن لما اخذ على نحو الشرط المتأخر كان تقدّم الوجوب عليه بمكان من الأماكن، للعلم بحصول الشرط في موطنه، على ما حققة من ارجاع الشرط المتأخر الى الوجود العلمى.

وعلى كلّ حال، كلامنا الآن في امكان الواجب المعلق وعدم امكانه، و أنّه هل يعقل ان يكون الوجوب حالياً مع توقّف الواجب على قيد غير اختياريّ بحيث يترشّح منه الوجوب الى مقدماته؟ او أنّ ذلك غير معقول، بل لا بدّ ان يكون الوجوب مشروطاً بالتسبة الى ذلك الأمر الغير الاختياري، و لا يحيص من اخذه مفروض الوجود قبل الطلب حتى يكون الطلب متأخراً عنه على ما اوضحناه. وح اذا فرض وجوب مقدماته قبل ذلك، فلا بدّ ان يكون ذلك بملاك آخر غير ملاك الوجوب الغيرى الذي يترشّح من وجوب ذى المقدّمة، اذ لا وجوب له قبل حصول الشرط، فكيف يترشّح الوجوب الى مقدماته؟ بل وجوب المقدمات يكون حينئذ لبرهان التفويت على ما سياتى بيانه.

اذا عرفت ذلك

فاعلم: انّ امتناع الواجب المعلق في الأحكام الشرعية التي تكون على نهج القضايا الحقيقية بمكان من الوضوح، بحيث لا مجال للتوهم فيه. نعم في القضايا الخارجية يكون للتوهم مجال، وان كان الحقّ في ذلك أيضاً امتناعه كما سياتى.

أمّا امتناعه في القضايا الحقيقية، فلأنّ معنى كون القضية حقيقية، هو اخذ العنوان الملحوظ مرءاة لمصاديقه المفروض وجودها موضوعاً للحكم، فيكون كلّ حكم مشروطاً بوجود الموضوع بما له من القيود، من غير فرق بين ان يكون الحكم من الموقّات او غيرها، غاية انّ في الموقّات يكون للموضوع قيد آخر سوى القيود المعتبرة

في موضوعات سائر الأحكام: من العقل و البلوغ و القدرة و غير ذلك، و هذه القضية انشائها انما يكون ازيلًا و فعليتها انما تكون بوجود الموضوع خارجًا. و حينئذ ينبغي ان يسئل ممّن قال بالواجب المعلق، انه اى خصوصية بالنسبة الى الوقت حيث قلت بتقدّم الوجوب عليه، و لم تقل بذلك في سائر القيود؟ فكيف لم تقل بفعلية الوجوب قبل وجود سائر القيود من البلوغ و الأستطاعة، و قلت بها قبل وجود الوقت مع اشتراك الكلّ في اخذه قيذا للموضوع؟

وليت شعري ما الفرق بين الأستطاعة في الحجّ و الوقت في الصّوم، حيث كان وجوب الحجّ مشروطًا بالأستطاعة بحيث لا وجوب قبلها، و كان وجوب الصّوم غير مشروط بالفجر بحيث يتقدّم الوجوب عليه، فان كان ملاك اشتراط وجوب الحجّ بالأستطاعة لمكان قيديّة الأستطاعة للموضوع و اخذها مفروضة الوجود، فلا يمكن ان يتقدّم الوجوب عليها و الآ يلزم الخلف، فالوقت ايضاً كذلك بالنسبة الى الصّوم فانه قد اخذ قيذا للموضوع، بل الأمر في الوقت اوضح، لانه لا يمكن الا اخذه مفروض الوجود، لانه امر غير اختياريّ ينشأ من حركة الفلك و لا يمكن ان تتعلّق به ارادة الفاعل من وجوه، و قد عرفت انّ كلّ قيد غير اختياريّ لا بدّ ان يؤخذ مفروض الوجود و يقع فوق دائرة الطلب، و يكون التّكليف بالنسبة اليه مشروطًا لاحالة و الأيلزم تكليف العاجز. و هذا بخلاف الأستطاعة، فانها من الأمور الاختيارية التي يمكن تحصيلها.

و بالجملة: التّكليف في القضايا الحقيقية لا بدّ ان يكون مشروطًا بالنسبة الى جميع القيود المعبرة في الموضوع، من غير فرق في ذلك بين الزّمان و غيره، مضافًا الى ما في الزّمان و امثاله من الأمور الغير الاختيارية، من انه لا بدّ من اخذه مفروض الوجود، و الآ يلزم تكليف العاجز. و ح كيف يمكن القول بانّ التّكليف بالنسبة الى سائر قيود الموضوع يكون مشروطًا؟ و بالنسبة الى خصوصية الوقت و الزّمان يكون مطّ؟ فانه مضافًا الى امتناع ان يكون مطّ بالنسبة اليه، يسئل عن الخصوصية التي امتاز الوقت بها عن سائر القيود، فانه ان كان لمكان تقدّم الأبناء عليه فالأبناء متقدّم على جميع القيود، لانه ازيلّي، و ان كان لمكان عدم دخله في مصلحة الوجوب

وأنما يكون له دخل في مصلحة الواجب، فهذا مما لا دخل له بالمقام بعد ما فرض أنه اخذ قيدا للموضوع وقال: يجب الصوم عند طلوع الفجر، وقد عرفت: أن قيديّة شيء للموضوع أنما يكون باعتبار اخذه مفروض الوجود، كما هو الشأن في القضايا الحقيقية، وبعد اخذه مفروض الوجود لا يعقل ان يتقدّم التكليف عليه، لأنّ معنى تقدّم التكليف عليه هو ان يكون التكليف بالنسبة اليه مط، كما هو الشأن في سائر القيود التي يتقدّم التكليف عليها، كالظهارة، والساتر، وغير ذلك. وهذا كما ترى يستلزم محالا في محال، لأنّه يلزم أولا لزوم تحصيله، كما هو الشأن في جميع القيود التي تقع تحت دائرة الطلب، كالظهارة والستر، والمفروض أنه لا يمكن تحصيله، لأنّه غير اختياري للمكلف، ويلزم ايضا تحصيل الحاصل لأستلزامه تحصيل ما هو مفروض الوجود.

و بالجملة: دعوى امكان الواجب المعلق في القضايا الشرعية التي تكون على نهج القضايا الحقيقية في غاية السقوط والفساد، بحيث لا ينبغي ان يتوهم.

و اما دعوى امكانه في القضايا الخارجيّة فكذلك ايضا، بل ان برهان الأمتناع يطرد في كلا المقامين على نسق واحد، لوضوح أنه لو قال: صلّ في مسجد الكوفة عند طلوع الفجر، فقد اخذ طلوع الفجر مفروض الوجود، ولا يمكن ان لا يأخذه كذلك، وبعد اخذه مفروض الوجود لا يمكن ان يتقدّم التكليف عليه، والآ يلزم ما تقدّم من المحال، فكما أنّ التكليف يكون مشروطا بمجيئ زيد عند قوله: لو جائك زيد فاكرمه، فكذلك يكون التكليف مشروطا بطلوع الفجر عند قوله: صلّ في المسجد عند طلوع الفجر، وبرهان الأشرط في الجميع واحد، و أنه لا بدّ من اخذ القيد مفروض الوجود اذا كان القيد غير اختياري للمكلف، كمجيئ زيد، وقدم الحاج، و طلوع الفجر، وغير ذلك، وبعد اخذه مفروض الوجود لا يمكن ان يكون التكليف مط ويتقدّم الوجوب عليه.

فظهر: أنّ برهان امتناع الواجب المعلق أنما هو لأجل أنه لا يمكن ان يكون التكليف مطلقا بالنسبة الى قيد غير اختياري للمكلف، بحيث لا يمكن ان تتعلق ارادته به، بل لا بد ان يكون التكليف بالنسبة اليه مشروطا. وليس برهان امتناع

الواجب المعلق هو امتناع تعلق التكليف بامر مستقبل كما توهم، فان ذلك ممّا لا يدعيه احد ولا يمكن ادعائه، وكيف يمكن انكار امكان تعلق التكليف بامر مستقبل؟ مع ان الواجبات الشرعية كلّها من هذا القبيل، فلا كلام في ذلك، وانما الكلام في كون التكليف مط او مشروطا، والآ فان تعلق الأرادة بامر مستقبل بمكان من الوضوح، بحيث لا مجال لأنكاره، بل يستحيل ان لا تتعلّق الأرادة من الملتفت بامر مستقبل اذا كان متعلّقا لغرضه، لوضوح انّ الشّخص اذا التفت الى شئ : من اكل، و شرب، و صلوة، و صوم، فاما ان لا يكون ذلك الشئ متعلّقا لغرضه ولا تقوم به مصلحة ولا مفسدة، فلا كلام فيه. و امان ان يكون ذلك الشئ متعلّقا لغرضه، فاما ان يكون متعلّقا لغرضه على كلّ تقدير و في جميع الحالات، واما ان يكون متعلّقا لغرضه على تقدير دون تقدير. وعلى الثاني اما ان يكون ذلك التقدير حاصلًا عند الألتفات الى الشئ، واما ان يكون غير حاصل. وعلى الجميع، اما ان يكون ذلك امرا اختياريًا له بحيث يمكن ان تتعلّق الأرادة به، واما ان يكون غير اختياريّ فهذه جملة ما يمكن ان يكون الشّخص الملتفت عليه، ولا يمكن ان يخلو عن احدها. فان التفت الى الشئ و كان ذلك الشئ متعلّقا لغرضه بقول مط وعلى جميع التقادير، فلا محيص من ان تنفدح الأرادة الفاعلية و الأمرية نحو ذلك الشئ ارادة فعلية غير منوطة بامر اصلا. و ان كان ذلك الشئ متعلّقا لغرضه على تقدير دون تقدير، فان لم يكن ذلك التقدير حاصلًا فلا يمكن ان تتعلّق ارادته الفعلية به، بل تتعلّق الأرادة به على تقدير حصول ذلك التقدير، بمعنى انه تحصل له ارادة منوطة بذلك التقدير، و اما فعلية الأرادة بان يستتبع حملة النفس و تصديها المستتبع لحركة العضلات فلا يمكن الآ بعد حصول ذلك التقدير، هذا بالنسبة الى ارادة الفاعل.

وقس على ذلك ارادة الأمر، فانّ الأمر لو التفت الى انّ الشئ الفلاني ذو مصلحة على تقدير خاصّ من مجئ زيد، او طلوع الفجر، فلا بدّ له من الأمر بذلك الشئ مشروطا بحصول ذلك التقدير، ولا يتوقّف عن الأمر عند الألتفات اليه ويصبر حتى يحصل التقدير فيامر في ذلك الحال، بل يامر في حال الألتفات قبل حصول التقدير لكن مشروطا بحصول التقدير، وهذا هو معنى كون انشاء الأحكام ازليّة، و

أنه ليست الأحكام من قبيل القضايا الجزئية الخارجية، بحيث يكون انشاء الحكم بعد حصول الموضوع و تحقق القيود خارجاً، فانه مضافاً الى امكان دعوى قيام الضرورة على خلافه، لا يمكن ذلك بعد ما كان الأمر الحكيم ملتفتاً ازلاً الى أنّ الشئ الفلاني ذو مصلحة في موطن وجوده، فلا بدّ من الأمر بذلك الشئ قبلاً، لكن مشروطاً بتحقق موطن وجوده، ولا يصبر و يسكت فعلاً عن الأمر الى ان يتحقق موطن وجوده.

و الى هذا كان نظر الشيخ قده فيما افاده بقوله: لأنّ العاقل اذا توجه الى شئ و التفت اليه، فاما ان يتعلّق طلبه به اولا يتعلّق الخ، (١) فراجع ما في التقرير،

(١) اعلم ان لصاحب التقريرات في المقام تقريران ذكرهما في دفع ما ذهب اليه صاحب الفصول من التخلص عن العويصة بالالتزام بالواجب المعلق.

احدهما: ما ذكره بناءً على ما ذهب اليه الاماميّه من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد، قال:

«فالطالب اذا تصوّر الفعل المطلوب فهو اما ان تكون المصلحة الداعية الى طلبه موجودة فيه على تقدير وجوده في ذلك الزمان فقط، واولا يكون كذلك، بل المصلحة فيه تحصل على تقدير خلافه ايضاً، فعلى الاول فلا بد ان يتعلّق الامر بذلك الفعل على الوجه الذي يشتمل على المصلحة كان يكون المأمور به هو الفعل المقيد بحصوله في الزمان الخاص، وعلى الثاني يجب ان يتعلّق الأمر بالفعل المطلق بالنسبة الى خصوصيات الزمان ولا يعقل ان يكون هناك قسم ثالث يكون القيد الزماني راجعاً الى نفس الطلب دون الفعل المطلوب، فانّ تقييد الطلب حقيقة مما لامعنى له، اذلا اطلاق في الفرد الموجود منه المتعلق بالفعل حتى يصح القول بتقييده بالزمان او نحوه، فكل ما يحتمل رجوعه الى الطلب الذي يدنّ عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع الى نفس المادة و بعد ذلك يظهر عدم اختلاف المعنى الذي هو المناط في وجوب المقدمة.»

ثانيها: ما ذكره بناءً على عدم الالتزام بالتبعيّة. قال: «فان العاقل اذا توجه الى امر والتفت اليه، فاما ان يتعلّق طلبه بذلك الشئ اولا يتعلّق طلبه به، لا كلام على الثاني. وعلى الاول فاما ان يكون ذلك الامر مورداً لامره و طلبه مطلقاً على جميع اختلاف طواريه او على تقدير خاص، و ذلك التقدير الخاص قديكون شيئاً من الأمور الاختيارية كما في قولك: ان دخلت الدار فافعل كذا وقد يكون من امور التي لا مدخل للمأمور به فيه لعدم ارتباطه بما هو مناط تكليفه كما في الزمان و امثاله، لا اشكال فيها اذا كان المطلوب مطلقاً. و اما اذا كان مقيداً بتقدير خاص راجع الى الافعال الاختيارية فقد عرفت فيما تقدم اختلاف وجوه مصالح الفعل، اذ قد يكون المصلحة في الفعل على وجه يكون ذلك القيد خارجاً عن المكلف به بمعنى ان المصلحة في الفعل المقيد لكن على وجه لا يكون ذلك القيد ايضاً مورداً للتكليف، هذا على القول بالمصلحة. و اما على تقدير عدمها كما هو المفروض

فإن نظر الشيخ في هذا التقسيم أنها هو الى ما ذكرنا: من أنه ليس انشاءات الأحكام الشرعية بعد تحقق الموضوع خارجاً حتى تكون من قبيل القضايا الخارجية، بل أنها تكون انشاءاتها ازيلية حيث ان الأمر يكون ملتفتاً إليها ازلاً، وليس غرض الشيخ قده من هذا التقسيم ارجاع القيود الى المادة حتى ينتج امتناع الواجب المشروط، او اثبات الواجب المعلق كما استظهره بعض، و ان كانت عبارة التقرير لا تخلو عن مسامحة و ايهام.

وعلى كل تقدير، ليس مبنى انكار الواجب المعلق هو امتناع التكليف بامر مستقبل، بل مبنى الأنكار هو ما عرفت: من ان كل قيد غير اختياري لا بد ان يؤخذ مفروض الوجود، ويقع فوق دائرة الطلب، ومعه لا يكاد يمكن تقدم الوجوب عليه لأنه يلزم الخلف، وح لو وجبت مقدماته قبل الوقت، فلا بد ان يكون ذلك بملاك اخر غير ملك الوجوب الغيري الذي يترشح من وجوب ذي المقدمة ويستتبع ارادته ارادتها.

فان قلت:

نحن لانجد فرقا، بين ما لو امر المولى بشئ في وقت خاص على نحو اخذ الوقت قيدا، كما اذا قال: صل في مسجد الكوفة عند طلوع الفجر، وبين ما لو اطلق امره و لم يقيد بوقت خاص، ولكن المكلف لا يتمكن من امثاله الا بعد مضي مقدار من الوقت، كما لو امر بالصلوة في مسجد الكوفة من غير تقييد، ولكن المكلف كان في مكان لا يمكنه الصلوة في مسجد الكوفة الا عند طلوع الفجر لاحتياجه الى السير والمشى الذي لا يصل اليه قبل ذلك، فانه كما ان نفس الأمر يقتضي وجوب المشى و

فالطلب متعلق بالفعل على هذا الوجه فيصير واجبا مشروطا، وقد يكون المصلحة في الفعل المقيد مطلقا فيصير واجبا مطلقا، لكن المطلوب شئ خاص يجب تحصيل تلك الخصوصية ايضا، وما ذكرنا في المشروط يظهر الاطلاق ايضا بناء على عدم المصلحة لتعلق الطلب بالفعل على الوجه المذكور، واما اذا لم يكن راجعا الى الامور الاختيارية فالمطلوب في الواقع هو الفعل المقيد بذلك التقدير الخاص ولا يعقل فيه فيه الوجهان كما اذا كان فعلا اختياريا كما عرفت، فرجوع القيد تارة الى الفعل واخرى الى الحكم بحسب القواعد العربية مما لا يجهل بعد اتحاد المناط في هذه المسئلة العقلية.» (مطرح الانظار، الهداية الخامسة من مباحث مقدمة الواجب ص ٤٩ - ٤٨)

السير عند اطلاقه، ويستتبع وجوب مقدمات الصلوة في المسجد، وترشح ارادة المقدمات من نفس ارادة الصلوة في المسجد، فكذلك في صورة تقييد الأمر بالصلوة في المسجد عند طلوع الفجر، فإنه يجب عليه أيضاً المشى والسير لأدراك الصلوة في المسجد عند الطلوع، ويستتبع وجوب المقدمات، وترشح ارادتها من نفس ارادة الصلوة في المسجد عند الطلوع، وهذا لا يكون إلا بتقدم الوجوب على الفجر حتى يقتضى وجوب السير وان كان الواجب استقبالياً، ولانعنى بالواجب المعلق إلا هذا

و الحاصل: أنه بعد تمامية مبادئ الأرادة كما هو مفروض الكلام، حيث أنّ الكلام فيما اذا لم يكن للزمان دخل في مصلحة الوجوب و كان له دخل في مصلحة الواجب، فلا بد من انقذاح الأرادة الأمرية والفاعلية في نفس الأمر والفاعل. و كون المراد متأخرا او متوقفا على قيد غير حاصل لا يمنع من انقذاح الأرادة الفعلية في النفس، كما يتضح ذلك بما قدمناه من المثال، حيث لانجد فرقا بين ما كان المطلوب نفس الصلوة في المسجد، او كان المطلوب الصلوة في المسجد في وقت خاص، فإنه في كلا المقامين يقتضى الجرى نحو المقدمات، و يوجب السعى و المشى لأدراك المطلوب، وليس ذلك إلا لمكان فعلية الأرادة.

قلت:

ليس الأمر كذلك ، فإنه لو كان المطلوب نفس الصلوة في المسجد من غير اعتبار وقت خاص، فالأرادة الفاعلية او الأمرية تتعلق بنفس الصلوة لكونها مقدورة، و ان توقّف فعلها على سعى ومشى ولكن ذلك لا يخرجها عن كونها مقدورة ولو بالواسطة، كما هو الشأن في جميع ما يكون مقدورا بالواسطة، حيث تتعلق الأرادة به نفسه في الحال، و من تعلق الأرادة به تتعلق ارادة تبعية بمقدماته، فلو كانت نفس الصلوة بلا قيد مطلوبا كانت الأرادة لاحالة متعلقة بها، ويلزمها تعلق الأرادة التبعية بمقدماتها من السعى و المشى .

و اما لو كانت الصلوة مطلوبة على تقدير خاص من وقت مخصوص، و المفروض أنّ ذلك التقدير ليس اختياريا للشخص بحيث يمكنه تحصيله، فلا يمكن ان

تتعلق الإرادة بها مرسله، بل أنها تتعلق الإرادة بها على تقدير حصول الوقت، و كيف يمكن ان تتعلق الإرادة بامر مقيّد بما هو خارج عن القدرة مع عدم حصوله؟ اذ ليست الإرادة عبارة عن نفس الحبّ و الشوق حتّى يقال: يمكن تعلق الحبّ و الشوق بامر محال التحقيق، فضلا عمّا يمكن تحقّقه ولو عن غير اختيار، فضلا عمّا هو مقطوع التحقيق كالفجر في المثال، بل المراد من الإرادة هي التي يعبر عنها بالطلب عند من يقول باتحاد الطلب و الإرادة، و معلوم: أنّ الطلب عبارة عن حملة النفس و تصديها نحو المطلوب، و هل يعقل تصدّي النفس نحو ما يكون مقيّدا بامر غير اختياريّ؟ كلاًّ لا يمكن ذلك، بل النفس أنّها تصدّي نحو الأمر الاختياري، و هو ذات الصلوة، و المفروض أنّ ذاتها ليست مطلوبة، بل المطلوب منها هو خصوص المقيّدة بكونها عند الطلوع، و فرضنا أنّها باعتبار القيد غير اختيارية، فكيف يمكن ان تتعلق الإرادة الفعلية بها؟ و ما يترأى من المشى و السعى نحو مسجد الكوفة لأدراك الصلوة عند طلوع الفجر اذا كانت مطلوبة بهذا الوجه، فإنها هو لمكان التقويت، حيث أنّه لو لم يسع الى ذلك يفوت عنه مصلحة الصلوة في المسجد عند الفجر، و اين هذا ممّا نحن فيه، من تعلق الإرادة التبعية الناشئة من ارادة ذى المقدمة؟ فإنّ باب الإرادة التبعية امر، و باب التقويت امر آخر، فالمستشكل كان حقّه ان لا يمثّل بما يجرى فيه برهان التقويت، بل يفرض الكلام فيما اذا لم يتوقف المطلوب على مقدمات يلزم تحصيلها لمكان التقويت، كما لو فرض أنّ الشخص حاضر في مسجد الكوفة، ففي مثل هذا يتضح الفرق بين المثالين: مثال كون الصلوة مطلوبة بلا قيد، و مثال كونها مطلوبة عند طلوع الفجر، فهل يمكنه ان يقول: أنّه لا نجد فرقا بين المثالين؟ كلاًّ لا يمكنه ذلك، فإنّه لو كانت نفس الصلوة مطلوبة بلا قيد فلا محالة أنّه يحرك عضلاته نحوها و يأتي بها في الحال، بخلاف ما اذا كانت مطلوبة على تقدير طلوع الفجر، فانه لا يحرك عضلاته نحوها في الحال بل ينتظر و يصبر حتّى يطلع الفجر. و ليس ذلك الآ لمكان عدم تعلق الإرادة الفعلية بها، و هل يمكن لأحد ان يدعى عدم الفرق بين المثالين و أنّ الأرادتين في كليهما على نهج واحد؟.

فعلم من جميع ما ذكرنا: أنّه لا مجال لدعوى امكان الواجب المعلق، وإنّ

تثليث الأقسام ممّا لاوجه له، بل الواجب ينقسم الى مطلق و مشروط، من دون ان يكون لهما ثالث، فكلّ خصوصيّة لم تؤخذ مفروضة الوجود فالواجب يكون بالتّسبة اليها مط، وان اخذت مفروضة الوجود فالواجب بالتّسبة اليها مشروط، و تقسيم المقدّمة الى الوجوديّة و الوجوبيّة أنّها ينشأ من هذا، فإنّ المقدّمة الوجوديّة هي ما اخذت تحت دائرة الطلب، و المقدّمة الوجوبيّة هي ما اخذت فوق دائرة الطلب، و هي التي لو حظت مفروضة الوجود، سواء كانت اختيارية او غير اختيارية، فإنّه لايفترق الحال في ذلك بعد اخذها مفروضة الوجود.

ثمّ أنّه لااشكال، في أنّ وجوب المقدّمات الوجوديّة يتبع في الأطلاق و الأشترط وجوب ذبها، فان كان وجوب ذى المقدّمة مط فلا بدّ ان يكون وجوب المقدّمات الوجوديّة ايضاً مط، و ان كان مشروطاً فكذلك، والسّر في ذلك واضح، لأنّ وجوب المقدّمة أنّها يترشّح من وجوب ذبها، فلا يعقل ان يكون وجوب ذى المقدّمة مشروطاً و وجوب المقدّمة مط، لأنّ فاقد الشّيء لا يمكن ان يكون معطى الشّيء، فلاتجب المقدّمات الوجوديّة الآ عند وجوب ذبها و حصول ما يكون شرطاً لوجوبها. هذا حسب ما تقتضيه قاعدة التّبعية عقلاً.

ولكن انخرمت هذه القاعدة في عدة موارد، حيث كانت المقدّمات الوجوديّة لازمة التّحصيل قبل وجوب ذبها و حصول المقدّمة الوجوبيّة، و الّذى الجأ صاحب الفصول الى الألتزام بالواجب المعلق هو هذا، حيث شاهد وجوب بعض المقدّمات الوجوديّة قبل حصول ما هو الشّروط في وجوب ذى المقدّمة كالوقت، فالتزم بتقدم الوجوب على الوقت. وحيث ابطلنا الواجب المعلق فلا بدّ لنا من بيان وجه وجوب تلك المقدّمات الوجوديّة قبل وجوب ذبها.

ولا يخفى عليك: اختلاف كلمات الفقهاء و اضطرابها في بيان الموارد التي

تجب فيها المقدّمات، فترهم في مورد يحكمون بوجوب المقدّمة الوجوديّة قبل حصول وقت ذى المقدّمة، و ترهم في مورد آخر لا يحكمون بذلك، كما أنّه في المورد الواحد يفرقون بين المقدّمات الوجوديّة، فيوجبون بعضها و لا يوجبون البعض الآخر، مثلاً ترهم يقولون: لا يجوز اراقة الماء قبل الوقت لمن يعلم بأنّه لا يتمكّن من الوضوء بعد

الوقت، ومع ذلك يقولون: يجوز اجتناب نفسه مع علمه بعدم تمكنه من الغسل. و كذا تريهم في باب الاستطاعة يقولون: أنه لا يجوز تفويتها بعد حصولها ولو قبل اشهر الحج، وربما خص ذلك بعض باشهر الحج وأنه قبل ذلك يجوز تفويتها. وربما يفرقون، بين المقدمات الوجودية الحاصلة قبل الوقت فلا يجوز تفويتها، وبين المقدمات الغير الحاصلة فلا يجب تحصيلها.

وبالجمله: المسئلة مشكلة جداً والكلمات فيها مضطربة غاية الأضطراب. وقد يدفع الأشكال باعتبار الملاك، حيث أنّ المقدمات الوجودية لما لم يكن لها دخل في الملاك، فكل مورد تمّ ملاك الوجوب لزم تحصيل مقدمات الواجب وان كان ظرف امتثال الواجب متأخراً، إلا أنه لما لم يتمكن من تحصيل المقدمات في ظرف وجوبه، كان اللازم عليه عقلاً حفظ قدرته من قبل لمكان تمامية الملاك، ويكون هذا الحكم العقلي كاشفاً عن متمم الجعل وأن هناك جعلاً مولوياً بلزوم تحصيل المقدمات.

لكن هذا البيان لا يفي بالموارد التي حكموا فيها بلزوم تحصيل المقدمات قبل وجوب ذي المقدمة، فإنك تريهم يحكمون بلزوم تحصيل بعض المقدمات ولو قبل تمامية الملاك، كإراقة الماء قبل الوقت، مع أنّ الوقت في باب الصلوة له دخل في اصل الملاك، كما ربما يستظهر ذلك من قوله: اذا زالت الشمس وجب الظهور و الصلوة، فإن الظاهر منه أنّ للزوال دخلاً في اصل ملاك الوجوب، مع أنه بناء على هذا لا ينبغي الفرق بين المقدمات الوجودية، فكيف حرم إراقة الماء؟ ولم يجب تحصيل الماء لمن كان فاقداً له؟ حيث أنّ الظاهر أنهم لم يقولوا بوجوب تحصيل الماء قبل الوقت لمن يعلم بعدم حصوله بعده.

وبالجمله: هذا البيان أنها يتم في بعض موارد المسئلة كوجوب المسير للحج بعد الاستطاعة، و الغسل قبل الفجر، حيث تمّ ملاك وجوب الحج و الصوم بالاستطاعة ودخول الليل، فلا بد من بيان آخر يكون حاوياً لأطراف المسئلة.

والذي ينبغي ان يقال هو أنه تارة: يقع الكلام في المقدمات المفوتة التي يوجب فواتها عجز المكلف عن فعل المأمور به وعدم قدرته عليه، كترك المسير الى

الحج، و اراقة الماء، وعدم الغسل قبل الفجر، و امثال ذلك من المقدمات الوجودية التي يوجب فواتها سلب قدرة المكلف عن الفعل. و اخرى: يقع الكلام في المقدمات العلمية، اى في لزوم تحصيل العلم بالأحكام و الفحص عنها، و لا يندرج هذا في المقدمات المفوته على ما سياتى بيانه، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول:

في المقدمات المفوته اى المقدمات التي لها دخل في قدرة المكلف على فعل المأمور به بحيث أنه لولاها لما كان قادراً عليه، و بعبارة اخرى: المراد من المقدمات المفوته هي المقدمات التي لها دخل في حصول الواجب بما له من القيود الشرعية في وقته على وجه لا يتمكن المكلف من فعله في وقته بدون تلك المقدمات، كالماء الذي يتوقف الصلوة مع الظهارة عليه، و السائر الذي يتوقف الصلوة مع السر عليه، و هكذا، و كنفس حفظ القدرة التي يتوقف عليها الواجب، كما لو فرض أنه لو عمل العمل الكذائي لا يتمكن من الصلوة في وقتها فيكون العمل مفوتاً للقدرة عليها، و بذلك يندرج في المقدمات المفوته، فالمراد من المقدمات المفوته هي المقدمات العقلية التي يتوقف عليها الواجب، لا المقدمات الشرعية من القيود و الشرائط، و من هنا نقول: لا يجب الوضوء قبل الوقت لمن يعلم أنه لا يتمكن من الوضوء بعده، بخلاف حفظ الماء حيث أنه يجب حفظه.

و السر في ذلك: هو أنّ الوضوء إنما يجب بعد الوقت لأنه من قيود المأمور به، فحاله من هذه الجهة كحال الأجزاء و كذا السر و غير ذلك من القيود الشرعية، و معلوم: أنه لم يقدّم دليل على هذه الكلية بحيث يلزم تحصيل كلّ مقدمة يكون لها دخل في قدرة المكلف مط و لو قبل حصول شرط الوجوب و قبل مجيئ وقته لمن يعلم بحصوله فيما بعد، اذ لم يقل احد بوجود السير الى الحج قبل الأستطاعة لمن يعلم بحصولها فيما بعد مع عدم تمكنه من السير بعدها، فلزوم تحصيل المقدمات المفوته بهذه الكلية ممّا لا دليل عليه، و لم يدّعه احد، بل أنّما قالوا بلزوم تحصيل المقدمات المفوته في الجملة في بعض الموارد، و في بعض الحالات في خصوص بعض المقدمات، و معلوم: أنه لم يقدّم دليل بالخصوص في كلّ مورد حكموا فيه بلزوم تحصيل المقدمات

المفوّته، فلا بدّ ح من بيان ما يكون ضابطا للموارد التي يجب تحصيل المقدمات فيها و يحرم تفويتها، و يتوقّف ذلك على تحرير كفيّة اعتبار القدرة على متعلقات التكاليف بعد ما كان لا اشكال في اعتبارها.

فنقول:

انّ القدرة اما ان تكون عقلية، و امان تكون شرعية، و نعى بالقدرة العقلية: ما اذا لم تؤخذ في لسان الدليل، بل كان اعتبارها لمكان حكم العقل بقبح تكليف العاجز من دون ان يكون الشارع قد اعتبرها، و يقابلها القدرة الشرعية، و هي ما اذا اخذت في لسان الدليل بحيث يكون الشارع قد اعتبرها.

فان كانت القدرة المعتبره هي القدرة العقلية، فحيث لم يكن للقدرة العقلية دخل في ملاك الحكم و انما يكون لها دخل في حسن الخطاب، فلا بدّ من الاقتصار على المقدار الذي يحكم العقل باعتباره، و معلوم: انّ مناط حكم العقل باعتبار القدرة انما هو قبح تكليف العاجز، و هذا انما يكون فيما اذا كان الشخص عاجزا بنفسه و بذاته، بحيث لا يكون له الى الفعل سبيل كالطيران في الهواء، فانّ التكاليف بمثل هذا قبيح على المولى كما يقبح العقاب منه عليه.

و اما اذا لم يكن الشخص عاجزا بنفسه و بذاته، بل هو عاجز نفسه بسوء اختياره و سلب عنه القدرة، ففي مثل هذا لا يحكم العقل بقبح عقابه و ان قبح تكليفه بعد عجزه، و لاملزمة بين قبح التكاليف و قبح العقاب، فانّ قبح التكاليف لمن عجز نفسه انما هو لمكان لغوية التكاليف حيث لا يصلح ان يكون التكاليف محرّكا و باعثا نحو الفعل، و هذا بخلاف العقاب فانه لا يقبح عقابه بعد ما كان الامتناع بسوء اختياره. و هذا معنى ما يقال: انّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فانه انما لا ينافيه عقابا لاخطابا خلافا للمحكى عن ابي هاشم حيث قال: انه لا ينافيه لاخطابا و لاعقابا، و سيأتي ضعفه في بعض المباحث الآتية انشاء الله تعالى.

اذا عرفت ذلك

فنقول: انّ كلّ واجب لم يعتبر فيه القدرة شرعا، كان مقتضى القاعدة لزوم

تحصيل مقدماته التي لم تكن حاصلة وحرمة تفويت المقدمات الحاصلة ولو قبل مجيئ زمان الواجب، بل وقبل تمامية ملاك الوجوب ايضاً، اذ العقل يستقلّ بحفظ القدرة و لزوم تحصيل المقدمات الأعدادية، لما عرفت: من ان اعتبار القدرة العقلية انما هو لمكان قبح تكليف العاجز، و مثل هذا الشخص لا يكون عاجزاً بل يكون قادراً ولو بحفظ قدرته، او تحصيلها بتهيئته المقدمات الأعدادية التي له اليها سبيل، و الا لأندرج في قاعدة الأمتناع بالأختيار لاينا في الأختيار، فانّ القاعدة لا تختصّ بما بعد ثبوت التّكليف و توجه الخطاب، حتى يقال: ان الكلام في لزوم تحصيل المقدمات قبل ثبوت التّكليف و توجه الخطاب، بل مورد القاعدة اعمّ من ذلك، فتشمل ما نحن فيه، فأنه لو فرض ان التّكليف بصوم الغد لم يقيد بالقدرة الشرعية، وانما اعتبر فيه القدرة العقلية حتى لا يكون من التّكليف العاجز، وكان صوم الغد يتوقّف على مقدمات لا يمكن تهيئتها في الغد، و كان متمكناً من تهيئتها قبل ذلك، كان عدم تهيئة المقدمات موجبا لأمتناع التّكليف بالصوم بسوء اختياره، فيندرج في القاعدة، من غير فرق بين ان يكون لزمان الغد دخل في ملاك الواجب فقط، او كان له دخل في ملاك الوجوب ايضاً، فانّ العبرة انما هو بكون الأمتناع بالأختيار، وهذا لا يفرّق فيه بين القسمين كما لا يخفى.

فتحصل: انّ كل واجب كان مشروطاً بالقدرة العقلية يلزم تحصيل مقدماته التي يتوقّف القدرة عليه في زمانه عليها. هذا اذا كانت القدرة المعبرة عقلية. و ان كانت القدرة المعبرة شرعية، فلا بدّ من النظر في كيفية اعتبارها، فتارة: تعتبر شرعاً على التّحو الذي تعتبر عقلاً من دون ان يتصرّف الشارع فيها، بان اعتبر القدرة على وجه خاصّ او في زمان مخصوص، بل اعتبرها بتلك السعة التي كان العقل معتبراً لها، كما اذا قال: ان قدرت فاكرم زيدا في الغد، وح يكون الكلام فيها هو عين الكلام في القدرة العقلية، من لزوم تهيئة المقدمات التي يتوقّف القدرة على صوم الغد عليها، فأنه لا فرق ح بين هذه القدرة الشرعية و القدرة العقلية. سوى انّ القدرة العقلية لا تدخل لها في الملاك، والقدرة الشرعية لها دخل فيه، وهذا لا يصلح فارقاً في المقام.

فان قلت:

كيف لا يصلح فارقا؟ فإنه بعد البناء على أنّ القدرة الشرعية لها دخل في الملاك كيف يمكن القول بلزوم تهيئة مقدمات القدرة؟ فإن معنى ذلك هو لزوم تهيئة مقدمات حدوث الملاك، وبعبارة أخرى: الملاك أنّها يحصل ويحدث بالقدرة، بحيث لولا القدرة لما كان هناك ملاك، كما هو الحال في سائر القيود الشرعية التي لها دخل في الملاك، ومع هذا كيف توجبون تحصيل القدرة عليه؟ وكيف يندرج عند عدم تحصيلها تحت قاعدة الأمتناع بالأختيار لا ينافي الأختيار؟ فإنه لو لم يحصل القدرة لم يكن هناك ملاك للحكم ومع عدم ثبوت الملاك واقعا كيف يعاقب وعلى أي شيء يعاقب؟ مع أنه لا ملاك ولا حكم واقعا، ومورد قاعدة الأمتناع بالأختيار - حيث نقول بالعقاب فيه - أنّها هو فيما إذا اوجب الأمتناع بالأختيار تفويت الملاك بعد ثبوته، وأما الأمتناع بالأختيار مع عدم ثبوت الملاك واقعا في ظرف التقويت، فإنّ العقاب يكون حينئذ بلا موجب.

قلت:

نعم القدرة الشرعية وان كان لها دخل في الملاك بحيث لولاها لما كان هناك ملاك واقعا، إلا أنّ المفروض أنّ الذي له دخل في الملاك، هي القدرة بمعناها الأعمّ الشامل للقدرة على تحصيلها وتهيئة مقدماتها الأعدادية، لأنّ محلّ الكلام هو ما إذا اعتبر القدرة بتلك السعة التي يحكم بها العقل في لسان الدليل، فالذي يكون له دخل في الملاك هي القدرة الواسعة الشاملة للقدرة على تحصيلها وحفظها بعد حصولها وتهيئة مقدماتها، وهذا المعنى من القدرة حاصل بالفرض، لأنّ الكلام فيمن يمكنه تهيئة مقدمات القدرة وحفظها، والآ كان خارجا عن الكلام موضوعا، فما له دخل في الملاك حاصل، ومع ذلك يندرج تحت قاعدة الأمتناع بالأختيار لا ينافي الأختيار، لأنّه لو لم يحفظ قدرته مع تمكنه من حفظها فقد قوت الملاك بسوء اختياره مع ثبوته، للحصول شرطه وهو تمكنه من حفظ القدرة او تحصيلها، فتأمل في المقام جيّدا فإنه لا يخلوا من دقة.

فتحصل: أنه لو اعتبرت القدرة شرعا بنحو ما يعتبرها العقل من السعة،

كان اللازم وجوب تهيئة مقدمات القدرة على الواجب، ولو قبل مجيء زمان وجوبه إذا لم يتمكن من تهيئتها في زمانه، والآ كان مندرجا تحت قاعدة الأمتناع بالأختيار. ويندرج في هذا القسم مسألة حفظ الماء قبل الوقت، فإن القدرة على الماء أنها اعتبرت شرعا بقريته قوله تعالى: (١) فلم تجدوا ماء فتيّموا الخ، حيث أنّ التفصيل قاطع للشركة، فيظهر منه أنّ الوضوء مقيد شرعا بوجود الماء، وبعد قيام الدليل على وجوب حفظ الماء قبل الوقت - على ما حكى شيخنا الأستاذ مدظله بأنّه وردت رواية في ذلك، وان لم اعثر عليها - يستفاد منه: أنّ القدرة المعتبرة في الوضوء أنّها تكون على نحو القدرة العقلية وبتلك السعة (٢) ولكن هذا بعد قيام الدليل على وجوب حفظ الماء، والآ فإنّ من نفس اخذ القدرة شرعا في الوضوء لا يمكن الاستفادة ذلك، بل غايته استفادة القدرة بعد الوقت. هذا بالنسبة الى الماء.

و اما بالنسبة الى السائر ونحوه مما يتوقف عليه القدرة على الواجب بقيوده في الوقت، فالقدرة المعتبرة فيه أنّها تكون عقلية محضة كالقدرة على نفس الصلوة، وعليه يجب حفظ السائر او تحصيله قبل الوقت لمن لا يتمكن منه بعده، ولا يحتاج في ذلك الى قيام دليل عليه، بل القدرة العقلية تقتضى ذلك كلزوم حفظ القدرة على اصل الصلوة بان لا يعمل عملا يوجب فوات القدرة عليها في وقتها، والسرف في ذلك: هو أنّ القدرة المعتبرة فيها عقلية فيجب حفظها. هذا اذا اعتبرت القدرة شرعا بتلك السعة.

و اخرى: لا تعتبر بتلك السعة، بل اعتبرت على وجه خاص، فالمعتبر ملاحظة كيفية الاعتبار، فتارة: تعتبر على كيفية يقتضى ايضاً تحصيل مقدمات القدرة ولو قبل مجيء وقت الواجب، كما اذا قال: اكرم عمروا في الغدان، قدرت عليه بعد مجيء زيد، ففي مثل هذا يكون العبرة بحصول القدرة بعد مجيء زيد، ولا اثر

(١) المائدة، الآية ٦

(٢) ولازم ذلك هولزوم تحصيل الماء قبل الوقت، والظاهر: أنّه لا يلتزمون بذلك، فتأمل - منه.

للقدرة قبل مجيئه و لا يلزم تحصيلها من قبل لو علم بعدمها بعد مجيئ زيد، لأن المفروض أنّ القدرة بعد المجيئ هي المعتبرة وهي التي يكون لها دخل في الملاك، فما لم تحصل القدرة بعد المجيئ لم يكن هناك ملاك للحكم ثبوتاً، وح لا موجب لأيجاب تحصيلها قبل مجيئ زيد، فإنّ عدم تحصيلها لا يوجب الآ عدم ثبوت الملاك، وهذا لاضير فيه لعدم اندراجته تحت دائرة الأمتناع بالأختيار، لما عرفت غير مرة أنّ مورد القاعدة أنّها هوفيا اذا كان الأمتناع موجبا لتفويت الملاك بعد ثبوته، فلا يدخل فيها مورد عدم ثبوته، نعم يلزمه تحصيل القدرة على الأكرام في الغد بعد مجيئ زيد بتهيئة مقدماته لولم يمكنه ذلك في الغد، لأندراجه حينئذ تحت قاعدة الأمتناع بالأختيار كما لا يخفى وجهه.

و لعلّ مثال الحجّ من هذا القبيل، حيث نقول: أنّه لا يجب عليه تحصيل المقدمات من السير وغيره قبل تحقق الأستطاعة، ويجب عليه ذلك بعد حصولها، فإنّ السير قبل الأستطاعة يكون من قبيل تحصيل القدرة قبل مجيئ زيد في المثال المتقدم، بخلافه بعد الأستطاعة فإنّه يكون من قبيل تحصيلها بعد مجيئه الذي قلنا بلزومه.

و اخرى: تعتبر على وجه لا يلزم تحصيل المقدمات قبل مجيئ زمان الواجب، كما اذا اخذت القدرة شرطا شرعياً في وقت وجوب الواجب، كما اذا قال: ان قدرت على اكرام زيد في الغد فاكرمه، بان يكون الغد قيدا للقدرة ايضاً، كما أنّه قيد للأكرام، وفي مثل هذا لا يلزم تحصيل مقدمات القدرة من قبل الغد كما لا يخفى.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ عدم وجوب تحصيل القدرة في هذا القسم، انما هوفيا اذا لم يتوقّف الواجب على تهيئة مقدماته العقلية التي لها دخل في القدرة قبل الوقت دائماً او غالباً، فلو توقّف الواجب دائماً او غالباً على تهيئة المعدات قبل الوقت، بحيث يكون حصول المقدمات في الوقت لا يمكن، او امكن بضرب من الأتفاق، كان الألازم تهيئة المقدمات من قبل، لأنّ نفس كون الواجب كذلك يلازم الأمر بتحصيل المقدمات من قبل، والآ للغي الواجب بالمرّة فيما اذا كان التوقّف دائماً، او قلّ موردّه فيما اذا كان غالبياً، ففي مثل هذا لا نحتاج الى قاعدة الأمتناع بالأختيار، بل نفس

الدليل الدال على وجوب الواجب يدل على وجوب تحصيل مقدماته من قبل بالملازمة ودليل الأقتضاء، وذلك كما في الغسل قبل الفجر، حيث إن الأمر بالصوم متطهراً من الحدث الأكبر من أول الفجر يلازم دائماً وقوع الغسل قبل الفجر، وح نفس الأمر بالصوم يقتضى إيجاب الغسل قبله بالملازمة المذكورة، هذا.

ولكن المثال خارج عما نحن فيه لان الغسل من القيود الشرعية، وقد عرفت في أول البحث أن الكلام في المقدمات المفوتة، أنها هو في المقدمات العقلية و المعدات التي لها دخل في القدرة على الواجب، ولك ان تجعل مثال الحج مما نحن فيه، حيث أن الحج بالنسبة الى البعيد دائماً يتوقف على السير من قبل، فنفس الأمر بالحج يقتضى الأمر بالسير من قبل أيام الحج للملازمة المذكورة.

وعلى كل حال، قد عرفت اقسام اعتبار القدرة في الواجب، من كونها عقلية، او شرعية على اقسامها الثلاثة، وعرفت ايضاً مورد المقدمات المفوتة للقدرة، و اندراجها تحت قاعدة الأمتناع بالأختيار لاينافي الأختيار.

وحينئذ نقول: أن كل مورد حكم العقل بتحصيل القدرة او حفظها قبل مجيء زمان الواجب، فلا بد ان نستكشف من ذلك خطاباً شرعياً على طبق ما حكم به العقل بقاعدة الملازمة، وعليه يجب تحصيل القدرة او حفظها شرعاً، ويكون السير للحج وحفظ الماء وتحصيل الساتر مأموراً به شرعاً، وكذا حرمة العمل الذي يوجب سلب القدرة على الواجب، وغير ذلك من المقدمات المفوتة.

ولكن ينبغي ان يعلم: أن الوجوب الشرعي في المقام ليس على حد سائر الواجبات الشرعية في كونه نفسياً يثاب ويعاقب على فعله وتركه، بل الوجوب في المقام مقدمي ويكون من سنخ وجوب المقدمة، غايته: أن وجوب المقدمة في سائر المقامات يجيئ من قبل وجوب ذبها و يترشح منه اليها، وهذا في المقام لا يمكن لعدم وجوب ذبها بعد، فلا يعقل ان يكون وجوبها ترشحياً، إلا أنه مع ذلك لم يكن وجوب المقدمات المفوتة نفسياً لمصلحة قائمة بنفسها بحيث يكون الثواب والعقاب على فعلها وتركها، بل وجوبها إنما يكون لرعاية ذلك الواجب المستقبل، ولمكان التحفظ عليه وعدم فواته في وقته اوجب الشارع تحصيل المقدمات وحفظ القدرة، فيكون

وجوبها من سنخ وجوب المقدمة، و ان افترقا فيما ذكرناه، فالثواب و العقاب أنما يكون على ذلك الواجب المستقبل.

و حاصل الكلام: انّ التكليف الشرعى المتعلق بحفظ المقدمات المفوته ليس تكليفاً نفسياً استقلالياً، بل يكون من متمم الجعل، و يكون كلّ من هذا التكليف المتعلق بحفظ المقدمات مع ذلك التكليف المتعلق بنفس الواجب المستقبل ناشياً عن ملاك واحد و مناط فارد، لانّ لكلّ منها ملاكاً يخصّه، حتى يكونا من قبيل الصوم و الصلوة يستدعى كلّ منهما ثواباً و عقاباً، بل ليس هناك إلا ملاك واحد، و لما لم يمكن استيفاء ذلك الملاك بخطاب واحد، حيث انّ خطاب الحجّ في أيام عرفة لا يمكن ان يستوفى الملاك وحده مع عدم وجوب السير، احتجنا الى خطاب آخر بوجوب السير يكون متمماً لذلك الخطاب، و يستوفيان الملاك باجتماعهما، فليس هناك إلا ملاك واحد اقتضى خطابين، و ليس لهذين الخطابين إلا ثواب واحد و عقاب فارد، و يكون عصيان الخطاب المقدّمى عصياناً للخطاب الآخر، حيث انه يمتنع الحجّ بنفس ترك السير، فبتركه للسير قد ترك الحجّ و تحقق عصيانه، و لا يتوقف العصيان على مضيّ أيام الحجّ اذ قد امتنع عليه الحجّ بسوء اختياره لتركه السير في اوانه، فبنفس ترك السير يتحقق عصيان الحجّ.

فان قلت:

لا اشكال في انّ العقاب أنما يكون لعصيان الخطاب و ترك المأمور به، و نحول في المقام: انّ العقاب على اى شئ يكون؟ لا يمكن ان يقال على عصيان خطاب السير و تركه له، لأنّ خطاب السير أنما كان مقدّمياً و لم يكن الملاك قائماً به، و ليس في البين خطاب آخر يوجب العصيان، لأنّ الحجّ لم يكن له خطاب فعليّ قبل ايام عرفة، لأشراطه بها حسب ما تقدّم من امتناع الواجب المعلق، و المفروض انه بتركه للسير قد امتنع عليه الحجّ فلا يعقل تكليفه بالحجّ، و من هنا اطبقوا على ردّ الهاشم، حيث ذهب الى انّ الأمتناع بالأختيار لا ينافي الأختيار خطاباً و عقاباً، فالتارك للسير ليس مخاطباً بالحجّ لعدم القدرة عليه و لو بسوء اختياره، فاذا لم يكن مخاطباً بالحجّ لم يكن معاقباً على تركه، لأنّ العقاب أنما يكون على ترك المأمور به.

ومجرد اشتمال الحج على الملاك وتفويته له لا يوجب العقاب ما لم يكن الحج واجبا ومتعلقا للأمر، حسبما تقدم منا مرارا، من أن الملاكات غير لازمة التحصيل ولا يوجب فواتها شيئا، وأما العبد ملزم عقلا بالخطابات الشرعية لا بملاكاتها.

قلت:

ما كنت احب بعد البيان المتقدم موقعا لهذا الأشكال، ولا مجال لهذا التوهم، فإن السير إنما صار واجبا لرعاية الحج، وامر به شرعا تحفظا على تركه، ومع ذلك كيف يسأل عن أن العقاب على أى شئ يكون؟ مع وضوح أن العقاب يكون على ترك الحج حينئذ، لأن مناط حكم العقل باستحقاق العقاب على ترك الواجب الفعلي كترك الصلوة بعد الوقت - ولو لمكان امتناعها بسوء اختياره - بعينه متحقق في مثل المقام، وما انكرناه سابقا من أن الملاكات غير لازمة التحصيل إنما هو لمكان أن الملاكات ليست مقدورة للمكلف، ولا تكون من المسببات التوليدية لأفعاله، و اين هذا من ترك الحج الذى يقوم به الملاك بسوء اختياره، مع ايجاب الشارع السير عليه تحفظا عن ترك الحج وعدم فواته منه؟

وبالجملته: لافرق في نظر العقل الذى هو الحاكم في هذا الباب، بين ان يعجز المكلف نفسه عن الحج في أيام عرفه، وبين ان يعجز نفسه عنه قبل ذلك بتركه السير، فإنه في كلا المقامين يستحق العقاب على ترك الحج على نسق واحد، فتأمل في المقام جيدا. هذا تمام الكلام في المقام الأول، وهو باب المقدمات المفوتة.

وأما الكلام في المقام الثانى:

وهو باب وجوب تعلم الأحكام. فحاصله: أنه يظهر من الشيخ قده (١) في آخر مبحث الأشتغال عند التعرض لشرائط الأصول، ادراج المقام في باب المقدمات المفوتة، وجعله من صغريات باب القدرة، ولكن الأنصاف أنه ليس الأمر كذلك، فان بين البابين بونا بعيدا، اذ باب المقدمات المفوتة يرجع الى مسألة القدرة على ما عرفت، وباب وجوب التعلم اجنبى عن باب القدرة، لأن الجهل بالحكم لا يوجب

(١) راجع الرسائل. آخر مباحث البرائه، خاتمة في ما يعتبر في العمل بالاصل. شرط البرائة. ص ٢٨٢.

سلب القدرة، ومن هنا كانت الأحكام مشتركة بين العالم والجاهل. والحاصل: أنه فرق بين ترك الشئ لعدم القدرة عليه، وبين تركه لجهله بحكمه، فالتعلم ليس من المقدمات العقلية التي لها دخل في القدرة، وح لا يكون تركه من باب ترك المقدمات المفوتة، وليس ملاك وجوبه هو قاعدة الأمتناع بالأختيار لاينافي الأختيار، بل ملاك وجوب التعلم هو ملاك وجوب الفحص في الشبهات الحكيمية، وهو حكم العقل بلزوم اداء العبد وظيفته، حيث انّ العقل يرى انّ ذلك من وظائف العبد بعد تمامية وظائف المولى، فانّ العقل يستقلّ بأنّ لكلّ من المولى والعبد وظيفة، فوظيفة المولى هي اظهار مراداته، وتبليغها بالطرق المتعارفة التي يمكن للعبد الوصول اليها ان لم يحدث هناك مانع، فوظيفة المولى هي تشريع الأحكام وارسال الرّسل وانزال الكتب، و بعد ذلك تصل النوبة الى وظيفة العبد، و انه على العبد الفحص عن مرادات المولى و احكامه، و حينئذ يستقلّ العقل باستحقاق العبد للعقاب عند ترك وظيفته، كما يستقل بقبح العقاب عند ترك المولى وظيفته.

و الحاصل: أنه بعد التفات العبد الى انّ هناك شرعا و شريعة، يلزمه تحصيل العلم باحكام تلك الشريعة، والآ كان محلاً بوظيفته، حيث انّ وظيفة العبد هو الرّواح الى باب المولى لأمثال اوامره، ولو لاستقلال العقل بذلك لأنسدّ طريق وجوب النظر الى معجزة من يدعى النبوة، و للزم افحام الأنبياء، اذ لو لم يجب على العبد النّظر الى معجزة مدعى النبوة لما كان للنبي ان يحتجّ على العبد بعدم تصديقه له، اذ للعبد ان يقول: لم اعلم أنك نبيّ، وليس للنبي ان يقول: لم لم تنظر في معجزتي ليظهر لك صدق مقالتى؟ اذ للعبد ان يقول أنه لم يجب علىّ النّظر في معجزتك. و بالجملة: العقل كما يستقلّ بوجوب النّظر في معجزة مدعى النبوة، كذلك يستقلّ بوجوب تعلم احكام الشريعة و الفحص عن الأدلة و المقيّدات و المخصّصات، اذ المناط في الجميع واحد، و هو استقلال العقل بأنّ ذلك من وظيفة العبد، و من هنا لا يختصّ وجوب التعلم بالبالغ، كما لا يختصّ وجوب النّظر الى المعجزة به، بل يجب ذلك قبل البلوغ اذا كان مميّزا مراهقا ليكون اول بلوغه مؤمنا ومصداقاً بالنبوة،

والا يلزم ان لا يكون الأيمان واجبا عليه في أول البلوغ، هذا بالنسبة الى الأيمان و كذلك بالنسبة الى سائر احكام الشريعة يجب على الصبي تعلّمها اذا لم يتمكن منه بعد البلوغ، او نفرض الكلام في الأحكام المتوجهة عليه في آن اول البلوغ، فانه يلزمه تعلّم تلك الأحكام قبل البلوغ، كما لو فرض أنه سيبلغ في آخر وقت ادراك الصلوة، فإنه لا اشكال في وجوب الصلوة عليه حينئذ، ويلزمه تعلّم مسائلها قبل ذلك.

وما قيل من انّ الأحكام مشروطة بالبلوغ، ليس المراد انّ جميع الاحكام مشروطة به، حتى مثل هذا الحكم العقلّي المستقلّ، فإنّ هذا غير مشروط بالبلوغ، بل مشروط بالتمييز والألتفات مع العلم بعدم التمكن من التعلّم عند حضور وقت الواجب.

فحصل: أنه لا يقبح عند العقل عقاب تارك التعلّم، والأحكام تنتجز عليه بمجرد الألتفات اليها و القدرة على امتثالها الا ان يكون هناك مؤمن عقلّي او شرعيّ.

نعم حكم العقل بوجوب التعلّم ليس نفسياً، بان يكون العقاب على تركه و ان لم يتفق مخالفة الواقع، وان قال بذلك صاحب المدارك، بل حكم العقل في المقام أنّها يكون على وجه الطريقيّة، ويدور العقاب مدار مخالفة الواقع كما استقصينا الكلام في ذلك في اخر مبحث الأشتغال فراجع ذلك المقام.

و من الغريب انّ الشيخ قده مع التزامه بانّ التعلّم لم يكن واجبا نفسياً و انّ العقاب على مخالفة الواقع، حكم بفسق تارك تعلّم مسائل الشك و السهو في الصلوة و لو لم يتفق الشك و السهو فيها، على ما حكى عنه في بعض الرسائل العمليّة، وهذه الفتوى من الشيخ قده لا توافق مسلكه في وجوب التعلّم.

ثمّ أنّه لا اشكال في وجوب التعلّم قبل الوقت مع العلم او الأطمينان بعدم تمكنه منه بعد الوقت، و علمه او اطمئنانه ايضاً بتوجه التكليف اليه في وقته، سواء كان الحكم ممّا تعمّ به البلوى اولاً، اذ ليس ما وراء العلم شيئاً.

و اما لو لم يعلم بتوجه التكليف اليه بعد ذلك، ولكنّه كان يحتمل، فان كانت المسئلة ممّا تعمّ بها البلوى فكذلك يجب التعلّم، لأنّه يكفي في حكم العقل

كون الشخص في معرض الأبتلاء و ان لم يعلم بالأبتلاء، لأن مناط حكم العقل—و هو لزوم رواح العبد الى باب المولى وان ذلك من وظيفته—لا يختص بالعالم بان للمولى مراد، بل يكفي احتمال ذلك مع كونه في معرض ذلك، ومن هنا قلنا: انه يجب على المكلف تعلم مسائل الشك و السهو و لو لم يعلم بابتلائه بها، الا اذا علم بعدم الأبتلاء فانه لا يجب عليه ذلك، ولكن اتى له بهذا العلم؟ وكيف يمكن ان يحصل لأحد، مع ان الشك و السهو امر يقع بغير اختيار و على خلاف العادة، فجرد انه ليس من عادته السهو و الشك لا يكفي في حصول العلم.

و على كل حال: لا اشكال في لزوم التعلم اذا كانت المسئلة مما تعم بها البلوى، كمسائل السهو و الشك، و التيمم و غير ذلك، من غير فرق بين ان يعلم بالأبتلاء اولا يعلم.

و اما لو لم تكن المسئلة مما تعم بها البلوى، فظاهر الفتاوى عدم وجوب التعلم مع عدم العلم او الأطمئنان بعدم الأبتلاء و لعله لجريان اصالة عدم الأبتلاء، فان حكم العقل بوجود التعلم لما كان حكما طريقتيا، نظير حكمه بالأحتياط في باب الدماء و الفروج و الأموال، كان الأصل الموضوعى رافعا لموضوع حكم العقل، فيكون استصحاب عدم الأبتلاء في المقام نظير استصحاب ملكية المال في باب الأموال، فكما لا يجب الأحتياط عند استصحاب ملكية المال لخروج المال ببركة الأستصحاب عن احتمال كونه مال الغير الذى هو موضوع حكم العقل بلزوم الأحتياط، كذلك استصحاب عدم الأبتلاء يوجب دفع احتمال الأبتلاء الذى هو الموضوع عند العقل بلزوم التعلم.

و بعبارة اخرى: موضوع حكم العقل بلزوم التعلم انما هو الحكم الذى يبطل به، و استصحاب عدم الأبتلاء يرفع ذلك الموضوع، و لادفع لهذا الأستصحاب الآتوهم عدم جريان الأستصحاب بالنسبة الى المستقبل، او توهم ان حكم العقل في المقام نظير حكمه بقبح التشريع الذى يحكم بقبحه في صورة العلم والظن والشك والوهم بمناط واحد، ومن هنا لا تصل التوبة الى الأصول الشرعية كما فصلنا الكلام في ذلك في محله.

و يدفع الأوّل بأنّه: لآمانع من جريان الأستصحاب في المستقبل اذا كان الشئ بوجوده الأستقبالي ذا اثر، وان لم يكن بوجوده الماضي او الحالى ذا اثر، و تفصيل ذلك في محله.

و يدفع الثاني: أنّ حكم العقل في المقام، ليس كحكمه في باب التشريع، فإنّ مناط حكمه بقبح التشريع أنّها هو لمكان حكمه بقبح اسناد ما لا يعلم أنّه من قبل المولى الى المولى، وهذا المناط موجود في صورة العلم و الظن و الشك، و ليس حكم العقل بقبح التشريع يدور مدار واقع عدم التشريع حتّى يكون حكمه في صورة عدم العلم حكما طريقتيا، كحكمه بلزوم التّحرز عن المال المحتمل كونه مال الغير حذرا عن الوقوع في الظلم و التصرف في مال الغير، و حكم العقل في المقام كذلك يكون طريقتيا محضا، وح يكون الأستصحاب الموضوعى حاكما عليه هذا.

ولكن شيخنا الأستاد مدظله، كان بنائه في السابق، هو التفصيل بين ما تعمّ به البلوى و ما لا تعم، من حيث وجوب التّعلم في الأوّل دون الثاني، و عليه جرى في رسائله العمليّة، ولكن لما وصل بحثه الى هذا المقام توقّف في ذلك بل قرّب عدم التفصيل، و أنّ احتمال الأبتلاء يكفي في حكم العقل بوجوب التّعلم كحكمه بوجوب التّظر عند احتمال صدق مدعى التّبوة، فتأمّل في المقام، فإنّ المسئلة ممّا تعمّ بها البلوى و يترتّب عليها آثار عمليّة.

هذا تمام الكلام في المقدمات المفوّته و ما يلحق بها من وجوب التّعلم. و تحصل: أنّ وجوب بعض المقدمات قبل الوقت لا يتوقّف على القول بالواجب المعلق كما ذكره في الفصول، اوعلى احد الأمرين من الواجب المعلق او الشرط المتأخّر كما ذكره في الكفاية.

بقى في المقام، التّبيه على بعض المسائل الفقهيّة، التي توهم أنّها تبتنى على تصحيح الواجب المعلق و الشرط المتأخّر معا.

(منها) مسئلة الصّوم، حيث أنّه لا اشكال في أنّه يعتبر في الصّوم اجتماع شرائط التّكليف من القدرة و الصّحة و عدم الحيض و السفر، من اول الظلوع الى الغروب، بحيث لو اختلف احد هذه الشرائط في جزء من النهار لم يكن الصّوم واجبا،

فوجوب الأمسك في أول الفجر يتوقف على بقاء الحيوة والقدرة الى الغروب، وهذا لا يكون إلا على نحو الشرط المتأخر بحيث تكون القدرة على الأمسك فيما قبل الغروب شرطاً في وجوب الأمسك في أول الفجر، وهذا عين الشرط المتأخر، وايضاً لا اشكال في أن التكليف بالأمسك في الآن الثاني، والثالث، وهكذا، أنها يكون متحققاً في الآن الأول، وهو أن طلوع الفجر، اذ ليس هناك إلا تكليف واحد يتحقق في أول الطلوع ويستمر الى الغروب، وليس هناك تكاليف متعددة يحدث في كل آن تكليف يخصه، فإن ذلك ينافي الارتباطية، بل التكليف بالأمسك في جميع آفات النهار أنها يتحقق في الآن الأول، وهو أن الطلوع، فيكون التكليف بامسك ما قبل الغروب ثابتاً قبل ذلك، وهذا عين الواجب المعلق حيث يتحقق الوجوب الفعلي قبل وقت الواجب، وهو أن ما قبل الغروب الذي هو وقت الأمسك الواجب فيه. وكذا الحال بالنسبة الى التكليف بالصلوة في أول الوقت، حيث أن الكلام فيها عين الكلام في الصوم، من حيث ابتناؤه على الشرط المتأخر والواجب المعلق كما لا يخفى، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ضعف ذلك بكلا وجهيه

أما ضعف وجه ابتناؤه على الشرط المتأخر، فلما يأتي انشاء الله تعالى من أن الشرط في امثال ذلك هو وصف التعقب، ويكون الأمسك في أول الطلوع واجبا عند وجود الحيوة في ذلك الآن وتعقبه بالحيوة فيما بعد الى الغروب، فيكون الشرط في وجوب الأمسك في كل آن هو فعلية الحيوة في ذلك الآن وتعقبها بالحيوة في الآن الثاني، وهذا المعنى امر معقول يساعد عليه الدليل والاعتبار، بل المقام من اوضح ما قيل فيه: أن الشرط هو وصف التعقب، وسيأتي مزيد توضيح لذلك انشاء الله تعالى.

وأما ضعف ابتناؤه على الواجب المعلق، فلأن الخطاب وان كان امراً واحداً مستمراً يتحقق بأول الطلوع ويستمر الى الغروب، إلا أن فعليته تدريجية حسب تدريجية المتعلق والشروط، فكما أن الشروط من الحيوة والقدرة وغير ذلك تحصل تدريجاً اذ لا يعقل تحقق الحيوة من الطلوع الى الغروب دفعة واحدة وفي آن واحد، بل لابد من ان تتحقق تدريجاً حسب تدرج آفات الزمان، وكذا الحال

بالنسبة الى الأمسك فيما بينها الذي يكون متعلقاً لا بد وان يتحقق متدرجاً في آتات الزمان فكذلك فعلية الخطاب أنها تكون تدريجية، ويكون فعلية وجوب الأمسك في كل آن مشروطاً بوجود ذلك الآن، وتكون الفعلية متدرجة في الوجود حسب تدرج آتات الزمان، ولا يعقل غير ذلك، اذ كما لا يعقل تحقق امسك الآن الثاني في الآن الأول لعدم معقولية جزأ الزمان، كذلك لا يعقل فعلية وجوب امسك الآن الثاني في الآن الأول، وكما يكون امسك كل آن موقوفاً على وجود ذلك الآن، كذلك فعلية وجوب الأمسك في كل آن موقوفة على وجود ذلك الآن، ففعلية الخطاب في التدرج والذفعية تتبع الشروط والمتعلق في التدرج والذفعية، فاذا كانت الشروط والمتعلق تدريجية فلا بد ان يكون فعلية الخطاب ايضاً تدريجية، ولا فرق في هذا بين ان نقول ان الزمان في باب الصوم اخذ قيذا للمتعلق، او اخذ قيذا لنفس الحكم على ما بيننا (١) تفصيله في التنبيه العاشر من تنبيهات الأستصحاب في مسألة استصحاب حكم المخصص او الرجوع الى حكم العام.

نعم تظهر الثمرة بين الوجهين في وجوب امسك بعض اليوم لمن يعلم بفقدان بعض الشروط في اثناء النهار او عدم وجوبه، فانه بناء على ان يكون الزمان قيذا لنفس الحكم يكون وجوب الأمسك في البعض و الكفارة عند المخالفة على القاعدة، بخلاف ما اذا قلنا بكون الزمان قيذا للمتعلق، فانه يكون وجوب امسك البعض و الكفارة على خلاف القاعدة، يتبع ورود الدليل، ولا باس بالأشارة الى وجه ذلك اجمالاً.

فنقول:

ان كان الزمان قيذا للمتعلق وهو الأمسك فيكون الواجب هو الأمسك ما بين الحدين (الطلوع و الغروب) عند اجتماع الشرائط: من القدرة و عدم السفر و الحيض فيما بين الحدين، فيكون متعلق التكليف امراً واحداً مستمراً وهو الأمسك

(١) راجع تفصيل هذا البحث في التنبيه الثاني عشر من تنبيهات الاستصحاب. الجزء الرابع من

ما بين الطلوع والغروب، ويكون هذا هو الصوم المأمور به، فلو اختلف أحد الشرائط في جزء من النهار لم يكن الإمساك حينئذ واجبا واقعا، إذ إمساك بعض اليوم لم يكن واجبا وليس صوما شرعا، وحينئذ كان مقتضى القاعدة عدم وجوب الإمساك من أول الفجر عند العلم باختلال بعض الشرائط، كمن يعلم أنه يسافر في أثناء النهار أو علمت المراءة أنها تبيض، فوجوب الإمساك عليه وثبوت الكفارة يحتاج إلى دليل تعبدى، ولا يكفي في ذلك أدلة نفس وجوب الصوم.

وإذا كان الزمان قيذا للحكم، فيصير المعنى، أن الحكم بوجوب الصوم والأمساك مستمر إلى الغروب، بحيث يكون الغروب منتهى عمر الحكم، فيحدث من أول الطلوع وينتهي بالغروب، ومرجع ذلك إلى أن الحكم بالأمساك في كل آن من آتات النهار ثابت، فاختلال الشرائط في أثناء النهار لا يكون كاشفا عن عدم ثبوت الحكم من أول الأمر، بل الحكم كان واقعا ثابتا إلى زمان اختلال الشرائط وينقطع بالاختلال.

وهذا لا ينافي ارتباطية الصوم وأنه ليس هناك تكاليف متعددة مستقلة، فإن ارتباطية التكليف ليس الآ عبارة عن وحدة الملاك وترتبه على مجموع الإمساك الواقع في النهار، لا أن لكل إمساك ملاكا يخصه، وهذا اجنبى عما نحن فيه من استمرار الحكم في مجموع النهار على وجه يكون قيذا للحكم، فيكون ثبوت الحكم في كل زمان تابعا لثبوت الشرط في ذلك الزمان، وانتفاء الشرط في زمان لا يوجب انتفاء الحكم في الزمان السابق عليه، وح يجب الإمساك على من يعلم أنه يسافر وتلزمه الكفارة عند المخالفة، لأنه قد خالف حكما واقعيًا ثابتا في الواقع، فتأمل في المقام جيدا.

وعلى كل حال تكون فعلية الحكم في باب الصوم تدريجية، سواء قلنا بأن الزمان فيه قيد للحكم أو قيد للمتعلق، لأن مناط التدريجية هو تدريجية الشروط والمتعلق، الذي قد عرفت أن مع تدريجيتها لا يعقل فعلية الحكم دفعة، إذ فعلية الحكم يدور مدار تحقق شرطه، وتكون تابعة لوجوده، ومع كون الشرط تدريجى الحصول فلا محالة يكون الفعلية أيضا تدريجية، حسبما تقتضيه التبعية، هذا بالنسبة إلى الصوم.

و اما بالنسبة الى الصلوة فيفترق الحال فيها بالنسبة الى اول الوقت في مضى مقدار اربع ركعات منه، و ما عدا ذلك من بقية الوقت، فان التكليف باربع ركعات لما كان مشروطا بالزمان الذى يمكن ايقاع الأرباع فيه، اذ لا يعقل ان يكون الزمان اضيق دائرة عن متعلق التكليف، فالتكليف باربع ركعات مشروط بزمان يسع الأرباع، و ح لا يمكن ان يكون التكليف بالأربع من اول الوقت فعليا، بل لابد ان يكون فعليته تدريجية حسب تدريجية اجزاء الزمان الى مقدار اربع ركعات، و عند انقضاء ذلك المقدار تتم الفعلية لتمامية شرطها من مضى مقدار اربع ركعات، و لأجل ذلك افتوا بعدم وجوب القضاء على من حصل له احد الأعذار الموجبة لسقوط التكليف كالجنون و الحيض قبل مضى مقدار اربع ركعات من الوقت و وجوب القضاء عند حصوله بعد ذلك، و السرفى ذلك هو ما ذكرنا من ان الحكم بالأربع لا يكون فعليا من اول الوقت دفعة واحدة، بل فعليته تكون تدريجية حسب تدرج شرط الحكم من الزمان، فلا تتم الفعلية الا عند انقضاء ذلك المقدار من الزمان، فالعذر الحاصل قبل ذلك يكون حاصلا قبل تمامية فعلية لحكم، فلاموجب للقضاء. وهذا بخلاف ما اذا انقضى ذلك المقدار من الزمان فان شرط الفعلية ح حاصل، فلامانع من فعلية الحكم بالأربع، و تكون التسليمة ح فى عوض التكبير من حيث فعلية حكمها و كونه مخاطبا بها كخطابه بالتكبير.

فان قلت:

كيف يكون الحكم بالتسليمة فعليا مع عدم القدرة عليها شرعا الا بعد التكبير و ما يلحقها من الأجزاء، و بعبارة اخرى: كيف يكون الحكم فعليا دفعة مع تدريجية المتعلق؟

قلت:

العبرة فى الفعلية التدريجية هى تدريجية الشرائط لا تدريجية المتعلق، و قولك: لا يقدر على التسليمة فى الحال، قلنا: هى مقدورة له بتوسط القدرة على الأجزاء السابقة، فتكون ح من المقدور بالواسطة، غاية ان الوساطة تارة تكون عقلية كمنصب السلم بالنسبة الى الصعود على السطح، و اخرى تكون جعلية شرعية كالأجزاء

السابقة بالنسبة الى التسليمة، وقد تقدم صحة فعلية التكليف بالنسبة الى كل ما يكو مقدورا بالواسطة، فالتكليف بالتسليمة بعد مضي مقدار اربع ركعات من الوقت يكون كالتكليف بالصلوة في مسجد الكوفة غير مقيد بالزمان، واما التكليف بها قبل ذلك فيكون كالتكليف بالصلوة في المسجد عند طلوع الفجر، وقد تقدم الكلام في الفرق بين المثالين، وان التكليف في احدهما يكون مطو وفي الآخر يكون مشروطا، فتأمل جيّدا. هذا تمام الكلام في الواجب المشروط والمطلق والمعلق.

بقى في المقام: حكم صورة الشك في كون الواجب مشروطا او مطلقا، الذي يرجع الشك فيه الى الشك في كون القيد قيّدا للهيئة او قيّدا للمادة، وقد اضطربت الكلمات في ذلك، وسلك كل مسلكا، وينبغي ان يعلم أولا: ان محل الكلام فيما اذا كان القيد فعلا اختياريا للمكلف، اذ لو لم يكن كذلك فلا بد ان يكون التكليف مشروطا به، على ما تقدم تفصيل ذلك، وكذا محل الكلام فيما اذا لم يكن في البين ما يُعيّن احدهما كما اذا سبق القيد بصورة القضية الشرطية فانه يتعين رجوعه الى الهيئة، حيث ان القضية الشرطية ما تكون ربط جملة بجملة اخرى على ما تقدم بيانه ايضا، او سبق القيد على وجه اخذ وصفا للمادة، كما اذا قيل متطهرا و امثال ذلك، مما يكون القيد ظاهرا في رجوعه الى المادة.

اذا عرفت ذلك

فنقول: ربما قيل انه عند الدور ان يقدم تقييد المادة على تقييد الهيئة، لأن في تقييد الهيئة يلزم كثرة التقييد وتعدده، والأصل يقتضى خلافا، بخلاف تقييد المادة، فان تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة لاحالة، اذ لا يمكن اطلاق المادة مع تقييد الهيئة، وهذا معنى ما يقال: من ان اشترط الوجوب بشئ يرجع الى اشترط الواجب به ايضا ولاعكس، اذ تقييد المادة لا يستلزم تقييد الهيئة كما لا يخفى هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه

لأنّ التقابل بين الأطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، فاذا امتنع الأطلاق امتنع التقييد و حينئذ نقول في المقام: انه لو رجع القيد الى الهيئة و كان وجوب الحج مثلا مشروطا بالأستطاعة، فلا يعقل الأطلاق في طرف المادة، اذ بعد ما

كان وجوب الحجّ بعد فرض حصول الأستطاعة، فكيف يكون الحجّ واجبا في كلتا صورتى وجود الأستطاعة وعدمها الذى هو معنى الأطلاق؟ وهل هذا الآ الخلف و التناقض؟ فاذا امتنع الأطلاق في طرف المادّة امتنع التقييد ايضا لا محالة، فانّ تقييد المادّة بالأستطاعة مثلا يقتضى لزوم تحصيلها، كما هو الشان في كلّ قيد يرجع الى المادّة، و بعد فرض حصول الأستطاعة، كما هو لازم اخذها قيда للهيئة— لما عرفت من أنّ القيود الراجعة الى الحكم لا بدّ ان يؤخذ مفروضة الوجود— لامعنى لتقييد المادّة بالأستطاعة الذى يقتضى تحصيلها، لأنّه يكون من طلب الحاصل. فدعوى أنّ تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادّة ممّا لا ترجع الى محصل.

نعم النتيجة المقصودة من تقييد المادّة حاصلة عند تقييد الهيئة، لأنّ المقصود من تقييد الحجّ بالأستطاعة ليس الآ وقوع الحجّ بعد التلبس بالأستطاعة، كما أنّ المقصود عن تقييد الصلوة بالطهارة هو وقوع الصلوة في حال التلبس بالطهارة، وهذا المعنى حاصل بعد تقييد الهيئة، لأنّه لو تأخر وجوب الحجّ من الأستطاعة، فالحجّ الواجب يقع بعد الأستطاعة لا محالة، فالنتيجة المطلوبة من تقييد المادّة حاصلة قهرا عند تقييد الهيئة، ولكن هذا غير تقييد المادّة بحيث يكون رجوع القيد الى هيئة موجبا لتعدد التقييد و يرجع الشكّ في المقام الى الشكّ في قلّة التقييد و كثرته حتى يقال: أنّ الأصل اللفظى يقتضى قلّة التقييد.

فظهر أنّه عند دوران الأمر بين تقييد المادّة و تقييد الهيئة يكون من الدوران بين المتباينين، لا الأقلّ والأكثر.

و بعد ذلك نقول: أنّ القيد تارة يكون متصلا بالكلام، كما اذا ورد: حجّ مستطيعا، و دار الأمر بين رجوع قيد الأستطاعة الى الوجوب حتى لا يجب تحصيلها، او الى الحجّ حتى يجب تحصيلها.

و اخرى يكون منفصلا، كما اذا ورد حجّ، و بعد ذلك ورد دليل منفصل يدل على اعتبار قيد الأستطاعة، و دار امرها بين الأمرين، فان كان القيد متصلا بالكلام فلا اشكال في اجمال الكلام حينئذ لأحتضافه بما يصلح لكلا الأمرين بلا معين، فلا يكون للهيئة اطلاق و لا للمادّة، لأتصال كلّ منهما بما يصلح للقرينية،

فلا يمكن التمسك باطلاق احدهما بعد العلم الأجمالي بورود القيد على احدهما، بل لا بدح من الرجوع الى الأصول العملية، وسيأتي البحث عن ذلك.
و اما لو كان القيد منفصلا، فهذا هو الذي (١) ذكر الشيخ (قده) فيه وجهين لرجوع القيد الى المادة لا الى الهيئة

(الوجه الأول)

ان الأمر في المقام يدور بين تقييد اطلاق الهيئة، و تقييد اطلاق المادة، لأن المفروض انه انعقد الظهور الأطلاقي لكلّ منها حيث كان التقييد بالمنفصل، و لذلك خصصنا كلام الشيخ (قده) بالمنفصل، اذ مع الأتصال لا ينعقد ظهور اطلاقي لكلّ منها، فلامعنى للدوران ح. وهذا بخلاف ما اذا كان بالمنفصل، فانّ الظهور الأطلاقي انعقد لكلّ منها، فيدور الأمر بين تقييد اطلاق المادة و تقييد اطلاق الهيئة، ولما كان اطلاق الهيئة شموليًا و كان اطلاق المادة بدليًا، كان الألازم تقييد اطلاق المادة، لأقوائية الأطلاق الشمولي من الأطلاق البدلي، كما هو الشأن في كلّ ما دار الأمر بين تقييد اطلاق الشمولي و تقييد اطلاق البدلي.

اما كون اطلاق الهيئة شموليا و اطلاق المادة بدليا، فلان معنى اطلاق الهيئة هو ثبوت الوجوب في كلتا حالتى ثبوت القيد و عدمه، فيكون اطلاق الوجوب شاملا لصورة وجود الأستطاعة و صورة عدمها، و هذا بخلاف اطلاق المادة فانه بدلي، حيث ان الواجب هو صرف وجودالحج، والمطلوب فرد واحد منه على البدل بين الفرد قبل الأستطاعة والفرد بعده، و هذا عين الأطلاق البدلي.

واما تقديم تقييد الاطلاق البدلي على تقييد الاطلاق الشمولي، فهو موكول الى محله في مبحث التعادل و التراجيح، و قد اوضحناه في محله.

ثم ان المحقق الخراساني قده، (٢) سلّم انّ المقام يكون من دوران الأمر بين تقييد الأطلاق البدلي و الأطلاق الشمولي. الاّ انه ناقش في الكبرى، و منع تقديم

(١) راجع مطارح الانظار، الهداية الرابعة من مباحث مقدمة الواجب ص ٤٧.

(٢) الكفاية، المجلد ١ ص ١٦٩ «فلان مفاد اطلاق الهيئة وان كان شموليًا...»

الأطلاق الشمولى على الأطلاق البدلى، نظرا الى أنّ الأطلاق فى كلّ منها يكون بمقدمات الحكمة لا بالوضع، فلاموجب لتقديم احدهما على الآخر هذا.

ولكنّ الأنصاف أنّ المقام اجنبىّ عن مسألة تقديم الأطلاق الشمولى على الأطلاق البدلى، لأنّ تلك المسئلة أنّها هى فى ما اذا تعارض الأطلاقان و تنافيا بحسب المدلول، كما اذا ورد لا تكرم الفاسق و ورد ايضا اكرم عالماً، حيث أنّ اطلاق لا تكرم الفاسق يقتضى عدم اكرام العالم الفاسق، و اطلاق اكرم عالماً يقتضى اكرامه، فيتنافيان فى مورد الأجمعاع، و يصح التعارض بينهما، فيبحث ح عن أنّ اطلاق الشمولى مقدّم على الأطلاق البدلى او غير مقدّم. و المقام ليس من هذا القبيل، اذ ليس بين اطلاق المادّة و اطلاق الهيئة تعارض و تناف، بل بينهما كمال الملائمة والألفة، اذ لايلزم من اطلاق كلّ منها محذور لزوم اجتماع المتناقضين الذى هو المناط فى باب التعارض، و العلم بورود المقيد على احدهما من الخارج لمكان الدليل المنفصل لا يوجب التنافى بينهما. غاية أنه يعلم بعدم ارادة احد الأطلاقين و أنّ احدهما لا محالة مقيد، و ائى ربط لهذا باقوائية اطلاق الهيئة لكونه شموليا من اطلاق المادّة لكونه بدليا؟ فانّ الأقوائية لا توجب ان يكون القيد واردا على الضعيف، و ائى ملازمة فى ذلك؟ بل لو فرض أنّ الهيئة بالوضع تدلّ على الشمول لا بالأطلاق كان ذلك العلم الأجمالى بحاله، فانّ القيد لا محالة اما ان يكون واردا على الهيئة او يكون واردا على المادّة، و اقوائية الهيئة لا ربط لها بذلك، فالمقام نظير ما اذا علم بكذب احد الدليلين من دون ان يكون بين مدلوليهما تناف، حيث اوضحنا فى محلّه أنّه لا يعامل معاملة التعارض فى مثل هذا، بل يكون من باب اشتباه الحجّة بالأحجّة، و يعامل معها معاملة قواعد العلم الأجمالى، و المقام بعينه يكون من هذا القبيل.

(الوجه الثانى)

الذى ذكره الشيخ (قده) لترجيح ارجاع القيد الى المادّة، هو أنّ تقييد الهيئة و ان لم يستلزم تقييد المادّة، بحيث يلزم تعدد التقييد كما تقدّم، الاّ أنّه لا اشكال فى أنّه يوجب بطلان اقتضاء المادّة للأطلاق، و يخرجها عن قابليته، و كما أنّ

اصل التقييد مخالف للأصل، كذلك عمل ما ينتج نتيجة التقييد و اخراج المحل عن قابلية الأطلاق يكون مخالفا للأصل، لأشتراكهما في الأثر. و هذا بخلاف ارجاع القيد الى المادّة، فإنّه سالم عن هذا المحذور لبقاء اطلاق الهيئة على حاله هذا. ولكن لا يخفى عليك مافيه فإنّ التقييد انما كان على خلاف الأصل لمكان جريان مقدمات الحكمة، و اين هذا من عمل ما يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة و هدم اساسها كما هو الحال عند ارجاع القيد الى الهيئة حيث أنّه يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة في صرف المادّة و هدم اساس اطلاقها، فإنّه لا اصل يقتضى بطلان مثل هذا العمل.

و بالجملة ما ذكره الشيخ (قده) من الوجهين لأرجاع القيد الى المادّة، ممّا لا يمكن المساعدة عليه. فلا بدّ من اعمال قواعد العلم الأجمالي، اذ الأصول اللفظية من اصالة اطلاق المادّة و اصالة اطلاق الهيئة متعارضة، للعلم بتقييد احد الأطلاقين، فتصل التوبة حينئذ الى الأصول العملية، و معلوم أنّ الشك في المقام يرجع الى الشك في لزوم تحصيل القيد، و مقتضى اصالة البرائة عدم لزوم تحصيله. هذا حاصل ما افاده شيخنا الأستاذ مدّظله في هذا المقام.

ثمّ تنظر في جميع ما افاده بما حاصله: أنّ المراد من تقييد الهيئة هو تقييد المادّة المنتسبة على ما عرفت، اذ تقييد الهيئة بما أنّها معنى حرفي لا يعقل، فلا بدّ من رجوع القيد الى المادّة المنتسبة، و يكون الفرق بين تقييد المادّة و تقييد الهيئة هو أنّه تارة: يكون التقييد للمادّة بلحاظ ما قبل الأستناد، و اخرى: يكون تقييدا لها بلحاظ الأستناد. كما تقدّم تفصيل ذلك - وحينئذ يكون رجوع القيد الى المادّة متيقّنا، و الشك يرجع الى امر زائد و هو تقييدها بلحاظ الأستناد، و اطلاق الهيئة ينفي هذا الأمر الزائد، من غير فرق بين ان يكون التقييد بالمتصل او المنفصل، اذ رجوع القيد المتصل الى المادّة ايضاً متيقّن، و رجوعه الى المادّة المنتسبة مشكوك و اصالة الأطلاق الجارية في طرف الهيئة تنفي ذلك.

و توهم أنّه يكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية فاسد، اذ الضابط فيما يصلح للقرينية هو امكان رجوع القيد الى ما تقدّم بلا حاجة الى عناية زائدة و

صلوحه للقرينية بلا كلفة، كاستثناء الفساق من العلماء مع تردد الفساق بين مرتكب الكبيرة فقط، او الأعم منه ومن مرتكب الصغيرة لأجل اجمال المفهوم، وكالصير المتعقب لجمل متعددة، او الأستثناء المتعقب لذلك، فإنه في الجميع يكون القيد صالحا لرجوعه الى ما تقدم بلا عناية، بحيث يصح للمتكلم الأعتقاد على ذلك و بذلك يهدم اساس مقدمات الحكمة. وهذا بخلاف المقام، فإن رجوع القيد الى الهيئة يحتاج الى عناية زائدة، وهي لحاظ الأنتساب في طرف المادة هذا.

مع ان رجوع القيد الى الهيئة و الوجوب، لا يصح الآ بعد اخذ القيد مفروض الوجود كما تقدم، و ذلك ايضاً امر زائد ينفيه اطلاق القيد، حيث أنه لم يتعقب بمثل اداة الشرط التي خلقها الله تعالى لأجل فرض الوجود، فقتضى اطلاقه عدم لحاظه مفروض الوجود.

هذا كله. مضافا الى ان القيود التي تصلح لأن ترجع الى المادة او الوجوب انما هي القيود التي تكون بصيغة الحال، كحج مستطيعا، اذ ما عدا ذلك لا تصلح لذلك، فإن ما كان مصدرا بادوات الشرط (١) و ما يلحق بها لا تصلح الآ للرجوع الى الهيئة، و ما كان من قبيل المفعول به و فيه لا تصلح الآ للمادة كصل في المسجد، حيث ان ظاهره الأولى يقتضى بناء المسجد الآ ان تقوم قرينة شخصية او نوعية على خلافه. فينحصر ما يصلح للرجوع الى كل منها بما كان على هيئة الحال، و معلوم ان مقتضى الظهور التوعى في مثل حج مستطيعا، و صل متطهرا، و امثال ذلك، هو رجوع القيد الى المادة، حيث لا يستفاد منه الآ ذلك، هذا اذا كان التقييد بالمتصل. و اما اذا كان التقييد بالمنفصل، فان كان لفظيا فالكلام فيه هو الكلام في المتصل، بل هو اولى كما لا يخفى.

وان كان لبيئا، كما اذا انعقد اجماع على ان الحج لا يقع بصفة المطلوبة الآ

(١) كالمعقود التي لا تتعلق بها ارادة الفاعل لكونها خارجة عن القدرة كالزمان، حيث عرفت ان مثل ذلك لا بد ان يؤخذ مفروض الوجود - منه.

في حال الأستطاعة، وشكّ في كون الأستطاعة شرطا للوجوب او للحجّ، فالظاهر ايضاً رجوع القيد الى المادّة فقط، لأحتياج رجوع القيد الى الهيئة الى عناية زائدة، و الأطلاق يدفع ذلك.

نعم لا يتمشى الوجه الثانى(١) و الثالث فيما اذا كان دليل القيد لبيّنا كما لا يخفى. هذا حاصل ما افاده مدّظله، ولكن للنظر فيه مجال، كما لا يخفى على المتأمل. هذا تمام الكلام في الواجب المشروط و المطلق و ما يتعلّق بذلك من المباحث.

وينقسم الواجب ايضاً الى نفسى و غيرى

و عرف الغيرى: بما امر به للتوصّل الى واجب آخر. ويقابله النفسى، و هو ما لم يؤمر به لأجل التوصّل به الى واجب آخر. و قد يعرف النفسى: بما امر به لنفسه، و الغيرى: بما امر به لأجل غيره.

و قد اشكل على التعريف الأول بما حاصله: أنه يلزم ان يكون جلّ الواجبات غيرية، لأنّ الأمر بها أنّها هو لأجل التوصّل بها الى ما لها من الفوائد و الملاكات المترتبة عليها، التي تكون هي الواجبة في الحقيقة، و كونها مقدورة بالواسطة لأنّها من المسببات التوليدية.

ثمّ وجه المستشكل بأنّ ترتّب الملاكات على الواجبات و كون الملاكات من المسببات التوليدية لا ينافى الوجوب النفسى، لأنّه يمكن ان تكون الواجبات معنونة بعنوان حسن، و بانطباقه عليها تكون واجبات نفسيه، و ارجع تعريف الواجب النفسى بأنّه ما امر به لنفسه الى ذلك هذا.

و قد اشبعنا الكلام في بطلان توهم كون الملاكات من المسببات التوليدية في مبحث الصحيح و الأعم، و أنّه ليست الملاكات و اجبة التحصيل لكونها من الدواعى، و لا يمكن تعلّق ارادة الفاعل بها. فراجع ذلك المبحث. وعليه لا يرد

(١) مرادنا من الوجه الثانى: هو ظهور دليل القيد في عدم اخذه مفروض الوجود، و من الوجه الثالث: هو الظهور التوعى في رجوع ما كان بصيغة الحال الى المادّة فقط - منه.

الأشكال على التعريف المذكور.

نعم يرد عليه، خروج الواجبات التهيئية و الواجبات التي يستقل العقل بوجودها لأجل برهان التقويت عن كونها واجبات نفسية، لأن الأمر في جميعها أنها يكون لأجل التوصل بها الى واجبات آخر، من الحج في وقته، و الصلوة مع الظهور في وقتها، وغير ذلك، فيلزم ان يكون جميعها واجبات غيرية، مع أنها ليست كذلك كما تقدم سابقا.

فالأولى ان يعرف الواجب النفسى بما امر به لنفسه، اى تعلق الأمر به ابتداءً و كان متعلقاً للأرادة كذلك، و يقابله الواجب الغيرى، وهو ما اذا كانت ارادته ترشحية من ناحية ارادة الغير، فتكون الواجبات التهيئية كلها من الواجبات النفسية، حيث لم تكن ارادتها مترشحة من ارادة الغير، لوجوبها مع عدم وجوب الغير، على ما تقدم تفصيل ذلك .

ثم ان ما دفع به الأشكال عن الواجبات التفسئية، بأنه يمكن ان يكون ذلك لأجل انطباق عنوان حسن الخ، لم نعرف معناه، فإنّ العنوان الحسن من اين جاء؟ و هل ذلك العنوان الا جهة ترتب الملاكات عليها الذى التزم أنها من تلك الجهة تكون واجبات غيرية؟ فتأمل جيداً.

وعلى كل حال لو شك في واجب أنه نفسى او غيرى فتارة، يقع الكلام فيما يقتضيه الأصل اللفظى واخرى، فيما يقتضيه الأصل العملى .

(اقا الأول)

فجمل القول فيه: هو ان الواجب الغيرى لما كان وجوبه مترشحا عن وجوب الغير، كان وجوبه مشروطا بوجوب الغير، كما ان وجود الغير يكون مشروطا بالواجب الغيرى، فيكون وجوب الغير من المقدمات الوجوبية للواجب الغيرى، و وجود الواجب الغيرى من المقدمات الوجودية لذلك الغير، مثلا يكون وجوب الوضوء مشروطا بوجوب الصلوة، و تكون نفس الصلوة مشروطة بوجود الوضوء، فالوضوء بالتسبة الى الصلوة يكون من قيود المادّة، و وجوب الصلوة يكون من قيود الهيئة بالتسبة الى الوضوء بالمعنى المتقدم من تقييد الهيئة، بحيث لا يرجع الى تقييد المعنى

الحرفى. وحينئذ يرجع الشك في كون الوجوب غيرياً الى شكين: احدهما: الشك في تقييد وجوبه بوجوب الغير، و ثانيهما: الشك في تقييد مادة الغير به.

اذا عرفت ذلك فنقول: انه ان كان هناك اطلاق في كلا طرفي الغير والواجب الغيرى، كما اذا كان دليل الصلوة مط لم يأخذ الوضوء قيدها، وكذا كان دليل ايجاب الوضوء مط لم يقيده وجوبه بالصلوة، كما في قوله تعالى (١) اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم الخ، حيث انه قيد وجوب الوضوء بالقيام الى الصلوة فلا اشكال في صحة التمسك بكل من الأطلاقين، وتكون النتيجة هو الوجوب النفسى للوضوء، وعدم كونه قيده وجودياً للصلوة، فان اطلاق دليل الوضوء يقتضى الأول، و اطلاق دليل الصلوة يقتضى الثانى.

و الأشكال في التمسك باطلاق الهيئة في طرف الوضوء، بان الهيئة موضوعة لأفراد الطلب و مصاديقه للمفهومه، فلا معنى للرجوع الى اطلاق الهيئة كما في التقريرات (٢) ضعيف جداً. واضعف منه، دفع الأشكال بان الهيئة موضوعة لمفهوم الطلب، و هو الذى ينشأ، اذ لا معنى لأنشاء المصدق الخ ما ذكره في الكفاية (٣)

اقا ضعف ما في التقرير، فلأن كون الهيئة موضوعة لمفهوم الطلب او لمصاديقه اجنبى عما نحن فيه، اذ لا اشكال في ثبوت الواجبات الغيرية في الشريعة، فيسئل ان الشئ باى صناعة يكون واجبا غيرياً؟ و هل يكون الشئ واجبا غيرياً الا بتقييد وجوبه بالغير؟ على معنى تقييد جملة بجملة، على ما تقدم بيانه في الواجب المشروط. وبالجملة: الواجب الغيرى يكون قسماً من الواجب المشروط، و كما ان اطلاق دليل الحج مثلاً يقتضى عدم تقييد وجوبه بالاستطاعة، كذلك

(١) المائدة، الآية ٦

(٢) مطارج الانظار، مباحث مقدمة الواجب «هداية: ينقسم الواجب باعتبار اختلاف دواعى الطلب

على وجه خاص كما سترعرفه الى غيرى و نفسى...» ص ٦٥

(٣) كفاية الاصول، المجلد ١ ص ١٧٣ «ففيه ان مفاد الهيئة كما مررت الاشارة اليه ليس الافراد، بل هو

مفهوم الطلب...»

اطلاق دليل الوضوء يقتضى عدم تقييد وجوبه بمثل «إذا قمتَ الى الصلوة» فتأمل.
 واما ضعف ما في الكفاية، فلأنه لا معنى لوضع الهيئة لمفهوم الطلب، و
 لامعنى لأنشاء مفهوم الطلب، بل الهيئة على ما عرفت لم توضع الآ لأيقاع النسبة بين
 المبدء و الفاعل بالنسبة الأيقاعية، مقابل النسبة التحقيقية و التلبسية، التي وضعت
 هيئة الماضى والمضارع لهما، و بايقاع هذه النسبة اذا كان بداعى الطلب يتحقق
 مصداق من الطلب، حيث ان حقيقة الطلب هو التصدى لتحصيل المطلوب، و الأمر
 بايقاعه للنسبة مع كونه بداعى الطلب قد تصدى لتحصيل مطلوبه بتوسط عضلات
 العبد، فالهيئة لم توضع للطلب اصلا لا لمفهومه و لا لمصداقه، و قد تقدم ذلك
 مشروحا في اول مبحث الأوامر، فراجع.

و على كل حال ظهر صحة التمسك باطلاق كل من الغير و الواجب
 الغيرى لو كان لكل منها اطلاق. بل لو كان لأحدهما اطلاق يكفى في المقصود من
 اثبات الوجوب التفسى، لأن مثبتات الأصول اللفظية حجة، فلوفرص أنه لم يكن
 لدليل الوضوء اطلاق و كان لدليل الصلوة اطلاق، فقتضى اطلاق دليلها هو عدم
 تقييد مادتها بالوضوء، و يلزمه عدم تقييد وجوب الوضوء بها، لما عرفت من الملازمة
 بين الأمرين، و كذا الحال لو انعكس الأمر و كان لدليل الوضوء اطلاق دون دليل
 الصلوة.

و بالجمله الأصل اللفظى يقتضى التفسى عند الشك فيها، سواء كان لكل
 من الدليلين اطلاق او كان لأحدهما اطلاق، و لا تصل التوبة الى الأصول العملية،
 الآ اذا فقد الأطلاق من الجانبين، و حينئذ ينبغى البحث عما يقتضيه الأصل
 العملى.

فنقول: الشك في الوجوب الغيرى له اقسام ثلاثة:

القسم الأول

ما اذا علم بوجوب كل من الغير والغيرى من دون ان يكون وجوب الغير
 مشروطا بشرط غير حاصل، كما اذا علم بعد الزوال بوجوب كل من الوضوء و
 الصلوة، وشك في وجوب الوضوء من حيث كونه غيريا او نفسيا، ففي هذا القسم

يرجع الشك الى الشك في تقييد الصلوة بالوضوء وانه شرط لصحتها، حيث عرفت ملازمة الشك في ذلك للشك في تقييد الصلوة، وح يرجع الشك بالتسبة الى الصلوة الى الشك بين الأقل والأكثر الأرتباطى، و اصاله البرائة تقتضى عدم شرطية الوضوء للصلوة و صحتها بدونها، فمن هذه الجهة تكون النتيجة النفسية. واما من جهة تقييد وجوب الوضوء بوجوب الصلوة فلا اثر لها، للعلم بوجوب الوضوء على كل حال نفسيا كان او غيريا، نعم ربما يثمر في وحدة العقاب و تعدده عند تركه لكل من الوضوء و الصلوة، وليس كلامنا الآن في العقاب.

القسم الثانى

ما اذا علم بوجوب كل من الغير و الغيرى، ولكن كان وجوب الغير مشروطا بشرط غير حاصل، كالمثال المتقدم فيما اذا علم قبل الزوال، ففي هذا القسم يرجع الشك في غيرية الوضوء و نفسيته الى الشك في اشتراطه بالزوال و عدم اشتراطه، اد لو كان واجبا غيريا يكون مشروطا بالزوال لمكان اشتراط الصلوة به، و حينئذ يكون من افراد الشك بين المط و المشروط، وقد تقدم ان مقتضى الأصل العملى هو الأشتراط، للشك في وجوبه قبل الزوال، و اصاله البرائة تنفى وجوبه، كما تنفى شرطية الصلوة بالوضوء، ولا منافاة بين اجراء البرائة لنفى وجوب الوضوء قبل الزوال واجراء البرائة لنفى قيديته للصلوة كما لا يخفى.

القسم الثالث

ما اذا علم بوجوب ما شك في غيريته، ولكن شك في وجوب الغير، كما اذا شك في وجوب الصلوة في المثال المتقدم و علم بوجوب الوضوء، ولكن شك في كونه غيريا حتى لا يجب لعدم وجوب الصلوة ظاهرا بمقتضى البرائة، او نفسيا حتى يجب. فقد قيل في هذا القسم بعدم وجوب الوضوء و اجراء البرائة فيه، لأحتمال كونه غيريا، فلا يعلم بوجوبه على كل حال هذا.

ولكن الأقوى وجوبه، لأن المقام يكون من التوسط في التنجيز الذى عليه بيتنى جريان البرائة في الأقل و الأكثر الأرتباطى، اذ كما ان العلم بوجوب ما عدا السورة مع الشك في وجوبها يقتضى وجوب امتثال ما علم، ولا يجوز اجراء البرائة

فيه، مع أنه يحتمل كون ما عدا السورة واجبا غيريّا و مقدّمة للصلوة مع السورة، فكذلك المقام من غير فرق بينهما، سوى تعلق العلم بمعظم الواجب في مثل الصلوة بلاسورة، وفي المقام تعلق العلم بمقدار من الواجب كالوضوء فقط، وهذا لا يصلح ان يكون فارقا فيما نحن بصدده. كما لا يصلح الفرق بين المقامين : بأنه في المقام قد تعلق العلم بما يحتمل كونه مقدّمة خارجيّة كالوضوء بالنسبة الى الصلوة، وفي ذلك المقام تعلق العلم بما يحتمل كونه مقدّمة داخلية، فإنّ المناط في الجميع واحد وهو العلم بالوجوب، مع أنه لنا ان نفرض مثال المقام بما يحتمل كونه مقدّمة داخلية، كما اذا علم بوجود السورة فقط وشكّ في النفسية والغيرية، فتأمل.

بقي في المقام التنبيه على امرين (الأول)

قد اختلف الأعلام في استحقاق الثواب و العقاب على فعل الواجب الغيري و تركه على اقوال
(ثالثها) التفصيل بين ما اذا كان الوجوب الغيري مستفادا من خطاب اصليّ فيترتب، او تبعيّ فلا يترتب.
(رابعها) التفصيل بين استحقاق الثواب فلا يترتب، واستحقاق العقاب فيترتب.

و الاولى تحرير محلّ النزاع في المقام، بالأعمّ من الاستحقاق و التفضّل، اذ استحقاق الثواب في الواجبات النفسية محلّ كلام.
فقد حكى شيخنا الأستاذ مدّظله، عن المفيد (ره) القول بعدم استحقاق العبد للثواب على الأطاعة و امتثال اوامر مولاه عقلا على وجه يكون عدم ترتب الثواب على اطاعته من الظلم المستحيل في حقّه تعالى و كيف يحكم العقل بذلك؟ مع انّ العبد مملوك لمولاه، فعليه اطاعته و امتثال اوامره، و لا يمتنع عقلا عدم اثابة العبد لأطاعة مولاه، بل الثواب انما يكون بالتفضل منه تعالى على عبده و مئة عليهم بذلك. و قد خالف في ذلك المتكلمون، حيث قالوا بالأسحاق. و نظير هذا البحث وقع في وجوب قبول التوبة، حيث ذهب المتكلمون الى وجوب قبولها عليه تعالى و

خالف في ذلك بعض. وعلى كبلّ حال مسألة استحقاق الثواب في امتثال الواجبات النفسية محلّ كلام، فما ظنك بالواجبات الغيرية؟ فالاولى تحرير النزاع بالأعم من الأستحقاق، (١) و التفضّل.

ثمّ انه لا اشكال في أنّ استحقاق الثواب على القول به، انما يتوقّف على قصد الطاعة و امتثال الأمر، وليس هو من لوازم فعل ذات الواجب من دون قصد ذلك، بداهة أنّ الأتيان بذات الواجب من دون قصد امتثال الأمر ممّا لا يوجب استحقاق الثواب.

اذا عرفت هذا

فنقول: انه لامعنى للبحث عن استحقاق الثواب على امتثال الواجب الغيرى، لأنّ امثاله انما يكون بعين امتثال ذى المقدّمة الذى تولّده امره منها، وليس له امر بجميال ذاته، حتّى يبحث عن استحقاق الثواب عند امثاله، من غير فرق في ذلك بين المقدمات الشرعية او العقلية.

اما المقدمات الشرعية فواضح، لأنّ امرها انما يكون بعين الأمر المنبسط على الواجب بما له من الأجزاء و الشرائط و الموانع، و يكون حال المقدمات الخارجية حال المقدمات الداخلية، من حيث أنّ امتثال امرها انما يكون بامتثال الأمر الواقع على الجملة، سواء قلنا بوجود المقدّمة اولم نقل، بداهة تعلق الأمر بالشرائط في ضمن تعلقه بالمركب، و يكون امتثال الأمر بالشرائط بعين امتثال الأمر بالمركب، و ينبسط الثواب على الجميع، و يختلف سعة دائرة الثواب و ضيقه بسعة المركب و ضيقه، فلامعنى للبحث عن أنّ امتثال الأمر بالمقدمات الشرعية يوجب استحقاق الثواب، و ذلك واضح.

اما المقدمات العقلية: فما كان منها من قبيل الأسباب التوليدية، فقد عرفت في بعض المباحث السابقة أنّ الأمر بالسبب امر بالمسبب و كذا العكس، لأنّ

(١) والأنصاف: أنّ البحث عن التفضّل ممّا لا ينبغي لسعة فضله (تعالى) فلا معنى للبحث عن تفضله بالثواب على الواجبات الغيرية، فالأولى: ابقاء عنوان النزاع على حاله من استحقاق الثواب، غاية أنه يبنى البحث على استحقاق الثواب في الواجبات النفسية، و يكون التكلم في المقام بعد الفراغ عن ذلك - منه.

المسبب يكون عنوانا للسبب و يكون وجوده بعين وجود سببه و يتحد معه في الوجود بنحو من الأتحد، فليس هناك امران: تعلق احدهما بالسبب و الآخر بالمسبب، حتى يبحث عن استحقاق الثواب على امثال امر السبب، بل هناك امر واحد وله امثال فارد، وذلك ايضاً واضح.

و اما ما كان منها من قبيل المعدّات، فقد يتوهم جريان البحث فيه، حيث انه قد تعلق بالمعدّة امر مقدمي، فيبحث عن استحقاق الثواب عند امثال ذلك الأمر هذا.

ولكنّ الأنصاف انه ايضاً لاجمال للبحث عن ذلك ، لأنّ الأمر المقدمي بالمعدّة انما تولّد من الأمر بدّي المقدّمة، فليس له امثال بجيال ذاته، بل امثاله انما يكون بامثال الامر الذي تولّد هو منه، وليس له امثال على غير هذا الوجه، فيسقط البحث عن استحقاق الثواب عند امثال الواجب الغيري بالمرّة، فتأمل في المقام.

(الامر الثاني)

قد اشكل في الطهارات الثلث، أولاً في وجه استحقاق الثواب عند فعلها المعلوم بالضرورة، مع انّ اوامرها غيريّة لمكان مقدّميتها للصلوة، وقد تقدّم انّ الأمر الغيري لا يقتضى استحقاق الثواب.

و ثانياً انّ الأوامر الغيريّة كلّها توصليّة، لا يعتبر في سقوطها قصد امثال امرها و التعبد بها، مع قيام الضرورة على اعتبار قصد التعبد بالطهارات الثلث. و هذان الأشكالان قد ذكرهما الشيخ (قده) على ما في التقرير (١) و تبعه صاحب الكفاية (قده) (٢) ولكن الشيخ (قده) قد قرّر الأشكال في كتاب الطهارة عند البحث عن نيّة الوضوء بوجه آخر (٣) ولعله يرجع الى اشكال ثالث.

(١) راجع مطارح الانظار، مباحث مقدّمة الواجب - «هداية، لا ريب في استحقاق العقاب عقلاً على

مخالفة الواجب النفسى...» ص ٦٦

(٢) كفاية الاصول - الجلد الاول، تقسيمات الواجب، ومنها تقسيمه الى النفسى والغيري، التذنيب

الاول ص ١٧٥

(٣) كتاب الطهارة، لاستاذ الاساطين الشيخ الانصارى. الركن الثاني، في كيفية نيّة الوضوء، الامر

و حاصل ما ذكره في ذلك المقام: هو أنه لا اشكال في أن نفس افعال الوضوء من الغسلات والمسحات ليست مقدّمة للصلوة، إذ ليست هذه الأفعال رافعة للحدث، أو مبيحة للصلوة التي يكون الوضوء بهذا الاعتبار مقدّمة لها، بل المقدّمة هو الوضوء المتعبد به وما يكون عبادة، ولا اشكال أيضاً أن العبادة تتوقّف على الأمر، إذ لا يقع الشئ عبادة إلا بقصد امتثال امره.

وبعد ذلك نقول: أنه يتوقّف رافعية الحدث للوضوء على ان يكون عبادة، و يتوقّف عباديته على الامر الغيرى، إذ المفروض أنه لا امر له سوى ذلك، و الأمر الغيرى يتوقّف على ان يكون الوضوء عبادة، إذ الامر الغيرى لا يقع إلا على ما كان بالحمل الشايح مقدّمة، و الوضوء العبادى يكون بالحمل الشايح مقدّمة، فلا بد ان يكون عبادة قبل تعلق الأمر الغيرى به، و المفروض أن عباديته تتوقّف على الأمر الغيرى، إذ لا امر له سوى ذلك حسب الفرض، فيلزم الدور.

و الأنصاف أن الشيخ (قده) قد بعد المسافة في تقريب الأشكال، لأنه قال في تقرير الدور ما لفظه: «فتحقّق الأمر الغيرى يتوقّف على كونه مقدّمة، و مقدّميته بمعنى رفعه للمانع متوقّفة على اتيانه على وجه العبادة المتوقّفة على الأمر به، فيلزم الدور» انتهى. فأنه لا وجه لأخذ اتيانه على وجه العبادة من احد المقدمات إذ لا ربط للأتيان و عدم الأتيان بالدور، بل الدور أنما يتوجّه في مرحلة الجعل و الأمر، فلا يحتاج الى هذه المقدّمة، بل الأولى في تقريب الدور هو ان يقال: أن الأمر الغيرى يتوقّف على ان يكون الوضوء عبادة، و عباديته تتوقّف على الأمر الغيرى، فيلزم الدور المصرح، فتأمل.

ثم لا يخفى عليك أن هذا الأشكال لا ربط له بالأشكال الثانى الذى ذكره في التقريرات، فإن ذلك الأشكال مبنى على أن الأمر الغيرى لا يقتضى العبادة بل هو توصلى. وهذا الأشكال يتوجّه بعد الغض عن ذلك، و تسليم اقتضاء الأمر الغيرى التعبديّة، و مع ذلك يلزم الدور، كما هو واضح هذا.

ولكن لا يذهب عليك ، ان هذه الأشكال كلاً مبنية على ان جهة عبادية الوضوء انما تكون من ناحية امره الغيرى، و هو بمعزل عن التحقيق، بل الوضوء انما يكتسب العبادية من ناحية الأمر النفسى المتوجه الى الصلوة بما لها من الأجزاء و الشرائط، بدها ان نسبة الوضوء الى الصلوة كنسبة الفاتحة اليها من الجهة التى نحن فيها، حيث ان الوضوء قد اكتسب حصّة من الأمر بالصلوة لمكان قيديته لها، كاكساب الفاتحة حصتها من الأمر الصلوتى لمكان جزئيتها، فكما ان الفاتحة اكتسبت العبادية من الأمر الصلوتى، كذلك الوضوء اكتسب العبادية من الأمر الصلوتى بعد ما كان الأمر الصلوتى عبادياً، وكذا الحال فى الغسل و التيمم.

فان قلت: نسبة الوضوء الى الصلوة كنسبة السّتر و الاستقبال اليها، فكيف اكتسب الوضوء العبادية، ولم يكتسب السّتر و الاستقبال العبادية؟

قلت: التفاوت بين الطهارات الثلث و غيرها من القيود التى لا يعتبر ايقاعها على وجه العبادية، انما هو من ناحية الملاك ، حيث ان الملاك الذى اقتضى قيديّة الوضوء للصلوة اقتضاه على هذا الوجه، اى وقوعه على وجه العبادية، بخلاف ملاكات سائر الشّروط، حيث لم تقتضى ذلك.

والحاصل: انّ عبادية الأمر الصلوتى انما يكون بتممّ الجعل، على ما تقدّم تفصيله، و ذلك المتمم انما اقتضى عبادية الأمر بالنسبة الى خصوص الأجزاء و الطهارات الثلث، دون غيرها من الشّرائط، ولا منافاة فى ذلك بعد ما كان استكشاف العبادية بامر آخر اصطلاحنا عليه بتممّ الجعل.

فتحصل: انّ الوضوء انما اكتسب العبادية من الأمر الصلوتى، و الأمر الغيرى بالوضوء على القول به انما يكون متاخرا عن الأمر الصلوتى الذى اخذ الوضوء حصّة منه، فالأمر الغيرى لا يكون له جهة العبادية، حتى يستشكل بانّ الأوامر الغيرية توصلية، و كذا عبادية الوضوء لا يتوقف على الأمر الغيرى، و ان كان الأمر الغيرى متوقفا عليها، فلا دور.

و اما مسألة الثّواب فقد عرفت الوجه فيها فى الأمر المتقدّم، فترفع الأشكال بحذا فيها.

ثم لو اغمضنا عن ذلك كله، كان لنا التفصى عن الأشكالات بوجه آخر يختص بالوضوء و الغسل فقط، ولايجرى في التيمم. و حاصل ذلك الوجه، هو أنّ الوضوء و الغسل لها جهة محبوبة ذاتية و مطلوية نفسية اوجبت استحبابها قبل الوقت، و عروض الوجوب لها بعد الوقت لاينافى بقاء تلك الجهة و ان قربت بعد الوقت و حصلت لها شدة اوجبت الوجوب.

و الحاصل: انّ عروض ملاك الوجوب على ملاك الأستحباب لا يوجب انعدام الملاك الأستحبابى، و حدوث ملاك آخر للوجوب، بل غاية تبدل الأستحباب بالوجوب و فوات الرخصة من الترك التى كانت قبل الوقت، مع اندكك الملاك الأستحبابى في الملاك الوجوبى، نظير اندكك السواد الضعيف في السواد الشديد.

ولكن لا يخفى عليك، انّ ما ذكرناه من تبدل الأستحباب بالوجوب، فإنها هو بالنسبة الى الوجوب النفسى الثابت للوضوء بعد الوقت، لا الوجوب الغيرى له، فإنّ التبدل بالوجوب الغيرى لا يعقل لأختلاف المتعلق.

و لابس بالأشارة الى ضابط تبدل الأحكام بعضها مع بعض، ليتضح المقصود في المقام.

فنعول:

ضابط التبدل هو ان يتعلق الوجوب بعين ما تعلق به الأستحباب، كما لو نذر صلوة الليل، فإنّ الأمر الأستحبابى انما تعلق بذات صلوة الليل لاجبا أنّها مستحبة، و التذر ايضاً انما يتعلق بالذات، اذ لا يمكن ان يتعلق التذر بصلوة الليل بوصف كونها مستحبة، لأنّها بالتذر يصير واجبة فلا يمكنه اتيانها بوصف الأستحباب، فلا بد ان يتعلق التذر بالذات، فيكون الأمر الوجوبى الجائى من قبل التذر متعلقا بعين ما تعلق به الأمر الأستحبابى، فيتبدل الأمر الأستحبابى بالأمر الوجوبى، و يكتسب الأمر الوجوبى التعبديّة، كما اكتسب الأمر الأستحبابى الوجوب، فإنّ الأمر التذرى و ان كان توصلياً، الاّ انه لما تعلق بموضوع عبادى اكتسب التعبديّة، فتأمل.

فتحصل: أنّ تبدّل حكم الى غيره، أنّما يكون بوحدة المتعلّق، وتعلّق الثاني بعين ما تعلّق به الأوّل. واما اذا لم يكن كذلك، بل تعلّق الثاني بما تعلّق به الأوّل بقيد كونه مأمورا به بالأمر الأوّل، ففي مثل هذا لا يعقل التبدّل كما في صلوة الظّهر، حيث اجتمع فيها امران: امر تعلّق بذاتها وهو الأمر التّفسي العباديّ الذي لا يسقط الآ بامثاله و التّعبد به، ولمكان كون صلوة الظّهر مقدّمة لصلوة العصر— حيث أنّ فعلها شرط لصحّتها— قد تعلّق بها امر آخر مقدّمى، ولكن الأمر المقدّمى قد تعلّق بصلوة الظّهر بقيد كونها مأمورا بها بالأمر التّفسي و بوصف وقوعها عبادة امثالا لأمرها التّفسي، حيث ان ذات صلوة الظهر لم تكن مقدّمة لصلوة العصر، بل المقدّمه هي صلوة الظهر المتعبد بها بالأمر التّفسي، و الأمر المقدّمى أنّما يقع على ما هو مقدّمه، فيختلف موضوع الأمر التّفسي مع موضوع الأمر المقدّمى، و لا يتحدان، فلا يمكن التبدّل في مثل هذا، فلو قصد الأمر المقدّمى في فعل صلوة الظّهر تقع باطله، فإنّ الأمر المقدّمى يكون توصليّاً ولا يكتسب التّعبدية، لأختلاف متعلّق الأمر العباديّ مع الأمر التّوصليّ.

وكذا الحال بالنسبة الى الصّوم حيث يكون للأعتكاف. و مثل ذلك ايضاً الأمر الأجارى عند استيجار شخص لعبادة فإنّ المستاجر عليه هو العبادة المأمور بها بالنسبة الى المنوب عنه، و هي بهذا الوصف تقع متعلّقا للأجارة، فلا يعقل ان يتحد الأمر الجائى من قبل الأجارة مع الأمر المتعلّق بالعبادة، حيث أنّ الأمر العبادى أنّما تعلّق بالذات، و الأمر الأجارى تعلّق بها بوصف كونها مأمورا بها بالنسبة الى المنوب عنه، فلا اتحاد. و من هنا يظهر: أنّه لا يمكن تصحيح عبادة الأجراء، بقصد امثال الأمر الأجارى، و للكلام محلّ آخر.

اذا عرفت ذلك فنقول: أنّ الوضوء قبل الوقت كان امره استحبابيّاً، و بعد الوقت يكون وجوبيّاً بالأمر الصّلوتى، و لمكان اتحاد المتعلّق يتبدّل الأمر الاستحبابيّ بالأمر الوجوبىّ، حيث أنّ الأمر الاستحبابى قبل الوقت قد تعلّق بالذات، و الأمر الوجوبى التّفسيّ العارض من جهة الأمر بالصلوة بعده ايضاً تعلّق بالذات، فيتبادلان. واما الأمر الغيرىّ العارض له بعد الأمر بالصلوة، فلا يعقل ان يتحد مع

الأمر الأستجابى او النفسى، لأن الأمر الغبرى اما يعرض على ما هو بالحمل الشايع مقدمة، و الوضوء المأمور به بالأمر الصلوتى يكون مقدمة، فيكون حال الوضوء بالنسبة الى الأمر النفسى و الأمر الغبرى كحال صلوة الظهر التى تكون مقدمة لصلوة العصر من حيث عدم تبدل امرها، و بالنسبة الى الأمر النفسى و الأمر الأستجابى كحال نذر صلوة الليل من حيث التبدل، فتأمل.

و مما ذكرنا يظهر: ان قصد الأمر الغبرى لا يكتفى فى وقوع الوضوء عبادة، لأن العبرة فى وقوع الشئ عبادة هو قصد امره المتعلق به نفسه، لا قصد الأمر المتعلق به بوصف كونه مأمور به بامرته الذى تعلق به أولا وبالذات فتأمل.

ثم انه قد بقى فى المقام بعض الفروع المتعلقة بباب الطهارات، قد تعرض لها الشيخ (قده) فى كتاب الطهارة (١) و اشار اليها شيخنا الأستاذ مد ظله فى المقام. منها: انه هل يعتبر فى وقوع الطهارات بل كل مقدمة عبادية قصد فعل ذى المقدمة ولا يكتفى قصد امرها الغبرى من دون قصد امتثال امر ذى المقدمة، او انه لا يعتبر ذلك؟ و الأقوى اعتبار ذلك، لأن امتثال الأمر الغبرى بنفسه لا يوجب قربا من دون امتثال امر ذىها، فلا يقع الستر او الأستقبال مثلا عبادة بقصد امرها الغبرى مع عدم القصد الى الصلوة.

ومنها: انه لو توضحاً بقصد الصلوة ثم بداله عدم الصلوة، فلا ينبغى الأشكال فى صحته وضوئه، لأن قصد الصلوة عند فعل الوضوء يكون شرطا لصحته، مع قطع النظر عن كونه بنفسه عبادة، او يفرض الكلام فى التيمم، فاذا قصد ذلك يقع وضوئه صحيحا و رافعا للحدث، و يجوز فعل كل مشروط بالطهارة، كما لا يخفى. و لا يقتضى المقام تفصيل ذلك، فانه من المسائل الفرعية الخارجة عن عنوان البحث. هذا تمام الكلام فى الواجب النفسى و الغبرى.

(١) طهارة الشيخ قدس سره، الركن الثانى، فى كيفية نية الوضوء، الكلام هنا فى مقامات، المقام

وينقسم الواجب، باعتبار آخر الى تعينيّ وتخييريّ.

وقد يستشكل في تصوير الواجب التخييري، وانه كيف يعقل تعلق ارادة الأمر باحد الشئين او الأشياء من غير تعيين؟ مع عدم امكان تعلق ارادة الفاعل بذلك، لوضوح ان ارادة الفاعل المستتبعه لحركة العضلات لا تتعلق إلا بمعيّن محدود بمحدوده الشخصيّة، ولا يعقل تعلقها باحد الشئين على وجه الأبهام و التردد، فاذا لم يعقل تعلق ارادة الفاعل على هذا الوجه، فكيف يعقل تعلق ارادة الأمر بذلك؟ ومن هنا اختلفت الكلمات في كيفية الواجب التخييري. و الوجوه العلميّة التي ذكروها في المقام ترجع الى اربعة:

الوجه الاول:

هو ان الواجب في الواجب التخييري، الكليّ الأنتزاعيّ، و هو عنوان (احدها) و لامانع من تعلق التكليف بالأمر الأنتزاعيّة اذا كان منشأ انتزاعها بيد المكلف، و لم تكن من انياب الاغوال، و واضح انّ هذا العنوان الأنتزاعي قابل للأنتطاق على كلّ من افراد الواجب المحيّر، فانه يصدق على كلّ من العتق و الصيام و الأطعام عنوان (احدها) فيكون هو متعلق، التكليف هذا.

ولكن يرد عليه

انّ ذلك خلاف ظواهر الأدلّة المتكفّلة لبيان الواجب التخييري، حيث انّ الظاهر منها، كون كلّ من الخصال واجبا، لا انّ الواجب هو عنوان (احدها). والحاصل: انّ هذا الوجه و ان كان ممكنا ثبوتا، ولا محذور فيه عقلا، إلاّ انه خلاف ظواهر الأدلّة لا يصر اليه إلاّ بقريئة معيّنة، او انحصار الوجه في ذلك و عدم تماميّة الوجوه الأتية.

الوجه الثاني:

هو ان يكون الوجوب في كلّ واحد من افراد التخيير مشروطا بعدم فعل الأخر، فيكون العتق واجبا عند عدم الصيام و الأطعام، و كذا العكس، فتكون الأرادة قد تعلقت بكلّ على نحو الواجب المشروط، و ذلك أنّها يكون اذا كان لكلّ من الصيام و العتق و الأطعام ملاك يخصّه، ولكن لا يمكن الجمع بين الملاكات و

كان استيفاء واحد منها مانعا عن استيفاء الباقي، فاذا كان كذلك فلا بد من ايجاب الكلّ على نحو الواجب المشروط، اذ تخصيص الوجوب باحدهما يكون بلا مرجح، هذا.

ولكن يرد عليه: اولاً: انه لا يتوقّف الواجب التّخييري على ان يكون لكلّ من الأفراد ملاك يخصّه، بل يمكن ان يكون هناك ملاك واحد قائم بكلّ من الأفراد، غاية انه يحتاج الى جامع بينها حتّى لا يصدر الواحد من المتعدّد. وسيأتي توضيح ذلك.

وثانياً: لو فرض أنّ هناك ملاكات متعدّدة، ولكن بعد فرض وقوع التّزاحم و التّمانع بينها في المرتبة السّابقة على الخطاب لا يمكن ان يكون كلّ واحد منها تاماً في الملاكية، اذ الملاك المزاحم بغيره لا يكون تاماً في ملاكته، فبالأخرة يرجع الى أنّ الملاك التّامّ واحد، والعبرة بالملاك التّام، ومع وحدة الملاك لا تكون الأفراد من الواجب المشروط، اذ مبنى ذلك كان على تعدّد الملاكات.

نعم: لو وقع التّزاحم في المرتبة المتأخّرة عن الخطاب لمكان عدم القدرة على الجمع بين متعلقي الخطابين - كما في انقاذ الغريقين - كان الخطاب في كلّ واحد مشروطا بعدم فعل متعلّق الآخر، اذا قلنا في باب التّزاحم بسقوط اطلاق الخطابين، لا اصل الخطابين، كما سيأتي تفصيله في مبحث التّرتّب انشاء الله تعالى، لأنّ الملاك في كلّ واحد يكون تاماً، و أنّها المانع عدم قدرة المكلف على الجمع بين المتعلّقين، و لمكان اشتراط كلّ تكليف بالقدرة يكون الخطاب في كلّ مشروطا بعدم فعل الآخر، لثبوت القدرة على هذا الوجه.

و الحاصل: انه فرق بين عروض التّزاحم في المرتبة المتأخّرة عن الخطاب بعد تمامية الملاك في كلّ من المتعلّقين، وبين وقوع التّزاحم في المرتبة السّابقة على الخطاب لمكان التّمانع بين الملاكات، ففي الأوّل يكون الخطاب في كلّ مشروطا بعدم الآخر، لمكان اشتراط كلّ خطاب بالقدرة، وينتج نتيجة، الواجب التّخييري، حيث يكون المكلف مخيراً في اختيار ايهما شاء.

و في الثّاني لا يكون الخطاب بكلّ مشروطا بعدم الآخر، اذ ليس هناك الآ

ملاك واحد، ومع وحدة الملاك وانطباقه على كل واحد من الخصال مثلا لا يمكن ان يكون التكليف بكل واحد مشروطا بعدم فعل الآخر، اذ يلزم فعلية جميع التكليف عند ترك فعل الكل، لتحقيق شرط الوجوب في كل واحد، ولازم ذلك تعدد العقاب وهو ضروري البطلان اذ ليس في ترك الواجب التخييري الآعقاب واحد، مع أنه كيف يعقل ان يكون هناك واجبات متعددة فعلية مع وحدة الملاك؟ وهذا بخلاف الأشرط التاشي عن تزامم الخطابين، فان تعدد العقاب لا مانع منه، و فعلية كل من الواجبين لا محذور فيه لتامة الملاك في كل منها، كما سيأتي تفصيله في مبحث الترتب انشاء الله تعالى. مع ان ارجاع الواجب التخييري الى الواجب المشروط خلاف ظاهر الأدلة، حيث ان الواجب المشروط لابد ان يكون مشروطا باحد ادوات الشرط فتأمل جيدا.

(الوجه الثالث)

هو ان الواجب في الحقيقة في الواجب التخييري هو الجامع بين الأفراد الذي يؤثر في الملاك الواحد، لوضوح ان المتعدد بما هو متعدد لا يمكن ان يقتضى اثرا واحدا، لأن الواحد لا يصدر الا من واحد، فلا بد ان يكون هناك جامع بين الأفراد يقتضى الأثر الواحد، ويكون الواجب هو ذلك الجامع، فيرجع التخيير الشرعي الى التخيير العقلي، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه

فان وجود الجامع بين الأفراد و ان كان ممّا لابد منه فرارا عن المحذور المتقدم، الا أنه ليس كل جامع ينفع في التخيير العقلي، بل يعتبر في الجامع ان يكون امرا قريبا عرفيا يصح تعلق التكليف به بنفسه، بحيث يكون من المسببات التوليدية، بل لا يكفي مجرد كونه سببا توليديا، اذ التسخين يكون من المسببات التوليدية لكل من الشمس و النار، ومع ذلك ليس بينهما جامع قريب عرفي، و ان كان بينهما جامع عقلي لا محالة. و تبين افراد خصال الكفارة عرفا ليس بادون من تبين الشمس و النار، فلا يمكن ارجاع التخيير بينها الى التخيير العقلي، لما عرفت من أنه يعتبر في التخيير العقلي ان يكون الجامع بين الأفراد جامعا قريبا عرفيا، كالماء، و

الأنسان، و الحيوان، و غير ذلك من العناوين المنطبقة على الأفراد الخارجيّة، فهذا الوجه اردء من الوجهين السابقين.

(الوجه الرابع)

هو الذي اختاره شيخنا الأستاذ مدظله، و حاصله: انه لامانع من تعلق ارادة الأمر بكل واحد من الشّيين او الأشياء على وجه البدلية، بان يكون كل واحد بدلا عن الآخر، و لا يلزم التعيين في ارادة الأمر بان تتعلّق ارادته بامر معين، بل يمكن تعلق ارادة الأمر باحد الشّيين بهما، و ان لم يمكن تعلق ارادة الفاعل بذلك، و لاملازمة بين الأرادتين على هذا الوجه. مثلا لا اشكال في تعلق ارادة الأمر بالكلّي، مع ان ارادة الفاعل لا يعقل ان تتعلّق بالكلّي مجردا عن الخصوصيّة الفردية.

و الحاصل: ان بعض الخصوصيات من لوازم الأرادة الفاعليّة، حيث ان الأرادة الفاعليّة انما تكون مستتبعة لحركة عضلاته و لا يمكن حركة العضلات نحو المبهم المرّد، و هذا بخلاف ارادة الأمر، فانه لو كان كل من الشّيين او الأشياء ممّا يقوم به غرضه الوجداني، فلا بد ان تتعلّق ارادته بكل واحد لاعلى وجه التّعيين بحيث يوجب الجمع، فان ذلك ينافي وحدة الغرض، بل على وجه البدلية، و يكون الأختيار بيد المكلف في اختيار ايها شاء، و يتضح ذلك بملاحظة الأوامر العرفيّة، فان امر المولى عبده باحد الشّيين او الأشياء بمكان من الأماكن، و لا يمكن ارجاعه الى الكلّي المنتزع كعنوان (احدهما)، فان ذلك غير ملحوظ في الأوامر العرفيّة قطعا و لا يلتفت اليه، فلتكن الأوامر الشرعيّة كذلك، فالأرادة في الواجب التّخييري سنخ من الأرادة في قبال الأرادة المشروطة او الأرادة المطلقة بشئ معيّن، فتأمل جيّدا.

بقي في المقام: التّخيير بين الأقلّ و الأكثر، وهو مع ملاحظة الأقلّ لا بشرط لا يعقل، و مع ملاحظته بشرط لا يمكن من الأماكن، و يخرج حينئذ عن الأقلّ و الأكثر، لمباينة الشئ بشرط لامع الشئ بشرط شئ كما هو واضح. هذا تمام الكلام في الواجب التّعييني و التّخييري.

و ينقسم الواجب ايضا: الى عيني و كفائيّ

و البحث في الواجب الكفائي هو البحث في الواجب التّخييري، غايته ان

البحث في الواجب التخييري كان بالنسبة الى المكلف به و متعلق التكليف، و في الكفائي بالنسبة الى الفاعل والمكلف، و يكون المكلف هو جميع الآحاد و جميع الأشخاص على وجه يكون كل واحد بدلا عن الآخر، و من هنا يتجّه عقاب الجميع عند ترك الكلّ، او ثواب الجميع عند فعل الكلّ دفعة واحدة، لعصيان كل واحد حيث أنّه ترك متعلق التكليف لا الى بدل، اى مع عدم قيام الآخر به، و اطاعة كل واحد حيث فعل متعلق التكليف، وقد اطال شيخنا الأستاذ مدّظله البحث في ذلك، و لقلّة فائدته قد تسامحنا في كتابته.

و ينقسم الواجب: الى موقت و غير موقت

و الموقت الى مضيق و موسّع، و لا اشكال في امكان كل واحد من ذلك و وقوعه في الشريعة،

نعم: ربّما يستشكل في المضيق بأنه لا يعقل اتحاد زمان البعث و الأنبياء، بل لابدّ من تقدّم البعث ولو آناما، ولكن سيأتى في مبحث الترتب انشاء الله تعالى ضعف هذا الأشكال، و عدم اختصاصه بالمضيق فانتظر.

ثمّ أنّه وقع البحث في الموقّات، في أنّ الأصل يقتضى سقوط الواجب فيما بعد الوقت، او أنّ الأصل يقتضى عدم سقوطه. و بعبارة اخرى: وقع البحث في دلالة الأمر بالموقت على بقاء الوجوب بعد الوقت و عدم دلالته، و ربّما يعنون البحث بأنّ القضاء هل هو بالأمر الأوّل او بامر جديد؟ و لا يخفى ما في هذا التعبير من المسامحة، لوضوح أنّه لامعنى لتسمية الفعل قضاء مع دلالة الدليل الأوّل على بقاء الوجوب فيما بعد الوقت، بل يكون الواجب بعد الوقت هو ذلك الواجب بعينه قبل الوقت، فلامعنى لأطلاق القضاء عليه، و على كلّ حال: إنّ البحث في الواجب الموقت يقع من جهات

(الجهة الأولى)

في دلالة الأمر على بقاء الوجوب فيما بعد الوقت، و هو المراد من كون القضاء بالأمر الأوّل، و الوجوه المحتملة في ذلك ثلاثة:
الأوّل: دلالة الأمر على ذلك مط، سواء كان التوقيت بالمتصل او المنفصل.

الثاني: عدم دلالة على ذلك مط.

الثالث: التفصيل بين المتصل فلا دلالة فيه، و المنفصل فيدل على بقاء الوجوب فيما بعد الوقت، ولكن اذا لم يكن لدليل القيد اطلاق، وهذا هو الذي اختاره في الكفاية (١).

و الأقوى: هو الوجه الثاني، و وجهه ظاهر، لأنّ التقييد بالوقت يكون كالتقييد بغيره من الأوصاف و الملابس، و قد بينا في محلّه وجه حمل المط على المقيد مط متصلا كان او منفصلا، و عدم صحة حمل دليل القيد على كونه واجبا في واجب، او كونه افضل الأفراد، و لا خصوصية لقيدية الوقت، فكما ان التقييد بالأيمان يوجب انحصار الواجب في المؤمنة و عدم وجوب عتق الكافرة من غير فرق بين المتصل و المنفصل، فكذا التقييد بالوقت. و ما ذكره في الكفاية من التفصيل ممّا لا يمكن المساعدة عليه، فإنّ دليل التوقيت اما ان يدلّ على التقييد و اما ان لا يدلّ، فان دلّ على التقييد فلا يمكن دلالة على بقاء الوجوب بعد ذلك و استفادة كونه من قبيل تعدّد المطلوب، و ان لم يدلّ على التقييد فيخرج عن كونه واجبا موقتا.

و الحاصل: أنّه مع كون الواجب موقتا لا يمكن دعوى أنّ التقييد بالوقت يكون على نحو تعدّد المطلوب و أنّه من قبيل الواجب في واجب، من غير فرق بين المتصل و المنفصل. فوجوب الفعل في خارج الوقت يحتاج الى دليل، و لا يكفي الدليل الأول.

(الجهة الثانية)

لا اشكال في قيام الدليل في بعض الموارد على وجوب الفعل في خارج الوقت عند فوته في الوقت كالفرائض اليومية، و صوم رمضان، و التذرع المعين، فح يقع البحث في أنّه بعد قيام الدليل على ذلك هل يكون التقييد بالوقت من باب تعدّد المطلوب و كونه واجبا في واجب؟ او يكون من باب التقييد ولكن قيديته مقصورة

(١) كفاية الاصول، الجلد الاوّل، ص ٢٣٠ «ثم انه لا دلالة للامر بالوقت بوجه...»

