مجمع الافكار

و

مطرح الانظار

تقريرات بحث الاصول

لشيخ الفقهاء و المجتهدين آية الله العظمى

الحاج ميرزا هاشم الاملى النجفى

مدظله العالى

تأليف

العبد محمد على الاسماعيل پوز الشهرضائى

نزيل قم

مع تذييلات من المقرر

الجزء الاول

محرم الحرام ١٣٩٥



PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

Pūr al-Shahrīdā'ī

مجمع الافكار

و

مطرح الانظار

تقريرات بحث الاصول

لشيخ الفقهاء و المجتهدين آية الله العظمى

الحاج ميرزا هاشم الاملى النجفى

مدظله العالى

تأليف

العبد محمد على الاسماعيل پور الشهرضائى

نزيل قم

مع تذييلات من المقرر

الجزء الاول

محرم الحرام ١٣٩٥

حق الطبع محفوظ للمؤلف

المطبعة العلمية ـ قم

(Arab)
BP174
.P.872
Juz 1
(RECAP)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله الطاهرين

واللّه الائمة على اعدائهم اجمعين من الآن الى يوم الدين وبعد فقد لاحظت

المواقع المهمة مما اودعه قرة عيني العالم العامل والفاضل الكامل ذو الفكرة

السليمة والقريحة القويمة الفائز اعلى درجة الصلاح والسداد والحائز رتبة الاجتهاد

والاستنباط الشيخ الصفي والمهذب النقي جناب الآغا الشيخ محمد علي الاسماعيل نور

الاصفهاني ادام الله تأييده وافضاله وكثر في العلماء امثاله فهذه التصانيف

مما نقحنا في ابحاثنا الاصولية فوجدت بحمد الله تعالى وافياً بما بيّناه مؤدياً

لما حققنا فلله دره وعليه سبحانه اجره وجزاه الله عن الدين واهله خير الجزاء

والسلام عليه ورحمة الله وبركاته حرره في ذي الحجة الحرام ١٣٩٤

الاحقر هاشم الآملي

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL
32101 016 [redacted]563

بسم الله الرحمن الرحيم

تذكرة فيها تبصرة لطبع هذا الكتاب

لايخفى على طلاب العلوم الدينية أن اكثر العلوم فى زماننا هذا قل طلابه العمقى لشدة وضع عيشة بنى آدم عموماً و اختلاف الا فكار خصوصاً لاهل الدين من جهة الحوادث اليومية و قد بقى بحمد الله و المنة فى بعض الحوزات العلمية نضج بالنسبة الى الفقه والاصول لوجود اعلام هم بمنزلة ارباب الانواع بالنسبة اليهما وبالنسبة الى ساير العلوم كثر الله أمثالهم و شكر الله مساعيهم واطال الله بقاهم ولكن لم يزد على زمن الشيخ الانصارى والمحقق الخراسانى ومن يحذو حذوهم قدس الله اسرارهم الآشيئا قليلا لولم نقل صار التعمق فى كلماتهم اقل ومن الحرى ان يكون التحقيق فى الكلمات ازيد من السابق لان ترقى ساير العلوم حتى بالنسبة الى الامور الكونية يزيدمنه بصيرة فى اى علم كان ولو لم يكن التحقيقات الجديدة فى كلمات اللاحقين لكنا فى خسران مبين بل لازم التفكر حقه فيها هو انكشاف مالم ينكشف لهم لا لقصورهم بل هم بالنسبة الى وسعهم جعلوا الطريق واضحا و علينا زيادة التوضيح للاحقين خدمة للعلم ولو لازحماتهم و كتاباتهم لكان الاجتهاد فى زماننا هذا فى غاية العسر لكثرة الفروع المستحدثة مع عدم فراغ البال غالباً .

وقد يقرع السمع مع ذلك كله عن بعض من لاخبرة له كما هو حقه ان الفقه والاصول قد انتفخ انتفاخاً ولاحاجة الى طول المباحث وزعموا ان من يسمى بالفقيه قد بلغ غايته ولايعلمون ان نقل المسائل هو تبليغ ما أفتى به المفتى او تقليد ما

كتبه الماضون ولا يعلمون أن الناس يحتاجون الى عين جارية يروى كل عطشان وما كتب يكون اقل قليل من مايحتاج اليه بل اكثر الفروع لاتعرض له فى الكلمات ولايحصل هذا الا بالتدبر والتفكر والكتابه كما كان سيرة السلف ليحصل الوصول الى مبدء النور بحسب الوسع حتى انى كنت متفكراً مدة مديدة وفى شك انما اكتب من الفقه و الاصول و احرره هل كان الا حتياج اليه بهذا النحو و هل يكون فيه رضاء صاحب الزمان عليه السلام خصوصاً طبع الاصول والفقه و لكن كنت فى صدد نظم المطالب و الفكر فيه حسب امر الاستاذ مدظله و تشويقه ثم فى مقام الطبع ايضاً كنت متأملا و لكن بعدمراجعته و طرح ما كان فى ذهنى فهمت أن ترويج العلم لايكون الا بهذا النحو و بالقول المعروف كم ترك الاول للاخر و بعد الاستخارة بكتاب الله تعالى صار العزم شديداً و لذا صرت فى صدد طبع ما حررته من الاصول فى الدورة الثانية لبحث شيخنى الاستاذ مدظله مع ما بلغ اليه النظر بحسب المجال وما يقتضيه التقرير و التذييل و اسئل الله ان يوفقنى وجميع الطلاب لما هو الحق الحقيق فأن من انظم الاجتماعات اجتماع كان فقيههم يعنى من يبين حكم افعالهم اقرب الى الواقع واقل من الخطاء الفقه اللذى يكون فى صدد بيان احكامهم العبادية و الاقتصادية والسياسية الفقه الذى يكون نسبة الاحكام الاولية كوجوب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر موافقة للاحكام الثانوية مثل رفع ما اضطروا اليه.

وحق ان يقال أيها الفقيه اللذى تريدان تكون يوماً آمراً وناهياً لكرة الارض بل لساير الكرات السماوية لو بلغت اليه وكان فيه انسان مكلف ليس أمرك و نهيك كامرك ونهيك لولدك وعيالك فان مفاسد الخطاء فيه كثير والمسئولية شديدة فانظر الى دقتك فى اصول هذا الفقه واتخاذ المبنى والبناء عليه ولا تغفل عن ساير آيات القرآن فى غير الاحكام ايضاً وان كنت ممن لاتستطيع الجمع فأرجع سؤال السائل فى كل علم الى اهله ولاتجعل نفسك حيارى فى هذا وذاك فان الجنون فنون والفنون جنون و علينا أن نطلب الاجر من الله تعالى فى كل ما كنا اهلا له فى خدمة العلم

والمسلمين فى الاخرة والا فاتعاب النفس للدنيا بهذا النحو ايضاً جنون آخر اعاذنا الله منه و ليكن فى ذكر منك ان الاحاطة بكلام كل مؤلف فى كل مورد تحتاج فى الغالب الى الاحاطة بمعلوماته فأن العبارة ربما قاصرة عن كاشفية المراد و قد رأيت بعض اهل التحقيق لاحاطته بكلام بعض المحققين فى مجلس الدرس كان يقول هذا غير مراد من المؤلف ظاهره بل صريحه لعلمه بآخر كتابه كما كان عالماً بأوله ولذا رأينا أن العلماء اذا كان لهم اشكال على السابق منهم ينسبون انفسهم بعدم الفهم للكلام لامن كان عليه الاشكال وهذا البحث يحتاج الى كتاب عليحده وقد خرجنا عن طور التذكرة وارجو من الاخوان العفو وان لاينسونى من الدعاء ولى تذكرة اخرى تاتى فى الجلد الثانى.

ثم اهدى هذا الكتاب الى المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين سيما الامام الرؤف على بن موسى الرضا عليه السلام الذى كان توسلى اليه مؤيداً بل سبباً لتوفيقى على هذا القليل وسلامى على مولاى الامام الثانى عشر حجة بن الحسن العسكرى روحى وارواح العالمين له الفداء وعجل الله له الفرج لنصير فارغاً عن شتات الكلام وعلى الله التوكل.

ثم لايخفى ان هذا التقرير يكون جامعاً لمطالب تقريرات الاعلام مثل ماعن العالم المتبحر الشيخ ضياء الدين العراقى قده وماعن النحرير النائينى قده مضافاً الى مطالب الكفاية والرسائل للعلمين الاخوند والانصارى (قدهما) و غيرهم رضوان الله عليهم وبه يحصل الاستغناء بمرتبة عما ذكر سيما مع قلة وجود سايرالتقارير خصوصاً ماعن العراقى قده - المؤلف.

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

فی موضوع العلم

والحمدلله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الخلائق اجمعين وعلى آله الطيبين سيما بقية الله فى الارضين الحجة ابن الحسن العسكرى (ع) واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين من الان الى يوم الدين

اما بعد فهذه تقريرات بحث شيخنا العلامة الاستاذ آية الله العظمى الحاج ميرزا هاشم الاملى ادام الله بقاه بيد العبد محمد على الاسماعيل پور الشهرضائى عفى عنه مع تذييلات منى ويكون ترتيب البحث فى هذه طبق الكفاية للمحقق المدقق الشيخ محمد كاظم الخراسانى (قده)

قال الاستاذ اعلم ان من عادة المؤلفين ان يترتبوا كتبهم على مقدمة ومقاصد وخاتمة اما المقدمة فيكون البحث فيها عن موضوع العلم و مسائله وغايته والبحث عن ذلك فى جهات .

الجهة الاولى فى البحث عن الموضوع قال الخراسانى (قده) موضوع كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فالموضوع يكون له وجود جوهرى ضرورة ان كل قضية يتركب عن وجود جوهرى هو الموضوع ووجود رابطى هو المحمول ووجود رابط هو النسبة بينهما والمحمول فى العلم هو مسائله وهو (قده) يبحث عن موضوع العلم عموماً لان المقام يكون من مصاديق البحث الكلى و الموضوع فى المقام يكون ما هو دخيل

في الاستنباط فان الاحكام يستنبط بواسطة الاصول والمراد بالعرض الذاتي هومالا يكون له واسطة في العروض فان حركة السفينة تكون عارضة لها بلا واسطة وحركة جالسها عارضة له بواسطتها فله واسطة في عروض الحركة واما الواسطة في الثبوت فيكون لكل موجود سوى الله تعالى . هذا هو المعروف بين الحكماء ثم يضمون الى هذا التعريف بان العرض الذاتي هو اللذى لايكون العارض فيه اعم اواخص مثل عروض الجنس على النوع وعروض الفصل على الجنس فان عروض الجنس على النوع من عروض الاعم على الاخص و عروض الفصل عليه من عروض الاخص على الاعم ويكون هذا من قبيل العرض الغريب لا الذاتي .

وقد اشكل على هذا التعريف للذاتي بان العوارض في اكثر العلوم يكون من عروض الجنس على النوع فان البحث في ان الامر هل يقتضي الوجوب اوالاستحباب اوغيره اوهل يقتضي الفورا والتراخي اللذى يكون البحث فيه في الاصول يكون من عروض الاعم على الاخص فان الامر الخاص هو الا وامر الواردة في الشريعة و البحث عن انه هل يقتضي ما ذكرام لايكون في مطلق الامر ونوع منه اوامر الشرع .

واجابوا عن الاشكال بما يرجع حاصله الى انكار المبنى بوجوه : الاول :ان يقال ان العلم لاموضوع له اصلا اولا يكون العرض فيكون آتياً اوان الذاتي يطلق علي حمل الا عم على الاخص وبالعكس اما بيان عدم الموضوع له هوان يقال ان علم الاصول وكل علم يكون عدة من القواعد المجتمعة الدخيلة في غرض واحد فان الغرض في الاصول هواستنباط الا حكام والقواعد التي يتشكل ويترتب عليها هذا الاثر هو العلم و الموضوع و اما بيان ان العرض لايكون ذاتياً فهوانه لاشبهة في ان البحث عن مسائل كل علم بالنسبة الى الموضوع يكون ذاتياً واما بالنسبة الى موضوع العلم فلايكون ذاتياً بل يكون عروضه بالنسبة الى موضوعه بواسطة موضوع المسائل واما بيان ان عروض الاعم على الاخص وبالعكس من الذاتي هوان ذاتي الشي هوان يكون متحد الوجود معه ولا يحتاج الى تخصص استعداد لهذا الشي ليصير العرض عرضاله (مثل العالمية

للانسان) واما ما لايحتاج الى ذلك مثل عروض الجنس اوالفصل كل على الاخر فهو من الذاتي فانهما متحدان في الوجود ولا يكون الجنس عليحدة والفصل كذالك فلايعتبر التساوى في صدق كون الذاتي ذاتياً كما عن صدر المتألهين (١) وفيه انه قد عرفت ان ماذكروه يكون انكاراً لمبنى القائل بان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه مع ضميمة ان الذاتي مالاواسطة له في العروض ولايكون جواباً على المبنى وقد اشكل على تعريف صدر المتألهين القائل بان العارض يمكن ان يكون اعم كعروض الجنس على النوع بتداخل العلوم فانه اكثر العلوم كان البحث عن الاعم بحثاً للاخص فان موضوع علم النحو يكون الكلمة والكلام فلو كان البحث عن الفاعل بما انه فاعل من جهة التقديم و التأخير وساير الجهات المذكوره في علم البيان هو البحث عن ذلك الموضوع بواسطة عروضه على الاخص وهو الفاعل يتداخل كل علم ادبي مع النحو وكذلك الصرف موضوعه الكلمة والكلام والحال انه علم وعلم البيان علم آخر والبحث في احدهما عن الكلمة والكلام من حيث الاعراب والبناء وفي الاخر من جهه الحسن والقبح والفصاحة والبلاغة .

لايقال كما قال صاحب الفصول بان الموضوع وان كان في الجميع واحداً ولكن حيث كل يوجب التمايز فان البحث في علم النحو عن الكلمة والكلام من حيث الاعراب والبناء وفي علم الصرف من حيث الصحة والاعلال وفي علم المعاني من حيث الفصاحة والبلاغة وهذه الحيثيات يوجب تعدد الموضوعات بالاعتبار وفيه ان القيد لواخذ في الموضوع بان يقال قيد الموضوع في علم النحو بكونه معرباً يصير البحث عنه لغواً لانه ضروري غير محتاج الى البحث ليصير محمولا فان الحمل بعد تحقق الموضوع فهو لاحق ولايمكن ان يكون سابقاً .

فان قلت معنى ملاحظة الحيثية ان في الكلام استعداد البحث فيه عن كل جهة

---

(١) راجع الاسفار ج ١ ص ٣٣ فانه (قده) بينه بأبسط بيان

وهذا التغاير الاستعدادى يكفى لتمايز العلوم.

قلت لايكاد يعقل ان يتعدد الموضوع بذلك فان المؤثر هو الجامع بين الاستعدادات ولوسلمنا يصير من قبيل البحث عن الجنس الاعم العارض للاخص فلا يندفع الاشكال بماذكر بل التحقيق ان يقال ان الجنس والفصل والنوع لا يكون الا انتزاعات عن وجودات واقعية خارجية ولا صقع لهذه العناوين الا النفس فليس لنا جنس ولا فصل ولا نوع بل كل موجود خارجى يكون مجموع الموجودات الجوهرى والرابطى والرابط وتشخصه بنفس وجوده خلافاً للمتكلمين القائلين بان التشخص بالعوارض فان الشيء متشخص توأماً مع العرض بنفس الوجود ولكن تارة يكون البحث عن الوجود الشديد (مثل نور پانصد شمعى) وتارة يكون عن الضعيف (نورصد شمعى) فان الاخصية توجب الشدة والاعمية الضعف والمشى عارض الضعيف والضحك عارض الشديد وماذكر فى الاصول من البحث عن ان العارض عارض الفرد لااساس له اصلا فان الفرد ايضا لايكون له خصوصية سوى نحوالوجود اللذى يكون فى غيره والعوارض لا يوجب ان يكون موجبا لفردانية الفرد نعم يبقى الكلام فى تمايز العلوم وسياتى.

ثم انه كلام عن شيخنا النائينى (قده) هنافى معنى عرض الغريب والذاتى حاصله هوان كلما يحصل لشيء بواسطة شيء آخر ويكون بواسطته واسطة فى العروض يكون من الغريب وكلما لايحصل الا بواسطة لاتكون لها واسطة فى العروض يكون ذاتياً فان التعجب عارض الانسان بعد دركه واقعة متعجبة فماهو الذاتى يكون الدرك والتعجب كذلك لان واسطته وهو الدرك لاتكون واسطة فى العروض وكذلك المشى العارض للانسان بواسطة الحيوانية واما الضحك العارض له بماهو متعجب فهو عارض غريب لوساطته بالتعجب اللذى واسطة عروضه الدرك.

وفيه ان الوسايط التى ذكرها يكون من الجهات التعليلية ولايكاد يمكن ان يصير الجهة التعليلية تقييدية فان الجهات التعليلية ولو كانت كثيرة لاتوجب الواسطة بين الشيء وعارضه فان الحيوانية جهة تعليلية والمشى عارض الانسان بها ولا تكون هى

واسطة على ان المثال اللذى ذكره لا يكون موافقاً لما عليه القوم فان الجنس لايكون واسطة العروض على مذهبهم .

الجهة الثانية فى البحث فى تمايز العلوم بعضها عن بعض لاثبات وحدة العلم.

قد اختلف الكلام فى ان تمايز العلوم هل كان بالموضوع اوالغرض اوالاعتبار المشهور على ان (١) وحدة العلم بوحدة الغرض ضرورة ان المؤلف يجمع بين مسائل متشتة لغرض واحد مثلا فى علم الاصول يبحث عن الامر هل يقتضى الفور اوالتراخى او الوجوب اوالاستحباب ثم اجتماع الامر والنهى ثم النهى فى العبادات و هكذا ثم البحث فى القطع والظن باقسامه وهذه لايخفى ان كل واحد بحث على موضوع ولكن الغرض الواحد وهوالدخل فى الاستنباط صار سبباً لجمعها وصيرورتها علماً واحدا يسمى باصول الفقه مثل من يجمع بين متشتتات ويسميها بالاسلام فى طور الاجتماع مثلا

لايقال ان وحدة الغرض تكون معلولة وحدة الموضوع و السنخية بين العلة و المعلول وما هو المشهور بينهم بان كل ما بالعرض ينتهى الى ما بالذات يقتضى ان يكون الموضوع واحداً ليصدر منه الواحد وتكون الوحدة ذاتية له لتعرض الغرض ايضاً لانا نقول لاموضوع للعلم اصلا حتى يقال انه واحد ضرورة انا نرى ان كل علم يكون البحث فيه عن متشتات على موضوعات متعددة وماقيل من السنخية لاتكون فى الاعتباريات

---

(١) المشهور على ان وحدة العلم بوحدة الموضوع و لكن فى مجلس الدرس هكذا تلقينا ولذا ترى سوق الكلام من حيث الاشكال والجواب و لكن لو كان المراد ان الوحدة بوحدة الموضوع ينقلب البحث بان نقول بان المشهور من قاعدة السنخية بين المعلول والعلة استفادوا من وحدة الغرض وحدة الموضوع فيشكل عليهم بان المناط بوحدة الغرض فيجاب عنهم ان وحدة الغرض اعتبارية لايمكن التمسك اليها ولكن هذا بعيد عنهم لان هذا لايكون دفعاً للاشكال عليهم بل تثبيت ان الغرض عن واحد فالموضوع غير واحد و بعض اهل البحث معى فهم كلام الاستاذ هكذا وينا سبه ماسياتى من ان التمايز بالموضوع عندهم ولكن بعيد عن طور الاستدلال فان وحدة الغرض لو كانت اعتبارية فما وجه استفادة وحدة الموضوع منها .

بل الوحدة الحقيقية تقتضي الصدور عن الواحد الحقيقي وفي المقام لا يكون لنا واحد حقيقي حتى يقال ان الغرض واحد حقيقي بل التحقيق ان يقال ان وحدة العلم اعتبارية فان اعتبره المؤلف واحداً يصير واحداً بالاعتبار كاعتبار ما بين الدفتين كتاباً واحداً .

ولشيخنا العراقي (قده) هنا كلام وهو ان العلم مجموع القواعد اللتي يكون مقياساً لفهم الصحة والفساد في كل علم بالنسبة اليه مثلا اذا اردنا ان نفهم صحة اللفظ من حيث الاعراب اذا كان فاعلا يرجع الى القاعدة الكلية في النحو كل فاعل مرفوع واذا اردنا ان نفهم صحته عن اعتلاله نرجع الى علم الصرف فان انطبق عليه قواعد الصحة فهو صحيح والا فهو غير صحيح وهكذا فما قيل من ان وحدة العلم بوحدة الغرض اللذي يترتب عليه لا يكون صحيحاً لان الغرض لا يترتب على القواعد بلا واسطة شي وضمه اليها حتى نحتاج الى القول بالسنخية بين العلة والمعلول فان المنطق علم يقال في تعريفه انه يصون الفكر عن الخطاء فهل وجوده اللفظي يصون او وجوده الكتبي في الكتاب كل ذلك لا يكون بل اذا اراد المنطقي ان يفهم صحة المقدمات و النتيجة اللتي اخذت منها يقيس مطلبه على قواعده فيفهم ذالك فليس الغرض معلولا للعلم بحيث يحصل بعده مثل حصول المعلول بعد حصول العلة اللذان لا ينفكان ووحدة المعلول كاشفة عن وحدة العلة .

وفيه انه الدخيل مع ضم ارادة المريد ذلك فان من لم يعلم تلك القواعد لا يمكن له استفادة ذلك عن القواعد فكانه يكون مقتضياً لترتب الاثر عليه قبل ضم الضمائم فوحدة العلم تارة تكون بوحدة الموضوع مثل علم الحساب اللذي موضوعه العدد و تارة بوحدة الغرض .

الجهة الثالثة في تمايز العلوم بعضها عن بعض .

قد اختلف الكلام في ذلك ايضاً من حيث انه هل كان بالموضوع او بالغرض(١)

---

(١) والحق ان وحدة العلم بوحدة الغرض وهو مدار البحث فاذا قيل علم النحو من اى شي يبحث قيل البحث فيه من الاعراب والبناء لحفظ اللسان عن الخطاء وان الغرض من علم الاصول ←

اوبالاعتبار فذهب القدماء بان التمايز تارة بالموضوع مثل علم الطب اللذى موضوعه بدن الانسان وعلم الحساب اللذى موضوعه العدد فان البحث فى كل غير البحث فى الاخر وتارة بالموضوع ولكن مع ضم الحيثيات مثل الكلمة والكلام اللتى تكون موضوع علم النحو من حيث الاعراب والبناء و موضوع علم الصرف من حيث الصحة والاعتلال وموضوع علم البيان من حيث الصحة فى المقال ثم الحيثية تارة يضم بما هواعم وتارة بالمساوى مثال المساوى مامر واما اذا كان اعم مثل الجسم الذى يكون موضوع علم الطبيعى من حيث التغيير والتغير وموضوع علم الطب الانسان من حيث الصحة والسقم مع كون الانسان جسماً و لكن اخص من مطلق الجسم .

وقدذهب الاخوند (قده) بان وحدة العلم بوحدة الغرض فان اللذى قد جمع بين متشتتات المسائل هو الغرض اللذى لاجله دون هذا العلم فلذا قد يتداخل بعض العلوم فى بعض المسائل مماله دخل فى مهمين ولاجل كل منهما دوّن علم عليحدة فيصير من مسائل العلمين .

ثم قال (قده) لايقال فعلى هذا يمكن تداخل علمين فى تمام مسائلهما فيما كان

ماهو فيقال الدخل فى الاستنباط فكل شيء يعطى هذا المعنى يكون هو علم الاصول والقول بان وحدة الغرض اعتبارية غير ظاهر الوجه لان له وحدة حقيقية مثل وحدة الانسان بالنسبة الى افراده وهى وجوده فى الذهن ويكون علة فاعلية لفاعلية الفاعل و يوجد مصاديقه فى الخارج فهو امر جوهرى ينتهى اليه امر الافراد ولا يكون عنوان انتزاعى مثل اكرم من فى الصحن والحاصل الغرض مثل الدخل فى الاستنباط هو المعنى الواحد البسيط اللذى لاجزء له ومافى الخارج مصاديقه مثل مصاديق الانسان فهو لاتركيب فيه فعلى هذا ما يكون مدار البحث هو الامر الواحد البسيط وان كان فى الخارج قائماً بالموضوع فقولهم مابالغرض ينتهى الى مابالذات وان كان صحيحاً فى محله وفى المقام ولكن الغرض من الاشياء اللتى يكون فى الذهن والبحث يكون حول المفهومات فهو امر واحد حقيقى وكل ما فى الخارج يكون من محققاته هذا ماعندى من البيان الى الان والله العالم .

هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لايكاد انفكاكها فانه يقال تدوين علمين وتسميتهما باسمين في هذه الصورة لامعنى له بل يلزم تدوين علم واحد يبحث تارة لكلا المهمين واخرى لاحدهما مضافا الى بعد اتفاق ذلك بل امتناعه عادة وهذا بخلاف التداخل في بعض المسائل فانه يصح تدوين علمين لاجل المهمين ومما ذكر يظهر ان التمايز بتمايز الاغراض والافيلزم ان يسمى كل باب علماً بل كل مسئلة من مسائل علم واحد علماً براسه لانه بحث عن موضوع عليحدة ومحمول كذلك فلايكون الاتحاد بسبب الموضوع بل بوحدة الغرض .

ثم انه ربما لايكون لموضوع العلم وهو الكلى المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص واسم مخصوص فيصح ان يعبر عنه بكل مادل عليه بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته والمثال لتداخل المسائل لولم يكن المناط بوحدة الغرض هو الجسم اللذى هو موضوع للعلم الطبيعى والبدن الذى هو موضوع علم الطب على ان هذا البحث يكون فيما هو المهم في المقام وهو علم الاصول ولاموضوع له اصلا وقيل في الجواب عنه (قده) هو ان ما بالعرض ينتهى بالاخرة الى ما بالذات والوحدة بالغرض وحدة عرضية تنتهى الى وحدة الموضوع وهو الجوهر.

وفيه ان الجامع اللذى يكون في المقام له الوحدة الاعتبارية مثل اكرم من في الصحن ولايمكن اثبات وحدة الموضوع به وعلى التحقيق تتحقق الوحدة الاعتبارية باعتبار المعتبر .

الجهة الرابعة في بيان موضوع علم الاصول: فقيل انه الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل مع حفظ ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والذاتى هو اللذى لاواسطة في العروض له مع كون الموضوع ذات الادلة او هى بوصف دليليتها وعلى التحقيق ان العلم لاموضوع له حتى يقال بان العارض ذاتى او غريب بل كل امر يقع في طريق استنباط الحكم اوالوظيفة العملية فهو موضوع علم الاصول ولانعنى به ان هذا موضوع واقعا بل جامع انتزاعى اعتبارى وسياتى المايز

بينه وبين علم الفقه وان البحث يكون مع الواسطة ايضا بحثاً من علم الاصول او يختص بما كان بلا واسطة .

ثم الاشكال على تعريف القوم بان موضوع هـذا العلم الادلة الاربعة هو انه على فرض كون الموضوع ذات الادلة والمراد بالعرض الذاتي اللذى يكون مفادما الحقيقة فيكون البحث عن الحجج في الاصول استطراديا ضرورة ان هذا العلم يكون البحث فيه عن حجية الخبر الواحد وحجية الظن مطلقا.

وان كان الموضوع هو السنة مثلا بوصف دليليتها فيجب البحث عن اصل الدليل في علم آخر مثل علم الكلام ويصير بحث المتعارضين خارجا عن العلم .

فان قلت البحث فيه عما يثبت به السنة الواقعية فان دليلية السنة و هو القول والفعل من النبي صلى الله عليه وآله وسلم واضحة من علم الكلام كما عن الشيخ الانصاري فالبحث في حجية الخبر الواحد هو انه هل يثبت قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم او فعله بهذا الطريق ام لا قلت مضافا الى عدم امكان ذلك لان خبر العادل او الموثق لا يكون من وسائل ثبوت السنة ضرورة عدم اثبات قولهم عليهم السلام بمجرد قول قائل ويجب ان يكون موجودا في الواقع بوسائطه يكون البحث عن الظهورات مثل ظهور الامر في الوجوب او الندب وغيره والبحث عن الاستلزامات مثل الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده استطراديا فان البحث عن ذلك يكون من احوال السنة ولكن بواسطة الامر الاعم و هو الجنس ضرورة ان البحث في الامر يكون في مطلقه والمقام من مصاديقه وهكذا وانتم لا تقولون بان عرض الجنس عرض ذاتي للموضوع .

فان قلت ان المراد باثبات السنة هو الاعم من الواقعي والتعبدي ففي صورة عدم الواقع ايضا يكون مفاد حجية الخبر الواحد التعبد به قلت هذا ايضا لا يكون البحث عن السنة بماهي هي والفرض ان العرض الذاتي بل بحث عن السنة المشكوكة

ولا يخفى التهافت بين كون الموضوع نفس السنة او هي بماهي مشكوكة على انه فيه الاشكال السابق من عدم شمول جميع المباحث و كذلك يخرج البحث عن الاصول في ظرف الشك مثل اصالة البرائة والاستصحاب والتخيير وغيره عن اصول

الفقه واسوء مما قيل ماقاله المحقق القمى (قده) من ان الموضوع ذات الادلة فان فيه الاشكالات السابقة مع ضميمة عدم كون البحث عن ذات السنة فى الاصول.

فصل فى تعريف علم الاصول

قال القدماء فى تعريفه هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية وقد عدل عن هذا التعريف المحقق الخراسانى (قده بانه صناعة يعرف بها القواعد التى يمكن ان تقع فى طريق استنباط الاحكام والتى تنتهى اليها فى مقام العمل (١) ووجه عدوله (قده) هو ان العلم اما تصديق او تصور وهو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل وهو بدون النسبة تصور و معها تصديق ولا يكون الاصول علما بهذا المعنى بل القواعد المدونة فى الكتب هى الاصول لا الصورة الذهنية واما عدوله عن قولهم لاستنباط الاحكام الشرعية بقوله يمكن ان يقع فى طريق الاستنباط لان استنباط الاحكام لا يكون مترتبا على القواعد بل من شانها ان تقع فى طريق الاستنباط لو اراد المجتهد ذلك .

---

(١) تعريف القدماء من احسن التعاريف وما اشكل عليه المحقق الخراسانى (قده) غير وارد اما اشكاله على قولهم علم فغير وارد من جهة ان الوجود الكتبى فى القواعد لا يسمى علماً بل يقال للفقيه فقيهاً لانه يعلم القواعد وما فى ذهنه هو الفقه الذى اتصف به فصار فقيها وكذا المنطقى والنحوى اما ما فى الكتب فهو وسيلة العلم والحاصل العلم لا يقال له علم الا باعتبار الدرك اللذى يكون فى الذهن ولذا ترى يقال العلم بموت حامليه فالقواعد لها وجود ذهنى ووجود كتبى وباعتبار كونه فى الذهن هو العلم سيما ان تدبرت فى معنى اتحاد العقل والعاقل والمعقول واما اشكاله بقولهم لاستنباط الاحكام الشرعية فلان التحقيق ان كلما يوجد منه الوظيفة ايضاً هو الحكم ولو حصل من اصل البرائة واما اشكاله بعد حصول الاحكام اذا لم يستعمل القواعد بل هى الطريق فهم اجل شأناً من ان لا يعلموا ذلك فمرادهم ان شاء الاستنباط واستعمل القواعد فيترتب عليه الحكم واما تعريفه (قده) ففيه الاشكالات.

و التحقيق في المقام ان نقول : المسئلة الاصولية هي التي تقع نتيجتها كبرى للصغريات الفقهية مثلا يقال وجوب صلوة الجمعة مما اخبر به الواحد و كلما اخبر بوجوبه الواحد حجة اعني واجب فصلوة الجمعة واجبة .

ان قيل بان الامارات على فرض كون المسلك فيها تتميم الكشف يصح ذلك واما على فرض جعل المماثل وتنزيل المؤدى لايكون المستنبط منها هو الحكم الشرعي بل هو مماثله او يترتب عليه آثاره ودليل الانسداد يوجب الظن بالحكم لا العلم به و كذلك في الاستصحاب ان قلنا بانه يفيد جعل مماثل الواقع وثانياً كثير من القواعد الفقهية ايضاً تقع نتيجتها كبرى للصغريات مثل قاعدة لاضرر ولاحرج ومايضمن بصحيحه يضمن بفاسده فأنها يمكن ان تكون كبرى للموارد المختلفة في الابواب المتعددة المتشتته بان يقال هذا من ما كان الضرر او الحرج في وجوبه و كل ما كان كذلك فهو غير واجب فهذا غير واجب وفيه ان المراد باستنباط الاحكام هو الاعم من الظاهري والواقعي فما يقع كبرى للواقعي ويفهم منه الوظيفة هو الاصول ولا اشكال في ان الاستصحاب والبرائة وغيره مما يبين الوظيفة ولا نحتاج في ذلك الى الجامع الذي اخذه المحقق الخراساني (قده) بقوله : او التي ينتهي اليه في مقام العمل ومن هنا يظهر الفرق بين المسئلة الاصولية والفقهية فان الاولى يبين فيها الوظيفة او الحكم الواقعي وتكون نتيجتها كبرى للصغريات ولكن الفقهية هي التي تكون نفس الحكم مفادها .

واما فرق الشيخ الانصاري (قده) وفي الدرر للحائري قده بينهما بان البحث الاصولي مالا يكون مهاره بيد المقلد والفقهي ما يكون كذلك لا يتم لان الاستصحاب في الموضوعات مسئلة اصولية والمقلد يمكنه ان يجريه وقاعدة ما يضمن مسئلة فقهية ولا يفهم المقلد معناها بل هي مما يمتحن بها المجتهد .

والاشكال الثاني في المقام هو ان المراد بالقواعد التي تقع في طريق الاستنباط مالا واسطة له فالبحث عن الظهورات والمفاهيم والعام والخاص يصير استطرادياً لان البحث في ذلك يكون عن مطلق الامر مثلا وانه ظاهر في الوجوب ام لا وعن مطلق المفهوم

وهكذا وتطبيقه بماورد في لسان الشرع من الامر وغيره يكون بواسطة الامر الاعم وان كان المراد بالقواعد ما كان مع الواسطة ايضاً فيدخل كل علم يكون له دخل في الاستنباط مثل علم الرجال واللغة والصرف والنحو والمنطق فيصير كل ذلك علم الاصول .

والجواب عنه على مبنى التحقيق واضح لان وحدة العلم بالاعتبار وكل ما له دخل في الاستنباط لاغروان نقول يكون علم الاصول ولكن هنا شيء آخر وهو ان الذى كان له دخل فيه ولم يبين في العلم المربوط مثل بحث المفهوم لم يبين في المنطق وكذلك العام والخاص يبحث عنه في علم الاصول فان المباحث الاصولية التى قدمرت عليها ازيد من الف سنين مع الف تلميذ وازيد في مجالس الدرس يكون تنقيح المسائل فيه احسن واتم من سايرالعلوم فكل ما كان كذلك يكون البحث فيه اصولياً .

ثم ان شيخنا العراقي (قده) اجاب بنحو غير تام وهو انه قال : ان علم الرجال والصرف والنحو لايكون له مساس بالاصول فان المنصوب بنزع الخافض في العربية ومعرفة رجل في الرجال والياء اذا كان قبله مفتوحاً ينقلب الفا في علم الصرف لادخل له في الاستنباط ومثل السعد انة نبت في اللغة كذلك واما مثل مباحث العام والخاص والرجال في بعض الموارد يكون البحث فيه في الاصول من باب تعيين المصداق والجواب عنه (قده) هو انه ما التزمنا بانه يجب ان لايكون واسطة حتى نقول بخروج ذلك عن هذا العلم و ثانياً ماذكره من ان هذا من باب تعيين المصداق فلايختص بماذكر بل مباحث الظهورات في الاصول ايضاً يكون من تطبيق الكلى على المصداق فان الامر ظاهر في الوجوب وفي الاصول يتعين مصداقه واما الجواب عن نقضهم المسئلة الاصولية بقاعدة مايضمن بصحيحه يضمن بفاسده ولاضرر ففيه انه على ماذكرناه من المناط وهو ان يكون مناط الاصولية جعل نتيجة البحث فيها كبرى للصغريات في الفقة فلاغروان نقول هذه ايضاً من المباحث الاصولية دخلت في الفقه وفي سابق الزمان كان من المرسوم ان لايبحث في الاصول مستقلا بل مقدمة للفقه كان يكتب في اوائل الكتب شطراً من المباحث الاصولية .