بجال التمكن، كما هو الشأن في سائر القيود المعتمدة في العبادة ما عدا الظهور، حيث تكون مقصورة بجال التمكن وتسقط عند التعذر، لأن المقيّد يسقط، لأن الصلوة لا تسقط بجال، أو أنه لا يكون هذا ولا ذاك، بل يكون القضاء واجبا آخر مغايرا للواجب الأول بحسب العنوان، وليس هو ذلك الواجب بعينه وإنما سقط قيده.

ولا يخفى عليك الفرق بين الوجوه الثلاثة، فإنه لو كان من قبيل الواجب في واجب، لكان اللازم عند ترك القيد عمدا حصول الأمثال بالنسبة الى اصل الواجب وان تحقق العصيان بالنسبة الى الواجب الآخر، ولو كان من قبيل القيدية المقصورة بجال التمكن كان اللازم عدم حصول الأمثال عند ترك القيد عمدا مع التمكن منه، ولكن هذا إنما يثمر بالنسبة الى غير التقييد بالوقت من سائر القيود التي يمكن فيها الأتيان بالمقيّد بدون القيد كالصلوة بلا ركوع مع التمكن، واما بالنسبة الى التقييد بالوقت فلا يتحقق اثر بين الوجهين، اذ لا يعقل وقوع الصلوة في خارج الوقت مع كونها في الوقت، فلا فرق بين ان يكون قيدية الوقت من باب الواجب في واجب، او من باب القيدية المقصورة بجال التمكن.

نعم: ثبوتا يمكن ان يكون على احد الوجهين، كما يمكن ان يكون على الوجه الثالث، وهو اختصاص الواجب بما كان في الوقت والذي يجب خارجه هو واجب آخر اجنبيّ عما وجب في الوقت، وان اشتمل على مقدار من مصلحة ذلك الواجب.

والفرق بين هذا الوجه والوجهين الأولين: هو ان الواجب في خارج الوقت بناء على الوجهين الاولين، هو ذلك الواجب في الوقت بعينه، وإنما الساقط قيد من قيوده، او واجب آخر الذي كان يجب في ذلك الظرف، ويكون وجوبه في خارج الوقت بنفس العنوان الذي كان يجب قبله، وهذا بخلاف الوجه الثالث فإنه يكون ح واجبا آخر مغايرا للواجب الأول ومعنونا بغير ذلك العنوان.

والحاصل: أنه لو لم يقدّم دليل على وجوب القضاء كان مقتضى الدليل، القيدية المطلقة التي يسقط فيها المقيّد عند تعذر القيد، ولا يكون من قبيل تعدد المطلوب، ولا من قبيل كون القيدية مقصورة بجال التمكن، من غير فرق بين ان

يكون دليل التوقيت متصلا او منفصلا كما عرفت، ولكن بعد قيام الدليل على القضاء يمكن ان يستظهر منه احد الوجوه الثلاثة، فإنه لا مانع من كل منها ثبوتا. ولكن الأنصاف: أنه لا سبيل الى احد الوجهين الأولين، لأن الظاهر من قوله (عليه السلام) (١) (اقض ما فات) هو أنّ الواجب في خارج الوقت امر آخر مغاير لما وجب أولا، و أنّ ما وجب أولا قد فات، و ان هذا الواجب هو قضاء ذلك. وبالجملة دلالة لفظة القضاء و الفوت على أنه لم يكن التوقيت من قبيل تعدد المطلوب و لامن قبيل القيديّة المقصورة بحال التمكن، ممّا لا تخفى، لأنه لو كان على احد الوجهين لا يستقيم التعبير بالفوت، اذ بناء عليها لم يتحقق فوت، بل كان ذلك الواجب هو بعينه باق، فيظهر منه أنّ الواجب في خارج الوقت امر آخر مغاير لما وجب أولا و معنون بعنوان آخر. ويدلّ على ذلك ايضا أنه ربما يتحقق الفعل زمانا بين وجوب الأداء و وجوب القضاء، كما اذا لم يبق من الوقت مقدار ركعة و لم يتحقق الغروب بعد، فإنه لم يكن مكلفا في هذا المقدار من الزمان الى ان يتحقق الغروب لا بالأداء و لا بالقضاء، فيظهر منه أنّ المكلف به في خارج الوقت مغاير لما كلف به أولا، فتأمل.

(الجهة الثالثة)

بعد ما ثبت أنّ القضاء أنّها يكون بامر جديد، و يكون الواجب في خارج الوقت مغايرا لما وجب في الوقت، فيقع البحث ح عن موضوع ما يجب في خارج الوقت و أنّه هل يمكن احراز موضوعه باستصحاب عدم الفعل في الوقت؟ و بعبارة اخرى: الفوت الذي اخذ موضوعا في دليل القضاء هل هو عبارة عن عدم الفعل في الوقت؟ حتى يجري استصحاب عدم الفعل في الوقت و يحرز به الفوت، او أنّ الفوت ليس عبارة عن عدم الفعل، بل هو ملازم لذلك، فالأستصحاب لا ينفع

(١) راجع الوسائل، الجزء ٥ الباب ٦ من ابواب قضاء الصلوة الحديث ١ ص ٣٥٩ و في متن الخبر

«يقضى ما فاتته كما فاتته»

الآبناء على اعتبار الأصل المثبت.

ثم لا يخفى عليك : أنّ هذا البحث لا اثر له بالنسبة الى قضاء الصلوات، لجريان قاعدة الشك بعد الوقت الحاکمة على الأصحاب المذكور. ومن هنا اشكلنا على الشيخ قده - عند توجيه مقالة المشهور القائلين بوجوب قضاء الفوات حتى يعلم بالبرائة مع أنّ قاعدة الشك في الأقلّ و الأكثر الغير الأرتباطى تقتضى جريان البرائة فيما عدا المتيقن من الفوات، بأنّ اصحاب عدم فعل المشكوك في وقته يقتضى وجوب قضائه - بما حاصله : أنّ الأصحاب لا ينفع ولا يوجه به مقالة المشهور، لجريان قاعدة الشك بعد الوقت، كما اعترف هو (قده) بذلك ، بل لا بد من العمل بما يقتضيه العلم الأجمالى فيما ذكره المشهور وقد بيّنا وجه مقالة المشهور في تنبيهات البرائة، فراجع. وعلى كلّ حال البحث عن معنى الفوت لا اثر له في باب الصلوة.

نعم : تظهر الثمرة في سائر المقامات ممّا ثبت فيه القضاء كالصوم المعين و نحوه، فلو قلنا: بأنّ الفوت عبارة عن عدم الفعل في وقته فبإصالة عدم الفعل فيه يترتب وجوب القضاء، ولو قلنا: أنّ الفوت ليس بمجرد عدم الفعل، بل هو عبارة عن خلّو المحلّ عن الشئ و عدم وجوده مع أنّه كان فيه اقتضاء الوجود و كان ممّا من شأنه ان يوجد بحيث يبقى المحلّ خاليا عنه و هذا المعنى ملازم لعدم الفعل لانه هو بعينه، فيكون اصالة عدم الفعل مثبتة بالنسبة الى ذلك، و لا يتحقّق بها موضوع الفوت، فيكون المرجع في صورة الشك البرائة، للشك في التّكليف. وقد اختار هذا الوجه شيخنا الأستاذ مدظله، فتأمل جيّدا.

هذا تمام الكلام في اقسام الواجب

فلنشرح ح في مباحث الأجزاء، و الفور و التراخى، و المرّة و التكرار، ولما كانت مباحث مسئلتى الفور والتراخى، و المرّة و التكرار، قليلة الجدوى بل لا طائل تحتها كان الأعراض عنها اجدر، ولكن تبعا للقوم لا بأس بالأشارة الأجمالية اليها أولا، ثم نتكلّم في مسألة الأجزاء فنقول:

أما مسألة المرّة والتكرار

فقد اطلالوا القول في البحث عنها، وذهب الى دلالة الأمر على التكرار طائفة، و الى المرّة طائفة اخرى، و اذا لاحظت ادلة الطرفين ترى أنّها خالية عن السداد ولم يكن فيها ما يدلّ على المدعى، فإنّ من جملة ادلة القائلين بالتكرار، هو تكرار الصلوة في كلّ يوم وهذا كما ترى، فإنّ تكرار الصلوة في كلّ يوم أنّها هو لمكان قيام الدليل، و أنّ الأمر بالصلوة من قبيل الأوامر الأنحلالية التي تتعدّد حسب تعدّد موضوعاتها، و ليس هذا محلّ الكلام، بل محلّ الكلام في التكرار أنّها هو بالنسبة الى موضوع واحد كتكرار اكرام العالم الواحد، كما اذا قال: اكرم عالماً، ولا اظنّ ان يلتزم احد في افادة مثل هذا الأمر للتكرار، كما لا يستفاد منه المرّة ايضاً، و الأكتفاء بالمرّة لمكان أنّ الأمر لا يقتضى الآ طرد العدم، وهو يتحقّق باؤل الوجود، لا أنّ الأمر بالدلالة اللفظية يدلّ على ذلك، فالبحث عن المرّة و التكرار ممّا لا طائل تحته، كالبحث عن الفور والتراخي، فإنّ الأمر يصلح لكلّ منها من دون ان يكون له دلالة لفظية على احدهما.

فالأولى عطف الكلام الى مسألة الأجزاء التي تعمّ بها البلوى.

فنقول:

ربّما عنون في بعض الكلامات مسألة الأجزاء، بأنّ الأمر هل يقتضى الأجزاء او لا يقتضيه؟ و لمكان أنّ التعبير بذلك فيه مسامحة واضحة - بدهاءه أنّ الأجزاء لا يستند الى الأمر و ليس من مقتضياته، بل يستند الى فعل المكلف و ما هو الصادر عنه - عدل المحقّقون و ابدلوا العنوان بأنّ اتيان المأمور به على وجهه هل يقتضى الأجزاء او لا يقتضيه؟ و معلوم أنّ المراد من قيد (وجهه) ليس الوجه الذي اعتبره المتكلّمون في العبادة من قصد الوجوب او الاستحباب او جهتها، بل المراد منه الكيفية التي اعتبرت في متعلّق الأمر، اي أنّ اتيان المأمور به على الوجه الذي امر به و بالكيفية التي تعلق الأمر بها هل يقتضى الأجزاء او لا يقتضيه؟

ثمّ لا يخفى عليك: أنّه لا ربط لهذه المسئلة بمسئلة المرّة و التكرار، فإنّ البحث عن مسألة المرّة و التكرار أنّها هو في مفاد الأمر بحسب ما يقتضيه من الدلالة، و

البحث عن مسألة الأجزاء إنما هو بعد الفراغ عن مفاد الأمر، فتكون تلك المسئلة بمنزلة الموضوع لهذه المسئلة، فإنه لو قلنا بأن الأمر يدل على المرة يقع البحث في أنّ الأتيان بالمتعلق يقتضى الأجزاء او لا يقتضيه، و كذا لو قلنا بالتركرار فإنه يقع البحث في أنّ الأتيان بالتركرار باى مقدار اريد من التكرار هل يقتضى الأجزاء او لا يقتضيه؟ نعم: لو قلنا بافادته للتركرار ابدا تتحد نتيجة المسئلتين.

والحاصل: ان البحث في هذا المقام عقلى، و في ذلك المقام لفظى، و على كل حال ان استقصاء الكلام في مسئلة الأجزاء يتم برسم مقامات.

(المقام الأول)

في أنّ الأتيان بالمأمور به يقتضى الأجزاء عن نفس ذلك الأمر، او لا يقتضيه؟ اى الأتيان بمتعلق الأمر الواقعى الأولى يقتضى الأجزاء عن نفس ذلك الأمر و يوجب سقوطه؟ او لا يقتضيه؟ والأتيان بمتعلق الأمر الواقعى الثانوى يقتضى الأجزاء من نفس ذلك الأمر؟ او لا يقتضيه؟ و كذا الحال في الأمر الظاهرى. و الحاصل: أنه يلاحظ كل امر بالنسبة الى متعلقه و يبحث عن اقتضائه للأجزاء وعدم اقتضائه له.

(المقام الثانى)

في أنّ الأتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الثانوى هل يقتضى الأجزاء عن الأمر الواقعى الأولى عند تبدل الموضوع و زوال العذر في الوقت او في خارجه؟ او لا يقتضيه؟

(المقام الثالث)

في أنّ الأتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى هل يقتضى الأجزاء عن الأمر الواقعى؟ او لا يقتضيه؟ عند انكشاف الخلاف ظنا او علما.

اقا الكلام في المقام الأول:

فالأنصاف أنه ممّا لا ينبغى فيه توهم عدم الأجزاء، بل الأتيان بمتعلق كل امر يقتضى الأجزاء عن نفس ذلك الأمر عقلا، و يسقط به الأمر قهرا، فلا ينبغى البحث عن ذلك. نعم: ينبغى البحث عن مسئلة تبديل الأمتثال مع سقوط الأمر. و

الذى يظهر من بعض الأعلام: أنّ تبديل الأمثال يكون على القاعدة، و للمكّلف ان يبذل أمثاله، ويعرض عمّا امتثل به أولاً، و يأتى بالفعل ثانياً، هذا.

ولكنّ الأنصاف: أنّه لا يمكن المساعدة على ذلك، بل يحتاج تبديل الأمثال الى قيام دليل على ذلك، فإنّ تبديل الأمثال يحتاج الى عدم سقوط الغرض عند سقوط الأمر، كما لو امر بالماء لغرض الشرب و اتى به العبد و المولى لم يشربه بعد، فإنّ الأمر بالأتيان بالماء و ان سقط الآ أنّ الغرض بعد لم يحصل، فللعبد تبديل الأمثال و رفع ما اتى به من الماء و تبديله بماه آخر، فيحتاج تبديل الأمثال الى بقاء الغرض او مقدار منه، و امكان قيام الفعل الثّاني مقام الغرض.

وهذا كما ترى يحتاج في الشرعيّات الى دليل يكشف عن ذلك، ومع عدم قيامه لا يمكن للمكّلف التّبديل من عند نفسه، و لم نعرّف في الشريعة على دليل يقوم على جواز تبديل الأمثال، الآ ما ورد (١) في باب اعادة الصلوة جماعة و أنّ الله يختار احبهما اليه، و ذلك مقصور ايضاً على اعادة المنفرد صلوته جماعة، او اعادة الأمام صلوته اماماً لا مأموماً ولا منفرداً مرّة واحدة، و ليس له الأعادة ثانياً و ثالثاً على ما هو المذكور في محلّه.

و اما الكلام في المقام الثّاني:

و هو اقتضاء الأتيان بالمأمور به بالأمر الثّانوى للأجزاء عن الأمر الواقعى الأوّل، فالبحث فيه يقع في مقامين:

(المقام الأوّل) في اقتضائه للأجزاء بالتسبة الى القضاء في خارج الوقت عند استيعاب العذر لتمام الوقت و زواله بعد الوقت.

(المقام الثّاني) في اقتضائه للأجزاء بالتسبة الى الأعادة عند زوال العذر في الوقت.

• • •

أما المقام الأول:

فاجمال القول فيه، أنه لا يمحى عن الأجزاء وعدم وجوب القضاء، والسر في ذلك هو أنّ القيد الساقط بالتعذر كالطهارة المائية لا بدّ ان لا يكون ركنا مقوما للمصلحة الصلوتية مط، والآ لما امر بالصلوة مع الطهارة الترابية، فإنّ امره يكون ح بلاملك، وهو مناف لمسلك العدالة من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، فمن نفس تعلق الأمر بالصلوة الفاقدة للطهارة المائية عند تعذرهما يستكشف عدم ركنية الطهارة المائية للصلوة، وعدم قوام المصلحة الصلوتية بها في حال تعذرهما، وإنّ الصلوة مع الطهارة الترابية واجدة لمصلحة الصلوتية التي لا بدّ منها في الأمر بها، فلا بدّ من اجزائها وسقوط القضاء، فإنّ وجوب القضاء يدور مدار الفوت، والمفروض أنّه لم يفت من المكلف شيء، لفعله المكلف به الواجد للمصلحة الصلوتية. مع أنّه لم يكن الشخص مكلفا إلا بصلوة واحدة وقداقي بها، فأتى موجب للقضاء؟ واتي شيء فأت من المكلف حتى يقضيه؟ فلو وجبت في خارج الوقت والحال هذه كان ذلك واجبا آخر مستقلا اجنبيا عما نحن بصده من قضاء ما فات من المكلف.

وحاصل الكلام: أنّ قيديّة الطهارة المائية، أما ان تكون ركنا في الصلوة مط، وبها قوام مصلحتها في كلتا حالتى التمكن وعدمه، وأما ان لا تكون ركنا كذلك، بل كانت ركنا في خصوص حال التمكن وأما في غير ذلك الحال فليست بركن ولا تقوم بها المصلحة الصلوتية. فان كانت ركنا مط فلا يعقل الأمر بالصلوة الفاقدة للطهارة المائية، بل لا بدّ من سقوط الأمر الصلوتي كما في صورة فقد الطهورين، وحيث أنّه امر بالصلوة كذلك، فلا بدّ ان لا يكون لها دخل لافي الخطاب بالصلوة ولا في الملاك الصلوتي وتكون الصلوة مع الطهارة الترابية واجدة لكل من الخطاب والملاك الذي يتقوم به الصلوة، ولا محذور في ان يكون الشيء له دخل في الملاك في حال وليس له دخل في حال أخرى، فتكون الطهارة المائية لها دخل في الملاك في حال التمكن ولا يكون لها دخل فيه في حال عدم التمكن، فاذا كانت الصلوة مع الطهارة الترابية واجدة للخطاب وللملاك الصلوتي، أما على الوجه الذي كانت الصلوة مع الطهارة المائية واجدة له في حال التمكن منها، بان تكون تلك

المصلحة بما لها من المرتبة قائمة بالصلوة مع الطهارة الترابية عند عدم التمكن، فإن ذلك بمكان من الأمكان كما لا يخفى، واما لا على ذلك الوجه بل دون تلك المصلحة ولكن كانت واجدة لأصل المصلحة الصلوتية، فإن هذا المقدار مما لا يحصى عنه لكشف الأمر أنا عن ذلك. فلا يعقل القضاء ح اذا لم يفت من المكلف شئ حتى يقضيه. اما على الوجه الأول فواضح، فإنه تكون الصلوة مع الطهارة الترابية واجدة لجميع الملاك بما له من المرتبة، فلم يتحقق فوت شئ اصلا.

و اما على الوجه الثاني، فلأنه وان فات من المكلف مقدار من المصلحة، الآ ان ذلك المقدار مما لا يمكن استيفائه، لأن استيفائه انما يكون في طى استيفاء المصلحة الصلوتية و في ضمنه، و المفروض ان المكلف قد استوفى المصلحة الصلوتية في ضمن الطهارة الترابية، فلا يمكنه استيفاء مصلحة الطهارة المائية، اذ ليست مصلحتها قائمة بنفسها بل في ضمن الصلوة، مع ان القضاء لا يدور مدار فوت المصلحة، بل يدور مدار فوت المكلف به، و المفروض انه قد ادى به في وقته فلا يمكن قضائه.

واما المقام الثاني:

و هو سقوط الأعادة، فقد اتضح وجهه مما ذكرناه في سقوط القضاء، اذ الكلام فيه هو الكلام في القضاء، فإنه بعد البناء على جواز البدار لذوى الأعدار اما مط، او مع القطع بعدم زوال العذر الى آخر الوقت، او مع اليأس عن زواله - على الأقوال في المسئلة - و بعد البناء على ان جواز البدار له يكون حكما واقعيًا لاحكاما ظاهريًا لا يمكن القول بعدم الأجزاء، لأن جواز البدار على هذا يرجع الى سقوط القيد المتعذر و عدم ركنيته للواجب و عدم قوام المصلحة الصلوتية به مط فتكون التوسعة في الوقت محفوظة و عدم خروج تلك القطعة من الزمان الذى تعذر فيه القيد عن صلاحية وقوع الصلوة فيها، و يكون معنى البدار البدار الى صلوة الظهر المكلف بها، و معه كيف يمكن القول بعدم الأجزاء؟ مع انه لا يجب على المكلف في الوقت صلاتان للظهر.

و الحاصل: انه اما ان نقول بعدم جواز البدار لذوى الأعدار مط، و اما ان

نقول بجوازه أما مط او على التفصيل المتقدم. فان قلنا بعدم جواز البدار له كان ما اتى به من الفعل الفاقد للقيد غير مأمور به و خاليا عن المصلحة، و معه لا يعقل الأجزاء، و ليس الكلام فيه ايضاً، و ان قلنا بجواز البدار له على الوجه الذى نقول به كاليأس عن زوال العذر- كما هو المختار- فاما ان نقول: انّ جواز البدار يكون حكماً طريقيّاً ظاهريّاً، و اما ان نقول: انه حكم واقعى. فان قلنا: انه حكم طريقيّ ظاهريّ فهو خارج عن محلّ الكلام، فانه عند زوال العذر فى الوقت ينكشف عدم كون المأتى به مأموراً به، فلا يكون مجزياً على ما سيأتى فى المقام الثالث من عدم اقتضاء الحكم الظاهري للأجزاء، و ان قلنا: انّ جواز البدار يكون حكماً واقعيّاً، فعناه انّ المصلحة الصلوتيّة قائمة بالفاقد للقيد فى زمان تعذّره و انه ليس ركناً مقوماً للمصلحة و انّ التوسعة فى الوقت بعد محفوظه، و معه لا يحصى من القول بالأجزاء و سقوط الأعادة عند زوال العذر.

و اما المقام الثالث:

وهو اقتضاء المأتى به بالأمر الظاهري للأجزاء عن الأمر الواقعي عند انكشاف الخلاف، فالكلام فيه ايضاً يقع فى مقامين:
 المقام الأول: فى اقتضاء المأتى به بالأمر الظاهري الشرعى للأجزاء كما فى موارد الطرق والأمارات والأصول الشرعية.
 المقام الثانى: فى اقتضاء المأتى به بالأمر الظاهري العقلي للأجزاء، كما فى موارد القطع.

أما الكلام فى المقام الأول فيقع من جهات:

الجهة الأولى:

فى اقتضاء المأتى به بالأمر الظاهري الشرعى الذى يكون مؤدى الطرق و الأمارات فى باب الأحكام الكلية الشرعية عند انكشاف الخلاف القطعى، كما اذا قام خبر الواحد على عدم وجوب السورة فى الصلوة، فافتى المجتهد على طبقه، و عمل هو و مقلدوه عليه، ثم بعد ذلك عثر على خبر متواتر قطعى يدل على وجوب السورة فى الصلوة، ففى مثل هذه الصورة، الحق عدم الأجزاء بالنسبة الى الأعادة و القضاء، بل

يلزمه الأعادة او القضاء عند انكشاف الخلاف في الوقت او خارجه،
 وقد حكى على ذلك دعوى الأجماع، بل جعلوا ذلك من فروع التخطئة و
 التصويب، و أنّ القول بالأجزاء يلازم القول بالتصويب، حيث أنه لا يمكن القول
 بالأجزاء الآ بعد الألتزام بحدوث مصلحة في متعلق الأمانة عند قيام الأمانة عليه و
 انشاء حكم على طبق الأمانة على خلاف الحكم الواقعيّ المجعول الأوّل، بحيث
 يوجب تقييد الأحكام الأوليّة او صرفها الى مؤديّات الطرق و الأمارات، و هذا كما
 ترى عين القول بالتصويب المخالف لمسلك الأماميّة، فإنه بناء على اصول المخطئة
 ليست الأحكام الآ الأحكام الواقعيّة المجعولة الأوليّة من غير تقييدها بالعلم والظن و
 الشك، و لا بقيام الأمانة على الوفاق او الخلاف، و ليس هناك تقييد و صرف الى
 مؤديّات الطرق و الأمارات، و ليس شأن الطرق و الأمارات الآ التنجيز عند الموافقة
 و العذر عند المخالفة، و أنّ المجعول فيها ليس الآ الطريقيّة و الحجية و الوسطيّة في
 الأثبات، من دون ان توجب حدوث مصلحة او مفسدة في المتعلق، بل المتعلق باق
 على ما هو عليه قبل قيام الأمانة عليه، و مع هذا كيف يمكن القول بالأجزاء؟ مع أنه
 لم يات بالمأموره و المكلف به الواقعيّ.

و بالجملة: ليس حال الطرق و الأمارات الآ كحال العلم، و أنّها الفرق أنّ
 العلم طريق عقليّ و الطريقيّة ذاتيّة له، و الأمارات طرق شرعيّة و طريقيّتها مجعولة
 بجعل شرعيّ، فكانّا جعلها من افراد العلم جعلاً تشريعيّاً لا تكوينيّاً، و ح يكون
 حالها حال العلم، و سيأتي في المقام الثاني أنّ الطريق العقليّ من العلم و القطع
 لا يوجب الأجزاء و كذا الطريق الشرعيّ.

و توهم أنّ السببيّة التي ذهب جملة من الأماميّة إليها في باب الطرق و
 الأمارات يلازم القول بالأجزاء، فاسد، فإنّ المراد من تلك السببيّة هي اقتضاء جعل
 الأمانة للمصلحة السلوكيّة، و ليس المراد من السببيّة المذكورة هو سببيّة الأمانة
 لحدوث مصلحة في المتعلق، لما عرفت من أنّها عين التصويب، فكيف يقول بها من
 انكر التصويب؟ و من المعلوم: أنّ المصلحة السلوكيّة لا تقتضى الأجزاء عند
 انكشاف الخلاف، فإنّ المصلحة السلوكيّة على القول بها أنّها هو لتدارك فوت

مصلحة الواقع، وهذا مع انكشاف الخلاف و إمكان تحصيل المصلحة الواقعية لا يتحقق. فتحصل: أنه لا يحيص عن القول بعدم الأجزاء في باب الطرف والأمارات القائمة على الأحكام الكلية الشرعية.

الجهة الثانية:

في اقتضاء المأتى بالأمر الظاهري الشرعي الذي يكون مؤدى الأمارات في باب الموضوعات الشرعية للأجزاء، كما اذا قامت البيّنة على نجاسة الماء، فصلّى مثلاً مع التيمم، ثم انكشف مخالفة البيّنة للواقع وإن الماء كان طاهراً، والحق فيه ايضاً عدم الأجزاء، فإنّ تقييد الموضوعات الشرعية بالعلم والظن والشك واقعا وان كان بمكان من الأمكان، كما اذا رتب التجاسة على معلوم البولية، والحرمة على معلوم الخمرية او الذي لم تقم امارة على نجاسته او خمريته، الآ ان الكلام فيما اذا لم يقيد الموضوع بذلك، وكان الشئ بعنوانه الأولى موضوعاً للحكم، وان حجّة البيّنة مجرد الظرفية من دون ان يكون لها شائبة الموضوعية - كما هو ظاهر ادلة اعتبارها - وح يكون الكلام في هذه الجهة كالكلام في الجهة الأولى، من حيث عدم اقتضاء الأجزاء، على ما عرفت تفصيله.

الجهة الثالثة:

في اقتضاء المأتى به بالأمر الظاهري الشرعي الذي يكون مؤدى الأصول الشرعية العملية للأجزاء، كقاعدة الطهارة، واستصحابها. وقد ذهب بعض الأعلام الى اقتضاء ذلك للأجزاء، على تفصيل بين الأصول الغير المتكفلة للتنزيل كاصالة الطهارة والحل، وبين الأصول المتكفلة للتنزيل كاستصحابها، حيث أنه في الأول جزم بالأجزاء، وفي الثاني تردد، ولعلّ الوجه في التفصيل، هو أنّ الأستصحاب له جهتان: جهة تلحقه بالطرق والأمارات، وجهة تلحقه بالأصول العملية، والجهة التي تلحقه بالأمارات هي جهة احرازه وتكفله للتنزيل، والجهة التي تلحقه بالأصول العملية هي كون المجمعول فيه البناء العملي لا الظرفية، فبالنظر الى الجهة الأولى يقتضى عدم الأجزاء، كما في الطرق والأمارات، وبالنظر الى الجهة الثانية يقتضى الأجزاء.

و على كلّ حال: أنّ نظره في اقتضاء الأصول للأجزاء الى أنّها توجب توسعة في دائرة الشّروط و تعميما له، بحيث يعمّ الطهارة الواقعيّة والطهارة الظاهرية المجرّولة بقاعدتها او باستصحابها، و حينئذ تكون الصلوة المأقّى بها بقاعدة الطهارة او الحليّة واجدة للشّروط، فلماوجب للأعادة و القضاء، و الألتزام بهذه التوسعة أنّها هو لحكومة أدلّة الأصول على الأدلّة الواقعيّة، و دليل الحاكم قد يوجب التوسعة، و قد يوجب التضييق، و في المقام اوجب التوسعة هذا.

ولكن قد اشكل عليه شيخنا الأستاذ مدظله.

أولا: بأنّ هذا لا يستقيم على مسلكه، من تفسير الحكومة من كون احد الدليلين مفسرا للدليل الآخر على وجه يكون بمنزلة قوله: اى او اعنى او اريد و ما شابه ذلك من ادوات التفسير، لوضوح أنّ قوله: كلّ شئ طاهر او حلال، ليس مفسرا لما دلّ على أنّ الماء طاهر و الغنم حلال، و لا لمادّة على أنّه يعتبر الوضوء بالماء المطلق الطاهر، و الصلوة مع اللباس المباح و امثال ذلك، فتأمل.

وثانيا:

انّ التوسعة و الحكومة أنّها تستقيم اذا كانت الطهارة او الحليّة الظاهرية مجعولة اولاً، ثمّ يأتي دليل على أنّ ما هو الشّروط في الصلوة اعمّ من الطهارة الواقعيّة و الطهارة الظاهرية فيكون حينئذ هذا الدليل موسعا و حاكما على مادّل على اعتبار الطهارة الواقعيّة، و المفروض انه لم يقم دليل سوى ما دل على جعل الطهارة الظاهرية وهو قوله (١) عليه السلام: كلّ شئ لك طاهر، و السّر في اعتبار كون الطهارة الظاهرية مجعولة في التوسعة و الحكومة، هو أنّ الطهارة الظاهرية بناء على التوسعة و الحكومة تكون بمنزلة الموضوع للدليل الحاكم، فتأمل.

(١) الوسائل، الجزء ٢، الباب ٣٧ من ابواب النجاسات، الحديث ٤ ص ١٠٥٤ و في هذا الخبر «كل شئ

نظيف حتى تعلم انه قدر»

و روى في المستدرک عن الصدوق قدس سره في (المقنع) كلّ شئ طاهر حتى تعلم انه قدر» راجع

المستدرک الجلد ١ ص ١٦٤

وثالثاً:

وهو العمدة، أنّ الحكومة التي نقول بها في الطرق والأمارات والأصول غير الحكومة التي توجب التوسعة والتضييق، فإنّ الحكومة التي توجب التوسعة والتضييق أنّها هي بالنسبة إلى الأدلة الأولية الواقعية بعضها مع بعض، كما في مثل قوله (١) لاشكّ لكثير الشكّ، حيث يكون حاكماً على مثل قوله (٢) ان شككت فابن على الأكثر، وابن هذا من حكومة أدلة الأحكام الظاهرية على أدلة الأحكام الواقعية؟ واجمال الفرق بينهما - و ان كان تفصيله موكولاً إلى محله - هو أنّ الحكيم اللذين تكفلها الدليل الحاكم والدليل المحكوم في الأدلة الواقعية أنّها يكونان عرضيين، بان يكونا مجموعين في الواقع في عرض واحد، لأنّ الحكومة بمنزلة التخصيص، وحكم الخاصّ أنّها يكون مجموعاً واقعياً في عرض جعل الحكم العامّ من دون ان يكون بينهما طولية وترتب، فكان هناك حكم مجموع على كثير الشكّ، و حكم آخر مجموع على غير كثير الشكّ، وتسمية ذلك حكومة لتخصيصاً أنّها هو باعتبار عدم ملاحظة النسبة بين الدليلين، والافتتحة الحكومة التخصيص.

و اما الحكومة في الأدلة الظاهرية، فالمجموع فيها أنّها هو في طول المجموع الواقعيّ وفي المرتبة المتأخّرة عنه، خصوصاً بالنسبة إلى الأصول التي اخذ الشكّ في موضوعها. و بعبارة أخرى: المجموع الظاهريّ أنّها هو واقع في مرتبة احراز الواقع و البناء العمليّ عليه بعد جعل الواقع وانحفاظه على ما هو عليه من التوسعة والتضييق، فلا يمكن ان يكون المجموع الظاهريّ موسعاً او مضيقاً للمجموع الواقعيّ، مع أنّه لم يكن في عرضه وليس هناك حكمان واقعيتان مجموعتان. ولتفصيل الكلام محلّ آخر، والغرض في المقام مجرد بيان أنّ الأحكام الظاهرية ليست موسعة للأحكام الواقعية ولا مضيقه لها، ولا توجب تصرفاً في الواقع ابداً.

(١) الوسائل، الجزء ٥ الباب ١٦ من ابواب الخلل الواقع في الصلوة ص ٣٢٩

(٢) الوسائل، الجزء ٥ الباب ٨ من ابواب الخلل، ص ٣١٧ الحديث ١. وفي متن هذا الخبر «متى شككت

فخذ بالاكثر» وفي خبر ٣ من هذا الباب. «اذا سهوت فابن على الاكثر».

ورابعاً:

أنه لو كانت الطهارة المجعولة باصالة الطهارة او استصحابها موسعة للطهارة الواقعية، لكان اللازم الحكم بطهارة ملاقي مستصحب الطهارة و عدم القول بنجاسته بعد انكشاف الخلاف و ان الملاقى (بالفتح) كان نجساً، لأنه حين الملاقات كان طاهراً بمقتضى التوسعة التي جاء بها الأستصحاب، وبعد انكشاف الخلاف لم تحدث ملاقات اخرى توجب نجاسة الملاقى (بالكسر) فينبغى القول بطهارته، و هو كما ترى.

فظهر من جميع ما ذكرنا: ان التوسعة المدعاة في باب الأصول ممّا لا محصل لها، و معه لا يحيص عن القول بعدم اقتضاء الأصول للأجزاء عند انكشاف الخلاف القطعى مط، سواء كانت جارية في الشبهات الحكيمية او في الشبهات الموضوعية.

الجهة الرابعة:

في اقتضاء الملقى به بالأمر الظاهري الشرعى للأجزاء عند انكشاف الخلاف الظنى، كما في موارد تبدل الأجتهد و التقليد، ولا يتفاوت الحال في البحث عن هذه الجهة بين كون الأمر الظاهري مؤدى الطرق و الأمارات، او مؤدى الأصول العملية، نعم: البحث في المقام مقصور على خصوص الطرق و الأمارات و الأصول التي يكون مؤديها الأحكام الشرعية.

واما ما كانت جارية في الموضوعات الخارجية، فلا اشكال في عدم اقتضاءها الأجزاء، كما لو كان الشئ مستصحب الطهارة او الملكية، ثم قامت البيينة على التجاسة او عدم الملكية، فان البيينة توجب نقض الأثار التي عمل بها بمقتضى الأستصحاب من أول الأمر، ولا يتوهم الأجزاء في مثل هذا. و هذا بخلاف ما اذا كانت الأمارات و الأصول قائمة على الأحكام الشرعية ثم انكشف الخلاف، كما في موارد تبدل الأجتهد، فان الأجزاء في مثل ذلك وقع محل الخلاف، و قد قيل فيها بالأجزاء، و ان كان الأقوى عندنا عدم الأجزاء ايض مط في جميع موارد تبدل الأجتهد، سواء كان تبدله لأجل استظهاره من الدليل خلاف ما استظهره أولاً، كما لو استظهر من الدليل الاستحباب او الأباحة ثم عدل عن استظهاره و استظهر

الوجوب او الحرمة، او كان تبدله لأجل عثوره على المقيّد او المخصّص او الحاكم او المعارض الأقوى، وغير ذلك من موارد تبدل الرأى، فإن مقتضى القاعدة في جميع ذلك عدم الأجزاء، وأنّ حال متعلّق الطرق و الأمارات و الأصول حال متعلّق العلم عند انكشاف الخلاف، و كذا حال الأمارات و الأصول حال نفس العلم اذا زال وتبدّل بغيره. فلنا في المقام دعويان:

الأولى: اتّحاد متعلّق الأمارات و الأصول مع متعلّق العلم من الجهة التي نحن فيها.

الثانية: اتّحاد نفس الأمارات و الأصول مع العلم، وأنّ قيام الأمانة على شئ كقيام العلم عليه، ويتّضح الوجه في كلتا الدعويين برسم امور:

(الأمر الأول)

انه ليس المراد من الحكم الظاهري الآ عبارة عن الحكم الواقعي المحرز بالطرق والأمارات والأصول، وليس هناك حكمان: حكم واقعي و حكم ظاهري، بان يكون للشارع انشائان و جعلان، بل ليس الحكم الآ الحكم الواقعي المجعول ازلا والحكم الظاهري عبارة عن احراز ذلك الحكم بالطرق والأصول المقررة الشرعية، و تسميته ظاهرياً لمكان احتمال مخالفة الطريق و الأصل للواقع و عدم ايصاله اليه، و الآ فليس الحكم الظاهري الآ هو الحكم الواقعي الذي قامت عليه الأمارات و الأصول مط، محرزة كانت الأصول او غير محرزة، وهذا هو الذي قام عليه المذهب و يقتضيه اصول المخطئة.

نعم: بناء على اصول المصوّبة من المعتزلة، من أنّ قيام الأمانة يوجب حدوث مصلحة في المتعلّق، و يقع التزاحم بينها و بين المصلحة الواقعية، و تكون مصلحة مؤدى الطريق غالبية على مصلحة الواقع، يكون هناك حكمان و انشائان، و يكون للشارع جعلان، احدهما متعلّق بالواقع الأولى، والثاني متعلّق بمؤدى الطريق والأصل، ولكن بناء على هذا لا ينبغي تسمية ذلك حكماً ظاهرياً، بل يكون ح حكماً واقعياً ثانوياً كما لا يخفى وجهه، وهذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة من وجوه التصويب التي ذكرها الشيخ (قده) في اول حجّة الظن حيث ذكر للتصويب

وجوها ثلاثة: (١)

الأول التصويب الأشعري، و أنه لم يكن في الواقع حكم الآ مؤدى الأمارات والأصول.

الثاني التصويب المعتزلي، وهو ما اشرنا اليه، وحاصله أنه وان كان هناك في الواقع حكم يشترك فيه العالم والجاهل، الآ أنه عند قيام الأمانة على الخلاف يحدث في المتعلق مصلحة غالبية على مصلحة الواقع، ويكون الحكم الفعلي هو مؤديات الطرق و الأصول.

الثالث التصويب الأمامي وهو المصلحة السلوكية على ما يأتي الأشارة اليها.

و بالجملة، بناء على اصول المخطئة ليس الحكم الظاهري امرا في قبال الحكم الواقعي، بل الحكم الظاهري هو عبارة عن الحكم الواقعي المحرز بالطرق و الأصول.

(الأمر الثاني)

ان جعل الطرق و الأمارات والأصول انما يكون في رتبة احراز الحكم الواقعي، ومن هنا كان في طول الحكم الواقعي ولا يعارضه ويزاحمه، فكما ان احراز الواقع بالعلم يكون في المرتبة المتأخرة عن الواقع، كذلك ما جعله الشارع بمنزلة العلم من الطرق و الأمارات و الأصول، حيث أنه جعلها محرزة له تشريعا، وفردا للعلم شرعا، فكان الشارع يجعله للطرق و الأصول خلق فردا آخر للعلم في عالم التشريع، ونفخ فيها صفة الأحرار و جعلها علما، فجعل الطرق و الأصول انما يكون في واد الأحرار و واقعا في رتبة العلم، وهذا معنى حكومتها على الواقع، فان معنى حكومتها عليه، هوانها محرزة للواقع وموصلة اليه، لانها توجب توسعة او تضيقا في ناحية الواقع.

و بالجملة: ليس حال الطرق و الأمارات و الأصول الآ كحال العلم في

كونه محرزا للواقع، غايته أن العلم محرز بذاته، وتلك محرزة بالجعل التشريعي .

(الأمر الثالث)

بعد ما عرفت من أن جعل الأمارات والأصول واقع في رتبة الأحرار، يظهر لك أن طريقيّة الطريق و محرزيتة يتوقف على وجود العلم به، بان يكون واصلا لدى المكلف عالما به موضوعا وحكما، اذ لامعنى لكون الشئ طريقا و حجة فعلية مع عدم الوصول اليه، لأنّ طريقيّته أنّها تكون محرزيتة و محرزيتة تتوقف على الوصول، وبذلك تمتاز الطرق و الأصول عن الأحكام الواقعية، فان ثبوت الأحكام الواقعية و تحققها لا يتوقف على العلم بها، و انما العلم يكون موجبا لتنجزها بخلاف الأمارات و الأصول، فانّ اصل تحققها يتوقف على العلم بها.

لا اقول أنّ اصل انشائها و جعلها يتوقف على العلم بها، فانّ ذلك واضح البطلان لأستلزامه الدور.

بل اقول تحقّق المنشأ خارجا و ثبوت وصف الحجية و الطريقيّة و المحرزية للشئ فعلا يتوقف على الوصول و الوجود العلمى، فانشائها يكون نظير ايجاب الموجب الذى لا يتحقق ما اوجبه خارجا الآ بقبول الآخر، كما أنّ انشاء الأحكام الواقعية يكون نظير الأيقاعات التى لا يتوقف تحقّق منشئاتها على شئ .

و بالجملّة: انشاء الطرق و الأصول وان لم يتوقف على العلم، الآ أنّ واجدية المنشأ لصفة الطريقيّة و المحرزية و كونه طريقا فعلا يتوقف على العلم به، و لامعنى لطريقيّة طريق لم يعلم به المكلف، كما اذا كان هناك خبر عدل لم يعثر عليه، فالخاصّ الذى لم يعثر عليه المكلف ولم يصل اليه لا يكون حجة فعلية، و لا طريقا محرزا، بل الحجة الفعلية و الطريق المحرز هو العام، نعم بعد العثور على الخاصّ و الوصول اليه يتبدل احرازه و يخرج العام عن الطريقيّة، و يكون الخاصّ ح طريقا.

و لايتوهم: أنّ العام المخصّص واقعا الذى لم يعثر المكلف على مخصّصه لم يكن حجة واقعا بل كان من تخيل الحجة، فانّ ذلك واضح البطلان، لأنّ المفروض أنّ الخاصّ لم يكن حجة فعلية، و حيث لم تخل الواقعة عن حجة فالعام الذى كان قد عثر عليه هو الحجة فعلا، كما أنّه لو لم يعثر على العام ايضا كان الأصل الجارى في

المسئلة هو الحجّة.

و بالجملّة: الحجّة هو الطريق الواصل ليس الآ، ومن هنا كانت اصالة العموم متبعة عند الشكّ في المخصّص ولو كان هناك مخصّص في الواقع، فإنّه حيث لم يصل الخاصّ اليه كان العموم هو المرجع والحجّة فعلا.

إذا عرفت ذلك، ظهر لك الوجه في عدم الأجزاء عند تبدل الأجهاد، فإنّ حقيقة تبدل الأجهاد ليس الآ تبدل الأحرار، حيث كانت الطرق والأصول واقعة في مرتبة الأحرار، فتبدل اجتهاده عبارة عن تبدل حجّته وطريقه و احراره، وأنّه الى الان كان الحجّة هو العام، و الآن صار الحجّة هو الخاصّ، فيكون حاله حال تبدل الأحرار العلمى بغيره، و ليس حال ما قام عليه الطريق الآ حال متعلّق العلم عند مخالفته للواقع، من حيث عدم ايجاب العلم في المتعلّق شيئا من مصلحة او مفسدة، بل هو باق على ما هو عليه قبل تعلق العلم، و لا يوجب تبديلا في الواقع، فكذا الحال في متعلّق الطريق، فلا فرق بين تعلق العلم بشئ و بين تعلق الطريق به، و كذا لافرق بين تبدل العلم و تبدل الطريق، فلامعنى للفرق بينهما من حيث الأجزاء و عدمه، فكلّ من قال بعدم الأجزاء عند تبدل العلم يلزمه القول بعدم الأجزاء عند تبدل الأجهاد. هذا اذا لم يعمل في استنباطه بعض الظنون الأجهادية.

و اما اذا عمل ذلك، كما هو الغالب، حيث أنّ الأستنباط غالبا يتوقف على الأستفادة و اعمال الرأى في الجمع بين الأدلّة و مقدار مفادها، فعدم الأجزاء يكون ح اوضح، لأنّ تبديل الأجهاد في مثل هذا يرجع في الحقيقة الى عدم صحّة الأجهاد الأوّل، و عدم استناده الى حجّة شرعية، بل هو مستند الى فهمه و رايه وهو ليس حجّة شرعية.

ثمّ انه لافرق فيما ذكرنا بين القول بالسببية او الطريقيّة، لأنّ المراد من السببية على وجه لا ترجع الى التصويب هو أنّها توجب مصلحة سلوكيّة، لا أنّها توجب مصلحة في المؤدى، و من المعلوم: أنّ المصلحة السلوكيّة لا تقتضى الأجزاء مع انكشاف الخلاف، فإنّ المراد من المصلحة السلوكيّة هي مصلحة تدارك الواقع، حيث أنّ الشارع لمكان نصبه الطرق في حال تمكّن المكلف من الوصول الى الواقع

وانفتاح باب العلم لديه قد فوت الواقع عليه فلا بد من تداركه، ومن المعلوم: أنّ تدارك الواقع أنّها يكون بالمقدار الذي يستند فوته الى الشارح، اى بمقدار سلوك الأمانة مع كونها قائمة عنده، فلو فرض أنه قامت الأمانة في أول الوقت على وجوب الجمعة، فصلاًها ثم بعد انقضاء فضيلة الوقت تبين مخالفة الأمانة للواقع و أنّ الواجب هو صلوة الظهر، فالذي فات من المكلف في مثل هذا هو فضيلة أول الوقت ليس الآء، واما فضيلة اصل الوقت و اصل الصلوة فلم تفت من المكلف، لأمكان تحصيلها. و كذا الكلام فيما اذا انكشف الخلاف بعد الوقت، فانه بالتسبة الى القضاء لم يفت.

وبالجملة: المصلحة السلوكية تدور مدار البناء على مقدار اعمال الأمانة و مقدار فوت الواقع. فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنّ القاعدة لا تقتضى الأجزاء عند تبدل الأجتاد، بل القاعدة تقتضى عدم الأجزاء.

وربما قيل بأن القاعدة تقتضى الأجزاء لوجوه:

الأول.

لزوم العسر و الحرج من القول بعدم الأجزاء، وقد وقع الاستدلال بذلك في جملة من الكلمات بدعوى أنه يكفى الحرج التوعى في نفي الحكم راساً، ولا يعتبر الحرج الشخصى حتى يدور الأجزاء مداره، ونظير هذا وقع في التمسك بلا ضرر. وقد تكرر في جملة من الكلمات كون العبرة بالضرر و الحرج الشخصى او التوعى، حتى اثبتوا جملة من الأحكام بواسطة استلزام عدمها الحرج في الجملة، ولو بالنسبة الى بعض الأشخاص و في بعض الأحوال كمسئلتنا، حيث اثبتوا الأجزاء بواسطة استلزام عدم الأجزاء الحرج في بعض المقامات، و كان منشأ ذلك هو تعليل بعض الأحكام الشرعية الكلية بالضرر والحرج، كما ورد في بعض اخبار الشفعة (١) تعليلها بنفي الضرر، و طهارة الحديد بنفي الحرج، و من المعلوم أنّ عدم الشفعة و نجاسة الحديد لا يستلزم الضرر و الحرج بالتسبة الى جميع الأشخاص في جميع الأحوال،

(١) الوسائل، الجزء ١٧ الباب ٥، من ابواب الشفعة الحديث ١ ص ٣١٩

فتخيّل أنّ الضرر والحرص المنفيّ هو الضرر والحرص التوعى لا الشخصى هذا. ولكن الظاهر أنّ ذلك من جهة الأشتباه والخلط بين ما يكون حكمة التشريع، وبين ما يكون علة الحكم، فإنّ الضرر والحرص المعلّل بهما حكم الشفعة و طهارة الحديد أنّها يكونان حكمة للتشريع، حيث أنّ الحكيم تعالى لمكان فضله على العباد وتوسعته على الناس جعل طهارة الحديد مع أنّ فيه مقتضى التجاسة، وجعل الأخذ بالشفعة لحكمة استلزامه الضرر والحرص بالنسبة الى نوع العباد، ولكن هذه الحكمة صارت سببا لجعل حكم كلّى الهى على جميع العباد، وليس من شأن الحكمة الأطراد، ففي مثل هذا لامعنى لدعوى الضرر الشخصى، وليس لأحد الفتوى بنجاسة الحديد او عدم الشفعة بالنسبة الى من لم يكن في حقّه ضرر وحرص، لأنّ الفتوى بذلك فتوى على خلاف حكم الله تعالى، حيث جعل الشفعة و طهارة الحديد حكما كلياً في حقّ جميع العباد، فكيف يمكن الفتوى على خلاف ذلك؟ الآ ان يكون مبدعا في الدين و العباد بالله. ولكن هذا غير الضرر المنفى بمثل قوله: لا ضرر ولا ضرار - الوارد في قضية سمرة بن جندب، و الحرج المنفى بقوله تعالى: ما جعل عليكم في الدين من حرج، فإنّ الضرر والحرص في مثل ذلك أنّها يكون علة لنفى الحكم الضررى و الحرجى، و يكون ادلة نفي الضرر و الحرج حاكمة على الأدلة الأولية المتكلفة لبيان احكام الموضوعات مط الشاملة لحالة الضرر والحرص، ففي مثل هذا لا يمكن ان يكون الضرر و الحرج نوعيا، لأنّ حكومتها على تلك الأدلة تكون بمنزلة تخصيصها وقصر دائرتها بغير حالة الضرر و الحرج، فيكون الحكم الأولى ثابتا في غير صورة الضرر و الحرج، ولا معنى لتوهم أنّ العبرة في ذلك بالضرر و الحرج التوعى، و لا يمكن الفتوى بنفى الحكم كليّة في حقّ جميع العباد بعد تشريعه لمكان استلزامه الضرر و الحرج بالنسبة الى بعض العباد، فإنّ الفتى بذلك يكون مبدعا في الدين، و كيف يمكن رفع الحكم الثابت في الشريعة لمكان استلزامه الضرر و الحرج في الجملة؟ فالعبرة في ذلك لا يكون الآ بالضرر و الحرج الشخصى.

إذا عرفت ذلك فنقول: أنّه بعد تشريع الأحكام من وجوب صلوة الظهر في الوقت و قضائها في خارجه بالنسبة الى كلّ احد، كيف يمكن القول بعدم وجوب

ذلك مط إعادة وقضاء بالنسبة الى جميع العباد لمكان استلزام الاعادة والقضاء الحرج في الجملة في حق بعض الأشخاص في بعض الأحوال، بل لا بد في مثل ذلك من الأقتصار على المورد الذى يلزم منه الحرج.

وبالجملة: اثبات حكم كلى الهى و هو الأجزاء مط بادلّة نفي الحرج لا يمكن، لأنّ ادلّة نفي الحرج و الضرر أنّما تنفى الحكم الضررى والحرجى، وليس من شأنها اثبات حكم في الشريعة.

الوجه الثانى:

من الوجوه التى استدلّوا بها للأجزاء، هو أنّه لا ترجيح للأجتهد الثانى على الأجتهد الأول، بعد ما كان كلّ منهما مستندا الى الطرق الشرعية الظنية، هذا. ولكن لا يخفى عليك ما في هذا الاستدلال، فانه ليس المقام من باب التعارض حتى يقال: أنّه لا موجب لترجيح احدهما على الآخر، بل المفروض أنّ الأجتهد الأول قد زال بسبب الأجتهد الثانى، و كان المستنبط بالأجتهد الثانى هو الحكم الألهى الأرى والأبدى، و المستنبط بالأجتهد الأول و ان كان كذلك ايضاً، الآ انه قد زال، فلم يبق الآ العمل على مقتضى الأجتهد الثانى، و ليس ذلك ترجيحاً للأجتهد الثانى، حتى يقال: أنّه ترجيح بلا مرجح.

الوجه الثالث:

هو ما حكى عن بعض الكلمات، من أنّ المسئلة الواحدة لا تتحمل اجتهادين، فلا يمكن ان يرد الأجتهدان على صلوة ظهر هذا اليوم، وح فاذا اجتهد فى عدم وجوب السورة وصلّى صلوة الظهر بلاسورة بمقتضى اجتهاده، فالأجتهد الثانى الذى يكون مؤذاه وجوب السورة لا يتعلق بتلك الصلوة التى صلاها فى ذلك اليوم، بل يتعلق بصلوة سائر الأيام، هذا.

ولكن لم يظهر لنا معنى محصل لقولهم: أنّ المسئلة الواحدة لا تتحمل اجتهادين، فانه ان اريد عدم التحمل فى زمان واحد فذلك ضرورى، لعدم تعلق اجتهادين فى زمان واحد بمسئلة واحدة، و ان اريد عدم التعلق و لو فى زمانين فذلك واضح البطلان، لتحتملها الف اجتهاد، ولم يكن مؤدى الأجتهد صلوة هذا اليوم او ذلك

اليوم، بل مؤداه هو الحكم الكلى المتعلق بجميع الأيام، و عليك بملاحظة سائر الوجوه التي استدلوا بها للأجزاء، فانها مما لا تسمن ولا تغنى.

فتحصل: ان مقتضى القاعدة عدم الأجزاء مط في جميع موارد تبديل الأجتهاد. وكذا الحال بالنسبة الى المقلد اذا عدل من تقليده لموجب من موت، او خروج المقلد من اهلية التقليد، او غير ذلك من موجبات العدول، فان حال المقلد حال المجتهد، غاية ان طريق المجتهد هو الأدلة الاجتهادية والأصول العملية التي يجربها في الشبهات الحكيمية، و طريق المقلد هو رأى المجتهد، وليس لرأى المجتهد موضوعية حتى يتوهم الأجزاء، بل انما يكون طريقا صرفا كطريقة الأدلة بالنسبة الى المجتهد، كما لا يخفى.

ثم أنك بعد ما عرفت من ان القاعدة لا تقتضى الأجزاء بل تقتضى عدمه، فنقول: انه قد حكى الأجماع على الأجزاء، و نحن و ان لم نعثر على من ادعى الأجماع، الا ان شيخنا الأستاذ مدّ ظله ادعاه، ولكن لو فرض تحقق الأجماع، فربما يشكل التمسك به من جهة احتمال كون الأجماع في المقام مدركيًا، لذهاب جملة الى ان القاعدة تقتضى الأجزاء، ومع هذا لا عبرة بهذا الأجماع.

ثم لو اغمضنا عن ذلك و قلنا بكفاية الأجماع على النتيجة، فيقع الكلام في مقدار دلالة هذا الأجماع، فنقول: لعل المتيقن من هذا الأجماع هو سقوط الأعادة و القضاء، و اما فيما عدا ذلك من الوضعيات - في باب العقود و الأيقاعات، و باب الظهارة و التجاسة، و مسألة الأقتداء و غير ذلك من المسائل العامة البلوى التي تتفرع على مسألة الأجزاء - فالأمر فيها مشكل، و لا بدّ من الفحص التام في كلمات الأعلام في المقام. هذا تمام الكلام في اقتضاء الأمر الظاهري الشرعي للأجزاء.

و اما اقتضاء الأمر الظاهري العقلي للأجزاء، فجملة القول فيه، هو ان المراد من الأمر الظاهري العلم، و ما يلحق به من الأصول العقلية، و ما يعمله المجتهد من الظنون الاجتهادية و الاستفادات، حيث انه في الجميع ليس امرا شرعيًا ظاهريًا، لما عرفت من ان المراد من الأمر الشرعي هو الطرق و الأصول الشرعية، و ما عدا ذلك يكون ملحقا بالعلم الذي يكون حججه عقلية محضة،

وعلى كل حال فلا ينبغي توهم الأجزاء في الأمر العقليّ، بل لا يفيد شيئاً سوى المعذورية، وذلك أيضاً إذا لم يكن مقصراً في المقدمات والآلا يفيد المعذورية أيضاً، من غير فرق بين تعلق العلم بالفروع أو الأصول، وذلك واضح لا غبار عليه، هذا تمام الكلام في مسألة الأجزاء.

ثم إن شيخنا الأستاذ مدّ ظله، تعرّض في المقام لبعض المسائل الأصولية التي لا طائل تحتها، كمسئلة أنّ الأمر بالأمر امر، ومسئلة أنه إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز ام لا؟ ومسئلة امر الأمر مع علمه بانتفاء الشرط، ونحن قد عرضنا عن ذكرها لأنه لا فائدة فيها وهو مدّ ظله أيضاً قد طواها ولم يعتن بالبحث فيها.

والحمد لله أولاً وآخراً

وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الجمعة ١٠ شعبان سنة ١٣٤٦.

القول في مقدمة الواجب

و تنقيح البحث فيها يتسدى تقديم امور:

الأمر الأول:

لا ينبغي الاشكال في كون المسئلة من المسائل الأصولية، وليست من المبادئ الأحكامية، ولا من المسائل الفقهية، وذلك لما تقدم من أنّ الضابط في مسئلة الأصولية هو وقوعها في طريق الاستنباط بحيث تكون نتيجتها كبرى لقياس الاستنباط على وجه يستنتج منها حكم فرعى كلى، وهذا المعنى موجود في المقام، فإنّ البحث في المقام أنّها يكون عن الملازمة بين وجوب شئ ووجوب مقدماته، لاعن نفس وجوب المقدمة، بل يكون وجوب المقدمة نتيجة الملازمة على القول بها، فلا وجه لجعل المسئلة من المسائل الفقهية، كما لا وجه لجعلها من المبادئ الأحكامية التي هي عبارة عن البحث عن الأحكام وما يلازمها، كالبحث عن تضادّ الأحكام الخمسة، وتقسيم الحكم الى الوضعى والتكليفى، وغير ذلك ممّا عدّوه من المبادئ الاحكامية، في مقابل المبادئ التصورية والتصديقية، فإنّ جعلها من المبادئ الأحكامية بلا موجب، بعد امكان جعلها من المسائل الأصولية.

نعم: هي ليست من المسائل اللفظية، كما يظهر من المعالم (ره) بل هي من المسائل العقلية، ولكن ليست من المستقلات العقلية الراجعة الى باب التحسين و التقييح و مناطاة الأحكام، بل هي من الملازمات العقلية، حيث أنّ حكم العقل في المقام يتوقف على ثبوت وجوب ذى المقدمة، فيحكم العقل بالملازمة بينه و بين وجوب مقدماته، و ليس من قبيل حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان الذى

لا يحتاج الى توسيط حكم شرعى، بل البحث في المقام نظير البحث عن مسألة الضدّ و مسألة اجتماع الأمر والتّهى يتوقّف على ثبوت امر او نهى شرعى، حتّى تصل التّوبة الى حكم العقل بالملازمة كما في مسألتنا، او اقتضاء التّهى عن الضدّ كما في مسألة الضدّ، اوجواز الأّتماع و عدمه كما في مسألة جواز اجتماع الأمر و التّهى، ولكن القوم لمّا لم يفرّدوا بابا للبحث عن الملازمات العقلية - مع أنّه كان حقّه ذلك ادرجوا المسئلة وماشابهها في مباحث الألفاظ مع أنّها ليست منها كما لا يخفى.

الأمر الثاني:

ليس الوجوب المبحوث عنه في المقام بمعنى اللابديّة العقلية، فإنّ ذلك ممّا لاسبيل الى انكاره اذ هو معنى المقدميّة كما هو واضح، و ليس المراد من الوجوب ايضاً الوجوب التّبعى العرضى نظير وجوب استدبار الجدى عند وجوب استقبال القبلة، حيث أنّ الأستدبار لم يكن واجبا، و أنّما ينتسب الوجوب اليه بالعرض و المجاز لمكان الملازمة نظير اسناد الحركة الى الجالس في السفينة، فإنّ هذا المعنى من الوجوب ايضاً ممّا لا ينبغى انكاره، بل هو يرجع الى المعنى الأول من اللابديّة، و كذا ليس المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام الوجوب الأستقلاالى الناشى عن مبادئ مستقلة و ارادة متأصلة، فإنّ هذا المعنى ممّا لا يمكن الألتزام به، و كيف يمكن ذلك مع أنّه كثيرا ما تكون المقدمة مغفولا عنها و لا يلتفت الى اصل مقدميّتها، بل ربّما يقطع بعدمها، مع أنّها في الواقع تكون مقدّمة، و هذا المعنى من وجوبها يستدعى الألتفات اليها تفصيلا.

بل المراد من الوجوب في المقام: هو الوجوب القهرى المتولّد من ايجاب ذى المقدّمة، بحيث يريد المقدّمة عند الألتفات اليها و لا يمكن ان لا يريدّها، فالمقدّمة متعلّقة لأرادة الأمر، و ليس اسناد الوجوب اليها بالعرض و المجاز بل يكون الأسناد على وجه الحقيقة، ولكن ليست الأرادة عن مبادئ مستقلة، بل يكون مقهورا في ارادتها بعد ارادة ذى المقدّمة و لوعلى جهة الأجمال، بحيث تتعلّق الأرادة بالعنوان الكلّى الذى يتوقّف عليه ذو المقدّمة و ان لم يلتفت الى المقدّمات الخاصّة، ولكن المقدّمات الخاصّة تتصف بالوجوب حقيقة بعد انطباق العنوان عليها.

الأمر الثالث :

في تقسيمات المقدمة: ولها تقسيمات باعتبارات مختلفة فمنها تقسيمها الى الداخلية والخارجية، والداخلية الى الداخلية بالمعنى الأخص والداخلية بالمعنى الأعم. كما أنّ الخارجية ايضاً تنقسم الى الأعم والأخص. والمراد من الداخلية بالمعنى الأخص خصوص الأجزاء التي يتألف منها المركب، والمراد من الداخلية بالمعنى الأعم ما يعم الأجزاء والشرائط والموانع التي اعتبر التعبدها داخلا في المأمور به.

وبعبارة اخرى: المراد من الداخلية بالمعنى الأخص ما كان كلّ من القيد والتقييد داخلا في حقيقة المأمور به وهويته، وذلك يختص بالأجزاء لاغير، ويقابلها الخارجية بالمعنى الأعم، وهي ما كان ذات الشيء خارجاً عن حقيقة المأمور به، سواء كان التقييد والأضافة داخلا كالشرائط والموانع، حيث يكون ذات الشرط والمانع خارجاً والتقييد والأضافة داخلا، او كانت الأضافة ايضاً خارجة كالمقدمات العقلية التي لا دخل لها في المأمور به اصلاً، كنصب السلم بالنسبة الى الصعود الى السطح.

و المراد من الداخلية بالمعنى الأعم ما كان التقييد داخلا، سواء كان نفس القيد ايضاً داخلاً كالأجزاء او كان نفسه خارجاً كالشرائط، ويقابلها الخارجية بالمعنى الأخص، وهي ما كان كلّ من القيد والتقييد خارجاً، كالمقدمات العقلية، فالشرط والمانع له جهتان: بجهة يكون من المقدمات الداخلية باعتبار دخول التقييد، وبجهة يكون من المقدمات الخارجية باعتبار خروج ذاته.

ثم إنّ المقدمة الخارجية بالمعنى الأخص تنقسم الى علة ومعده، والمراد من المعده ما كان له دخل في وجود الشيء، من دون ان يكون وجود ذلك الشيء مترشحاً منه بحيث يكون مفيضاً لوجوده، بل كان مجرد التهيئة والاستعداد لأفاضة العلة وجود معلولها، كدرجات السلم ما عدا الدرجة الأخيرة، حيث أنّ كلّ درجة تكون معده للكون على السطح، كما تكون معده ايضاً للكون على الدرجة التي فوقها بمعنى أنّه يتوقف وجود الكون على الدرجة الثانية على الكون على الدرجة الأولى، وقد

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

ثم ان العلة تنقسم الى بسيطة، و مركبة، و المركبة الى ما تكون اجزائها متدرجة في الوجود، و ما لا تكون كذلك.

فالأول كالصعود على السلم بالنسبة الى الصعود على السطح، حيث ان الصعود على السلم يكون متدرجا في الوجود.

و الثاني كالتار المجاورة مع عدم البلة بالنسبة الى الأحرار، حيث تكون العلة مركبة من التار و المجاورة و عدم البلة، ولكن ليست هذه الأجزاء متدرجة في الوجود، بل يمكن ان توجد العلة بجميع اجزائها دفعة واحدة، فان كانت العلة متدرجة في الوجود كانت العلة التامة هي الجزء الأخير منها التي يتعقبها وجود المعلول، و الأجزاء السابقة عليها تكون من المعدات. وهذا بخلاف ما اذا لم تكن متدرجة في الوجود، فان العلة التامة هو مجموع الأجزاء، بل المعلول يستند الى مقتضى وان فرض تأخره في الوجود عن الشرط و عدم المانع، فظهر ان ما اشتهر من ان الشئ يستند الى الجزء الأخير من العلة انها هو فيما اذا كانت اجزاء العلة متدرجة في الوجود.

و على كل حال، لاشكال في دخول المقدمات الخارجية بالمعنى الأخص في محل النزاع ما عدا العلة التامة، و اما العلة التامة ففيها كلام يأتي انشاء الله تعالى، و كذا لا اشكال في دخول الشروط و عدم الموانع الشرعية في محل النزاع، سواء جعلت من المقدمات الداخلية او المقدمات الخارجية على اختلاف الأعتبارات كما تقدم.

و اما دخول المقدمات الداخلية بالمعنى الأخص اي الأجزاء في محل النزاع فلا يخلو عن كلام، بل ربما حكى عن بعض خروجها عن حريم النزاع، بل ربما

يستشكل في كون الأجزاء مقدّمة، مع أنّه لا بدّ من المغايرة بين المقدّمة وذي المقدّمة، اذ لا يعقل ان يكون الشئ مقدّمة لنفسه، فكيف تكون الأجزاء مقدّمة للكلّ مع أنّها ليست الآ عين الكلّ اذ الكلّ عبارة عن نفس الأجزاء بالأسر، وح تكون الأجزاء واجبة بالوجوب التفسى ولامعنى لوجوبها بالوجوب المقدّمى بعد كونها عين الكلّ و اتّحادهما معه هذا.

وقد دفع الأشكال الشيخ (قده) على ما في التقريرات (١) بما حاصله: انّ الكلّ هو عبارة عن الأجزاء لابشرط، والجزء عبارة عنه بشرط لا، فالأجزاء لها لحاظان: لحاظها بشرط لا فتكون اجزاء و مقدّمة، و لحاظها لابشرط فتكون عين الكلّ و ذا المقدّمة، فاختلفت المقدّمة مع ذبها اعتبارا و لحاظا هذا.

و كانّ الشيخ (قده) قاس المقام بالهيوى والصورة، و الجنس و الفصل، و المشتقّ و مبدء الأشتقاق، حيث أنّهم في ذلك المقام يفرقون بين الهيوى و الصورة، و بين الجنس و الفصل، بالآلابشرطيّة و البشروط الّلائيّة، فانّ اجزاء الأنسان مثلا ان لوحظت بشرط لا، تكون هيوى و صورة، و يغاير كلّ منها الآخر، و يمتنع حمل احدهما على الآخر، و حملها على الأنسان، و حمل الأنسان على كلّ منها. و ان لوحظت لابشرط تكون جنسا و فصلا و يصح حمل احدهما على الآخر، و حمل كلّ منها على الأنسان، و حمل الأنسان على كلّ منها. و كذا الحال بالنسبة الى المشتقّ و مبدء الأشتقاق على ما تقدّم تفصيله في مبحث المشتقّ هذا.

ولكن لا يخفى عليك مافيه، فانّ قياس الأجزاء في المقام بمثل الهيوى و الصوورة و الجنس و الفصل مع الفارق، فانّ معنى الّلابشرط الّذى يذكرونه في ذلك المقام أنّها هو بمعنى لحاظ الشئ لابشرط عمّا يتحد معه بنحو من الأتحاد، سواء كان من قبيل اتّحاد المشتقّ مع ما يجرى عليه من الدّات على اختلاف انواعه: من كونه

(١) راجع مطارج الانظار الهداية الثانية من مباحث مقدّمة الواجب، «و تحقيق ذلك ان يقال...» ص

اتحاداً صدورياً، او حلولياً، او غير ذلك، او كان من قبيل اتحاد الجنس و الفصل، فإنه في مثل هذا اذا لوحظ الشيء لا بشرط كان قابلاً للحمل لمكان الأتحاد الذي بينهما، و اين هذا ممّا نحن فيه من الأجزاء العرضية التي يكون كل جزء منها مبائناً للأخر و للكل؟ و لا يعقل ان يتحد الجزء مع الكل في الوجود و ان لوحظ بالف لا بشرط، و لا يمكن حمل الفاتحة على الصلوة و لا حل الأنكبين على السكنجبين.

والسر في ذلك: هو أنّ المركب من الأجزاء العرضية الذي يكون التركيب فيه انضمامياً لا يمكن فيه اتحاد الأجزاء بعضها مع بعض و لا بعضها مع الكل في الوجود، بل لكل وجود مغاير، سواء كان من المركبات الاعتبارية او كان من المركبات الخارجية، فلا يصح حمل الفاتحة على الصلوة و ان لوحظت لا بشرط، فإن لحاظ الفاتحة لا بشرط ليس معناه لحاظها لا بشرط عمّا يتحد معها، اذ لم تتحد هي مع شيء في الوجود حتى يمكن لحاظها كذلك، كما امكن لحاظ الجنس كذلك لمكان الأتحاد الذي بينه و بين الفصل، بل المعنى المتصور من لحاظ الفاتحة لا بشرط أنّها هو لحاظها بنفسها، سواء كانت منضمة الى غيرها او غير منضمة، و هذا المعنى كما ترى لا يوجب ان تكون عين الكل و لا حملها عليه، بل بعد بينها كمال المبانيه.

و هذا بخلاف التركيب الأتحادي بنحو من الأتحاد، و لو كان من قبيل اتحاد المشتق مع الذات الذي هو اضعف من اتحاد الجنس و الفصل، فإنه لمكان الأتحاد الذي بينهما. حيث أنّ وجود العرض لنفسه عين وجوده لغيره يمكن لحاظ الأجزاء لا بشرط، اي لحاظها على ما هي عليها من الأتحاد من دون لحاظ تجرّدها عمّا اتحد معها، فتكون بهذا اللحاظ عين الكل و يصح الحمل حينئذ، كما يمكن لحاظها بشرط لا. اي لحاظها غير متحدة. فتكون مغايرة للكل و يمتنع الحمل، و اين هذا من اجزاء المركب بالتركيب الأنضمامي الذي ليس فيه شائبة الأتحاد؟ كما فيما نحن فيه.

و بالجملة: دعوى أنّ الأجزاء في المقام ان لوحظت لا بشرط تكون عين الكل، ما كانت ينبغي ان تصدر من مثل الشيخ (قده) و لعلّ المقرر لم يصل الى مراد الشيخ (قده)

والذى ينبغى ان يقال في المقام: هو أنّ الكلّ عبارة عن الأجزاء بالأسر، اى مجموع الأجزاء منضمًا بعضها مع بعض، فهي بشرط الأجماع تكون عين الكلّ، لاهى لا بشرط، كما في التقرير، و الأجزاء أنّها تكون لا بشرط. و اعتبار الكلّ و الأجزاء على هذا الوجه ممّا لا اشكال فيه.

ولكن مع ذلك اشكال دخول الأجزاء في محلّ النزاع بعد على حاله، لأنّه هب ان الأجزاء أنّها تكون لا بشرط، و الكلّ يكون بشرط الأنضمام، الآ أنّ اللابشرط لما كان يجتمع مع الف شرط من دون ان يكون ذلك موجبا لتبدل في ذاته و تغير في حقيقته، فالفاتحة التي تكون لا بشرط هي بعينها الفاتحة التي تكون منضمّة الى السورة والرّكوع و السجود و غير ذلك من اجزاء الصلوة، فإنّ لا بشرطيتها لا يمنع عن انضمام الغير معها، والمفروض أنّ الفاتحة التي تكون منضمّة الى غيرها واجبة بالوجوب النفسى المتعلق بالكلّ، وليس هناك ذات اخرى و شئ آخر يكون واجبا بالوجوب المقتضى.

و حاصل الكلام: أنّ اعتبار الجزء لا بشرط و اعتبار الكلّ بشرط الأنضمام، لا يدفع اشكال كون ما وجب بالوجوب النفسى يلزم ان يكون واجبا مقدميا لنفسه بناء على دخول الأجزاء في محلّ النزاع، فإنّ الأجزاء التي اعتبرت لا بشرط هي بعينها تكون منضمّا بعضها مع بعض، لما عرفت من أنّ اللاشرطيّة لا تنافي الأنضمام، و ما يكون واجبا بالوجوب النفسى هو هذه الأجزاء المنضمّة بعينها، فيعود محذور كون الشئ واجبا مقدميا لنفسه الواجب بالوجوب النفسى حسب الفرض.

هذا حاصل ما افاده شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه في تقريب الأشكال في الدورة السابقة على ما حكى عنه، وكانّ الأشكال كان قويا في نظره سابقا ورحج قول من قال بخروج الأجزاء عن محلّ النزاع، ولكنّه في هذه الدورة قد ضمّف الأشكال و بنى على دخول الأجزاء في محلّ النزاع.

و حاصل ما افاده في وجه ذلك: هو أنّ المراد من البشروط الشبيّة التي هي عبارة عن الكلّ ليس مجرد انضمام الأجزاء بعضها مع بعض بمعنى مجرد الأجماع في الوجود، حتّى يقال: أنّ لا بشرطيّة الأجزاء لا ينافى هذا الأنضمام و الأجماع في

الوجود بل هي هي بعينها لأنّ اللابشرط يجامع هذا الأنضمام فلا يحصل المغايرة بين الأجزاء والكل، بل المراد من البشروط الشيشية في المقام هو لحاظ الجملة شيئاً واحداً على وجه يكون للأجزاء المجتمعة حالة وحدة بها يقوم الملاك والمصلحة، وهذا المعنى من البشروط الشيشية يباين اللابشروطية ويضاده، إذ ذوات الأجزاء ح لم تكن ملحوظة بهذا اللحاظ، بل هذا اللحاظ يوجب فناء الذوات واندكاكها في ضمن الوحدة على وجه لا تكون الذوات ملحوظة الآتبعاً، ولا بشروطية الجزء لا يمكن ان يجامع هذا المعنى من الأجماع والأنضمام، بل الذي يجامعه هو مجرد الأجماع في الوجود و انضمام بعضها مع بعض. ولكن قد عرفت أنه ليس المراد من الأنضمام المعبر في الكلّ هذا المعنى، بل الأنضمام المعبر هو الأنضمام على وجه تكون الجملة شيئاً واحداً.

والذي يدلّ على أنّ المراد من الأنضمام المعبر في الكلّ هذا المعنى، هو أنّه لو نوى الصلوة لاعلى وجه لحاظ الوحدة، بل نوى كلّ جزء جزء مستقلاً واتي بالأجزاء على هذا الوجه متعاقبة ومنضماً بعضها مع بعض كانت صلوته باطلة. فيظهر من ذلك: أنّ المعبر في الكلّ ليس مجرد الأنضمام، بل لابدّ من لحاظ الوحدة. وهذا المعنى من الأنضمام كما ترى متأخراً في الرتبة عن لحاظ ذوات الأجزاء لابشرط، إذ لابدّ أولاً من تصوّر ذوات الأجزاء وبعد ذلك يجعل الجملة شيئاً واحداً، فحصلت المغايرة بين الأجزاء والكلّ، وتقدّم الأول على الثاني. هذا غاية ما يمكن ان يوجه دعوى مقدمية الأجزاء للكلّ.

ولكن مع ذلك لا ينفع في دخول الأجزاء في محلّ النزاع، فإنّ التقدّم المدعى للأجزاء أنّها هو التقدّم بحسب عالم اللحاظ و التصور، و أمّا بحسب عالم الوجود و التحقق فليس بين الأجزاء و الكلّ تقدّم و تأخر، بل الأجزاء بوجودها العيني عين الكلّ، و تكون واجبة بنفس وجوب الكلّ، و ليس لها وجود آخر تكون به واجبة بالوجوب المقتمى، فتأمل في المقام جيّداً. هذا تمام الكلام في المقدمات الداخلية بالمعنى الأخصّ، و أمّا المقدمات الخارجية بالمعنى الأخصّ قد عرفت أنّ ما عدا العلة الثاقمة منها داخلة في محلّ النزاع.

واقفا العلة التامة:

فقد يقال بخروجها عن محل النزاع، نظراً الى ان ارادة الامر لابد ان تتعلق بما تتعلق به ارادة الفاعل، و ارادة الفاعل لا تتعلق بالمعلول لأنه ليس فعلا اختيارياً له، بل هو يتبع العلة و يترشح وجوده منها قهراً، بل ارادة الفاعل انما تتعلق بالعلة التي هي فعل اختياري له، و مقتضى الملازمة بين الأرادتين ان تكون العلة هي متعلقة لأرادة الأمر، فتكون هي الواجبة بالوجوب التفسى، و لامعنى لأن تكون واجبة بالوجوب المقدمى، و ربما ينقل عن السيد المرتضى (ره) القول بذلك، ولكن العبارة المحكية عنه لا تنطبق على ذلك فراجع.

و على كل حال الذى ينبغى ان يقال: هو انه تارة يكون لكل من العلة و المعلول وجود مستقل، و كان ما بجذاء احدهما غير ما بجذاء الآخر كطلوع الشمس التي يكون علة لضوء النهار، حيث ان لكل من الطلوع و الضوء وجودا يخصه، و ان كان وجود الضوء مترشحا عن وجود الطلوع و كان متولداً منه، الا انه مع ذلك يكون ما بجذاء احدهما غير ما بجذاء الآخر.

و اخرى لا يكون كذلك، بل كان هناك وجود واحد معنون بعنوانين: عنوان اولى، و عنوان ثانوى، كالألقاء و الأحرار، و الغسل و الطهارة، حيث انه ليس هناك الا فعل واحد، و يكون هذا الفعل بعنوانه الأولى القاء او غسلا، و بعنوانه الثانوى احراقا او تطهيراً، و ليس ما بجذاء الألقاء او الغسل غير ما بجذاء الأحرار او الطهارة، بل هو هو ولذا يحمل احدهما على الآخر فيقال: الألقاء احراق و بالعكس و الغسل طهارة و بالعكس، لما بين العنوانين من الأتحاد في الوجود.

فان كانت العلة على الوجه الأول بحيث يغير وجودها وجود المعلول، فالحق انها داخله في محل النزاع، و تكون واجبة بالوجوب المقدمى، و الذى يكون واجبا بالوجوب التفسى هو المعلول، و ارادة الفاعل انما تتعلق به لكونه مقدورا له ولو بالواسطة، و لا يعتبر في متعلق التكليف ازيد من ذلك. و لا يمكن ان تكون العلة واجبة بالوجوب التفسى مع ان المصلحة و الملاك قائمة بالمعلول، بل الذى يكون واجبا بالوجوب التفسى هو المعلول، و هو الذى تتعلق به ارادة الفاعل و الأمر، و

العلة لا تكون واجبة إلا بالوجوب المقدمى .

وان كانت العلة على الوجه الثانى اى لم يكن هناك وجودان منحازان، بل كان هناك فعل واحد معنون بعنوانين طوليين، فالحق أنه ليس هناك إلا وجوب نفسى تعلق بالفعل، غايته أنه لابعنوانه الأولى بل ببعنوانه الثانوى، فإن الأمر بالأحراق امر بالألقاء و الأمر بالألقاء امر بالأحراق، وكذا الحال فى الغسل و الطهارة و الأئحاء و التعظيم، و غير ذلك من العناوين التوليدية، و ذلك لوضوح أنه لم يصدر من المكلف فعلا ن يكون احدهما الألقاء و الآخر احراقا، بل ليس هناك إلا فعل واحد معنون بعنوانين: عنوان أولى و عنوان ثانوى، بل ليس ذلك فى الحقيقة من باب العلة و المعلول، اذ العلة و المعلول يستدعيان وجودين، و ليس هنا إلا وجود واحد و فعل واحد، فليس الأحراق معلولا للألقاء، بل المعلول و المسبب التوليدى هو الأتحراق لا الأحراق الذى هو فعل المكلف، و كذا لكلام فى الغسل و التطهير، حيث انّ التطهير ليس معلولا للغسل، بل المعلول هو الطهارة. و من ذلك ظهر انّ اطلاق المسببات التوليدية على العناوين التوليدية لا يخلو عن مسامحة، لأنّ المسبب التوليدى ما كان له وجود يخصه غير وجود السبب كطلوع الشمس و اضائة النهار، و ليس المقام من هذا القبيل، مثلا فرق بين فرى الأوداج الذى يكون معنونا بعنوان القتل، و بين اسقاء السم الذى يتولد منه القتل، فإنّ القتل فى الأول يكون من العناوين التوليدية، و فى الثانى يكون من المسببات التوليدية، و الأسباب التى جعلوها موجبة للضمنان فى مقابل المباشرة كلها ترجع الى المسببات التوليدية، فتأمل جيدا.

فالألقاء او الغسل ليس واجبا بالوجوب المقدمى، بل هو واجب بالوجوب النفسى، غايته لابعنوانه الأولى اى بما أنه القاء او صب الماء، بل ببعنوانه الثانوى اى بما أنه احراق و افرغ للمحلّ عن النجاسة. و الذى يدلّ على أنه ليس هناك فعلا ن و ليس من باب المقدمة و ذى المقدمة، هو صحة حمل احدهما على الآخر و صحة تعلق التكليف بكلّ منها، كما ورد: اغسل ثوبك عن ابوال ما لا يوكل، و ورد ايضا و ثيابك فطهر.

وبالجمله باب العناوين التوليدية، ليس من باب المقدمة وذي المقدمة، فليس هناك الآ واجب نفسى واحد تعلق بالفعل لاجبا هو وبعنوانه الأولى، بل بعنوانه الثانوى. هذا تمام الكلام فى المقدمات الداخلية و الخارجية بمعناها الأعم والأخص.

ومن جملة تقسيمات المقدمة:

تقسيمها الى العقلية و العاذية و الشرعية. و المراد من الشرعية الشروط و الموانع، و قد تقدم أنها مندرجة فى المقدمات الداخلية او الخارجية على اختلاف الاعتبارين. و المراد من العاذية ماجرت العادة على التوقف عليها كنصب السلم، و هى فى الحقيقة ترجع الى العقلية باعتبار وليس هذا تقسيرا آخر للمقدمة، بل تكون من الخارجية بالمعنى الأخص.

و قد تقسم المقدمة الى مقدمة الصحة و مقدمة الوجود، و مقدمة الصحة ترجع الى مقدمة الوجود، و هى تدخل فى المقدمة الداخلية او الخارجية.

وقد تقسم ايضا الى مقدمة العلم و مقدمة الوجود، و لا يخفى ان مقدمة العلم ليست من اقسام المقدمة المبحوث عنها فى المقام، بل هى مقدمة للعلم بتحقيق الأمثال الذى يحكم به العقل فى موارد العلم الأجمالى.

ومن جملة تقسيمات المقدمة:

تقسيمها الى المقارنة، و المتقدمة، و المتأخرة فى الوجود، و هى المعبر عنها بالشرط المتأخر، و قد وقع النزاع فى جوازه و امتناعه. و تحرير محل النزاع يتوقف على تقديم امور:

(الأمر الأول)

ينبغى خروج شرط متعلق التكليف عن حرم النزاع، لأن حال الشرط حال الجزء فى توقف الأمثال عليه و عدم الخروج عن عهدة التكليف الآ به، فكما أنه لا اشكال فيما اذا كان بعض اجزاء المركب متأخرا عن الآخر فى الوجود و منفصلا عنه فى الزمان، كما اذا امر بمركب بعض اجزائه فى اول النهار و البعض الآخر فى آخر النهار، كذلك لا ينبغى الأشكال فيما اذا كان شرط الواجب متأخرا فى

الوجود ومنفصلا عنه في الزمان، و مجرد دخول الجزء قيذا و تقييدا في المركب و خروج الشرط قيذا لا يكون فارقا في المقام بعد ما كان التقييد داخلا في متعلق التكليف.

و الحاصل: ان اشكال الشرط المتأخر انما هو لزوم الخلف و المناقضة، و تقدم المعلول على علته، و تأثير المعدوم في الموجود على ما سيأتي بيانه، و شئ من ذلك لا يجرى في شرط متعلق التكليف، لأنه بعد ما كان الملاك و الأمثال والخروج عن عهدة التكليف موقوفا على حصول التقييد الحاصل بحصول ذات القيد، فاي خلف يلزم؟ و اي معلول يتقدم على علته؟ او اي معدوم يؤثر في الموجود؟ فاي محذور يلزم اذا كان غسل الليل المستقبل شرطا في صحة صوم المستحاضة؟ فان حقيقة الأشرطاط يرجع الى ان الأضافة الحاصلة بين الصوم و الغسل شرط في صحة الصوم، بحيث لا يكون الصوم صحيحا الا بحصول الأضافة الحاصلة بالغسل.

نعم لو قلنا: ان غسل الليل المستقبل موجب لرفع حدث الأستحاضة عن الزمان الماضي، بحيث يكون غسل المغرب موجب لرفع الحدث من الظهر، او قلنا: ان غسل الليل موجب لتحقيق الأمثال من السابق وان لم يوجب رفع الحدث عنه، كان الأشكال في الشرط المتأخر جاريا فيه كما لا يخفى، الا ان حديث جعل الغسل شرطا للصوم لا يقتضى ذلك، بل اقصاه انه لا يتحقق صحة الصوم الا به، غاية انه لا على وجه الجزئية، بل على وجه القيدية، و ذلك مما لا محذور فيه بعد ما كان الغسل فعلا اختياريا للمكلف و كان قادرا على ايجاده في موطنه، فتسرية اشكال الشرط المتأخر الى قيود متعلق التكليف مما لا وجه له.

(الأمر الثاني)

لا اشكال في خروج العلل الفائتة عن حريم النزاع، فان العلل الفائتة غالبا متأخرة في الوجود عما تترتب عليه، و ليست هي بوجودها العيني علة للأرادة و حركة العضلات نحو ما تترتب عليه حتى يلزم تأثير المعدوم في الموجود، و تقلم المعلول على علته، بل العلة و المحرك هو وجوده العلمى، مثلا علم التجار بترتب التوم على السرير موجب لحركة عضلاته نحو صنع السرير، و كذا علم المستقبل

بمجيئ زيد في الغد يوجب ارادته للأستقبال، ولا اثر لوجودهما العيني في ذلك، فإن من لم يعلم بقدوم زيد في الغد لا يتحقق منه ارادة الأستقبال و ان فرض قدومه في الغد، كما ان علمه بقدومه يوجب ارادة الأستقبال و ان فرض عدم قدومه، فالموثر هو الوجود العلمى، وكذا الحال في علل التشريع، فإن علل التشريع هى العلل الفائتة ولا فرق بينها، الا أنهم اصطالحوا في التعبير عنها في الشرعيات بعلل التشريع وحكم التشريع، و في التكوينية بالعلل الفائتة، وعلى كل حال علم الأمر بترتب الحكمة موجب للأمر وان كانت هى بوجودها العيني متأخرة عن الأمر، فما كان من العلل الفائتة و العلل التشريعية لا يندرج في الشرط المتأخر المبحوث عنه في المقام، و ذلك واضح.

(الأمر الثالث)

ليس المراد من الشرط المتأخر المبحوث عنه في المقام باب الإضافات والعناوين الانتزاعية، كالتقدم، والتأخر، والسبق، واللاحق، والتعقب، وغير ذلك من الإضافات و الأمور الانتزاعية، فلو كان عنوان التقدم والتعقب شرطا لوضع او تكليف لا يكون ذلك من الشرط المتأخر، ولا يلزم الخلف و تاثير المدوم في الوجود و تقدم المعلول على علته، و ذلك لأن عنوان التقدم ينتزع من ذات المتقدم عند تأخر شىء عنه، ولا يتوقف انتزاع عنوان التقدم عن شىء على وجود المتأخر في موطن الانتزاع، بل في بعض المقامات مما لا يمكن ذلك، كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض، فإن عنوان التقدم ينتزع لليوم الحاضر لتحقق الغد في موطنه، فيقال: هذا اليوم متقدم على غد، ولا يتوقف انتزاع عنوان التقدم لليوم الحاضر على مجيئ الغد، بل لا يصح لتصرم اليوم الحاضر عند مجيئ الغد، ولا معنى لأتصافه بالتقدم حال تصرمه وانعدامه. هذا حال الزمان، و قس على ذلك حال الزمانيات الطولية في الزمان، حيث يكون احد الزمانيين مقدما على الأخر في موطن وجوده لمكان وجود المتأخر في موطنه، فيقال زيد مقدم على عمرو و لو لم يكن عمرو موجودا في الحال، بل يكفي وجوده فيما بعد في انتزاع عنوان التقدم لزيد في موطن وجوده.

(الأمر الرابع)

لاشكال في خروج العلل العقلية عن حريم النزاع مط بجميع اقسامها و شؤونها: من البسيطة، والمركبة، والثاقمة، والثاقصة، والشروط، والمقتضى، وعدم المانع، والمعد، وكل ما يكون له دخل في التأثير، سواء كان له دخل في تأثير المقتضى كالشروط وعدم المانع، او كان له دخل في وجود المعلول بحيث يترشح منه وجود المعلول كالمقتضى، فان امتناع تأخر بعض اجزاء العلة عن المعلول من القضايا التي قياساتها معها، ولا يحتاج الى مؤنة برهان، لأن اجزاء العلة بجميع اقسامها تكون مما لها دخل في وجود المعلول على اختلاف مراتب الدخول حسب اختلاف مراتب اجزاء العلة من الجزء الأخير منها الى اول مقدمة اعدادية، ويشترك الكل في اعطاء الوجود للمعلول، و معلوم: ان فاقد الشيء لا يكون معطى الشيء، و كيف يعقل الأفاضة و الرشح مما لاحظ له من الوجود.

وبالجملة: امتناع الشرط المتأخر في باب العلل العقلية اوضح من ان يحتاج الى بيان بعد تصور معنى العلية و المعلولية. و عليك بمراجعة (١) ما علقه السيد

(١) هذا اشارة الى ما ذكره الفقيه الجليل السيد محمد كاظم الطباطبائي في تعليقه في دفع ما افاده الشيخ قدس سره في المكاسب من عدم الفرق في استحالة تأثير المتأخر في المتقدم شرطاً كان او سبباً بين الامور العقلية والشرعية.

توضيح ذلك :

ان صاحب الجواهر قدس سره التزم بكاشفية الاجازة في العقد الفضولي و ذكر ان استحالة تأثير المتأخر في المتقدم سبباً كان او شرطاً تختص بالامور العقلية، و اما الاعتبارات ومنها المعجولات الشرعية ليست مجرى هذه القاعدة، و ذكر ان الشارع كثيراً ما جعل ما يشبه تقديم السبب على المسبب كغسل الجمعة يوم الخميس و اعطاء الفطرة قبل وقته فضلاً عن تقدم المشروط على الشرط كغسل الفجر بعد الفجر للمستحاضة الصائمة ... و دفعه الشيخ قدس سره: بانه لا فرق فيما فرض شرطاً او سبباً بين الشرعي و غيره، و تكثير الامثلة لا يوجب وقوع المحال العقلي.

و اورد عليه السيد في حاشيته على المكاسب بما هذا لفظه:

«و دعوى ان ذلك من المحال العقلي، و تكثير الامثلة لا يوجب وقوعه مدفوعة.

اولاً: بان الوجه في الاستحالة ليس الا كونه معدوماً ولا يمكن تأثير المدوم في الوجود و هذا يستلزم عدم

الطبائبي ره على المكاسب في باب الأجازة في العقد الفضولي، ليظهر لك ما وقع في كلامه من الخلط والأشتباه.

إذا عرفت هذه الأمور، ظهر لك أنّ محلّ النزاع في الشرط المتأخر أنّما هو في الشرعيّات في خصوص شروط الوضع والتكليف، وبعبارة أخرى: محلّ الكلام أنّما هو في موضوعات الأحكام وضعيّة كانت أو تكليفية، فقيود متعلق التكليف، و

جواز تقدم الشرط أيضاً على المشروط، لانه حال وجود المشروط معدوم، وكذا تقدم المقتضى واجزائه، ولازم هذا التزام ان المؤثر في النقل (الناء) من قوله: (قبلت) و ان الاجزاء السابقة ليست بمؤثرة او انها معدات. و ثانياً: بإمكان دعوى ان المؤثر انما هو الوجود الدهري للأجازة وهو متحقق حال العقد و انما تأخره في سلسلة الزمان.

و ثالثاً: نقول: ان المتنتع انما هو تأثير المعدوم الصرف، لا ما يوجد ولو بعد ذلك .
و رابعاً: على فرض تسليم الامتناع نقول: ان ذلك مسلمّ فيما اذا كان المؤثر تاماً لا مجرد المدخلية، فان التأخر في مثل هذا مما لا مانع منه، و ادلّ الدليل على امكانه وقوعه اما في الشرعيّات ففوق حد الاحصاء، و اما في العقليّات فلانّ من المعلوم ان وصف التعقب مثلاً متحقق حين العقد مع انه موقوف على وجود الاجازة بعد ذلك ، فان كانت في علم الله موجودة فيما بعد فهو متصف الان بهذا الوصف والا فلا، لا يقال: انه من الامور الاعتبارية.

لانا نقول: لو لم يكن هناك معتبر ايضاً يكون هذا الوصف متحققاً، وكذا الكلام في وصف الاولوية والتقدم مثلاً يوم اول الشهر متصف الان بانه اول، مع انه مشروط بوجود اليوم الثاني بعد ذلك و متصف بالتقدم فعلاً مع انه مشروط بمجيئ التأخر، وهكذا الجزء الاول من الصلوة متصف بانه صلوة اذا وجد في علم الله بقية الاجزاء، وكذا لو اشتغل بتصوير صورة من اول الشروع يقال: انه مشغل بالتصوير بشرط ان ياتي بقية الاجزاء، وهكذا امساك اول الفجر صوم لويقي الى الآخر، وكذا لو هيأ غداء لضييف يقال: انه فيه مصلحة وليس بلغوا اذا جاء الضيف بعد ذلك ، والا فهو من اول الامر متصف بانه لغو، وكذا لو حفر بئراً ليصل الى الماء فانه متصف من الاول بعدم اللغو به ان وصل اليه، والا فباللغو به، وهكذا الى ماشاء الله من اتصاف شيء بوصف فعل مع اناطته بوجود مستقبل.

بل اقول: لا مانع من ان يدعى مدع ان النفوس الفلكية والاوزاع السماوية والارضية كما ان كل سابق معد لوجود اللاحق كذلك كل لاحق له مدخلة في وجود السابق.

بل يمكن ان يقال: ان جميع اجزاء العالم مرتبطة بمعنى انه لولا هذا لم يوجد ذاك وبالعكس، فلوم يوجد الغد لم يوجد اليوم، وهكذا، فجميع العالم موجود واحد تدريجي ولا يمكن ايجاد بعضه من دون بعض والانصاف: انه لا ساذ لهذا الاحتمال ولا دليل على بطلان هذا المقال...» (حاشية السيد على المكاسب. كتاب البيع. في تحقيق وجوه الكشف والنقل ص ١٥٠)

العلل الفائتة، و الأمور الأنزاعية، و العلل العقلية، خارجة عن حريم النزاع. و بعد ذلك نقول: أنّ امتناع الشرط المتأخر في موضوعات الأحكام يتوقف على بيان المراد من الموضوع، و هو يتوقف على بيان الفرق بين القضايا الحقيقية و القضايا الخارجية، و أنّ المجعولات الشرعية أنّها تكون على نهج القضايا الحقيقية لا القضايا الخارجية، و قد تقدّم متا شطر من الكلام في ذلك في باب الواجب المشروط و المطلق، و لا بأس بالأشارة الأجمالية إليه ثانيا.

فنقول: القضايا الخارجية عبارة عن قضايا جزئية شخصية خارجية،

كقوله: يزيد اكرم عمروا، و يا عمرو حجّ، و يا بكر صلّ، و غير ذلك من القضايا المتوجهة الى آحاد الناس من دون ان يجمعها جامع، و هذا بخلاف القضايا الحقيقية، فإنّ الأشخاص و الآحاد لم تلاحظ فيها، و أنّها الملاحظ فيها عنوان كلّى رتب المحمول عليه، كما اذا قيل: اهن الجاهل، و اكرم العالم، فإنّ الملاحظ هو عنوان الجاهل و العالم و يكون هو الموضوع لوجوب الأكرام من غير ان يكون للأمر نظر الى زيد و عمرو و بكر، بل ان كان زيد من افراد العالم او الجاهل فالعنوان ينطبق عليه قهرا، كما هو الشان في جميع القضايا الحقيقية، حيث يكون الموضوع فيها هو العنوان الكلى الجامع و يكون ذلك العنوان بمنزلة الكبرى الكلية، و من هنا يحتاج في اثبات المحمول لموضوع خاص الى تاليف قياس، و يجعل الموضوع الخاص صغرى القياس و العنوان الكلى كبرى القياس، فيقال: زيد عالم و كلّ عالم يجب اكرامه فزيد يجب اكرامه، و هذا بخلاف القضايا الخارجية، فإنّ المحمول فيها ثابت لموضوعه ابتداء من دون توسط قياس كما هو واضح، و قد استقصينا الكلام في الفرق بين القضية الحقيقية و القضية الخارجية و الأمور التي تترتب عليه، و الغرض في المقام مجرد الإشارة الى الفرق، حيث أنّ المقام ايضاً من تلك الأمور المترتبة على الفرق بين القضيتين. و مجمل الفرق بينهما: هو أنّ الموضوع في القضية الحقيقية حملية كانت او شرطية، خبرية كانت او انشائية، هو العنوان الكلى الجامع بين ما ينطبق عليه من الأفراد، و في القضية الخارجية يكون هو الشخص الخارجى الجزئى، و يتفرّع على هذا الفرق امور تقدمت الإشارة إليها - منها: أنّ العلم أنّها يكون له دخل في القضية

الخارجية دون القضية الحقيقية.

و توضيح ذلك: هو أنّ حركة ارادة الفاعل نحو الفعل، او الأمر نحو الأمرانما يكون لمكان علم الفاعل و الأمر بما يترتب على فعله وامره، وما يعتبر فيه من القيود و الشرائط، و ليس لوجود تلك القيود دخل في الأرادة، بل الذي يكون له دخل فيها هو العلم بتحققها، مثلا لو كان لعلم زيد دخل في اكرامه، فتي كان الشخص عالما بأنّ زيدا عالم يقدم على اكرامه مباشرة او يامر باكرامه، سواء كان زيد في الواقع عالما او لم يكن، و ان لم يكن الشخص عالما بعلم زيد لايباشر اكرامه ولا يأمربه وان كان في الواقع عالما، فدخل العلم في وجوب اكرام زيد يلحق بالعلل الفاتئة التي قد عرفت أنّها أنّما تؤثر بوجودها العلمى لابوجودها الواقعى، وهكذا الحال في سائر الأمور الخارجية، مثلا العلم بوجود الأسد في الطريق يوجب الفرار لانفس وجود الأسد واقعا، وكذا العلم بوجود الماء في الطريق يوجب الطلب لانفس الماء، وهكذا جميع القضايا الشخصية حملية كانت او انشائية المدار فيها أنّما يكون على العلم بوجود ما يعتبر في ثبوت المحمول، لاعلى نفس الثبوت الواقعى.

وهذا بخلاف القضايا الحقيقية، فانه لادخل للعلم فيها اصلا، لمكان أنّ الموضوع فيها أنّما هو العنوان الكلى الجامع لما يعتبر فيه من القيود والشرائط، والمحمول فيها انما هو مترتب على ذلك العنوان الجامع، ولا دخل لعلم الأمر بتحقيق تلك القيود و عدم تحققها، بل المدار على تحققها العيني الخارجى، مثلا الموضوع في مثل - لله على الناس حج البيت الخ - أنّما هو المستطيع، فان كان زيد مستطيعا يجب عليه الحج و يترتب عليه المحمول، و لو فرض أنّ الأمر لم يعلم باستطاعة زيد بل علم عدم استطاعته. و لو لم يكن مستطيعا لا يجب عليه الحج و لو فرض أنّ الأمر علم بكونه مستطيعا. فالقضية الخارجية أنّما تكون في طريق التقيض للقضية الحقيقية من حيث دخل العلم و عدمه. و ان اردت توضيح ذلك فعليك بمراجعة ما سطرناه في الواجب المعلق. (١)

(١) راجع بحث الواجب المعلق من مباحث تقسيمات الواجب من هذا الكتاب، ص ١٧٠

إذا عرفت ذلك

فنقول: لا ينبغي الأشكال في أنّ المجموعات الشرعية ليست على نهج القضايا الشخصية الخارجية، بحيث يكون ما ورد في الكتاب و السنة اخبارات عن انشآت لاحقة، حتى يكون لكل فرد من افراد المكلفين انشاء يخصه عند وجوده، فإن ذلك ضروري البطلان كما اوضحناه فيما سبق، بل هي انشآت ازليّة، و ان المجموعات الشرعية أنّها تكون على نهج القضايا الحقيقيّة، كما هو ظاهر ما ورد في الكتاب و السنة.

و حيث عرفت الفرق بين القضيتين، و أنّ المجموعات الشرعية ليست على نهج القضايا الخارجية، ظهر لك المراد من موضوعات الأحكام التي هي محلّ النزاع في المقام، و أنّها عبارة عن العناوين الكلية الملحوظة مرآة لمصاديقها المقدر وجودها في ترتب المجموعات عليها، و يكون نسبة ذلك الموضوع الى المحمول نسبة العلة الى معلولها و ان لم يكن من ذلك الباب حقيقة بناء على المختار من عدم جعل السببية، الآ أنّه يكون نظير ذلك من حيث التوقف و الترتب، فحقيقة النزاع في الشرط المتأخر يرجع الى تأخر بعض ما فرض دخيلا في الموضوع على جهة الجزئية او الشرطية عن الحكم التكليفي او الوضعي، بان يتقدم الحكم على بعض اجزاء موضوعه.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ ما صنعه في الكفاية (١) و الفوائد (٢) من ارجاع الشرط المتأخر الى الوجود العلمي و الى عالم اللحاظ، ممّا لامس له فيما هو محلّ النزاع، و خروج عن موضوع البحث بالكلية، فإنّ تأثير الوجود العلمي أنّها يكون في العلل الفائتة، لافي موضوعات الأحكام. و ارجاع الشرط المتأخر في باب الأحكام الى الوجود العلمي لا يستقيم، الآ اذا جعلنا الأحكام من قبيل القضايا الخارجية، و ان يكون ما ورد في الكتاب اخبارا عن انشاء لاحق عند تحقق افراد المكلفين،

(١) راجع كفاية الاصول، الجلد الاول، مباحث مقدمة الواجب منها تقسيمها الى المتقدم و المتأخر بحسب

الوجود بالاضافة الى ذي المقامة. ص ١٤٥ الى ١٤٨

(٢) راجع الفوائد، المطبوعة في آخر حاشية على الرسائل ص ٢٩١، فائدة: لا يخفى ان قضية الاشرط

تقدم الشرط على المشروط...

فيكون لكل فرد انشاء يخصه عند وجوده، وح يكون المناط هو علم الأمر بواجدية الفرد لمناط حكمه من كونه عالماً مستطيعاً، او كون هذا العقد ممّا يلحقه اجازة المالك، و غير ذلك من العناوين التي تكون في القضايا الخارجية كلّها من اللعلل الفائتة التي تكون بوجودها العلمي مؤثرة، على ما تقدّم بيانه، و ليس في القضايا الخارجية طائفتان: طائفة تسمى بموضوعات الأحكام، و طائفة تسمى بالعلل الفائتة و علل التشريع، كما كان في القضايا الحقيقية كذلك، اي كان لكل قضية طائفتان: موضوع الحكم، و علة التشريع، بناء على ما ذهبت اليه العدلية من تبعية الأحكام للمصالح و المفساد.

و هذا بخلاف القضية الخارجية، فإنّ جميع العناوين فيها تكون من علل التشريع، و ليس لها موضوع يترتب الحكم عليه سوى شخص زيد، و ما عدا شخص زيد لا دخل له في الحكم بوجوده العيني، و أنّها يكون له دخل بوجوده العلمي، و من هنا تسالم الفقهاء: على أنّه لو اذن لزيد في اكل الطعام او دخول الدار لمكان علمه بأنّ زيدا صديق له جاز لزيد اكل الطعام او دخول الدار، و ان لم يكن في الواقع صديقاً له، بل كان عدواً له، لأنّ الأذن قد تعلق بشخص زيد و لا اثر لعلمه بصداقته في جواز الدخول، و أنّها يكون العلم له دخل في نفس اذنه.

و هذا بخلاف ما اذا اذن لعنوان صديقه و قال: من كان صديق فليدخل، او قيد الحكم بالصداقة و قال: يا زيد ادخل الدار ان كنت صديق، فإنّه في مثل هذا لا يجوز لزيد دخول الدار اذا لم يكن صديقاً و ان علم الأذن بأنّه صديق، فإنّه ليس المدار على علم الأذن، بل المدار على واقع الصداقة، من غير فرق بين اخذ الصداقة عنواناً او قيماً من الجهة التي نحن فيها.

نعم: بينهما فرق من جهة اخرى: و هو أنّه لو اخذ الشئ على جهة العنوانية اوجب تعدّي الحكم عن مورده الى كلّ ما يكون العنوان منطبقاً عليه، فلو قال مخاطباً لزيد: يا صديق ادخل الدار جاز لعمره ايضاً دخول الدار اذا كان صديقاً، الآ اذا علم مدخلية خصوصية زيد فيخرج العنوان عن كونه تمام الموضوع. و هذا بخلاف ما اذا كان قيماً، فإنّه لا يجوز لغير زيد دخول الدار و ان كان مشاركاً له في القيد، و

تفترق العنوانية والقيدية أيضاً في باب العقود، حيث أنّ العقد على عنوان يوجب بطلان العقد عند تخلفه، بخلاف العقد على مقيد، فإنه عند تخلف القيد يوجب الخيار.

وعلى كلّ حال: قد اطلنا الكلام في ذلك، لتوضيح أنّ العلم لا دخل له في القضايا التي تكون موضوعاتها العناوين الكلية. وإنما العلم يكون له دخل في القضايا الشخصية. وارجاع الشرط المتأخر المبحوث عنه في المقام الى الوجود العلمي وأنّ المؤثر هو العلم، لا يستقيم الآب يجعل الأحكام الشرعية من قبيل القضايا الخارجية، ولكن هو (قده) لم يلتزم بذلك، ولا يمكن الالتزام به، لما تقدّم من أنّ الضرورة قاضية بأنّ الأحكام الشرعية كلّها من قبيل القضايا الحقيقية، فلامعنى لارجاع الشرط المتأخر الى عالم اللحاظ والوجود العلمي.

إذا عرفت ذلك ظهر لك: أنّ امتناع الشرط المتأخر من القضايا التي قياساتها معها، ولا يحتاج الى برهان، بل يكفي في امتناعه نفس تصوّره، من غير فرق في ذلك بين ان نقول بجعل السببية، او لانقول بذلك وقلنا: أنّ المجهول هو نفس الحكم الشرعي مترتباً على موضوعه، فإنه بناء على جعل السببية يكون حال الشرعيات حال العقليات، التي قد تقدم امتناع تأخر العلة فيها او جزئها او شرطها او غير ذلك ممّا له ادنى دخل في تحقّق المعلول، عن معلولها.

و اما توهم أنّ الممتنع هو تأخر المقتضى الذي يستند وجود المعلول اليه - دون تأخر الشرط حيث لا محذور في تأخره - ففساده غنى عن البيان، وان كان ربّما يظهر من بعض الكلمات القول به، فإنه بعد فرض كون الشئ شرطاً اما لتأثير المقتضى، و اما لقابلية المحلّ - على الوجهين في الشروط العقلية - كيف يعقل حصول اثر المقتضى مع عدم وجود شرطه؟ وهل هذا الآ لزوم تقدّم المعلول على علته؟ و اما بناء على عدم جعل السببية كما هو المختار، فلانّ الموضوع وان لم يكن علة للحكم، الآ أنه ملحق بالعلة من حيث ترتّب الحكم عليه، فلا يعقل تقدّم الحكم عليه بعد فرض اخذه موضوعاً، للزوم الخلف، وأنّ ما فرض موضوعاً لم يكن موضوعاً. و اما توهم أنّ امتناع الشرط المتأخر أنّها يكون في التكوينية - دون

الأعتباريات و الشرعيات التي امرها بيد المعتبر والشارع، حيث انّ له ان يعتبر كون الشيء المتأخر شرطاً لأمر متقدّم - ففساده ايضاً غنى عن البيان، لأنّه ليس المراد من الأعتبار مجرد لقلقة اللسان، بل للأعتباريات واقع، غاية انّ واقعها عين اعتبارها، و بعد اعتبار شيء شرطاً لشيء و اخذه مفروض الوجود في ترتب الحكم عليه كما هو الشان في كلّ شرط، كيف يمكن تقدّم الحكم على شرطه؟ وهل هذا الآ خلاف ما اعتبره؟

و بالجملة: بعد فرض اعتبار شيء موضوعاً للحكم لا يمكن ان يتخلّف و يتقدّم ذلك الحكم على موضوعه، فظهر فساد ما ذكر من الوجوه لجواز الشرط المتأخر. و احسن ما قيل في المقام من الوجوه: هو انّ الشرط عنوان التعقب و الوصف الأنتزاعي، وقد تقدّم عدم توقف انتزاع وصف التعقب على وجود المتأخر في موطن الأنتزاع، بل يكفي في الأنتزاع وجود الشيء في موطنه، فيكون الشرط في باب الفضولي هو وصف التعقب، و انّ السبب للنقل و الأنتقال هو العقد المتعقب بالأجازة، و هذا الوصف حاصل من زمن العقد هذا.

ولكن لا يخفى عليك، انّ هذا الوجه وان لم يلزم منه محذور عقليّ، و لا يرد عليه شيء من المحاذير المذكورة في الشرط المتأخر، الآ انّ ارجاع الشرط الى الأمر الأنتزاعي و وصف التعقب يحتاج الى قيام الدليل عليه، وان يكون ممّا يساعد عليه العقل و الأعتبار، و ليس لنا ارجاع كلّ شرط الى عنوان التعقب.

نعم: يستقيم ذلك في باب المركبات الأرتباطية التي اعتبرت الوحدة فيها، كالصوم على ما تقدّم بيانه في الواجب المعلق، حيث قلنا: انّ في باب الصوم، لمّا كان ظرف التّكليف و شرطه و امثاله متحداً، لمكان انّ الصوم ليس الآ عبارة عن الأمساكات المتتابعة في آتات النهار المتصلة، و التّكليف بالأمساك في كلّ آن مشروط بالقدرة عليه في ذلك الآن، و اما القدرة على الأمساكات الأخر المتأخرة فليست شرطاً للتّكليف بالأمساك في الآن السابق حتّى يلزم اشتراط التّكليف بامر متأخر، بل الشرط هو تعقب القدرة في الآن السابق بالقدرة في الآن اللاحق، فالتّكليف في كلّ آن يكون مشروطاً بالقدرة على ذلك الآن نفسه، و مشروطاً ايضاً

بتعقبها بالقدرة على الآن والآحق لمكان اعتبار الصوم امرا واحدا وكون امساكاته مرتبطين بعضها مع بعض، فنفس اعتبار الوحدة والأرتباطية يقتضى ان يكون الشرط هو عنوان التعقب، ولا نلتمس في ذلك دليلا آخر. وان اردت تفصيل ذلك فعليك بمراجعة ما ذكرناه في الواجب المعلق.

و بالجمله: اعتبار عنوان التعقب في الأرتباطيات التي لها جهة وحدة مما يساعد عليه الاعتبار، حيث ان اصل التكليف بالجزء السابق و حصول امثاله بما انه جزء للمركب انما يكون بتعقب ذلك الجزء للأجزاء الاخر، فاعتبار الوحدة في المكلف به يقتضى ذلك.

وليس الشأن في باب الأجازة كذلك، لأن الاعتبار والعقل لا يساعد على انتقال المال عن ملكه من زمن العقد لمجرد انه يتعقبه الرضا والأجازة، مع ان الرضا مقوم للانتقال، حيث انه لا يحل مال امرء الآ عن طيب نفسه. و هل يمكن لأحد ان يقول: باباحة مال الناس لمكان تحقق الرضاء منهم بعد ذلك؟ او هل يفرق بين الأباحة و بين خروج المال عن ملكه؟ فدعوى ان الشرط في باب الفضولى هو وصف التعقب مما لا يساعد عليه لا العقل، ولا الدليل، ولا الاعتبار، فلا يحصى ح عن القول بالثقل وانه من حين الأجازة ينتقل المال الى المشتري. الآ ان يقوم دليل على ترتيب بعض الأثار من حين الأجازة من زمن العقد، بان يقوم دليل على انه حين ما اجاز المالك يكون التناء للمشتري من حين العقد، وهذا في الحقيقة يرجع الى الثقل، لأنه من حين الأجازة ينتقل التناء السابق الى المشتري، كما ربما يدعى دلالة رواية عروة البارقي على ذلك، وهذا هو المراد من الكشف الحكيمى الذى اختاره الشيخ (قده)(١).

و ربما حكى عن بعض المشايخ عدم الحاجة الى قيام دليل في الكشف الحكيمى، بل نفس دليل نفوذ الأجازة واعتبارها يقتضى ترتيب الأثار من حين العقد عند اجازة المالك، وذلك لأن مفاد العقد هو الثقل من حينه، و الأجازة انما

(١) راجع المكاسب، قسم البيع، تحقيق وجوه الكشف من مباحث بيع الفضولى ص ١٣٣

تتعلق بما انشأه العاقد، فيكون مفاد الأجازة هو انفاذ ما انشأه العاقد، وقام الدليل على صحة انفاذ المالك ما انشأه العاقد، و المفروض أنّ العاقد أنّا انشأ الملكية من حين العقد، غايته أنّ اصل الملكية لا يمكن ان تكون حين العقد، لأستلزامه المحذور المتقدم في الشرط المتأخر، واما ترتيب الآثار من زمن العقد عند الأجازة فلا محذور فيه، ولا نلتمس في ذلك دليلا آخر غير دليل صحة الأجازة هذا.

ولكن لا يخفى عليك مافيه، فإنّ العاقد لم ينشأ الملكية من حين العقد، بل انشأه كان في ذلك الحين، واما منشأه فهو اصل الملكية معرفة عن الزمان، وليس للعاقد تقييد الملكية من زمان خاص، فإنّ امر ذلك ليس بيده، فهل ترى ان يكون للعاقد انشاء الملكية من قبل السنة؟

و بالجملة: المنشأ هو اصل الملكية معرفة عن الزمان، و الأجازة أنّا تتعلق باصل الملكية المنشأة، و دليل نفوذها لا يقتضى ازيد من تحقق الملكية، و مقتضى ذلك هو النقل من حيث الملكية و من حيث الآثار، فالكشف الحكمي لا بد من قيام الدليل عليه، و الآل القاعدة لا تقتضى ازيد من النقل.

و ما استدكّ به على بطلان النقل و أنّ القاعدة تقتضى الكشف الحقيقي: من أنّ العقد عدم حين الأجازة، فلو قيل بالنقل يلزم تاثير المعدوم في الوجود، و هذا هو الذي حكاه الفخر عن بعض، و ليس من كلام نفس الفخر - على ما حكاه شيخنا الأستاذ من عبارته - حيث نقل (مدظله) أنّ الفخر بعد ما نقل الأستدلال بذلك ردّه و التزم بالنقل بعد التّنزل و القول بصحة عقد الفضولي، و الآ فهو منكر لأصل صحة الفضولي

و على كلّ حال: أنّ الأستدلال للكشف بذلك واضح الفساد، فإنّ العقد بناء على كون الأجازة شرطا يكون حاله حال العقد في الصرف و السلم، حيث تتوقف الملكية على القبض فيها، و ليس المقام من باب التأثير و التآثر حتى يقال: يلزم تأثير المعدوم في الوجود، لأنّ التأثير و التآثر أنّا يكون بناء على جعل السببية الذي قد ابطلناه.

و اما بناء على أنّ المجمعول هو الحكم على فرض وجود موضوعه فلا يلزم تأثير

المعدوم في الموجود، بل غايته أنّ الشارع رتب الملكية على الأيجاب و القبول و الأجازة، فيكون كلّ من الأيجاب و القبول و الأجازة جزء الموضوع، و لا يلزم ان تكون اجزاء الموضوع مجتمععة في الزمان، بل يكفي وجودها ولو متفرقة، و يكون نسبة الجزء السابق الى اللاحق نسبة المعدّ في اجزاء العلة التكوينية المتصرمة في الوجود، حيث أنّ الجزء السابق أنّها يكون معدّا و اثره ليس الآ الأعداد و هو حاصل عند وجوده، فلا يلزم تأخر الأثر عن المؤثر، بل اثر كلّ جزء أنّها يتحقّق في زمان ذلك الجزء، غايته أنّ الأثر يختلف، فاطر الأجزاء السابقة على الجزء الأخير من العلة التامة أنّها هو الأعداد، و اثر الجزء الأخير هو وجود المعلول، فليس في سلسلة اجزاء العلة المتدرّجة في الوجود ما يلزم منه تأخر الأثر عن المؤثر و تأثير المعدوم في الموجود.

و بما ذكرنا ظهر فساد مقايسة الشرط المتأخر بالشرط المتقدم، و تسرية اشكال الشرط المتأخر الى الشرط المتقدم، و ذلك لما عرفت من أنّ الشرط المتقدم كالجزء المتقدم ممّا لا اشكال فيه حيث أنّه ليس اثر المتقدم الآ الأعداد، و هو حاصل مقارنا لوجود المتقدم، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في تحرير محلّ النزاع في مقدّمة الواجب. و بعد ذلك نقول: لا ينبغي الأشكال في وجوب المقدّمة بالمعنى المتقدم، لوضوح أنّه لا يكاد يتخلف ارادة المقدّمة عند ارادة ذبها بعد الألتفات الى كون الشئ مقدّمة و أنّه لا يمكن التوصل الى المطلوب الآ بها، و ان اردت توضيح ذلك، فعليك بمقايسة ارادة الأمر بارادة الفاعل، فهل ترى أنّك لو اردت شيئا و كان ذلك الشئ يتوقف على مقدمات يمكنك ان لا تريد تلك المقدمات؟ لا بل لا بد من ان تتولد ارادة المقدمات من ارادة ذلك الشئ قهرا عليك، بحيث لا يمكنك ان لا تريد بعد الألتفات الى المقدمات، و الآ يلزم ان لا تريد ذا المقدّمة، وهذا واضح وجدانا، و ارادة الأمر حالها حال ارادة الفاعل.

و دعوى أنّه لا موجب لأرادة المقدمات - بعد حكم العقل بأنّه لا بد من اتيانها لتوقف الطاعة عليها، و بعد ذلك لاحاجة الى تعلق الأرادة بها - فاسدة، فأنّه ليس كلامنا في الحاجة و عدم الحاجة، بل كلامنا أنّ ارادة المقدمات تنقدح في نفس الأمر قهرا، بحيث لا يمكن ان لا يريدّها، فلا تصل التوبة الى الحاجة و عدم

الحاجة، حتى يقال: لاجابة الى ارادتها بعد حكم العقل.
 نعم: لو كان الوجوب المبحوث عنه في المقام هو الوجوب الأصلي التاشي
 عن مبادئ مستقلة لكانت دعوى عدم الحاجة في محلها، و كان الأقوى ح عدم
 وجوبها، إلا أنه ليس الكلام في هذا النحو من الوجوب، بل الكلام في الوجوب
 القهري التبعي الترشحي، وهذا النحو من الوجوب مما لا بد منه وان لم يكن له اثر
 على ما ياتي بيانه في ثمره المسئلة - إلا ان عدم الثمرة لا يضر بهذا المعنى من الوجوب
 القهري، وانما يضر بالوجوب الأصلي التفسى، ونحن لا نقول به.
 و بالجملة: بعد شهادة الوجدان بتعلق الأرادة بالمقدمة عند ارادة ذيها،
 لاجابة الى اطالة الكلام في الأستدلال على ذلك بما لا يخلو عن مناقشة، فلاحظ ما
 استدلت به في المقام للظرفين، و الأولى احالة الأمر الى الوجدان.

وينبغي التنبية على امور:

(الأمر الأول)

لا اشكال في ان وجوب المقدمة يتبع في الأطلاق و الأشرط وجوب ذيها،
 و لا يعقل ان يكون وجوبها مغايرا لوجوب ذيها، لأن المفروض ان وجوبها انما تولد من
 ذلك، فلا يمكن ان يتلون بلون مغاير، و ما يشاهد في بعض المقامات من وجوب
 المقدمة قبل وجوب ذيها فانما هو لبرهان التقويت، و قد تقدم الكلام فيه سابقا.

(الأمر الثاني)

اختلفوا في ان معروض الوجوب في باب المقدمة ماهو؟

ف قيل: ان معروضه هو ذات المقدمة مط.

و قيل: ان معروضه هو الذات الموصلة الى ذيها.

و قيل: هو الذات عند ارادة ذيها،

و قيل: هو الذات بشرط قصد التوصل بها الى ذيها،

و لعل منشأ اعتبار القيود الزائدة على الذات هو استبعاد كون الواجب هو

نفس الذات من غير اعتبار شئ، مع أنه قد تكون الذات محرمة و يتوقف واجب اهم
 عليها، كما لو فرض توقف انقاذ الغريق على التصرف في ملك الغير، فان القول بكون

التصريف واجبا مط و لو لم يكن من قصد المتصرف انقاذ الغريق - بل تصرف للعدوان، او للتزهر والتفرج - مما يباه الذوق ولا يساعد عليه الوجدان، و كذا يبعدان يكون خروج من وجب عليه الحج من داره الى السوق لقضاء حاجة واجبا، بحيث يكون كلما خرج من داره قد اشتغل بفعل الواجب، ويكون عوده الى داره هدماً لذلك الواجب، فانّ هذا بعيد غايته.

و لمكان هذا الاستبعاد قيد صاحب المعالم (ره) (١) وجوب المقدمة بقيد ارادة ذبها، فلا تتصف المقدمة بالوجوب الا عند ارادة ذبها. وقيد الشيخ (قده) (٢) على ما في التقرير وجوبها بصورة قصد التوصل الى ذى المقدمة. وقيد (٣) صاحب الفصول بصورة التوصل بها الى ذبها، فيكون الواجب هو المقدمة الموصلة. كل ذلك يكون دفعا للاستبعاد المذكور هذا.

ولكن لا يخفى عليك، انه لا يمكن المساعدة على شئ من هذه القيود. اما ما اختاره صاحب المعالم (ره) حيث جعل ارادة ذى المقدمة من قيود وجوب المقدمة، ففيه: انّ اشتراط الوجوب بالارادة، اما ان يكون مقصوراً على

(١) هذا ما يوهه ظاهر عبارة صاحب المعالم في آخر بحث الضد. المعالم بحث الضد ص ٧٧ قال: «وايضاً فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر».

وقد صرح الشيخ قدس سره في التقارير دفعا لهذا التوهم «ونحن بعدما اعطينا الحجج الناهضة على وجوب المقدمة حق النظر واستقصينا التأمل فيها ما وجدنا رائحة من ذلك فيها...» (مطرح الانظار، ص ٧٠) (٢) مطرح الانظار ص ٧٠ قوله: «وهل يعتبر في وقوعه على صفة الوجوب ان يكون الا تيان بالواجب الغيرى لاجل التوصل به الى الغير اولاً، وجهان اقربها الاول...»

(٣) الفصول، ص ٨٧ التنبيه الاول. «ان مقدمة الواجب لا تتصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدمة الا اذا ترتب عليها وجود ذى المقدمة، لا بمعنى ان وجوبها مشروط بوجوده فيلزم الا يكون خطاب بالمقدمة اصلاً على تقدير عدمه فان ذلك متضخ الفساد، كيف؟ واطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابع لاطلاق وجوبه وعدمه، بل بمعنى ان وقوعها على الوجه المطلوب منوط بمحصل الواجب حتى انها اذا وقعت مجردة عنه تجردت عن وصف الوجوب والمطلوبية، لعدم وجوبها على الوجه المعتبر، فالتوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لامن قبيل شرط الوجوب، وهذا عندى هو التحقيق الذى لا مزيد عليه، وان لم اقف على من يتفطن له».

وجوب المقدمة وليس هذا شرطا في وجوب ذبيها، واما ان يكون وجوب ذبيها ايضاً مشروطا بارادته. فعلى الأول: يلزم ان يكون وجوب المقدمة مشروطا بشرط لا يكون وجوب ذبيها مشروطا به، وهذا ينافي ماقدمناه في الأمر الأول، من تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها في الأطلاق والأشتراط، قضية للتبعية والترشحية.

وعلى الثاني: يلزم اناطة التكليف بشئ بارادة ذلك الشئ وهو محال، لأنه يلزم ان يكون التكليف به واقعا في رتبة حصوله، لحصول الشئ عند تعلق الأرادة به، فلو تأخر التكليف عن الأرادة - كما هو لازم الأشتراط - يلزم ما ذكرنا: من وقوع التكليف في مرتبه حصول المكلف به.

هذا مضافا: الى أنه لامعنى لأشتراط التكليف بالأرادة، لأنّ التكليف انما هو بعث للأرادة و تحريكها، فلا يمكن اناطة التكليف بها، لأستلزام ذلك اباحة الشئ، كما لا يخفى.

واقا ما اختاره الشيخ: من جعل قصد التوصل الى ذبيها من شرائط وجود المقدمة لاجوبها، فيكون قصد التوصل من قيود الواجب، فهو يتلو كلام المعالم في الضعف.

والأنصاف: انّ المحكى عن الشيخ في المقام مضطرب غاية الأضطراب، و لم يتحصّل لنا مراد الشيخ (ره) كما هو حقّه، فانّ جملة من كلامه ظاهرة في أنّ قصد التوصل انما يكون شرطا في وقوع المقدمة على صفة العبادية، بحيث لا تقع المقدمة عبادة الا اذا قصد بها التوصل الى ذبيها. و جملة اخرى من كلامه ظاهرة في أنّ الواجب هو عنوان المقدمة لاذات ما يتوقف عليه الشئ بل بوصف كونه ممّا يتوقف عليه الشئ. وجملة من كلامه ظاهرة فيما ذكرناه: من ان قصد التوصل من قيود الواجب، وانه يعتبر في وقوع المقدمة على صفة الوجوب قصد التوصل الى ذبيها.

ثمّ انّ الا عجب من ذلك، ما فرّعه على اعتبار قصد التوصل، من بطلان الصلوة الى بعض الجهات اذا لم يكن من قصده الصلوة الى الجهات الأربع فيمن كان تكليفه ذلك، وانه لو صلى الى بعض الجهات قاصدا للأقتصار عليه فبدا له الصلوة الى سائر الجهات الأخر فلا يجزيه، الا اذا اعاد ما صلّاه أولا. فانّ تفريع ذلك

على اعتبار قصد التوصل في باب المقدمة ممّا لم يظهر لنا وجهه، حيث إنّ الكلام في المقام أنّها هو في مقدّمة الواجب، والتفريع أنّها يكون في مقدّمة العلم، ولا ملازمة بين البابين، لأنّه هب أنّه لم نعتبر قصد التوصل في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب، مع ذلك يقع الكلام في المقدّمة العلميّة، وأنّه هل يعتبر في صحّة المقدّمة العلميّة إذا كانت عبادة ان يكون قاصداً لأمثال الواجب المعلوم في البين على كلّ تقدير؟ أو أنّه لا يعتبر ذلك؟ بل يكفي قصد امثال الواجب على تقدير دون تقدير. وتظهر الثمرة، فيما إذا تبيّن مطابقة ما اتى به للواقع، فإنّه بناء على الأوّل لا يكفي عن الواقع إذا لم يكن من قصده الأمثال على كلّ تقدير، بل يجب عليه الأعادة. وبناء على الثاني يكفي ولا يجب عليه الأعادة. واين هذا ممّا نحن فيه من اعتبار قصد التوصل في باب المقدّمة؟

وبالجملة: المحكى عن الشيخ (قده) في المقام مضطرب من حيث المبنى، و من حيث ما فرّع عليه، وظنّي أنّ المقرّر لم يصل الى مراد الشيخ. وعلى كلّ حال: لا ينبغي الأشكال، في أنّه لا يعتبر قصد التوصل في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب، فإنّ اعتبار القصد أمّا ان يكون في العناوين القصديّة التي يتوقّف تحقق عنوان المأمور به على القصد نظير التعظيم والتاديب وغير ذلك من العناوين القصديّة، وأمّا عن جهة قيام الدليل على ذلك. وليس المقام من العناوين القصديّة، ولا ممّا قام الدليل عليه، فنّ اين يجيء اعتبار القصد في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب؟

وتوهم أنّ الواجب هو عنوان المقدّمة، فلا بدّ من القصد الى ذلك العنوان، وقصده أنّها يكون بقصد التوصل الى ذبها - و الى ذلك ينظر بعض ما حكى عن الشيخ (ره) في المقام - واضح الفساد، فإنّ عنوان المقدّمة ليس موضوعاً للحكم بل الموضوع للحكم هو الذات، ومقدّميتها أنّها تكون علّة لثبوت الحكم على الذات، فهي تكون من قبيل علل التشريع. و بعبارة أوضح: جهة المقدّمة أنّها تكون من الجهات التعليليّة لا التقيديّة، وليست المقدّمة واسطة في العروض بل هي واسطة في الثبوت.

و بالجملة: دعوى أنّ الواجب هو الذات المقيدة بقصد التوصل او عنوان المقدمة مما لا يمكن المساعدة عليها، وهي من الشيخ غريبة. هذا اذا اريد اعتبار قصد التوصل في مطلق المقدمات.

واما اذا اريد اعتبار ذلك في خصوص المقدمة المحرمة بالذات الذي صارت مقدمة لواجب اهمّ - كما ذكر شيخنا الأستاذ (مدظله) أنّ بيالى حكاية ذلك عن الشيخ (قده) و أنّه خصّ اعتبار ذلك في خصوص المقدمة المحرمة - فمما يمكن ان يوجه بدعوى أنّ وجوب المقدمة حينئذ لمكان حكم العقل حيث زاحم حرمتها واجب اهمّ، و المقدار الذي يحكم به العقل هو ما اذا اتى بها بقصد التوصل الى الواجب الأهمّ، لا بقصد التنزه و التفرج و التصرف في ملك الغير عدوانا، فإنّ ذلك يأبى العقل عن وجوبه. و لا يقاس ذلك بالمقدمة المباحة، فان المقدمة المباحة لمكان وجوبها مجرد توقف واجب عليها و كان ما يتوقف عليه هو الذات، و حيث لم تكن الذات مقتضية لشيء بل كانت لا اقتضاء، فتكون الذات واجبة من دون اعتبار قصد التوصل، لأنّ اللا مقتضى لا يزاحم المقتضى. واما المقدمة المحرمة فوجوبها أنّها هو لأجل المزاحمة، و الآ فالذات بنفسها مقتضية للحرمة، و المقدار الذي نرفع اليد عمّا يقتضيه الذات من الحرمة هو صورة قصد التوصل بها الى الواجب الأهمّ لامط. هذا غاية ما يمكن ان يوجه به مقالة الشيخ (قده) على تقدير اختصاص اعتبار قصد التوصل بخصوص المقدمة المحرمة.

ولكن مع ذلك لا يتم، لأنّ وجوب المقدمة و ان كان لأجل المزاحمة إلا أنّ المزاحمة أنّها تكون بين الأنقاذ الذي يتوقف على التصرف في ملك الغير و بين التصرف في ملك الغير، و لا ربط لها بالقصد و عدم القصد.

و بعبارة اخرى: التصرف المؤدى الى الأنقاذ و اقعا هو الذي يكون مزاحما لحرمة التصرف في ملك الغير، لا التصرف الذي قصد به الأنقاذ، اذ لا يلزم التصرف الذي قصد به الأنقاذ ان يترتب عليه الأنقاذ، و يرجع ح الى تقييد حرمة التصرف بخصوص الصورة التي لا يترتب عليها الأنقاذ، و هو راجع الى مسألة الترتب، على ما سيأتي بيانه عن قريب انشاء الله تعالى.

واقما ما افاده صاحب الفصول من اعتبار نفس التوصل فهو واضح فسادا، فإن اعتبار التوصل ان اخذ قيذا للوجوب، فيلزم ان يكون وجود ذى المقدمه من شرائط وجوب المقدمه، لان قيديه التوصل انما تحصل بمحصل ذى المقدمه، وهو كما ترى يكون اردء من طلب الحاصل، اذ يلزم ان يتأخر الطلب عن وجود المقدمه وعن وجود ذيهما المتأخر عن وجودها، ولكن الظاهر ان لا يكون هذا مراد صاحب الفصول، لأنه يصرح بان التوصل يكون قيذا للواجب للوجوب، فلا يرد عليه ما ذكرنا.

نعم يرد عليه: انه يلزم حينئذ ان يكون وجود ذى المقدمه من شرائط وجود المقدمه، و ان لم يكن من شرائط وجوبها، الا انه لافرق في الاستحالة، ضرورة انه لا يعقل ان يكون وجود ذى المقدمه من شرائط وجود المقدمه لأستلزامه الدور، فانه يلزم ان يكون وجود كل من المقدمه و ذى المقدمه متوقفا على الآخر.

هذا مضافا الى انه يلزمه القول بمقدمية الذات ايضا، فان المقدمه ح تكون مركبة من امرين: احدهما الذات، و الآخر قيديه التوصل، ولو على وجه دخول التقييد وخروج القيد، فتكون الذات مقدمه لحصول المقدمه المركبة، كما هو الشأن في جميع اجزاء المركب، حيث يكون وجود كل جزء مقدمه لوجود المركب. مثلا لو كان الضوء الموصل الى الصلوة مقدمه او السير الموصل الى الحج مقدمه، فذات الضوء و السير يكون مقدمه للضوء الموصل و السير الموصل، وان اعتبر قيد الأيصال فيه ايضا يلزم التسلسل. و لا يحصى بالأخرة من ان ينتهى الى ما يكون الذات مقدمه

فاذا كان الأمر كذلك، فلتكن الذات من أول الأمر مقدمه لذيها من دون اعتبار قيد التوصل.

و بالجملة: ان وصف التوصل للمقدمه لما لم يكن مُنوعا لها حال وجودها، نظير الفصول بالنسبة الى الأجناس، بل يكون متأخرا عن وجودها، و يكون رتبة حصول الوصف رتبة وجود ذى المقدمه، فلو اعتبر قيد التوصل يلزم ما ذكرنا من المحاذير المتقدمه.

ومن الغريب (١) ما استدكّ به على مدّعاها بما حاصله: أنّ العقل لا يأبى ان يقول الأمر الحكيم: اريد الحجّ و اريد المسير الّذى يتوصّل به الى الحجّ، دون ما لا يتوصّل به اليه، و الضّرورة قاضية بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك . و ذلك لأنّ الكلام في ارادة المقدّمة الّتى تترشّح من ارادة ذبيها، و معلوم: ان مناط ارادة المقدّمة انما هو توقف ذبيها عليها، بمعنى أنّها لولاها لما امكن التّوصّل الى ذى المقدّمة، و استلزام عدمها عدم ذبيها، و ليس مناط وجوب المقدّمة استلزام وجودها وجود ذبيها، فإنّ الشان في غالب المقدّمات ليس كذلك ، فإنّ الملازمة بين الوجودين أنّما يكون في العلة الثّامة بحيث لا يمكن التخلّف بينها و بين معلولها، فلو كان مناط وجوب المقدّمة هو استلزام وجودها لوجود ذبيها يلزم القول بوجود خصوص العلة الثّامة، و صاحب الفصول لا يقول بذلك. فيظهر من ذلك: أنّه ليس ملاك ارادة المقدّمة الآ استلزام عدمها عدم ذبيها، وهذا الملاك مطرّد في جميع المقدّمات موصلها و غير موصلها.

فتحصّل: أنّ الأمر المقدّمى لا يدعو الآ الى ما يلزم من عدمه عدم الواجب، فكلّ ما يعتبر زائدا على ذلك يكون خارجا عمّا يقتضيه الأمر المقدّمى .
و بذلك يظهر ما في استدلاله بجواز تصريح الأمر الحكيم بارادة خصوص السّير الموصل الى الواجب، فإنّ التصريح بذلك أنّما يجوز اذا كان السّير واجبا نفسيا مشروطا بشرط متأخر، لما عرفت من أنّ اعتبار التّوصّل ممّا لا يقتضيه الأمر المقدّمى، فاعتباره يكون امرا زائدا، و لاحالة يكون واجبا نفسيا، فجرد جواز تصريح الأمر بذلك لا يوجب ان يكون التّوصّل من مقتضيات الأمر المقدّمى، بل يكون من الواجبات التّفسيّة الخارجة عن محلّ الكلام، فالذّى يهّم صاحب الفصول، هو اثبات

(١) الفصول ص ٨٧ قوله: «و ايضا لا يابى العقل ان يقول الأمر الحكيم: اريد الحجّ و اريد المسير الّذى يتوصّل به الى فعل الحجّ له دون مالا يتوصّل به اليه و ان كان من شأنه ان يتوصّل به اليه، بل الضّرورة قاضية بجواز التصريح بمثل ذلك كما انها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيّتها له مطلقا او على تقدير التّوصل بها اليه، و ذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل و وجوب مقدّمته على تقدير عدم التّوصل بها اليه.»

إنَّ التَّوَصُّلَ مِمَّا يَقْتَضِيهِ الأَمْرُ المَقْدَمِيُّ، وَاِنِّي لَهُ بِأَثْبَاتِ ذَلِكَ بَعْدَ مَا عَرَفْتَ مِنْ أَنَّ مَلَكَ ارَادَةَ المَقْدَمَةِ هُوَ الأَسْتِزَامُ بَيْنَ العَدَمِينَ، لِامْتِلَازِمَةِ بَيْنَ الوُجُودِينَ. ثُمَّ أَنَّهُ اسْتَدَلَّ صَاحِبُ الفُصُولِ (١) إِيضاً عَلَى عَدَمِ المَانِعِ مِنْ اعْتِبَارِ خُصُوصِ المَقْدَمَةِ المُوَصَّلَةِ بِجَوَازِ مَنَعِ المَوْلَى مِنْ غَيْرِهَا وَقَصْرِ الرِّخْصَةِ عَلَيْهَا، كَمَا إِذَا قَالَ: أَنْتَ مَرْتَحِّصٌ فِي التَّصَرُّفِ فِي مَلِكِ الغَيْرِ المُوَدَّى إِلَى انْقَآذِ الغَرِيقِ وَمَنْعِ عَمَّا عَدَاهُ.

وَرَدَّ بِمَنْعِ ذَلِكَ، وَأَنَّهُ لَيْسَ لِلْمَوْلَى قَصْرَ الرِّخْصَةِ عَلَى خُصُوصِ المَقْدَمَةِ المُوَصَّلَةِ لِأَسْتِزَامَةِ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يُطَاقُ وَطَلْبِ الحَاصِلِ، لِأَنَّ رَتْبَةَ مَوْصِلِيَّةِ المَقْدَمَةِ رَتْبَةُ حُصُولِ ذِيهَا، فَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يُرِيدَهَا بِهَذَا القَيْدِ، هَذَا.

وَلَكِنِ الأَنْصَافُ: أَنَّهُ لَوْ اغْمَضْنَا عَمَّا يَرِدُ عَلَى المَقْدَمَةِ المُوَصَّلَةِ مِنَ المَحَازِيرِ المَتَقَدِّمَةِ لَمْ يَتَوَجَّهْ عَلَى اسْتِدْلَالِهِ مَا ذَكَرَ مِنَ الرَّدِّ، لِأَنَّ قَصْرَ الرِّخْصَةِ عَلَى خُصُوصِ المَقْدَمَةِ المُوَصَّلَةِ مِمَّا لَا يُلْزَمُ مِنْهُ التَّكْلِيفُ بِغَيْرِ المَقْدُورِ، لِأَنَّهُ يَكُونُ مِنْ قَبِيلِ اشْتِرَاطِ الشَّيْءِ بِأَمْرٍ مَتَأَخَّرٍ، فَالتَّوَصُّلُ وَان تَأَخَّرَ وُجُودُهُ عَنِ وُجُودِ المَقْدَمَةِ، وَكَانَ يُحْصَلُ بِالأَنْقَآذِ مِثْلًا، أَلَّا أَنَّهُ أَخَذَ شَرْطًا فِي جَوَازِ المَقْدَمَةِ، وَهَذَا مِمَّا لَا مَحْذُورَ فِيهِ بَعْدَ مَا كَانَ الأَنْقَآذُ فَعَلًا اخْتِيَارِيًّا لِلْمَكْلَفِ، فَيَكُونُ شَرْطِيَّةَ التَّوَصُّلِ كَشَرْطِيَّةِ الغَسْلِ لِلصَّوْمِ، فَلَا يَجُوزُ لَهُ الدَّخُولُ إِلا إِذَا كَانَ مِنْ عَزْمِهِ انْقَآذِ الغَرِيقِ.

وَلَا يَرِدُ عَلَى ذَلِكَ شَيْءٌ أَصْلًا لَوْ قَطَعْنَا النَّظَرَ عَمَّا تَقَدَّمَ مِنْ مَحَازِيرِ المَقْدَمَةِ المُوَصَّلَةِ، وَلَكِنَ لَا يُمَكِّنُ قَطْعَ النَّظَرِ عَنْ تِلْكَ المَحَازِيرِ، فَأَنَّهَا لَازِمَةٌ عَلَى القَوْلِ بِاعْتِبَارِ قَيْدِ التَّوَصُّلِ لِامْحَالَةِ.

ثُمَّ أَنَّهُ رَبَّما يُوْجِهُ مَقَالَةَ اعْتِبَارِ المَقْدَمَةِ المُوَصَّلَةِ بِمَا حَاصِلُهُ: أَنَّهُ لَيْسَ المَرَادُ

(١) نفس المصدر قوله: «وأيضاً حيث إن المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل إليه وحصوله معتبراً في مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبة إذا انفكت عنه، وصريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئاً مجرد حصول شيء آخر لا يريد إذا وقع مجرداً عنه، ويلزم منه إن يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطاً بحصوله.»

تقييد الواجب بخصوص الموصلة، بان يكون التّوصّل قيّدا للواجب، بل يكون على وجه خروج القيد والتقييد معا، ولكن مع ذلك لا تكون الدّات مط واجبة بل الدّات من حيث الأيصال، و المراد بالدّات من حيث الأيصال هو الدّات في حال الأيصال، على وجه يلاحظ الأمر المقدّمة وذا المقدّمة توأمين، من دون ان يكون احدهما قيّدا للآخر، بل يلاحظ المقدّمة على ما هي عليها من وقوعها في سلسلة العلة، فانه لو كانت سلسلة العلة مركّبة من اجزاء فكلّ جزء انما يكون جزء العلة اذا كان واقعا في سلسلة العلة لا واقعا منفردا، فانّ لحاظ حالة انفراده ينافي لحاظه جزء للعلة، بل انما يكون جزء العلة اذ لوحظ على ما هو عليه من الحالة، اى حالة وقوعه في سلسلة العلة من دون ان تؤخذ سائر الأجزاء قيّدا له، ففي المقام يكون معروض الوجوب المقتمى هي الدّات، لكن لا بلحاظ انفرادها، ولا بلحاظ التّوصّل بها، بان يؤخذ التّوصّل قيّدا، بل بلحاظها في حال كونها ممّا يتوصّل بها اى لحاظها ولحاظ ذبها على وجه التّوأميّة. وبذلك يسلم عن المحاذير المتقدّمة، فانّ تلك المحاذير انما كانت ترد على تقدير كون التّوصّل قيّدا، وبعد خروج قيديّة التّوصّل لا يكون فيه محذور. وقد تقدّم (١) نظير هذا الكلام في المعاني الحرفيّة، حيث كانت لصاحب الفصول في ذلك المقام عبارة خروج القيد والتقييد معا، وقد وجهنا مراده من ذلك في ذلك المقام بما لا مزيد عليه فراجع. فيمكن ان يكون المقام ايضاً من باب خروج القيد والتقييد معا.

وهذا وان لم يمكن ان ينطبق عليه مقالة صاحب الفصول لتصرّجه باخذ التّوصّل قيّدا، الاّ انه يمكن ان ينطبق عليه كلام (٢) اخيه المحقق صاحب الحاشية، حيث انه قد تكرر في كلامه نفي اعتبار قيد التّوصّل، ومع ذلك يقول انّ الواجب هو المقدّمة من حيث الأيصال، فيمكن ان يكون مراده من قيد الحيثيّة ما ذكرنا من

(١) قد مرتوجه ذلك في المقام الثاني من المبحث الاوّل ص ٥٥

(٢) راجع هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، الأمر الرابع من الأمور التي ذكرها في خاتمة بحث

مقدمة الواجب. «قد يتخيل ان الواجب من المقدّمة هو ما يحصل به التّوصل الى الواجب دون غيره...»

خروج كل من القيد والتقييد على وجه لا يستلزم الإطلاق أيضاً هذا (١). ولكن لا يخفى عليك، أنه ان كان المراد من الحيثية، والتوأمية، والحالية، وغير ذلك مما شئت ان تعبر به، هو نفي التقييد بالموصلة لحاظا وان اوجب التقييد بها نتيجة، فسيأتي ان نتيجة التقييد بالموصلة أيضاً لا يمكن كالتقييد اللحاظي، وان اريد نفي نتيجة التقييد أيضاً فرجعه الى ان معروض الوجوب هي الذات المهملة لا اطلاق فيها ولا تقييد للحاظا ولا نتيجة، فهو حق لا محيص عنه، فان امتناع التقييد عين امتناع الأطلاق، لما سيأتي في محله من ان التقابل بين الأطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة على ما هو الحق، او تقابل التضاد على ما هو المشهور قبل سلطان العلماء، حيث جعلوا الأطلاق امرا وجوديا مدلولا للفظ، ولأجل ذلك قالوا ان التقييد يوجب المجازية وسيأتي ضعف ذلك في محله. وعلى كلا التقديرين يكون امتناع التقييد موجبا لامتناع الأطلاق، وليس التقابل بينهما تقابل السلب والأيجاب، حتى يقال: ان امتناع احدهما يوجب ثبوت الآخر لئلا يلزم ارتفاع التقيضين.

وبما ذكرنا ظهر فساد ما سلكه الشيخ (قده) في المقام (٢) وغير الشيخ، حيث قالوا باطلاق القول بوجود المقدمة مط موصلة كانت او غيرها، لمكان امتناع التقييد بالموصلة، فجعلوا نتيجة امتناع التقييد هو الأطلاق، مع أنك قد عرفت ان ذلك لا يعقل، لأن امتناع التقييد يوجب امتناع الأطلاق أيضاً. وقد سلك الشيخ قده (٣) هذا المسلك أيضاً في مسألة امتناع اعتبار قصد القرية في متعلق الأمر و

(١) ولكن الظاهر ان مراد المحقق من الحيثية الحيثية التعليلية، ويكون حيثية الأيصال علة لعروض الوجوب على ذات المقدمة ولولم تكن موصلة، وظنى ان المحقق يصرح بذلك منه.

(٢) راجع ما حققه الشيخ قدس سره في دفع مقالة صاحب الفصول من اطلاق القول بوجود المقدمة لامتناع تقييده بالموصلة. مطارج الانظار مباحث مقدمة الواجب، «هداية، زعم بعض الاجلّه...» ص ٧٤

(٣) نفس المصدر. مبحث التبدي والتوصلي ص ٥٨ وقد نقلنا ما افاده الشيخ قدس سره هناك، من عدم جواز التمسك باطلاق الأمر عند الشك في تقييده بقصد القرية، لمكان امتناع تقييده به في هامش ص ١٥٨ فراجع.

امتناع تقييد الأحكام بالعلم بها، حيث أنه استنتج الأطلاق من امتناع ذلك وقال: باصالة التوصيلية و اشتراك الأحكام بين العالم بها والجاهل، وقد عرفت ان امتناع الأطلاق ملازم لأمتناع التقييد مط في المقام، وفي مسألة اعتبار قصد القرية، وفي مسألة العلم بالأحكام.

نعم: بين المقام وبين المسئلتين فرق، وهو أنّ الممتنع في تينك المسئلتين أنّها هو الأطلاق و التقييد اللّحاظي، لانتيجة الأطلاق و التقييد، فانه بمكان من الأمكان، بل هو ثابت كما في مسألة الجهر و الأخفات و القصر والأتمام، حيث كان الحكم مخصوصا بالعالم به بنتيجة التقييد، وفيما عدا ذلك كان الحكم يعمّ العالم و الجاهل بنتيجة الأطلاق لقيام الدليل على كلّ ذلك. و اما في المقام فلا يمكن فيه، لا الأطلاق و التقييد اللّحاظيان، و لانتيجة الأطلاق و التقييد، بل معروض الوجوب يكون مهملا ثبوتا، و ذلك لأنّ خطاب المقدمة انما يتولّد من خطاب ذبها، فهو تابع لخطاب ذى المقدمة، و يكون له ما يكون له، و لا يكون له ما لا يكون له، و سيأتي انشاء الله تعالى في مبحث الترتب، انّ كلّ خطاب لا يمكن ان يكون مط او مقيدا بالنسبة الى حالتي حصول متعلقه و عدم حصوله اى حالتي اطاعته و عصيانه، فانّ ذلك لا يعقل لا بالأطلاق و التقييد اللّحاظيين، و لا بنتيجة الأطلاق و التقييد، بل يكون الخطاب من هذه الجهة مهملا ثبوتا ليس له تعرّض الى ذلك، اذ الشئ لا يمكن ان يكون متعرّضا لحالة وجوده او عدمه، و سيأتي برهان ذلك انشاء الله تعالى، فاذا كان خطاب ذى المقدمة بالنسبة الى حالة حصوله و عدم حصوله مهملا، فلا بدّ ان يكون خطاب المقدمة بالنسبة الى حصول ذبها و عدم حصول ذبها ايضا مهملا، قضية للتبعية و الترشحية.

وليس خطاب المقدمة مع خطاب ذبها خطابين، حتّى يقال: انّ الممتنع هو الأطلاق و التقييد في كلّ خطاب بالنسبة الى متعلق نفسه، و اما بالنسبة الى متعلق خطاب آخر فالأطلاق و التقييد بمكان من الأمكان، فلانما من اطلاق او تقييد خطاب المقدمة بحصول متعلق خطاب ذبها، و ربّما يختلج ذلك في جملة من الأذهان. ولكن لا يخفى ما فيه، فانّ الممكن هو اطلاق الخطاب او تقييده بالنسبة الى

متعلق خطاب آخر مغاير له، كاطلاق خطاب الصلوة بالنسبة الى الصوم وعدمه، و ليس ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ خطاب المقدمة لم يكن مغاير الخطاب ذبها، لمكان التولّد و التبعية فلا بدّ ان يكون تابعا له فيما هو مهممل فيه، كما كان تابعا له في الأطلاق و الأشرط، فاذا كان خطاب المقدمة مهملا بالنسبة الى حصول ذبها و عدم حصوله، فلا يمكن تقييد المقدمة بالموصلة التي هي بمعنى الحصول، و لا اطلاقها لالحاظا و لانتيجة. فتصل التوبة ح الى الخطاب الترتبي، و تكون حرمة المقدمة فيما اذا كانت محرّمة و اباحتها فيما اذا كانت مباحة لولا عروض وصف توقّف الواجب عليها مشروطة بعصيان خطاب ذب المقدمة و عدم انقاذ الغريق، فيتحقق الترتب بين الخطاب الأصلي الذي كان للمقدمة، و بين خطاب ذبها المتولّد منه خطاب المقدمة، و ببركة الخطاب الترتبي يرتفع ما ذكرناه من استبعاد كون مطلق التصرف في ملك الغير واجبا و لو لم يتوصّل به الى انقاذ الغريق.

هذا تمام الكلام في المقدمة الموصلة، و بعده لم يبق لنا من مباحث المقدمة الواجبة ما يهمنّا البحث عنه، لأنّ اكثر المباحث التي تعرّضوا لها في مقدمة الواجب قد تقدّم متا الكلام فيها، نعم ينبغي ختم المسئلة بذكر امرين:

الأمر الأول:

في الثمرات التي رتبوها على وجوب المقدمة.

فمنها: فساد العبادة اذا كانت ضدّا لواجب اهمّ، حيث انّ ترك تلك العبادة يكون مقدّمة لذلك الواجب، و على القول بوجوب المقدمة يكون الترك واجبا، فيكون الفعل منهيّا عنه فلا يصلح لأن يتقرّب به فيفسد، فلا تصح الصلوة اذا توقّف ازالة التجاسة عن المسجد على تركها، لأنّ تركها يكون واجبا من باب كونه مقدّمة لأزالة التجاسة، فيكون فعلها منهيّا عنه فلا تصح، هذا.

وقد اشكل على هذه الثمرة بما حاصله: أنّه مبنيّ أولا: على ان يكون ترك احد الصّدين مقدّمة لفعل الضد الآخر، و سيأتي فساد ذلك. و ثانيا: أنّه لا يتوقّف فساد العبادة على وجوب تركها من باب المقدمة، بل لولم نقل بوجوب المقدمة او بمقدّمة الترك لكانت العبادة فاسدة ايضا لمكان عدم الأمر بها، حيث انّ ضدّها و

هو الأزالة مثلا يكون مأمورا به، ولا يمكن الأمر بالصدّين، فلا تكون الصلوة مأمورا بها، وعدم الأمر بها يكفي في فسادها. وسيأتي البحث عن ذلك انشاء الله تعالى في مبحث الضد.

ثم أنّ صاحب الفصول (١) انكر هذه الثمرة على طريقته من القول بالمقدمة الموصلة، وحاصل ما افاده في وجه ذلك: هو أنّ مطلق ترك الصلوة مثلا لم يكن واجبا بالوجوب المقدمي، حتى يكون نقيضه - وهو فعل الصلوة - منهيّا عنه، بل الواجب هو التّرك الموصول للأزالة، ومع فعل الصلوة لا تحصل الأزالة، ومع عدم حصولها لا يكون ترك الصلوة واجبا، ومع عدم وجوب تركها لا يكون فعلها منهيّا عنه، ومع عدم التّهي لا تفسد، هذا.

وقد اشكل (٢) عليه الشّيخ (قده) على ما في التقرير بما حاصله: أنّ فعل الصلوة وان لم يكن ح نقيض التّرك الموصول، لأنّ نقيض الأخصّ اعمّ كما أنّ نقيض الأعمّ اخصّ، فنقيض التّرك الموصول هو ترك التّرك الموصول، وترك التّرك الموصول له افراد، منها التوم والأكل والشرب، ومنها الصلوة، فالصلوة تكون احد افراد النقيض المنهي عنه، ومعلوم أنّ التّهي عن الكلّي يسرى الى افراده، فتكون الصلوة منهيّا عنها، غاية أنّه لا بخصوصها بل بما أنّها من احد افراد نقيض الواجب.

و الحاصل أنّه لو كان مط ترك الصلوة واجبا بالوجوب المقدمي لأزالة التّجاسة، فنقيض مط التّرك ترك التّرك وهو متحد خارجا مع فعل الصلوة، فتكون الصلوة بما أنّها نقيض التّرك الواجب منهيّا عنها. واما لو كان التّرك الخاصّ واجبا اى التّرك الموصول للأزالة، فنقيض التّرك الموصول هو ترك التّرك الموصول، وهو الذي يكون منهيّا عنه لكونه نقيض الواجب، وترك التّرك الموصول المنهي عنه له افراد،

(١) الفصول - مسألة الضد «اذا تقرر هذا فاعلم ان جماعة زعموا ان ثمرة النزاع في الضد الخاص

تظهر...» ص ٩٦

(٢) مطارج الانظار مبحث مقدمة الواجب، تذييب، «الاذاتقرر ذلك نقول: ان التّرك الخاصّ نقيضه

رفع ذلك التّرك...» ص ٧٦

منها الصلوة، فتكون الصلوة منهيًا عنها. فلافرق في فساد الصلوة بين ان نقول مط الترك واجب، او خصوص الترك الموصل - بعد البناء على مقدمية ترك احد الصّدين لفعل الضد الآخر - هذا.

وقد اورد عليه المحقق الخراساني ره (١) في كفايته بما حاصله: انه فرق بين القول بوجوب مط الترك وبين القول بوجوب الترك الموصل، فانه على الأول يكون نقيضه ترك الترك، وترك الترك وان كان مفهوما غير الصلوة، الا انه خارجا عين الصلوة، لأن ترك ترك الصلوة ليس هو الا عبارة عن الصلوة. وهذا بخلاف ما اذا كان الترك الخاص واجبا، فان نقيض الترك الخاص ترك الترك الخاص، والصلوة ليست من افراد هذا النقيض بحيث يحمل عليه بالحمل الشائع الصناعي وتتحد معه خارجا، بل هي من المقارنات، فان رفع الترك الخاص قد يجمع فعل الصلوة وقد لا يجمعها، كما اذا ترك الصلوة والأزالة معا، ومعلوم ان التهي عن شئ لايسرى الى ما يلزمه فضلا عما يقارنه، هذا. وقد ارتضى شيخنا الأستاذ مد ظله ما ذكره المحقق في المقام واستجوده، فتأمل.

ومنها: براء التذر باتيان مقدمة الواجب عند نذر الواجب بناء على القول بوجوب المقدمة، هذا.

ولكن لا يخفى ان مسألة براء التذر لا تصلح ان تكون ثمرة للمسئلة الأصولية، لأن ثمرتها ماتقع في طريق الاستنباط، وتكون كبرى قياس الاستنباط، ومسئلة براء التذر هي بنفسها حكم فرعى، مع ان البرء يتبع قصد التاذر، فقد يقصد نذر الواجب النفسى فلا يحصل بفعل الواجب المقدمى، وقد لا يقصد ذلك.

ومنها: حصول الفسق عند ترك واجب له مقدمات عديدة، حيث يحصل به الأصرار، لمكان ترك عدة واجبات بناء على وجوب المقدمة.

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

(١) كفاية الاصول، الجلد الاول «قلت: وانت خير بما بينها من الفرق...» ص ١٩٣

الأصرار.

ومنها: صلاحية وقوع التعبد بها، بناء على وجوبها وذلك بقصد امرها. وفيه، انه قد تقدم ان الأمر الغيرى يكون التعبد به بتعبد امر ذى المقدمة، و ليس هو بما انه امر غيرى مما يتعبد به ما لم يرجع الى التعبد بامر ذياها.

ومنها: عدم جواز اخذ الأجرة عليها، بناء على عدم جواز اخذ الأجرة على الواجبات.

وفيه، انه ليس مط الواجب مما لا يجوز اخذ الأجرة عليه، بل تختلف الواجبات في ذلك، فربما يكون الواجب هو الفعل بمعناه المصدرى فيجوز اخذ الأجرة عليه، و ربما يكون الواجب هو الفعل بمعناه الأسم المصدرى فلا يجوز اخذ الأجرة عليه، على ما اوضحناه في محله، و جواز اخذ الأجرة على المقدمات يتبع وجوب ذى المقدمة، فلو كان الواجب فيها هو الفعل بمعناه الأسم المصدرى لا يجوز اخذ الأجرة حتى على مقدماتها، لأنه قد خرجت المقدمات عن تحت سلطانه، ولو لمكان اللابديّة العقلية، فتكون الأجرة عليها من قبيل و هب الأمير ما لا يملك. و ان كان الواجب في ذى المقدمة هو الفعل بمعناه المصدرى يجوز اخذ الأجرة على مقدماتها ولو قلنا بوجوبها، لأن وجوبها لا يزيد على وجوب ذياها، كما لا يخفى.

ومنها: ما نسب الى الوحيد البهبهاني ره من لزوم اجتماع الأمر والتهى على القول بوجوب المقدمة، فيما اذا كانت المقدمة محرمة.

وقد اورد عليه: بأنه لا يكون من ذاك الباب، بل من باب التهى في العبادة او المعاملة. والأنصاف ان ما نسب الى الوحيد باطلاقه غير تام، و كذا ما اورد عليه، و توضيح ذلك : هو أنه تارة: تكون المقدمة في نوعها محرمة بحيث لا يكون للمكلف مندوحة، كما اذا انحصر الأنقاذ بالتصرف في ملك الغير، ففي مثل هذا يقع التزاحم بين وجوب الأنقاذ و حرمة التصرف، و ينبغى مراعات الأهم او سائر مرجحات باب التزاحم، و لا يندرج هذا الآ في باب اجتماع الأمر والتهى، لا في باب التهى من العبادة او المعاملة. و اخرى: لا تكون المقدمة في نوعها محرمة بل كان لها افراد مباحة، فتارة: يرد التهى عن فرد منها بالخصوص، كما اذا نهى عن سير

خاصّ للحجّ، فهذا يندرج في باب التّهي عن العبادة ان كانت المقدّمة عباديّة، او المعاملة ان لم تكن كذلك.

واخرى: لا يرد التّهي عن فرد منها بالخصوص، بل كان المنهَى عنه عنوانا كلياً انطبق على بعض افراد المقدّمة، كما في السّير على الذّابة المغصوبة في الحجّ، حيث أنّ الواجب بالوجوب المقدّمى هو السّير الّذى له افراد والمنهَى عنه هو الغصب الّذى له افراد ايضاً، وقد اجتمع كلّ من عنوان الواجب والحرام في السّير على الذّابة المغصوبة، فهذا يكون من باب اجتماع الأمر والتّهي، وليس من باب التّهي عن العبادة او المعاملة، ولا يتوقّف اندراجه في باب الأجماع على ان يكون الواجب بالوجوب المقدّمى هو عنوان المقدّمه حتى يمنع عن ذلك بل يكفي ان يكون الواجب عنواناً كلياً ذا افراد، كالمثال المتقدّم فتأمل جيّداً.

ثمّ أنّه لا ثمره في ادراج المسئلة بباب اجتماع الأمر والتّهي، فانه ان كانت المقدّمة توصليّة فالغرض منها يحصل بمجرد فعلها، قلنا بوجوب المقدّمة او لم نقل، قلنا بجواز اجتماع الأمر والتّهي او لم نقل. و ان كانت عباديّة فلما كان وجوبها مترشّحا عن وجوب ذيها و كان لها افراد مباحة فالوجوب أنّها يترشّح الى المقدّمة المباحة لاحقة، ومعه لا يصحّ التّعبد بها على كلّ حال، فتأمل.

الأمر الثاني:

لا اصل في وجوب المقدّمة عند الشكّ، لامن حيث المسئلة الأصوليّة، ولا من حيث المسئلة الفقهيّة. اما من حيث المسئلة الأصوليّة، فلأنّ البحث فيها من هذه الحيثيّة أنّها كان في الملازمة وعدمها، ومعلوم: أنّ الملازمة وعدم الملازمة ليست مجرى لأصل من الأصول، لعدم الحالة السّابقة لها، بل ان كانت فهي ازليّة، وان لم تكن فكذلك.

واما من حيث المسئلة الفقهيّة، فلأنّ وجوب المقدّمة وان لم يكن عند عدم وجوب ذيها، فتكون بهذا الاعتبار مجرى للأستصحاب عند وجوب ذيها والشكّ في وجوبها، الآ أنّه لا اثر لهذا الأستصحاب بعد ما فرض كونها مقدّمة و أنّه ممّا لا بدّ منها، لمكان التّوقّف.

و الحاصل: أنه بعد ما تقدم من أنه لا يترتب على البحث في وجوب المقدمة ثمرة عملية اصلا، بل كان البحث علميا صرفا، فلا تكون المسئلة مجرى لأصل من الأصول، بعد ما كانت الأصول مجعولة في مقام العمل، وذلك واضح. هذا تمام الكلام في مقدمة الواجب. والحمد لله أولاً و آخراً و الصلوة على محمد واله.

وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الحاد عشر من شهر ذى القعدة.

القول في اقتضاء الأمر بالشئ التهي عن ضده

و تنقيح البحث فيه يستدعى تقديم امور
الأمر الأول:

لا اشكال في انّ المسئلة من مسائل الأصول، و ليست من المبادئ الأحكامية، و ان كان فيها جهتها، الا ان مجرد ذلك لا يكفي في عدها من المبادئ بعد ما كان نتيجتها تقع في طريق الاستنباط، على ما تكرر منا في ضابط المسئلة الأصولية.

الأمر الثاني:

ليست المسئلة من المباحث اللفظية، لوضوح انّ المراد من الأمر العنوان الأعم من اللفظي و اللبي المستكشف من الأجماع و نحوه، بل هي من المباحث العقلية، و ليست من المستقلات العقلية، بل هي من الملازمات - على ما تقدم شرح ذلك في أول البحث عن وجوب المقدمة - و ذكرها في المباحث اللفظية لكون الغالب في الأوامر كونها لفظية.

الأمر الثالث:

المراد من الأقتضاء في العنوان الأعم من كونه على نحو العينية، او التضمن، او الألتزام بالمعنى الأخص او الأعم، لان لكل وجهها بل قائلا. كما انّ المراد من الضد ليس خصوص الأمر الوجودي، و ان كان الظاهر منه ذلك، بل المراد منه مطلق المعاند الشامل: للتقيض بمعنى الترك، و للأمر الوجودي الخاص المعبر عنه

بالضد الخاص، و للقدر المشترك بين الأضداد الوجودية ان كان للشئ اضرار متعددة، و هو المعبر عنه بالضد العام في كلام جملة.
اذا عرفت ذلك، فنقول: البحث يقع في مقامين:

المقام الأول

في اقتضاء الأمر التهي عن ضده بمعنى التقيض، و الظّ أنه لاخلاف في اقتضائه، أنّا الكلام في كيفية الاقتضاء.

فربما قيل: أنه بنحو العينية، و أنّ الأمر بالصلوة عين التهي عن تركها، لأنّ التهي عن الترك عبارة عن طلب ترك الترك، و هو عين طلب الفعل خارجا، حيث أنه لا فرق بين ان يقول: صل، و بين ان يقول: لا تترك الصلوة، فإنّ العبارتين تؤديان معنى واحدا، و هو طلب وجود الصلوة في الخارج، هذا.

ولكن لا يخفى ضعفه، فانه ان كان المراد من عدم الفرق بين العبارتين: أنّها يكونان بمنزلة الأنسان و البشر لفظين مترادفين، و كان ما بازاء احدهما عين ما بجزاء الآخر مفهوما و خارجا، ففساده غنى عن البيان، لوضوح أنّ مدلول لا تترك الصلوة او اطلب منك ترك ترك الصلوة غير مدلول صل، لأنّ معاني مفردات تلك الجملة غير معنى جملة صل، فلا يكون هناك اتحاد مفهومي. و ان كان المراد: أنّ النتيجة واحدة و المقصود هو طلب وجود الصلوة، فهو ممّا لا ينفع القائل بالعينية، فإنّ حديث العينية ان يكون قوله: صل - عين قوله: لا تترك الصلوة، و ذلك لا يكون الا بدعوى الاتحاد المفهومي، و قد عرفت أنه ممّا لا سبيل الى دعواه.

و ربما قيل: أنه بنحو التضمن، بتوهم أنّ معنى الوجوب مركب من الأذن في الفعل مع المنع من الترك، فيدلّ على المنع من الترك تضمننا.

و فيه، أنه ليس معنى الوجوب مركبا بل هو بسيط بالهوية لا تركيب فيه اصلا، و أنّا الوجوب عبارة عن مرتبة من الطلب، و بذاته يمتاز عن الاستحباب، بل قد تقدّم في أول الأوامر (١) أنه ليس الفرق بين الوجوب و الاستحباب باختلاف

المرتبة أيضاً، و إنما الوجوب حكم عقليّ، و الشدّة و الضعف أنّما تكون في ملاكات الأحكام لافي نفسها، فراجع. فلا دعوى العينية تستقيم ولا دعوى التضمّن.

نعم: لا بأس بدعوى اللزوم بالمعنى الأخصّ، حيث أنّ نفس تصوّر الوجوب و الحتم و الألزام يوجب تصوّر المنع من التّرك و الأنتقال اليه، و ذلك معنى الألزام بالمعنى الأخصّ.

و الحاصل: أنّه سواء قلنا: بأنّ الوجوب عبارة عن مرتبة شديدة من الطلب، او قلنا: بأنّ الوجوب عبارة عن حكم العقل بلزوم الأتبعات من بعث المولى، يلزمه المنع من التّرك، كما لا يخفى. و على كلّ حال الأمر في ذلك سهل، لأنّ الظاهر عدم ترتّب ثمره عملية على ذلك، كما هو واضح.

المقام الثاني

في اقتضاء الأمر للتّهي عن ضده الوجودي، سواء كان الضّد الخاصّ، او القدر المشترك بين الأضداد الوجودية. فقد قيل: بالأقتضاء أيضاً على نحو العينية، أو الاستلزام بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ، على اختلاف الأقوال في ذلك.

نعم: لا يعهد القول بالتضمّن في هذا المقام، ولا سبيل الى دعواه. و الأقوى في هذا المقام عدم الأقتضاء مطلقاً.

وقد استدلّ القائل بالأقتضاء بوجهين:

الوجه الأوّل: استلزام وجود الضّدّ المأمور به لعدم الضّدّ الآخر ان كان الضّدان ممّا لا ثالث لهما، و لعدم كلّ من الأضداد الأخران كان هناك ثالث، لوضوح أنّه لا يمكن الجمع بين الضّدين او الأضداد في الوجود، فوجود كلّ ضّدّ يلازم عدم الأضداد الأخر، و المتلازمان لابدّ ان يكونا متوافقين في الحكم، فلو كان احد الضّدين واجبا لابدّ ان يكون عدم الأخر أيضاً واجبا، قضية للتوافق، فاذا كان عدمه واجبا كان وجوده محرّما، فيثبت المقصود من كونه منهيّا عنه، هذا.

وفيه، أنّ المتلازمين لا يلزم ان يكونا متوافقين في الحكم، بل الّذى لابدّ منه هو ان لا يكونا متخالفين في الحكم، بان يكون احد الضّدين واجبا و الأخر محرّما، و

الآ كان بين الدليلين تعارض ان كانت الملازمة دائمية، وان كانت اتفاقية كان من التزاحم.

و بالجملة، حديث الملازمة لا يقتضى ازيد من عدم المخالفة بين حكمي المتلازمين، و اما التوافق، فلا، بل يمكن ان لا يكون احد المتلازمين محكوما بحكم ملازمه اصلا هذا.

و لكن يمكن ان يقال: في الضدين الذين لا ثالث لهما، كالحركة و السكون، و الأجتمع و الأفتراق (بناء على ان يكون السكون و الأفتراق وجوديين) ان الأمر باحد الضدين يلازم الأمر بعدم ضده الأخر، فانّ الحركة و ان لم تكن مفهوما عين عدم السكون، و لا الأجتمع عين عدم الأفتراق مفهوما، الآ أنه خارجا يكون عدم السكون عبارة عن الحركة، و عدم الأفتراق عبارة عن الأجتمع بحسب المتعارف العرفي، و ان كان بحسب العقل ليس كذلك، لوضوح أنه عقلا لا يكون عدم السكون عين الحركة، بل يلازمها، فانّ العدم لا يتحد مع الوجود خارجا و لا يكون هو مفهوما و عينا، ولكن بحسب المتعارف العرفي يكون الحركة عبارة عن عدم السكون، و يكون الأمر باحدهما امرا بالآخر، بحيث لا يرى العرف فرقا بين ان يقول - تحرك - و بين ان يقول - لا تسكن - و يكون مفاد احدى العبارتين عين مفاد الأخرى، فيكون حكم الضدين الذين لا ثالث لهما حكم التقيضين، من حيث ان الأمر باحدهما امر بعدم الأخر، و ان كان في التقيضين اوضح من جهة انّ عدم العدم في التقيضين هو عين الوجود خارجا، و ليس الأمر في الضدين كذلك، الآ انّ العرف لا يرى فرقا بينهما، و الأحكام انما تكون منزلة على ما هو المتعارف العرفي، فدعوى انّ الأمر بالشئ يقتضى التهي عن ضده الخاص فيما لا ثالث لهما ليس بكلّ البعيد، و اما فيما كان لها ثالث فالأمر باحد الأضداد لعقلا يلازم التهي عن الأضداد الأخر ولا عرفا، اذ لا يكون صلّ بمعنى لا تبع مثلا و لا بمعنى لا تأكل حتى عند العرف.

وتوهم أنه و ان لم يقتض التهي عن كلّ واحد من الأضداد الوجودية بخصوصه عرفا، الآ أنه يقتضى التهي عن الجامع بين اضداده الوجودية، فانّ الضدّ المأمور به مع ذلك الجامع يرجع الى الضدين الذين لا ثالث لهما، فيكون ذلك الجامع

منهياً عنه، و لمكان انطباق ذلك الجامع على كل واحد من الأضداد الوجودية يسرى
التهى الى كل واحد من تلك الأضداد، لسراية التهى او الأمر المتعلق بالكلية الى
افراده، فيكون كل واحد من تلك الأضداد الوجودية منهياً عنه، غايته أنه
لابخصوصه، بل لمكان انطباق المنهى عنه عليه، فيصح ان يقال: ان الأمر بالشئ
يقتضى التهى عن ضده الخاص مط، سواء كان الضدان مآ لا ثالث لهما او لم يكن
فاسد.

فانه يرد عليه:

أولاً: ان هذا الجامع ليس من الأمور المتأصلة التي يتعلق بها التكليف
كالكلية الطبيعية، بل هو من الأمور الأنتزاعية، و التهى عن الجامع الأنتزاعى
يكون نهياً عن منشأ الأنتزاع، ومنشأ الأنتزاع في المقام ليس الا الأضداد الخاصة، و
لاملازمة بين الأمر بالشئ و التهى عن شئ منها.

و ثانياً: ان التهى عن كل جامع وكلية انما يكون بلحاظ المرآتية لما ينطبق
عليه في الخارج، كما ان الأمر بكل جامع يكون كذلك، لوضوح ان الكلية بما هو هو
من غير لحاظه مرآة لما في الخارج لايتعلق به امر ولا نهى، لأنه كلية عقلية لاموطن له
الا العقل و يمتنع امثاله، و في المقام يكون المرئى بذلك الجامع انما هو الأضداد
الخاصة، و الأمر بشئ لايلزم التهى عن شئ منها كما هو واضح. فتأمل، فان ما
افاده مدظله في المقام لا يخلو عن اشكال.

هذا كله، اذا كان بين الشئين تناقض او تضاد، وقد عرفت ان الأمر
بالشئ يقتضى التهى عن التقيض باللائزم بالمعنى الأخص، و يقتضيه بالنسبة الى
الضدين الذين لا ثالث لهما باللائزم بالمعنى الأعم، حيث لم يكن بوضوح التقيض كما
عرفت، و في الضدين الذين لهما ثالث لا يقتضيه اصلاً. و اما فيما اذا كان بين
الشئين عدم و ملكة فالظاهر انه ملحق بالتقيضين في الموضوع القابل لهما، حيث ان
الأمر باحدهما يلزم التهى عن الآخر باللزوم بالمعنى الأخص، فالأمر بالعدالة يلزمه
التهى عن الفسق، كما لا يخفى.

الوجه الثاني:

من الوجهين الذين استدل بهما القائل باقتضاء الأمر بالشئ للثبوت عن ضده الخاص، هو مقدمة عدم احد الضدين لوجود الضد الآخر، فيكون عدمه واجبا لوجوب مقدمة الواجب، فيكون وجوده منهيًا عنه وهو المقصود. اما وجه كون عدم الضد مقدمة لوجود الآخر، فلما بين المتضادين من التمانع، ومعلوم ان عدم المانع من اجزاء علّة وجود الشئ، وحيث انجز الكلام الى ذلك، فلا بأس بالأشارة الى مسألة مقدمة ترك احد الضدين للآخر التي وقعت معركة للأراء بين المتقدمين و المتأخرين.

فنعول: الأقوال في هذه المسئلة على ما يظهر منهم خمسة:

١- قول بمقدمة وجود احد الضدين لعدم الآخر ومقدمة عدم احدهما لوجود الآخر، فتكون المقدمة من الطرفين وهذا هو الذي ينسب الى الحاجبي و العضدي.

٢- وقول بمقدمة عدم احد الضدين لوجود الآخر ولاعكس، وهذا هو الذي ينسب الى المحقق القمي، وصاحب الحاشية، والسبزواري وغيرهم، وعلى ذلك بنوا اقتضاء الأمر بالشئ للثبوت عن ضده الخاص.

٣- وقول بمقدمة الوجود للعدم ولاعكس، وعليه يبتنى شبهة الكعبي من نفي المباح.

٤ - وقول بنفي المقدمة من الجانبين لا مقدمة الوجود للعدم ولا مقدمة عدم الوجود وهذا هو الذي اختاره بعض المحققين والذي ينبغي البناء عليه، على ماسياتي.

٥- وقول بالتفصيل بين الضد الموجود فيتوقف وجود الآخر على رفع الموجود وعدمه فيكون عدم الضد الموجود من اجزاء علّة وجود الضد الآخر، وبين ما لم يكن احد الضدين موجودا، فانه لا يتوقف ح من الجانبين.

اما القول الأول، ففساده غني عن البيان، لأستلزامه الدور الذي لا يخفى على احد.

واما القول الثاني، فقد عرفت ان عمدة استدلالهم عليه هو تمانع الضدين

و ان عدم المانع من اجزاء علّة وجود الشئ، و توضيح فسادته يتوقف على بيان المراد من المانع الذي يكون عدمه من اجزاء العلّة.

فنقول: المانع هو ما يوجب المنع عن رشح المقتضى، بحيث أنه لولاه لأثر المقتضى اثره من افاضته لوجود المعلول، فيكون الموجب لعدم الرشح و الأفاضة هو وجود المانع، و هذا المعنى من المانع لا يتحقق إلا بعد فرض وجود المقتضى بما له من الشرائط فإنه عند ذلك تصل التوبة الى المانع، و يكون عدم الشئ مستندا الى وجود المانع، و اما قبل ذلك فليس رتبة المانع، لوضوح أنه لا يكون الشئ مانعا عند عدم المقتضى او شرطه، فلا يقال للبلّة الموجودة في الثوب انها مانعة عن احتراق الثوب إلا بعد وجود النار و تحقق المجاورة و المماسية بينها و بين الثوب، فح يستند عدم احتراق الثوب الى البلّة الموجودة فيه، و اما مع عدم النار او عدم المجاورة فيكون عدم الأحتراق مستندا الى عدم المقتضى او شرطه، فإن الشئ يستند الى اسبق علله، و لا يصح اطلاق المانع على البلّة مع عدم وجود النار، فرتبة المانع متأخرة عن رتبة المقتضى و الشرط ولا يقال للشئ أنه مانع إلا بعد وجود المقتضى و الشرط، فكما أنّ المعلول مترتب على علته بجميع اجزائها فيقال: وجدت العلّة فوجد المعلول و يتخلل بينها فاء الترتب، كذلك اجزاء العلّة من المقتضى و الشرط وعدم المانع تكون مترتبة، فيقال: وجد المقتضى فوجد شرطه فلم يكن ما يمنعه، فالشرط و المانع متأخران عن المقتضى، و المانع متأخر عن الشرط ايضاً. و مرادنا من ترتب اجزاء العلّة ليس ذواتها في الوجود فإن ذلك واضح البطلان، لوضوح أنه يمكن وجود ذات البلّة في الثوب قبل وجود النار، كما أنه يمكن وجود النار و المجاورة دفعة واحدة، بل مرادنا من الترتب في الاستناد و التأثير على وجه يصح اطلاق الشرط او المانع على الشئ، و قد عرفت الترتب في التأثير و صحة الأطلاق و أنه لا يصح اطلاق كون الشئ شرطاً او مانعا إلا بعد وجود المقتضى.

اذا عرفت ذلك، فاعلم انه مما يتفرّع على ما قلناه من تأخر رتبة المانع عن المقتضى و الشرط، هو عدم امكان جعل احد الضدين شرطا و الآخر مانعا، و أنّ مثل هذا الجعل ممتنع، كما استقصينا الكلام في ذلك في رسالة اللباس المشكوك عند

بيان كون اللباس من محلل الأكل شرطا او أنّ كونه من محرم الأكل مانعا، حيث أوضحنا بما لا مزيد عليه في ذلك أنه لا يمكن الجمع بين هذين الجعلين فراجع. (١)

ومما يتفرع على ما قلناه: من تاخر رتبة المانع عن وجود المقتضى والشرط، هو عدم امكان مانعية وجود احد الضدين للآخر، لأن مانعية وجود احدهما لوجود الآخر أنّها يمكن بعد فرض وجود المقتضى لكلا الضدين، لأنّ كون وجود احدهما مانعا لا يكون الا بعد تحقق علته التامة من المقتضى والشرط وعدم المانع، حتى يتحقق له وجود ليكون مانعا من وجود الآخر، فالمقتضى لهذا الضد الذي فرض مانعا لا بدّ ان يكون موجودا، ثم فرض مانعية هذا الضد للضد الآخر لا يكون الا بعد وجود مقتضيه، لما تقدّم من أنه لا يكون الشئ مانعا عن وجود الشئ الا بعد وجود مقتضى ذلك الشئ، ففرض مانعية احد الضدين للآخر لا يكون الا بعد فرض وجود المقتضى لكل من الضدين وذلك محال. لأنّه كما لا يمكن اجتماع الضدين، كذلك لا يمكن اجتماع مقتضى الضدين لمضادة مقتضيهما ايضاً، وبعد عدم امكان اجتماع مقتضى الضدين لا يمكن كون احدهما مانعا عن الآخر، لما عرفت من توقف المانعية على ذلك، فالمانعية موقوفة على فرض محال، وهو اجتماع كلّ من مقتضى الضدين، من غير فرق بين المقتضيات التكوينية الخارجة عن القدرة والأرادة وبين المقتضيات الأردية، فإنّ تعلق الأرادة بايجاد كلّ من الضدين محال، سواء كانت ارادة شخص واحد او ارادة شخصين، فإنّ المقتضى في الشخصين يكون هو الأرادة القاهرة والغالبة على ارادة الآخر، فتخرج الأرادة المغلوبة عن كونها مقتضية فعلا، فلا يمكن وجود المقتضى لكلّ من الضدين مط.

ومن الغريب أنّ المحقّق الخونسارى، و المحقّق صاحب الحاشية، قد حاولا دفع الدّور الوارد على القول بمقدّمية عدم احد الضدين لوجود الآخر - على ما سيأتى بيانه - بذلك، اى بامتناع اجتماع المقتضيين للضدين، ومع ذلك ذهبوا الى المقدّمية، و

(١) راجع ما ألفه المحقّق النائينى قدس سره في حكم اللباس المشكوك فيه المطبوع في آخر الجزء الثاني

من كتاب «منية الطالب في حاشية المكاسب»، الأمر الثالث من مقدمة البحث، ص ٢٤٣

الجال أنّ ما دفعنا به الدور يهدم اساس المقدميّة، لما عرفت من أنّ امتناع اجتماع المقتضيين يوجب ان لا يكون وجود احد الضدين مانعا عن وجود الآخر، فلا يكون عدمه من اجزاء علّة وجوده، فلا يجتمع القول بالمقدميّة مع القول بامتناع اجتماع المقتضيين.

وعلى كلّ حال، فقد ظهر لك أنّه لا سبيل الى القول بمقدميّة عدم احد الضدين لوجود الآخر.

هذا كلّه، مضافا الى ما يرد على القول بالمقدميّة من لزوم الدور، فانه لو كان عدم احد الضدين مقدّمة لوجود الآخر، كان وجود احد الضدين علّة لعدم الآخر، وذلك لانه لا موجب لدعوى مقدميّة العدم للوجود الاّ كون وجود احدهما مانعا عن وجود الآخر ليكون عدمه من اجزاء العلّة، فاذا كان وجود احد الضدين مانعا عن وجود الآخر، فيكون علّة لعدم الآخر، لأنّ كلّ مانع يكون سببا لعدم مالواه لوجوده، فيلزم ان يكون وجود احد الضدين علّة لعدم الآخر وعدم احدهما من اجزاء علّة وجود الآخر وان لم يكن تمام علته، الاّ أنّه لا فرق في الاستحالة ولزوم الدور بين ان يكون كلّ من طرفي التوقف علّة تامّة للآخر، وبين ان يكون احدهما علّة تامّة و الآخر جزء العلّة كما في المقام، حيث أنّ وجود احد الضدين علّة تامّة لعدم الآخر لكونه مانعا، وعدم احد الضدين من اجزاء علّة وجود الآخر لكونه من قبيل عدم المانع الذي هو جزء العلّة، فالقول بمقدميّة العدم للوجود موجب للدور المحال.

وقد اجيب عن هذا الدور بوجه:

احدها: ما حكى عن المحقق الخونسارى و صاحب الحاشية (١) من امكان منع مانعيّة احد الضدين لوجود الآخر حتّى يكون علّة لعدمه، لأنّ مانعيته له

(١) حكاة الشيخ قدس سره في التقريرات، راجع مطارج الانظار الهداية الثانية من مباحث الضد، ص

هداية المسترشدين، مبحث الضد، ما افاده في مقام الجواب عن الوجه الثاني من الوجوه التي استدلت بها لنفي المقدميّة، وهو محذور الدور «ان وجود الضد من موانع وجود الضد الآخر...»

فرع وجود المقتضى له، ولا يمكن فرض وجود المقتضى له مع وجود المقتضى للآخر على ما تقدم بيانه - فلا دور.

و توهم أنه يفرض وجود المقتضى والشّرط للصدّ الآخر فيكون وجود هذا الصّد مانعا فيعود محذور الدور، فاسد، لأستحالة هذا الفرض و امتناع صلاحية وجود الصّد لأن يكون مانعا عن الآخر وعلّة لعدمه على هذا الفرض المحال، فإنّ فرض وجود المقتضى له ممنوع، اى لانسلم امتناع مثل هذه الصّلاحية الفرضية، لأنّ ذلك لا يوجب دورا فعليًا، فتأمل، فإنه يكفي في الدور الصّلاحية. ولقد اجادوا في منع كون احد الصّدين مانعا عن الآخر، و في عدم امكان اجتماع المقتضيين، الا أنّهم غفلوا عن أنّ لازم ذلك انكار المقدمية من الطرفين، و ذهبوا الى مقدمية العدم للوجود.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه لا يمكن القول بمقدمية العدم للوجود، ومنه يظهر فساد القول الثالث من مقدمية الوجود للعدم.

واما التفصيل بين الصّد الموجود فيتوقف وجود الآخر على رفعه، و بين فراغ المحلّ عن كلا الصّدين فلا يتوقف من الجانبين، فهو الذي ينسب الى المحقق الخونسارى، و حكى ميل الشيخ اليه، و لعلّ منشأ التوهم هو ما يشاهد بالوجدان من أنّ وجود البياض في مكان مشغول بالسواد يتوقف على رفع السواد و اعدامه، فيكون اعدام السواد من مقدمات وجود البياض.

ولكن لا يخفى عليك، أنّ مناط الأستحالة مطرد في الصّد الموجود و الصّد المعدم، فإنه لا يفرق الحال في كون الشئ مقدّمة بين ان يكون موجودا و بين ان يكون معدوما، فإنه في كلا الحالين يكون مقدّمة، لأنّ مناط المقدمية هو كونه ممّا يتوقف عليه الشئ، فاذا امتنع كون الشئ مقدّمة في حال عدمه امتنع كونه مقدّمة في حال وجوده ايضاً، فإنّ صعود السلم مقدّمة للكون على السطح في كلّ حال.

ومن الغريب، أنّ المحقق الخونسارى مع اعترافه بامتناع اجتماع المقتضيين للصّدين كيف ذهب الى ذلك، مع أنه يلزمه القول باجتماع المقتضيين، فإنّ الصّد الموجود أنّها يكون وجوده بوجود المقتضى، و مع وجود مقتضيه كيف يمكن وجود

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

ثم ان ذلك على تقدير تسليمه فهو في الأمور التكوينية الخارجة عن الإرادة، واما في الأمور الإرادية فلا يمكن ذلك، لأن الفعل الإرادي لا بد ان يكون حدوثه وبقائه بالإرادة، فبقاء الصلوة انما تكون ببقاء ارادتها، ومع ذلك كيف يجامع ارادة ضدها من الأزالة، و هل هو الا اجتماع المقتضيين؟ فلو كان وجود الأزالة متوقفا على عدم الصلوة ورفعها يلزم ما فرمته: من اجتماع المقتضيين.

فالأنصاف: انه لا فرق في الأستحالة بين كون المحل، مشغولا باحد الضدين او كونه خاليا عنها، وانه ليس في البين توقف و مقدمية اصلا، و مجرد تمناع الضدين في الوجود لا يقتضى المقدمية، بل هو مجرد التعاند في الوجود حسب ذاتها، ولكن العلة المحدثة لأحدهما هي الطاردة للآخر، وليس التعاند بين الضدين اقوى من التعاند بين التقيضين، بل تعاند التقيضين اقوى و اشد و اتم، ومع ذلك ليس بين التقيضين ترتب و توقف و مقدمية، و الا يلزم توقف الشئ على نفسه، فكذلك ليس بين الضدين ترتب و توقف لأستلزام توقف الشئ على نفسه ايضا كالنقيضين. و كما ان العلة للوجود هي الطاردة للعدم في التقيضين، فكذلك العلة

لوجود احد الضدين هي الطاردة للأخر، سواء كان المحل فارغا عنه او مشغولا به .
 وبما ذكرنا اندفعت شبهة الكعبي ايضا، وهى انتفاء المباح بدعوى ان ترك
 الحرام يتوقف على فعل وجودى لعدم خلو الأُنسان عنه، فيكون الفعل مقدّمة لترك
 الحرام. وجه الدّفع: هو ان ترك الحرام لا يتوقف على فعل وجودى، بل يتوقف على
 الصّارف عنه، و الفعل لا يكون الا من المقارنات، نعم لامضايقة في وجوب الفعل
 اذا توقف بقاء الصّارف عليه، كما اذا توقف بقاء الصّارف عن الزّناء على الخروج
 عن الدّار بحيث لولاه لوقع في الزّناء، فالالتزام بوجوب الخروج في مثل هذا الفرض
 لا محذور فيه ولا يلزم نفي المباح راساً. مع انه يمكن المنع حتى في هذا الفرض، لأنّ
 الصّارف لم يكن واجبا شرعيّاً حتى يجب ما يتوقف عليه، بل هو واقع في مرحلة
 الأمثال الذى يكون الحاكم به العقل، فتأمل جيّداً.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان الأمر بالشئ لا يقتضى التّهى عن ضده
 الخاصّ فيما كان للضدّين ثالث، كما هو الغالب، لامن جهة الملازمة و لامن جهة
 المقدّمية، كما مرّ. ثمّ انهم عدوا للترّاع في الأقتضاء و عدم الأقتضاء ثمرات:
 منها: وهى العمدة - فساد الضدّ اذا كان عبادة بناء على الأقتضاء لأنّه
 يكون من التّهى في العبادة، و عدم فساده بناء على عدم الأقتضاء. و عن البهائى (١)
 انكار هذه الثّمرة، و القول بان الفساد لا يتوقف على القول بالأقتضاء، بل يكفى في
 الفساد عدم الأمر بالضدّ، حيث ان صحّة العبادة تتوقف على الأمر بها، و بعد ما لم
 يكن الضدّ مأمورا به لأمتناع الأمر بالضدّين فالامحالة من ان يقع فاسداً، هذا.
 و حكى (٢) عن المحقّق الكركى (٣) و جماعة ممّن تأخّر عنه: المنع عن

(١) راجع زبدة الاصول، المطلب الاوّل من المنهج الثالث بحث الضد، ص ٨٢.

(٢) ولا يخفى عليك انه ليس في عبارة المحقّق تصريح بهذا البيان والتفصيل، بل له كلام في شرح قول
 العلامة بطلان الصلوة في أوّل وقتها لمن كان عليه دين واجب الأداء فوراً يظهر منه ان اطلاق الأمر بالموسع يتم
 الفرد المزاحم للمضيق ولازم كلامه ذلك هو ما ذكرناه من التفصيل في المقام، كما انّ له كلاماً يظهر منه صحّة الأمر
 الترتيبي، فراجع كلامه وتأمّل في ما افاده من جواب الأشكالات التي اوردها على نفسه - منه.

(٣) راجع « جامع المقاصد في شرح القواعد » كتاب الدين و توابعه، المطلب الاوّل من المقصد الاوّل.

اطلاق مقالة البهائى ره من فساد الضد لوقلنا بتوقف العبادة على الأمر، بل ذلك انما يتم في خصوص المتزاحمين المضيقين اذا كان احدهما اهم، كما لو فرض مزاحمة الصلوة في اخر الوقت لواجب آخر اهم، فان في مثل هذا يتم كلام البهائى من فساد الصلوة بناء على توقف صحة العبادة على الأمر بها، لأنه لا امر بها ح مع مزاحمتها لواجب اهم. واما لو فرض وقوع التزاحم بين مضيق وموسع، كما لو فرض مزاحمة الصلوة في بعض اوقات وجوبها لواجب آخر مضيق، ففي مثل هذا يمكن القول بصحة الفرد المزاحم من الصلوة لذلك الواجب، ولوقلنا بتوقف صحة العبادة على الأمر.

وحاصل ما يمكن من توجيه ما افاده المحقق هو انه: لما تعلق الأمر بالطبيعة على نحو صرف الوجود، لاعلى نحو السريان كما في التهى عن الطبيعة كانت القدرة على ايجاد الطبيعة ولو في ضمن فردا كافية في تعلق الأمر بالطبيعة، لخروجه بذلك عن قبح التكليف بما لا يطاق، ولا يتوقف الأمر بالطبيعة على القدرة على جميع افرادها، بل يكفي في صحة تعلق الأمر بالطبيعة تمكن المكلف من صرف الأيجاد حتى لا يلزم التكليف بما لا يطاق، و بعد تعلق الأمر بالطبيعة تكون جميع الأفراد متساوية الأقدام في الأنطباق، لأن أنطباق الكلى على افراده قهرى، و بعد الأنطباق يكون الأجزاء عقليا، و حينئذ لا مانع من الأتيان بذلك الفرد من الصلوة المزاحم للأزالة مثلا بداعى امثال الأمر المتعلق بالطبيعة، و لا يتوقف صحته على تعلق الأمر به بالخصوص، حتى يقال: بعد الأمر بالأزالة لا يمكن الأمر بذلك الفرد المزاحم لأستلزامه الأمر بالضدين، بل يكفي في صحته تعلق الأمر بالطبيعة، و بعد ذلك يكون الأنطباق قهرىا والأجزاء عقليا. فلو قلنا: ان صحة العبادة تتوقف على الأمر بها كان الضد الموسع صحيحا اذا كان عبادة، نعم لوقلنا: ان الأمر بالشىء يقتضى التهى عن ضده كان ذلك الفرد من الصلوة المزاحم للأزالة منهيا عنه، و بعد تعلق التهى به يخرج عن قابلية انطباق الطبيعة المأمور بها عليه، فلا يصلح ان يأتى به بداعى الأمر بالطبيعة، لأن هذا الداعى انما يصح في الأفراد المنطبقة لا الأفراد الغير المنطقية

فظهر ان نفي الثمرة في اقتضاء الأمر بالشىء للتهى عن ضده وعدم اقتضائه

بناء على توقّف صحّة العبادة على الأمر - كما عن البهائي ره - على اطلاقه لا يستقيم، بل هو مختصّ بالمضيقين المتزاحمين، واما في المضيق و الموسع فالثمرة تظهر على ما بينا. هذا غاية ما يمكن ان يوجه به مقالة المحقق ومن وافقه.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه، فانه لو كان وجه اعتبار القدرة في التكليف هو مجرد حكم العقل بقبح تكليف العاجز لكان الأمر كما ذكر، حيث انه يكفي في صحّة التكليف بالطبيعة القدرة على ايجادها و لو في ضمن فرد ما، ولكن هناك وجه آخر في اعتبار القدرة و هو اقتضاء الخطاب ذلك، حيث انّ البعث و التكليف انما يكون لتحريك ارادة المكلف نحو احد طرفي المقدور، بل حقيقة التكليف ليس الا ذلك، فالقدرة على المتعلّق مما يقتضيه نفس الخطاب، بحيث انه لو فرض عدم حكم العقل بقبح تكليف العاجز، و قلنا بمقالة الأشاعرة من نفي التحسين و التقيح العقليّين، لقلنا باعتبار القدرة في متعلّق التكليف لمكان اقتضاء الخطاب و البعث ذلك، حيث انّ حقيقة الخطاب هي البعث و تحريك الأرادة نحو احد طرفي المقدور و ترجيح احد طرفيه، و حينئذ يدور سعة دائرة المتعلّق و ضيقه مدار سعة القدرة و ضيقها، و لا يمكن ان يكون دائرة المتعلّق اوسع من دائرة القدرة، فالفرد المزاحم لواجب مضيق لا يمكن ان يعمّه سعة المتعلّق لعدم سعة قدرته ذلك حسب الفرض، حيث انّ الممتنع الشرعيّ كالممتنع العقليّ، و مجرد انطباق طبيعة الصلوة على ذلك الفرد لا ينفع بعد عدم انطباق الصلوة المتعلّقة للطلب عليه. فدعوى انه لا يحتاج الفرد الى القدرة عليه بعد القدرة على ايجاد الطبيعة و لو في ضمن فرد ما - لأنّ الأنطباق يكون ح قهرياً و الأجزاء عقلياً - مما لا تستقيم، بعد ما كان الخطاب يقتضى القدرة على المتعلّق بحيث يدور سعة دائرة المتعلّق اوضيقه مدار سعة القدرة و ضيقها، و بعد عدم القدرة على ايجاد الطبيعة في ضمن الفرد المزاحم لواجب مضيق تخرج تلك الحصّة من الطبيعة عن متعلّق الأمر، فلا يمكن ايجاد الفرد امثالاً للأمر المتعلّق بالطبيعة، فلوقلنا بتوقّف العبادة على الأمر يبطل ذلك الفرد المزاحم و لا يمكن تصحيحه.

تبصرة:

لا يخفى عليك انّ ما قلناه: من انّ كلّ خطاب يقتضى القدرة على متعلّقه،

لا يلزم منه ان يكون القدرة المعتبرة في جلّ التكاليف شرعية حتى ينافي تقسيم القدرة الى شرعية وعقلية و ترتيب ما يترتب على هذا التقسيم من الثمرات كما سيأتي، و ذلك لأنّ مرادنا من القدرة الشرعية ما اخذت في لسان الدليل بحيث يستكشف منه أنّ لها دخلا في ملاك الحكم ومناطه، كما في قوله (١) تعالى، لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا، حيث قيد الوجوب بالاستطاعة في نفس الدليل، و اين هذا ممّا نقوله في المقام من اقتضاء كلّ خطاب القدرة على متعلقه، فإنّ ذلك لا يوجب ان تكون القدرة شرعية.

و حاصل الضابط بين القدرة التي نسميها شرعية و القدرة التي نسميها عقلية، هو أنّه اذا اخذت القدرة في موضوع الخطاب المستكشف من ذلك مدخلتها في ملاك الخطاب كانت القدرة حينئذ شرعية، سواء اخذت في موضوع الخطاب صريحا كما في آية الحج، او كانت مستفادة من خطاب آخر كما في آية الوضوء - على ما سيأتي بيانه - و ان لم تؤخذ في موضوع الخطاب، بل كانت ممّا يقتضيه نفس الخطاب، اما لمكان قبح مخاطبة العاجز عقلا، و اما لمكان كون الخطاب هو البعث و التحريك نحو المقدور - على ما بيّناه - كانت القدرة عقلية، و سيأتي مزيد توضيح لذلك.

و على كلّ حال، فقد ظهر لك: أنّه بناء على توقّف صحّة العبادة على الأمر بها يكون الحق مع البهائي من عدم الثمرة في اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده و عدم اقتضائه، اذ لا امر بالصّد على كلّ حال، فالعبادة لا تصح مطلقا، الاّ انّ الشان في اصل المبنى، لوضوح أنّه لا يتوقّف صحّة العبادة على الأمر بها، بل يكفي في صحّة العبادة اشتغالها على الملاك التام، و ان لم يؤمر بها فعلا لمانع. و من هنا قلنا: يكفي قصد الجهة في العبادة و لا يحتاج الى قصد امتثال الأمر، خلافا للمحكي عن صاحب الجواهر (٢) حيث اعتبر خصوص قصد امتثال الأمر في صحّة العبادة، و يلزمه القول ببطلان الصّد اذا كان عبادة. ولكنّ الأنصاف: انّ الألتزام بذلك

(١) آل عمران، الآية ٩٧.

(٢) قدم كلام صاحب الجواهر قدس سره في المقام في هامش ص ١٥.

بلاموجب، بل يكفي في صحّة العبادة اشتغالها على الملاك التام سواء امر بها فعلا كما اذا لم يتزاحم ما هو اهمّ منها، او لم يؤمر بها فعلا كما في صورة المزاحمة، فوجود الأمر وعدمه سيان في ذلك.

ولكن مع ذلك لا تظهر الثمرة في اقتضاء الأمر بالشئ للتهى عن ضده، لأنّه هب أنّ الضد يكون منهيّا عنه، ولكن لما كان التهى غيريّا لمكان الملازمة او المقدميّة - على الوجهين الذين بنوا عليها التهى عن الضد - لم يكن ذلك موجبا لخلل في الملاك، بل الضدّ يكون باقيا على ما هو عليه من الملاك لولا المزاحمة، وليس التهى في المقام عن ملاك يقتضيه، كما في باب التهى عن العبادة، و باب الاجتماع الأمر والتهى بناء على الأمتناع و تقديم جانب التهى، فإنّ التهى في البابين يكون استقلاليّا عن ملاك يقتضيه ولم يبق معه الملاك المصحح للعبادة، لأنّه لا يتعلّق التهى الاستقلاليّ بالعبادة الاّ لمكان اقوائية ملاك التهى و المفسدة التي اوجبتة عن ملاك العبادة و مصلحتها، و معه لا يكون في العبادة ملاك تام يقتضى صحّة العبادة. و هذا بخلاف التهى الغيرى المتعلّق بالعبادة، فإنّه لما لم يكن عن مفسدة تقتضيه بل كان مجرد المزاحمة لواجب آخر اهمّ و الوصلة اليه كانت العبادة على ما هي عليه من الملاك التام المقتضى لصحتها.

ومما ذكرنا ظهر فساد ما تسالموا عليه من فساد العبادة بناء على اقتضاء الأمر بالشئ للتهى عن ضده، لما عرفت من أنّه لافساد حتى بناء على الأقتضاء لصحّة الضد بالملاك لذى لا يضره النهى الغيرى.

واما توهم أنّه لا طريق لنا الى احراز الملاك، لتعارض الأمر بالأزالة مثلا مع الأمر بالصّلوة، و بعد تقديم الأمر بالأزالة، اما لضيق وقتها، و اما لأهميتها، لم يبق مجال لأستكشاف الملاك للصّلوة كما هو الشأن في جميع موارد التّعارض، حيث أنّه لا يمكن القول ببقاء الملاك لأحد المتعارضين عند تقديم الآخر لأحد موجبات التّقديم.

ففساده غنى عن البيان، لوضوح أنّه ليس المقام من باب التّعارض، بل من باب التّزاحم، و كم بين البابين من الفرق بحيث لا يمكن ان يشبه احدهما بالآخر.

و حيث انجرّ الكلام الى ذلك، فلا بأس بتفصيل الكلام في التزاحم و احكامه، حيث أنّ الأعلام اهلوا ذلك، مع أنّه ممّا يترتب عليه فروع كثيرة، و كان حقّه ان يفردّ و له عنوانا مستقلاً. وعلى كلّ حال: أنّ تفصيل القول في التزاحم يقع في مقامات ثلاثة:

المقام الأوّل

في الفرق بين التزاحم والتعارض

وتوضيح الفرق: هو أنّه يفترق باب التعارض عن باب التزاحم من جهات:
(الجهة الأولى)

هي أنّ باب التعارض يرجع الى تعاند المدلولين في مقام الثبوت، بحيث لا يمكن جمعها في مرحلة الجعل و التشريع، لأستلزامه التناقض و اجتماع الارادة و الكراهة في نفس الأمر بالنسبة الى متعلّق واحد، او لزوم التّكليف بما لا يطاق لتضادّ المتعلّقين ذاتا مع اتّحادهما في الحكم، كما اذا اوجب القيام دائما و اوجب القعود كذلك، او لتلازم المتعلّقين تلازما دائما مع اختلافهما في الحكم، كما اذا اوجب استقبال المشرق و حرّم استدبار المغرب، او غير ذلك ممّا لا يمكن فيه الجمع بين الحكيمين ثبوتا لتعاندتهما في مقام تشريع الأحكام على موضوعاتها المقدّرة وجوداتها، بحيث يلزم من الجمع: اما اجتماع الأرادة و الكراهة في موضوع واحد، و اما لزوم التّكليف بما لا يطاق، كلّ ذلك في مقام الجعل و التشريع.

و هذا بخلاف باب التزاحم، فانه لم يكن بين الحكيمين المتزاحمين منافرة و تعاند في مقام الجعل و التشريع، بل كان بينهما كمال الملائمة و الموافقة، و أنّما نشأ التعاند في مقام فعلية الحكيم و تحقّق موضوعها خارجا، كالمزاحمة بين انقاذي الفريقين، او بين حرمة المقدّمة و وجوب ذبيها، او غير ذلك من اقسام التزاحم على ما يأتي بيانه، فانه لا محذور في تشريع انقاذ كلّ غريق، او تشريع حرمة التصرف في ملك الغير و وجوب انجاء المؤمن من الهلكة، اذ لا ربط لأحد الحكيمين بالآخر، بل شرع كلّ منهما على موضوعه المقدّر وجوده من دون ان يستلزم ذلك التشريع اجتماع الأرادة و الكراهة في شئ واحد، او التّكليف بما لا يطاق، بل اتفق التزاحم في مقام

الفعليّة كما اذا اتفق أنّه صار التصرف في ملك الغير مقدّمة لأنجاء المؤمن، واتفق عدم التمكن من انقاذ كلّ من الغريقين، فإنّ هذا الاتّفاق لا يضر بذلك التّشريع و الجعل اصلاً.

(الجهة الثانية)

هي أنّ نتيجة تقديم احد المتعارضين على الآخر - باحد وجوه التّقديم المذكورة في محلّها - ترجع الى رفع الحكم عن موضوعه. وفي باب التّزاحم ترجع الى رفع الحكم برفع موضوعه، مثلاً في العامين من وجه، لو حكمنا اكرم العلماء على لا تكرم الفساق في مورد الأّجتماع يكون نتيجة التّحكيم هو رفع حكم لا تكرم عن موضوعه، حيث أنّه مع بقاء زيد العالم مثلاً على فسقه ومع قدرة المكلف على اكرامه يرتفع حكمه. واما في مثل الغريقين، لو قدّمنا احدهما على الآخر لأحد موجبات التّقديم في باب التّزاحم تكون نتيجة التّقديم هو سلب قدرة المكلف عن انقاذ الآخر وتعجيزاً مولويّاً بالتّسبة اليه، لوجوب صرف قدرته الى الأهمّ، فعدم وجوب انقاذه لعدم قدرته عليه، حيث أنّ الممتنع الشرعيّ كالممتنع العقليّ.

(الجهة الثالثة)

هي أنّ المرّجحات لاحد المتعارضين على الآخر كلّها ترجع، اما الى باب الدّلالة، واما الى باب السّند. واما في باب التّزاحم: فالمرّجحات هي امور آخر لا تربط لها بباب الدّلالة و السّند، بل ربّما يقدّم ما هو اضعف دلالة و سندا على ما هو الأقوى، نعم: ربّما يكون بعض المرّجحات مرّجحا لكلا البابين، لكن لا بمناط واحد بل بمناطين، كالأهميّة مثلاً، حيث أنّه في باب التّعارض تكون مرّجحة ايضاً في بعض الأحيان، كما قيل فيما لو تعارض الأمر و التّهيّ قدم جانب التّهيّ، لأهميّة التّحرز عن المفسدة، او اولويّة دفعها عن جلب المصلحة. وفي باب التّزاحم ايضاً يقدّم ما هو الأهمّ، لكن مناط التّقديم ليس من جهة أنّ في التّهيّ مفسدة، بل امر آخر بحسب ما يقتضيه المقام، و كتقديم ما لا يبدل له على ما له البدل، فإنّه في باب التّعارض يقدّم ذلك من باب أنّ ما لا يبدل له يكون حاكماً و ميّناً لما له البدل، كما في مثل تقديم العامّ الأصولي و المطلق الشّموليّ على المطلق البدليّ. وفي باب التّزاحم

ايضاً يقدم ما لا يدل له، لكن لا بذلك المناط، بل بمنط أن ماله البديل لا يصلح ان يكون معجزاً مولوياً لما لا يدل له، بخلاف العكس - على ما سيأتى توضيحه انشاء الله تعالى وبالجملة: المرجحات في احد البابين اجنبية عن المرجحات في الباب الأخر.

(الجهة الرابعة)

هى ان التزاحم انما يكون باعتبار الشرائط المعتبرة في التكليف التى يمكن وضعها ورفعها في عالم التشريع، فمثل العقل والبلوغ من الأمور التكوينية المعتبرة في التكليف لا يقع فيها التزاحم، بل الذى يقع فيه التزاحم هو خصوص القدرة، حيث ان للشارع تعجيز العبد و صرف قدرته الى احد الواجبين في عالم التشريع، وان كان قادراً في عالم التكوين.

وان شئت قلت: ان التزاحم انما يكون في الشرائط التى ليس لها دخل في الملاك، بل كانت من شرائط حسن الخطاب، فمثل البلوغ والعقل اللذين هما دخل في ثبوت الملاك ليسا موقعا للتزاحم، وانما الذى يكون موقع التزاحم هو خصوص القدرة التى هى من شرائط حسن الخطاب،

نعم: قد يتفق التزاحم في غير باب القدرة، كما في بعض فروع الزكوة مثل ما اذا كان مالكا لخمسة وعشرين من الأبل في ستة اشهر، ثم ملك واحدة اخرى، فقتضى القاعدة الأولية هو أنه عند انقضاء حول الخمس والعشرين يؤدى خمس شاة (لكل خمس شاة) وبعد انقضاء ستة اشهر الذى به يتم حول الستة والعشرين يؤدى (بنت لبون) زكوة الست والعشرين، فيلزمه في كل ستة اشهر زكوة. ولكن بعد ما قام الدليل على أنه لا يزكى المال في عام مرتين، يقع التزاحم بين حول التصاب الخمس والعشرين والست والعشرين ولا بد من سقوط ستة اشهر من حول احدهما، ولعله يتفق التزاحم في غير هذا المورد، الا ان الغالب في باب التزاحم هو التزاحم في القدرة.

وعلى كل حال، فقد ظهر لك الفرق بين باب التزاحم وباب التعارض، و ان بينهما بونا بعيدا، بحيث لا يمكن ان يشتبه احدهما بالآخر، فلاحمل بعد ذلك لأن يقال: ان الأصل في الدليلين المتنافيين هو التزاحم، او التعارض، اذ لم يكن مورد

يصلح لكلّ منها حتى يبحث عمّا هو الأصل عند الشك. ومن جميع ما ذكرنا ظهر أيضاً ضعف ما في بعض الكلمات: من ارجاع باب التزاحم الى تزاحم المقتضيين، والتعارض الى تعارض المقتضى واللامقتضى، وجعل مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق من باب التزاحم لوجود المقتضى لكلّ منها، وليس من باب التعارض. وذلك لأنّ مجرد تزاحم المقتضيين لا يصحح الأندراج في باب التزاحم المقابل لباب التعارض، والآ كان جميع موارد التعارض من باب التزاحم، لكاشفية كلّ دليل عن ثبوت المقتضى لمؤداه، فيلزم ان يكون جميع موارد تعارض الدليلين من تزاحم المقتضيين.

فالعبرة في التزاحم أنّها يكون بتزاحم الحكمين في مقام الفعلية لا تزاحم المقتضيين، والآ فقد يتزاحم المقتضيان ثبوتاً في نفس الأمر ولا محالة يقع الكسر والأنكسار بينهما، فينشأ الحكم على طبق احدهما ان ترجح في نظره احد المقتضيين، والآ فعلى كلّ منها تخييراً. وليس ذلك من تزاحم الحكمين، ولذا يعتبر في باب التزاحم ان يكون المكلف عالماً بالحكم واصلاً اليه، لأنّ الحكم الذي لم يصل الى المكلف لا يمكن ان يكون مزاحماً لغيره، لأنّ المزاحمة أنّما تنشأ من شاعلية كلّ من الحكمين عن الآخر واقتضاء صرف القدرة اليه، والحكم الغير الواصل لا يكون شاغلاً لنفسه، فكيف يكون شاغلاً عن غيره؟ فالتزاحم لا يكون الآ بعد العلم والوصول. وهذا لا يربط له بتزاحم المقتضيين، لأنّ تزاحم المقتضيين أنّما يكون في عالم الثبوت ونفس الأمر من دون دخل لعلم المكلف وجهله، فارجاع باب التزاحم الى تزاحم المقتضيين ممّا لا يستقيم، وسيأتي مزيد توضيح لذلك انشاء الله تعالى في مبحث اجتماع الأمر والتهى.

المقام الثاني

في منشأ التزاحم وهو امور خمسة:

الأول: تضادّ المتعلقين، بمعنى أنّه اجتمع المتعلقان في زمان واحد، بحيث لا يمكن للمكلف فعلهما، كما في الغريقين، و الأزالة و الصلوة، وامثال ذلك ممّا اجتمع المتعلقان في زمان واحد.

الثاني: عدم قدرة المكلف على فعل كل من المتعلقين مع اختلاف زمانها، كما اذا لم يتمكن من القيام في الركعة الأولى والثانية معاً، بل كان قادراً على القيام في احدهما فقط. والفرق بين هذا وسابقه: هو أنّ عدم القدرة في هذا الوجه ناش عن عجز المكلف في حد ذاته عن فعل المتعلقين، وفي سابقه كان ناشاً عن وحدة زمان المتعلقين، من دون ان يكون المكلف في حد ذاته عاجزاً لولا اتحاد الزمان.

الثالث: تلازم المتعلقين مع اختلافهما في الحكم، كما اذا وجب استقبال القبلة وحرّم استدبار الجدى، مع تلازمهما في بعض الأمكنة.

الرابع: اتحاد المتعلقين وجوداً، كما في موارد اجتماع الأمر والتهى بناء على الجواز، وسيأتى في مبحث اجتماع الأمر والتهى انشاء الله تعالى توضيح هذا الوجه والفرق بينه وبين الأتّحاد المصدقي، كالعالم الفاسق، و أنّ الثاني ليس من باب التزاحم.

الخامس: صيرورة احد المتعلقين مقدّمة وجودية لمُتعلّق الآخر، كما اذا توقّف انجاء المؤمن على التصرف في ملك الغير بغير رضاه. وليعلم أنّ هذه الأمور أنّها تكون من باب التزاحم اذا كان وقوعها اتفاقياً لادائماً، بحيث اتفق تضاد المتعلقين واجتماعهما في الزمان، واتفق عدم قدرة المكلف على جمعها، او اتفق تلازم المتعلقين، واطّحادهما، او مقدّمية احدهما للآخر.

واما اذا كان التضاد او التلازم او الأتّحاد او غير ذلك من الأمور المذكورة دائماً، فيخرج عن باب التزاحم ويندرج في باب التعارض، على ما تقدّم من الضابط بين البابين، فان دائماً ذلك توجب امتناع جعل الحكيم وتشريعهما ثبوتاً، كما لا يخفى. وليعلم ايضاً أنّ التزاحم أنّها يتحقّق بعد البناء على كون الأحكام بمجولة على نهج القضايا الحقيقية. واما لو قلنا بجعلها على نهج القضايا الخارجية فالتزاحم غير معقول، بل جميع ذلك يكون من التعارض، لأنّه يرجع الى امتناع الجعل ايضاً كما لا يخفى وجهه.

المقام الثالث

في مرجّحات باب التزاحم وهي ايضاً امور:

(الأمر الأول) ترجيح ما لا بد له، على ما له البدل عرضاً، كما لو زاحم واجب موسع له افراد تختيارية عقلية لمضيق لا بد له، او زاحم احد افراد الواجب التخييري الشرعي لواجب تعيني، فانه لا اشكال في تقديم ما لا بد له على ما له البدل، بل هذا في الحقيقة خارج عن باب التزاحم، و انما يكون التزاحم فيه بالتظر البدوي، لأن ما لا اقتضاء له لا يمكن ان يزاحم ما فيه الاقتضاء، فان الواجب المضيق يقتضى صرف القدرة له في زمانه، و الواجب الموسع لا يقتضى صرف القدرة في ذلك الزمان، لأن المفروض انه موسع، فلا معنى لمزاحمته للمضيق، و ذلك واضح.

(الأمر الثاني) من المرجحات، ترجيح ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية على ما يكون مشروطاً بها، والمراد من القدرة الشرعية هي ما اذا اخذت في لسان الدليل، كما في الحج و امثاله مما قيد المتعلق بالقدرة في نفس الخطاب. و السرفي ترجيح ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية على ما يكون مشروطاً بها، هو ان الغير المشروط بها يصلح لأن يكون تعجيزاً مولوياً عن المشروط بها، حيث ان وجوبه لم يكن مشروطاً بشرط سوى القدرة العقلية، و المفروض انها حاصلة فلا مانع من وجوبه، و مع وجوبه يخرج ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية عن تحت سلطانه و قدرته شرعاً، للزوم صرف قدرته في ذلك، فاذا لم يكن قادراً شرعاً لم يجب، لأنتفاء شرط وجوبه، و هو القدرة.

و الحاصل: ان ما يكون مشروطاً بالقدرة العقلية يصلح ان يكون معجزاً مولوياً عما يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية، لأن وجوبه لا يتوقف على ازيد من القدرة العقلية الحاصلة بالفرض، و مع التعجيز المولوي لم يتحقق شرط وجوب الواجب الأخر، وهذا من غير فرق بين فعلية وجوب ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية لمكان تحقق شرائط وجوبه، و بين ما اذا كان مشروطاً بشرط لم يتحقق بعد، غايته ان المزاحم لما يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية نفس وجوب الواجب الغير المشروط بها على الأول، اي اذا كان وجوب الغير فعلياً قد تحقق زمان امتثاله. و على الثاني يكون المزاحم هو الخطاب الطريق العقلي و هو خطاب احفظ قدرتك.

و بعبارة اخرى: المزاحم هو عدم جواز تفويت القدرة، فان وجوب حفظ

القدرة و عدم جواز تفويتها لا يتوقف على فعلية وجوب ما يجب حفظ القدرة له، على ما تقدم تفصيله في المقدمات المفوتة. وكذا لا فرق بين ان يكون الغير المشروط بالقدرة الشرعية اهمّ مما يكون مشروطا بها، او مساويا له، او اضعف منه، لأنّه على جميع التقادير يكون معجزا مولويا، اما بنفسه، و اما بخطاب لزوم حفظ القدرة له، فإي واجب فرض يكون مقدّما على الحجّ مثلا عند المزاحمة، سواء كان اهمّ من الحجّ او اضعف، و سواء كان وجوبه فعليًا، او مشروطا بشرط يتحقق بعد ذلك. كلّ ذلك لكان عدم اشتراط ذلك الواجب بالقدرة الشرعية.

ثمّ إنّ في المقام اشكالا ربّما يختلج في البال، و حاصله: انه لا طريق لنا الى معرفة تقييد المتعلّق بالقدرة شرعا و عدم تقييده، لأنّه في غير المقام لو شكّ في التقييد و عدمه فالأطلاق يدفعه، و اما في المقام فلا سبيل الى دفع احتمال التقييد باطلاق الخطاب.

اما أولا: فلما عرفت من ان كلّ خطاب بنفسه يقتضى القدرة على متعلّقه، لأنّ حقيقة الخطاب ليس الآ ترجيح احد طرفي المقدور، فاعتبار القدرة على المتعلّق و تقييده بها أنّها يكون من مقتضيات نفس الخطاب، بناء على ما هو الحقّ عندنا من أنّ المدرك في اعتبار القدرة أنّها هو اقتضاء الخطاب ذلك، لا مجرد حكم العقل بقبح تكليف العاجز. و عليه بنينا فساد مقالة المحقّق الكركي من صحّة اتيان الفرد الواجب الموسّع المزاحم للمضيق امثالاً للأمر بالطبيعة المنطبقة عليه قهرا فيجزى عقلا. و مع اقتضاء كلّ امر القدرة على متعلّقه كيف يصح التمسك باطلاق الأمر على عدم تقييد المتعلّق بالقدرة، حتى يقال: أنّ القدرة المعبرة فيه عقلية لاشرعية، فيقدّم على ما قيّد بالقدرة الشرعية عند المزاحمة، بل نتيجة اقتضاء الخطاب القدرة على متعلّقه هو أنّ القدرة في جميع التكاليف تكون شرعية، و ليس لنا ما يكون القدرة المعبرة فيه عقلية محضة ليرتّب عليها ما يترتب.

و اما ثانيا: فلاّنه هب أنّ اقتضاء الخطاب ذلك لا يوجب تقييد المتعلّق شرعا بالقدرة، الآ أنّه لا اقلّ من ان يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية المانع من التمسك بالأطلاق، لأنّه لا اشكال في صلاحية اقتضاء الخطاب

لأن يكون مقيدا شرعا، وكفاية اكتفاء الشارع بذلك عن التصريح بتقييد المتعلق بالقدرة، ومع هذه الصلاحيّة كيف يجوز التمسك باطلاق المتعلق على عدم اخذ القدرة قيда له؟

واما ثالثا: فلأنّ التمسك بالأطلاق في رفع ما شكّ في قيديته في سائر المقامات أنّها هو لاجل مقدمات الحكمة، التي منها لزوم نقض الغرض، و ايقاع المكلف في خلاف الواقع، لو كان المشكوك في الواقع قيدا، فن عدم بيانه نستفيد انه لم يكن في الواقع قيدا. وهذا البيان في المقام لا يتمشى لأنّ المتعلق لو كان في الواقع مقيدا بالقدرة و كانت القدرة لها دخل في ملاكه لم يلزم من اهمال ذكر القدرة نقض الغرض ولا ايقاع المكلف في خلاف الواقع لأنّه لا يمكنه فعل غير المقدور حتى يقع في خلاف الواقع. فلا مجال ح للتمسك بالأطلاق لعدم قيديّة القدرة.

وهذا الأشكال يرد على كلا المسلكين في كيفية اعتبار القدرة، من كونها من مقتضيات الخطاب كما هو الحقّ عندنا، او كونها من باب حكم العقل بقبح مطالبة العاجز، لأنّ مقدمات الحكمة لا تجرى على كلّ تقدير.

ولا يخفى عليك : أنّ هذا الأشكال يوجب هدم اساس ما قلناه من صحّة الضد اذا كان عبادة بالملاك كما عليه بعض الأعلام، او بالأمر الترتيبي كما هو الحقّ عندنا، لأنّه لا طريق لنا الى استكشاف الملاك واشتمال الصلوة مثلا على المصلحة الآ من ناحية اطلاق الأمر وعدم تقييد المتعلق بالقدرة، فلولم يكن للأمر اطلاق كما حرّر في وجه الأشكال، فن اين يمكن استفادة الملاك في صورة سقوط الأمر للمزاحمة؟ حتّى نقول أنّ سقوط الأمر لا يوجب سقوط الملاك فتصحّ العبادة به او بالأمر الترتيبي.

و بالجملة: بعد تقييد المتعلق بالقدرة، او احتمال تقييده - على اختلاف وجوه تقرير الأشكال، حيث أنّ على بعض وجوهه يوجب التقييد، كما هو مقتضى الوجه الأول، و على بعض وجوهه يحتمل التقييد كما هو مقتضى الوجهين الأخيرين - لا يمكن دعوى بقاء الملاك عند سقوط الأمر بالمزاحمة.

ولعلّه لأجل ذلك حكى عن صاحب الجواهر: المنع عن ثبوت الملاك، بعد

المنع عن كفايته في صحة العبادة و احتياج العبادة الى الأمر. فعلى كل من قال بصحة العبادة بالملاك او بالأمر الترتبي دفع هذا الأشكال. كما أنه يتوقف على دفعه دعوى ترجيح ما لا يكون مشروطا بالقدرة الشرعية على ما يكون مشروطا بها عند المزاحمة، لأن مقتضى الأشكال هو أن جميع التكاليف مشروطة بالقدرة الشرعية، فليس هناك واجب لم يكن مشروطا بها حتى يقدم على ما يكون مشروطا بها، هذا.

والذي ينبغي ان يقال في حل الأشكال على الوجه الأخير من وجوه تقريره: هو أنه ليس من مقدمات الحكمة لزوم ايقاع المكلف في خلاف الواقع، حتى يقال في المقام أنه لا يلزم ذلك، بل الذي نحتاج اليه في مقدمات الحكمة هو كون المتكلم في مقام بيان مراده، وحيث لم يبين القيد فلا بد ان يكون مراده الأطلاق.

والحاصل: أنه يكفي في صحة التمسك بالأطلاق مجرد عدم بيان القيد مع أنه كان بصدد بيان مراده. ولا نحتاج في التمسك بالأطلاق الى توسيط لزوم وقوع المكلف في مخالفة الواقع، مع أنه في المقام ايضاً يلزم ذلك لو كانت القدرة المعتبرة قيدا في المتعلق، لوضوح أن المراد من القدرة الأعم من القدرة العقلية المقابلة للعجز العقلي، او القدرة الشرعية المقابلة للعجز الشرعي، فلو كان المتعلق مقيدا ثبوتا بالقدرة عليه وعدم العجز عنه ومع ذلك لم يبينه في لسان الدليل واخلّ ببيان ذلك يلزم احيانا وقوع المكلف في مخالفة الواقع، لأنه ربما يتخيل المكلف أنه قادر على ايجاد المتعلق شرعاً فيأتي به، مع انه عاجز عنه شرعاً، فيلزم وقوعه في خلاف الواقع من جهة عدم تقييد المولى المتعلق بالقدرة، فإنه لو قيده بذلك لم يلزم ذلك. مثلاً لو كانت الصلوة مقيدة بالقدرة عليها وعدم العجز عنها ولو شرعاً، بان اعتبر فيها عدم العجز الشرعي عنها، ومع ذلك اخلّ ببيان ذلك في لسان الدليل، فقد يكون الشخص عاجزا عن الصلوة شرعاً لمكان مزاحمتها بالأهم، ومع هذا يفرض الأطلاق الأمر بالصلوة وعدم تقييدها بالقدرة عليها فيأتي بها، مع أنه لو لم يحل ببيان التقييد لم يات بها، فالأتيان بها و ايقاع الشخص في مخالفة الواقع إنما جاء من قبل الأطلاق.

فدعوى: أن اعتبار القدرة في المتعلق لا يضر بايراد الكلام مطلقاً ولا قبح في

الأخلاق ببيانه لأنّه لا يلزم منه مخالفة الواقع، فاسدة جدًا. فالأنصاف أنّه لو كان المدرك في اعتبار القدرة في التكاليف مجرد حكم العقل بقبح تكليف العاجز و اغمضنا عن أنّ ذلك من مقتضيات نفس الخطاب، لكان التمسك بالأطلاق في رفع احتمال قيديّة القدرة ودخلها في الملاك في محلّه. فالتقرير الثالث من وجوه تقرير الأشكال ساقط.

نعم: يبقى التقرير الأول والثاني منه، وقد عرفت أنّ هذين التقريرين أنّما يردان بناء على المختار: من أنّ اعتبار القدرة ليس مجرد حكم العقل بقبح تكليف العاجز، بل لمكان اقتضاء الخطاب ذلك.

والتحقيق في حلّ الأشكال بناء على المختار هو أنّ هذا الاقتضاء الآتي من قبل الخطاب لا يمكن ان يكون مقيدًا للمتعلق وغير صالح لذلك، وتوضيح ذلك: هو أنّ للأطلاق جهتين: جهة اثباته للمراد، وجهة كشفه عن قيام الملاك بالمتعلق. والمحرز للجهة الأولى هو مقدمات الحكمة من كون المتكلم في مقام بيان المراد وعدم ذكر القيد، فلا بد ان يكون مراده الأطلاق. وهذه المقدمات وحدها لا تنفع في احراز الجهة الثانية، لأنّه لا يمكن اثبات كون المتكلم في مقام بيان ما قام به الملاك ومتى كان المتكلم في مقام بيان ذلك بل يحتاج في اثبات قيام الملاك بالمتعلق الى مقدمة اخرى وهى: ما ذهب اليه العدلية من تبعيّة الأحكام للمصالح و المفساد الكامنة في المتعلقات، ولولا هذه المقدمة لم يكن لنا طريق الى قيام الملاك بالمتعلق، فاطلاق الأمر بضميمة تلك المقدمة يكون كاشفا عن قيام الملاك بذات المتعلق و المادة، فلا بد ان يكون ذات المتعلق ممّا قام به الملاك ثبوتًا، ليتطابق عالم الأثبات وعالم الثبوت، والكاشف والمنكشف، فالأطلاق يكشف عن قيام الملاك بما يرد عليه الهيئة، والذي يرد عليه الهيئة هو نفس المتعلق بلا قيد وان كان بورود الهيئة يتقيد، فالتقييد الأتي من قبل الهيئة لا ينافي اطلاق ما يرد عليه الهيئة.

والذي ينفعنا في المقام في استكشاف الملاك وعدم قيديّة القدرة هو الثاني، والمفروض أنّ الكلام فيما اذا كان ما يرد عليه الهيئة مط غير مقيد بالقدرة، و ان كان يتقيد بورود الهيئة. فيصح التمسك بالأطلاق في قيام الملاك بالمتعلق وعدم

تقييده بالقدرة، فتكون القدرة المعتبرة في مثل هذا عقلية لاشرعية، وينحصر القدرة الشرعية بما اذا قيد المتعلق بالقدرة، كما في مثال الحج. فارتفع الأشكال بخذافيره، فتأمل في المقام جيداً.

اذا عرفت ذلك، فلنرجع الى ما كنا فيه من مرجحات باب التزاحم. وقد ظهر لك: انّ المرجح الثاني ما كان احد المتزاحمين غير مشروط بالقدرة الشرعية فانه يقدم على ما كان مشروطاً بها.

(المرجح الثالث)

ترجيح ما لا بد له شرعاً على ما له البديل شرعاً، كما اذا زاحمت الظهارة المائتية واجبا آخر لا بد له، فانه يقدم ما لا بد له على ما له البديل. والسّر في ذلك واضح، لأنّ كلّ مورد ثبت فيه البديل شرعاً لواجب فلا محالة يكون ذلك الواجب مقيداً بالقدرة و التمكن، لانه لا معنى لجعل شئ بدلاً طولياً لشئ الاّ كون ذلك البديل مقيداً بالعجز عن ذلك الشئ وعدم التمكن منه، ولازم ذلك هو تقييد ذلك الواجب بصورة التمكن والقدرة، سواء وقع التصريح بذلك في لسان الدليل - كما في قوله تعالى: فان لم تجدوا ماء فتيّموا، حيث انه قيد التيمم بصورة عدم وجدان الماء فيستفاد منه تقييد الوضوء بصورة وجدان الماء والتمكن منه - اولم يقع التصريح بذلك في لسان الدليل.

و بالجملة: نفس جعل البدلية الطولية يقتضى التقييد بالقدرة، فتكون النسبة بين هذا المرجح و المرجح السابق العموم المطلق، لأنّ كلّ ماله البديل يكون مقيداً بالقدرة الشرعية، وليس كلّ ما يكون مقيداً بالقدرة الشرعية له البديل، كما هو واضح.

فالوضوء اذا زاحم واجبا آخر من واجبات الصلوة يسقط وينتقل التكليف الى التيمم، من غير فرق في ذلك بين الوقت وغيره، فلو دار الأمر بين الوضوء و ادراك ركعة او ازيد من الوقت و بين التيمم و ادراك جميع الوقت، قدّم الوقت و تيمم ليدرك جميع الوقت.

و اما توهم انّ الوقت ايضاً ممّا ثبت له البديل، حيث انّ الظاهر من

قوله: (١) من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت جميعا، هو بديلية الركعة من الوقت عن جميع الوقت، فيكون الوقت ايضا مقيدا بالقدرة كتقييد الوضوء بها، فلا وجه لتقديمه على الوضوء عند المزامحة، بل لا بد اما من التّخيير، واما من ملاحظة الأهمية على الوجهين الآتين في تزاحم الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية - ولعله لذلك حكى عن بعض الأعلام تقديم الوضوء عند مزامحته للوقت - فهو في غاية الفساد، لوضوح أنّ الوقت غير مقيد بالقدرة من أول الأمر كتقييد الوضوء بها كذلك، بل بعد فرض تحقق العجز عن المكلف وعدم تمكنه من الوقت و ادراكه له، جعل الشارح ادراك الركعة من الوقت بمنزلة ادراك جميع الوقت.

و الحاصل: أنه فرق بين تقييد الشئ من أول الأمر بالقدرة اما بلا واسطة واما بواسطة جعل البديلية، و بين جعل شئ بدلا عن شئ بعد فرض تحقق العجز خارجا وعدم تمكن المكلف منه كذلك، اى بعد فرض عدم التمكن خارجا، فإنّ الثّاني لا يقتضى التقييد بالقدرة شرعا، بل اقصاه جعل البديلية بعد فرض العجز عن القدرة العقلية. و مسألة من ادرك ركعة من الوقت فقد الخ يكون من هذا القبيل، فتأمل جيّدا.

و على كلّ حال، قد ظهر: أنّ المرجح الثّالث من مرجّحات باب التزاحم هو ترجيح ما لا يدل له شرعا على ما له البدل. و في هذه المرجّحات الثّلاثة لا يلاحظ مسألة الأهمية و المهمية، و لا السّبق و اللّحوق الزّمانى. فيقدم ما لا يدل له او ما لم يكن مشروطا بالقدرة الشرعية، على ما له البدل او المشروط بالقدرة الشرعية وان تأخر زمان امتثاله او زمان خطابه، اذا فرض تمامية ملاكه، كالصلوة قبل الوقت، حيث تقدم منا في الواجب المعلق: انه يستفاد من وجوب حفظ الماء قبل الوقت تماميه ملاك الصلوة قبله، و ان الوقت شرط للخطاب بالصلوة لا لملاكها.

و حينئذ لو فرض قبل الوقت أنه توجه عليه تكليف له بدل او مشروط بالقدرة الشرعية و كان الأشتغال به يوجب سلب القدرة عن الصلوة في وقتها،

(١) لم نجد حديثا بهذه العبارة، ولعله مسطاد من روايات الباب، راجع الوسائل باب ٣٠ من ابواب

فقتضى القاعدة ترك الأشتغال بذلك الواجب ووجوب حفظ قدرته للصلوة في وقتها كما تقدم. نعم لو فرض عدم ثبوت الملاك للصلوة قبل وقتها و كان ملاكها كخطابها مشروطا بالوقت، كان اللازم الأشتغال بذلك الواجب الذي له بدل او المشروط بالقدرة الشرعية، حيث لامزاحم له فعلا، بل في الحقيقة هذا خارج عما نحن فيه، فتأمل. (١)

فتحصل: أنه في هذه المرجحات الثلاث لا يلاحظ الأهمية، ولا السبق و اللّحوق الزماني، نعم: لو فرض تساوى المتزاحمين من هذه المرجحات، بان كان كلّ من المتزاحمين مشروطا بالقدرة الشرعية، او كان كلّ منها مشروطا بالقدرة العقلية، فتصل التوبة ح الى الترجيح بالأهمية والمهميّة، والسبق و اللّحوق.

وتفصيل ذلك: هو أنه لو تزاحم الواجبان المتساويان من جهة المرجحات الثلاثة المتقدمة، فاما ان يكون الواجبان كلّ منها مشروطا بالقدرة الشرعية، واما ان يكون كلّ منها مشروطا بالقدرة العقلية. فان كان الأول، فلا يخلو اما ان يتقدم زمان امثال احدهما او لا يتقدم، فان تقدم زمان امثال احدهما فهو المتقدم، وفي مثل هذا لا يلاحظ اهمية المتأخر وعدم اهميته، لأنّ المفروض أنه ليس هناك الاملاك واحد، حيث أنه لا يمكنه الجمع بينهما، و كانت القدرة في كلّ منها معتبرة في الملاك، ومع عدم القدرة على كلّ منها لا يتحقق الملاك في كلّ منها، بل ليس هناك الاملاك واحد، فلاموقع لملاحظة الأهمية والمهميّة، فان لحاظ ذلك يستدعى ثبوت ملاكين، فلامحيص من ترجيح المتقدم زمان امثاله، لقدرته عليه فعلا و عدم ما يوجب سلب قدرته عنه شرعا. فلو فرض أنه نذر صوم يوم الخميس، و صوم يوم الجمعة، و بعد ذلك عرض له ما يمنعه من الجمع بين صوم اليومين، و دار امره بين صوم احدهما و ترك الآخر، كان مقتضى القاعدة تقديم صوم يوم الخميس و ترك صوم يوم الجمعة، لتقدم زمان امثال الأول و عدم مانع شرعى عنه، لأعتبار القدرة

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

الشرعية في كلّ منها، حيث أنّ خطاب الوفاء بالتذمر مشروط بالقدرة الشرعية، لأنّ دليل الوفاء بالتذمر تابع لما التزم به المكلف على نفسه، وما التزم به المكلف على نفسه هو الفعل المقدور، فقد اخذ المكلف في الألتزام القدرة، وخطاب الوفاء متأخر عن الألتزام فالخطاب يرد على الفعل الذي اخذت القدرة فيه في المرتبة السابقة على ورود الخطاب، فيكون كما اذا قيّد المتعلّق في لسان الدليل بالقدرة صريحاً، فتأمل جيّداً.

و بعد ما ظهر أنّ التذمر مشروط بالقدرة الشرعية، ففي الفرع المتقدّم - من تراحم الواجبين المشروط كلّ منهما بالقدرة الشرعية مع تقدّم زمان امثال احدهما على الآخر - فقد عرفت أنّ المتقدّم زمان امثاله هو المتقدّم، وكذا اذا فرض اتّحاد زمان امثالهما ولكن تقدّم زمان خطاب احدهما، كما اذا وجب عليه فعل شئ معيّن في وقت خاصّ مشروط بالقدرة الشرعية، وصادف توجه واجب آخر مشروط بالقدرة الشرعية في ذلك الوقت، فانه يقدم الأول لمكان سبق خطابه، فيكون خطاب السابق قد شغل ذلك الوقت، فلم يبق موقع للواجب الآخر، الا اذا كان السابق مشتملاً على خصوصية توجب تأخره وتعيّن امثال اللاحق خطابه، كما في التذمر وشبهه، حيث انه يعتبر فيه ان لا يكون موجبا لتحليل حرام او تحريم حلال، سواء كان نفس متعلّقه حراماً، كما اذا نذر ما يحرم فعله لولا التذمر، او كان ملازماً لذلك (١) كما اذا نذر ما يوجب تقويت واجب لولا التذمر. كما لو نذر زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة قبل اشهر الحج، ثم حصلت له الأستطاعة في اشهر الحج، فانّ مقتضى القاعدة انحلال التذمر وتعين الحج عليه، وان تقدّم خطاب الوفاء بالتذمر وكان كلّ من التذمر والحج مشروطاً بالقدرة الشرعية.

و السر في ذلك : هو أنّ التذمر في المقام يوجب تقويت الحج الواجب لولا التذمر، و تقويت الواجب كذلك يوجب انحلال التذمر، و المفروض أنّ الحج لولا

(١) ولا يخفى عليك أنّ الظاهر من تحليل الحرام هو ان يكون نفس المتعلّق موجبا لذلك ، بان نذر ما هو

حرام او نذر ترك واجب، لا ما اذا استلزم ذلك كما في المقام، فتأمل. منه

التنذر كان واجبا لحصول ما هو شرط وجوبه وهو الأستطاعة، فلأمانع من وجوبه سوى التنذر، والتنذر لا يصلح ان يكون مانعا، لأنه قد اعتبر في انعقاد التنذر ان لا يكون موجبا لتحليل الحرام ولو بالأستلزام، فالتنذر والحج و ان اشتركا في اخذ القدرة الشرعية في متعلقهما، إلا ان التنذر قد اشتمل على خصوصية اوجبت عدم مزاحمته للحج وتقدم الحج عليه، وتلك الخصوصية هي عدم كونه موجبا لتحليل ما هو حرام او واجب لولا التنذر، والحج واجب لولا التنذر فلا بد من انحلاله.

فإنحلال التنذر في مثل هذا ليس لمكان اعتبار الرجحان في متعلقه حال الفعل حتى يستشكل بأنه يكفي الرجحان حال التنذر، وزيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة في حال التنذر كانت راجحة لعدم تحقق الأستطاعة بعد، فلأوجب لأنحلاله. او يفرض الكلام في العهد واليمين الذين لا يعتبر الرجحان في متعلقهما - ولعله لذلك حكى أنه كان عمل صاحب الجواهر (قده) على ذلك، حيث كان ينذر قبل اشهر الحج زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة لئلا يتوجه عليه خطاب الحج في اشهره - بل ان انحلال التنذر انما هو لمكان استلزامه تفويت واجب لولا التنذر.

فان قلت:

ان هذه الخصوصية لا تختص بالتنذر، بل ورد في باب الشروط والصلح وغير ذلك ان لا يكون موجبا لتحليل الحرام او تحريم الحلال. وح يلزم وجوب الحج عليه اذا آجر نفسه قبل اشهر الحج لعمل كذا في يوم عرفة، ثم حصلت الأستطاعة له، فان مقتضى ما تقدم هو بطلان الأجارة و وجوب الحج عليه، مع ان الظاهر أنه لا يمكن الألتزام به، و ان سبق الأجارة يوجب عدم تحقق الأستطاعة، فلا يتحقق موضوع وجوب الحج.

قلت:

فرق بين التكليف والوضع، وكلامنا في المقام من الحيثية الأولى، و ان التكليف بالوفاء بالتنذر لا يزاحم تكليف الحج، فلو فرض ان هناك جهة اخرى من وضع و ملكية بحيث كان عمله مملوكا للغير فذلك امر آخر لا يربط له بالجهة التي نحن فيها، فتأمل.

و حاصل الكلام: أنّ تصحيح عمل صاحب الجواهر ره لا يكون الآ
بامرين:

الأول: أنّ مثل هذا التذّر لا يوجب تحليل الحرام، بل الموجب له هو ما كان
متعلقه حراما و المقام ليس كذلك.

الثاني: كفاية الرّجحان حال التذّر في انعقاده، و زيارة الحسين عليه السلام
يوم عرفة حال التذّر كانت راجحة، لعدم تحقّق الاستطاعة في ذلك الحال.
و كلّ من الأمرين محلّ منع.

أما الأمر الأول: فقد عرفت كفاية كون المتعلّق ممّا يوجب تفويت
واجب لولا التذّر في اندراجه في كونه محلّلا للحرام.

و أما الأمر الثاني: فلأنّ المستفاد من ادّلة التذّر هو اعتبار ان يكون متعلّق
التذّر حال الفعل راجحا و لا عبرة بحال التذّر، و زيارة الحسين عليه السلام حال
فعلها مع كون الشخص مستطيعا يجب عليه الحجّ لولا التذّر ليست راجحة، و لذا
لا يصح نذرهما بعد اشهر الحجّ، و ليس المراد من الرّجحان هو الرّجحان الذّاتي، حتّى
يقال: أنّ زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة راجحة ذاتا و لو مع الاستطاعة، و لذا
لوترك الحجّ و زار الحسين عليه السلام يوم عرفة فقد يثاب لزيارته و ليس ذلك الآ
لمكان رجحانها الذّاتي، بل المراد من الرّجحان المعتر في متعلّق النذر هو الرّجحان
الفعلّي، بحيث يكون ممّا يرغب فيه شرعا، و زيارة الحسين عليه السلام في حقّ
المستطيع ليست ممّا يرغب فيها، و لذا لا يصح نذرهما في حال كونه مستطيعا اتّفاقا.
فيظهر منه أنّ الرّجحان الذّاتي لا ينفع.

هذا حاصل ما افاده شيخنا الأستاذ مدّظله في المقام. و عليك بالتأمّل في
اطراف المسئلة و في ادّلة التذّر.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنّ المتزاحمين المشروطين بالقدرة الشرعيّة
يقدم منها ما هو الأسبق امثالا او خطابا، و الآ فالتخير. و لا يلاحظ في مثل هذا
الأهميّة و المهميّة، فانه ليس هناك الآ ملك واحد، فلامعنى لملاحظة الأهميّة،
فتأمّل.

ولا يخفى عليك : أنّ التّخيير في المشروطين بالقدرة الشّرعية عند التّساوى غير التّخيير في المشروطين بالقدرة العقلية عند التّساوى، فإنّ التّخيير في القدرة العقلية أنّها هو لمكان تقييد كلّ من الأطلاقين بعدم فعل الأخر، من دون سقوط اصل الخطابين على اقوى المسلكين فيه كما ياتي، ولكن في القدرة الشّرعية التّخيير أنّها هو لسقوط الخطابين واستكشاف العقل خطابا تخييريا، لمكان وجود ملاك تامّ في البين و عدم العلم بمتعلّقه، فيكون التّخيير في المشروطين بالقدرة الشّرعية كالتّخيير في المشروطين بالقدرة العقلية على المسلك الأخر الّذي هو خلاف التّحقيق عندنا، و سيأتي بيانه انشاء الله تعالى.

واما المتزاحمان المشروطان بالقدرة العقلية: فان كان احدهما اهمّ قدّم على الأخر، سواء تقدّم زمان امتثاله او خطابه او تأخّر، للزوم حفظ القدرة له فيكون خطابه او خطاب (احفظ قدرتك) معجزا مولويا عن المهمّ. و اما ان لم يكن في البين اهمية و مهمية فالسابق امتثاله هو المقدم، و لاتصل التوبة الى التّخيير سواء كان من قبيل المقدمة و ذبها، او كان من قبيل القيام في الرّكعة الأولى و الثانية، و سواء تنجز التكليف بالتأخّر كمثال القيام اولا، كما اذا كان المتأخّر مشروطا بشرط لم يحصل بعد، فانه على جميع التقادير يقدم ما هو الأقدم امثالا. الا اذا كان المتأخّر اهمّ، كما اذا دار الأمر بين القيام حال الفاتحة، او القيام قبل الركوع، حيث أنّ الثاني اهمّ لركنية، فإنّ اهمية المتأخّر يوجب التعجيز المولوي عن المتقدم، لمكان أنّه يتولد من اهميته خطاب (احفظ قدرتك) فيكون عاجزا شرعا عن المتقدم.

و اما اذا لم يكن المتأخّر اهمّ كالقيام في الرّكعة الأولى او الثانية او التّصرف في ارض الغير لأنقاذ مال الغير حيث أنّه ليس انقاذ مال الغير اهمّ من التّصرف في ارض الغير، فقطضى القاعدة تقديم قيام الرّكعة الأولى و ان اوجب القعود في الثانية، وترك التّصرف في ارض الغير و ان اوجب تلف مال الغير المتوقف عليه. و السّر في ذلك : هو أنّه ليس له معجز مولوي عن القيام في الرّكعة الأولى، او ترك التّصرف في ارض الغير، لعدم اهمية المتأخّر حتّى يلزم حفظ القدرة له، فليس

خطاب المتأخر شاغلا مولويًا عن المتقدم. و إذا لم يكن للمتقدم شاغل مولوي كان هو المتعين، لحصول القدرة عليه بالفعل، فلاموجب لتركه ليحفظ قدرته للمتأخر. و بالجملة: التّخير أنّها يكون في الواجبين المتساويين من حيث عدم أهمية احدهما مع اتحاد زمان امتثالهما، لصلاحيّة الأشتغال بكلّ منهما للتّعجيز عن الآخر. فالتّعجيز في العرضيين أنّها يكون بالأشتغال باحدهما لابنفس الخطاب، و أنّها يكون التّعجيز بالخطاب إذا كان احدهما اهمّ. و اما في غير ذلك فالتّعجيز أنّها يكون بالأشتغال، لعدم صلاحيّة الخطاب للتّعجيز، لتساوي كلّ من الخطابين، و التّعجيز عن احدهما بالأشتغال بالآخر أنّها يكون في العرضيين.

و اما في الطولين المتقدم زمان امتثال احدهما على الآخر، فلا يتصور فيه التّعجيز عن احدهما بالأشتغال بالآخر، بل يتعين الأشتغال بالمتقدم لتقدم زمان امتثاله، و بالأشتغال به يحصل التّعجيز عن المتأخر.

فتحصل: أنّه لا موقع للتّخير في الطولين، ولعلّ منشأ القول بالتّخير هو توهم سقوط الخطابين في المتزاحمين، و استكشاف العقل من تماميّة الملاك في كلّ منهما و عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما خطابا تخيريًا شرعيًا. و اما بناء على المختار: من أنّ التّخير في المتزاحمين العرضيين أنّها هو لمكان اشتراط اطلاق كلّ من الخطابين بعدم فعل الآخر مع بقاء اصل الخطاب، فلامعنى للتّخير في الطولين، اذ ليس المتأخر في رتبة المتقدم حتى يقيد به اطلاق خطاب المتقدم. و سيأتى بيان وجه المختار و ضعف القول الأوّل، و ما يتفرّع على القولين من الفروع التي:

منها: تعدد العقاب عند ترك الكلّ بناء على المختار، و وحدته بناء على القول الآخر.

و منها: دوران الأمرين التّعيين و التّخير عند احتمال أهمية احدهما، بناء على سقوط كلا الخطابين و استكشاف العقل خطابا تخيريًا، فيبنى: اما على البرائة، او الأشتغال، على القولين في مسألة دوران الأمرين التّعيين و التّخير. و اما بناء على المختار: من تقييد الأطلاقين، فلامحيص من القول بالأشتغال

عند أهمية احدهما، للقطع بتقييد غير محتمل الأهمية والشك في تقييد محتمل الأهمية، فيرجع الشك فيه الى الشك في المسقط.

هذا اذا تقدم زمان امتثال احد المتزاحمين المشروطين بالقدرة العقلية. واما اذا اتحد زمان امتثالهما كالغريقين فحينئذ تصل التوبة الى الترجيح بالأهمية، فاي منها اهم يقدم، لأن الأمر بالأهم يكون معجزا مولويا عن غيره. ومسئلة الأهمية يختلف باختلاف ما يستفاد من الأدلة ومناسبة الحكم والموضوع، فما كان لحفظ بيضة الأسلام يقدم على كل شئ، وما كان من حقوق الناس يقدم على غيره، كما ان ما كان من قبيل الدماء والفروج يقدم على غيره، واما فيما عدا ذلك فاستفادة الأهمية يحتاج الى ملاحظة المورد وملاحظة الأدلة.

وعلى كل حال قد ظهر لك : ان الترجيح بالأهمية، انما هو بعد فقد المرجحات السابقة: من البدلية واللابدية، والأشترط بالقدرة الشرعية و عدم الأشترط، وغير ذلك من المرجحات السابقة، وعند فقد جميع المرجحات يكون الحكم هو التخيير. هذا تمام الكلام في تزاحم الحكيم في التكليف الاستقلالية.

واما الكلام في التزاحم في باب القيود والواجبات الغيرية، كما لو دار الأمر بين ترك جزء او شرط، او دار الأمر بين ترك شرط او شرط آخر، او جزء او جزء آخر، فله عرض عريض ويحتاج الى بسط من الكلام لايسعه المقام، وان كان شيخنا الأستاذ قد تعرض له في هذا المقام على سبيل الأجمال، الا انا قد اعرضنا عن بيانها لأجمال ما ذكره (مدظله) في هذا المقام. فالأولى عطف عنان الكلام الى مسئلة الترتب التي هي من فروع باب التزاحم، ووقعت معركة الآراء بين الأعلام خصوصا في زماننا الحاضر.

وينبغي أولاً تنقيح ما هو محل النزاع في المقام فنقول: قد عرفت ان اقسام التزاحم خمسة.

الأول: تضاد المتعلقين، لأجتماعهما في زمان واحد، كالغريقين.

الثاني: قصور قدرة المكلف عن الجمع بينها من دون ان يكون بينها مضادة، لأختلاف زمانها، كالقيام في الركعة الأولى او الثانية.

الثالث: تلازم المتعلقين كاستقبال القبلة واستدبار الجدى.
الرابع: مقدمية احد المتعلقين للآخر، كالتصرف في ارض الغير لأنجاء

مؤمن.

الخامس: اتحاد المتعلقين في الوجود، كالصلوة في الأرض المغسوبة.
 وعنوان النزاع في مسألة الترتب في كلمات الأعلام وان كان في خصوص
 القسم الأول، وهو ما اذا كان التزاحم لأجل تضاد المتعلقين، الآ ان الظاهر عدم
 اختصاص مسألة الترتب بذلك، بل تجرى في بعض الأقسام الاخر وان لم تجر في جميع
 الأقسام الخمسة. فالأولى جعل الكلام في باب الترتب في مسائل خمس حسب
 اقسام التزاحم، وافراد كل قسم بالبحث عن جريان الترتب فيه.

المسئلة الأولى:

في امكان الترتب في المتزاحمين الذين كان التزاحم فيها لأجل تضاد
 المتعلقين، وكان احدهما اهم من الآخر، بحيث يكون اطلاق الأمر بالأهم على
 حاله، والأمر بالمهم يقيد بصورة عصيان الأهم وتركه. فيرجع النزاع في الترتب الى
 ان تقيد المهم بذلك مع بقاء اطلاق الأهم هل يوجب رفع غائله التمانع والمطاردة،
 والتكليف بالمحال، وخروج الأمر بالضدين عن العرضية الى الطولية؟ كما هو مقالة
 مصتحح الترتب. او ان هذا التقيد لا يوجب رفع تلك الغائلة، بل التكليف بالمحال
 بعد على حاله، ولا يخرج الأمر بالضدين عن العرضية الى الطولية بذلك التقيد. بل
 رفع تلك الغائلة لا يكون الآ بسقوط الأمر بالمهم راسا كما هو مقالة منكر الترتب. و
 الأقوى هو الأول.

وينبغي ان يعلم انه لا يختص الترتب بخصوص الأهم والمهم، بل يجرى في
 الموسع والمضيق ايضاً، وعلى كل حال ان تنقيح البحث فيه يستدعى رسم
 مقدمات:

المقدمة الأولى:

لاشكال في ان الذى يوجب وقوع المكلف في مضيقه المحال و استلزام
 التكليف بما لا يطاق، انما هو ايجاب الجمع بين الضدين، اذ لولا ايجاب الجمع على

المكلف لم يقع المكلف في مضيقه المحال. فالمحذور كل المحذور إنما ينشأ من إيجاب الجمع بين الضدين. ولا اشكال أيضاً في أنه لا بد من سقوط ما هو منشأ إيجاب الجمع ليس الآ، ولا يمكن سقوط ما لا يوجب ذلك. وهذان الأمران مما لا كلام فيهما. فالكلام كله في أن الموجب لأيجاب الجمع بين الضدين هل هو نفس الخطابين و اجتماعهما و فعليتهما مع وحدة زمان امتثالهما لمكان تحقق شرطهما؟ أو أن الموجب لأيجاب الجمع ليس نفس الخطابين بل الموجب هو اطلاق كل من الخطابين لحالتي فعل متعلق الآخر وعدمه.

و الحاصل: أنه لا اشكال في أن الموجب لأيجاب الجمع في غير باب الضدين إنما هو اطلاق الخطابين لحالتي فعل متعلق الآخر وعدمه، كالصلوة و الصوم، فإنَّ الموجب لأيجاب الجمع بينهما إنما هو اطلاق خطاب الصلوة و شموله لحالتي فعل الصوم وعدمه، و اطلاق خطاب الصوم و شموله لحالتي فعل الصلوة وعدمه. و نتيجة الأطلاقين إيجاب الجمع بين الصلوة و الصوم على المكلف. و لو كان كل من خطاب الصوم و الصلوة مشروطاً بعدم فعل الآخر، أو كان احدهما مشروطاً بذلك، لما كانت النتيجة إيجاب الجمع بين الصوم و الصلوة. وهذا في غير الضدين واضح. فيقع الكلام في أن حال الضدين حال غيرهما في أنَّ الموجب لأيجاب الجمع بينهما هو اطلاق كل من الخطابين حتى يكون هو الساقط ليس الآ؟ أو أنَّ الموجب لذلك هو فعلية الخطا. بين مع وحدة زمان امتثالهما حتى يكون الساقط اصل الخطابين. وعلى ذلك يبتنى المسلكان في التخيير في المتزامين المتساويين من حيث المرجحات، من حيث كون التخيير عقلياً، أو شرعياً، فإنه لو كان المقتضى لأيجاب الجمع هو اطلاق الخطابين فالساقط هو الأطلاق ليس الآ مع بقاء اصل الخطابين، و يكون التخيير لمكان اشتراط كل خطاب بالقدرة على متعلقة، فيكون كل من الخطابين بالضدين مشروطاً بترك الآخر، لحصول القدرة عليه عند ترك الآخر و ينتج التخيير عقلاً. وهذا بخلاف ما اذا قلنا: بأنَّ المقتضى لأيجاب الجمع هو اصل الخطابين و وحدة زمان امتثالهما، فإنه لا بد من سقوط كلا الخطابين، لأنَّ سقوط احدهما ترجيح بلامرئج، و لمكان تمامية الملاك في كل منها يستكشف

العقل خطاباً شرعياً تخييرياً باحدهما، ويكون كسائر التخييرات الشرعية كخصال الكفارات، غايته أنّ التخيير الشرعي في الخصال يكون بجعل ابتدائي، وفي المقام يكون بجعل طارى. ويكون وزان التخيير في المشروطين بالقدرة العقلية وزانه في المشروطين بالقدرة الشرعية، حيث تقدم أنّ التخيير فيها يكون شرعياً.

وعلى ذلك ايضاً يبتنى وحدة العقاب وتعدده عند ترك الضدين معاً، فانه بناء على سقوط الخطابين لا يكون هناك الآ عقاب واحد، لأنّ الواجب شرعاً هو احدهما. واما بناء على اشتراط الأطلاقين فيتعدد العقاب، لحصول القدرة على كلّ منهما، فيتحقق شرط وجوب كلّ منهما، فيعاقب على ترك كلّ منهما. وربما يترتب على ذلك ثمرات اخر قد تقدمت الإشارة الى بعضها.

فتحصل: أنّ الذي ينبغي ان يقع محلّ التقي والأثبات، هو أنّ الموجب لأيجاب الجمع ما هو؟ هل اطلاق الخطابين؟ او فعليتهما؟ وعلى الأول يبتنى صحة الترتب، وعلى الثاني يبتنى بطلانه.

ومن الغريب: ما صدر عن الشيخ (قده) حيث انه في الضدين الذين يكون احدهما اهمّ ينكر الترتب غاية الأنتكار (١) ولكن في مبحث التعادل و التراجيح التزم بالترتب من الجانبين عند التساوى وفقد المرجح، حيث قال في ذلك المقام، في ذيل قوله: «فنقول و بالله المستعان قد يقال بل قيل: أنّ الأصل في المتعارضين عدم حجّية احدهما» ما لفظه: «لكن لما كان امثال التكاليف بالعمل بكلّ منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة، والمفروض أنّ كلامهما مقدور في حال ترك الآخر، وغير مقدور مع ايجاد الآخر، فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله، ومع ايجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه، فوجوب الأخذ باحدهما نتيجة ادلة وجوب الأمثال والعمل بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الأمثال بالقدرة. وهذا ممّا يحكم به بديهة العقل، كما في كلّ واجبين

(١) راجع تفصيل ما افاده الشيخ قدس سره في المقام في مباحث مقدمة الواجب من مطاوع الانظار،

الهداية التي تكلم فيها عن صحة اشتراط الوجوب عقلاً بفعل محرم مقدم عليه وعدمها، ص ٥٤ الى ٥٧.

اجتمعا على المكلف ولا مانع من تعيين كلّ منهما على المكلف بمقتضى دليله الآ
تعيين الأخر عليه كذلك» (١) انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه.
وهذا كما ترى صريح في أنّ التّخيير في الواجبين المتزاحمين أنّها هو من نتيجة
اشتراط كلّ منهما بالقدرة عليه وتحقق القدرة في حال ترك الآخر، فيجب كلّ منهما
عند ترك الآخر، فيلزم الترتب من الجانبين مع أنّه (قده) انكره من جانب واحد. و
ليت شعري أنّ ضمّ ترتب الى ترتب آخر كيف يوجب تصحيحه.
وبالجملة: هذه المناقضة من الشّيخ غريبة. وعلى كلّ حال، فقد تحصل
من المقدّمة الأولى: أنّ العمدة هو اثبات ما يوجب ايجاب الجمع بين الصّدين على
المكلف، حتى يكون هو الساقط.
المقدّمة الثّانية:

الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه حاله قبل تحقّق شرطه، من حيث
أنّه بعد على صفة الأشرط، ولا يتّصف بصفة الأطلاق، ولا ينقلب عمّا هو عليه.
وذلك لما عرفت في الواجب المشروط: من أنّ الشّروط فيه يرجع الى الموضوع، فيكون
الواجب المشروط عبارة عن الحكم المجمعول على موضوعه المقدّر وجوده على نهج
القضايا الحقيقيّة. وليست الأحكام من قبيل القضايا الشّخصيّة، بل هي احكام
كلية مجعولة ازلية على موضوعاتها المقدّرة، والحكم المجمعول على موضوعه لا ينقلب عمّا
هو عليه، ولا يخرج الموضوع عن كونه موضوعا، ولا الحكم عن كونه مجعولا على
موضوعه. ووجود الشّروط في الواجب المشروط عبارة عن تحقّق موضوعه خارجا، و
بتحقّق الموضوع خارجا لا ينقلب الواجب المجمعول الأزليّ عن الكيفيّة التي جعل
عليها، ولا يتّصف بصفة الأطلاق بعد ما كان مشروطا، لأنّ اتّصافه بذلك يلزم
خروج ما فرض كونه موضوعا عن كونه موضوعا. فوجب الحجّ أنّها انشأ ازلاّ
مشروطا بوجود موضوعه الذي هو العاقل البالغ المستطيع، وهذا لا يفرق الحال فيه،
بين تحقّق الأستطاعة لزيد او عدم تحقّقها، اذ ليس لزيد حكم يخصّه حتى يقال: أنّه

(١) فرائد الاصول (الرسائل)، مباحث التعادل والتراجيح، المقام الاوّل في المتكافئين. ص ٤١٦.

لامعنى لكون وجوب الحج بالنسبة الى زيد المستطيع مشروطا بالأستطاعة، بل لا بد من ان يكون الخطاب بالنسبة الى زيد ح مط. وهو كذلك لو كانت الأحكام الشرعية من قبيل القضايا الجزئية الخارجية، وعليه يكون الشرط من علة التشريع لامن قيود الموضوع، كما استقصينا الكلام في ذلك في الواجب المشروط والمعلق، و تقدم بطلان ذلك وان الأحكام الشرعية مجعولة على نهج القضايا الحقيقية.

فما في بعض الكلمات: من ان الواجب المشروط بعد تحقق شرطه يكون واجبا مط مبنى على ذلك المبني الفاسد: من كون الأحكام الشرعية قضايا جزئية. و اما بناء على ما هو الحق عندنا، فالواجب المشروط دائما يكون مشروطا، و لو بعد تحقق شرطه و فعليته.

و بعبارة اخرى: الشرط دائما يكون من وسائط العروض، لا وسائط الثبوت. وبذلك ظهر فساد ما في بعض الألسن: من ان الواجب المشروط بعد تحقق شرطه يكون واجبا مط. فالأمر بالمهم المشروط بعصيان الأمر بالأهم دائما يكون مشروطا، و لو بعد تحقق شرطه. نعم يصير فعليًا عنده. و على ذلك تبنتى طولية الأمر بالمهم بالنسبة الى الأمر بالأهم و خروجه عن العرضية، كما سيأتى توضيحه انشاء الله تعالى. و المحقق الخراساني (قده) مع اعترافه (١) برجوع الشرط الى الموضوع الذى عليه يبنى الواجب المشروط، و أنه يكون قسما للواجب المطلق - كما اوضحناه (٢) في محله - ذهب في جملة من الموارد الى كون الشرط من وسائط الثبوت، و أنه من قبيل العلل للتشريع كما يظهر من ارجاعه الشرط المتأخر الى الوجود العلمى - على ما تقدم تفصيله - (٣) و كما يظهر منه في المقام (٤) حيث جعل الأمر بالمهم بعد تحقق

(١) راجع كفاية الاصول، الجلد الاول، تقسيمات الواجب، منها تقسيمه الى المطلق والمشروط ص ١٥٢ -

(٢) راجع الجزء الاول من هذا الكتاب، مباحث تقسيمات الواجب، منها تقسيمه الى المطلق والمشروط،

الامر الاول ص ١٧٠

(٣) الجزء الاول من هذا الكتاب، مباحث تقسيمات الواجب في الفرق بين القضايا الحقيقية والخارجية

ص ٢٧٦ و راجع الكفاية، الجلد الاول. مباحث مقدمة الواجب. منها تقسيمها الى المتقدم والمتأخر.

(٤) كفاية الاصول. الجلد الاول، الأمر الرابع من الأمور التي رسمها في مقدمة بحث الضد، ص ٢١٣

شرطه في عرض الأمر بالأهم. و ذلك لا يستقيم إلا بعد القول بصيرورة الواجب المشروط مطلقاً بعد تحقق شرطه. و يظهر منه ذلك أيضاً في موارد أخر لعله نشير إليها في محلها.

المقدمة الثالثة

قسّموا الواجب الى موسّع و مضيق و عرفوا الأوّل بما اذا كان الزّمان المضروب لفعل الواجب اوسع من الفعل، و بعبارة اخرى: ما كان له افراد و ابدال طولية بحسب الزّمان. و يقابله المضيق و هو ما اذا كان الزّمان المضروب للفعل بقدره، اي مالا يكون له بدل طولي بحسب الزّمان.

ثمّ أنّ المضيق على قسمين: قسم اخذ فيه الشّيء شرطاً للتكليف بلحاظ حال الانقضاء، سواء كان ذلك الشّيء من مقولة الزّمان، او من مقولة الزّمانى، اي يكون انقضاء ذلك الشّيء و سبقه شرطاً للتكليف. و لعلّ باب الحدود و الدّيات من هذا القبيل، بناء على ان يكون التكليف بالحدّ مضيقاً، فإنّ الشرط لوجوب الحدّ هو انقضاء القتل من القاتل و تحقّقه منه، و لا يتوجّه التكليف بالحدّ حال تلبّس القاتل بالقتل، بل يعتبر انقضاء القتل منه و لو آناً. و لو ناقشت في المثال فهو غير عزيز، مع أنّ مع المقصود في المقام مجرد تصوّر اخذ الشّيء شرطاً للتكليف بلحاظ حال انقضائه، وجد له في الشريعة مثال او لم يوجد.

و يمكن تصوير ذلك في الواجب الموسّع ايضاً، بان يؤخذ الشّيء شرطاً للتكليف بالموسّع بلحاظ حال الانقضاء، وان لم نعر على مثال له، او قلنا أنّ الحدّ من الواجبات الموسّعة. و المقصود أنّه لا اختصاص لما قلناه بالمضيق.

و قسم اخذ الشّيء فيه شرطاً بلحاظ حال وجوده، و لا يعتبر فيه الانقضاء، فيثبت التكليف مقارنة لوجود الشرط، و لا يتوقّف ثبوته على انقضاء الشرط، بل يتحدّ زمان وجود الشرط و زمان وجود التكليف و زمان امتثاله و يجتمع الجميع في آن واحد حقيقى. و اغلب الواجبات المضيقه في الشريعة من هذا القبيل، كما في باب الصّوم، حيث أنّ الفجر شرطاً للتكليف بالصّوم، و مع ذلك يثبت التكليف مقارنة لطلوع الفجر، كما أنّ زمان امتثال التكليف بالصّوم ايضاً يكون من اول

الطلوع، لأنّ الصّوم هو الأمسك من أوّل الطلوع، ففي الآن الأوّل الحقيقي من الطلوع يتحقّق شرط التّكليف و نفس التّكليف و امثاله، بمعنى أنّ ظرف امثاله ايضاً يكون في ذلك الآن و ان لم يتحقّق الأمثال خارجاً و كان المكلف عاصياً، الآ أنّ اقتضاء التّكليف بالصّوم للأمثال أنّها يكون من أوّل الفجر، ففي أوّل الطلوع تجتمع الأمور الثلاثة: شرط التّكليف، و نفس التّكليف، و زمان الأمثال. و لا يتوقّف التّكليف على سبق تحقّق شرطه آنا ما. كما أنّه لا يتوقّف الأمثال على سبق التّكليف أنّما، بل يستحيل ذلك .

أما استحالة تقدّم زمان شرط التّكليف على نفس التّكليف، فلما عرفت من رجوع كلّ شرط الى الموضوع. و نسبة الموضوع الى الحكم نسبة العلة الى معلولها، اى من سنخ العلة و المعلول، وان لم يكن من العلة و المعلول حقيقة، الآ أنّ الأرادة التشريعية تعلقت بترتب الأحكام على موضوعاتها نحو تعلق الأرادة التكوينية بترتب المعلولات على عللها. فيستحيل تخلف الحكم عن موضوعه، كاستحالة تخلف المعلول عن علته، لأنّ مع التّخلف يلزم: اما عدم موضوعية ما فرض كونه موضوعاً و هو خلف، و اما تأخر المعلول عن علته و هو محال. و لذا قلنا بامتناع كلّ من الشّروط المتقدّم و المتأخر، و أنّه يعتبر في شرط المتكليف ان يكون مقارناً له زماناً، و ان تأخر عنه رتبة، و ذلك لأنّ الآن المتخلف اما ان يكون له دخل في ثبوت الحكم، و اما ان لا يكون، فان كان له دخل فيلزم ان لا يكون ما فرض كونه تمام الموضوع او الجزء الأخير منه كذلك، بل كان انقضاء ذلك الآن هو الجزء الأخير من الموضوع. و ان لم يكن لذلك الآن دخل يلزم تخلف المترتب عمّا رتب عليه و تأخر المعلول عن علته، و ذلك واضح.

و اما استحالة تأخر زمان الأمثال عن التّكليف، فلأنّ التّكليف هو الذى يقتضى الأمثال و يكون هو المحرك، فيكون نسبة اقتضاء التّكليف للحركة كنسبة اقتضاء حركة اليد لحركة المفتاح، و غير ذلك من العلل و المعلولات التكوينية. نعم: الفرق بين المقام، و العلل التكوينية، هو أنّه لا يتوسّط في سلسلة العلل التكوينية العلم و لا الأرادة، بل يوجد المعلول بعد علته التكوينية من دون دخل

للعلم والأرادة في ذلك . واما في المقام فيتوسط بين الأمتثال والتكليف علم الفاعل بالتكليف و ارادته الأمتثال، اذ مع عدم العلم بالتكليف، او عدم ارادة الأمتثال، يستحيل تحقق الأمتثال. الا أنه على كل تقدير لا يخرج التكليف عن كونه واقعا في سلسلة العلل، غاية ان العلم والأرادة ايضاً واقعة في سلسلتها، و لا يتفاوت في استحالة تخلف المعلول عن علته زمانا بين قلة ما يقع في سلسلة العلة و كثرته. فالأمتثال المعلول للتكليف و العلم و الأرادة يستحيل ان يتخلف عن ذلك زمانا، و انما التخلف في الرتبة فقط. فلا يعقل سبق زمان التكليف على زمان الأمتثال. وقد تقدم منا في الواجب المعلق امتناع فعلية التكليف قبل زمان امثاله، لأن الزمان المتخلف، اما ان يكون لأنقضائه دخل في فعلية التكليف فيستحيل فعلية التكليف قبل انقضائه، و اما ان لا يكون له دخل فيستحيل تأخر الأمتثال عنه اى اقتضائه للأمتثال.

و بالجمللة: مقتضى البرهان، هو ان لا يتخلف التكليف عن الشرط، و لا الأمتثال عن التكليف زمانا، بل يتقارنان في الزمان، و ان كان بينها تقدم و تأخر رتبي، هذا.

ولكن حكي عن بعض الأعلام: أنه لا بد في هذا القسم من المضيق (و هو ما اذا اتحد زمان وجود الشرط والتكليف و الأمتثال، كالصوم و كصلوة الآيات) من تقدير سبق التكليف آناما قبل زمان الأمتثال، ليتمكن المكلف من الأمتثال، و لا يمكن ان يقارن التكليف لزمان الأمتثال.

بل يظهر (١) من المحقق الخراساني في الواجب المعلق: أنه يعتبر سبق زمان التكليف على زمان الأمتثال في جميع الواجبات فراجع.