واما جواب المحقق الخراساني (قده) بان المسئلة الاصولية هي ما كانت في جميع

ابواب الفقه دخيلة واما ما كان مختصاً بباب دون باب فلا فان قاعدة الطهارة ومايضمن يكون البحث فيها مختصة بالبيع والطهارة مثلا نعم يكون البحث في اللاضرر عاماً يشمل جميع الموارد فمدفوع لانا لانلتزم بان المناط في المسئلة الاصولية كذلك بل كل ما كان نتيجة البحث فيه كبرى للصغريات في الفقه فعليهذا لاغروان نقول قاعدة لاضرر اصول دون في الفقه و قاعدة الطهارة انتجت كبرى كلية كذلك ولو تم ينتج فهي من الفقه .

فصل في البحث في الوضع

اي وضع الالفاظ بازاء المعاني قداختلف في ان دلالة الالفاظ على المعاني ذاتية او جعلية لايمكن تسليم كونها ذاتية لان الناس لايكون لهم احاطة بجميع لغات لسان واحد ليفهموا ذاتية النسبة بينهما لكثرة الالفاظ المترادفة واتحاد المعاني فلو كان لهيئة مخصوصة دخالة في المعنى ما كان للاخر هذه الدخالة واما الاشكال بانه وضع هذا اللفظ لذاك المعنى دون غيره يكون من الترجيح بلامرجح وهو بعد كون الواضع الله تبارك وتعالى لامعنى له لقبحه بالنسبته اليه تعالى فمدفوع بانا ندعي ان واضع الالفاظ لايكون الله تبارك وتعالى بل البشر حسب احتياجاته جعل الالفاظ بازاء المعاني والمرجح لذلك ارادته نعم كان كل الموجودات متصلة الى الله تعالى و كل مالهم له ومنه يكون ايجاد النطق في الفطرة الانسانية ليكون قادرا على التكلم وهذا لايلازم كون الواضع هو الله تعالى بل الانسان واضعها بحول الله وقوته .

ثم ان المحقق الخراساني (قده) قال في كيفية هذا الوضع بانه نحو اختصاص للفظ مع المعنى و كان من عادته ان يعبر عما هو مشكل بعبارة لطيفة غير واضحة المراد ولنا ان نبحث بان العلقة بين اللفظ والمعنى واقعية ام اعتبارية كما يكون البحث في الملكية التي هي احدى الموضوعات من جهة أنها هل كان لها وعاء في العالم غير مايعتبره المعتبر ام لا بل هي صرف اعتبار شخص بشيء ثم ترتيب الاثر على هذا الاعتبار والتحقيق

هو الثانى وان البايع والمشترى بعد اجراء الصيغة او المعاطاة يعتبرون الملك ثم بقية الناس يعتبرون هذا الاعتبار بان الملك صار لفلان عن فلان وعلى هذا الاعتبار بوجود اللاحظ بخلاف ما اذا قيل له وعاء والالفاظ ايضاً قيل انّها بازاء المعانى يكون مثل الاعلام على راس الفراسخ فكما انه ينزل منزلة الفرسخ بتنزيل اتحادى كذلك اللفظ ينزل منزلة المعنى كذلك اى بتنزيل اتحادى وفيه ان هذا خلاف الوجدان لانا نرى ان الواضعين لاينظرون الى اللفظ فى حين ارادتهم المعانى ولا يعتبرونه منزلة المعنى على ان المثال بالاعلام لايكون مناسباً للمقام لانه يكون من باب فهم اللازم من الملزوم و الالفاظ بالنسبة الى المعانى لايكون كذلك و الشاهد على ذلك هو ان قبح اللفظ يسرى الى المعنى فيه بخلاف المقام فان العلم لايكسب قبحاً مما يوضع عليه(١) .

ثم هنا مسلك عن المحقق النهاوندى فى تشريح الاصول وتبعه شيخنا الحايرى فى الدرر وهو ان الوضع وارتباط اللفظ بالمعنى يكون بعهد الواضع بعد كون اللفظ اجنبياً عن المعنى ولا وجه لارتباطهما فانه يعهد ان يكون اسم ولده مثلا محمود فبهذا تحصل العلاقة فيدعو ابنه بذلك ولا يكون هذا جوهراً ولا عرضاً بل ولا المناسبات دخيلة مثل كون ولده اصبح الوجه فيسمى بمحمود بل يلاحظ ان جده كان اسمه محمود او غير ذلك مما لامنشأية له لايجاد العلاقة وصيرورتها امراً تكوينياً .

وقد اشكل على مسلكه (قده) بان هذا يستلزم الدور لان وضع اللفظ بازاء المعنى متوقف على العهد ليوجد العلاقة بذالك والعهد متوقف على وجود العلاقة ليرتبط اللفظ بالمعنى وفيه ان التوقف لايكون فى المقام لان مايقصد ان يوجد فيه العلاقة هو طبيعى

---

(١) كون الاعلام مثل الخطوط المكتوبة فى الكتب للدلالة على المعنى ممالاريب فيه وكما انه نرى قبح المعنى يسرى الى ما كتب كذلك فى المقام فان العلم الموضوع على سينما يكسب قبحاً منه والموضوع على باب اومكان للعزاء على سيد الشهداء عليه السلام يكسب حسناً بحيث يتبركون به فكلما قيل فى الالفاظ فى الكتاب يقال فيه ايضاً

اللفظ لاهذا اللفظ بخصوصه ولايكون الدور بالنسبة اليه متصوراً .

والاشكال الثانى على هذا التقريب ان جعل الربط خارج عن الاختيار ولايمكن ان تكون الارادة مرجحة وفيه ان هذا يكون مثل الامر فى التعبديات فانه لايمكن الآمر ان يقول باتيان الامر بداعى التعبد قبل الامر ولكن يمكنه ان يامر به بعد الامر باصل العمل ففى المقام ايضاً يستعمل اللفظ فى المعنى وبذلك يصح ان ينتزع منه المرآتية اى مرآتية هذا اللفظ لهذا المعنى بعد الاستعمال ولكن التحقيق عدم اعتبار للعهد بل الناس حسب احتياجاتهم فى الموارد المختلفة يستعملون مايقضى به حاجتهم ثم توجد العلاقة فى البين وكذلك اسماء الاجناس ولايكون لها وضع عليحدة غير وضع الاشخاص والحاصل ان الوضع تارة يكون تعيينياً مثل ان يقول الواضع وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى مثل من يجعل اسم ابنه المحمود واخرى تعينياً وبواسطة القرينة ابتداء يستعمل اللفظ ثم يصير مأنوساً بالمعنى فيقول مثلا ايتنى بهذه الاجانة ويشير باصبعه اليها فانه بعد ما فعل ذالك مرأتا لايحتاج الى القرينة بعدها :

وقد اشكل على هذا القسم من الوضع الشيخ مهدى النوائى الآملى وهو من اعظم تلامذة الآخوند (قده) بان استعمال اللفظ كذلك لايمكن ولو قلنا بان استعمال اللفظ فى الاكثر من معنى واحد جايز لان الاستعمال فى الاكثر من معنى يكون فى صورة ان يكون المعنيان فى ظرف واحد ولحاظ و احد فى نظر اللافظ بنظره الاستقلالى اليهما ولكن فى المقام يجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى ضرورة ان من يريد وضع اللفظ يتوجه اليه بالنظر الاستقلالى ويكون فى الاصطلاح مافيه ينظر و اما اذا اراد استعماله فى المعنى فاللازم ان يكون مما به ينظر ويكون آلة للحاظ المعنى فكيف يمكن ذلك .

وفيه ان هذا الاشكال غير وارد من اصله على مسلك النهاوندى القائل بالعهد لانه يعهد فى نفسه ان يكون اللفظ للمعنى ثم بواسطة القرينة يفهم بان المعنى ايضاً مراد من اللفظ فمن جهة يفهم المعنى ومن جهة اخرى يفهم ان المراد بذلك الوضع ويكون من باب تعدد الدال والمدلول .

والحاصل يكون فى النفس فى آن واحد لحاظ امرين ولا اشكال و كذلك لا يرد على مسلك القائل بان وضع الالفاظ للمعانى يكون كالعلم الموضوع على رأس الفراسخ و انه ينزل منزلة المعنى فانه عليه هذا ينزّل اللفظ منزلة المعنى و كانه يرى شيئاً واحداً وهو اللفظ الموضوع والمعنى يكون من لوازمه .

واما على مسلك القائل بان الالفاظ فانية فى المعانى فالاشكال وان كان وارداً ولكن الجواب عنه هو ان النفس تكون قادرة على ان توجد و تلاحظ الجهات المتعددة فى آن واحد اليس ترى ان الموضوع فى القضية شيء والمحمول شيء آخر والنسبة الحكمية ايضاً ثالث والنفس فى آن واحد يحكم بان المحمول للموضوع(١) فهل يمكن ان يقال ان النفس عند الحكم نسى الموضوع او المحمول فأنها فى ظرف واحد ترى جميع ما قلناه ولا اشكال .

واما الاشكال على هذا الوجه بان الاستعمال لامحالة يكون فى طول الوضع فالقول بانه يحصل بواسطة الاستعمال يكون فيه الدور لان الوضع متعلق بالاستعمال و هو على الوضع.

فهو مدفوع بان التوقف يكون فى هذا اللفظ الصادر عند الاستعمال ولكن فى الواقع يكون الوضع متعلقا بطبيعى اللفظ لطبيعى المعنى وهذا احد افراد ذاك الطبيعى

فى انحاء الوضع

الوضع ينقسم الى قسمين وباعتبار الموضوع له الى اربعة اقسام متصورة.

اما الاول فربما قيل بانه اما ان يكون شخصيا مثل وضع الجوامد كزيد لشخص مخصوص ورجل لاسم الجنس واما ان يكون قانونيا قياسياً مثل ضرب ويضرب وضارب

---

(١) اقول و هذا انموذج من صفة من صفات الله تعالى فانه لا يشغله شأن عن شأن مطلقاً والنفس الشئون المتعددة يشغلها و اما اذا كانت الجهات قليلة يمكنها ان لا يشغلها شان عن شان بحسب قدرتها التى اعطاها الله تعالى اياها

ومضروب فان ضرب بمادته قيل يدل على المادة وبهيئته وهي فعل على وقوع الفعل في الزمن الماضي وكذلك يضرب و ضارب ومضروب فالاول بالهيئة يدل على المستقبل والثاني على صدور الفعل والثالث على وقوع الفعل وهذا هو اللذي قد ورثوه من قدماء النحويين ولذا جعلوا في حيص وبيص من جهة ان الذات هل كانت داخلة في اسم الفاعل والمفعول ام خارجة ولكن لا وجه لما قالوه فان الوضع قسم واحد وهو وضع الجوامد وكل ما توهموه يكون وضعه قياسيا يكون عندنا سماعيا فان القائم وضع جامد اللذات الملفوفة والمحفوفة بالمبدء والضارب كذلك ولا يكون لنا ذات وهيئة ونسبة بل هذا مثل وضع رجل للذّات المعروفة والشاهد عليذلك أنك ترى ان بعض الافعال لا ماضي له مثل قولهم مات ماضي يذر ويدع ولا يكون عليهذا ذات هي المبدء و هيئة حتى نتفحص عن النسبة بينهما وبذلك نكون في راحة من جملة من المباحث التي تعرض لها القائلين بذلك.

فصل في اقسام الوضع

اقسام الوضع باعتبار الموضوع له اربعة فان الوضع اما عام والموضوع له كذلك واما ان يكون خاصاً والموضوع له كذلك او يكون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً او بالعكس هذه هي الاقسام المتصورة اما امثال الاول فقيل مثل وضع الانسان للمعنى العام القابل للانطباق على كثيرين مثل زيد وعمرو وبكر وغيرهم والثاني مثل وضع لفظ زيد لشخص خارجي واما الثالث فقد زاده الفقهاء رضوان الله عليهم مثل جعل لفظ هذا الموضوع المفرد المذكر المستعمل في شخص خاص او جعل الحيوان على زيد بوجه والقسم الرابع فقد تصوره بعض بجعل الخاص للعام.

والاشكال عليهم في المقام هو ان وضع الخاص والموضوع له كذلك مما لا وجه له لان لفظ زيد مثلا اللذي يصير اسماً لوجود شخص خارجي يكون كلياً بمعنى انه لا

يمنع فرض صدقه على كثيرين وكذا المعنى الخارج (١) فان العقل لايرى مانعا من ان يكون فى العالم افراد عديدة بهذه الخصوصيات فيكون الوضع عاماً والموضوع له ايضا كذلك فهذا القسم لايصح تصويره والانحصار على الفرد الخارجى يكون من الاتفاق كما يتفق ان لايكون لكلى الافراد.

ثم ان الوضع العام للموضوع له الخاص تارة يكون بنحو اللابشرط القسمى واخرى بنحو اللابشرط المقسمى والحق هو جعل اللفظ للمعنى بنحو اللابشرط المقسمى والخصوصيات تؤخذ من الخارج مثلا اذا قال القائل وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى يكون لفظ رجل موضوعاً للمعنى العام الجنسى والخصوصية اللتى يفهم منها كونه حبيب النجار تفهم من دال آخر وهو مجيئه من اقصى المدينة فى قضية خاصة بقرينة فى المقام

واما الوضع العام والموضوع له الخاص: فقد تصوره الآخوند (قده) بان معرفة الشيء بوجه يكون معرفته بوجه مثلا اذا تصورنا الحيوان فوضعناه على زيد الخارجى يكون معرفته من حيث الحيوانية معرفته بوجه من الوجوه فيكون العام مرآتا للفرد بهذا النحو من المرأتية وفيه ان العام لايمكن ان يكون مرآتا للخاص بوجه ومن المستحيل ان يكون الطبيعى حاكياً عن وجود شخص اعنى وجود الرابط والرابطى فان الانسان وجود رابطى محمول على زيد وله العمومية فكيف يمكن ان يكون هو نفسه.

وقد اجاب عن المحقق الخراسانى (قده) شيخنا العراقى (قده) بان المراد من الوضع العام والموضوع له الخاص لايكون مثل الانسان المحمول على زيد والقيام المحمول عليه فان الانسانية والقيام امر اختراعى من النفس ولايكون نفس الشخص بل هو حصة منه بل المراد من الوضع العام والموضوع له الخاص هو جعل لفظ شخص الذى يكون له مفهوم عام على زيد الخارجى فانه من راسه الى قدمه شخص ولايكون من راسه الى قدمه انسان بل بعض منه.

---

(١) اقول هذا ماقاله الحكماء من ان الجزئى جزئى بالحمل الشايع وكلى بالحمل الاولى الذاتى وقد انكروا وجود الجزئى بان مافى العقل لايكون الاكلياً

وفيه ان حكاية الشخص ايضاً عن الخصوصية ممنوعة فانه بوجهه العام لايكون مرآتاً للخاص .

ان قلت فعليه ذا ما الفرق بين القضية الحقيقية و الشخصية الخارجية فان الاولى متصورة كما في جعل الاحكام فان الحج يجب على المستطيع و الصلوة على المكلف بحيث يكون جميع افراد المكلفين والمستطيعين في ذهن الجاعل ويجعل الحكم بنحو العام على الاشخاص ومن المحال ان لايكون الواضع الحكيم عارفا بخصوصية الافراد اللذى تحت الحكم .

قلت ان الوضع عام والموضوع له ايضاً فيها كذالك والخصوصية تكون من الخارج فان التقيد والقيد خارج وذات القيد داخل ومن هنا يظهر ان المراد من الوضع العام والموضوع له الخاص يمكن ان يكون ملاحظة معنى العام ووضع اللفظ بخصوصه بحيث تكون الخصوصيات خارجة فلاحظ الطبيعي مع الحصص فان خصوصياتها خارجة عنه ليندفع الاشكال .

اما القسم الرابع من الوضع وهو ان يكون الوضع خاصاً للموضوع له العام و كيفيته ان يلاحظ الفرد بما انه كاشف عن الطبيعي وفرد منه فيرى زيد من جهة انه انسان مثلا فيوضع لفظ زيد للانسان وفيه انه لاوجه لهذا القسم فانه وان كان لحاظ العام والانتقال اليه غير مشكل ولكن لايمكن وضع اللفظ الخاص للعام بعد ملاحظة الخصوصيات هذا كله في بيان الاقسام من حيث التصور واما من حيث الوقوع فيبحث عنه في مقام آخر

فنقول لاشبهة في وقوع الوضع العام والموضوع له العام كاسماء الاجناس ووقوع وضع الخاص لموضوع له الخاص كالاعلام وقد عرفت عدم امكان وضع الخاص للموضوع له العام واما وضع العام للموضوع له الخاص فقد توهم انه وضع الحروف ولكنه خلاف التحقيق ويتضح المرام بالبحث في مقامات .

المقام الاول في المعنى الحرفي والبحث فيه في موضعين .

الاول في بيان الاقوال فمنه ما اختاره المحقق الخراساني (قده) فقال ان المعاني الحرفية

يوافق المعاني الاسمية في الوضع والموضوع له بمعنى ان الوضع والموضوع له فيه عام فما هو الموضوع له للفظ الابتداء هو الموضوع له للفظ من غاية الامر يتعهد الواضع ان لا يستعمل لفظ الابتداء الا استقلالا ولفظ من حين يلاحظ الابتداء مرآتا فكما ان الاستقلالية خارجة عن صقع المعنى كذلك الآلية .

والجواب عنه هو ان المعاني الحرفية والاسمية لو كان متحداً ذاتاً فلا يعقل ان يكون لطبيعي واحد طورين من المصاديق مع انه لا يمكن ان يكون المعاني النسبية في الخارج الا في ضمن الطرفين وعلى فرض الاختلاف لا يكون لهما طبيعي واحد جامع لهما ليوضع اللفظ له وعدم امكان ذلك في الخارج يكشف عن أن طور المعنى في الذهن بحيث لا يمكن لحاظه مستقلا في الحرف والاسم بالعكس .

لا يقال : لو لم يكن معاني الحروف والاسماء مستقلا فاى شيء يكون مدلولا للفظ الابتداء واى شيء للربط .

والحاصل اى فرق بين الابتداء اللذى يكون الدال عليه لفظه والابتداء اللذى يدل عليه لفظ من فان كل واحد ابتداء لوحظ استقلالا .

لانا نقول فرق بين كون الابتداء مفهوماً من المفهومات في الذهن فانه لوحظ مستقلا كالظرفية من حيث المفهوم وبين كون اللفظ حاكياً عما هو الواقع في الخارج فان المعنى الحرفي في الخارج بحيث لا يمكن ان يكون مستقلا فيحكى عنه لفظة من (١) ومعنى الابتداء الاسمي بحيث يكون مستقلا فيحكى عنه لفظه .

وقد اشكل شيخنا النائيني (قده) على تقريب الاخوند (قده) بان تعهد الواضع استعمال كل واحد في الخارج كذلك على فرض كون الوضع عاماً يجب ان يصح استعمال احدهما مكان الاخر و على فرض كون الخصوصية من قبل الاستعمال قيداً للمعنى لزم ان يكون استعمال كل واحد في مكان الاخر بنحو المجاز جايزاً

---

(١) لا يخفى ان الابتداء في الخارج يجب ان يكون بنحو الاندكاك ومالوحظ مستقلا يكون في صقع الذهن فقط واللفظ حاك عنه

ونحن نرى ان ذلك غلط ولايمكن فانه لايمكن ان يقال لفظة من خير من الا نتهاء اوخير من الى ولا يمكن ان يقال سرت ابتداء البصرة انتهاء الكوفة مقام سرت من البصرة الى الكوفة .

و الجواب عنه ان غرض الواضع كالوضع يتبع فان السبب كما انه معمم و مخصص كذلك الغرض ربما يكون معمماً ومخصصا فان الواضع اذا راى المعنى عاماً ثم وضع لفظاً ويكون غرضه استعماله مرأتا او استقلالا يجب ان يتبع غرضه فيكون دائرة الوضع اوسع من دائرة الموضوع له (١)

وقد اشكل عليه شيخنا العراقى (قده) بان جعل المعنى العام فى مقام اللحاظ مرأتا لخصوصيات الافراد مع انه لايمكن لان حكاية العام تكون عن مطابقه العام لا الخاص يكون خلاف الوجدان قطعاً فان خصوصيات الافراد فى الحروف يكون فى اللحاظ الذهنى ثم ينطبق على الخارج ولا يمكن ان يقال انه من خصوصيات الخارج فقط .

والجواب عنه (٢) ماسيجيى من تصوره (قده) ان وضع الحروف عام للموضوع له العام حيث يتصور (قده) معنى جامعاً اسمياً ثم يشير به بين الافراد و الطرفين لكونه معنى حرفياً ومن الاقوال .

فى معانى الحروف قول شيخنا العراقى (قده) فانه (قده) عرّف المعانى

---

(١) لايمكن ذلك لان الالفاظ قوالب المعانى والقياس بان السبب معمم ومخصص فى غير محله فانه بدال آخر يفهم ان النهى عن الرمان لايكون لانه رمان بل لانه حامض فيكون بياناً لحكم عام فى ضمن مصداق من المصاديق و تطبيق العام على المصداق لااشكال فيه فانه يكون قالباً له فان الرمان حامض تمام الحموضة بخلاف المقام فان الخصوصية خارجة عن اصل المعنى

(٢) لوتصور (قده) الوضع العام والموضوع له فى الحروف لايلزم ان يلتزم بهنا لان الحرف والاسم متبائنان لاجامع بينهما

الحرفية بانها اخطارية و يكون مثل الاعراض النسبية كالابوة و البنوة و الفوقية والتحتية ومايدل على ربط الاعراض بالمحال هو الهيئة .

بيان ذلك ان فى الخارج انحاء من الوجود الوجود الجوهرى والوجود العرضى والثانى على قسمين الاول الاعراض اللتى لاتحتاج الاالى موضوع واحد مثل مقولة الكم والكيف والثانى مايكون محتاجا الى طرفين ليوجد مثل مقولة الاين والاضافة وباقى الاعراض والفحص الدقيق يحكم بان ماوضع للجواهر والاعراض الغير النسبية مثل السواد والبياض يكون معنا اسميا لامكان لحاظها استقلالا وماوضع للثالث وهو الاعراض النسبية يكون حرفا وكذلك ماوضع لربط الاعراض بمحالها هى الحروف مثل زيد قائم ولا فرق فى ذالك بين المفردات والجهة التركيبية مثلا لفظ فى فى قولنا زيد فى الدار يدل على النسبة الآلية بين احد الشيئين والجهة التركيبية على تطبيق زيد والدار وبالجملة يدل على ماذكر ملاحظة جهة زيد فى الدار وعمرو على السطح وسرت من البصرة الى الكوفة فان لفظة فى تدل على الظرفية وعلى على الاستعلاء ومن على الابتداء والى على الانتهاء والهيئة التركيبية على ربط هذه الاعراض بمحالها فلو لم يكن الفاظ الحروف موضوعة على الاعراض فاى شى يدل عليه ولا يمكن تفوه ان الهيئات تدل على الاعراض و الحروف على الربط .

لايقال ان الحروف لو كانت موضوعة للاعراض النسبية فهى بنفسها منتسبة الى محالها فلاتحتاج الى رابط آخر لانه يلزم تكرار الربط بعد دلالة الحروف عليه اذا قيل ان الهيئة ايضا رابطة لانه يقال ان الحروف للاعراض النسبية اللتى تكون بنفسها منتسبة الى الطرفين واما خصوصيات ذالك تستفاد من الهيئة فالهيئة لربط الاعراض بموضوعاتها المشخصة هذا تمام كلامه رفع مقامه .

وفيه ان اشكاله (قده) على المشهور غير وارد لانه يمكن ان يقال ان لفظة فى ومن والى وغيرها وضعت لربط خاص فان لفظة فى لربط خاص هو الظرفية ولفظة الى لربط خاص وهو الانتهاء وعلى لربط استعلائى فلايحتاج الى تعدد الدال لتكون الهيئة دالة على شيء وفى ومن والى على شيء آخر مثل لفظ الفاعل الدال على الذات اى ذاتا ما بالملازمة

بعد دلالته على المادة .

والاشكال المتقدم بانه مع ذلك لا نحتاج الى الهيئة للتكرار مندفع بما تقدم فحينئذ بعد امكان كلا الوجهين يرجع الى الوجدان والتبادر وهما يحكمان بان الحروف تكون لربط خاص فحالها حال الهيئات .

ومن الاقوال فى المعانى الحرفية هو القول بان الحرف لا معنى له اصلا بل وزانه وزان الاعراب فى الكلمة فكما ان الكلمة فى بعض احوالها تتصل بالفتحة وفى بعض آخر الى الضمة فكذلك زيد والدار فى بعض احوالهما وهو الظرفية يتصلان بفى الموضوع للظرفية وفى بعض الاحوال يتصل البصرة والكوفة بمن والى وهو حال الحركة من البصرة الى الكوفة .

وفيه ان كان مراده عدم دلالتها على الاعراض كما هو المعروف بين اهل الفلسفة فلا كلام معه ولكن الكلام فى انها تدل على الربط الخاص وبالملازمة تدل على خصوص النسبة امر لا و انكار ذلك مكابرة محضة اذ الاحوال التى تطرء على الدار فما ذا تدل عليه غير ما ذكر فلابد اما من القول بدلالة تلك الحروف عليها او الهيئات والثانية لا شان لها فى الدلالة بالوجدان بل شانها التطبيق فبقى ان تكون الحروف هى الدالة على تلك الاحوال كما ان الامر فى الاعراب ايضاً كذالك فان الرفع تدل على فاعلية الفاعل والنصب على مفعولية المفعول .

~~واما المقام~~ الثانى اعنى بيان كيفية وضع الحروف فنقول استقر آراء المتأخرين على ان وضع الحروف كوضع الاسماء عام من جهة الوضع والموضوع له والاستعمال والخصوصية تستفاد من دال آخر .

اما الوضع العام والموضوع له الخاص فقد اشكل عليه المحقق الخراسانى (قده) بان الخصوصية اما ان تكون من جهة الوجود الخارجى او الوجود الذهنى اما الاول فيرده ان المستعمل فيه كثيراً ما يكون كليا كما فى متعلق الاوامر مثل سر من البصرة الى الكوفة فان الابتداء والانتهاء غير معين يشمل كل ابتداء منه والانتهاء واما الثانى وهو

صورة كون الخصوصية بلحاظ الذهن فحيث يحتاج هذا اللحاظ الى لحاظ آخر فيتسلسل مضافاً الى انه لايمكن لان الكلى العقلى لايمكن ان ينطبق على الخارج .

والجواب عنه هو انه مضافاً الى ان الاحتياج الى لحاظ آخر ليس بمحذور بل هو اللازم على مسلكه ايضا ان هذا الاشكال يرد على ما اختاره من ان المعنى الحرفى يكون مساوياً للمعنى الاسمى واما على التحقيق من كون معانى الحروف معان تعليقية يمكن تصوير خصوصية الموضوع اذ هى ليست شخصية كى يرد ما افاد بل المقصود ان الموضوع له اخص من الوضع فحينئذ يقال ان الواضع تصور معنا اسمياً و جعله مرآتا لمعانى تعليقية و ببركة تعليقه يكون اخصاً من الوضع نعم يرد عليه ان الوضع و الموضوع له الخاص لايتصور.

واما الوضع العام والموضوع له العام فالاقوال فيه ثلاثة الاول ما اختاره صاحب الكفاية وتقدم فساد مبناه والثانى ماهو المختار من ان الوضع العام والموضوع كذالك يتصور على نحوين الاول ان يتصور معنا عاماً ويوضع اللفظ بازائه كتصور المعانى الاسمية مثل تصور مادة القيام والضرب ووضع لفظ الضرب والقيام لهما ومن لوازم هذا القسم ان معانيها بما انها اعراض فى الخارج لايتحقق الا خارجاً لموضوع آخر .

واما فى الذهن فيمكن تصوره بوجهين: احدهما كما فى الخارج وثانيهما ملاحظته خارجاً عن المعروض وعلى هذا النحو يلاحظ فى مقام الوضع ويوضع اللفظ له .

الثانى ان يتصور معان سنخها الربط بين الاعراض وموضوعاتها وهذه المعانى كما انها فى الخارج لاتتحقق الا رابطة بين الامرين وتكون معناً تعليقيا كذلك فى الذهن لاتتحقق الا كما فى الخارج اعنى وجوداً رابطاً ولا يمكن فى اى وعاء فرضت الا ان يكون التعليق معها وهذا السنخ تارة يلاحظ بمراتبه معنا اسمياً ويوضع اللفظ للجامع المشترك بين المعانى وأخرى يلاحظ كما فى الخارج و يوضع للقدر الجامع بين جميع افراد ذلك المعانى .

ثم هذا الوضع لايجىء فى مقام الاستعمال الا معناً مقروناً بطرفين بطور الابهام

ثم ببركة الهيئة الكلامية يرفع الابهام مثلا لفظ فى موضوع لمعنى رابط بين موضوع مالذات ماعلى نحو الربط الذهنى وفى جملة زيد فى الدار يرفع ابهامه و لفظ من وضع لربط تجاوزى بين شخص وذات ما، وعند التطبيق بقوله سرت من البصرة الى الكوفة يرفع الابهام .

ثم ان استعمال الحروف تارة يكون على نحو الفرد الشخصى الخارجى كالامثال المتقدمة واخرى يكون على نحو الا ستعمال فى الطبيعى مثل سر من البصرة الى الكوفة وفيه وان كان يرفع الابهام ولكن فيه جهة اشتراك باقية بعد رفعه .

ثم المسلك الثالث فى المعنى الحرفى هو مسلك شيخنا الاستاذ النائينى (قده) وهو ان الحروف يكون من المعانى الا يجادية فمن تصور زيداً والقيام يوجد الربط فى الذهن بينهما ولا يكون نحو وضع الحروف على المعانى نحو وضع الاسماء وان كان الوضع فيه عاماً كالموضوع له كما فى الاسماء بل نحو وضعه بعد كونه مصداق الربط هو ان يتصور الطرفان الموضوع و المعمول ثم يلقى جهة الخصوصية مثلا يتصور زيد و القيام والربط بينهما يحصل ثم بالذهن فوق الذهن يلقى خصوصية الطرفين او يتصور الدار وزيد ثم كون زيد فى الدار فيوضع لهذا المعنى لفظة فى بالوضع العام بدون لحاظ خصوصية الدار وزيد ولذا ترى، ان زيداً وداراً لايكونان داخلين فى المعنى الظرفى فيجعل اللفظ للعموم .

والحاصل وزانه وزان الاعراض فكما ان البياض يكون له الاستقلال فى صقع الذهن والحمل يكون فى الخارج كذلك المعنى الحرفى .

ان قلت بعد اخراج التقيد ايضاً بواسطة الدقة العقلية فما ذا يبقى لهذا المعنى بعد عدم كون القيد ولا التقيد داخلا بعد كونه رابطاً لاستقلال له واقعاً .

قلت فى مقام تقرره الماهوى باق على معناه فله التشخص من جهة والكلية الطبيعية من جهة اخرى وهى جهة عدم لحاظ الخصوصية هذا حاصل كلام شيخنا الاستاذ (قده) فى وضع الحروف على معانيه .

وفيه ان هذا الكلام متناقض صدرا وذيلا لانه بعد لحاظه مستقلا يخرج عن كونه معنى حرفياً واما ما قال من ان وزانه وزان الاعراض فهو غير وجيه فان الاعراض وجودات رابطية لها نوع استقلال بخلاف المقام فانه لا يكون حاله كذلك بل يكون شبيها بالوجود الرابط الذى لا استقلال له اصلا فان شئت لحاظه استقلالا يخرج عن كونه رابطاً .

فصل فى نبذة من مهمات الهيئات

فى المقام الثانى المشهور عدم الفرق بين الهيئات من هيئة زيد قام والمعانى الحرفية كما عن الحكماء ايضا اعنى لا فرق فى اصطلاحهم بين انحاء وجود الرابط سواء كان فى المركب مثل زيد قائم بنحو الجملة او بنحو الافراد والاتصاف مثل زيد القائم او نحو الجملة والاتصاف مثل زيد القائم ضارب فهم فى مثل القائم ايضاً قالوا بوجود ذات وصفة مرتبطة بها بعد اعتقادهم ان المشتقات يكون لها الوضع القانونى اى صيغة فاعل و ضعت لكل فاعل مثل قائم و ضارب ويكون حاويا للمعنى المصدرى وهو القيام والضرب وحاوياً لذات متصفة بهذا الاصل فهم قالوا الهيئة معنى ارتباطية اندكاكية لاقرار لها الا مرتبطاً .

ولكن ماهو التحقيق خلاف ما يقولون فى المفردات فانى لا ارى وجها لان يكون وضع المشتقات قانونياً بل وضعها يكون بنحو الانجماد ولكن يرى فى الوضع الذات ملفوفة بالصفة ولكن على مبنى القائل بان وضع الهيئة قانونى فالموضوع ذاتا ما فان الضارب فى صورة عدم النسبة الى ذات شخصية يكون موضوعه ذاتاً مبهمة وللتطبيق فى الخارج يحتاج الى ان يصير محمولا على ذات شخصية فى هيئة كلامية ليصير مفيداً مثل ان نقول زيد ضارب او زيد الضارب مات وهذا هو المايز بين الهيئة فى الجملة والهيئة فى المفرد وايضاً شان الهيئة فى المفرد هو الحكايه عن نسبة ثابتة بعد فرض الثبوت فان قولنا زيد القائم ضارب يكون نسبة القيام الى زيد ثابتة يخبر بها بهذا التعبير واما فى الجملة تكون الحكاية عن اثبات النسبة مثل ان يقال زيد ضارب فبهذه الجملة يخبر باثبات نسبة الضرب لزيد ولذا يقال زيد الضارب يكون بنحو الوصفية وزيد ضارب بنحو

الاخبار والمقصود من قولهم ان الاوصاف بعد العلم به اخبار معناه الاخبار فى جملة اخرى لا فى نفس هذه الجملة فان زيد القائم بوصف القيام يصير موضوعاً لقولك ضارب فتصير جملة اخبارية .

ثم هنا رواية عن امير المؤمنين عليه السلام مربوطة بالمقام من جهة تقسيم الكلم الثلث ومعانيها نقلت عن طريق العامة والخاصة قال عليه السلام الاسم ما انبأ عن المسمى والفعل ما انباء عن الحركة فى المسمى والحرف ما اوجد المعنى فى غيره ورواية اخرى عامية فقط :

ثم الفقرة الاولى من الرواية واضحة من جهة ان شيئا ما فى الخارج او فى الذهن اذا اردنا احرازه نضع له لفظا يحكيه مثل لفظة زيد الحاكية عن ذاته.

انما الكلام فى الفقرة الثانية والثالثة والحاصل من كلامه عليه السلام ان الاسم والفعل من حيث الانباء عن شيء مشتركان ولكن فى الفعل زيادة وهو الانباء عن حركة المسمى وخروجه من القوة الى الفعل مثل زيد ضرب ويضرب فضرب ويضرب دالان على ذات و على صدور ، عن شخص او ترقب عن شخص فى المضارع .

وقد اشكل على هذا شيخنا العراقى قده بان هذا الكلام فى الافعال اللذى يكون له خارج مثل الضرب والقيام واما ما لاخارج له ليصدر و ليكون الفعل منبئا عنه فلا حكاية.

والجواب عنه (قده) ان عدم الخارج لا يكون ربط له بان معنى الفعل كذلك فان المرئة والرجل كلاهما فى الدعاء يقولان :وزوجنا من الحور العين مع انه لا معنى له فى المرئة كما ان معنى يضرب لا يكون الا انباء عما يقع ولا يكون له خارج والموجود الخارجى يكون له وجهتان: وجهة ذاتية وهى حيثية ذاته و مادته ووجهة صدورية بالنسبة الى الغير مثل زيد بالنسبة الى ذاته وبالنسبة الى ما هو مبدء ذاته .

ثم انه قد ذكر شيخنا النائينى (قده) فى المقام كلاما نذكره تبرعاً ولا يكون له ربط بالمقام لدفع الاشكال اللذى يكون فى اجارة البساتين مع وجود الثمرة فيها

والاشكال هو ان حقيقة الاجارة عبارة عن تمليك المنفعة بالغير بجميع المعانى فى بابها فاذا كان فى البستان عين الرمان لامعنى لتمليك المنفعة بل يكون تمليك العين

وقد اجاب بعض بان هذه الاجارة روحها البيع ولكن بماذكرنا من ان الشى له وجهتان وجهة ذاتية ووجهة بالنسبة الى الغير وهنا بوجهة نسبته الى الغير يدفع الاشكال بان نقول الرمان من حيث ذاته عين ولكن من حيث نسبته الى البستان والى الشجر يكون من ثمراته .

واما الفقرة الثالثة وهو قوله عليه السلام الحرف ما اوجد المعنى فى غيره فمعناها ان الحرف مضافا الى انبائه عن معناه مثل كون زيد فى الدار يكون فيه انباء عن الظرفية ويكون موجد النسبة بين الدار و زيد فهو منبأ وموجد من جهتين و لذا تجدفى بعض العبارات ، الحرف ما انبأ عن معنى فى الغير ليس باسم ولافعل .

و بما ذكرنا يظهران ما فى بعض العبارات من ان الانباء مختص ببعض الحروف والايجاد بالنسبة الى بعض آخر لاوجه له فان جميع الحروف يكون موجدا للربط ومنبأ عن معنى غير الاسم والفعل.

ثم من الفرق بين جملة زيد القائم وزيد قائم هوان الوجود شرط فى الثانية دون الاولى فان زيد القائم ينبأ عن ماهية متقررة ويكون شانه شان الموضوع فكما انه لايكون فيه قيد الوجود ولاالعدم فكذلك هذافان قولنا زيد لايحكى الاعن الماهية بخلاف قولنا زيد قائم فان معناه ان النسبة بين زيد والقائم واقع خارجا لان النسبة هنا تامة وهناك ناقصة والتامة اخبار عن ما وقع فى الخارج والناقصة ليست باخبار ولذا يصح ان يقال زيد القائم معدوم (١) وتظهر ثمرة كون الوجود قيداً امالا فى استصحاب العدم

---

(١) لافرق بين النسبتين من هذه الجهة لان معنى زيد القائم ضارب مثلا بالفارسية: زيدى كه قائم است ضارب است . ففى الواقع يكون لنا نسبتان : نسبة القيام الى زيد ونسبة الضرب اليه فكما يحتمل الثانى الكذب والصدق كذالك الاول وانما المتكلم للاغراض التى فى نفسه ضم النسبتين وجعل الكل جملة واحدة وهو اما من جهة علم السامع بالنسبة الاولى فيريد ←

الازلى فى الكر فتاره يكون لسان الدليل الماء اذا بلغ قدر كر لاينجسه شى وتارة يكون الماء الكر لاينجسه شى والمفهوم المخالف فيه أنه اذا لم يبلغ قدر كر ينجسه شى والماء الغير الكر ينجسه شى فعلى الاول يكون الوجود قيداً لظهور بلغ فى بلوغه فى الخارج فعليهذا اذا استصحب عدم الكرية الازلية لايثبت ان هذا الماء الخارجى غير كر بخلافه على الثانى فانه يكون الموضوع الطبيعى فى ظرف الوجود فيستصحب عدم كون الماء كراً اوعدم الكرية السابقة وعلى فرض التفصيل فى استصحاب العدم الازلى من جريانه فى لوازم الوجود وعدم جريانه فى لوازم الماهية فالكرية اذا كانت من لوازم وجود الماء ففى هذه الصورة لااشكال فى جريانه وعلى فرض القول بانها من لوازم الماهية لاتستصحب .

← المتكلم افهامه بانه ايضاً يعلمه اوليوجهه فى هذا الحين الى ماعلمه لئلا يغفل عن ترتيب آثاره فكانه فرضه جاهلا مثل قولنا زيد العالم جاء فان المراد مثلا ربما يكون بعد الاخبار بمجيئه التوجه الى علمه ليعظم حق التعظيم

فصل فى الفرق بين الاخبار والانشاء فى الوضع

والبحث فيه فى مقامات :

المقام الاول فى وضع الالفاظ المشتركة مثل بعت بلفظ الماضى الذى يستعمل تارة ويراد به الماضى واخرى ويراد به المستقبل ففى ذلك اقوال.

الاول قول الاخوند (قده) وهو انه (قده) يعتقد ان المعانى الحرفية والاسمية كما كانت خصوصياته من قبل الاستعمال كذالك هذه الالفاظ يكون المعنى عند الوضع واحداً ولكن غرض الواضع حين الوضع هو ان يستعمل تارة فى الانشاء واخرى فى الاخبار وهذا تعهد منه يصير فارقاً .

و القول الثانى قول القائل بان الفرق بالقصد فان قصد الواضع استعماله فى الانشاء فهو انشاء وان قصد استعماله فى الاخبار فهو اخبار ويدل على ذلك سياق الكلام وهذا القول يرجع فى الواقع الى قول الاخوند (قده) .

والجواب عن ذلك هو ان القصد ايضاً يحتاج الى القصد (١) لانه يلزم ان يقصد القصد ايضا عند الوضع هذا اولا وثانياً ان ذلك يمكن تصوره فى صورة تعدد اللفظ كما فى الفاظ الحروف والاسماء مثل من (٢) ولفظ الابتداء واما فى صورة الاتحاد فلا وجه لقوله من

---

(١) هذا يكون صحيحاً على فرض كون المراد جزئية القصد للموضوع له اما على فرض كون القضية حينية بان يقال انه حين الحكاية عن الانشاء انشاء وحين الحكاية عن الوقوع اخبار فلا

(٢) لا يرد هذا الاشكال عليه لانه لا فرق بين تعدد اللفظ واتحاده بل الامر هنا اسهل مما سبق عن الاخوند فى المعانى الحرفية بوجود الجامع هنا دونه فان بعت الاخبارى والانشائى يكون كلاهما ←

ان الخصوصية من قبل الاستعمال ثم ان شيخنا العراقى (قده) اتم كلام استاذه الاخوند (قده) بان لنا محكى بالذات ومحكى بالعرض فالمحكى بالذات هو المستعمل فيه فى الذهن فان بعت الانشائى والاخبارى كلاهما يحكيان عن الواقع اللذى هو البيع ولكن المحكى بالعرض وهو الخارج اللذى يكون مطابقا لهما فى الاخبارى يكون مفروغ الوجود فى الخارج ولكن فى الانشائى يراد ايجاده بواسطة نفس الانشاء.

ولا تتوهم انه يكون مثل المضارع فانه ايضاً يكون اخبار بوجود الواقع فى المستقبل ولا يراد به ايجاد المعنى والمطابق بخلاف الانشاء فيكون الاخبار من حيث المطابق جزئياً والانشاء كلياً هذا حاصل كلام الاستاذ (قده) ولقد اجاد فيما افاد فى بيان كلام شيخه.

ونحن ايضاً نتم كلامه ونقول بان المحكى بالعرض ايضاً فيها واحد فنقول مقدمة للمرام قد مر منا مرارا ان الاحكام يكون ارادات مبرزة فى مقابل القائلين بانها مجعولات والوضعيات ايضاً مثل البيع اللذى يفيد الملكية لاوعاء له خلافاً للقائلين بان لها وعاء مناسب لها فعليه هذا الحكم هو الارادة المبرزة فيكون اعد الصلوة بنحو الامر كاشفاً عن ارادتها و جملة يعيد الصلوة اخبار تفيد ذلك و لا يتوهم انها اخبار استعمل فى مقام الانشاء بل استعمل فى الاخبار ولكن يخبر بوجود المقتضى بالفتح لوجود المقتضى بالكسر اى يقال يعيد الصلوة لان المقتضى للاعادة تام فبعت الانشائى اخبار عن وجود المقتضى لوجود المقتضى فهو ايضا حكاية كما ان الاخبار ايضا كذالك هذا كله فى الالفاظ المشتركة.

المقام الثانى الالفاظ المختصه مثل اضرب وزيد ضارب فالانشاء يدل على ربط العرض بالذات ربطاً بعثياً اعنى يتحقق طبيعى الضرب بارادته بواسطة هذا اللفظ واما الاخبار يكون عن نسبة خاصة خارجية جزئية وهذا غير خفى المعنى انما الكلام فى قوله

← حاكيين عن واقع البيع غاية الامر احدهما اخبار عن الوجود والاخر اخبار عن الايجاد على ما هو التحقيق

اضرب وابعثك بالضرب اللذان يفيدان معنى واحداً ولكن يفيد الثانى معنى اسمياً والاول بنحو المعنى الحرفى يفيد ارادة ايجاد الضرب .

الصورة الثالثة في الفرق بين التمنى والترجى بنحو الاخبار وبينهما بنحو الانشاء فهو ان الثانى به يوجد فرداً من التمنى والترجى كما يقال ياليت الشباب يعود فهو كما قال الحايرى (قده) بالاستعمال يوجد فرداً من ذلك بخلاف تمنيت وترجيت فانه يكون اخباراً عن نسبة جزئية خارجية و لذا فصل بعضهم بين المعانى الحرفية فقال بان امثال ذلك يكون ايجادياً وغيره اخبارياً ويكون النداء بالحرف ايضاً كذلك مثل يازيد فانه يوجد به معنى هو النداء ولكن الحق عدم الفرق بين المعانى الحرفية فان كلها اخطارية ولكن يكون الفرق بين انحائه .

وقد اشكل على ما نقول من الحكاية بان هذا يستلزم الدور وتقديم الشيء على نفسه لان الحكاية تتوقف على المحكى الخارجى فاذا كان تحقق المحكى بها يلزم الدور .

والجواب عنه انه لاشبهة فى ان فى النفس شيء غير معلول للحكاية ولاتتوقف عليه وهو المحكى بالذات فلايكون التوقف متصوراً حتى يلزم الدور انما الكلام فى المحكى بالعرض وهو يحصل بواسطة الانشاء فردمنه فى الخارج .

لايقال فى النداء اول مايخطر بالبال هوخصوصيات المنادى مثل يازيد فانه يتصور اولا معنى خاصاً ثم ينادى فهو اخبار لاانشاء .

لانانقول قال شيخنا الحايرى (قده) انه كاشف عن معنى حرفى ولا يوجب خصوصية شخصية ولذا لوتفوه بهذه الالفاظ تمسخراً ايضاً تكشف عن معناها ويصدق التمنى والترجى والنداء والاستفهام وغيره (١) .

---

(١) لايخفى على المتدبر انه مدظله لم يبحث عما يكون ماسيذكره فى الفصل الاتى ثمرته ومترتباً عليه فان اخذ المفهوم ووجود الواجب المشروط وعدمه يتوقف على البحث عن أن المعانى الحرفية هل تكون منفولة عنها ام لا كما ذكره بعض الاعاظم فى تهذيبه اشارة واما كونه ←

واما التفصيل بكون المعانى بعضها اخطارية وبعضها ايجادية ففيه خبط عظيم فانه لاشان له الا الاخطار فى جميع المقامات .

فصل فى ثمرة المباحث الثلاثة

المعنى الحرفى و وضعه و الفرق بين الاخبار والانشاء

انك ان سئلت عن ثمرة طول البحث فى انه هل يكون لحاظ هذا المعنى بنحو الاستقلال ام لا ثم الوضع هل يكون عاماً اوخاصاً وما الفرق بين الانشاء والاخبار

نقول تظهر الثمرة فى المعنى الحرفى فى الواجب المشروط فاذا قيل حجوا ان استطعتم فان كان المعنى الحرفى غير مغفول عنه فيمكن ان يقال بان القيد قيد الهيئة فلا وجوب قبل حصول الشرط وهو الاستطاعة واما اذا قلنا بانه مغفول فكل الواجبات اللتى يظن انها مشروطة واجبات معلقة اى القيد يكون قيد المادة ولا دخل له فى الملاك فان الوجوب فعلى والواجب استقبالى وطول البحث فى ذلك ياتى فى محله عند البحث عن الواجب المشروط والمعلق انشاء الله تعالى .

ومن الثمرات صحة اخذ المفهوم عن الشرط وامثاله فى باب المفاهيم لان الجملة التى نريد اخذ المفهوم منها يجب ان يكون سنخ الحكم فيها معلقا على الشرط لاشخصه فانه اذا قيل الماء اذا بلغ قدر كر لا ينجسه شىء فاذا كان عدم حصول التنجس من

← ثمرة على البحث فى المعانى الحرفية فلا .

نعم يتوقف البحث فى ان شيئا ما مغفولا عنه ام لا على معرفة معناه وهو هنا المعنى الحرفى فانه يلزم فهمه اولا ثم البحث عنه ثانيا والحق عدم كونه مغفولا عنه فان القائل اذا قال زيد فى الدار يرى غير الدار و زيد شيئا هو الكون فى الدار وضم هذين الوجودين بنحو الظرف و المظروف .

آثار مطلق بلوغ الماء قدر الكر يمكن ان يقال ان السنخ منتف بانتفاء الكرية واما اذا كان شخص الحكم معلقا بمعنى انه يمكن ان يكون واجباً بعلة اخرى فلا يمكن اخذ المفهوم منه فيكون المجيىء فى قولك ان جائك زيد فاكرمه قيد الهيئة والمعنى بجميع المراتب من المصلحة والحب والخطاب فلو لم يكن الهيئات مغفولة عنها يصح ذلك واما اذا كانت مغفولة فلا تصح .

واما ثمرة البحث عن ان وضع الحروف هل يكون عاماً للموضوع له العام ام لا فتظهر فى صورة الاطلاق والتقييد فلو كان وضعها عاماً يمكن ان يكون القيد قيدها واما اذا كان خاصاً لا يمكن ان تكون مقيدة .

نعم يمكن ان يكون له اطلاق احوالى فى صورة كون الوضع للموضوع له الخاص فالثمرة فى الاطلاق الافرادى ضرورة ان الشى الواحد الشخصى ايضاً له حالات يتعدد بتعددها و على فرض كون الوضع عاماً للموضوع له العام تكون الثمرة الاخرى له وهو صحة اخذ المفهوم وعدم صحته لانه لو كان عاماً يمكن ان يقال سنخ الحكم صار مقيداً كما مر ان ميزان اخذ المفهوم هو اناطة سنخ الحكم بالشرط والاخوند (قده) قائل بان سنخ المادة مقيدة .

واما ثمرة البحث عن الاخبار والانشاء فهى تظهر فى العقود فان قصد الانشاء الذى كان معتبراً فيها ويذكرونه الفقهاء فى رسالاتهم و يحكمون بعدم صحة العقد مع عدم قصده يجب ان يفهم معناه فى المقام ليعين المجتهد للمقلد فهو فى مقام الاجتهاد يجب ان يفهم المعنى وانه على اى نحو هو حتى يفتى لمقلده بوجوب القصد على ذلك النحو.

فصل فى البحث عن المبهمات

مثل اسماء الاشارة والضماير و الموصولات

فى المقام الثالث لايخفى ان لهاجهات من البحث : الجهة الاولى فى مشتركات الثلاثة.

لايخفى ان الثلاثة مشتركة فى امورمنها ان لكل ذلك نحو عمومية بحيث يصح انطباقه على افراد متعددة فان لفظ هذا قابل للصدق على الاشارة الى زيدوعمرو ودار و غيره و كذلك الذى وهو يمكن ان يكون مرجعه او معهوده الكثيرين .

ومنها الابهام ويجب ان يرفع ابهامه بالمشاراليه او بالمعهود الذهنى اذاانطبق على الخارجى فى لفظ هو واللذى مثل ما يقال اللذى فى الدارهو زيد .

ومنها هو انه يجب ان يتقدم المعنى نوع تقدم مثل تقدم العلم بشىء فى الدار فيقال الذى هوفى الدارزيد اوبعد العلم بوجود شخص يقال هذازيد فلهمانوع تعيين ايضاً بواسطة هذاالتقدم هذا كله الآثارالمشتركة .

الجهة الثانية فى آثارها المختصة فلنبدء ببيان اسم الاشارة فنقول : قد اختلف فى ان الاشارة اللتى وضعت لها اسماء الاشارة باى نحوهى فهل بالوضع العام والموضوع له الخاص ام الموضوع له العام والخصوصية تكون من قبل الاستعمال كما عليه الاخوند (قده) والتعيين هل كان بهذه الخصوصية الخارجية ام بشىء آخر فقال الاخوند (قده) ان وضعها كوضع الحروف فكما ان الوضع والموضوع له فيهاعام والخصوصية تجىء من قبل عهد الواضع ان يستعمل فى الغير كذلك لفظ هذا وضع لكل مفرد مذكر والخصوصية من قبل الاستعمال فى المشاراليه.

والجواب عنه ان لفظ هذالم يكن موضوعاً للمفرد المذكر فانه لو كان معناه

ذلك فمن اين يفهم الاشارة ولووضع للاشارة فكيف لايفهم منه الاشارة الاباعانة يد اوحاجب اوغيره ولو كان موضوعاً للمفرد المذكر المشار فهذا يكون من تعدد اللحاظ اى لحاظ ان هذا المشار اليه فيشار اليه والوجدان بخلافه على انه يلزم منه الدور لان هذا القيد يجب ان يكون قبل الاستعمال فاذا جاء من قبل الاستعمال يجب ان يتقدم الشيء على نفسه .

والتحقيق في المقام ان اسماء الاشارة ومنها لفظ هذا وضعت للمشار اليه في حين الاشارة مع العناية بان القضية الحينية لها فرق مع المشروطة .

والدليل على ما نقول هو القواعد العربية بان وضع هذه الالفاظ يكون بنحو الجمود ولايكون لها هيئة ومادة والتبادر من ان لفظ هذا ماوضع الا لشيء واحد وعدم صحة ارائة اللفظ الواحد للمعنيين فانه لايكون للفظ هذا الامدلول واحد ولايكون له مدلولان المشار اليه والاشارة ولايكون الاشارة قيداً للموضوع له والتبادر يكون اصما لايفهم منه ان الخصوصية اللتي تكون فيه هل تكون بنحو القيدية او بنحو الحينية فحيث لايمكن ارادة المعنيين فلامحالة نقول وضع لمعنى واحد هو المفرد المذكر في حين الاشارة والقول بان الخصوصية جائت من الاستعمال يلزم منه الدور كما مر آنفا لان لحاظ المعنى بشراشره وقيوده يجب ان يكون قبله .

ان قلت ان التعينات الخارجية ان كانت من غير جهة الاستعمال فالقول به خلاف الوجدان وان كانت من قبله فيكون باطلا للدور اللذى ذكرت .

قلت ان العلة للتعينات لاتكون من قبل الاستعمال بل النفس عند ارادتها تعيين شيء من الاشياء لشدة حبها في تعيين ذلك الشيء تستعمل شيئا آخر من الاعمال كالاشارة باليد اوالعين وامثال ذلك فيوجب تعيين المشار اليه فهو تحريك من النفس لامن قبل الاستعمال هذا ماهو التحقيق في المقام ولكن في المقام اقوال اخر لا بأس بنقلها .

فمنها أنها موضوعة لنفس الاشارة الخارجية فكما ان لفظ زيد موضوع لذات معينة كذلك هذا موضوع لمعنى مبهم هو الاشارة .

وفيه ان الاشارة تكون وجوداً رابطا ولا يكون لها الاستقلال في المفهومية على أنه لا يفهم الاشارة بلفظ هذا بل تحتاج الى شيء آخر فلا يكون ماقيل صحيحاً في المقام.

ومنها قول من قال بان هذا موضوع لمعنى مبهم متقيد بالاشارة .

وفيه ان كان المراد بذلك هو ما نقول بانه موضوع للمعنى في حين الاشارة اليه فهو والا فلا وجه له لان القيد لا يمكن ان يكون من قبل الاستعمال وملاحظته قبله خلاف الوجدان كما مر .

ومن الاقوال قول القائل بانه من ادوات الاشارة كما ان العين واليد ايضا من ادواتها

وفيه ان الاشارة بابها باب الحكاية عن المعنى وهذا لا زمه النظر الاستقلالي الى هذا اللفظ كاستعمال اللفظ في اللفظ كما سيجيء ولو كان المراد منه ان بناء العقلاء يكون على وضعها اداتاً فهو خلاف الوجدان ضرورة ان صرف لفظ هذا لا يكون اشارة ومما ذكرنا في اسماء الاشارة ظهر حال الموصولات ايضاً فانها ايضاً تكون موضوعة لمعنى مبهم يتعين بالصلة مثل اللذى في الدار هو زيد والمحقق الخراساني (قده) يقول في المقام ايضاً مثل ماقال فيه :

وقد اشكل في المقامين بان هذه المعاني لابهامها وعدم استقلالها كيف يوضع لها اللفظ فانها لا ترى الا مندكة في الغير .

والجواب عنه نظير مامر عن النائيني (قده) بان الطرفين اللذين يندك المعنى فيهما لا يلاحظان بالذهن فوق الذهن اما ما نقول فهو عدم دخالة الطرفين في معنى الاشارة والموصول بل يوضع مقروناً بالتعيين وسر كون تلك المبهمات معارف هو التعيين اللذي يكون فيها .

فصل في ان المجازات تكون العلاقة فيها

بالوضع او بالطبع

قداختلف في ذلك ونحن نبحث تارة عن اصل محل النزاع واخرى عن ثمرته .

والتحقيق ان محل النزاع هوان الاستعمال في المعنى المجازى هل يحتاج في ملاحظة المناسبة الى وضع اوأن كل مورد رأى الطبع حسن الاستعمال يكفي كماعن المحقق الخراساني (قده) ولو لم يرد من الواضع وضع بالنسبة الى العلاقة .

وقال السكاكي في المقام ينزل المعنى المجازى لخصوصية (مثل الشجاعة في الاسد) منزلة المعنى الحقيقي فيستعمل اللفظ فيه فيقال رأيت اسداً يرمي عند ارادة الرجل الشجاع فننزله اولامنزلة الاسد لشجاعته فيستعمل اللفظ فيه .

وقال العلامة الشيخ محمد رضا الاصفهاني (قده) بان اللفظ في بدو الامر يستعمل حقيقة في معناه الحقيقي اى المستعمل يرى زيداً اسدا واقعا و يستعمل اللفظ فيه ولكن الفارق بين المعنى الحقيقي والمجازى هوان الارادة الجدية في المعنى الحقيقي مطابقة للارادة الاستعمالية وفي المجازى لاتكون مطابقة لها .

والمايز بين القولين هوان التنزيل في مجاز السكاكي يكون قبل الاستعمال وفي طريق الاصفهاني بعد الاستعمال .

والجواب عن الاول ان هذا القول يختص بالمجازات اللتي تكون العلاقة فيها المشابهة ولا يشمل ساير المجازات وثانياً ان هذا خلاف الوجدان فنحن نرى عدم التنزيل قبل الاستعمال في المجازات .

واما الجواب عن الثاني هو الجواب عن الاول باضافة ان ارادة المعنى الحقيقي بعد وجود القرينة على ارادة المعنى المجازى لغو لاطائل تحته لان الارادة الاستعمالية اذا

خالفت الارادة الجدية لافرق بين استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى او المجازى بالقرينة

ان قلت انك لامحالة مبتلى بالقول بالانفكاك بين الارادتين على مسلك التحقيق لاالقدماء فان العام كثيراً مايستعمل و يراد به الخاص مع انه لايقال بان استعماله يكون مجازاً مع كونه على ماذكر مجازاً فلايكون البحث عن ذلك لغواً .

قلت فرق بين استعمال العام فى الخاص وساير المجازات فان الخاص يكون فرد من افراد العام والرجل الشجاع لايكون من أفراد الاسد وتظهر ثمرة القول بان العام يستعمل فى العموم حقيقة فى صورة كون المخصص منفصلا فعلى فرض الشك (١) فى زيادة التخصيص نرجع الى اصالة العموم بخلاف صورة عدم القول بانه حقيقة فى العموم وفى المخصص المنفصل يكون الفرد عين العام و ثالثاً لايجىء ما ذكره (قده) فى ما كان بين المشبه و المشبه به تضاداً مثل استعمال السواد (٢) مكان البياض هذا حاصل ما استفدنا (٣) من كلام السكاكى والشيخ محمدرضا الاصفهانى وما ذكرنا من الايرادعليه .

والمشهور فى المقام هوان المجاز استعمال اللفظ فى غيرما وضع له بالقرينة ولا يكون استعماله فيما وضع له .

---

(١) لافرق فى انفصال المخصص واتصاله بعدماكان الموضوع له للعام للجميع فاذا خصص لايكون استعماله فيما وضع له فان المعنى العام لايكون هذا الفرد وذاك بل مجموع ما يتصور من الافراد يجىء فى الذهن عن اطلاقه وعلى اى حال الخاص قرينة فى كلا المقامين

(٢) برعكس نهند نام زنگى كافور

(٣) ولكن عندالتحقيق يرجع كلام العلمين المذكورين الى شىء واحد فان الادعاء لامحالة يجب ان يلاحظ فى الاستعمال فان قال احد شمس تظلنى عن الشمس لايمكن ان يراد بالشمس الاولى الكرة التى فى السماء فيستعمل اللفظ فيها واما ادعاء ذلك فله وجه واللطافة يكون فيما ذكره العلمان واشكال الاستاذ عليهما لانفهمه فلعله شىء فوق أذهاننا

ولكن التحقيق ان العلاقة اللتی تكون سبباً ومجوزة للاستعمال يجب ان تكون بالوضع من الواضع ولايتم ما ذكره الآخوند (قده) من حسن الطبع .

فان قلت اين الواضع فی وضع الالفاظ حتی نرجع اليه فی وضع العلائق بل الالفاظ كلها استعمالات من البشر فی مقام احتياجاتهم .

قلت هذا ايضاً مما اوجب القواعد فان لغة العرب يكون لها قواعد و ضوابط فان الفاعل مرفوع عنده والمفعول منصوب والمضاف اليه مجرور و كذا الفاعل مقدم علی المفعول والفعل مقدم عليهما فلو لم يراع احدما هو الدارج بين اهل هذا اللسان فقد خرج عن طريق المحاورة ففی العلائق ايضاً يجب ان يراعی ماراعوه ولكن اللذی يسهل الخطب فی المقام هو ان حسن الاستعمال فی المعنی الحقيقی والمجازی ايضاً يكون من العلائق اللتی ثبت اجازة الواضع له .

ثم الثمرة (١) بين المجاز برأی الاصفهانی (قده) وغيره يظهر فی موارد:

منها ماورد من الرواية فی آنية الذهب والفضة والمفضضة من قوله عليه السلام كره آنية الذهب والفضة و آنية المفضضة و كذا الاتأكل من آنية الذهب الفضة و آنية المفضضة فانه قد قامت القرينة فی سايرالروايات علی ان النهی فی الانية المفضضة لايكون ظاهراً فی الحرمة بل الكراهة و كذا الكراهة لو كان معناها الحقيقی هو الحرمة .

فهنا قد اشكل بان استعمال لفظ واحد فی معنيين غير جايز فلايمكن علی رأيهم استعمال كره اولا تأكل فی الحرمة والكراهة معاً وهذا يصح فی صورة كون الاستعمال ای استعمال اللفظ علی المشهور فی غير ما وضع له واما علی مبنی الاصفهانی

---

(١) قد استفدنا من مبحثه الفقهی عند البحث عن آنية الذهب والفضة هو ان العطف فی ماذكر يكون فی حكم التكرار فلا اشكال اصلاحتی يكون هذا البحث دافعاً له علی انه مدظله قال بان استعمال اللفظ فی الاكثر من معنی واحد جايز فما ذكره ثمرة لايكون له كثير فايدة

فحيث ان اللفظ قد استعمل في المعنى الحقيقي بنحو عموم المجاز (١) فيصح ان يكون كل منهما مراداً والحرمة تستفاد من قرينة خارجية والكراهة ايضاً ولولم نقل بان استعمال اللفظ في الاكثر من معنى جايز فمع عدم جوازه يصح هذا النحو من الاستعمال.

في انحاء استعمال اللفظ في اللفظ

استعمال اللفظ في اللفظ يكون على أنحاء استعمال اللفظ في شخصه واستعماله في نوعه وصنفه ومثله اما استعماله في شخصه مثل ان يقال زيد ثلاثي فان لفظ زيد هنا لايكون حاكياً عن معنى زيد وهو الذات الخارجية بل يكون المراد نفس هذا اللفظ

وقد اشكل على هذا النحو من الاستعمال فقال بعضهم مثل شيخنا الاستاذ العراقي (قده) بان هذا النحو من الاستعمال يكون خارجاً عن طور ساير الاستعمالات ودليل القائلين بان هذا ايضاً يكون من طور ساير الاستعمالات هو ان اللفظ يكون له وجهتان وجهة نفسه وهي كونه لفظاً من الالفاظ و وجهة حكايته وهي كونه بهذا النظر ثلاثياً اى موضوع ومحمول ونسبة بينهما .

فاشكل صاحب الفصول (قده) بان الدال والمدلول هنا واحد فانه ليس لنا الالفظ واحد فكيف يمكن ان يكون شيئين فان المحكي بالعرض في ساير الالفاظ المستعملة في المعاني يكون شيئاً خارجاً ويصير اللفظ فانياً فيه وهنا ليس لنا خارج

---

(١) ومعناه انه استعمل لفظ الاسد في الشجاع فلا يكون من استعمال اللفظ في معنيين بل في معنى واحد والخصوصيات تفهم بدال آخر هذا ولكن لايكون الاشكال في استعمال اللفظ في الاكثر من معنى اذا كان التعدد من دال آخر متصل بالكلام مثل ان يقال جئني بعين باكية ووازنة اواستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على مسلك المشهور مثل ان يقال جئني باسد يرمي و يفترس بل في صورة عدم تعدد الكاشف على الظاهر من كلماتهم

غيره على ان لنا قضية معقولة وقضية خارجية فان (١) المعقولة يجب ان تكون لها ثلاثة اجزاء موضوع ومحمول ونسبة بينهما فاذا قلنا زيد قائم يكون لفظ زيد حاكياً عن معنى هو زيد والقيام حاكياً عن صفة في زيد في الخارج ونسبة عن المعنى الحرفي في الخارج القائم بالمنتسبين وفي المقام لايكون لنا الاشيئان وهو المحمول والنسبة واما الموضوع فلايكون فان غير زيد في العقل وهو الثلاثية والنسبة.

وقد اشكل شيخنا العراقي (قده) بان ذلك يكون من الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي فانه قد مر بأن وضع الالفاظ على المعاني لايكون مثل الاعلام على رأس الفراسخ بل يكون من باب الفناء في المعنى فعليه هذا لفظ زيد اذا كان حاكيا يكون آليا واذا كان محكياً يكون استقلالياً و الجمع بينهما كما ترى فان حيثية الفناء لاتجتمع مع حيثية الاستقلال والبقاء.

وحاصل الجواب عن الاخير هو ان اللحاظين لايكونان عرضيين بل يكون كل واحد منهما في طول الاخر فانا نتوجه الى عنوان آليته اولا ثم بعد ذلك نتوجه الى استقلاليته بالقرينة ثانياً فان للعقل عرض وسيع لاعتبار المعاني واللحاظات.

واما الجواب عن اشكال صاحب الفصول فهو ان اتحاد الدال والمدلول هنا ولزوم كون القضية مركبة من جزئين انما يضر اذا كان لنا مدلول ولكن في المقام ليس لنا مدلول بل الدال فقط.

---

(١) لايخفى ان القضية هي ماقضى به والقضاوة هو الحكم النفسي ولكن نحتاج الى مظهر فهو اما ان يكون اللفظ اوغيره في الموضوع والمحمول والحكم النفسي يحتاج الى تصور واقع الموضوع والمحمول والنسبة بينهما والتعبير بالقضية الخارجية لامعنى له فاللازم ان يقال الموجب لتصور الموضوع اوالمحمول اوالنسبة بينهما اما اللفظ اوغيره ولازال يحتاج المحمول الى موضوع ولكن لاالموضوع الذي يكون في اللفظ فقط ولايكون كل لفظ حاك بل ربما يكون النظر اليه استقلالا ويكون نفس اللفظ موضوعاً من الموضوعات الخارجية فان لكل شي نحو امن الوجود في الخارج

وبيانه هوان فى سايرالموارد يكون الحكم بالمحمول على واقع الموضوع فان القائل اذا قال الخمر حرام يريد ان ذات الخمروهى المايع الخارجى يكون لها حكم الحرمة فيرى اولاهذا الواقع (١) ثم تارة يمكنه ان يريينا الموضوع و يقول حرام وتارة ينزل اللفظ منزلته و يقول الخمرحرام ففى صورة وجود الواقع يكون ارائة الموضوع بنفسه اوباللفظ واما فى صورة عدم واقع له الاهذا اللفظ فلااشكال فى ارائة اللفظ فقط ويكون هوتمام المراد ولايكون شىء ورائه ليكون هذا حاكياً عنه فلذا يتحصل القضية منه ومن المحمول والنسبة ولايرد اشكال فيه فيكون هذا اللفظ فى الواقع من القاءنفس الموضوع فى ذهن السامع كما اذا اتى بالخمر بنفسه ولم يستعمل فيه لفظ ويقال حرام .

واما استعمال اللفظ فى نوعه فهوان يقال ضرب فعل ماض فان المرادبذلك ان هذا اللفظوما شابهه من الافراديكون محكوماً بكونه فعل ماض فيستعمل فى الطبيعى الشامل له ولغيره .

وقداشكل عليه المحقق الخراسانى (قده) بان هذا ايضاً يكون من اتحاد الدال والمدلول لان هذا وان كان اوسع من استعمال اللفظ فى شخصه لاستعماله فى غيره ايضاً ولكن حيث يكون نفسه ايضاً من افراد الطبيعى يكون متحداً معه فيكون الدال والمدلول واحداً على ان الفرديكون ملازماً مع الخصوصيات فاذا استعمل الطبيعى فيه يجب ان يكون بنحو من المجاز ولاعلاقة مجوزة بين الطبيعى والشخص فان الخصوصيات تنافى الطبيعى بماهوهو والجواب عن الاتحادمامر .

---

(١) لايخفى عليهذا لايكون لناحاك ومحكى وفان و مفنى حتى يقال استعمل اللفظ فى شخصه ويحتاج الى محكى هوشخصه فيكون من اتحاد الدال والمدلول بل يكون النظر الى اللفظ هنااستقلا لاويكون ايجاده موجباً لوجوده ووجود كل شىء حاك عنه شيئيته فانه مثل ذات الخمر اللذى يؤتى به ويجعل موضوعاً وهذا النحومن الاستعمال دارج فى العرف ولاتكون الدارجية وكونه مثل سايرالاستعمالات متوفقة على كونه حاكيا فتدبر

و اما الجواب عن الشق الثانى من الا شكال فهوان المستعمل فيه فى جميع الطبايع يكون هو الشخص والسنخية بين الطبيعى والفرد موجودة فيقال فى المقام بعبارة واضحة حيث كان هذا فرداً من الطبيعى يكون اشكال اتحاد الدال والمدلول مرتفعاً ومن حيث ان الطبيعى لازال يستعمل فى الفرد و استعمال الشىء فى فرده يكون بينهما كمال المناسبة يندفع اشكال عدم السنخية .