(١) الكفاية المجلد الاول ص ١٦٣، قوله: «مع انه لا يكاد يتعلق البعث الا بامر متأخر عن زمان البعث، ضرورة ان البعث انما يكون لاحداث الداعي للمكلف الى المكلف به بان يتصوره بما يترتب عليه من المثوبه و على تركه من العقوبة، ولا يكاد يكون هذا الآ بعد البعث بزمان، فلاحاله يكون البعث نحو امر متأخر عنه بالزمان، و لا يتفاوت طوله و قصره فيما هو ملاك الاستحالة و الامكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب».

وقد يوجّه ذلك : بأنه لو لا السّبق يلزم: أمّا التّكليف بالحاصل، وأمّا التّكليف بالمتعذّر، لأنّه ان كان المكلف في الآن الأوّل الحقيقي من الفجر ممسكاً فتوجّه التّكليف اليه في ذلك يكون من الطلب الحاصل، وان لم يكن ممسكاً فيتعذّر عليه التّكليف بالأمسك في آن الطلوع، فلا بدّ من سبق التّكليف على الطلوع أنما ليتمكّن المكلف من الأمسك في أوّل الفجر منبعا عن التّكليف السّابق، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه:

أمّا أوّلاً:

فلاّنه لا موجب لهذا التّقدير، لأنّ توقّف الأنبعث على البعث ليس بازيد من توقّف المعلول على علته، فكما أنّ وجود المعلول يكون مستندا الى علته المقارنة له في الوجود ويكون صادرا عنها، فكذلك الأنبعث يكون مستندا الى البعث المقارن له في الوجود ويكون حاصلًا بذلك البعث.

ودعوى أنّه يكون من تحصيل الحاصل ممنوعة، فانه لو كان الأنبعث حاصلًا بنفسه لاعتن البعث كان من تحصيل الحاصل، وليس الأمر كذلك، بل يكون حاصلًا عن البعث، والآ فيمكن تقريب ذلك بالنسبة الى العلل والمعلولات التكوينية ايضاً، بان يقال: أنّ المعلول حاصل في زمان علة فتكون العلة علة لما هو حاصل. وكما يجاب عن ذلك بأنّ المعلول حاصل من قبل علة المقارنة له في الوجود المتقدمة عليه في الرتبة، كذلك يقال في المقام: أنّ الأنبعث حاصل من قبل البعث المقارن له في الوجود المتقدم عليه رتبة. فلا يتوقف الأنبعث على سبق البعث زماناً.

نعم: يتوقف على سبق العلم بالبعث في زمانه، فانه لو لم يكن عالماً بتحقيق البعث في أوّل طلوع الفجر لم يكن يصدر عنه الأنبعث والأمسك من أوّل الطلوع. ومن هنا قلنا بوجود تحصيل العلم بالأحكام قبل اوقاتها لمن لا يتمكن من تحصيله في وقتها، كالمضيقات مط، و كالموسعات في بعض الأحيان.

والحاصل: أنّ الذي يتوقف عليه الأنبعث في أوّل الفجر، هو سبق العلم بالتكليف على أوّل الفجر، لاسبق التّكليف على الفجر. و اظنّ أنّ الذي اوجب القول بتقدير التّكليف أنما قبل الفجر في هذا القسم من المضيقات، هو ملاحظة

عدم امكان تحقّق الأنبعث من أوّل الفجر الآ بسبق التّكليف عليه. ولكن هذا خلط بين سبق التّكليف وبين سبق العلم به. و الذي يتوقّف عليه الأنبعث هو سبق العلم، لاسبق التّكليف، و الآ فسبق التّكليف لا يوجب تحقّق الأنبعث من دون سبق العلم، كما لا يخفى. فتقدير سبق التّكليف آنا ما يكون بلا موجب.

واقا ثانيا:

فلأنّ سبق التّكليف لا اثر له، و يكون لغوا اذا المكلف آنا ينبعث عن البعث المقارن، لاعن البعث السابق، لأنّ البعث السابق، آما ان يكون مستمرا الى زمان الأنبعث، واقا ان لا يكون. فان لم يكن مستمرا فلا يعقل الأمتثال و الأنبعث، اذ لا يمكن امثال تكليف معدوم، و ان كان مستمرا فالذي يوجب الأنبعث هو استمراره و انحفاظه الى زمان الأنبعث، فوجوده السابق لغو و الأنبعث دائما يكون عن البعث المقارن.

واقا ثالثا:

فلأنّ سبق التّكليف ولو آنا لا يعقل و من المستحيل، كما تقدّمت الأشارة اليه في المقام، و تقدّم تفصيله في الواجب المعلق و عليه بنينا امتناع الواجب المعلق، فراجع (١).

واقا رابعا:

فلأنّه لا اختصاص لهذا التّقدير بهذا القسم من المضيقات، بل يلزم القول بسبق التّكليف حتى في الموسعات، لوضوح صحّة الصلوة المقارنة لأوّل الزوال حقيقة، بحيث شرع فيها في الأن الأوّل الحقيقي من الزوال، فأنه وان لم يلزم ذلك، الآ أنه لا اشكال في الصحّة. و لو فعل ذلك فيلزم تقدير سبق التّكليف بالصلوة على الزوال ليكون الأمتثال عن التّكليف السابق، مع أنّ الظاهر أنّ القائل بالتّقدير لم يلتزم به في الموسعات، فيطالب حينئذ بالفرق.

(١) راجع مباحث مقدّمة الواجب، ما افاده المصنف قدس سره في امتناع الواجب المعلق. ص ١٨٦

فتحصل من جميع ما ذكرنا:

أنه لا يتوقف التكليف بالمضيقات على سبقه على زمان امتثالها، بل يستحيل ذلك، وأنه لابد من اجتماع التكليف والشرط والامتثال في زمان واحد حقيق، ويكون التقدّم والتأخر بالرتبة فقط.

إذا عرفت ذلك

ظهر لك: دفع بعض الأشكال التي اشكلوها على الخطاب الترتبي منها:

أنه يتوقف صحة الخطاب الترتبي على صحة الواجب المعلق والشرط المتأخر، وحيث ابطنا كلامنا في محلّه، فيلزم بطلان الخطاب الترتبي.

وهذا الأشكال أنها يكون من القائل بالتقدير، وأنه يعتبر سبق التكليف على زمان الامتثال في الواجبات المضيقة. فالأشكال أنها يرد على ذلك المبني الفاسد. ووجه الأبتناء: هو أنه لما كان الكلام في الخطاب الترتبي واقعا في المتزامين المضيقين الذين كان احدهما اهمّ، فكان كلّ من خطاب الأهمّ والمهمّ مضيقا، و لما كان خطاب المهمّ مشروطا بعصيان الأهمّ، وكان زمان عصيانه هو زمان امتثال المهمّ، كما هو لازم التضييق، فلا يمكن ان يكون الخطاب بالمهمّ مقارنا لزمان عصيان الأهمّ، لأنّه زمان امتثاله. فلا بدّ ان يتقدّم الخطاب بالمهمّ آنا على عصيان الأهمّ، لما تقدم من اعتبار سبق التكليف في المضيقات، فيلزم كل من الواجب المعلق والشرط المتأخر، لانه باعتبار سبق زمان التكليف على زمان الامتثال يكون من الواجب المعلق، اذ لانعنى بالواجب المعلق الآ ما يكون ظرف الامتثال فيه متأخرا عن ظرف التكليف، ويكون الامتثال معلقا على مضى ذلك الآن الذي قدر سبق التكليف عليه. وباعتبار انّ الخطاب بالمهمّ مشروط بعصيان الأهمّ وقد سبقه يكون من الشرط المتأخر، فالخطاب الترتبي يتوقف على كلّ من الواجب المعلق والشرط المتأخر هذا. ولكن لا يكاد ينقضى تعجبي من هذا الأشكال.

أما أولاً:

فلا اختصاص لهذا الأشكال بالخطاب الترتبي، بل يجري في جميع

المضيقات، فإن الصوم مثلاً بناء على سبق التكليف به على الفجر يلزم أيضاً كونه من الواجب المعلق والشرط المتأخر. فباعتبار سبق التكليف على زمان الأمتثال يلزم الواجب المعلق. وباعتبار اشتراط التكليف بالصوم بالفجر يلزم الشرط المتأخر، فهذا الأشكال بناء على التقدير يرد في جميع المضيقات، بل في الموسعات أيضاً، بناء على ماتقدم من أن التقدير في المضيقات يلزمه التقدير في الموسعات أيضاً، ولا اختصاص لهذا الأشكال بالخطاب الترتيبي، فما يجاب به عن الأشكال في سائر المقامات يجاب به أيضاً في الخطاب الترتيبي.

وأما ثانياً:

فلما عرفت من أن الأشكال مبنية على ذلك المبنى الفاسد، وهو تقدير سبق التكليف، وقد أوضحنا فسادها. فلا اشكال في المقام، كما لا اشكال في سائر المضيقات، فضلاً عن الموسعات.

ومنها:

أن خطاب المهم لو كان مشروطاً بنفس عصيان الأهم لم يلزم محذور طلب الجمع، لأن أمتثال خطاب المهم اعتبر في زمان خلوا المكلف عن الأهم، فلا يعقل اقتضائه لطلب الجمع. وأما إن أخذ الشرط هو العنوان الأنتزاعي ووصف التعقب - أي كون المكلف ممن يعصى - فيلزم محذور طلب الجمع، لأن خطاب المهم يكون فعلياً قبل عصيان الأهم إذا كان ممن يعصى بعد ذلك، فلم يعتبر في ظرف امتثاله خلوا المكلف عن الأهم، بل يلزم اجتماع كل من الأهم والمهم في زمان واحد، هذا. ولكن لا يخفى عليك ضعفه، لما فيه:

أولاً:

أنه لا موجب لجعل الشرط هو العنوان الأنتزاعي ووصف التعقب الآ بناء على اعتبار سبق التكليف آناً مع عدم القول بالشرط المتأخر، فيستقيم ح إن يكون الشرط هو الوصف الأنتزاعي، لأن المفروض أن خطاب المهم لا بد أن يكون قبل زمان امتثاله وهو زمان عصيان الأهم، ولا يمكن ح إن يكون نفس العصيان شرطاً، لأستلزامه الشرط المتأخر، فلا بد أن يكون الشرط هو العنوان الأنتزاعي. إلا أنه قد

تقدّم فساد المبنى، و ان تقدير سبق التكليف بلا موجب بل مستحيل. و حينئذ لا يتم جعل الشرط هو العنوان المنتزع، بل يكون الشرط هو نفس العصيان، وقد اعترف أنه بناء على ذلك لا يلزم طلب الجمع.

وثانياً:

لو فرض أنّ الشرط هو الوصف الأنتزاعي فلا يلزم أيضاً طلب الجمع، لأنّ الوصف أنّما انتزع من العصيان الذي هو زمان خلواً المكلف عن الأهمّ، فعنى كونك ممّن تعصى: كونك ممّن تخلو عن فعل الأهمّ. ومع ذلك كيف يلزم طلب الجمع؟ و مجرد اجتماع الخطابين في زمان و فعليتهما بتحقيق شرطهما لا يقتضى ايجاب الجمع، بل أنّ اساس الترتب أنّما هو على اجتماع الخطابين في زمان، فغاية ما يلزم من اخذ الشرط الوصف الأنتزاعي هو اجتماع كلّ من خطاب الأهمّ و المهمّ في زمان واحد، و هذا ممّا لا يحيص عنه في الخطاب الترتبي. بل لو اخذ نفس العصيان شرطاً فلا بدّ ان يؤخذ على وجه يجتمع فيه كلّ من خطاب الأهمّ و المهمّ، و ذلك بان يكون الشرط هو التلبس بالعصيان الذي يكون خطاب الأهمّ في حاله محفوظاً، لا تحقّق العصيان بمعنى الأنتقضاء و المضى الذي يكون خطاب الأهمّ عنده ساقطاً، لسقوط كلّ خطاب بعصيانه.

و بالجملة: لافرق بين ان يكون الشرط هو نفس العصيان او الوصف الأنتزاعي، في اجتماع كلّ من الخطابين في زمان واحد، و في عدم اقتضائهما لطلب الجمع بعد ما اعتبر في خطاب المهمّ خلواً المكلف عن فعل الأهمّ، سواء كان الشرط نفس ذلك، او كان هو منشأ انتزاع ما هو الشرط كما لا يخفى، فتأمل جيّداً.

المقدّمة الرابعة:

التي هي اهمّ المقدمات، بل عليها يبتنى اساس الترتب، هي أنّ انخفاض كل خطاب بالنسبة الى ما يتصوّر من التقادير و الأقسامات يكون على احد انحاء ثلاثة:

الأول:

ما كان انخفاضه بالأطلاق او التقييد اللحاظي، و ذلك بالنسبة الى كلّ

تقدير و انقسام يمكن لحاظه عند الخطاب، وذلك أتما يكون في التقادير والأنقسامات المتصورة في المتعلق مع قطع النظر عن ورود الخطاب، بحيث امكن وقوع المتعلق مقترنا بتلك التقادير و ان لم يتعلق به خطاب اصلا، كقيام زيد و قعوده، و طيران الغراب و عدمه، حيث يكون الأمر بالصلاة محفوظا عنده بالأطلاق اللحاظي، و كالوقت، حيث يكون الأمر بالصلاة محفوظا عنده بالتقييد اللحاظي، لمكان امكان ايقاع الصلاة عند قيام زيد و قعوده، و في الوقت و خارجه، و لو لم يتعلق بها امر، فيمكن لحاظ هذه التقادير عند الخطاب و الأمر بالصلاة، فلو لاحظ تقديرا خاصا كان ذلك تقييدا لحاظيا، كما لاحظ الوقت عند الأمر بالصلاة. و ان لم يلاحظ تقديرا خاصا، بل ساوى في امره لكلتا حالتى وجود التقدير و عدمه يكون ذلك اطلاقا لحاظيا، كما ساوى في امره بالصلاة في كلتا حالتى قيام زيد و قعوده.

الثاني:

ان يكون انخفاض الخطاب بنتيجة الأطلاق او التقييد، و ذلك بالنسبة الى كل تقدير و انقسام لاحق للمتعلق بعد تعلق الخطاب به، بحيث لا يكون لذلك التقدير وجود الآ بعد ورود الخطاب كتقدير العلم و الجهل بالخطاب، حيث ان تقدير العلم و الجهل بالأحكام لا يكون الآ بعد ورود الخطاب، لأنه بعد ورود الخطاب يتحقق تقدير العلم و الجهل بذلك الخطاب، فلا وجود لهذا التقدير قبل الخطاب. فلا يمكن فيه الأطلاق او التقييد اللحاظي، بل لابد أتما من نتيجة الأطلاق، كما في تقديري العلم و الجهل، حيث يكون الخطاب محفوظا في كلا التقديرين بنتيجة الأطلاق، و أتما من نتيجة التقييد كما في العلم و الجهل ايضاً بالنسبة الى خصوص مسئلتى القصر و الأتمام و الجهر و الأخفات، لأن الأهمال الثبوتى في مثل هذه التقادير لا يعقل، لأن الملاك و المصلحة الباعثة للأمر بالصلاة أتما: ان يكون محفوظا في كلا الحالين، اى حالة وجود التقدير و عدمه، فلا بد من نتيجة الأطلاق كما في العلم و الجهل بعد قيام الأدلة و الضرورة على اشتراك العالم و الجاهل في الأحكام الآ في موارد القصر و الأتمام و الجهر و الأخفات، و أتما: ان يكون الملاك محفوظا في تقدير خاص دون عدمه فلا بد من نتيجة التقييد.

الثالث:

ما كان انحفاظ الخطاب لا بالأطلاق و التقييد اللحاظي، و لا بنتيجة الأطلاق و التقييد. و ذلك بالنسبة الى كلّ تقدير يقتضيه نفس الخطاب، و هو الفعل او التّرك الّذى يطالب به او بنقيضه، حيث يكون انحفاظ الخطاب في حالتي الفعل و التّرك بنفسه و باقتضاء هويّة ذاته، لا باطلاقه لحاظا او نتيجة، اذ لا يعقل الأطلاق و التقييد بالنسبة الى تقديرى فعل متعلّق الخطاب و تركه، بل يؤخذ المتعلّق معرّى عن حيثيّة فعله و تركه و يلاحظ نفس ذاته، فيحمل عليه بالفعل ان كان الخطاب وجوبيا، و بالتّرك ان كان الخطاب تحريميا. فيكون البعث نحو فعل المتعلّق او تركه نظير حمل الوجود او العدم على شئ، حيث أنّه يؤخذ ذلك الشئ معرّى عن الوجود و العدم، فيحمل عليه الوجود تارة، و العدم اخرى، و يقال مثلا زيد موجود او معدوم. و لا يعقل تقييد زيد بالوجود في حمل الوجود عليه، و لا تقييده بالعدم، و لا اطلاقه بالنسبة الى الوجود و العدم، للزوم حمل الشئ على نفسه في الأوّل، و اجتماع التقيضين في الثّاني، و كلا المحذورين في الثّالث.

و كذا يقال في المقام: أنّه لا يمكن تقييد المتعلّق بالفعل في مقام البعث اليه، و لا تقييده بالتّرك، و لا اطلاقه بالنسبة الى تقديرى الفعل و التّرك، لأستلزامه طلب الحاصل في الأوّل، و طلب الجمع بين التقيضين في الثّاني، و كلا المحذورين في الثّالث، فلا بدّ من لحاظ ذات المتعلّق مهملا معرّى عن كلا تقديرى الفعل و التّرك، فيخاطب به بعثا او زجرا. و ليس فيه تقييد و لا اطلاق لإلحاظا و لا نتيجة، ولكن مع ذلك يكون الخطاب محفوظا في كلتا حالتي الفعل و التّرك ما لم تتحقّق الأطاعة او العصيان، فإنّه عند ذلك يسقط الخطاب. و انحفاظ الخطاب في كلا التقديرين أنّها يكون باقتضاء ذاته، لأنّه بنفسه يقتضى فعل المتعلّق و طرد تركه، فيكون وجود الخطاب في الحالين لمكان نفسه و لأنّه خطاب بالفعل او التّرك.

و بذلك يظهر لك : أنّ الفرق بين هذا التقدير الّذى يكون الخطاب محفوظا عنده، و بين سائر التقادير الّتى يكون الخطاب محفوظا عندها ايضاً من وجهين:
الأوّل: أنّ نسبة تلك التقادير الى الخطاب نسبة العلة الى معلولها، بمعنى أنّ

تلك التقادير تكون علة او ملحقه بالعلة بالنسبة الى الخطاب، ويكون الخطاب بمنزلة المعلول لها. فان اخذ تلك التقادير قيذا وشرطا للخطاب، فلمكان رجوع الشرط الى الموضوع وكون الموضوع علة لترتب الخطاب عليه يكون ذلك التقدير علة للخطاب. وان اطلق الخطاب بالنسبة الى تقدير فذلك التقدير وان لم يكن علة للخطاب - لعدم اخذ ذلك التقدير شرطا - الا أنه يجرى مجرى العلة من حيث ان الأطلاق و التقييد من الأمور الإضافية، فهما في مرتبة واحدة، فاذا كان التقييد علة للخطاب، فالأطلاق الواقع في رتبته يجرى مجرى العلة من حيث الرتبة، فتأمل.

وهذا بخلاف تقديري فعل المتعلق وتركه، فان الأمر يكون فيه بالعكس، حيث ان التقدير معلول الخطاب والخطاب يكون علة له، لأن الخطاب يقتضى فعل متعلقه وطرده تركه، فيكون تقديرا للفعل والترك معلولى الخطاب بالنسبة الى الفعل من حيث الوجود، وبالنسبة الى الترك لمكان اقتضائه عدم الترك.

الثانى: ان الخطاب بالنسبة الى سائر التقادير يكون متعرضا ومتكفلا لبيان امر آخر غير تلك التقادير. غايته أنه تعرض لذلك الأمر عند وجود تلك التقادير، فان خطاب الحج يكون متعرضا لفعل الحج من الأحرام والطواف وغير ذلك عند وجود الاستطاعة، وليس لخطاب الحج تعرض لتقدير الاستطاعة. وهذا بخلاف تقديري الفعل والترك، فان الخطاب بنفسه متكفل لبيان هذا التقدير ومتعرض لحاله، حيث أنه يقتضى فعل المتعلق وعدم تركه، وليس للخطاب تعرض لشيء آخر سوى هذا التقدير، بخلاف سائر التقادير فان الخطاب فيها متعرض لشيء آخر غير تلك التقادير.

اذا عرفت ذلك

فاعلم: انه يترتب على ما ذكرناه (من الفرق بين تقديري الفعل او الترك المطالب به بالخطاب او بنقيضه وبين سائر التقادير) طولية الخطابين، وخروجها من العرضية. وذلك لأن خطاب الأهم حينئذ يكون متعرضا لموضوع خطاب المهم وطاردا ومقتضيا لهدمه ورفعته في عالم التشريع، لأن موضوع خطاب المهم هو عصيان خطاب الأهم وترك امثاله، وخطاب الأهم دائما يقتضى طرد الترك ورفع

عصيانه، لأنّ البعث على الفعل يكون زجرا عن التّرك، فخطاب الأهمّ يقتضى طرد موضوع المهمّ و رفعه. و اما خطاب المهمّ فهو أنّما يكون متعرّضا لحال متعلّقه و لا تعرّض له لحال موضوعه، لأنّ الحكم لا يتكفّل حال موضوعه من وضع او رفع، بل هو حكم على تقدير وجوده و مشروط به، و لا يخرج عن هذا الأشترط الى الأطلاق و لو بعد تحقّق موضوعه، لما عرفت: من أنّ الواجب المشروط لا يصير مط بعد تحقّق شرطه. فلسان خطاب المهمّ هو: أنّه ان وجد موضوعى و تحقّق خارجا فيجب فعل متعلقى. و لسان خطاب الأهمّ هو: أنّه ينبغي ان لا يوجد موضوع خطاب المهمّ و ان لا يتحقّق. و هذان اللّسانان كما ترى ليس بينهما مطاردة و مخالفة، و ليسا فى رتبة واحدة، بل خطاب الأهمّ يكون مقدما فى الرتبة على خطاب المهمّ، لأنّ خطاب الأهمّ واقع فى الرتبة السابقة على موضوع خطاب المهمّ السابق عليه، فهو متقدّم عليه برتبتين او ثلاث، و لا يمكن ان ينزل خطاب الأهمّ عن درجته و يساوى خطاب المهمّ فى الرتبة، و كذا لا يمكن ان يصعد خطاب المهمّ من درجته و يساوى خطاب الأهمّ، بل كلّ منهما يقتضى مرتبة لا يقتضيا الآخر. و مع هذا الأختلاف فى الرتبة كيف يعقل ان يكونا فى عرض واحد؟

فأتضح من المقدّمة الثّانية و المقدّمة الرّابعة، طولية الخطابين المترتّبين و خروجهما عن العرضية.

بقى فى المقام: بيان أنّ هذين الخطابين المترتّبين لا يقتضيان ايجاب الجمع، فلا يبق محذور فى الخطاب التّرتبى. و المقدّمة الخامسة الّتى سنذكرها هى المتكفّلة لبيان عدم اقتضائهما ايجاب الجمع. ففى الحقيقة المقدّمات الّتى يتوقّف عليها صحّة الخطاب التّرتبى هى ثلث: المقدّمة الثّانية، و المقدّمة الرّابعة، و المقدّمة الخامسة. و اما المقدّمة الأولى، فهى لبيان تحرير محلّ التّزاع. و المقدّمة الثّالثة، لبيان دفع بعض ما تخيّل: من توقّف الخطاب التّرتبى عليه، من كونه موقوفا على الواجب المعلق و الشّروط المتأخّر، على ما تقدّم تفصيله.

المقدّمة الخامسة:

تنقسم موضوعات التكاليف و شرائطها، الى ما لا يمكن ان تناها يد الوضع

و الرّفْع التّشريعي، و الى ما يمكن ان تناله ذلك.

فالأوّل: كالعقل، و البلوغ، و الوقت، و غير ذلك من الأمور التّكوينية الخارجيّة التي لا يمكن وضعها و رفعها في عالم التّشريع.

و الثّاني: كالأستطاعة في الحجّ، و فاضل المؤتة في الخمس و الزكوة، فإنّها و ان كانت من الأمور التّكوينية ايضاً، الآ أنّها قابلة للوضع و الرّفْع التّشريعي، فانه يمكن رفع الأستطاعة بخطاب شرعيّ كوجوب اداء الدّين، حيث انه بذلك يخرج عن كونه مستطيعاً. و كذا الحال بالنسبة الى فاضل المؤتة.

ثمّ أنّ الموضوع و الشرط، اما ان يكون لحدوثه دخل في ترتب الحكم و بقاءه، من دون ان يكون لبقائه دخل في بقاء الحكم، كالسّفر و الحضر، بناء على ان العبرة بحال الوجوب لا الأداء، فإنّ ثبوت السّفر او الحضر في أوّل الوقت يكون له دخل في وجوب القصر او التّمَام و ان زال السّفر او الحضر عنه، فإنّ الحكم يبقى و ان زال. و هذا القسم من الموضوع أنّها يكون قابلاً للدّفع فقط لالترّفْع، اذ ليس له بقاء حتى يكون قابلاً للترّفْع.

و اما ان يكون لبقائه ايضاً دخل في بقاء الحكم، بحيث يدور بقاء الحكم مدار بقاء الموضوع، كما في المثال لو قلنا بأنّ العبرة بحال الأداء، فح يكون بقاء وجوب القصر لمن كان مسافراً في أوّل الوقت مشروطاً ببقاء السّفر الى زمان الأداء، و يسقط وجوب القصر بسقوط السّفر.

و اما ان يكون لبقائه في مقدار من الزّمان دخل في بقاء الحكم، كاشتراط وجوب الصّوم بالحضر الى الزّوال فيكون بقاء الحضر الى الزّوال شرطاً لبقاء وجوب الصّوم الى الغروب. و هذان القسمان قابلان لكلّ من الدّفع و الرّفْع، كما لا يخفى.

و على كلّ حال: الموضوع القابل للوضع و الرّفْع التّشريعي، اما ان يكون قابلاً للوضع و الرّفْع الأختياري ايضاً بحيث يكون اختيار الموضوع بيد المكلف له ان يرفعه ليرتفع عنه التّكليف، و اما ان لا يكون قابلاً للوضع و الرّفْع الأختياريين، بل كان امراً وضعه و رفعه بيد الشّارع فقط، و اما ان يكون امر رفعه بيد المكلف و اختياريه فقط و ليس بيد الشّارع.

فالأول: كالتسفر فإنه للمكلف رفعه باختيار الحضر، فيرتفع عنه وجوب القصر. وللشارع ايضاً رفعه بايجاب الأقامة عليه فلا يجب عليه القصر ايضاً.

والثاني: كالأستطاعة فإنه ليس للمكلف رفعها وتفويتها بعد حدوثها، فلو فوتها لم يسقط عنه وجوب الحج، بل يستقر في ذمته، ولكن للشارع رفعها بخطاب مثل وجوب اداء الدين مثلاً فيسقط عنه وجوب الحج.

والثالث: لم نعثر له على مثال.

ثم ان الخطاب الرافع لموضوع خطاب آخر، اما ان يكون بنفس وجوده رافعا، كالتكاليف المالية التي توجب ان تكون متعلقها من المؤن كخطاب اداء الدين اذا كان من عام الربح لامن العام الماضي (و اما اذا كان من العام الماضي فادائه وامثال التكليف يكون رافعا لموضوع الخمس لانفس اشتغال الذمة به) فيرتفع موضوع وجوب الخمس الذي هو عبارة عن فاضل المؤنة، فان نفس تلك التكاليف توجب جعل متعلقاتها من المؤن، فيخرج الربح عن كونه فاضل المؤنة، و لا يتوقف صيرورتها من المؤن على امتثالها، بل نفس وجود الخطاب رافع لموضوع خطاب الخمس.

و اما ان يكون بامثاله رافعا كخطاب الأهمم فيما نحن فيه، حيث يكون بامثاله رافعا لموضوع خطاب المهمم لاجوده، على ما سيأتي بيانه.

فهذه جملة الأقسام التي يهمننا تنقيحها في المقام، ليعلم الموارد التي يلزم ايجاب الجمع من اجتماع الخطابين، والموارد التي لا يلزم ذلك. و الآلا أقسام المتصورة في موضوعات التكاليف اكثر من ذلك.

وحاصل التقسيم: هو ان الموضوع لحكم، اما ان يكون قابلا للوضع والرفع التشريعي، و اما ان لا يكون قابلا لذلك. و الأول: اما ان يكون قابلا لكل من الدفع والرفع، و اما ان يكون قابلا للدفع فقط. وعلى كلا التقديرين: اما ان يكون قابلا للرفع الاختياري ايضاً، و اما ان لا يكون. و الرفع التشريعي اما ان يكون بنفس التكليف، و اما ان يكون بامثاله. و قد تقدم امثلة ذلك كله فينبغي ح التكملم في احكام هذه الأقسام.

فنقول:

فما كان الموضوع لخطاب مما لا تناله يدالوضع و الرقع التشرىعى، كالوقت بالنسبة الى الصلوة فالخطاب المجمع لهذا الخطاب يقتضى ايجاب الجمع على المكلف، اذا كان كل من الخطابين مط بالنسبة الى حالتى فعل الآخر وتركه.

وان لم يكونا مطلقين، بل كان كل منهما مشروطا بعدم فعل الآخر، او كان احدهما مشروطا بفعل الآخر، فلا يعقل اقتضائهما لأيجاب الجمع. مثلا لو جامع خطاب آخر لخطاب الصلوة فى وقتها، فاما ان يكون كل من خطاب الصلوة وذلك الخطاب الآخر المجمع له مط بالنسبة الى حالتى فعل متعلق الآخر وتركه، واما ان يكون كل منهما مشروطا بعدم فعل الآخر، او كان احدهما مشروطا دون الآخر.

فان كان كل منهما مط، فلامحالة يقتضيان ايجاب الجمع، فان امكن للمكلف جمع المتعلقين وجبا معا، كالصوم المجمع للصلوة خطابا و امتثالا و يمكن للمكلف الجمع بينها ايضا. و المفروض ان كلا من الخطابين ايضا مطلق فيجب الجمع بينهما. و ان لم يكن للمكلف الجمع بينهما، اما لتضاد المتعلقين، واما لقصور قدرة المكلف عن الجمع بينهما، فلامحالة يكون الحكم فيه هو التخير، على ما تقدم تفصيله.

و ان كان كل منهما مشروطا بعدم فعل الآخر، او كان احدهما مشروطا بذلك، فلا يعقل ان يقتضيا ايجاب الجمع، لأن المفروض ان التكليف بكل منهما مقيد بعدم الآخر، فيكون حكمه حكم الأحكام التخييرية الأولية، كخصال الكفارات، بل يكون هو هو بناء على ان الأحكام التخييرية عبارة عن اشتراط التكليف بكل فرد بعدم فعل الآخر، كما هو احد الوجوه فى تصوير الواجب التخييرى، على ما تقدم بيانه. و كذا الحال ان كان احدهما بالخصوص مشروطا بعدم فعل الآخر، فانه ايضا لا يلزم منه ايجاب الجمع كما هو واضح. و كيف يعقل اقتضائهما لايجاب الجمع، مع ان الجمع لا يكون مطلوباً، بحيث لو امكن للمكلف الجمع بينهما لم يقعا على صفة المطلوبة، بل لو قصد بكل منهما امتثال الأمر كان من التشرىع المحرم، بل لا يقع الأمتثال بكل منهما لو كان كل منهما مشروطا بعدم فعل

الآخر، لعدم تحقق شرط التكاليف في كلّ منها، فلا يكون كلّ منها متعلّق التكاليف وذلك كلّه واضح. هذا اذا كان موضوع الخطاب غير قابل للتصرف التشريعي. واما اذا كان قابلاً لذلك، فالخطاب المجمع له ان لم يكن متعرضاً لموضوع الآخر: من دفع او رفع، فالكلام فيه هو الكلام في القسم السابق طابق التعل بالتعل. فان كان كلّ من الخطابين مط يلزم ايجاب الجمع، فان امكن وجب، وان لم يمكن فالتخيير. وان لم يكن كلّ منها مط فلا يلزم ايجاب الجمع، لأتحد المناط في هذا القسم والقسم السابق في ذلك. ومجرد كون الموضوع في هذا القسم قابلاً للدفع والرفع التشريعي لا يكون فارقاً بين القسمين، ما لم يكن احد الخطابين متعرضاً لدفع موضوع الآخر او رفعه.

وهذا من غير فرق، بين ان يكون الموضوع قابلاً للرفع الاختياري ايضاً، او لم يكن. فانه يلزم ايجاب الجمع على المكلف ايضاً اذا كان كلّ من الخطابين مطلقاً. ومجرد انه يمكنه رفع الموضوع اختياراً لا يرتفع عنه محذور ايجاب الجمع، اذا استلزم ايجاب الجمع محذورا، كما اذا كان بين المتعلقين تضاداً، فانّ القدرة المعتبرة في التكاليف انما هو القدرة على متعلقاتها، لاعلى موضوعاتها، ولا اثر للقدرة على موضوعاتها، فهل ترى انه يصح تكليف المسافر بالمحال من جهة انه قادر على رفع السفر؟

والحاصل: انّ قبح التكاليف بما لا يطاق انما هو بالنظر الى المتعلق فالعبرة به، لا بالموضوع. فاجتماع التكاليفين الموجبين لأيجاب الجمع على المكلف مع عدم قدرة المكلف على الجمع قبيح ولو فرض انّ امر الموضوع بيد المكلف وان له رفعه، ليرتفع عنه احد التكاليفين.

وبذلك ظهر: انّ تصحيح الأمر الترتبي - بانّ العصيان الذي هو موضوع خطاب المهمّ امر اختياري للمكلف، له رفعه بعدم عصيان الأهمّ واطاعته فلامانع من اجتماع كلّ من خطاب الأهمّ والمهمّ - فاسد جدّاً. لما عرفت: من انّ القدرة على رفع الموضوع لا اثر لها في قبح التكاليف بما لا يطاق، فالخطاب الترتبي لا يمكن تصحيحه بذلك. هذا اذا كان الخطاب المجمع لخطاب آخر غير متعرض لموضوع

الآخر من دفع و رفع.

واما اذا كان متعرضاً له، فاما ان يكون نفس الخطاب رافعا او دافعا لموضوع الآخر، و اما ان يكون امثاله. فان كان الأول، فهذا مما يوجب عدم اجتماع الخطابين في الفعلية، ولا يعقل ان يكون كل من الخطابين فعلياً، لأن وجود احد الخطابين رافع لموضوع الآخر، فلا يبقى مجال لفعلية الآخر حتى يقع المزاخمة بينهما. بل احد الخطابين يكون مقدماً على الآخر بمرتبتين، فانه يكون مقدماً على موضوع الآخر، كما هو مقتضى رفعه له، و الموضوع ايضاً يكون مقدماً على ما يستتبعه من الخطاب، فالخطاب الراجع لموضوع الآخر يكون مقدماً على الآخر بمرتبتين. و مع هذا كيف يعقل ان يقع التزاحم بين الخطابين؟ فخطاب اداء الخمس لا يعقل ان يزاحم خطاب اداء الدين، بعد ما كان خطاب اداء الدين رافعا لموضوع خطاب الخمس و ذلك واضح.

و ان كان الثاني، اي كان احد الخطابين بامثاله رافعا لموضوع الآخر، فهذا هو محل البحث في الخطاب الترتيبي، حيث يتحقق اجتماع كل من الخطابين في الفعلية، لأنه ما لم يتحقق امثال احد الخطابين الذي فرضنا انه رافع لموضوع الآخر بامثاله لا يرتفع الخطاب الآخر، لعدم ارتفاع موضوعه بعد، فيجتمع الخطابان في الزمان و في الفعلية بتحقق موضوعهما، فيقع البحث حينئذ عن ان اجتماع مثل هذين الخطابين ايضاً يوجب ايجاب الجمع حتى يكون من التكليف بالمحال، او لا يوجب ذلك؟

والحق انه لا يوجب ذلك لجهتين. و ينبغي اولاً التنبية على بعض الفروع الفقهية التي لا يثبت للفقيه عن الألتزام بها، مع انها تكون من الخطاب الترتيبي.

منها:

ما لو فرض حرمة الأقامة على المسافر من اول الفجر الى الزوال، فلو فرض انه عصى هذا الخطاب و اقام، فلا اشكال في انه يجب عليه الصوم و يكون مخاطباً به، فيكون في الآن الأول الحقيقي من الفجر قد توجه اليه كل من حرمة الأقامة و وجوب الصوم، ولكن مترتباً، يعني ان وجوب الصوم يكون مترتباً على عصيان حرمة

الأقامة، ففي حال الأقامة يجب عليه الصوم مع حرمة الأقامة ايضاً لأن المفروض حرمة الأقامة عليه الى الزوال، فيكون الخطاب الترتبي محفوظاً من الفجر الى الزوال. فيكون عين الخطاب الترتبي فيما نحن فيه من مسألة الصّدين، ان قلنا بان الأقامة قاطعة لحكم السفر لا لموضوعه، فانه يكون خطاب الصوم حينئذ مترتباً على عصيان خطاب الأقامة بلا توسيط شيء، كترتب خطاب المهم على عصيان خطاب الأهم حذو التعل بالتعل.

نعم: لو قلنا بانّ الأقامة قاطعة لموضوع السفر، كالمرور على الوطن، كان خطاب الصوم مترتباً على موضوع الحاضر وغير المسافر، لاعلى عصيان حرمة الأقامة. ولكن يكون عصيان حرمة الأقامة علة لتحقق ما هو موضوع وجوب الصوم، حيث ان بعصيان حرمة الأقامة يتحقق عدم السفر و عنوان الحاضر، و بتحقق ذلك العنوان يتحقق خطاب الصوم، فيتوسط بين عصيان خطاب الأقامة و خطاب الصوم هذا العنوان. بخلاف ما اذا قلنا بانّ الأقامة قاطعة لحكم السفر لا لموضوعه، فانه لا يتوسط بين الخطابين شيء اصلاً.

ولكن على كل حال و تقدير: انّ توسط العنوان لا يدفع المحذور لو كان هناك محذور، فانه يجتمع كل من خطاب حرمة الأقامة و وجوب الصوم في الآن الأول من الفجر. غاية انه بناء على قاطعية الأقامة لحكم السفر يكون خطاب الصوم مترتباً على نفس عصيان خطاب الأقامة. و لو كانت قاطعة لموضوع السفر يكون خطاب الصوم مترتباً على ما يكون عصيان خطاب الأقامة علة له.

ومنها:

ما لو فرض وجوب الأقامة على المسافر من اول الزوال، فيكون وجوب القصر عليه مترتباً على عصيان وجوب الأقامة، حيث انه لو عصى ولم يقصد الأقامة توجه عليه خطاب القصر. و كذا لو فرض حرمة الأقامة، فانّ وجوب التمام يكون مترتباً على عصيان حرمة الأقامة.

ومنها:

وجوب الخمس المترتب على عصيان خطاب اداء الدين اذا لم يكن الدين

من عام الترتب. و اما اذا كان من عام الترتب فيكون خطاب اداء الدين بنفس وجوده رافعا لخطاب الخمس لا بامثاله، على ما تقدم.

ومنها:

غير ذلك من الفروع التي لا مفر للفقهاء عن الالتزام بها، مع انها كلها تتوقف على الخطاب الترتبي. و لافرق بين الفروع المتقدمة و بين ما نحن فيه، سوى ان الفروع المتقدمة تكون في ممكني الجمع، حيث لا تضاد بين المتعلقين، فيمكنه الجمع بين ترك الأقامة و الصوم معا، حيث لا تضاد بينهما من حيث انفسهما و ان كان بعد التهي الشرعي عن الصوم في السفر لا يمكنه الصوم الصحيح في السفر، الا ان هذا غير التضاد بحسب ذاتها، كما فيما نحن فيه، حيث ان الكلام في الخطاب الترتبي، لا فيما اذا كان بين المتعلقين تضاد. ولكن امكان الجمع و عدم امكانه لا يوجب فرقا فيما هو ملاك الاستحالة كما لا يخفى. فان استحالة الخطاب الترتبي في الجميع لا بد ان يستحيل، والا ففي الجميع ايضا ينبغي الالتزام به. و الغرض من هذا التطويل التنبيه على ان الخطاب الترتبي ليس بعزيز الوجود في الفقه.

فلنرجع الى ما كتنا فيه: من ان الخطاب الترتبي لا يقتضي ايجاب الجمع، و ما لم يكن مقتضيا لا يوجب الجمع لا وجه لأستحالته. اما عدم اقتضائه لأيجاب الجمع فن وجهين. و لا بد أولا من معرفة معنى الجمع و ما يوجب ايجابه.

فنقول: اما الجمع فهو عبارة عن اجتماع كل منها في زمان امثال الآخر، بحيث يكون امثال احد الخطابين مجامعا في الزمان لأمثال الآخر، كمجامعة الصلوة للصوم و بالعكس.

و اما الذي يوجب ايجاب الجمع فهو احد امرين:

اما تقييد كل من المتعلقين بحال فعل الآخر، او تقييد احدهما بحال الآخر،

كتقييد القراءة بحال القيام.

و اما اطلاق كل من الخطابين لحال فعل الآخر، كاطلاق الأمر بالصلوة في

حال فعل الصوم و بالعكس، فان الأطلاق ينتج نتيجة التقييد في اقتضائه ايجاب

الجمع.

إذا عرفت ذلك ، ظهر لك أنّ الخطاب الترتيبي لا يقتضى إيجاب الجمع، بل يقتضى نقيض إيجاب الجمع، بحيث لا يكون الجمع مطلوباً لو فرض إمكانه، لمكان أنّ الخطاب بالمهمّ مشروط بعصيان الأهمّ وخلو الزمان عنه، ومع هذا كيف يقتضيان إيجاب الجمع؟ فلو اقتضيا إيجاب الجمع والحال هذه يلزم من المحالات ما يوجب العجب في كلّ من طرف الواجب الذي هو المهمّ وجوبه، أي يلزم المحال في كلّ من طرف الطلب والمطلوب.

أما استلزام المحال في طرف المطلوب: فلأنّ مطلوبية المهمّ وقوعه على هذه الصفة أنّها تكون في ظرف عصيان الأهمّ وخلو الزمان عنه، بداهة أنّ ما يكون قيدا للطلب يكون قيدا للمطلوب، لا بمعنى أنّه يكون من قيود المادة التي يجب تحصيلها، حتّى يقال: أنّ ذلك ينافي كونه قيدا للطلب، بل بمعنى أنّه يقتضى وقوع المطلوب عقيب وجود القيد، كوقوع الحجّ على صفة المطلوبية عقيب الاستطاعة، فوقع المهمّ على صفة المطلوبية يكون بعد عصيان الأهمّ، بحيث يعتبر فيه ذلك. فلو فرض وقوعه على صفة المطلوبية في حال وجود الأهمّ وامتثاله أيضاً، كما هو لازم إيجاب الجمع، يلزم الجمع بين التقيضين، إذ يلزم أن يعتبر في مطلوبية المهمّ وقوعه بعد العصيان، و يعتبر أيضاً في مطلوبيته وقوعه في حال عدم العصيان، بحيث يكون كلّ من حالتي وجود العصيان وعدمه قيدا في المهمّ، وهذا كما ترى يستلزم الجمع بين التقيضين.

و أما استلزام المحال في طرف الوجوب: فلأنّ خطاب الأهمّ يكون من علل عدم خطاب المهمّ، لأقتضائه رفع موضوعه، فلو اجتمع خطاب الأهمّ والمهمّ وصار خطاب المهمّ في عرض خطاب الأهمّ كما هو لازم إيجاب الجمع، لكان من اجتماع الشئ مع علّة عدمه. وح أنّ ان تقول: بأنّه قد خرجت العلّة عن كونها علّة للعدم، و أنّ ان تقول: قد خرج العدم عن كونه عدماً، و أنّ ان تقول: ببقاء العلّة على عليّتها والعدم على عدمه و مع ذلك اجتماعاً، و كلّ هذا كما ترى يلزم منه الخلف و المناقضات العجيبة.

فدعوى أنّ الخطاب الترتيبي يقتضى إيجاب الجمع مساوقة لدعوى وقوع الخلف و اجتماع التقيضين من جهات عديدة.

مضافا الى ان البرهان المنطقي يقتضى ايضا عدم ايجاب الجمع، فان الأمر الترتبى المبحوث عنه في المقام اذا ابرزناه بصورة القضية الحملية يكون من المنفصلة المانعة الجمع لامانعة الخلو. وذلك لأن الضابط في كون القضية مانعة الجمع، هو كون الحكم فيها بتنافي التستين بحيث يمتنع اجتماعهما، كقولك: ان فاض ماء الشط فاما ان يفرق الزرع واما ان يسيل الماء الى الأودية، حيث يمتنع اجتماع كل من غرق الزرع و سيلان الماء الى الأودية، فان سيلان الماء الى الأودية يوجب عدم غرق الزرع، لنقصان ماء الشط بتوجه مائه الى الأودية، فلا يصل الماء الى الزرع ليغرقه، ففرق الزرع ينافي سيلان الماء الى الأودية، ولا يمكن اجتماعهما، بل غرق الزرع مترتب على عدم السيلان ولا غرق مع السيلان.

و حينئذ نقول في المقام: ان امر الأهم له نسبتان، كما تقدم متافى اول مبحث الأوامر من ان هيئة افعال تتضمن نسبتين: نسبة المادة الى الأمر بالنسبة الطلبية، ونسبتها الى الفاعل بالنسبة التلبسية. و التنافي في الأمر الترتبى انما يكون بين النسبة الطلبية في جانب المهم و النسبة الفاعلية في جانب الأهم، لالنسبة الطلبية في جانبه فان المفروض انخفاض طلب الأهم عند طلب المهم. فالتنافي بين التستين الطلبيتين، كما في باب الوضوء والتيمم، حيث ان التنافي هناك بين النسبة الطلبية للتيمم و النسبة الطلبية للوضوء، و كان طلب التيمم مترتبا على عدم طلب الوضوء. وهذا بخلاف المقام، فان التنافي فيه انما يكون بين النسبة الطلبية من جانب المهم و النسبة الفاعلية من جانب الأهم. فصورة القضية الحملية تكون هكذا: اما ان يكون الشخص فاعلا للأهم، واما ان يجب عليه المهم، فهناك تناف بين وجوب المهم و فعل الأهم، و مع هذا التنافي كيف يعقل ايجاب الجمع؟ مع ان ايجاب الجمع يقتضى عدم التنافي بين كون الشخص فاعلا للأهم و بين وجوب المهم عليه. بل لا بد ان يكون كذلك فضلا عن عدم التنافي.

فتمحصل من جميع ما ذكرنا:

ان الأمر الترتبى لا يعقل اقتضائه لأيجاب الجمع، حتى يقال باستحالته وانه تكليف بالمحال لعدم القدرة على الجمع بين الضدين، وذلك لوجوه ثلاثة:

الأول:

انّ الأمر الترتيبي لا يختص بالضدين الذين لا يمكن جمعها في الوجود، بل يجري في ممكني الجمع أيضاً، كما في مثل الأقامة والصوم، والدين والزكوة، وغير ذلك من الأمثلة المتقدمة. فكما انّ الأمر الترتيبي في ممكني الجمع لا يقتضى ايجاب الجمع، فكذلك في ممتنعى الجمع كالضدين.

و دعوى انّ الأمثلة المذكورة مجرد فرض لا تحقق له في الخارج فلا تصلح ان تجعل دليلاً على امكان الخطاب الترتيبي واضحة الفساد، فانّ مبنى الاستنباط على فرض الأحكام على نهج القضايا الحقيقية. فهذه الدعوى اشبه شئ بما يقال: من انّ الغراب لا يقع في البئر فلامعنى لتقدير ما ينزح له عند فرض وقوعه في البئر.

الثاني:

انّ الأمر الترتيبي لو اقتضى ايجاب الجمع يلزم من الجمع بين المتنافيين في كلّ من طرف الوجوب والواجب ومن الخلف في طرف الوجوب، ما لا يخفى، على ما تقدم تفصيله.

الثالث:

انّ ايجاب الجمع ينافي البرهان المنطقي، كما تقدم. فهذه الوجوه الثلاثة كلّها تقتضى انّ الأمر الترتيبي لا يوجب ايجاب الجمع، و بعد ذلك لا ينبغي لمن هو من افضل العلماء الأصغاء الى دعوى امتناع الخطاب الترتيبي من جهة استلزامه ايجاب الجمع.

نعم بقى في المقام: بعض الأشكالات التي ربّما تختلج في الذهن ونحن نوردها بلسان (ان قلت) و نجيب عن كلّ واحد منها.

فان قلت:

انّ ايجاب الجمع لا يتوقف على ثبوت الأطلاق من الطرفين، بل يكفي فيه ثبوت الأطلاق من طرف واحد. و في المقام و ان كان خطاب المهمّ مشروطاً بعصيان الأهمّ و خلوا الزمان عنه، الاّ انّ خطاب الأهمّ مطلق و يعتمّ كلتا حالتى فعل المهمّ و عدمه. ففي رتبة تحقق خطاب المهمّ وهى رتبة عصيان الأهمّ، يكون خطاب

المهم مقتضيا لأيجاد متعلقه وبعثا نحوه، وفي تلك الرتبة يكون خطاب الأهم محفوظا حسب الفرض فيقتضى ايجاد متعلقه و البعث اليه، فتكون نتيجة الخطابين البعث نحو الصدين، ونتيجة ذلك هو ايجاب الجمع، فانه حال اشتغال المكلف بفعل المهم المطالب به يطالب بفعل الأهم ايضاً حسب اطلاقه، ومع هذا كيف لا يلزم ايجاب الجمع؟

قلت:

دعوى ان ايجاب الجمع لا يتوقف على ثبوت الأطلاق من الطرفين و يكون فيه الأطلاق من طرف واحد، مساوقة لدعوى جواز اجتماع التقيضين، لما عرفت: من ان ايجاب الجمع معناه انه في حال الأشتغال بكل من متعلقى الخطابين يطالب بالآخر ويؤمر به، وفي المقام في حال الأشتغال بالأهم لا يطالب بالمهم ولا يتعلق الأمر به، فيكون نسبة المهم الى الأهم في حال الأشتغال بالأهم كنسبة المباحات اليه، ومع هذا كيف يلزم ايجاب الجمع؟

والحاصل: ان ايجاب الجمع لا يكون الا اذا كان هناك مطلوبان، بحيث لو فرض محالا امكان الجمع بينهما، كان كل منهما مطلوبا ويقع محبوبا. وفي المقام لو فرض محالا انه جمع المكلف بين الأهم و المهم كان المهم لغوا، ولا يقع على صفة المطلوبة، لعدم تحقق ملاك وجوبه من ترك الأهم، فاذ لم يكن هناك الا المطلوب واحد في جميع الحالات، غاية انه في حال فعل الأهم يكون هو المطلوب، وفي حال تركه يكون المهم مطلوبا و ان كان طلب الأهم لم يسقط، فكيف يقال انه يجب الجمع، وهل هذا الا تناقض؟

فان قلت:

لا يصح الخطاب المولى الشرعى الا اذا امكن ان يكون داعيا نحو الفعل، وبعثا اليه. و داعوية الخطاب بالنسبة الى غالب نفوس البشر انما هي باعتبار ما يستتبعه من الثواب و العقاب، اذ قل ما يكون نفس الخطاب بما هو خطاب صادرا من المولى المنعم داعيا نحو الأمثال، الا بالنسبة الى الأوحدي، بل ينحصر ذلك بالأولياء المقربين الذين لا يعبدون الله خوفا من النار او طمعا في الجنة بل وجدوه

اهلا للعبادة فعبدوه. واما ما سوى ذلك فالعبادة انما تكون للخوف من العقاب و
الطمع في الثواب، فلا بد ان يكون كل خطاب الزامى مولوى مستتبعا لأستحقاق
العقاب ليصلح ان يكون داعيا، و الآ خرج عن المولوية الى الارشادية.
و حينئذ نقول: ان الخطابين المترتبين، اما ان يستتبع عقابين، واما ان
لايستتبع الا عقابا واحدا. فان استتبع عقابين يلزم ان يكون العقاب على غير
المقدور، و هو في الأستحالة كالخطاب بغير المقدور، لوضوح انه لا يمكن للمكلف
امثال الخطابين المترتبين، لتضاد متعلقهما، فلا يمكن الجمع في الأمثال. فاذا امتنع
امثالها امتنع العقاب على تركهما، لأستلزام العقاب على الممتنع و غير المقدور،
فلا بدح من الألتزام بوحدة العقاب عند ترك امثال الخطابين، و معلوم ان العقاب
حينئذ يكون على ترك الأهم لا على ترك المهم، فيخرج خطاب المهم عن كونه
مولويا، لأمتناع ما يستتبعه من العقاب، و يكون ارشاديا محضا لأدراك مصلحته.
فظهر ان الخطاب الترتبي لو لم يكن محالا من جهة اقتضائه لأيجاب الجمع، فهو محال
من جهة ما يستتبعه من العقاب.

قلت:

منشأ امتناع تعدد العقاب في المقام ليس الآ من جهة انه ليس هناك الآ
مطلوب واحد في جميع الحالات، لامطلوبان، لعدم الأمر بالجمع حتى يكون هناك
مطلوبان، كما تقدم من انه حال فعل الأهم لا يكون المطلوب الآ هو، و في حال
تركه لا يكون المطلوب الآ المهم، و ان لم يسقط طلب الأهم بعد، و المطلوب الواحد
لايستتبع الا عقابا واحدا.

و حينئذ نقول: ان المطلوب الواحد لا يستلزم وحدة العقاب دائما لما فيه
أولا: نقضا بالواجبات الكفائية، وتعاقب الأيادي، فانه ليس هناك الآ
مطلوب واحد و هو دفن الميت مثلا او تكفينه، او اداء مال الناس في تعاقب
الأيادي. و هذا المطلوب الواحد لا يمكن ان يجتمع المكلفون على امثاله، بل لا يصلح
الخطاب الكفائي او خطاب اداء مال الناس الآ لأمثال واحد. و ذلك الأمثال
الواحد لا يمكن ان يصدر الآ من مكلف واحد، و مع ذلك عند ترك الجميع يتعدّد

العقاب، حسب تعدد المكلفين وذوى الأيادى، فكيف تعدد العقاب مع عدم امكان تعدد الأمتثال؟ فما يجاب به عن ذلك في ذلك المقام، نجيب به في المقام.

و ثانيا: حلاً و حاصله: انّ العبرة في استحقاق العقاب هو ملاحظة كلّ خطاب بالنسبة الى كلّ مكلف في حدّ نفسه و بجيال ذاته، بمعنى أنّه يلاحظ الخطاب هو وحده مع قطع النظر عن اجتماعه مع خطاب آخر، و يلاحظ كلّ مكلف ايضاً هو وحده مع قطع النظر عن اجتماعه مع مكلف آخر، فان كان متعلق ذلك الخطاب الملحوظ وحده مقدورا بالنسبة الى ذلك المكلف الملحوظ وحده، فعند تركه و عصيانه يستحق العقاب، و الآ فلا. و اما ملاحظة اجتماع الخطاب لخطاب آخر، او اجتماع المكلف مع مكلف آخر، و اعتبار القدرة على المجموع من متعلقى الخطابين، او مجموع المكلفين، فهو ممّا لا عبرة به و لا موجب لهذا اللّحاظ، بل العبرة أنّها هي بالقدرة على متعلق كلّ خطاب من حيث نفسه لكلّ مكلف كذلك .

نعم: لو تعلق التكليف في مكان بالجمع بين الشيئين، او اجتماع المكلفين في شئ واحد، فلا بدّ حينئذ ان يكون الجمع بين الشيئين مقدورا، ليصحّ التكليف به، و كذا اجتماع المكلفين. الاّ انّ هذا يحتاج الى دليل بالخصوص على اعتبار الجمع. و مع عدم قيامه، فالعبرة بالقدرة على متعلق كلّ خطاب من حيث نفسه مع قطع النظر عن اجتماعه مع خطاب آخر و كلّ مكلف كذلك . و من المعلوم: تحقّق القدرة في كلّ من متعلقى الخطابين المترتّبين في حدّ نفسه و كلّ مكلف في الواجب الكفائى و في اداء مال الناس من حيث نفسه، فعند ترك كلا المتعلقين يستحق عقابين. و كذا عند ترك الكل للواجب الكفائى او اداء مال الناس يستحقّ الجميع للعقاب، لتحقق شرط استحقاق العقاب، و هو القدرة على كلّ متعلق في حدّ نفسه و قدرة كلّ مكلف على امتثال الواجب الكفائى و اداء الدين. و ان لم تتحقّق القدرة على الاجتماع بعد عدم تعلق التكليف بالاجتماع، فضمّ لفظ الاجتماع في المقام ممّا لا معنى له. مع أنّه لو فرض انّ للاجتماع دخلا في العقاب، فالذى له دخل هو الجمع في العصيان لا الجمع في الأمتثال، فانّ العقاب أنّها يكون مترتّبا على العصيان، لا على الأمتثال.

فألذی يعتبر فيه القدرة هو الجمع في العصيان، والمفروض أنه قادر على الجمع في العصيان بترك الأهمّ والمهمّ، اذ ليس الكلام في الضدين الذين لا ثالث لهما، فعند جمعه في العصيان لابدّ ان يتعدّد عقابه، كما أنه لابدّ عند اجتماع المكلفين في ترك الواجب الكفائي من استحقاق كلّ منهم العقاب. فلا يحصى في المقام من الألتزام بتعدّد العقاب عند ترك كلّ من الأهمّ والمهمّ، ولا محذور فيه اصلاً.

فان قلت:

هب أنه امكن الخطاب الترتبي من حيث الخطاب والعقاب، الآ أنه مجرد الأمكان لا يكفي في الوقوع، بل لابدّ من اقامة الدليل عليه. نعم: الخطاب الترتبي في مثل الأقامة والصوم لا يحتاج الى دليل، بل نفس ادّة وجوب الصوم على من كان مقياً في أول الفجر الى الزوال يكفي في اثبات الأمر الترتبي عند عصيان حرمة الأقامة، ولكن في مثل الضدين لم يقم دليل على وجوب المهمّ عند عصيان الأهمّ. فالقائل بالترتب لابدّ له من اقامة الدليل على ذلك.

قلت:

نفس الأدّة الأولى المتعرضة لحكم المتزاحمين مع قطع النظر عن تراحمها كافية في اثبات الأمر الترتبي، لأنّ المفروض ان لكلّ من الأهمّ والمهمّ حكماً بجيال ذاته مع قطع النظر عن وقوع المزاخمة بينهما، و كان الدليل المتكفل لذلك الحكم مطيعمّ حالي فعل الآخر وعدمه، فاذا وقع التزاحم بينهما من حيث قدرة المكلف وعدم تمكنه من الجمع الذي كان يقتضيه الأطلاق، فان لم يكن لأحد الحكمين مرجح من اهمية او غيرها، فلا بدّ من سقوط كلا الأطلاقين، لأنّ سقوط احدهما ترجيح بلا مرجح، و تكون نتيجة الخطابين بعد سقوط اطلاقهما (لمكان اعتبار القدرة) هو التّخيير عقلاً. و ان كان لأحدهما مرجح، كالأهمية فيما نحن فيه، فالساقط هو اطلاق المرجوح فقط، مع بقاء اطلاق الرّاجح على حاله. و اما اصل الخطاب بالمرجوح فلا موجب لسقوطه اذ من اطلاقه نشئت المزاخمة لامن اصل وجوده، و الصّوريات تتقدّر بقدرها، فاذا سقط اطلاقه يبقى مشروطاً بترك الرّاجح، وهو المراد من الأمر الترتبي. فالتكفل لأثبات الأمر الترتبي هي الأدّة الأولى المتعرضة لحكم المتزاحمين من

حيث انفسهما، بضميمة حكم العقل باشتراط التكليف بالقدرة و قبح ترجيح المرجوح على الراجح او مساواته له. فانه من هذه الأمور الثلاثة ينتج اشتراط خطاب المهّم بترك الأهم، كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في المسئلة الأولى من مسائل الترتب، وهى ما اذا كان التزاحم ناشئا عن تضاد المتعلقين.

وينبغى التنبيه على امور:

الأمر الأول:

قد عرفت في أول البحث، ان مورد البحث في الأمر الترتبى انما هو فيما اذا كان الملاك لكل من الأمرين - من المترتب و المترتب عليه - ثابتا و متحققا عند التزاحم، بحيث لو منعنا عن الأمر الترتبى امكن تصحيح العبادة بالملاك ، بناء على كفاية ذلك في صحة العبادة، و عدم القول بمقالة صاحب الجواهر: من توقف الصحة على الأمر و عدم كفاية الملاك على ما هو المحكى عنه. و السرفى اعتبار الملاك في الأمر الترتبى واضح، فانه لو لم يكن ملاك امتنع الأمر، لتوقف الأمر على الملاك، على ما عليه العدلية.

ومن ذلك يظهر: امتناع الأمر الترتبى في المتزاحمين الذين كان احدهما مشروطا بالقدرة الشرعية، لأن المزاحم المشروط بذلك يكون خاليا عن الملاك ، لما تقدم: من ان القدرة الشرعية لها دخل في الملاك، فعند انتفائها ينتفى الملاك، و مع انتفائه يمتنع الأمر الترتبى.

و هذا من غير فرق بين استفادة اعتبار القدرة الشرعية من دليل متصل كما في الحج، او بدليل منفصل كما في الوضوء، حيث ان الأمر الوضوئى و ان لم يقيد بالقدرة في لسان دليله، الا أنه من تقييد الأمر التيممى بذلك يستفاد تقييد الأمر الوضوئى بالقدرة. و هذا بعد تفسير الوجدان المأخوذ في آية التيمم بالتمكن، فان مقتضى المقابلة بين الوضوء و التيمم من حيث تقييد التيمم بعدم التمكّن من الماء يستفاد ان الوضوء مشروط شرعا بالتمكّن، و الا لم تتحقق المقابلة بين الوضوء و التيمم، و لزم ان يكون ما في طول الشئ في عرضه، و ان يكون التفصيل غير قاطع للشركة، و بطلان كل ذلك واضح. مع ان نفس بدلية التيمم للوضوء يقتضى

أشترط الوضوء بالقدرة الشرعية، على ما تقدم في مرجحات التزاحم: من أن لازم البدلية الشرعية ذلك . فاستفادة اعتبار القدرة الشرعية في الوضوء تكون من وجهين: من تقييد التيمم بعدم التمكن، ومن بدلية التيمم للوضوء. وح لو فرض انتفاء القدرة الشرعية للوضوء، بحيث انتقل تكليفه الى التيمم - كما لو وجب صرف ما عنده من الماء لحفظ النفس المحترمة - كان وضوئه خاليا عن الملاك، فلو عصى و توضأ كان وضوئه باطلا، ولا يمكن تصحيحه لا بالملاك، ولا بالأمر الترتبي. ومن الغريب ما حكى عن بعض الأعظم في حاشيته على النجاة: من القول بصحة الوضوء والحال هذه، ولا يخفى فساد.

الأمر الثاني: (١)

قد عرفت أيضاً أن مورد الخطاب الترتبي إنما هو في التكليفين المتزاحمين الذين لا يمكن الجمع بينهما لمكان عدم القدرة، وتزاحم التكليف إنما يكون بعد تنجزها ووصولها الى المكلف وكونها محرزة لديه بانفسها، أما بالأحرار الوجداني العلمي، وأما بالطرق المحرزة للتكليف: من الطرق والأمارات والأصول المحرزة، فلا يتحقق التزاحم فيما اذا لم تكن التكليف واصله الى المكلف وكانت مجهولة لديه، وان كان بالجهل التقصيري، بحيث كان الواجب عليه الاحتياط او التعلم، فإن مجرد ذلك لا يكفي في التزاحم لعدم خروج التكليف بذلك عن كونه مجهولاً. والعقاب إنما يكون على ترك التعلم عند مصادفته لترك الواقع، لامطلقاً كما هو المحكى من المدارك، على ما فصلنا القول في ذلك في محله.

والحاصل: أنه في صورة الجهل بالتكليف لا يعقل الخطاب الترتبي، لعدم المزاخة بين التكليفين، وان فرض استحقاق العقاب على ترك التكليف المجهول في

(١) لا يخفى عليك: أن شيخنا الأستاذ مذكوره عدل عما افاده في هذا التنبيه بكلا التقريبيين الآتين، والتزم بالأخرة بجرمان الخطاب الترتبي في كل ما يكون متجزاً، ولو كان من جهة وجوب التعلم، سواء في ذلك الشبهات الموضوعية والحكوية. نعم: في خصوص مسئلتى الجهر والاختفات وما شابهها لا يجرى الخطاب الترتبي لكون التضاد فيها دائماً وكونه يلزم الأمر بالحاصل، على ما بيناه في المتن، فراجع - منه.

صورة كون الجاهل مقصرا. و كيف يعقل الخطاب الترتبي مع أنه عبارة عن اخذ عصيان احد التكليفين شرطا للتكليف الآخر؟ ومعلوم ان الجاهل بالتكليف وان كان عن تقصير لا يرى نفسه عاصيا ولا يلتفت الى ذلك، اذا ألتفت الى كونه عاصيا يتوقف على العلم بالتكليف، فيخرج عن كونه جاهلا، فلا يعقل ان يقال: ايها العاصي للتكليف المجهول يجب عليك كذا، فإنه بمجرد التفاته الى كونه عاصيا ينقلب جهله بالتكليف الى كونه عالما به.

و هذا نظير ما قلنا في محله: من أنه لا يعقل تكليف الناسى لجزء بالفاقد له، لأنه بمجرد الألتفات الى كونه ناسيا يخرج عن كونه ناسيا. و من هنا ظهر: ان تصحيح عبادة تارك الجهر او الأخفات و القصر او الأتمام بالخطاب الترتبي - كما عن الشيخ الكبير كاشف الغطاء - (١) مما لا يستقيم. اذ لا يعقل ان يقال: ايها العاصي بترك الجهر اخفت او بالعكس، لأن التفاته الى كونه عاصيا يستدعي العلم بوجوب الجهر عليه و مع علمه بوجوب الجهر لا يصح الأخفات منه، اذ صحة الأخفات مقصورة بصورة الجهل بوجوب الجهر عليه.

ولا يتوهم: أنه لا يتوقف صحة التكليف بالأخفات على الألتفات الى كونه عاصيا للجهر، بل يكفي كونه عاصيا في الواقع، كما حكى عن الشيخ (قده) نظير هذا في الناسى (٢) وقال بصحة تكليف الناسى و ان لم يلتفت الى كونه ناسيا، بل يرى نفسه ذاكرا الى أنه يقصد الأمر المتوجه اليه واقعا، غاية أنه يتخيل أنه ذاكرا

(١) قال في مقدمة كشف الغطاء:

«ان انحصار المقدمة بالحرام بعد شغل النعمة لا ينافي الصحة وان استلزم المعصية، و اى مانع من ان يقول الأمر المطاع لمأموره: اذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا كما هو اقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر والاخفات والقصر والاتمام...» (مقدمات كشف الغطاء، البحث الثامن عشر من المقصد الاول من الفن الثاني، ص ٢٧)

(٢) ذكر المحقق المقرر قدس سره في المجلد الثاني من الفوائد، في الامر الاول من تنبيهات الاقل والاكثر (هذا) ما حكاه شيخنا الاستاذ مدظله عن تقريرات بعض الاجلة لبحث الشيخ قدس سره في مسائل الخلل و هو الى الآن لم يطبع»

الأمر الاول من تنبيهات الاقل والاكثر، الجهة الاولى من المقام الثاني ص ٧٠ الطبعة القديمة

فيكون من قبيل الخطاء في التطبيق. وفي المقام يجري هذا الكلام ايضاً. وذلك لأنه لا يصح التكليف الآ بعد الألتفات الى ما هو موضوع التكليف والعنوان الذي رتب التكليف عليه. وفي المقام لا يعقل الألتفات الى ما هو موضوع التكليف بالأخفات الذي هو كون الشخص عاصياً للتكليف الجهرى، وكذا الكلام في التاسى. وقد اوضحنا الكلام في ذلك وفساد كون المقام من باب الخطاء في التطبيق في تنبيهات الأقل والأكثر، فراجع.

هذا ما ذكره شيخنا الأستاذ مدظله في الليلة الأولى تحت عنوان (الأمر الثاني) وفي الليلة الثانية قرر مايلي:

الأمر الثاني: يعتبر في الخطاب الترتبي ان يكون التكليف في المترتب عليه منجزاً واصلاً الى المكلف بنفسه وجداناً، او بالطرق المحرزة من الأمارات والأصول المحرزة. فلو لم يكن منجزاً - كما في الشبهات البدوية التي تكون مجرى البرائة، او كان منجزاً ولكن ما كان واصلاً الى المكلف بنفسه، كما في الشبهات البدوية التي تكون مجرى الأحتياط، كباب الدماء والفروج والاموال، و كالشبهات الحكمية قبل الفحص والتعلم، و كما في الشبهات المقرونة بالعلم الأجمالى - لم يكن موقع للخطاب الترتبي.

اما في الشبهات البدوية التي تكون مجرى البرائة فن جهات ثلث:

الأولى: ان التكليف الواقعى المجهول غير قابل لأن يكون محرّكاً و باعثاً مولوياً نحو متعلقه، فلا يكون مزاحماً للتكليف الآخر، و بعبارة اخرى: التكليف الواقعى المجهول لا يكون شاغلاً لنفسه، فبان لا يكون شاغلاً عن غيره اولى.

الثانية: انه لا يتحقق عصيانه الذي هو شرط للخطاب المترتب، لأن المفروض ان الشبهة مورد البرائة فلا عصيان له.

الثالثة: انه لا يمكن تحقق العلم بالخطاب المترتب، لمكان عدم العلم بما هو موضوعه: من كونه عاصياً للخطاب المترتب عليه، لأن العلم بالعصيان فرع العلم بالتكليف، والمفروض انه جاهل به.

و اما الشبهات الحكيمية قبل الفحص، و الشبهات التي تكون مجرى الاحتياط، فلايجرى فيها الخطاب الترتبي من جهتين:
 الأولى: أنه لايتحقق عصيان التكليف المجهول، حيث لاعقاب على نفس التكليف المجهول، بل العقاب على ترك التعلم و الاحتياط عند المصادفة.
 الثانية: أنه لايتحقق العلم بالخطاب المترتب، لعدم تحقق ما هو موضوعه من عصيان الخطاب المترتب عليه.

و اما في الشبهات المقرونة بالعلم الأجمالى، فن جهة واحدة لايجرى فيها الخطاب الترتبي، و هى الجهة الأخيرة اعنى من عدم امكان حصول العلم بالخطاب الترتبي، لعدم العلم بعصيان الخطاب المترتب عليه، و ان كان منجزاً بالعلم الأجمالى و تحقق عصيانه في صورة المصادفة، حيث أنه لو ارتكب بعض الأطراف و صادف الواقع كان عاصيا له و معاقبا عليه، لا على ترك الاحتياط، بخلاف الشبهات البدوية.

هذا ما قرره شيخنا الأستاذ مدظله في الليلة الثانية. و حيث أنه يرد على هذا التقرير من الأشكال ما لاينحى، عدل مدظله عن هذا التقرير في الليلة الثالثة و التزم بجريان الخطاب الترتبي في جميع الشبهات الموضوعية التي لاتجربى فيها البرائة، و في الشبهات الحكيمية المقرونة بالعلم الأجمالى، او التي تكون مجرى الاحتياط، كما اذا بنينا على الاحتياط في الشبهات التحريمية، كما عليه الأخباريون حتى بعد الفحص. نعم في خصوص الشبهات الحكيمية التي يجب فيها الفحص قال: بعدم جريان الخطاب الترتبي. (١)

اما تصحيح عبادة الجاهل بالجهر و الأخفات و القصر و الأتمام، بالخطاب الترتبي فلايمكن، لأن التصادد بين القصر و الأتمام و الجهر و الأخفات

(١) والذى يقوى في النظر: جريان الخطاب الترتبي حتى في ذلك أيضاً، إلا اذا كان الجاهل مركباً قاطعاً بعدم الحكم، فإن مثل هذا لا مجال فيه لجريان الخطاب الترتبي، و ان فرض كون الجاهل مقصراً معاقباً، فتأمل جيداً - منه.

يكون دائماً، بعد ما كان الواجب في اليوم فريضة واحدة، أما جهريّة او اخفائيّة، وأما القصر او الأتمام، فليس في عالم التشريع الآ حكم واحد وملاك واحد. ولو فرض أنّ كلّاً من الجهر و الأخفات ذو ملاك في الواقع، فلا بدّ من وقوع الكسر والأتكسار بين الملاكين في عالم التشريع و انشاء الحكم على طبق اقوى الملاكين. و قد عرفت: أنّ مورد البحث عن الترتب انما هو بعد ثبوت الملاكين و تشريع الحكم على طبق كلّ منهما على نهج القضايا الحقيقيّة و وقوع التزاحم و التضادّ بينهما اتفاقاً، لمكان عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما. و اين هذا ممّا اذا كان التضادّ دائماً، فانه يكون حينئذ من باب التعارض، لا التزاحم، على ما تقدّم من الفرق بينهما. و التضاد في مسألتي القصر و الأتمام و الجهر و الأخفات، يكون من التضادّ الدائمي، بحيث لو ورد الدليل على وجوب كلّ منهما كان الدليلان متعارضين، وذلك بعد ما كان الواجب في اليوم صلوة واحدة واضح. فلا تدرج المسئلة في صغرى التزاحم، حتى يجري فيها الخطاب الترتبي.

هذا كلّه، مضافاً الى أنّ الأمر الترتبي في الضدين الذين لا ثالث لهما، كالجهر و الأخفات في القراءة، ممّا لا يعقل - مع قطع النظر عمّا ذكرنا - فانه يكون من الأمر بالحاصل، لأنّ ترك الجهر يلازم خارجاً الأخفات فيها فلامعنى للأمر بالأخفات مثلاً عند ترك الجهر، لأنّ الأخفات عند ترك الجهر يكون حاصلها بنفسه، فلا يعقل ان يكون الأمر به باعثاً مولويّاً.

و الحاصل: انه كما لا يعقل الأمر باحد التقيضين عند عدم الآخر - لأنّ عدم احد التقيضين عين وجود الآخر خارجاً، و ان لم يكن عينه مفهوماً (على ما تقدّم في بعض المباحث السابقة) فلا يعقل ان يقال مثلاً: لا تغصب الغصب الصلوتي، وان غصبت الغصب الصلوتي فصلّ، فانه يكون من تحصيل الحاصل - كذلك لا يعقل الأمر باحد الضدين الذين لا ثالث لهما عند عدم الآخر، فانّ عدم احد الضدين و ان لم يكن خارجاً عين وجود الضد الآخر، كما كان في التقيضين كذلك، الآ انه يلازمه خارجاً، فيلزم أيضاً الأمر بالحاصل. فالأمر الترتبي في الضدين الذين لا ثالث لهما لا يعقل، كما في التقيضين.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنه يرد على ادراج مسألة جاهل القصر و الأتمام و الجهر و الأخفات في صغرى الترتب و دفع الأشكال الوارد فيها التاشي عن الألتزام باستحقاق العقاب مع القول بصحة الصلوة بذلك امور ثلاثة:

الأول: ان مورد الأمر الترتبي إنما يكون بعد نحو تنجز التكليف بكل من الواجبين و وصول كل من التكليفين الى المكلف وصولا وجدانيا او باحد طرقه، و المفروض في المسئلة كون الشخص جاهلا بوجود الأخفات عليه.

الثاني: ان مورد الترتب إنما هو في التضاد الأتفاقي، و المسئلة تكون من التضاد الدائمي.

الثالث: ان مورد الامر الترتبي في الضدين الذين لهما ثالث، و المسئلة مما لا ثالث لهما، فتأمل جيدا.

الأمر الثالث:

ان عقد الكلام في المسئلة و ان كان في المتزاحمين المضيقين كالغريفيين، الآ أنه قد ظهر من مطاوى ما ذكرنا حال مزاحمة المضيق للموسع، كمزاحمة اداء الدين او ازالة التجاسة عن المسجد للصلوة، فإنه يجرى في الموسع ايضا الأمر الترتبي، بناء على ما اخترناه سابقا: من خروج الفرد من الموسع المزاحم للمضيق عن اطلاق الأمر بالطبيعة و عدم اندراجه تحت الطبيعة المأمورها. فإنه ح يصح ان يقال: ان خروجه عن تحت الأطلاق ليس مطلقا، سواء اشتغل بالمضيق اولم يشتغل، بل ان الخروج مقصور على صورة الأشتغال بالمضيق، واما عند عدم الأشتغال به و عصيانه فالأطلاق يعتمه.

و يكون الفرق بين المضيقين و الموسع و المضيق، هو أنه في المضيقين اصل الأمر بالمهمم يكون مشروطا بعصيان الأهمم، و في الموسع و المضيق اطلاق الأمر بالموسع على وجه يشمل الفرد المزاحم للمضيق يكون مشروطا بعصيان المضيق، لا اصل الأمر، لأن جميع افراد الموسع لم تكن مزاحمة للمضيق، حتى يكون اصل الأمر به مشروطا بعصيان المضيق. ولكن هذا اذا قلنا: بخروج الفرد المزاحم عن اطلاق الأمر لمكان اشتراط كل امر بالقدرة على متعلقه، حيث ان الأمر يكون بعثا لأحد

طرفي المقدور و تحريكا لأحد جانبي الاختيار، فإنه حينئذ نحتاج في صحة الفرد المزاحم الى الأمر الترتبي.

و اما بناء على ما اختاره المحقق الكركي قده (١) «من انّ تعلق الأمر بالطبيعة مع القدرة عليها في الجملة ولو في بعض الأفراد يكفي في صحة الفرد للمضيق، لأنطباق الطبيعة عليه قهرا، و يتحقق الأجزاء عقلا» فلانحتاج في صحة الفرد المزاحم الى الأمر الترتبي، بل نفس الأمر الأول بالصلوة يكفي في صحة الفرد المزاحم. وقد تقدم تفصيل الكلام في ذلك، فراجع. (٢)

الأمر الرابع:

الخطاب المترتب عليه، تارة: يسكون آتيا ليس له نحو بقاء و استمرار في وعاء الزمان حتى يكون لعصيانه الذي هو شرط للخطاب المترتب ايضاً نحو بقاء و استمرار، بل يكون عصيانه دفعياً آتيا و لوعرفا، لعدم قابلية بقاء الموضوع حتى يستمر عصيانه، كانقاذ الغريق الذي لو لم يبادر اليه يوجب موت الغريق الموجب لسقوط التكليف. و اخرى: لا يكون كذلك، بل يكون له نحو بقاء و استمرار بحيث يستمر عصيانه و يبقى مع عدم الأمتثال، لبقاء الموضوع، كاداء الدين حيث أنه يستمر الخطاب و العصيان ببقاء الدين، و لا يسقط الآبادائه.

فان لم يكن للخطاب المترتب عليه بقاء و لا يكون لعصيانه استمرار، فهذا الذي تقدم الكلام عنه: من انّ الخطاب المترتب يكون مشروطا بعصيان الخطاب المترتب عليه، من دون استلزامه للشرط المتأخر، بل يكون الشرط الذي هو العصيان مقارنا للأمر المترتب، سواء كان الأمر المترتب ايضاً كالمترتب عليه آتيا ليس له نحو بقاء و استمرار، كالغريقين الذين كان احدهما اهمّ، او كان الأمر المترتب له نحو

(١) راجع ما افاده المحقق الثاني قدس سره في جامع المقاصد، في شرح قول العلامة قدس سره في القواعد «ولا يصح الصلوة في اول وقتها ممن عليه دين واجب الاداء...» كتاب الدين و توابه، المطلب الاول من المقصد الاول.

(٢) راجع ما افاده المصنف في تحقيق ثمرات الاقتضاء و عدمه ص ٣١٢-٣١٣ من هذا الكتاب.

بقاء واستمرار لتدرج امتثاله في الوجود وليس آتى الحصول، كالصلوة حيث إن فعلها ليس آتى الحصول، بل هو متدرج في الوجود حسب تدرج الأجزاء. غايته أنه في مثل هذا يكون الأمر بالأمر بالأجزاء الأول من الصلوة المقارن لعصيان انقاذ الغريق من الأمر الترتبي، وأما الأمر بسائر الأجزاء الأخر، التي يكون وجودها بعد تحقق عصيان الأمر المترتب عليه، فلا يكون من الأمر الترتبي، لعدم بقاء الأمر المترتب عليه، لفرض تحقق عصيانه و انعدام موضوعه بموت الغريق مثلاً. فمثل الحمد والركوع والسجود الذي يكون ظرف وجوده بعد موت الغريق، لا يكون امره من الأمر الترتبي، بل الأمر بالتكبير يكون من ذلك، لمقارنة وجودها لعصيان الأمر بالانقاذ. و ذلك واضح.

و اما اذا كان للخطاب المترتب عليه نحو بقاء، و كان لعصيانه استمرار، فان كان امتثال الخطاب المترتب دفعياً ليس متدرجاً في الزمان - كالأمر بردة السلام مثلاً المترتب على الأمر بترك اداء الدين اوازلة النجاسة من المسجد مثلاً - فهذا أيضاً ممّا لا اشكال فيه، فإنه يكون في حال ردّ السلام عاصياً لخطاب الأزالة، ويكون عصيان الأزالة ايضاً من الشرط المقارن لوجوب ردّ السلام، و ان كان العصيان يبقى بعد سقوط الأمر بردة السلام، لمكان امتثاله.

و اما اذا كان امتثال الأمر المترتب تدريجياً الوجود كالصلوة، و كان لعصيان الأمر المترتب عليه استمرار و بقاء - كاداء الدين و ازالة النجاسة عن المسجد - فربما يستشكل في مثل هذا بتوقف الأمر المترتب على الشرط المتأخر، و حيث امتنع الشرط المتأخر امتنع الخطاب الترتبي.

وجه التوقف: هو توهم ان الأمر بالمتدرج مشروط باستمرار عصيان الأمر المترتب عليه الى آخر جزء من المتدرج الذي فرض تعلق الأمر الترتبي به، مثلاً الأمر بالصلوة بالأمر الترتبي يكون مشروطاً باستمرار عصيان الأمر بالأزالة الى آخر الصلوة، فيكون عصيان الأمر بالأزالة في حال التسليمة شرطاً للأمر بالتكبير، اذ لولا العصيان في ذلك الحال لما تعلق الأمر بالتكبير، فيكون تعلق الأمر الترتبي بالتكبير مشروطاً بشرط مقارن، و هو عصيان الأمر بالأزالة في حال التكبير،

ومشروطاً بالشّرط المتأخّر أيضاً، وهو العصيان في حال التسليمه، وحيث كان المختار امتناع الشّرط المتأخّر كان اللّازم امتناع الأمر الترتيبي. وارجاع الشّرط الى عنوان التعقب أنّما يكون بعد مساعدة الدليل والأعتبار عليه، والمفروض أنّه لم يقدّم دليل بالخصوص على ثبوت الأمر الترتيبي في جميع موارد التدرّجيات، حتى يقال: إنّ دلالة الأقتضاء تقتضى كون الشّرط هو عنوان التعقب، بل قد تقدّم أنّ نفس الأدلّة الأولى تقتضى الخطاب الترتيبي، بعد اشتراط كل تكليف بالقدرة على متعلقه، و معلوم: ان اقتضاء الأدلة الاولى ذلك أنّها هوفيا اذا لم يلزم من الخطاب الترتيبي امر غير معقول: من الشّرط المتأخّر. واما مع استلزامه ذلك، فالأدلة ح لا تقتضى الخطاب الترتيبي، وتقل فائدة البحث عنه ح، لأنّ الغالب في الخطابات الترتيبية كون متعلقاتها تدرّجية، مع استمرار عصيان الأمر المترتب عليه، فيلزم في الغالب من الخطاب الترتيبي الشّرط المتأخّر.

اقول: ضعف هذا الأشكال ممّا لا يكاد يخفى، لوضوح أنّ هذا ليس اشكالا مخصوصا بالأمر الترتيبي، بل توهم هذا الأشكال مطرد في جميع الأوامر التي تتعلق بعدة اجزاء متدرّجة في الوجود، كالصوم، والصلوة، والوضوء، وغير ذلك من المركّبات الأرتباطية، لوضوح أنّ الأمر بكلّ جزء مشروط بالقدرة على الأجزاء اللاحقة، فيلزم الشّرط المتأخّر في جميع المركّبات، ولو لم يكن هناك امر ترتيبي. و لا يلزم من القول بالأمر الترتيبي اشكال زائد على الأشكال المطرد، فإنّ الأمر المترتب المتعلق بما يكون تدرّجى الحصول أيضاً يكون مشروطاً ببقاء القدرة الى آخر الأجزاء، غاية أنّ القدرة على الأجزاء اللاحقة أنّها تكون باستمرار عصيان الأمر المترتب عليه، فليس في الأمر الترتيبي اشكال سوى اشكال اعتبار بقاء قدره الى آخر الأجزاء في الأمر باؤل الأجزاء في المركّبات الأرتباطية، هذا.

وقد تقدّم الجواب عن هذا الأشكال المطرد، وبيان ضعف توهم استلزام الأمر بالمركّب للشّرط المتأخّر في بعض المباحث المتقدمة. وحاصل الجواب: هو أنّ لازم اعتبار الوحدة في المركّب من عدّة اجزاء متدرّجة في الوجود، هو ان تكون القدرة على كلّ جزء في حال وجوده شرطاً بوجودها العيني الخارجى، وبالتسبة الى

الأجزاء الأخر من السابقة و اللاحقة يكون الشرط هو التقدم و التأخر. مثلا الأمر بالتكبير مشروط بالقدرة عليها خارجا و تعقبها بالقدرة على سائر الأجزاء. و كذا الأمر بالحمد مشروط بالقدرة عليها خارجا و سبقها بالقدرة على التكبير و تعقبها بالقدرة على الأجزاء المتأخرة. فشرطية التعقب و التقدم مما يقتضيه نفس الأمر بالمركب بعد اعتبار الوحدة فيه و اخذه على جهة الأرتباطية. فالقول بأن الشرط في مثل هذا هو عنوان التعقب ليس قولاً بلا دليل، بل نفس دليل المركب بعد اعتبار الوحدة فيه يقتضى ذلك ، و عليه يساعد الاعتبار. وقد تقدم تفصيل الكلام في ذلك في مسألة الشرط المتأخر، فراجع (١). و على كل حال: لا يرد على الأمر الترتبي في التدريجيات اشكال زائد على الأشكال في المركبات، و الجواب واحد في الجميع.

و حينئذ نقول: انّ الأمر بأول جزء من متعلق الأمر المترتب مشروط بعصيان الأمر المترتب عليه بالشرط المقارن و بتعقبه باستمرار العصيان الى آخر الأجزاء. و لاحتور فيه اصلا، لأنّ شرطية عنوان التعقب انما تستفاد من نفس اعتبار الوحدة في متعلق الأمر المترتب

ثم لا يخفى عليك : انّ الأمر الترتبي قد يثبت من اول الشروع في العمل التدريجي و يستمر الى آخره، و قد يحدث في اثناء العمل، و ربّما ينعكس الأمر، بحيث يكون الأمر المترتب مترتباً عليه لو حدث في الأثناء، بعد ما كان مترتباً لو كان من اول العمل. مثلا في ازالة التجاسة عن المسجد و الصلوة يختلف الحال فيها. فتارة: يعلم بنجاسة المسجد قبل الدخول في الصلوة، و اخرى: يعلم به في اثناء الصلوة

فان كان عالماً بها قبل الصلوة مع سعة الوقت، يكون ح الأمر بالصلوة من اولها الى آخرها مترتباً على عصيان الأزالة، لأنه يكون من مزاحمة الموسع و المضيق. و قد تقدم انّ الأمر بالموسع يكون مترتباً على عصيان الأمر بالمضيق. و هذا الأمر الترتبي محفوظ من اول الصلوة الى آخرها، فله بعد الشروع في الصلوة قطع الصلوة

للأشغال بالازالة، بل يجب عليه قطعها لبقاء موضوع الأزالة واستمرار عصيانها الى آخر الصلوة، فلا يحرم قطع مثل هذه الصلوة. ولا موقع للتمسك بجرمة الأبطال، بعد ما كان الأمر الترتبي محفوظا من أول الصلوة الى آخرها. فاقصى ما يقتضيه الأمر الترتبي هو صحة الصلوة لو لم يقطعها، ولا يقتضى حرمة قطعها. هذا اذا كان عالما بالتجاسة قبل الصلوة.

واما ان كان جاهلا بها، فحيث لم يتنجز عليه الأمر بالأزالة لمكان الجهل بها، كان دخوله في الصلوة ليس بالأمر الترتبي بل بامرها الأولى، وتوجه عليه حرمة الأبطال و قطع الصلوة. فاذا علم بنجاسة المسجد في الأثناء، فيكون كما لو حدثت التجاسة في المسجد في الأثناء، ومن حين العلم يتوجه عليه الأمر بالأزالة، فتقع المزاجمة ح بين الأمر بالأزالة مع حرمة قطع الصلوة، وكل منها يكون من المضيق. ودعوى اهمية حرمة القطع من وجوب الأزالة ليس بكل البعيد، فيكون الأمر بالأزالة حينئذ مترتبا على عصيان الأمر باتمام الصلوة، مع أنه كان مترتبا عليه لو كان عالما بالتجاسة من أول الصلوة. وهذا ما قلناه: من أن الأمر قد ينعكس ويكون المترتب مترتبا عليه.

ثم ان هناك فرعا محكيّا عن الفصول، يناسب ذكره في المقام (١) وهو أنه لو انحصر ماء الوضوء فيما يكون في الآنية المغصوبة، على نحو يحرم عليه الأعتراف منها للوضوء، وذلك فيما اذا لم يكن بقصد التخليص - على ما سيأتي ضابط التخليص - فان اغترف منها ما يكفي للوضوء دفعة واحدة، فهذا ممّا لا اشكال في وجوب الوضوء عليه بعد اغترافه، وان عصى في اصل الأعتراف، إلا أنه بعد العصيان الأعتراف يكون واجدا للماء، فيجب عليه الوضوء. واما اذا لم يغترف ما يكفي للوضوء دفعة واحدة، بل كان بنائه على الأعتراف تدريجا فاغترف ما يكفي لغسل الوجه فقط، فالمحكى عن صاحب الفصول: أنه لا مانع من صحة وضوئه ح بالأمر

(١) راجع الفصول، تقسيمات الواجب، تقسيمه الى الواجب والمشروط، بيان وجه الفرق بين الواجب

الترتبي، فإنه يكون واجدا للماء بعد ما كان يعصى في الغرفة الثانية والثالثة التي تتم بها الغسلات الثلاث للوضوء، فيكون امره بالوضوء نظير امره بالصلوة إذا كان ممّا يستمرّ عصيانه للأزالة الى آخر الصلوة، فإنّ المصحح للأمر بالصلوة، أنّها كان من جهة حصول القدرة على كلّ جزء منها حال وجوده، لمكان عصيان الأمر بالأزالة في ذلك الحال و تعقبه بالعصيان بالنسبة الى الأجزاء اللاحقة، على ما تقدّم بيانه. و في الوضوء يأتي هذا البيان ايضاً، فإنّ القدرة على كلّ غسلة من غسلات الوضوء تكون حاصلة عند حصول الغسلة، لمكان العصيان بالتصرّف في الآنية المغصوبة، و العصيان في الغرفة الأولى لغسل الوجه يتعقبه العصيان في الغرفة الثانية والثالثة لغسل اليدين، فيجرى في الوضوء الامر الترتبي كجرّيانه في الصلوة، هذا.

ولكن لا يخفى عليك : الفرق بين باب الوضوء، و باب الصلوة، فإنّ الصلوة لا يعتبر فيها ازيد من القدرة العقلية على اجزائها، المفروض حصولها باستمرار عصيان الأزالة، فلأمانع من الأمر الترتبي فيها. و أمّا في الوضوء، فالقدرة المعتبرة فيه أنّها تكون شرعية و ممّا لها دخل في الملاك، و لاقدرة شرعية على الوضوء بعد ما كان موقوفاً على التصرّف في الآنية المغصوبة، و لا ملاك له حينئذ، فيكون غسل الوجه بالغرفة الأولى لغوا لا اثر له، بعد ما لم يكن في ذلك الحال واجداً لماء مباح شرعاً يكفي للوضوء، فلا يجرى في الوضوء الأمر الترتبي. هذا إذا لم يكن الأعتراف للتخليص. و أمّا إذا كان للتخليص، فلا اشكال في جواز الأعتراف دفعة واحدة، بل بدفعات - على اشكال في الأخير - فيكون مكلفاً بالوضوء و لا ينتقل تكليفه الى التيمّم.

ثمّ أنّه ليس المراد من التخليص مجرد القصد والتية، بل ضابطه ان يكون الماء الموجود في الآنية المغصوبة ملكاً له لامباحا، و كان وقوعه في الآنية لباختياره، فإنّه ح له تخليص مائه عن الآنية وان استلزم التصرّف فيها.

و أمّا إذا كان مباحاً، او كان وقوعه في الآنية بسوء اختياره، ففي مثل هذا لا يجوز له التصرّف في الآنية. أمّا فيما إذا كان الماء مباحاً فواضح، حيث أنّه لا ربط له به حتّى يجوز له التصرّف في الآنية. و أمّا فيما إذا كان ملكاً له فلائ الماء وان لم يخرج عن ملكه، إلاّ أنّه هو بسوء اختياره سلب سلطنته عن ملكه، فليس له

للتصرف في الآنية لأخراج مائه من دون اذن صاحبها، فتأمل جيداً.
هذا تمام الكلام في المسئلة الأولى من مسائل الترتب، مع ما يستتبعها من
التنبيهات.

المسئلة الثانية:

هي ما اذا كان التزاحم ناشئاً عن قصور قدرة المكلف على الجمع بينها، من
دون ان يكون هناك تضاد في المتعلقين، كالقيام في الركعة الأولى والثانية. وقد
تقدم حكم التزاحم في ذلك، وانّ المتأخر ان كان اهمّ يجب حفظ القدرة له، و
يكون باهيته شاغلاً مولوياً عن المتقدم. وان لم يكن اهمّ وجب صرف القدرة الى
المتقدم، وليس محيراً في صرف القدرة في أيهما شاء، فانّ التخيير انما يكون في
المتزاحمين العرضيين، لا الطوليين. وقد تقدم انّ عدم التخيير في المقام من ثمرات
كون التخيير في المتزاحمين المتساويين عقلاً باعتبار اشتراط التكليف بالقدرة
عقلاً، لا شرعياً على ما تقدم تفصيله - فراجع - فلما وجب لأعادته.

و الغرض في المقام هو بيان جريان الخطاب الترتبي فيما اذا كان المتأخر
اهمّ الذي فرضنا وجوب حفظ القدرة اليه. فلو خالف وعصى ولم يحفظ القدرة
اليه، فهل يجب صرف القدرة الى المتقدم بالخطاب الترتبي، او انّ المقام لا يجري فيه
الخطاب الترتبي؟

و الأقوى: انّ الخطاب الترتبي في هذه المسئلة ممّا لا يمكن ولا يعقل، و
توضيح ذلك هو انّ الخطاب الترتبي، اما ان يلاحظ بالنسبة الى نفس الخطاب
المتأخر و اخذ عصيانه شرطاً للأمر بالمتقدم، واما ان يلاحظ بالنسبة الى الخطاب
المتوّد منه، و هو وجوب حفظ القدرة له، فيكون عصيان هذا الخطاب شرطاً للأمر
بصرف القدرة الى المتقدم.

فان كان الأوّل، فيرد عليه - مضافاً الى استلزامه للشّروط المتأخر من دون
قيام دليل عليه بالخصوص ليرجع الشّروط الى وصف التعقب، فانه في التدرّجيات
التي قلنا فيها انّ الأمر بالأجزاء السابقة مشروط باستمرار العصيان الى الأجزاء
اللاحقة و ارجعنا الشّروط الى عنوان التعقب انما كان من جهة انّ استمرار العصيان

عبارة اخرى عن استمرار القدرة المعتبرة فيها التي لا يمكن الاّ بكون الشرط هو عنوان التعقب، لمكان اعتبار الوحدة في الأجزاء التدريجية، وابن هذا ممّا نحن فيه؟ من جعل عصيان الواجب المتأخر شرطاً للمتقدم، فإنّ هذا لا ربط له بباب اشتراط الواجب بالقدرة حتّى نلتجى الى ارجاع الشرط الى عنوان التعقب كما لا يخفى. انّ ذلك لا يجدى في رفع المزاحمة، فإنّ المزاحم للمتقدم ليس نفس خطاب المتأخر ولو كان اهمّ، بل المزاحم له هو الخطاب المتولد منه، وهو لزوم حفظ القدرة له وعدم صرفها في غيره، اذ لو لا ذلك لما كاد يقع مزاحمة بين المتقدم والمتأخر، لعدم اجتماعهما في الزمان، فالمزاحم هو خطاب وجوب حفظ القدرة، ومعلوم: انه من فرض عصيان المتأخر في زمانه لا يسقط خطاب وجوب حفظ القدرة، لعدم سقوط خطاب المتأخر بعد ما لم يتحقق عصيانه، ففرض عصيان المتأخر في موطنه لا يوجب سقوط خطاب - احفظ قدرتك - فاذا لم يسقط فالمزاحمة بعد على حالها، وخطاب - احفظ قدرتك - موجب للتعجيز عن المتقدم، ولا يعقل الأمر بالمقدم في مرتبة وجوب حفظ القدرة للمتأخر، فتأمل.

و ان كان الثاني، اى لو حظ الخطاب الترتبي بالتسبة الى خطاب - احفظ قدرتك - فهو وان كان يسلم عن اشكال الشرط المتأخر، الاّ انه يرد عليه: انّ عدم حفظ القدرة للمتأخر لا يكون الاّ بفعل وجودي يوجب صرف القدرة اليه، وذلك الفعل الوجودي اما نفس المتقدم، او فعل آخر. فان كان الأوّل يلزم طلب الحاصل، وان كان الثاني يلزم تعلق الطلب بالمتنع، فانه مع صرف قدرته في المتقدم يكون المعنى: ان لم تحفظ قدرتك الى الركعة المتأخرة مثلاً وقت في الركعة الأولى فقم فيها. وهذا كما ترى يلزم تحصيل الحاصل.

وان صرف قدرته في فعل آخر كما اذا صار حمّالاً بحيث يمتنع عليه القيام في الركعة الثانية مع ذلك الفعل، يكون المعنى: ان لم تحفظ قدرتك للقيام في الركعة الثانية وصرت حمّالاً فقم في الركعة الأولى. وهذا ايضاً كما ترى يلزم طلب الممتنع، لأنّه مع صرف قدرته في ذلك يتعدّر عليه القيام في الركعة الأولى. وان كان المراد من عدم حفظ القدرة في المتأخر: المعنى الجامع بين صرف

القدرة الى المتقدم او فعل وجودي آخر مضاد لذلك، يلزم كلا المحذورين، من طلب
الحاصل، و التّكليف بالمتنع.

ولا يقاس المقام بالأزالة و الصلوة، حيث قلنا: أنه يصح الأمر بالصلوة عند
ترك الأزالة، ولا يلزم من ذلك طلب الحاصل، ولا التّكليف بالمتنع. مع أنه يمكن
هذا التقريب في ذلك أيضاً، بان يقال: ان تركت الأزالة واشتغلت بالصلوة فصلّ،
فيلزم طلب الحاصل، و ان اشتغلت بغيرها يلزم طلب المتنع، و ان كان الأعمّ يلزم
كلا المحذورين. فإنّ قياس المقام بذلك فاسد جداً، لوضوح أنّ ترك الأزالة لا يلزم
الصلوة، ولا فعلاً آخر مضاداً لها، بل كلّ فعل وجودي يفرض فإنما هو مقارن لترك
الأزالة، لآعينه و لا يلزمه، لتمكّن المكلف من عصيان الأمر بالأزالة مع عدم اشتغاله
بفعل وجودي اصلاً، كما تقدّم في ردّ شبهة الكعبي. و ليست الأفعال الوجودية من
مصاديق ترك الأزالة، اذ الوجود لا يكون مصداقاً للعدم، فع فرض تركه للأزالة
يمكنه ان لا يشتغل بفعل وجودي، فلامانع من امره بالصلوة ح عند ترك الأزالة،
ولا يكون من طلب الحاصل او الطلب بالمتنع و لو فرض أنه اشتغل بفعل وجودي
آخر، لأنّه لم يقيد الأمر الصلوتي بصورة الأشتغال بالصلوة، او صورة الأشتغال بفعل
وجودي آخر حتى يلزم ذلك، بل الأمر الصلوتي كان مقيداً بترك الأزالة فقط ليس
الآ. وقد عرفت أنّ الأفعال الوجودية، لاهى عين ترك الأزالة مفهوماً او مصداقاً، و
لاملازمة بينهما.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ ترك حفظ قدرته للمتأخر لا يكون الآ بالأشتغال
بفعل وجودي يوجب سلب القدرة عن المتأخر، لوضوح أنه لو لم يشتغل بفعل وجودي
كذلك تكون قدرته الى المتأخر محفوظة، فالفعل الوجودي يكون ملازماً لعدم انخفاض
القدرة، ولا يكون الفعل الوجودي مقارناً. و حينئذ يرجع الكلام السابق: من أنّ
ذلك الفعل الوجودي، اما ان تفرضه هو المتقدم، او فعل آخر مضاداً، او الجامع بين
الأفعال الوجودية الموجبة لسلب القدرة عن المتأخر. و على كلّ تقدير يلزم احد
المحاذير المتقدمة.

و بتقريب آخر: أنّ الحكم في المقام عقلي، وليس هناك دليل لفظي. و

العقل يستقل بقبح صرف القدرة الى غير المتأخر الذى فرضناه اهم و بلزوم حفظ القدرة الى المتأخر. و معلوم ان كل فعل وجودى يفرض كونه موجبا لعدم القدرة على المتأخر، فانما هو من مصاديق صرف القدرة الى غير المتأخر، و معلوم ان قبح الشئ يسرى الى مصاديقه، و لاجمال للأمر الترتبى في مثل هذا.

فالمقام نظير ما سيأتى من عدم جريان الترتب في مسألة اجتماع الأمر والنهى، حيث نقول في ذلك : انه لا يمكن تصحيح الصلوة بالأمر الترتبى بعد تقديم جانب النهى، فلا يصح ان يقال: لا تغضب و ان غضبت فصل. فان المراد من قوله (ان غضبت) ان كان خصوص الغضب الصلوتى يلزم طلب الحاصل، و ان كان غير ذلك يلزم طلب الممتنع، و ان كان الأعم يلزم كلا المحذورين. و ليس ذلك الا لما كان ان كل فعل وجودى يفرض فانما يكون من مصاديق الغضب، فالصلوة ايضا تكون مصداقا للغضب، لامقارنة له، كما في الصلوة و الأزالة. فالصلوة تكون منهيًا عنها بنفس النهى عن الغضب. و يرجع الأمر الترتبى في ذلك الى قوله: لا تغضب الغضب الصلوتى و ان فعلت ذلك فصل، وهو كما ترى يلزم طلب الحاصل. و سيأتى لذلك مزيد توضيح في محله ان شاء الله.

و على كل حال قد ظهر لك : ان الأمر الترتبى لا يجرى في المسئلة الثانية من مسائل التزاحم، و هى ما كان التزاحم فيه لقصور قدرة المكلف، لالتضاد المتعلقين.

المسئلة الثالثة:

من مسائل الترتب هى: ما اذا كان التزاحم واقعا بين المقدمة و ذبها. و الأقوى جريان الترتب فيها.

و تفصيل الكلام في ذلك : هو ان المقدمة، اما ان تكون سابقة في الوجود على ذبها كالتصرف في ارض الغير لأنقاذ الغريق. و اما ان تكون مقارنة في الوجود لذبها كالتصرف في الماء الذى وقع الغريق فيه لأنقاذه، و كترك احد الضدين لوجود الآخر، بناء على مقدمية ترك احد الضدين لوجود الآخر فينبغى عقد الكلام في مقامين:

(المقام لأول)

في المقدمة السابقة في الوجود على ذبها. والكلام فيها يقع من جهات:
الجهة الأولى:

قد تقدم أنّ المقدمة المحرّمة ذاتا بحسب حكمها الأولى لا تسقط حرمتها بمجرد كونها مقدّمة لواجب، بل إن كان وجوب ذى المقدمة أهمّ من حرمة المقدمة، ففي مثل هذا تسقط حرمتها وتجب بالوجوب المقتمى. وإن لم تكن أهمّ فحرمة المقدمة باقية على حالها، ولا تصل التوبة الى التّخيير في صورة التّساوى. وقد تقدّم أيضاً أنّ ذلك من ثمرات كون التّخيير في الواجبين المتزاحمين المتساويين عقلياً او شرعياً، وأنّه بناء على المختار: من كون التّخيير عقلياً، لا يتحقّق التّخيير بين المقدّمة وذبها، بل إن كان ذو المقدّمة أهمّ كان باهيته موجبا للتّعجيز عن المقدّمة و سلب القدرة عنها فتجب. و إن لم تكن أهمّ فلامعجز مولوى يوجب سقوط الحرمة عن المقدّمة، بل يكون حرمتها الحالية معجزا عن وجوب ذبها، فلا يجب وتبقى الحرمة على حالها. و لا يختصّ هذا بالمقدّمة السابقة في الوجود على ذبها، بل يجري في المقدّمة المقارنة أيضاً، لوضوح أنّ التصرف في ماء الغير أنّها يجب اذا توقّف عليه واجب أهمّ: من انقاذ نفس محترمة او تلف مال كثير. واما اذا لم يكن الواجب أهمّ، فحرمة التصرف تبقى على حالها، اذ ليس له معجز مولوى عن ذلك، فتأمل.

هذا اذا كانت المقدّمة محرّمة ذاتا، واما اذا كانت مباحة او مستحبة او مكروهة، فلاشكال في سقوط كلّ من هذه الأحكام عند كونها مقدّمة لواجب، لأنّ الوجوب لا يمكن ان يزاحمه الأباحة و الاستحباب و الكراهة.

الجهة الثانية:

قد تقدّم في مبحث مقدّمة الواجب: أنّ الدّوق و الاعتبار يأبى عن وقوع المقدّمة المحرّمة الذاتيّة على صفة الوجوب و المطلوبيّة الغيريّة مطلقا و لو لم يقصد بها فعل ذى المقدّمة و لا ترتّب عليها ذلك، لوضوح أنّه لا يمكن الألتزام بكون التصرف في ارض الغير واجبا مجرد أنّه توقّف انقاذ الغريق عليه، مع أنّ الشّخص لم يتصرف لأجل ذلك، بل قصد في تصرفه التّزهة و العدوان و التّفرّج. فإنّ دعوى كون

التصرف مع هذا واجبا ومطلوبا يكذبها الوجدان والأعتبار، ولأجل ذلك تشتت الآراء فيما هو الواجب من المقدمة، وسلك كل مسلكا. فذهب صاحب المعالم الى أن وجوب المقدمة مشروط بارادة ذبها، وذهب صاحب الفصول الى المقدمة الموصلة، وذهب الشيخ (قده) الى اعتبار قصد التوصل. (١) كل ذلك لأجل استبعاد كون المقدمة واجبة مط. وقد تقدم متا بيان فساد ذلك كله، وأنه لا يمكن اعتبار قيد التوصل او قصد التوصل في وجوب المقدمة، او في وقوعها على صفة الوجوب بحيث يكون قيدا للواجب، لأستلزام تلك المحاذير المقدمة.

ولنا في المقام مسلک آخر به يحسم مادة الأشكال، ويوافق عليه الذوق والأعتبار وهو: أن الحرمة الذاتية التي كانت للمقدمة لم تسقط مطلقا، بل سقط اطلاقها لحالتي فعل ذى المقدمة وتركها مع انخفاض الحرمة في صورة ترك ذى المقدمة، بل انخفاض كل حكم كان للمقدمة ذاتا ولو لم يكن الحرمة، بل كان الحكم هو الأباحة او الكراهة او الأستحباب.

وبالجملة: الدعوى هو أن كل حكم كان للمقدمة مع قطع النظر عن عروض وصف المقدمة عليها فهو محفوظ في حال ترك ذى المقدمة، اعنى الواجب الذى فرضناه اهم. وذلك لا يكون الا بالأمر الترتبى الذى قد تقدم الكلام عنه، و عن امكانه بل وقوعه. نعم: يختص الأمر الترتبى في المقام ببعض الأشكال، التي لا ترد على الأمر الترتبى في سائر المقامات. وحاصل تلك الأشكال يرجع الى امرين:

الأول: أن الأمر الترتبى في المقام يوجب اجتماع الوجوب والحرمة في نفس المقدمة، والوجوب والحرمة متضادا ان لا يمكن اجتماعهما.

الثانى: أن الأمر الترتبى في المقام يتوقف على القول بالشرط المتأخر، لأن الحرمة ح تكون مشروطة بعصيان ذى المقدمة المتأخر زمانا عن المقدمة، ولم يقم دليل بالخصوص على اعتبار الشرط المتأخر في المقام، حتى نرجعه الى وصف التعقب. هذا

(١) قدم تحقيق ذلك في هامش ص ٢٨٦ من هذا الكتاب

و سيوضح لك دفع الأشكالين بما سذكركه في الجهة الثالثة التي نذكر فيها مقدمتين لبيان جريان الأمر الترتبي في المقام.

(المقدمة الأولى)

لاشكال في أنّ الأمر بالمقدمة أنّها يكون في رتبة كون المولى بصدد تحصيل مراده من ذي المقدمة و في مرتبة الوصول الى غرضه و مطلوبه التفسى ، فأنّه في هذه المرتبة تنفدح ارادة المقدمة في نفس المولى، لوضوح أنّ ارادة المقدمة لا تكون الآ لمكان الوصول الى ذبها، فتكون واقعة في رتبة الوصول الى ذي المقدمة وكون المولى بصدد تحصيله، لافي رتبة اليأس عن ذي المقدمة وعدم الوصول اليه، فإنّ هذه المرتبة ليست مرتبة انقداح ارادة المقدمة في نفس المولى، و ذلك واضح.

(المقدمة الثانية)

قد تقدم في المقدمة الرابعة من مقدمات الترتب: انه لا يعقل الأطلاق و التقييد لحاظا و نتيجة بالنسبة الى حالتى فعل الواجب و تركه، و أنّ هذا الأنقسام ليس كسائر الأنقسامات اللاحقة للمتعلق مما يمكن فيها الأطلاق و التقييد اللّحاظى او نتيجة الأطلاق و التقييد، لأستلزامه طلب الحاصل، او طلب التقيذين، على ما تقدم تفصيله. ولكن هذا في كلّ واجب بالنسبة الى حالتى فعله و تركه.

و اما بالنسبة الى حالتى فعل واجب آخر و تركه، فالأطلاق و التقييد بمكان من الأمكان، بل لا محيص عنه اذ لا يعقل الأهمال الثبوتى بالنسبة الى ذلك، الآ أنّ هذا أنّها يكون في الواجبين الملحوظين على جهة الأستقلالية و الأسمية، كالصوم و الصلوة، حيث لا محيص: اما من اطلاق الأمر بالصوم لحالتى فعل الصلوة و تركها، و اما من تقييده باحدى الحالتين. و كذلك الأمر بالصلوة.

و اما اذا كان احد الواجبين ملحوظا على جهة التبعية و الحرفية، كالأمر المقتمى فهو في الأطلاق، و الأشرط، و الأهمال، تابع للأمر بذى المقدمة. و أنّه كلّ ما يكون الأمر بذى المقدمة مطلقا او مقيدا بالنسبة اليه، فالأمر المقتمى ايضا يكون مطلقا او مقيدا بالنسبة الى ذلك الشئ، و كلّ ما يكون الأمر بذى المقدمة مهملا بالنسبة اليه، فالأمر المقتمى ايضا مهملا بالنسبة اليه. و السر في ذلك واضح، لأنّ

الأمر المقدمي أنها يتولد من الأمر بذى المقدمة، ويكون معلولا له ومترشحا منه، و ليس ناشئا عن مبادئ استقلالية، بل يكون انشائه قهرا على المولى، بحيث لا يمكن ان لا ينشأه بعد انشاء الأمر بذى المقدمة، على ما تقدم بيانه في مقدمة الواجب. فاذا كان كذلك، فلا بد ان يكون الأمر المقدمي تابعا في الأطلاق والأشتراط والأهمال للأمر بذىها، كما يكون تابعا في اصل وجوده، فلا يقاس الأمر بالمقدمة مع الأمر بذىها بالأمر بالصلوة والصوم حيث قلنا: انه في مثل الصلوة والصوم لا بد من الأطلاق او التقييد، من دون ان يكون الأطلاق في احدهما تابعا للأطلاق في الآخر، فان بين الأمر المقدمي وذيها وبين الأمر بالصلوة والصوم بونا بعيدا.

نعم: ان لوحظ الأمر المقدمي معنى اسميا صح القياس، الا ان الأمر المقدمي لم يلاحظ معنى اسميا، فلا بدح من التبعية المذكورة. و حيث كان الأمر بذى المقدمة مهملًا بالنسبة الى حالتي فعله وتركه، فلا بد ان يكون الأمر المقدمي ايضا مهملًا بالنسبة الى حالتي فعل ذى المقدمة وتركه، فلا يكون فيه اطلاق و لا تقييد بالنسبة الى ذلك، بل يكون الأمر المقدمي كالأمر بذىها مقتضيا في عالم التشريع لرفع الترك عن ذى المقدمة وطاردا له. و بعد ما عرفت ذلك، يتضح جريان الأمر الترتبي في باب المقدمة وذيها، وانه لا مانع من انحفاظ حرمة المقدمة او كل حكم فرض لها و لو كان هو الأباحة في مرتبة ترك ذى المقدمة و عصيان امره، بحيث يكون الحكم الأصلي لها مترتبا على عصيان ذى المقدمة، فان هذه الرتبة ليست رتبة الأمر بالمقدمة. لآنا قد فرضنا ان الأمر بالمقدمة مهمل بالنسبة الى حالة ترك ذى المقدمة و عصيانه، بل الأمر بالمقدمة يكون في الرتبة السابقة على ذلك، و هي رتبة الوصول الى ذى المقدمة، لاعلى وجه يكون مقيدا بذلك، حتى يرجع الى المقدمة الموصلة، بل هو واقع في تلك الرتبة مع كونه مهملًا بالنسبة الى حالتي الفعل و الترك. فارتفع الأشكال الأول الذي ذكرنا انه مختص بالأمر الترتبي في المقام، و هو لزوم اجتماع الحكيم المتضادين في المقدمة، لأن الحكيم و ان اجتمعا في المقدمة زمانا الا انها قد اختلفا بالرتبة، حيث ان الأمر واقع في رتبة الوصول، و انتهى واقع في رتبة الياس و ترك الوصول بعصيان ذى المقدمة. و لا مانع من اجتماع الحكيم

المتضادين في الزمان مع اختلافهما بالرتبة، اذ ليس عدم جواز اجتماع الحكيم المتضادين مما قام عليه دليل لفظي، حتى نتمسك باطلاقه ونقول: لا يكفي اختلاف الرتبة بل الحكم في المقام عقلي والعقل لا يمنع عن الاجتماع مع الأختلاف بالرتبة. اذ امتناع اجتماع الصّدين أنّها هو لمكان أنّه يرجع الى اجتماع التقيضين، ويعتبر في التقيضين الممتنع الجمع وحدة الرتبة.

فتحصل: أنّه لا مانع من كون المقدمّة محكوماً بحكيم متضادين، مع كونها

مختلفي الرتبة.

نعم: يبقى اشكال استلزام الأمر الترتبي في المقام للشرط المتأخر الذي لم يقدّم عليه دليل بالخصوص. ولكن هذا الأشكال ايضاً مندفع بأن الشرط المتأخر في المقام ممّا يحكم به العقل ويستقلّ به، بعد ما بيّنا سابقاً: من اباء الذوق والأعتبار عن اتصاف المقدمّة بالمطلوبيّة مط على أي وجه اتفقت ولو كان التصرف في ارض الغير مثلاً لأجل التنزه والتفرّج، وبعد ما بيّناه من أنّ الأمر بالمقدمّة واقع في رتبة الوصول الى ذبيها، لافي رتبة اليأس عنه، وبعد ما كان كلّ مقدمّة منقسمة في حد ذاتها الى ما يتعقبها وجود ذى المقدمّة وما لا يتعقبها، فإنّ هذه الأمور توجب استقلال العقل باعتبار الشرط المتأخر، فهو ممّا قام عليه دليل بالخصوص، غاية أنّه ليس شرعيّاً بل عقليّاً.

والحاصل: أنّه لا يختصّ اعتبار الشرط المتأخر بمعنى التعقب بباب القدرة، بل يجري في المقام ايضاً، لأنّ صريح العقل والوجدان حاكم باعتبار الشرط المتأخر (بمعنى التعقب) بعد ما كان الوجدان شاهداً على عدم وقوع المقدمّة على صفة المطلوبيّة كيف ما اتفقت. وهذا الوجدان هو الذي اوجب الشرط المتأخر، و اوجب الأمر الترتبي. فليس اعتبار الشرط المتأخر في المقام من جهة اقتضاء الأمر الترتبي ذلك، حتى يقال: أنّه لم يقدّم دليل بالخصوص في المقام على الأمر الترتبي ليقضى بدلالة الأقتضاء اعتبار الشرط المتأخر، بل الموجب للذهاب الى الأمر الترتبي في المقام هو الموجب لأعتبار الشرط المتأخر فيه، وهوتلك المقدمات العقلية فلا تغفل.

ولا تقس المقام بالمسئلة المتقدمة التي انكرنا جريان الأمر الترتبي فيها لمكان استلزام الشرط المتأخر، وهي ما اذا كان التزاحم لأجل قصور قدرة المكلف على الجمع بينها، وذلك لأنّ المقدمات العقلية الجارية في المقام لم تكن جارية في تلك المسئلة. هذا تمام الكلام في المقام الأول.

(المقام الثاني)

ما اذا كانت المقدمة مقارنة بحسب الزمان لديها، وله امثلة كثيرة، ولكن المثال المهم الذي يترتب عليه الأثر، هو باب الصّدين، بناء على مقدّمة ترك احدهما لفعل الآخر. والأقوى جريان الأمر الترتبي فيه ايضاً. واشكال استلزام الأمر الترتبي للشرط المتأخر لايجرى في المقام، لأنّ المفروض كون المقدمة مقارنة بحسب الزمان.

نعم: اشكال استلزام اجتماع الوجوب والحرمة في زمان واحد يجرى، كالمقدمة المتقدمة بحسب الزمان. ويزداد الأشكال في الصّدين، حيث أنه يلزم اجتماع الحكيم في كلّ من طرف الأهمّ والمهمّ، حيث أنه كما أنّ ترك المهمّ يكون مقدّمة لفعل الأهمّ فيجب من باب المقدمة مع أنه حرام لغرض وجوب فعل المهمّ بمقتضى الأمر الترتبي، فيكون ترك الصلوة واجبا بالوجوب الغيري وحراما نفسياً لغرض وجوب الصلوة. كذلك يكون ترك الأهمّ مقدّمة لفعل المهمّ الذي فرضناه واجبا بالأمر الترتبي، فيجب ترك الأهمّ بالوجوب المقدمي مع أنه يحرم لوجوب فعل الأهمّ. فاشكال اجتماع الحكيم المتضادين يأتي في كلّ من الأهمّ والمهمّ بناء على المقدّمة. ولكن يندفع الأشكال في طرف المهمّ بما دفعنا به الأشكال في المقدمة المتقدمة بحسب الزمان.

وحاصله: أنّ ترك المهمّ و ان كان حراما نفسياً واجبا مقدّمياً، الآ أنّ وجوبه المقدمي أنّما يكون في مرتبة الوصول الى الأهمّ، و الحرمة أنّما تكون في مرتبة تركه و عصيانه، فتختلف رتبة الوجوب و الحرمة و لامانع من الأجماع مع الاختلاف بالرتبة.

و أمّا الأشكال في طرف الأهمّ فلا يندفع بذلك، لأنّ الأمر في طرف الأهمّ

ليس ترتبياً حتى يتحقق اختلاف الرتبة ويصح اجتماع كل من الوجوب والحرمة لمكان اختلاف الرتبة، بل إن الأمر في طرف الأهم هو الأمر الأولى الذاتى. إلا أن الذى يسهل الخطب هو أن ترك الأهم لا يكون واجبا بالوجوب المقتضى اصلاً، بل ليس حكمه إلا الحرمة، فإن ترك الأهم وإن كان مقدّمة وجودية لفعل المهم، إلا أنه مع ذلك يكون مقدّمة وجوبية له أيضاً، لأن وجوب المهم مشروط بترك الأهم، و معلوم أن المقدّمة الوجوبية لا تجب بالوجوب المقتضى، فترك الأهم حرام ليس الآ، و لا يجتمع فيه الحكمان المتضادان.

نعم لو قيل: بأن المقدّمة الوجوبية أيضاً تجب بالوجوب المقتضى يلزم ذلك، إلا أنه لا يعقل القول بذلك لما فيه:

أولاً: من أن المقدّمة الوجوبية تكون علّة لثبوت الوجوب على ذيها، ولا يعقل أن يؤثر المعلول في علته، لأنّ التأثير يستدعى سبق الرتبة، والمعلول لا يعقل أن يسبق علته في الرتبة، بل هو متأخر عنها.

و ثانياً: أن المقدّمة الوجوبية لا بد أن تؤخذ مفروضة الوجود، و مع اخذها مفروضة الوجود لا يعقل أن تجب بالوجوب المقتضى لأستلزامه طلب الحاصل.

و ثالثاً: أنه يلزم من وجوب المقدّمة الوجوبية أن يتقدّم زمان وجوب ذيها على موطنه، و ذلك في كلّ مقدّمة تكون سابقة التحقق في الزمان على موطن وجوب ذى المقدّمة، مثلاً لو كان قيام زيد في أوّل طلوع الشمس مقدّمة وجوبية لوجوب الصلوة في أوّل الزوال، فلو وجب قيام زيد مع ذلك بالوجوب المقتضى يلزم تقدّم وجوب الصلوة على موطنه، و إن يتحقق من أوّل الشمس ليتّضح منه الوجوب الى المقدّمة. و هذا خلف، لأننا فرضنا أن موطن وجوب الصلوة هو الزوال. فالمقدّمة الوجوبية لا يمكن أن تتصف بالوجوب المقتضى لهذه الجهات الثلاث. فترك الأهم الذى يكون مقدّمة وجوبية للمهم لا يجب بالوجوب المقتضى من الجهات الثلاث.

نعم: الجهة الأخيرة لا ترد، بناء على القول بالتقدير و فرض سبق زمان وجوب المهم على ترك الأهم أناماً، على ما تقدّم تفصيله. فإنه لا يلزم من وجوب ترك الأهم بالوجوب المقتضى تقدّم وجوب ذى المقدّمة على موطنه و زمانه، لأننا قد

فرضنا أنّ موطن وجوب ذى المقدّمة الذى هو المهمّ سابق على مقدّمته الوجوبية الذى هو ترك الأهمّ، فلا يلزم الخلف من وجوب المقدّمة الوجوبية.

ولكن مع ذلك لا يعقل ان يكون ترك الأهمّ واجبا بالوجوب المقدمى، لكفاية الجهتين الأوليين فى امتناعه، وهما العمدة لأطرافها فى جميع المقدمات الوجوبية واختصاص الجهة الثالثة بالمقدّمة السابقة فى الزمان على ذهابها.

و كان المحقّق الرشتى (ره) لم يلتفت الى الجهتين الأوليين، و اقتصر على الأخيرة، فانكر على المحقّق صاحب الحاشية الذى اجاب (١) عن اشكال لزوم اجتماع الحكيم المتضادين فى ترك الأهمّ بناء على المقدمية و الأمر الترتيبى بما ذكرنا: من أنّ ترك الأهمّ مقدّمة وجوبية فلا تجب، بما حاصله: أنّه لا مانع من وجوب ترك الأهمّ بالوجوب المقدمى، بعد القول بالتقدير و سبق زمان وجوب المهمّ على ترك الأهمّ، لأنّه لا يلزم بناء على هذا القول سبق وجوب ذى المقدّمة على موطنه. و حيث أنّ المحقّق صاحب الحاشية من القائلين بالتقدير، فانكر (٢) عليه المحقّق الرشتى: بأنّه يلزمك القول بوجوب ترك الأهمّ مقدّمة لوجود المهمّ، فيلزم اجتماع الحكيم المتضادين فى ترك الأهمّ. و جعل المحقّق الرشتى هذا هو المانع عن الأمر الترتيبى، و كأنه سلم أنّ الأمر الترتيبى لا مانع عنه سوى ذلك، و تخيل أنّ هذا المانع ممّا لا دافع عنه. و انت خبير بأنّه لو انحصر المانع عن الأمر الترتيبى بذلك فالأمر فيه هين، لأنّه أولاً مبنى على التقدير الذى قد تقدّم فساد به لا مزيد عليه، و ثانياً أنّ المانع عن وجوب المقدّمة الوجوبية لا ينحصر بالجهة الثالثة، بل الجهتان الأوليان هما العمدة فى المنع، فترك الأهمّ لا يعقل ان يجب بالوجوب المقدمى، حتّى يجتمع فيه الحكمان المتضادان. فتحصل: أنّه لا مانع من الأمر الترتيبى، حتى بناء على اقتضاء الأمر بالشئى للتهى عن ضده من جهة المقدمية، فتأمل جيّداً.

(١) راجع هداية المسترشدين - بحث الضد - فى بيان الثمرة المتفرعة - على الخلاف فى المسئلة. «فان قلت:

ان المنافاة حاصلة فى المقام...»

(٢) بدایع الافكار - المقصد الاول من المقاصد الخمسة - بحث الضد، القول فى ثمرات المسئلة، اما

المسئلة الرابعة:

من مسائل الترتب، ما اذا كان التزاحم لأجل ملازمة بين المتعلقين. و الأقوى عدم جريان الأمر الترتبي في ذلك ، لأنه يلزم منه طلب الحاصل. فإنه لو كان استقبال القبلة الملازم لأستدبار الجدى هو المأمور به الأصلي، و اريد اثبات وجوب استقبال الجدى بالأمر الترتبي عند عصيان استقبال القبلة، لزم من ذلك طلب استقبال الجدى بعد فرض حصوله. فلا يصح ان يقال: ان لم تستقبل القبلة فاستقبل الجدى، لأنّ عدم استقبال القبلة ملازم لأستقبال الجدى خارجا، فيلزم طلب استقبال الجدى بعد حصوله. و ان ناقشت في المثال فعليك بمثال الجهر و الأخفات، و قد تقدّم الكلام عن ذلك في الأمر الثاني في ردّ مقالة الشيخ كاشف الغطاء (١)

المسئلة الخامسة:

من مسائل الترتب، ما اذا كان التزاحم لأجل اتّحاد المتعلقين خارجا، و لا يمكن جريان الأمر الترتبي فيه ايضاً، لأنه يلزم اما طلب الممتنع، و اما طلب الحاصل. فإنه لو قال: لا تغصب وان غصبت فصلّ، فالمراد من (ان غصبت) ان كان العزم والقصد على الغصب، فهذا لا يكون من الأمر الترتبي، لأن شرط الأمر الترتبي هو التلبس بالعصيان، لا العزم على العصيان، و الآ لزم الأمر بالضدين على وجه المحال كما لا يخفى. و ان كان المراد منه التلبس بالعصيان خارجا و فعلية الغصب منه، فان كان المراد التلبس بالغصب الصلوتي يلزم طلب الحاصل بالعينية لا بالملازمة، و ان كان المراد التلبس بغير الصلوة يلزم طلب الممتنع، و ان كان الأعمّ يلزم كلا المحذورين، و قد تقدّم الكلام في ذلك ايضاً في طيّ المباحث السابقة. (٢)
فتحصل: انّ الأمر الترتبي لا يجري الآ في مسلتين من مسائل التزاحم، احديهما مسئلة الضدين، و ثانيهما مسئلة المقدّمة و ذبها. و اما فيما عدى ذلك من

(١) راجع الامر الثاني من تنبيهات الترتب، ص ٣٦٩

(٢) تقدم تفصيل هذا البحث في المسئلة الثانية ص ٣٨٠

المسائل الثلث الآخر فلا يعقل فيها الترتب اصلا.
و الحمد لله أولا وآخرا والصلوة على محمد وآله الطيبين الطاهرين و اللعنة
على اعدائهم اجمعين.

و قد وقع الفراغ من تسويده يوم الثلاثاء تاسع عشر من شهر ربيع المولود

سنة ١٣٤٧

و انا الأحقر الجاني محمد علي بن حسن الكاظمي الخراساني.

المقصد الثاني في التواهي

وفيه مباحث: المبحث الأول: في مفاد صيغة التهي
لاشكال في أنّ متعلقات التواهي كمتعلقات الأوامر أنّها هي الطبايع
الكلية، وان كان المطلوب في باب الأوامر هو وجود الطبيعة، وفي باب التواهي هو
الترك. وليس المطلوب في باب التواهي هو الكف، بتوهم أنّ نفس الترك امر
عدمي، والعدم خارج عن الاختيار، فلا يصح ان يتعلق التكليف به. وذلك لأنّ
نفس العدم الأزلي وان كان خارجا عن الاختيار إلا أنّ ابقاء العدم واستمراره امر
اختياري، وهو المطلوب في التواهي، وهذا لاشكال فيه.

انما الأشكال في أنّ المطلوب في باب التواهي، هل هو السلب الكلي على
نحو العام المجموعي؟ بحيث يتحقق عصيانه بأول وجود الطبيعة ويسقط النهي حينئذ
راسا، او أنّ المطلوب هو العامّ الأستغراق الأنحلاي؟ بحيث تكون جميع وجودات
الطبيعة مبغوضة ويكون لكلّ وجود عصيان يخضه. ولاشكال في امكان كلّ من
الوجهين في عالم الثبوت، بل قد ذكرنا في رسالة المشكوك، أنه يتصور وجهان
آخران في باب التواهي

احدهما: ان يكون المطلوب هو ترك مجموع الأفراد، بمعنى أنّ ارتكاب جميع
الأفراد مبغوض، فلا يتحقق عصيانه إلا بارتكاب الجميع. كما ربّما يدعى ظهور مثل
قوله - لا تأكل كلّ رقانة في البستان- في ذلك، فلو اكل جميع رقانات البستان
الواحدة لم يكن فاعلا للمنهى عنه.

ثانيهما: ان يكون المطلوب في التهي على نحو القضية المعدولة المحمول، بحيث
يكون المطلوب في مثل لا تشرب الخمر هو كون الشخص لاشارب الخمر، على وجه

يكون وصفا للمكلف. ففي عالم الثبوت يمكن ان يكون المطلوب بالتهى على احد وجوه اربعة. و اما في مقام الأثبات و الأستظهار، فلاشكال في انّ الوجهين الأخيرين خلاف ظواهر التواهى. و اما الوجهان الأولان، فاستظهار كون المطلوب بالتهى هو السلب الكلى على نحو العامّ المجموعى مبنى على استظهار كون المطلوب بالتهى هو خلوص صفحة الوجود عن الطبيعة المنهى عنها، بحيث يلاحظ خلواصفحة معنى اسميًا، و يكون المبعوض هو اشتغال صفحة الوجود بالطبيعة، فيكون مفاد التهى ح هو السلب الكلى.

ومقتضى مقابلة التهى للأمر، هو ان يكون مفاد التهى السلب الكلى، حيث انّ المطلوب في باب الاوامر هو صرف الوجود على نحو الأيجاب الجزئى، لا مطلق الوجود على نحو الايجاب الكلى، فان ظاهر تعلق الأمر بالطبيعة يقتضى ان يكون المطلوب ايجاد الطبيعة و خروجها عن كتم العدم الى عرصه الوجود، و ذلك يتحقق باول وجود الطبيعة، الا ان تقوم قرينة على ارادة مطلق الوجود. و الأيجاب الجزئى انما يقابل السلب الكلى، حيث انّ نقيض الموجبة الجزئية هو السالبة الكلية، هذا.

ولكنّ الظاهر في باب التواهى، ان يكون التهى لأجل مبعوضة متعلقة لقيام المفسدة فيه، لا انّ المطلوب هو خلواصفحة الوجود عنه، بل مبعوضة الطبيعة بافراها اوجبت التهى عنها، و مبعوضة الطبيعة تسرى الى جميع افرادها، فينحلّ التهى حسب تعدد الأفراد و يكون لكل فرد معصية تخصه، من غير فرق بين ان يكون للتهى تعلق بموضوع خارجى، كقوله: لا تشرب الخمر، او ليس له تعلق بموضوع خارجى، كقوله: لا تكذب. غايته انّ الأنحلال فيما اذا كان له تعلق بموضوع خارجى يكون بالنسبة الى كل من الموضوع و المتعلق، فيكون كل فرد من افراد الشرب الذى يمكن ان يقع الشرب عليه لكل فرد من افراد الخمر مبعوضا و متعلقا للتهى. و فيما اذا لم يكن له تعلق بموضوع خارجى يكون الأنحلال في ناحية المتعلق فقط. و على كل حال، لاينبغى التأمل في انّ الظاهر في باب التواهى هو ان يكون المطلوب فيها هو ترك كل فرد فرد، على نحو العامّ الأستغراقى. و دلالة التهى

على ذلك في الأفراد العرضية مما لا اشكال فيه.

و اما الأفراد الطولية: فدلالة التهي عليها مبنية على ان يكون نفس تعلق التهي بالطبيعة يقتضى نهى جميع الأفراد العرضية و الطولية، بحيث يكون مفاد صيغة التهي في مثل قوله: لا تشرب الخمر، هو ان يكون شرب الخمر في كل آن آن مبفوضا، فيدل التهي على المنع في الأفراد الطولية ايضاً، و يكون العموم الزماني مستفادا من نفس تعلق التهي بالطبيعة، بلا حاجة الى استفادة العموم الزماني من دليل الحكمة، بل التهي وضعا يدل على ذلك، و يكون مصب العموم الزماني هو المتعلق لا الحكم.

و قد ذكرنا ما عندنا في ذلك ، في - التنبيه الثاني عشر من تنبيهات الأستصحاب - عند تعرض الشيخ (قده) لمقالة المحقق الكركي (ره) في مفاد اوفوا بالعقود، من ان المرجع بعد تخصيص العام في بعض الأزمنة بالنسبة الى بعض الأفراد و الشك في الزمان الزائد هل هو عموم العام او استصحاب حكم المخصص، و بينا الفرق بين استفادة العموم الزماني من نفس مفاد التهي، او من دليل الحكمة. و قد اختار شيخنا الأستاذ مد ظله في المقام كون العموم الزماني في باب التهي مستفادا من دليل الحكمة، و في ذلك المقام اختاركونه مستفادا من نفس تعلق التهي بالطبيعة. فراجع ذلك المقام لكي تكون على بصيرة.

ثم ان القوم قد تعرضوا في باب النواهي لبعض المباحث التي لايهمنا البحث عنها. فالأولى عطف عنان الكلام الى مسألة جواز اجتماع الأمر والتهي، التي وقعت معركة الآراء قديما و حديثا فنقول: و من الله التوفيق
المبحث الثاني: في جواز اجتماع الامر والتهي.

و القوم وان عنونوا النزاع على هذا الوجه، الا أنه ليس ظاهر العنوان مراداً قطعاً، فان ظاهر العنوان يعطى ان يكون النزاع في تضاد الأمر و التهي و عدمه، مع ان تضاد الأحكام باسرها امر مفروغ عنه غير قابل للنزاع فيه. بل المبحوث عنه في المقام، هو اصل لزوم الأجتتماع و عدمه، لاجوازه و عدمه. فالأولى تبديل العنوان بان يقال: اذا اجتمع متعلق الأمر و التهي من حيث الأيجاد و الوجود، فهل يلزم من

الأجتماع كذلك ان يتعلّق كلّ من الأمر والتّهى بعين ما تعلّق به الآخر؟ كما هو مقالة القائل بالأمتناع، او لايلزم ذلك ؟ كما هو مقالة القائل بالجواز. وسيأتى ما هو المراد من الأجتماع ايجادا ووجودا.

ثمّ انّ البحث عن مسألة اجتماع الأمر والتّهى يقع في مقامين.