فتحصل ان الآخوند وشيخنا العراقى ومن تبعهما حيث رأواورود الاشكالات قالوا فى ذلك ايضاً بان نحواستعماله غيرساير الاستعمالات .

بقى اشكال آخر فى المقام وهوان الشخص اذا ضرب يده على شى وجاء بمصداق الضرب ثم قال فعل ماض لايصح لعدم الربط بين المحمول والموضوع فاى فرق بين ان يقول ضرب فعل ماض بعد فرض عدم مدلول له وان يضرب ويقول فعل ماض .

والجواب عنه بين الضرب الخارجى والمحمول لايكون مناسبة بخلاف ماذا اتى باللفظ فانه تشكل منه نسبة بين الموضوع والمحمول فى لسان اهل المحاورة.

واما استعمال اللفظ فى مثله فهوان يراد غير هذا اللفظ الصادرعن اللافظ كأن يقال ضرب فعل ماض ولم يردان نفس هذا اللفظ بل اريد ان امثاله فعل ماض .

واما ثمرة البحث فى استعمال اللفظ فى اللفظ

تظهر فى الصلوة فانها مركبة عن افعال واقوال والا قوال على ثلاثة اقسام .

منها ما يكون انشاء اللفظ باى طور كان مثل القنوت فانه لايعتبر فيه عبارة خاصة مأثورة بل يكفى كل عبارة فيه

ومنها مايكون مثل تسبيحات الاربع ويكون انشائه بعبارة مخصوصة

ومنها مايكون مثل اياك نعبدواياك نستعين واشهد ان لااله الاالله وحده لاشريك له الذى يكون بعبارة المتكلم فانه يجب قرائة القرآن فى الصلوة والآن نحن فى مقام ان القرآن ماهو ؟

فعلی التحقیق من اعتبار استعمال للفظ فی مثله یکون هذا اللفظ الصادر مثل ایاك نعبد فانیاً (١) فی اللفظ الصادر عن جبرئیل فان القرآن هو لفظه ولا یکون انشاء المعنی بهذا الفظ من عند النفس قرآنا فلو اردنا معنی ایاك نعبد وصدر عنا هذه العبارة ماقرأنا القرآن ومن لم یفهم معنی استعمال اللفظ فی مثله قال فی امثال هذا ان انشاء اللفظ بعد ارادة المعنی فقط لااشکال فیه ولا یلزم الفناء فی لفظ جبرئیل .

فی عدم دخل الارادة فی الموضوع له

الحق عدم دخل الارادة بای نحو منها فی وضع الالفاظ للمعانی بل اللفظ موضوع لذات المعنی من غیر دخالة شیء فیه فان الارادة علی ثلاثة اقسام لایعتبر فی الوضع شی منه .

الاول الارادة الجدیة وهو ان یرید اللافظ معنی اللفظ بماله من الواقع والارادة .

التفهیمیة مثل استعمال العام عند ارادة مجیء القرینة المنفصلة فانه بالقاء

---

(١) فی امثال المقام لایکون لناحاکیا ومحکیاً حتی یکون اللفظ الصادر عنا حاکیاً وماصدر عن جبرئیل محکیاً ضرورة ان مثل الشی لایکون فانیا فیه بل یکون فرد مثله ویتعلق النظر بایراده بعبارة مخصوصة مستقلا ویکون هذا امراً قصدیا فانا اذا قصدنا بعبارة ایاك نعبد ماصدر عن جبرئیل یصیر قرآنا کما ان الادعیة ایضا کذلك مثل ما فی دعاء الکمیل اللهی وربی من لی غیرك اسئله کشف ضری فانه یصیر من دعاء الکمیل اذا قصدت به ماصدر عن علی علیه السلام ولا اشکال فی قصد المعنی عن العبارة بعد القصد .

لا اقول انشاء المعنی بقصد القرآن قرآن بل انشائه وقصده بعبارة مخصوصة مقیداً بها یکون قرآنا فلایکفی فی مقام ایاك نعبد انما نعبد ایاك ولوفهم المعنی منه ایضا ولایکفی قول القائل ایاك نعبد من غیر قصد القرآن والحاصل قصد المعنی لایضر بالقرآن بل هو الموجب للخضوع والخشوع .

اللفظ لايكون له جدللمعنى بنحو العموم ولكن يريداستعمال اللفظ للتفهيم والارادة الاستعماليةدون التفهيمية مثل العام المتصل بالمخصص فانه من حيث اتصال المخصص ماراد المتكلم افهام المخاطب العمومية ولا يريد هما جداً بنحو العموم ولكن يريد استعماله فقط (١) .

دليلنا على ان الالفاظ موضوعة على ذات المعانى هو التبادر فان اللافظ لايرى غير المعنى حين يتكلم وجدانا ولذالو لفظ بها النائم و الساهى ايضاً تفيد المعنى واما غيرنا فيمكن ان يتصوروجوها فى المقام من كون الارادة قيداً بحيث يكون التقيد داخلا والقيد خارجاً اويكون المعنى مقروناً بالارادة على نحو الحينية لاالمشروطة اويكون القيد والمقيد خارجاً ولكن الارادة تكون من خصوصيات الاستعمال وفى جميع الاحتمالات تارة نتكلم فى مقام الاثبات و اخرى فى مقام الثبوت اما صورة كونها قيداً للمعنى فيرد عليه اشكالات :

منها انها اى القيدية يلزم منها الدور لان الارادة من خصوصيات الاستعمال فان اللفظ قبله حيث لم يصدر عن المتكلم لايتعلق به ارادة وما يستعمل فيه اللفظ يجب ان يكون موجوداً قبل الاستعمال فاذا كان هو ايضاً متوقفا على الاستعمال يلزم تقدم الشى على نفسه .

الثانى يلزم التجريد فى الحمل فان الارادة لو كانت دخيلة يلزم القائل اذاقال زيد قائم أن يجرد القيام عن الارادة ضرورة انها لاتكون محمولة على زيد بل نفس القيام والوجدان بخلافه فانه بدون عناية التجريد يحمل عليه .

---

(١) بقى انفكاك الارادة الجدية عن الاستعمالية بان تكون هى لاغير وهى لعدم امكانها عند من يستعمل اللفظ لم يتعرض لها فانه لايمكن ان تكون الارادة الجدية بدون استعمال الدال عليها فان الكلام فى استعمال اللفظ و الا فالارادة الجدية ربما تكون فى نفس المتكلم ولا استعمال لمانع .

الثالث انه يلزم منه الوضع(١) العام للموضوع له الخاص ضرورة ان الواضع يرى المعنى بدون لحاظ خصوصية الارادة ثم يضع اللفظ للخاص وهو المعنى مع الارادة وقد مر عدم وجود وضع العام للموضوع له الخاص حتى فى الحروف فان الوضع فى المقام عام و كذلك الموضوع له ولا يكون وضع عام للموضوع له الخاص فلا يمكن تعقل هذا القسم .

و اما اذا قلنا بان الخصوصية من قبل الا ستعمال كما عليه الآ خوند كما مر منه فى وضع الحروف فلا يرد عليه الا شكالات الثلث لانه لا يرى دخالة الارادة فى المعنى اصلا بل يرى خارجاً منه .

و اما الاثبات فقد ادعى المحقق الخراسانى (قده) بان وضع الالفاظ يكون لافادة المعنى فالارادة الجدية دخيلة فى كل لفظ استعمل وثمرته (٢) انا لا نحتاج فى اثبات اطلاق اللفظ الى قرينة خارجة عن ذاته بل الظاهر من استعمال كل لفظ هو ان كل ما يمكن ان يكون معناه يكون داخلا تحته باصالة الحقيقه فان المطلق حقيقة فى الشمول على الطبيعة والتقييد خلاف الحقيقة .

---

(١) لزوم ذلك يكون على فرض كون الوضع للخاص واما الفرض فليس كذلك بل يرى القيد والمقيد ويضع اللفظ لهما فيكون اما بالوضع الخاص والموضوع له كذلك او الوضع العام و الموضوع له العام اذا كان المعنى مما له العمومية ضرورة انه لم يرد ذات المعنى ثم يضع اللفظ له مع الخصوصية ولو كان فعلى مبنى القائل بالوضع العام والموضوع له الخاص غير مشكل وان كان المبنى خلاف التحقيق والحاصل ان الغرض يكون فى صورة ان يرى الارادة جزء المعنى ثم يضع اللفظ له لا ان يكون من خصوصيات الاستعمال او الحينية .

(٢) لا يخفى بيان الثمرة قد كررفى هذه الصفحات المتلوة ثلاث مراتب استطراداً هنا وما بعده واستقلالا فى آخر الفصل .

وفيه (١) ان اصالة الحقيقة ايضاً تكون من الاصول العقلائية ونحتمل عدم مراعاة اللافظ مقتضاها و استعمل اللفظ مجازاً فاحراز كونه بصدد مقام بيان تمام المراد من اللفظ يجب ان يكون بدليل آخر فنحتاج لاثباته الى التبادر لاثبات عدم دخل شيء فيه فلايكون كلام الاخوند (قده) ايضاً تاماً اثباتاً .

فى ثمرة دخل الارادة فى الوضع وعدمه

واما ثمرة البحث عن ان الارادة هل تكون جزءاً للمعنى ام لا تظهر فى الوضع فان كانت جزءاً فاللفظ بنفسه يدل على كون دلالته بالوضع على المعنى جدياً فلانحتاج الى اثبات الارادة ايضاً بمقدمات اخر حافة بالكلام و اما اذا لم تكن جزءاً فحيث يكون اللفظ موضوعاً لذات المعنى فنفسه يدل على المعنى وبمؤنة زايدة تثبت ان المراد بالمعنى هو الذات وان الارادة الجدية فى النفس موجودة لظاهر حال المتكلم وبناء العقلاء على ايراد الكلام عن ارادة جدية .

---

(١) هذا الاشكال غير وارد لانه على فرض كون الارادة الجدية جزء المعنى اللتى تترتب عليها هذه الثمرة دون الاستعمالية والتفهيمية لانكون بعد فى صدد بيان المعنى باصالة الحقيقة فان المقام مقام جريان اصالة تطابق الارادة الاستعمالية مع الجدية وحيث كان من خصوصيات هذا المعنى انه اذا لم تكن الارادة الجدية معه انه لم يكن شيء اصلا فتكون الارادة مقومة للمعنى لاشبهة فى انه اذا صدر الكلام لابد ان تكون الارادة الجدية معه والا فاى شى ذلك المعنى؟ مثلا اذا كان معنى الانسان الحيوان الناطق فاذا لم يرد المتكلم الناطق فاى شى يريد .

فان قلت : يمكن ان يريد المعنى المجازى نقول بالفرق فى المقام وهو انه اذا لم يرد المتكلم الناطق يمكنه ارادة الحيوان مثلا مجازا .

واما المعنى الذى تكون الارادة جزءاً له فاما ان يراد فهو واما ان لا يريد المتكلم شيئا فاين المعنى ولكن الذى يسهل الخطب هو عدم تصور كون الارادة جزءاً للمعنى ولذا يكون تصور ما نقول ايضاً مشوبا بالصعوبة .

والجواب عنه هو ان هذا متصور فى صورة كون اللفظ حاكياً عن الوجود الواقعى للارادة فى النفس واما اذا كان كاشفاً فقط فلا يفهم ان الارادة موجودة واقعاً ام لا فان الواقع وخياله يكون بينهما فرق واضح فربما نتخيل ان ما فى الدارحية فيظهر انه كان فى الواقع صديقا و هكذا ولا فرق بين كون الارادة جزءاً للمعنى اولم تكن من هذه الجهة فان الدلالة تابعة للوضع لانه تابع لها فيجب ان تثبت الارادة بوضع آخر وهو غير موجود فى اللفظ واثباته يكون بالمقدمات لامحالة فى كل الموارد .

ثم ان هنا كلاماً عن الشيخ ابى على سينا والخواجة فى منطق الاشارات وعن العلامة فى جوهر النضيد (وهو شرح تجريد الخواجة عن العلامة) و هو ان الدلالة الوضعية تابعة للارادة ففى (١) باب المفرد و المركب وان الثانى هل يكون لجزء لفظه دلالة على

---

(١) منطق الاشارات الطبع الجديد ج١ ص ٣٢ و الظاهر من عبارتهم مالا ربط له بماذكر فى المقام .

ضرورة ان كون الدلالة تابعة للارادة غير البحث عن ان الارادة الجدية جزء المعنى ام لا بحيث ان الواضع اذا وضع يكون وضعه اللفظ بازاء المعنى مع الارادة الجدية مثل لفظ الانسان على الحيوان الناطق مع الارادة .

بل اللذى يكون فى المقام هو ان قانون الوضع يقتضى ان يكون حد المعنى تحت ارادة الواضع سعة وضيقا فان ارادة الواضع من لفظ عبدالله المعنى العلمى يصير علماً وان اراد المعنى الاضافى يكون للعبد معنى وللاله معنى آخر فدلالة هذا اللفظ على المعنى الاول تابعة لارادته ودلالته على المعنى الثانى ايضا كذالك والمتلفظ اللذى جرى على قانون الوضع ان اراد المعنى الاول فهو وان اراد الثانى ايضاً فهو المتبع وكذلك بقية المعانى اللتى وضع لها اللفظ فلولم يرد الواضع من لفظ عبدالله معنى ولم يرد المتكلم ايضاً لعدم ارادة الواضع فكيف يمكن ان يقال هذا اللفظ دال على هذا المعنى فانه لايكون نسبة اللفظ والمعنى ذاتية حتى يقال فى اى مقام كان يدل على المعنى سواء اراد الواضع اولم يرد وكذالك المتلفظ اراد اولم يرد وهذا هو المراد من كلام المحقق الخراسانى (قده) من قوله تكون التبعية فى الدلالة التصديقية اى التصديق بان هذا مراد اللافظ فانه يجب احرازه بقرينة كما قال (قده) اما ←

جزء معناه ام لا مالفظه (لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال انه دال على ذلك المعنى وماسوى ذلك المعنى فمما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك المعنى او جزء منه بحسب تلك اللغة اولغة اخرى او بارادة اخرى يصلح لان يدل به عليه . انتهى) .

و اما عبارة العلامة فى جوهر النضيد ان اللفظ لا يدل على معناه بذاته بل باعتبار الارادة .

وقد تصدى لشرح العبارة المحقق الخراسانى ويخالفه الفصول فى المعنى فقال (قده) ما حاصله ان الوضع فى الدلالة التصورية غير تابع للارادة ولكن فى الدلالة التصديقية تابع لها اى التصديق بان المعنى مراد للافظها يتبع ارادته منه و يتفرع عليه تبعية مقام الاثبات للثبوت ولذا لابد من احراز كون المتكلم بصدد الافادة واما الدلالة التصورية فهى غير محتاجة الى ماذكر بل تكون حتى لو صدر اللفظ عن النائم والساهى. والجواب عنه هو ان كلامه من اصله باطل اولا ولاينطبق على المقام ثانياً لعدم

← قوله عدم كونه تابعاً للارادة فى التصورية كما صدر عن النائم والساهى فانه يدل اللفظ على المعنى لكن لا على الوجه اللذى يمكن ان يقال هذا مراد فيترتب عليه الاثار وهذه الدلالة ايضاً يكون فى الواقع لمسبوقية السامع بالوضع وارادة الواضع فأنها فى اصل فهم المعنى تابعة لارادة الواضع واما ارادة اللافظ فلا للقرينة على خلافها و هو النوم اوالسهو ومن هنا ظهر وجه كلام النهاوندى (قده)

واما ما يذكره الاستاذ (مدظله) من عدم احراز الواقع بالكاشف فهو مما لا يكون الكلام فيه على مافهمناه .

والحاصل تبعية الدلالة للارادة كلام وجزئية الارادة الجدية كلام آخر وماعن العلمين غير الثانى وهما اجل شأناً من ان يتكلما بان الارادة الجدية جزء المعنى ويترتبوا عليه ثمرته والشاهد على مانقول هو انهم جروا البحث فى المركبات اللتى دلالتها على المعنى التركيبى والعلمى ليست على حد سواء . فتدبر .

تبعية الدلالة التصديقية للارادة فانها فى افق النفس ربما يكون لها واقع وربما لا يكون مثل من يزعم أن فى الدار اسداً ولم يكن فيه الاسد ويصدق بان فى الدار اسداً فلا يكون الدلالة التصديقية تابعة للارادة الواقعية و اما عدم التطبيق على المقام فلان المراد بالدلالة فيه هو التصورية فان الواضع يتصور المعنى اولا ثم يضع له اللفظ فانظر الى ماذكرنا من عبارة الخواجة والعلامة فان مرادهما الدلالة التصورية لا التصديقية وقد وجه كلام العلمين (الشيخ أبى على سينا والخواجة) العلامة الحلى قده (١) .

بما حاصله يرجع الى بيان ثمرة البحث عن ان الارادة جزء ام لا فعلى فرض كونها جزء أيدل اللفظ عليها بالوضع وعلى فرض عدم كونها جزء أيدل عليها بضميمة بناء العقلاء.

والجواب عنه مامر من انه لا ملازمة بين الواقع و الدلالة فربما يكون الدال مطابقاً مع المدلول و ربما لا يكون مطابقاً فلا يكون كلامه (قده) صحيحاً ولكن من جهة بيان المقام لا يكون كلامه اشتباهاً فانه لم يتعد عن ان المراد هو الدلالة التصورية لا التصديقية كما فهمناه .

ثم ان المحقق النهاوندى قال فى المقام، بان الواضع تعهد عند الوضع ان يكون هذا اللفظ مفيداً للمعنى اذا اراده المتكلم و اما اذا لم يرد المتكلم هذا المعنى فلا يفيد فان ارادمن لفظ الله معناه فيفيده واما اذا قيل عبدالله ولم يرده بشخصه لا يكون

---

(١) عبارة العلامة فى جوهر النضيد ص٧ قال العلامة وهيهنا بحثان : احدهما ان المفرد قد يكون لبعض اجزائه دلالة لا من حيث انه جزء من اللفظ المستعمل بل من حيثية اخرى ولقصد مغاير فانه من حيث هو جزء من هذا اللفظ لا يراد منه شى اصلا وانتفاء الارادة يستلزم انتفاء الدلالة لانها تابعة اذ الالفاظ انما يدل بحسب الارادة والقصد لا لذ واتها ومثاله ان عبدالله وامثاله قد يكون علما فيكون مفرداً وقد يكون نعتا فيكون مركبا واخطاء من جعله غير مفرد حال كونه علما لما تقدم وثانيهما الخ .

انتهى موضع الحاجة من عبارته قده

مفيداً للمعنى ولا يكون دالا عليه .

وفيه لاوقع لتعهد الواضع بعد كون اللفظ مرآتا لذات المعنى سواء اراده ام لا.

سلمنا تعهده ولكن مع ضميمة التعهد ايضاً اذا جيء باللفظ لايدل على ان واقع الارادة موجودة في كل مقام استعمل اللفظ بل يكون طريقا من الطرق و كاشفا فربما يخطأ وربما يصيب فالدلالة تابعة للاذعان بالارادة لا بها نفسها فتحصل من جميع ماذكر عدم تبعية الدلالة للارادة واقعاً .

ثم الثمرة لهذا البحث تظهر في صورة ورود رواية مجملة ووجود ما يحتمل القرينية وارادة المجاز فعلى ما هو التحقيق لا يمكن التمسك باصالة الحقيقة لان الارادة لاتكون جزء الوضع و اما على مسلك المخالف فحيث تكون جزءاً فأصالة الحقيقة تحكم بان المراد هو الواقع لا المعنى المجازي واما في صورة ظهور الرواية و عدم الاجمال فلا فرق بين المسلكين لوجود الكاشف على ما هو التحقيق او وجود ما هو دليل الواقع على مسلك المخالف فان الظهورات متبعة وببناء العقلاء تكشف الارادة الجدية .

في وضع المركبات

قد اختلف في ان وضع المركبات هل كان هو وضع المفردات مطلقاً او يكون لها وضع على حدة مطلقاً او التفصيل بين الجملة الفعلية و الاسمية بالقول بالوضع في الثانية دون الاولى او(١) وجه رابع وهو ان الوضع تعلق في المركبات بمجموع المادة والهيئة .

---

(١) اقول الحق ان اجزاء القضية من الموضوع والمحمول والدال على النسبة باى وضع جعل مقارنا يفهم المعنى بمعنى انه اذا جعل لفظ زيد لذات وهو الموضوع ولفظ قائم لوصف من الاوصاف ولفظ است مثلا بالفارسية للكاشفية عن ربط ما ولا نحتاج في تشكيل الجملة الى وضع جديد بل نرتب باى ترتيب ونفهم معنى الجملة مثل ان يقال زيد قائم است او يقال

لاشبهة ولاريب بعدمراجعة الوجدان ان المشتقات تكون موضوعة لربط ذات ما بوصف مافان الضارب وضع لربط الضرب بالذات ولكن لاتكون الذات معينة ونحتاج في الهيئة الكلامية الى ان تصير الذات مشخصة ولاريب ان النسبة الناقصة لاتغني مثل قولنا زيد القائم لانه لايتشكل منه جملة فيحتاج الى هيئة تامة مثل ان نقول زيد قائم او قام زيد فانه من الضروري ان الدلالة التصورية في هذا لاتفيد الربط مثلا لفظة زيد تحكي عن ذات ولفظة القيام عن صفة ما واما ربط هذه الصفة بتلك الذات محتاج الى جعل عليحدة

ثم انه قد فصل بعضهم بين كون الجملة اسمية او فعليه فقال بعدم احتياج الهيئة الى جعل آخر سوى جعل المفردات في الثانية والدليل عليه هو انه اذا قلنا ضرب مثلا لما كان دالا على الصدور في زمان ماض وهو يحتاج الى فاعل هو الذات فاذا ضم اليه ذات وجعلت بعده يكون ربطه بها من غير مؤنة بخلاف قولنا زيد قائم فانه لايفهم من الاسم الاحتياج الى الذات فلامحالة يجب ان تجعل الهيئة للربط .

والجواب عنه هو انه لافرق في ذلك بينهما فان قولنا قائم ايضاً يكون مما يحتاج الى ذات تكون حاملة للقيام فلو لم يكن محتاجاً الى الهيئة فالفعل لايحتاج اليه وان احتاج فهو ايضاً كذلك .

قائم زيد است او يقال زيد است قائم فلاشبهة في ان هذا الترتيب يفهم اتصاف زيد بالقيام

نعم لما كان بعض الانحاء من التركيب يفيد الحصر اما حصر الموصوف بالصفة او حصر الصفة بالموصوف وبعض انحاء التركيب لايفيده مثل تركيب زيد قائم است ويحتاج فهم ذلك الى بناء من الواضع توهم المتوهم ان الجملة تحتاج الى وضع جديد والاستاذ مدظله اعترف بان الجملة من هذا الوجه تحتاج الى وضع جديد ويريدان يقول انها وراء ذلك ايضاً تحتاج الى وضع و هو خفي علينا فان الكلام في انه اذا وضع الموضوع الشخصي والمحمول والنسبة هل تحتاج الى شيء آخر في صيرورة الكلام جملة ام لا واما مثل زيد قائم اللذي لم يكن لنسبته كاشف لفظي ان كان لها كاشف غير اللفظ فهو جملة والافلا ولو قلنا بان الدال عليها هو الحركة بقولنا زيد قائم بالضم لازيد قائم بالجزم ولا يخفى انه لاثمرة لهذا البحث فتفهما .

على انه يلزم من القول بان الفعلية لا وضع لها بالنسبة الى الهيئة اختصاص الفعل بما ذكر بعده فقط فاذا قلنا قام زيد يكون لفظ قام موضوعاً لزيد فقط وان لا يمكن استعماله في عمرو .

واما القول بان للهيئة وضعا عليحدة و للمادة وضع كذلك وللمجموع ايضاً وضع آخر فهو مما لا وجه له لانه اذا كان للمادة وضع وللهيئة وضع آخر فاى احتياج فى القول بان للمجموع ايضاً وضعا فان ذلك لغو .

ثم ان المحقق الخراسانى (قده) زاد فى الكفاية بعد قوله بعدم الوضع للمركبات غير وضع المفردات ان هذا الكلام باطل لاستلزامه الدلالة على المعنى تارة بملاحظة وضع نفسها واخرى بملاحظة وضع مفرداتها وتعدد الدال على مدلول واحد لغو .

وفيه ان للهيئة وضعا آخر غير وضع المفردات فكما ان الدال متعدد فالمدلول متعدد ولا نقول ان الواضع حين وضع الهيئة يضع المفرد ايضاً بل حين وضعها لا تكون العناية الى مفرداتها ولا يكون مسلكنا مسلك من يقول بان للمجموع ايضاً وضعا .

وان كان اشكاله (قده) من جهة انه لا يكون للنفس ان يكون لها تعدد اللحاظ فهو اعظم شاناً من هذا الكلام فان النفس من صقع ربوبى ولها عنايات كثيرة .

ثم ان فى كلماتهم ان للمادة وضعا شخصيا واحدا وللهيئة وضع قانونى فانه اذا قلنا زيد ضارب فان مادة الضرب يكون وضعها شخصية واما الضارب فهو على هيئة فاعل فهو وكل ما شابهه يفيد الصدور ولا يخفى انه سيجىء البحث عن ذلك فى المشتقات وفى المقام يكون البحث فيه اطرادياً .

وفيه انه لا فرق بين الهيئة و المادة فانها ايضاً تكون فى ضمن الهيئة فلو كان الوضع قانونياً ففيهما ولو كان جامداً ففيهما ايضاً .

تتمة

فى ان دلالة اللفظ على المعنى فيما اذا كانت القضية كاذبة على اى نحو هى فان صاحب الفصول (قده) اشكل فى المقام بعد فرض ان الالفاظ كواشف المعانى

بان القضايا الكاذبة حيث لاواقع لها فكشف اللفظ عن المعنى غير صحيح فلابدان يقال بان دلالتها على المعنى تكون على نحو المجاز ولكن التحقيق خلاف ذلك فان اللفظ موضوع للمعنى من حيث هوهولامن حيث وجود مطابقه فى الخارج ولا من حيث عدمه و طبيعى المعنى تارة يكون زعمياً و اخرى و اقعياً ففى القضايا الصادقة اذا قال القائل زيد قائم يكون مطابق هذه الجملة كون زيد فى الخارج متصفا بالقيام و اما فى صورة عدم الخارج فالقائل يفرض فى نفسه ان يكون لهذا اللفظ معنى و لو بزعمه ويستعمله فى الواقع الزعمى ففى كلاالمقامين يكون اللفظ كاشفاً عن المعنى ولايكون استعماله مجازا .

فصل فى علائم الوضع

علائم الوضع الحقيقى ثلاث : التبادر والا طراد وعدم صحة السلب و علائم المجاز خلاف ذلك اى عدم التبادروالاطراد وصحة السلب واللذى ينبغى ان يبحث عنه فى المقام هوتنقيح موضع النزاع فنقول مقدمة له ان دلالة الالفاظ على المعانى اما تكون بملاحظة اصالة الحقيقة تعبداً كمـا عليه القدماء او يكون المدار على الظهور و هو على قسمين : الظهور الصادر و الظهور الواصل فان المدار فى الاول هو كشف دلالة اللفظ على المعنى فى زمن الائمة عليهم السلام اذا صدرعنهم كلام ولو كان المدارعلى الثانى فيكفى ظهور اللفظ فى المعنى فى زمن الوصول مثل لفظ كره فان الدارج فى زماننا هو الكراهة المصطلحة ولكن فى زمانهم لانكشف انه لاى معنى كان مثلا و طريق كشف الظهور الصادرعلى فرض كون المدار عليه اصالة عدم النقل واصالة عدم القرينة واصالة الحقيقة عندالشك فى النقل والمجاز .

فاذا عرفت ما ذكرناه ففى المقام اى مقام ذكرعلائم الوضع ان كان اللفظ له معنى حقيقى ولكن يكون الشبهة فى التطبيق فلامقام لبحث العلائم فان اصالة الحقيقة يكفى للتطبيق مثاله لفظ كره مثلا فلو كان معناه واضحاً وتكون الشبهة فى التطبيق

اذاورد فى رواية فبأصالة الحقيقة يكشف المراد وان كان معنى اللفظ واضحاً ولكن يكون الشك من جهة انه هل استعمله اللافظ فى معناه الحقيقى بارادة جدية ام لا بل يكون لهارادة استعمالية فايضاً لا بحث عن التبادر وغيره من العلائم بل المتبع بناء العقلاء على ظاهر حالهم من اقامة القرينة لو كان المراد خلاف الجد .

واما على فرض عدم العلم بالمفهوم فيكون البحث عن اصالة الحقيقة موجها اذا كان المدار على الظهور الصادر واما اذا كان المدار على الظهور الواصل فاللفظ بعد ايراده لايحتاج الى شيء آخر لان يفهم المعنى منه ولكن لايخفى أن جريان اصالة الحقيقة فيما جرت فيه على فرض قبول ان مثبتها حجة لايوجب ان يكون المعنى الواقعى لهذا اللفظ مايثبت بها على انه يمكن احراز الواقع باصل اخر بواسطة القرائن بنحو القهقراء بان نقول كان اللفظ حافاً بالقرائن متصلا الى زماننا كما يكون حافا بها فى هذا الزمان ويفهم منها الظهور .

والحاصل لانحتاج الى البحث عن علائم الوضع ولاثمرة لها فقهياً بل لنا مايمكن الا ستغناء عنها ولكن نبحث عنها لتشريح الذهن فنقول اما التبادر فهو ان يكون اول مايفهم من اللفظ بعد ايراده اسبق وآنس بالذهن من ساير المفاهيم وهذا علامة كونه حقيقة فيه .

وقد اشكل عليه بانه يلزم منه الدور لان وضع اللفظ على المعنى حقيقة يتوقف على التبادر ضرورة لزوم وجود الانس قبله والتبادر يتوقف على كون اللفظ موضوعاً لهذا المعنى .

ولايخفى ان هذا الاشكال ومايأتى من الجواب عنه يكون موروثاً من الحكماء مثل الشيخ ابى على بن سينا ومن يحذو حذوه واخذ المحقق الخراسانى (قده) عنهم وكذا شيخنا الاستاذ العراقى (قده) وان كان هو لم يطالع كتبهم الا قليلا وقد اجاب المحقق الخراسانى (قده) بان العلم بالتبادر الذى يكون الوضع متوقفا عليه يكون العلم الاجمالى الذى حصل من لسان الاب والام لاهل ذلك اللسان واما مايطلبه المستعلم يكون علماً تفصيلياً حصل بعد الوضع هذا اذا كان مستعلماً واما اذا كان المراد التبادر

عنداهل المحاورة فتعدد العلمين واضح من جهةان اللفظ اذا كان عندهم آنس بالمعنى ونحن نريد العلم به علمنا ماهو غير علمهم بالوضع فلنافردين من العلم فرد منه يتوقف التبادر عليه وفرد منه لايتوقف عليه بل يكون فی طول الوضع .

الاشكال الثانی مانقله المحقق الخراسانی (قده) وهوان تبادر المعنی من اللفظ يكون علامة الحقيقة اذا كان غير مستند الی قرينة واما اذا استند الی مايحتمل قرينيته فلايجدی اصالة عدم القرينة لاحراز الحقيقة بالتبادر بمعنی كونه هو السبب لانسباق المعنی الی الذهن وقداجاب قده عنه بان اصالة عدم القرينة يتمسك بها عند ارادة كشف مراد المتكلم لاكشف ان هذا اللفظ موضوع لذاك المعنی و لامشاحة فی جريان هذا الاصل .

ثم انه ربما يخطر بالبال اصالة عدم القرينة علی ماعليه القدماء من جريان هذا الاصل تعبداً لاثبات الحقيقة .

وفيه ان مدرك امثال هذا الاصل يجب ان يكون بناء العقلاء وهو ممنوع فانه لاتعبد عندهم والتحقيق انه يمكن استكشاف الاسناد الی حاق اللفظ باطراد التبادر اعنی عدم اختصاصه بمورد دون مورد بحيث يتبادر فی جميع الاحوال والاطوار فيظهر انه من حاق اللفظ واما لو كان ذلك مختصا بمورد دون مورد فلايعلم ان التبادر مستند الی حاق اللفظ ام لا .

الثانی من علائم الوضع الاطراد و الحق انه سبب التبادر لانه بالشيوع عند اهل المحاورة يفهم ان الموضوع له لهذا اللفظ هذا المعنی ولكن معناه استقلالا هو انه يكشف عن الغلبة ان معنی هذا اللفظ ذلك المعنی ولولم يكن معناه الحقيقی ما كان لذلك وجه .

الثالث من علائم الوضع عدم صحة السلب وصحة الحمل لايخفی ان الحمل علی اقسام ثلاثة .

الاول : الحمل الاولی الذاتی المستعمل فی موارد التحديد كحمل الحيوان الناطق علی الانسان ويكون من حمل الاجزاء التفصيلية لشیء عليه .

الثاني ما يكون ايضاً من الحمل الذاتي مثل حمل احد المترادفين على الآخر مثل الغيث هو المطر.

والثالث : حمل الشايع الصناعي وهو اما حمل الطبيعي على الفرد او حمل الكلي على الكلي مثل حمل الانسان على الضاحك .

ثم ان في الحمل في جميع الموارد نحتاج الى جهة اتحاد وجهة اثنينية ولولاها لما افاد الحمل شيئاً لان حمل الشيء على النفس غير مفيد وهذا التغاير في الحمل الشايع محقق اذا التغاير بين الفرد والطبيعي واضح مثل زيد انسان فان زيداً له معنى وللانسان معنى آخر قابل للحمل على الكثيرين واما الوحدة فباعتبار المصداق الخارجي واما الحمل الذاتي المستعمل في التعريفات فالتغاير يكون باعتبار المطابقة للواقع يعني باعتبار الاجمال والتفصيل بمعنى انهما واحد ذاتاً الاان هذه الذات قد تلاحظ بنحو الجمع ويعبر عنه بالانسان وقد يعبر عنه بالحيوان الناطق وتلك الملاحظة واحدة اى ملاحظة المعنى .

واما الحمل المستعمل في اللغات(١) اى حمل احد المترادفين على الاخر مثل الغيث

---

(١) في هذا القسم من الحمل قد اتعب الاستاذ مدظله نفسه الشريفة بان المطر يكون له اطوار فباعتبار انه غوث المسلمين يقال له الغيث وباعتبار الطيران في السماء المطر ثم قال باعتبار المفهوم كما في المتن اللذى اخذت من جزوقه بخصوصه ليكون احفظ فقال بان المطر بواسطة المعنى الارتكازى في الذهن يحمل على الغيث عند التدبر ولكن الذى يجيء في الذهن هو خلاف ما ذكره فنقول في امثال هذا الحمل اللذى يكون المراد منه هو العلم بالوضع لايكون الحامل بصدد انه لاى جهة يقال للمطر الغيث او المطر ولا يكون هذا في ارتكازه ضرورة عدم دلالة الالفاظ على المعانى بمناسبة ذاتية تكون للعقل اليها سبيل .

نعم الواضع يلاحظ تارة الغوث وتارة الطيران وبمناسبة ذلك اونحوه يوضع اللفظ للمعنى ولكن الحمل يكون للعلم بالوضع فقط فانك اذا كنت غير عالم بوضع الغيث على ما وضع له المطر وكنت عالماً بوضع المطر عليه فيقال لك الغيث هو المطر ويكون معناه ايها ←

هو المطر فباعتبار اتحاد المفهوم والحقيقة يكون له جهة وحدة والاختلاف باعتبار اطوار التحقق فى الذهن وبعبارة اخرى ان الشخص اذا كان مريداً كشف معنى الغيث فيلاحظ فطرته فاذا راى المطر بماله من المعنى الارتكازى يحمل على الغيث فيظهر انهما متحدان معنا فيعلم بوضع الغيث تفصيلا .

اذا عرفت ذلك فان الحمل الاولى الذاتى من آيات الوضع بتقريب ان الحيوان والناطق بمالهما من المعنى الارتكازى على الانسان يكشف عن وحدة المعنى فيظهر مفهوم الانسان تفصيلا .

وقد اشكل شيخنا العراقى (قده) بان اتحاد معنى الحيوان والناطق مع الانسان غير معقول ضرورة ان المعنى التفصيلى لايتحد مع الاجمالى مفهوماً ولكنه مندفع بان اختلافهما يكون بالاجمال و التفصيل و من جهة الذات يكونان واحداً وهذا لايضر فى كشف المعنى اذا المقصود كشف معنى مفهوم الانسان بما له من المعنى البسيط وحمل الحيوان والناطق يدل على ان ما هو مفهوم الانسان هو مفهوم حيوان الناطق تفصيلا ثم لافرق فى دلالة الحمل على اتحاد المفهوم بين ان يتحقق عند نفس المستعلم حسب ارتكازه او عند العرف كما هو واضح .

واما الحمل الشايع الصناعى فان كانت من قبيل حمل الطبيعى على الفرد فيدل على اتحاد المفهوم فيكون آية للوضع مثلا انه لواريد كشف معنى الانسان تفصيلا يلاحظ ارتكازه ويفحص عن فرد من الحيوان مثل زيد ويرى انه يحمل

← العالم بوضع المطر على هذه الذات وحكايته عنها يكون لها حاك آخر وهو الغيث فى اللغة العربية فالاتحاد من جهة وحدة الذات والاختلاف من جهة تعدد اللفظ ولانحتاج الى ازيد من ذلك لاان المطر له اطوار وجودية .

والحاصل الحمل كذلك لايكون لفهم مناسبات الوضع بل لان يفهم ان هذا اللفظ اللذى يكون مركباً من ميم وطاء وراء ويكون غير المركب من غ ى ث لها معنى واحد وحكايتهما واحدة ولعمرى هذا واضح واطالة البيان كانت لتوضيح خصوصيات المقام لئلا تختلط المرام

عليه الانسان فيكشف عن وحدة مفهوم الانسان مع زيد فيظهر مفهوم الانسان تفصيلا ولا فرق بين الرجوع الى ارتكازه او الى العرف واما ان كان باعتبارحمل احد الكليين على الاخر مثل الضاحك انسان ربما يقال ان الحمل فيه لايكون آية للوضع لما تقدم ان علاميته اما بالوحدة ذاتا كما فى الحمل الذاتى او بوحدة مفهوم المحمول مع مافى ضمن الفرد الخارجى (١) وكلاهما ليسافى المقام اذا الناطق ليس متحداً مع الضاحك مفهوماً وحقيقة بماهى وجود الناطق وجود .الضاحك بخلاف الانسان وزيد اذ وجود زيدبما هووجود زيد وجود انسان .

تتمة

قد مرت الاشارة الى ان الوضع من علائمه ايضا الاطراد والان نبحث عنه تفصيلا : فنقول : المشهور هو ان الاطراد ايضاً من علائم الوضع مستقلا ويكون قسيماً للتبادروعدم صحة السلب ولكن التحقيق عدم كونه علامة بالاستقلال بل من مقدمات حصول التبادر لان المستعلم بواسطة غلبة استعمال لفظ فى معنى مايحصل له العلم بان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى الذى يفهم منه بدون القرينة فيكون علامةالوضع تبادرالمعنى من اللفظ بدون القرينة واما الاطراد وهو بمعنى الشيوع والغلبة وهو يحتاج الى ذات له الشيوع والغلبة فهو اذا كان شايعاً غالباً بحيث لايحتاج الى القرينة لفهم ذاك المعنى يكون دليلا على الحقيقة بعد ما تبادر المعنى

---

(١) لماكان الضحك من خواص الانسان فقط وان الناطق من الحيوان ايضا هو الانسان فقط فيمكن ان يقال كل ما كان مطابقا لاحدهما هو المطابق للاخرمثل ان يقال الانسان حيوان ناطق فان كل ما كان مطابقاً للفظ الحيوان والناطق يكون مطابقا للفظ الانسان فالاشكال بالنسبة اليه غير وارد وكذالك مطابقة الانسان مع زيد فانه ان لوحظت الخصوصيات فى زيد لايكونمن قلك الجهة مطابقا للانسانواما مع قطع النظرعن خصوصيانه العارضية فالمفهومان متغايران يمكن حمل احدهما على الاخر .

من جهته عند اطلاق اللفظ وخلوه عن القرينة ثم ان الثمرة للبحث عن ان (١) اللفظ هل كان حقيقة فی المعنی اومجازاً يظهر فی باب حجية الامارات علی بعض المسالك فانه فيها ثلاثة .

الاول ان يكون المناط علی الظهور الواصل لكن لامستقلا بل بحيث يكشف منه ان الصادر ايضاً كذلك كما هو الحق و الثانی ان يكون المناط علی الظهور الصادر فقط سواء كان له ظهور حين الوصول املا كما عن الحكماء والثالث ان يكون المدار علی الظهور الواصل من غير نظر الی الصادر فعلی الاولين اذا كان اللفظ ظاهراً فی المعنی ولم يكن قرينة نستكشف كونه حقيقة باصالة عدم النقل عن معنی الی هذا الزمان بتشابه الازمان واصالة عدم وجود القرينة حين الصدور ايضاً والفرق بين مسلكنا ومسلك القدماء هو انهم يتمسكون باصالة عدم القرينة فی صورة اجمال الواصل من حيث وجود قرينة محتملة الدالة علی المجازية لاصالة الحقيقة تعبداً ونحن لانجريها لان الواصل ما لم يكن كاشفا عن ان الصادر ماهو لايكون بناء العقلاء علی التمسك بكونه حقيقة فی المعنی اذا كان عنده ما يحتمل القرينية اللذی يصير سببا لاجمال الظهور بدون القرينة واما القائلين بان المناط علی الظهور الواصل فقط و منهم المحقق الخراسانی (قده) قالوا باصالة الحقيقة تعبداً بمعنی

---

(١) اللذی ذكره مدظله ثمرة لذالك لاتكون مفيدة ظاهراً لان اصالة عدم النقل فی الشرعيات لايلزم ان يكون بالنسبة الی المعنی الموضوع له بل اذا راينا ظهور لفظ فی المعنی وشك فی ان اللفظ كان الظاهر من معناه فی السابق مع القرينة او بدونها هذا امالا فاصالة عدم النقل تحكم بان الصادر ايضا كان كذلك ولا نحتاج الی اصالة عدم القرينة لاثبات ان الموضوع له كان بدون القرينة بل نكون بصدد كشف المراد ولو كان اللفظ فی السابق مع القرينة .

نعم البحث عن وجود الحقيقة يفيد فی صورة احتمال قرينة فی اللفظ او المقام الدالة علی خلاف ماهو الظاهر منه فحيث كان معلوما لنا المعنی الحقيقی فنرجع اليه بعد اصالة عدم القرينة بخلاف صورة عدم وجود الحقيقة .

عدم الفرق بين كون اللفظ حقيقة في المعنى اومجازا بعد ظهورها فلايكون البحث عن علائم الحقيقة عندهم فيه فائدة .

في تعارض احوال اللفظ

الامر الثامن في الكفاية في تعارض احوال اللفظ فان له احوالات ستة الحقيقة والمجاز والاشتراك و الاستخدام والاضمار والاطلاق والتقييد فقال بعض اهل الادب لااعتبار بملاحظة الترجيح بين المحتملات مالم يصل الى حد ظهور اللفظ في معنى ما وقال بعضهم بملاحظة الترجيح وراى الاخوند (قده) ايضاً هوالاول ولذا لم يبحث عن تعارض الاحوال مفصلا ولكن الحق عدم كون الاحوال كذلك بل لبعض احواله مرجح على بعض ويكون له ثمرات في الفقه فنقول مستعينا بالله تعالى انه قدمر ان المسالك في باب حجية الامارات ثلاثة : الظهور الواصل او الصادر او كليهما بحيث يكون الواصل كاشفاً عن كون الصادر كذلك فعليهذا اذا دار الامر بين الحقيقة وغيرها من المجاز و الاشتراك وغيرهما فاما ان يكون في الكلام مايحتمل قرينيته على خلاف الحقيقة اولا يكون فعلى الثاني لااشكال في ان الترجيح مع الحقيقة على جميع المسالك فان المدار على الظهور والاصل العقلائي عليه ايضاً وهوهنا موجود واما على فرض وجود ما يحتمل القرينية فعلى التحقيق من ان اللفظ مالم يكن له ظهور عندنا لا واقع لظهوره الصادر فيصير مجملا واما على مسلك شيخنا الاستاذ العراقي (قده) من جريان اصل التعبدي فهنا ايضا يجرى اصالة عدم القرينة ويحكم بكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي وهكذا اذا دار الامر بين كونه منقولا عن معناه الحقيقي الى حقيقي ثانوي او بقائه بحاله مع الشك في اصل وضع له غير هذا الوضع لاما علم له حالة سابقة في معنى آخر فهنا ايضاً اصالة عدم النقل مع عدم مايحتمل القرينية جارية مطلقاً و اما مع وجوده فلاتجرى على مسلك التحقيق فيصير مجملا و تجرى على مسلك القائل بجريان الاصل التعبدي .

ولكن الحق عدم معنى محصل لـلاصل التعبدى و ان كان شيخنا الا ستاذ يتمسك به .

اما اذادار الامر بين المعنى الحقيقى الثانوى لكونة منقولا اوالمعنى المجازى فايضاً مع عدم احتمال القرينة تجرى اصالة عدم كونه مجازا ومع احتمالة يصير مجملا على التحقيق وغير مجمل على فرض جريان الاصل التعبدى وهكذا الكلام اذادار الامر بين كون المراد هو المطلق اوالمقيد فبجريان مقدمات الحكمة لاثبات الظهور اوالتعبد يثبت الاطلاق وهكذا القول اذادار الامر بين الاضمار وعدمه فان اصالة عدم الاضمار جارية الاعلى فرض وجود قرينة عليه مثل اكثر الايات الواردة فى احوال بنى اسرائيل واما اذادار الامر بين الاضمار وساير الاحتمالات غير الحقيقة فعلى التحقيق يكون مجملا و القائل بجريان الاصل التعبدى ايضاً يقول فى المقام بعدم حجيته لتعارضه مع الاصل التعبدى فى الاخر .

و لايخفى عدم الاعتبار بالتعارض هنا لعدم اثبات التعبد بالظهور لعدم كونه اصلا عقلائياً وعدم بنائهم عليذلك .

ولكن التحقيق ان الدوران بين الا ضمار و غيره ايضاً لايوجب الا جمال مطلقاً بل ربمايكون الظهور حسب القرائن مع بعض الاطراف فتدبر .

هذا كله اذا كان تاريخ الاستعمال و تاريخ الوضع اوالنقل وغيره معلوماً و اما اذا كان التاريخ مجهولا فاما ان يكون كلاهما مجهولى التاريخ اى الوضع والاستعمال واما احدهما فقالوا ان المقام يكون مثل الفرع الفقهى المعروف وهو من يعلم صدور حدث منه وطهارة فتارة يعلم تاريخ احدهما وشك فى تقدم الاخر اوتاخره وتارة لايعلمهماسواءٍ كان حالته السابقة معلومة اومجهولة ففى كل مورد جرى الاستصحاب فى ذاك المقام يجرى هنا ايضاً وفى صورة كون المجهول كلاهما فاما لايجرى الاصل اويجرى ويتعارض ويتساقط فيرجع الى اصل اخر ففى المقام قالوا

اذا كان تاريخ الوضع معلوماً دون تاريخ الاستعمال وشك فى النقل الى حين الاستعمال كما اذا ورد كلام عن الصادقين صلوات الله عليهما لاندرى انه كان قبل النقل او بعده فاستصحاب عدم النقل عن الوضع الاول يثبت ان اللفظ الصادر عن الامام عليه السلام كان على طبق الوضع الاول ويحمل على ذاك المعنى :

و فيه ان اصالة عدم النقل والوضع الجديد ان صارت موجبة للظهور فى الوضع الاول لااشكال فيه واما اذا لم تكن موجبة له فلافائدة فيه .

نعم ان قال احد بان هذا الاصل تعبدى او انه ان لم يجر فى ساير المقامات كاصالة الحقيقة اللتى تكون عند القدماء ولكن فى المقام يجرى فلا اشكال فى فائدة الاصل الا انه ممنوع فى جميع الموارد فانه لايكون فى العقلاء بناء عليذلك اصلا.

واما اذا علمنا تاريخ النقل دون الوضع واستعمل اللفظ فاصالة عدم الاستعمال الى حين النقل تثبت استعماله فى المنقول اليه .

وفيه ان هذا ايضاً ان صار موجباً للظهور فمسلم الا انه لايوجبه والاصل التعبدى ممنوع .

واما فى مجهولى التاريخ فالاصلان يجريان ويتساقطان وعن المحقق الخراسانى (قده) عدم الجريان والتوقف لان اصالة عدم الوضع او الاستعمال تثبت عدم نفسه واما العدم المضاف الى غيره فلا .

الامر التاسع من الكفاية فى الحقيقة الشرعية

ينبغى قبل الورود فى المطلب ،البحث عن امور : الاول: انه لاشبهة ولاريب فى ثبوت الوضع التعيينى بواسطة الاستعمال كمن استعمل لفظ زيد ويريد به المعنى الخارجى وان هذه الذات يكون هذا الاسم موضوعاً لها .

و قدا شكل عليه اولا بان اللازم من ذلك الجمع بين اللحاظ الالى والاستقلالى لانه بارادة المعنى يرى اللفظ فانياً و بلحاظ ذاته يكون مستقلا .

والجواب عنه اولا بان المراد بذلك هو جعل العلقة بين طبيعي اللفظ والمعنى دون شخص هذا اللفظ فان هذا لا يكون الطبيعي بل بواسطة وجهته الطبيعية التي غير هذا اللفظ يجعل اللفظ للمعنى ويتحقق به الوضع وبوجهته الشخصية (١) يستعمل في المعنى وثانياً ان للنفس القدرة على ان تلاحظ الالية والاستقلالية ثم بواسطة الاستعمال يفهم الوضع والاستعمال بتعدد الدال بمعنى قيام قرينة على ان هذا الاستعمال (٢) وضع ايضاً او يقال يكون الوضع في المرتبة المتقدمة على الاستعمال في النفس.

واما الاشكال عليه هذا بان اللازم منه عدم كون الاستعمال حقيقة او مجازا ضرورة عدم كون الاستعمال مسبوقا بالوضع ليصير حقيقة ولا مقرونا بقرينة المجاز ليصير مجازا فمندفع بأنا لا نلتزم ان الاستعمال يجب ان يكون على احد الانحاء المذكورة بل هذا الاستعمال غير الحقيقة والمجاز.

الامر الثاني في ان البحث في ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه هل يختص بالالفاظ المخترعة في شرعنا الاسلام او يشمل جميع ما كان له عنوان في الشرايع السابقة مثل الصلوة والصوم او في العرف مثل البيع فقالوا بان النزاع مختص بالمخترعة.

وفيه ان النزاع عام يشمل غير المخترعة ايضا من حيث الثمرة ومن حيث العنوان اما الثاني فلان وجود عنوان في الشرع السابق مثل الصلوة والصوم لا يوجب ان يكون تسمية هذا المعنى بخصوصياته في هذا الشرع بذلك الاسم امضاء لما في الشرع السابق او في العرف مثل البيع فمن الممكن ان يكون وضعه اللفظ من باب الاستقلال في الجعل على انه لم يثبت وجود هذه العناوين باسمائها في الشرع السابق بل كان بغير هذا الاسم من اللغات

---

(١) اقول هذا صحيح على فرض القول بالحصة في الطبيعي على اشكال واما على فرض ان الطبيعي ليس الا الفرد الذي لا ينافي وجوده وجود فرد آخر فكل اشكال في الطبيعي فهو في الفرد ايضاً.

(٢) في هذه الصورة ايضاً لا يخفى الاحتياج الى القرينة لان ما في النفس يحتاج الى الكاشف.

الاخر والبيع وان كان امراً دارجاً بين الناس ولكن يمكن ان يكون البيع فى لسان الشارع مع ضميمة القيود غير ما فى الناس فيمكن تصور وضع عليحدة فى نظره فالبحث عام واما الثمرة فيتصور فيه ايضا كما لايخفى .

الامر الثالث فى بيان ثمرة البحث ذكر والذلك ثمرتين : الاولى انه على فرض ثبوت الحقيقة الشرعية اذا صدر لفظ من الشارع مثل الطواف فى البيت صلوة ولم يأت بقرينة يحمل على معناه الشرعى فيقال يكون الطواف مثل الصلوة فى وجوب الشرائط واما على فرض عدم وجود الحقيقة الشرعية لايحمل عليها بل على المعنى اللغوى .

وقد اشكل عليه شيخنا النائينى (قده) بان ماصدر عن الشرع اذا كان معلوم الماهية لامشاحة فى الاسم على ان كلما صدر عن الشرع يكون محفوفاً بقرينة يفهم المعنى فلا نكون بصدد ان ما صدر حقيقة اومجاز .

وفيه ان ادعاء ان كل ما صدر عنه يكون محفوفاً بالقرينة لادليل عليه وان مايقول بان الحقيقة والمجاز غير مؤثر فممنوع لانه على فرض الشك يكون المرجع الحقيقة دون المجاز .

الوجه الثانى لبيان الثمرة انه على فرض وجودها لايحمل اللفظ عليها فى صورة الشك بل اذا لوحظ مع المعنى اللغوى ايضاً يكون مشتركاً وهو يحتاج الى قرينة معينة وبدونها يصير اللفظ مجملا بخلاف صورة عدمها فانه يحمل على المعنى اللغوى .

قد اشكل عليها شيخنا العراقى (قده) بانه على فرض وجود الحقيقة الشرعية واللغوية ممالايمكن حمله على المعنى الحقيقى بل يكون مثل المشترك اللذى يحتاج فى تعيين المراد منه الى قرينة وبدونها يصير مجملا فلا فرق بين وجود الحقيقة وعدمها فى الاجمال .

وفيه بعد كون الصادر كلاماً عن الشرع ويكون فى مقام بيان مراداته لاوجه للاجمال لان الظاهر على الفرض هو ان كل مايقول الشارع يكون بصدد بيان مراده الشرعى بحيث لواراد غيره احتاج الى ضم قرينة فلواراد اللغوى يجب ان يضم قرينة فاذا كان خالياً عنها يحمل على الحقيقة الشرعية .

اذاعرفت هذه الامور فنقول لايخفى عليكم فى هذا المقام ان المراد هو كشف ارادة الواضع اوالمتكلم باللفظ ولا يكون لكشف خصوص الوضع لذلك خصوصية والكلام هنا تارة يكون بالنسبة الى الحقايق المخترعة ولا شبهة فى وجود الحقيقة الشرعية بمعنى ارادة الشارع وضع اللفظ لذاك المعنى بواسطة الاستعمال كما هو ديدن العقلاء فى مايخترعونه من الوسائل اليومية وتارة يكون الكلام فى غيرها مثل الصلوة اللتى مثلا كانت فى الاديان السابقة واضاف الشارع اليها قيوداً وشروطاً ويستعمل ذاك اللفظ فيها ففى هذا المقام يكون الاحتمالات ثلاثة .

الاول ان يكون مراده بالاستعمال هوالاستعمال فى المعنى اللغوى الذى كان عليه الشريعة السابقة والاضافات والخصوصيات تكون بدال آخر والثانى ان يكون استعماله بطريق المجاز والثالث ان يكون مراده بالاستعمال هو النقل عن المعنى الاصلى الى المعنى الشرعى او يكون استعماله من باب تعيين اللفظ للمعنى اللذى معناه وضع هذ اللفظ مستقلا فى المعنى والحق هو الشق الثانى من الاحتمال الثالث فان ديدن العقلاء على وضع اللفظ على المعنى بنحو التعيين لاالنقل عن معنى الى معنى آخر مع العناية الى الوضع الاول واما سايرالاحتمالات فلايكون داب العقلاء عليها والثمرة الاولى تترتب على فرض النقل ايضاً ولكن الثمرة الثانية لاتترتب لانها تتوقف على ثبوت الوضع لان الاشتراك يكون من باب التوسعة فى اللفظ اللتى دلت على معان متعددة بخلاف النقل فانه يكون لفظ واحد على معنى واحد ويترتب على ما نقول هوانه اذا صدر رواية عن الصادقين عليهما السلام و استعمل فيها لفظ وشككنا فى ان المراد معناه اللغوى ام لاسواء كان من المستحدث ام لايحمل على المعنى الشرعى وقدفصل المحقق الخراسانى (قده) بين المستحدث و غيره بقبوله الحقيقة الشرعية فى المستحدث دون غيره ودليله عليه التبادرفى الاول ولكن لايكون تاماً لاثبات الحقيقة الشرعية لانه من الممكن ان يكون استعماله اولا فى المعنى الشرعى

بواسطة القرينة ثم صار (١) منقولا فيجب ان يضم اليه ديدن العقلاء من انهم اذا اختر عواشيئا يسمونه باسم جديد .

واما في غير المستحدث مثل الصلوة والصوم و الزكوة كما في الاية واوصاني بالصلوة والزكوة مادمت حياً و كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم واذن في الناس بالحج فانه (قده) وان قال بعدم حقيقة شرعية فيها ولكن التحقيق خلافه لان الشرايع السابقة ما كانت صلوتهم موسومة بهذا الاسم وصومهم بهذا بل الالفاظ من سنخ لسانهم نعم قال شيخنا النائيني (قده) الصلوة في الانجيل يكون بهذا اللفظ (٢) المعروف عندناوعلى فرض كون عباداتهم مسمى بهذه الاسماءلايفيد قوله ايضاً لانه لاعلاقة بين تلك العبادات وما بايدينا من الاعمال والفطرة (٣) قاضية بذلك .

ثم ان الكلام الى هنا كان في اثبات الوضع التعييني في الشرع واماالوضع التعيني بالنسبة الى اواخرعمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم و سيما زمن الصادقين عليهما السلام لاشبهة فيه فان الالفاظ لواستعمل في صدر البعثة مع القرينة فانه بعد أنس المسلمين بهالامعنى

---

(١)هو(قده) ايضاً ماكتفى بالتبادرفقط بل ضم اليه عدم وجود العلاقة بين المعنى اللغوى والشرعى بين الصلوة في شرعنا والصلوة في شرعهم فانها كانت في شرعهم ادعية فقط وفي شرعنا يكون لها فرق تام فليلاحظ عبارته في الكفاية والغرض هنا عدم اكتفائه بالتبادرفقط وان كان ماضم اليه فيه مالايخفى في خصوص مثاله وامثاله من كفاية العلاقة بكونها دعاء وصلوتنا ايضا دعاء مع ركوع وسجود مثلا .

(٢) وفي تقريرات النائيني (قده) عن الخوئي (مدظله) هوانجيل برنابا

(٣) في قضاء الفطرة بذلك نظر لانه يكفي للتشبيه اشتماله على جزء من اعمالنا ففي الحج مثلالو كان لهم طواف ولولم يكن بخمسة اسبوع وفي سايرالاعمال يكفي للعلاقة خصوصاً مع ضميمة ان المرادمن جميع الشرايع الخضوع لله تعالى والفرق بالكمال والنقص بحسب مصلحة كل زمان فان حبل الدين متصل من الادم الى الخاتم .

لاتيان القرينة مع الاستعمال .

هذا كله بالنسبة الى العبادات اما المعاملات فانها ايضاً لها حقايق شرعية بنحو آخر وهو انها كانت من سابق الزمان بين الناس والعالمين من الدول وغيرهم والشارع ماتى بعنوان جديد بل امضى مافيهم بتلك الاسماء و لكن قد تصرف فى منع البعض مثل البيع الربوى وامثاله .

فى الصحيح والاعم

الامر العاشر مما فى الكفاية انه وقع الخلاف فى ان الفاظ العبادات هل كانت لخصوص الصحيحة منها اوالاعم ولتوضيح المقام يلزم البحث عن امور .

الاول فى انه هل ياتى النزاع فى خصوص صورة القول بوجود الحقيقة الشرعية اويكون شاملا حتى على فرض العدم فان المحقق الخراسانى (قده) والنائينى (قده) على ان الاثبات لذلك مشكل و اما اصل تصوير النزاع فى مقام الثبوت فيعم الجميع فانا نحتاج فى مقام الاثبات الى ان نحرز ان ديدن العقلاء على استعمال المجازات فى الاعم مما اجتمع فيه الاجزاء والشرائط ام لا وبعبارة اخرى المريد لاستعمال اللفظ فى المعنى المجازى لابد ان يأتى بقرينة فلا نعلم انه ياتى بجميع ماهو الدخيل من القرائن من الاجزاء ام لا مثلا لو كان الصلوة معناها فى سايرالشرايع مايتركب من خمسة اجزاء فهل عند ارادتها فى شرعنا وهى مضاف اليها خمسة اخرى يستعمل اللفظ مجازاً فى خصوص ماهو جامع لجميع الخمسة اويستعمله مجازاً ولو باتيان بعض القرائن اللذى لايوجب تمامية العمل و نحتاج الى اثبات ديدن الشرع فمن لايقبل ديدنه بالنسبة الى غير الصحيح فيقول انه استعمل اللفظ فى خصوص المعنى الصحيح فعلى فرض القول بان ثمرة وضع اللفظ لخصوص الصحيح عدم اخذ الاطلاق عند الشك فى شرط اوجزء وجريان اصالة البرائة عما شك فى شرطيته يكون فى المقام ايضاً

ثم هنا كلام عن الباقلانى (قده) بان الالفاظ اللتى كانت فى الشرايع السابقة تستعمل

في معناها الحقيقي ولاضافة القيود و الشرائط في شرعنا يؤتى بما هو دال عليه فيكون الدال على الاصل لفظ والدال على الاجزاء لفظ آخر و في المقام قد انكروا عليه شمول بحث الصحيح والاعم على هذا المسلك حتى اخذوا ورود النزاع على مسلكه شبيه السخرية ولكن لاوجه لانكارهم لانه كلما نقول في شمول البحث بالنسبة الى المجاز نقول ايضاً بالنسبة الى ذلك بتقريب ان نقول لا نعلم ان ديدن الشرع هل كان بان يذكر عند استعمال اللفظ في معناه الحقيقي جميع الدوال على الاضافات والشروط ام لافعلى الاول يكون تحت بحث الصحيح وعلى الثاني تحت بحث الاعم فالتحقيق عدم الفرق بين المسالك من حيث ترتيب الثمرة فعلى الصحيحي لايمكن الاخذ بالاطلاق عند الشك في شرطية شيء او جزئيته وعلى الاعمي يمكن الاخذ بالاطلاق بصرف صدق الاسم ولاتتوهم في المقام ان الاطلاق مقامي بل لفظي لما سيجيء آنفاً الامر الثاني قالوا ان الصحة معناها التمامية كما ان النقص يوجب الفساد و صحة كل شيء عندهم بحسبه فانها مع الفساد معنى اضافي فصحة صلوة الغرقي بنحو وفسادها في مقابلها وصحة صلوة المسافر بنحو وكذا فسادها وصحة الحاضر ايضاً كذلك فان الصحة في كل ذلك تحاسب بالنسبة الى الاثر المترقب منه مثل سقوط القضاء والاعادة في الصحيح لموافقة الماتي به للما موربه .

وفيه اولا انانحتاج في ذلك الى ميزان ليكون عليه مدار الصحة والفساد وهو ان يكون لناطبيعي يكون اللفظ مو ضوعا له فانه من الضروري ان غير الصحيح من الصلوة لايكون مثل ساير الاشياء فان غيرية الصلوة الفاسدة للصحيحة غير غيرية السفر جل لهافيكون لنا لفظ يشمل كل واحد منهما فان الصلوة الفاسدة ايضاً صلوة ولكن تكون ناقصة .

وثانياً ما يقال من ان المراد بالصحيح هو المسقط للقضاء والاعادة اوما هو المطابق للامر اوما يترتب عليه الاثر لايخفى ما فيه فان الاسقاط للقضاء والمطابقة للامر يكون بعد رتبة الامر و الكلام هنا في اصل توجه الامر وبعبارة اخرى : هذه

العناوين انتزاعية لابد لها من منشأ انتزاع يكون هو مصداق الصحة و التمامية فما هو الميزان فى الصحيح والفاسد يكون تمامية الاجزاء والشرايط فما يكون تام الاجزاء والشرائط يكون متعلق الامر او مسقطاً للقضاء والاعادة او يترتب عليه الاثر المقصود هو الموضوع له للصحة وفيما نحن فيه يكون هو المأمور به .

ثم ان البحث فى الاجزاء والشرايط من حيث شمول البحث عن الصحيح والاعم لها من وجوه : الاول الاجزاء للعمل مثل القيام والركوع والسجود وغيره مما هو داخل فى ماهية ما مثل الصلوة . الثانى الشرائط الشرعية من غير ناحية المضادة مثل الوضوء و الستر مثلا للصلوة . الثالثة الشرائط من ناحية المضادة مثل ان ازالة النجاسة عن المسجد شرط لصحة الصلوة فانها ضدها وهى شرط لها بعد عدم امكان الجمع بينهما فى آن واحد . الرابع الشرائط التى لايمكن اخذها فى الخطاب مثل قصد القربة فانه على مسلك القوم يجب ان يكون بامر آخر غير الامر بالصلوة وعلى التحقيق يمكن اخذ الاطلاق من الخطاب بالنسبة اليه ايضاً .

اذا عرفت ذلك فنقول : لاشبهة فى جريان النزاع فى ذلك من جهة التسمية فانه لاندرى ان الشارع سمى ماهو الجامع لجميع الاجزاء صلوة حتى تكون موضوعة للصحيح اوما هو الناقص ايضاً صلوة حتى تكون موضوعة للاعم .

واما الشروط الشرعية فقيل بانها لا يكاد يمكن ان تكون دخيلة فى التسمية ضرورة ان شرط الشىء يكون بعد رتبة تحقق ذاك الشىء فيكون الوضوء شرطاً للصلوة فمادام لم يتحقق المسمى بالصلوة فأى شىء هو المشروط حتى تكون الطهارة شرطه فان التقييد بالشرط دخيل فى صحة الصلوة فلايجىء البحث عن الصحيح بالنسبة الى ذلك لعدم وجه لقولنا ان الصلوة هل وضعت مثلا لماهو مجمع الاجزاء والشرائط اوالاعم

وفيه ان تاخر الشرط عن المشروط عقلا مطلب وكون الشرط مع المشروط فى التسمية بحيث يكون التقيد داخلا والقيد خارجاً مطلب آخر فللواضع ان يضع اللفظ بازاء الاجزاء المتقيدة بكونها مع الطهارة و هذا لا اشكال فيه فما عن العلمين الاستاذين العراقى والنائينى (قدهما) من ان الاجزاء دخيل فى الاقتضاء دون الشرائط

فانها لاتكون في رتبة المقتضى وان كان في نفسه صحيحاً ولكن لاربط له بصحة التسمية وعدمها فان للواضع ان يجعل الموضوع له للفظ كلاهما فكونها في الواقع خارجاً عن المسمى مطلب ودخولها في محل النزاع من حيث ترتب الاثر على الصحيح والاعم مطلب آخر واما الشرائط اللتي تكون من مزاحمة الصلوة مع غيرها مثل الازالة فايضا يقول العلمان الاستاذان بعدم تصوير النزاع فيها لان الصلوة لاتكون صلوة لو كان للازالة دخل فيها حتى تزاحمها فاين المزاحمة بين الصلوة والازالة وبعبارة اخرى يجب ان تكون المصلحة في الازالة تامة وتكون اهم بالنسبة الى المصلحة في الصلوة وتجب بتمامية مصلحتها ليقال هي مهمة وتلك اهم واما مع عدم المصلحة فلاتزاحم بل الصلوة لاتكون صلوة .

والجواب عنه هو ان المسمى بالصلوة ولو كانت الاجزاء بدون هذا القيد ولكن يمكن ان يتعلق امر الشرع بما هو اعم فالصلوة المأمورة بها هي الصلوة مع عدم كونها مزاحمة بالازالة.

وزاد شيخنا العراقي (قده) مضافاً الى عدم تصوير التزاحم بانه من جهة الثمرة ايضاً لاياتي فيها نزاع الصحيح واللاعم في اخذ الاطلاق على الاعم في صورة الشك في شرط او جزء بل يوجب الاجمال لان مسمى الصلوة ولو اخذ مقترناً بذلك الشرط ويمكن دخوله بهذا النحو تحت النزاع ولكن من اتفاقهم صدق الصلوة عليها بدون هذا الشرط ايضا يكشف عن عدم دخل هذا القيد في مسماها .

والجواب عنه انه بعد امكان تصوير كونها مأمورة بها مع هذا القيد فصدق الصلوة عليها بدونه يكون بنحو من العناية والمجاز لا بنحو الحقيقة على فرض الصحيحي واما على الاعمي فهي صلوة واقعاً.

القسم الثالث من الشروط ما يكون متأخراً عن الامر بها مثل قصد الامر او القربة عند اتيان الصلوة وامتثالها اللذى به يتحقق عباديتها فانه قبل الامر بها لايكاد يمكن ان يكون ذلك من الشروط اللتي اخذت في المأمور به كما عن العلمين الاستاذين

العراقى والنائينى فلايجىء البحث عن الصحيح والاعم فيها .

والجواب هو ان قصد القربة اذا لم يكن دخيلا فى الصحة فاين الصلوة الصحيحة فان لازم ذلك هو وضع الصلوة للاعم ولافرق بين سعة دائرة الاعم اوضيقها وعدم امكان اخذ القيد فى الامر محال من باب عدم امكان الاظهار وضيق الخناق فحيث لاتقييد لايمكن اخذ الاطلاق ايضاً فانه يكون فى صورة امكان التقييد فمن يصلى الصلوة بدونها ما صلى صلوة صحيحة حقيقة ولا تصدق على ما اتى به منها الصلوة الا بنحو العناية والمجاز .

الامر الثالث فى اخذ الجامع وهنا بحثان بحث فى ان اصل البحث عن الصحيح والاعم هل يتوقف عليه اولا وبحث آخر فى انه هل يكون لنا جامع ام لا.

اما الثانى فقيل ان الجامع فى الصلوة متصور فان جميع الصلوات من صلوة الغرقى وصلوة جعفر الطويل و القصير كلها تكون تحت جامع وهو اما الغاية مثل كونها ناهية. عن الفحشاء والمنكر وهى معراج المؤمن اوقربان كل تقى واما من جهة الآثار وهو كونها مسقطة للقضاء او الاعادة و مفرغية الذمة فان صارت ناهية عن الفحشاء فهو المطلوب من الجميع وان لم تصر فتكون مسقطة ومفرغة للذمة اذا كان اجزائها الشرعية كاملا هذا عن المحقق الخراسانى (قده).

وقد اشكل عليه شيخنا الاستاذ النائينى (قده) بان المفرغية تكون فى الرتبة الرابعة فكيف يمكن ان تكون الموضوع له للصلوة فان الموضوع فى الرتبة الاولى قبل الامر ثم الامر يقع عليه ثم يحصل العلم به ثم بعد الاتيان بالمامور به يحصل الفراغ فلا يكاد يمكن ان يكون جامعاً لجميع افراد الصلوة قبل الاتيان بها.

واما الاسقاط وعدم الاعادة فهو ايضاً يكون بين مراتب متكثرة فانه لاربط بين مسقطية صلوة الغرقى ومسقطية صلوة الحاضر وصلوة جعفر و سايرالصلوات الطويل مثل صلوة الشيخ الانصارى اللذى يقرء فى القنوت دعاء الكميل فهل يمكن ان يكون

هذا العنوان جامعاً بين المتفرقات كذلك واما كونها ناهية عن الفحشاء والمنكر (١) فهو ايضاً غير صحيح لان كثيرا منها لاتكون ناهية عن الفحشاء ضرورة انا نرى الناس يصلون ولا يكونون في صدد ترك الغيبة مثلا وامثال ذلك فكيف يمكن ما لا يترتب على العمل الا قليلا يصير جامعاً لجميع الصلوات و القانون المرسوم بين الحكماء الشامخين حاكم بان الواحد لايصدر الا عن الواحد وفي المقام عنوان النهى عن الفحشاء واحد يجب ان يكون ما يصدر منه واحدا لاان يكون بعض افراده غير مترتب عليه هذا الاثر وبعض افراده مترتب عليه والفرض ان الصلوة علة له ولاتكون معدة على ان ترتب الاثر على العمل لايكون من نفس العمل بل هو عناية الله تعالى فانه يترتب الاثار بفضله ومنّه ولاتاثير لفعل العبد فيه الاعلى فرض الاعداد ويكون الجامع عرفياً لاواقعيا .