المقام الأوّل:

هو ما عنوانه المسئلة ، من انّ اجتماع متعلّق الأمر والتّهى من حيث الأيجاد و الوجود هل يوجب ان يتعلّق الأمر بعين ما تعلّق به التّهى و لو لمكان اطلاق كلّ منها لمتعلّق الآخر؟ فيمتنع صدور مثل هذا الأمر والتّهى وتشريعهما معا بلحاظ حال الأجتماع، ويكون بين الدليلين المتكفلين لذلك تعارض العموم من وجه. او انه لايلزم من الأجتماع المذكور تعلّق كلّ منها بعين ما تعلّق به الآخر؟ فلا يمتنع تشريع مثل هذا الأمر والتّهى، ولا يكون بينهما تعارض. و بعبارة اخرى: البحث في المقام الأوّل، انما هو في ان جهة الأمر والتّهى هل تكون تقييدية مكثرة للموضوع؟ فلا تعلّق لأحدهما بالآخر، او انّ الجهة تعليلية؟ فيتعلّق كل منها بعين ما تعلّق به الآخر.

المقام الثاني:

هو انه بعد ما كانت الجهتان تقيديتين ولا يتعلّق الأمر والتّهى بعين ما تعلّق به الآخر ولا يكون بين الدليلين تعارض، فهل وجود المندوحة للمكلف و تمكّنه من ايجاد الصلوة خارج الدار الغصبية يجدى في رفع غائلة التّزاحم بين الأمر والتّهى؟ و يكفي في انطباق المأمور به والمنهى عنه على الجامع وهو الصلوة في الدار الغصبية فتصح الصلوة. او انّ وجود المندوحة لا يجدى في ذلك ؟ ولا ينطبق المأمور به على المجمع. والبحث عن المقام الثاني هو عين البحث المتقدم مع المحقق الكركى (ره) من انّ القدرة على الطبيعة المأمور بها في الجملة و لو في ضمن فرد ما يكفي في انطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد المزاحم بالأهمّ فيكون الأجزاء عقليا - على ما (١)

تقدّم تفصيله في بعض مقدمات الترتب - و المحقق الكركي (ره) و ان كانت مقالته في وجود المندوحة بالتسبب الى الأفراد الطويله، الا انّ جهة البحث مشتركة بين الأفراد الطويلة و العرضية، حيث انّ العبرة بوجود المندوحة و تمكّنه من فعل ما لا يكون مزاحماً بالأهمّ منه، سواء في ذلك الأفراد الطويلة كتمكّنه من الأتيان بالفرد من الصلوة الذي لا يكون مزاحماً لأداء الدين او ازالة التّجاسة، او الأفراد العرضية كتمكّنه من الأتيان بالفرد من الصلوة الذي لا يكون مجامعا للغصب.

و على كلّ حال: البحث عن المقام الثاني، أنّما يكون بعد الفراغ عن المقام الأول كما عرفت، اذ لا يتفاوت الحال في البحث عن المقام الأول بين وجود المندوحة و عدمه، فإنّ البحث في ذلك المقام يكون بحثاً عن عالم التشريع والثبوت، الذي لا يتفاوت الحال فيه بين وجود المكلف و المندوحة و عدمه، فاعتبار المندوحة أنّما تنفعنا في البحث عن المقام الثاني.

و من هنا يمكن ان يستظهر من اخذ قيد المندوحة في عنوان النزاع - كما عليه قاطبة المتقدمين - أنّ النزاع أنّما كان في المقام الثاني، و أنّ المقام الأول كأنه كان مفروغاً عنه، و انه لا كلام في جواز الأجماع من الجهة الأولى. ولكن المتأخّرين كأنهم اهلوا البحث عن المقام الثاني، وخصّوا النزاع بالمقام الأول. ولكن نحن نتكلّم في كلّ من المقامين على حدّه.

و الأقوى عندنا في المقام الأول الجواز، و أنّ الأتّحاد لا يوجب تعلق كلّ من الأمر و النهي بعين ما تعلق به الآخر، و في المقام الثاني عدم كفاية المندوحة في رفع التّراحم. و لنقدّم امام المقصود مقدمات: منها ما يشترك فيها كلا المقامين، و منها ما تختصّ بالمقام الأول، و منها ما تختصّ بالمقام الثاني.

أما المقدمات المشتركة.

فهي:

انّ الظاهر كون المسئلة من المبادئ، لامن المسائل الأصولية، و لامن مسائل علم الكلام، و لامن المسائل الفقهيّة.

أما عدم كونها من المسائل الكلامية و الفقهيّة فواضح، فلأنّ البحث في

المقام ليس عن امكان الأجتتماع وامتناعه، حتى يكون البحث عن مسألة كلامية، حيث أنّ علم الكلام هو المتكفل لبيان حقايق الأشياء من واجباتها وممكناتها و ممتنعاتها. وكان توهم كون المسئلة كلامية نشأ عن ظاهر العنوان، حيث أنّ ظاهره يعطى كون البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي و امتناعه، فتخيل كون البحث راجعا الى مسألة كلامية، الآ أنه قد تقدّم أنّ البحث في المقام راجع الى اصل الأجتتماع و عدمه، لالي جوازه و امتناعه.

و كذا ليس البحث في المقام راجعا الى صحّة الصلوة في الدار الغصبية و عدم الصحة او حرمتها و عدم الحرمة حتى تكون المسئلة فقهية، فإنّ جهة البحث ليست ذلك، وان كانت النتيجة تنتهي بالأخرة الى ذلك، الآ أنّ مجرد ذلك لا يكفي في كون المسئلة فقهية ما لم تكن الجهة المبحوث عنها ممّا تتعلّق بفعل المكلف بلا واسطة، و ذلك واضح.

واما عدم كون المسئلة من المسائل الأصولية، فلأنّ البحث فيها وان كان راجعا الى باب الملازمات العقلية للخطابات الشرعية، كالبحث عن مقدّمة الواجب، واقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن ضده - وان كان الفرق بين المسئلة وتلك المسائل، هو أنّ البحث في تلك المسائل عن لازم خطاب واحد، و في هذه المسئلة عن لازم خطابين اعني خطاب الأمر وخطاب النهي - الآ أنّ مجرد ذلك لا يكفي في كون المسئلة اصولية ما لم تكن الكبرى المبحوث عنها بنفسها واقعة في طريق الاستنباط، بحيث تصلح ان تكون كبرى لقياس الاستنباط و يستنتج منها حكم كلى فقهى. و الكبرى المبحوث عنها في المقام لا تصلح ان تكون كبرى لقياس الاستنباط، فإنّ الكبرى المبحوث عنها أنّها هي اقتضاء اتحاد المتعلقين من حيث الأيجاد و الوجود و تعلق كلّ من الأمر و النهي بعين ما تعلق به الآخر. و هذا كما ترى يكون بحثا عن صغرى التعارض. و في المقام الثاني اعني كفاية المندوحة يكون بحثا عن صغرى التزاحم، فتكون المسئلة من مبادئ مسائل التعارض و التزاحم. فإنّ حقيقة البحث في المقام، يرجع الى البحث عمّا يقتضى تعارض الأمر و النهي - في مورد الأجتتماع و اتحاد المتعلقين من حيث الأيجاد و الوجود - و عدم ما يقتضى تعارضهما، او تزاحم

الأمر والتّهي عند وجود المندوحة وعدم التّراحم. وهذا بحث عن وجود ما هو الموضوع لمسائل التّعارض والتّراحم، وابن هذا من المسئلة الأصولية؟
والحاصل: أنّ البحث عن الملازمات العقلية للخطابات الشرعية، تارة: يكون بحثاً عن المسئلة الأصولية، كالبحث عن مسئلة الضدّ ومقدمة الواجب، فإنّ المبحوث عنه في هذه المسئلة عن اقتضاء الأمر بالشئ للتّهي عن ضده، واقتضاء ايجاب الشئ لايجاب مقدّماته يكون بحثاً عن كبرى قياس الأستنباط، ويستنتج منه حكم كلّي فقهي، وهو فساد الضدّ اذا كان عبادة، ووجوب مقدّمة الواجب. و اخرى: لا يكون البحث عن الملازمات العقلية بنفسه بحثاً عن مسئلة اصولية، لعدم وقوع المبحوث عنه كبرى لقياس الأستنباط، كما في المقام.

فإنّ المبحوث عنه فيما نحن فيه في المقام الأول أنّها هو استلزام تعلق الأمر والتّهي بعين ما تعلق به الآخر عند اتّحاد المتعلّقين، فيكون الأمر والتّهي متعارضين، او عدم استلزام ذلك فلا تعارض. و ثبوت التّعارض و عدمه لا يقع بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضمّ اليه قواعد التّعارض من التّرجيح والتّخير. وفي المقام الثاني: أنّها هو في كفاية وجود المندوحة في رفع غائلة التّراحم و عدم كفايته، فيكون بحثاً عمّا يقتضى وجود التّراحم و عدمه و هو ايضاً ليس بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضمّ اليه قواعد التّراحم.

فالأنصاف: أنّ البحث في المسئلة اشبه بالبحث عن المبادئ التصديقية، لرجوع البحث فيه الى البحث عمّا يقتضى وجود الموضوع لمسئلة التّعارض و التّراحم، وليس بحثاً عن المسئلة الأصولية، ولا عن المبادئ الأحكامية التي هي عبارة عمّا يتوقّف عليه معرفة الأحكام الشرعية المستنبطة، ككون الحكم تكليفيّاً او وضعيّاً، وأنّ الحكم الوضعي قابل للجعل او غير قابل. وقد كان بناء شيخنا الأستاذ (مدظله) سابقاً على أنّ البحث في المقام راجع الى البحث عن مسئلة اصولية، الآ أنّه عدل عن ذلك وجعل البحث راجعاً الى المبادئ. والأمر في ذلك سهل.

ومنها:

أنّ متعلّقات الأحكام ليست هي المفاهيم والعناوين الكلية، التي يكون

موطنها العقل بما أنّ موطنها العقل، لأمتناع انطباق تلك المفاهيم على الحقائق الخارجية، بل هي من المعقولات الثانوية الممتعة الصدق على الخارجيات، فلا يعقل ان يتعلّق بها التكليف. بل تلك المفاهيم أنّها تكون كليّات عقلية ليس موطنها الآ العقل، وهي باعتبار ذلك الموطن متباينة دائماً، ليس بينها نسبة التساوى، او العموم من وجه، او العموم المطلق، بل متعلّقات التكاليف أنّها هي المفاهيم والعناوين الملحوظة مرآة لحقايقها الخارجية القابلة الصدق و الأنطباق على الخارجيات، التي تكون بهذا الاعتبار كليّات طبيعية، و بذلك يصح ملاحظة النسبة بينها، فتارة: يكونان متلازمين في الصدق فيكون النسبة هي التساوى. و اخرى: لا يكونان كذلك ، فاما ان لا يتصادقا في مورد اصلا فالتسبة تكون هي التباين، و اخرى يتصادقان في مورد و يفترقان في مورد آخر فالتسبة تكون هي العموم من وجه ان كان الأفتراق من الجانبين، و الآ فالعموم المطلق، على ما سيأتى من ضابطة النسب الأربع. و ملاحظة النسبة كذلك لا يكون الآ في الكليّات الطبيعية الملحوظة مرآة لما في الخارج، لا الكليّات العقلية.

ثمّ أنّ المفاهيم والعناوين الملحوظة مرآة لما تنطبق عليه من الخارجيات، تارة: تكون متأصلة في عالم العين سواء كانت من مقولة الجواهر او الأعراس، و اخرى: تكون متأصلة في عالم الاعتبار، بحيث يكون وجودها عين اعتبارها ممّن بيده الاعتبار. و للأمر الاعتبارى نحو وجود متأصل في عالمه نحو وجود المتأصل في عالم العين، و ان كان وجود الأمر الاعتبارى اضعف من وجود الأمر العيني، الآ أنّ ذلك لا يلحقه بالانتزاعات التي ليس لها وجود الآ بوجود منشأ انتزاعها، و تكون من خارج المحمول، بل الانتزاعى امر والأعتبربارى امر آخر، و ليس الأعتبربارى عين الانتزاعى، و ان كان ربّما يطلق احدهما على الآخر، الآ أنّ ذلك لا يخلو عن مسامحة. فالأمر الأعتبربارى مقابل للأمر الانتزاعى، حيث أنّ للأوّل نحو وجود في وعاء الأعتبربارى و ليس للثانى وجود، بل الموجود هو منشأ الانتزاع ، سواء كان المنشأ من الأمور المتأصلة في عالم العين، او كان من الأمور المتأصلة في عالم الاعتبار، فإنّ الأمر الأعتبربارى يصلح ان يكون منشأ لانتزاع امر، كصلاحية الأمر العيني لذلك .

فالعنوان الملحوظ على وجه المرء آتية يكون على اقسام ثلاثة: متأصل في عالم العين، و متأصل في عالم الاعتبار، و منتزع عن احدهما، و هو باقسامه يصلح ان يتعلّق به التكليف، غاية انّ التكليف بالانتزاعى يكون تكليفاً بمنشأ الانتزاع، اذ هو المقذور الذى تتعلّق به ارادة الفاعل، و الانتزاعى انما يكون مقدوراً بواسطته، و ذلك كلّ واضح. (١)

ومنها:

انّ العناوين و المفاهيم التى يكون بينها التباين الجزئى لا يعقل ان يتصادقا على متحد الجهة، فانّ جهة الصدق و الأنطابق فى احد العنوانين لا بد ان تغاير جهة الصدق و الأنطابق فى الآخر، و الا لأمتنع صدق احدهما بدون صدق الآخر، و كانا متلازمين فى الصدق و الأنطابق و لم يحصل بينهما افتراق. فانه بعد فرض وحدة الجهة يكون الموجب لأنطابق احد العنوانين على شئ هو الموجب لأنطابق العنوان الآخر عليه، فلا يعقل الافتراق من جانب او من جانبيين، فافتراق العنوانين فى الصدق و الأنطابق يكشف عن تعدّد جهة الصدق فى مورد الأجماع، فلا يعقل تصادق عنوانين على متحد الجهة مع فرض امكان افتراق احد العنوانين عن الآخر و لوفى الجملة و من جانب واحد.

و لا ينتقض ذلك بالبارى تعالى حيث انه ينطبق عليه عناوين متباينة بالتباين الجزئى، مع انه تعالى ليس فيه تعدّد جهة لكونه تعالى بسيطا كلّ البساطة، و مع ذلك ينطبق عليه عنوان العالم و القادر، مع انّ بينهما العموم من وجه: و ذلك لانه لا يقاس التراب مع رب الأرباب، فانّ العناوين المنطبقة عليه تعالى كلّها راجعة الى الذات، فهو بذاته قادر، و عالم، و حى قيوم، و ليس العلم او القدرة مغايرا للذات.

و الحاصل: انّ القياس ليس فى محلّه، فانّ مقام البارى تعالى مقام لا تصل

(١) ولا يخفى عليك انّ هذه المقدمة وما يتلوها من المقدمات ليس لها كثير ربط بالمقام الثانى، بل ينبغى

جعلها من مقدمات المقام الأول كما لا يخفى - منه.

إليه الأوهام، ولا يمكن تعقل حقيقة انطباق تلك العناوين عليه، فلا يصح جعل ذلك نقضا للبرهان العقلي الفطري الذي هو - عدم امکان انطباق العناوين المتباينة المفترقة في الصدق على متحد الجهة - وهذا يكفي في تصديقه نفس تصوّره، ولا يحتاج إلى مزيد بيان.

نعم: ينبغي بيان مناط تصادق العناوين وعدم تصادقها وأنه كيف يتصادق بعض العناوين دون بعض.

فنقول: لا أشكال في أنّ صدق أيّ عنوان على أيّ شيء لا بدّ أن يكون لجهة تقتضى ذلك الصدق، سواء كانت تلك الجهة راجعة إلى الذات كصدق الإنسان على زيد، أو إلى امر خارج عن الذات كصدق العالم عليه، إذ لا يعقل صدق عنوان من دون أن يكون هناك جهة الصدق، والأل صدق كلّ شيء على كلّ شيء.

ثمّ أنّ جهة صدق أحد العناوين، أما أن تكون متباينة مع جهة صدق العنوان الآخر، وأما أن لا تكون متباينة. وما كانت متباينة، فأما أن يكون بينهما مضافا إلى التباين منافرة ومضادة، وأما أن لا يكونا كذلك، بل كان بينهما مجرد المخالفة والمغايرة. والمخالفة والمغايرة، أما أن تكون من قبيل المغايرة الجنسية والفصلية وما يلحق بذلك بحيث يكون التخلف من إحدى الجهتين دون الأخرى، وأما أن لا تكون من هذا القبيل بل كان التخلف من الجهتين. فهذه جملة ما يمكن أن يتصور عقلا في الجهات الموجبة لصدق العناوين على حقايقها الخارجية، ولاخامس لهذه الأقسام، فإنّ الحصر عقلي لا استقرائي.

فإن لم يكن بين الجهتين مباينة ومخالفة: فلا محالة يتلازم العنوانان في الصدق، فإنّ عدم التلازم يكشف عن تخلف إحدى الجهتين عن الأخرى، مع أنّ المفروض عدم المخالفة بينهما، فلا بدّ أن يكون بين العناوين تلازم في الصدق ويكون العنوانان متساويين في الأنطباق، بحيث أنه كلما صدق أحدهما صدق الآخر كما في الإنسان والضحك.

وإن كان بين الجهتين مخالفة ومباينة: فإن كان التخالف على وجه التنافر والتضاد، كالفصول المنوعة للأجناس - حيث أنّ بين الفصول والصّور التوعيّة

كمال المنافرة والمضادة، لأنّ الجنس لا يمكن ان يتحمّل فصلين ويعتوره صورتان مجتمعتان - فلا محالة يكون بين العنوانين تباين كلي، كالأنسان والشجر، حيث أنّ جهة صدق الأنسان هي الفصل المقوم له والصورة التوعية التي يكون بها الأنسان انساناً، وجهة صدق الشجر ايضاً هي الفصل والصورة التوعية التي يكون بها الشجر شجراً. وبين الصورتين كمال المنافرة والمضادة، فلا محالة يكون بين الأنسان والشجر تباين كلي.

وان لم يكن بين الجهتين تنافر وتضاد، بل كان بينهما مجرد المخالفة: فان كان التخلّف من احدى الجهتين دون الأخرى، كما اذا كان احدى الجهتين جهة الجنسية والأخرى جهة الفصلية - حيث أنّ التخلّف أنّها يكون من جهة الفصلية لأمكان تحمّل الجنس فصلاً آخر دون جهة الجنسية، لعدم امكان القاء الفصل جهة الجنسية، كما يتّضح ذلك في مثل الحيوان والأنسان - فلا محالة يكون بين العنوانين العموم المطلق. وان كان التخلّف من جانب كلّ من الجهتين، فيكون بين العنوانين العموم من وجه.

ومما ذكرنا ظهر أنّ نسبة العموم من وجه لا يعقل ان تتحقّق بين العنوانين الجوهريتين، لأنّ جهة صدق العنوان الجوهري على شئ أنّها يكون باعتبار ماله من الصورة التوعية التي بها يكون الشئ شيئاً، وقد عرفت: ان الصور النوعية متباينة بالتباين الكلي لا يمكن ان يجتمعا، نعم: جهة الجنسية والفصلية يمكن اجتماعها. والتبسة بين الجهة الجنسية والفصلية دائماً تكون العموم المطلق. فالعموم من وجه لا بد ان يكون، اّما بين الجوهري والعرضي كالأنسان والأبيض، واما بين العرضيين كالعالم والفاسق. ومعلوم: أنّ جهة الصدق والانطباق في العرضيين المجتمعين أنّها تكون هي مبدء الأشتقاق، حيث أنّ المبدء هو العلة لتولّد عنوان المشتق منه، ويكون انطباق العالم على زيد من جهة علمه، وانطباق الفاسق عليه من جهة فسقه، فالعلة لأنطباق العنوانين اللذين يكون بينهما العموم من وجه ليست الآ مبدء الأشتقاق، وذلك المبدء هو اللّذي اوجب حدوث نسبة العموم من وجه بين العنوانين، حيث لم يكن بين المبدئين منافرة ومضادة، وقد تقدّم في المشتق أنّه لافرق بين المشتق ومبدء

الأشتقاق الآ باللابشروطية والبشرط الآلية، حيث أنّ العرض ان لوحظ لابشروط عما يتحد معه يكون عنوانا عرضيًا محمولًا، وان لو حظ بشرط لا يكون عرضًا مفارقًا غير محمول. فالعرض هو الذي يكون عرضيًا عند ملاحظته لابشروط، ويكون هو العلة لصدق العرضي المشتق منه على الذات فجهة الصدق في المشتقات ليست الآ مبدء الأشتقاق.

و من هنا ظهر: أنّ الجهتين اللتين اوجبتا صدق العنوانين العرضيين على شئ لا تكونان الآ تعليليتين، ولا تصلحان ان تكونا تقييديتين، لما عرفت: من أنّ المبدء دائما يكون علة لصدق المشتق على الذات المتحددة معه، فجهة انطباق عنوان العالم على زيد و كذا جهة انطباق الفاسق عليه تكون تعليلية، ويقال: زيد عالم و فاسق، لعلّة علمه و فسقه. هذا بالنسبة الى العناوين الأشتقاقية.

و اما بالنسبة الى نفس المبادئ الأشتقاقية، فلا يعقل اتحاد بعضها مع بعض، ولا اتحادها مع الذات القائمة بها، فإنها من هذه الحيثية تكون بشرط لادائما، ولا يعقل ان تلاحظ المبادئ بعضها مع بعض لابشروط، اذ المبادئ كلّها متباينة، و العلم على اى وجه لوحظ يكون غير الفسق، و كذا الفسق يكون غير العلم، ولا يصح حمل احدهما على الآخر، ولا حملها على الذات، فلا يقال: زيد علم ولا العلم فسق.

و الحاصل: أنّ العرض بالنسبة الى الذات القائم بها يصح لحاظه لابشروط فيكون عنوانا مشتقا يصح حمله على الذات المنطبق عليها، و يصح لحاظه بشرط لا فيكون مفارقا لا يصح حمله على الذات. فصحة لحاظه لابشروط او بشرط لا انما يكون بالنسبة الى الذات القائم بها، و اما بالنسبة الى عرض آخر فدائما يكون بشرط لا، اذ لا ربط بينهما، لعدم قيام عرض بعرض آخر، فلا يصح لحاظ العلم لابشروط بالنسبة الى الفسق، و ان صحّ لحاظه لابشروط بالنسبة الى الذات القائم بها. و ح فلا يعقل الأتحاد بين المبادئ.

نعم: تختلف المبادئ من حيث امكان اجتماع بعضها مع بعض في الوجود وعدم امكانه، لأنّ المبادئ ان كانت مقولة الكيف، كالعلم، و الفسق، و الحلاوة، و البياض، فلا يعقل اجتماع بعضها مع بعض في الوجود، بحيث يكون مبدء مجامعا

لمبدء آخر في الوجود، على وجه يلتصق به ويتحد معه في الوجود بنحو من الأتحاد، لوضوح أنّ مثل العلم لا يلتصق بالفسق ولا يتحد معه بوجه من الوجوه. نعم هما يجتمعان في الذات التي يقومان بها، فيكون زيد مثلا مجعلا للعلم والفسق، بمعنى انه وجد فيه كلّ من المبدئين، و لمكان وجود المبدئين فيه انطبق عليه عنوان العالم و الفاسق، الآ أنّ اجتماعهما في الذات غير اجتماع العلم مع الفسق على وجه الألتصاق والتركيب، بحيث يتركب العلم مع الفسق ويكونان بمنزلة شئ واحد و ما بجذاء احدهما عين ما بجذاء الآخر، فإنّ ذلك امر غير معقول في مثل ذلك.

و اما ان كانت من الأفعال الصادرة عن الشّخص - بالمعنى المصطلح عليه عند الفقهاء لا بالمعنى المصطلح عليه عند اهل المعقول من معنى الفعل - فيمكن اجتماع المبادئ بعضها مع بعض، على وجه يكون فعل واحد مصداقا لمبدئين، و يتركب احدهما مع الآخر و يلتصق به، بحيث لا يكون ما بجذاء احدهما غير ما بجذاء الآخر. و ذلك كما في مثل الصلوة و الغضب، حيث يمكن ان يوجد بفعل واحد و حركة فاردة، و تكون تلك الحركة مجعلا لكلّ من الصلوة و الغضب، على وجه لا يتميّر احدهما عن الآخر، مع ما هما عليه من المغايرة و عدم الأتحاد، لما تقدّم: من انه لا يعقل اتحاد المبدئين و ملاحظتها لابشرط بالتسبة الى الآخر الذي هو ملاك الأتحاد، كما في العناوين المشتقة، فيكون التّركيب في مثل الصلوة و الغضب نظير التّركيب في الهيولى و الصورة.

ومنها:

انّ العناوين المجتمعة تارة: تكون من العناوين الأشتقاقية، و اخرى: تكون من المبادئ. و ما تكون من المبادئ تارة: يكون اجتماعها لاعلى وجه الأنضمام و التّركيب، بل كان ما بجذاء احدهما خارجا غير ما بجذاء الآخر و كان كلّ منهما قابلا للأشارة الحسية اليه و كان اجتماعها مجرد واجدية الموضوع لهما و اجتماعها فيه، سواء كان ذلك من جهة تلازمها في الوجود، كالأستقبال و الأستدبار للقبلة و الجدوى، حيث أنّه و ان وجد كلّ من استقبال القبلة و استدبار الجدوى في الشّخص، الآ أنّ الأستقبال أنّها يكون باعتبار مقادير البدن و الأستدبار

باعتبار مآخيره، و كان لكلّ منها ما بجذاء غير ما بجذاء الآخر و قابلا للأشارة الخارجيّة اليه و ان كانا متلازمين في الوجود. او كان ذلك من جهة الأتّفاق و المقارنة من دون ان يكون بينهما تلازم، كالعلم و الفسق المجتمعين في زيد، حيث أنّه و ان اجتماعا في زيد، الآ أنّه كان لكلّ منهما ما بجذاء في الخارج غير ما بجذاء الآخر، و قابل للأشارة اليه.

واخرى: يكون اجتماعهما على جهة التّركيب و الأنضمام و الألتصاق، و ذلك كما في الصّلوة و الغصب و امثال ذلك ممّا كان المبدء من الأفعال الأختيارية، حيث أنّه و ان اجتماعا في الدّار الغصبيّة، الآ أنّ اجتماعهما يكون على وجه الأنضمام و التّركيب بينهما، و كان الموجود في الدّار الغصبيّة مركّبا منها على وجه لا يمكن الأشارة الحسيّة الى احدهما دون الآخر. هذا مع ما هما عليه من المغايرة، بحيث لا يصح حمل احدهما على الآخر، و لا تكون الصّلوة غصباً و لا الغصب صلوة، لما تقدّم من أنّ المبادئ بالقياس الى انفسها تكون بشرط لا، و ان كان بالقياس الى الدّات التي تقوم بها يصح لحاظها لا بشرط.

و هذا بخلاف العناوين الأشتقاقية، فإنّها ملحوظة لا بشرط بالتّسبة الى انفسها و بالتّسبة الى الذات القائمة بها. و من هنا كان التّركيب فيها تركيبا اتحاديا بحيث يصح حمل كل من العناوين على الآخر، و حملها على الدّات، و حمل الدّات عليها، فيقال: زيد عالم و فاسق، و العالم و الفاسق زيد، و العالم فاسق، و الفاسق عالم، لمكان اتحاد الجميع بحسب الخارج. و هذا بخلاف التّركيب بين المبادئ فيما اذا كان بينهما تركيب، فإنّ التّركيب بينهما يكون انضماميا، لا اتحاديا، لأعتبرها بشرط لا، فلا اتّحاد بينها حتى يصح حمل بعضها على بعض، لأنّ العرض لا يعقل ان يقوم بعرض آخر حتى يمكن فيها الأتّحاد. فالتّركيب بين المبادئ يكون نظير التّركيب بين المادّة و الصورة، حيث أنّ التّركيب فيها يكون انضماميا، لا اتحاديا، لمكان انها ايضا ملحوظان بشرط لا، كالمبادئ، و ان كان بين المبادئ و الصورة و الهبولى فرق و هو: أنّ اجتماع المبادئ أنّها يكون في الموضوع القائمة به، اذ لا جامع بينها سوى ذلك، و الموضوع في مثل الصّلوة و الغصب هو الشخص. و هذا بخلاف اجتماع المادّة و الصورة،

فإن اجتماعهما يكون باعتبار كون الهيولى مركب الصورة ومحلّها، وهذا لمكان أنّ الهيولى قوة محضة والصورة فعلية محضة، والآ فالجواهران الفعليان أيضا كالعرضيين لا يعقل ان يقوم احدهما بالآخر. وعلى كلّ حال: جهة تشبيه اجتماع المبادئ باجتماع الهيولى والصورة في مجرد كون التركيب انضماميا لا اتحاديا، كما أنّ التركيب بين العناوين المشتقة نظير التركيب بين الجنس والفصل من حيث كونه اتحاديا، حيث أنّ الجنس والفصل ايضا ملحوظان لا بشرط كالعناوين المشتقة.

ومنها: أنّ التركيب الأتحادي يقتضى ان تكون جهة الصدق والأنطباق فيه تعليلية، ولا يعقل ان تكون تقييدية، لأنّ الجهة لا تكون مكثرة للموضوع، فإنا قد فرضنا كون التركيب اتحاديا، ومع التركيب الأتحادي لا تكثر لوحدة الموضوع.

وبالجملّة: علم زيد وفسقه لا يوجب ان يكون زيد العالم غير زيد الفاسق، بل هو هو، و أنّا يكون العلم والفسق علّة لأنطباق العالم والفساق عليه. وهذا بخلاف التركيب الأنضمامي فإنّ الجهة فيه تكون تقييدية ولا تصلح ان تكون تعليلية، لأنّنا قد فرضنا عدم الأتحاد بين العناوين. والجهتان في التركيب الأنضمامي هما عبارة عن نفس العناوين المجتمعين، وليس هناك عنوان آخر حتّى يصح كون الجهة تعليلية.

وبالجملّة: لازم عدم أتحاد العناوين هو كون الجهة تقييدية، والمراد من التقييد في المقام غير التقييد المراد منه في باب المطلق، بمعنى أنّ التقييد في باب المطلق أنّا يرد على الماهية الجنسية او النوعية، و يوجب تضيق دائرة الماهية، و يجعلها منقسمة الى نوعين او صنفين. والتقييد في المقام أنّا يرد على الشخص، و يوجب اندراج الشخص تحت نوعين او صنفين باعتبار الجهتين اللتين هما فيه. ففي مثل الصلوة في الدار الغصبية التي اجتمع فيها عنوان الغضب و عنوان الصلوة تكون كلّ من الجهتين اللتين هما عبارة عن الصلوة والغضب مقيدة لذلك الموجود في الدار و موجبة لأندرجه تحت نوعين، اى مقولتين، على ما سيأتى بيانه.

فظهر: أنّ هذه المقدمات الثلث الأخيرة كلّها متلازمة، و ترتفع من ثدى

واحد، فإنّ لازم كون العنوانين ملحوظين على وجه الالابشرطية، هو ان يكون التركيب بينها اتحاديا و كون الجهتين تعليليتين، كالعالم، والفاسق، والمصلّي، والغاصب. و لازم لحاظها بشرط لا كون التركيب بينهما انضماميًا و كون الجهتين تقيديتين، كالصلوة والغصب، و ما شابه ذلك من المبادئ التي امكن التركيب بينها، لامثل العلم والفسق الذين ليس بينهما تركيب.

فان قلت:

انه بناء على هذا يلزم ان لا يكون بين المبادئ نسبة العموم من وجه، لأنّ ضابط العموم من وجه هو تصادق العنوانين على جهة الأتحاد الموجب لصحة الحمل، فثل الصلوة والغصب ينبغى ان لا تكون النسبة بينها العموم من وجه، لعدم الاتحاد المصحح لحمل احدهما على الآخر.

قلت:

لا يختص العموم من وجه بصورة تصادق العنوانين على جهة الأتحاد، بل ضابط العموم من وجه هو تصادق العنوانين على جهة التركيب، سواء كان التركيب اتحاديا او انضماميًا. مع انه ليس كلامنا في المقام في التسمية والأصطلاح، بل كلامنا في المقام فيما يمكن في العناوين و بيان انحاء تصادقها عقلا، و اما التسمية فهي بيدك ما شئت فسم. و الغرض في المقام: الفرق بين تصادق مثل العالم والفاسق، و تصادق مثل الصلوة والغصب. والذي يدل على انّ التصادق في مثل العالم والفاسق يكون على وجه التركيب الأتحادي و في مثل الصلوة والغصب يكون على وجه الأنضمام، هو انّ العناوين الأشتقاقية ليس الموجود منها في مادة الأفتراق هو تمام ما هو الموجود في مادة الأجتتماع، بل الموجود في مادة الأفتراق نفس الجهة و تبدل تلك الذات التي كان العناوانان قائمين بها بذات اخرى، حيث انّ الذي يكون عالماً هو بكر، والذي يكون فاسقا هو عمرو، والذي يكون عالماً و فاسقا هو زيد، فهناك ذوات ثلث بحسب مادة الأجتتماع و مادتي الأفتراق، ولا يكون تمام ما هو مناط الصدق في مادة الأجتتماع من المبدء والذات محفوظا في مادة الأفتراق. وهذا بخلاف مثل الصلوة والغصب، فإنّ تمام ما هو مناط صدق الصلوة بهويتها و

حقيقتها محفوظ في مادة الأفتراق، من دون نقصان شيء اصلا، و كذا في مادة الأفتراق في جانب الغصب. ولو كان التركيب في مثل الصلوة والغصب اتحاديا و كانت الجهة تعليلية، لكان ينبغي ان يكون مثل العناوين الأشتقاقية موجبا لأن لا يكون في مادة الأفتراق الصلوة بتمامها محفوظة، كما لا يخفى.

ومنها:

انّ مورد البحث انما هو فيما اذا كان بين العنوانين العموم من وجه، فان في العموم المطلق يلزم تعلق الأمر بعين ما تعلق به انتهى ان لم نقل بالتخصيص، وان قلنا بالتخصيص فلا اجتماع، فلو قال (صلّ ولا تغصب بالصلوة) كان الفرد من الصلوة المجمع للغصب خارجا من اطلاق الأمر بالصلوة، والألزم ان يكون فعلاً موردا لحكمين متضادين.

فما ذكره (١) في الفصول وغيره من جريان البحث في العموم المطلق فمما لا وجه له، بل لا بد ان تكون النسبة بين العنوانين العموم من وجه، وذلك ايضا ليس على اطلاقه، بل لا بد ان تكون نسبة العموم من وجه بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلف بارادة و اختيار الذين تعلق بهما الطلب الأمرى والنهي، كما في مثل الصلوة والغصب.

واما اذا كانت النسبة بين الموضوعين - كما في العالم والفاسق في مثل قوله: اكرم العالم ولا تكرم الفاسق - فهو خارج عن محلّ البحث، وان توهم ايضا دخوله فيه، الآ انه لا ينبغي التامل في خروجه لما عرفت: من انّ التركيب في مثل ذلك يكون على جهة الأتحاد، ويكون متعلق الأمر بعينه هو متعلق النهى، من غير فرق بين العام الأصولى، او الأطلاق الشمولى، او الأطلاق البدلى، او بالأختلاف، فانه

(١) قال في الفصول: «ثم لافرق في موضع النزاع بين ان يكون بين الجهتين عموم من وجه كالصلوة والغصب، و بين ان يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به، كما لو امره بالحركة ونهاه عن التمداني الى موضع مخصوص فتحرك اليه، فانّ الحركة والتداني طبيعتان متخالفتان، وقد اوجدهما في فرد واحد والاولى منها اعم...» راجع الفصول، بحث الاجتماع، في تحرير محل النزاع، ص ١٢٦

في الجميع ينبغي اعمال قواعد التعارض. وليس من مسألة اجتماع الأمر والنهي، بل مسألة الأجتتماع أنها تكون فما اذا كانت النسبة العموم من وجه بين نفس الفعلين الصادرين من المكلف بأرادة و اختيار، بحيث يجمع الفعلان بتأثير واحد و ايجاد فارد.

ومن ذلك ينقدح ايضاً أنه ليس من (مسألة الأجتتماع) ما اذا كانت النسبة بين العناوين المتولدة من الفعل الصادر عن المكلف، كما اذا كان للفعل عنوانان توليديان تكون النسبة بين العناوين العموم من وجه، كما لو اكرم العالم المأمور باكرامه والفاسق المنهى عنه بفعل واحد تولد منه كل من الأكرامين، كما لو قام بقصد التعظيم لكل من العالم والفاسق، فإن تعظيم كل منها وان اجتماعا بتأثير واحد، و كان اجتماع التعظيمين على وجه التركيب الأنضمامي، لا الأتحادي - فإن تعظيم زيد غير تعظيم عمرو، و كل منها يكون بالأضافة الى الآخر بشرط لا، ولا يصح حمل احدهما على الآخر - الآ انه لما كان التعظيمان من المسببات التوليدية التي لم تتعلق ارادة المكلف بها اولاً وبالذات، لكونها غير مقدورة له بلا واسطة، فلا جرم يكون متعلق التكليف هو السبب الذي يتولد منه ذلك، لا بما هو هو، بل بما أنه معنون بعنوان التعظيم - على ما تقدم تفصيله في بعض المباحث السابقة -

والمفروض انّ السبب هو فعل واحد بالحقيقة والهوية، و يكون العنوان المتولد منه بمنزلة العلة غير موجب لتكثّر السبب، بل العنوانان التوليديان يكونان من قبيل العلم والفسق القائمين بزيد، من حيث أنّهما لا يوجبان تكثراً في الذات، بل الوحدة فيها محفوظة والجهتان تعليليتان. و باب العناوين التوليدية بعينه يكون من هذا القبيل، حيث انّ تعدد العناوين لا يوجب تعدد المعنون، والمفروض انّ المعنون هو الفعل الأختياري الذي تعلق به الطلب، فيجتمع الأمر والنهي في شيء واحد شخصي، ولا بد حينئذ من اعمال قواعد التعارض، ولا يكون من مسألة اجتماع الأمر والنهي، فتأمل. (١).

(١) سيأتي في بعض الامور اللاحقة ان ذلك على اطلاقه ممنوع، بل بعض العناوين التوليدية تندرج في

ولا يتوهم: أنّ الصلوة والغضب في الدار الغصبية يكونان كذلك ، اى يكون الغضب من العناوين التوليدية، فإنّ ذلك واضح الفساد، بدهاة أنّ الغضب الذى هو عبارة عن التصرف فى ارض الغير بنفسه من الأفعال الاختيارية الصادرة عن المكلف أولاً وبالذات، وليس من العناوين التوليدية، مع أنّ المناقشة فى المثال ليس بسديد. فان لم يعجبك مثال الصلوة والغضب لمسئلة الاجتماع - مع أنه من اوضح امثلتها - فعليك بمثال آخر، لأنّ المثال ليس بعزيز.

والمقصود هو: انّ مسئلة الاجتماع، أنّما تكون فيما اذا كانت نسبة العموم من وجه بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلف اولا وبالذات، لا بين العناوين المتولدة عن الفعل، ولا بين الموضوعين، كالعالم والفاسق. بل نفس كون النسبة بين الفعلين العموم من وجه لا يكتفى مالم يكن التركيب بينها على جهة الأنضمام، والآ فربما تكون النسبة كذلك مع كون التركيب اتحاديا، كما فى مثل قوله: انفق على اقاربك ، او اشرب الماء، ولا تغضب، فإنّ التركيب فى مورد الاجتماع من شرب الماء المغصوب او انفاق الدرهم المغصوب يكون على وجه الأتحاد، فإنّ الفرد من الماء الذى يشربه مصداق لكلّ من الشرب والغضب، ويكون نفس شرب الماء غصباً، فيتحد متعلق الأمر و التهى، ولا بد فى مثل ذلك من اعمال قواعد التعارض، وليس من مسئلة اجتماع الأمر والنهى.

والسر فى ذلك : هو أنّ كلا من الأمر والنهى تعلق بموضوع خارجى، و يكون الأتحاد من جهة هذا التعلق، حيث أنّ المأمور به هو شرب الماء، والمتهى عنه هو التصرف فى مال الغير الذى من جملة افراد الماء الذى يكون من جملة افراد المأمور به، فيتحد المتعلقان. نعم: الشرب من حيث كونه شربا و فعلا اختياريا للمكلف مع قطع النظر عن متعلقه لا يتحد مع المقصد. و من هنا لو شرب الماء المباح فى ارض الغير كان من مسئلة اجتماع الأمر والتهى، فلا يشبه عليك الأمر، فتأمل جيداً.

ومنها:

أنه بعد ما ظهر من أنّ التركيب بين المبادئ لا يكون الآ على وجه

الأنضمام، ولا يمكن ان يكون على وجه الأتحاد - حيث انّ المبادئ دائماً تكون بشرط لا بالنسبة الى انفسها، اى بعضها مع بعض - فربما بتوهم في مثل الصلوة والغضب: ان الصلوة و ان كانت بشرط لا بالنسبة الى الغضب و كذا الغضب بالنسبة الى الصلوة، الا انّ كلاً من الصلوة والغضب يكون لا بشرط بالنسبة الى الحركة الموجودة في الدّار المغضوبة، و يتحد كلّ من الصلوة والغضب في تلك الحركة و تكون تلك الحركة صلوة و غضباً، فيعود اجتماع تعلق كلّ من الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر، لأنّ تلك الحركة حركة واحدة بالهوية، و ينطبق عليها كلّ من الصلوة والغضب، كانطبق العالم والفاسق على زيد، من غير فرق بينهما، سوى انّ كلاً من العالم والفاسق يكون لا بشرط بالنسبة الى الآخر، ولا بشرط بالنسبة الى زيد. و اما في مثل الصلوة والغضب، فالأبشرطيّة انما تكون بالنسبة الى الحركة التي تقوم بها كل من الصلوة والغضب فقط، ولكن النتيجة واحدة، و هي استلزام اتحاد متعلق الأمر والنهي و تواردهما على واحد شخصيّ و هو المعنون بعنوان الصلوة والغضب، والموجه بذلك هو الحركة الشخصيّة. فالمقدمات السابقة كلّها تكون عقيمة، هذا.

ولكن لا يخفى عليك : فساد التوهم، لوضوح انّ الغضب لا يعقل ان يكون قائماً بالحركة، فانّ الحركة لا تكون موضوعاً للصلوة والغضب، لأنّ موضوعيّتها لذلك اما ان يكون من قبيل موضوعيّة الجنس للفصل والمادّة للصورة، و اما ان يكون من قبيل موضوعيّة المعروض لعرضه، و كلّ منهما لا يعقل، لأنّ الجنس لا يعقل ان يتحمّل فصلين، والعرض لا يعقل ان يقوم بعرض، مع انّ الحركة في كلّ مقولة تكون عين تلك المقولة، وليست هي مقولة مستقلة، مع انّ الأعراض بسيطة ليست مركبة و كان ما به الامتياز فيها عين ما به الأشتراك ، فلا يعقل ان يكون الغضب قائماً بالحركة. الا ان يدعى انّ الغضب من العناوين التوليدية، وهو بمراحل عن الواقع، بل الغضب هو بنفسه من الأفعال الأختيارية الصادرة عن المكلف بلا واسطة. وليس الغضب من مقولة الفعل باصطلاح اهل المعقول، بل الغضب انما يكون من مقولة الأين، وليس الغضب الآ عبارة عن شاغلية الشخص للمكان، فهو قائم بالشخص، و يكون الغضب عبارة عن الكون الصلوتي الذي هو عبارة عن شاغلية

المكان، و اين هذا من قيام الغضب بالحركة و اتحاده معها؟ فليست الحركة معنونة بعنوان الغضب و موجهة به، وليس اجتماع الصلوة والغضب من قبيل اجتماع العناوين في المعنونات والجهات في الموجهات، بل ليس هناك الآ نفس العنوانين والجهتين، من دون ان يكون هناك معنون و موجه يكون الغضب والصلوة قائمين به، والغضب والصلوة انما يكونان قائمين بالشخص، و يكون هوالموضوع، نظير قيام العلم والفسق بزيد، و ان كان بينهما فرق من حيث عدم التركيب في مثل العلم والفسق، بخلاف الصلوة والغضب، على ما تقدم تفصيله.

فان قلت:

ان التركيب بين الصلوة والغضب على اى وجه يكون، بعد ما لم يكن هناك جامع بينهما و كانا متباينين بالهوية والحقيقة وليس من مقولة واحدة، فن اين جاء التركيب بينهما؟ وليس تركيبها نحو تركيب المادة والصورة، فان التركيب هناك لمكان ان المادة صرف القوة و فعليتها تكون بالصورة، و في المقام كل من الصلوة والغضب يكون فعليًا.

قلت:

التركيب في المقام انما يكون لأجل تشخص كل من الصلوة والغضب بالآخر و يجرى كل منهما بالنسبة الى الآخر مجرى المشخص، فتكون الصلوة متشخصة بالغضب، و يكون الغضب متشخصا بالصلوة. و من المعلوم: ان كل طبيعى يوجد في الخارج لابد ان يكون محفوفًا بمشخصات عديدة من مقولات متعددة، و كل واحد من تلك المشخصات لابد ان يكون مندرجا تحت عنوان كلى، و يكون من احد مصاديقه. مثلا المشخص المكاني مندرج تحت مقولة الأين، والمشخص الزماني مندرج تحت مقولة متى، و غير ذلك من المشخصات. والمشخصات، تارة: تكون ملتفتا اليها، و اخرى: تكون مغفولا عنها، و لكن مع ذلك لا يحصى من وقوع الطبيعى محفوفًا بمشخص . ففي المقام تكون كل من طبيعة الصلوة والغضب، متشخصة بالآخرى، اى يكون وجود كل من الصلوة والغضب مشخصا للآخر، والشخص بذلك يكون في رتبة وجودهما، و يكون من المشخص للصلوة هوالفرد

الغصبي، و بالعكس.

ومنها:

إنّ العناوين المجتمعة في فعل المكلف وما هو الصادر عنه بايجاد واحد لا تخلو: اما ان تكون من العناوين القابلة للحمل مستقلا والمتأصلة في الصدق، كالصلوة والغصب، حيث أنّ كلاً من الصلوة والغصب قابل للحمل على فعل المكلف، و يكون هو الصادر عنه ابتداء، وليسمّ مثل هذه العناوين بالمقولات المستقلة، وتسميتها بذلك لا ينافي كونها من المقولات النسبية التي لا تكون مستقلة في التعقل، كالكم والكيف، حيث انها مستقلان في التعقل، من دون توقف تعقلها على تعقل امر آخر، بخلاف ما عداها من المقولات النسبية، حيث أنّ تعقلها يتوقف على تعقل المنتسبين، ولكن عدم استقلالها في التعقل لا ينافي استقلالها في الحمل والصدق على ما هو الصادر من الشخص ابتداء، كما لا يخفى.

و اما ان لا تكون من العناوين المستقلة، بمعنى أنّها لا تكون هي الصادرة عن المكلف ابتداء، بل كانت من متعلقات الفعل و متمماته، كالأضافات اللاحقة لفعل المكلف: من الظرفية، والأبتدائية، والأنتائية، كما تقول: ضرب زيد في الدار، و سير زيد من البصرة، و انتهائه الى الكوفة، و كون اكله استعمالاً لآنية الذهب والفضة، و غير ذلك من المتعلقات مما يكون الظرف فيها لغواً، حيث أنّه في ظرف اللغو دائماً يكون من اجتماع المقولتين، غاية أنّ احدى المقولتين تكون من متعلقات الأخرى و متمماتها، بخلاف الظرف المستقر، حيث أنّه ليس فيه الآ مقولة واحدة، كقولك: زيد في الدار، بخلاف قولك: ضرب زيد في الدار، حيث انه اجتمع فيه عنوانان احدهما: الضرب، والآخر: اضافته الى الدار، و كما في الأكل من آنية الذهب والفضة، حيث أنّه اجتمع فيه ايضاً الأكل والأستعمال، وليس الأكل عين الأستعمال، بل هناك مقولتان مجتمعتان، غاية أنّ احدهما تكون من متممات الأخرى، لأنّ الأستعمال لا يكون الآ باضافته الى الأكل او الشرب او غير ذلك من وجوه الأستعمالات.

وهناك قسم آخر من العناوين المجتمعة، وهو اجتماع العناوين التوليدية

مع اسبابها. ونحن سابقا و ان قلنا بخروجها عن محلّ الكلام، الآ انّ الأقوى دخولها في محلّ البحث في غير العناوين القصديّة، كالتعظيم والتوهين، فلو كان الألقاء مثلا مأمورا به والأحراق منهيّا عنه، فالقي المكلف ما امر بالقائه في النار فيكون من اجتماع الأمر والنهي، لأنّ الألقاء بنفسه لا يكون احراقا، و الآ كان كلّ القاء احراقا، بل الألقاء أنّا يكون احراقا باعتبار اضافته الى النار، فيكون من اجتماع المقولتين لا محالة. وكذا الحال لو فرض أنّ هناك عنوانين توليديّين لسبب واحد، فإنّ السبب الواحد لا يعقل ان يتولد منه عنوانان، الآ ان يكون فيه جهتان من الأضافة، فيتعدّد السبب حسب تعدّد الجهة، وتكون الجهة تقيديّة لا محالة، على ما تقدّم من الضابط. وعلى كلّ حال: جميع هذه الأقسام الثلاثة من اجتماع العناوين يندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فلا تفعل وتأمل جيدا.

ومنها: انهم قد بنوا المسئلة على كون متعلقات الأحكام، هل هي الطبايع او الأفراد؟ وقد انكر بعض الأعلام هذا الأبتناء، وافاد أنّه لا يفرق الحال في الجواز والأمتناع، بين ان نقول بتعلّق الأحكام بالطبايع، او بالأفراد، هذا. ولكن الحق: هو ان يقال: أنّه يختلف الحال في ذلك على بعض وجوه تحرير النزاع في مسألة تعلّق الأحكام بالطبايع او الأفراد، ولا يختلف الحال على بعض الوجوه الآخر.

وتفصيل ذلك: هو أنّ النزاع في كون متعلقات الأحكام الطبايع او الأفراد يمكن ان يكون مبنيا على وجود الطبيعي وعدمه، و أنّ القائل بتعلّق الأحكام بالأفراد مبناه على عدم وجود الكلّي الطبيعي و أنّه انتزاعي صرف، بخلاف القائل بتعلّق الأحكام بالطبايع، فإنّه يقول بوجود الكلّي الطبيعي، وعلى هذا لا تبتنى مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي على ذلك، بل أنّ للبحث عن المسئلة مجالا، سواء قلنا بوجود الكلّي الطبيعي، او لم نقل، غايته أنّه بناء على عدم وجود الطبيعي يكون المتعلق للأحكام هو منشأ الانتزاع، و يجري فيه ما يجري على القول بوجود الطبيعي: من كون الجهة تقيديّة او تعليليّة، و أنّ التركيب اتحادي او انضمامي، لوضوح أنّ انتزاع الصلوة لا بدّ ان يكون لجهة غير جهة انتزاع الغضب، هذا.

ولكن يبعد ان يكون النزاع بتعلق الأحكام بالطبايع اوالأفراد مبنياً على وجود الطبيعي و عدمه، اذا لظاهر أنّ من يقول بتعلق الأحكام بالأفراد، لا ينكر وجود الطبيعي. فلا بد ان يرجع نزاعهم في ذلك الى امر آخر. ومعلوم: انه ليس المراد من تعلق الأحكام بالأفراد تعلقها بالأفراد الشخصية، لأستلزام ذلك طلب الحاصل حيث أنّ فردية الفرد أنّها يكون بالتشخص، والتشخص يساوق الوجود.

ولايمكن ايضا ان يكون مراد القائل بتعلق الأحكام بالأفراد، تعلقها بها على وجه يكون التخيير بينها شرعياً، بحيث تكون الخصوصيات الشخصية مطلوبة على البدل، فيكون قوله (صلّ) بمنزلة قوله: صلّ في هذا المكان اوفى ذلك المكان، وفي هذا الزمان او ذلك الزمان، وهكذا. بحيث يكون قوله (صلّ) بمنزلة الف (صلّ) فإنّ سدّ باب التخيير العقلي بمكان من الفساد.

فالذی يمكن ان يكون محلّ النزاع على وجه يرجع الى امر معقول: هو ان يكون النزاع في سرایة الأمر بالطبيعة الى الأمر بالخصوصيات ولو على النحو الكلي، اى خصوصية ما، بحيث تكون الخصوصية داخلية تحت الطلب تبعاً، نظير تعلق الإرادة التبعية بالمقدمة و ان لم يكن من ذلك. فالقائل بتعلق الأحكام بالأفراد يدعى السراية والتبعية، والقائل بتعلق الأحكام بالطبايع يدعى عدم السراية و أنّ الأمور به هو الطبيعة المعرّاة عن كلّ خصوصية، اى الساذجة الغير الملحوظ معها خصوصية اصلاً، ولا يسرى الأمر الى الخصوصيات بوجه من الوجوه. فلو كان النزاع في تعلق الأحكام بالطبايع اوالأفراد على هذا الوجه، فالحق أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهي تبثني على ذلك، و تكون من مقدمات المسئلة، فإنّه بعد ما عرفت: من أنّ كلّاً من متعلق الأمر والنهي يجرى بالنسبة الى الآخر مجرى الشخص، لو قيل بتعلق الأحكام بالأفراد بالمعنى المتقدم من سرایة الأمر الى الخصوصيّة ولو تبعاً، فلا مجال للنزاع في جواز الاجتماع، لأنه يلزم ان يتعلّق الأمر بعين ما تعلق به النهي ولو بالتبعية، فيمتنع الاجتماع، ولو قلنا بتعلق الأحكام بالطبايع، من دون ان يسرى الأمر الى الخصوصيات كان للنزاع مجال، من جهة وجود المتعلقين بتأثير واحد. فظهر: أنّ منع ابتناء المسئلة على تلك المسئلة باطلاقه لا يستقيم.

نعم: ابتناء المسئلة على مسئلة اصالة الوجود او الماهية مما لا وجه له، فانه لا يفرق الحال فيما نحن فيه، بين ان نقول: باصالة الوجود، او اصالة الماهية، فانه حتى على القول باصالة الوجود يجرى النزاع، من جهة دعوى اتحاد وجود المتعلقين او عدم اتحادهم، و ان لكل منها حظا من الوجود يخصه لا ربط له بالآخر، و ان كان المترائى وجودا واحدا بالعدد، الا انه في الحقيقة وجودان منضمان، فلا ربط للمسئلة بمسئلة اصالة الوجود او الماهية.

كما ان ابتناء المسئلة، على كون كل من الدليلين متكفلا للمناط والمصلحة التي اوجبت الأمر والمفسدة التي اوجبت التهي مما لا وجه له، فان البحث في المقام لا يتوقف على المناط والمصلحة والمفسدة، حيث ان البحث يجرى ولو قلنا بمقالة الأشاعرة و انكرنا المصالح والمفاسد، بل الذي يتوقف عليه البحث في المقام، هو ان يكون الموجود في مورد الأجماع تمام ما هو موضوع الأمر و تمام ما هو موضوع التهي، من دون ان يكون احدهما فاقد لقيده اعتبر فيه. فراجع ما ذكره في الكفاية في هذا المقام و ما وقع منه من الخلط والأشتباه و تقسيمه الحكم الى: اقتضائى، و انشائى، و فعلى، و تصويره كون الحكم انشائيا بعد تحقق موضوعه. فان ذلك كله لا نعقله. و تقدم منا في بحث الواجب المشروط: المعنى الصحيح للأنشاء و الفعلية، فراجع (١) و لعله يأتي ايضا ما يتعلق بمراتب الأحكام و فسادها في بعض المباحث.

اذا عرفت ما مهدهناه لك من المقدمات فاعلم: ان المسئلة ذات اقوال: ثالثها: التفصيل بالأمتناع عرفا و الجواز عقلا.

و رابعها: التفصيل بين الأوامر التفسيرية فالأمتناع، والأوامر الغيرية فالجواز. وقد استدل لكل من الجواز والأمتناع بوجوه، لا بأس أولا بالاشارة الى جملة منها و بيان ما فيها من الخلل ثم نذكر ما عندنا من الوجه الصحيح، فنقول: قد استدل للجواز بوجوه:

(١) راجع الجزء الاول، مباحث تقسيمات الواجب تقسيمه الى المطلق والمشروط، الجهة الثانية من الامر

منها: ما افاده المحقق القمي (قده): من انّ متعلقات الأوامر والنواهي هي الطبايع، والفرد أنّها يكون مقدمة لوجودها، فالفرد من الصلوة الموجود في الدار الغصبيّة أنّها يكون مقدمة لوجود الطبيعة المأمورها، ومقدمة الواجب ليست واجبة، فلم يجتمع هناك الوجوب والحرمة. ولوقيل: بوجوب المقدمة، فوجوبها يكون غيريّاً تبعيًّا، ولا مانع من اجتماع الوجوب الغيري مع التهيّ التفسّي، و أنّها المانع هو اجتماع الوجوب النفسى مع التهيّ التفسّي، على ما صرح به في مبحث مقدمة الواجب (١) هذا.

(١) قوانين الاصول، بحث الاجتماع، الوجه الاول من الوجوه التي استدلت بها لجواز الاجتماع، ص ٧٧

واليك نصّ ما افاده في المقام:

«ان الحكم أنّها تعلق بالطبيعة على ما اسلفنا لك تحقيقه، فتعلق الامر بطبيعة الصلوة ومتعلق النهى طبيعة الغصب، وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الأمر لتغاير متعلق المتضادين، فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوباً ومبغوضاً من جهة واحدة. فان قلت: الكلي لا وجود له الا بالفرد، فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقاً بالكليّ على الظاهر، ومالا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج.

قلت: ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مستلّم ولا كلام لنا فيه، وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزماً، لان وجود الكليّ لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط، غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعاً بدون الوساطة وهذا كلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات، فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكليّ في الخارج فلا غاية في التكليف به مع التمكن عن المقدمات.

فان قلت: سلمنا ذلك، لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكليّ على ما بنيت عليه الامر يكفي، فان الامر بالصلوة امر بالكون، والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة، فهذا لكون الخاص مأموره وهو يعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب، والنهي عن الطبيعة يستلزم النهى عن جميع افراده ولو كان ذلك ايضاً من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهى فان مقدمة الحرام حرام ايضاً فعاد المخذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي.

قلت: نمنع اولاً وجوب المقدمة، ثم نسلم وجوبه التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن غاية الأمر حينئذ توقف الصلوة على فرد ما من الكون، لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم».

وقد بين في المقدمة السابعة من المقدمات التي مهدها لتحقيق وجوب مقدمة الواجب، في مبحث مقدمه،

ولكن لا يخفى عليك مافيه:

اقااولا: فلأنّ الفرد لا يكون مقدّمة لوجود الطبيعي، بل هو عينه خارجا. ولو قيل: إنّ المحقق لم يدّع مقدّمة الفرد للطبيعة مطلقا، بل ادعى ذلك في طرف الأمر فقط، بقرينة قوله (أنّه بناء على وجوب المقدّمة يلزم اجتماع الأمر الغيرى مع التّهي النفسى) فلو كان مدّعا مقدّمة الفرد مطلقا، لكان في طرف التّهي ايضاً نهى غيرى، فن ذلك يعلم: أنّ ما قاله من المقدّمة مقصور على طرف الأمر، وحينئذ لا بدّ ان يكون مراده من الأمر خصوص الأمر المطلوب منه صرف الوجود، لا الأمر الأتحلالي، لأنّه لا فرق بين الأوامر الأتحلالية والنواهي الأتحلالية من حيث عدم مقدّمة الفرد للطبيعة. والذي يمكن، هو الفرق بين الأوامر المطلوب منها صرف الوجود، كالصلوة، وبين الأوامر والنواهي الأتحلالية، حيث انه تصحّ دعوى كون الفرد مقدّمة لتحقق صرف الوجود، بحيث يكون الفرد من المحصلات والمحققات لسرف الوجود.

ففيه: أنّ ذلك وان كان توجيهها لكلامه، الآ أنه مع ذلك لا يستقيم، بداهة أنّ الفرد في صرف الوجود ايضاً لم يكن مقدّمة، بل هو عينه. نعم: لو قلنا بعدم وجود الكلى الطبيعي و أنّه انتزاعى صرف، كان الفرد مقدّمة لأنتزاعه، كما هو الشأن في جميع الأمور الأنتزاعية، حيث يكون منشأ الأنتزاع مقدّمة لأنتزاعها، ولكن لا المحقق قائل بعدم وجود الطبيعي، ولا يمكن القول به. فدعوى مقدّمة الفرد ممّا لا اساس لها مطلقا.

ص ٤٩.

«و اما الواجب المذكور اى وجوب المقدّمة فلما كان هو ايضاً تبعياً كاصل الخطاب به بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذى المقدّمة، و حكمه حكم الخطابات الاصلية التوصيلية كالتقاضي الغريق و اطفاء الحريق و غسل الثوب النجس للصلوة، فلم يحكم بكونه واجباً اصلياً ولم يثبت له احكام الواجب الاصل الذاقى، فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعى كما سنشير اليه، و يجتمع مع الحرام لاجل كونه توصلياً نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمه والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل المطلوب بالحرام ايضاً، بل بفعل الغير ايضاً...»

واقما ثانيا: فلأن دعوى عدم وجوب المقدمة مما يكذبها الوجدان، ولا يمكن القول به، كما تقدم في بحث مقدمة (١) الواجب.

واقما ثالثا: فلأن دعوى: أنّ المنوع هو اجتماع الوجوب التفسى مع التهى النفسى لا الوجوب الغيرى، فمما لا شاهد عليها، ضرورة أنه لا فرق بين الوجوب التفسى والوجوب الغيرى بعد ما كان مطلق الوجوب مضادا من حيث الأقتضاء للحرمة، حيث أنّ الوجوب يقتضى البعث، والحرمة تقتضى الزجر، والتدافع بين الأقتضائين مما لا يخفى. نعم: لو سقط احدهما عن اقتضائه امكن الأجتتماع، وذلك لا يكون إلا بالأمر الترتبى، كما تقدم في مسألة المقدمة المحرمة.

ومنها:

انّ متعلقات الأحكام ليست هى الموجودات الخارجيّة، بل الصّور الذهنيّة، والصّور الذهنيّة متباينة لا اتّحاد بينها.

ولا يخفى عليك: أنّ هذا الاستدلال بظاهره فى غاية الفساد، لوضوح أنّ الصّور الذهنيّة، بما هى صور ذهنيّة، لا يعقل ان يتعلّق بها الطلب والتكليف، لأنّها كليّات عقليّة غير منطبقة على الخارجيات، ولا تحمل عليها، كما تقدم فى المقدمات، بل الصّور الذهنيّة أنّها تتعلّق بها التكاليف بلحاظ المرآتيّة لما فى خارج، والاتّحاد والأجتتماع بين المتعلّقات أنّها يكون بهذا اللّحاظ.

ومنها:

انّ الاجتتماع أنّها يكون مأموريّا لا آمريّا، بمعنى أنّ المأمور جمع بين متعلّق الأمر ومتعلّق التهى بسوء اختياره، والأمر لم يجمع بين المتعلّقين فى امره، حيث أنّ الأمر اخذ متعلق الأمر امرا مباينا لمتعلق التهى، و كان احدهما الصلوة والآخر الغصب، ولا ربط لأحدهما بالآخر.

و هذا الوجه كسابقه فى وضوح فساده، فإنّ المأمور أنّها جمع فى مقام الأمثال، ولا بدّ ان يكون الأمثال على طبق المأمور به، فلولم يجمع الأمر بين المتعلّقين

ولو بالأطلاق الشمولى او البدى، فكيف يمكن للمكلف الجمع فى الأمثال؟ مع انه ان كان المراد من (ان الأمر لم يجمع بين المتعلقين) هوان المتعلقات لا تكون بلحاظ الخارج، رجع الى ان الصور الذهنية بما أنها صور ذهنية متعلقات الطلب، و قد عرفت فساد ذلك. وان كان المراد: انه لم يجمع مع كونها مرآة لما فى الخارج، فالأجتمع لا محالة يكون آمرياً لا مأمورياً، مع انه لو بيننا على ان الأجتمع مأمورى يلزم سد باب التعارض من وجه، فانه دائماً يكون الأجتمع مأمورياً و فى مقام الأمثال، فيلزم ان لا يتحقق مورد للتعارض من وجه، و تكون جميع الموارد من باب التزام. فهذا الوجه ايضا ليس بشىء، و ان حكى انه كان هو المعتمد عليه فى عصر شريف العلماء.

ومنها:

ان متعلقات الأحكام انما تكون هى الماهيات الواقعة فى رتبة الحمل، لا الواقعة فى رتبة نتيجة الحمل، ولا الواقعة فى الرتبة المبينة للحمل التى تكون بتلك الرتبة كليات عقلية، كما ان الواقعة فى رتبة نتيجة الحمل تكون من الأمور الخارجية و تكون تلك الرتبة رتبة الأتحاد و رتبة عينية الكلى لمصداقه. فلو كان المتعلق للحكم هى الماهية الواقعة فى هذه الرتبة، يلزم اتحاد المتعلقين، لأن هذه الرتبة كما عرفت رتبة عينية كل كلى لمصداقه، والمفروض ان المصداق واحد، فيلزم اتحاد المتعلقين. و اما اذا كان متعلق الحكم هو الماهية بلحاظ الرتبة السابقة على الحمل القابلة للحمل، فلا يلزم حينئذ اتحاد المتعلقين، لان هذه الرتبة رتبة مغايرة الموضوع للمحمول المصححة للحمل، فلا اتحاد.

و بعبارة اوضح: متعلقات التكاليف انما تكون هى الصور الذهنية، القابلة الصديق على الخارجيات، الممكنة الأنطباق عليها، و هى بهذا المعنى متغايرة لا اتحاد بينها. و التى بينها اتحاد، هى المنطبقة على الخارجيات انطباق المحمول على موضوعه، المعبر عنه بنتيجة الحمل. و لعل هذا مراد من قال: ان ظرف عروض الأحكام على متعلقاتها انما هو الذهن، و ظرف اتصاف المتعلقات بالمطلوبية هو الخارج. والأتحاد انما يكون فى ظرف الأتصاف، لافى ظرف العروض، هذا.

ولكن لا يخفى عليك : فساد هذا الوجه ايضا، فإن واقع الأمر لا يخلو عن احد وجهين: فإنه اما ان يكون متعلقات الأحكام هي الصور الذهنية بما أنها صور ذهنية، واما ان تكون هي بما أنها مرآة لما في الخارج فانية فيه فناء الوجه في ذى الوجه والمرآة في المرئى. فان كان الأول، يلزم ان تكون المتعلقات هي الكليات العقلية، وهذا مما لا يعقل. وان كان الثانى يلزم محذور الأتحاد، لأتحاد المرئى و ذى الوجه، و تعدد المرآت والوجه لا اثر له، بعد ما لم يكن هو الملحوظ استقلالا والمتعلق للحكم بنفسه. فدعوى ان متعلقات الأحكام أنها تكون الماهيات الواقعة في رتبة الحمل لا الواقعة في نتيجة الحمل، مما ليس لها محصل.

و يتلو هذا الوجه في الضعف، دعوى: ان متعلقات الأحكام هي الماهيات الغير المتحصلة و هي ليست متحدة بعضها مع بعض، والأتحاد أنها يكون بين الماهيات المتحصلة، فان هذا عبارة اخرى عن الوجه السابق، ولا يكون له معنى محصل، فإن متعلقات الأحكام وان كانت هي الماهيات الغير المتحصلة، إلا ان الأمر بها أنها يكون بلحاظ التحصل، وهي في مقام التحصل متحدة.

والحاصل: ان الأمر والنهى، أنها يكونان بعثا لتحصيل الطبيعة، او عدم تحصيلها. وبالجملة: هذه الوجوه كلها مشتركة في المعنى، و أنها التفاوت بالتعبير، و هي جميعا ناظرة الى ان الأحكام من العوارض الذهنية للصور الذهنية، و ليست من العوارض الخارجية، و أنها الخارج يكون ظرف الأتصاف، لا العروض، بل ظرف العروض هو الذهن ليس الآ، و ان كان المتصور الذهنى ملحوظا على وجه المرآتية لما في الخارج.

والجواب عن الكل ايضا مشترك بأنه بعد تسليم اتحاد المتعلقين في الخارج و كون التركيب بينها اتحاديًا - كما هو مبنى الوجوه - لا سبيل الى دعوى تغاير متعلق الأمر والنهى، من جهة كون المتعلقات هي الصور الذهنية، فان الصور الذهنية الملحوظة مرآة لما في الخارج يكون العبرة فيها بالمرئى و ذى الوجه. فلو كانت وجوه الجواز هذه، فالحق مع المانعين. والذي ينفع في المقام هو اثبات عدم الأتحاد بين المتعلقين في الخارج وكون التركيب بينها انضماميًا، لا اتحاديًا، على ما سياتى

توضيحه.

و اما ادلة المانعين: فعمدتها ما ذكره المحقق الخراساني (قده) في كفايته (١) و حاصل ما افاده في وجه المنع يتركب من مقدمات، بعضها مسلمة، ككون متعلقات التكاليف هي الكليات الطبيعية ونفس المعنونات، لا العناوين والكليات العقلية. و بعضها ممنوعة اشد المنع، ككون تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنونات و انه يمكن انطباق العناوين المتعددة على ما ليس فيه جهة و ان ذلك لا يوجب عدم بساطته. فانه قد تقدم في المقدمات ان ذلك غير معقول، و قياسه بصفات البارئ مع الفارق، بل لابد من تعدد الجهة عند تعدد العنوان، غاية انه يمكن ان تكون الجهة تعليلية، و يمكن ان تكون تقييدية. فالمهم اثبات هذا المعنى.

و اذ قد عرفت عدم تمامية ما استدلل به للجواز والامتناع، فينبغي حينئذ بيان وجه المختار، و هو و ان تقدمت الاشارة اليه في ضمن المقدمات، الا أننا نزيده في المقام وضوحاً.

و حاصله: ان اجتماع المبادئ والمقولات، لا يعقل ان يكون على نحوالاتحاد، بحيث يكون ما بجذاء احدهما في الخارج عين ما بجذاء الآخر حتى يلزم تعلق الأمر بعين ما تعلق به انتهى، و ذلك لما عرفت: من بساطة المقولات و عدم تركيبها من مادة و صورة، بحيث كان ما به الاشتراك فيها غير ما به الامتياز، بل ان ما به الاشتراك فيها يكون عين ما به الامتياز، و يكون السواد مثلاً بهوية ذاته يمتاز عن البياض، مع اشتراكهما في كون كل منهما لونا، ولكن يمتازان ايضا بنفس اللون، وليس اللون فيها من قبيل الجنس و يكون هناك فصل مميّز لأحدهما عن الآخر. و كذا الحال في سائر المقولات، من غير فرق بين ان تكون من مقولة الكم والكيف، او من المقولات النسبية: من الفعل، والأنفعال، والأضافة، والأين، ومتى، والوضع، والنسبة المتكررة، فانها جميعا تكون بسائط خارجية، و يكون ما به الاشتراك فيها

(١) كفاية الاصول، الجلد الاول ص ٢٤٨ قوله قدس سره «و تحقيقه على وجه يتضح به....» الى ص

عين ما به الأمتياز، و حينئذ لا يعقل التركيب الأتحادي بينها، لأن التركيب الأتحادي يستدعى ان يكون ما به الأمتياز غير ما به الأشتراك حتى يتحدوا في الموضوع في مادة الأجماع، ويفترقا عنه في مادة الأفتراق، ويستدعى كلّ منهما موضوعا غير موضوع الآخر، كما في -العالم والفاسق - المجتمعين في زيد، والمفترقين في عمرو و بكر، ويكون ما به يمتاز العالم عن الفاسق في مادة الأفتراق مغايرا لما يشتركان فيه في مادة الأجماع.

و هذا بخلاف المبادئ، فإن امتيازها و اشتراكها في مادة الأجماع والأفتراق يكون بنهج واحد، ويكون امتيازها بهوية ذاتها و بنفس حقيقتها مجتمعة و مفترقة، و الآ كان ما به الأمتياز غير ما به الأشتراك ، فيلزم تركبها.

و حينئذ نقول: أتى مقولتين فرض اجتماعهما فلا محالة أنّهما يكونان في عين اجتماعهما ممتازتين، ويكون ما بجذاء احدهما في الخارج غير ما بجذاء الأخرى، وهذه المغايرة تكون بهوية ذاتها، من دون ان تكون هذه المغايرة بالفصول المتنوعة لها، بان يكون هناك ما هو بمنزلة الجنس لهما، فإنّ ذلك كلّ غير معقول، بل هما على حدّ سواء اجتماعا او افتراقا، و تكون الهوية والحقيقة محفوظة بتمامها و كما لها في صورتى الأفتراق والأجماع، فكلّ ما تستحق الصلوة من الحقيقة والهوية محفوظ في صورة اجتماعها مع الغصب و في صورة افتراقها عنه، و كذا الحال في الغصب، من دون ان تكون الصلوة الجامعة مع الغصب مغايرة مع الصلوة المفترقة عنه بجنس او فصل، و أنّها المغايرة تكون بالخصوصيات الفردية، حيث أنّها في صورة الأجماع متشخصة بالغصب، و في صورة الأفتراق متشخصة بامر آخر: من كونها في المسجد، والدار. والخصوصيات الشخصية لا ربط لها بالحقيقة و ليست ممّا يتعلّق بها الطلب، لا اصالة ولا تبعاً، كما عرفت من أنّ الأحكام متعلّقة بنفس الطبايع والحقائق، بلا سراية الى الخصوصيات. والمفروض امتياز الحقائق مجتمعة و مفترقة، و بعد ذلك لا يهتّمنا البحث عن أنّ الصلوة من أتى مقولة، والغصب من أتى مقولة، فإنها من أتى مقولة يفرضان على كلّ حال هما متعدّدان بحسب الحقيقة والمقولة كتعدّد هما بحسب المفهوم. والظاهر ان تكون افعال الصلوة من مقولة الوضع، سواء قلنا أنّ

المأمور به في مثل الركوع والسجود هو الهئية، كما هو مختار الجواهر (١) او الفعل كما هو المختار (٢) فانّ المراد من (الفعل) ليس هو الفعل باصطلاح اهل المعقول، بل الفعل الصادر عن المكلف، فيكون الأئخفاء الى الركوع اوضاعاً متلاصقة متصلة. و بذلك يندفع، توهم اجتماع الصلوة والغصب في الحركة، مع وحدتها و كونها من اصول الأكوان الاربعة التي لا بدّ منها في كلّ جسم و عدم خلّوه عن احدها. و في هذا الأصل الكوني قد اجتمع عنوان الغصب والصلوة، مع أنّه كون واحد.

وجه الدّفع هو أنّه: ان كان المراد من وحدة الحركة وحدتها بالعدد، بحيث تعدّ حركة واحدة، فهذا ممّا لا ينفع. و ان كان المراد من وحدة الحركة وحدة الحركة الصلوتية والحركة الغصبية بالهوية والحقيقة، فهذا ممّا لا يعقل، لأستدعاء ذلك اتّحاد المقولتين، لأنّ الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة. فلو كانت الحركة حركة واحدة حقيقة و هوية يلزم عينية الصلوة للغصب، و هو كما ترى بمكان من الفساد، لأنّ المقولات تكون بشرط لا بعضها مع بعض، فلا يعقل الاتّحاد فيها، كما تقدّم.

و بالجملة: الحركة لا يعقل ان تكون بمنزلة الجنس للصلوة والغصب، بحيث يشتركان فيها و يمتازان بامر آخر، لما عرفت من أنّه يلزم التركيب في الأعراض، مع كونها بسيطة. و ليست هي ايضاً عرضاً آخر غير المقولات، لأنه يلزم قيام العرض بالعرض، و هو محال. فلا بدّ ان تكون الحركة في كلّ مقولة عين تلك المقولة. و حينئذ نقول: كما أنّ الصلوة مغايرة بالحقيقة والهوية للغصب، فكذا الحركة الصلوتية مغايرة

(١) اشارة الى ما اختاره صاحب الجواهر قدس سره من ان الركوع هو الأئخفاء الخاص والحالة الخاصة من التقوس والسجود القسم الخاص من الخضوع والأئخفاء بالمعنى الاسم المصدرى (راجع جواهر الكلام الجزء ١٠ الخامس من افعال الصلوة الركوع ص ٧٤، الواجب السادس السجود ص ١٢٣ - الجزء ٩ تحقيق القول في القيام المتصل بالركوع. ص ٢٣٨).

(٢) راجع تفصيل ما افاده قدس سره في المقام، الجزء الثاني من تقرير اجائته في مباحث الصلوة للمحقق الأمل قدس سره. الفصل الثالث في القيام ص ٦٠ الفصل الخامس في الركوع ص ١٩٤

للحركة الغصبية، بعين مغايرة الصلوة والغصب، ويكون في المجمع حركتان: حركة صلوتية، وحركة غصبية. وليس المراد من الحركة رفع اليد ووضع اليد وحركة الرأس والرجل ووضعها، فإن ذلك لا دخل له في المقام حتى يبحث عن أنها واحدة او متعددة، بل المراد من الحركة: الحركة الصلوتية والحركة الغصبية، وهما متعددتان لا محالة.

وحاصل البرهان على ذلك يتركب من امور يديهية:

الأول: بساطة المقولات، وان ما به الأشتراك فيها عين ما به الأمتياز.

الثاني: تغاير المقولات بحسب الحقيقة والهوية، واعتبارها بشرط لا بالنسبة

الى انفسها، وان كانت بالنسبة الى موضوعها يمكن لحاظها لا بشرط.

الثالث: كون الحركة في كل مقولة عين تلك المقولة، وليست هي بمنزلة

الجنس للمقولات، حتى يلزم التركيب فيها، ولا هي ايضاً من الأعراض المستقلة،

حتى يلزم قيام عرض بعرض. وبعد هذه الأمور الواضحة، كيف يعقل اتحاد متعلق

الأمر والنهي وتعلق كل منهما بعين ما تعلق به الآخر؟ فانه يلزم الخلف، اذا الاتحاد

يوجب عدم تباين المقولات وان ما به اشتراكها غير ما به امتيازها.

هذا كله، مضافا الى ان نسبة المكان الى المكين والأضافة الحاصلة بين

المكين والمكان لا يعقل ان تختلف بين ان يكون المكين من مقولة الجواهر او من مقولة

الأعراض. وكما لا يعقل التركيب الأتحادي بين الجوهر والأضافة في قولك: زيد

في الدار، فكذلك لا يعقل التركيب الأتحادي بين الضرب والأضافة في قولك:

ضرب زيد في الدار، او الصلوة والأضافة في قولك: صلوة زيد في الدار. وكما لا يكون

زيد غصبا، كذلك لا تكون الصلوة غصبا، او الضرب غصبا، لما عرفت من وحدة

الأضافة والنسبة في الظرف المستقر والظرف اللغو، وأنه لا تختلف بين ان يكون

طرف الأضافة من مقولة الجواهر، او مقولة الأعراض، وذلك واضح. وبعد هذا لا

ينبغي الشبهة في جواز اجتماع الأمر والنهي، وعدم لزوم تعلق الأمر بعين ما تعلق به

النهي وبذلك يمتاز باب اجتماع الأمر والنهي عن باب التعارض

بالعموم من وجه، حيث ان اجتماع العنوانين في باب التعارض يكون على وجه

التركيب الأتحادي، كالعالم والفاسق، وفي باب اجتماع الأمر والنهي على وجه التركيب الأنضمامي. وبين البابين بون بعيد.

ومن الغريب: ما افاده بعض الأعلام من أنّ الفرق بين البابين أنّها هو باشمال كلّ من الحكيم على المقتضى في باب اجتماع الأمر والنهي، وعدم اشمال احدهما على ذلك في باب التعارض بالعموم من وجه، فإنّ الفرق بذلك ممّا لا محصل له، لما فيه:

اولاً: أنّ المسئلة لا تبتنى على المقتضيات والملاكات، بل النزاع في مسئلة اجتماع الأمر والنهي اعم من ذلك، فإنّ النزاع جار حتّى لو قلنا بمقالة الأشاعرة من عدم الملاكات.

و ثانياً: أنّ عدم ثبوت المقتضى لأحد الحكيم لا يكون ضابطاً لباب التعارض، ضرورة أنّه مع العلم بعدم المقتضى لأحدهما يعلم بكذب احد الدليلين، و معه يكون من باب اشتباه الحجة بالآلاحة، ولا يكون حينئذ من باب التعارض، ولا يجرى فيه شيء من احكام التعارض، بل لا بدّ من اعمال قواعد العلم الأجمالى حينئذ.

وثالثاً: أنّه لا طريق لنا الى احراز المقتضى والملاك الآ بالدليل، حيث أنّ كل دليل كاشف عن ثبوت المقتضى، وليس لنا طريق سوى ذلك الآ بالهام او وحى. والدليلان في باب اجتماع الأمر والنهي وفي باب التعارض من وجه سيان في الكاشفية، فن اين صار الدليلان في مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق متعارضين؟ وفي مثل صلّ ولا تغصب من مسئلة اجتماع الأمر والنهي؟ و احالة الأمر الى الأجماع كما ترى، لآته ليس في جميع موارد البابين اجماع يمكن الأعتداد عليه.

و بالجملة: ارجاع المايز بين البابين الى المقضيات والملاكات ممّا لا يستقيم، بل المايز بين البابين هو ما ذكرنا من أنّ اجتماع المتعلقين في باب الأجماع يكون على وجه الأنضمام، و في باب التعارض يكون على وجه الأتحاد. وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ مسئلة اجتماع الأمر والنهي لا تندرج في صغرى التعارض، لكون

التركيب فيها انضمامياً.

و بعد ذلك ينبغي التنبيه على امور

الأول:

أنه لو قلنا: بالتركيب الأتحادي و امتناع اجتماع الأمر والنهي، فلا محالة تندرج المسئلة في صغرى التعارض، للزوم تعلق الأمر حينئذ بعين ما تعلق به النهي، واستلزامه لأجتماع الضدين في واحد شخصي عدداً و هوية، وعليه لابد من اعمال قواعد التعارض.

ومن الغريب (١) أن الشيخ (قده) قال: أن المسئلة بناء على الأمتناع تكون من صغرى التعارض، و مع ذلك يجعلها من صغرى التزاحم عند ذكر الوجه الثالث للجواز. و حيث كان المطلوب في (صل) هو صرف الوجود و يكون الأطلاق فيه

(١) فانه قدس سره قد افاد في التقريرات في مقدمة بحث الاجتماع:

«وقد يظهر من بعض آخر ان البحث فيها يرجع الى البحث عن مقاصد الاصول، فانها يستنبط منها صحة الصلاة في الدار المغصوبة و فسادها، وليس بشيء أن الصحة والفساد لا يتربيان على الجواز والعدم، بل التحقيق ان الصحة متفرعة على عدم التعارض والتناقض بين مدلولي الامر والنهي و تشخيص ذلك موقوف على مسئلة الجواز والامتناع، فهذه المسئلة من مباني المسئلة الاصولية و هي وجود التعارض و تحقق التناقض بين الأدلة و عدمه...»

(مطرح الانظار- مقدمة بحث اجتماع الامر والنهي ص ١٢٤)

و ذكر في الوجه الثالث من وجوه الجواز

«فان قلت: فعلى ما ذكرت من ان الأمر لابد و ان يكون الفرد المحرم خارجاً عن مطلوبه و مقصوده أيضاً يلزم فساد الصلوة في الدار المغصوبة ولو في حال النسيان والاضطرار، لا بواسطة امتناع الامتناع بالمحرم بل بواسطة امتناع الأمر كما هو قضية التقييد مع ان المشهور ان المانعين يحكمون بصحتها، و كذا صحة نظائرها كصلوة الصبي بناء على كونها تشريعية في الدار المغصوبة وقد سمعت فيما تقدم كلام المقدس الاردبيلي طيب الله رسمه.

قلت: ان المخصص لو كان لفظاً كما في قولك: اكرم العلماء الا زيدا كان الوجه عدم اكرام زيد في جميع الاحوال، و اما لو كان المخصص عقلاً فلا بد من الاقتصار على قدر يقضيه، وليس وجه التخصيص بالافراد الغير المحرمة في المقام الا مناقضة الطلب التحريمي والطلب الوجوبي، و بعد ارتفاع التحريم بواسطة النسيان فلا مانع من القول بالصحة والاخذ باطلاق الامر بالصلوة، فيكون ذلك من باب التزاحم كاتخاذ الغريقين فان عدم تعلق التكليف بكل واحد منها على سبيل الاجتماع ليس الا بواسطة وجود المصلحة فيها على وجه سواء مع امتناع الاجتماع منها، و اذا فرضنا ارتفاع المانع صح الامر من غير اشكال.» (نفس المصدر، ص ١٤٨)

بدليًا، وفي (لا تغصب) مطلق الوجود ويكون الأطلاق فيه شموليًا، و كان الأطلاق الشمولى مقدما عند التعارض مع الأطلاق البدلى، حيث أنّ مقدمات الحكمة فى الأطلاق الشمولى موجبة لخروج الأفراد عن كونها متساوية الأقدام فى الأطلاق البدلى، على ما بيناه فى محلّه (١) فلا بدّ حينئذ من تقييد اطلاق متعلّق الأمر بما عد الفرد المجمع للغصب، و يكون المأمور به حينئذ هو الصلوة المقيدة بان لا تكون فى الدار الغصبية، و هذا التقييد راجع الى مرحلة الثبوت والواقع، كما هو الشأن فى جميع الأطلاقات والمقيّدات، حيث أنّ دليل المقيد كاشف عن عدم تعلّق ارادة الأمر بما تضمّنه المطلق، ولا دخل لعلم المأمور و جهله بذلك ، فإنّ علم المأمور و جهله أنّها ينفع فى باب التراحم، لافى باب التعارض، كما تقدّم تفصيله فى مبحث التراحم (٢) و لازم ذلك هو فساد الصلوة فى الدار الغصبية، سواء علم المكلف بغصبية الدار اولم يعلم، لأنه لم يأت بما هو المأمور به. مع أنّ الظاهر تسالم الفقهاء على صحّة الصلوة فى الدار الغصبية عند الجهل بالغصب، و هذا يكشف عن عدم ادراجهم المسئلة فى صغرى التعارض، و ذلك لا يكون الاّ بالبناء على جواز اجتماع الأمر والتهى. و يدلّ على ذلك اخذهم فى عنوان البحث قيد المندوحة، فإنّ المندوحة لا دخل لها بالتعارض، و أنّها تنفع فى باب التراحم، لأنّ الضابط فى باب التعارض، هو عدم امكان تشريع الحكيم الذين تكفلها الدليلان فى عالم الثبوت والتشريع، كان هناك مكلف اولم يكن، حصلت القدرة اولم تحصل، فاعتبار المندوحة لا دخل له بباب التعارض.

نعم: هى تنفع فى باب التراحم، حيث أنّ التراحم انما يكون باعتبار القدرة، فيتوهم حينئذ أنّ القدرة على ايجاد الطبيعة فى الجملة تكنى فى صحة الفرد المراحم للأهمّ والمضيق، على ما تقدّم من مقالة المحقق الكركى و سيأتى توضيحه ايضاً.

(١) راجع الجزء الرابع من الفوائد، التعادل والتراجيح، المبحث الخامس، ص ٢٧٢-٢٧٣ الطبعة القديمة.

(٢) راجع بحث الضد، المقام الاول فى الفرق بين التراحم والتعارض ص ٣١٧

و بالجملة: التسالم على اخذ قيد المندوحة في عنوان المسئلة وعلى صحة الصلوة في الدار الغصية عند الجهل بالغضب، يكشف كشفا قطعيا عن كون الجواز من الجهة الاولى كان عندهم مفروغا عنه.

وما يقال: من ان الصحة عند الجهل انما هي لوجود الملاك والمقتضى، حيث انه يعتبر في مورد الاجتماع ثبوت كل من ملاك الحكيم، وبذلك حصل المايز بين باب الاجتماع و باب التعارض من وجه، فليس بشئ، لأن ثبوت الملاك المغلوب بما هو اقوى منه والمسكور بغيره في عالم الجعل والتشريع - بحيث كان الحكم المنشأ في عالم الثبوت والواقع هو خصوص ما كان واجدا للملاك الغالب والمقتضى الأقوى - لا يصلح ان يكون موجبا للصحة، فان الموجب للصحة، هو الملاك التام الذي لا يكون مكسورا بما هو اقوى منه في عام الجعل والتشريع.

والحاصل: ان تصحيح العبادة بالملاك انما يكون بعد الفراغ عن ثبوت حكمها وتشريعه مطلقا، غاية انه وقع التزاحم بين ذلك الحكم وبين حكم آخر في مقام الأمثال و صرف القدرة عند عدم تمكن المكلف من كلا الأمثالين. والتزاحم بين الحكيم امر، وبين المقتضيين امر آخر، بينها بون بعيد، فان تزاحم الحكيم على ما عرفت، انما يكون في مقام الفعلية وتحقق الموضوع بعد الفراغ عن تشريعها على طبق موضوعاتها المقدر وجودها، و في هذا القسم من التزاحم يكون لعلم المكلف وجهه دخل، حيث ان الحكم المجهول لا يصلح ان يكون مزاحما لغيره، فانه لا يكون شاغلا لنفسه، فبان لا يكون شاغلا عن غيره اولى.

واما تزاحم المقتضيين، فانما يكون في مقام الجعل والتشريع، حيث يتزاحم المقتضيان في نفس الأمر و ارادته، ويقع الكسر والأنكسار بينها في ذلك المقام، و يكون لعلم الأمر و جهله دخل في تزاحم المقتضيين، حيث لولم يعلم الأمر بثبوت المقتضيين، لا يعقل ان يقع التزاحم بينها في ارادة الأمر. و علم المكلف و جهله اجنبى عن ذلك، فان عالم الجعل والتشريع انما يكون بيد الأمر، والمأمور اجنبى عنه، فيكون لعلم الأمر و جهله دخل، كما ان عالم الأمثال و صرف القدرة و اعمالها يكون بيد المكلف، والأمر اجنبى عنه، فيكون لعلم المأمور دخل.

واما دعوى: انه بعد ما كان لكل من الحكيم مقتضى في عالم الثبوت فلا مانع من انشاء كل من الحكيم على طبق المقتضى ويكون الحكم في كل منها اقتضائياً و كان الحكم الفعلي هو ما يكون ملاكه اقوى و اتم، ففسادها غنى عن البيان، بداهة انّ المقتضى المزاحم بما هو اقوى منه دائماً، لا يصلح لأنشاء حكم على طبقه، لأنه

اولاً: يلزم اللغوية، اذا لحكم الذى لا يصير فعلياً ولا يجب امتثاله بوجه من الوجوه يكون تشريعه لغواً، مثلاً لو فرض انّ العالم له اقتضاء الأكرام، والفاسق له اقتضاء عدم الاكرام، ففي غير مورد التصادق لا مزاحمة بين المقتضيين، و اما في مورد التصادق فيتزاحم المقتضيان، فان لم يكن احدهما اقوى، فلا بدّ من الحكم بالتخيير ثبوتاً، و ان كان احدهما اقوى - كما لو فرض، انّ العلم اقوى ملاكا للأكرام من الفسق لعدم الأكرام - فلا بدّ حينئذ من انشاء الحكم على طبق الأقوى و تشريع وجوب اكرام العالم مطلقاً بحيث يشمل مورد التصادق و عدم تشريع حرمة اكرام الفاسق مطلقاً، بل لابدّ من تخصيص دائرة التشريع بما عدا مورد التصادق. و تشريعه مطلقاً - حتى في مورد التصادق و لكن الحكم الفعلي يدور مدار الأقوى، و يكون الحكم الفعلي في مورد التصادق هو وجوب الأكرام - يوجب اللغوية، اذ لا اثر للتشريع المطلق، مع انه لا تصل التوبة الى امتثاله في مورد التصادق، لأنّ المفروض انّ الحكم الفعلي غيره. (١)

وثانياً: انّ ذلك غير معقول، لأنّ ارادة الأمر في عالم الثبوت، اما ان تتعلق باكرام العالم الفاسق، و اما ان تتعلق بعدم اكرامه، ولا يعقل الأهمال الثبوتى، فان تعلقت ارادته باكرام العالم الفاسق لأقوائية ملاكه، فلا بدّ ان لا تتعلق ارادته بعدم

١- لا يخفى عليك انّ القائل بهذه المقالة يدعى: انه في صورة الجهل لا يكون الحكم الذى ملاكه اتم و اقوى فعلياً، بل الحكم الفعلي هو الذى يكون ملاكه انقص و اضعف، فيظهر لتشريعه اثر في صورة الجهل، فهو على مبناه من معنى الحكم الفعلي صحيح لا يرد عليه شئ من الأيرادات، نعم الأشكال الذى يرد عليه هو فساد المبنى و ان معنى الحكم الفعلي ليس ذلك، على ما تقدم بيانه. منه

الأكرام، لأمتناع اجتماع التقيضين، ومع عدم تعلق ارادته بعدم الأكرام في مورد التصادق والأجتماع، كيف يعقل ان يكون محكوما بجرمة الأكرام؟ حتى نسميه حكما اقتضائيا. وقس على ذلك مسألة الصلوة والغضب، فإنه بناء على الأمتناع، يكون حالهما حال العالم والفاسق.

والحاصل: انّ تشريع الحكم على وجه الأهمال لا يعقل في عالم الثبوت، و ان كان الأهمال في عالم الأثبات والدليل ممكنا، من جهة أنه لم يكن فعلا بصدد بيان تمام غرضه، بل اعتمد على المبيّن المنفصل. و اما في عالم الثبوت، فذلك امر غير معقول، اذ لا يعقل ان لا يدري الأمر الملتفت اين تعلقت ارادته، وتعلق الأرادتين المتضادتين في مورد الأجتماع والتصادق لا يعقل، فلا بد ان تكون الأرادة واحدة، اما ان تتعلق بوجود الأكرام، و اما ان تتعلق بعدمه. و بعد ذلك ما معنى انشاء الحكيم على طبق كلا المقتضيين و كون الحكم الفعلي هو الأقوى ملاكا؟ و هل للحكم معنى غير الأرادة؟ و هل هذا الآ عبارة عن القول باهمال متعلق الأرادة؟ او اجتماع الأرادتين المتضادتين؟

و ثالثاً: هب، انه سلّمنا ذلك كلّه و قلنا بهذا المحال، ولكن مع ذلك لا دخل لعلم المكلف وجهله في ذلك، لا في مقام تشريع الحكيم على طبق كلا المقتضيين، ولا في مقام فعلية الحكم بالمعنى المذكور، لأنّ فعلية الحكم على هذا تدور مدار ما هو الأقوى ملاكا، وهو امر واقعي لا دخل فيه لعلم المكلف وجهله، فبات وجه صحت الصلوة في الدار الغصبيّة في صورة الجهل؟ مع انّ الحكم الفعلي بناء على هذا المبني الفاسد، هو حرمة الغضب، لأقوائية ملاكه، والملاك الثابت في الصلوة لا يصلح لذلك، لمغلوبيته و انكساره بالأقوى، فتأمل (١) جيداً.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: انه بناء على الأمتناع لا يحيص عن القول بفساد

١- وجهه هو ما تقدم متا في الحاشية السابقة، من أنه في صورة الجهل لا يكون الحكم فعلياً، فلعلم المكلف وجهله دخل في فعلية الحكم وعدمه فالهّم هو منع دخل علم المكلف وجهله في فعلية الحكم، بل فعلية الحكم تدور مدار تحقّق موضوعه، على ما اوضحناه في محلّه. منه

الصلوة، و تدرج المسئلة في باب التعارض، و تكون بعد تقديم جانب النهي من صغريات النهي في العبادة. وقد عرفت أنه لابد من تقديم جانب النهي، لكون الأطلاق فيه شموليًا، دون الأمر.

و اما بناء على الجواز، فتكون المسئلة مندرجة في باب التزام. والحكم فيه وان كان أيضاً تقديم جانب الحرمة، إلا أنه بملك آخر، وهو تقديم ما لا بدل له على ما له البدل - على ما تقدم تفصيله في مرجحات باب التزام - ويكون لعلم المكلف وجهه حينئذ دخل في ذلك، لما عرفت من أن المزاخمة تتوقف على الأحرار والوجود العلمي،

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ القول بصحة الصلوة في الدار الغصبيّة في صورة الجهل والتسيان لا يجتمع مع القول بالأمتناع. و من هنا يمكن ان نستكشف أنّ المشهور بنائهم على الجواز، لقولهم بصحة الصلوة في صورة الجهل، مضافا الى اعتبار قيد المندوحة، التي لا تنفع إلا بعد الفراغ من الجهة الأولى، كما اشرنا اليه.

التنبيه الثاني:

قد استدل لجواز اجتماع الأمر والنهي بوقوعه في الشرعيات كثيرا، و جعلوا موارد العبادات المكروهة من ذلك الباب، بتقريب: أنّ الأحكام بأسرها متضادة، ولا اختصاص لذلك بالوجوب والحرمة، وقد اجتمع في العبادات المكروهة الوجوب والكرهية، او الاستحباب والكرهية، هذا.

ولكن لا يخفى عليك : فساد الاستدلال بذلك لما عرفت: من أنّ مورد البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي، هو ما اذا كان بين المتعلقين العموم من وجه، والتسبة بين المتعلقين في العبادات المكروهة هو العموم المطلق، فلا ينبغي جعلها من موارد اجتماع الأمر والنهي.

نعم: ينبغي البحث عن كيفية تعلق الكراهية بالعبادة، و أنه ما المراد من الكراهية فيها، فهل هي بمعناها المصطلح؟ او أنها بمعنى الأقل ثوبا؟ كما قيل. فنقول - و من الله التوفيق - تعلق النهي التنزيهي بالعبادة يكون على اقسام ثلاثة:

الأول: ما اذا تعلق الأمر بعنوان، والنهي التنزيهي بعنوان آخر، و كان

بين العنوانين العموم من وجه، كالأمر بالصلوة والتّهي عن الكون في بيوت الظلمة، و هذا القسم يكون داخلا في مسألة اجتماع الأمر والتّهي، غاية انّ التّهي تارة يكون تحريمياً، واخرى يكون تنزيهياً، نعم يختلف التّهي التحريمي والتنزيهي من جهة اخرى، كما سنبين.

الثاني: ان يكون بين متعلّق التّهي التنزيهي ومتعلّق الأمر العموم المطلق، كالتّهي عن الصلوة في الحمام.

الثالث: ان يتعلّق التّهي التنزيهي بعين ما تعلّق به الأمر، وذلك كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها، كالتّهي عن التوافل المبتدئة في الأوقات الخاصة، و كالتّهي عن صوم يوم عاشوراء و امثال ذلك، ممّا تكون نفس العبادة المأمور بها منهيّا عنها بالتّهي التنزيهي، و ينبغى البحث عن كلّ واحد من هذه الأقسام مستقلاً، فنقول:

اما القسم الأول:

فحاصل الكلام فيه: هو أنّ التنزيهي ليس كالتّهي التحريمي ممّا يوجب تقييد متعلّق الأمر بما عدا مورد الأجماع مطلقاً، سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر والتّهي، او قلنا بامتناعه. اما لو قلنا بالجواز فواضح. و اما لو قلنا بالامتناع، فلأنّ منشأ التّقييد في التّهي التحريمي أنّها هو لمكان منافات المنع عن كل وجود للطبيعة - الذي تضمّنه التّهي التحريمي المتعلّق بالطبيعة بلحاظ مطلق الوجود - مع الرّخصة المستفادة من اطلاق الأمر باتى وجود من وجودات الطبيعة، لأنّ تعلّق الأمر بالطبيعة بلحاظ صرف الوجود لا محالة يتضمّن الرّخصة بالنسبة الى اتى وجود يفرض من الطبيعة و اتى فرد ياتي به المكلف، لمكان انطباق الطبيعة المأمور بها على كلّ فرد، وليس المأتى به في الخارج هو عين متعلّق الأمر، لأنّه لو كان المأمور به عين ذلك و كان هو الواجب لما جاز تركه الى بدل، والمفروض جواز تركه الى بدل، فالمأتى به لا يكون هو عين متعلّق الأمر، بل متعلّق الأمر هو الطبيعة المنطبقة على المأتى به انطباق الطبيعي على افراده، والأمر بالطبيعة يقتضى الرّخصة باتيان الفرد المأتى به بمقتضى الأطلاق، والمفروض انّ التّهي التحريمي لمكان اطلاقه الشمولى يقتضى المنع و

عدم الرخصة في اتيان ذلك الفرد، فيحصل التدافع بين كل من اطلاق الأمر واطلاق التهي، من حيث ما يقتضيانه: من الرخصة وعدم الرخصة. فلا بد حينئذ من اطلاق متعلق الأمر بما عدا ذلك الفرد، لقوة اطلاق التهي من حيث كونه شمولياً، ويخرج ذلك الفرد عن صلاحيته لأنطباق الطبيعة المأمور بها عليه.

وهذا بخلاف التهي التنزيهي، فإن التهي التنزيهي لا يقتضي المنع وعدم الرخصة عن ذلك الفرد، بل النهي التنزيهي بنفسه يقتضي الرخصة والمفروض ان الأمر ايضاً يقتضي الرخصة بذلك الفرد، فلا تدافع بين ما يقتضيه اطلاق الأمر، و ما يقتضيه اطلاق التهي التنزيهي، وبعد عدم التدافع لا موجب لتقييد اطلاق الأمر بما عدا المجمع، بل اطلاق الأمر بعد محفوظ على حاله، من دون تصرف فيه. وذلك لاينافي التضاد بين الوجوب والكرهية، فإن التضاد بينهما إنما يمنع عن اجتماعها في امر واحد شخصي، بحيث تتعلق الكراهية بعين ما تعلق به الوجوب، كما اذا كان هناك شيء واحد تعلق به الوجوب بحيث لا يرضى الأمر بتركه، وتعلق به الكراهية بحيث يرضى بتركه، من غير فرق بين ان يكون ذلك الشيء متعلقاً للوجوب والكرهية، بالنصوصية، او بالأطلاق، بان يكون كل من اطلاق الأمر والتهي شمولياً يعم جميع الأفراد، فإنه يلزم ايضاً تعلق الأمر والكرهية في واحد شخصي.

واقا اذا لم يتعلق الأمر الوجوبي بعين ما تعلق به التهي الكراهتي - لا بالنصوصية ولا بالأطلاق الشمولي، بحيث ينحل الى جميع الأفراد والوجودات التي تفرض للطبيعة، بل تعلق الأمر بالطبيعة على نحو صرف الوجود، وتعلق التهي الكراهتي بالطبيعة على نحو مطلق الوجود - فلم تجتمع الكراهية مع الوجوب حتى يلزم اجتماع الضدين، لما عرفت: من ان الأفراد فيما اذا كان المطلوب صرف الوجود ليست هي بنفسها متعلق الأمر، والآ للزم الأتيان بجميعها، وليس المطلوب و متعلق الأمر (احدها) على نحو الواجب التخيري الشرعي، بل كان كل فرد من الأفراد مما تنطبق عليه الطبيعة، لمكان الأطلاق. وانطباق الطبيعة على فرد إنما يقتضي الرخصة في اتيانه بحيث يجوز تركه الى بدل، لا تعينه، كما اذا كان المطلوب مطلق الوجود. والرخصة في الفرد لاينافي كراهته، لأنها ايضاً تتضمن الرخصة.

فالقائل بامتناع اجتماع الأمر والنهي لا يلزمه التقييد و اخراج المجمع عن اطلاق الأمر فيما اذا كان النهى تنزيهياً، كما كان يلزمه فيما كان النهى تحريمياً، للمنافاة بين الرخصة في اتیان الفرد المستفاد من اطلاق الأمر، وعدم الرخصة فيه المستفاد من اطلاق النهى، كما عرفت.

ولا يتوهم: ان القائل بالامتناع، انما يقول به لأجل لزوم تعلق الأمر بعين ما تعلق به النهى، ومع العينية لا يفرق الحال بين ما اذا كان النهى تحريمياً او كان تنزيهياً، لثبوت المضادة بين جميع الأحكام الخمسة.

و ذلك : لأنّ المراد من حديث العينية، ليس هو أنّ المأثى به من الفرد هو عين ما تعلق به الأمر والنهي، لوضوح ان الأمر لم يتعلّق بالمأثى به، بل تعلق الأمر بالطبيعة بما أنّها مرآة لما في الخارج، ويكون المأثى به ممّا ينطبق عليه الطبيعة بمقتضى اطلاقها. وقد عرفت: أنّ الأطلاق لا يقتضى ازيد من الرخصة في كلّ فرد مع جواز تركه الى بدل، لمكان كون الأفراد متساوية الأقدام في انطباق الطبيعة على كلّ منها. والنهى التحريمى يوجب دفع هذا التساوى، والآلزم اجتماع الرخصة والآلارخصة، والنهى التنزيهى لا يرفع هذا التساوى لبقاء الرخصة على حالها، فتأمل جيداً. فإنّه لا يخلو عن دقة و لطافة.

هذا اذا كان بين متعلق الأمر والنهى التنزيهى العموم من وجه.

واقا القسم الثانى:

وهو ما اذا كان بين المتعلقين العموم المطلق، كصلّى، ولا تصل في الحمام، فالكلام فيه هو الكلام في القسم السابق، لما عرفت سابقاً: من أنّ القسم السابق بناء على الامتناع يكون من صغريات مسألة النهى عن العبادة، وقد عرفت أنّ النهى التنزيهى عن العبادة لا يقتضى التقييد وليس كالتهى التحريمى. ففي مثل قوله: صلّى، ولا تصل في الحمام، يكون كلّ من الأمر الوجوبى والنهى التنزيهى على حاله، حيث أنّ الأمر الوجوبى باطلاقه يقتضى الرخصة في الصلوة في الحمام. والنهى التنزيهى لاينا في هذه الرخصة، ولا يلزم ايضاً اتحاد متعلق الأمر الوجوبى والنهى التنزيهى و عينية احدهما للآخر، حتّى يلزم اجتماع الصّدين، فإنّ الأمر الوجوبى

تعلق بالطبيعة على نحو صرف الوجود ولم يتعلّق بجميع حصصها على نحو الشمول والسرّيان، والأمر المتعلّق بالطبيعة على نحو صرف الوجود لا يقتضى ازيد من الرخصة في ايجاد الطبيعة في ضمن اى حصّة، وهذا لا ينافي التّهى التّزهيى عن حصّة خاصّة، لأنّه ايضاً يقتضى الرخصة.

وهذا هو السر فيما يصنعه الفقهاء في مقام الجمع بين الأخبار: من حمل التّهى على التّزهيى والكرهية، ولا يعاملون التّهى التّزهيى معاملة التعارض من وجه او المطلق، ولا يحملون المطلق على المقيد في مثل اعتق رقبة ولا تعتق الكافرة، اذا استفادوا منه كون التّهى تّزهيياً و كذا لا يعملون قواعد التعارض من وجه في مثل: اكرم عالماً، ولا تكرم الفاسق، اذا كان التّهى للتّزهيى. بل ربّما يجمعون بين الأخبار المتعارضة بحمل التّهى فيها على التّزهيى، ويستشكلون بأنّه لا شاهد على هذا الجمع. واشكالهم من حيث عدم ما يدل على أنّ التّهى تّزهيى، لامن حيث أنّ التّهى التّزهيى بعد الفراغ عن كونه تّزهيياً لا يوجب الجمع بين الأخبار المتعارضة، بل ذلك عندهم مفروغ عنه، و انما ينازعون في الصغرى. فاحفظ ما ذكرناه فانه يفتح به باب من ابواب الفقه في مقام الجمع بين الأخبار.

وما قيل: من أنّ التّزهيى في باب العبادات انما يكون بمعنى اقلّ ثواباً، فهو بظاهره ممّا لا يستقيم، لأنّه ليس معنى التّهى التّزهيى اقلية الثواب، ولا موجب لأخراج التّهى عن ظاهره من المولوية الى الأرشادية وجعله بمنزلة الأخبار عن قلّة الثواب، بل التّهى على ظاهره من المولوية. نعم هو كاشف عن وجود حزاة و منقصة في تلك الحصّة من الطبيعة. وبهذا المعنى تكون جميع الأوامر والتّواهي كاشفة وارشاداً الى المصالح والمفاسد، ومع ذلك تكون الأوامر والتّواهي مولوية.

بقى الكلام في القسم الثالث:

وهو ما اذا تعلق التّهى التّزهيى بعين ما تعلق به الأمر، كصوم يوم عاشوا. والتّوجيه الذى ذكرناه في القسمين الأولين لايجرى في هذا القسم، لأنّ صوم يوم عاشوراء بما أنّه صوم يوم عاشوراء مستحبّ، لأستحباب صوم كلّ يوم بالخصوص، و معه لا يعقل ان يتعلّق به التّهى التّزهيى، لما بين الأمر والتّهى من التّضاد، و ان

كان احدهما استحبابياً والآخر تنزيهياً.

وما قيل في توجيه ذلك: من أنه يمكن ان يكون ترك صوم يوم عاشوراء ملازماً لعنوان راجح، او سبباً توليدياً له، فيكون الترك كالفعل راجحاً ومستحباً و ان كان التَّرك ارجح، لمواظبة الأئمة (عليهم السلام) واصحابهم عليه فاسد، فإنه لا يعقل ان يكون كل من الفعل والترك راجحاً ومستحباً شرعاً، لأن المتيقن من وقوع الكسر والانكسار بين الجهات والمصالح هو ما اذا كانت الجهات بين التقيضين: من فعل شئ وتركه، وكيف يعقل عدم وقوع الكسر والانكسار بين التقيضين؟ مع وقوعها بين الضدين الذين لا ثالث لهما والمتلازمين في الوجود دائماً. فاذا كان هذا حال المتضادين والمتلازمين، فما ظنك في التقيضين. وبالجملة: لا يعقل ان لا يقع الكسر والانكسار بين الجهات في باب التقيضين، ولا يعقل ان يكون كل من التقيضين مأموراً به بالأمر الاستحبابي ويكون كل من الفعل والترك راجحاً مبعوثاً اليه شرعاً، فلا يحصى من وقوع الكسر والانكسار اذا كان في كل من الفعل والترك مصلحة. وحينئذ اما ان تغلب احدى المصلحتين على الأخرى، فيكون البعث نحوها فقط. واما ان لا تغلب، فيكون الحكم هو التخيير ليس الآ. فهذا الوجه الذي افاده في التقرير (١) و تبعه صاحب (٢) الكفاية مما لا يحسم مادة الأشكال.

فالأولى في التوجيه، هو ان يقال: ان مركب النهي التنزيهي غير مركب الأمر الاستحبابي، و ان مركب الأمر الاستحبابي هو نفس العمل و ذات الصوم، و مركب النهي التنزيهي هو التبعيد بالعمل والتقرب به اليه تعالى، فيكون الصوم مستحباً، و مع ذلك يكون التبعيد به مكروهاً. ولا منافاة بينهما، اذ لم يتحد مركب الأمر الاستحبابي و مركب النهي التنزيهي، حتى يلزم اجتماع الضدين.

(١) مطارح الانظار، بحث الاجتماع، الهداية التي تكلم فيها عن حجج المجوزين. المقام الثاني في تصوير

الكرهية في العبادات. قوله: «الثالث لا يبعد ان يكون حاسماً لمادة الاشكال وهو...» ص ١٣٥

(٢) كفاية الاصول، الجلد الاول، بحث الاجتماع قوله: «اما القسم الاول فالنهي تنزيهاً عنه...»

فالمقام يكون نظير تعلق الأمر النفسى بصلوة الظهر، مع الأمر المقتضى بها، من حيث كونها مقدمة وجودية لصلوة العصر، فإنّ الأمر النفسى متعلق بذات صلوة الظهر، والأمر المقتضى تعلق بها بوصف كونها مأموراً بها، إذ ليست ذات صلوة الظهر مقدّمة لصلوة العصر، بل صلوة الظهر المأقّى بها بداعى امرها وبما أنّها متعبّد بها تكون مقدّمة لصلوة العصر، فيختلف مركب الأمر المقتضى مع مركب الأمر النفسى. ولا يكون من اجتماع المثليين، ولا من اتحاد الأمرين، كاتحاد الأمر بالوفاء بالتذمر مع الأمر بصلوة الليل عند نذرها، لوحدة متعلق الأمرين في مثل هذا، فإنّ المنذور هو فعل ذات صلوة الليل، لا صلوة الليل بوصف كونها مستحبة، فإنّ وصف الاستحباب لا يدخل تحت التذمر، إذ لا يمكنه بعد التذراتيان صلوة الليل بوصف كونها مستحبة، لصيرورتها واجبة بالتذمر، والمنذور لا بدّ ان يكون مقدوراً للتأذير في ظرف الأمثال، فلا بدّ ان يكون متعلق التذمر هو ذات صلوة الليل، والأمر الاستحبابى ايضاً تعلق بالذات، فيتحد متعلق الأمر الاستحبابى المتعلق بالذات مع متعلق الأمر الوجوبى الآتى من قبل الوفاء بالتذمر، ومعلوم أنّ الأمر الاستحبابى يندك حينئذ في الأمر الوجوبى، كما أنّ الأمر التوصلى الآتى من قبل التذمر يكتسب التعبدية، فيكتسب كلّ من الأمر الوجوبى والاستحبابى من الآخر ما يكون فاقداً له، فالأمر الوجوبى يكتسب التعبدية، والأمر الاستحبابى يكتسب الوجوب، لأنّ الفاقد يكون من قبيل اللامقتضى، والواجد يكون من المقتضى. ولا يعقل في مثل هذا بقاء الأمر الاستحبابى على حاله، لما عرفت من وحدة المتعلقين، فيلزم اجتماع الوجوب والاستحباب في شىء واحد.

وهذا بخلاف مثل الأمر الآتى من قبل الأجرة إذا أجر الشخص نفسه لما يكون مستحباً على الغير او واجباً، فإنّ الأمر الوجوبى الآتى من قبل الوفاء بالعقود أنّها يكون متعلقاً بالعمل بوصف كونه مستحباً على الغير او واجباً عليه، لا بما هو ذات العمل حتى يلزم اجتماع الضدين او المثليين، لأنّ الشخص أنّها صار اجيراً لتفريغ ذمة الغير، ولا يحصل ذلك الآ بقصد الأمر المتوجه الى ذلك الغير، فيكون متعلق الأجرة هو العمل بالمأمور به بوصف كونه كذلك .

والمقام بعينه يكون من هذا القبيل، حيث أنّ الأمر الاستحبابي أنّما يكون متعلّقاً بذات الصوم في يوم عاشوراء، او الصلوة عند طلوع الشمس. والنهي التنزيهي غير متعلّق بذلك، بل تعلق بالتعبّد بالصوم والصلوة في ذلك اليوم والوقت، لما في التعبّد بهما من التشبه ببني اميّة وعبدة الشمس، حيث أنّ بني اميّة لعنهم الله أنّما كانوا يتعبّدون بصوم يوم عاشوراء ويتقربون به الى الله، وكذا عبدة الشمس كانوا يتعبّدون بعملهم في أوّل الشمس، فيكون المنهى عنه بالنهي التنزيهي هو ما كان عليه عمل اولئك، وليس هو الآّ التعبّد، فيكون التعبّد مكروهاً مع كون العمل مستحبّاً، إذ لا منافات بين كراهة التعبّد ورجحان تركه وبين استحباب العمل ورجحان فعله.

نعم: لو كان النهي تحريميّاً، كان ذلك منافياً لاستحباب العمل، لأنّ حرمة التعبّد لا يجامع صحّة العمل. بخلاف كراهة التعبّد المتضمّن للرخصة، فتأمل في ما ذكرناه جيّداً.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالعبادات المكروهة.

ثمّ أنّ شيخنا الأستاذ مدّظله، اراد ان يتعرّض للتنبيه الثالث، المتعلّق بالمضطرّ والمتوسط في الأرض المغصوبة، ولكنه عرض عن ذلك وآخره، لأنّ له تعلقاً بكلا المقامين المبحوث عنها في مسألة اجتماع الأمر والنهي. والأولى عطف عنان الكلام الى المقام الثاني، وهو أنّه هل وجود المندوحة يكفي في رفع غائلة التزاحم والتكليف بما لا يطاق، او أنّه لا يكفي؟ والأقوى في هذا المقام عدم الكفاية.

وان كان مقتضى ما تقدّم عن المحقق الكركي (قده) - من كفاية القدرة على الطبيعية في الجملة ولو في بعض الأفراد في صحّة تعلق التكليف بها وانطباقها على الفرد المزاحم للمضيق أو الأهمّ ويتحقّق الأجزاء عقلاً - هو كفاية وجود المندوحة في المقام ايضاً. وان كان فرق بين المقام وبين ما افاده المحقق (قده) من حيث أنّ المراد بالمندوحة في المقام أنّها هي بالنسبة الى الأفراد العرضيّة، حيث ان للمكلّف ايجاد الصلوة في الدار المباحة و في المسجد و في الدار الغصبيّة، فتكون الصلوة في الدار الغصبيّة من احد افراد الصلوة العرضيّة. والمزاد من المندوحة في مقالة

المحقق (قده) هي المندوحة بالنسبة الى الأفراد الطولية، لأنّ كلامه أنّها كان في الواجب المضيق المزاحم لبعض افراد الواجب الموسع في بعض الوقت. ولكن هذا الفرق لا يكون فارقا في المناط، فإنّ مناط كفاية المندوحة في الأفراد الطولية، هو القدرة على الطبيعة في الجملة ولو في غير الفرد المزاحم للمضيق، وهذا المقدار يكفي في حسن التّكليف عقلا، اذ لا يلزم التّكليف بما لا يطاق لقدرة الفاعل على ايجاد الطبيعة ولو في الجملة. فلا مانع من شمول اطلاق الأمر بالصلوة للفرد المزاحم للأزالة، وتنطبق الطبيعة المأمور بها عليه قهراً فيتحقق الأجزاء عقلا. وهذا الكلام كما ترى يجري في الأفراد العرضية ايضاً، لتكمن المكلف من ايجاد الصلوة مثلاً في غير الدّار الغصبيّة، وهذا المقدار يكفي في صحة التّكليف بالصلوة، ويكون الفرد المأقّى به من الصلوة في الدّار الغصبيّة ممّا تنطبق عليه الطبيعة، هذا.

ولكن اصل المبنى عندنا فاسد، كما تقدّم في مبحث الترتّب، حيث أنّ القدرة المعتمدة في التكاليف لا ينحصر مدركها بحكم العقل بقبح التّكليف بما لا يطاق، بل القدرة معتبرة ولولم يحكم العقل بذلك، لمكان اقتضاء الخطاب القدرة على متعلّقه، حيث أنّ حقيقة الخطاب هو البعث على احد طرفي المقدور و ترجيح احد طرفي الممكن، فيعتبر في التّكليف - مضافا الى قدرة الفاعل التي يحكم بها العقل - القدرة على الفعل التي يقتضيها الخطاب. والفرد المزاحم للأزالة او للغصب فيما نحن فيه ليس مقدوراً عليه، لأنّ المانع الشرعيّ كالمانع العقلي، فلا تنطبق عليه الطبيعة المأمور بها بما أنّها مأمور بها، لأنّ الأنطباق من حيث السّعة والضيق يدور مدار سعة القدرة وضيقها، وليس للقدرة سعة تشمل الفرد، على ما تقدّم تفصيله في مبحث الترتّب. وعليه لا تصح الصلوة في الدّار الغصبيّة باطلاق الأمر بالصلوة كما أنّه لا يمكن تصحيحها بالأمر الترتّبي كما تقدم ايضاً في ذلك المبحث، لأستلزامه الأمر بتحصيل الحاصل، او الأمر بالمحال، اذ لا معنى لقوله: لا تغصب و ان غضبت بالصلوة فصل، لأنه يكون من تحصيل الحاصل، او ان غضبت بغير الصلوة فصل، لأنه يكون من طلب المحال، على ما مرّ تفصيله.

واقما تصحيحها بالملاك فربّما يتوهّم أنّه لا مانع عنه، ولازم ذلك صحة

الصلوة في الدار الغصبية، ولو عن علم وعمد، مع أنّ الظاهر تسالم الأعلام على عدم الصحة حينئذ، كتسالمهم على الصحة في صورة الجهل والتسيان. فيتوجه في المقام اشكال، من حيث أنّه لو بنينا على الأمتناع في المقام الأول، يلزم القول ببطلان الصلوة في صورة الجهل والتسيان، ولو بنينا على الجواز، يلزم القول بصحتها في صورة العلم والعمد، ولا يمكن الألتزام بكلّ من القولين، لتسالمهم على الخلاف، هذا.

ولكن يمكن دفع الأشكال، بأنّه ليس لازم القول بالجواز في المقام الأول، هوالصحة في صورة العمد، لأنّ الصلوة في الدار الغصبيّة و ان كانت مشتملة على الملاك ، الآ أنّها لمكان اتحادها مع الغصب في الأيجاد والصدور كان ذلك مانعا عن التقرب بها، لبغضها الفاعلي و عدم اتصاف صدورها منه بالحسن الفاعلي، خلطه بين المأمور به والمنهّي عنه في الأيجاد والصدور. والحسن الفعلي لا يكفي في التقرب مالم ينضم اليه الحسن الفاعلي، بحيث يصدر من الفاعل حسنا. وليس خلط الصلوة بالغصب و اتحادها معه في الأيجاد كالنظر الى الأجنبية في الصلوة، فإنّ النظر الى الأجنبية لا ربط له بجهة ايجاد الصلوة، بخلاف الغصب المتحد معها في الأيجاد. فالقول بجواز اجتماع الأمر والتهى لا يلزم القول بصحة الصلوة في صورة العلم والعمد، كما كان القول بالأمتناع يلزم القول بالبطلان في صورة الجهل والتسيان، فتأمل جيدا.

هذا كلّه اذا كان للمكلف مندوحة، بحيث كان يمكنه فعل الصلوة في المكان المباح. واما اذا لم يكن للمكلف مندوحة بل انحصر مكان الصلوة في الدار الغصبيّة، فترجيح الغصب بكونه ممّا لا بدل له لا يجري في الفرض، لأنّ الصلوة ايضاً ممّا لا بدل لها حسب الفرض، بل لا بدّ من اعمال سائر مرجّحات باب التّراحم. وقبل بيان ذلك ، لا بدّ من التّنبيه على امر، و ان كان حقّه ان يذكر في المقام الأول، الآ أنّه قد فاتنا ذكره هناك .

وحاصل ذلك الأمر: هو أنّه لو فرض تعلق الأمر بعنوان و تعلق التهى بعنوان آخر، و كانت التّسبة بين العنوانين العموم من وجه، و كان التّركيب بينهما انضمامياً لا اتحادياً، و لكن كان كل من اطلاق الأمر والتهى شمولياً، فهل

يندرج ذلك في المسئلة المبحوث عنها؟ ويتأق القول بجواز اجتماع الأمر والتهى في مورد التصادق في الفرض المذكور، او أنه لا يندرج في ذلك ؟ بل لابد من القول بتعارض الأمر والتهى في مورد التصادق و اعمال قواعد التعارض.

الحقّ هو الثاني، لأنّ التلازم بين متعلق الأمر و متعلق التهى في مورد التصادق دائمي، و يمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم اذا كان التلازم دائميًا، لعدم قدرة العبد على امثالهما، كما في الضدين. فكما لا يجوز الأمر بالقيام والقعود في زمان واحد، كذلك لا يجوز الأمر باستقبال المشرق والتهى عن استدبار المغرب في زمان واحد، لأنه لا يعقل امثال كل من الأمر والتهى، والتكليف الغير القابل للأمثال لا يعقل تشريعه، وذلك واضح.

فالأقوى اعمال قواعد التعارض، فيما اذا كان كل من اطلاق الأمر والتهى شموليًا و كانت النسبة بينها العموم من وجه، سواء كان التركيب في مورد الأجمع من التركيب الاتحادي، او من التركيب الانضمامي، و بعد هذا لا تصل التوبة الى اعمال مرجحات باب التزاحم.

اذا عرفت ذلك ، فلنرجع الى ما كتنا فيه، و هو أنه لو لم يكن للمكلف مندوحة و انحصرت الصلوة في الدار الغصبية، فهذا تارة: يكون بسوء اختياره كمن توسط في الأرض المغصوبة اختياراً و ضاق الوقت الآ عن الصلوة فيها. و اخرى: يكون لا بسوء اختياره كالمحبوس في الدار الغصبية. فان كان عدم المندوحة لا بسوء اختياره فهذا ممّا لا اشكال في صحّة الصلوة منه في الدار الغصبية و سقوط قيديّة لزوم عدم ايقاعها في المكان المغصوب مطلقا، سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر والتهى - كما هو المختار - او قلنا بامتناعه.

اما بناء على القول بالامتناع: فلأنّ القيدية انما استفيدت من تعلق التهى بالصلوة في الدار الغصبية، لما عرفت: من انه بناء على الامتناع يكون مورد التصادق من صغريات التهى في العبادة، والقيدية المستفادة من الحرمة النفسية تدور مدار الحرمة. وليست كالقيدية المستفادة من التواهي الغيرية، مثل قوله: لا تصل في غير المأكول، حيث قلنا أنّ الظاهر منها هو القيدية المطلقة، سواء تمكن المكلف منها

اولم يتمكن، غايته أنه مع عدم التمكن من القيد يسقط التكليف عن المقيّد، إلا ان يقوم دليل على عدم سقوطه بسقوط القيد، فيستفاد منه كون القيدية مخصوصة بحال التمكن، كما ربّما يستفاد ذلك من قوله: الصلوة لا تسقط بحال، ولكن هذا في القيدية المستفادة من التّهي أو الأمر الغيرى. واما القيدية المستفادة من التّهي النفسى فهي تابعة للتّهي، وبعد سقوط التّهي بالأضطرار تسقط القيدية فقط، ولا موجب لسقوط المقيّد، هذا.

ولكن للتأمل في ذلك مجال، لأنّ القيدية و ان استفيدت من التّهي، إلا أنّها ليست معلولة للتّهي، بل هي معلولة للملاك الذى اوجب النهى. فالحرمة والقيدية معلولان لعلّة ثالثة، وهو الملاك، وسقوط احد المعلومين بالأضطرار لا يوجب سقوط المعلوم الآخر.

فالأولى ان يقال: انّ القيدية المستفادة من التّهي النفسى ايضاً تقتضى القيدية المطلقة. وقد ذكرنا شطرا من الكلام في ذلك في رسالة المشكوك . وسيأتى انشاء الله البحث عنه ايضاً في مسألة التّهي في العبادات.

ولكن هذا لا اثر له في باب الصلوة، لان الظاهر من قوله عليه السلام: الصلوة لا تسقط بحال، هو كون قيدية كل قيد مقصورة بحال التمكن، سواء كانت القيدية مستفادة من التّهي الغيرى، او من التّهي النفسى. هذا كلّه بناء على الأمتناع. واما بناء على الجواز فسقوط القيدية عند الأضطرار اولى، من جهة أنّه بناء على الجواز تكون المسئلة من صغريات التّراحم كما عرفت. والقيدية المستفادة من التّراحم تدور مدار وجود المزاحم لا محالة، وبعد سقوط المزاحم بالأضطرار تنتفى القيدية لا محالة. وليس هناك ملاك اقتضى القيدية في صورة التّراحم، حتى يقال: أنّه لا موجب لسقوط القيدية بسقوط المزاحم، كما كان الأمر في التّهي النفسى كذلك. على ما عرفت. بل القيدية في باب التّراحم أنّها تكون معلولة للمزاحم، وبعد سقوط المزاحم تسقط القيدية لا محالة، ففساد الصلوة في الدار الغصبية لم يكن لها موجب الآحرمة الغصب ومزاحمة الصلوة للغصب، بناء على الجواز، وبعد الأضطرار الى الغصب لا يكون هناك مزاحم حتى يقتضى فساد الصلوة، فالحبوس في الدار الغصبية تصح

صلوته.

وتقييد بعض بما اذا لم تستلزم الصلوة تصرفاً زائداً لم يظهر لنا وجهه، فإن شاغلية الشخص للمكان لا يختلف بين كونه قائماً او قاعداً او نائماً، ولا يزيد بذلك او ينقص، فليس صلوة المحبوس تصرفاً زائداً على ما اذا كان قاعداً، بل لا يعقل ان يكون تصرفه في حال الصلوة زائداً على تصرفه في حال العقود، وان كان العرف ربما يعد الصلوة لمكان اشتغالها على الهوى والجلوس والرکوع والسجود تصرفاً زائداً على ما اذا كان ساكناً، الا انه لا عبرة بالنظر العرفي، بعد ما كان تصرفه بحسب الذقة لا يزيد ولا ينقص.

هذا اذا كان محبوساً في الدار المغصوبة. واما اذا دخل في الدار الغصبية لاعن اختيار، ولكن كان مختاراً في الخروج عنها، فاللازم هو الصلوة في حال الخروج ماشياً اذا ضاق وقتها، وليس له المكث فيها للصلوة، لأنه اختياري محرم، فتأمل جيداً.

ثم لا يخفى عليك : ان المراد من عدم المندوحة هو عدم المندوحة في الغضب، بحيث كان غير متمكّن من ترك الغضب، كالمحبوس. واما لو كان متمكّناً من ترك الغضب، ولكن كان غير متمكّن من الصلوة الا في المغصوب، بحيث دار الأمر بين ترك الصلوة وبين ترك الغضب، فهذا خارج عما نحن فيه، وفي مثل هذا لا بد من ملاحظة الأهمية والمهميّة، ولا يجري فيه قوله (عليه السلام): الصلوة لا تسقط بحال، لأنه انما يكون بالتسبة الى القيود الغير المحرمة ذاتاً، فتأمل جيداً.

هذا كلّه اذا لم يكن عدم المندوحة بسوء الأختيار، واما اذا كان ذلك بسوء الأختيار، كمن توسط ارضاً معضوبة باختياره، فالكلام فيه تارة: يقع من حيث الحكم التكليفي وانّ خروجه هل يكون مأموراً به او منهيّاً عنه؟ و اخرى: يقع من حيث صحة الصلوة في حال الخروج وعدمها.

أما الجهة الأولى:

فقد وقعت معركة الآراء وتعدّدت فيها الأقوال

فقول: بانّ الخروج واجب ليس الاً ولا يعاقب عليه، وهو المنسوب

- الى الشيخ (قده) على ما في التقرير (١).
- وقول: بأنه واجب وحرام بمعنى أنه مأمور به ومنهى عنه، وهو المنسوب الى ابى هاشم، وحكى أيضاً عن المحقق القمي (٢).
- وقول: بأنه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه، بمعنى أنه يعاقب عليه لا بالتهى الفعلي، بل بالتهى السابق على الدخول الساقط حال الخروج، وهو المنسوب الى صاحب الفصول (٣).
- وقول: بأنه غير مأمور به ولا منهى عنه بالتهى الفعلي، ولكن يعاقب عليه و يجزى عليه حكم المعصية مع الزام العقل بالخروج لكونه اقلّ محذورا، من دون ان يكون مأموراً به شرعاً، وهو الذي اختاره المحقق الخراساني في كفايته (٤).
- وقول: بأنه منهى عنه بالتهى الفعلي وليس بمأمور به شرعاً.
- والأقوى من هذه الأقوال هو القول الأول الذي اختاره الشيخ (قده): فإن مبنى سائر الأقوال هو كون المقام من صغريات قاعدة - الأمتناع بالأختيار لاينافي الأختيار - وسيتضح فساد ذلك، وأن المقام ليس مندرجاً في ذلك .
- ولكن لو بنينا على كون المقام من صغريات تلك القاعدة فالحق ما عليه المحقق الخراساني (قده): من أنه ليس بمأمور به شرعاً ولا منهياً عنه مع كونه يعاقب عليه، وذلك لأن الأمتناع بالأختيار إنما لاينا في الأختيار عقاباً، لا خطاباً، فإنه
-
- (١) مطارج الانظار، ص ١٥١ قوله قدس سره «والاقوى كونه مأموراً به فقط ولا يكون منهياً عنه ولا يفترق فيه النهى السابق واللاحق»
- (٢) قوانين الاصول، التنبيه الثاني ص ٨٦ قوله قدس سره «الثالث انه مأمور به ومنهى عنه ايضاً، و يحصل العصيان بالفعل والترك كليهما، وهو مذهب ابى هاشم و اكثر افاضل متأخرينا، بل هو ظاهر الفقهاء وهو الاقرب...»
- (٣) الفصول، ص ١٤٠ قوله قدس سره «والحق انه مأمور بالخروج مطلقاً او بقصد التخلص، وليس منهياً عنه حال كونه مأموراً به، لكنه عاص به بالنظر الى النهى السابق...»
- (٤) كفاية الاصول، المجلد الاول ص ٢٦٣ «والحق انه منهى عنه بالنهى السابق الساقط بحدوث الاضطراب اليه، وعصيان له بسوء الاختيار ولا يكاد يكون مأموراً به...»

يستحيل الخطاب بالمتع و ان كان امتناعه بسوء الاختيار، حيث أنه لا يصلح الخطاب للدعوة والباعثية، ومع هذا كيف يصح الخطاب؟ ودعوى ان الخطاب في مثل هذا يكون تسجيلياً ليس فيه بعث حقيقى مما لا نعقلها، فان الخطاب التسجيلى من المولى الحكيم مما لا يعقل، بل يتوقف صحة الخطاب من الحكيم على امكان ان يكون داعياً و محرراً لعضلات العبد، و ان لم يكن بمحرك فعلى، كالخطابات المتوجهة الى العصاة والكفار. و اما الخطاب الذى لا يمكن ان يكون داعياً و محرراً فهو مستحيل من الحكيم. فدعوى: ان الامتناع بالاختيار لاينا فى الاختيار خطاباً، فاسدة جداً.

و منه يظهر فساد القول بكون الخروج مأموراً به و منهيًا عنه، مضافاً الى اقتضاء ذلك للأمر بالتقيضين والتهى عنها كما لا يخفى.

و اما القول بكونه مأموراً به فعلاً مع جريان حكم المعصية عليه - لمكان التهى السابق الساقط - فهو ايضاً مما لا يعقل، لأن اختلاف زمان الأمر والتهى مع تواردهما على شىء واحد بلحاظ حال وجوده مما لا اثر له، لوضوح ان التهى عن الخروج فى الزمان السابق على الدخول انما يكون بلحاظ حال وجود الخروج، و مع كونه بهذا اللحاظ منهيًا عنه كيف يكون مأموراً به؟ وهل هذا الا توارد الأمر و التهى على شىء واحد؟

ودعوى: انه لا مانع من كون الخروج منهيًا عنه قبل الدخول على نحو المعلق - بان يكون التهى فعليًا و كان المنهى عنه استقباليًا - لا تصحح هذا القول، فان المعلق انما يقتضى تقدم زمان فعلية الحكم على زمان امثاله، ولكن مع استمرار الحكم الى زمان الأمثال لامع انقطاعه، والمفروض من صاحب هذا القول هو سقوط التهى فى حال الخروج، و انما يجرى عليه حكم المعصية.

فظهر: انه بناء على كون المقام من صغريات قاعدة - الامتناع بالاختيار - لا محيص عن القول بان الخروج غير مأمور به ولا منهى عنه فى الحال، و ان كان منهيًا عنه قبل الدخول. و يجرى على الخروج حكم المعصية من حيث العقاب، الا ان الشأن فى كون المقام مندرجاً تحت تلك القاعدة، فان دعوى ذلك فى غاية السقوط لما

فيها: (١)

أولاً: أنّ الخروج غير ممتنع للتمكن من تركه، والذي امتنع عليه هو مقدار من الكون في المغضوب، الذي يحصل بالخروج تارة وبتركه اخرى، ولكن ذلك لا يوجب امتناع الخروج، لأنّ الأضرار الى الجامع لا يلزم الأضرار الى ما يحصل به.

والحاصل: أنّ الأضرار الى مقدار من الغضب غير الأضرار الى الخروج، و محلّ الكلام هو امتناع الخروج. و اما الأضرار الى الكون الغصبي في الجملة فسيأتي الكلام فيه، فدعوى: أنّ الخروج ممّا يكون من الأمتناع بالأختيار، واضحة الفساد.

و ثانياً: أنّ مورد قاعدة الأمتناع بالأختيار، هو ان يكون التّكليف بالممتنع بالنسبة الى المقدّمة الأعدادية، التي بتركها حصل الأمتناع مطلقاً، بحيث تكون تلك المقدّمة من المقدّمات الوجودية، على وجه لا يكون الخطاب مشروطاً بها ولا الملاك، كالسير بالنسبة الى الحجّ، فإنّ الحجّ و ان كان مشروطاً بالزمان من يوم عرفة امثالاً و خطاباً - على ما هو الحقّ عندنا من امتناع الواجب المعلق - الاّ أنّه غير مشروط بالنسبة الى السير. و من هنا قلنا: أنّ السير واجب لا بالوجوب المقدّمى الآتى من قبل وجوب الحجّ، بل بالوجوب الطريقى الناشى عن ملاك وجوب الحجّ، على وجه يكون من قبيل متممّ الجعل، حيث أنّه لا يمكن للأمر استيفاء ملاك الحجّ الاّ بامرين: امر بالحجّ، و امر بالسير اليه. و على كلّ حال، ليس السير مقدّمة وجوبية للحجّ، بحيث يكون الملاك والخطاب مشروطاً به، فتركه حينئذ يوجب امتناع الحجّ عليه في يوم عرفة، و يكون من الأمتناع بالأختيار.