ويرد عليه انما ذكره معداً غير مقبول فانه من الممكن ثبوتاً ان يجعل الله تعالى ملازمة بين فعل العبد وترتب الاثار في التكوين ويكون الاثر مترتبا عليه كذلك

---

(١) اقول انى اسمع هذا الكلام من اساتيذى اى ان بعض افراد الصلوة غير ناهية عن الفحشاء اولاتكون معراجا وقد سمعته عن سيدنا الاستاذ (مدظله) فى سالف الزمان فى الدرس لكن لاادرى انه عقيدته عليه ام لا ولكن فى ذهنى شيء وكتبته فى ذيل جزوات سيدى الاستاذ وهو ان المراد بكونها معراجا او ناحية عن الفحشاء اذ كان هو ان من يصلى يجب ان لايجيء بمنكر اصلا فيكون المؤثر صلوة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ولاسهم لبقية الناس فيه وهذا كلام لايمكن المساعدة عليه فان الظاهر من الدليل ان المؤمن صلوته معراج وناهية عن الفحشاء وعلى التحقيق يكون العروج الى المعنويات والانتهاء عن المنكر بالنسبة الى الاشخاص متفاوتاً فصلوة على عليه الصلوة والسلام يوصله الى اعلى الدرجات وصلوة العالم المتقى مثلا يوجب تركه الغيبة وصلوة من دونه يوجب عدم التصرف فى مال الغير لانه يرى ان من شروط صحتها عدم كون اللباس غصبيا وهكذا وبالوجدان نفرق بين من يصلى ومن لايصلى اصلا ويكون تاركا لها فان من آمن وصلى يكون عروجه بصلوته وانتهائه عن المنكر والفحشاء بقدر ايمانه فان اللذى يسجد فى مقابل عظمة الله يعرج بهذا القدر بخلاف من لايكون كذلك .

واما مسئلة قدرة الله تعالى فهو امر آخر فان وجود الشخص ايضاً منه ولا مانع من ذلك اثباتا فانه يمكن ان يامر باتيان الناهي عن الفحشاء اللذى هو المعلول او الصلوة وهى العلة فالعبادة علة تامة للاثر ولا تكون معدة فقط.

وثانياً لو سلمنا عدم كونها علة تامة لترتب الاثر ولكن لا يمكن رفع اليد عن الاقتضاء فان كونها مقتضية وصيرورتها علة تامة بشرط من الشروط ولو كان خارجا عن قدرة العبد لا ينافي اصل الاقتضاء و حينئذ يمكن الامر باتيان المؤثر لا الاثر و كون الجميع مشتركاً في الاقتضاء لا ريب فيه و تخلف الاثر في بعض الافراد لا ينافيه -

واما الاشكال بتاخر الاسقاط عن الامر بمراتب لا يضر فان اللذى يكون جامعاً هو طبيعى كون الصلوة مسقطة وما يكون مسقطاً فعلا هو الصلوة الموجودة وهو لا يضر بكون طبيعى الاسقاط او المفرغية جامعاً بين الافراد والجامع العرفي لا يلزم بين افراد الصلوة .

والعجب عن شيخنا الاستاذ (قده) فأنه تصور الجامع في التخيير العقلى بين التكليفين او التكاليف ولم يتصوره هنا .

ثم ان الجامع على قسمين عنواني وهو ان يكون بين افراد الصلوة اشتراك من جهة الاسم واما من حيث الواقع فكل واحد منها شيء و كذلك لو كانت موضوعة لعنوان الناهي عن الفحشاء .

وفيه ان هذا خلاف الارتكاز فان قوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر يوجب الظهور بان الصلوة كلها تكون بهذه الصفة ولها هذا الاثر الواقعى .

وذاتى اى وجامع ذاتى وهو ان يكون صدقها على جميع افراد الصلوات و كذلك اجزائها كصدق الانسان على جميع افراده واشخاصه متواطياً وقد اشكل على ذلك بان الصلوة الواحدة مركبة من مقولات متعددة من الوضع والكيف وهى اجناس عالية ليس فوقها جنس

فلايمكن ان يكون لناجامع بين هذه الاجناس فاين الذاتي فلو كان الجامع بين الصلوة الواحدة غير ممكن فبين المختلفات اللتي بعضها صلوة الغرقي و بعضها صلوة جعفر لا يمكن بالاولوية لان بعض تلك الصلوات يكون من مقولة واحدة و بعضها مركباً من مقولات فان كان الجامع ذاتياً فلايمكن انطباقه على الكثير بما هو كثير مختلف لان البسيط غير قابل التطبيق على الكثير وان كان الجامع عنوانيا فكيف يولد من الجميع عنوان واحد بل يكون كل واحد ناهيا عن الفحشاء بنحو من الانحاء .

لا يقال ان الظاهر من الروايات وحدة الجميع لصدق الصلوة عليها لانا نقول لايكون هذا الاظهوراً و يناسب الوحدة العنوانية ايضاً ولانحتاج الى اثبات الوحدة الذاتية فمرتبة منها تكون ناهية عن الكذب والاخرى عن الغيبة واخرى عن التصرف في اموال الناس فعليهذا ما ذكره المحقق الخراساني قده يكون ممنوعا .

ولكن يمكن ان يقال في المقام ان الصلوة و ضعت لمعنى جوهري فيها اولمقولة من المقولات العرضية و كانت تلك المقولة هي الاصل وساير الاعراض يكون من المشخصات الفردية غير داخلة في حقيقتها بنحوان يكون التقيد جزء و القيد خارجي كماان الانسان يصدق على زيد مع مقارنته بمشخصات عارضية خارجة عن حقيقته .

وقداشكل ايضاً على مسلك المحقق الخراساني (قده) من انه يكون لناجامع ذاتي مثل الناهي عن الفحشاء وبان ماورد من الروايات اللذي يكون به اثبات ذالك يكون بالسنة مختلفة ففي بعضها انها قربان كل تقي وانها معراج المؤمن ولايخفى ان كلامن هذه العناوين غير العنوان الاخر .

وفيه ان القرب يكون له مراتب فمرتبة منه يمكن ان يكون هو ترك الانسان الفحشاء والمنكرات ومرتبة منه المعراج الى الله تعالى فيكون هو الجامع لغيره من العنوانات فلا محذور .

وقد اشكل على مذهبه ايضاً بان الجامع اللذي يكون ذاتياً وقد فرضتموه

بسيطاً كيف يمكن ان يكون منطبقا على ماذكرتم من الاجزاء فان تطبيق البسيط على المركب محال وغرضكم من هذا البحث هو التمسك بالبرائة فى صورة الشك واللازم من عدم تطبيق عنوان البسيط على المركب هو القول باشتغال الذمة مادام الشك فى حصول المحصل له.

وفيه ان ذلك يكون فى البسيط الذى لايكون متخذاً من حاق الاجزاء واما فى ما يكون متخذا من حاق الاجزاء مثل الانسانية التى تكون متخذة من حاق الافراد الخارجية مع القاء الخصوصيات فلا اشكال فيه واذا كان الشك فيه يكون الشك فى السعة والضيق .

واما اشكال المحقق الخراسانى (قده) فى الكفاية على نفسه بان الجامع اما ان يكون امراً مركباً وهو لايكاد يمكن اذ كل ما فرض جامعاً كذلك يمكن ان يكون صحيحاً وفاسداً واما ان يكون بسيطاً وهو لايخلو اما ان يكون عنوان المطلوب او ملزوماً مساويا له والاول غير معقول لبداهة استحالة اخذ مالايتاتى من قبل الطلب فى متعلقه مع لزوم الترادف بين لفظة الصلوة والمطلوب وعدم جريان البرائة مع الشك فى اجزاء العبادات وشرائطها لعدم الاجمال حينئذ فى المامور به فيها وانما الاجمال فى ما يتحقق به وفى مثله لامجال لها كما حقق فى محله مع ان المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها فى الشك فيها وبهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب ايضاً.

والجواب عنه هو ان الجامع هو المفهوم الواحد المنتزع عن حاق الافراد الخارجية ولايكون الامر متعلقاً بامر بسيط مثل باب الطهارات ويكون الشك فى المحصل لها فانها يجب الاتيان بما شك فى جزئيته لتحصيل ذلك الامر واما فى المقام فلايكون كذلك بل الامر البسيط منتزع عما فى الخارج وهو يتفاوت بتفاوت الخارج ومع الغمض ان هذا الاشكال يكون فى صورة عدم القول بالمراتب حتى فى الطهارات فان البسيط فى عين بساطته يمكن ان يكون ذا مراتب متفاوتة كالنور المأة الشمعية بالنسبة الى عشرين شمعى مع ان الكل نور .

والحاصل انا نبحث عن جامعين فى المقام جامع عقلى وجامع عرفى ولا نتعرض لساير الاقسام اللذى قيل فى المقام كما عن بعض الاعيان (قده) وغيره اما العقلى فهو ما مرّ عن المحقق الخراسانى قده و يستدل عليه بالبرهان الاتى و هو انا نستكشف من لسان الادلة وحدة الاثر من جهة ان الصلوة ناهية عن الفحشاء والمنكر اوانها قربان كل تقى او انها معراج المومن و حدة جميع الصلوات ولابد ان يكون هذا الاثر اثرا لما هو الاساس و يوجد فى جميع الصلوات من المقصورة والتامة غير صلوة العزقى فانها ليست بصلوة اصلا كما سيجيء ويمكن ان يستدل بروايات وردت فى ابواب الخلل فى الصلوة ففى بعضها ان الصلوة ثلثها ركوع و ثلثها سجود وثلثها الطهارة و روايات اخرى دالة على ان لكل من ذلك ابدال فى صورة اعتذار بعض الكيفيات وقد مر الجواب عن اشكال اختلاف المقولات بانه يمكن ان يكون بعضها هى الاصل و هذه الروايات ايضا دالة على ذلك و فى بعض الروايات تحريمها التكبير وتحليلها التسليم و الحاصل يمكن ان يستفادان الاصل فيها هو الاركان من النية وغيرها وغير الاركان من الاضافات اللتى لايكون لها الدخل فى اصلها كما ان حالات المصلى من كبر السن و غيره غير داخل فى كونه انسانا فان الانسانية لاتتوقف على وجود اللحية وعدمها ولكن يكون بنحو اللابشرط بالنسبة اليها كذالك اصل الصلوة يكون اللابشرط بالنسبة الى القنوت مثلا ولكن المحقق الخراسانى قده يختار اصلية بعض المقولات مثل الركوع و السجود الذى من مقولة الوضع ولايخفى انه لايلزم لنا احراز ان الاصل فى الصلوة اى المقولات والافلا يبقى لنا الشك حتى نتمسك بالاطلاق وعدم دخل جزء فيها .

الثانى : الجامع العرفى وهو ان الجماعة اللتى تكون فى مكان واحد تصلون بعضهم حاضر وبعضهم مسافر وبعضهم معذور من الركوع بالحد الاول وهو وصول اليدين الى الركبتين الى ان يصل الى حد الاشارة يطلق عليهم انهم تصلون وتاتون بالصلوة فالكل صلوة ولاترون دخلا للاعمال الزائدة اللتى تاتى بها بعضهم بالنسبة الى وظيفته فى صدق

عنوان الصلوة وهذا يكفى للجامعية بالتبادر .

اما الجامع على الاعمى فهو ايضا يكون فى كلماتهم ومنهم المحقق الخراسانى (قده) وفى تصويره وجوه ولكن ظهر على التحقيق من البحث فى الجامع الصحيحى تصوير الجامع للاعمى من جهة الدقة واحتمال اصلية بعض الاجزاء ومن جهة الصدق العرفى وهوان الجماعة اللتى تصلون وفيهم من يفسد صلوته يطلق عليهم عنوان اتيان الصلوة من غير فرق فعلى الاعمى اذا كان لنا جامع يكون الفرق بين صلوة الناسى والمتذكر فان بعض افراد الصلوة صحيح بالنسبة الى الناسى دون المتذكر .

فى ثمرة البحث فى الصحيح والاعم

قد ذكر له ثمرتان(١) احدهما الاخذ بالاطلاق فى مقام الشك والثانى البرائة اذا كان الشك فى دخل جزء اوشرط اما الاول فهو مثل سايرالموارد فاذا قيل اعتق رقبة وشك فى كونها مومنة او كافرة نقول كان المولى فى مقام البيان ولا يكون فى الكلام مايحتمل قرينيته ولم يات بما هو دال على دخل شى آخر غير مايصدق عليه الرقبة فلامحالة لايكون الايمان شرطلها وهذا يكون بعد صدق عنوان كونها رقبة وامامع عدم الصدق فالعام والمطلق لايمكنهما ايجاد موضوعهما فان اكرام العالم يكون فرع وجوده فان شك فى كونه عالماً لايمكن الاخذ به واذا شك فى كون العدالة دخيلة ام لا بعد صدق العنوان فتاخذ بالاطلاق او العموم ففى المقام نقول اذا كان لنا الشك فى دخل قيد فى مسمى الصلوة لاتاخذ باطلاق لفظ الصلوة على ماشك فيه ولانطرد القيد بواسطته على الصحيحى لانه ليس لنا صلوة حتى يوخذ باطلاقها واما على الاعمى فاذا شك فى دخل قيد لكن لافى المسمى لان الفرض ان الصحيح صلوة والفاسد ايضا كذالك بل

---

(١) الاخذ بالاطلاق احدى مقدماته عدم بيان المولى القيد مع كونه حكيما فى صدد البيان فما هومناط الاحتجاج به قبح الخطاب بلابيان وهـ والبرائة العقلية فيكون مرجع الثمرتين الى شىء واحد وهوالبرائة .

فى المامور به فناخذ بالاطلاق و نقول كان المولى فى مقام البيان اى بيان تمام المراد ولم يات بالقرينة على شيء يكون له دخل فى مراده فلايكون دخيلا بعد صدق عنوان الصلوة بخلاف ماذا لم تصدق الصلوة على ماشك فيه اصلا .

لايقال : ان الابهام و الشك اذا كان فى جزء من الاجزاء لافرق بين كون الصلوة موضوعة للصحيح او موضوعة للاعم فانه سواء وضعت الصلوة على خصوص الصحيح او الاعم يكون الشك فى دخل شيء فى التسمية اوفى المامور به لا نانقول الابهام وان كان فيها و لكن فى الاعمى غير مضر وفى الصحيحى مضر فان الابهام على الصحيحى يكون فى اصل صدق الصلوة وعلى الاعمى لايكون بهذه الدرجة فانه لاشبهة فى صدقها وانما الابهام من جهة اخرى وهو قابل الدفع بالاطلاق بخلافه على الصحيحى .

ثم قد اشكل على هذه الثمرة باشكالات. منها ان هذه لايكون لها وقوع فى الخارج وان كان من حيث التصور غير بعيد لانه ليس لنا فى دين الاسلام مورداً يكون الاخذ باطلاق التكاليف لاثبات جزء او عدمه ضرورة ان كل المطلقات مثل اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة يكون فى صدد اصل التشريع ولايكون فى مقام البيان فاحدى مقدمات الاطلاق هنا مفقودة وهى كون المولى بصدد البيان فاين الاخذ بالاطلاق بل البيان انما يستفاد من الروايات البيانية مثل رواية حماد فى بيان اجزاء الصلوة فلو كان لنا اطلاق تصح هذه الثمرة ولكن لايكون لنا اصلا .

والجواب عن هذا الاشكال انه دعوى بلا دليل والوجدان يثبت خلافه فان الاطلاقات اللتى فى مقام البيان فى باب الجماعة كثيرة والفقهاء ياخذون بها عند الشك فى جزء وغيره وعلى فرض التسليم يكون الاطلاق مقامياً على ما فرضتموه.

فان قلت ان المقامى يزاحم اللفظى مطلقاً ناخذك بالمنع ولكن لاتقول بذلك فنقول ان الاطلاق اللفظى يكون فى القيود الغير المغفولة حاكماً على الاطلاق المقامى واما فى القيود المغفولة فيتمسك به دونه .

الاشكال الثانى هو ماذكره الشيخ قده (فى تقريراته) والعجب من شيخنا الاستاذ قد تلقاه بالقبول ولم يجد محيصاً عن رده وهو ان الخطابات من الشرع لاتكون على غير الصحيح من العبادات بل يكون له مطلوباً (١) ولامحالة يكون طالباً له ويجب لنا ان نسلم اليه ما هو مطلوبه ولايكون الخطاب على الاسم حتى يفرق بين مسلك الصحيح والاعم.

وفيه ان هذا الاشكال واه جداً بيانه انا لو كنا فى صدد كشف مراد المولى من غير طريق الالفاظ يكون هذا صحيحاً ولكن ليس لنا الى مراداته سبيل الاما جعله طريقا اليها وهو العبائر الدارجة بين اهل كل لغة فاذا راينا ان موضوعاً من الموضوعات يصدق عليه الصلوة ويكون مطلوب المولى هو الصلوة وشك فى شيىء انه جزء لها ام لا يكون لنا ان نقول هذه صلوة قطعاً على الاعمى والجزء مشكوك فيه فهو مرفوع وان كان المولى لايكون هذا كافيا له فى الواقع واللّب وهذا شان كل عام اذا خصص فان المولى يرجع تخصيصاته الى التخصص فى الواقع ولكن ما دام لم يات بالمخصص نعمل على طبق العام ولايكون له محيص عن قبوله لعدم بيان شيىء آخر فكيف يمكن ان يقال بان المولى طالب للصلوة الصحيحة الواقعية فى كل مقام ولولم يات بما هو دال عليه .

---

(١) لعل مراد الشيخ (قده) هو ان الشارع مع طلبه الصحيح يجب ان يبين ان الصحيح ما هو فان الموضوع العرفى يجب احرازه من العرف اما الشرعى فيجب ان يكون مبينا من عند الشارع قبل الحكم فاذا بين للصلوة خمسة اجزاء وشك فى دخالة سادس نقول بان الصلوة عنده هى تلك الاجزاء لاغير لانه كان فى مقام البيان ولم يات بجزء آخر واما ما يقول الاستاذ (مدظله) بعد ماسئلته عنه بان هذا هو الاطلاق المقامى ونحن فى صدد الاطلاق اللفظى ففيه بحث من جهة اخذ الاطلاق وان احدى مقدماته عدم البيان فيرجع الى البرائة وسيجىء توضيحه .

ثم ليعلم ان المخصص اللبى على قسمين متصل ومنفصل والاول هو اللذى لايحتاج الى التامل مثل شرطية القدرة فى كل تكليف فانها لاتحتاج الى تامل بل الخطاب اذا القى يكون حافا بهذه القرينة .

و اما الثانى فهوما يحتاج الـى التامل مثل انه اذا قيل اللهم اللعن بنى امية قاطبة فان خروج المؤمنين عنهم وتخصيصهم يكون بعد التامل فى ان الايمان مانع عن اللعن والبعد عن الله تعالى والتمسك بالعام فى الشبهات المصداقية اللتى تكون (١) من قبيل الثانى لا اشكال فيه فانه يمكن ان يكون العام طارداً لاحتمال الخلاف فاذا شك فى شخص انه من بنى امية ام من المؤمنين فعموم الخطاب يوجب لزوم اللعن والنكتة فى ذلك ان المخصص هو المراد لا العنوان اعنى فى المقام مثلا عنوان كونهم مؤمنين و وجوب اللعن حجة على عدم الايمان .

اذا عرفت ذلك ففى المقام وان كان خطاب المولى متوجهاً الى الصحيح مثلا فاذا قيل صل يطلب الصلوة الصحيحة لاما كانت فاسدة وهذا يعلم بعد التامل فى ان الفاسدة لاتكون مطلوبه فاذا شك فى صلوة هل هى الصحيحة ام لا يتمسك بالامر لطرد احتمال الخلاف و هو احتمال دخل جزء فى الصحة على فرض كون الشبهة مصداقية الا ان يعلم فساد الصلوة كذلك كما اذا قال المولى اكرم اصدقائى ثم شك فى شخص انه من اعدائه او اصدقائه يتمسك بالعام لطرد احتمال العدوية .

نعم اذا كانت الشبهة المصداقية ناشئة عن الشبهة المفهومية لا يتمسك بالعام كما فى المقام فانه اذا كان الشك فى دخل جزء اوشرط يكون مفهوم الصحة غير معلوم بالنسبة الى هذا العمل فتكون الشبهة فى كونها مصداقا للصحيح ام لا .

---

(١) لم يظهر لى وجه هذا الكلام بعد ان كل عام قد خصص فهل يمكن ان يوجب العام وجود موضوعه ويحتج عند المولى فان احراز الموضوع قبل الحكم من الضروريات فما لم يحرز لايكون الحكم متصوراً وهذا ايضاً مقبول عنده (مدظله) وخصوصية المقام غير مفهومة لنا .

والحاصل فى المقام لايمكن التمسك بالعام من باب كون الشبهة مفهومية .

الثمرة الثانية : هو التمسك بالبرائة على الاعمى والاشتغال على الصحيحى لانه اذا كان المدار على اتيان الصلوة الصحيحة يكون الشك فى الاجزاء اللتى تكون محصلة لهذه العنوان فيجب الاتيان بكل مايحتمل دخله فيه و اما اذا كان المدار على الاعم فان العنوان صادق و الشك يكون فى دخل الزايد فى المطلوب و الاصل البرائة عن الزائد :

وقد اشكل على ذلك الشيخ الانصارى (قده) و هو ان التكليف ان صار منحلا بواسطة العلم ببعض الاجزاء تصح هذه الثمرة و اما اذا لم ينحل فلاوجه لها بل يجب القول بالاشتغال :

و فيه ان الشيخ (قده) ما كان له وقت الفكر و تعرض له بالاجمال ولكن ماهو المهم هو انه هل يصير التكليف على الاعمى منحلا ام لا فربما يقال لاينحل التكليف على الصحيح من جهة ان الصلوة بسيطة ويكون الشك فى المحصل بخلافه على الاعمى لانه لايكون له جامع حقيقة .

وفيه ان البسيط يكون هناعين الاجزاء ولايكون مثل الطهارة غير مقدماتها وعلى فرض التسليم قدمر منا مراراً ان البسيط ايضا يكون له مراتب واما عدم الجامع الذاتى على الاعمى ايضاً قدمر بطلانه من جهة انه فعلى على الصحيحى واما على الاعمى يكون شأنياً اى اقتضائياً لان بعض اجزاء الصلوة ايضاً له لياقة انضمام بقية الاجزاء اليه فيصير تاماً ناهياً عن الفحشاء .

اذا عرفت ذلك فنقول الحق ان الالفاظ وضعت للصحيح والفاسد ويستدل عليه بامور ؛ الاول : ديدن العقلاء فى جميع مخترعاتهم على ان يجعلون الاسم لما هو الاعم من الصحيح و الفاسد فان لفظ الطيارة ماجعل بازاء الصحيح منها بل الاعم ولايكون للشارع ديدن خلاف ديدنهم فانه جعل لفظ الصلوة وامثالها من العبادات بحيث يطلق على الصحيح والفاسد .

لايقال ان غرضهم عكس ذلك فان الغرض من كل شيء يرشد الذهن الى ان يؤل الى ذلك الشيء وغرض العقلاء من مخترعاتهم هو الاستفادة عن صحيحها وفاسدها الاوقع له عندهم لعدم ايفائه بغرضهم فلا محالة يجعلون الاسم لذلك لا للاعم منه ولو اطلقوا عليه يكون بعناية التنزيل منزلة الصحيح لا باعتبار وضع اللفظ له حقيقة .

وفيه ان الغرض ولو كان في الصحيح ولكن يمكن ان يكون عندهم توسعة في مقام الافادة والتفهيم والتفهم فيوضع اللفظ للاعم بحيث لايحتاج الى عناية في التطبيق على الصحيح نعم في باب الانشاءات والاخبارات حيث يكون المراد متوجهاً الى الصحيح يستعمل في الصحيح مثلا اذا قيل صل يكون المراد اتيان الصلوة الصحيحة وكذالك اذا اخبر(١) عن شيء يكون الاخبار عن صحيحه .

الثاني ان مقتضى كون الشريعة سمحة سهلة هو وجود اطلاقات فيها يمكن التمسك بها في مقام الشك والا فاللازم هو الاحتياط في كل مورد نشك في شيء وهو خلاف مقتضى الشريعة فعليهذا لما يكون جعل الالفاظ في الشرع للاعم مفيداً لاخذ الاطلاق فالمتعين هو الاعم وكان الخراساني (قده) ملتفتاً الى ذلك ولذا قال بانه ليس لنا اطلاق بل كل ذلك صار مبيناً بالادلة البيانية ولكن شيخنا النائيني (قده) ياخذ بالاطلاق المقامي او الاحوالي.

لايقال قد مر ان الشرائط على ثلاثة اقسام وقسمان منها لا يمكن ان يكونا مستفادين من الاطلاق وهو الشرط الذى ياتى من قبل الامر مثل قصد القربة والشرط الذى يستفاد من مزاحمة خطاب المهم بالاهم مثل الازالة عن المسجد بالنسبة الى الصلوة وهذان لايمكن ان يكونا تحت الامر حتى يؤخذ الاطلاق بالنسبة اليهما فيصير بحث الصحيحي والاعمي غير مفيد لاخذ الاطلاق اضف الى ذلك ان الحاكم في المقامين هو العقلاء فانه يرى لزوم اتيان الاهم اولا و وجوب قصد القربة بعد كون الاهمال

---

(١) الاخبار ايضاً يمكن ان يكون عن الصحيح والفاسد بحيث لو قال اشتريت سيارة يطلق اللفظ في الاعم ولايكون مجازا في الفاسد .

الثبوتى محالا فانه اما ان يكون قصد القربة دخيلا اولا فلا وجه لعدم بيانه فحيث ما بين بامر اخر نفهم منه دخالته لانه كان فى ضيق الخناق من اظهاره بهذا الامر لانا نقول وان كان لا يمكن اخذ ذلك فى متعلق الامر ولكن الوضع يكون مقروناً بذلك الشرط بالبيان المتقدم فانه يوضع اللفظ للحصة المقرونة بعدم المزاحم او بقصد القربة على الصحيحى ولها بدون ملاحظة المقرونية على الاعمى وبعبارة اخرى نحتمل ان تكون الازالة مثلا دخيلة فى الملاك او تكون غير دخيلة فيه فعلى فرض كونها دخيلة فيه فما يطرد هذا الاحتمال يكون اطلاق الخطاب . فعليهذا يقال فى الحج على فرض عدم دخل الاستطاعة فى الملاك انه صحيح ولو جاء به فى حال الفقر والوضوء صحيح ولو كان مضراً بالبدن اذا لم يكن عدم الضرر دخيلا فى الملاك والا فلا يكون له اقتضاء الصحة ويؤكد ما نقول اطلاق العرف الالفاظ على الاعم بدون العناية فان جماعة تصلون وفيهم صلوة صحيحة وفاسدة يطلق عليهم انهم تصلون اى تاتون بالصلوة من دون العناية فى اطلاقها على الفاسد(١) .

الدليل الثالث للاعمى صحة التقسيم الى الصحيح و الفاسد فهو الموضوع للاعم منهما ولذا يصح استعماله فى كل واحد والا فلو كان موضوعاً لخصوص الصحيح لا يمكن اطلاقه على الفاسد و كذلك لو كان موضوعاً للاعم ولذا لا يكون للمحقق الخراسانى (قده) القائل بان الالفاظ موضوعة لخصوص الصحيح ان يقول باستعمالها فى الفاسد حتى مجازاً لانه لا يكون لنا علاقة مصححة لاستعمال الخاص فى العام .

لا يقال ان التقسيم يكون بلحاظ المعنى فى الخارج و لا يكون بلحاظ اللفظ حتى يقال انه يحتاج الى مقسم لفظى فصحة التقسيم لا ربط له بالالفاظ لانا نقول لقد اجابوا

---

(١) صحته بالنسبة الى الحقيقة والمجاز ايضاً لا اشكال فيه مثل ان يقال الاسد اسدان ما يفترس وما يمشى على رجلين والعمدة استعماله بدون العناية فى الحقيقة ومعها فى المجاز والعناية بالنسبة الى القسم يسرى الى العناية بالنسبة الى التقسيم .

عن هذه الشبهة بان اللفظ مرآة عن المعنى فلذا يكون التقسيم بالنسبة اليه تقسيماً بالنسبة الى اللفظ فيحتاج الى المقسم ولكنا نقول لايكون هذه الشبهة قابلة للجواب لان المدلول للفظ اما ان يكون بالذات او بالعرض والاول هو الصورة الذهنية ولايكون التقسيم بالنسبة اليها والثانى اما ان يكون فى الخارج على نحو الصحة والفساد ولايكون لنا فى الخارج مقسم دون احد الاطراف .

ثم نرجع الى كلام المحقق الخراسانى (قده) فى المقام وحاصله انه يقول بان الدليل الذى اقامه لوضع الالفاظ على الصحيح وهو التبادر وصحة السلب عن غيره حاكم على دليل صحة التقسيم لانها تكون من التمسك باصالة الحقيقة و هى اصل تعبدى والتبادر وصحة السلب غير تعبديين فلامحالة يكون الاستعمال فى خصوص الصحيح على نحو الحقيقة وفى الفاسد على نحو المجاز .

والجواب عنه انه على فرض الوضع للصحيح فقط لايكون له ان يقول بانه يستعمل فى الاعم بنحو المجاز لمامر انه لاعلاقة بين الخاص والعام اذا اردنا استعمال الاول فى الثانى وثانياً لايكون الدليل على العموم اصالة الحقيقة بل التبادر ايضاً .

الرابع من الادلة على الاعمى استعمالات الشرع (١) لفظ الصلوة وغيرها فيما هو اعم من الصحيح و الفاسد لايقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز لانا نقول حيث لايكون للشرع ديدن غير ديدن العقلاء ويكون هذا ارتكازهم فبضميمته نقول استعماله يكون بنحو الحقيقة لا المجاز ومنه قوله عليه السلام لاتعاد الصلوة الا من خمس الخ فان معنى هذه العبارة ان كان ان الصحيحة من الصلوة لاتعاد الا من خمس لايرجع الى محصل لان مالايكون فيه احدى الخمس لايكون صحيحاً فمعناه ان الصلوة تكون لها المعنى الاعم فان كان فيها الخمس فهى لاتعاد وان لم تكن فيها الخمس تعاد لانها

---

(١) استعمالات الشرع لاتكون دليلا على وضع اللفظ للصحيح اوالاعم لان ماستدل به يكون فيه قرينة على الصحيح و على الاعم ومن الممكن ان يكون الوضع لاحدهما واستعمل فى الاخر مع القرينة .

فاسدة فهى اعم من الصحيح والفاسد .

فان قلت الصلوة المذكورة هى الصحيحة و يقدر صلوة اخرى بعد لفظ الابان يقال لاتعاد الصلوة الا الصلوة من خمس لتكون الاولى للصحيحة والثانية للفاسدة نقول هذا خلاف ارتكاز اهل الادب والواقع فان المراد فى الاستثناء هوان الصلوة اللتى قلنا لاتعاد تعاد من خمس .

ان قلت غاية مافى المقام هوان هذه العبارة استعملت فيها الصلوة بنحو الاعم وهو غير دال على الوضع قلت مرأنه مع ضميمة الارتكاز (١) بان الشارع لايكون له طريق سوى ماهو المرتكز فى الاذهان عند العقلاء يفهم الحقيقة ومنها قوله عليه السلام : من زاد فى صلوته فليستقبل صلوته وتقريب الاستدلال هوانه ان كان المراد استقبال الصلوة اللتى زاد فيها فهو تكرار للفاسدة لان المراد هوان يستقبل صلوته اللتى صلى فلامحالة أراد الشارع بلفظ الصلوة الاعم ليكون المراد استقبال الصحيحة منها باتيانها .

ومنهاقوله عليه السلام : دعى الصلوة ايام اقرائك فان النهى هنااما ان يكون مولويا (٢)

---

(١) العمدة فى جميع الاستعمالات هوالارتكاز ولاشان للاستعمال بدونه فهوالدليل وغيره ليس دليلا .

(٢) لوكان المراد من المولويه اتيان العمل بداعى قول المولى مع عدم احراز المصلحة (وبالفارسية چون اوگفته است باعدم علم بملاك فعل) لافرق بين ان يقول المولى ارشدك الى ان و برمالايؤكل لحمه مبطل للصلوة او يقول لاتصل فى وبرما لايؤكل لحمه فان تركه يكون من جهة ان المولى قال ذلك والافلاسبيل لنا الى احرازأن ذلك مبطل وان كان المراد اتيان ما للعقل اليه سبيل مثل قبح الظلم فلافرق بين ان يقول ارشدك الى تركه اولا تظلم لان العقل ايضاً يقول لا تظلم فانه قبيح فمايقوله الاستاذ مدظله من النهى المولوى يكون فى صورة قوله لاتصل فى وبرالخ والارشاد فى صورة قوله ارشدك لانفهمه الاان يكون النزاع لفظيا بان نسمى احدهما ارشاديا والاخر مولوياً وهو ينكره على ماسئلته عنه

اوارشادياً فان كان من قبيل الاول فاللازم منه هو ان يكون المامور به تحت قدرة المكلف وهنا لايكون قادراً عليه لان صلوة الحائض لاتنعقد صحيحة لانها حائض فالنهى كذالك يوجب سلب القدرة على امتثالها فالمراد بالنهى هو الاعم اى دعى الصلوة سواء كانت فاسدة او صحيحة فهى استعملت فى الاعم.

و قد اشكل على هذا التقريب شيخنا العراقى (قده) بان المراد بالصحيح هو الصحيح من غير ناحية النهى فان الحيض يكون مزاحماً لها فلو كان فيها جميع الشرائط غير هذا الشرط يحرم قرائتها و قد دل الاجماع القطعى على ان الحائض لو صلت الى خلاف جهة القبلة او بدون الطهارة او غيرها من الشرائط مافعلت فعلا حراماً فالمراد بالصحيح الصحيح من غير هذه الجهة وقد مر ان الشرائط اللتى تكون متأخرة عن رتبة الامر مثل قصد القربة وما يفهم شرطيته من المزاحمة مثل خطاب ازل النجاسة عن المسجد المزاحم للصلوة لايكاد يمكن ان تكون دخيلة فى تسمية الصلوة فوضعت الصحيحة لغيرهما من الاجزاء والشرائط .

اقول قد مر منا بان امثال هذه الشروط وان لم يكن ملاحظاً بنحو الجزئية للمامور به ولكن يكون ساير الاجزاء والشرائط مطلوب المولى فى ظرف كونها مع قصد القربة و عدم المزاحمة بنحو القضية الحينية لاالشرطية فلااشكال فى كونها للاعم واما الاجماع فيكون مخصصاً فى المقام على أن المراد بالصحيح هو الصحيح من غير هذه الجهة وهذا لا ينافى كونها موضوعة للاعم وبالقرينة يفهم شيء آخر

و اما اذا كان الامر للارشاد بمعنى بطلان الصلوة و معناه لاتفعل لانها لاتقع صحيحة فتكون الصلوة موضوعة للصحيحة فقط والمراد بالنهى انها لاتقع فى حال الحيض فهذا الكلام عن الامام عليه السلام لايكون دليلا على الاستعمال فى الاعم .