وامّا اذا كان الواجب بالنسبة الى تلك المقدّمة الأعدادية مشروطاً خطاباً

١ - و لا يخفى عليك: أنّ صاحب الكفاية لم يجعل الخروج ممّا امتنع على المكلف، وانما يكون الخروج منهيّاً عنه قبل الدخول، و بعد الدخول لمكان الزام العقل به لا يعقل بقاء النهى، بل لا بدّ من سقوطه، و ان يعاقب عليه. فالهّم في ردّ مقالة الكفاية، هو اثبات أنّ الخروج لم يكن منهيّاً عنه قبل الدخول فتأمل - منه

وملاكا، فترك تلك المقدمة الأعدادية و ان كان يوجب امتناع الواجب، الآ أنه ليس من صغريات تلك القاعدة. مثلاً لو فرض، أنّ السير كان مقدمة وجوبية للحج، بحيث كان الحج واجبا اذا كان الشخص في الحرم و اتفق وقوع السير منه، فترك مثل هذا السير لا يوجب العقاب على ترك الحج، و ان امتنع عليه. و في المقام يكون الدخول في الدار الغصبية من المقدمات التي يتوقف عليها اصل الخطاب بالخروج، اذ لا يعقل الخروج الآ بالدخول، فلا يعقل التهي من الخروج الآ مشروطا بالدخول، ولا يتحقق للخروج ملاك التهي الآ بعد الدخول، فهو مشروط بالدخول خطابا و ملاكا، والمفروض أنه بعد الدخول ليس الخروج منهيا عنه حسب تسليم الخصم. فتي كان الخروج منهيا عنه؟ حتى يندرج تحت تلك القاعدة.

و بعبارة اخرى: الدخول يكون موضوعا للخروج، حيث أنه لا موضوع للخروج بدون الدخول، فكيف يعقل التهي عنه قبل الدخول؟ حتى يندرج تحت قاعدة الأمتناع بالأختيار.

و بتقريب آخر: (و ان شئت فاجعله وجها ثالثا لفساد كون المقام من صغريات تلك القاعدة) و هو أنّ امتناع الخروج أنها يكون بترك الدخول لا بفعل الدخول، فهو عكس قاعدة - الأمتناع بالأختيار - لأنّ مورد تلك القاعدة هو ما اذا كان مخالفة الأمر المقدمي يوجب امتناع ذى المقدمة، كترك السير في مثال الحج. و اما في المقام، فامثال التهي المقدمي و ترك الدخول يوجب امتناع الخروج لعدم تحقق موضوعه، لا فعل الدخول فإن فعل الدخول موجب للتمكن من الخروج، لا أنه موجب لأمتناعه.

و ثالثا او رابعا: أنه يعتبر في مورد القاعدة، ان يكون الفعل الممتنع عليه بالأختيار حال امتناعه غير محكوم بحكم يضاد حكمه السابق على الأمتناع، بل لا بد ان لا يكون محكوما بحكم، اولو كان محكوما بحكم لكان هو الحكم السابق على الأمتناع، كما يدعيه القائل بانّ الأمتناع بالأختيار لا ينافي الأختيار خطابا و ملاكا. مثلا الحج حال امتناعه على الشخص بترك السير، اما غير محكوم بحكم اصلا، كما هو مقالة من يقول: أنّ الأمتناع بالأختيار لا ينافي الأختيار ملاكا فقط،

او محكوما بحكم الوجوب كما هو مقالة من يقول: انه لا يينا في الاختيار خطابا و ملاكا.

و اما لو فرض ان الفعل الممتنع حال امتناعه محكوم بحكم يصاد حكمه السابق على الامتناع فهو لا يكون من صغريات تلك القاعدة، كما في المقام، حيث ان الخروج عن الدار الغصبية مما يحكم بلزومه العقل. و هذا في الجملة مما لا اشكال فيه، سواء قلنا: انه حكمه من باب اختيار اقل المحذورين، كما قيل. او قلنا: انه من باب وجوب رد المغصوب، كما هو الأقوى على ما سيأتي. و على كل حال: يكون الخروج حال وقوعه مما يلزم به العقل، و معه كيف يندرج في قاعدة الامتناع بالاختيار.

هذا كله اذا كانت الدعوى ان الخروج مما يكون ممتنعا بالاختيار.

و اما اذا كانت الدعوى ان مقداراً من الكون الغصبي ممتنع، فهي حق، اذ لا محيص من مقدار من الكون الغصبي، سواء مكث في الدار الغصبية او خرج، الا ان الكون الغصبي المتحقق في ضمن الخروج لا يكون منهيًا عنه بوجه من الوجوه و في زمان من الأزمنة، بل هو يكون واجبا في جميع الحالات، لوجوب رد المغصوب الى صاحبه بالضرورة من الدين. و كونه هو الذي اوقع نفسه في هذا التصرف الغصبي بسوء اختياره - حيث دخل في الدار عن اختيار - لا يوجب كون الخروج حال وقوعه مبغوضا، كمن شرب دواء مهلكا و انحصر حفظ نفسه بشرب الخمر، فان شرب الخمر في هذا الحال يكون واجبا عقلا و شرعا، لتوقف حفظ النفس عليه، و ان كان بسوء اختياره اوقع نفسه في شرب الخمر. لمكان شربه الدواء المهلك. فالعقاب (لو كان) انما يكون في شرب ذلك الدواء لو كان شرب الخمر من الأمور التي لم يرد الشارع وقوعها في الخارج لما فيه من المفسدة، فانه ح يجرم على الشخص ادخال نفسه في موضوع يوجب شرب الخمر.

وليس ذلك كشرب المرثة الدواء الموجب للحيض المستلزم لعدم امرها بالصلوة، حيث انه يمكن القول بجواز شربها للدواء، اذ لم يعلم من مذاق الشارع مبغوضية ايقاع الشخص نفسه في موضوع يوجب عدم تكليفه بالصلوة. وهذا بخلاف

شرب الخمر، فإنّ ادخال الشخص نفسه في موضوع يوجب تكليفه بشرب الخمر مبغوض للشارع، كما أنّ ادخال الشخص نفسه في موضوع يوجب تكليفه بالتصرف في مال الغير مبغوض للشارع، فالدخول في الدار الغصبيّة يكون مبغوضا ومحرمًا من جهتين: من جهة كونه هو بنفسه تصرفًا في ملك الغير، ومن جهة استلزامه للتصرف الخرجي، بخلاف مثل شرب الدواء الموجب لشرب الخمر فإنّه محرم من جهة استلزامه شرب الخمر، وليس له جهة اخرى اذا كان الدواء في حدّ نفسه ممّا يجوز شربه.

والحاصل: أنّه ينبغي ان يقع التّكلم في الدخول من جهة أنّ حرمة تكون من جهتين، لافي الخروج فإنّ الخروج واجب على كلّ حال. وليس وجوبه من باب حكم العقل باختيار اقلّ المحذورين، فإنّ مناط حكم العقل بلزوم الخروج عن ملك الغير في صورة ما اذا كان الدخول فيه بالأختيار، وفي صورة ما اذا كان الدخول فيه بلا اختيار امر واحد، وهو لزوم فراغ ملك الغير و رده الى صاحبه، الذي يحصل بالتّخلية في غير المنقول. وليس حكم العقل بلزوم الخروج فيما اذا كان الدخول بالأختيار بمناط يغيّر مناط حكمه بلزوم الخروج فيما اذا كان الدخول بغير الأختيار. حيث أنّه في الأول يكون من باب اقلّ المحذورين، وفي الثاني يكون من باب ردّ المغصوب ورفع اليد عنه - حتى يكون الثاني واجبا شرعا وعقلا دون الأول، بل مناط حكم العقل معلوم عندنا مطرّد في جميع اقسام الغصب من المنقول وغيره، وأنّه في الجميع يجب ردّ المغصوب الى اهله شرعا وعقلا، غايته أنّه في المنقول يكون الردّ بالقبض، وفي غيره يكون برفع اليد والتّخلية.

فظهر: أنّه لا محيص عن القول بأنّ الخروج عن الدار الغصبيّة فيما اذا توسطها بالأختيار مأمور به ليس الآ، ولا يجرى عليه حكم المعصية. هذا تمام الكلام في الحكم التكليفي.

واقا الحكم الوضعي:

وهوصحة الصلوة في حال الخروج عند ضيق الوقت، فجمّل الكلام فيه: هو أنّه ان قلنا بأنّ الخروج مأمور به ولا يجرى عليه حكم المعصية، فلا اشكال في

صحة الصلوة في حال الخروج و كونها مأموراً بها، نعم لابد من ملاحظة عدم وقوع تصرف زائد على الخروج، فيؤمى للركوع والسجود.

واقا ان قلنا بجريان حكم المعصية عليه، فبناء على جواز اجتماع الأمر والنهي يقع التزاحم بين المأمور به والمتهى عنه، حيث ان القيام في حال المشى يكون واجبا من جهة كونه من اجزاء الصلوة، والساقط هو الأستقرار في حال القيام لا اصل القيام، ولمكان انه يقتضى اشغال ملك الغير يكون منهيّا عنه، ولو بالتهى السابق الساقط، حيث ان الكلام فيما اذا كان الخروج معصية حكمية، فيقع التزاحم بين الأمر بالقيام وبين التهى عن اشغال المكان حاله، ولمكان - ان الصلوة لا تسقط بحال - يمكن ان يقال بوجود الصلوة و سقوط قيديّة القيام، فتكون الصلوة في مثل هذا خالية عن القيام، او نقول بقاء القيام على جزئته للصلوة و يكون مأموراً به و ان كان من جهة شاغليته لمكان الغير معصية، او نقول بانه لا يجرى عليه حكم المعصية في مثل هذا الفرض لأهميّة الصلوة، فتأمل.

واقا بناء على الأمتناع، فيكون نفس هذا القيام بما انه قيام معصية و مبغوضا للشارع، و معه ينبغى ان نقول بعدم صحة الصلوة، و ان كان يمكن ان يقال بسقوط قيديّة القيام، لمكان ان الصلوة لا تسقط بحال - فتأمل في المقام، فانه بعد لا يخلو عن اشكال، و يحتاج الى زيادة بيان. و شيخنا الأستاذ مدّظله لم يستوف الكلام في الحكم الوضعى على ما ينبغى. و نسئل الله حسن العاقبة والتّوفيق لما يحبّ و يرضى. و قد وقع الفراغ من تسويد هذه الأوراق المتعلقة بمبحث اجتماع الأمر والنهي في ليلة الثلثا غرة جمادى الأولى سنة ١٣٤٧.

فصل في اقتضاء النهى عن العبادة او المعاملة للفساد

و تنقيح البحث عن ذلك يستدعى تقديم امور:

الأمر الأول:

قد اطالوا البحث في الفرق بين هذه المسألة و مسألة اجتماع الأمر والنهى ، مع أنه ما كان ينبغي اطالة البحث عن ذلك ، فإنّ الفرق بين المسئلتين جلى لا يكاد يخفى ، لما عرفت: من أنّ موضوع مسألة اجتماع الأمر والنهى هو ما اذا تعلق الأمر بعنوان والنهى بعنوان آخر و كانت النسبة بين العنوانين العموم من وجه ، والبحث فيه يكون عن اتحاد المتعلقين و عدم اتحادهما . والموضوع في هذه المسئلة هو ما اذا تعلق النهى ببعض ما تعلق الأمر به على وجه تكون النسبة بين المتعلقين العموم المطلق ، ويكون البحث فيها عن اقتضاء النهى للفساد . فوضوع كلّ من المسئلتين مع جهة البحث فيه يفترق عن موضوع الأخرى و عن جهة البحث فيها .

نعم: من لم يعتبر في موضوع مسألة اجتماع الأمر والنهى كون النسبة العموم من وجه انحصر الفرق بين المسئلتين عنده في جهة البحث ، لا في الموضوع ، الآ أنه قد تقدّم فساد ذلك و أنه لا بدّ في مسألة اجتماع الأمر والنهى من كون النسبة هى العموم من وجه .

نعم: بناء على القول بالأمتناع و تقديم جانب النهى تندرج مسألة الأجماع في صغرى مسألة النهى عن العبادة و تكون من افرادها ، الآ أنّ ذلك لا يوجب اتحاد المسئلتين .

ثمّ أنه لا اشكال في كون المسئلة من مسائل علم الأصول وليست من المبادئ ، فإنها تقع كبرى في قياس الأستنباط ابتداء . وليست كمسئلة اجتماع

الأمر والنهي، حيث تقدّم أنّها تكون من مبادئ مسألة التعارض والتزاحم وليست هي بنفسها من المسائل. واما مسألة النهي عن العبادة والمعاملة فهي بنفسها من المسائل، ويستنتج منها فساد العبادة والمعاملة.

و بذلك يظهر فرق آخرين المسئلتين وذلك واضح، كوضوح أنّ المسئلة ليست من مباحث الألفاظ، بل البحث فيها أنّها يكون عن الملازمات العقلية للأحكام، خصوصا بناء على ما هو التحقيق عندنا من أنّ الفساد يدور مدار عدم الأمر والملاك معا، ولا يكفي فيه عدم الأمر كما حكى عن الجواهر، فأنه لا دخل للفظ بالملاك، بل الملاك امر واقعيّ تكويني لا بدّ من استكشاف عدمه في العبادة من مقدّمات، على ما سيأتى بيانها. والنهي بنفسه لا يكفي في الفساد مع قطع النظر عن كونه كاشفا عن عدم الملاك، سواء كان مدلول اللفظ ا ولم يكن، كالنهي المستفاد من الأجماع والعقل.

نعم: لو قلنا بأنّه يكفي في الفساد عدم الأمر ولا يحتاج الى عدم الملاك كان النهي بنفسه دالّا على عدم الأمر، ومع ذلك لا دخل لللفظ، فإنّ النهي الواقعيّ يدل على عدم الأمر، سواء كان الدال على النهي لفظا او عقلا او اجماعا، فلا موجب لعدّ المسئلة من مباحث الألفاظ. و كان حقّ الأعلام ان يعتقدوا بابا مستقلا للبحث عن الملازمات العقلية، و يبحثوا فيه عن هذه المسئلة وما شابهها ممّا يكون البحث فيه عن الملازمات العقلية للأحكام الشرعية، كمسئلة مقدّمة الواجب، و مسئلة الضد. الآ أنّهم لما لم يعتقدوا لذلك بابا مستقلا ادرجوا هذه المسائل في مباحث الألفاظ.

الأمر الثاني:

ينبغي خروج النهي التنزيهي عن حرّيم التزاع، فأنه قد تقدّم في مسألة الأمر والنهي أنّه لا يقتضى الفساد، لأنّ الرخصة الوضعية بالنسبة الى الأتيان بايّ فرد (المستفادة من تعلق الأمر بالطبيعة) لا تنافي النهي التنزيهي المتضمن للرخصة ايضاً، على ما عرفت سابقا.

نعم: لو تعلق النهي التنزيهي بذات ما يكون عبادة لكان لدعوى اقتضائه

الفساد مجال، من جهة أنّ ما يكون مرجوحاً ذاتاً لا يصلح ان يتقرّب به، إلا أنّ النواهي التزيهية الواردة في الشريعة المتعلقة بالعبادات لم تتعلّق بذات العبادة على وجه يتحد متعلّق الأمر والنهي، على ما تقدم تفصيله. فالقول بأنّ النهي التزيهي كالتّهي التحريمي داخل في حريم اقتضاء النهي للفساد ضعيف جداً.

ثمّ أنّه لا اشكال في دخول النهي النفسي في حريم النزاع، وهل يختصّ النزاع به او يعمّ النهي الغيري ايضاً؟ والذي ينبغي ان يقال: هو أنّ النهي الغيري المسوق لبيان المعانعة كالتّهي عن الصلوة في غير المأكول خارج عن مورد النزاع، لأنه بنفسه يقتضى الفساد، حيث يدل على دخل عدم ما تعلّق النهي به في حقيقة المأمور به، وانتفاء الشئ بوجود مانعه ضروري غير قابل للنزاع فيه.

واما التّهي الغيري التبعي المستفاد من الأمر بالشئ - بناء على اقتضائه النهي عن ضده - و امثال ذلك من التّواهي التبعية المتعلقة بالعبادة، ففي دخوله في محلّ النزاع كلام، من جهة كونه غير كاشف عن عدم الملاك، بل غايته أنّه يوجب عدم الأمر مع قطع النظر عن الأمر الترتبي، ومع عدم كشفه عن عدم الملاك لا يوجب الفساد، بناء على كفاية الملاك في صحّة العبادة، وسيأتي البحث في ذلك . فظهر: أنّ المراد من النهي في عنوان النزاع هو التّهي التحريمي النفسي، او الغيري التبعي، على ما فيه من الكلام.

واما العبادة: فالمراد بها في المقام معناها الأخص، اي الوظيفة التي شرعت لأجل ان يتعبدها ويتقرّب بها منه تعالى.

والمراد من المعاملة: هي الأنشطة التي الأعمّ من العقود والأيقاعات، لا خصوص العقود، ولا المعاملة بالمعنى الأعمّ الشاملة لمثل احياء الموات، والحدود، والموارث، وغير ذلك من الموضوعات لأثار شرعية، فإنّ النهي التحريمي فيها لا يوجب الفساد، فإنّ النهي عن الأحياء بالآلة الغصبية مثلاً لا يوجب فساد الأحياء، وذلك واضح. إلا اذا كان النهي ارشاد الى عدم كون الحياة ملكاً للمحيي، وهذا خارج عمّا نحن فيه.

واما المراد من الفساد: فهو عبارة عن عدم ترتب الأثر المطلوب من الشئ

عليه. و من هنا كان التقابل بين الصحة والفساد تقابل العدم والملكة لا التضاد، على ما سياتى بيانه.

الأمر الثالث:

للصحة اطلاقان: اطلاق في مقابل العيب، واطلاق في مقابل الفساد، كما يقال: ان هذا الجوز صحيح، اى غير معيوب، و اخرى يقال: صحيح، اى غير فاسد. والمراد من الصحة في المقام هو ما يقابل الفساد. و حيث كانت الصحة والفساد من المحمولات المترتبة على الماهيات بعد وجودها، فلامحالة لا يكون التقابل بينهما تقابل السلب والأيجاب، وحيث لم يكن الفساد امرا وجوديا فلامحالة لا يكون التقابل بينهما تقابل التضاد، و انحصر ان يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فيكون المراد من الصحيح هو ما يترتب عليه الأثر المطلوب منه، والفاسد ما لم يترتب عليه ذلك الأثر. وحينئذ لا بد ان يكون المورد قابلاً لأن يتصف بالصحة والفساد، فيحمل عليه الصحيح تارة، والفساد اخرى. فالبسائط لا تتصف بالصحة والفساد، بل تتصف بالوجود والعدم، اذ فساد الشيء انما هو باعتبار عدم ترتب الأثر، وذلك انما يكون باعتبار فقدانه بعض ما اعتبر فيه: من جزء، او شرط. وهذا انما يتصور في المركبات. واما البسائط، فهي ان كانت موجودة فلامحة تكون صحيحه، اذ ليس لها جزء او شرط، حتى يتصور فقدانه. وان لم تكن موجودة فلا تتصف، لا بالصحة، ولا بالفساد، لما عرفت: من ان الصحة والفساد من المحمولات المترتبة على وجود الشيء.

ثم انه ليس كل مركب ذى حكم شرعى مما يتصف بالصحة والفساد، فان موضوعات التكليف مع كونها مركبة لا تتصف بالصحة والفساد، فمثل قوله: العاقل البالغ المستطيع يجب، مع كون الموضوع فيه مركبا من العقل والبلوغ والأستطاعة، لا يتصف بالصحة والفساد، بل بالوجود والعدم، كالبسائط. والذى يتصف بالصحة والفساد هي متعلقات التكليف و ما يلحق بها من الأسباب كالعقد المركب من الأيجاب والقبول، والأيقاع المشتمل على الشرائط المعبرة فيه، حيث ان المتعلق او العقد يمكن ان يكون صحيحا باعتبار انطباقه على ما يترتب عليه الأثر، ويمكن ان يكون فاسداً باعتبار عدم الأنطباق. كما ان اجزاء المتعلق والعقد

أيضاً تتصف بالصحة والفساد باعتبار اثرها الأعدادى، ولا يلزم ان يكون الشئ صحيحاً باعتبار كونه علة تامة للأثر المطلوب منه والمرغوب فيه، بل يكفي ان يكون على وجه الأعداد، كما هو الشأن في جميع متعلقات التكليف، حيث تكون المعدات للمصالح التي من اجلها امر بها، وليست هي علة تامة لذلك، بحيث تكون من المصالح من قبيل المسببات التوليدية لتلك المتعلقات، والآ كانت نفس الملاكات متعلقة للتكليف، و كان فعل المكلف من قبيل المحصل والسبب لذلك، وذلك يكون بمراحل عن الواقع و ان توهمه بعض الأعلام، وقد تقدم منا مراراً فساد التوهم. فظهر: انه ليس المراد من الصحيح هو ما يكون علة تامة لترتب الأثر الذي لأجله صار متعلقاً للتكليف، بل يكفي ان يكون معداً لذلك. و ان شئت قلت: ان المراد من الصحيح هو كون المأثي به في مقام الامتثال والخروج من عهدة التكليف مطابقاً لما تعلق التكليف او الوضع به، لوضوح ان الذي يتصف بالصحة والفساد هو ما يوجد في الخارج من الأفراد، لا العنوان الكلي المتعلق للتكليف او الوضع، فان ذلك لا يتصف بالصحة والفساد، و انما المتصف بهما هو المأثي به في وادى الفراغ، وما يلحق بذلك مما يأتي به في وادى الأتشاء.

و بذلك يندفع ما ربما يتوهم: انه بعد ما كان الصحيح عبارة عما ترتب الأثر والملاك عليه في باب العبادات، فكيف قلتم بكون الأثر والملاك لم يتعلق به التكليف و كان متعلق التكليف هو الأجزاء والشرائط؟ فان ذلك ينافي لحاظ الصحة باعتبار ترتب الأثر.

وجه الدفع: هو ان لحاظ الصحة بهذا الاعتبار لا ينافي خروج الأثر عن دائرة التكليف، بل يكفي في ذلك كون الأثر حكمة التشريع، فانه بعد ما كان الصحيح عبارة عن كون المأثي به مطابقاً لما تعلق التكليف به او الوضع به، فلا فرق بين كون الأثر مما تعلق التكليف به، او لم يتعلق.

نعم يبقى في المقام اشكال: و هو ان الفاظ المعاملات انما تكون موضوعة لنفس المسببات، لا للأسباب، فالبيع اسم للنقل، والتكاح اسم للأزدواج، وهكذا سائر الفاظ المعاملات. و من المعلوم: ان المسببات تكون بسائط لا تتصف بالصحة

والفساد، بل بالوجود والعدم، فإنَّ النقل مثلاً اماً ان يكون حاصلًا و اماً ان لا يكون، ولا معنى لحصوله فاسداً. و حينئذ ينبغى خروج المعاملات عن حریم التزاع، لأنَّ الذى يتَّصف بالصَّحة والفساد هو الأسباب، حيث تكون مركَّبة من الأيجاب والقبول، وهذا ليس بيعاً، والذى يكون بيعاً لا يتَّصف بالصَّحة والفساد، هذا.

ولكن يمكن ان يدفع، بما تقدم ممَّا فى الصحيح والأعمّ عند دفع اشكال التمسك بالأطلاقات لنفى شرطية ما شك فى المعاملات بناء على كونها موضوعة للمسببات.

و حاصل ما ذكرناه فى ذلك المقام، هو انَّ العقد المؤلف من الأيجاب والقبول فى باب المعاملات ليس من قبيل العلل والأسباب ويكون النقل والأنتقال فى البيع معلولاً له، بل الأيجاب والقبول انما يكون آلة لحصول النقل، ويكون النقل هو الصادر عن المنشى ابتداءً، غاية أنه لا بنفسه بل بآلته، ويكون قوله (بعث) ايجاداً للنقل بنفس القول، لا انَّ القول علة لحصول النقل، بحيث يكون هناك امران ممتازان، بل ليس هناك الآشئ واحد وفعل فارد صادر عن المنشى، ويكون ذلك الفعل بما أنه فعل صادر عن الشَّخص بمعناه المصدرى ايجاباً للبيع والنقل، ومعناه الأسم المصدرى يكون بيعاً ونقلاً. و من المعلوم: أنه لا فرق بين المصدر و اسم المصدر الآ بالاعتبار، فهذا القول (ايجاب) باعتباره صدوره و ايجاده عن الشَّخص، و(نقل) باعتباره أنه اثر ذلك الصدور و الأيجاد. فحصول النقل من قوله (بعث) نظير حصول الكتابة من مد القلم على القرطاس، و حصول قطع الخشب من اعمال التجار المنشار، و اشتراك الكلّ فى كونها من الأيجاد بالآلة. غاية انَّ القلم والمنشار آلة تكوينية، بخلاف قوله (بعث) و حينئذ يكون المتَّصف بالصَّحة والفساد هو نفس الأيجاب والقبول بما أنه آلة لحصول النقل و بذلك يدخل فى حریم التزاع فى المقام. كما أنه بذلك يظهر وجه التمسك بالأطلاقات، فراجع ما ذكرناه (١) فى مبحث

(١) راجع الجزء الاول من الفوائد، بحث الصحيح والاعم ص ٧٩-٨٠. «واما المعاملات...»

الصحيح والأعم.

فظهر : أنّ المعاملات تتصف بالصحة والفساد، و ان قلنا بكونها اسما للمسببات.

ثمّ انه ربّما يتوهم : أنّ الصحة والفساد في المعاملات من الأحكام الوضعيّة المتأصلة بالجعل، بخلاف الصحة والفساد في العبادات، فإنّها منتزعة عن مطابقة المأتيّ به للمأمور به و عدم المطابقة. و ربّما يقال: بأنّها مطلقا من المنتزعات الغير المتأصلة بالجعل في العبادات والمعاملات. و قد يقال: ايضاً بأنّها مطلقا من المتأصلات في الجعل، كالملكيّة والزوجية.

والأقوى: كونها من الأمور الأنتزاعية مطلقا في العبادات والمعاملات، كالتسبيّة والشرطيّة والجزئيّة والعانعيّة، وأنا المجمعول هو منشأ الأنتزاع. وهذا ايضاً ليس على اطلاقه، بل ربّما يكون منشأ الأنتزاع ايضاً غير مجمعول شرعيّ.

و تفصيل ذلك : هو أنّ الأتيان بكلّ من متعلّق الأمر الواقعيّ الأوّل، والواقعيّ الأضرارى الثانوى، والظاهرى، يكون مجزيا كلّ عن امره عقلا، وينطبق عليه تكويننا، و من هذا الأنطباق ينتزع وصف الصحة و كون ما اتى به صحيحا، فالصحة في مثل هذا تنتزع عن كون المأتيّ به منطبقا على ما هو المأمور به، حسب اختلاف المأمور به من كونه: واقعيّا أوليّا، او ثانويّا، او ظاهريّا. و كون المأتيّ به منطبقا على المأمور به ليس امراً مجمعولا شرعيّا، وأنا المجمعول الشرعيّ هو تعلق الأمر بما ينطبق على المأتيّ به، واما كون المأتيّ به منطبقا عليه او غير منطبق فهو يدور مدار واقعه، والصحة والفساد تنتزع من نفس الأنطباق وعدمه. فلا الصحة والفساد في مثل هذا مجمعولان شرعيّان، ولا منشأ الأنتزاع مجمعول شرعيّ.

هذا اذا كان الشيء منطبقا على المأمور به او غير منطبق. و اما اذا شك في الأنطباق و عدم الأنطباق، فللشارع حينئذ الحكم بالبناء على الأنطباق، كما هو شأن الأصول الجارية في وادى الفراغ، و من حكم الشارع بالأنطباق ينتزع وصف الصحة، فيكون منشأ الأنتزاع في مثل هذا مجمعولا شرعيّا، حيث أنّ الشارع حكم بكون المأتيّ به منطبقا على المأمور به حسب ما ادى اليه الأصل. ولكن هذه الصحة

الظاهرية المنتزعة عن حكم الشارع بانطباق المأني به على المأمور به إنما تكون إذا لم ينكشف الخلاف، واما إذا انكشف الخلاف وتبين عدم الأنطباق فالصحة تنعدم، بناء على ما هو الحق من عدم اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء.

نعم: للشارع أيضاً بعد انكشاف الخلاف الحكم بالصحة، ومرجع الصحة في مثل هذا الى الأكتفاء بما أتى به امتثالاً للواقع عن الواقع وهذه ترجع الى الصحة الواقعية بوجه.

وعلى كل حال: الصحة والفساد اينما كانا فانما يكونان من الأنتزاعيات. ودعوى انها في المعاملات من الأحكام المجعولة فاسدة، فإن المجعول في باب المعاملات هو ترتب الأثر عند تحقق سببه، وهذا لا يتصف بالصحة والفساد، بل المتصف بهما هو الفرد المأني به من المعاملة. وهذا الفرد إنما يتصف بالصحة عند انطباقه على ما يكون مؤثراً، وقد عرفت: أنّ الأنطباق يكون امراً واقعياً ومنه ينتزع الصحة، فحال الصحة في المعاملات حالها في العبادات.

الأمر الرابع:

البحث عن اقتضاء النهي للفساد لا يتوقف على ثبوت مقتضى الصحة للمنهى عنه لولا النهي، بحيث كان صحيحاً لولا النهي لمكان اندراجه تحت اطلاق دليل العبادة او المعاملة، كما يظهر من المحقق القمي (ره) بل يصح البحث عن اقتضاء النهي للفساد ولو كان المنهى عنه لولا النهي مشكوك الصحة والفساد من جهة الشبهة الحكمية او المفهومية، و كان الأصل العملي فيه يقتضى الفساد. مثلاً لو كان (صوم الوصال) او (المقامرة) مشكوك الصحة والفساد من جهة: عدم الدليل، او تعارض الدليلين، او غير ذلك من اسباب الشك، فلا اشكال في أنّ الأصل عند الشك في ذلك هو الفساد، لأصالة عدم مشروعية صوم الوصال، واصالة عدم ترتب الأثر من التقل والانتقال في المقامرة، اذا فرض أنّ اوفوا بالعقود لا يعم المقامرة، وعمومات الصوم لا تشمل صوم الوصال. ولكن مع ذلك لو تعلق النهي عن صوم الوصال او المعاملة القمارية، كان للبحث عن اقتضاء مثل هذا النهي للفساد مجال.

ولا يتوهم: أنه لا معنى للبحث عن ذلك بعد ما كان مقتضى الأصل الفساد، لأنه بناء على اقتضاء التهي للفساد يكون الفساد مستندا الى الدليل الأجهادي الحاكم على الأصل العملي، وان كان موافقا له في المؤدى كما حقق في محله. فدعوى ان مورد البحث يختص فيما اذا كان هناك مقتض للصحة مما لا شاهد عليها.

الأمر الخامس:

لا اصل في نفس الجهة المبحوث عنها لو شك فيها، سواء كان البحث عن اقتضاء التهي الفساد من حيث الدلالة اللفظية، او كان من حيث الملازمات العقلية، اذا ملازمة العقلية لو كانت فهي ازلية فليس لها حالة سابقة، فلا اصل يجرز الملازمة وعدم الملازمة، وكذلك لا اصل لنا يعين دلالة اللفظ وعدم دلالة لو شك في الدلالة، وذلك واضح. هذا بالنسبة الى المسئلة الأصولية المبحوث عنها في المقام. و اما بالنسبة الى المسئلة الفرعية المستنتجة عن المسئلة الأصولية، ففي العبادات يرجع الشك فيها الى الشك في المانعية، لأن الشك في اقتضاء التهي للفساد يستتبع الشك في مانعية المنهى عنه عن العبادة، ويندرج في مسئلة الأقل والأكثر الأرتباطيين، ويكون المرجع هو البرائة فيها او الأشتغال، كل (١) على مسلكه.

هذا اذا كان هناك امر بالعبادة مع قطع النظر عن التهي. و اما لو لم يكن امر بها فالشك في اقتضاء التهي للفساد يوجب الشك في مشروعية العبادة، والأصل يقتضى عدم المشروعية، فتأمل.

و اما في المعاملات: فالشك في اقتضاء التهي للفساد يستتبع الشك في

١- وقد اطلق شيخنا الأستاذ مدظله القول باندرج المقام في مسئلة دوران الأمرين الأقل والأكثر، ولكن ينبغي التفصيل، بين ما اذا تعلق التهي بنفس العبادة، وبين ما اذا تعلق بجزئها او شرطها، فإنه لو تعلق بنفس العبادة لا يرجع الشك فيها الى الشك في المانعية، لأقتضاء التهي حرمة العبادة على كل حال وان شك في اقتضائه الفساد، ومع حرمة العبادة لا يمكن تصحيحها، اذ ليس هناك شئ وراء العبادة تعلق التهي به يشك في مانعية، حتى ينفي بالأصل، فتأمل جيدا. منه

صحة المعاملة، والأصل يقتضى عدم الصحة، لأصالة عدم ترتب الأثر عليها، إلا إذا كان هناك اطلاق او عموم يقتضى الصحة و ترتب الأثر، فتدبر جيدا.
واذ تمهدت هذه المقدمات، فالكلام في اقتضاء النهي للفساد يقع في مقامين:

المقام الأول:

في اقتضاء النهي عن العبادة للفساد

وتعلق النهي عن العبادة يتصور على وجوه: اذ قد تكون العبادة منهيًا عنها لذاتها، وقد تكون منهيًا عنها لجزئها على وجه يكون الجزء واسطة في الثبوت، وقد تكون منهيًا عنها لشرطها كذلك، وقد تكون لوصفها الخارج كذلك. وقد يكون نفس الجزء، او الشرط، او الوصف منهيًا عنه، و كان النهي عن العبادة المشتملة على ذلك الجزء، او الشرط، او الوصف، بالعرض والمجاز.

وقبل ذكر حكم هذه الأقسام، لا بأس بالأشارة الى ما ربّما يستشكل في تعلق النهي بالعبادة.

فمنها: انه كيف يعقل ان تكون العبادة منهيًا عنها؟ مع ان العبادة ما توجب القرب اليه تعالى، ولا يعقل النهي عن ذلك.

ومنها: ان النهي عن العبادة لا يجتمع مع الأمر بها، ومع عدم الأمر بها تكون العبادة فاسدة لعدم مشروعيتها، فلا تصل النوبة الى اقتضاء النهي للفساد، بل الفساد يستند الى اسبق علله، وهو عدم المشروعية.

ومنها: انه لا يمكن النهي عن العبادة لذاتها، حيث ان ذات العبادة بما انها ذات لم يتعلّق بها النهي، بل لابد ان تكون هناك خصوصية اوجبت النهي، كصلوة الحايض، و صوم العيدين، و امثال ذلك مما كانت نفس العبادة منهيًا عنها. فجعل النهي عن العبادة لذاتها قسيما للنهي عن العبادة لوصفها لا يستقيم، بل دائما يكون النهي عن العبادة لوصفها، ولو كان ذلك مثل الحيض في الحائض والزمان في العيدين، هذا. ولكن لا يخفى عليك ضعف جميع ذلك.

اقا الأول:

فلأنه، ليس المراد من تعلق النهي بالعبادة الفعلية، بل المراد تعلق النهي بما

كان من سنخ الوظائف التي يتعبد بها، بحيث لولم يتعلّق بها نهى وتعلّق بها امر كان امرها امرا عباديا لا يسقط الآ بالتعبد به والتقرّب اليه تعالى، من غير فرق بين ما كان ذاتا عبادة، كالسجود لله - لو فرض تعلّق التّهيّ به - وما لم يكن كذلك، كالصوم والصلوة، فإنّ السجود لله بوصف كونه ممّا يتقرّب به اليه تعالى فعلا لا يعقل تعلّق التّهيّ به، بل تعلّق التّهيّ به موجب لعدم كونه مقرّبا، وان كان مقرّبا لولا التّهيّ، كما هو الحال في مثل الصلوة والصوم.

واقا الثاني:

فلأنه قد تقدم أنّ الفساد لولا التّهيّ كان من جهة اصالة عدم المشروعية، واما لو تعلّق التّهيّ بها كان الفساد من جهة قيام الدليل الأجتهدى عليه، والأصل لا يقاوم الدليل، مضافا الى أنّه ربّما تكون العبادة مندرجة تحت اطلاق ما دلّ على مشروعيتها في نوعها، فيكون الفساد مستندا الى التّهيّ ليس الآ، كما لا يخفى.

واقا الثالث:

فلأن ذلك مناقشة مثالية. والمقصود: أنّ التّهيّ قد يتعلّق بذات العبادة لأجل خصوصية نوعية قائمة بذاتها، وان كانت تلك الخصوصية من قبيل اوصاف المكلف الآتي بالعبادة، كالحيض. و اخرى: يتعلّق التّهيّ بالعبادة لأجل خصوصية صنفية او شخصية خارجة عن الذات لاحقة لها. والمناقشة بأنّ الحيض ليس من الخصوصيات المنوعة للذات لا اهمية لها.

اذا عرفت ذلك، فاعلم: أنّ التّهيّ المتعلّق بالعبادة يقتضى الفساد مطلقا، سواء كان لذاتها، او لجزئها، او لشرطها، او لوصفها، اذا كانت هذه من الوسائط الثبوتية، سواء قلنا: بكفاية عدم الأمر لفساد العبادة - كما يحكى عن الجواهر - او عدم كفاية ذلك بل يتوقف الفساد على عدم الملاك ايضاً - كما هو المختار - وسواء كان اطلاق الأمر بدليا (كصل) او شموليا (كاكرم العالم) لو فرض أنّه امر عبادى فإنه على جميع هذه التقادير التّهيّ يقتضى الفساد، فإنه لا محيص عن تقييد اطلاق متعلّق الأمر بما عدا مورد التّهيّ بعد ما كانت النسبة بين المتعلّقين العموم المطلق و كان متعلّق التّهيّ اخص، فإنه لولا التقييد يلزم الغاء التّهيّ بالمرّة، او اجتماع

الضدين، وكلاهما لا يمكن. فالتقييد ممّا لابدّ منه، فلا امر، ومع عدم الأمر، فإن قلنا بمقالة صاحب الجواهر، ففساد العبادة المنهى عنها واضح لا يحتاج الى تجسّم برهان.

و اما بناء على المختار: فكذلك أيضاً لأنه وان قلنا بكفاية الملاك في صحّة العبادة، الآ انه ليس كل ملاك مصحّحاً للعبادة، بل لابدّ ان يكون الملاك تاماً في عالم ملاكيتته، بحيث أنّه لم يكن مغلوباً ومقهوراً بما هو اقوى منه، اذا الملاك المغلوب غير صالح للعبادية، والآ لما صار مغلوباً. ومن المعلوم: أنّ التّهي عن العبادة يكشف عن ثبوت مفسدة في العبادة اقوى من مصلحتها لو فرض أنّه كان فيها جهة مصلحة، والآ فن الممكن ان لا يكون في العبادة المنهى عنها جهة مصلحة اصلا، وعلى تقدير ثبوتها فهي مغلوبة بما هو اقوى منها الذي اوجب التّهي عنها، اذ لو كانت مساوية او اقوى من مفسدة التّهي لما تعلق بها التّهي، فاذا كانت المصلحة مغلوبة سقطت عن صلاحيتها للتقرب، وكانت العبادة فاسدة لا محالة. وينحصر تصحيح العبادة بالملاك بما اذا كان عدم الأمر بها لأجل عدم القدرة عليها لمكان المزاخمة، لا ما اذا كان عدم الأمر بها من جهة التقييد والتخصيص.

هذا اذا تعلق التّهي بنفس العبادة

واما اذا تعلق بجزئها: فالاقوى أنّه كذلك اى يقتضى الفساد، سواء كان الجزء من سنخ الأفعال، او كان من سنخ الأقوال. وسواء اقتصر على ذلك الجزء المنهى عنه، كما اذا اقتصر على قراءة سورة العزيمة بناء على كونها منهيّاً عنها، او لم يقتصر، كما اذا قرء سورة اخرى بعد قراءة العزيمة او قبلها. وسواء كان اعتبار ذلك الجزء في العبادة بشرط لا، كما اذا قلنا بجرمة القران بين السورتين في الصلوة، او كان لا بشرط، كما اذا قلنا بجواز القران. فأنّه على جميع هذه التقادير يكون التّهي عنه مفسداً للعبادة، لأنّ التّهي عن جزء يوجب تقييد العبادة بما عدا ذلك الجزء، و تكون بالتسبة اليه بشرط لا محالة. ونفس اعتبار العبادة بشرط لا عن شئ يقتضى فساد العبادة الواجدة لذلك الشئ، لعدم كون الواجد له من افراد المأمور به بل المأمور به غيره، فالآتي بالمتّهي عنه غيرات بالمأمور به. مضافاً الى أنّه يعتمه ادلة الزيادة، و

يكون قد زاد في صلوته مثلاً ففسد. ومضافاً الى أنه يعمه ايضاً ادلة التكلم اذا كان المنهى عنه من سنخ الأقوال، فإنه وان لم يخرج بالتهى عن كونه قرآناً مثلاً ولا يدخل في كلام الآدمي، إلا أنه بعدالتهى عنه يخرج عن ادلة جواز القرآن والذكر في الصلوة، وبعد خروجه عن ذلك يندرج في اطلاقات مبطلية مطلق التكلم من غير تقييد بكلام الآدمي، والقدر الخارج عن هذا الأطلاق هوالتكلم بالقرآن والذكر الجائز، ويبقى الذكر والقرآن المنهى عنه داخلاً تحت الأطلاق.

وبما ذكرنا يظهر: أنه لا فرق في بطلان الصلوة بقراءة العزيمة، بين ما اذا قرئها بعدالحمد في مكان السورة، او قرئها في حال التشهد، او الركوع، او غير ذلك، اذ مناط الفساد مطرد بعد ما كانت العزيمة منهيًا عنها في الصلوة مطلقاً وفي جميع الحالات، فتأمل جيداً.

هذا اذا تعلق التهى بالجزء. واما اذا تعلق بالشرط فهو كتعلقه بالوصف، اذالشرط يرجع الى الوصف. ومجمل القول في ذلك: هو ان الوصف المنهى عنه تارة: يكون متحداً مع العبادة في الوجود وليس له وجود استقلالي مغاير للموصوف، كالجهر والأخفات في القراءة، حيث أنه ليس للجهر وجود مغاير لوجود القراءة، بل هو من كفيّاتها. و اخرى: يكون للوصف وجود مغاير، كالستر والأستقبال في الصلوة. فان كان على الوجه الأول، فالتهى عنه في الحقيقة يرجع الى التهى عن العبادة الموصوفة بذلك الوصف، ويندرج فيما تقدم من اقتضاء التهى للفساد، كما لا يخفى. واما اذا كان على الوجه الثاني، فالتهى عنه لا يقتضى فساد العبادة، حيث أنه لا موجب له، اذ اقصى ما يقتضيه ذلك التهى هو حرمة ذلك الوصف والشرط، و وقوع شئ محرم في اثناء العبادة لا يوجب فسادها اذا لم تقيّد العبادة بالخالي عنه، فيكون حال الوصف المنهى عنه في العبادة حال النظر الى الأجنبية في اثناء العبادة، وغير ذلك من المقارنات.

نعم: اذا كان الشرط المنهى عنه عبادة يكون الشرط فاسداً وبفساده تفسد العبادة المشروطة به ايضاً، والسرف في ذلك واضح. هذا كله فيما اذا كان التهى عن العبادة نفسياً. واما اذا كان غيرتاً تبعياً، كالتهى المتولد من الأمر بالشئ، فقد تقدم

في مبحث الضد أنه لا يقتضى الفساد، إلا إذا قلنا بتوقف العبادة على الأمر ولم نقل بالأمر الترتيبي، على ما تقدّم.

هذا تمام الكلام في النهى عن العبادة. وينبغى التنبيه على امرين:

الأمر الأول:

إن مقتضى القاعدة كون النهى عن العبادة موجبا لفسادها مطلقا، وأنه مانع من صحتها، من غير فرق بين صورة الأضرار والتسيان الموجب لارتفاع الحرمة واقعا، لأنّ المانعية ليست معلولة للحرمة حتى تدور مدارها، بل هي والحرمة كلاهما معلولان للجهة التي اوجبت النهى: من المفسدة والمبغوضية الواقعية التي لا ترتفع بالأضرار والتسيان.

هذا، ولكن المحكى عن المشهور خلاف ذلك، حيث حكى عنهم: أنه لو اضطرّ الى لبس الحرير والذهب في الصلوة صحت صلوته، وكذا في صورة التسيان. وكذا حكى عنهم: أنه لو شك في كون اللباس حريرا، او كون الشئ ذهباً، المستتبع للشك في حرمة لبسه المستتبع للشك في مانعته، فباصالة الحلّ والبراءة يرتفع الشك في المانعية، كما هو الشأن في كلّ شك سببيّ و مسببيّ، حيث إنّ الأصل الجارى في الشك السببي رافع للشك المسببيّ، ولا يجرى الأصل فيه موافقا كان او مخالفا، هذا.

ولنا في كلّ من المحكى عن المشهور نظر. اما في الأول: فلما فيه

أولاً: إنّ الموجب للمانعية ليس الآ التصاد بين اطلاق الأمر والحرمة، اذ لولا التصاد لما كان وجه للمانعية و فساد العبادة، وقد تقدّم في مبحث الضد أنّ الضدين في عرض واحد، ليس بينهما طولية و ترتب، وليس وجود احدهما مقدّمة لعدم الآخر، ولا عدم احدهما مقدّمة لوجود الآخر. فيكون في المقام عدم الأمر بالعبادة مع حرمتها في رتبة واحدة، وليست الحرمة مقدّمة لعدم الأمر، ولا عدم الأمر مقدّمة للحرمة، فلو كان عدم الحرمة و ارتفاعها في صورة الأضرار والتسيان موجبا للأمر بالعبادة، يلزم كون عدم احد الضدين مقدّمة لوجود الآخر. و كانّ المشهور غفلوا عن مبناهم من عدم المقدمية في باب الضد، والتزموا في المقام بأن ارتفاع الحرمة

عن العبادة موجب لثبوت الامر بالعبادة، مع أنّ هذا عين القول بالمقدّمية، فتأمل جيداً

و ثانياً: انه هب أنّ الحرمة في طول الأمر و بينها ترتّب، الآ أنّ المانعيّة ليست معلولة للحرمة و مسبّبة عنها، حتى يكون ارتفاعها موجبا لارتفاع المانعيّة، بل المانعيّة والحرمة معا معلولان لعلّة ثالثة، وهى الملاك والمفسدة التي اوجبت الحرمة و اوجبت المانعيّة، و من المعلوم: أنّ ارتفاع احد معلولى علّة ثالثة لا يوجب ارتفاع المعلول الآخر الآ اذا ارتفعت نفس العلة. والأضطرار والتسيان لا يوجبان الآ رفع الحرمة، و اما الملاك والمفسدة فهو بعد على حاله.

الآ ان يقال: أنّ الأضطرار والتسيان حيث وردا في حديث الرّفع كان رفعهما في الدليل كاشفا عن عدم ملاك . ولكن هذا لا يستقيم، لورود حديث الرّفع مورد الأمتنان فهو لا ينافي بقاء الملاك والمفسدة، ويكون المرفوع هو الحرمة فقط.

و اما في الثّاني: فلما فيه اولاً: ما عرفت من أنّ المانعيّة ليست مسبّبة عن الحرمة، حتّى يكون جريان اصالة الحلّ عند الشك في الحرمة موجبا لرفع الشك في المانعيّة، بل الشك في المانعيّة بعد على حاله، ولا بد ان يجرى الأصل في نفس المانعيّة، ولا يكفي جريان الأصل في الحرمة.

و ثانياً: هب، أنّ المانعيّة مسبّبة عن الحرمة، الآ انه ليس كلّ اصل جار في السبب يكون رافعا للشك المسبّي، بل لابد ان يكون المسبّب من الآثار الشرعية المترتبة على السبب، بحيث يكون التّعبد بالسبب تعبداً بالمسبب، كما في طهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك الكرية. وهذا المعنى غير متحقّق فيما نحن فيه، لأنّ الحلّيّة المجعلّة باصالة الحلّ تكون من سنخ الحلّيّة المجعلّة في حال الأضطرار الى اكل ما هو محرّم الأكل، كالأرنّب، غايته أنّ الحلّيّة المجعلّة في حال الأضطرار تكون واقعيّة، والمجعلّة باصالة الحلّ تكون ظاهريّة. و من المعلوم: أنّ حلّيّة اكل لحم الأرنّب عند الأضطرار لا توجب عدم مانعيّة المتّخذ منه من اللباس للصلوة، لأنّ الأرنّب بعد محرّم الأكل، اى خلقه الله تعالى محرّم الأكل، كما خلق الغنم محلّل الأكل، و هذه الحرمة الأقتضائية المجعلّة لذات الأرنّب لا ترتفع بالحليّة المجعلّة في حال الأضطرار، كما أنّ

الحلية المجمعولة للغنم بحسب الذات لا ترتفع بالحرمة العارضة له بسبب الجلل والوطى، اذ لا تنا في بينها، فإن احدهما حلية او حرمة اقتضائية وضعية ذاتية، والأخرى حلية او حرمة تكليفية فعلية عارضية. والمانعية في غير المأكول على تقدير كونها معلولة للحرمة، فإنها هي معلولة لتلك الحرمة الذاتية الأقتضائية، وهي كما لا ترتفع بالأضطرار، كذلك لا ترتفع باصالة الحل عند الشك في كون الحيوان محلل الأكل او محرّمه، لما عرفت: من أنّ الحلية المجمعولة باصالة الحلّ من سنخ الحلية المجمعولة في حال الأضطرار المجامعة للحرمة الذاتية. فاجراء اصالة الحلّ لا ينفع في رفع الشك في المانعية، بل أنّ الشك في المانعية بعد على حاله، الآ ان يدعى أنّ اصالة الحلّ تثبت الحلية الواقعية الأقتضائية، وهو يمكن من الفساد بحيث لا يخفى. وهذا بالنسبة الى مانعية غير المأكول واضح.

و اما فيما نحن فيه. من مانعية الحرير والذهب، فان كانت حرمة لبس الحرير والذهب في الصلوة (نظير حرمة اكل لحم الأرنب) المحفوظة في حال الأضطرار الى لبس الحرير والذهب، فاصالة الحلّ لا تنفع في رفع الشك في المانعية، كما في غير المأكول. و اما اذا لم يكن لللبس الحرير والذهب الآ حرمة واحدة وحكم فارد ترتفع في حال الأضطرار الى لبسهما، فبحريان اصالة الحلّ يرتفع الشك في المانعية، على تقدير تسليم كون المانعية معلولة للحرمة. وقد مال شيخنا الأستاذ مدّظله الى أنّ الحرمة في لبس الحرير والذهب نظير الحرمة في غير المأكول، وحينئذ تكون المانعية المستفادة من الحرمة كالمانعية المستفادة من التهي الغيرى، في أنّها لا ترتفع بالأضطرار والتسيان، وعند الشك فيها من جهة الشبهة الموضوعية لا بد ان يجرى الأصل في نفس المانعية، ولا تنفع اصالة الحلّ، فتأمل في المقام جيّدا.

الأمر الثاني:

حلّ الكلام في اقتضاء التهي للفساد، أنّها هو فيما اذا كان التهي متعلقا بالعبادة ابتداء، اى كانت العبادة محرّمة ذاتا. و اما اذا كان التهي عنها من جهة قبح التشريع، اى الحرمة المأتية من قبل قبح التشريع، فهل هو كذلك ؟ اى يقتضى الفساد، او أنّه لا يقتضيه؟ او التفصيل بين العبادة فيقتضيه، والمعاملة فلا

يقتضيه. و محلّ الكلام أنّها هو في العبادة او المعاملة التي كانت في الواقع مشروعة و ممضاة، اي كانت ممّا تعلق بها الأمر والأَمْضاء ولكن المكلف لم يعلم بذلك واسندها الى الشارع تشريعاً.

والحق في مثل هذا، التفصيل بين العبادة والمعاملة، ففي المعاملة: حرمة التشريع لا تقتضى الفساد، لأنّه هب أنّه كان اصداًرها قبيحاً عقلاً و محرّماً شرعاً، الآن حرمة الأصدار و مبعوضيّة الأيجاد لا تقتضى الفساد، على ما سيأتى في المقام الثاني.

واقفاً في العبادة: فالحرمة التشريعيّة كالحرمة الذاتية تقتضى الفساد لقبح التشريع عقلاً المستتبع بقاعدة الملازمة للحرمة الشرعيّة. وحكم العقل بقبح التشريع لا يدور مدار الواقع، بحيث اذا كانت العبادة في الواقع مشروعة كان المكلف متجربياً، بل تمام مناط حكم العقل بقبح التشريع هو الأُسناد الى المولى ما لم يعلم أنّه منه، من غير فرق بين ان يعلم أنّه ليس منه، او يظنّ، او يشكّ . وليس حكم العقل بقبح التشريع كحكمه بقبح التصرف في مال الغير، بحيث يكون له حكم واقعي و حكم طريقيّ في صورة الشكّ ، على ما بيّناه في محلّه. فنفس عدم العلم بأنّ الشارع لم يأمر بالعبادة يتحقق تمام موضوع حكم العقل بقبح التشريع، و يتبعه الحرمة الشرعيّة. و ليس حكم العقل بقبح التشريع، كحكمه بقبح المعصية ممّا لا يستتبع حكماً شرعيّاً فإنّ قبح المعصية منسجّل بذاته كحجيّة العلم، ليس يقبل جعلاً شرعيّاً، موافقاً او مخالفاً. بخلاف قبح التشريع، فإنّه قابل لجعل حكم مخالف ولا محذور فيه، اذ يصح للشارع تجويز التشريع، فهذا يدلّ على أنّ قبح التشريع ليس ممّا لا يستتبع بقاعدة الملازمة حكماً شرعيّاً، فحكم العقل بقبح التشريع يقتضى الحرمة الشرعيّة. و ليس قبح التشريع ايضاً من الآثام القلبيّة، بحيث لا يسرى الى العمل والفعل المتّشعّر به، بل الفعل يكون مبعوضاً و قبيحاً، غاية أنّه لا لذاته، بل القبيح هو جهة الأصدار والأيجاد، و هذا المقدار يكفي في فساد العبادة لجهة بغضها الفاعلي. وقد تقدّم منا: أنّ العبادة تحتاج الى حسنها الفعلي والفاعلي معاً، ولا يكفي حسنها الفعلي، فالحرمة التشريعيّة و ان لم تناف المطلوبيّة الذاتية لكونها في مرتبتين،

الآ أنها تنافي حسنها الفاعلي فتفسد، فتأمل.

المقام الثاني في التّهي عن المعاملة

ومجمل القول في ذلك : أنّ التّهي عن المعاملة تارة يكون للأرشاد الى عدم حصولها، فهذا لا اشكال في كونه موجبا لفسادها، سواء تعلّق بناحية السّبب، او بناحية المسبّب. فان تعلّق بناحية السّبب فهو يقتضى عدم ترتّب المسبب على ذلك السّبب، وان تعلّق بناحية المسبّب فهو يقتضى عدم حصوله في الخارج. وهذا ممّا لا اشكال فيه، فإنّ التّهي الأرشادي حيث ما تعلّق يقتضى الفساد، حيث أنه ارشاد الى الفساد.

واقا اذا كان التّهي عن المعاملة مولويًا مفاده الحرمة، فتارة: يتعلّق بالسّبب، واخرى: يتعلّق بالمسبّب، و ثالثة: يتعلّق بآثار المسبّب: من التصرف في الثمن والمثمن، وغير ذلك من الآثار المترتبة على المعاملة. والتّعبير بالسّبب والمسبّب لا يخلو عن مسامحة، لما تقدم من أنه ليس باب العقود والأيقاعات من الأسباب والمسبّبات، بل هي من باب الأيجاديات، والأيجاب والقبول بمنزلة الآلة لذلك، ويكون المنشأ بنفسه هو الصادر عن المكلف ابتداء، وهو الموجد له في وعاء الاعتبار، لا أنّ الصادر عنه هو السّبب، حتّى يكون النقل والانتقال من المسبّبات التوليدية. وقد تقدّم تفصيل ذلك. فالمراد من تعلّق التّهي بالسّبب تعلّقه بالأيجاد بمعناه المصدرى، ويكون المحرّم المنهى عنه هو ايجاد المعاملة وانشائها والأشغال بها، كالبيع وقت النداء، حيث أنّ المحرّم هو الأشغال بالبيع وقت النداء، لا التقل والانتقال. والمراد من تعلّقه بالمسبّب تعلّقه بالموجد، بمعناه الأسم المصدرى، ويكون المحرّم المبعوض هو المنشأ والنقل والانتقال، كبيع المسلم والمصحف للكافر، حيث أنّ المبعوض هو نقل المسلم والمصحف للكافر، لا انشاء النقل، ومبعوضيّة الأنشاء لمكان ما يستتبعه من الأثر، وهو التقل والانتقال.

اذا عرفت ذلك فنقول: أنّ التّهي لو كان عن نفس الأيجاد والأنشاء والأشغال بالمعاملة، فهو لا يقتضى الفساد، اذ حرمة الأيجاد لا يلزم مبعوضيّة الموجد وعدم تحقّقه. واقا لو تعلّق التّهي بنفس المنشأ والموجد، فهو يقتضى الفساد

لخروج المنشأ حينئذ عن تحت سلطانه، ولا قدرة عليه في عالم التشريع، والمانع التشريعي كالمانع العقلي.

والحاصل:

إنّ الأمر والتّهيّ الشرعيّين موجبان لخروج متعلقهما عن سلطة المكلف، و يكون في عالم التشريع مقهوراً على الفعل أو التّرك ، و من هنا كان اخذ الأجرة على الواجبات حراماً، لخروج الفعل بالأيجاب الشرعي عن تحت قدرته و سلطانه، فليس يمكنه تمليكه الى الغير ليأخذ الأجرة عليه، الآ اذا تعلق الايجاب بنفس الأيجاد والأصدار كما في الصناعات النظامية، فإنّه له اخذ الأجرة على عمله، لعدم خروج عمله بمعناه الأسم المصدرى عن تحت سلطانه، لعدم تعلق الأيجاب به، بل تعلق الأيجاب بنفس الأيجاد والأصدار و عدم احتكار العمل. و اما اذا تعلق الأمر بنفس العمل بمعناه الأسم المصدرى فقد خرج العمل عن تحت سلطانه، كما أنّه لو تعلق التهيّ بنفس العمل فانه ايضاً يخرج عن تحت سلطانه، و يكون التهيّ مخصّصاً لعموم (الناس مسلّطون على اموالهم) و على ذلك يبتنى عدم جواز بيع منذور الصدقة و مشروطها في ضمن العقد، او نذر البيع من زيد او شرط ذلك ، فإنّه لا يصح بيعه من غير زيد.

والسر في جميع ذلك : هو أنّ النذر، والشرط، والأمر والتّهيّ، موجب لخروج المتعلق عن دائرة السلطنة، و مخصّص لعموم (الناس مسلّطون على اموالهم) و من شرائط صحة المعاملة السلطنة و عدم الحجر. و دعوى أنّ الوجوب والحرمة لا ينافيان السلطنة ضعيفة غايته، فإنّه لا معنى لبقاء السلطنة مع المنع الشرعيّ، كما لا معنى لبقاء السلطنة مع سلبها عن نفسه بنذر او شرط، بعد ما دلّ الدليل على لزوم الوفاء بالنذر والشرط. وقد عرفت: أنّ جميع ذلك مندرج تحت جامع واحد و ملاك فارد، و هو أنّ المنوع عنه شرعاً موجب لسلب السلطنة. و بعض ما يترتب على ذلك من الفروع كأنه متسالم عليه عند الأصحاب، و ان كان بعضه الآخر لا يخلو عن خلاف. هذا اذا تعلق التهيّ بنفس المنشأ. و اما اذا تعلق بآثاره، كقوله: ثمن العذرة او الكلب سحت، فهو يكشف ايضاً أنّا عن عدم ترتب المنشأ و عدم تحقّقه. و

من الغريب: ان بعض الأعلام سلم دلالة النهي عن الآثار على الفساد، وانكر دلالة النهي عن نفس المنشأ على الفساد، مع أنّ الثاني أولى، فتأمل جيداً.

ثمّ أنّه ربّما يستدلّ على الفساد، ببعض الأخبار (١) المعلّلة لعدم فساد نكاح العبد بدون اذن مولاه: بأنّه لم يعص الله و أنّها عصي سيّده.

تقريب الأستدلال: هو أنّ الظاهر من الرواية، أنّ الشئ اذا كان معصية لله تعالى فهو فاسد، ولا يصححه اجازة الغير، والتّهي التحريمي المتعلّق بالمعاملة يوجب كون المعاملة معصية لله فتفسد. وهذا بخلاف ما اذا لم تكن المعاملة ممّا نهى عنها الشارع ابتداءً، بل كان نهيه عنها يتبع حقّ الغير، لكونها تصرفاً في سلطان الغير و تضييعاً لحقّه، فهذا لا يقتضى الفساد، لأنّ الحق راجع الى الغير، فله اسقاط حقّه و اجازة المعاملة. فهذه الرواية تكون من ادلة جريان الفضولى في كلّ ما يكون متعلّقاً لحق الغير، ولا يختصّ الفضولى بما اذا كانت الرقبة ملكاً للغير، بل مطلق تعلق حق الغير بالرقبة، ولو لأجل الرّهانة، او الخيار، او الجناية، يوجب كون المعاملة معصية لذلك الغير المستتبع لمعصية الله تعالى، لمكان تضييع حقّ الغير، وليست معصية الله تعالى فيما اذا كانت المعاملة ممّا تعلق بها حق الغير سوى كونه تضييعاً لحقّ الغير و تفويتاً لسلطنته. وهذا بخلاف ما اذا كانت المعاملة بنفسها معصية الله تعالى و تصرفاً في سلطنته تعالى، لمكان التّهي عنها والبعث الى تركها، فإنّ مثل هذه المعصية توجب الفساد.

فيكون متحصّل مفاد الرواية: أنّ المعاملة ان كانت معصية الله تعالى ابتداءً ولم تكن معصية لغيره تعالى فهي فاسدة ولا تتحقّق. و ان كانت معصية للغير، لمكان كونها تصرفاً في سلطنة الغير، فهي لا تقع فاسدة، بل امرها يرجع الى ذلك الغير، فان اجاز نفذت. و بذلك يندفع ما يقال: من أنّ معصية السيد ايضاً معصية الله، فتدلّ الرواية على أنّ معصية الله لا توجب فساد المعاملة، والمراد من قوله: لم يعص الله، هو أنّه ليس نكاح العبد ممّا لم يشرع الله تعالى كالتّكاح في العتّة، فاقصى ما تدلّ عليه

الرواية هو أنّ المعاملة ان كانت ممّا لم يشرعها الله تعالى فهي تقع فاسدة، وان كانت ممّا شرعها الله تعالى في نوعها ولكن نهى عن بعض افرادها لخصوصيّة هناك ، كالنكاح بلا اذن السيّد، فهذه المعاملة لا تقع فاسدة، فالرواية ادلّ على الصحة من دلالتها على الفساد.

وجه الدفع: هو أنّ معصية السيّد وان كانت معصية الله تعالى الآ أنّه قد عرفت أنّ المراد من كونها معصية الله ليس الآ كون المعاملة تضييعاً لحقّ السيّد و تصرّفاً في سلطنته، حيث أنّ العبد مملوك للمولى وليس له سلطنة على شئ، فالرواية تدلّ على أنّ كلّ ما يكون تصرّفاً في سلطنة الغير، فامرّه راجع الى الغير، و كلّ ما يكون تصرّفاً في سلطان الله تعالى فهو يقع فاسداً. والمعاملة المتّهي عنها شرعا تكون تصرّفاً في سلطانه تعالى و معصية له فتقع فاسدة، لكونها خروجاً عن وظيفة العبودية. كما أنّ اطلاق المعصية على معصية السيّد تكون بهذه العناية، حيث أنّ العبد خرج عن وظيفته بنكاحه بلا اذن سيّده، فتأمل جيّداً.

تنبیه

حكى عن ابى حنيفة: دلالة التّهي عن العبادة والمعاملة على الصّحة، وقد تبعه في خصوص المعاملة بعض اصحابنا، بتقريب: أنّ متعلّق التّهي كمتعلّق الأمر لا بد ان يكون مقدوراً بعد التّهي، ليكن موافقة التّهي و مخالفته، و معلوم: أنّ التّهي لم يتعلّق بالعبادة او المعاملة الفاسدة، اذ لا حرمة في اتيان العبادة او المعاملة الفاسدة، فالمنهى عنه لا بد ان يكون صحيحاً حتى بعد التّهي ليكن مخالفة التّهي، فلو اقتضى التّهي الفساد يلزم ان يكون التّهي سالباً لقدرة المكلف، و موجبا لرفع قدرة المكلف على مخالفته، هذا.

ولكن لا يخفى عليك : فساد الأشكال. اما في العبادات: فلأنّ التّهي فيها لم يتعلّق بما هو عبادة فعلية، بل تعلّق بشئ لو امر به لكان امره عبادياً، على ما تقدّم بيانه، و المكلف قادر على فعل متعلّق التّهي و مخالفته ولو بعد التّهي. والذي لا يكون قادراً عليه، هو فعل ما يكون عبادة فعلية، وليس هذا متعلّق التّهي، وذلك واضح. و اما في المعاملة: فلأنّ متعلّق التّهي هو المبادلة التي يتعاطاها العرف و ما

هي بيدهم، لا المبادلة الصحيحة، فإن المبادلة العرفية لا تتصف بالصحة والفساد، بل الصحة والفساد إنما ينتزعان من امضاء الشارع لتلك المبادلة وعدم امضاءها، و ما ينتزع عن الحكم الشرعي لا يعقل ان يؤخذ في متعلق ذلك الحكم، والمبادلة العرفية مقدورة للمكلف ولو بعد التهي الشرعي، كما هو المشاهدان بايع الخمر مع علمه بالفساد والتهي الشرعي حقيقة يبيع الخمر ويقصد المبادلة، بحيث يكون يبيع للخمر مع علمه بالفساد كبيع له مع عدم علمه به، بل مع علمه بالصحة. وكذا سائر المبادلات العرفية التي تكون منهيًا عنها، فإن جميعها مقدورة ومما يتعلّق بها القصد حقيقة، والتهي الشرعي يوجب فسادها، أي عدم تحقق المبادلة خارجا شرعا، وان تحققت عرفا. فدعوى أنّ النهي من المعاملة يقتضى الصحة ضعيفة جدًا، فتأمل جيّدًا.

هذا تمام الكلافي في التهي عن العبادة والمعاملة. وقد وقع الفراغ من

تسويده ليلة الجمعة ٢٥ ج ١ سنة ١٣٤٧.

المقصد الثالث: في المفاهيم

وقبل الخوض في المقصد ينبغي تقديم مقدمة.

وهي: أنّ المفهوم - على ما عرفت متا مرارا - عبارة عن المدرك العقلاني الذي يدركه العقل عند الألتفات الى الشيء، حيث أنّ لكل شيء وجودا عقلائيًا على طبق وجوده الخارجي، سواء كان ذلك الشيء من الماديات، او المجردات. وسواء كان جزئيًا، او كليًا. وذلك المدرك العقلاني يكون بسيطًا، وليس مركبًا من مادة و صورة، اذ المادة والصورة تكون من شئون الوجود الخارجي، و اما الوجود العقلاني فهو مجرد عن ذلك لا تركيب فيه. وذلك المدرك هو المعبر عنه: بالمفهوم، والمدلول، والمعنى، والمقصود، كلّ من جهة، الا أنّ الجميع يشير الى امر فارد و شيء واحد. والمفهوم، كما يكون في الالفاظ الأفرادية، كذلك يكون في الجمل التركيبية، حيث أنّه كما أنّ للمفردات معنى و مفهوما مدركا عقلائيًا، كزيد، و عمرو، و انسان، و شجر، كذلك يكون للجمل التركيبية معنى و مفهوم، كزيد قائم، و النهار موجود، و غير ذلك . و كما أنّ للألفاظ المفردة معنى مطابقًا و معنى التزاميًا، فكذلك يكون للجمل التركيبية معنى مطابقًا و معنى التزاميًا. و كما أنّ لازم المعنى الأفرادي تارة: يكون بينا اخصّ، و اخرى: يكون اعمّ، فكذلك لازم المعنى التركيبى ينقسم الى هذين القسمين.

و اما الدلالة التضمنية فهي لا واقع لها، سواء في الألفاظ الأفرادية او الجمل التركيبية لما عرفت: من أنّ المعنى و المفهوم هو المدرك العقلاني الذي يكون بسيطًا مجردًا عن المادة و ليس له جزء، فالدلالة التضمنية لا اساس لها و ان كانت مشهورة في الألسن، بل الدلالة اما ان تكون مطابقة، و اما ان تكون التزامية.

واللازم في الدلالة الألتزامية، أما ان يكون لازما بالمعنى الأخصّ، واما ان يكون لازما بالمعنى الأعمّ. واللازم بالمعنى الأعمّ، سواء كان في المعاني الأفرادية او في الجمل التركيبية، ليس من المداليل اللفظية لأن اللفظ لا يدل عليه ولا ينتقل الذهن اليه بواسطة اللفظ، بل يحتاج الى مقدمة عقلية.

ومن هنا قلنا: أنّ مسألة مقدمة الواجب، ومسئلة الضد، ليست من المباحث اللفظية، لكون اللازم فيها لازما بالمعنى الأعمّ، لتوقف اللزوم على توسيط حكم العقل. ولعلّ دلالة الأقتضاء كقوله تعالى: واسئل القرية، ودلالة الإشارة والأيماء كدلالة الآيتين على أنّ اقلّ الحمل يكون ستة اشهر، ودلالة قوله صلى الله عليه وآله: كفر، عقيب قول السائل (هلكت واهلكت جامع اهلى في نهار شهر رمضان) على علية الجماع للتكفير - اذ لو العلية لبطل الأقتران - كلّ ذلك يكون اللازم فيه من اللازم بالمعنى الأعمّ، فلا يكون من الدلالة اللفظية. وعلى تقدير تسليم كون بعضها من الدلالة اللفظية فهو ليس من المنطوق والمفهوم المبحوث عنه في المقام، اذ المراد من المنطوق: هو ما دلّ عليه الجملة التركيبية بالدلالة المطابقية، والمراد من المفهوم: هو ما دلت عليه الجملة التركيبية بالدلالة الألتزامية بالمعنى الأخصّ. فما لم يكن مدلولاً مطابقاً للجملة ولا مدلولاً التزامياً بالمعنى الأخصّ، لا يكون من المنطوق والمفهوم، سواء قلنا: بأنّه مدلول اللفظ - كما قيل في مثل دلالة الإشارة - او قلنا: بأنّه خارج عن مدلول اللفظ و كان من اللازم بالمعنى الأعمّ. فما يظهر من بعض من ادراج مثل دلالة الإشارة في المنطوق فاسد. كما أنّ ما يظهر من بعض من ادراجها في المفهوم فاسد ايضا، فإنها و ان قلنا بأنها من الدلالة اللفظية تكون خارجة عن المفهوم والمنطوق، ولا مانع من ثبوت الوساطة بين المنطوق والمفهوم.

و على كلّ حال: الأمر في ذلك سهل، من جهة أنّه بحث يرجع الى الأصطلاح.

والمقصود في المقام بيان أنّ المراد من المنطوق: هو المدلول المطابق للجملة التركيبية، والمراد من المفهوم: هو المدلول الألتزامى لها على وجه يكون بيّنا بالمعنى الأخصّ. ولعلّه الى ذلك يرجع ما عن بعض من تعريف المنطوق: بما دلّ عليه اللفظ

في محلّ النطق، والمفهوم: بما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق، بان يكون المراد من محلّ النطق ولا محلّه هو المدلول المطابق والمدلول الألتزامي. و بعد ذلك لا يهتمنا البحث و اطالة الكلام في التعريفات التي ذكروها للمنطوق والمفهوم، مع ما يرد عليها من عدم الأنعكاس والأطراد، فأنها تعاريف لفظية قلّما تسلم عن الأشكال. كما لا يهتمنا البحث عن أنّ المنطوق والمفهوم من صفات الدال او المدلول، و أنّها المهمّ هو البحث عن الجمل التي يكون مدلولها المطابق لازم بالمعنى الأخصّ، المعبر عنه بالمفهوم.

وينبغي ان يعلم: أنّ النزاع في المقام أنّها يكون صغوريًا، اي أنّه بحث عن اصل ثبوت المفهوم واللازم، لاعن حجّيته، لأنّ حجّيته بعد ثبوته مفروغ عنها ولا كلام فيها.

اذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ هناك جملا تركيبية وقع النزاع في ثبوت اللازم والمفهوم لها.

الفصل الأوّل في مفهوم الشرط

والبحث عن القضية الشرطية تارة: يقع في معنى الشرط، واخرى: في مفاد القضية الشرطية اي المدلول المطابق لها، و ثالثة: في ثبوت المفهوم لها اي المدلول الألتزامي.

اقامعنى الشرط: فهو يطلق على معنيين:

احدهما: المعنى الحدّثي (اي الجعل) و هو بهذا المعنى يكون متصرفًا يشقّ منه الشارط والمشروط وغير ذلك، و هو المراد من قوله عليه السلام: (١) شرط الله قبل شرطكم، وقوله عليه السلام: في الدعاء ولك شرطى ان لا اعود في معصيتك. ولا يختصّ هذا المعنى من الشرط بان يكون في ضمن عقد، و ان كان يظهر من القاموس ذلك.

و ثانيهما: ما يلزم من عدمه العدم، مع قطع النظر عن استلزام وجوده

(١) الوسائل، الجزء ١٧، الباب ٢٢ من ابواب موانع الارث الحديث ١ ص ٤٠٩

الوجود، وهو بهذا المعنى جامد لا يتصرف. ولتفصيل الكلام في ذلك محل آخر، اذ البحث عن ذلك لا ربط له بالمقام.

و اما مفاد الجملة الشرطية، و أنّ الشرط الى اى شىء يرجع، فقد تقدم البحث عن ذلك مفصلا في الواجب المشروط (١) و قلنا: أنّ التعليق لا يرجع الى النسبة، و ان كان يظهر من عبارة التهذيب ذلك، حيث عرّف القضية الشرطية: بما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير اخرى. بل التعليق والشرط يرجع الى المحمول المنتسب، لانفس المحمول بمعناه الأفرادى، حتى يرجع التقييد الى المادة و يكون شرط الواجب، بل يرجع الى المحمول المنتسب. و بذلك دفعنا اشكال: ان النسبة معنى حرفي والمعنى الحرفي غير قابل للتقييد لأنّ التقييد يستدعى لحاظ المقيّد معنى اسميّا، فراجع ما تقدم منا في الواجب المشروط. والمهم في المقام، هو البحث عن المدلول الألتزامي للقضية الشرطية، المعبر عنه بالمفهوم.

فاعلم: ان ثبوت المفهوم للقضية الشرطية يتوقف:

على كون الترتب بين الجزاء والشرط ناشئا عن علاقة ثبوتيه في نفس الأمر والواقع، وليس الترتب بينها مجرد الأتفاق والمصادفة، كما في قولك: اذا كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق، اذ لا علاقة بين نهيق الحمار ونطق الإنسان في نفس الأمر، بل العلاقة بينها تكون علاقة جعلية لحاظية.

وعلى ان يكون الترتب ترتب العلية والمعلولية، بان تكون العلاقة بين الجزاء والشرط علاقة العلية والمعلولية لا علاقة التلازم والتضاييف، وان تكون العلة هوالمقدم والشرط لا التالى والجزاء، و ان يكون الشرط علة منحصرة لا يخلفه شرط آخر، ولا يكون لشيء آخر دخل في عليته.

فاذا تمت هذه الأمور للقضية الشرطية كان لها مفهوم، واذا انتفى احد هذه الأمور لم يكن للقضية مفهوم. والسرّ في اعتبار هذه الأمور واضح، فانه لولم يكن بين

(١) راجع الجزء الاول من الكتاب مبحث تقسيمات الواجب. الامرالثاني من بحث الواجب المشروط

الجزء والشرط علاقة ثبوتية و كانا متقارنين من باب الأتفاق، لم يكن انتفاء الشرط مستتبعا لانتفاء الجزء، اذ لا مدخلية للشرط حينئذ في وجود الجزء .

وكذا لو فرض انّ بينها علاقة ثبوتية ولكن لم تكن تلك العلاقة علاقة العلية والمعلولية بل كانت علاقة التلازم، فانه ايضاً لا يقتضى انتفاء الشرط انتفاء الجزء، لانّ انتفاء احد المتلازمين لا يستلزم انتفاء اللازم الآخر. الا اذا كان التلازم دائماً، بحيث كانا معلولين لعلّة ثالثة منحصرة، فانّ انتفاء احد المتلازمين في مثل هذا يقتضى انتفاء الآخر، الا ان القضية الشرطية حينئذ لا تدلّ على هذا الوجه من التلازم، فانّ العلة لم تكن مذكورة في القضية حتى يستفاد منها الأنحصار او عدم الأنحصار، واقصى ما تقتضيه القضية الشرطية - بناء على عدم استفادة علية الشرط للجزء - هو مجرد التلازم بين الشرط والجزء، واما كونه على هذا الوجه او على ذلك الوجه فليس للقضية الشرطية دلالة عليه، ولا بدّ في اثبات ذلك من الخارج، فيخرج عما نحن فيه: من دلالة نفس القضية الشرطية على المفهوم. وكذا لو فرض عدم دلالة القضية الشرطية على كون الشرط علة منحصرة، فانّ انتفاء الشرط في مثل ذلك ايضاً لا يقتضى انتفاء الجزء، لا مكان ان يخلفه شرط آخر. فالمهم هو اثبات ظهور القضية الشرطية في كون الشرط علة منحصرة، اما وضعها واما اطلاقاً .

فنقول: اما دلالة القضية الشرطية على ثبوت العلة بين الشرط والجزء و انه ليس ذلك محض الأتفاق، فما لا ينبغي الأشكال فيها، بل لا يبعد كون دلالتها على ذلك بالوضع، لعدم صحّة مثل - اذا كان الإنسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً - بلا عناية، بل يتوقّف على لحاظ عناية و علاقة جعلية لحاظية. والآن فانّ نفس القضية الشرطية تقتضى ان يكون بين الشرط والجزء علاقة لزومية، فان لم يكن ذلك بالوضع - كما هو ليس ببعيد - فلا اقلّ من ظهورها العرفي في ذلك .

واما دلالة القضية الشرطية على كون العلة بين الجزء والشرط علاقة الترتب و علية الشرط للجزء، فهي و ان لم تكن بالوضع وليس لنفس القضية الشرطية ظهور عرفي في ذلك، الا انه لا يبعد دعوى الظهور السياقي في ذلك، حيث انّ سوق الكلام من جعل الشرط مقدّماً والجزء تالياً، هو ان يكون الكلام على وفق

ما هو الواقع بمقتضى تبعية عالم الأثبات لعالم الثبوت، فإنه لو كان الجزاء علة للشرط، او كانا معا معلولين لعلّة ثالثة، لكان الكلام مسوقا لبيان البرهان الأني، و يتوقف ذلك على كون المتكلم في مقام الاستدلال على انتفاء الشرط عند انتفاء الجزاء، حسب ما يقتضيه الاستدلال الأني، وهذا يحتاج الى مؤنة خارجية، والآفان طبع الكلام يقتضى كون المقدم هوالمقدم والتالى هوالتالى في الواقع وعالم الثبوت، فيكون الكلام قد سبق على طبق الواقع.

والأنصاف: انّ دعوى الظهور السياق للقضية الشرطية في كون الشرط علة للجزاء قريبة جدًا لا مجال لأنكارها، و لكن هذا بنفسه لا يكفي في ثبوت المفهوم للقضية مالم يكن الشرط علة منحصرة، و اثبات الأنحصار لا يمكن الا بدعوى اطلاق الشرط و اجراء مقدمات الحكمة لأثبات انحصاره، بتقريب: انه لو لم يكن الشرط وحده علة منحصرة لكان على المولى الحكيم، الذي فرض انه في مقام البيان، ان يقيد اطلاق الشرط بكلمة الواو، او بكلمة او، ليبين بذلك انّ الشرط ليس بعلة وحده، بل يشاركه في عليته شيء آخر ولو عند الأجماع، او انّ الشيء الفلاني ايضا علة، وحيث لم يبين ذلك يستفاد منه انّ الشرط وحده علة، سواء سبقه شيء آخر او لم يسبقه، قارنه شيء اولم يقارنه، وهو معنى كون الشرط علة منحصرة، هذا.

ولكن الأنصاف: انّ هذا التقريب لا يستقيم، لأنه اولا: انّ مقدمات الحكمة انما تجرى في المجعولات الشرعية، و مسألة العلية والسببية غير مجعولة، على ما تقدم متا مرارا، و انما المجعول هوالمسبب على تقدير وجود سببه، فلا معنى للتمسك باطلاق الشرط على كونه علة منحصرة.

و ثانياً: انّ القضية الشرطية لا دلالة لها على استناد الجزاء الى الشرط، و كون وجوده معلولا لوجوده، بل غاية ما تدلّ عليه القضية الشرطية، هوالترتب بين الجزاء والشرط و وجود الجزاء عند وجود الشرط. و هذا المعنى لا يتفاوت الحال فيه، بين كون الشرط علة منحصرة، او غير منحصرة، فانّ الجزاء يكون مترتبا على الشرط على نسق واحد، سواء كان هناك شرط آخر، او لم يكن. بل لو فرض دلالة القضية الشرطية على استناد الجزاء الى الشرط و كونه معلولا له لم يكن ايضا موقع للتمسك

باطلاق الشرط وجريان مقدمات الحكمة على الأنحصار، فإن استناد المعلول الى علته المنحصرة و غير المنحصرة على نسق واحد، اذ في العلة الغير المنحصرة يكون المعلول مستندا اليها، على نحو استناده الى المنحصرة، هذا.

ولكن لا يخفى عليك : ان هذه الكلمات كلها اجنبية عن مسألة استظهار المفهوم للقضية الشرطية، بل استظهار المفهوم لها يحتاج الى بيان آخر. وحاصله: هو انه قد عرفت ان المفهوم عبارة عما يكون لازما للكلام، ويكون الكلام دالا عليه بالدلالة الأتزامية بالمعنى الأخص، والدلالة الأتزامية للكلام لا تكون الا اذا كان الكلام مشتتلا على خصوصية توجب ذلك ، بحيث تكون تلك الخصوصية مما انيط بها المحمول في الكلام، سواء كان المحمول من سنخ الأحكام الشرعية، او غيرها، على وجه يدور المحمول مدار تلك الخصوصية، فانه عند ذلك يدل الكلام بالدلالة الأتزامية على انتفاء المحمول عند انتفاء الخصوصية، فلوم تكن تلك الخصوصية مما انيط بها المحمول لا يكون انتفاء الخصوصية موجبا لانتفاء المحمول. وهذا المعنى لا يختص بالقضية الشرطية، بل في جميع القضايا التي تكون من ذوات المفهوم لا بد ان تكون على هذا الوجه، اى تكون مشتملة على خصوصية قد انيط بها المحمول، وليست القضية الشرطية تختص بذلك ، فان كل قضية حملية تتضمن القضية الشرطية يكون موضوعها المقدم ومحمولها التالى. ومن هنا قلنا: ان كل شرط يرجع الى الموضوع، و يكون معنى (ان جائك زيد فاكرمه) هو ان زيد الجائى يجب اكرامه.

اذا عرفت ذلك ، فنقول: ان الشرط الذى تتضمنه القضية الشرطية، تارة: يمكن ان يناط به المحمول منوطا بذلك الشرط، واخرى: لا يمكن جعل الأناطة، بل يكون المحمول بنفسه منوطا بالشرط تكوينيا، بحيث لا يعقل تحققه بدون تحقق الشرط، فان كان الشرط على الوجه الثانى فليس للقضية مفهوم، لأن القضية تكون حينئذ مسوقة لبيان فرض وجود الموضوع، مثل: ان رزقت ولدا فاختنه، و ان ركب الأمير فخذ ركابه، حيث لا يعقل ختان الولد واخذ ركاب الأمير الا بعد تحقق الشرط، فالمحمول فى مثل هذا لا يمكن ان يقيد بالشرط و يناط به، اذا التقييد فرع امكان الأطلاق. والمحمول الذى يتوقف على الشرط عقلا لا يمكن فيه الأطلاق، فهو

بنفسه مقيد تكويننا. وهذا هو السرّ في عدم المفهوم للقضية اللقبية، من جهة أنّ الأشرط الذي يتضمّنه اللقب ليس الآ فرض وجود الموضوع، فمثل قوله: اكرم زيداً معناه أنّه ان وجد زيد فاكرمه، والأكرام يتوقف عقلاً على وجود زيد.

وان كان الشرط على الوجه الأول، كمجيئ زيد، وركوبه، وجلوسه، وغير ذلك من الحالات التي لا يتوقف اكرامه عليها عقلاً، فلا محالة يكون الجزء مقيداً بذلك الشرط في عالم الجعل والتشريع، ومعنى التقييد هو اناطة الجزء بذلك الشرط، و مقتضى اناطته به بالخصوص هو دوران الجزء مداره وجوداً و عدماً، بمقتضى الأطلاق و مقدمات الحكمة، حيث أنّه قيد الجزء بذلك الشرط بخصوصه، ولم يقيد بشيء آخر، لا على نحو الأشتراك بان جعل شيء آخر مجامعا لذلك الشرط قيماً للجزء، ولا على نحو الأستقلال بان جعل شيء آخر موجبا لترتب الجزء عليه ولو عند انفراده و عدم مجامعته لما جعل في القضية شرطاً، و مقتضى ذلك هو دوران الجزء مدار ما جعل شرطاً في القضية، بحيث ينتفي عند انتفائه، و هو المقصود من تحقق المفهوم للقضية.

فمقدمات الحكمة أنّما تجرى في ناحية الجزء من حيث عدم تقييده بغير ما جعل في القضية من الشرط، لا في الشرط، حتى يرد عليه ما تقدّم من الأشكال. والحاصل: أنّ اطلاق الجزء في المقام بالنسبة الى ما عدا الشرط في اقتضائه المفهوم يكون كاطلاق الوجوب في اقتضائه التفسيرية العينية التعينية، من غير فرق بين المقامين اصلاً، حيث أنّ مقدمات الحكمة أنّما تجرى لأستكشاف المراد، و أنّ المراد النفس الأمرى هو ما تضمّنه الكلام بعد احراز كون المتكلم في مقام البيان، كما هو الأصل الجارى عند العقلاء في محاوراتهم، حيث أنّ الأصل العقلائي يقتضى كون المتكلم في مقام بيان مراده النفس الأمرى، الا ان تكون هناك قرينة نوعية على الخلاف، و في المقام مقتضى تقييد الجزء بالشرط هو كون المتكلم في مقام البيان.

ودعوى أنّه في مقام البيان من هذه الجهة دون سائر الجهات والقيود، فاسدة فإنّه لو بنى على ذلك لأنسدّ باب التمسك بالأطلاقات في جميع المقامات، اذا ما من

مورد الآ ويمكن فيه هذه الدعوى. ومقتضى كونه في مقام البيان وعدم تقييد الجزاء بقيد آخر هو أنّ الجزاء مترتب على ذلك الشرط فقط، من دون ان يشاركه شرط آخر او ينوب عنه. وبعد ذلك لا ينبغي التوقف في ثبوت المفهوم للقضية الشرطية التي لا يتوقف الجزاء فيها على الشرط عقلا، فتأمل جيدا.

وينبغي التنبيه على امور:

الأمر الأول:

ان المراد من انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط - المعبر عنه بالمفهوم - هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه، لا شخصه، فانّ انتفاء الشخص انما يكون بانتفاء موضوعه عقلا، من غير فرق في ذلك بين القضية الشرطية، والوصفية، واللقبية. فالذى تمتاز بها القضية الشرطية عن القضية اللقبية، انما هو انتفاء سنخ الحكم في القضية الشرطية عند انتفاء الشرط، دون القضية اللقبية، حيث انّ القضية الشرطية تدل على انتفاء سنخ الحكم، بخلاف القضية اللقبية، من غير فرق بين كون الجزاء في القضية الشرطية بصورة الأخبار، كما اذا قال: انّ جائك زيد يجب عليك اكرامه، او بصورة الأنشاء كما اذا قال: ان جاء زيد اكرمه.

وتوهم الفرق بينهما - بانّ الشرط في الصورة الأولى انما كان شرطا للوجوب، فبانتفاء الشرط ينتفي اصل الوجوب ونوعه، وهذا بخلاف الصورة الثانية، فانّ الشرط انما كان شرطا للأنشاء المستفاد منه الوجوب و انتفاء الشرط انما يوجب انتفاء الأنشاء الخاص، وهذا لا يقتضى انتفاء نوع الوجوب و سنخه - ضعيف غاية، لما عرفت سابقا من انّ الشرط لا يرجع الى الهيئة و ان قلنا بانّ الموضوع له في الحروف عام لأنّ المعنى غير قابل للتعليق والتقييد فان التعليق يقتضى لحاظ الشئ معنى اسميا، بل الشرط يرجع الى المحمول المنتسب، اى المحمول في رتبة الأنساب، على ما تقدم تفصيله في الواجب المشروط، فالمعلق عليه هو وجوب الأكرام على جميع الصور، وهو الذى ينتفي بانتفاء الشرط.

ومما ذكرنا ظهر: انه لا يبتنى التوهم المذكور على كون الوضع في الحروف خاصا، ولا جوابه على كون الوضع فيها عاما، فتأمل جيدا.

الأمر الثاني:

إنّ المفهوم يتبع المنطوق في جميع القيود المعتبرة فيه، وأنّما التفاوت بينهما بالسلب والأيجاب، فالموضوع في المفهوم هو الموضوع في المنطوق، والمحمول فيه هو المحمول فيه. فلو قال: إن جائك زيد في يوم الجمعة راكبا فإكرمه، كان مفهومه إن لم يجئك زيد في يوم الجمعة راكبا فلا تكرمه. ويكفي في انتفاء وجوب الأكرام انتفاء احد القيود المأخوذة في المنطوق فينتفي وجوب الأكرام إذا جاء زيد في يوم الجمعة غير راكب.

والسرّ في ذلك هو ما عرفت: من أنّ المفهوم تابع للمنطوق موضوعا و محمولا و نسبة، سوى أنّ المنطوق قضية موجبة او سالبة، والمفهوم عكس ذلك، اى يكون مفهوم الأيجاب السلب و مفهوم السلب الأيجاب، ولازم ذلك هو أنّه لو كان المنطوق سالبة كلية كان مفهومه موجبة جزئية، لأنّ نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية، كما أنّ نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية.

ومن هنا ربّما يستشكل في الحكم بنجاسة الماء القليل، بمفهوم قوله: إذا بلغ الماء قدر كّر لم ينجسه شىء، حيث أنّ المنطوق سالبة كلية، لمكان افادة النكرة في سياق التّفى العموم، ففاد المنطوق هو عدم نجاسة الكّر بكلّ نجاسة، ويكون مفهومه هو أنّه إذا لم يبلغ الماء قدر كّر ينجسه شىء، والنكرة في سياق الأثبات لا تفيد العموم، فاقصى ما يقتضيه المفهوم، هو نجاسة الماء القليل في الجملة بنجاسة ما، ولا يفيد نجاسته بجميع النجاسات، هذا.

ولكن يمكن ان يقال: أنّ المباحث الفقهيّة والأصولية أنّما يبتنى على الاستظهارات العرفيّة من الأدلة، بخلاف المباحث المنطقيّة، فإنّها تبتنى على البراهين العقليّة، و ربّما يكون بين نظر الفقيه و نظر المنطقي العموم من وجه. فقد يكون نقيض السالبة الكلية موجبة كلية بحسب ما يستظهر من الدليل، مع أنّه بنظر المنطقي يكون النقيض موجبة جزئية كما في المقام، فإنّ المستفاد من المنطوق في مثل قوله: إذا بلغ الماء قدر كّر لم ينجسه شىء، هو عموم السلب، لا سلب العموم، اى يكون الظاهر من قوله: لم ينجسه شىء، لم ينجسه كلّ فرد فرد من انواع النجاسات:

من البول، والدم، والمنى وغير ذلك ، ويكون المنطوق في قوة قوله: اذا بلغ الماء قدر كرم ينجسه الدم، والبول، والغائط، وهكذا، لوضوح ان المراد من الشيء هو انواع التجاسات، لا كل شيء في العالم، فيكون المفهوم اذالم يبلغ الماء قدر كرينجسه الدم، والبول والغائط، وغير ذلك ، فيكون دليلا على نجاسة الماء القليل بجميع انواع التجاسات. وليست التكررة في سياق النفي كلفظة (كل) وما شابهها من ادوات العموم التي يكون لها معنى اسمي، حتى يصح لحاظها على نحو العام المجموعي و يكون المنفي هو سلب العموم، كقوله: لا تأكل كل رمانة في البستان، بل العموم المستفاد من التكررة في سياق النفي انما هو بمقدمات الحكمة، حسب ما يقتضيه المقام، والمنفي في المثال انما هو انواع التجاسات، اى كل فرد فرد منها، ويلزمه ما ذكرنا من كون المفهوم من مثل هذا المنطوق هو الأيجاب الكلي، لا الجزئي. مع انه يكتفي الأيجاب الجزئي في اثبات نجاسة ماء القليل في الجملة في قبال عدم نجاسته اصلا، كما هو المدعى، والمسئلة فقهية ليس المقام محل تفصيلها.

الأمر الثالث:

لو تعدد الشرط، على وجه كان شرطية كل منها تنافي شرطية الآخر، اما لتباين الشرطين، او لحصول احدهما قبل حصول الآخر دائما، كما في خفاء الأذان و الجدران، الذي جعل كل منها شرطا لوجوب القصر، مع ان خفاء الأذان دائما يحصل قبل خفاء الجدران على ما قيل، فهل اللازم رفع اليد عن استقلال كل منها في السببية و جعل كل منها جزء السبب؟ او ان اللازم رفع اليد عن انحصار كل منها في السببية و جعل كل منها سببا مستقلا. فعلى الأول: يكون الحكم في المثال هو انحصار وجوب التقصير عند خفاء كل من الأذان والجدران معا، ولا يكفي خفاء احدهما. وعلى الثاني: يكفي خفاء احدهما في الحكم. ولكن الوجه الثاني في مثل المثال لا يستقيم، لأن المفروض حصول خفاء الأذان دائما قبل حصول خفاء الجدران، فيلزم لغوية جعل خفاء الجدران شرطا، لعدم وصول النوبة اليه ابدأ. نعم فيما اذا كان بين الشرطين التباين في الجملة - ولو بالعموم من وجه - يجري فيه كل من الوجهين.

والبحث في المقام تارة: يقع في خصوص المثال من حيث المسئلة الفقهية. و
 اخرى: يقع في كلى ما كان من هذا القبيل من حيث المسئلة الأصولية.
 اما البحث عن المقام الأول: فهو وان كان خارجا عما نحن فيه الا أنه لا
 بأس بالأشارة اليه فنقول:

أنه لا تنافى في مثل قوله: اذا خفي الأذان فقصر، واذا خفي الجدران فقصر،
 من حيث أنّ الظاهر من خفاء الجدران هو خفاء صورة الجدران لا شبحها، فهو من
 هذه الجهة لا اجمال فيه. واما خفاء الأذان فلما كان له مراتب: مرتبة خفاء فصوله
 في مقابل تميزها على وجه يمتاز كل فصل عن الآخر، ومرتبة خفاء مجموع الأذان في
 مقابل تميزه بنفسه وانّ الصوت صوت اذان، ومرتبة خفاء المهمة في مقابل عدم خفائها،
 بحيث لا يظهر من الصوت بنفسه كونه اذانا، بل يستفاد كونه صوت اذان من
 القرائن.

و مقتضى الجمع بين الدليلين و حمل المجل على المبيّن، هو حمل خفاء
 الأذان على المرتبة التي تنطبق على خفاء الجدران، ولا يبعد ان تكون تلك المرتبة حين
 خفاء الأذان المجموع من حيث المجموع، لا خفاء خصوص الفصول، ولا خفاء
 المهمة، فيرتفع التنافي بين الشرطين، وتفصيله موكول الى محله.

واما البحث عن المقام الثاني: فجملة أنه و ان قيل فيه وجوه اربعة او
 خمسة: من تقييد مفهوم كلّ منها بمنطوق الأخرى، و من رفع اليد عن المفهوم في كلّ
 منها، و غير ذلك، كما لا تخفى على المراجع. الا أنّ الأنصاف: أنّ ذلك تطويل بلا
 طائل، بل لا محصل لبعض الوجوه، فإنّ تقييد مفهوم كلّ منها بمنطوق الأخرى لا
 يستقيم، اذ ليس المفهوم قضية مستقلة يمكن تقييدها مالم يقيد اولا بالمنطوق، فإنّ
 المفهوم تابع للمنطوق في جميع القيود، فلا يعقل تقييد المفهوم بلا تقييد المنطوق.

فالتحقيق، هو ان يقال: أنه بعد ما كان الشرط ظاهرا في العلة التامة
 المنحصرة، و كان تعدّد الشرط يناهى ذلك، فلا بدّ اما: من رفع اليد عن كونه علة
 تامة و جعله جزء العلة، فيكون المجموع من الشرطين علة تامة منحصرة ينتفى الجزاء
 عند انتفائها معا، و يكون قوله: مثلا، اذا خفي الأذان فقصر و اذا خفي الجدران

فقصر، بمنزلة قوله: اذا خفي الأذان والجدران فقصر. واما: من رفع اليد عن كونه علة منحصرة مع بقاءه على كونه علة تامة، فيكون الشرط احدهما تخييراً، ويكون المثال بمنزلة قوله: اذا خفي الأذان او خفي الجدران فقصر، ويكفي حينئذ احدهما في ترتب الجزاء، مع قطع النظر عن كون خفاء الأذان يحصل قبل خفاء الجدران دائماً، وحينئذ لا بد من رفع اليد عن احد الظهورين، اما ظهور الشرط في كونه علة تامة، واما ظهوره في كونه علة منحصرة. وحيث لم يكن احد الظهورين اقوى من ظهور الآخر ولا احدهما حاكماً على الآخر. لمكان ان كلاً من الظهورين انما يكون بالأطلاق ومقدمات الحكمة، على ما تقدم. كان اللازم الجرى على ما يقتضيه العلم الأجمالي من ورود التقييد على احد الأطلاقين.

وربما يتوهم ان ظهور الشرط في كونه علة تامة اقوى من ظهوره في الأنحصار، لأن دلالة القضية على استناد الجزاء الى الشرط انما يكون بالتوصيية فلا بد ان يكون الشرط في الجملة ولو في مورد مما يستند اليه الجزاء، واستناده اليه لا يكون الا بان يكون الشرط علة تامة لترتب الجزاء ولو في مورد، اذ استناد الشيء الى جزء العلة ليس استناداً حقيقياً، بل الاستناد الحقيقي هو ما يكون الى تمام العلة. ولو تصرفنا في ظهور الشرط في كونه علة تامة وجعلناه جزء العلة يلزم ان لا يستند الجزاء اليه ابداً ولو في الجملة، فظهور القضية في كون الشرط علة تامة ربّما يدعى كونه بالتوصيية، بخلاف ظهورها في الأنحصار، فإنه لا يكون بتلك المثابة، بل انما هو بالأطلاق، فلا بد من رفع اليد عن ظهوره في الأنحصار والقول بكفاية احد الشرطين.

وقد حكى: ان شيخنا الأستاذ مدّ ظله مال الى هذا الوجه في الدورة السابقة، ولكن عدل عنه في هذه الدورة، وافسد التوهم المذكور بما حاصله: ان اصل استناد الجزاء الى الشرط انما يكون بالأطلاق، اذ من اطلاق الشرط وعدم ذكر شيء آخر معه يستفاد الاستناد، ولولا الأطلاق لما كاد يستفاد الاستناد، وهذا لا ينافي ان حقيقة الاستناد انما يكون في استناد الشيء الى علة التامة، فان ذلك بعد الفراغ عن الاستناد وان الجزاء يكون مستنداً الى الشرط، وهذا المعنى انما يكون بالأطلاق،

فظهور القضية في كون الشرط علة تامة كظهورها في الأنحصار، في أنّ كلاً منها يكون بالأطلاق.

و توهم أنّ تقييد العلية التامة و جعل الشرط جزء العلة يستلزم تقييد الأنحصار ايضاً- فإنه لا يعقل الأنحصار مع كونه جزء العلة، وهذا بخلاف تقييد الأنحصار، فإنه لا يلزم منه تقييد العلية التامة، كما لا يخفى، فيدور الأمرين: تقييد واحد، و تقييدين، و معلوم أنّ الاول اولى، فلا بدّ من تقييد الأنحصار- فاسد ايضاً، فإنّ تقييد العلة التامة يوجب رفع موضوع الأنحصار، لا أنّه يوجب تقييداً زائداً، و هذا نظير ما تقدّم في الواجب المشروط: من أنّ تقييد الهيئة يوجب رفع موضوع اطلاق المادة، لا أنّه يوجب تقييداً زائداً. فراجع ما ذكرناه في ذلك المقام. (١)

فتحصّل: أنّه لا محيص من اعمال قواعد العلم الأجمالى في المقام.

وما ربّما يتوهم ايضاً، أنّ رتبة تقييد العلية التامة مقدمة على رتبة تقييد الأنحصار- لوضوح أنّ كون الشيء علة منحصرة او غير منحصرة أنّما يكون بعد كون الشيء علة تامة، و مقتضى تقدّم الرتبة هو ارجاع القيد الى العلية التامة و جعل الشرط جزء العلة- فهو في غاية الفساد، فإنّ تقدّم الرتبة لا ينفع بعد العلم الأجمالى بورود التقييد على احد الأطلاقين، وليس تقدّم الرتبة موجبا لأنحلال هذا العلم الأجمالى، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

الامر الرابع:

لو تعدد الشرط و اتحد الجزاء، فهل اللازم تعدد الجزاء و فعله عقيب كلّ شرط؟ اولاً، بل يكفي بفعل الجزاء مرة واحدة. و هذا هو العنوان المعروف بمسئلة تداخل الأسباب، او تداخل المسببات. و لتوضيح البحث عن ذلك ينبغي تقديم امور:

الأول: في المراد من تداخل الأسباب والمسببات

اما المراد من تداخل الأسباب: فهو أنّ اجتماع الأسباب المتعددة لا يقتضى إلاّ ايجاد جزء واحد، بمعنى أنّ الأسباب التي هي عند الأفراد تقتضى ايجاد

جزاء واحد، فعند الاجتماع لا تقتضى أيضاً الآ ايجاد جزء واحد، لا أنّها يقتضى كلّ سبب ايجاد جزء حتى يتعدد الجزء حسب تعدّد الأسباب. وهذا من غير فرق بين ان تكون الأسباب المجتمعة مندرجة تحت نوع واحد - كما اذا تعدّد منه النوم والبول - او أنّها غير مندرجة تحت نوع واحد - كما اذا نام، وبال - فهذا معنى تداخل الأسباب.

و اما معنى تداخل المسببات: فهو عبارة عن الأكتفاء بايجاد جزء واحد و عدم وجوب التعدد، بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب و اقتضاء كلّ سبب جزء، الآ أنّه في مقام الأمثال يكتفى بجزء واحد، فإنّ ذمته و ان اشتغلت بالمتعدّد الآ أنّه يصح تفرّغها عن المتعدد بالواحد.

وتظهر الثمرة بين تداخل الأسباب و تداخل المسببات بالرخصة و العزيمة فانه لوقلنا: بتداخل الأسباب، لا يجوز له ايجاد الجزء متعدداً، اذ لم تشتغل ذمته الآ بجزء واحد، فالزائد يكون تشريعاً محرّماً. ولوقلنا: بتداخل المسببات فله ايجاد الجزء متعدداً، وله أيضاً الأكتفاء بالواحد. وهذا بخلاف ما اذا قلنا بعدم تداخل الأسباب و المسببات، فانه لا بد له من ايجاد الجزء متعدداً حسب تعدّد السبب.

الثاني:

مقتضى الأصل العملي عند الشك في تداخل الأسباب، هو البرائة، لرجوع الشك فيه الى الشك في التكليف، لأنّ الشك في تداخل الأسباب يرجع الى الشك في اقتضاء السبب الثاني لتعقّبه بالجزء و توجه التكليف به زائداً على التكليف المتوجّه بالسبب الأول. و اما الشك في تداخل المسببات، فالأصل فيه يقتضى الأشغال لرجوع الشك فيه الى الشك في فراغ الذمة بايجاد جزء واحد، مع أنّها قد كانت مشغولة بالمتعدد. والمرجع في ذلك هو الأشغال ليس الآ. هذا في باب التكليف.

و اما باب الوضعيات: فربّما يختلف الأصل فيه. مثلاً لو شك في اقتضاء العيب للخيار زائداً على ما اقتضاه بيع الحيوان او المجلس، فمقتضى الأصل و ان كان عدم ثبوت خيار العيب، ولكن يمكن ان يقال: انّ مقتضى الاصل بقاء الخيار

بعد الثلاثة أيام، فتأمل جيدا.

الثالث:

الجزء المأخوذ في القضية الشرطية: اما ان يكون قابلا للتعدد - كالوضوء والغسل - واما ان لا يكون قابلا للتعدد - كالقتل والخيار- حيث أنه لا يمكن تكرار القتل وكذا الخيار، فإنّ الخيار ليس الآ ملك فسخ العقد وقراره وهذا امر واحد لا يمكن فيه التعدد.

ثم انّ الجزء الغير القابل للتعدد: اما ان يكون قابلا للتقيد بالسبب كالخيار، حيث أنه قابل للتقيد: بالمجلس والحيوان والعيب والغبن وغير ذلك من اسباب الخيار. ومعنى تقيده بالسبب، هو أنه يلاحظ الخيار المستند الى المجلس فيسقطه او يصالح عليه، ويبقى له الخيار المستند الى الحيوان. وكذا في القتل لأجل حقوق الناس، فلو قتل زيد عمروا وبكرا وخالدا، فقتل زيد قصاصا وان لم يقبل التعدد، الآ أنه قابل للتقيد بالسبب، اي يلاحظ استحقاق زيد للقتل باعتبار قتله لعمرو، فلو اسقط ورثة عمرو حق القود لم يسقط حق ورثة بكر وخالد.

و اما ان لا يكون قابلا للتقيد بالسبب، كقتل زيد اذا كان له اسباب متعدّدة راجعة الى حقوق الله تعالى كما اذا كان محاربا، وزانيا محصنا، ومرتدا، وغير ذلك من اسباب القتل، فإنّ قتل زيد لا يتقيد بهذه الأسباب، اذ لا اثر لتقيدته، فإنّ حقوق الله تعالى غير قابلة للأسقاط حتى يظهر للتقيد بالسبب اثر. نعم في المثال يتأكد وجوب قتل زيد من جهة اجتماع تلك الاسباب، ولكن التأكد غير التقيد بالسبب، كما لا يخفى.

ثمّ انه لا اشكال في دخول القسم الأول - وهو ما اذا كان الجزء قابلا للتعدد - في محلّ النزاع في تداخل الأسباب والمسببات وعدم التداخل. وكذا لا ينبغي الأشكال في دخول القسم الثاني - وهو ما اذا كان الجزء قابلا للتقيد بالسبب - في محلّ النزاع ايضاً، اذ يتحقّق اثر للقول بعدم التداخل باعتبار قابلية الأسقاط من جهة خاصة، مع بقاء الجزء من سائر الجهات كما عرفت. واما القسم الثالث: فهو خارج عن محلّ النزاع، اذ لا اثر عملي فيه للقول بالتداخل وعدم

التداخل، و مجرد قابليته للتأكد لا يوجب اثراً عملياً، كما هو واضح.

الرابع:

ربما يبتنى النزاع في المقام على كون الأسباب الشرعية معرّفات او مؤثرات، فعلى الأول: فالأصل التداخل، وعلى الثاني: فالأصل عدم التداخل. ولكن الأنصاف: أنّ قضية كون الأسباب الشرعية معرّفات او مؤثرات ممّا لا محصل لها، فإنّه ان كان المراد من الأسباب الشرعية هي موضوعات التكليف، فدعوى كونها مؤثرة او معرّفة ممّا لا ترجع الى محصل، لأنّ موضوع التكليف ليس بمؤثر ولا معرّف، الآ اذا كان المراد من المؤثر عدم تخلف الأثر عنه فيستقيم، لأن الحكم لا يتخلف عن موضوعه، الآ أنّ اطلاق المؤثر على هذا الوجه ممّا لا يخلو عن مسامحة.

وان كان المراد من الأسباب المصالح والمفاسد فهي مؤثرة باعتبار (من حيث تبعية الأحكام لها) و معرفة باعتبار (من حيث أنّها لا تقتضى الأضرار والأنعكاس) كما هو شأن الحكمة ان كان المراد من المعرف هذا المعنى، اى عدم الأضرار والأنعكاس. وعلى كلّ حال: الكلام في المقام أنّها هو في الشروط الراجعة الى موضوعات التكليف، واطلاق المعرف على ذلك ممّا لا معنى له.

الخامس:

قد يقال: أنّ القول بعدم تداخل المسببات والأسباب يستلزم القول بتعدّد التكليف والمكلف به، في مثل قوله: صم يوماً و صم يوماً، مع أنّ المحكّي عن المشهور: القول بكفاية صوم واحد في المثال وحمل الطلب الثاني على التأكيد لا التأسيس. و من هنا ربّما يتوهم: المنافات بين المحكّي عن المشهور في مثل المثال، و بين المحكّي عنهم في مسألة تداخل الأسباب والمسببات، حيث أنّهم ذهبوا الى عدم التداخل، و يتخيّل أنّ القول بكفاية صوم يوم واحد في المثال يرجع الى القول بتداخل الأسباب، حيث أنّ كلّ طلب سبب لأيجاد متعلّقه، فالأكتفاء بصوم واحد يرجع الى تداخل الطلبين و اقتضائها ايجاد متعلّق واحد، هذا.

ولكن التحقيق: أنّ المثال ليس من تداخل الأسباب والمسببات، فإنّ

المثال لما كان المتعلق واحداً، وهو صوم اليوم، ولم يكن هناك ظهور لفظي في تعدد التكليف والطلب، لأنّ قوله ثانياً: صم يوماً، لا يكون ظاهراً في التأسيس الآ من جهة الظهور السياقي، والظهور السياقي لا يقاوم الظهور اللفظي في وحدة المتعلق، بل الظهور اللفظي في وحدة المتعلق أقوى من الظهور السياقي في كون الطلب الثاني للتأسيس، ولأجل ذلك يحمل على كونه للتأكيد. ولو سلم انه ليس بأقوى، فلا أقلّ من أنه يوجب التوقف. و اين هذا من مسألة تداخل الأسباب التي سيأتي أنّ الظهور اللفظي فيها يقتضى عدم التداخل، فلا ملازمة بين المسئلتين.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: أنّ الأصل اللفظي يقتضى عدم تداخل الأسباب والمسببات. أما عدم تداخل الأسباب فتوضيحه: هو أنّ تعلق الطلب بصرف الوجود من الطبيعة و ان كان مدلولاً لفظياً، الآ أنّ عدم قابليّة صرف الوجود للتكرار ليس مدلولاً لفظياً، حتى يعارض ظاهراً القضية الشرطية في تأثير كل شرط لجزء غير ما اثره الآخر، بل من باب حكم العقل بأنّ المطلوب الواحد اذا امتثل لا يمكن امتثاله ثانياً. واما أنّ المطلوب واحد او متعدّد، فلا يحكم به العقل، ولا يدلّ عليه اللفظ، ولذا اختلف في دلالة الأمر على المرّة والتكرار. و بعبارة اخرى: وضعت صيغة الأمر لطلب ايجاد الطبيعة، والعقل يحكم بأنّ ايجاد الطبيعة يحصل باتيانها مرّة فلا موجب لأتيانها ثانياً، وهذا لا ينافي ان يكون المطلوب ايجادها مرتين، بحيث يكون امتثال كلّ مرّة كافياً لأمتثال مطلوب، اى لو دلّ الدليل على أنّ المطلوب متعدّد لا يعارضه حكم العقل على أنّ امتثال الطبيعة يحصل باتيانها، لان كلّ مطلوب يحصل امتثاله باتيانها مرّة عقلاً. أما أنّ المطلوب متعدّد اولاً، فلا يحكم به العقل. فاذا دلّ ظاهر الشرطيتين على تعدد المطلوب لا يعارضه شيء اصلاً.

و ممّا ذكرنا انقذح: ما في تقديم ظهور القضيتين من جهة كونه بياناً لأطلاق الجزاء، لأنه على ما ذكرنا ظهور الجزاء في الأكتفاء بالمرّة ليس من باب الأطلاق اصلاً، حتى يقع التعارض، بل يكون ظهور القضية الشرطية في تأثير الشرط مستقلاً في الجزاء رافعاً حقيقة لموضوع حكم العقل: بأنّ المطلوب واحد يحصل امتثاله باتيانها مرّة، و وارداً عليه، بل على فرض ظهور الجزاء في المرّة يكون ظهور الشرطية

حاكما عليه، كما لا يخفى.

نعم: لو شك في الطلب الواحد، كقوله: صلّ، او الجزء المترتب على شرط واحد، كقوله: اذا سهوت فاسجد سجدتي السهو، انه يكفي المرّة ام يجب تعدّد الصلوات والسجّادات، فاطلاق الأمر يقتضى حصول الأمتثال بالمرّة. و اين هذا ممّا اذا تعدّد الأمر او الشرط؟ لأنه لا يمكن ان يكون الأطلاق متكفلا لوحدة الطلبين، او تأثير الشرطين اثرا واحدا. فتأمل في ذلك لئلا تخلط بين المقامين.

ثم انّ عدم ظهور القضيتين في الأتحاد لا ينافي ما تقدّم: من حكومة ظهور الأمر في تعلّقه بصرف الوجود في نحو (صم يوما صم يوما) على الظهور السياقي، للفرق بين البابين، فإنّ الأمر في مقام الجزء حيث أنّه متفرّع على الشرط فيقتضى تعدّد الشرط تعدّد الجزء. و هذا بخلاف الأمر الأبتدائي المكرّر، فإنّه ليس ظاهراً في التعدد الا من جهة الظهور السياقي المحكوم بظهور تعلق الأمر بصرف الوجود. و اما الثاني فعلى فرض ظهور الجزء في القضيتين في الأتحاد، اي هذه الحقيقة التي جعلت جزء في مثل (اذا بليت توضأ) بعينها هي التي جعلت جزء فيما اذا تكرّر منه البول، والحقيقة الواحدة لا تقبل التكرار، فيكون الجزء الممكن فيه التعدد كالجزء الذي لا يمكن فيه التعدد من لزوم التداخل في الأسباب.

ولكنّا نقول: انّ الجملة الشرطية في كونها انحلالية اظهر من أتحاد الجزء في القضيتين، و ذلك لأنه لا شبهة انّ القضية الشرطية كالقضية الحقيقية، فكما انّ قوله: المستطيع يحج - عام لمن استطاع في اتي وقت، فكذلك قوله: ان استطعت فحج، لأنّ كلّ قضية حقيقية راجعة الى الشرطية، وبالعكس، غاية الأمر أنّها متعاكسان. فالشرطية تتضمّن عنوان الموضوع، لأنّ نتيجة (ان استطعت) هو (المستطيع) و هي صريحة في الأشرط. والحقيقية تتضمّن الشرط، و هي صريحة في عنوان الموضوع. و لازم الأنحلالية ان يترتب على كلّ شرط جزء غير ما رتب على الآخر. فعلى هذا لا اشكال في عدم التداخل، حتى في مورد تعدّد الشرط من جنس واحد، فضلا عمّا اذا تعدّد من الأجناس المختلفة، فيصير هذا الظهور قرينة للجزء، و يصير بمنزلة ان يقال: اذا بليت فتوضأ و اذا بليت ثانيا فتوضأ وضوء آخر، كما اذا تحقق منه النوم والبول.

ثم ان ظهور كل شرط في تأثيره اثرًا غير اثر الشرط الآخر لا يختص بالادلة اللفظية، بل يمكن استفادته من اللبنيات، لأن المدار على ظهور الشرط في الأنحالية، فاذا كان الدليل عليه لفظيًا فاستفادة الأنحالية اما: بالوضع، كالعموم الأصولي المستفاد من الأسماء المتضمنه للشرط، كمتى واني واين واذا ومهما وحيثًا، وهكذا. واما: بالأطلاق، ك(إن) و اخواتها، فإن استفادة كون مدخولها علة تامة لترتب الجزاء عليه بالأطلاق، واذا كان الدليل عليه لبنيًا، فاستفادة الأنحلال كاصل الأشرط يمكن قيام الأجماع عليه، او دلالة العقل عليه.

ان قلت:

سلمنا ظهور كل شرط في كونه تمام السبب للجزاء، الآ ان الجزاء حيث أنه لم يترتب بوجوده على الشرط حتى يمكن التعدد - فإن وجوده هو مقام امثاله - بل رتب من حيث حكمه وهو لا يقبل التعدد. و بعبارة واضحة: وجود الأكرام لم يعلق على المجيئ حتى يمكن ان يتعدد، بل وجوبه الذي هو حكمه علق عليه، وغاية تأثير كل سبب ان يتأكد الحكم، لأن الوجوب لا يمكن فيه التعدد.

قلت:

قد بينا في المقدمات: ان الوجوب - وهو المعنى النسبي المستفاد من الهيئة - غير قابل للتعليق، بل المعلق هو محصل الجملة، وهو طلب الأيجاد الذي يتحقق بايقاع نسبة المادة الى الفاعل في مقام الأنشاء. و بعبارة واضحة: قد تقدم في مبحث الأوامر (١) ان مفاد صيغة الأمر ليس طلب الفعل كما هو المشهور، لانه ليس معنى (صل) اطلب منك الصلوة، بل وضعت صيغة الأمر لنسبة المادة الى الفاعل انشاء و تشريعًا، فكون المتكلم في مقام التشريع ملقيا نسبة المادة الى الفاعل يوجب ان يتحقق بنفس هذا الألقاء مصداق للطلب، ففي مقام التشريع يطلب الشارع ايجاد الصلوة، والأيجاد قابل للتكرار.

اذا عرفت ذلك، فلنرجع الى ما برهن عليه العلامة - على ما يحكى عنه - لعدم تداخل الأسباب فنقول: هو (قده) اتم البرهان بمقدمات ثلث، والمقدمات منها صريحتان في كونها من برهان عدم التداخل في الأسباب، والثالثة ظاهرة فيه، لا

(١) راجع تفصيل هذا البحث في الامر الثالث من المقصد الاول، الجزء الاول من الفوائد ص ١٢٩

صريحة، لأمكان رجوعها الى برهان عدم التداخل في المسبب.
المقدمة الأولى: أنه لا اشكال، في أن ظاهر القضية الشرطية، هو كون
الشرط مؤثرا في الجزاء.

والثانية: أن ظاهر كل شرط ان يكون اثره غير اثر الشرط الآخر.

والثالثة: أن ظاهر التأثير، أن الأثر هو تعدد الوجود لا تأكد المطلوب.

والعمدة من هذه المقدمات هي الأولى، لأن المقدمتين الأخيرتين
واضحتان. أما الثانية: فلأنه، بعد ثبوت الأولى لا بد ان يكون اثر كل شرط غير اثر
الآخر، لأن معنى تأثير الشرط التأثير بالاستقلال لا الانضمام. واما الثالثة: فلأن
التاكيد و ان كان مغايرا لغير المؤكد، إلا أنه في الحقيقة راجع الى وحدة الأثر، فهما
امكن التعدد في المسبب لا موجب لتأثير الشرط التاكيد.

نعم: مع حفظ المقدمتين وعدم امكان التعدد يجب المصير الى التاكيد.

و اما المقدمة الأولى: فعمدة المناقشة فيها مناقشة فخر المحققين: (١) من
ابتنائها على كون العلل الشرعية مؤثرات، لأنها بناء على كونها معرفات، لا تأثير
للشرط في الجزاء. ولكن ظهر مما ذكرنا: أن التداخل و عدمه لا يبتنى على هذا
التزاع، بل لا محصل لهذا النزاع اصلا، لأن علة التشريع ليست عللا حقيقية، فلا
يمكن التزاع فيها والقول بانها مؤثرات. و اما موضوعات الأحكام، فليست الآ
كالعلل الحقيقية ولا يمكن ان تكون معرفات. و بالجملة لا وجه لهذه المناقشة اصلا.

ثم أنه، قد ذكرنا ضابطا مميّزا بين العلل للجعل و بين موضوعات الجعول
في غير مبحث. و اجماله: أن كل ما لا يمكن ان يجعل عنوانا لفعل المكلف و يلقى اليه
لعدم تميّزه بين مورد حصوله و عدم حصوله، كاختلاط المياه و انتهى عن الفحشاء،
فهذا لا يمكن ان يكون موضوعا الذي قد يعبر عنه بالعلّة للمجعول، بل يجب ان
يكون علّة للجعل و ملاكا له، فهذا غير مطرد ولا منعكس.

و ما امكن ان يلقى الى المكلف، كاسكار الخمر، لأمكان تمييز المكلف
بين حصوله و عدم حصوله، فهذا يلاحظ فيه لسان الدليل، فان اخذ فيه علّة للجعل
والتشريع، فهو لا يطرد ولا ينعكس، كقولهم (عليهم السلام) اتدرى لم جعل اولم شرع

كذا، ولم صار ماء الأستنجاء لا بأس به لأنّ الماء أكثر من القدر، و امثال هذه القضايا التي صتف الصدوق (قده) لها كتاب عليحدة، و سمّاه علل الشرايع. و ان اخذ فيه علة للمجعول، كقوله (عليه السلام) الخمر حرام لأنّه مسكر، فهذا هو العلة التي يتعدى عن مورد معلوها الى المشارك معه في هذه العلة.

فتحصّل مما ذكرنا: أنّ عمدة برهان القائل بالتداخل، هو أنّ صرف الشيء لا يتكرر. و هذا الكلام ممّا لا ريب فيه بعد اثبات أنّ متعلّق الأمر هو الطبيعة المشتركة بين المرّة والتكرار، لا خصوص المرّة، ولا التكرار، فاذا كان المتكلم في مقام البيان، فبالأطلاق يثبت أنّه اراد القدر الجامع، و بحكم العقل يثبت أنّ القدر الجامع اذا تحقّق لا مجال لأمثاله ثانياً.

ولكن فيه اولاً: أنّ هذا لا ينافي ظهور القضية الشرطيّة في تأثير كلّ شرط اثره غير اثر الشرط الآخر، لأنّ كون صرف الشيء لا يتكرّر لا يكون مستندا الى ظهور لفظي، حتى يعارض ظهور الشرطيّة. و بعبارة اخرى: حكم العقل مفاده أنّ المطلوب الواحد لا يتكرّر، فلا يعارض ظهور ما دلّ على تعدّد المطلوب. و ثانياً: أنّ ظهوره في عدم التكرار بالأطلاق و عدم موجب التعدد، و يكفي ظهور الشرطيتين في بيان موجب التعدد.

واما المقام الثاني :

فالحق فيه ايضاً عدم التداخل، لأنه بعد ما ظهر أنّ كل سبب يؤثر غير ما اثره الآخر، فع امكان التعدد في المسبب لا موجب للتداخل، ولا وجه لدعوى اصالة التداخل. فالأكتفاء في الأمثال بمسبب واحد، مع القول بعدم التداخل في الأسباب، لا بدّ فيه امّا: من ثبوت دليل عليه، كالأكتفاء بغسل واحد اذا اجتمع عليه حقوق (١) لقيام الدليل الواضح على كفاية غسل واحد، امّا مطلقاً، و امّا لونهي الجميع، و امّا لو كان في الأسباب الجنابة. و على اى حال: أنّ ثبوته بالدليل غير دعوى اصالة التداخل. و امّا: من كون المسبب مصداقاً لعنوانين بينها عموم من وجه، كضيافة الهاشمي العالم، لوقال: اكرم هاشمياً و اضف عالماً، فإنّ اطلاق كلّ دليل حيث انه يشمل مورد الأجمع يوجب عدم البأس باتيان المجمع، لأمثال الأكرام

(١) المراد من الحقوق هو حقوق الله تعالى.

الذى بينه وبين الضيافة عموم من وجه في العالم الذى بينه وبين الهاشمى عموم من وجه. ولا يبتنى صحّة الأمتثال بالمجمع على مسألة الأجتتماع، لأنّ موضوع تلك المسئلة في الحكيم المتضادين. والمتماثلان و ان كان كالمتضادين الآ أنه اذا بقى الحكمان باثنيّتيهما، واما مع اتحادهما كما في الحكيم الأنحلاليين، كقوله: اكرم العلماء و اكرم السادات، واجتمع في مصداق واحد عنوان العالم والسيد، او في البدليين كما في امثالهما باتيان المجمع، فيتحدان ويوثر كلاهما بوصف الأجتتماع اثرأ واحدا.

و بالجملة: تداخل المسبب لابد ان يثبت بالدليل، او يصدق الأمتثال في اتيان واحد اذا كان بين العنوانين عموم من وجه. والكلام الذى نحن بصدد تنقيحه مفروض فيما كان بين الأسباب تباين، كالبول والتوم، و الاجماع والأكل، او تساو كتعدّد النوم او الأكل، مع اتحد المسبب بحسب المفهوم.

ثم انه ينبغي التنبية على امرين:

الأول: أنّ هذا الذى ذكرنا من عدم تداخل الأسباب، أنّها هو بمقتضى القواعد اللفظية، فاصالة عدم التداخل تامة لولم يقم دليل على خلافها، كما في كلّ اصل قام الدليل على خلافه.

فمن جملة ما قام الدليل فيه على خلاف هذا الأصل موجبات الوضوء، وبعض موجبات الكفارة. اما الوضوء: فقيام الدليل على كفاية وضوء واحد لجميع اسبابه موجب لأستكشاف احد امور ثلثة فيه

أولها: كون سبب الوضوء هو العنوان الواحد الحاصل باحد التواقض، بمعنى كون التواقض محصلة لهذا العنوان، و نفس ذلك العنوان هو السبب، وهذا غير قابل للتعدد بتعدّد محصلاته، و يعبر عنه بالقذارة المعنوية والحالة الحديثة. ثم انه اذا تحقق المحصلان في عرض واحد، فالعنوان مستند الى وصف الأجتتماع، ولو تحققا طولاً فستند الى أوّل الوجود منهما، كما لا يخفى.

ثانيها: كون السبب هو صرف الوجود من التواقض، لا مطلق وجوده، فاول سبب حصل في الخارج هو المؤثر في الوضوء، دون ما يتحقق ثانيا و ثالثاً.

ثالثها: أنّ المسبب - و هو الطهارة الحاصلة باوّل وضوء - غير قابل للتعدد ولا التأكيد ولا الأنتساب الى سبب من حيث و الى سبب آخر من حيث آخر، فيخرج المورد عن محلّ النزاع. ولكنه لا يخفى: أنّ هذا الأحتمال في باب الوضوء لا

يتطرق، لأنه ثبت: أنّ الوضوء على الوضوء نور على نور.
 وأما باب بعض الكفارات: فهو في غيرالجماع، كالأكل والشرب و
 نحوهما، لأنه ورد في الدليل (من افطر في نهار شهر رمضان فعليه الكفارة) والمفطر
 صادق بأول وجود من المفطرات، وهو عنوان غير قابل للتعدد، فكلّ من شرب و
 اكل وارتمس، يصدق عليه أنه افطر بمجرد تحقق اول المفطرات، فأكله بعد شربه
 غير قابل للتأثير. ولا ينافي ذلك وجوب الأمسك على المفطر او استحبابه، لأنه
 حكم تعبدى من جهة احترام شهر رمضان، لا لامكان الأفتار ثانيا لبقاء الصوم.
 و بالجملة: لا ينافي الأصل قيام الدليل على خلافه، كما أنّ اصالة عدم
 تداخل المسببات - اى عدم كفاية امثال واحد لأسباب متعددة مؤثرة- لا ينافي قيام
 الدليل على كفايته، كما في الأغسال، و كما لو لم يكن المسبب قابلا للتعدد والتأكد
 ولا التقيّد، كما اذا اجتمع حقوق الله تعالى في القتل، فإنه لا يمكن ان يتقيّد القتل
 بحقّ دون حقّ، لأنّ حقه تعالى غير قابل للعفو، حتّى يتقيّد بسبب غير تقيّده بسبب
 آخر، و كما في تداخل المسبّين في ضيافة العالم الهاشميّ.

الثاني:

انه قيل: بتعدد حقايق الأغسال، كما هو المشهور. وقيل: باتحادها، كما
 هو المحكيّ عن الأردبيلي (قده) وتابعيه. ومعنى اتحاد حقيقتها أنّ ما يوجبه الجنابة
 من الغسل عين ما يوجبه الحيض او مسّ الميت او الجمعة، وهكذا. ثمّ انه و ان
 اختلف القولان بحسب الآثار الفقهيّة والأحكام الشرعيّة، ككفاية غسل واحد حتى
 الجمعة عن جميع الأغسال ولولم ينو غيرها، و كفاية كلّ غسل عن الوضوء بناء
 على الأتحاد، وعدم كفايته في كلا المقامين بناء على التغاير، الآ أنّه ليس المقام مقام
 البحث عن الحكم الفرعى و بيان أنّ المختار هو التعدد كما هو المشهور، لظاهر
 الأخبار(١) بأنّه «اذا اجتمع عليك حقوق اجزئك غسل واحد» الظاهر في أنّ
 الموجب للغسل متعدّد. ولا معنى لأتحاد حقيقة الغسل مع تعدد موجب، لأنه لو كان ما

توجيه الجنابة عين ما يوجبه الحيض للزم ان يكون السبب واحداً ايضاً ورجوع جميع الأسباب الى حدث واحد، كموجبات الوضوء، على ما عرفت، لعدم امكان ترتب معلول واحد على علل مختلفة، كما برهن في محله. بل المهم في المقام، أنّها هو بيان الحكم الأصولي على المسلكين.

فنقول: لو قلنا بالاتحاد، فلا محيص عن الألتزام بالتداخل وعدم تأثير كلّ ما هو السبب في الظاهر ولو قلنا باصالة عدم التداخل في الأسباب والمسببات، لعدم قابلية المورد لتعدد الوجود، لأنّ محل النزاع في باب التداخل هو ما لو كان الجزء المترتب على الأسباب واحداً مفهوماً وقابلاً للتعدد مصداقاً، او بحكم التعدد المصداق من التاكيد والتقييد. والمفروض - بناء على الاتحاد - أنّ ما يوجبه الجنابة من الغسل عين ما يوجبه الحيض. ولو قلنا بالتباين فلا محيص عن الألتزام بعدم التداخل ولو قلنا باصالة التداخل في باب الأسباب والمسببات، لما عرفت أنّ مورد النزاع هو المتحد في المفهوم القابل لتعدد الوجود، ومعنى متحد المفهوم التعدد في الوجود هو المشترك المعنوي، كالرقبة المترتب عتقها على الأقطار والظهار. وهذا بخلاف متباين الحقيقة المترتب احد المتباينين على سبب كالوضوء مثلاً على البول، والمباين الآخر كالكفارة على سبب آخر كالأقطار، فانه لامعنى في هذا المقام للتداخل.

ثمّ انه بناء على التباين، كما هو المختار، فقطضى القاعدة عدم كفاية غسل واحد عن الأسباب المتعددة، الا انه قام الدليل على انه لو نوى الجميع بغسل واحد يجزى، كما انه قام الدليل على كفاية نيّة الجنابة لجميع الأغسال ولو لم ينو غيرها. فالأول: كقوله في كتاب (١) حريز: اذا اغتسلت بعد طلوع الفجر اجزئك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة الى آخر الحديث، فإنّ قوله: اذا اغتسلت - باطلاقه يشمل لو كان التعدد هو الأغسال المستحبة، او الواجبة، او المركب منها، لا سيما بقرينة ذيل هذا الخبر (فاذا اجتمعت لله عليك اجزئها عنك غسل واحد) واما اعتبار نيّة الجميع، فللقوله (عليه السلام) (للجنابة والجمعة) الظاهر في لحاظ الجنابة

والجمعة وغيرهما في الغسل.

والثاني: كقوله (عليه السلام) (١) «إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك عن كلِّ غسل يلزمه في ذلك اليوم» فإنَّ اطلاقه يشمل ما لولم يلتفت الجنب حين غسل الجنابة الى اسباب آخر. وبالجملة: لوقام الدليل كذلك لكشف عن كفاية نيّة الشيء عن اتيانه عن الأسباب المتعددة، ويصير المميّز للأسباب هو النيّة.

الفصل الثاني: في مفهوم الوصف

ولا يخفى: أنّ عنوان محلّ البحث، وان جعل في كلمات الأساطين - كالكفاية بل التقرير - هو الأعمّ، ولكن الحق هو اختصاص محلّ النزاع بالوصف المعتمد على الموصوف دون غيره، فإنّ غيره ليس الآ كمفهوم اللقب، فإنّ اثبات حكم لموضوع بعد فرض كونه لا يدلّ على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير هذا الموضوع لا فرق فيه، بين ان يكون الموضوع في القضية شخصيًا كإكرام زيد، او كليًا كجىء بانسان، او اشتقاقيا كإكرام عالما، فكما لا يدلّ اثبات حكم لزيد على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غيره، فكذلك اثبات حكم للعالم لا يدلّ على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير العالم. وتوهّم أنّ المشتق مأخوذ فيه الذات بناء على قول، او متضمّن لها على آخر - فكان الموضوع قد ذكر في القضية - من اعجب الغرائب.

و بالجملة: الالتزام بالمفهوم فيما اذا ذكر الموصوف صريحا، أنّها هو لخروج الكلام عن اللغوية، وتقريبه: أنّ الحكم لولم يختصّ بمورد الوصف و كان ثابتا له و للفاقد لما كان لذكر الوصف وجه. وهذا لا يجرى في مثل إكرام عالما، فإنّ ذكر موضوع الحكم لا يحتاج الى نكتة غير اثبات الحكم له، لا اثباته له و انتفائه عن غيره. وبالجملة: الوصف الغير المعتمد على الموصوف ليس الآ للقب.

فالاولى ان يجعل العنوان هكذا: لونت موضوع القضية بنعت، فهل يدلّ ذكر النعت بعد المنعوت على انتفاء الحكم عن ذات المنعوت الغير المتّصف بهذا

الوصف مطلقاً؟ اولا يدلّ مطلقاً؟ اوفصل بين ما اذا كان مبدء الاشتقاق للوصف علة للحكم فله الدلالة و بين مالم يكن كذلك؟ اى التفصيل بين الوصف المشعر بعلية مبدء اشتقاقه للحكم، وعدمه.

والحق: عدم الدلالة مطلقاً، وذلك لما ظهر في مفهوم الشرط: من ان كون القضية ذات مفهوم انما يتصور فيما اذا كان القيد راجعا الى الحكم، بالمعنى المعقول الذى يتناه، وهو تقييد المتحصّل من الجملة، لا ذات الأنتساب الذى هو معنى حرفى. واما لو كان القيد راجعا الى عقدى الوضع والحمل - اى لو كان القيد واردا قبل الأنتساب و كان مقيدا لأحد المنتسبين - فلا يتصور ثبوت المفهوم للقضية، و فى المقام لا يمكن ارجاع القيد الآ الى الموضوع، فيكون كالشرطية التى سيقى لفرص وجود الموضوع، فلا مجال لتوهم المفهوم فيها. و بالجملة: القيد فى المقام ليس كالتقيد فى باب القضية الشرطية، ولا كالغاية التى يمكن ان تكون غاية للحكم.

ان قلت:

فلا وجه على هذا، لحمل المطلق على المقيد، فانه لا وجه للحمل الآ كون التقيد بالمنفصل كالتقيد بالمتصل، ولا شبهة انّ التقيد بالمتصل يوجب اختصاص الحكم بالمقيد، فكذلك المنفصل، ولولم يكن الوصف ذا مفهوم لما كان وجه لحمل المطلق على المقيد و بعبارة اخرى: من اجل ظهور المقيد فى اختصاص الحكم به، لأن الأصل فى القيد الأحترازية، يحمل المطلق على المقيد.

قلت:

حل المطلق على المقيد ليس من جهة المفهوم، بل من جهة التنافى بين التعيين الذى يكون المقيد نصابه، والتخير الذى يكون المطلق ظاهراً فيه مع وحدة التكليف. والآ فانّ مجرد اختصاص الحكم بالرغبة المؤمنة فى المقيد ليس الآ مثل ان يذكر المقيد ابتداء من دون ذكر المطلق، فلا يفيد التقيد الآ تضيق دائرة موضوع الحكم. و هذا ليس معنى المفهوم، فانه يجب ان يدلّ على انتفاء نسخ هذا الحكم عن غير هذا الموضوع باى سبب فرض.

و بعبارة اخرى: كون الموضوع خاصاً و امراً مخصوصاً غير دلالة القضية على

انتفاء الحكم من غير هذا الموضوع. ومن هنا ظهر: أنّ كون الأصل في القيد احترازياً - لا للفوائد الأخر التي تذكر لمجئ القيد - لا يفيد اثبات المفهوم، فإنّ الأحترازية ان كانت بمعنى دلالة القيد على انتفاء الحكم عن ذات المقيّد الخالي عن هذا القيد، فالمسلّم منها أنّها هو في الحدود، لأنّ بناء التعريف على الأطراد والأنعكاس، دون غيرها، و ان كانت بمعنى دلالته على اختصاص الحكم بالمقيّد، فهذا لا يفيد الآ اختصاص هذا الحكم بهذا الموضوع الخاصّ، لا نفيه عن غيره.

فان قلت:

حمل المطلق على المقيّد في المطلق المطلوب منه صرف وجوده و ان لم يكن من باب المفهوم، الآ أنّه في المطلق الأتحالي يكون التقييد مستلزماً للمفهوم لامحة، فإنّ تقييد وجوب الزكوة في مطلق الغنم بالسائمة، معناه نفيها عن المعلوفة، فكون القيد احترازياً لا يستقيم الآ باخراج المعلوفة من دليل المطلق، وهذا عين المفهوم.

قلت:

أولاً: لا موجب للتقييد في المطلق الأتحالي لو كان القيد منفصلاً، نعم في المتصل لا مناص عن اختصاص الحكم بمورد القيد، وذلك لعدم التنافي بين تعلق الزكوة بمطلق الغنم وتعلقها بالسائمة.

وثانياً: على فرض تسليم التقييد، أنّ التقييد ليس الآ قصر دائرة الحكم على الموضوع المقيّد، لانفيه عمّا عداه. وفرق بين اثبات حكم لموضوع خاصّ مع سكوته عن غير هذا الموضوع، واثباته له ونفيه عمّا عداه، والثاني هو المفهوم، لا الأول. ولذا لو دلّ دليل ثالث على تعلق الزكوة بالمعلوفة، فبناء على التقييد لا تعارض بين المقيدين، و نتيجة تقييد الحكم بكليهما هو الأطلاق، لاستيعابها جميع افراد المطلق. و بناء على المفهوم يتعارضان، لأنّ اثبات الحكم في السائمة مع القول بالمفهوم معناه: عدم ثبوت الزكوة في المعلوفة.

ثمّ أنّه لا اشكال في أنّ محل البحث هو فيما لو كان بين الموصوف والصفة عموم مطلقاً اي كان الموصوف عامّاً والصفة اخصّ منه، ويلحق به ما لو كان بينهما العموم من وجه مع الأفتراق من جانب الموضوع، اي وجد الموصوف كالغنم ولم يكن

سائمة. واما الأفتراق من جانب الوصف، اى وجدت السائمة ولم تكن غنما، فهذا غير داخل في محلّ النزاع، لأنّ كون الوصف ذا مفهوم معناه تخصيص موصوفه به و اخراج سائر افراد الموصوف عن ثبوت هذا الحكم لها، لا تخصيص موصوف خارج عن هذين التركيبين. فلا بدّ من ملاحظة التقييد بالنسبة الى الأبل السائمة وعدم وجوب الزكوة في معلوفها من ملاحظة نفس دليل تعلقّ الزكوة بالأبل، و هذا واضح. وقول الشافية لا يعتنى به. و استفادة العلية من وصف خاصّ خارج عن ظهور الكلام بحسب طبعه.

الفصل الثالث: في مفهوم الغاية

و تنقيحه يتوقف على تحرير نزاع آخر وقع في باب الغاية، و هو انه هل الغاية داخلة في المعنى مطلقا، ام لا مطلقا، والتفصيل بين ادواتها، والتفصيل بين كون الغاية من جنس المعنى وعدمه؟ ولا يخفى: انه لا يمكن اثبات وضع ولا قرينة عامة في الدخول والخروج. و كون لفظ الغاية والتهاية دالة على دخول الغاية - لأنّ نهاية الشيء كابتدائه من حد الشيء، و حد الشيء من اجزائه لا انه اول جزء من خارج الشيء - لا يفيد اثبات الوضع (لحتى والى) فانهما لم يوصفاما يستفاد من هذا اللفظ الأسمى. والأمثلة التي تذكر للدخول والخروج لا تفيد اثبات الوضع، فانّ استفادة الدخول والخروج من هذه الأمثلة انما هي لقرائن خاصة خارجية. فدعوى ظهور الأدات في الدخول والخروج والتفصيل دعوى بلا برهان. وليس هنا اصل لفظي يدلّ على الدخول او الخروج، فالمرجع عند الشك هو الأصول العملية.

اذا عرفت هذا، فالكلام يقع في ثبوت المفهوم للغاية، وقد ذكرنا في مفهوم الشرط: انّ كون القضية ذات مفهوم مرجعه الى تقييد الحكم، وعدم كونها كذلك مرجعه الى رجوع القيد الى احد عقدي الوضع والحمل. و بعبارة اخرى: لو كان التقييد - سواء كان للموضوع والحمول - قبل الأستناد فهذا يرجع الى مفهوم اللقب. ولو كان في رتبة الأستناد - اى قيد الحكم وهو اسناد المحمول الى الموضوع اى تقييد الجملة لا تقييد المفردات - فهذا يرجع الى ثبوت المفهوم، فهذان الأمران ممّا لا نزاع فيهما. فالأليق في النزاع ان يكون البحث في احراز الصغرى، و انّ الغاية غاية للحكم

اوالموضوع.

والظاهر: انّ الغاية قيد للحكم، الا ان تقوم قرينة على خلافه، لأنّ قوله عليه السلام: كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام، مع قوله (١) (عزاسمه): واتموا الصيام الى الليل - بنسق واحد. فكما انّ الحكم لو جعلت غايته المعرفة تكون الغاية قيذا للحكم، فكذلك سائر الأمثلة التي جعلت فيها الغاية غاية بعد اسناد المحمول الى موضوعه.

و كون الغاية قيذا للموضوع - و اخرت عن الجملة لعدم امكان تقديمها - لا يصغى اليه، لأمكان تبديل هذا التركيب الى آخر بان يقال: الصيام الى الليل اتمه، والسير من البصرة الى الكوفة اوجده، فجعل الغاية بعد اسناد المحمول الى الموضوع كاشف عن رجوعها الى الجملة، لا الى مفردات الكلام.

و بالجملة: ظاهر القضية بحسب القواعد العربية رجوع الغاية الى اسناد المحمول الى الموضوع، فكأنه جعل وجوب اتمام الصيام معني بغاية الليل، فيقتضى رجوع الغاية الى الحكم انتفائه عما بعد الغاية، و ينفي ثبوت حكم آخر من سنخ هذا الحكم للليل.

الفصل الرابع: في مفهوم الحصر

لا يخفى: انّ التزاع فيه ايضاً يرجع الى انّ الحصر حصر للحكم، او للموضوع. ولا اشكال في انّ مثل (الآ) يفيد حصر الحكم في المستثنى منه و اخراج المستثنى عنه بعد الأسناد. و ما نقل عن نجم الأئمة: انّ رفع التناقض المتوهم في باب الاستثناء منحصر بان يخرج المستثنى قبل الأسناد، كلام لا ينبغي صدوره عن جنابه، لانه لا تناقض ابدا بين المستثنى منه والمستثنى حتى يتوقف رفعه على جعل الأخراج قبل الأسناد، لأنّ الكلام يحمل على ما هو ظاهر فيه بعد تماميته بتمماته: من لواحقه و توابعه، بل لو عوّل المتكلم على بيان مراده بقرينة منفصلة لا تعد القرينة مناقضة لذي القرينة.

وبالجملية: هذا التناقض المتوهم يجري بين قرائن المجازات والتخصيصات والتقييدات، مع ذى القرائن والعمومات والمطلقات، ولا اختصاص له بباب الاستثناء، مع أنه لا وقع لهذا التوهم اصلا. فاخذ الأخراج قبل الأسناد الذي يرجع في المآل الى أنّ كلمة (الآ) صفتية وبمعنى الغير لا استثنائية، لا وجه له، بعد ظهورها في الاستثنائية في القضايا المتعارفة، لأنها لو كانت صفتية لأقتضى مجيء الاستثناء قبل الحكم، بان يقال: القوم الآ زيد اي الموصوف بغير زيد جاؤا، كما ورد هكذا في الآية المباركة: لو كان فيها آلهة الا الله لفسدنا.

وبالجملية: فالنزاع في الحقيقة راجع في قوله: جاء القوم الآ زيد - الى أنّ قوله (الآ زيد) من قيود القوم؟ حتى تكون (الآ) صفتية، فيكون محصل المعنى: أنّ القوم الذين هم غير زيد جاءوا، فلا يكون لهذه القضية مفهوم، لأنّ اثبات حكم لموضوع خاص لا يدل على انتفاء سنخه عن غير هذا الموضوع. او من قيود الحكم؟ حتى تكون (الآ) استثنائية ويكون للقضية مفهوم، لأنّ اثبات حكم القوم و اخراج زيد عن هذا الحكم الثابت لعشيرته مع أنه منهم موضوعا عين المفهوم، لأنّ المدعى ليس الآ دلالة القضية على عدم ثبوت الحكم المذكور للقوم نفيا و اثباتا لزيد و خروج حكمه عن حكمهم. و على هذا فلا اشكال أنه اذا قال: له على عشرة الآ درهما فهو اقرار بالتسعة، ولو قال: له على عشرة الآ درهم بالرفع فهو اقرار بالعشرة، لأنّ مقتضى القواعد العربية التي يجب حمل كلام المتكلم عليها لا على الغلط ان يجعل الدرهم بالرفع صفة للعشرة، فكانه قال: العشرة التي هي غير الدرهم على، هذا في الأثبات. و اما في النفي فحيث أنه يجوز الوجهان في الاستثناء الواقع بعده، فلو قال: ما له على عشرة الآ درهم او الآ درهما، فيحمل على اقراره بالدرهم، فما افادوه في أنه على التصب لم يكن اقرارا بشيء لاوجه له.

والعجب مما يحكى عن (١) المسالك ، فانه مع اعترافه بانّ كلمة الآ

(١) راجع المسالك ، المجلد الثاني، كتاب الاقرار، المقصد الرابع في صيغ الاستثناء، ما افاده في شرح قول

المحقق قدس سره في الشرايع «ولو قال: ماله عندي شيء الآ درهم كان اقرارا بدرهم...» ص ١٧١

استثناء حمله على الأخراج قبل الأسناد فكان النفي دخل على المستثنى والمستثنى منه، و مرجع الكلام الى أنّ المقدار الذي هو عشرة الآ درهما ليس على، و بعبارة اخرى: التسعة ليس على، لأنّ العشرة الآ درهم هي التسعة. ولا يخفى: أنّه مع كون كلمة (الآ) استثنائية لا يعقل ان يكون الأخراج قبل الأسناد، فإنها يكون حينئذ وصفية، و رفع اشكال التناقض ليس باخراج المستثنى من المستثنى منه قبل الأسناد. وبالجملة: مع أنّ القواعد العربية تساعد النصب بعد النفي ايضاً، فحمل (الآ) على الوصفية لا وجه له. و مجرد كونه مطابقاً لاصل البرائة لا يقتضى صرف الكلام عن ظاهره و اخراجه عن كونه اقراراً، فما افاده في الجواهر (١) هو الأقوى، و هو ثبوت الدرهم على كلّ تقدير من الرفع والنصب.

ثمّ لا يخفى: أنّه يمكن ان يكون منشأ توهم ابى حنيفه: كون الموضوع له للفظه (الآ) هو الأعمّ من الصفية والاستثنائية، والآ فإنها لو كانت موضوعة للاستثناء لم يمكن توهم عدم ثبوت المفهوم للقضية. والأمثلة التي ذكرها لعدم الأفادة هي في الأفادة اظهر من عدمها، لأنّ قوله عليه السلام (٢) لا صلوة الآ بفاتحة الكتاب، او الآ بطهور - مثلاً - لو كان المراد من الصلوة هي الجامعة لجميع الشرائط الآ الطهور، فيفيد نفي الصلوتية عن فاقدة الطهور كون الصلوة المفروضة (اي الجامعة مع الطهور) صلوة، ولا محذور فيه. ولو كان المراد من الصلوة الأعمّ من الجامع والفاقد فائبات الصلوتية بمجرد وجدان الطهارة وحدها ايضاً لا محذور فيه، لأنّ معناه أنّ الصلوة من هذه الجهة صلوة، ولا ينافي عدم كونها كذلك من جهة فقد سائر الشروط والأجزاء. و بعبارة اخرى: بناء عليه، الحصر اضافي ولا بأس به.

فتحصل ممّا ذكرنا: أنّ القيد لو كان راجعاً الى عقد الوضع والحمل، اي كان التقييد قبل الأسناد، فبانتفاء الموضوع المقيّد او المحمول المقيّد لا ينتفي الحكم عن موضوع آخر، و انتفاء الحكم عن هذا الموضوع عقلي لا ربط له بالمفهوم. والسرفي

(١) جواهر الكلام الجزء ٣٥، كتاب الاقرار، المقصد الرابع في صيغ الاستثناء ص ٨٨

(٢) المستدرک الجلد الاول الباب ١ من ابواب القراءة في الصلوة الحديث ٥ ص ٢٧٤

ذلك : أنّ التقييد لا يوجب الآ تضييق دائرة الموضوع اوالمحمول، و ثبوت حكم لموضوع خاص لا يلزم انتفائه عن موضوع آخر . ولو كان راجعا الى الحكم - اى المتحصّل من الجملة اى كان التقييد في رتبة الأسناد - فالحكم المقيّد ينتفى بانتفاء قيده بالملازمة، و هذا هوالمفهوم . ولا فرق فيما ذكرنا بين مفهوم الغاية، والحصر، او غيرهما .

نعم : لا يمكن في باب الشرط ارجاع القيد الى الموضوع، لأنّ اداة التعليق وضعت لتعليق جملة على جملة، فرجع النزاع فيه الى كون القضية مسوقة لغرض وجود الموضوع، او لتحديد الحكم . فعلى هذا لورجع الحصر الى الأسناد - و كان الأخراج في رتبة قوله : جاء القوم الآ زيدا - يدلّ على انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، و محلّ النزاع أنّها هو في (الآ) الأستثنائية لا الوصفية، فالقول بعدم دلالة القضية على المفهوم مرجعه الى استعمال (الآ) الأستثنائي في الوصف، والمصير اليه من دون قرينة عليه لا وجه له .

ثمّ أنّ هنا اشكالا، في افادة كلمة (لااله الا الله) التوحيد، و حاصله : أنّ خبر (الآ) لوقدر (موجود) فلا دلالة لهذه الكلمة على عدم امكان اله آخر، ولو قدر (ممكّن) فلا دلالة لها على وجودالبارى تعالى و ان دلّت على عدم امكان الهة اخرى . ولا يخفى : أنّ هذا الأشكال أنّها نشأ من قول اكثر النحويين أنّ خبر (لا)

مقدر، ولذا عدّوها من نواسخ المبتداء والخبر، و جعلوا الفرق بين لا التافية للجنس ولا المشبهة بليس، هوالفرق بين لولا الغالبية ولولا الغير الغالبية، فإنّ لولا الغالبية حيث أنّ خبرها من افعال العموم اى الوجود المطلق، فيجب ان يكون محذوفا كقوله : لولا علىّ هلك عمر، و منشأ وجوب حذفه دلالة الكلام عليه، فيكون ذكره لغوا، كحذف الفاعل في فعل الأمر، والمضارع المخاطب منه، والمتكلّم وحده، و مع الغير . ولولا الغير الغالبية حيث أنّ خبرها فعل خاصّ وجب ذكره كقوله عليه السلام : لولا قومك حديثوا عهد بالاسلام لهدمت الكعبة و جعلت لها بابين . و قالوا : أنّ لولا الغالبية هي لا التافية للجنس المركبة مع لو، و غيرها هي المشبهة بليس المركبة مع لو .

و بالجملة: (لولا) على قسمين: قسم يمتنع فيها جوابها بمجرد وجود المبتداء بعدها، وهذا القسم لابد ان يكون خبر المبتداء وهو الـكون المطلق، نحو لولا على، و يجب ان يكون محذوفا لتعيين المحذوف. وقسم يمتنع فيها جوابها لا بمجرد وجود المبتداء، بل لنسبة الخبر الى المبتداء، وهذا القسم خبر المبتداء امر خاص، و يجب ان يذكر، الا ان يدل قرينة عليه. ولا النافية للجنس هي لولا الغالبية، فيجب ان يكون خبره الوجود المطلق المحذوف، فيكون معنى (لا اله الا الله) لا اله موجود.

و حاصل الكلام: حيث أنهم عدّوا كلمة (لا) من نواسخ المبتداء والخبر فالتجاؤا الى تقدير الخبر. ولكن الألتزام بذلك بلا موجب، فإن كلمة (لا) كما وضعت لمعنى حرفي رابطي، كذلك وضعت لمعنى استقلالي، و هو نفي الحقيقة والهوية، اي وضعت تارة: للفتى الربطي و عدم وصف لموضوع، و اخرى: لنفي المحمول، اي عدم الشيء. كما انّ الأفعال الناقصة، مثل (كان) قد تكون ناسخة و هي الرابطة الزمانية، و قد تكون تامة و غير محتاجة الى الخبر، بل قيل (ان) التافية من الأفعال الناقصة كليس ايضاً لها جهتان: ربطي، و هو ليس الناقصة، و غير ربطي، و هو ليس التامة. و هذا الكلام في (ليس) و ان لم يكن بصحيح، بل ليس وضعها الا وضع الحروف، ربطي صرف وضعت لنفي شيء عن موضوع في الحال، واستعمالها في نفي الوجود مسامحة، الا انّ هذا التقسيم للأفعال الناقصة التي وضعها و هيئتها كهيئة الأفعال تام، فإنها قد تكون زمانية، و اخرى منسلخة عنها و تكون اداة ربطية. و على اى حال: فلا النافية للجنس، حيث أنها وضعت لنفي هوية الشيء المعرأة عن الوجود و العدم، فلا خبرها، لا أنه محذوف دل عليه الكلام، فيصير معنى الكلمة الشريفة نفي هوية واجب الوجود واثباته لذاته تعالى، و نفي واجب الوجود و اثبات فرد منه هو عين التوحيد، لأنّ غيره لو كان واجب الوجود لوجب وجوده لوجوبه ذاتا، فلوم يكن غيره تعالى واجب الوجود، فاما: ممتنع الوجود ذاتا، و اما: ممكن الوجود ذاتا، و كلاهما ليسا بواجب الوجود ذاتا، فانحصر الواجب فيه تعالى.

و على اى حال: سواء قلنا بتقدير خبرلا، اولم نقل به لعدم احتياجه اليه، لا يرد الأشكال على كلمة التوحيد، اما بناء على عدم التقدير فلما ذكرنا، و اما بناء

عليه فكذلك ، سواء قدر ممكن ، او موجود ، لأنّ المراد من الاله المنفَى هو واجب الوجود. فلو قدر ممكن فنفي الأمكان عن غيره تعالى و اثبات الأمكان له مساوق لوجوده تعالى ، لأنّه لو امكن وجوده لوجب ، لأنّ المفروض أنّه واجب الوجود ، فلولم يمتنع لوجب. ولو قدر موجود فنفي الوجود عن غيره ملازم لأمتناع غيره ، لأنّه لو لم يمتنع لوجب وجوده بالملازمة التي بيّناها: من أنّه لو خرج الشىء عن الأمتناع و امكن لوجب وجوده ، لأنّ المفروض أنّه واجب الوجود.

ثمّ أنّه لا اشكال في افادة كلمة (انها) الحصر ، كافادة الاستثناء له ، اما: لأنّه بمعنى ما و الآ ، و اما: لأنها مركبة من كلمة (ان) التي للتحقيق و اثبات الشىء و كلمة (ما) التي لنفي الشىء ، والتنفى يرد على تالى انما ، واثبات على الجزء الآخر. وقوله عليه السلام: انما الأعمال الخ بمنزلة لاعمل الآ بنية. نعم سائر اداة الحصر مثل (بل) و تعريف المسند اليه ، فافادتها له انما هي بقرائن المقام ، لا الوضع ، ولا القرينة العامة .

المقصد الرابع: في العامّ والخاص

وفيه مباحث. وقبل الخوض في المباحث ينبغي تقديم امور:
الأمر الأول:

العموم هو الشمول و سريان المفهوم لجميع ما يصلح الأنطباق عليه. وهذا الشمول والسريان قد يكون مدلولاً لفظياً، وقد يكون بمقدمات الحكمة. والمقصود بالبحث في المقام هو الأول، لأنّ المتكفل للبحث عن الثاني هو مبحث المطلق والمقيّد. ولا فرق بين هذين القسمين من الشمول سوى أنّه عندالتعارض يقدم الشمول اللفظي على الشمول الأطلاق، لأنّ الشمول اللفظي يصلح ان يكون بيانا للمطلق الذي علّق الحكم فيه على الطبيعة، فلا تجرى فيه مقدمات الحكمة. و سيجيى توضيحه في بعض المباحث الآتية. والغرض في المقام: هو بيان أنّ البحث أنّها هو في الشمول الذي يكون مدلولاً لفظياً، المعبر عنه بالعامّ الأصولي، في مقابل الأطلاق الشمولي، كلفظة (كلّ) وما رادفها، من اى لغة كان، حيث أنّ الشمول في مثل ذلك مدلول لللفظ بحسب الوضع. وبعد ما عرفت: من أنّ معنى العموم هو الشمول اللفظي، فلا حاجة الى اتعاب النفس وتعريف العموم بما لا يسلم عن اشكال عدم الأطراف والأنعكاس، فإنّ مفهوم العموم اجلي و اوضح من ان يحتاج الى التعريف.

الأمر الثاني:

قد تقدّم في بعض المباحث السابقة الفرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية، ونزيده في المقام وضوحاً، لأبتناء كثير من المباحث الآتية على ذلك . فنقول: القضية الحقيقية، هي ما كان الحكم فيها وارداً على العنوان

والطبيعة بلحاظ مرآتيّة العنوان لما ينطبق عليه في الخارج، بحيث يرد الحكم على الخارجيات بتوسط العنوان الجامع لها. وبذلك تمتاز القضية الحقيقية عن القضية الطبيعية، حيث أنّ الحكم في القضية الطبيعية وارد على نفس الطبيعة، لا بلحاظ وجودها الخارجى، بل بلحاظ تقرّرها العقلى، كما في قولك: الإنسان نوع، او كلّى، وغير ذلك من القضايا الطبيعية. وهذا بخلاف القضية الحقيقية، فإنّ الحكم فيها و ان رتب على الطبيعة لكن لا بلحاظ تقرّرها العقلى، بل بلحاظ تقرّرها الخارجى، وهو معنى لحاظ العنوان مرآة لما في الخارج.

و مما ذكرنا ظهر: المايزين القضية الخارجيّة والقضية الحقيقية ايضاً، فإنّ الحكم في القضية الحقيقية كما عرفت مترتب على الخارج بتوسط العنوان، و اما في القضية الخارجيّة فالحكم فيها ابتداء مترتب على الخارج بلا توسط عنوان، سواء كانت القضية جزئية او كلية، فإنّ الحكم في القضية الخارجيّة الكلية ايضاً انما يكون مترتباً على الأفراد الخارجيّة ابتداء، من دون ان يكون هناك بين الأفراد جامع اقتضى ترتب الحكم عليها بذلك الجامع، كما في القضية الحقيقية. ولو فرض انّ هناك جامعاً بين الأفراد الخارجيّة فانما هو جامع اتفاقى، كما في قولك: كلّ من في العسكر قتل، و كلّ ما في الدار نهب، فإنّ قولك: كلّ من في العسكر قتل، بمنزلة قولك: زيد قتل، و عمرو قتل، و بكر قتل، وليس بين قتل زيد و عمرو و بكر جامع عنوانى اقتضى ذلك الجامع قتل هؤلاء، بل اتفق انّ كلّاً من زيد و عمرو و بكر كان في المعركة، و اتفق انهم قتلوا، و اين هذا من القضية الحقيقية التي يكون فيها جامع بين الأفراد؟ بحيث متى تحقّق ذلك الجامع ترتب الحكم، سواء في ذلك الأفراد الموجودة والتي توجد بعد ذلك. ولأجل ذلك تقع القضية الحقيقية كبرى لقياس الأستنتاج، و تكون النتيجة ثبوتاً و اثباتاً موقوفة على تلك الكبرى، بحيث يتوصّل بتلك الكبرى بعد ضمّ الصغرى اليها الى امر مجهول يسمّى بالنتيجة، كما يقال: هذا خمر و كلّ خمر يحرم، فإنّ حرمة هذا الخمر انما يكون ثبوتاً موقوفاً على حرمة كلّ خمر، كما انّ العلم بجرمة هذا الخمر يكون موقوفاً على العلم بجرمة كلّ خمر، فالعلم بالنتيجة يتوقّف على العلم بكلية الكبرى، و اما العلم بكلية الكبرى فلا يتوقّف

على العلم بالنتيجة، بل العلم بكلية الكبرى يكون موقوفاً على مبادىء اخرى: من عقل، او كتاب، او سنة.

وهذا بخلاف القضية الخارجية، فإنها لا تقع كبرى القياس بحيث تكون النتيجة موقوفة عليها ثبوتاً، وان كان قد يتوقف عليها اثباتاً، كما يقال للجاهل بقتل زيد: زيد في العسكر، وكل من في العسكر قتل، فزيد قتل، فان العلم بقتل زيد وان كان يتوقف على العلم بقتل كل من في العسكر الا أنه لا يتوقف على ذلك ثبوتاً، اذ ليس مقتولية كل من في العسكر علة لمقتولية زيد، بل علة مقتولية زيد هو امر آخر بملك يخصه، فالقضية الكلية الخارجية ليست كبرى لقياس الاستنتاج بحيث تكون كليتها علة لتحقيق النتيجة.

و مما ذكرنا ظهر: اندفاع الدور الوارد على الشكل الأول الذي هو بديهى الأنتاج، فإن منشأ توهم الدور ليس الا تحيل توقف العلم بكلية الكبرى على العلم بالنتيجة، مع ان العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بكلية الكبرى، والحال انه قد عرفت ان العلم بكلية الكبرى في القضايا الحقيقية لا يتوقف على العلم بالنتيجة، بل يتوقف على مبادىء اخرى: من عقل، او كتاب، او سنة، او اجماع.

والقضايا المعتبرة في العلوم انما هي القضايا الحقيقية، ولا عبرة بالقضايا الخارجية، لأن القضية الخارجية وان كانت بصورة الكلية، الا انها عبارة عن قضايا جزئية لا يجمعها عنوان كلي، كما عرفت. فالقياس الذي يتألف من كبرى كلية على نهج القضية الحقيقية لا يكون مستلزماً للدور، لما تقدم من ان النتيجة ثبوتاً واثباتاً تتوقف على كلية الكبرى، ولا عكس. والقياس الذي يتألف من قضية خارجية ايضاً لا يستلزم الدور، فان النتيجة ثبوتاً لا يتوقف على الكبرى، بل ثبوت النتيجة له مبادىء اخرى لا ربط لها بالكبرى، على عكس نتيجة القضية الحقيقية.

و كان من توهم الدور في الشكل الأول قد خلط بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، والحال انه قد عرفت انه لا ربط لأحدى القضيتين بالأخرى. وقد وقع الخلط في عدة موارد بين القضيتين، قد اشرنا الى جملة منها في الشرط المتأخر، وسيأتى جملة منها في محله ايضاً.

ثم إنّ العموم والكلية كما تكون على نهج القضية الحقيقية وعلى نهج القضية الخارجية، كذلك التخصيص تارة: يكون تخصيصاً نوعياً، و أخرى: يكون تخصيصاً فرادياً، سواء كان التخصيص بالمتصل او بالمنفصل. والتخصيص الأنواعي يناسب ان يرد على العموم المسوق بصورة القضية الحقيقية، كما أنّ التخصيص الفرادى يناسب ان يرد على العموم المسوق بصورة القضية الخارجية، بل القضية الخارجية لا تصلح الا للتخصيص الفرادى، لما عرفت: من انّ القضية الخارجية ما ورد الحكم فيها على الأفراد، فالتخصيص فيها أنّها يكون تخصيصاً فرادياً، ولو فرض انّ المخصص سبق بصورة الأنواعي، كما لو قال: كلّ من في العسكر قتل الآ من كان في الجانب الشرقى، فالمراد به ايضاً الفرادى، فهو بمنزلة قوله: الآ زيد و عمرو و بكر، كما انّ اصل القضية كانت بهذا الوجه.

نعم: القضية الحقيقية تصلح لأن يرد عليها المخصص الفرادى، كما تصلح لأن يرد عليها المخصص الأنواعي. ولا اشكال في أنّ التخصيص الأنواعي أنّها يهدم اطلاق مصب العموم ومدخوله، و اما التخصيص الفرادى فهو كذلك، اى يرد على مصب العموم، او أنّه يرد على نفس العموم و يوجب هدمه، ويكون التصرف في (كلّ) لافي (العالم) في قولك: اكرم كلّ عالم. والنتيجة وان كانت واحدة الآ أنّ الصناعة اللفظية تختلف. و على كلّ حال: لما كانت الأحكام الشرعية كلّها على نهج القضايا الحقيقية، كان التخصيص الوارد في الأحكام الشرعية كلّها من التخصيصات الأنواعية، الآ ما كان من قبيل خصائص النبي صلى الله عليه وآله.

الأمر الثالث:

قسّموا العموم الى: عموم استغراقى، و عموم مجموعى، و عموم بدلى الذى هو بمعنى ائى. و تسمية العموم البدلى بالعموم مع أنّ العموم بمعنى الشمول والبدلية تنافى الشمول لا تخلو عن مساحمة. و على كلّ تقدير: العموم بمعنى الشمول ليس الآ الاستغراقى والمجموعى، و تقسيم العموم الى هذين القسمين ليس باعتبار معناه الفرادى بحيث يكون التقسيم الى ذلك باعتبار وضع العموم بمعناه الفرادى، بل التقسيم الى ذلك أنّها يكون باعتبار الحكم، حيث أنّ الغرض من الحكم تارة: تكون

على وجه يكون لأجتماع الأفراد دخل، بحيث تكون مجموع الأفراد بمنزلة موضوع واحد، وله اطاعة واحدة باكرام جميع افراد العلماء، في مثل قوله: اكرم كلّ عالم، و عسيانه يكون بعدم اكرام فرد واحد. و اخرى: يكون الغرض على وجه يكون كلّ فرد من العالم موضوعاً مستقلاً، و تتعدّد الأطاعة والعصيان حسب تعدّد الأفراد، و ذلك ايضاً واضح، لأنّ العموم بمعناه الأفرادى بحسب الوضع ليس الآ الشمول، فالتقسيم الى المجموعيّة والأستغراقيّة أنّها هو باعتبار ورود الحكم على العموم.

ثمّ انه ان كان هناك قرينة على أنّ المراد هو الأستغراقيّ او المجموعى فهو، والآ فالأصل اللفظى الأطلاقى يقتضى الأستغراقيّة، لأنّ المجموعيّة تحتاج الى عناية زائدة، و هى لحاظ جميع الأفراد على وجه الأجتماع وجعلها موضوعاً واحداً. و هذا من غير فرق بين اقسام العموم، سواء كان العموم مدلولاً اسمياً للأداة، ككلّ و ما شابهها، او عرفياً، كالجمع المحلى باللام، بناء على أنّ العموم و تعيين اقصى مراتب العلماء فى قوله: اكرم العلماء، أنّها هو لأفادة الألف واللام ذلك، حيث لا يكون هناك عهد. و يلحق بذلك الأسماء التى تتضمّن المعنى الحرفى، كاسماء الأستفهام والشرط. او سياقياً كالنكرة الواقعة فى سياق النفي بلاء التافية للجنس، فإنّ العموم فى جميع هذه الأقسام أنّها يكون على نحو العموم الأستغراقى الأنحلالى، ولا يحمل على المجموعى الآ اذا قامت قرينة على ذلك، والسّر فى ذلك واضح.

أما فى مثل - اكرم كلّ عالم - ممّا كان العموم فيه معنى اسمياً، فإنّ مفاد (كلّ) أنّها هو استيعاب ما ينطبق عليه مدخولها، والمدخول ينطبق على كلّ فرد فرد من افراد العالم، فهى تدلّ على استيعاب كلّ فرد فرد من افراد العالم، و هو معنى الأستيعاب الأنحلالى.

وأما العموم السياقى فكذلك، فإنّ العموم أنّها يستفاد من ورود التقي او التهى على الطبيعة، وهو يقتضى انتفاء كلّ ما يصدق عليه الطبيعة و تنطبق عليه، و كلّ فرد فرد من افراد الجنس ممّا تنطبق عليه الطبيعة، فيقتضى انتفاء كلّ فرد فرد، و هو معنى الأستغراق.

وأما العموم المستفاد من الجمع المحلى باللام و ما يلحق به من الأسماء

المتضمنة للمعاني الحرفية، فقد يتوهم أنّ ظاهره يقتضى المجموعى، لأنّ مدخول الألام هو الجميع، فإنّ مثل زيدون، او علماء، لا ينطبق على كلّ فرد فرد، بل ينطبق على كلّ جماعة جماعة من الثلاثة فما فوق، وغاية ما يستفاد من الألام، هو أقصى مراتب الجمع التي تنطوى فيه جميع المراتب مع حفظ معنى الجمعية، فالألام توجد معنى في المدخول كان فاقدًا له، وهو أقصى المراتب، كما هو الشأن في جميع المعاني الحرفية التي توجد معنى في الغير، وذلك يقتضى العموم المجموعى، لا الاستغراقى.

وقد افاد شيخنا الأستاذ مدّظله في دفع التوهم بما حاصله: أنّ أداة العموم من الألف والألام ان كان نفس الجمع، بحيث كان ورود أداة العموم متأخرًا عن ورود أداة الجمع: من الألف والتاء، والواو والتون، على المفرد لكان للتوهم المذكور مجال، ولكن كيف يمكن اثبات ذلك؟ بل ورود أداة العموم و أداة الجمع على المفرد أنّها يكون في مرتبة واحدة، فالألف والألام تدلّ على استغراق افراد مدخولها، وهو المفرد، غايته أنّه لا مطلق المفرد حتى يقال: أنّ المفرد المحلّى بالألام لا يدل على العموم، بل المفرد الذى ورد عليه أداة الجمع عند ورود أداة العموم.

والحاصل: أنّ مبنى الأشكال أنّها هو ورود أداة العموم على الجمع، واما لو كانت أداة العموم واردة على المفرد الذى يرد عليه أداة الجمع، فاداة العموم تدلّ على استغراق افراد ذلك المفرد، ويكون حال الجمع المحلّى بالألام حال (كل) في الدلالة على استغراق الأفراد على نحو الأنحلال، فتأمل. فإنّ المقام يحتاج الى بيان آخر.

الأمر الرابع:

ذهب بعض الى أنّ تخصيص العامّ يوجب المجازية مطلقًا، وبعض قال بذلك في خصوص المنفصل. و عليه رتبوا عدم حجّية العامّ في الباقي بعد التخصيص، لأجمله بعد تعدّد مراتب المجاز

والحق: أنّ التخصيص لا يقتضى المجازية مطلقًا، كما أنّ تقييد المطلق لا يقتضى ذلك، و ان قال به من تقدّم على سلطان المحققين (ره) وقد استقرت طريقة المحققين من المتأخرين على عدم اقتضاء التخصيص والتقييد للمجازية. اما تقييد المطلق: فسيأتى الكلام فيه في محله انشاء الله.

و اما تخصيص العام: فقد افيد في وجه عدم استلزامه للمجازة انّ العام لم يستعمل الآ في العموم، غاية انّ العموم ليس بمراد بالأرادة الجدّية النفس الأمرية، فالتخصيص أنّها يقتضى التفكيك بين الأرادة الأستعمالية والأرادة الجدّية، والحقيقة المجاز أنّها تدور مدار الأستعمال، لا مدار الأرادة الواقعية، ففي مثل اكرم كلّ عالم لم تستعمل اداة العموم الآ في الأستغراق و استيعاب جميع افراد العالم، غاية انه لم تتعلّق الأرادة الجدّية باكرام جميع الأفراد، بل تعلّقت الأرادة باكرام ما عدى الفاسق، والمصلحة اقتضت عدم بيان المراد النفس الأمرى متصلا بالكلام فيما اذا كان المخصص منفصلا، ويكون العام قد سبق لضرب القاعدة، ليكون عليه المعول قبل بيان المخصص والعثور عليه.

و بذلك وجّه الشيخ (قده) (١) في مبحث التّعادل والتراجيح، العمومات الواردة في لسان الأئمة السابقين عليهم السلام، والمخصّصات الواردة في لسان الأئمة اللاحقين عليهم السلام، هذا.

ولكن شيخنا الأستاذ مدّظله لم يرتض هذا الوجه. و حاصل ما افاده في وجه ذلك: هو أنّ حقيقة الأستعمال ليس الآ القاء المعنى بلفظه، بحيث لا يكون الشّخص حال الأستعمال ملتفتا الى الألفاظ، بل هي مغفول عنها، و أنّها تكون الألفاظ قنطرة و مرآة الى المعانى، وليس للأستعمال ارادة مغايرة لأرادة المعنى الواقعى، فالمستعمل ان كان قد اراد المعانى الواقعة تحت الألفاظ فهو، والآ كان هازلا. ودعوى: انّ العام قد سبق لبيان ضرب القاعدة ممّا لا محصل لها، فإنّ اداة

(١) فرائد الاصول، مبحث التّعادل والتراجيح المقام الرابع المسئلة الاولى، ص ٤٣٣

قال قدس سره:

«فالاوجه هو الاحتمال الثالث (كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً) فكما ان رفع مقتضى البرائة العقلية ببيان التكليف كان على التدرّج كما يظهر من الاخبار والآثار مع اشتراك الكلّ في الاحكام الواقعية، فكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات، فيجوز ان يكون الحكم الظاهرى للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات و فعل بعض المحرمات الذى يقتضيه العمل بالعمومات و ان كان المراد منها الخصوص الذى هو الحكم المشترك.»

العموم والمدخول أنّها سيقّت لبيان الحكم التّفنّس الأمرى، وليست القاعدة جزء مدلول الأداة ولا جزء مدلول المدخول.

نعم: قد يعبر عن العام بالقاعدة، الآ أنّ المراد من القاعدة هي القاعدة العقلائية: من حجّية الظهور، و اصالة العموم. وقد تكون القاعدة مجعولة شرعية، كاصالة الطهارة والحلّ، و امثال ذلك من الأحكام الظاهرية. و اين هذا من العام المسوق لبيان الحكم الواقعي؟ والحاصل: أنّ تفكيك الأرادة الأستعمالية عن الأرادة الواقعية ممّا لا محصل له، بل العام قبل ورود التّخصيص عليه و بعده يكون على حدّ سواء في تعلق الأرادة به و أنّ هناك ارادة واحدة متعلّقة بمفاده، فهذا الوجه ليس بشىء.

بل التحقيق، هو ان يقال: أنّ كلّ من اداة العموم و مدخولها لم يستعمل الآ في معناه، و التّخصيص سواء كان بالمتّصل او بالمنفصل، و سواء كان التّخصيص انواعيا او افراديا، و سواء كانت القضية حقيقية او خارجية، لا يوجب المجازية، لا في الأداة، ولا في المدخول.

أما في الأداة: فلأنّ الأداة لم توضع الآ للدلالة على استيعاب ما ينطبق عليه المدخول، و هذا لا يتفاوت الحال فيها بين سعة دائرة المدخول، او ضيقه. فلا فرق بين ان يقال: اكرم كلّ عالم، و بين ان يقال: اكرم كلّ انسان، فإنّ لفظة (كلّ) في كلا المقامين أنّها تكون بمعنى واحد، مع أنّ الثاني اوسع من الأوّل و ذلك واضح.

و اما في المدخول: فلأنّ المدخول لم يوضع الآ للطبيعة المهملة المقرّاة عن كلّ خصوصية، فالعالم مثلا لا يكون معناه الآ من انكشف لديه الشىء، من دون دخل العدالة، والفسق، والتّحوى، والمنطق فيه اصلا. فلو قيد العالم بالعدل او التّحوى او غير ذلك من الخصوصيات و الأنواع، لم يستلزم ذلك مجازا في لفظ العالم، لأنّه لم يرد من العالم الآ معناه ولم يستعمل في غير من انكشف لديه الشىء، و الخصوصية أنّها استفيدت من دال آخر. و على هذا لا يفرق الحال بين ان يكون القيد متّصلا بالكلام، او منفصلا، اولم يذكر تقييد اصلا لا متّصلا ولا منفصلا، ولكن كان المراد من العالم هو العالم العادل مثلا، فإنّه في جميع ذلك لم يستعمل العالم الآ في

معناه، فن اين تاتي المجازية؟ و اى لفظ لم يستعمل في معناه؟ حتى يتوهم المجازية فيه. وهذا في التخصيص الأنواعى واضح لا سترة فيه.

نعم: في التخصيص الأفرادى ربما يتوهم استلزامه المجازية، سواء كان ذلك في القضية الحقيقية او في القضية الخارجية، من جهة أن التخصيص الأفرادى لا يوجب تضيق دائرة المصّب و مدخول الأداة كما في التخصيص الأنواعى، من جهة أن المدخول كما تقدّم لم يوضع الآ للطبيعة، فالتخصيص الأفرادى أنّها يصادم نفس الأداة، حيث أنّ الأداة موضوعة لاستيعاب افراد المدخول، والتخصيص الأفرادى يوجب عدم استيعاب الأفراد، فيلزم استعمال لفظ الأداة في خلاف ما وضع له. والذي يدلّ على وضع الأداة لأستيعاب افراد المدخول هو تقديم العام الأصولى على الأطلاق الشمولى، بعد اشتراكهما في الحاجة الى مقدمات الحكمة لسريان الحكم الى جميع الأنواع، ولكن بالنسبة الى افراد النوع الواحد يكون السريان مدلولاً لفظياً في العام الأصولى، و بحسب مقدمات الحكمة في الأطلاق الشمولى، فيكون زيد العالم الفاسق الذى تعارض فيه قوله: اكرم عالماً، وقوله: لا تكرم الفاسق، مندرجا تحت العام الأصولى بالدلالة اللفظية، و تحت الأطلاق الشمولى بمقدمات الحكمة التى من جملتها عدم ورود ما يصلح للبيان، والدلالة اللفظية في العام الأصولى تصلح ان تكون بياناً، فيحكم في المثال المتقدم بعدم وجوب اكرام زيد العالم الفاسق، فتأمل. وهذا لا يكون الآ من جهة أنّ لفظ (كل) يدلّ على استيعاب الأفراد. فيكون التخصيص الأفرادى مصاد ما لمفاد الأداة واستعمالها في خلاف ما وضعت له.

هذا. ولكن الأقوى: أنّ التخصيص الأفرادى ايضا لا يوجب المجازية. اما في القضية الحقيقية: فلانّ الأفراد ليست مشمولة للفظ ابتداء، بحيث يكون مثل اكرم كلّ عالم بمدلوله اللفظى يدلّ على اكرام زيد، و عمرو، و بكر، و غير ذلك، والآ لما احتجنا في القضية الحقيقية الى تأليف القياس، واستنتاج حكم الأفراد من ضمّ الكبرى الى الصغرى.

والحاصل: ان كلّ فرد في القضية الحقيقية أنّها يعلم حكمه بواسطة تأليف القياس و تطبيق الكبرى الكلية عليه، فهذا يدلّ على أنّ اللفظ بنفسه ابتداء لا يدلّ على

حكم الأفراد، بل التخصيص الأفرادى أيضاً يوجب تضيق دائرة المصّب ومدخول الأداة. والسّر في تقدّم العام الأصولى على الأطلاق الشمولى، ليس من جهة أنّ العام الأصولى بنفسه متكفل لحكم الأفراد ابتداء، بل التقدم من جهة أنّ القضية الشرطية التى تتكفلها القضية الحقيقية فى الأطلاق الشمولى أنّها تكون بمقدمات الحكمة، و فى العامّ الأصولى أنّها تكون مفاد نفس اللفظ. مثلاً فى مثل اكرم العالم اللفظ لا يدل على ازيد من وجوب اكرام الطبيعة، و اما الشمول والأستيعاب، بحيث كلّما وجد فى العالم عالم يجب اكرامه فإنّما يستفاد من مقدمات الحكمة، و اما مفاد مثل اكرم كل عالم فهو بنفسه يدل على انه كلما وجد فى العالم عالم فاكرمه بلا حاجة الى مقدمات الحكمة. فالفرق بين العامّ الأصولى والأطلاق الشمولى هو هذا (فتامل) لا أنّ العامّ الأصولى ابتداء يدلّ على شمول الأفراد، حتى يكون التخصيص الأفرادى موجبا لأستعمال اداة العموم فى غير ما وضعت له، بل التخصيص الأفرادى كالأنواعى يرد على المصّب ويضيق دائرته. هذا فى القضية الحقيقية.

و اما التخصيص الأفرادى فى القضية الخارجية: فالتوهم المذكور وان كان فيها امسّ من جهة أنّ القضية الخارجية ابتداء متكفلة لحكم الأفراد، بلا حاجة الى تأليف القياس ثبوتاً وان احتاج اليه فى بعض الأحيان اثباتاً، كما تقدّم، الآ انه مع ذلك التخصيص الأفرادى فى القضية الخارجية لا يوجب المجازة ايضاً، لتعلم بأنّ استعمال اداة العموم ومدخولها فى القضية الحقيقية والقضية الخارجية أنّها يكون بنهج واحد، وليس للأداة فى القضية الخارجية وضع و استعمال مغاير لوضع الأداة و استعمالها فى القضية الحقيقية. و انقسام القضية اليهما ليس باعتبار اختلاف الوضع والأستعمال، بل الأختلاف أنّها يكون باعتبار اللحاظ، من حيث لحاظ الأفراد الموجودة الفعلية فى القضية الخارجية، و عدم لحاظ الموجودة بالفعل فى القضية الحقيقية. و اختلاف اللّحاظ أنّها يكون باختلاف الملاك فى القضيتين، حيث أنّ الملاك الذى اوجب ترتّب المحمول على الموضوع فى القضية الحقيقية أنّها يكون مطرّداً فى جميع افراد الموضوع، وليس هناك الآ ملاك واحد قائم بالجميع، سواء كانت موجودة بالفعل او الذى توجد بعد ذلك . بخلاف الملاك فى القضية الخارجية، فإنّ

هناك ملاكات متعددة حسب تعدّد الأفراد، فاذا لم يختلف كيفية الوضع والأستعمال في القضيتين، فكيف يوجب التخصيص المجازية في الخارجيّة ولا يوجبه في الحقيقيّة؟ فالتخصيص الأفرادى في القضية الخارجيّة ايضا يرد على المصّب والمدخول و يوجب تضيق دائرته.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: أنّ التخصيص لا يقتضى المجازية مطلقا، وانّما هو يوجب تضيق دائرة المصّب، من غير فرق بين المتصل والمنفصل.

ومما ذكرنا، ظهر المناقشة فيما افاده الشيخ (قده) على ما في التقرير (١) في وجه حجّية العام فيما بقي بعد التخصيص، بعد تسليم المجازية: من أنّ دلالة العام على كلّ فرد غير منوطة بالدلالة على الأفراد الأخر الى آخر ما ذكره (قده) فإنّه يرد على ظاهر ما افاده: أنّ العام لا دلالة له على الأفراد في القضية الحقيقيّة، وانّما يكون الدلالة على الأفراد في القضية الخارجيّة، الآ ان يكون مراده من الأفراد الأنواع، او يكون كلامه في الخارجيّة. مع أنّه لم يظهر وجه تسليمه المجازية، فإنّه لا يمكن توجيه المجازية بوجه من الوجوه. هذا كلّه، مضافا الى ما اورده عليه: من أنّه بعد تسليم المجازية لا مجال لدعوى بقاء دلالة العام على الأفراد الباقية من جهة أنّ دلالة العام على كلّ فرد غير منوطة بدلالته على الأفراد الأخر. وذلك لأنّ دلالة العام على الأفراد الباقية انّما كانت باعتبار دلالته على الجميع، فدلالته على الأفراد الباقية التي كانت قبل التخصيص انّما كانت باعتبار دلالته على الجميع، فدلالته على الأفراد الباقية التي كانت قبل التخصيص انّما كانت ضمنية، لأنّ العام حسب الفرض كان

(١) مطارح الانتظار، مبحث العام والخاص، هداية ١ ص ١٩٠

قوله: «والاولى ان يجاب بعد تسليم مجازية الباقي بان دلالة العام على كل فرد من افراده غير منوطة بدلانته على فرد آخر من افراده ولو كانت دلالة مجازيته، اذ هي انما بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمتقضى للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، لان المانع في مثل المقام انما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله والمفروض انتفائه بالنسبة الى الباقي لاختصاص المخصص بنيره، فلو شك فالاصل عدمه، فليس ذلك على حد ساير المجازات حتى يحتاج الى معين آخر بعد الصرف مع تعددها، فان الباقي متعين على حسب تعيين الجميع عند عدم المخصص مطلقا.»

موضوعا لجميع الأفراد على نحو الأجماع، كما هو لازم تسليم المجازية، والتخصيص يوجب عدم بقاء دلالة على الجميع، والدلالة على الباقي لم تكن مستقلة حتى تبقى بعد التخصيص، هذا.

ولكن يمكن توجيه مقالة الشيخ (قده) بما لا يرد عليه ذلك، بتقريب: إن توهم المجازية في العام المخصص لا يكون إلا بدعوى: إن المركب من الأداة والمدخول موضوع لجميع الأفراد، بحيث يكون للمركبات وضع وراء وضع المفردات. فإنه لا تستقيم دعوى المجازية إلا بذلك. وحينئذ نقول: لو سلمنا هذه الدعوى الفاسدة، فغاية ما يلزم من التخصيص هو خروج بعض افراد الموضوع له عن العموم، ولكن خروج بعض الأفراد لا يقتضى عدم دلالة العام على الأفراد الباقية، إذ دلالة العام على الأفراد ليست على وجه الأرتباطية، بحيث يكون خروج البعض موجبا لأنعدام الدلالة بالنسبة الى الباقي، بل العام يدل على كل فرد بدلالة مستقلة، لما تقدم: من أن الأصل في العموم هو الأتحال، فالعام لائحة يدل على الباقي، سواء خرج بعض الأفراد عنه ولم يخرج، والمجازية إنما جاءت من قبل خروج بعض الأفراد، لا من قبل دخول الباقي.

و نظير العام في الدلالة على الباقي، الإشارة بلفظ (هؤلاء) مشيرا الى جماعة، مع عدم ارادة جميع آحاد تلك الجماعة بل بعضها، فإن عدم ارادة البعض لا يوجب عدم وقوع الإشارة على الأفراد، بل الإشارة وقعت على تلك الأفراد لائحة. وليست دلالة (هؤلاء) على الأفراد المرادة من قبيل دلالة الأسد على الرجل الشجاع، بحيث تكون دلالة مجازية صرفة اجنبية عن المعنى الموضوع له، بل دلالة (هؤلاء) على الأفراد المرادة دلالة حقيقية، فكذلك دلالة العام على الأفراد الباقية تكون دلالة حقيقية، وإن خرج بعض الأفراد عنه.

هذا ما تحصل لي من توجيه شيخنا الأستاذ مدظله لمقالة الشيخ (قده) ولكن بعد في النفس من ذلك شيء، فإن تسليم المجازية لا يمكن إلا بدعوى وضع العام لجميع الأفراد، فارادة البعض منه ينافي الموضوع له لائحة. وحينئذ يصح ان يقال: إن العام لا دلالة له على الباقي بعد التخصيص، لأن دلالة كانت على الجميع من حيث

المجموع، فتأمل.

و على كلّ حال: نحن في غنى عن هذه المقالات، لما عرفت: من أنّ التخصيص لا يقتضى المجازية اصلاً، لا في الأداة، ولا في المدخول. اذا عرفت هذه الأمور، فلنشرع في مباحث العام والخاص.

المبحث الأول:

بعد ما عرفت من أنّ التخصيص لا يوجب المجازية، فلا ينبغي الأشكال في حجية العام في الباقي بعد التخصيص، اذ مبنى الأشكال في ذلك هو المجازية. وقد تقدم فساد المبنى، وذلك واضح.

المبحث الثاني:

اذا كان المخصّص مجملاً مفهوماً، فتارة: يكون الأجمال من جهة دورانه بين المتباينين، و اخرى: يكون بين الأقلّ والأكثر. وعلى كلا التقديرين، فتارة: يكون المخصّص متصلاً، و اخرى: يكون منفصلاً.

و حكم هذه الأقسام: هو انه لو كان المخصّص متصلاً، فالعام يسقط عن الحجية بالنسبة الى محتملات المخصّص مطلقاً، سواء دار امره بين المتباينين او بين الأقلّ والأكثر، لسراية اجمال المخصّص الى العام، و عدم انعقاد ظهور له، لأحتفافه بالمخصّص المجرى، فلا يكون للعام دلالة تصديقية على معنى بحيث يصح ان يخبر بمفاده، و يترجم بلفظ آخر او لغة اخرى. و ما لم يحصل للكلام هذه الدلالة لا يكون له ظهور في معنى، و مع عدم الظهور لا يكون حجة. فسقوط العام عن الحجية في المخصّص المتصل ليس من جهة العلم بالتخصيص حتى يقال: أنّ العلم بالتخصيص انما يوجب سقوط العام عن الحجية في المتباينين، لا في الأقلّ والأكثر لعدم العلم بتخصيص الأكثر. كما سيأتى بيانه في المخصّص المنفصل. بل من جهة اجمال العام و عدم انعقاد ظهور له، و ذلك واضح.

و اما لو كان المخصّص منفصلاً: ففي صورة دورانه بين المتباينين يسقط العام عن الحجية ايضاً في جميع الأطراف المحتملة، فانه و ان انعقد للعام ظهور، الاّ أنّه بعد العلم بالتخصيص يخرج العام عن كونه كبرى كلية، ولا تجرى فيه اصالة

العموم، لأنّ اصاله العموم أنّها تجرى في صورة الشك ، ولا مجال لها مع العلم بالتخصيص. و بعبارة اخرى: يعلم أنّ الظهور المنعقد للعام ليس بمراد بالنسبة الى بعض الأطراف المحتملة. وحيث أنّ ذلك البعض تردّد امره بين فردين، او افراد، ولا معيّن في البين، فلا محة يسقط العام عن الحجية في جميع الأفراد المحتملة، وذلك ايضاً واضح.

و اما لو دار امر المخصص المنفصل بين الأقلّ والأكثر: فبالنسبة الى الأكثر العام بعد باق على حجّيته، و اصاله العموم جارية فيه، و أنّها سقطت حجّية العام في خصوص الأقلّ المتيقّن التخصيص، لأنّه بالنسبة الى الأكثر يكون شكاً في التخصيص، والمرجع حينئذ هو اصاله العموم وعدم التخصيص بعد ما انعقد ظهور للعام. فلو قال: اكرم العلماء، ثمّ ورد: لا تكرم فساق العلماء، وتردّد الفاسق بين ان يكون خصوص مرتكب الكبيرة، او الأعمّ منه و من مرتكب الصغيرة، فبالنسبة الى مرتكب الكبيرة العام سقط عن الحجّية، للعلم بخروجه على كلّ حال . و اما بالنسبة الى مرتكب الصغيرة فيشك في خروجه، ومقتضى اصاله العموم عدم خروجه.

وتوهّم: أنّ الخارج هو عنوان الفاسق لا خصوص مرتكب الكبيرة - والعام ليس كبرى كلية بالنسبة الى عنوان الفاسق للعلم بخروج هذا العنوان عن العام، فلا مجال للتمسك باصاله العموم بالنسبة الى من شك في دخوله تحت عنوان الفاسق - فاسد، لأنّ الخارج ليس مفهوم الفاسق بل واقع الفاسق، و حيث لم يعلم أنّ مرتكب الصغيرة مندرج في الفاسق الواقعي يشك لائحة في تخصيص العام واقعا بالنسبة الى مرتكب الصغيرة، والمرجع حينئذ هو اصاله العموم.

تنبيه: لو ورد عامّ و ورد خاصّ، و دار امر الخاص بين ان يكون مخصصاً، او غير مخصص، كما لو قال عقيب قوله اكرم العلماء: لا تكرم زيدا، و كان هناك زيد عالم و زيد جاهل، ولم يعلم أنّ مراده من قوله: لا تكرم زيدا اتى منها، فالمرجع في مثل هذا ايضاً اصاله العموم، للشك في التخصيص، و ذلك واضح. هذا كلّه فيما اذا كان المخصص مجملاً مفهوماً.

و اما اذا كان مجملا مصداقا، كما لو تردد زيد بين ان يكون فاسقا او غير فاسق، لأجل الشبهة المصدقية، ففي الرجوع الى العام وعدم الرجوع، خلاف. والاقوى: عدم الرجوع اليه.

اما في القضايا الحقيقية: فالأمر فيها واضح، من جهة انّ عنوان العام قبل العثور على المخصّص كان تمام الموضوع للحكم الواقعي بمقتضى اصالة العموم المحرزة لعدم دخل شيء في موضوع الحكم غير عنوان العام وانه يتساوى في ترتب الحكم كلّ انقسام ونقيضه من الأنقسامات المتصورة في عنوان العام، ويكون مفاد قوله: اكرم العلماء - بمقتضى اصالة العموم - هو وجوب اكرام كلّ عالم، سواء كان فاسقا او غير فاسق، و سواء كان نحويا او غير نحوى. وهكذا الحال في جميع الأنقسامات اللاحقة لعنوان العالم، ولكن بعد العثور على المخصّص يخرج عنوان العام عن كونه تمام الموضوع و يصير جزء الموضوع، والجزء الآخر هو عنوان الخاص، وتسقط اصالة العموم بالنسبة الى ما تكفله الخاص، وينهدم التسوية في بعض الأنقسامات التي كانت في العام، ولا يكون مفاد العام وجوب اكرام العالم سواء كان فاسقا او غير فاسق، بل يكون مفاد العام بضميمة المخصّص هو وجوب اكرام العالم الغير الفاسق، فيكون احد جزئى الموضوع عنوان (العالم) و جزئه الآخر (غير الفاسق) فكما انه لو شك في عنوان العام من جهة الشبهة المصدقية لا يجوز التمسك بالعام بالنسبة الى المشتبه، كذلك لو شك في عنوان الخاص من جهة الشبهة المصدقية لا يجوز التمسك بالعام لأحراز حال المشتبه، لأنه لا فرق حينئذ بين مشكوك العلم وبين مشكوك الفسق، بعد ما كان لكلّ منها دخل في موضوع الحكم. و كلّ دليل لا يمكن ان يتكفل وجود موضوعه، بل الدليل انما يكون متكفلا لثبوت الحكم على فرض وجود موضوعه، ولأجل ذلك كانت القضية الحملية متضمنة لقضية شرطية مقدّمة عنوان الموضوع وتاليها عنوان المحمول.

وحاصل الكلام: انّ القضايا الحقيقية غير متعرضة للأفراد، و انما يكون الحكم فيها مترتبا على العنوان بما انه مرآة لما ينطبق عليه من الخارجيات، وليس لها تعرض لحال المصاديق، ومع هذا كيف يمكن ان نحرز بالعام حال المشتبه بالشبهة

المصدقية؟ وكيف تجرى فيه اصالة العموم؟ مع ما عرفت من ان اصالة العموم انما تكون لأحرار المراد واقعا ولا تحرز المصاديق اصلا، وهذا في القضايا الحقيقية واضح.

واما القضايا الخارجية: فقد يتوهم صحة التمسك فيها بالعام في الشبهات المصدقية، من جهة ان القضية الخارجية وان سيقت بصورة الكبرى الكلية، الا انه قد تقدم ان الحكم فيها ابتداء يرد على الأفراد بلا توسط عنوان، والعنوان المأخوذ في ظاهرها القضية ليس له دخل في مناط الحكم، فالعام في القضية الخارجية بنفسه ابتداء متكفل لحكم الأفراد، وقد تعرض العام لحكم الفرد المشتبه قبل ورود التخصيص، وبعد ورود الخاص يشك في خروج الفرد المشتبه عن حكم العام، والمرجع حينئذ هو اصالة العموم. فلو قال: اكرم كل من في الدار، ثم قال: لا تكرم من كان في الطرف الشرقي منها، او قال: لا تكرم اعدائي الذين هم في الدار، وتردد حال زيد بين ان يكون من الطرف الشرقي او غيره، او تردّد بين ان يكون من الأعداء اولاً، فحيث ان قوله اولاً (اكرم كل من في الدار) قد شمل زيدا وتعرض لوجوب اكرامه، ولم يعلم خروجه بعد ذلك عن حكم العام، كان اللازم وجوب اكرامه لأصالة العموم وعدم التخصيص، هذا.

ولكن الأنصاف: انه لا فرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية، في عدم التعويل على العام في الشبهات المصدقية، للعلم بان كيفية استعمال العام والخاص يكون فيها على نهج واحد ولا يكون الاستعمال في القضية الخارجية على نحو يغير نحو الاستعمال في القضية الحقيقية وان المناط في عدم صحة الرجوع الى العام فيها واحد لا يختلف. غايته ان اصالة العموم في القضية الحقيقية قبل العثور على المخصص انما كانت محرزة لكون عنوان العام تمام الموضوع للحكم الواقعي، وفي القضية الخارجية كانت محرزة لكون المتكلم لم يحرز ان في الدار عدواً له بعد العلم بانه لا يريد اكرام عدوه، وبعد ورود الخاص يعلم ان المتكلم احرز ان له عدواً في الدار. كما ان بعد ورود الخاص في القضية الحقيقية يعلم ان عنوان العام لم يكن تمام الموضوع للحكم الواقعي، وبعد ما علم المخاطب ان المتكلم لا يريد اكرام العدو وانه

محرز لوجود عدوله في الدار، يعلم: أنه لا يريد اكرام كل من في الدار بل خصوص من لم يكن له عدوا وأنه ليس مجرد الوجود في الدار موجبا لأكرامه بل يعتبر عدم عداوته. فالمشكوك عداوته لا يعلم اندراجه تحت قوله: اكرم كل من في الدار بضميمة قوله: لا تكرم عدوى.

والحاصل: أنّ العنوان في القضايا الخارجية وان لم يكن له دخل في مناط الحكم، إلا أنه على اتى حال لوحظ مرآتا لما تحته من الأفراد، والأفراد التي تكون تحته هي ما عدى عنوان الخاص، وحينئذ فالمشكوك لا يحرز كونه من افراد العام الذي لا يكون معنونا بعنوان الخاص، فيكون حال القضية الخارجية كحال القضية الحقيقية.

ولا ينتقض ما ذكرناه في القضية الخارجية، بمثل قوله: اكرم (هؤلاء) مشيرا الى جماعة، و بعد ذلك قال: لا تكرم هؤلاء مشيرا الى جماعة من تلك الجماعة التي اشار اليها أولا، ثم شك في شمول (هؤلاء) الثاني لبعض ما شمله (هؤلاء) الأول، فإنه لا اشكال في مثل هذا في الأخذ بما شمله (هؤلاء) الأول فيما عدى المتيقن خروجه و ادراج المشكوك في الإشارة الأولى في وجوب اكرامه. وذلك: لأن ما ذكر من المثال يكون من قبيل اجمال المخصص مفهوما، لا مصدقا، لرجوع الشك فيه الى اصل وقوع الإشارة الثانية الى المشكوك من حيث تردد مقدار الإشارة. والمثال المنطبق على الشبهة المصادقية، هو ما اذا علم أنّ الإشارة الثانية وقعت على عشرة افراد من تلك الجماعة المشار اليها أولا، ثم تردد حال زيد بين ان يكون من جملة العشرة، او لا، وفي مثل هذا قطعاً لا يجب اكرام زيد، ولا يجوز الرجوع في حكمه الى الإشارة الأولى، كما هو واضح.

ومما ذكرنا ظهر: أنّ ما يستدل به القائل بصحة التعويل على العام في الشبهات المصادقية - من أنّ المتكلم في القائه العام كأنه قد جمع النتائج وذكر حكم الأفراد بعبارة العام، فكل فرد من افراد العام قد ذكر حكمه بذكر العام، ومن جملة الأفراد الفرد المشكوك، وحيث لم يعلم دخول الفرد المشكوك في الخاص وجب ترتب ما ذكره أولا من حكم الفرد المشكوك - فإنما هو يناسب القضية الخارجية، لا

القضية الحقيقية، فإن القضية الحقيقية ليس لها تعرض لحكم الأفراد، وإنما سيقت لبيان الكبرى الكلية، وإنما يعلم حكم النتائج والأفراد بعد ضم الصغرى إليها. والقضية الخارجية قد عرفت الحال فيها، وإن الاستدلال لا يتم فيها أيضاً.

كما أنه ظهر مما ذكرنا أيضاً: ضعف ما استدل به القائل بذلك: من أن عنوان العام مقتضى لثبوت الحكم على افراده، وعنوان الخاص مانع، ويجب الأخذ بالمقتضى إلى أن يحرز المانع. لمنع كل من الصغرى والكبرى. أما الصغرى: فلأنه لا طريق إلى احراز كون عنوان العام مقتضياً والخاص مانعاً، لأمكان أن يكون عنوان الخاص جزء المقتضى. وأما الكبرى: فلأن قاعدة المقتضى والمانع لا أساس لها كما حقق في محله.

وكذلك ظهر ضعف الاستدلال على ذلك: بأن العام حجة بالنسبة إلى الفرد المشكوك لكونه من افراد العام، والخاص ليس بحجة فيه للشك في كونه فرداً له، فيجب الأخذ بالحجة، لأن الألاحجة لا تزاحم الحجة. وذلك: لأن عنوان العام بعد ما صار جزء الموضوع لمكان الخاص لا يكون حجة بالنسبة إلى الفرد المشكوك، ويكون الفرد المشكوك بالنسبة إلى كل من العام والخاص على حد سواء في عدم الحجية، ولا تجرى فيه اصالة العموم، على ما تقدم.

وقياس الأصول اللفظية بالأصول العملية - حيث أنه عند الشك في كون الشيء حلالاً أو حراماً يتمسك بمثل اصالة الحل، فكذلك عند الشك في اندراج الفرد المشكوك فيما هو المراد من العام يتمسك بمثل اصالة العموم - قياس مع الفارق، لأن الأصول العملية مجعولة في مرتبة عدم الوصول إلى الواقع واليأس عنه، بخلاف الأصول اللفظية، فإنها واقعة في طريق احراز الواقع والوصول إليه واستخراج المراد النفس الأمرى منها، والمفروض أنه قد احرز المراد الواقعي من العام وهو العالم الغير الفاسق مثلاً، وأما كون زيد عالماً غير فاسق فهو اجنبى عن المراد الواقعي، حتى تجرى فيه اصالة العموم.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في عدم جواز التعويل على العام في الشبهات المصدقية، سواء في ذلك المخصص المتصل والمنفصل والقضية الحقيقية والخارجية.

ثمّ أنّه ربّما يتوهم: أنّ الوجه في حكم المشهور بالضمّان عند تردّد اليد بين كونها عادية او غير عادية، هو التعويل على العامّ في الشبهة المصدقية. بل قد يتخيّل أنّ ذلك يكون من الرجوع الى العامّ مع الشك في مصداق العامّ الذي لم يقل به احد، بناء على ان يكون الاستفادة من قوله (على اليد) خصوص اليد العادية، ولا يعتم اليد الماذون فيها من اول الأمر، فتكون اليد الماذون فيها خارحة بالتخصّص، لا بالتخصيص.

وبالجملة، ان قلنا: أنّه لا يستفاد من عموم (على اليد) إلا خصوص اليد العادية، كانت اليد المشكوك كونها عادية من الشبهة المصدقية بالتسبة الى نفس عنوان العام، كما اذا شك في عالميّة زيد عند قوله: اكرم العلماء. وان قلنا: أنّ قوله (على اليد) يعتم اليد العادية والماذون فيها و يكون اليد الماذون فيها خارجة بالتخصيص، كانت اليد المشكوك كونها عادية من الشبهة المصدقية بالتسبة الى عنوان المخصّص، كما اذا شك في فاسقيّة زيد في مثل قوله: اكرم العلماء الآ فساقهم. وعلى كلا التقديرين لا يصح الحكم بالضمّان عند الشك في حال اليد، خصوصا على الاوّل. مع أنّ المشهور قالوا بالضمّان، وليس ذلك الآ من جهة تعويلهم على العامّ في الشبهة المصدقية، هذا.

ولكن لا يخفى عليك: أنّ ذهاب المشهور الى ذلك ليس لأجل صحّة التعويل على العامّ في الشبهة المصدقية، بل لأجل أنّ هناك اصلا موضوعيا ينقح حال المشكوك ويخرج المشكوك تحت عنوان العامّ، فيتمسك بالعامّ لأثبات حكمه، وهو اصاله عدم اذن المالك ورضاه بالتصرف. فيكون المقام من صغريات الموضوعات المركبة المحرز بعض اجزائها بالأصل، و بعضها الآخر بالوجدان. والأصل الموضوعى في مثل المقام يجرى بلا اشكال، لكونه مسبوqa بالتحقق بمفاد ليس التامة، والأثر مترتب على مودى الأصل بما هو كذلك، وليس من المقامات التي يكون الأثر فيها مترتبا على مفاد ليس التاقصة، حتّى يستشكل في جريان الأصل من جهة عدم كون مؤداه مسبوqa بالتحقق كما في مثل اصاله عدم قرشيّة المرثة، ولا بأس ببسط الكلام في هذا المقام ليتّضح خلط بعض الأعلام.

فنقول: انّ العنوان الذي تكفّله دليل المقيّد والمخصّص امّا: ان يكون من العناوين اللاحقة لذات موضوع العام، بحيث يكون من اوصافه و انقساماته، كالعادل والفاسق بالتسبة الى العالم، و كالقشرية والتبطينية بالتسبة الى المرثة. و امّا: ان يكون من مقارنات الموضوع، بحيث لا يكون من انقسامات ذاته، بل من الأنقسامات المقارنة، كما اذا قيد وجوب اكرام العالم بوجود زيد، او مجيئ عمرو، او فوران ماء الفرات، و ما شابه ذلك . فانّ وجود زيد، و مجيئ عمرو، و فوران ماء الفرات، ليس من اوصاف العالم والأنقسامات اللاحقة له لذاته، بل يكون من مقارناته الأتفاقية، و الدائمة، و لا يمكن ان يكون نعتا ووصفا للعالم، فانّ وجود زيد بنفسه من الجواهر لا يكون نعتا للعالم، و مجيئ عمرو و فوران ماء الفرات يكون وصفا لعمرو و ماء الفرات، لا للعالم، و ذلك واضح.

فان كان عنوان المقيّد والمخصّص من الأوصاف اللاحقة لذات الموضوع، فلامحة يكون موضوع الحكم في عالم الثبوت مركّبا من العرض و محلّه، اذ العام بعد ورود التخصيص يخرج عن كونه تمام الموضوع للحكم لا محالة و يصير جزء الموضوع، و جزئه الآخر يكون نقيض الخارج بدليل المخصّص. ففي مثل قوله: اكرم العلماء الآ فساقهم - يكون الموضوع هو العالم الغير الفاسق، و يكون العالم احد جزئي الموضوع، و جزئه الآخر غير الفاسق، و لما كان غير الفاسق من اوصاف العالم و نعوته اللاحقة لذاته، كان موضوع الحكم مركّبا من العرض و محلّه.

و ان كان عنوان المقيّد والمخصّص من المقارنات، يكون موضوع الحكم مركّبا ايضا، لكن لا من العرض و محلّه، بل امّا ان يكون مركّبا من جوهرين، او عرضين لمحلّين، او من جوهر و عرض لمحلّ آخر، او من عرضين لمحلّ واحد، و امثلة الكلّ واضحة.

اذا عرفت ذلك **فاعلم:** انه ان كان الموضوع مركّبا من غير العرض و محلّه بل من الأمور المتقارنة في الزمان، كان الأصل الجارى في اجزاء المركّب هو الوجود و العدم المحمولين بمفاد كان و ليس التامتين، لأنّ الأمور المتقارنة في الزمان لا رابط بينها سوى الأجمع في عمود الزمان، فمجرد احراز اجتماعها في الزمان يكفي في

ترتب الأثر، سواء كان احرازها بالوجدان، او بالأصل، او بعضها بالوجدان و بعضها بالأصل.

نعم: لو كان موضوع الأثر هو العنوان البسيط المنتزع، او المتولد من اجتماع الأجزاء في الزمان - كعنوان التّقدم، والتأخر، والتقارن، والقبليّة، والبعديّة، وقضيّة الحال، وغير ذلك من العناوين المتولّدة من اجتماع الأمور المتغيرة في الزمان - كان احراز بعض الأجزاء بالوجدان و بعضها بالأصل لا اثر له، من جهة أنّه لا يثبت ذلك العنوان البسيط الذي هو موضوع الأثر، الا بناء على القول بالأصل المثبت.

و ذلك كما في قوله عليه السلام: لو ادرك المأموم الأمام قبل رفع رأس الأمام. فإنّ استصحاب عدم رفع رأس الأمام عن الرّكوع الى حال ركوع المأموم لا يثبت عنوان القبليّة. و كما في قوله: يعزل نصيب الجنين من التركة فان ولد حيا اعطى نصيبه. فان استصحاب حيوته الى زمان الولادة لا يثبت عنوان الحاليّة و أنّه ولد في حال كونه حيا.

وبالجمله: لا يجري الأصل فيما اذا كان الموضوع للأثر هو العنوان البسيط المنتزع. ولكن كون الموضوع هو ذلك يحتاج الى قيام الدليل عليه بالخصوص او استظهاره من الدليل، والآ فالعنوان الأوّل الذي يحصل من الأمور المتغيرة ليس الآ اجتماعها في الزمان. و اما سائر العناوين المتولّدة من الاجتماع في الزمان فجعلها موضوعا للأثر يحتاج الى عناية زائدة، وقد عرفت: انه اذا كان نفس اجتماع الأمور المتغيرة في الزمان موضوعا للأثر، كان الأصل في تلك الأجزاء بمفاد كان التامة وليس التامة جاريا بلا اشكال فيه، اذا الأصل يثبت هذا الاجتماع.

و ممّا ذكرنا يظهر: وجه حكم المشهور بالضمان عند الشك في كون اليد عادية، من جهة أنّ موضوع الضمان مركّب من اليد والأستيلاء الذي هو فعل الغاصب و من عدم اذن المالك و رضاه الذي هو عرض قائم بالمالك ، و اصاله عدم رضاه المالك تثبت كون اليد عادية، اذ اليد العادية ليست الآ عبارة عن ذلك ، و هذا المعنى يتحقّق بضمّ الوجدان الى الأصل.

فليس حكمهم بالضمان من جهة التمسك بالعام في الشبهات المصادقية،

بل من جهة جريان الأصل الموضوعي المنقح حال المشتبه. وقس على ذلك سائر الموضوعات المركبة من غيرالعرض و محلّه، فأنه فيالجميع يكفى احراز الأجزاء بالأصول الجارية بمفاد كان او ليس التامتين، الآ اذا كان العنوان المتولّد موضوعا للأثر، فإنّ الأصل يكون حينئذ مثبتا، كما عرفت.

واما اذا كان التركيب من العرض و محلّه، فالأصل بمفاد كان وليس التامتين لا اثر له، بل لا بد ان تكون الجهة التعتية والوصفية مسبوقه بالتحقق، حتى يجرى الأصل بمفاد كان اوليس التاقصتين، لأنّ العرض بالنسبة الى محلّه انما يكون نعتا و وصفا له، و يكون للجهة التعتية والتوصيفية دخل لالمحة، ولا يمكن اخذ العرض شيئا بجيال ذاته في مقابل المحلّ القائم به، اذ وجود العرض بنفسه و لنفسه عين وجوده لمحلّه و بمحلّه، فلامحيص من اخذالعرض بما هو قائم بمحلّه موضوعا للحكم، و هذا لا يكون الآ بتوصيف المحلّ به. فكل اصل احرز التوصيف والتنعيت كان جاريا، و هذا لا يكون الآ اذا كانت جهة التوصيف مسبوقه بالتحقق بعد وجودالموصوف، و هذا انما يكون بالنسبة الى الأوصاف اللاحقة لموصوفها بعد وجود الموصوف، كالفسق، والعدالة، والمشى، والرّكوب، وغير ذلك .

واما الأوصاف المساوق وجودها زمانا لوجود موصوفها، كالقرشية والتبطينة، وغير ذلك ، فلا محلّ فيها لجريان الأصل بمفاد كان وليس التاقصتين، لعدم وجود الحالة السابقة. والأصل بمفاد كان وليس التامتين و ان كان جاريا الآ انه لا يثبت جهة التوصيف الآ على القول بالأصل المثبت. ففي مثل اكرم العلماء الآ فساقهم، يكون الموضوع مركبا من العالم الغير الفاسق، وعندالشك في فسق زيد العالم تجرى اصالة عدم فسقه بمفاد ليس التاقصة اذا كان عدم فسق زيد مسبوقا بالتحقق، او اصالة فسقه بمفاد كان التاقصة اذا كان فسقه مسبوقا بالتحقق، و يترتب على الأول وجوب اكرامه، و على الثاني عدم وجوه. و سيأتى في مبحث الأستصحاب (انشاءالله) انه لا فرق في مورد جريان الأستصحاب، بين ان يكون المستصحب نفس موضوع الحكم، او نقيضه.

والأشكال: بأنّه لا معنى لأستصحاب نقيض موضوع الحكم - اذ الأثر

الشرعى مترتب على وجود الموضوع ولا اثر لنقيضه - ضعيف غايته، فإنه يكفي في جريان الاستصحاب اثبات عدم الأثر الشرعى، والآ لأنسد باب الاستصحابات العدمية بالنسبة الى الأحكام، اذ عدم الحكم ليس مجعولا شرعيا. و سيأتى تفصيل ذلك فى محله انشاء الله. وعلى اى حال: ان كان الوجود او العدم التعتى مسبوقا بالتحقق، فلا اشكال فى جريان الأصل فيه بما أنه وجود و عدم نعتى، و اما اذا لم يكن مسبوقا بالتحقق، فلا محلّ للأصل فيه، وذلك - كالمرئة القرشية - فإن عروض وصف القرشية للمرئة مساوق زمانا لوجود المرئة، فهى اما ان توجد قرشية و اما ان توجد غير قرشية، وليس العدم التعتى مسبوقا بالتحقق، لأن سبق تحقق العدم التعتى يتوقف على وجود الموضوع آنا ما فاقدا لذلك الوصف، و اما اذا لم يكن كذلك كالمثال فلا محلّ لأستصحاب العدم التعتى.

نعم: استصحاب العدم الأزلى يجرى، لأن وصف القرشية كان مسبوقا بالعدم الأزلى لامحة، لأنه من الحوادث، الآ ان الأثر لم يترتب على العدم الأزلى، بل على العدم التعتى، و اثبات العدم التعتى باستصحاب العدم الأزلى يكون من اوضح انحاء الأصل المثبت، اذ عدم وجود القرشية فى الدنيا يلزم عقلا عدم قرشية هذه المرئة المشكوك حالها.

ودعوى: ان عدم القرشية لم يُوخذ جزء الموضوع الآ بمعناه الأزلى لا بمعناه التعتى، قد عرفت ضعفها، فإنه بعد ما كانت القرشية من الأوصاف اللاحقة لذات المرئة، لا يمكن اخذها الآ على جهة التعتية، هذا.

وللمحقق الخراسانى (١) (قده) كلام فى المقام يعطى صحة جريان الأصول العدمية فى مثل هذه الأوصاف، لكن لا مطلقا، بل فيما اذا كان دليل التقييد منفصلا، او كان من قبيل الأستثناء، لاما اذا كان متصلا بالكلام على وجه التوصيف، فإن فى مثله لا يجرى الأصل. مثلثارة: يقول: اكرم العالم الغير الفاسق، او

(١) كفاية الاصول، المجلد الاول ص ٣٤٦ - ٣٤٥ «ايقاظ، لا يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه

بالمنفصل، او كالأستثناء من المتصل...

انّ المرثة الغير القرشية تحيض الى خمسين. و اخرى: يقول: اكرم العالم الآ فساقهم، او بدليل منفصل يقول: لا تكرم فساق العلماء، او يقول: المرثة تحيض الى خمسين الآ القرشية او بدليل منفصل يقول: المرثة القرشية تحيض الى ستين. ففي الأول: لابد ان يكون الأصل بمفاد ليس التاقصة جارياً، بحيث تكون التعية مسبوقه بالتحقق، ولا اثر للأصل بمفاد ليس التامة. و في الثاني: يكفي جريان الأصل بمفاد ليس التامة ولا يحتاج الى اثبات جهة التعية.

و وجه هذا التفصيل - على ما يظهر في كلامه - انّ التقييد في الأول يوجب تنوع العام و جعله معنونا بنقيض الخاص، والأصل الجارى فيه لابد ان يكون بمفاد ليس التاقصة على ما بيناه. و هذا بخلاف الثاني، فانه حيث لم يكن عنوان القيد وصفاً و نعتاً لعنوان العام في الكلام، فلا يوجب التقييد تنوع العام، بل العام بعد باق على الالاعنوية و يتساوى فيه كلّ عنوان. نعم: لابد ان لا يكون عنوان الخاص مجامعا لعنوان العام، لمكان التخصيص. و حينئذ يكفي نفي عنوان الخاص باى وجه امكن نفيه في ترتب الأثر، لأنّ المفروض اننا لا نحتاج الى اثبات عنوان خاص و وصف مخصوص للعام، حتى لا يكفي نفي عنوان الخاص في اثبات ذلك للعام، بل العام بعد باق على لا عنوانيته، غاية أنه خرج عنه عنوان الخاص، فيكفي في ثبوت الأثر نفي عنوان الخاص ولو بمفاد ليس التامة، فصحّ حينئذ ان يقال: الأصل عدم تحقق الأنساب بين هذه المرثة و بين قریش، فيحكم على المرثة انها ممن تحيض الى خمسين، هذا.

ولكن لا يخفى عليك : ضعف ما افاده (قده)

اما أولاً: فلانّ التقييد لا يعقل ان لا يوجب تنوع العام و جعله معنونا بعنوان نقيض الخاص، اذ التقييد يوجب هدم الأطلاق و يخرج عنوان العام عن التسوية بين انقساماته اللاحقة له لاحقة، لأنّ الأطلاق والتقييد لا يمكن ان يجتمعا، مع ما بينهما من تقابل العدم والملكة الذى هو في المحلّ القابل يكون مثل تقابل الأيجاب والسلب، من حيث عدم امكان الأجتمع والأرتفاع، و ان كان بينهما فرق من جهة امكان ارتفاع الموضوع في تقابل العدم والملكة، فلا يصدق على الجدار انه

اعمى او بصير، بل يصح سلبها عنه، لأنّ الجدار ليس موضوعاً للعمى والبصر من جهة انتفاء القابلية، بخلاف تقابل السلب والأيجاب، فإنه لا يعقل ارتفاع موضوعه، من جهة أنّ موضوعه الماهيات المتصفة أماً بالوجود و أماً بالعدم، كما سيأتى بيانه في محله انشاء الله. ولكن بالنسبة الى المحلّ القابل يكون حكم تقابل العدم والملكة حكم تقابل السلب والأيجاب، فلا يعقل ان يكون الإنسان اعمى و بصيراً ولا لا اعمى ولا لا بصيراً، فالتقييد يوجب هدم اساس الأطلاق لائحة، و يوجب تعنون العام بنقيض الخاصّ ثبوتاً و في نفس الأمر.

و مجرد أنّ القيد لا يكون وصفاً و نعتاً اصطلاحياً لا يوجب ان لا يكون كذلك ثبوتاً، بل لا يعقل ان لا يكون بعد ما لم يكن القيد من الأنقسامات المقارنة زماناً لعنوان العامّ بل كان من الأنقسامات اللاحقة له و من اوصافه و نوعته، و مع هذا كيف لا يوجب التقييد تنوع العامّ؟ و كيف صحّ له (قده) ان يقول: لما لم يكن العامّ معنواً بعنوان خاصّ بل بكلّ عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاصّ؟ مع أنّ قوله (قده) «لم يكن ذلك بعنوان الخاصّ» هو عين التوصيف والتنعت، مع ما في قوله (قده) «بل بكلّ عنوان» من المسامحة، اذ العامّ لا يعقل ان يكون معنواً بكلّ عنوان، لما بين العناوين من المناقضة، فيكف يكون معنواً بكلّ عنوان؟ بل العامّ يكون بلا عنوان، و ذلك يساوى كلّ عنوان يطرد عليه الذى هو معنى الأطلاق، ولكن بعد ورود التقييد يخرج عن التساوى و يصير معنواً بنقيض الخاصّ.

و ثانياً: انه اىّ فائدة في تغيير مجرى الأصل و جعل مجرى الأصل الأنتساب الذى هو من الأمور الأنتزاعية؟ فإنه لو كان الأثر مترتباً على العدم الأزلى، فليجعل مجرى الأصل عدم القرشية بالعدم الأزلى بمفاد ليس التامة. و ان كان العدم الأزلى لا يكفي بل يحتاج الى العدم التعتى بمفاد ليس التاقصة، فلا اثر لجعل مجرى الأصل عدم الأنتساب بمعناه الأزلى، و بمعناه التعتى غير مسبوق بالتحقق. مع أنّ قوله (قده) «اصالة عدم تحقّق الأنتساب بينها و بين قریش» هو عين العدم التعتى، فتغيير العبارة ما افاد شيئاً.

و بالجملة: في مثل الأوصاف اللاحقة للذات لا ينفع الآ العدم التعتى، ولا

يجرى الأصل الآ بمفاد ليس التاقصة، ولا اثر للعدم الأزلي الآ على القول بالأصل المثبت.

فما افاده صاحب الكفاية (قده) من كفاية العدم الأزلي وجرىبان الأصل بمفاد ليس التامة، مما لا يمكن المساعدة عليه، فتأمل في اطراف ما ذكرناه جيداً. هذا كله فيما اذا كان المخصص لفظياً، وقد تبين عدم صحة التعويل على العام في الشبهات المصادقية، الآ اذا كان هناك اصل موضوعي ينقح حال المشتبه.

واما اذا كان المخصص لبياً من اجماع، او عقل ضروري، او نظري، فقد تداول في لسان المتأخرين جواز التمسك بالعام عند الشبهة المصادقية فيه. والظاهر: ان اول من افاد ذلك هو الشيخ (قده) على ما في التقرير، وتبعه من تأخر عنه، هذا. (١) ولكن التحقيق: انه لافرق في ذلك بين المخصص اللبي والمخصص اللفظي فانه على كل حال يكون نقيض الخارج قيذا للموضوع، ولا يصح التعويل على العام مع الشك في الموضوع، فبعد ما ثبت كون الشيء مخصصاً لا يفرق الحال فيه بان يكون دليل المخصص لفظياً، او لبياً. والظاهر: ان لا يكون مراد الشيخ (قده) ومن تبعه هذا المعنى من المخصص، اي ما كان قيذا للموضوع، وان كان التعبير بالمخصص اللبي يعطى ذلك، الآ انه من المسامحة في التعبير. فالأولى ان يقال: انه لو ورد عام، و علم ان المولى لا يريد جميع ما ينطبق عليه عنوان العام كيفما اتفق، فان كان الذي لم يتعلق ارادته به من العناوين التي لا تصلح الآ ان تكون قيذا للموضوع - ولم يكن احراز انطباق ذلك العنوان على مصاديقه من وظيفة الأمر والمتكلم، بل كان من وظيفة الأمور والمخاطب - ففي مثل هذا يكون حال المخصص اللبي كالمخصص اللفظي، في عدم صحة التعويل على العام فيما شك كونه من مصاديق الخارج، وذلك كما في

(١) مطارج الانظار، الهداية الثالثة من مباحث العام والخاص ص ١٩٢ و تبعه في ذلك صاحب الكفاية قدس سره بالنسبة الى خصوص المخصص اللبي المنفصل. واما فيما كان كالمتمصل بحيث يصح ان يتكل عليه المتكلم اذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب، فاخترافه عدم حجية العام في المصادق المشتبه معللاً بانه لا يعتقد معه ظهور للعام الآ في الخصوص. (كفاية الاصول، الجلد الاول، ص ٣٤٣)

مثل قوله عليه السلام: انظروا الى رجل قد روى حديثنا الخ، حيث أنه عام يشمل العادل وغيره، الآ أنه قام الأجماع على اعتبار العدالة في المجتهد الذي يرجع اليه في القضاء، فتكون العدالة قيذا في الموضوع، ولا يجوز الرجوع الى العموم عند الشك في عدالة مجتهد، كما اذا كان اعتبار العدالة بدليل لفظي.

وان كان الذي لم يتعلّق ارادته به من العناوين التي لا تصلح ان تكون قيذا للموضوع - و كان احرازها من وظيفة الأمر والمتكلم، بان كان من قبيل الملاكات - ففي مثل هذا يجوز الرجوع الى العام في الشبهة المصدقية. وذلك كما في مثل قوله عليه السلام: اللهم العن بني امية قاطبة، حيث يعلم ان الحكم لا يعتم من كان مؤمنا من بني امية، لأن اللعن لا يصيب المؤمن، فالؤمن خرج عن العام لانتفاء ملاكه، لمكان ان ملاك اللعن هو الشقاوة، فكأن قوله عليه السلام: اللهم العن بني امية قاطبة - قد تكفل ملاك الحكم بنفسه و هو الشقاوة، و معلوم ان السعيد يقابل الشقي، فليس في السعيد ملاك الحكم، ولكن احراز ان في بني امية سعيدا انما هو من وظيفة المتكلم، حيث لا يصح له القاء مثل هذا العموم، الآ بعد احراز ذلك ، ولو فرض أنه علمنا من الخارج انّ (خالدين سعيد) مثلا كان سعيدا مؤمنا، كان ذلك موجبا لعدم اندراجه تحت العموم، ولكن المتكلم لم يبيته لمصلحة هناك اقتضت ذلك ، فلا يجوز لنا لعنه لمكان علمنا بعدم ثبوت ملاك الحكم فيه. و اما اذا شكنا في ايمان احد من بني امية فالألازم الأخذ بالعموم وجواز لعنه، لأنه من نفس العموم يستكشف أنه ليس بمؤمن و انّ المتكلم احرز ذلك ، حيث أنه من وظيفته كان احراز ذلك ، فلوم يحرز انّ المشكوك شقى لما اتقى العموم كذلك، ولا ينافي ذلك علمنا بايمان بعض الأفراد لو فرض علمنا بذلك ، فانّ عدم جواز اللعن انما هو لمكان علمنا بعدم ارادته من العموم، و اين هذا ممّا اذا شك في ايمان احد؟ فانّ اصالة العموم تكون حينئذ جارية، و يكون المعلوم الخروج من التخصيص الأفرادي، حيث أنه لم يؤخذ عنوانا قيذا للموضوع، ولم يخرج عن العموم الآ بعض الأفراد التي يعلم عدم ارادته من العموم.

والحاصل: انّ الضابط الكلى في صحّة التعويل على العام عند الشبهة

المصدقية، هو أنّ الخارج لا يمكن ولا يصح اخذه قيда لموضوع الخارج، كما في المثال حيث أنّه لا يصح ان يقال: اللهم العن بني امية قاطبة الا الخير منهم او العنوا بني امية الا الخير منهم، فانّ مثل حكم اللعن بنفسه لا يصلح ان يعمّ المؤمن، حتى يكون خروج الخير من باب التخصيص والتنويع. بخلاف خروج الفاسق عمن يعتبر قضائه، فانه يصلح ان يكون قيدا، بل لا يصلح الا لذلك. وفي هذا القسم من المخصّص اللبّي لا يفرق الحال فيه بين ان يكون من العقل الضروري، او النظري، اولأجماع، فانه في الجميع يصح التعويل على العام في الشبهات المصدقية. كما أنّه في القسم الأول ايضاً لا يفرق الحال فيه في انحاء المخصّص اللبّي في عدم الصّحة.

هذا كله اذا علم أنّ الخارج من اى قبيل من المخصّص، هل هو ممّا اخذ قيدا للموضوع او ممّا لم يؤخذ؟ واما اذا شك في ذلك - وذلك في كلّ مخصّص صلح ان يؤخذ قيدا ويوكل احرازه بيدالمخاطب و صلح ايضاً ان يكون من قبيل الملاكات ويكون احرازه من ناحية الأمر والمتكلم - فهل في هذا القسم يرجع الى العموم في الشبهة المصدقية مطلقاً؟ او لا يرجع مطلقاً؟ او يفصل بين انحاء المخصّص اللبّي من كونه عقلا ضرورياً، او غيره؟ مثال ذلك : ما اذا قال: اكرم جيرانى، وعلم بعدم ارادة اكرام العدو من الجيران، فانّ العداوة يمكن ان تكون مثل الأيمان والسعادة من قبيل الملاكات ويكون الأمر قد احرز أنّه ليس في جيرانه عدوّ، و يمكن ان تكون من العناوين الراجعة الى قيود الموضوع ويكون الأمر قد او كل احرازها بيد المخاطب كعدالة المجتهد.

والأقوى: في مثل هذا هو التفصيل بين ما اذا كان الدليل الدال على اعتبار الصداقة وعدم العداوة في (اكرم الجيران) هو العقل الضرورى الفطرى، وبين ما اذا كان عقلا نظرياً او اجماعاً. ففي الأول: لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لأنّ العقل الضرورى بمنزلة المخصّص المتصل، و لمكان احتمال كون العداوة من قيود الموضوع يكون العقل الضرورى مانعاً عن الرجوع الى العام، لأنه يكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينته. والفرق بين هذا، وبين القسم الأول ممّا علم كون الخارج من قيود الموضوع، هو أنّه في الأول يكون الكلام ممّا يعلم باحتفافه بالقرينة

إذا كان الدليل من العقل الضروري، وفي هذا القسم يكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، والنتيجة واحدة.

و أما إذا كان الدليل من العقل النظري، أو الأجماع، فهو بمنزلة المخصص المنفصل لا يوجب اجمال العام، ويرجع إليه. ومجرد احتمال كون العداوة من قيود الموضوع لا اثر له، بعد ما كان الكلام ظاهراً في اكرام جميع افراد الجيران، فتأمل فيما ذكرناه.

المبحث الثالث:

من مباحث العام والخاص، أنه لا اشكال في عدم جواز الأخذ بالأصول اللفظية - من اصالة العموم والاطلاق - قبل الفحص عن المقيد والمخصص، كما لا يجوز الأخذ بالأصول العملية قبل الفحص عن ادلة الأحكام وان كان بين البابين فرق، من جهة أنّ الفحص في الأصول العملية إنما يكون فحصاً عن اصل الحجّة، حيث أنّ حجّة الأصول العملية مقصورة على ما بعد الفحص وليس لها مقتضى قبل الفحص، فالفحص فيها يكون لأحراز المقتضى لجريانها، لأنّ الأصول العملية اما ان يكون مدرکها العقل: من قبح العقاب بلا بيان، و اما ان يكون مدرکها الشرع: من حديث الرّفْع، ولا تنقض اليقين بالشك .

أما العقل: فواضح أنّ حكمه بقبح العقاب إنما هو بعد الفحص وحركة العبد على طبق ما يقتضيه وظيفة العبودية من البحث عن مرادات المولى. وحكم العقل بوجود الفحص يكون من صغريات حكمه بوجود النظر الى معجزة من يدعى النبوة، حتى لا يلزم افحام الأنبياء، وذلك واضح.

و اما النقل: فلو سلّم اطلاق ادلة الأصول لما قبل الفحص، إلاّ أنه قام الأجماع على اعتبار الفحص، و أنه لايجزى للأصول إلاّ بعد الفحص. مع أنه يمكن منع اطلاقها من جهة أنه لايمكن تشريع حكم يوجب افحام النبي (صلى الله عليه وآله) بعد ما عرفت: من أنّ الفحص في المقام يكون من صغريات الفحص عن معجزة النبي (صلى الله عليه وآله)، فتأمل. و سيأتى لذلك مزيد بيان في محله انشاء الله. هذا في الأصول العملية.

و اما في الأصول اللفظية: فالفحص فيها انما يكون فحصا عما يزاحم الحجية
وعما يعارضها بعد الفراغ عن حجيتها وثبوت المقتضى لها، لبناء العقلاء على الأخذ
بها في محاوراتهم العرفية، فالفحص فيها يكون فحصا عن المانع، لاعن المقتضى. و
على كل حال: تشترك الأصول اللفظية مع الأصول العملية في اصل وجوب
الفحص.

ثم انه قد ذكر لوجوب الفحص في الأصول اللفظية والعملية وجوه كثيرة،
لا يسلم غالبا عن الأشكال، والعمدة منها وجهان في كل من الأصول اللفظية و
العملية.

اما الوجهان في الأصول العملية

فالأول منها: هو ما تقدمت الإشارة اليه من ان العقل يستقل بانه لا بد للعبد
من المشى لتحصيل مرادات المولى، و انه لا بد للعبد من ان يقرع باب المولى ليصل
الى مراداته، وهذا مما يقتضيه وظيفة العبودية. كما ان العقل يستقل ايضا بان
وظيفة المولى ان يبين مراداته على النحو المتعارف، بحيث يمكن للعبد الوصول اليها اذا
جرى على ما تقتضيه وظيفته، فلكل من المولى والعبد وظيفة يستقل العقل بها. فن
وظيفة المولى ان يبين مراداته على نحو يمكن للعبد الوصول اليها. ومن وظيفته العبد
ان يبحث عن مرادات المولى حتى يصل اليها، وذلك واضح.

والثاني منها: هو العلم الأجمالى بثبوت احكام الزامية على خلاف الأصول
التافية للتكليف، ولهذا العلم الأجمالى مدركان:

الاول: هو ان العلم بان هناك شرعا و شريعة يقتضى العلم بان للشريعة
احكاما الزامية في الجملة، اذ لا معنى لشريعة ليس فيها حكم الزامى اصلا.
الثاني: انه بعد الاطلاع على ما بايدينا من الكتب، يعلم ان هناك ادلة
تتضمن لأحكام الزامية على خلاف الأصول التافية للتكليف فيما بايدينا
من الكتب.

واما الوجهان في الأصول اللفظية

فالأول منها: هو العلم الأجمالى بوجود مقيدات و مخصصات فيما بايدينا من

الكتب للعمومات والأطلاقات، وذلك معلوم لكل من راجع الكتب.
و الثاني: هو أنّ اصالة العموم والأطلاق أنّها تجرى فيما إذا لم يكن دأب المتكلم هو التّعويل على المقيّدات والمخصّصات المنفصلة، إذ لا مدرك للأخذ باصالة العموم والأطلاق الآ بناء العقلاء عليها في محاوراتهم، وليس من بناء العقلاء عليها إذا كان العامّ والمطلق في معرض التخصيص والتقييد، بحيث كان المتكلم بالعامّ والمطلق يعتمد كثيرا على المنفصلات ولم يبيّن تمام مراده في كلام واحد، فإنّه لا تجرى ح مقدمات الحكمة في مصبّ العموم والأطلاق، لأنّ عمدة مقدمات الحكمة هي كون المتكلم في مقام بيان مراده. وهذه المقدّمة لا تجرى بالنسبة الى المتكلم الذي يكون شأنه ذلك، اي يعتمد على المنفصلات كثيرا.

ومن المعلوم لكل من راجع الأخبار، أنّ الأئمة صلوات الله عليهم كثيرا ما يعتمدون في بيان المخصّصات والمقيّدات على المنفصلات، فإنّه كثيرا ما يكون العامّ واردا من امام عليه السلام والمخصّص من امام آخر. والعامّ الذي يكون من شأنه ذلك اي في معرض التخصيص لا تجرى فيه اصالة العموم، وذلك ايضا واضح.

فتحصل: أنّ لوجوب الفحص في كلّ من الأصول العمليّة واللفظيّة مدركين يشتركان في احدهما، وهو العلم الأجمالى. ويفترقان في الآخر، لأنّ المدرك الآخر لوجوب الفحص في الأصول العمليّة هو استقلال العقل بلزوم حركة العبد على ما تقتضيه وظيفته بالبيان المتقدّم. وفي الأصول اللفظيّة هو كون العامّ في معرض التخصيص والتقييد.

ثمّ، أنّه ربّما يشكّل في جعل المدرك لوجوب الفحص العلم الأجمالى في كلا البابين، و كون العامّ والمط في معرض التخصيص والتقييد في خصوص الأصول اللفظية. أمّا الأشكال على العلم الأجمالى، فقد يقرّر على وجه يختصّ بالأصول العمليّة، وقد يقرّر على وجه يشترك البابين فيه.

أمّا التقرير على الوجه الأوّل، فحاصله: أنّه قد تقدّم أنّ للعلم الأجمالى

مدركين:

الأوّل: هو العلم بأنّ في الشريعة احكاما الزامية على خلاف الأصول

التأفية.

الثاني: هو العلم بثبوت احكام الزامية فيما بايدينا من الكتب. و دائرة العلم الأجمالى الأول اوسع من الثاني، لأن متعلقه اعم مما بايدينا. و الفحص عن الأحكام الأزامية فيما بايدينا من الكتب يوجب انحلال العلم الثاني، و العلم الأجمالى الأول الذى هو اوسع دائرة بعد باق على حاله لاينحل بالفحص فيما بايدينا من الكتب، ولازم ذلك هو عدم جريان الأصول التأفية مط حتى بعد الفحص. نظير ما اذا علم بانّ فى هذه القطيعة من الغنم موطوء، و علم ايضاً أنّ فى البيض منها موطوء، فتفحصنا عن البيض و عثرنا على مقدار من الموطوء فيها الذى تعلق علمنا به، فان العلم الأجمالى بانّ فى البيض موطوء و ان انحل، الآ أنّ العلم الأجمالى بانّ فى القطيعة الأعم من السّود و البيض موطوء بعد على حاله، ولا تخرج السّود عن كونها طرف العلم، و مقتضى ذلك هو الاحتياط فى الجميع.

وهذا الأشكال، كما ترى يختص بالأصول العملية، و لايجرى فى الأصول اللفظية، لأنّ العلم الأجمالى فى الأصول اللفظية لامدرك له سوى ما بايدينا من الكتب، و ليس هناك علمان يكون احدهما اوسع عن الآخر، بل العلم الأجمالى من أول الأمر تعلق بانّ فيما بايدينا من الكتب مقيدات و مخصصات للعمومات و المطلقات، و بعد الفحص عمّا بايدينا ينحل العلم الأجمالى قهراً. فهذا التقريب من الأشكال يختص بالأصول العملية الذى يكون للعلم الأجمالى فيها مدركان، هذا.

ولكن يمكن دفع الأشكال بانه بعد الفحص عن الأحكام الأزامية فيما بايدينا من الكتب والعثور على مقدار من الأحكام ينحل العلم الأجمالى الكبير ايضاً، غاية انه ليس انحلالاً حقيقياً ك انحلال العلم الأجمالى الصغير، بل هو انحلال حكمى، لأنّ ما عثرنا عليه من الأدلة المتكفلة للأحكام الأزامية قابل الأنطباق على ما علم اجمالاً بان فى الشريعة احكاماً الزامية، اذ لا علم بانّ فى الشريعة احكاماً ازيد مما تكفلته الأدلة التى عثرنا عليها على تقدير اصابة تلك الأدلة للواقع، فالأحكام التى تضمنتها الأدلة قابلة الأنطباق على ما علم اجمالاً من الأحكام الثابتة فى الشريعة. نظير ما اذا علم اجمالاً بنجاسة احد الأناثين، ثم علم تفصيلاً بنجاسة احدهما المعين،

و احتمال ان تكون التجاسة في المعين هي تلك التجاسة المعلومة اجمالاً في احد الأثنان، فإن العلم الأجمالى ح ينحلّ لاحتمال انطباق ما علم نجاسته تفصيلاً على المعلوم بالأجمال، غايته أنه ليس انحلالاً حقيقياً كما اذا علم بأنّ التجاسة المعلومة بالتفصيل هي عين تلك التجاسة المعلومة بالأجمال فإنه يكون الأنحلال ح حقيقياً، بل الأنحلال يكون حكماً.

ومما ذكرنا ظهر: أنّ العلم الأجمالى في المثال المتقدم في القطيع من الغنم ايضاً ينحل، وتخرج السود عن كونها طرفاً للعلم الأجمالى، ولا يجب فيها الاحتياط. و اما تقرير الأشكال على وجه يشترك فيه البابان، فحاصله: أنّ العلم الأجمالى بوجود احكام الزامية و بورود مقيدات و مخصّصات فيما بايدنا من الكتب و ان اقتضى عدم جريان الأصول اللفظية و العملية قبل الفحص، الآ أنه بعد الفحص و العثور على المقدار المتيقن من الأحكام و المقيدات و المخصّصات يوجب انحلال العلم، كما هو الشأن في كلّ علم اجمالى تردّد اطرافه بين الأقلّ و الأكثر، فإنه بالعثور على المقدار المتيقن الذى هو الأقلّ ينحل العلم الأجمالى، و يكون الأكثر شبهة بدوية يجرى فيه الأصل. كما لو علم أنّ في هذه القطيعة من الغنم موطوء، و تردّد بين ان يكون عشرة او عشرين، فإنه بالعثور على العشرة ينحلّ العلم الأجمالى لائحة. و في المقام لابد ان يكون مقدار متيقن للعلم الأجمالى بالأحكام الألزامية و المقيدات و المخصّصات الواقعة في الكتب، اذ لا يمكن ان لا يكون له مقدار متيقن، فإنه لو سئل عن مقدار معلومة الأجمالى فلا بد ان يصل الى حدّ و عدد يكون الزايد عليه مشكوكاً و يجب بانه لا علم لى بازيد من ذلك، و مقتضى ذلك هو أنه لو عثر على ذلك المقدار المتيقن ينحلّ العلم الأجمالى و لا يجب الفحص في سائر الشبهات، بل ينبغي ان تجرى فيها الأصول اللفظية و العملية بلا فحص، مع أنهم لا يقولون بذلك، و لا قال به احد، لأيجابهم الفحص عند كلّ شبهة شبهة، و لا يلتفتون الى انحلال العلم الأجمالى، فلا بد ان يكون المدرك لوجوب الفحص غير العلم الأجمالى، هذا.

ولكن يمكن دفع الأشكال ايضاً، بأنّ المعلوم بالأجمال تارة: يكون مرسلًا

غير معلّم بعلامة يشار اليه بتلك العلامة، و اخرى: يكون معلما بعلامة يشار اليه بتلك العلامة، و انحلال العلم الأجمالى بالعثور على المقدار المتيقن أنّها يكون في القسم الأوّل. و اما القسم الثّاني فلا ينحلّ بذلك، بل حاله حال دوران الأمر بين المتباينين. و ضابط القسمين: هو أنّ العلم الأجمالى كليّا أنّها يكون على سبيل المنفصلة المانعة الخلو المنحلّة الى قضيتين حمليتين.

و هاتان القضيتان تارة: تكونان من أوّل الأمر احديهما متيقنة و الأخرى مشكوكة، بحيث يكون العلم الأجمالى قد نشأ من هاتين القضيتين، و يكون العلم الأجمالى عبارة عن ضمّ قضية مشكوكة الى قضية متيقنة ليس الآ. كما اذا علم اجمالا بأنّه مديون لزيد، او علم بأنّ في هذه القطيعة موطوء، و تردد الدين بين ان يكون خمسة دراهم او عشرة، او تردّد الموطوء بين ان يكون خمسة او عشرة، فإنّ هذا العلم الأجمالى ليس الآ عبارة عن قضية متيقنة: وهى كونه مديونا لزيد بخمسة دراهم او أنّ في هذه القطيعة خمس شياة موطوءة، و قضية مشكوكة: وهى كونه مديونا لزيد بخمسة دراهم زائدا على الخمسة المتيقنة او أنّ في هذه القطيعة خمس شياة موطوءة زائدا على الخمسة المتيقنة، ففي مثل هذا، العلم الأجمالى ينحلّ قهرا بالعثور على المقدار المتيقن، اذ لأعلم حقيقة بسوى ذلك المقدار المتيقن، و الزايد عليه مشكوك من أوّل الأمر و لم يتعلّق العلم به اصلا، و لا يصح جعله طرفا للعلم، اذ لم يتعلّق العلم به بوجه من الوجوه، فلأمعنى لجعله من اطراف العلم، فالعلم الأجمالى في مثل هذا من أوّل الأمر منحلّ، و ذلك واضح.

و اخرى: لا تكون القضيتان على هذا الوجه، اى بان يكون من أوّل الأمر احدهما متيقنة و الأخرى مشكوكة، بل تعلق العلم بالأطراف على وجه تكون جميع الأطراف ممّا تعلق العلم بها بوجه، بحيث لو كان الأكثر هو الواجب لكان ممّا تعلق به العلم و تنجز بسببه، و ليس الأكثر مشكوكا من أوّل الأمر بحيث لم يصبه العلم بوجه من الوجوه، بل كان الأكثر على تقدير ثبوته في الواقع ممّا اصابه العلم. و ذلك في كلّ ما يكون المعلوم بالأجمال معلما بعلامة كان قد تعلق العلم به بتلك العلامة، فيكون كلّ ما اندرج تحت تلك العلامة و انطبقت عليه ممّا تعلق العلم به،

سواء في ذلك الأقلّ و الأكثر. وح لو كان الأكثر هو الثابت في الواقع، فقد تعلق العلم به لمكان تعلقه بعلامته. وذلك: كما اذا علمت أنّي مديون لزيد بما في الدفتر، فإنّ جميع ما في الدفتر من دين زيد قد تعلق العلم به، سواء كان دين زيد خمسة او عشرة، فإنّه لو كان دين زيد عشرة فقد اصابه العلم لمكان وجوده في الدفتر وتعلق العلم بجميع ما في الدفتر. وابن هذا ممّا اذا كان دين زيد من اول الأمر مرددا بين الخمسة و العشرة؟ فإنّ العشرة في مثل ذلك ممّا لم يتعلّق بها العلم بوجه من الوجوه، وكانت مشكوكة من اول الأمر، فلاموجب لتنجيزها على تقدير ثبوتها في الواقع.

بخلاف ما اذا تعلق العلم بها بوجه. و لو لمكان تعلق العلم بما هو من قبيل العلامة لها، و هي بعنوان (كونها في الدفتر) فإنّها قد تنجزت على تقدير وجودها في الدفتر. و في مثل هذا ليس له الأقتصار على المقدار المتيقن، اذ لامؤمن له على تقدير ثبوت الأكثر في الواقع بعد ما ناله العلم و اصابه. فحال العلم الأجمالي في مثل هذا الأقلّ و الأكثر حال العلم الأجمالي في المتباينين في وجوب الفحص و الاحتياط.

و ان شئت قلت: كان لنا هنا علمان: علم اجماليّ بأنّي مديون لزيد بجميع ما في الدفتر، و علم اجماليّ آخر بأنّ دين زيد عشرة او خمسة، و العلم الثانی غير مقتضى للاحتياط بالنسبة الى العشرة، و العلم الأجمالي الأول مقتضى للاحتياط بالنسبة اليها، لتعلق العلم بها على تقدير ثبوتها في الواقع، و اللامقتضى لايمكن ان يزاحم المقتضى. و نظير ذلك ما اذا علم بأنّ في البيض من هذه القطيعة موطوء، فإنّه كلّ ابيض موطوء في هذه القطيعة فقد تعلق العلم به و اوجب تنجزه، فلو عثر على مقدار متيقن من البيض موطوء ليس له اجراء اصالة الحلّ بالنسبة الى الزايد، لأنّه لامؤمن له على تقدير وجود موطوء آخر في البيض.

و اذ قد عرفت ذلك، فنقول: ما نحن فيه يكون من العلم الأجماليّ المعلوم المقتضى للفحص التام الغير المنحلّ بالعثور على المقدار المتيقن، لأنّ العلم قد تعلق بأنّ في الكتب التي بايدينا مقبّلات و مخصّصات و احكاما الزامية، فيكون نظير تعلق العلم بأنّي مديون لزيد بما في الدفتر، فيكون كلّ مقبّد و مخصّص و حكم الزامی ثابت فيما بايدينا من الكتب قد اصابه العلم و تعلق به، و قد عرفت أنّ مثل هذا

العلم الأجمالى لا ينحلّ بالعثور على المقدار المتيقّن، بل لابدّ فيه من الفحص التامّ في جميع ما بايدنا من الكتب. فتأمل فيما ذكرناه من قسمى العلم الأجمالى فانه لا يخلو عن دقّة.

هذا حاصل الأشكال و الجواب في جعل المدرك لوجوب الفحص العلم

الأجمالى.

واما لو جعل المدرك لوجوب الفحص كون دأب المتكلّم ودينه التعويل على المنفصلات، فقد يستشكل ايضاً بما حاصله: انّ الفحص لا اثر له حينئذ، اذ الفحص عن المقيدّات و المخصّصات فيما بايدنا من الكتب لا يغيّر العمومات و المطلقات عن كونها في معرض التخصيص و عن كون دأب المتكلّم التعويل على المنفصلات، اذ الفحص لا دخل له في ذلك ولا يوجب قوّة اصالة الظهور و العموم التي ضعفت و سقطت بدأب المتكلّم و خروجه عن طريق المحاورات العرفيّة من بيان تمام مراده في كلام واحد، اذ كلّ عام يحتمل ان يكون قد عول فيه على المخصّص المنفصل ولم يكن ذلك المخصّص في الكتب التي بايدنا و لادافع لهذا الاحتمال، هذا.

ولكن يمكن الذبّ عن الأشكال ايضاً، بانّ كون شأن المتكلّم ذلك يوجب عدم الأطمينان و الوثوق بانّ واقع مراده هو ظاهر العامّ و المط، فلو تعلّق غرض باستخراج واقع مراد المتكلّم لما امكن بالنسبة الى المتكلّم الذي يكون شأنه ذلك، كما يتّضح ذلك بالقياس على المحاورات العرفيّة فانه لو فرض انّ احد التجار كتب الى طرفه يخبره بسعر الأجناس في بلد وكان الكاتب ممّن يعتمد على القرائن في بيان مراده، فانّ هذا الكتاب لو وقع بيد ثالث لا يمكنه العمل على ما تضمّنه، لانه لا يمكن الحكم بانّ واقع مراد الكاتب هو ما تضمّنه ظاهر الكتاب، مع انّ هذا الثالث ليس له غرض سوى استخراج واقع مراد الكاتب.

و اما اذا لم يتعلّق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلّم، بل كان الغرض هو الألتزام و الألتزام بكلام المتكلّم وجعله حجة قاطعة للعدر في مقام الحاجة و المخاصمة، فلا بدّ من الأخذ بما هو ظاهر كلامه، و كون شأن المتكلّم التعويل على

المنفصل لا يوجب ازيد من الفحص.

و السر في ذلك: هو أنّ طريق الأخذ و الألتزام و المحاجة أنّها هو بيد العقل والعقلاء، و بناء العقلاء في محاوراتهم على ذلك، كما أنّ العقل يحكم بذلك ايضا. و عليك بمقايسة الأحكام الشرعية على الأحكام العرفية الصادرة من الموالى العرفية الملقاة الى عبيدهم، فانه لا يكاد يشكّ في الزام العبد بالأخذ بظاهر كلام المولى بعد الفحص عمّا يخالف الظاهر و اليأس عن الظفر اذا كان شان المولى التعويل على المنفصل، و ليس للعبد ترك الأخذ بالظاهر و الأعتذار باحتمال عدم ارادة المولى ظاهر كلامه، كما أنه ليس للمولى الزام العبد و تاديبه عند اخذه بالظاهر اذا لم يكن الظاهر مراده و عوّل على المنفصل.

و الحاصل: أنّ كون المتكلم من دأبه التعويل على المنفصلات أنّها يوجب عند العقلاء عدم الأخذ بالظاهر قبل الفحص عن مظانّ وجود المنفصل، و اما بعد الفحص فالعقل و العقلاء يلزمون العبد بالأخذ بالظاهر و يكون ظاهر كلام المتكلم حجة على العبد، و لكلّ من المولى و العبد الزام الآخر بذلك الظاهر.

نعم لوقلتنا: بأنّ اعتبار الظهور من باب افادته الظنّ و الأطمينان الشخصى بالمراد، لكان الأشكال المذكور في محله، اذ الفحص لا يوجب حصول الظنّ بالمراد بالنسبة الى المتكلم الذى شأنه التعويل على المنفصل، الاّ أنّ اعتبار الظهور من ذلك الباب فاسد، بل اعتبار الظهور من باب بناء العقلاء على الأخذ و لو لمكان كشفه نوعا عن المراد، لامن باب التّعبد المحض، و قد عرفت أنّ بناء العقلاء ليس ازيد من الفحص بالنسبة الى المتكلم الذى يكون شأنه ذلك، فتأمل جيّدا.

هذا كلّه في اصل وجوب الفحص، و اما مقداره: فهو و ان اختلف فيه، بين من يكتفى بالظنّ، و بين من يعتبر العلم و اليقين بعدم وجود مقيد و مخصّص فيما بايدنا من الكتب، و بين من يعتبر الأطمينان و سكون النفس بعدم وجود ذلك، الاّ أنّ الأقوى هو الأخير، و هو اعتبار الأطمينان، لأنّ الأكتفاء بالظنّ ممّا لاوجه له بعد عدم قيام الدليل على اعتباره، و الأقتصار على حصول العلم و اليقين يوجب الحرج و سدّ باب الأستنباط، فانّ الأخبار و ان بوبها الأصحاب (جزاهم الله عن

الأسلام و اهله خير الجزاء) و اوردوا كَلَّ خبر في بابه، الآ أَنه مع ذلك قد قطعوا الأخبار و اوردوا صدر الخبر في باب و ذيله في باب آخر، كما صنعه صاحب الوسائل، و ذلك اوجب الأختلال، اذ رُبَّما يكون ذيل الخبر قرينة على المراد من صدره، فلو اعتبرنا العلم و اليقين للزم الضيق و العسر الشديد في الأستنباط، مع أَنَّ الأطمينان هو طريق عقلائي يعتمد عليه العقلاء كما يعتمدون على العلم الوجداني، و يكتبون بالأطمينان في كَلَّ ما يعتبر فيه الأحرار. فالأقوى: كفاية الأطمينان.

المبحث الرابع: في الخطابات الشفاهية.

و قد وقع النزاع في أَنَّ الخطابات المصدرة باداة الخطاب - كياء التداء، و كاف الخطاب ، و امثال ذلك ممَّا يختص بالمشافهة - هل تختص بالمشافهين الحاضرين في مجلس التخاطب؟ فلا تعم الغائبين فضلا عن المعدومين، او لا تختص بذلك؟ بل تعم المعدومين فضلا عن الغائبين.

و محل الكلام، هو خصوص الألفاظ المصدرة باداة الخطاب كما عرفت. و لا كلام فيما عدى ذلك: من اسماء الأجناس ، كقوله تعالى: الله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا - و كقوله تعالى: المؤمنون اخوة. و غير ذلك ممَّا اخذ اسم الجنس فيه موضوعا للحكم، فانه لا اشكال في عموم اللفظ للحاضر و الغائب و المعدوم.

ثمَّ انَّ جهة البحث عن عموم الخطابات الشفاهية و عدمه، يمكن ان تكون عقلية و يكون مرجع هذا النزاع الى امكان مخاطبة الغائب و المعدوم و عدم امكانه عقلا، و يمكن ان يكون لفظيا لغويا و يكون مرجع هذا النزاع ح الى انَّ اداة الخطاب هل هي موضوعة لخصوص التخاطب بها مع الحاضر المشافه؟ او انها موضوعة للأعم من ذلك و من الغائب و المعدوم؟ و يمكن ان يكون النزاع في كلتا الجهتين عقليا و لغويا.

ثمَّ انَّ ثمره النزاع تظهر في حجية ظهور خطابات الشفاهية و صحة التمسك بها بالتسبة الى الغائبين و المعدومين في زمن الخطاب. فان قلنا: باختصاصها بالمشافهين لا يصح التمسك بها في حق الغائبين و المعدومين، لعدم كونهم مخاطبين بما

تضمّنته تلك الخطابات. و تسرية ما تضمّنته تلك الخطابات من الأحكام الى الغائبين والمعدومين أنّها يكون بقاعدة الأشتراك في التّكليف، الّذي انعقد عليه الأجماع والضرورة. وقاعدة الأشتراك في التّكليف مختصة بما اذا اتّحد الصنف، و لا تجرى في مورد اختلاف الصنف، بان كان الحاضرون في مجلس التخاطب واجدين لخصوصية يحتل دخلها في موضوع الحكم ولو كانت تلك الخصوصية نفس حضورهم في مجلس التخاطب، او وجودهم في بلد الخطاب، او وجودهم في عصر الحضور ونزول الخطاب، فإنّه لو احتمل دخل شئ من تلك الخصوصيات لما كان ح مجال للتّمسك بقاعدة الأشتراك، لما عرفت: من اختصاصها بصورة اتّحاد الصنف. وهذا بخلاف ما اذا قلنا: بعموم الخطابات الشفاهية للغائبين والمعدومين، فإنّنا لا نحتاج الى قاعدة الأشتراك، بل نفس عموم الخطاب يقتضى تكليف الغائب والمعدوم بما تضمّنته تلك الخطابات من الأحكام و لومع اختلاف الصنف، وذلك واضح، هذا.

وعن بعض الأعلام انكار هذه الثمرة، و دعوى: أنّ ذلك مبنى على مقالة من يقول بحجية الظواهر بالنسبة الى خصوص من قصد افهامه بالكلام، دون من لم يقصد افهامه، كما هو مقالة (١) المحقّق القمّي (قده)، اذ لو قلنا: بحجية الظواهر مط و لو في حقّ من لم يقصد افهامه فظواهر الخطابات الشفاهية تكون ح حجة و لو قلنا باختصاصها بالمشافهين، هذا.

ولكن لا يخفى عليك : أنّ الثمرة لا تبني على مقالة المحقّق القمّي (ره)، فإنّ الخطابات الشفاهية لو كانت مقصورة على المشافهين و لا تعمّ غيرهم فلامعنى للرجوع اليها و حجيتها في حقّ الغير، سواء قلنا بمقالة المحقّق القمّي او لم نقل، فلا ابتناء للثمره على ذلك اصلا.

وقد ذكر المحقّق الخراساني (٢) (قده) للتراع ثمرتين، و جعل احدي الثمرتين

(١) مقالة المحقّق القمّي . قوانين الاصول، قانون ٧ من الباب الثالث (مبحث العموم والخصوص) ص ١٣١ ص.

(٢) كفاية الاصول المجلد الاول ص ٣٥٩ «فصل: ربما قيل انه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين

مبتنية على مقالة المحقق القمى (ره) ولم يجعل الأخرى مبتنية على ذلك . مع أنه لم يظهر لنا الفرق بين الثمرتين بل مرجعها الى امر واحد، و إنما التفاوت في التعبير فقط، فراجع وتأمل لعلك تجد فرقا بين الثمرتين . وعلى كل حال قد ظهر: ان ثمرة النزاع في المقام جلية ولا تبتنى على مقالة المحقق القمى (قده).

اذا عرفت ذلك فاعلم: ان الكلام في اختصاص الخطابات الشفاهية بالحاضرين و عمومها لغيرهم تارة: يقع في القضايا الخارجية، و اخرى: يقع في القضايا الحقيقية.

اما في القضايا الخارجية — فاختصاص الخطاب بالحاضر المشافه مما لا سبيل الى انكاره، لوضوح أنه لا يمكن توجيه الكلام و مخاطبة الغائب الغير المتلفت الى الخطاب، فضلا عن المدوم، الا بتنزيل الغائب و المدوم منزلة الحاضر، كما قد ينزل غير ذوى العقول منزلة ذوى العقول فيخاطب، كما في قول الشاعر:

الا يا ليل طلت علىّ حتى كأنك قد خلقت بلا صباح
و بالجملة: مخاطبة الغائب و المدوم بلا تنزيل مما لا يمكن.

و اما في القضايا الحقيقية: فحيث أنها متكفلة لفرض وجود الموضوع و كان الخطاب خطابا لما فرض وجوده من افراد الطبيعة في موطنه، كانت الأفراد متساوية الأقدام في اندراجها تحت الخطاب، فيستوى في ذلك الأفراد الموجودة في زمن الخطاب الحاضرون في مجلس التخاطب او المدومون الغير الحاضرين، لأنّ في الجميع لوحظت الأفراد على نحو فرض الوجود و وجه الخطاب على ذلك الفرض.

و بعبارة اخرى: التنزيل الذي كان مما لا بد منه في القضية الخارجية اعني تنزيل المدوم منزلة الموجود في صحة الخطاب، يكون في القضية الحقيقية مما تضمّنته نفس القضية، وكانت القضية بنفسها دالة على ذلك التنزيل، لأنّ شأن

ثمرتان: الاولى: حجية ظهور خطابات الكتاب للمشافهين...» و هذه هي الثمرة التي جعلها مبتنية على مقالة المحقق القمى بقوله «وفيه انه مبني على اختصاص حجية الظواهر بالمقصددين بالفهم، وقد حقق عدم الاختصاص بهم...»

القضية الحقيقية فرض وجود الموضوع، فالخطاب في القضية الحقيقية يعم الغائب و المعدوم بلاعناية.

و دعوى: ان اداة الخطاب موضوعة لخصوص ما يكون موجودا بالفعل في مجلس صدور الخطاب، مما لاشاهد عليها، لأنه اذا امكن في عالم الثبوت توجيه الخطاب الى ما سيوجد بعد ذلك على نهج القضية الحقيقية، فعالم الأثبات يكون على طبق عالم الثبوت، و لاموجب لدعوى وضع الأداة لخصوص الأفراد الفعلية الحاضرين في مجلس التخاطب. و كان منشأ توهم اختصاص الخطابات الشفاهية بالحاضرين هو تخيل كون القضايا الشرعية من القضايا الخارجية وان ما ورد في الكتاب و السنة من الخطابات انما تكون اخبارات عن ان الأحكام تنشأ بعد ذلك عند وجود الأفراد، فيكون لكل فرد خطاب يخصه عند وجوده. و قد تقدم منا فساد ذلك، و ان القضايا الشرعية كلها (الآ ما شد) تكون على نهج القضايا الحقيقية، و ح الخطابات تعم المعدومين ايضا.

المبحث الخامس:

لو تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده، فهل ذلك يوجب تخصيص العام بخصوص ما اريد من الضمير؟ او انه لا يوجب ذلك؟ مثاله قوله تعالى: (١) «و المطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء و لا يكتمن ما في ارحامهن» الى قوله تعالى: «و بعولتهن احق بردهن» فان ضمير «و بعولتهن» يرجع الى خصوص الرجعيات، بقريته قوله تعالى: «احق بردهن» و المطلقات في صدر الآية عام للرجعيات وغيرها، لأنه من الجمع المحلى باللام. فيقع البحث حينئذ في ان رجوع الضمير الى خصوص الرجعيات موجب لتخصيص المطلقات وان المراد منه خصوص الرجعيات فتكون الأحكام المذكورة في الآية السابقة على قوله تعالى: «و بعولتهن» مختصة بالرجعيات، او انه لا يوجب ذلك، بل المراد من المطلقات الأعم، و الأحكام السابقة تكون لمطلق المطلقات.

فقد يقال: أنّ اصاله العموم معارضة باصاله عدم الأستخدام، فإنّ لازم ارادة العموم من المطلّقات هو الأستخدام في ناحية الضمير، لرجوعه حينئذ الى غير ما هو المراد من المرجع، بل الى بعض افراد المرجع، كما ان لازم عدم الأستخدام هو تخصيص العامّ وأن المراد منه خصوص الرجعيّات. و كما أنّ اصاله العموم تقتضى الأستخدام كذلك اصاله عدم الأستخدام ايضاً اصل عقلائي في باب المحاورات يقتضى تخصيص العامّ، فيتعارض الأصلان من الطرفين، و حينئذ لا طريق الى اثبات تعلق الأحكام السابقة على قوله: «و بعولتهنّ» الخ بمطلق المطلّقات، اذ الطريق منحصر باصاله العموم الساقطة بالمعارضة، هذا.

ولكن الشان في جريان اصاله عدم الأستخدام حتى يعارض اصاله العموم.

الأقوى: عدم جريان اصاله عدم الأستخدام

اقا أولاً: فلابتناء الأستخدام في المقام على مجازية العامّ المخصّص، واما بناء على الحقيقة، فلايلزم استخدام اصلا، حتى تجرى اصاله عدم الأستخدام. وذلك: لأنّ رجوع الضمير الى المطلّقات الرجعية لا يوجب المغايرة بين ما يراد من المرجع وما يراد من الضمير، و ما لم يوجب المغايرة لا يتحقّق في الكلام استخدام. و حصول المغايرة بين المرجع والضمير لا بد ان تكون باحد الوجوه الموجبة للمغايرة، كما اذا كان المراد من المرجع بعض معاني المشترك و كان المراد من الضمير بعضاً آخر، او يكون المراد من المرجع المعنى الحقيقي للفظ و المراد من الضمير المعنى المجازي، او غير ذلك من اسباب المغايرة. و في المقام بناء على كون العامّ المخصّص حقيقة في الباقي لا يتحقّق شئ من اسباب المغايرة، فانه لا مغايرة بين معنى المطلّقات المذكورة في صدر الآيه، و بين المطلّقات الرجعيّات التي يرجع الضمير اليها بعد ما كان استعمال المطلّقات في الرجعيّات لا يوجب مجازية، اذ المطلّقات موضوعة للطبيعة و كان العموم و الشمول في مصبّ العموم مستفاداً من دليل الحكمة على ما تقدّم تفصيله، و المعنى الموضوع له للفظ المطلّقات محفوظ في المطلّقات الرجعيّات، وليس المطلّقات الرجعيّات معنى مجازيا لمعنى مطلق المطلّقات، ولا أنّ المطلّقات من المشتركات اللفظية حتى يكون المطلّقات الرجعيّات احد المعاني، فاين المغايرة بين

المرجع والضمير حتى يتحقق الأستخدام؟ فتأمل.

و اما ثانياً: فلأنّ استفادة الرجعيّات في قوله تعالى: «و بعولتهنّ احقّ برذهنّ» ليس من نفس الضمير، بل يستفاد ذلك من عقد الحمل وهو قوله تعالى: «احقّ برذهنّ» حيث انه معلوم من الخارج أنّ ما هو الأحقّ بالرّد هو خصوص الرجعيّات، فالضمير لم يرجع الى الرجعيّات، بل رجع الى نفس المطلّقات و كان استفادة الرجعيّات من عقد الحمل، فيكون من باب تعدّد الدالّ والمدلول، فاين الأستخدام المتوهم؟

و الحاصل: أنّ الأستخدام أنّما يتوهم ثبوته في المقام لو كان المراد من الضمير هو خصوص الرجعيّات. و اما لو كان المراد من الضمير هو المطلّقات، و كان استفادة الرجعيّات من عقد الحمل من باب تعدّد الدالّ والمدلول فلا يلزم استخدام اصلا، فتأمل.

و اما ثالثاً: فلأنّ الأصول العقلائيّة أنّما تجرى عند الشكّ في المراد، و في المقام لاشكّ في المراد من الضمير و أنّ المراد منه المطلّقات الرجعيّات، و بعد العلم بما اريد من الضمير لا تجرى اصالة عدم الأستخدام حتّى يلزم التخصيص في ناحية العامّ.

فان قلت:

انّ عدم الأستخدام يقتضى امرين: (الأوّل) أنّ المراد من الضمير هو المطلّقات الرجعيّات (الثاني) أنّ المراد من العامّ هو المعنى الخاصّ ليتطابق المرجع والضمير. و اصالة عدم الأستخدام و ان كانت لا تجرى في الأمر الأوّل لعدم الشكّ في المراد من الضمير، إلاّ أنّها تجرى لأثبات الأمر الثاني، لأنّ مثبتات الأصول اللفظيّة حجة، و حيث كان لازم عدم الأستخدام هو كون المراد من العامّ هو الخاصّ، فاصالة عدم الأستخدام تجرى لأثبات هذا اللازم.

قلت:

ارادة الخاصّ من العامّ لازم عدم الأستخدام، فلا بدّ أولاً من اثبات عدم الأستخدام بوجه و لو بالأصل، ليترتب عليه لازمه الذي هو ارادة الخاصّ من العامّ،

و بعد عدم جريان اصالة عدم الاستخدام لأثبت اصل الاستخدام الذى هو مؤدى الأصل، للعلم بالمراد من الضمير، كيف يمكن اثبات لازمه الذى هو ارادة الخاص من العام؟ و اى ربط لهذا بكون مثبتات الأصول اللفظية حجة؟ فان معنى كون مثبتات الأصول حجة هو أنه لو ثبت الملزوم ثبت اللازم، و الكلام فى المقام فى اصل ثبوت الملزوم، و ذلك واضح.

فتحصل: ان اصالة عدم الاستخدام لا تجرى حتى تعارض اصالة العموم، بل الأصل فى طرف العموم يجرى بلا معارض.

و دعوى: انّ المقام يكون من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية - لأن رجوع الضمير الى بعض افراد المطلقات يصلح ان يكون قرينة على ان المراد من العام هو الخاص، فيكون الكلام مجملا لا يجرى فيه اصالة العموم - ضعيفة، فان ضابط احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية هو ان يكون ذلك الصالح مجملا، اما بحسب مفهومه الأفرادى، و اما بحسب مفهومه التركيبى، اى يوجب اجمال جملة الكلام و ان كان مفهومه الأفرادى مبيّنا.

و بعبارة اوضح: كان (الصالح) مما يصح ان يعتمد عليه المتكلم فى مقام بيان مراده و لم يخرج بذلك عن طريق المحاورة، و الضمير المتعقب للعام الرجوع الى بعض افراده لا يكون كذلك، لأنه معلوم المراد، و لا يوجب اجمال العام، فتأمل، فان ذلك لا يخلو عن اشكال.

المبحث السادس:

فى الاستثناء المتعقب لجملة متعدّدة.

كقوله تعالى: (١) «و الذين يرمون المحصنات و لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوا كل واحد منهم مائة جلدة و لا تقبلوا لهم شهادة ابدا و اولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا».

و قد اختلفوا فى رجوع الاستثناء الى خصوص الجملة الأخيرة، او الجميع،

او التوقف، الى اقوال. و التحقيق هو التفصيل بين ما اذا كانت الجمل المتقدمة مشتملة على الموضوع والمحمول، وبين ما اذا حذف فيها الموضوع. ففي الأول يرجع الى خصوص الأخيرة. و في الثاني يرجع الى الجميع. مثال الأول: ما اذا قال اكرم العلماء و اضف الشعراء و اهن الفساق الآ التحوى، او قال اكرم العلماء و اكرم الشعراء و اكرم السادات الآ التحوى. و مثال الثاني: ما اذا قال اكرم العلماء و الشعراء و السادات الآ التحوى.

المبحث السابع:

في تخصيص العام بالمفهوم الموافق و المخالف.

و نعى بالمفهوم الموافق: هو ما اذا وافق المفهوم المنطوق في الكيف من الأيجاب و السلب، كقوله تعالى: «و لا تقل لهما أفّ». و كقولك: اكرم خدام العلماء. حيث انّ الأول يدلّ على حرمة الضرب و الأيذاء الذى يكون اشدّ من قول «أفّ». و الثاني، يدلّ على وجوب اكرام العلماء. و دلالتها على ذلك أنّها تكون بمقدمة عقلية قطعية، و هى اولوية حرمة الضرب من حرمة قول «أفّ»، و اولوية اكرام العلماء من اكرام خدامهم. بل يمكن ان يكون ذكر «أفّ» في الآية المباركة من باب ذكر الخاصّ للتنبية على العامّ و ذكر الفرد الخفى للتنبية على الفرد الجلى فتكون دلالة الآية على حرمة الأيذاء الشديد من المداليل الألتزامية اللفظية، لامن المداليل الألتزامية العقلية. نعم في مثل اكرم خدام العلماء تكون الدلالة عقلية، لمكان الأولوية القطعية.