وفيه انه لامعنى لكون النهى ارشادياً بل الاوامر والنواهى عن الشارع المقدس يكون الكل مولّويا ولكن بعض النواهى يكون مبين الملاك وبعضها غير مبين ضرورة ان كل نهى كاشف عن مفسدة فى متعلقه فاذا قيل مثلا لاتلبس السربال قائماً

يكون لنكتة وقوع الرجل فيه وايجابه انخراقه فاذا قيل دعي الصلوة ايام اقرائك يكون معناه جعل هذا اى عدم الحيض شرطاً لها وجعله كذالك كاشف عن فساد الصلوة ولايكون له مفسدة اخرى حتى نقول بحرمة اتيان الصلوة في هذا الحال ويكون مثل لاتصل في وبر مال لا يؤكل لحمه واما اذا لم يكن مبيناً فلابد ان نتعبد بانه يكون فعله حراماً مطلقاً .

والحاصل ان شرطية القدرة للتكليف تكون بالفطرة لا بالبرهان والتكليف في المقام سواء كان النهي ارشادياً او مولويا غير ممكن اما المولوى فلعدم امكان القول ببطلان الصلوة المشروطة بعدم كونها في حال الحيض لان الزجر يكون بداعي الانزجار فما لايكون له امتثال كيف ينهى عنه مولويا واما الارشادى فانه ايضا غير ممكن لان كل احد يفهم ان الصلوة المشروطة بعدم كونها في حال الحيض تبطل بكونها في حال الحيض ولا يلزم ارشاده فانه يكون من قبيل ان يقال الماء رطب فلامحالة يكون استعمال لفظ الصلوة في الاعم من الصحيح والفاسد الشامل لما هو صحيح من جهة غير هذا الشرط .

ومن الادلة على الاعمى ماذكره المحقق الخراساني قده في الكفاية وهو ان المتسالم بين الفقهاء هو ان النذر على ترك الصلوة في المكان المكروه مثل الحمام صحيح لرجحان النذر بواسطة انه يتعلق بترك الامر المكروه وحيث انه لايمكن ان يقال ان النذر تعلق بالصلوة الصحيحة حتى من جهة النذر فان اللازم من وجوده عدمه لعدم امكان اتيان الصحيحة كذالك في ذاك المكان حتى يمكن تعلق النذر به والقدرة شرطه فلامحالة استعملت لفظ الصلوة في الاعم حتى يشمل الصحيح من غير جهة النذر ليمكن حنث النذر.

وقد اجاب قده عنه بجوابين الاول ان غاية مايدل عليه هذا الدليل هو عدم صحة تعلق النذر بالصحيح لاعدم وضع اللفظ له شرعا فان القرينة على صحة هذا النذر صار سبباً لان نقول قد تعلق بالاعم ويلزم منه كون وضع اللفظ للاعم .

وفيه انه قده حيث ماتصور الجامع بين الافراد على الاعم لايمكنه ان يقول باستعماله فيه حتى مع القرينة بل يلزمه ان يقول جعل اللفظ للفاسد وعلى فرض تصوره فنحن ندعى باستعمال اللفظ بلاعناية فيكون دليل الحقيقة وهو يدعى استعماله معها فلايكون كذالك .

والثانى ان الصحة من غير جهة النذر متصورة فيصح ان يتعلق النذر بهذا اللحاظ ضرورة امكان اتيان الصحيح كذلك .

و فيه ان الصحيح اللولائى يكون معناه الاعم و لافرق فى قلة ماهو دخيل فى الصحة الفعلية او كثرته واجاب شيخنا العراقى (قده) ايضاً بان متعلق النذر يجب ان يكون راجحاً مع قطع النظر عن النذر فالشى اللذى لايكون تركه راجحاً لولا النذر لايصح تعلق النذر به فان الصلوة فى المقام مع قطع النظر عن النذر لايكون تركها راجحاً لان العبادات معنى كراهتها هو قلة الثواب لانه يكون تركها راجحا فما يدعى من صحة النذر والتسالم عليه يعارضه التسالم على شرطية كون متعلق النذر راجحاً لولاه وبعبارة اخرى يكون النذر على عدم تطبيق ماهو الراجح فعله على خصوص هذا المكان مثل الحمام وفيه ان(١) الراجحية حتى من قبل النذر تكفى لصحته ولانسلم وجوب السبق .

فان قلت ان المقام يكون من باب النهى فى العبادات وهو يوجب الفساد ولايبقى للصحة مجال.

قلت هذا مبنى على القول بان النذر اذا تعلق بشىء مكروه اومستحب اوحرام اوواجب يوجب تاكد الكراهة اوالاستحباب اوالحرمة اوالوجوب و اما على مبنى القائل بان العنوان اللذى تعلق بـه النذر غير عنوان اصل العمل و يكون الامر او النهى بالنسبة الى النذر و متعلقه طولياً (٢) فلايجىء هذا الاشكال لان الباب

(١) هذا الكلام خلاف متسالم الفقه والقائل به قليل جداً وعليه يرجع الى عدم الاحتياج الى المرجح فى النذر.

(٢) فى صورة تعدد العنوان لامعنى للفرق بين الطولية و العرضية خصوصاً اذاكان احدهما عليه الامر والاخر عليه النهى فانه لايصلح لتاكيد احدهما بالاخر.

يكون على هذا التقدير باب اجتماع الامر والنهى فان النهى تعلق بعنوان الصلوة فى الحمام والامر يكون على ذات الصلوة فمن قال بصحة العبادة فى ذاك الباب ولو لم يكن الامر بها فعلياً و يكفيه وجود الملاك يمكن ان يقول بصحة الصلوة كذلك كما عليه المحقق القمى من صحة الصلوة فى الدار الغصبى و كان يميل اليه شيخنا الحايرى (قده) ولكن لما كان خلاف مسلك التحقيق فلا تصح فى صورة العمد لعدم حصول قصد القربة.

ومن الادلة على القول بالاعم قوله عليه الصلوة والسلام بنى الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناداحد بشىء كما نودى بالولاية فاخذ الناس الاربع وتركوا هذه فلوان احداً صام نهاره وقام ليله ومات بغير ولاية لم تقبل له صوم ولا صلوة.

وتقريب الاستدلال هو ان نقول ان الاربع اذا كان شرطه الولاية ثم استعمل لفظ الصلوة والصوم بقوله لوان احداً صام نهاره وقام ليله الخ يظهر منه انه استعمل فى الاعم فان الصلوة بدون الولاية باطلة خصوصاً باعتبار قوله عليه السلام بنى الاسلام على الخمس فان الاخيرة اذا لم تكن لم يكن الاسلام محققاً.

فان قلت الاستعمال يكون اعم من الحقيقة والمجاز.

قلت الاستعمال اذا كان مع العناية يصح ذلك ولكنا ندعى انه يكون بدونها فى الاعم والرواية مما لا نفهمه ويجب رد علمها اليهم عليهم السلام فانه ان صح ان بناء الاسلام على الخمس لازمه عدمه بدون واحد منه وتعارض مع هذه روايات كثيرة اخر وهى مادل على ان قوام الاسلام على الشهادتين التوحيد والنبوة.

ففى مقام الجمع يمكن ان يقال ان الاسلام على مراتب مرتبة منه يترتب عليه الاثار الظاهرية مثل الطهارة وصحة المناكحة و مرتبة منه يوجب القرب و الزلفى الى الله تعالى.

و بعبارة اخرى فى الاسلام تارة يكون الكلام بالنظر الفقهى و تارة بالنظر العرفانى والكلام فى بحث الصحيح والاعم يكون فى الاسلام بالنظر الفقهى ومن فروعه الصلوة المسقطة للقضاء

و الاعادة و الصوم كذالك سواء حصل القرب ام لم يحصل فعليهذا يمكن ان يكون استعمال الصلوة والزكوة وغيرهما فى الرواية فى الصحيح الفقهى وان كانت غير صحيحة من حيث القرب هذا اولا وثانياً ما المراد من الخمس والبناء عليه فانه ان كان الاعتقاد بالخمس فلازمه ان يكون عدم الصحة مستندا الى عدم اعتقاد ذلك لاعلى الكفر مع ان بطلان عبادة الكافر يكون باعتبار كفره وعدم اظهاره الشهادتين كما هو المسلم :

وان كان المراد به العمل على طبقه فانه من يدعى التشيع ربما لا يصلى ولا يزكى فهل يمكن ان يقال انه كافر وأنه ليس على الاسلام مع ان فى بعض الروايات أن تارك الحج يموت يهوديا او نصرانياً وهذا مما يكون شاهدا على ان المراد بالاسلام فى الرواية كان الاسلام الواقعى القربى وهو غير مربوط ببحث الصحيح والاعم .

واما المحقق الخراسانى (قده) فقد اجاب بان الشاهد على استعمال الصلوة وغيرها فى الرواية فى الصحيح هو قوله عليه السلام بنى فان البناء يكون على الصلوة الصحيحة لا الفاسدة وله ان يقول بان اللفظ ستعمل فى الصحيح الحيثى كما قال فى سائر المقامات ولكن لازم قوله بذلك هو ان يقال بان الامر لو كان كذالك لزم ان يقال بانه بنى على اربع لاعلى الخمس فان الصحيح بدون الولاية لو كان صادقاً يكون بناء الاسلام عليه ولا تتوهم ان للولاية وجهتان استقلالية ومقدمية فبالنظر الى الثانية تكون جزء مبانى الاسلام و بالنظر الاولى تكون شرطاً .

وفيه ان فساد العبادة حينئذ يكون من قبل عدمها لا من قبل الكفر ومن الضرورى ان الكافر مأمور بالفروع و بطلان عمله يكون من قبل كفره هذا تمام الدليل على الاعمى (١).

واما الصحيحى فهو ايضاً يستدل بامور : الأول التبادر وهو ان المخترعين اذا

---

(١) الفرض هنا على ان من لم يكن له الولاية لايكون له الاسلام فهو كافر فيرجع بطلان العبادة بالاخرة الى الكفر ومع التوجه الى معارضة الرواية مع مادل على كفاية الشهادتين فى الاسلام فهو مسلم غير مقبول العبادة وليس بكافر.

اخترعوا شيئا و وضعوا له اسماً يكون المتبادر الى الذهن هو المعنى الصحيح لانه هو الذى يتعلق به الغرض ولايكون للشرع طريق خلاف ما عليه العقلاء فانه ايضا يضع الفاظ العبادات على الصحيح كما عن الاخوند (قده).

وقد اشكل عليه بان التبادر فى زماننا لايفيد الوضع لانه يمكن ان يكون اللفظ مستعملا فى المعنى بالقرينة ثم بواسطة كثرة الاستعمال صار منقولا واما التبادر فى زمن الشرع فلاطريق لنا اليه غاية الامر انا نعلم انه كان فى ذاك الزمان مستعملا فى غير المعنى اللغوى.

والجواب عنه هو ان هذا اشكال فى اصل التبادر وهو غير وارد عليه لانا اذا رأينا استعمال اللفظ فى زماننا هذا فى غير المعنى اللغوى بدون القرينة ثم شككنا فى حالته السابقة نتمسك باصالة عدم القرينة ونثبت الوضع السابق ضرورة ان المثبت من الاصول اللفظية حجة ولكن يمكن ان يقال بان النزاع يكون فى انه هل يكون فى عموم الاستعمالات مستعملا فى الصحيح او الاعم و عند التامل يظهر ان الاوامر الانشائية يكون لخصوص الصحيح لان المطلوب من الطلب هو مايترتب عليه الاثر وهو الصحيح ولكن فى غير هذه الصورة يكون الصلوة صادقة على جماعة تصلون وفيهم من يفسد صلوته و لايضر فسادها بصدقها.

والدليل الثانى لهم صحة سلب الصلوة حقيقة عن الفاسدة فانها ليست بصلوة بالحمل الشايع بخلاف الصحيحة فان الحمل عليها وجدانى والجواب عنه ان صحة الحمل حقيقة وبدون العناية والقرينة على الفاسدة ايضا مما لايخفى فان الفاسدة منها صلوة فاسدة بالضرورة لأنها لحم فاسد مثلا.

والدليل الثالث للمحقق الخراسانى (قده) هو الاثر المرتب عليها وقد خالف هذا المسلك فى بحث العام والخاص اصولا وفى الفقه فى موارد كثيرة وتقريب ذلك هو ان الصلوة قربان كل تقى ولاشبهة ولاريب ان اللتى هى القربان تكون الصلوة الصحيحة واما الفاسدة فلاتكون موجبة له فكل ما كان قربانا يكون هو الصلوة و اما غيره فربما

يكون مقطوع الخروج عن هذا العنوان وربما كان مشكوكا مثل الصلوة الفاسدة فانها ليست بقربان ولكن لاندرى انها يصدق عليها الصلوة ام لا واصالة العموم فى ان كل قربان تقى هو الصلوة تقضى بان اسمها غير صادق على الفاسد وعكس النقيض من هذه العبارة هو ان كلما ليس بقربان للتقى لايكون صلوتاً .

والجواب عنه ان اصالة العموم لاتوجب ان تحدث الموضوع لنفسها فان عموم كل صلوة قربان لايثبت ان هذه ليست بصلوة و صحة الحمل على الفاسدة وجدانية لاتحتاج الى برهان .

على ان هذا الكلام من المحقق الخراسانى (قده) مخالف لما يقول من ان المراد بالصحيح هو الحيثى فان الصحيح الحيثى لايوجب القرب بل ما كان كذالك هو الذى يكون جميع اجزائه تاما لاما هو الحيثى فان الصحيح الحيثى والاعم لافرق بينهما .

والدليل الرابع له هو ان ديدن العقلاء على ان كل مايخترعونه يضعون الاسم بازاء صحيحه لانه الذى يتعلق به الغرض ولاتتعلق عناية بالفاسد منه ليوضع له الاسم ولا يشذ الشارع المقدس عن طريقتهم فهو ايضاً مثلهم .

و فيه ان العقلاء فى انشاء اتهم وان كانوا يريدون الصحيح فقط مثل من يشترى سيارة فيقول للبايع اعطنيها اى اعطنى ماهو الصحيح بخلاف الاخبارات فانه لوقال احدرايت سيارة لا ينسبق الى الذهن الصحيح فقط على ان اقتضاء الشريعة السمحة السهلة هو الوضع للاعم والا فلايبقى لنا اطلاق لفظى فانه فى كثير من مقامات التعارض يتمسك بالاطلاق ولولا الوضع للاعم لا يمكن اخذه ومعارضته و لا يكفى الاطلاق المقامى على ان الصحيح عنده (قده) حيثى وهو يخالف ماذكره فان الديدن لو كان على متابعة الاغراض فاى فائدة فى الناقص واى فرق بينه وبين الاعم .

فى جريان بحث الصحيح والاعم فى المعاملات

فى البحث عن الصحيح والاعم فى المعاملات : قد اختلف كلام الاعلام فى المقام و المشهوران اسماء المعاملات ان قيل بان وضعها يكون للمسبب و هو الاثر الحاصل من العقد فى البيع و هو النقل والانتقال وفى الاجارة هو النقل فى المنافع وهكذا فلااشكال فى عدم جريان البحث عن الصحيح والاعم لان الاثر يدور امره بين الوجود والعدم ولايكون النقل والانتقال حاصلا على فرض فساد الاسباب لانه حاصل فاسداً و اما اذا قلنا بان اسماء المعاملات موضوع للاسباب فللبحث عن ذلك مجال واسع لان السبب يكون على قسمين صحيح وفاسد فمثل لزوم كون العقد عربياً لازمه فساد العقد بدونه هذا ما قيل .

ولكن لايكون هذا القول تاماً بل على فرض القول بكون اسمائها للمسبب أيضاً يمكن تصوير النزاع على بعض المسالك فى الملكية فان المسالك فيها ثلاثة . الاول ان تكون اعتبار محض عند العقلاء مثل ان يعتبروا بعد جريان الصيغة ان هذا الدار لزيد او يعتبروا عدمه فانه عليه هذا قابل للبحث (١) عن الصحيح و الاعم لانهم تارة يعتبرون الملكية الصحيحة وتارة يعتبرون الفاسدة ولا مؤنة للاعتبار.

و الثانى ان تكون الملكية امراواقعيا له وعاء واقعى بحيث انه اذا جرت الصيغة يوجد فى التكوين شىء هو الملكية سواء وجد معتبر ام لا وعلى هذا لايكون للبحث عن الصحيح والاعم مجال لان الواقع اما حصل اولم يحصل ولامعنى لحصوله فاسداً .

والثالث(٢) هو ان تكون الملكية اعتبارية ولكن مقوم الاعتبار هو نظر العرف

---

(١) لان الشارع مثلا لايقول لاتعتبر بل يقول اعتبارك الملكية فاسد.

(٢) وهذا الاحتمال هو موافق التحقيق لان العقلاء وان كانوا يعتبرون ولكن اعتبارهم لايكون جزافياً بل من باب المصالح والمفاسد الفردية اوالاجتماعية وكذالك اصل تصوير النزاع فى المسببات على مسلك الاعتبارية فى الملك موافق للتحقيق لان الشارع لايقول فى البيع الربوى عليه هذا ايها العرف ما اعتبرت الملكية بل يقول اعتبارك باطل .

وله منشأ اعتبار واقعى مثل اعتبار التعظيم بواسطة رفع القلنسوة او انحناء الظهر او التصافح باليد فان ذلك وان كان اعتبارياً ولكن مقومه هو نظر العرف فى ذلك فعليهذا ايضاً للبحث مجال لان التعظيم الصحيح وغيره وهو الفاسد يكون عندهم فان العرف يعتبر المعاملة صحيحة وفاسدة .

وقداشكل المحقق الخراسانى (قده) على هذا التقريب الذى يكون للمشهور بانه على فرض كون المعاملات اسمائها للاسباب ايضا لايصح البحث لانها لاتكون مخترعة عن الشرع بل تكون عندهم قبله و يكون لها اسماء خاصة و الشارع انما امضى الصحيح منها لاالفاسد وثمرة البحث عن الصحيح والاعم تظهر فى صورة الشك وهو الاخذ بالاطلاق و حيث لايكون اصل العنوان منه لايمكن الاخذ باطلاق اللفظ بعد كون الاسم موضوعاً للاعم عند العرف فان امضى معاملة ولم يات بقيد فيها يكشف عن صحتها عنده نعم لو كان الشك فى مؤثر عرفى لايمكن الاخذ بالصحة وهذا الكلام اخذه عن صاحب الحاشية على المعالم (قده) ولكنه مندفع بان الاطلاق اللذى ادعاه (قده) هو الاطلاق المقامى لااللفظى كما ان ماادعاه فى باب العبادات على الصحيح هو المقامى وما كنا نترقب هذا الكلام منه (قده) فان المسالك كما مر يكون ثلاثة فى المقام كون الملكية امراً واقعياً تكوينياً و كونها امراً اعتبارياً محضاً و كونها اعتبارية له منشأ اعتبار واقعى فعلى فرض كونها اعتبارية محضاً فيكون التخصيص فى الحكم لو لم يمض الشرع واحداً من الافراد لان تلك المعاملة قد اعتبرها العقلاء مثل البيع الربوى او الغررى ولكن الشرع لم يمضها فخرجت حكماً و كما ان التخصيص يرجع فى الواقع الى التخصص كذلك المقام فانه فى الواقع ولو لم يكن داخلا لكن فى الظاهر يكون خارجاً حكماً مثل ما اذا قيل اكرم العلماء ثم خصص بزيد مع كونه عالماً فانه لم يكن داخلا من الاصل ولكن لصدق العنوان عليه يكون من افراد العام وقد خصص

وعلى هذا التقدير يصح التمسك بالاطلاق اللفظى ببيانه انه اذا كان فى نظر العرف عمل يتخذ عنه عنوان البيع فى نظرهم ولكن لايعلم انه هل كان عندهم لشيء

من الاشياء دخل فى الصحة ام لا يتمسك باوفوا بالعقود واحل الله البيع ولا يعتنى بالعرف فى هذا وان كان الاعتناء به من جهة اخذ اصل العنوان فنقول هذا بيع و كل بيع يجب الوفاء به فهذا يجب الوفاء به .

لا يقال ان التمسك بقول الشرع يصح على فرض كونه ممضياً للاعم و الشارع امضى ما هو الصحيح من المعاملات و لا يكون العلم بان هذه المعاملة صحيحة ام لا لاحتمال دخل شيء فيها فعلى التحقيق لا يمكن الاخذ بالاطلاق لانا نقول اذا صدق العنوان على الاعمى يمكن الاخذ به وجعله مصداقاً لاحل الله البيع ولاوفوا و تجارة عن تراض ولكن على فرض كون الاسم على الصحيح فقط يكون صدق العنوان فيه اول الكلام ولا يمكن الاخذ بالعام فى الشبهة المصداقية والغرض وان كان فى المعاملة والعبادة ضيقا يتعلق بالصحيح فقط ولكن العنوان اعم من ذلك ويصدق على الصحيح والاعم هذا كله على فرض المسلك الاول واما على المسلكين الاخرين فلا يمكن الاخذ بالاطلاق لانه على فرض كون البيع امراً واقعياً تكوينياً يمكن ان يرى العرف شيئاً صادقا عليه عنوان البيع ولكن لم يكن فى الواقع عند الشرع كذلك فلا علم بصدق العنوان و كذا على الثالث فان العرف وان اعتبر البيع الربوى بين الولد والوالد كساير البيوع الربوية مخلا بالنظام ولكن يمكن ان لا يكون عند الشرع فى هذا القسم اخلالا به بل فى غيره فيكون من الشبهة المصداقية للعام لعدم شيء يمكن الاخذ به لطرد القيد من جهة عدم العلم بالملاك ولقد اجاد صاحب الحاشية فيما افاد وهو عدم امكان اخذ الاطلاق اللفظى فى المقام لانه لا يكون تابعاً للمسلك الاول.

لا يقال كل ذلك مقبول الا ان البحث ان كان فى ان الاسباب واسماء المعاملات هل وضعت للصحيح منها او الفاسد فدليل الامضاء عن الشرع لا يشملها لانه يكون امضاء للمسببات فان قوله احل الله البيع وتجارة عن تراض يكون البيع والتجارة عن تراض فيه هو المسبب عن العقد اتفاقاً وقوله تعالى اوفوا بالعقود بعد تاويل العقود بالعهود ايضاً يكون من امضاء المسبب لان العهد يكون مسبباً عن العقد وان كان المراد من دليل

الامضاء امضاء المسببات واسماء المعاملات ايضا يكون اسماً لها فحيث انها لاتكون قابلة للصحة والفساد لاياتى فيها بحث الصحيح والاعم ضرورة انها بسيطة يدورامرها بين الوجود والعدم .

لانانقول اولاً لو كان الامضاء امضاء المسبب فقد مرانه على مسلك من قال بان المعاملات اعتبارات محضة يمكن اعتبار الصحيح والفاسد فان البيع الصحيح والفاسد يكون دارجاً بين العقلاء واما على مسلك كونها واقعيات تكوينية او اعتباريات لها منشأ اعتبار واقعى فلا يجىء النزاع لان الملاك عند العرف يمكن ان يكون غير الملاك عند الشرع اوالواقع عند الشرع غيره عند العرف .

وثانيا ان فى الادلة يوجد مايكون بلسانه امضاء السبب وهوقوله تعالى اوفوا بالعقود فان العقد سبب للبيع وساير المعاملات.

وما ادعاه النائينى (قده) من انه منصرف عن السبب الى المسبب ممنوع فان العهد ايضاً يكون امراً نفسياً من اسباب البيع الخارجى ولايلزم ان يكون السبب ما هو الظاهر من العقد فانه يلزم ان يعهد فى النفس اولا ثم يظهره بالعبارة بقوله بعت اوقبلت.

وثالثا امضاء المسبب ايضا يلزم منه امضاء السبب فانه لو كان لقوله احل الله البيع العموم الشمولى وكذا تجارة عن تراض يرجع معناه الى ان كل ماسمى بيعاً عن كل سبب يكون حلالا وكذا كل ما كان تجارة عن كل سبب وكذا العكس فانه ان احرز عموم قوله تعالى اوفوا بالعقود يصير اللازم من وجوب الوفاء بكل سبب هو الوفاء بكل مسبب الا ان يدعى احد الاهمال فنحن فى غنى سواء كان الامضاء امضاء السبب اوالمسبب فعلى اى تقدير يصح البحث عن الصحيح والاعم فان كان الاسم للمعاملة موضوعاً لخصوص الصحيح منه عند العرف فلا يمكن الاخذ بدليل الامضاء لتصحيح البيع اوالعقد لعدم احراز ذلك العنوان اذا كان الشك فى شرط عرفى .

نعم اذا كان الشك فى شرط شرعى لافرق بين القول بالصحيح اوالاعم فنأخذ

باطلاق الدليل فاذا كان صحيحا عند العرف يكون مصداقا للحكم واما على فرض كون الاسم عندهم للاعم فاذاشك فى شرط للصحة عندهم يطرد بالتمسك بالاطلاق فتصوير النزاع فى المعاملات ايضاً لااشكال فيه.

واما البحث عن اثبات ان الموضوع له هل الاعم اوالاخص فهو اسهل من فهم اسماء العبادات لان اسماء المعاملات بيد العرف وهو ببابنا والحق ان الاسماء موضوع للاعم بالتبادر والارتكاز وعدم صحة سلب البيع اوغيره عن الاعم و ان جماعة تبيعون فى السوق بعضهم ببيع ربوى و بعضهم ببيع غررى و بعضهم بالصحيح يصدق عنوان البيع على جميع معاملاتهم.

فصل فى المشترك

الحادي عشر من الامور فى الكفاية فى ان الاشتراك هل يكون فى الالفاظ واقعا ام لامثل جعل القرء للطهر والحيض فقد ادعى جمع وقوعه وجمع منهم الشيخ هادى الطهرانى وفحل الفحول المحقق النهاوندى امتناعه.

والاشكال فيه هو ان الاشتراك مخل بحكمة الوضع فانه يكون للتفهيم والتفهم والمشترك لايمكن ان يفهم عنه ذلك لاجماله.

واجاب الاخوند (قده) بان الوضع المشترك لااشكال فيه اذا استعمل فى بعض الافراد و يكون التعيين مع القرينة مع ان الغرض تارة يتعلق بالاجمال مثل قوله تعالى فى القرآن منه آيات محكمات هن ام الكتاب و اخر متشابهات فبناء الكتاب مع كونه فى غاية الفصاحة على الاجمال و الجواب عن الاول انه لا معنى لوضع اللفظ لمعنى يتوقف فهمه عنه الى قرينة فلم لايضع له بحيث يفهم بلا قرينة و اما الجواب عن الثانى فلان عدم الوضع يكفى لحصول الاجمال فلا يحتاج الى ان يضع اللفظ لكل من المعانى ثم استعمل فيما هو مجمل.

ان قلت ان المراد تارة يكون الاجمال والترديد بين المعنيين اوثلاثة معان وهو

لايحصل بعدم الوضع بل يحصل بالوضع على ذلك قلت دوران الامر بين المعانى كذلك يكون من الفرد النادر(١) .

اما الاشكال الثانى فى ذلك اى جعل اللفظ للمعانى هو ان دلالة الالفاظ عليها لاتكون بنحو جعل الاعلام على الفراسخ بل بنحو فناء اللفظ فى المعنى وكانه يكون نفس القاء المعنى فى ذهن السامع فاذا كان كذلك ففناء لفظ واحد فى معان متعددة محال .

وقد اجاب عنه شيخنا النائينى (قده) بانه فرق بين الوضع والاستعمال فانه لايمكن استعمال اللفظ فى المعنيين ولكن يمكن جعله لهما اى ايجاد الاستعداد فيه بحيث يمكن ان يستعمل ويراد به احدهما .

ولكنه غير تام لان جعل اللفظ للمعنى يجب ان يكون بنحو الطبيعى بحيث يمكن ان يستعمل فى كل فرد من المعنى مثل لفظ القيام الموضوع لصفة خارجية القابل للصدق على جميع المصاديق الخارجية وكذلك لفظ القعود وغيره وفى المقام لايمكن ان يجعل لفظ القرء مثلا للطهر والحيض ضرورة انه لايكون فيه استعداد الاستعمال فى جميع الازمان فانه لايمكن ان يستعمل القرء فى مورد يكون المراد به الحيض فى الطهر وكذلك العكس والوضع على احدهما لاعلى التعيين ايضاً لامعنى له لان هذا العنوان عنوان وهمى محض لايكون له مطابق فى الخارج بوجه لانه فى الخارج اما ان يكون ذا او ذاك على التعيين لاعلى الاجمال :

ولكن الجواب الصحيح هو ان يقال للنفس ان تلاحظ المعانى المتعددة فى آن واحد لانها مظهر لقدرة الله تعالى و لها ان يشغلها بعض الشئون عن البعض الاخر وان لم تكن بحيث لايشغلها شأن عن شأن كلية فان من لا يشغله شأن عن شأن مطلقا هو الله تعالى كما ورد فى الدعاء يامن لايشغله شأن عن شأن فاذا لاحظت المعانى تضع

---

(١) بل الغالب فى المشتركات هو الدوران كذلك لكونه فى صدد التكلم المفيد ظاهراً بل يريد ان يتكلم بحيث يوقع السامع فى الترديد بين المعانى المحصورة .

اللفظ في آن واحد للجميع الاترى انها حين الحكم يكون الموضوع والمحمول كلاهما عندها حاضرين والا لايمكن ان يقال ان لحاظ الموضوع يكون حين لحاظ المحمول وبالعكس ليحصل الربط بينهما ويصح الحمل :

واما ماقيل من ان (١) المعانى غير متناهية و الالفاظ متناه فلامحالة نحتاج الى وضع المشترك لئلا يعدم اللفظ ويبقى المعنى بدون ماهو مفهم له ففيه مضافاً الى انه لايكون لنا جامع بين المعانى ليكون اللفظ موضوعاً له لايكون طريق الوضع هو ان يضع الواضع كرسياً ثم يقول بانى وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى و ذلك بل العقلاء حسب احتياجاتهم يضعون الالفاظ للمعانى المستحدثة حسب احتياجاتهم فكلما احتاجوا الى الوضع يضعون لفظاً جديداً ولامؤنة له وثالثاً ان المعانى وان كانت كثيرة ولكن لايكون لنا الاحتياج الى الجميع لنحتاج الى الوضع المشترك .

فى استعمال اللفظ فى الاكثر من معنى واحد

قد اختلف فى جواز استعمال اللفظ فى الاكثر من معنى فقال جمع بالمحالية وقال آخرون بانه غير محال عقلا و لكن محال على حسب القواعد المقررة فى كل لسان (٢) وقال الاغا رضا الاصفهانى (قده) بانى استعمل فى الاكثر من معنى واحد

---

(١) مع قطع النظر عن سائر الاجوبة نقول يمكن ادعاء ان الالفاظ بتركيب بعض الحروف مع بعض يكون غير متناه الاترى ان الانسان حسب احتياجاته يوجد اللفظ للمعنى ولا يكون فى ضيق من هذه الجهة كما أن الاعداد غير متناهية بحسب الفرض وان كان ماهو الموجود فى الخارج متناهياً بل لايوجد غير متناه فى الخارج الا الله تعالى فأنه تعالى غير متناه قوة وشدة وعدة .

(٢) والحق ان النزاع ان كان فى صورة الاستعمال مع القرينة لابدونها فلااشكال فيه اصلا لامن جهة اللفظ ولا السامع ولا النفس فان العمدة الاشكال فى اللفظ فنقول كما انه لو وضع الواضع لفظاً لمعنيين مركبين فقال الانسان وضع للحيوان الناطق فنفهم ←

كثيراً و كيفما كان فالبحث لتنقيح المرام في جهات .

الجهة الاولى في ان المحال اى نحو من الاستعمالات فان للفظ مدلول بالذات وهو المطابق الذهنى ومدلول بالعرض وهو الخارجى فيظهر عن المحقق الرشتى (قده) ان المدار على الخارج الذى يكون مناط النفى والاثبات فى الحكم فيكون مثل اكرم من فى الصحن داخلا فى محل النزاع ويظهر عن شيخنا الحائرى والعراقى (قدهما) ان المدار على المدلول بالذات لان العنوان الواحد مثل اكرم من فى الصحن لااشكال فى استعمال اللفظ فيه .

ثم لااشكال فى ان الجامع الذى يكون ذا اجزاء خارجية لااشكال فى أن استعمال اللفظ فيه يشمل اجزائه مثل الرهط والطائفة فأن دلالتهما على ماتحتهما من الافراد مما لاشبهة فيها لان الوضع يكون بهذا النحو و لابحث فيه انما الكلام فى استعمال اللفظ بلحاظين مستقلين بان يلاحظ الحيض مثلامستقلا والطهر كذلك ثم استعمل اللفظ مثل لفظ القرء فيهما فيكون محل النزاع فى استعمال اللفظ فى الاكثرمن معنى واحد هذاالنحومنه وهيهنا تارة يكون الكلام فى انه يمكن ان يكون الماهيتان مثل الحيض و الطهر ملحوظتين بلحاظ واحد ليتصور استعمال اللفظ فى هذا اللحاظ اولا يتصورليكون خارجاً عن محل النزاع .

ثم استدل على منعه بان الادراك الواحد كيف يمكن ان يتعلق بمدركين وبان اللفظ الواحد كيف يمكن ان يكون مرأتاً للمعنيين المستقلين وبان الشيئين المستقلين

← الجزئين عندالاستعمال كذلك اذا قال جئنى بعين باكية وجارية معناه استعمال اللفظ فى معنى واحد سعى بالقرينة اويقال ان القرينة تجعل اللفظ فى حكم التكرار فكانه قيل جئنى بعين باكية وجئنى بعين جارية فيكون لهذا اللفظ استعدادالفناء فى المعنيين والحاصل اما ان لايكون من استعمال اللفظ فى الاكثرمن معنى اويكون فى حكم استعمال اللفظين فى المعنيين ولااشكال فيه اصلا وان كان النزاع فى استعماله بدون القرينة فيكون الاشكال فى محله .

في اللحاظ كيف يمكن ان يكونا تحت لحاظ واحد فان اللفظ مرآة المعنى فكيف يمكن ان يلاحظ المعنيين المستقلين واستعمال اللفظ الواحد فيهما في آن واحد .

و فيه ان للنفس ان ترى ماهيتين ثم توجدهما بوجود ذهني واحد فان الموجودات الخارجية كما صارت منورة بنور واحد هو الوجود المنبسط على الجميع و لا يضر كثرتها بوحدته كذلك الماهيات الذهنية توجد بوجود واحد ذهني و ينبسط على الجميع فلا اشكال في لحاظ الماهيتين تحت لحاظ واحد من النفس .

ان قلت(١) لامقوم للوجود الذهني غير اللحاظ فانه اذا لاحظ هذا الشيء يوجد بوجود ذهني واللحاظان غير لحاظ واحد .

قلت الوجود واحد و كل ماهية حصة من ذلك الوجود فلا اشكال في استعمال اللفظ في الاكثر من معنى من هذه الجهة:(٢)

الجهة الثانية في البحث عن ان القصور هل كان من جهة النفس او من جهة اللفظ او من جهة السامع يظهر من كلمات المحقق الخراساني (قده) انه يكون من جهة اللفظ وقال شيخنا العراقي (قده) بما حاصله يرجع الى شرح كلام المحقق الخراساني (قده) فان الحاصل منه هو ان اللفظ مرآة المعنى وفان فيه ولا يمكن ان يكون فنائه الا في معنى واحد اذا كان واحداً

والجواب عنه هو ان مقوم اللفظ لا يكون لحاظ اللاحظ بل وجوده الخارجي شيء غير مربوط بلحاظه فان قالوا بانه يلزم ان يكون الواحد اثنين نرى انه في الخارج

---

(١) اقول للنفس عنايات متعددة في ما تتصوره في زمان واحد وما تتصوره بالتدريج فالتعدد بالزمان ايضا لازم لكونه في هذا العالم زمانيا .

(٢) وفيه نظر فان وحدة الوجود لا يوجب وحدة اللحاظ ووحدة الماهية نعم للنفس لحاظ الماهيتين وانما الكلام في الكاشف الذي هو اللفظ فانه بوحدته لا يكون له الفنا فيهما الا مع القرينة كما مر ويظهر من مطاوى كلماته مدظله ايضا .