و الحاصل: أنّ المفهوم الموافق يختلف بحسب الموارد. فتارة: يكون استفادة المفهوم من باب المقدمة العقلية القطعية. و اخرى: يكون من باب دلالة نفس اللفظ، و ذلك في كلّ مورد يكون ذلك المنطوق للتنبية به على العامّ.

ثمّ أنّ هنا قسماً آخر لم يصطلحوا عليه بالمفهوم، وهو ما اذا استفيد حكم غير المذكور من علة المذكور، كقوله (الخمير حرام لأنه مسكر) حيث استفاد منه حكم التبيذ المسكر، و هذا هو المعبر عنه بمنصوص العلة. فيكون المفهوم الموافق مخصوصاً بما اذا كان ثبوت الحكم لغير المذكور اولى من ثبوته للمذكور، او كان مساوياً لامن

جهة العلة المنصوصة المعبر عنه بلحن الخطاب. و منصوص العلة هو ما اذا كان مساويا، و الأمر في ذلك سهل اذ يرجع ذلك الى الاصطلاح. و المقصود في المقام: هو بيان صورة تعارض العام مع المفهوم الموافق و المساوى الذى هو مورد منصوص العلة، و تعارض العام مع المفهوم المخالف.

فنقول: اما تعارض العام مع المفهوم الموافق، فقد نقل الاتفاق على تقديم المفهوم على العام و تخصيصه به، و لو كانت النسبة بين المفهوم و العام العموم من وجه، من دون لحاظ النسبة بين المنطوق و العام، هذا.

ولكن التحقيق، هو ان يقال: انه في المفهوم الموافق لا يمكن ان يكون المفهوم معارضا للعام من دون معارضة منطوقه، لأننا فرضنا ان المفهوم موافق للمنطوق و ان المنطوق سيق لأجل الدلالة به على المفهوم، ومع هذا كيف يعقل ان يكون المنطوق اجنبيا عن العام و غير معارض له؟ مع كون المفهوم معارضا له. فالتعارض في المفهوم الموافق انما يقع ابتداء بين المنطوق و العام، و يتبعه وقوعه بين المفهوم و العام. ففي مثل قوله: اكرم خدام العلماء، و لا تكرم الفساق، يكون التعارض بين نفس وجوب اكرام خدام العلماء و بين حرمة اكرام الفاسق بالعموم من وجه، و يتبعه التعارض بين المفهوم و هو وجوب اكرام نفس العلماء و بين العام و هو حرمة اكرام الفساق. و كذا في مثل قوله تعالى: «لا تقل لها اف» مع قوله: اضرب كل واحد، فان قوله: اضرب كل واحد بالأولوية على جواز قول «اف» لكل واحد، فيعارض هذا العام بما له من المفهوم مع قوله «لا تقل لها اف» و يتبعه المعارضة لمفهوم قوله: «لا تقل لها اف» و هو حرمة ضرب الابوين، بالعموم المطلق.

و بالجملة: كلما فرض التعارض بين المفهوم الموافق و العام، فلاحة يكون التعارض بين المنطوق و العام، و لابد اولاً من علاج التعارض بين المنطوق و العام و يلزمه العلاج بين المفهوم و العام.

اذا عرفت ذلك، فنقول: ان التعارض بين المنطوق و العام تارة: يكون بالعموم المطلق مع كون المنطوق اخص، واخرى: يكون بالعموم من وجه. و ما كان

بالعموم المط فتارة: يكون المفهوم ايضاً اخصّ مط من العام، واخرى: يكون اعمّ من وجه. ولامنافات بين كون المنطوق اخصّ مط من العام وكون المفهوم اعمّ من وجه، كما في مثل قوله: اكرم فساق خدام العلماء، وقوله: لا تكرم الفاسق، فإنّ النسبة بينهما يكون بالعموم المط، مع أنّ بين مفهوم قوله: اكرم فساق خدام العلماء (و هو اكرام فساق نفس العلماء الملازم لأكرام نفس العدول من العلماء بالألوية القطعية) وبين العام (و هو قوله: لا تكرم الفاسق) يكون العموم من وجه، اذ المفهوم حينئذ يكون اكرام مط العالم عادلا كان او فاسقا.

فان كان بين المنطوق و العام العموم المط فلاشكال في تقديم المنطوق على العام او تخصيصه به على قواعد العموم و الخصوص، و يلزمه تقديم المفهوم الموافق على العام مطلقا سواء كان بين المفهوم و العام العموم المط او العموم من وجه. اما اذا كان العموم المط، فواضح. و اما اذا كان العموم من وجه، فانا قد فرضنا أنّ المفهوم اولى في ثبوت الحكم له من المنطوق و اجلى منه، و أنّ المنطوق سيق لأجل افادة حكم المفهوم، فلا يمكن ان يكون المنطوق مقدّما على العام المعارض له مع أنّه الفرد الخفيّ و المفهوم لايقدم عليه مع أنّه الفرد الجليّ.

و الحاصل: أنّ المفهوم الموافق يتبع المنطوق في التّقدم على العام عند المعارضة و لايلاحظ النسبة بين المفهوم و العام، بل تلاحظ النسبة بين المنطوق و العام، فلوقدم المنطوق على العام لأخصّيته فلاحة يقدم المفهوم عليه مط، لوضوح أنّه لايمكن اكرام خادم العالم الفاسق وعدم اكرام العالم الفاسق في المثال المتقدّم، وذلك واضح. و بذلك يظهر الخلل فيما افيد في المقام، فراجع. هذا كلّه في المفهوم الموافق. و اما المفهوم المخالف: فقد وقع الخلط فيه ايضاً في جملة من الكلمات، حتى أنّ الشيخ (١) (قدّه) توقّف في تقديم المفهوم على العام او العام عليه في آية التّباء،

(١) فالحكى عن الشيخ قدس سره في التقريرات:

«واما مفهوم المخالفة فعلى تقدير القول بثبوته في قبال العام وعدم التصرف في ظاهرجملة الشرطية والاخذ بظهورها، لا اشكال في تخصيص العام به كما عرفت واما الاشكال في ان الجملة الشرطية اظهر في ارادة الانتفاء عندالانتفاء بينها اوالعام اظهر في ارادة الافراد منه، فرجع الكلام الى تعارض الظاهرين، فرمى يقال ان العام

حيث افاد أنّ مفهوم قوله تعالى: «ان جائكم فاسق بنبأ» الخ معارض بعموم التعليل، وهو قوله تعالى: «لئلا تصيبوا قوما بجهالة» لأنّ المفهوم يدلّ على حجّية قول العادل الذي لا يفيد العلم، وعموم التعليل يدلّ على عدم اعتبار قول من لم يفد العلم، لأنّه من اصابة القول بجهالة، سواء كان ذلك قول العادل او لم يكن. و التّسبة بين المفهوم و التعليل العموم المطلق، لأنّ المفهوم لا يعتمّ الخبر المفيد للعلم

اظهر دلالة في شموله محل المعارضة كما قلنا بذلك في معارضة منطوق التعليل في آية النبأ مع المفهوم على تقدير القول به بالنسبة الى خبر العادل الظني، فان قضية عموم التعليل عدم الاعتماد على الخبر الظني، ومقتضى المفهوم ثبوته، و عموم التعليل اظهر ولا سيّما اذا كان العام متصلاً بالجملة الشرطية. وربّما يقال بتقديم الظهور في الجملة الشرطية كما قلنا في تعارض المفهوم مع العمومات الناهية عن العمل بغير العلم.

و بالجملة: فالانصاف ان ذلك تبع الموارد، ولم نقف على ضابطة نوعيّة يعتمد عليها في الاغلب كما اعترف بذلك سلطان المحققين. (مطرح الانظار، مباحث العام والخاص. ص ٢٠٨)
و ذكر قدس سره في الفرائد:

«الشانى (بما اورد على دلالة الآية بما ليس قابلاً للذب عنه) ما اورده في محكى العده والذريعه والغنية و مجمع البيان والمعارض وغيرها، من انا لو سلّمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول: ان مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به و ان كان المخبر عادلاً، فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل.» ثم ذكر بعد سطور في جواب لا يقال، بقوله:

«... لاننا نقول، ما ذكره اخيراً من ان المفهوم اخص مطلقاً من عموم التعليل مسلّم الاّ انا ندعى التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر الواحد الغير العلمى و ظهور الجملة الشرطية او الوصفية في ثبوت المفهوم، فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم اولى من ارتكاب التخصيص في التعليل، و اليه اشار في محكىّ العده بقوله: لا تمنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل، وليس في ذلك منافاة لما هو الحق و عليه الاكثر من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة، لاختصاص ذلك اولاً بالمخصص المنفصل، ولو سلّم جريانه في الكلام الواحد منعناه في العلة والمعلول، فان الظاهر عند العرف ان المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص... و ذكر في مقام الجواب عن الايراد الاول من الايرادات القابلة للدفع، بقوله:

«ان المراد بالنبأ في المنطوق ما لا يعلم صدقه ولا كذبه، فالمفهوم اخص مطلقاً من تلك الآيات (اي الآيات الناهية عن العمل بغير العلم) فيتعيّن تخصيصها بناء على ما تقرر من ان ظهور الجملة الشرطية في المفهوم اقوى من ظهور العام في العموم، واما منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل و ظهور المفهوم فلما عرفت من منع ظهور الجملة الشرطية المعللة بالتعليل الجارى في صورتى وجود الشرط و انتفائه في افادة الانتفاء عند الانتفاء (فرائد الاصول، مباحث حجّية الظن، ص ٦٦-٦٥)

لخروج ذلك عن الآية بالتخصيص، فالمفهوم مختص بالخبر العدل الغير المفيد للعلم، و التعليل يعمّ خبر العدل وغيره. ومقتضى القاعدة تخصيص عموم التعليل بالمفهوم، إلا أنّ قوة التعليل و ابائه عن التخصيص يمنع عن ذلك. وهذا بخلاف الآيات التاهية عن العمل بالظن، فإنّ النسبة بينها وبين المفهوم و ان كانت العموم المطلق ايضاً، إلا أنّه لامانع من تخصيص تلك الآيات بالمفهوم لعدم ابااء تلك الآيات عن التخصيص. هذا حاصل ما افاده الشيخ (قده) في تعارض المفهوم المخالف مع العام في آية النبأ.

ولكن لا يخفى عليك ضعف ذلك ، لأنّ التعليل مهما بلغ من القوّة لا يكون اقوى من المفهوم الخاصّ، و الآيات التاهية عن العمل بالظن ايضاً آية عن التخصيص، وكيف يمكن تخصيص مثل قوله تعالى: «انّ الظن لا يغني من الحق شيئاً»؟ فالأنصاف: أنّه في مثل الآية لا يلاحظ النسبة، بل المفهوم يكون مقدّما على الآيات التاهية عن العمل بالظن وعن عموم التعليل بالحكومة، لأنّ خبر العدل بعد ما صار حجة يخرج عن كونه ظناً و عن كونه اصابة القوم بالجهالة، و يكون علماً، كما حقّقناه في محلّه. فينبغي اخراج مثل الآية الشريفة عمّا هو المبحوث عنه في المقام: من تعارض المفهوم المخالف و العام، لكون المفهوم حاكماً على العام. و لوقوع النظر عن الحكومة، فالمفهوم ايضاً يقدم على العام. و لا يصغى الى أنّ العام في مثل الآية يكون متصلاً بالقضية الشرطية فلا تكون القضية ظاهرة في المفهوم، لصلاحيّة كلّ من القضية الشرطية و العام للتصرف في الآخر، بخلاف ما اذا لم يكن العام متصلاً بالقضية الشرطية، حيث أنّ العام يختص بالمفهوم ولكن لامط، بل يختلف باختلاف الموارد، فربّ مورد يكون العام قرينة على عدم كون القضية ذات مفهوم، و ربّما ينعكس الأمر و يكون ظهور القضية في المفهوم قرينة على التصرف في العام و تخصيصه به.

هذا حاصل ما افاده بعض الأعلام في باب تعارض المفهوم المخالف مع العام. ولكن الأنصاف: أنّ ذلك كلّه خلاف التحقيق، بل التحقيق هو أنّ المفهوم المخالف مهما كان اخصّ مط من العام يقدّم على العام، سواء كان بين

المنطوق و العامّ العموم المط، او العموم من وجه. و مهما كان بين المفهوم و العامّ العموم من وجه يعامل مهما معاملة العموم من وجه، فربّما يقدم العامّ و ربّما يقدم المفهوم في مورد التّعارض، من غير فرق في ذلك ايضاً بين ان يكون بين المنطوق و العامّ العموم المط او العموم من وجه.

و الحاصل: انّ الفرق بين المفهوم الموافق و المخالف من وجهين:

الأول:

انّ في المفهوم الموافق يلاحظ التّعارض و العلاج اولاً بين المنطوق و العامّ، و يتبعه العلاج بين المفهوم و العامّ، بخلاف المفهوم المخالف، فانّ التّعارض و علاجه اولاً و ابتداءً أنّها يكون بين المفهوم و العامّ، اذ المنطوق ربّما لا يكون معارضاً اصلاً.

الثاني:

انّ المنطوق في المفهوم الموافق لو قدّم على العامّ لأخصّيته، فالمفهوم ايضاً يقدم على العامّ مط و لو كان نسبه مع العامّ العموم من وجه كما عرفت. بخلاف المفهوم المخالف، فانه لو كان بين المفهوم و العامّ العموم من وجه يعامل معها معاملة العموم من وجه، فربّما يقدم العامّ على المفهوم في مورد التّعارض و يخصّص المفهوم به، اذ المفهوم العامّ قابل للتّخصيص و لا تخرج القضية بذلك عن كونها ذات مفهوم، و ذلك كلّه واضح.

اذا عرفت ذلك

فنقول: انّ المفهوم المخالف، مهما كان اخصّ من العامّ يقدم على العامّ و يخصّص به مط، سواء كان العامّ متّصلاً بالقضيّة التي تكون ذات مفهوم او منفصلاً، و لا يصلح العامّ ان يكون قرينة على عدم كون القضية ذات مفهوم، و ذلك لما تقدّم ممّا في باب المفاهيم: من أنّ العبرة في كون القضية ذات مفهوم هو ان يكون القيد راجعاً الى الحكم، لا الى الموضوع.

و بعبارة اخرى: يكون التقييد في رتبة الأسناد، لا في الرتبة السابقة على الأسناد، فانه لو كان التقييد قبل الأسناد كان القيد راجعاً الى الموضوع و تكون القضية مسوقة لفرض وجود الموضوع، بخلاف ما اذا كان التقييد في رتبة الأسناد،

فإنّ القيد يكون ح راجعا الى الحكم و يكون من تقييد جملة بجملة، على ما تقدم تفصيله في باب المفاهيم.

و القضية الشرطية مثلا بعد ما كانت ظاهرة في كون القيد راجعا الى الحكم، حيث أنّ القضية الشرطية وضعت لتقييد جملة بجملة - على ما عرفت سابقا - فتكون القضية الشرطية بنفسها ظاهرة في كونها ذات مفهوم. و اصالة العموم في طرف العام لا تصلح ان تكون قرينة على كون القيد راجعا الى الموضوع، لأنّ العموم أنّها يستفاد من المقدمات الحكمة الجارية في مصبّ العموم، و ظهور القضية في المفهوم يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة في طرف العام، فيكون ظهور القضية في المفهوم حاكما على ظهور العام في العموم، لأنّ كون القضية ذات مفهوم و ان كان ايضاً بالأطلاق و مقدمات الحكمة، إلا أنّ مقدمات الحكمة الجارية في طرف المفهوم تكون بمنزلة القرينة على أنّ المراد من العام هو الخاص. و العام لا يصلح لأن يكون قرينة على كون القضية الشرطية سيقّت لفرض وجود الموضوع، لأنّ كون القضية مسوقة لفرض وجود الموضوع يحتاج الى دليل يدلّ عليه، بعد ما لم يكن الشرط ممّا يتوقف عليه الحكم عقلا، فتأمل جيّدا. هذا اذا كان المفهوم اخصّ مط من العام.

و اما اذا كان اعمّ من وجه: فيعامل معها معاملة العموم من وجه، فربّما يقدم المفهوم في مورد الاجتماع، و ربّما يقدم العام، فإنّ العام لا يزيد على الدليل اللفظي العام من حيث كونه قابلا للتخصيص، ولا تخرج القضية عن كونها ذات مفهوم عند تقديم العام، كما كانت تخرج عن ذلك فيما اذا كان المفهوم اخصّ، بل القضية بعد تكون ذات مفهوم، غاية انه مخصّص، و ذلك واضح.

المبحث الثامن:

انه لا ينبغي الأشكال في جواز تخصيص العام الكتابي بالخاصّ الخبري، و مجرد كون الكتاب قطعي الصدور لا يمنع عن ذلك، بعد ما كان التعارض بين ظهور الكتاب الذي هو ظنتي و ادلة التعبد بالخبر الواحد، و حكومة ادلة التعبد على اصالة الظهور. و ما ورد من طرح الأخبار المخالفة للكتاب لا يشمل المخالفة بالعموم و الخصوص، فإنّ ذلك ليس من المخالفة عرفا و ذلك كلّه واضح.

المقصد الخامس: في المطلق والمقيّد

وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم امور:
الأمر الأوّل:

الأطلاق هو الأرسال، يقال: اطلق الذّابة - اى ارسلها و ارخى عنانها - فى مقابل تقييدها. و الظّ ان لا يكون للأصوليّين اصطلاح خاصّ فى الأطلاق و التقييد غير ما لهما من المعنى اللغوى و العرفى. كما أنّ اختلاف المط من حيث كونه: شمولياً تارة، و بدلياً اخرى، أنّها هو من ناحية الحكم. و ليس الأطلاق الشّمولى مغايراً للأطلاق البدلى، بل الأطلاق فى الجميع بمعنى واحد و هو الأرسال، غاية انّ الحكم الوارد على التكررة او الطّبيعة تارة: يقتضى البدليّة كالتكررة الواقعة فى سياق الأثبات و الحكم الوارد على الطّبيعة بلحاظ صرف الوجود، حيث أنّ نتيجة البدليّة فى المقام الأمثال و الأكتفاء بفرد واحد. و اخرى: يقتضى الشّمولى كالتكررة او الطّبيعة الواقعة فى حيّز التّفى، او الطّبيعة الواقعة فى حيّز الأثبات بلحاظ مط الوجود، فالبدليّة و الشّموليّة أنّما يستفادان من كفيّة تعلق الحكم بالتكررة و الطّبيعة مع كون الأطلاق فى الجميع بمعنى واحد.

و بذلك يظهر التّظّر فى تعريف المط: بأنّه ما دلّ على شايح فى جنسه، فإنّ التعريف بذلك ينطبق على الأطلاق المستفاد من التكررة، ولا ينطبق على الأطلاق الشّمولى، و ان امكن توجيه التعريف على وجه ينطبق على كلّ من قسمى الأطلاق، الآ أنّه يرد على التعريف على كلّ حال أنّ الظّاهر منه كون الأطلاق و التقييد من صفات اللفظ، حيث أنّ المراد من الموصول هو اللفظ مع أنّ الظّاهر هو كون الأطلاق و التقييد من صفات المعنى، كالكلية و الجزئية، و اتّصاف اللفظ بهما

أما يكون بالتبع والعرض والمجاز. والأمر في ذلك سهل بعد وضوح المراد. ثم أنّ الأطلاق والتقييد كما يردان على المفاهيم الأفرادية كذلك يردان على الجمل التركيبية. ومعنى اطلاق الجملة هو ارسالها وعدم تقييدها بما يوجب ظهورها في خلاف ما تكون ظاهرة فيه لولا تقييدها بذلك، فإنه قد تكون الجملة التركيبية لو خليت ونفسها ظاهرة في معنى، و كان تقييدها موجبا لأنقلاب ظهورها كما في الجمل الطلبية، فإنّ اطلاق الأمر والطلب يقتضى التفسير العينية التعينية، و التقييد يوجب الغيرية او التخيرية او الكفائية، على اختلاف كيفية التقييد، و كالعقد فإنّ اطلاقه يقتضى نقد البلد او التسليم و التسلم، وتقييده يقتضى خلاف ذلك.

و الفرق بين اطلاق المفاهيم الأفرادية و الجمل التركيبية، هو أنّ اطلاق المفاهيم الأفرادية يقتضى التوسعة، و تقييدها يقتضى التضييق. بخلاف اطلاق الجمل التركيبية، فإنّ اطلاقها يقتضى التضييق، و تقييدها يقتضى التوسعة.

بل ربّما يكون اطلاق الجملة موجبا لتضييق مفهوم مفرداتها، بحيث لو لم تكن المفردات واقعة في ضمن الجملة لكان مفهومها موسعا، الآ أنّ وقوعها في ضمن ذلك يوجب تضييق مفهومها. وهذا كما في كون اطلاق العقد يقتضى نقد البلد، فان الدرهم لولا وقوعه في ضمن العقد من جعله ثمنا او مئنا كان مفهومه عاما يعمّ كلّ درهم نقد البلد وغيره، الآ أنّه لَمّا وقع في ضمن العقد اقتضى اطلاقه نقد البلد. وليس ذلك لأجل انصراف الدرهم الى نقد البلد، بل لأجل اطلاق العقد وعدم تقييده بالأعمّ من نقد البلد، و الآ لكان الأقرار بالدرهم موجبا للأنصراف الى نقد البلد، بحيث ليس له التفسير بغيره، والظّ أنّه لم يقل به احد.

و على كلّ حال: لاشكال في أنّ الجمل التركيبية تتّصف بالأطلاق و التقييد، كاتّصاف المفاهيم الأفرادية بهما. و محلّ الكلام في مبحث المط و المقيد أنّها هو في المفاهيم الأفرادية، واما الجمل التركيبية فليس لها مبحث مخصوص، وليس لأطلاقها ضابط كليّ، بل الجمل التركيبية تختلف حسب اختلاف المقامات. و البحث في باب المفاهيم كلّها يرجع الى البحث عن اطلاقها و تقييدها، لما تقدّم من

إنّ الصّابغ في كون القضية ذات مفهوم، هو رجوع الشرط او الوصف او الغاية الى الحكم، فيكون من تقييد الجملة الطلبية.

الأمر الثاني:

قد عرفت أنّ الأطلاق هو بمعنى الأرسال و الشمول و المراد من الشمول هو شمول الطبيعة لما يندرج تحتها و ينطبق عليها انطباق الكلّي على مصاديقه. فالمعاني الحرفية لا تتصف بالأطلاق والتقييد، لأنّ المعاني الحرفية و ان قلنا: بأنّ الموضوع له فيها عام، إلا أنّ عموم الموضوع له في الحروف يكون بمعنى آخر غير عموم الموضوع له في الأسماء، فإنّ معنى عموم الموضوع له في الأسماء هو كون المعنى قابل الصدق على كثيرين، و هذا أنّها يكون اذا كان تحت ذلك المعنى: انواع، او اصناف، او افراد، يكون ذلك المعنى منطبقا عليها انطباق الطبيعي على مصاديقه، و هذا يحتاج الى ان يكون للمعنى تقرر في وعاء العقل و التّصوّر، و المعاني الحرفية - على ما حقّقناه في محلّه - لا يكون لها تقرر الآ في موطن الأستعمال، و تكون ايجادية محضة، فالكلية في الحروف تكون بمعنى آخر، قد تقدّم بيانه عند البحث عن المعاني الحرفية. و ذلك المعنى غير قابل لورود الأطلاق و التقييد عليه، و ذلك واضح كوضوح ان الأعلام الشخصية لا تتصف بالأطلاق والتقييد بالمعنى المتقدم، و انما يكون اطلاقها باعتبار الطواري و الحالات، اذ ليس تحت الأعلام افراد قابلة الأنتطابق عليها.

و حينئذ ينبغي خروج الأعلام عن محلّ الكلام، كخروج الجمل التركيبية، فإنّ محلّ الكلام في المقام أنّها هو في الأطلاق القابل لأن يكون جزء مدلول اللفظ - على ما ينسب الى المشهور في مقابل مقالة سلطان المحقّقين - على ما سيأتى تحقيقه. و في الأعلام لا يمكن ان يتوهم دخول الأطلاق باعتبار الطواري و الحالات في مدلول اللفظ، بحيث تكون التسوية بين القيام و القعود جزء مدلول لفظ زيد، فإنّ هذا ضروري الفساد، لوضوح أنّ لفظ زيد موضوع للذات المشخّصة مع قطع النظر عن الحالات و الطواري، واطلاقها لذلك أنّها يكون بمقدمات الحكمة. فالأطلاق المبحوث عنه بين المشهور و سلطان المحقّقين في كونه جزء مدلول اللفظ او عدم كونه جزء مدلول اللفظ، أنّها هو في العناوين الكلية القابلة الصدق على

كثيرين، كاسماء الأجناس وما يلحق بها من العناوين العرضية.

الأمر الثالث:

لاشكال في أنّ التقابل بين الأطلاق و التقييد ليس من تقابل السلب والأيجاب، لأنّ تقابل السلب و الأيجاب أنّما يكون بين الوجود و العدم المحمولين على الماهيات المتصورة، لأنّ الماهية المتصورة في العالم أنّما ان يحمل عليها الوجود، و أنّما ان يحمل عليها العدم، و لا يمكن اجتماعها في الماهية و لارتفاعها عنها. و الأطلاق و التقييد ليسا كذلك، لأنّ إمكان ارتفاعها عن محلّ الغير القابل لهما، كما في الأنقسامات اللاحقة للمأمور به بعد ورود الأمر، كقصد التقرب، و العلم بالأمر، و الأيصال في المقدمة، فإنّه في جميع هذا لا اطلاق و لا تقييد، فاذا امتنع التقييد باحد هذه الأمور (كما حقق في محلّه) امتنع الأطلاق بعين امتناع التقييد، لأنّ الأطلاق ليس الآ عبارة عن تساوى وجود ذلك القيد و عدمه، فاذا امتنع لحاظ ذلك القيد امتنع لحاظ التسوية ايضاً و ذلك واضح.

فالتقابل بين الأطلاق و التقييد لا يمكن ان يكون تقابل السلب و الأيجاب، فلم يحتمله احد. فيدور الأمرح بين ان يكون التقابل بينها تقابل العدم و الملكة، او تقابل التضادّ. فبناء على ما ينسب الى المشهور: من أنّ الأطلاق جزء مدلول اللفظ و لا يحتاج في استكشاف الأطلاق الى مقدمات الحكمة، يكون الأطلاق ح امرا وجوديّا، و يكون التقابل بينها تقابل التضادّ. و بناء على مسلك السلطان: من أنّ الأطلاق يستفاد من مقدمات الحكمة و ليس جزء مدلول اللفظ، يكون الأطلاق ح امرا عدميّا، و يكون التقابل بينها تقابل العدم و الملكة. و على كلا المسلكين لا بد ان يردا على محلّ القابل لهما، و يمكن ح ارتفاعها بانتفاء محلّ القابل، و ان كان في محلّ القابل لا يمكن ان يرتفع، فلا يمكن ان يكون الإنسان لاعمى و لا بصيرا، و ان كان الجدار مثلا لا اعمى و لا بصيرا، لعدم قابلية الجدار لذلك.

و الحاصل: أنّ التقابل بين القيام و الألقاءم تقابل السلب و الأيجاب، لأنّ القيام هو بنفسه من الماهيات المتصورة مع قطع النظر عن محلّ، فهو أنّما موجود و أنّما معدوم، و قد عرفت: أنّ التقابل بين الوجود و العدم تقابل السلب و الأيجاب، و

التقابل بين قيام زيد و لقيامه تقابل العدم و الملكة، فإنّ عدم قيام زيد يكون من العدم التّعتي، كما أنّ قيام زيد يكون من الوجود التّعتي.

و التّقابل بين الوجود و العدم التّعتي دائماً يكون تقابل العدم و الملكة.
و التّقابل بين القيام و القعود تقابل التّضاد، لأنّ تقابل التّضادّ يكون بين الوجوديّين.

و التّقابل بين الأطلاق و التّقييد يدور امره بين ان يكون من تقابل العدم و الملكة، او من تقابل التّضادّ. و سيأتى ما هو الحقّ انشاء الله.

الأمر الرابع:

في تحرير ما هو محلّ البحث فيما ينسب الى المشهور وما ينسب (١) الى السّultan: من كون الأطلاق يتوقّف على مقدّمات الحكمة كما هو مقالة السّultan، او أنّه لا يتوقّف كما هو مقالة المشهور.

فنقول: أنّه لا اشكال في أنّ الأختلاف لا يرجع الى الأختلاف في معنى الأطلاق، بحيث يكون الأطلاق عند المشهور غير الأطلاق عند السّultan، بل ليس للأطلاق الآ معنى واحد، وهو الأرسال او تساوى كلّ خصوصيّة مع عدمها، بحيث يكون معنى (اعتق رقبة) في قوّة قولنا: (اى رقبة) وهذا ممّا لانزاع فيه ولا اشكال. و أنّما النزاع في أنّ هذه التّسوية هل هى جزء مدلول اللفظ؟ او أنّها تستفاد من مقدّمات الحكمة؟ و الحقّ أنّها تستفاد من مقدّمات الحكمة. و لتوضيح ذلك ينبغي تمهيد مقدّمة.

وهى أنّهم قسّموا الماهيّة الى: الماهيّة لا بشرط، و الماهيّة بشرط لا، و الماهيّة بشرط شئ. و الّلابشرط و بشرط لا تستعمل بمعنيين.

الأول: هو ما يذكرونه في باب الفرق بين الجنس و الفصل و المادّة

(١) هذا ما افاده سلطان المحققين قدس سره في حاشيته على المعالم في ذيل قول صاحب المعالم «فلانه جمع بين الدليلين...»، في مباحث المطلق والمقيد ص ١٥٥، «طبعت هذه الحاشية في المعالم المطبوع سنة ١٣٧٨. المكتبة العلمية الاسلامية»

والصورة، و الفرق بين المشتقّ ومبدء الاشتقاق. و المراد من بشرط لافي هذا الباب هو لحاظ الشئ بشرط لاعما يتحد به، اى لحاظ الجنس بشرط عدم اتحاده مع الصورة، و كذا لحاظ الصورة بشرط عدم اتحادهما مع الجنس، و هما بهذا الاعتبار آبيان عن الحمل، و لا يصح حمل احدهما على الآخر، و لاهلها على ثالث. و يقابل هذا اللحاظ لحاظ الجنس لابشرط عما يتحد معه، و كذا الصورة. و هما بهذا الاعتبار غير آبين عن الحمل، و يصح حمل احدهما على الآخر، و حملها على ثالث. و كذا الكلام في باب المشتقّ و مبدئه، و قد تقدّم تفصيل ذلك في مبحث المشتقّ. و المراد من بشرط لا و لابشرط في تقسيم الماهية غير هذا المعنى من لابشرط و بشرط لا، بل الّلابشرطية و البشروط الّلائية في تقسيم الماهية انما يكون باعتبار الطوارى و الخصوصيات الّلاحقة للماهية.

و تفصيل ذلك : هو انّ الماهية تارة: تلاحظ بشرط عدم انضمام شئ من الخصوصيات اليها، بل تكون مجردة عن كلّ ما عداها من الطوارى و الأعراض، و هى بهذا المعنى تكون من الكلية العقلية و لاموطن لها الآ العقل، و يمتنع صدقها على الخارجيات و حمل شئ من الخارجيات عليها، بل محمولاتها تكون من المعقولات الثانوية كقولنا: الإنسان نوع، او حيوان ناطق، و ما شابه ذلك من المحمولات العقلية، لوضوح انه لا وجود للماهية المجردة عن كلّ خصوصية، و هذه هى الماهية بشرط لا.

و اخرى: تلاحظ الماهية مقيدة بخصوصية خاصة: من العلم، و الايمان، و العدالة، و غير ذلك من الخصوصيات الخارجية الّلاحقة للماهيات، و هذه هى الماهية بشرط شئ، و هذا ممّا لا اشكال فيه و لا كلام. و انما الأشكال و الكلام في معنى الماهية لابشرط، و الفرق بينها و بين الّلابشرط المقسمى، فانه قد اضطربت كلمات الأعلام في ذلك. فمنهم من فسّر الّلابشرط المقسمى بما يرجع الى الكلى العقلية، و جعل الّلابشرط المقسمى الكلى الطبيعي. و منهم من جعل الكلى الطبيعي الّلابشرط المقسمى. و ينبغي أولا ان يقطع النظر عما قيل في المقام، و يلاحظ انّ المعنى المتصور للّلابشرط في مقابل بشرط لا و بشرط شئ ما هو؟ حيث انّ

البحث في المقام عقليّ وامره راجع الى ما يتصوره العقل .
فنقول: قد عرفت الاعتبارين للماهية، وانّ الماهية تارة: تكون مجردة عن
كلّ خصوصية، وهى الكلىّ العقليّ . و اخرى: تكون منضمّة الى خصوصية
خاصة، وهى الماهية المشروطة والمقيّدة. والمعنى الثالث للماهية الذى يكون فى
مقابل هذا هو الماهية المرسلّة المطلقة، اى الماهية التى تكون محفوظة فى جميع
الخصوصيات والطوارى المتقابلة والقدر المشترك الموجود فى جميع ذلك ، وهوذات
الرقبة مثلا المحفوظة فى ضمن الأيمان، والكفر، والعلم، والجهل، والرومية، و
الزنجية، وغير ذلك من الخصوصيات والطوارى، فانه لا اشكال فى انّ هناك ما
يكون قدرا مشتركا بين جميع تلك الخصوصيات القابل لحمل كلّ خصوصية عليه كما
يقال: الرقبة مؤمنة، والرقبة كافرة، وكذا رومية، او زنجية، وغير ذلك . وهذا المعنى
هو الذى يصح ان يجعل مقابلا للمعنيين الآخرين، ويستقيم حينئذ تقابل الأقسام و
يتميّز بعضها عن بعض .

و منه يتضح فساد اخذ الأرسال قيّدا فى معنى اللابشرى القسمى، فانه
لامعنى لأخذ الأرسال قيّدا، اذ المراد من الأرسال ان كان بمعنى التجرد يرجع حينئذ
الى بشرى لا ولا يكون قسما آخر، و ان كان المراد من الأرسال هو عدم صلاحية
الماهية للتقييد بشئ، فهذا ممّا لا يرجع الى محصل .

والحاصل: انه لا اشكال فى انّ التقسيم لابد ان يكون على وجه لا تتداخل
فيه الأقسام بعضها مع بعض، فلا بد ان يكون لكلّ من الماهية بشرى شئ، و
الماهية لابشرى، و الماهية بشرى لا، معنى يختصّ به ولا يرجع الى الآخر. وقد عرفت
معنى الماهية بشرى لا، وهو بشرى التجرد عن جميع الخصوصيات الخارجية، وانّ ذلك
يكون كليّا عقليّا. وعرفت ايضا معنى الماهية بشرى شئ، وهو بشرى الأنضمام
الى خصوصية خاصة من الخصوصيات الخارجية او الذهنية، وانّ ذلك هو معنى
التقييد والأشراط. و بعد ذلك لابد ان يكون للماهية لابشرى معنى لا يرجع الى
الماهية بشرى لا، ولا الى الماهية بشرى شئ، والآ يلزم تنبئة الأقسام لا تثليثها.
و المعنى القابل لأن يكون للماهية لابشرى - غير الماهية بشرى التجرد وغير

الماهية بشرط عدم التجرد - هو ما ذكرنا. وليس المراد من لالبشرطية هو الالبشرطية عن البشرط الآلية و البشرط الشئية، بحيث يكون بشرط لا قسما من لالبشرط، و بشرط شئ قسما آخر، وكان لالبشرط مجتمع مع كلّ منها، فانه يكون حينئذ لالبشرط مقسما لهما لا قسما، و المفروض انّ الماهية لالبشرط القسمى قسيم للماهية بشرط لا و للماهية بشرط شئ لا انها مقسم لهما بحيث صح اجتماعه مع كلّ منها، فانّ هذا من شان الالبشرط القسمى، لا الالبشرط القسمى. فلا بد ان يكون للالبشرط القسمى معنى لا يجمع بشرط لا و لالبشرط شئ.

وحاصل ذلك المعنى: هو الماهية المرسله السارية في جميع الخصوصيات و الظوارى الجامعة لها لاعلى نحو يكون الأرسال قيدا لها، حتى يقال: انّ ذلك يرجع الى بشرط لا او بشرط شئ - كما قيل - فانّ ذلك ضرورى البطلان، فانّ المراد من الماهية المرسله، هو نفس الماهية و ذات المرسل السارى في جميع الأفراد و المحفوظ مع كلّ خصوصية و الموجود مع كلّ طور.

و ليس الفرق بين هذا المعنى من الالبشرط القسمى و الالبشرط القسمى اعتباريا - كما قيل - فانه لامعنى لكون الفرق بينها اعتباريا مع كون بشرط لا و بشرط شئ من اقسام الالبشرط القسمى و هما يصادان الالبشرط القسمى، بل الفرق بين الالبشرط القسمى و الالبشرط القسمى لابد ان يكون واقعا ثبوتيا لاعتباريا لحاظيا، فانّ المراد من المقسم، هو نفس الماهية و ذاتها من حيث هي، على وجه تكون الحيشية مرآتا للذات، فتأمل - فانه قد يقال: انّ الماهية من حيث هي ليست الا هي لاموجودة ولا معدومة و لا يصح حمل شئ عليها، و المقسم لابد وان يكون قابلا لحمل الأقسام عليه، فلا يصح ان يقال: المقسم الماهية من حيث هي هي.

و على كلّ حال: الالبشرط القسمى هو ما يكون مقسما لكلّ من: لالبشرط، و بشرط لا، و بشرط شئ. و هذا غير الالبشرط القسمى الذى يكو مضادا و قسما لبشرط لا و بشرط شئ. و قد عرفت: انّ ارجاع الالبشرط القسمى الى بشرط لا او بشرط شئ ممّا لا يمكن، لما عرفت: من انّ الشرط لا يرجع الى الكلى العقلى، و

الكلّي العقليّ قسم واحد.

و من الغريب: ما صدر عن بعض المحققين في المقام، حيث اشكل على المشهور القائلين: بأنّ الأطلاق و الأرسال جزء مدلول اللفظ و لا يحتاج الى مقدمات الحكمة، بأنّه يلزم ان يكون الأطلاق ح كليًا عقليًا و يمتنع صدقه على الخارجيات، فلا يصح ان يتعلّق طلب بالمط حيث لا يمكن امثاله. و الّذى اوجب الوقوع في هذا الوهم، هو اخذ الأرسال قيدًا للماهية، فارجع الّلابشرط القسّمى الى الكلّي العقليّ. و حيث أنّ المشهور ذهبوا الى أنّ الألفاظ موضوعة للّلابشرط القسّمى، فاشكل عليهم أنّ المط يكون ح من الكليات العقلية و أنّه يرجع الى الماهية بشرط لا.

و هذا الأشكال و الكلام بمكان من الغرابة، لوضوح أنّ الأطلاق ليس له حقيقتان، بل الأطلاق على ما عرفت: هو عبارة عن تساوى الخصوصيات. و قولنا مثلاً (اعتق رقبة) بمنزلة قولنا (اى رقبة) غايته أنّ المشهور ذهبوا الى أنّ هذه التسوية جزء مدلول اللفظ، و سلطان المحققين و من تبعه ذهبوا الى أنّ هذه التسوية تستفاد من مقدمات الحكمه. فهل يمكن ان يقال: أنّ الأطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة يكون كليًا عقليًا؟ او هل يمكن ان يقال: أنّ الأطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة غير الأطلاق الّذى يكون جزء مدلول اللفظ؟ مع أنّه ليس للأطلاق الآ حقيقة واحدة و معنى فارد.

فدعوى: أنّ الأطلاق الّذى يقول به المشهور هو الماهية المقيدة بالأرسال و يرجع الى الماهية بشرط لا و يكون من الكلّي العقليّ، ممّا لا محصل لها. بل الأطلاق الّذى يقول به المشهور، هو الماهية المرسله اى ذات المرسل الموجود في ضمن جميع الخصوصيات و المحفوظ عند جميع الطوارى، و هو معنى الّلابشرط القسّمى في مقابل بشرط لا، و بشرط شئ. و تكون اسماء الأجناس عند المشهور موضوعة للماهية الّلابشرط القسّمى و عند السّلطان موضوعة للماهية الّلابشرط القسّمى المحفوظة مع بشرط لا و بشرط شئ، و لا بشرط. و ليست التسوية و الأرسال داخلة في معاني اسماء الأجناس، و أنّها تستفاد التسوية من مقدمات الحكمة، و يكون المراد من اللفظ

هو الالبشرط القسمى، لكن ببركة مقدمات الحكمة. و الآ فنفس اللفظ لا يدل الآ على الماهية المهملة التي تكون مقسما للكلى العقلى وغيره.
فتحصل من جميع ما ذكرنا:

انّ الأشكال على المشهور بانّ الأطلاق لو كان مستفادا من اللفظ يلزم ان تكون المطلقات من الكليات العقلية، ممّا لاوجه له. كما انّ ارجاع الالبشرط القسمى الى بشرط لا او بشرط شئ، ممّا لاوجه له. كما انّ جعل الفرق بين الالبشرط المقسمى و الالبشرط القسمى بالأعتبار، ممّا لاوجه له، فانّ كل ذلك ممّا لايمكن التصديق به.

نعم: هنا امر آخر وقع محلّ الكلام بين الأعلام، و هو انّ الكلى الطبيعي الذى وقع محلّ الكلام فى وجوده و انتزاعيته، هل هو مفاد الالبشرط المقسمى او الالبشرط القسمى؟

ذهب المحقق السبزوارى فى منظومته الى انّ الكلى الطبيعي هو الالبشرط المقسمى. (١) و ذهب آخرون الى أنه هو الالبشرط القسمى. و على كلا التقديرين فهو كلام آخر لا دخل له بما نحن فيه من كون الالبشرط القسمى غير الالبشرط المقسمى حقيقة، و غير بشرط لا و بشرط شئ. و ان كان الحقّ فى ذلك المقام هو كون الكلى الطبيعي عبارة عن الالبشرط القسمى، و لا يمكن جعله من الالبشرط المقسمى، و ذلك لان الكلى الطبيعي عبارة عن حقيقة الشئ الذى يقال فى جواب ما هو و الجامع بين جميع المتفقة الحقيقة من الأفراد الخارجية الفعلية و ما يفرض وجودها. و الماهية بشرط لا - عبارة عن الماهية المجردة عن كلّ خصوصية حتى خصوصية وجودها الذهني، و ليست الماهية بشرط لا من افراد الحقيقة، بل ليست هى الا عبارة عن المفهوم و المدرك العقلاني، و ليست هى الفرد العقلاني المجرد عن

(١) قال المحقق السبزوارى فى منظومته

وجوده وجودها شخصيه
بكل الاطوار بدا مقروناً

كلى الطبيعى هى المهية
اذ ليس بالكلية مرهوناً
(منظومة السبزوارى، قسم المنطق ص ٢٢-٢١)

المادة، فإنَّ الفرد العقلاني هو من افراد الحقيقة، كما يقال: انَّ لكلَّ حقيقة فردين: فردا خارجيا ماديا، وفردا مجردا عقليا، وهو المسمى (بربّ النوع و المثل الأفلاطونية) و اما الماهية بشرط لا فليست هي الفرد العقلاني، بل هي كما عرفت من الكليات العقلية وليست الآ عبارة عن المفهوم، و المفهوم غير المصدق.

فلو كان الكلّي الطبيعي هو اللابشرط المقسمي يلزم ان تكون الماهية بشرط لا من افراد الحقيقة، لما عرفت من انَّ الكلّي الطبيعي عبارة عن الحقيقة الجامعة بين الأفراد. و ليس الإنسان بشرط لا مثلا من افراد حقيقة الإنسان حتى يقال: انَّ المقسم هي الحقيقة، و افرادها: الماهية بشرط لا، و بشرط شيء، و لابشرط، فلا بد ان يكون الكلّي الطبيعي هو اللابشرط القسمي الذي يكون تمام حقيقة الأفراد الخارجيّة. وعلى كلّ حال: فهذا بحث آخر لا يرتبط بما نحن فيه.

و اذ قد عرفت ما ذكرناه فاعلم: انَّ الحقّ هو كون اسماء الأجناس موضوعة بازاء اللابشرط المقسمي كما هو مقالة السلطان، و ليست موضوعة بازاء اللابشرط القسمي كما هو مقالة المشهور. و ذلك: لوضوح انَّ استعمال الإنسان في الماهية بشرط لا، كقولنا (الإنسان نوع) وفي الماهية بشرط شيء و الماهية لابشرط كقولنا (الإنسان ضاحك) يكون بوزان واحد وعلى نهج فارد بلا تصرف و عناية. و لو كان الإنسان موضوعا للابشرط القسمي لكان استعماله في الماهية بشرط لا على نحو التجوز و العناية. و ممّا يقطع به انه ليس للإنسان وضعان: وضع يكون باعتبار ما يحمل عليه من المقولات الثانويّة و يكون من الماهية بشرط لا، و وضع يكون باعتبار ما يحمل عليه من الخارجيات. و يقطع ايضا انه ليس استعمال الإنسان في احدهما على نحو الحقيقة و في الآخر على المجاز، فلا بد ان يكون موضوعا للجامع بينهما، و ليس ذلك الا اللابشرط المقسمي، وهو الماهية المهمة المهمة القابلة للانقسامات. و حينئذ فنفس اللفظ لادلالة له على شيء من الأقسام، و استفادة كلّ واحد من الأقسام يحتاج الى امر آخر وراء مدلول اللفظ. و استفادة انَّ المراد هو الماهية بشرط لا او احد القسمين الآخرين انما يكون من عقد الحمل، فإنَّ المحمول ان كان من المقولات الثانويّة فلا بد ان يكون المراد من الموضوع هو الماهية بشرط لا، و ان كان من

الخارجيات - كالعق و الأكرام و الأكل و الضرب - فلا بد ان يكون المراد من الموضوع هو الماهية لابشرط، او بشرط شئ.

و الأمر الذي يستفاد منه ان المراد من الموضوع هو الالبشرط القسمى الذي يكون هو معنى الأطلاق هو المعبر عنه بمقدمات الحكمة. فقدمات الحكمة انما نحتاج اليها لأستفادة ان المراد من اللفظ الموضوع للمهية المهمة هو المهية المرسله التي يتساوى فيها كل خصوصية و نقيضها.

و في اسماء الأجناس نحتاج الى اعمال مقدمات الحكمة في موردين، باعتبار كل من التقييد الأنواعي و التقييد الأفرادى. بخلاف الألفاظ الموضوعه للعموم، فانه نحتاج فيها الى مقدمات الحكمة في ناحية المصب باعتبار التخصيص الأنواعي فقط، و اما باعتبار الأفرادى فنفس العام يتكفل ذلك بلا حاجة الى مقدمات الحكمة. كما ان في المطلقات نحتاج الى احراز كون المتكلم في مقام البيان من الخارج ولو بمعونة الأصل العقلاني، كما سيأتى انشاء الله، و في العموم نفس ادلة العموم تقتضى كون المتكلم في مقام البيان. فالفرق بين العام الأصولي و المط يكون من جهتين. و على كل حال، ان مقدمات الحكمة مركبة من عدة امور:

الأول:

ان يكون الموضوع ممّا يمكن فيه الأطلاق و التقييد و قابلا لهما، و ذلك بالنسبة الى الأنقسامات السابقة على ورود الحكم. و اما الأنقسامات اللاحقة - كقصد القربة و اعتبار العلم و الجهل بالحكم - فهي ما لا يمكن فيها الأطلاق و التقييد، فلا مجال فيها للتمسك بالأطلاق، و في الحقيقة هذا خارج عن مقدمات الحكمة، بل هذا الأمر يكون محققا لموضوع الأطلاق و التقييد.

الثاني:

كون المتكلم في مقام البيان، لاني مقام الأجمال. و ان لا يكون الأطلاق تطفليا، بحيث يكون الكلام مسوقا لبيان حكم آخر، كما في قوله تعالى: (١) «فكلوا

مما أمسكن عليكم» فإنّ الكلام مسوق لبيان حليّة ما يصطاده الكلب الملعّم، و ليس اطلاق «كلوا» وارداً لطهارة موضع عَضّه او نجاسته، فهو في الحقيقة من هذه الجهة يكون مجملا ليس في مقام البيان. و اعتبار هذا الأمر في صحّة التمسك بالملقات ممّا لاشبهه فيه. و لاشبهه ايضاً في عدم استفادة الأطلاق من الأدلّة الواردة في بيان اصل تشريع الأحكام، كقوله تعالى: اقيموا الصلوة، وآتوا الزكوة، وامثال ذلك، فإنّ ورود ذلك في مقام التشريع يكون قرينة على أنّ المتكلم ليس في مقام البيان، كما أنّ الأطلاق التّطفليّ المسوق لبيان شئٍ آخر يكون كذلك، اى يكون قرينة على أنّه ليس المتكلم في مقام البيان.

وامّا فيما عدا هذين الموردين و فرض الكلام خاليا عن قرينة كون المتكلم ليس في مقام البيان، فالأصل العقلانيّ يقتضى كون المتكلم في مقام البيان لو فرض الشكّ في ذلك. و على ذلك يبتنى جواز التّعويل على المطلقات من أوّل كتاب الطهارة الى آخر كتاب الديّات، فانه لا طريق لنا الى احراز كون المتكلم في مقام البيان الا من جهة الاصل العقلانيّ، لمكان أنّ الظاهر من حال كلّ متكلم هو كونه في مقام بيان مراده، و كونه في مقام الأهمال و الأجمال يحتاج الى احراز ذلك، و الآ فطبع الكلام والمتكلم يقتضى ان يكون في مقام البيان، و ذلك واضح.

الثالث:

عدم ذكر القيد: من المتّصل و المنفصل، لأنّه مع ذكر القيد لا يمكن ان يكون للكلام اطلاق، و ذلك ايضاً واضح.

فاذا تمّت هذه الأمور الثلاثة، فلاحالة استفاد من الكلام الأطلاق، و لا يحتاج في استفادة الأطلاق الى شئٍ آخر وراء هذه الأمور الثلاثة.

نعم: ذكر في الكفاية (١) امرا رابعا، وهو عدم وجود القدر المتيقّن في مقام التّخاطب. و المراد من وجود القدر المتيقّن في مقام التّخاطب، هو ثبوت القدر المتيقّن بحسب دلالة اللفظ و ظهوره، لا بحسب الحكم و واقع الأرادة، فإنّ ثبوت المتيقّن بحسب

واقع الأرادة ممّا لايتوهم دخله في صحّة التعويل على المطلقات، وأنّما الّذى يمكن دخله في ذلك هو عدم وجود المتيقّن في مقام التّخاطب ومرحلة دلالة اللفظ و ظهوره.

و الأنصاف: أنّ وجود المتيقّن في هذه المرحلة ايضاً ممّا لا دخل له بالمقام، الآ اذا رجع الى انصراف اللفظ الى القدر المتيقّن، او انصراف اللفظ عمّا عداه، على اختلاف في كيفية الأنصراف. واما مع عدم رجوعه الى الأنصراف فهو ممّا لا عبرة به، كان هناك قدر متيقّن في مقام التّخاطب او لم يكن، فانه على اى حال يصحّ التعويل على المطلق من غير فرق بين ان نقول: أنّ المراد من كون المتكلّم في مقام البيان، كونه في مقام بيان كلّ ماله دخل في متعلّق حكمه و موضوعه النفس الأمرى - كما هو الحقّ والمختار - او كونه في مقام بيان ماله دخل في ضرب القاعدة و القانون، كما هو مسلكه (قده) من أنّ المطلقات أنّها وردت لضرب القاعدة و القانون لالبيان المراد النفس الأمرى، فانه على كلّ تقدير يكون وجود القدر المتيقّن في مقام التّخاطب لا اثر له، لانه لو كان المراد النفس الأمرى او القانونى هو القدر المتيقّن في مقام التّخاطب لا حلال بيانه و ما بيته، و ليس وجود المتيقّن بيانا و لا يصلح للبيانىة، فانّ من اوضح مصاديق القدر المتيقّن في مقام التّخاطب هو ورود العامّ و المط في مورد خاصّ كقوله عليه السلام: (١) خلق الله الماء طهورا - في مورد السّؤال عن ماء بئر بضاعة، فانّ المورد هو المتيقّن المراد من اللفظ المط مع انه لا يخصّص المط بالمورد، و لا قال به احد ولا هو (قده) قال به.

فمن ذلك يظهر: أنّ وجود القدر المتيقّن في مقام التّخاطب ممّا لا اثر له، و لا يصلح لهدم الأطلاق، بل حاله حال وجود المتيقّن في الحكم و المراد النفس الأمرى الّذى اعترف (قده) بانّه ممّا لا اثر له.

نعم: لو كان تأسيس مقدمات الحكمة لأجل خروج الكلام عن اللّغوية وعدم بقاء المخاطب في حيرة بحيث لا يفهم من الكلام شيئا، لكان لثبوت القدر المتيقّن دخل في ذلك، لأنّ وجود المتيقّن في البين يوجب خروج الكلام عن اللّغوية و أنّ المخاطب يفهم عن الكلام ذلك، الآ أنّ تأسيس مقدمات الحكمة ليس لأجل

ذلك، بل لأجل استخراج ما هو الموضوع النفسى الأمري، او لأجل استخراج ما اراده المتكلم من اللفظ بالأرادة الأستعمالية من باب ضرب القاعدة و انقانون، على ما اختاره (قده). و ثبوت القدر المتيقن في مقام التخاطب لادخل له في ذلك، لأنه لا يكون بيانا ولا يصلح للبيانية، إلا اذا رجع القدر المتيقن الى حد الأنصراف، سواء كان من الأنصراف اليه، ليكون بمنزلة القيد المذكور في الكلام ويكون المتكلم كأنه بين القيد في اللفظ. او كان من الأنصراف عنه، بحيث يكون اللفظ منصرفا عما عدى القدر المتيقن و ان لم ينصرف اليه بخصوصه، فيكون القدر المتيقن ح مما يصلح للبيانية و ان لم يكن مقطوع البيانية كما في القسم الأول. ولكن مجرد وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يصلح لأن يكون بيانا ولا لأن يكون مما يصلح للبيانية، والآ لكان المورد اولى بذلك، لأنه اوضح مصاديق القدر المتيقن، مع أنه قد عرفت عدم الألتزام به.

فتحصل: ان الأطلاق يتوقف على امرين لا ثالث لهما. الأول: كون المتكلم في مقام البيان. الثانى: عدم ذكر القيد متصلا كان او منفصلا، فان من ذلك يستكشف انا عدم دخل الخصوصية في متعلق حكمه النفس الأمري، قضية تطابق عالم الثبوت لعالم الأثبات

الأمر الخامس:

بعد ما عرفت ان اسماء الأجناس موضوعة لللابشرط المقسمى، ظهر لك: ان التقييد لا يوجب المجازية، كما عليه المحققون من المتأخرين، فان اللفظ لم يستعمل ح الآ في معناه، و الخصوصية أنها تستفاد من دال آخر.

نعم: المجازية أنها تلزم بناء على مقالة المشهور: من كون الألفاظ موضوعة لللابشرط القسمى و ان الأطلاق يستفاد من نفس اللفظ بحسب وضعه، فالتقييد يوجب استعمال اللفظ في خلاف معناه، لأن التقييد يضاد الأطلاق من غير فرق بين التقييد المتصل او المنفصل، فان التقييد لامحالة يوجب انسلاخ اللفظ عن الخصوصية المأخوذة فيه التي هى الأطلاق و تساوى كل خصوصية و نقيضها، و لا يمكن بقاء تلك الخصوصية مع التقييد متصلا كان او منفصلا، فالتقييد بناء على

مسلك المشهور لامحة يوجب المجازية. كما أنه بناء على ما هو الحق: من وضع الألفاظ للابشرط المقسمى لا يوجب المجازية مط، متصلًا او منفصلاً. فالقول بالتفصيل بين المتصل و المنفصل - بعدم استلزام التقييد للمجازية في الأول و استلزامه في الثاني - مما لاوجه له على كل حال، و ذلك واضح، إلا أنّ الشأن في صحّة اخذ الأطلاق مدلولاً لفظياً.

إذا عرفت هذه الأمور

فاعلم: أنّ الكلام يقع ح في حمل المط على المقيد، والبحث عن ذلك يقع

من جهات:

الجهة الأولى:

أنه إذا ورد مط و مقيد متنافيان، فلا بد من الجمع بينهما بحمل الأمر في المط على المقيد، لا بحمل الأمر في المقيد على الاستحباب و كونه افضل الأفراد، و لا بكونه من قبيل الواجب في واجب مط، من غير فرق بين كون ظهور الأمر في المط في الأطلاق اقوى من ظهور الأمر في المقيد في التقييد، او اضعف، فإنه على كل حال لا بد من حمل المطلق على المقيد من غير ملاحظة اقوى الظهورين. و ذلك لأنّ الأمر في المقيد يكون بمنزلة القرينة على ما هو المراد من الأمر في المط، و الأصل الجارى في ناحية القرينة يكون حاكماً على الأصل الجارى في ذى القرينة.

أما كونه بمنزلة القرينة، فلاّنه وان لم يتحصّل لنا بعد ضابط كلى في المايز بين القرينة و ذبها، إلا أنّ ملحقات الكلام: من الصّفة، و الحال، و التّميز، بل المفاعيل، تكون غالباً بل دائماً قرينة على اركان الكلام: من المبتداء و الخبر والفعل و الفاعل.

نعم: في خصوص المفعول به مع الفعل قد يتردّد الأمر بينهما في أنّ آيا منها قرينة و الآخر ذو القرينة، كما في قوله: لا تنقض اليقين بالشك، فإنه كما يمكن ان يكون عموم اليقين - في تعلّقه بما له من اقتضاء البقاء و عدمه - قرينة على ما اريد من التقض الذى لا بد من تعلّقه بما له اقتضاء البقاء، كذلك يمكن العكس. و من هنا وقع الكلام في اعتبار الاستصحاب عند الشك في المقتضى. و كذا في (لا تضرب

احدا) فإنه يمكن ان يكون عموم الأُحد للأحياء و الأموات قرينة على ان المراد من الضرب الأعم من المولم وغيره، ويمكن العكس.

و بالجمله: لا يمكن دعوى الكلية في باب الفعل و الفاعل و المفعول به، بل قد يكون الفعل قرينة على المفعول به، وقد يكون المفعول به قرينة على الفعل، إلا أنه فيما عدى ذلك من المتممات و ملحقات الكلام كلها تكون قرينة على ما اريد من اركان الكلام.

و اذا عرفت ذلك فنقول: ان الأصل الجارى في القرينة يكون حاكما على الأصل الجارى في ذبها من غير ملاحظة اقوى الظهورين، كما هو الشأن في كل حاكم و محكوم. و من هنا كان ظهور (يرمى) في رمى التبل مقدما على ظهور (اسد) في الحيوان المفترس، وان كان ظهور الأول بالأطلاق و الثاني بالوضع و الظهور المستند الى الوضع اقوى من الظهور المستند الى الأطلاق.

والسر في ذلك: هو ان اصالة الظهور في (يرمى) تكون حاكمة على اصالة الحقيقة في (اسد)، لأن الشك في المراد من (الأسد) يكون مسببا عن الشك في المراد من (يرمى)، و ظهور (يرمى) في رمى التبل يكون رافعا لظهور (الأسد) في الحيوان المفترس. فلا يبقى للأسد ظهور في الحيوان المفترس حتى يدلّ بلازمه على ان المراد من (يرمى) رمى التراب، فانّ الدلالة على اللّازم فرع الدلالة على الملزوم، و ظهور (يرمى) في رمى التبل يرفع دلالة الملزوم.

و بذلك يندفع ما ربّما يقال: ان مثبتات الأصول اللفظية حجة، فكما ان اصالة الظهور في (يرمى) تقتضى ان يكون المراد من الأسد هو الرجل الشجاع، كذلك اصالة الحقيقة في الأسد تقتضى ان يكون المراد من (يرمى) رمى التراب، لأنّ لازم اصالة الحقيقة هو ذلك.

توضيح الدفع: هو ان (يرمى) بمدلوله الأولى يقتضى ان يكون المراد من الأسد هو الرجل الشجاع، لأنّ (يرمى) عبارة عن رمى التبل و ذلك عبارة اخرى عن الرجل الشجاع. وهذا بخلاف اسد، فإنه بمدلوله الأولى غير متعرض لحال (يرمى) و ان المراد منه رمى التراب، بل مدلول الأولى ليس الا الحيوان المفترس.

نعم: لازم ذلك هو ان يكون المراد من (يرمى) رمى التراب، ودلالته على لازمه فرع دلالته على مدلوله وبقاء ظهوره فيه، وظهور (يرمى) يكون مصادما لظهور (اسد) في الحيوان المفترس و هادما له، فلا يبقى له ظهور في الحيوان المفترس حتى يدلّ على لازمه و ذلك واضح.

و اذ عرفت ذلك ، ظهر لك : أنّ المقيد يكون بمنزلة القرينة بالتسبة الى المطلق، لأنّ القيد لا يخلو: اما من ان يكون و صفا، او حالا، او غير ذلك من ملحقات الكلام، وقد تقدّم أنّ ملحقات الكلام كلّها تكون قرينة، واصالة الظهور في المقيد تكون حاکمة على اصالة الظهور في المط حتى لو فرض أنّ ظهور المطلق في الأطلاق اقوى من ظهور المقيد في التقييد، فلا يبقى للمط ظهور في الأطلاق حتى يحمل الأمر في المقيد على الأستحباب، او واجب في واجب. هذا اذا كان القيد متصلا.

و اما اذا كان منفصلا، كما لو قال: اعتق رقبة، و قال ايضا: اعتق رقبة مؤمنة، فتميز أنّ المنفصل يكون قرينة او معارضا، هو ان يفرض متصلا و أنّه في كلام واحد، فإنّ ناقض صدر الكلام ذيله يكون معارضا، و ان لم يكن مناقضا يكون قرينة. ففي المثال لا بدّ من فرض المؤمنة متصلة بقوله: (اعتق رقبة) الوارد اوّلا، اذ الذي يوهم المعارضة هو قيد المؤمنة، و الآ فالدليلان يشتركان في وجوب عتق الرقبة، فالذي لا بدّ من فرضه متصلا هو قيد المؤمنة، و معلوم: أنّ التقييد بالمؤمنة تكون قرينة على المراد من المطلق. فلا فرق بين المتصل و المنفصل سوى أنّ المتصل يوجب عدم انعقاد الظهور للمطلق، و في المنفصل ينعقد الظهور الآ أنّه يهدم حجّيته. و لعلّه يأتي لذلك مزيد توضيح انشاء الله.

الجهة الثانية:

قد عرفت: أنّ مورد حمل المطلق على المقيد أنّما هو في صورة التنافي، و التنافي لا يكون الآ بوحدة التّكليف، و وحدة التّكليف تارة: يعلم بها من الخارج فهذا ممّا لا اشكال فيه. و اخرى: تستفاد وحدة التّكليف من نفس الخطابين. و تفصيل ذلك: هو أنّه اما ان يذكر السبب لكلّ من المطلق و المقيد، و اما

ان لا يذكر السبب في كلّ منهما، واما ان يذكر السبب في احدهما دون الآخر. و صورة ذكر السبب في كلّ منهما، اما ان يتحد السبب، و اما ان يختلف، فهذه صور اربع لاختامس لها.

الصورة الأولى:

ما اذا ذكر السبب في كلّ منهما مع اختلافه، كما اذا ورد: ان ظهرت فاعتق رقبة، و ان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة، فهذا لا اشكال فيه في عدم حمل المطلق على المقيّد، لعدم التنافي بينهما، وذلك واضح.

الصورة الثانية:

ما اذا اتحد السبب كما لو قال: ان ظهرت فاعتق رقبة، و ان ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة، و في هذه الصورة ايضاً لا اشكال في حمل المط على المقيّد، لأنه من نفس وحدة السبب يستفاد وحدة التكليف، فيتحقق التنافي بينهما.

الصورة الثالثة:

ما اذا ذكر السبب في احدهما دون الآخر، كما لو قال: اعتق رقبة - بلا ذكر السبب، و قال ايضاً: ان ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة، او بالعكس، بان ذكر السبب في المط دون المقيّد، و في هذه الصورة يشكل حمل المط على المقيّد، لأنه لا يتحقق هنا اطلاقان و مقيدان: احدهما في ناحية الواجب و هو عتق الرقبة مط و عتق الرقبة المؤمنة، و ثانيها في ناحية الوجوب و التكليف و هو وجوب العتق غير مقيد بسبب و وجوب العتق مقيداً بسبب خاص من الظهار في المثال المذكور. و تقييد كلّ من الأطلاقين يتوقف على تقييد الأطلاق الأخر، فيلزم الدور.

بيان ذلك : هو انه قد عرفت ان حمل المط على المقيّد يتوقف على وحدة التكليف، و في المثال تقييد احد الوجوبين بصورة تحقق سبب الآخر يتوقف على وحدة المتعلّق، اذ عند اختلاف متعلّق التكليف لا موجب لحمل احد التّكليفين على الآخر، كما لو ورد تكليف مطلق متعلّق بشيء، و ورد تكليف مقيد متعلّق بشيء آخر. و وحدة المتعلّق في المقام يتوقف على حمل احد التّكليفين على الآخر، اذ لو لم يحمل احد التّكليفين على الآخر ولم يقيد وجوب العتق المطلق بخصوص صورة الظهار

لم يتحقق وحدة المتعلق، لأنَّ احد المتعلقين هو عتق الرقبة المطلقة، ومتعلق الآخر هو عتق الرقبة المؤمنة، فيتوقف حمل احد المتعلقين على الآخر على حمل احد التكليفين على الآخر، ويتوقف حمل احد التكليفين على الآخر على حمل احد المتعلقين على الآخر، فيلزم الدور من حمل المط على المقيد في هذه الصورة، والظاهر أنه لا دافع له، فتأمل.

الصورة الرابعة:

ما اذا لم يذكر السبب في احدهما و كان كلَّ منها مط بالنسبة الى ذكر السبب، وفي هذه الصورة لابد من حمل المط على المقيد اذا كان المطلوب في كلَّ منها صرف الوجود لامط الوجود، ولا يتوقف الحمل في هذه الصورة على العلم بوحدة التكليف من الخارج، بل نفس كون المطلوب فيها صرف الوجود مع كون التكليف الزامياً يقتضى حمل المط على المقيد. وذلك لأنَّ قوله: اعتق رقبة مؤمنة. يقتضى ايجاد صرف وجود عتق الرقبة المؤمنة، ومقتضى كون الحكم الزامياً هو أنه لابد من ايجاد عتق الرقبة المؤمنة وعدم الرضا بعتق الرقبة الكافرة، والمفروض انَّ المطلوب في المطلق ايضاً صرف الوجود، ومقتضى كون المطلوب صرف وجود العتق و ايجاب عتق الرقبة المؤمنة هو وحدة التكليف و كون المطلوب هو المقيد ليس الآ. ومن هنا يظهر: انَّ الركن في حمل المط على المقيد، هو كون الحكم الزامياً، ولايجرى في التكاليف المستحبة، وسيأتي لذلك مزيد توضيح انشاء الله تعالى.

الجهة الثالثة:

الكلام في حمل المط على المقيد، هو فيما اذا لم يكن دليل المقيد واردا لبيان المانع، و الجزئية، و الشرطية، بان يكون امرا او نهيا غيرياً، فانه لو كان كذلك فلاشكال في حمل المط على المقيد، و ذلك واضح. فالكلام في المقام انما هو فيما اذا كان امر المقيد او نهيه نفسياً.

ثم انَّ المطلوب في المط و المقيد اما ان يكون صرف الوجود، واما ان يكون مط الوجود. فان كان المطلوب مطلق الوجود فلا موجب لحمل المطلق على المقيد، الآ اذا اقتضاه خصوص المقام، من غير فرق بين ان يكون ذلك في التكاليف او

في الوضعيات، وبين ان يكون التّكليف امرأً او نهياً، وبين ان يكون الزامياً او استحبابياً، فانه لامنافات بين المطلق و المقيّد . نعم: ذكر المقيّد عقيب المطلق لابد ان يكون لخصوصية ولو كانت تلك الخصوصية شدة الأهتمام بالمقيّد، الا ان ذلك لا يوجب الحمل، فلا منافات بين قوله: في الغنم زكوة، وبين قوله: في الغنم السائمة زكوة، الا اذا علم من خصوصية المقام انّ القيد سيق لبيان التقييد، فيندرج في الأمر والنهي الغيرى الذى تقدّم انّ التقييد فيه لازم الغيرية. هذا اذا كان المطلوب مطلق الوجود.

واما اذا كان المطلوب صرف الوجود فتارة: يكون احدهما امرا و الآخر نهياً. و اخرى: يكون كلّ منهما امرا او كلّ منهما نهياً. فان كان الأول فلا يخلو اما ان يندرج في باب النهى عن العبادة، و اما ان يندرج في باب المطلق والمقيّد، و اما ان يندرج في باب اجتماع الأمر و النهى، و اما ان يندرج في باب تعارض العموم من وجه، و يلحق كلّ باب حكمه. ففي مثل قوله (صلّ و لا تصلّ في الحرير) يكون من النهى عن العبادة. و في مثل قوله (اعتق رقبة و لا تعتق الرقبة الكافرة) يندرج في باب المط و المقيّد، و لابد من حمل المطلق على المقيّد و لا يحمل النهى على الكراهة، لما تقدّم من حكومة اصالة الظهور في المقيّد على المط، فظهور النهى في الحرمة يكون مقدّما على ظهور المط في الأطلاق. هذا اذا كانت النسبة بين الدليلين العموم المط، كما هو محلّ البحث. و ان كانت النسبة العموم من وجه فيندرج اما في باب اجتماع الأمر و النهى، اذا كانت نسبة العموم من وجه بين نفس متعلّق التّكليف وهو الفعل و الترك المطالب به الصادر من المكلف اختيارا كقوله: صلّ و لا تغصب، و اما في باب التعارض بالعموم من وجه اذا كانت النسبة بين متعلّق المتعلّق من الموضوعات الخارجية كقوله: اكرم العلماء و لا تكرم الفساق، هذا اذا كان احد الدليلين امرا و الآخر نهياً.

و ان كان كلّ منهما امرأً او نهياً مع كون المطلوب صرف الوجود فتارة: يكون الحكم الزامياً، و اخرى: استحبابياً. فان كان الزامياً فتارة: يكون الأطلاق و التقييد في كلّ من الوجوب و الواجب، بان كان الوجوب في احدهما مطلقا و في

الآخر مقيداً والواجب ايضاً كذلك كقوله: اعتق رقبة، وقوله: ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة، وهذا قد تقدّم حكمه: من أنه لا يحمل فيه المط على المقيد لاني طرف الوجوب و لاني طرف الواجب ، لأستلزامه الدور.

واخرى: يكون الأطلاق و التقييد في ناحية الوجوب فقط، او في ناحية الواجب فقط. فان كان في ناحية الوجوب فقط فتارة: يكون تقييد الوجوب بمثل الشرط و الغاية، بحيث تكون القضية ذات مفهوم، كقوله: اعتق رقبة، وقوله: ان جائك زيد فاعتق رقبة. و اخرى: يكون تقييد الوجوب بغير ذلك ممّا لا يقتضى المفهوم كقوله: اعتق رقبة، وقوله: اعتق رقبة عند الظهار. فان كان تقييد الوجوب بما يقتضى المفهوم فهذا خارج عن محل الكلام، فان مقتضى المفهوم هو انتفاء الوجوب عند عدم الشرط فيقيد الوجوب المطلق لا محالة. و ان كان تقييد الوجوب بما لا يقتضى المفهوم - كالمثال المتقدم - فحكمه حكم تقييد الواجب من لزوم حمل المط على المقيد، فان مقتضى قوله: عند الظهار اعتق رقبة، هو أنه عند الظهار لا بد من عتق الرقبة و عدم الرضا بتركه عند الظهار، و مقتضى اطلاق قوله: اعتق رقبة، هو جواز ترك العتق عند الظهار و العتق في غير حال الظهار، و حيث أنه لا يجتمع لزوم العتق عند الظهار مع جواز تركه عنده مع كون المتعلق واحداً و المطلوب صرف وجود العتق، فيتحقق المنافاة بين الوجوب المط و الوجوب المقيد ولا بد من حمل المط على المقيد. هذا اذا كان التقييد في ناحية الوجوب.

و اما اذا كان التقييد في ناحية الواجب كقوله: اعتق رقبة، وقوله: اعتق رقبة مؤمنة، فقد تقدّم الكلام فيه و أنه لا بد من حمل المط على المقيد.

و نزيد في المقام وضوحاً فنقول: انّ الاحتمالات في المثال اربعة:

- ١- احتمال ان يكون المطلوب واحداً و هو نتيجة حمل المط على المقيد.
- ٢- احتمال ان يكون الأمر في المقيد استجابياً فيكون المقيد افضل

الأفراد.

- ٣- احتمال ان يكون الأمر في المقيد لبيان كونه واجباً في واجب.

- ٤- احتمال ان يكون الواجب متعدداً و يكون هناك تكليفاً: تكليف

بالمط، و تكليف بالمقيّد.

و الأظهر من هذه الاحتمالات بحسب الأصول اللفظية: هو الاحتمال الأول، اذ الاحتمال الثاني قد تقدّم ضعفه، من حيث أنّ الأصول اللفظية الجارية في المقيّد لمكان كونه قرينة تكون حاكمة على الأصول اللفظية الجارية في المط، فيكون ظهور الأمر في المقيّد في الوجوب مقدّما على ظهور المط في الأطلاق، و لا تصل التوبة الى حمل الأمر في المقيّد على الاستحباب، لأنّ حمله على الاستحباب أنّها هو من جهة ظهور المط في الأطلاق و اقوائية ظهوره في ذلك من ظهور الأمر في المقيّد في الوجوب، و على فرض التساوى يتردّد الأمر بين الأمرين: بين حمل المط على المقيّد، و بين حمل امر المقيّد على الاستحباب، هذا. ولكن قد عرفت: أنّه في باب القرينة و ذبها لا يلاحظ أقوى الظهورين، بل يكون ظهور القرينة و ان كان اضعف مقدّما على ظهور ذبها و ان كان أقوى، فالاحتمال الثاني ساقط.

و كذا الحال في الاحتمال الثالث، بل هو اضعف من الثاني، فانه يلزم رفع اليد عن ظهور الأمر المقيّد في كون الواجب هو الجملة المركّب من القيد والمقيّد، اذ لو حمل الأمر فيه على كونه لبيان كون القيد من الواجب في الواجب يلزم ان يكون الواجب في قوله: اعتق ربة مؤمنة، هو خصوص القيد، و أنّه سيق لبيان وجوب ذلك فقط، و هذا ينافي ظهوره في وجوب الجملة و المركّب من القيد و المقيّد، فحمله على وجوب خصوص القيد يوجب هدم ظهوره بالمرّة، بل ذلك اردأ من حمل الأمر فيه على الاستحباب، لأنّ حمل الأمر على الاستحباب ليس بعزيز الوجود، بخلاف حمله على ذلك، فانه يحتاج الى دليل قوى مفقود في المقام.

فبقى الاحتمال الرابع، و هو تعدّد التّكليف، وقد تقدّم أنّ تعدّد التّكليف وكون الواجب هو كلّ من المط و المقيّد ينافي كون المطلوب هو صرف الوجود مع كون التّكليف بالمقيّد الزامياً، فإنّ معنى الألزام هو عدم الرضا بخلوّ صفحة الوجود عن المقيّد وانه لا بدّ من اشغال صفحة الوجود به، و هذا بخلاف المط فانه يقتضى جواز ترك القيد، فيتحقّق التّنافي بينهما، و يتعيّن ح حمل المط على المقيّد جمعا بين الدليلين، فتأمل جيّداً. هذا كلّه فيما اذا كان التّكليف بالمط و المقيّد الزامياً.

و اما اذا كان التّكليف استجابيا، ففي جميع اقسامه لاموجب لحمل المط على المقيد. اما اذا كان التّكليف الاستجابي في كلّ منها مط و كان التقييد في ناحية المستحبّ كما اذا قال: يستحبّ الدعاء، و قال ايضاً: يستحبّ دعاء كميل، فلأنّه لا يتحقّق شرط الحمل، اذ لامنافات بينها بعد ما كان المقيد جازي التّرك، فلاننافات بين استحباب الدعاء المط واستحباب الدعاء المقيد.

واما اذا كان التقييد في ناحية كلّ من التّكليف والمكلف به كما اذا قال: يستحبّ الدعاء، و قال ايضاً: ان جاء زيد يستحبّ دعاء كميل مثلاً، فلأنّه اذا كان التّكليف الألزامي على هذا الوجه لا يحمل فكيف بالتّكليف الاستجابي؟

و اما اذا كان التقييد في ناحية التّكليف فقط، فان لم يكن التقييد ممّا يقتضى المفهوم كما اذا قال: يستحبّ الدعاء، و قال ايضاً يستحبّ الدعاء عند رؤية الهلال، فلأنّه و ان قلنا في التّكليف الألزاميّ بالحمل، الآ انه في التّكليف الاستجابي لاموجب للحمل لمكان تفاوت مراتب الاستحباب. فلاننافات بين الاستحباب المطلق والاستحباب المقيد، بل ذهب شيخنا الأستاذ مدّ ظلّه الى عدم الحمل حتى فيما اذا كان التقييد يقتضى المفهوم كما اذا قال: يستحبّ الدعاء، و قال ايضاً: ان جئت زيد يستحبّ الدعاء، فانّ تفاوت مراتب الاستحباب يكون قرينة على عدم ثبوت المفهوم للقضيّة الشرطيّة. و المسئلة بعد لا تخلو عن الأشكال، بل ربّما يستشكل في القسم السابق، بل فيما اذا كان التقييد في ناحية المستحبّ فقط. فتأمل في المقام جيّداً.

وقد تمّت مباحث المط و المقيد في الليلة التاسعة والعشرين من شهر ربيع

الأول سنة ١٣٤٨

وله الحمد أولاً و آخراً

و انا العبد المذنب محمّد على الكاظمي الخراساني.

فهرس فوائداصول

مقدمة الأستاذ المحقق محمود الشهابي الخراساني

نشأة علم الأصول و سيره و ارتقائه

٣

تعريف علم الاصول و بيان موضوعه و مسائله و غايته

١٩

الضابطة الكلية لمعرفة مسائل علم الأصول

١٩

المايزين المسئلة الأصولية والقاعدة الفقهية

٢٠

تفسير العرض الذاتي والعرض الغريب

٢٢

بيان النسبة بين موضوع العلم وموضوع كل مسألة من مسائله

٢٣

اشكال لزوم اخذ عقد الحمل في عقد الوضع و بيان حله

٢٤

المايزين العلوم، و بيان وجه العدول عن مسلك المشهور

٢٥

بيان ما قيل: من ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات و تمايز المواعاة بتمايز الحيشيات

البحث في موضوع علم الاصول

٢٦

الاشكالات الواردة على اخذ الموضوع خصوص الأدلة الاربعة

٢٨

تحقيق انه لا داعي لجعل موضوع علم الاصول خصوص الأدلة الاربعة

المبحث الاول في بيان ماهية الوضع

٢٩

تقسيم الوضع الى التعيني والتعيني، والاشكال عليه

٣١

تقسيم الوضع بحسب الوضع والموضوع له الى اربعة اقسام

٣٣

في بيان معاني الحروف والمايزينها و بين الأسماء

الصفحة	الموضوع
٣٥	شرح ما قيل : من أنّ الاسم مادّ على معنى في نفسه والحرف مادّ على معنى في غيره
٣٧	تقسيم معاني الألفاظ الى الاخطارية والايجابيّة
٣٨	الاشكال على كون جميع معاني الحروف ايجاديّة ، وحلّه
٣٩	بيان معنى (النسبة) واقسامها وترتيبها
٤٠	تحقيق معنى قول النحاة في تعريف الظرف المستقر واللغو
٤٢	تحقيق كون معاني الحروف كلّها ايجاديّة
٤٣	بيان أنّ النسبة بين المعاني الحرفية والمعاني الاسميّة هي النسبة بين المصداق والمفهوم
٤٤	قوام المعنى الحرفي بامور اربعة
٤٥	بيان الفرق بين المعاني الايجاديّة في باب الحروف والمعاني الايجاديّة في باب الانشائيات
٤٧	تضعيف مقالة من يقول : ليس للحروف معنى اصلا بل انما هي علامات
	فساد القول باتحاد المعنى الاسمي والمعنى الحرفي وانما لم يصح استعمال احدهما مكان الآخر
٤٧	باشرط الواضع
٥٠	الاشكال على ما عرّف به الحرف : من انه مادّ على معنى في الغير
٥١	بيان معنى ماروى عن امير المؤمنين (عليه السلام) من قوله : الأسم ما أنباعن المسمّى الخ
٥١	تحقيق مبدء الاشتقاق وانه ليس بمصدر ولا اسم مصدر
٥٣	الفرق بين معاني الاسماء والافعال والسرفي تثليث اقسام الكلمة
	بيان المراد من قوله عليه السلام (والفعل ما انبأ عن حركة المسمى) وانه هو الحركة من القوة
٥٣	الى الفعل
٥٤	تحقيق الموضوع له في الحروف ، هل انه عام او خاص ؟
٥٤	تفسير الكلية والجزئية في الحروف ، وانها بمعنى آخر غير ما تصف الاسماء بها
٥٧	وقوع المفاهيم الاسميّة في عقد الحمل ، وعدم صحّة وقوع المفاهيم الحرفيّة فيه
٥٨	انّ الحق هو كلفة المعنى الحرفي وكون الموضوع له فيه عامّا

المبحث الثاني في الصحيح والاعم

- ملاحظة الصحة بالنسبة الى الاجزاء والشرائط السابقة للأمر و بالنسبة الى الاجزاء والشرائط
اللاحقة للأمر
٦٠
- ردّ توهم أنّ الصلاة وضعت للأفراد الطولية والعرضية بالاشتراك اللفظي وانها من قبيل الوضع
العام والموضوع له الخاص
٦١
- الاشكال في تصوير الجامع المسمّى على كلّ من القول بالصحيح والأعمّ
بيان ما قيل: من أنّ الجامع بين الافراد الصحيحة هو (المسمّى) والاشارة اليه اما من ناحية
المعلول واما من ناحية العلة و بيان ما فيه من الاشكالات
٦٥
- بسط الكلام في المايزين باب الدواعى و بين باب المسببات التوليدية وأنّ الملاكات هل هي
من قبيل الدواعى او من قبيل المسببات
٦٧
- تصوير الجامع بناء على الاعمّ والمناقشة في الوجوه التي ذكرها
فساد توهم ان تكون الصلوة من الماهيات القابلة للتشكيك
٧٤
- ٧٥
- بيان ما قيل في الثمرة بين القول بالصحيح والأعمّ
٧٧
- اشكال جريان الأصل في المعاملات على القول بالصحيح، وحله
٧٩

المبحث الثالث في المشتق

- اختصاص النزاع بالعناوين العرضية لا الذاتية التي يتقوم بها الذات
٨٣
- في ان المراد من المشتق كل عنوان عرضي كان جارياً على الذات متحداً معها وجوداً
٨٤
- نقل ما حكى عن (القواعد) من تفريع مسألة الرضاع على المشتق
٨٥
- بيان الفرق بين المحمول بالضميمة والخارج المحمول
٨٨
- الاستشكال في ادراج مثل اسم الزمان في محلّ النزاع
٨٩
- تحقيق أنّ المراد من الحال هو حال التلبس بالمبدء
٩٠
- تحقيق المراد من الحال في قول النحاة حيث قالوا: (انّ اسم الفاعل ان كان بمعنى الحال يعمل
عمل الفعل المضارع)
٩٠
- في ان البحث في باب المشتق انما يكون في مفهومه الافرادى، فلا يرتبط بالمقام اختلاف الشيخ
والفاراني
٩١

- بيان المراد من (الاستعمال) و(التطبيق) والفرق بينها وعدم اتصاف التطبيق والانطباق بالحقيقة والمجاز ٩٣
- في بيان مبدء الاشتقاق، وعدم الترتب بين صيغها ٩٦
- تحقيق وجود الترتب بين المعاني التي تكفلتها الصيغ ٩٩
- شرح ما قيل: من ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف ١٠١
- رد ما اشتهر: من ان المضارع يكون بمعنى الحال والاستقبال ١٠٢
- في بساطة المشتق وتركيبه ١٠٣
- تحقيق ما حكى عن الشيخ (ره) من قياس المشتق بالجوامد من حيث عدم اخذ الذات فيه ١٠٤
- تحقيق ما حكى عن الميرزا الشيرازي: من انه لو كانت الذوات الشخصية مأخوذة في مفهوم المشتق يلزم ان يكون من متكثر المعنى ١٠٧
- استدلال السيد الشريف (ره) على بساطة المشتق ١٠٩
- ايراد (صاحب الكفاية) على (الفصول) و(السيد الشريف) ١١١
- اشكال (السيد الشريف) على اخذ مصداق الشئ في مفهوم المشتق بلزوم الانقلاب، وايراد (صاحب الفصول) عليه ١١٣
- في شرح ما يقال: من ان الفرق بين المشتق ومبده هو البشروط اللائحة واللابشرطية ١١٦
- بيان الاقوال في وضع المشتق، للمتلبس بخصوصه اولاً لاعم ١١٩
- تحقيق ان المشتق موضوع لخصوص المتلبس ومجازي في غيره ١٢٠
- اشكال عدم تصور الجامع بين التلبس والانقضاء حتى على القول بالتركيب ١٢١
- بيان ما استدل به القائل بالاعم ١٢٤
- ضعف التمسك بآيتي السرقة والزنا للقول بالاعم ١٢٥

المقصد الأول في الاوامر

- ذكر معاني مادة الأمر واشكال تصور الجامع بين المعاني ١٢٨
- ذكر معاني صيغة الأمر، وتحقيق انها من قبيل الدواعي لا يجاد النسبة الايقاعية ١٢٩
- في تباير الطلب والارادة ١٣٠

الصفحة	الموضوع
١٣٢	عدم امكان دفع شبهة الجبر الآ بالقول بتغاير الطلب والارادة
١٣٤	في طريق استفادة الوجوب من الصيغة، واختيار أنها بحكم العقل

في التبعدي والتوصلي

١٣٧	بيان معنى التبعدي والتوصلي وان كلاً منها على معنيين
١٣٨	تحقيق اصالة التبعدي بمعنى اعتبار المباشرة والارادة والاختيار والاباحة
١٤٢	مقتضى الأصل العملي في المسئلة
١٤٥	تحقيق اصالة التبعدي بمعنى اعتبار قصد الأمر والجهة
١٤٥	انقسامات متعلق الحكم وموضوعه
١٤٨	ابطال اخذ العلم بالحكم في الموضوع بلزوم تقدم الشيء على نفسه
١٥١	بيان مذهب الاستاذ، وهو كفاية كون الفعل (لله) ولومع عدم قصد الامثال
١٥٢	الاشكال على الاستاذ بانّ الداعي علة للارادة فلا يعقل ان يكون معلولاً للارادة
١٥٢	في امتناع اخذ العبادية في متعلق الأمر، ووجوه التفصي عن الاشكال
١٥٥	تحقيق عدم جريان الأصلين في المسئلة
١٥٧	عدم صحة الاستدلال بالآيات والأخبار على اصالة التبعدي
١٥٨	دفع ما يتوهم من كلام الشيخ (ره) من التمسك بقاعدة الاجزاء العقلية لاصالة التوصلية
١٥٩	في بيان نتيجة الاطلاق والتقييد
	بيان الفرق بين استكشاف نتيجة الاطلاق في المقام واستكشاف الاطلاق
١٦٠	في ساير المقامات
١٦٠	تقريب اعتبار قصد الامثال من ناحية الغرض
١٦١	تحقيق انحصار كيفية الاعتبار بمتمم الجعل، وبيان وجه الاصطلاح بذلك
١٦٢	دفع ما في بعض الكلمات: من الاشكال على تعدد الأمر، وتحقيق ان ملاك الامرين واحد
١٦٢	بيان ما افاده بعض الاعلام: من ان التبعدي من الأحكام العقلية
١٦٣	في بيان ما يقتضيه الأصل العملي في المسئلة
١٦٣	فساد توهم الفرق بين المحصلات الشرعية والمحصلات العقلية

١٦٦ بيان الفرق بين تعلق الأمر بالاسباب وبين تعلقه بالمسببات، والايراد عليه

في الواجب المطلق والمشروط

- ١٧٠ بيان الفرق بين القضية الخارجية والحقيقيةة
- تحقيق ان الاشكال على الشكل الأول بلزوم الدورانها نشأ من الخلط بين القضية الخارجية والقضية الحقيقيةة
- ١٧٢
- ١٧٣ الجهات التي تمتازها القضية الخارجية عن القضية الحقيقيةة
- ١٧٨ الأحكام الشرعية مشروطة بموضوعاتها ثبوتاً واثباتاً
- ١٧٩ في تحقيق مرجع الشرط وأنه راجع الى مفاد الجملة
- ١٨٠ ظهور بطلان ما في التقارير من ارجاع الشرط الى المادة، واعتذار السيد الشيرازي عنه
- ١٨٣ بيان الفرق بين المقدمة الوجوبية والمقدمة الوجودية
- ١٨٥ تقرير قول (صاحب الفصول) في الواجب المعلق
- وضوح امتناع الواجب المعلق في الاحكام الشرعية التي تكون على نهج القضايا الحقيقيةة
- ١٨٦
- ١٨٨ امتناع الواجب المعلق، على فرض كون الأحكام من قبيل القضايا الخارجية ايضاً
- بيان الامر الذي الجأ (صاحب الفصول) الى الالتزام بالواجب المعلق، وهو فتوى الفقهاء بلزوم
- ١٩٤ تحصيل المقدمات المفوتة قبل حصول الشرط
- ١٩٤ بيان وجه وجوب تلك المقدمات قبل وجوب ذبها
- ١٩٥ دفع الاشكال باعتبار الملاك، و بيان عدم تماميته

الكلام في المقدمات المفوتة

- ١٩٧ تقسيم القدرة الى العقلية والشرعية، و بيان احكامها
- ١٩٧ لزوم تحصيل المقدمات العقلية وحرمة تفويتها
- ١٩٨ تفصيل القول في القدرة الشرعية
- الكلام في وجوب التعلّم، وما يظهر من الشيخ (ره) من ادراج المقام في باب المقدمات المفوتة،

الصفحة	الموضوع
٢٠٤	والاشكال عليه
٢٠٦	التفصيل بين ماتعم به البلوى ومالا تعم
٢٠٨	في كيفية فعلية وجوب الصوم
٢٠٩	ضعف ابتناء المسألة على الشرط المتأخر والواجب المعلق
٢١٢	في كيفية فعلية وجوب الصلوة
٢١٣	حكم صورة الشك في أن المشروط هو الوجوب؟ او الواجب؟
٢١٣	بيان ما قيل في المقام: من تقديم تقييد المادة على تقييد الهيئة، واليراد عليه
٢١٥	بيان ما ذكره الشيخ (ره) من الوجهين لرجوع القيد الى المادة

في الواجب النفسى والغيرى وتعريفها

٢٢٠	فما يقتضيه الأصل اللفظى عند الشك في المسئلة
٢٢٢	تحقيق ان الشك في الوجوب الغيرى له اقسام ثلاثة ولكل حكم يخصه
٢٢٤	في استحقاق الثواب والعقاب على فعل الواجب الغيرى وتركه
٢٢٦	في الطهارات الثلث والاشكال على ترتب الثواب عليها وقصد التعبد بها
٢٢٩	الأشارة الى ضابط تبدل الاحكام بعضها مع بعض
٢٣١	بعض الفروع المتعلقة بباب الطهارات

في الواجب التعينى والتخيبرى

٢٣٢	الوجوه الأربعة التى ذكرها لتصوير الواجب التخيبرى
٢٣٥	تصوير التخيبرى بين الأقل والأكثر

في الواجب العينى والكفائى

٢٣٥	تحقيق أن البحث فيه هو البحث في الواجب التخيبرى
-----	--

في الواجب الموقت

٢٣٦	مقتضى القاعدة في الفائت الموقت
-----	--------------------------------

- ٢٣٧ في ما يقتضيه دليل القضاء
هل يمكن احراز (الفوت) الذى اخذ موضوعاً في دليل القضاء باستصحاب عدم الفعل في الوقت؟
٢٣٩

اشارة اجمالية الى مسألة المرة والتكرار والفور والتراخي

مباحث الاجزاء وذلك في مقامات

- ٢٤١ المقام الأول: في اقتضاء الاتيان بمتعلق كل امر للإجزاء عن نفس ذلك الأمر عقلاً
٢٤٢ مسألة تبديل الامتثال وتحقيق القول فيه
المقام الثاني: في اقتضاء المأني به بالامر الثانوى للإجزاء بالنسبة الى القضاء في خارج الوقت
٢٤٣ تحقيق اجزاء الامر الثانوى بالنسبة الى الإعادة في الوقت عند زوال العذر
٢٤٥ المقام الثالث: في اقتضاء المأني به بالامر الظاهرى الشرعى للإجزاء عن الامر الواقعى عند انكشاف الخلاف، والبحث فيه يقع من جهات
٢٤٦ الجهة الاولى: في اقتضاء مؤدى الطرق والامارات في باب الاحكام الكلية الشرعية للإجزاء عند انكشاف الخلاف قطعاً
الجهة الثانية: في اقتضاء مؤدى الأمارات في باب الموضوعات للإجزاء عند انكشاف الخلاف قطعاً
٢٤٨ الجهة الثالثة: في اقتضاء مؤدى الأصول العملية الشرعية للإجزاء، واختيار بعض الأعلام
٢٤٨ الاجزاء في المقام بنحو الحكومة
٢٤٩ اربع اشكالات للأستاذ على الحكومة في هذا المقام
الجهة الرابعة: في اقتضاء المأني به بالأمر الظاهرى الشرعى للإجزاء عند انكشاف الخلاف
٢٥١ ظناً، كموارد تبدل الاجتهاد والتقليد
تحقيق عدم الفرق بين انكشاف الخلاف قطعاً وبين انكشافه ظناً، وأن مقتضى القاعدة في جميع ذلك عدم الاجزاء
٢٥٢

- بيان ما قيل : من ان القاعدة تقتضى الإجزاء لوجوه ثلاثة وهى ١- لزوم العسر والحرج ٢- عدم
ترجيح الاجتهاد الثانى على الاجتهاد الأول ٣- ان المسئلة الواحدة لا تتحمل اجتهادين ٢٥٦
نقل الاجماع على الإجزاء، والاشكال عليه ٢٥٩
تحقيق عدم اقتضاء الأمر الظاهرى العقلى للإجزاء ٢٥٩

فى مقدمة الواجب

- تحقيق كون البحث فيها من المسائل الأصولية ٢٦١
بيان المراد من الوجوب المبحوث عنه فى المقام ٢٦٢
فى تقسيمات المقدمة ٢٦٣
الاستشكال فى مقدمية الأجزاء، ودفعه من الشيخ (قدس سره) بأن الكل عبارة عن الأجزاء
لابشرط، والجزء عبارة عنه بشرط لا ٢٦٤
تحقيق أن قياس المقام بالهوى والصورة والجنس والفصل فى غير محله ٢٦٥
حاصل ما افاده الأستاذ فى تصوير الغيرية بين الأجزاء والكل ٢٦٧
عدم كفاية الغيرية للحاظية لدخول الأجزاء فى محل النزاع ٢٦٨
بيان ما يقال : بخروج العلة التامة عن محل النزاع ٢٦٩
التفصيل بين العناوين التوليدية والمسببات التوليدية : بخروج الأول عن محل النزاع ودخول
الثانى فيه ٢٦٩
تقسيم المقدمة الى العقلية والعادية والشرعية ٢٧١
تقسيمها الى المقارنة والمقدمة والمتأخرة المعبر عنها بالشرط المتأخر ٢٧١

تحرير محل النزاع فى الشرط المتأخر

- فى الفرق بين القضايا الحقيقية والخارجية ٢٧٦
رد ما صنعه فى الكفاية والفوائد : من ارجاع الشرط المتأخر الى الوجود العلمى والى عالم
اللحاظ ٢٧٨
فساد ما يتوهم : من أن امتناع الشرط المتأخر أنها يكون فى التكوينيات دون الاعتباريات

٢٨٠

والشروعات

٢٨١

احسن ما قيل في المقام من الوجوه، والايراد عليه من جهة الاثبات

٢٨١

تحقيق ارجاع الشرط في باب المركبات الارتباطية (كالصوم) الى عنوان التعقب

٢٨٢

عدم صحة الارجاع الى عنوان التعقب في باب الاجازة في البيع الفضولي

٢٨٤

تحقيق وجوب المقدمة، ومقايسة ارادة الامر بارادة الفاعل

في بيان معروض الوجوب في باب المقدمة

٢٨٦

الاشكال على (صاحب المعالم) حيث جعل ارادة ذى المقدمة من فيود وجوب المقدمة

٢٨٧

النظر فيما اختاره الشيخ: من جعل قصد التوصل الى ذبها من شرائط وجود المقدمة

٢٩٠

فساد ما افاده (صاحب الفصول) من اعتبار نفس التوصل

٢٩٤

فساد ما سلكه الشيخ (ره) وغيره، حيث جعلوا نتيجة امتناع التقييد هو الاطلاق

٢٩٥

بيان الفرق بين الاطلاق والتقييد في المقام وبين الاطلاق والتقييد في مسئلتى اعتبار قصد

٢٩٥

القربة والعلم بالاحكام.

٢٩٥

الاشارة الى تابعة خطاب المقدمة لخطاب ذى المقدمة في الاهمال، بالنسبة الى حصول ذبها

٢٩٥

وعدم حصول ذبها

٢٩٦

حلّ الاشكال بالخطاب الترتيبي

بيان الثمرات التي رتبها على وجوب المقدمة

٢٩٦

الثمرة الاولى: فساد العبادة اذا كانت ضدّاً لواجب اهمّ

٢٩٦

الاشكال على الثمرة اولاً: بان ترك احد الضدين ليست مقدمة لفعل الضد الآخر، وثانياً: بانه

٢٩٦

لا يتوقف فساد العبادة على وجوب تركها من باب المقدمة

٢٩٧

انكار (صاحب الفصول) هذه الثمرة على طريقته: من القول بالمقدمة الموصلة، واشكال الشيخ

٢٩٧

(ره) عليه

٢٩٨

ايراد (صاحب الكفاية) على اشكال الشيخ (ره)

٢٩٨

في بيان ساير ما ذكر من الثمرات لوجوب المقدمة وردّها، وهى:

- ١- براء النذرياتيان مقدمة الواجب عند نذر الواجب
٢- حصول الفسق عند ترك واجب له مقدمات عديدة
٣- صلاحية التعبد بها بناء على وجوبها
٤- عدم جواز اخذ الأجرة عليها على القول بالحرمة
٥- مانسب الى (الوحيد البهائي) من لزوم اجتماع الأمر والنهي فيما اذا كانت المقدمة محرمة
٢٩٨
تحقيق أنه لا اصل في وجوب المقدمة عند الشك، لامن حيث المسئلة الأصولية، ولا من حيث المسئلة الفقهية
٣٠٠

القول في اقتضاء الأمر بالشئ التهي عن ضده

- تحقيق أنّ المسئلة من المسائل الأصولية، وأنها من الملازمات، وبيان المراد من الاقتضاء ٣٠١
المقام الأول: في اقتضاء الأمر النهي عن ضده بمعنى النقيض، وبيان كيفية الاقتضاء ٣٠٢
المقام الثاني: في اقتضاء الأمر للنهي عن ضده الوجودي سواء كان الضد الخاص او القدر المشترك بين الاضداد الوجودية ٣٠٣
استدلال القائل بالاقتضاء، باستلزام وجود الضد المأموره لعدم الضد الآخر، والاشكال عليه ٣٠٣
تحقيق الفرق بين الضدين لاثالث لهما والاضداد الوجودية، واختيار الاقتضاء في الضدين بالملازمة العرفية ٣٠٤
استدلال القائل بالاقتضاء، بالمقدمية ٣٠٦
الاشارة الى مسئلة مقدمية ترك احد الضدين للآخر وبيان الاقوال في هذه المسئلة ٣٠٦
بيان المراد من المانع، واثبات تأخر رتبته عن المقتضى والشرط، وما يتفرع عليه: من عدم امكان مانعية وجود احد الضدين للآخر ٣٠٧
بيان ما يرد على المقدمية: من لزوم الدور، وما اجيب عن هذا الدور بوجوده ٣٠٩
في انكار المقدمية من الطرفين، واندفاع شبهة الكعبي ٣١١
في بيان ثمرات النزاع، والعمدة منها فساد الضد اذا كان عبادة، وما عن البهائي (ره) من انكار

الموضوع	الصفحة
هذه الثمرة	٣١٢
ما حكى عن (المحقق الكركى) من المنع من اطلاق مقالة (البهائى) وتخصيص ذلك بمزاحمة الواجب المضيق لواجب آخراهم	٣١٢
الاشكال على ما افاده المحقق الثانى (ره)	٣١٤
تحقيق كفاية الملاك فى صحة المزاحم	٣١٥

تفصيل الكلام فى التزاحم والتعارض والتقديم والترجيح فيها

المقام الأول : فى الفرق بين التزاحم والتعارض وذلك فى جهات	٣١٧
الجهة الأولى: هى أنّ باب التعارض يرجع الى تعاند المدلولين فى مقام الثبوت	٣١٧
الجهة الثانية: هى أنّ نتيجة تقديم احد المتعارضين على الآخر ترجع الى رفع الحكم عن موضوعه، وفى باب التزاحم ترجع الى رفع الحكم برفع موضوعه	٣١٨
الجهة الثالثة: هى أنّ المرجحات فى باب بالتعارض ترجع اما الى الدلالة واما الى السند، وفى باب التزاحم فالمرجحات هى امور آخر	٣١٨
الجهة الرابعة: أنّ التزاحم انما يكون فى الشرائط التى ليس لها دخل فى الملاك بل كان من شرائط حسن الخطاب كالقدرة	٣١٩
ردّما فى بعض الكلمات: من ارجاع باب التزاحم الى تزاحم المقتضيين والتعارض الى تعارض المقتضى واللامقتضى	٣٢٠
المقام الثانى: فى منشأ التزاحم وهى امور خمسة	
١ - تضاد المتعلقين فى مقام الامثال فى زمان واحد	
٢ - عدم قدرة المكلف على فعل كل من المتعلقين مع اختلاف زمانها	
٣ - تلازم المتعلقين مع اختلافهما فى الحكم	
٤ - اتحاد المتعلقين وجوداً كما فى موارد اجتماع الأمر والنهى	
٥ - سيورة احد المتعلقين مقدمة وجودية لمتعلق الآخر مع اختلافهما فى الحكم كما اذا توقف انقاذ الغريق على التصرف فى ملك الغير بغير رضاه	٣٢٠
المقام الثالث: فى مرجحات باب التزاحم وهى ايضاً امور	٣٢١

- الامر الأول: ترجيح ما لا بدل له على ماله البديل عرضاً
- ٣٢٢ الأمر الثاني: ترجيح ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية على ما يكون مشروطاً بها
- ٣٢٣ الاشكال على التمسك بالاطلاق لا ثبات أنّ القدرة المأخوذة عقلية لاشريعة
- ٣٢٥ دفع الاشكال عن التمسك بالاطلاق
- ٣٢٧ المرجح الثالث: ترجيح ما لا بدل له شرعاً على ماله البديل شرعاً
- ٣٢٨ فيما يتعلق بالمرجحات الثلاثة، والمرجع عند فقدها
- ٣٣٠ في بيان تقديم المتقدم زماناً في المشروطين بالقدرة الشرعية الآفي النذر، وبيان خصوصيته
- يوم رد ما حكى في تصحيح عمل (صاحب الجواهر) حيث نذر زيارة الحسين (عليه السلام) يوم
- ٣٣١ عرفة لئلا يتوجه عليه خطاب الحج
- ٣٣٣ في ترجيح الأهمّ والمتقدم في المشروطين بالقدرة العقلية
- تحقيق انه لا معنى للتخيير في الطولين المتساويين، بل يتعين الاشتغال بالمتقدم، وما يتفرع على
- ٣٣٤ القولين من الفروع
- حكم ما اذا اتحد زمان امتثال المشروطين بالقدرة العقلية، والاشارة الى مسألة الأهمية
- ٣٣٥ الاستفادة من الأدلة
- ٣٣٥ الترجيح بالأهمية انما هو بعد فقد المرجحات الثلاثة السابقة

مسألة الترتب وتنقيح محل النزاع فيها

- المسألة الأولى: في امكان الترتب في المتزاحمين الذين كان التزاحم فيهما لأجل تضاد المتعلقين و
- ٣٣٦ كان احدهما اهمّاً من الآخر. وتنقيح البحث يستدعي رسم مقدمات.
- المقدمة الأولى: في أنّ الموجب لا يجاب الجمع بين الضدين هل هو نفس الخطابين؟ او اطلاق
- ٣٣٦ الخطابين؟ فعلى الثاني تبنتي صحة الترتب وعلى الاول بطلانه
- ٣٣٧ بيان ما يترتب على القولين: من كون التخيير عقلياً او شرعياً في المتزاحمين المتساويين
- ٣٣٨ بيان ما يترتب على القولين من وحدة العقاب وتعدده عند ترك الضدين معاً
- استغراب ما صدر عن الشيخ (ره) حيث انه انكر الترتب في الضدين الذين يكون
- احدهما اهم، ولكن التزم بالترتب من الجانبين في مبحث التعادل و التراجيح عند

الموضوع	الصفحة
التساوى وفقد المرجح	٣٣٨
المقدمة الثانية: في أنّ المشروط لا يصير مطلقاً بتحقق شرطه	٣٣٩
المقدمة الثالثة: في تقسيم الشروط الى مالو حظ فيه الانقضاء والى مالو حظ فيه المقارنة	٣٤١
في استحالة تخلف التكليف بالمضيق عن شرطه وامثاله	٣٤٢
ما يرد على (صاحب الكفاية) حيث اعتبر سبق زمان التكليف على زمان الامتثال في جميع الواجبات	٣٤٤
تحقيق أنّ ما يتوقف عليه الانبعاث بالصوم مثلاً، هو سبق العلم بالتكليف على أول الفجر، لاسبق التكليف على الفجر	٣٤٤
اثبات أنّ الانبعاث دائماً يكون من البعث المقارن لا البعث السابق	٣٤٥
تحقيق أنّه على هذا التقدير لا يختص لزوم سبق التكليف بالمضيقات، بل يلزم القول بذلك حتى في الموسعات	٣٤٥
دفع بعض الاشكالات التي اشكلوها على الخطاب الترتبي، منها: توقف صحة الخطاب الترتبي على صحة الواجب المعلق والشرط المتأخر، وحيث ثبت بطلان كلّ منهما في محله، فيلزم بطلان الخطاب الترتبي	٣٤٦
المقدمة الرابعة: في انحاء الاطلاق والتقييد، وهي ثلاثة:	
١- ان يكون انحفاظ الخطاب بالأطلاق والتقييد للحاظي	
٢- ان يكون انحفاظ الخطاب بنتيجة الاطلاق والتقييد	
٣- ما كان انحفاظ الخطاب لا بالأطلاق والتقييد للحاظي ولا بنتيجة الاطلاق والتقييد، وذلك بالنسبة الى كل تقدير يقتضيه نفس الخطاب	٣٤٨
بيان الفرق بين الوجه الثالث والوجهين الأولين	٣٥٠
بيان ما يترتب على الفرق المذكور: من طولية الخطابين وخروجهما من العرضية	٣٥١
بيان ما يترتب على المقدمات	٣٥٢
المقدمة الخامسة: في انقسام موضوعات التكليف وشرايطها الى ما لا يمكن ان تنالها يد الوضع والرفع التشريعي، والى ما يمكن ان تناله ذلك	٣٥٢

الموضوع	الصفحة
في أنّ الخطاب تارة يكون بنفس وجوده رافعاً لموضوع خطاب آخر، وتارة يكون بامثاله رافعاً	
ومسئلة الأهمّ والمهمّ من هذا القبيل	٣٥٤
حكم ما لا تناله يد الوضع والرفع التشريعي، وهوانه يقتضى ايجاب الجمع اذا كانا مطلقين و	
مقدورين، وعدم امكان الجمع اذا كان احدهما او كلّ منهما مشروطاً بعدم الآخر	٣٥٥
حكم ما اذا كان قابلاً للرفع والوضع ولكن الخطاب المجامع لم يكن متعرضاً لموضوع الآخر،	
فالكلام فيه هو الكلام في السابق	٣٥٦
تحقيق انه لا اثر لقدرة المكلف على رفع الموضوع اذا استلزم ايجاب الجمع محذوراً، وإن قبح	
التكليف بما لا يطاق أنّها هو بالنظر الى المتعلق لا بالموضوع .	٣٥٦
حكم ما اذا كان احد الخطابين متعرضاً لموضوع خطاب آخر ورافعاً له بنفس الخطاب	٣٥٧
حكم ما اذا كان احد الخطابين بامثاله واتيانه رافعاً لموضوع الآخر	٣٥٧
التنبيه على بعض الفروع الفقهيّة التي لا يحصى للفقهاء عن الالتزام بالترتب فيها	٣٥٧
في معنى الجمع وما يوجب الجمع	٣٥٩
في استحالة اقتضاء الخطاب الترتبي لا يوجب الجمع في كل من طرف الطلب	
والمطلوب	٣٦٠
في أنّ الأمر الترتبي لا يعقل اقتضائه لا يوجب الجمع وذلك لوجوه ثلاثة	٣٦١
ايراد بعض الاشكالات التي تختلج في الذهن بلسان (ان قلت) والجواب عن كل	
واحد منها	٣٦٢

التنبيه على امور ترتبط بالمقام

الأمر الأوّل: في امتناع الأمر الترتبي في المتزاحمين الذين كان احدهما مشروطاً بالقدرة الشرعيّة	
الأمر الثاني: في امتناع الأمر الترتبي فيما اذا لم يكن التكليف المترتب عليه واصلاً الى المكلف،	
وما يتفرّع عليه: من عدم صحّة تصحيح عبادة تارك الجهر او الاخفات والقصر او الا تمام	
بالخطاب الترتبي	٣٦٨
تقرير الأمر الثاني ببيان آخر	٣٧٠
تحقيق عدم جريان الخطاب الترتبي في الجهر والاخفات والقصر والا تمام ببيان آخر، وهوان	

- التضاد في المسئلتين دائمي فتخرجان بذلك عن باب التزاحم وتدخلان في باب التعارض ٣٧١
تحقيق عدم جريان الخطاب الترتبي في الجهر والاحفات ببيان ثالث، وهو لزوم تحصيل الحاصل
في الضدين الذين لا ثالث لهما ٣٧٢
- الأمر الثالث: تقرير جريان الخطاب الترتبي في الموسع والمضيق، كالصلوة والازالة ٣٧٣
الأمر الرابع: في الاشكال على الترتب فيما اذا كان امتثال المترتب تدريجي الوجود- كالصلوة-
وكان لعصيان المترتب عليه استمرار وبقاء- كأداء الدين- بأنه يتوقف الأمر المترتب بالشرط
المتأخر ٣٧٤
- الجواب عن الاشكال بأن هذا ليس اشكالاً مخصوصاً بالأمر الترتبي بل يطرد في جميع الأوامر
التي تتعلق بعدة اجزاء متدرجة في الوجود ٣٧٦
- جواب حلّى عن الاشكال المطرد في جميع المركبات ٣٧٦
- في بيان أنّ الامر الترتبي قد يحدث في اثناء العمل، وربما ينعكس الأمر بحيث يكون الأمر
المترتب مترتباً عليه ٣٧٧
- فيما حكى عن (صاحب الفصول) في مسألة الاغتراف من الآنية المغصوبة: من القول بصحة
الوضوء بالأمر الترتبي، والجواب عنه ٣٧٨
- المسئلة الثانية: فيما اذا كان التزاحم ناشئاً عن قصور قدرة المكلف على الجمع بينهما من دون ان
يكون هناك تضاداً في المتعلقين ٣٨٠
- تحقيق ان الخطاب الترتبي في هذه المسئلة مما لا يمكن ولا يعقل ٣٨٠
- في امتناع الترتب بين المتقدم وحفظ القدرة للمتأخر، للزوم طلب الحاصل او طلب الممتنع،
و بطلان قياس هذه المسئلة بمسئلة الصلوة والازالة ٣٨١
- المسئلة الثالثة: من مسائل الترتب، هي ما اذا كان التزاحم واقعاً بين المقدمة وذيها، والكلام
يقع في مقامين ٣٨٣
- المقام الأول: في المقدمة السابقة في الوجود على ذيها، والكلام يقع فيها من
جهات ٣٨٤
- الجهة الاولى: في أنّ المقدمة المحرمة ذاتاً لا تسقط حرمتها بمجرد كونها مقدمة لواجب الآذا كان
وجوب ذي المقدمة اهم، ولا يتحقق التخير في صورة التساوي

الصفحة	الموضوع
٣٨٤	الجهة الثانية: في توضيح جريان الترتب في المقدمة المحرمة
٣٨٦	الجهة الثالثة: في دفع الاشكالين على جريان الترتب في المقدمة المحرمة وهما: اجتماع الوجوب والحرمه، وتوقف الجريان على القول بالشرط المتأخر
٣٨٩	المقام الثاني: فيما اذا كانت المقدمة مقارنة بحسب الزمان لديها اشكال استلزام اجتماع الوجوب والحرمه في زمان واحد في كل من طرف الأهم والمهم، والجواب عنه
٣٨٩	المسئلة الرابعة: فيما اذا كان التزاحم لأجل الملازمة بين المتعلقين، والأقوى عدم جريان الترتب في ذلك لأنه يلزم منه طلب الحاصل
٣٩٢	المسئلة الخامسة: فيما اذا كان التزاحم لأجل اتحاد المتعلقين خارجاً، ولا يمكن جريان الأمر الترتبي فيه ايضاً لأنه يلزم منه: اما طلب الممتنع واما طلب الحاصل

المقصد الثاني في النواهي وفيه مباحث

٣٩٤	المبحث الأول: في مفاد صيغة النهي
٣٩٦	المبحث الثاني: في اجتماع الأمر والنهي، والبحث عنه يقع في مقامين تحرير المقامين المبحوث عنها في مسئلة الاجتماع وهما: لزوم الاجتماع وعدمه، وتأثير وجود المندوحة في رفع غائلة التزاحم وعدمه

المقدمات المشتركة بين المقامين

٣٩٨	منها: ان الظاهر كون المسئلة من المبادئ الأصولية
٤٠٠	ومنها: ان متعلقات التكاليف انما هي المفاهيم والعناوين الملحوظة مرآة لحقايقها الخارجية.
٤٠٢	ومنها: ان العناوين والمفاهيم التي يكون بينها التباين الجزئي لا يعقل ان يتصادقا على متحد الجهة.
٤٠٣	في بيان النسب الأربع وان الحصر فيها عقلي
٤٠٤	في ان نسبة العموم من وجه لا يعقل ان تتحقق بين العنوانين الجوهريين

- ومنها: ان التركيب في العناوين الاشتقاقية اتحادى بخلاف التركيب بين المبادئ فانه يكون انضمامياً
٤٠٦
- ومنها: ان التركيب الاتحادى يقتضى ان تكون جهة الصدق والانطباق فيه تعليلية ولا يعقل ان تكون تقييدية
٤٠٨
- ومنها: ان مورد البحث انما هو فيما اذا كان بين العناوين العموم من وجه، وذلك ايضا ليس على اطلاقه
٤١٠
- ومنها: ان الحركة المقرونة للصلوة والغصب ليست معنونة بعناوين وموجهة بها
٤١٢
- ومنها: ان العناوين المجتمعة في فعل المكلف وما هو الصادر عنه- سواء كانت من العناوين المستقلة للحمل، او كانت من متعلقات الفعل ومتمماته، واجتماع العناوين التوليدية مع اسبابها- باقسامها الثلاثة تدرج في مسألة اجتماع الأمر والنهى
٤١٥
- ومنها: انهم قد بنوا المسئلة على كون متعلقات الأحكام هل هي الطبايع او الأفراد؟ وقد انكر بعض الأعلام هذا الابتداء، والحق انه يختلف الحال في ذلك على بعض وجوه تحرير النزاع ولا يختلف الحال على بعض الوجوه الأخر.
٤١٦

الأقوال في المسئلة، وبيان ما استدلل للجواز

- منها: ما افاده المحقق القمى (ره): من ان متعلقات الأوامر والنواهي هي الطبايع والفرد انما يكون مقدمة لوجودها
٤١٩
- ردما افاده المحقق القمى (ره) بوجوه ثلاثة
٤٢٠
- ومنها: ان متعلقات الأحكام هي الصور الذهنية والصور الذهنية متباينة لاتحاد بينها
٤٢١
- ومنها: ان الاجتماع انما يكون مأمورياً لا آمرياً، وهذا الوجه هو المحكى المعتمد عليه في عصر (شريف العلماء)
٤٢١
- ومنها: ان متعلقات الأحكام انما تكون هي الماهيات الواقعة في رتبة الحمل، لا الواقعة في رتبة نتيجة الحمل
٤٢٢
- بيان ادلة المانعين. وعمدتها ما ذكره المحقق الخراسانى (ره) الذى يتركب من مقدمات
٤٢٤
- منع بعض المقدمات التي ذكرها المحقق الخراسانى (ره)
٤٢٤

الموضوع	الصفحة
بيان الوجه المختار، وهو عدم امكان اتحاد المقولتين وكون التركيب فيهما انضمامياً	٤٢٤
حاصل البرهان على الوجه المختار، الذى يتركب من امور بدئية	٤٢٧
الاشكال على ما افاده بعض الأعلام: من ان الفرق بين البابين انما هو باشتمال كل من الحكمين على المقتضى فى باب اجتماع الامر والنهى وعدم اشتمال احدهما على ذلك فى باب التعارض	٤٢٨

تنبيهات المسئلة

التنبيه الأول: فى بيان ان الصحة عند الجهل مبنية على التزام الجواز. والاشكال على ما افاده الشيخ (ره) فى المقام	٤٢٩
فى امتناع الحكم الاقتضائى الذى لا يصير فعلياً ابداً	٤٣٢
التنبيه الثانى: فى رد ما استدلل للجواز بوقوعه فى الشرعيات فى مثل العبادات المكروهة	٤٣٤
البحث عن كيفية تعلق الكراهة بالعبادة، وبيان المراد منها	٤٣٤
تحقيق بقاء اطلاق الأمر فى العبادات المكروهة، وان الكراهة لا تنافى اطلاق الرخصة فى الأمر	٤٣٥
الكلام فيما اذا تعلق النهى التنزيهى بعين ما تعلق به الأمر، كصوم يوم عاشوراء والصلوة عند طلوع الشمس	٤٣٨

هل وجود المندوحة يكفى فى رفع غائلة التزام اولايكفى؟

فى ان مقتضى ما تقدم عن المحقق الكركى، هو كفاية وجود المندوحة فى المقام ايضاً. وبيان الفرق بين المقام وبين ما افاده المحقق (ره) وان هذا الفرق لا يكون فارقاً فى المناط	٤٤١
بيان فساد مبنى المحقق الكركى (ره)	٤٤٢
بيان عدم المنافاة بين القول بالجواز وعدم صحة الصلوة فى المكان الغصبى فى صورة العلم والعمد، لبغضها الفاعلى	٤٤٣
تحقيق انه اذا كان كل من اطلاق الأمر والنهى شمولياً تندرج المسئلة فى باب التعارض وان	

الموضوع	الصفحة
كان التركيب انضماميًا	٤٤٣
في حكم صلوة المحبوس في المكان المغصوب	٤٤٤
في حكم الخروج من المكان المغصوب و بيان الأقوال فيه	٤٤٦
في عدم اندراج المقام في قاعدة الامتناع بالاختيار	٤٤٩
في بيان حكم الصلوة حال الخروج عند ضيق الوقت	٤٥٢

في اقتضاء النهى عن العبادة او المعاملة للفساد

بيان الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الأمر والنهى	٤٥٤
اثبات كون المسئلة من مسائل علم الأصول، وأنها ليست من مباحث الألفاظ بل من مباحث الملازمات العقلية للأحكام	
في تحرير محل النزاع، و بيان المراد من العبادة، والمعاملة، والفساد	٤٥٥
في بيان المراد من الصلحة والفساد في محل البحث	٤٥٧
اشكال اتصاف المعاملات بالصحة والفساد، وحله	٤٥٨
في كون الصحة والفساد انتزاعيين مطلقاً	٤٦٠
في ان البحث عن اقتضاء النهى للفساد لا يتوقف على ثبوت مقتضى الصلحة للمنهى عنه لولا النهى	
تحقيق انه لا اصل في المسئلة بالنسبة الى المسئلة الأصولية	٤٦١
المقام الأول: في اقتضاء النهى عن العبادة للفساد	٤٦٢
وجوه تصوير النهى عن العبادة	٤٦٣
الاشارة الى ما ربما يستشكل في تعلق النهى بالعبادة، والجواب عنه	٤٦٣
تحقيق ان النهى المتعلق بالعبادة يقتضى الفساد مطلقاً	٤٦٤

التنبيه على امرين

الأول: في فساد العبادة مع الاضطراب او النسيان، والنظر في المحكى عن المشهور حيث حكى عنهم: لو اضطرا الى لبس الحرير والذهب في الصلوة صحت صلوته وكذا في صورة النسيان ٤٦٧

الصفحة	الموضوع
٤٦٩	الثاني: في أنّ الحرمة التشريعية توجب فساد العبادة دون المعاملة
٤٧١	المقام الثاني: في النهي عن المعاملة لا اشكال في كون النهي الارشادي موجبا لفساد المعاملة
٤٧١	فما يقتضيه النهي المولوي عن السبب والمسبب والأثر في المعاملات
٤٧٣	الاستدلال بالرواية على فساد المعاملة المنهية
٤٧٤	فساد ما حكى عن (ابى حنيفة) من دلالة النهي عن العبادة والمعاملة على الصحة

المقصد الثالث في المفاهيم

٤٧٦ مقدمة: في المفاهيم وتفسيرها، و بيان أنّ النزاع في المقام انما يكون صغروياً

الفصل الأول في مفهوم الشرط

٤٧٨	الجهات التي تقع البحث فيها (في القضية الشرطية)
٤٧٩	فيما يتوقف عليه ثبوت مفهوم الشرط
	في أنّ دلالة القضية الشرطية على ثبوت العلة بين الشرط والجزاء وضعية، ودالتها على كون
٤٨٠	العلة بينهما علة الترتب وعلية الشرط للجزاء سياقية
٤٨١	تقريب الاستدلال بمقدمات الحكمة، لا ثبات كون الشرط علة منحصرة
٤٨١	الاشكال على استفادة انحصار العلة من مقدمات الحكمة
	تقريب مقدمات الحكمة لاستفادة الانحصار بوجه آخر، وهو اجراء المقدمات في ناحية
٤٨٢	الجزاء

تنبيهات المسئلة

	الأول: في أنّ المراد من انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط (المعبر عنه بالمفهوم) هو انتفاء سنخ
٤٨٤	الحكم ونوعه لا شخصه
	الثاني: في أنّ المفهوم يتبع المنطوق في جميع القيود المعبرة فيه، وأنها متفاوت بينها بالسلب
٤٨٥	والايجاب.

الموضوع	الصفحة
اشكال منطقي على استفادة نجاسة الماء القليل من مفهوم قوله (ع) (اذا بلغ الماء قدر كتر لم ينجسه شىء) والجواب عنه	٤٨٥
الثالث: في تعارض المفهومين، وتحقيق انه لا بد من الجرى على ما يقتضيه العلم الاجمالى	٤٨٦
الرابع: في تداخل الأسباب والمسببات	٤٨٩
بيان المراد، من تداخل الأسباب والمسببات	
مقتضى الأصل الاعمل عند الشك في تداخل الاسباب او المسببات بحسب الحكم التكليفي والوضعي	٤٩٠
في انّ الجزاء القابل للتعدد والقابل للتقيّد بالسبب داخل في محل النزاع، والجزاء الغير القابل للتعدد والتقيّد خارج عن حرم النزاع	٤٩١
تحقيق عدم ابتناء مسألة التداخل على كون الاسباب الشرعية معرّفات، او مؤثّرات	٤٩٢
في بيان عدم التنافي بين القول بعدم التداخل وبين ما حكى عن المشهور: من القول بكفاية صوم يوم واحد في مثال (صم يوماً وصم يوماً).	٤٩٢
في انّ الأصل اللفظي يقتضى عدم تداخل الاسباب والمسببات	٤٩٣
في انّ الجملة الشرطية في كونها الخلالية اظهر من اتحاد الجزاء في القضيتين	٤٩٤
اشكال: انّ الجزاء لم يترتب بوجوده على الشرط حتى يمكن التعدد، بل رتب من حيث حكمه - فان وجوده هو مقام امثاله - والجواب عنه.	٤٩٥
البرهان المحكى عن العلامة (ره) لعدم تداخل الاسباب الذي اتمّه بمقدمات ثلث	٤٩٥
اشارة اجمالية الى ما هو ضابط ومميز بين العلل للجعل وبين موضوعات المجمعول	٤٩٦
تحقيق اصالة عدم التداخل في ناحية المسببات	٤٩٧

التنبية على امرين

الأول: في بيان موارد قيام الدليل على التداخل، كموجبات الوضوء وبعض موجبات الكفارة، وتوجيه التداخل في هذه الموارد	٤٩٨
الثاني: في بيان ارتباط مسألة التداخل بمسئلة القول بتعدّد حقايق الأغسال - كما هو المشهور - والقول باتحادها، كما هو المحكى عن الاردبيلي (ره)	٤٩٩

الفصل الثاني في مفهوم الوصف

- ٥٠١ تحرير عنوان البحث، وتخصيص محل النزاع بالوصف المعتمد على الموصوف
- ٥٠٢ تحقيق عدم دلالة الوصف على المفهوم مطلقاً
- ٥٠٢ مقايسة المقام بمسئلة حمل المطلق على المقيد، ورده هذه المقايسة
- في أنّ محل البحث هو فيما كان بين الموصوف والصفة عموم مطلق، ويلحق به ما لو كان بينها العموم من وجه مع الافتراق من جانب الموصوف لا الافتراق من جانب الوصف، كالابل السائمة
- ٥٠٣

الفصل الثالث في مفهوم الغاية

- ٥٠٤ هل الغاية داخلية في المعنى ام لا؟
- تحقيق أنه لا يمكن اثبات وضع ولا قرينة عامة في الدخول او الخروج بل لا بد من قرينة خارجية خاصة، والمرجع عند الشك هو الأصول العملية.
- ٥٠٤ الظاهر ان الغاية قيد للحكم فيقتضى المفهوم
- ٥٠٥

الفصل الرابع في مفهوم الحصر

- في ان مثل (الآ) يفيد حصر الحكم في المستثنى منه واخراج المستثنى عنه بعد الاسناد، وردّ ما نقل عن (نجم الأئمة)
- ٥٠٥
- في ان النزاع في الحقيقة راجع الى ان كلمة (الآ) وصفية او استثنائية؟ فعلى الأول: لا مفهوم لها، وعلى الثاني: فثبوت المفهوم لها مسلّم
- ٥٠٦
- الاشكال في افادة كلمة (لا اله الا الله) التوحيد، ودفعه
- ٥٠٨
- في افادة كلمة (أنا) الحصر، واحتياج ساير الأدوات بالقرائن الخاصة
- ٥٠٩

المقصد الرابع في العام والخاص

- ٥١١ في بيان المراد من العموم

- في بيان الفرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية، واندفاع الدورالوارد
على الشكل الأول ٥١١
- في بيان اقسام العموم، وانّ الأصل اللفظي الاطلاق يقتضى الاستغراقية ٥١٤
- في انّ العام المخصص ليس مجازاً، وبيان ما افيد في وجه عدم استلزامه للمجازية
حاصل ما افاده الاستاذ في وجه عدم المجازية ٥١٦
- ردّ توهم المجازية في التخصيص الأفرادى. ٥١٧
- المناقشة في ما افاده الشيخ (ره) في وجه حجية العام فيما بقى بعد تسليم المجازية ٥٢١
- توجيه مقالة الشيخ بتقريب آخر ٥٢٢

في اقسام المخصص المجمل وحكم اصالة العموم فيها

- حكم ما لو كان المخصص متصلاً ٥٢٣
- حكم ما لو كان المخصص منفصلاً ودار امره بين المتبائين ٥٢٣
- حكم ما لو كان المخصص منفصلاً ودار امره بين الاقل والاكثر ٥٢٤

في عدم صحّة التمسك بالعموم في الشبهات المصدقية للمخصص

- دفع ما يتوهم: من صحّة التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية اذا كان العام
بصورة القضايا الخارجية ٥٢٥
- في انّ قياس الأصول اللفظية بالأصول العملية قياس مع الفارق ٥٢٦
- بيان وجه حكم المشهور بالضمان عند تردّد اليد بين كونها عادية او غير عادية ٥٢٨
- تحقيق جريان الأصل في الموضوعات المركبة ومنها يد المشكوكة ٥٢٩
- بيان عدم جريان الأصل فيما كان التركيب من العرض ومحلّه، لكون العدم
فيه نعتياً ٥٣٠
- في ضعف التفصيل الذي افاده المحقق الخراساني (ره) بين ما اذا كان دليل التقييد
منفصلاً او كان من قبيل الاستثناء، وبين ما اذا كان متصلاً بالكلام على وجه
التوصيف ٥٣٣

الموضوع

الصفحة

- بيان ماتداول بين المتأخرين من جواز التمسك بالعام عند الشبهة المصدقية
 ٥٣٦ اذا كان المخصص لبياً
 ٥٣٦ في ما يصح التمسك فيه بالعموم من المخصص اللبي

في عدم صحة التمسك بالعمومات او الأصول قبل الفحص

- ٥٤٠ الوجهان العمدتان لوجوب الفحص، في الأصول العملية
 ٥٤٠ الوجهان العمدتان لوجوب الفحص في الأصول اللفظية
 الاشكال على العلم الاجمالي المقتضى للفحص، على وجه يختص بالأصول العملية،
 ٥٤١ ودفعه بالانحلال الحكمي
 تقرير الاشكال على وجه يشترك فيه البابان، وهو انحلال العلم بعد الفحص والعتور على
 المقدار المتيقن من الأحكام والمقيّدات والمخصّصات، فلاموجب للفحص التام. ٥٤٣
 دفع الاشكال: بان المعلوم بالاجمال هنا معلّم بعلامة (ما بايدينا من الكتب) فلا
 ينحلّ بالعتور على المقدار المتيقن من الأحكام ٥٤٣
 الاشكال على ما لوجعل المدرك لوجوب الفحص، كون دأب المتكلم وديدهن التعويل
 على المنفصلات، والذّب عنه. ٥٤٦
 البحث عن مقدار الفحص، وتحقيق أنّه يكفي في ذلك حصول الأطمينان وسكون
 النفس ٥٤٧

في ان الخطابات هل تعم الغائبين والمعدومين ام لا؟

- ٥٤٨ تحرير محلّ الكلام، وتعيين جهة البحث هل أنّه عقليّ ام لغويّ؟

في بيان ثمره النزاع

- تحقيق عدم ابتناء الثمرة على مقالة المحقق القمي (ره) حيث ذهب الى حجّة الظواهر
 ٥٤٩ بالنسبة الى خصوص من قصد افهامه
 تفصيل الكلام بين القضية الحقيقية والخارجية بشمول الأولى للغائبين والمعدومين دون

في أنّ عود الضمير الى بعض افراد العام يوجب التخصيص ام لا ؟

بيان ما قديقال : أنّ اصالة العموم معارضة باصالة عدم الاستخدام

تقرير عدم جريان اصالة عدم الاستخدام بوجوه ثلاثة

في أنّ الاستثناء المتعقب لجمل متعددة ، هل يرجع الى خصوص الجملة الأخيرة
اوالجميع او يقتضى التوقف ؟

التفصيل بين ما اذا كانت الجمل المتقدمة مشتملة على الموضوع والمحمول وبين ما اذا
حذف فيها الموضوع

في تخصيص العام بالمفهوم الموافق والمخالف

بيان معنى المفهوم الموافق

في أنّ المفهوم الموافق يتبع المنطوق في التقدم على العام عند المعارضة

الاشارة الى الخلط الواقع في جملة من الكلمات في المفهوم المخالف

تحقيق أنّ المفهوم المخالف مهما كان اخصّ مطلق من العام يقدم على العام ، ومهما كان

بين المفهوم والعام العموم من وجه يعامل معهما معاملة العموم من وجه

الوجهان الفارقان بين المفهوم المخالف والموافق

بيان عدم صلاحية العام ان يكون قرينة على عدم كون القضية ذات مفهوم وان كان

متصلاً

في تخصيص العام الكتابي بالخاصّ الخبري

المقصد الخامس في المطلق والمقيّد

بيان معنى الاطلاق والتقييد، والنظر في تعريف المطلق: بانه مادّ على شايع في جنسه
في أنّ الاطلاق والتقييد كما يردان على المفاهيم الافرادية كذلك يردان على الجمل

- الموضوع الصفحة
- التركيبية ، وبيان الفرق بين اطلاق المفاهيم الافردية واطلاق الجمل التركيبية ٥٦٣
- في خروج الأعلام والمعاني الحرفية والجمل التركيبية عن محلّ الكلام ، واختصاص البحث بالعناوين الكلية القابلة الصدق على كثيرين كاسماء الأجناس وما يلحق بهامن العناوين العرضية ٥٦٤
- في أنّ التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل السلب والايجاب ، فيدور امره بين ان يكون من تقابل العدم والملكة او من تقابل التضاد ٥٦٥
- تحرير ما هو محلّ البحث فيما ينسب الى المشهور وما ينسب الى سلطان العلماء ٥٦٦
- في انقسامات الماهية ٥٦٦
- في بيان اللابشرط القسمي ، والفرق بينه وبين المقسّمى ٥٦٨
- اشكال بعض المحققين على المشهور القائلين: بأنّ الاطلاق والإرسال جزء مدلول اللفظ، بأنّه يلزم ان يكون الإطلاق حينئذٍ كلياً عقلياً ، والجواب عنه ٥٧٠
- في أنّ الكلى الطبيعي هو اللابشرط القسمي ٥٧١
- في أنّ الحق هو كون اسماء الأجناس موضوعة بازاء اللابشرط المقسّمى ، كما هو مقالة السلطان (ره) ٥٧٢
- في بيان احتياج الاطلاق الى اعمال مقدمات الحكمة في موردين باعتبار كل من التقييد الأنواعي والتقييد الأفرادي ٥٧٣

في بيان مقدمات الحكمة التي تتركّب من عدّة امور

- ١ - ان يكون الموضوع مما يمكن فيه الاطلاق والتقييد وقابلاً لهما
 - ٢ - كون المتكلم في مقام البيان لاني مقام الإجمال وان لا يكون الاطلاق تطفلياً.
 - ٣ - عدم ذكر القيد من المتصل والمنفصل .
- ٥٧٣
- ٥٧٤ في أنّ عدم القدر المتيقن ليس من مقدمات الحكمة
- في أنّ التقييد لا يوجب المجازية على مسلك (السلطان) والمحققين من المتأخرين ، وانما تلزم بناء على مقالة المشهور: من كون الألفاظ موضوعة للابشرط القسمي ٥٧٦

- في ءمل المطلق على المقيد، والبءء عن ذلك يقع من ءهات
الءهة الاولى : في انّ المقيد بمنزلة القرينة فيقدم على المطلق الءى يكون بمنزلة ذى
القرينة، من غير ملاحظة اقوى الظهورين، ومن غير فرق بين المتصل والمنفصل ٥٧٧
الءهة الثانية : في بيان صور ذكر السبب وعدمه في كل من المطلق والمقيد، واحكام كل
من الصور الأربعة ٥٧٩
الءهة الثالثة: في بيان انحاء ورود المطلق والمقيد، وتمييز ما يءمل منها مما لا يءمل ٥٨١
ءءيق انه لا موجب لءمل المطلق على المقيد مطلقا اذا كان التكليف استءبابياً ٥٨٥
وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اءمعين
١٠ شوال المكرم سنة ١٤٠٤ هـ

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR



32101 017529874

8685



a32101



01 529874 b



WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
NOV - DEC 1989
We're Quality Bound!