لايكون الا واحداً وأن كان المعانى متعددة نعم لو كان قوامه اللحاظ لايمكن ان يكون بلحاظ واحد فانياً فى المعنيين او كان الوحدة جزء المعنى فانه لايمكن ان يكون اللفظ الواحد خارجاً بقيد الواحد فانياً فى المعنيين فلا يرجع كلامهم هذا الى محصل لقصور اللفظ من حيث البرهان فالاشكال من هذه الجهة غير وارد ولو كان المراد ان النفس غير قادر على اللحاظين فى آن واحد فممنوع من جهة ان لها اقتدار على لحاظات فى ان واحد مثل تصور الموضوع والمحمول والنسبة حين الحكم ويجب حضور الثلاثة فى آن واحد والّا لايمكنها القضاوة: مع عدم المتحاكمين مع النسبة عندها واما من جهة السامع فقد تو هموا ان اللفظ علة للمعنى والعلة الواحدة لايمكن ان تكون موجبة للمعلولين فى عرض واحد .

وفيه ان اللفظ لايكون علة للمعنى بل يصير علة لحصول صورته فى الذهن و هو واحد على ان النقوض الذى سياتى عن الحائرى قده فى الدرر يكون اقوى شاهد على وقوعه .

الجهة الثالثة فى النقوض قالوا بانه لاشبهة فى وجود الاحكام الحقيقية مثل ان يقال يجب الحج على المستطيع فان المدلول بالذات وان كان عنوانا واحداً ولكن حيث يكون افراد المستطيع فى الخارج تحت اللحاظ يلزم منه (١) استعمال مفهوم

---

(١) لايكون فى الذهن لحاظ واحد اولائم فنائه فى لحاظ المصاديق ليكون نظير استعمال اللفظ فى الاكثر من معنى بل على فرض لحاظ المصاديق بان يتصور ان زيدا المستطيع يجب عليه الحج وعمرو كذلك لايحتاج الى لحاظ وحدانى آخر بل فى مقام التفهيم ياخذ المتكلم من الجميع عنواناً ويضع الحكم عليه اى يلقى خصوصية زيد وعمرو ويلاحظ ذاتا عامة وصفة عامة فيكون الاتحاد فى اللفظ ولكن بعنوان عام والبحث فى استعمال اللفظ فى الاكثر من معنى هو ان يلاحظ الخصوصيات والحاصل لايكون فى الذهن فناء مفهوم فى اللحاظات وفى الخارج يكون فناء اللفظ العام و لكن لايكون بعنوان جامع على فرض ملاحظة المصاديق و على فرض الاستاذ مدظله فى الجواب من عدم لحاظ الافراد اصلا فالامر اسهل لانه استعمال لفظ واحد فى معنى واحد سمى .

واحد في الاكثر من معنى واحد فالاشكال من جهة تعدد المصداق لا تعدد العنوان .

والتحقيق هو ان الحكم يكون على طبيعي المستطيع وهو لا يقتضي الشمول ولا عدمه ليحتاج الى لحاظ جميع الافراد ولذا نحتاج في اثبات الشمول بنحو العموم الى ادواته مثل لفظ كل و امثاله و في اثبات الاطلاق الى مقدماته لاثباته فلو كان في ذاته مقتضياً لذلك لا يبقى وجه لذلك فلا يكون النقض بذلك له تماس مع استعمال اللفظ في الاكثر من معنى ضرورة وحدة اللفظ ووحدة المعنى من جميع الجهات هذا في الاحكام اللتي تكون بنحو القضايا الحقيقية واما ما يكون بنحو القضايا الخارجية مثل اكرم من في الصحن و اكرم هؤلاء بعد معلومية اعدادهم وملاحظتهم فانه و ان كان شبيهاً بالمقام ولكن لا يجدي للاشكال لان امتناع استعمال اللفظ في الاكثر من معنى واحد يكون محالا في صورة كون كل و احد ملحوظا مستقلا و في المقام لا يكون كذلك بل اللحاظ بعنوان عام شامل للجميع ولا يكون النظر الى الخصوصيات الفردية مثل طول لحية فرد اوقصرها هذا كله بحسب الواقع واما بحسب القواعد المقررة في العربية فقيل بان استعماله في الاكثر خلاف ديدن الوضع لان الواضع وضع اللفظ ليستعمل في المعنى وحده واستعماله في الاثنين او اكثر خلافه .

وفيه ان هذا يرجع الى اثبات قيد الوحدة مع اللفظ وهو غير معقول (١) اولا لان ما لا يأتي الا من قبل الاستعمال لا يمكن ان يكون في رتبة متقدمة وهو رتبة الوضع هذا اولا وثانياً يكون خلاف الارتكاز فان الديدن على وضع اللفظ لذات المعنى وحيث كان كذلك فلو اشترط الواضع شرطا كان يقول استعمله في الليل لا نصغي اليه لان العلقة قد حصلت بوضعه للذات وقال الميرزا القمي (قده) بعد ما رأى فساد قيد الوحدة بان اللفظ يستعمل في المعنى في حال الوحدة لا مقيداً بها وهو ممنوع لانه ان رجع الى الاشتراط لا نصغي اليه بعد دلالة اللفظ على المعنى والا فهو خلاف

---

(١) اقول يعقل ذلك لان للواضع ان يجعل مرآتية اللفظ حين كون المعنى واحدا فيرى ذات المعنى مع قيد الوحدة فيضع اللفظ له وعدم كونه موافقا للارتكاز لا ربط له بالامكان الذاتي .

العقل والارتكاز وحالات (١) الواضع والموضوع له غير دخيل فى الوضع كان يكون الواضع جالساً اوقائماً فانه لايمكن ان يقال يجب استعمال اللفظ فى المعنى فى حال القعود اوالقيام .

وقد فصل قوم فى المقام بين استعمال المفرد فيه والتثنية والجمع ببيان ان التثنية تكون فى حكم التكرار فاذا قيل جئنى بعينين يكون معناه جئنى بعين وعين وفناء اللفظين فى المعنيين لااشكال فيه .

واجابوا عنهم بان المسالك فى باب التثنية ثلاثة عند اهل الادب الاول ان يكون وضعها وضع الجوامد بان نقول كما ان الرجل يدل على ذات واحدة كذلك الرجلان يدل على الاثنين وهذا ساقط لانه لم يكن ارتكاز اهل المحاورة عليه .

والثانى ان يكون وضعها بنحوان يدل الرجل على الطبيعى والالف والنون يكون قرينة على ارادة فردين من الطبيعة وفيه ان هذا ايضاً خلاف الارتكاز ،

والثالث ان يكون الرجل دالا على الطبيعى وبدال آخر وهو الالف والنون يفهم ان المراد به اكثر من واحد فعلى اى حال يكون المراد بالتثنية الفردين من طبيعة واحدة ولكن فى المقام اراد وافردين من الطبيعتين مثل طبيعة عين الباكية وطبيعة عين الجارية فلا يكون موافقاً لمقتضى وضع اهل الادب و لا يرفع غائلة استعمال اللفظ فى الاكثر من معنى واحد وان قلت نستعمل اللفظ ونأتى بالقرينة مثل الباكية والجارية على ارادة المعنيين قلت هذا ايضاً ممنوع لانه ايضاً خلاف وضع التثنية هذا ماقيل ولكن يمكن ان يكون مراد القائل غير ذلك بل انه اراد انه لابد من وجود جامع بين الفرد والفرد ليمكن ان يستعمل التثنية مثل اشتراك زيد وزيد فى كون اسمهما زيد فهذا زيد وذاك زيد فيقال زيدان ففى المقام ايضا يكون

---

(١) هذا الكلام يكون فى صورة كون المسلك ان الوضع يحصل بالاستعمال فى المعنى مع القرينة على فرض ارادة الوضع به فيكون حال من حالات الواضع كون المعنى وحده واما على فرض كون الجعل قبل الاستعمال لايكون هذا من حالاته .

العين والعين مشتركين فى انهما مسميتان بالعين .

فان قلت فى افراد طبيعة واحدة يكون الجامع بين ما هو مشترك بالاشتراك المعنوى بخلاف المقام فان الاشتراك يكون فى اللفظ فقط قلت لافرق بعد وجود الجامع بين كونه جامعاً انتزاعياً او ما هوياً ولا اشكال فيه ولا يكون خلاف الارتكاز نعم يكون الاستعمال مجازياً فى الطبيعتين لان الالف والنون وضعا للدلالة على فردين من طبيعة واحدة وهنا يكون من طبيعتين بينهما جامع انتزاعى وكذلك يجوز استعمال التثنية فى جنسين تحت جنس الاجناس مجازا .

اما اشكال استعمال اللفظ المفرد فى الاكثر من معنى فقالوا بانه يكون من استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء وهو اكثر من معنى واحد والشىء بشرط شىء و هو الوحدة غيره بشرط لا فبين المفرد والكثير تكون النسبة التباين.

و الجواب عنه أن تفرد المعنى عند اللحاظ غير وضع اللفظ له مع هذا التفرد فان القيد ليس من الموضوع له فى شىء والمطلق غير داخل فى المقيد فلا وجه لكلام المحقق الخراسانى (قده) فى المقام فانه لا يكون من باب الكل واالجزء او يقال (١) بان اللحاظ فى كل واحدة من المعانى مستقل و يفنى كل لفظ فى معناه .

بقى فى المقام شىء ذكره المحقق الخراسانى (قده) فى الكفاية وهوانه ورد فى روايات كثيرة أن للقرآن الشريف بطونا ثلاثة اوسبعة الى سبعين بطن وهيهنا تارة يكون الكلام فى ان اصل القرآن اى شىء هووماحقيقة البطن وهوغير مربوط بنابل بالمحققين فى هذا الفن ولكن نحن نبحث فيما نحن بصدده من جهته الاصولية وهواستعمال اللفظ فى المعنى فقد توهم انه يكون من استعمال اللفظ فى الاكثر من معنى بل فى سبعين معنى فاجاب عنه المحقق الخراسانى (قده) فى الكفاية بجوابين

---

(١) اقول معنى القاء قيد الوحدة هوان يطلب الشىء مع غيره ومن يفنى لفظا واحداً ويريد معنيين يكون معناه انه لاحظهما معاً .

وفى الدرس ايضاً بجوابين فنقول مقدمة انه لاشبهة فى ان الروايات وردت فى عظمة القرآن وان اللفظ الواحد منه يكون بحيث يفهم كل احدمنه شيئاً بقدر وسعه من المعرفة هذا اولاوثانياً ان استعمال الفاظه الشريفة فى المعانى يكون مثل استعمال سايرالالفاظ فى معانيه عندالعرب و الحاصل طريقه طريق محاورة اهل الادب من العرب لكن بوجه انيق و كيفية دقيقة اذاعرفت ذلك فنقول اماجواب المحقق الخراسانى (قده) فى الكفاية اولابانه يمكن ان يكون فهم بطون القرآن من القرائن الحافة بالكلام و كان يعرف القران من خوطب به فهو ساقط على مابيناه لانه ينافى عظمة القرآن فانه ان كان فهم سايرالمعانى منه بالقرائن فلا يبقى فرق بينه وبين سايرالكلمات الصادرة من العرب على هذا النحو .

واما جوابه الثانى بان غيرالواحد من المعانى تحت اللفظ يمكن ان يكون من باب اللوازم الخارجية للمعنى فيفهمه احدولا يفهمه الاخر فهو ايضاً ساقط لان اللازم من ذلك هوان يكون الالفاظ علاماتا للمعانى لافانياً فيها وفرضنا فى المقدمة ان دأب القرآن هودأب العرب فى الاستعمال و هو يكون بنحو الفناء لاالعلامية هذاتمام الجواب فى الكفاية اما جوابه فى الدرس فهوان الالفاظ موضوع لحقيقة المعانى و يستعمل فى المفهوم و ربما يكون لهذاالمفهوم مصاديق كثيرة مثل لفظ الميزان فانه يكون له مصاديق كثيرة مثل مايوزن به الاثقال ومايوزن به الاعمال كمايقال ان علياعليه الصلوة والسلام ميزان الاعمال وهكذا فاستعمال لفظ واحد فى القرآن يكون بهذا النحوفانه ربما يمكن ان ينطبق على جميع المصاديق والجواب عنه انه لاجامع بين المصاديق المتعددة حتى يستعمل اللفظ فيه و كيف يمكن ان يكون مفهوم واحدمعبر لحاظات متعددة فان الجامع يكون عنوانياً مثل اكرم من فى الصحن لاحقيقياً اللهم الاان يقال كمامر ان اللحاظ لايكون بالنسبة الى كل واحد استقلالياً بل صرف اخذالجامع بين الافراد ولو عنوانياً يكفى لصيرورته معبراً لجميع المصاديق .

و الجواب الثانى (١) فى الدرس هو كونه علامة للمعنى و حيث يكون هذا خلاف مبناه لانه قائل بالفناء يمكنه ان يقول انه خلاف داب سايرر اللغات العربية ولكنه مخالف لما اعتقدنا من عدم اسلوب جديد للقرآن فى المحاورات .

الثالث عشر من الامور فى الكفاية فى البحث فى المشتقات

والكلام فى ذلك يكون فى ضمن جهات الجهة الاولى فى ان المشتق هل يكون استعماله فيما انقضى عنه المبدء حقيقة ام لا بعد الاتفاق على ان ذلك مجاز فيما لم يتلبس به مثل لفظ الضارب فانه حقيقة فى حال الضرب ومجاز فيمن سيضرب والبحث فى كونه حقيقة اومجازاً بالنسبة الى من كان ضارباً ثم قال الشيخ هادى الطهرانى (قده) بان النزاع هنا هل يكون فلسفياً او يكون بالنسبة الى وضع الواضع اى هل يكون الكلام فى امكان الاستعمال حقيقة اوفى ان الواضع هل وضع عليه لفظ المشتق ام لا الظاهر من كلام الاعلام من التبادر وصحة السلب شاهد على ان النزاع فى الوضع .

الجهة الثانية فى اختصاص النزاع فى المشتقات لما يكون من الجوامد لانه يكون امره دائراً بين الوجود والعدم فاذا قلنا زيد اسد اما ان لا يكون فى الخارج هذا العنوان او يكون ويترتب عليه حكم الحقيقة والمجاز ولكن المشتق يكون الذات ملحوظة فيه و بعبارة اخرى اذا قلنا الضارب يكون معناه ذات لها الضرب فيكون الكلام فى ان صدق هذه الصفة على الموصوف هل كان بنحو التوسعه فى الوضع بان الواضع لم يرى الذات متلبساً بالمبدء فقط وجعل لفظ الضارب بل وضع لما هو اعم منه ومما

---

(١) اخذت هذا الجواب منه مدظله بعد الدرس ولم يذكره فيه والذى يمكن ان يقال فى المقام هو ان استعمال اللفظ فى المعانى مع القرينة لا اشكال فيه على التحقيق وعلى فرض عدم الجواز فيمكن ان يقال يكون من باب تعدد المصاديق تحت عنوان واحد مثل الميزان الصادق على ما يوزن به الاعمال وعلى ما يوزن به الاثقال .

انقضى عنة المبدء فينتج التوسعة فى الحمل اى اذا قلنا زيد ضارب مع انقضاء المبدء فيكون حمل الضرب على زيد بنحو الحقيقة .

والتحقيق ان النزاع لايكون فى الوضع ولافى الحمل لانه لايعقل ان يكون الحمل على ما لا يكون متصفاً بالمبدء بنحو الحقيقة فلايمكن ان يقال للملح الذى صار كلباً انه كلب وللانسان الذى كان نطفة انه نطفة بالفعل فلا يكاد يمكن ان يكون البحث فيه ولذا جعل بعضهم النزاع فى اصل عقلائى وهو ان الحكم اذا صدر عن المولى على شيء هل يكون مختصاً بظرف التلبس اويكون اعم من ذلك مثلا اذا قيل لاتبل تحت شجرة مثمرة هل يكون الاصل العقلائى على ان المراد هو عدم البول حتى فى فصل عدم الثمرة اويكون مختصاً بصورة كون الشجرة مثمرة بالفعل وهذا بحث معقول لان الترديد يكون فى ضيق الحكم وسعته لافى صدق الوصف على الذات وعدمه .

وفيه ان النزاع فى ذلك ايضاً لاجدوى له لانه يجب ان نحرز فى كل مورد ان العلة للحدوث هى العلة للبقاء ام لا وهذا لايحرز الا بالقرينة الخارجية ولايكون الاصل العقلائى فى جميع الموارد

الجهة الثالثة فى ان وضع المشتقات هل يكون بنحو الجمود اويكون الوضع فيها قانونياً المشهور قانونيته وهو خلاف التحقيق وعلى فرض كونه كذالك فصدر كلام عن بعض منهم المحقق الخراسانى (قده) وهو ان الوضع فى الهيئة قانونى وفى المادة شخصى مثلا ان هيئة ضارب على وزن فاعل وان كان دالا على ان الوصف كان له نسبة صدورية الى الذات ولكن لفظ الضرب على وزن الفعل لايكون وضعه قانونياً .

وفيه ان الوضع فى المادة ايضاً قانونى فان الضرب ايضاً له من المادة شيء ومن الصورة شى آخر والمادة فى الجميع تكون مثل الهيولى بالنسبة الى الصورة ولايمكن ان تكون ملاحظة بنحو الاستقلال .

توضيح ذلك ان الحدث كالضرب وان كان له طور واحد من الوجود وهو

وجود رابطى متحد مع الذات اللتى صدر منها ولكن بحسب الاعتبارات الذهنية له انحاء من الصورة الذهنية اللتى يكون بكل صورة منها مفهوماً خاصاً لما يدل عليه من الالفاظ فان الحدث يلاحظ تارة بما انه شيء من الاشياء بلاملاحظة انتسابه الى ذات ما وحينئذ تكون هذه الصورة مفهوم اسم المصدر (مثل گفتار و رفتار) واخرى يلاحظ منتسبا انتسابا ما اعنى به كونه مهملا من جميع خصوصيات النسبة من حيث كونها قد تحققت او هى متحققة فعلا او ستتحق فيما يأتى او مطلوبة التحقق ونحو ذلك وحينئذ تكون هذه الصورة مفهوم المصدر.

وثالثة يلاحظ منتسبا الى ذات ما نسبة مشخصة من جهة ومهملة من جهة اخرى اعنى انها مشخصة من حيث اتصاف ذات ما بذلك الحدث اما على نحو اتصاف ذات ما بذلك الحدث اما على نحو اتصاف فاعله به او على نحو اتصاف من وقع عليه به او على اتصاف مفعول ذالك الحدث او على نحو اتصاف ما وقع فيه به الى غير ذلك من الخصوصيات اللتى بها تتشخص هذه النسبة و هذه الصورة مفهوم اسم المشتق كاسم الفاعل والمفعول والالة والمكان والزمان ونحو ذلك.

وتارة رابعة يلاحظ الحدث مغايرا للذات ومنسوبا اليها نسبة تامة مشخصة من حيث زمان وقوعه فتارة على نحو الوقوع كالماضى واخرى الترقب كالمضارع اوارادة الوقوع كالامر ولايخفى ان بين جميع الصور يكون قدراً مشتركاً ساريا لايكون فى الذهن الا فى ضمن صورة منها ومن ظهر ان قول اهل الادب ان المصدر اصل الكلام لايكون له اصل لان الهيئة المصدرية ايضا لها مادة.

الجهة الرابعة فى الفرق بين الا سماء و الافعال و التحقيق ان الفرق بينهما هو ان الافعال وضعت لربط خاص و نسبة خاصة تصديقية مثل ضرب فان معناه بالفارسية (زد) والاسماء يكون لربط نسبة ناقصة تصورية مثل قولنا القائم والضارب فان معناه بالفارسية (ايستاده وزننده) ولايكون فيها التصديق بذلك واما الوجوه اللتى قيل في الميز بينهما فالكل مخدوش .

الاول ان الاسماء يكون له مطابق فى الخارج وان الافعال لايكون له مطابق فان الضارب فى الخارج موجود و لكن لايكون ضرب بهيئة الماضى له مطابق فيه وبعبارة اخرى يتصورفى هيئة الفعل ثلاثة اشياء نفس الفعل والذات والربط بينهما كل واحد منها بلحاظ يخصه بخلاف الضارب فانه يرى شيئا واحداً يكون الذات والوصف متحداً باتحادوجودى فيه.

وفيه ان هذا مبنى على كون وضع المشتقات بنحوالجمود وعدم كون وضعه قانونياً وهووان كان مسلك التحقيق ولكن انتم لاتقولون به وعلى فرض تسليم كون الوضع قانونياً ايضاًلايتم لانه مبنى على القول بان الذات داخلة فى المفهوم .

ولايخفى ان الذات غير داخلة فى مفهوم الضرب بل مطابق العالم هو العلم بنحواللابشرط و كذالك مطابق الضارب الضرب كذالك بحيث يجتمع مع الذات اللهم الاان يكون مرادهم ان المشتقات لها نحومرآتية عن الذات واما غيرها فلايكون كذلك فان الضرب لايكون له مرأتية عن الذات بخلاف الضارب .

والثانى ان الميز بينهما بان الفعل يكون دالاعلى وجود المادة فى الخارج دون الاسم فانه اذاقلنا ضرب (ومعناه بالفارسية زد) يكون التصديق بوجود المبدء فى الخارج فى الزمان الماضى بخلاف ضارب فانه لادلالةله على وجودالمبدءوعدمه وهذاهو المعروف بين اهل الادب .

و الثالث ان كل واحد منها يحكى عن الخارج ولكن الفعل يحكى عن خارج يصح (١) السكوت عليه الاسم يحكى عن خارج بالنسبه الناقصة فان الضارب مثلا يكون مثل المبتداء لايتم بدون الخبرولكن ضرب دل على معنى قد وقع فى الخارج

---

(١) لايخفى ان القائل اذا اتى بالفعل لايتم كلامه الااذا ذكر فاعله اوكان ضميراً مستتراً ولا يصح السكوات الابعد ذكرماهوركن الكلام ولوكان مراده وقوع الضرب فى الخارج من دون النظر الى فاعله اومفعوله يكون التعبير بنحوآخرمثل ان يقال وقع الضرب اووقع القتال فذكر الفعل فقط لايكفى كما ان الاسم ايضاً كذلك .

والرابع ان المايز بين الاسماء والافعال هو دخالة الزمان في الثاني دون الاول فان الماضي مقترن بما مضى من الزمان والمضارع بما يأتي وهكذا الامر بالحال.

وقد اشكل على ذلك المحقق الخراساني (قده) في الكفاية وكذالك عن شيخنا العراقي (قده) بان الزمان لا يكون دخيلا في حقيقة الفعل والا يلزم ان يكون نسبة الافعال الى الملائكة والى الله تعالى و سايرالموجودات اللتي فوق الزمان محتاجة الى التجريد عن الزمان لان علم الله و كان الله ولم يكن معه شيء لا يكون فيه الزمان دخيلا وحيث لا يكون عناية بالتجريد فلا يكون دخيلا وان كان الزماني يقع افعاله في الزمان.

وفيه ان الدلالة على التقدم(١) والتأخر يفهم من الماضي والمضارع و لكن كل شيء بحسبه يكون له وعاء فان الزمانيات وعائها الزمان اذا نسب بعضها الى بعض واذا نسبت الى الثابتات يكون لها وعاء يسمى الدهر واذا نسبت الثابتات الى مثلها يسمى السرمد ولكن حيث لا يكون للزمان دال بالمعنى الاسمي ولا بالمعنى الحرفي فلا دليل لنا على الالتزام به فان لفظ يضرب لا يكون فيه ما يدل على الزمان فلا يكون فيه ذلك.

وهم وتنبيه قيل فيما فيه الزمان مثل افعالنا انه حيث لا يكون في الهيئة الكلامية ما يدل عليه ولا محالة يكون في الزمان يكون اطوار المفهوم فيه مختلفة مثل علم زيد في مكان كذا اوزمان كذا ويكون له التحقق المحض من حيث ذاته من دون النظر الى - الزمان.

وفيه ان النسبة الترقبية اللتي في المستقبل كيف يكون لها تحقق في الخارج و كيف يمكن ان يكون اللحاظ بالتحقق فقط من دون دخالة الزمان على ان البحث في ان المشتق حقيقة في ما تلبس بالمبدء او في الاعم يكون على فرض وجود ذات ثابتة لها حالتان فهي باعتبار احدى الحالات والازمنة تكون متلبسة وباعتبار بعضها غير متلبسة ولذا

---

(١) اقول حاصل هذا الكلام يرجع الى ان التقدم والتاخر تارة بالزمان وتارة بالذات مثل تقدم رتبة العلة على المعلول فيقال كان الله في مرتبة عليته ولم يكن معه شيء في هذه المرتبة وهكذا.

يكون اتصافها بالمبدء بالنسبة الى المستقبل مجازاً فلا بد للقول بدخل الزمان ولذا فى الجوامد لا يصح هذا النزاع فان الكلب اذا صار ملحاً لا يتوهم احد انه بعد صيرورته كذالك هل يصح صدق الكلب عليه ام لا ولكن يقال زيد كان ضارباً فهل يصدق عليه الضارب فى الزمان الثانى ام لا وبهذا الملاك الذى ذكر لا يلزم ان يكون جميع الجوامد داخلا فى محل البحث فاذا كان لناذات وتكون مركز انتساب صفة مامن الصفات يكون بحث المشتق فيها صحيحاً كالزوجية والرقية والامية والبنتية فان لناذات واتصاف بالزوجية والرقية وهكذا ولا يلزم ان يكون مورد البحث من المشتقات المعروفة وما قيل من ان المصدر المزيد مشتق عن المصدر المجرد فهو من الاغلاط لعدم لحاظ ذات فى الثانى ايضاً فانه لا فرق من جهة عدم الذات بين الكرم والاكرام (بمعنى گرامى بودن و گرامى داشتن فى الفارسية) فنحن فى هذا الباب نكون فى صدد وجود ذات وصفة منتسبة اليها فتحصل من ذلك ان ما لا يكون من المشتقات ايضاً داخل فى محل البحث بهذا الملاك ومن هنا ظهر خروج مثل الضاحك والناطق من المشتقات عن البحث ولو كان مشتقاً لان الذات بعد عدم الصفة تصير معدومة ضرورة فقد الانسان مثلا بواسطة فقد الناطق والضاحك فما كل مشتق داخل فى محل البحث وما كل جامد خارج عنه فما ذكر ولو كان مشتقاً يكون خارجاً ومثل الزوجية وامثالها يكون داخلا ولو كانت جامدة

ولذا ترى العلامة على ما نقله ولده الفخر عنه جعل هذا العنوان اى الزوجية داخلا فى محل البحث من حيث ترتب الثمرة بيان ذلك أنهم فرضوا من كان له زوجتان كبيرتان مدخولتان فارضعتا زوجته الصغيرة ففى الايضاح تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين لان الاولى اذا ارضعت الثانية تصير ام البنت لان الصغيرة تصير بنتا والكبيرة ام البنت ثم اذا ارضعت الثانية صغيرة ثانياً فاختار والدى المصنف (ره) وابن ادريس تحريمها لان هذه ايضاً تصدق عليها ام زوجته لان الصغيرة كانت زوجة له والآن وان كانت بنتاً ولكن حيث كانت زوجة يصدق على مرضعتها ام الزوجة ولا يلزم بقاء مبدء الاشتقاق وهو الزوجية فى صدق العنوان وفى المسالك بنى

هذه المسئلة على الخلاف في مسئلة المشتق من انه هل كان حقيقة فيما تلبس بالمبدء او يعمه وما انقضى عنه والحاصل لو صدق عنوان ام الزوجة تكون الثانية محرمة لحرمة امهات النساء .

اما بيان حصول البنتية والامية اذا ارضعت الاولى فلانه لا يمكن الجمع بين الامية والزوجية بالنسبة الى الكبيرة ولا البنتية والزوجية بالنسبة الى الصغيرة فتحصل الامية والبنتية في رتبة واحدة بواسطة ذهاب الزوجية وبعبارة اخرى قد يكون النزاع في المشتق في انه هل يكون موضوعاً للمتلبس او الاعم وقد يكون في أن زمان الجرى والحكم هل يجب ان يكون واحداً او متعدداً والبحث في الثاني وجريان بحث المشتق يكون عليه هذا ايضاً لان انبطال عنوان الزوجية كان لعدم امكان الجمع بينهما فلا وجه لفرق الفخر، بين الكبيرة الاولى والثانية حيث يقول بزوال الزوجية في الاولى دون الثانية والرتبة في العلة وان كانت مقدمة على الرتبة في المعلول فان الزوجية مقدمة رتبة على الامية والبنتية و لكن لا ينافي معية العلة مع المعلول زماناً ولعل هذا هو مراد صاحب الجواهر قده من ـ الرتبة الواحدة الاان يقال ان العرف يرى انفكاكا زمانياً بين العلة والمعلول ولكن لا يكون الاقتران هكذا في زوجته الثانية لانها ترضع من كانت زوجته والاولى كانت مرضعة من هو زوجة فعلا وهذا ما عن شيخنا الاستاد العراقي قده و حاصله انه قائل بعدم اتحاد ـ الرتبة .

وقد اشكل عليه باتحاد الرتبة لان الرضاع المحرم يوجب الامية والبنتية وهما متضايفتان والزوجية معهما ضد و الكل في رتبة واحدة واستفادة علية احدها في نظر الشرع مشكلة .

و يرد عليه بانه على فرض التضاد بين الزوجية و الامية والبنتية ففي الرضاع الاول تبطل الزوجية بحصول احدى الاخريين و بطلانها يشعر بان الزوجية كانت محققة قبل فلا بد ان يقال ان زوال الزوجية متقدم والا فلما ذا لا ترفعان لتبقى الزوجية فتحصل من ذلك ان الجميع وان كان متضاداً ولكن الرتبة لا تكون واحدة فبالرضاع المحرم

تحصل الامية و البنتية ثم تبطل الزوجية فى رتبة متاخرة فيكون الحق مع صاحب الجواهر القائل بان الافتراق الزمانى العرفى يتصور بين العلة والمعلول ايضا ويستفاد من الرواية كبرى كلية وهى حرمة امهات النساء وكبرى اخرى وهو عدم قابلية الجمع بين العناوين اعنى الزوجية و الامية و البنتية فاما تبطل زوجية الكبيرة او الصغيرة وحيث لاترجيح فنقول ببطلانهما لاستحالة الترجيح بلامرجح ولكن فى الزوجة الثانية لاتبقى عنوان زوجية الصغيرة ليجتمع عنوان الامية معها نعم كبرى امهات نساءكم على فرض كون المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدء صادقة .

الجهة الخامسة قد عرفت عدم اختصاص النزاع فى المشتقات فقط ولكن قد اشكل فى اسم الزمان لان الذات فيه يعنى نفس الزمان منصرمة لاقرارلها و لوقلنا بقيام العرض بالعرض مثل قيام السرعة والبطؤ بالحركة اللتى هى عارضة للجسم فلايمكن ان يقال هذا زمان مولد النبى صلى الله عليه وآله وسلم ولوانقضى المبدء اذمعنى اعمية النزاع بقاء ذات ثابتة و وصف متغير فجميع الامور التدريجية يكون خارجاً عن البحث .

وقداجاب المحقق الخراسانى (قده) بان بعض الاوضاع يكون للمفاهيم العامة وعدم صدق الفرد لاينافى صدق العام كمفهوم واجب الوجود الذى هوعام ولا يكون له الافرد واحد فكذافى اسماء الزمان انقضاء فرد منه لاينافى صدق العنوان بخلاف مثل المقتل و المولد فانه لامصداق له الازمن القتل والولادة .

وفيه ان البحث فى ذلك يكون لاجل الثمرة فاذا لم يكن مفهوم العالم منطبقا على فرد خاص لاوجه للبحث فى انه هل يكون فى غيره ايضاً ام لا وهل زمان التلبس دخيل فى الصدق املا و لكن الصحيح فى الجواب ان يقال ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية و عنايات الحق تعالى متفاوتة فيعطى كل موجود وجوده بحسب استعداده فبعض الوجود جوهر وبعضه عرض و الاعراض ايضا متفاوتة فبعضها لاوجود لها الا بنحو الانصرام فعليهذا فالزمان مادام لم ينفصل يطلق عليه انه زمان واحد و كذلك الحركة والتكلم فالوحدة السعية لاتنافى التعدد الفردى مثل الوحدة

السعية فى الوجود مع كثرة الموجود فيمكن ان يقال ان الحركة كانت سريعة فى السابق والان كذالك فلو كان ماانقضى معدوماً فلازمه عدم الحاضر ايضاً لاتصالهما والشاهد على ذلك جريان الاستصحاب فى الزمانيات مثل بقاء الليل و النهار للصوم و الافطار ولا يكون الا من جهة ان العرف يرى الزمان مثل النهار و احداً متصلافكذالك السرعة بالنسبة الى ما انقضى من الحركة فمن الممكن ان يصدق المشتق فى الزمان بيوم اوشهر اوسنة اوسنوات كما تقول العاشوراء مقتل الحسين (ع) .

واجاب شيخنا النائينى (قده) عن الاشكال بان الاسماء موضوع لكلى الزمان فمثل عاشوراء موضوع لطبيعى عاشر المحرم دون الشخصى و الطبيعى باق على اى حال مثل الحركة القطعية و التوسطية فان الاولى موضوعة للاشخاص دون الثانية لانها بمعنى الكون بين المبدء والمنتهى فالقطعية وان انصرمت ولكن التوسطية باقية .

ويرد عليه ان الموجود الزمانى يحتاج الى زمان شخصى والمكانى الى مكان شخصى والكلى لايكون ظرفا للشخص .

الجهة السادسة فى الاستدلال على ان المشتق حقيقة فى الاعم من المتلبس بالمبدء اقول قد استدلوا على مرامهم اولا بصدق اكثر المشتقات مع الغفلة عن زمان التلبس و عدمه كما يقال زيد محصل مع انه نائم و كذالك الشاعر والتاجر صادقان فى حال النوم بالنسبة الى من يكون شغله انشاء الشعر والتجارة .

وفيه ان القائلين بذالك قالوا بمجازية هذه العناوين بالنسبة الى من لم يتلبس بالمبدء اصلا ولو كان الامر كما يقولون يجب ان يقولوا به فى جميع المقامات لانه مع عدم اتصاف الذات بالمبدء فعلا لافرق بين ان يكون موجوداً فيها ثم عدم اولم يصر موجوداً فيها من اول الامر .

وقد اجاب المحقق الخراسانى (قده) عنهم فقال . بان المبدء فى المشتق اما ان يكون صنعة كالنجار اوحرفة كالبقال والعطار اومافيه الاقتضاء لشىء مثل السقمونيا مسهل والسناء مسهل ففى صورة كون المبدء من هذا القبيل لافرق بين صورة التلبس

وعدمه في صدق ذلك فان البقال بقال ولو لم يتلبس بالعمل فعلا وكذالك النجار والسقمونيا مسهل ولو لم يكن فعلا كذالك بل فيه الاقتضاء و اما غير هذه العناوين مثل الضارب فالاتصاف بالمبدء شرط للصدق حقيقة فانه مالم يتلبس بالضرب لايصدق الضارب .

والجواب عنه (قده) هو ان الفرق بين قولنا زيد تاجر وبين قولنا اتجر غير واضح لنقول يلزم الاتصاف فعلا في الثاني دون الاول بمجرد كونه حرفة هذا اولا و ثانياً ان الدليل على فرض تسليمه يكون اخص من المدعى لانه في الاعم من الحرفة وغيرها والصحيح ان يقال بالفرق بين ما كان من قبيل التمار والبقال بنحو (١) صيغة المبالغة و ما كان مثل التاجر و الضارب بالصدق في غير المتلبس في الثاني على نحو المجاز دون الاول بادعاء عدم تخلل العدم بين الذات والمبدء اذا كان المبدء ملكة راسخة في الذات بحيث كان الصدق على وزن صيغ المبالغة بخلاف صورة عدم كون المبدء راسخا في الذات نعم اشكال الاخصية من المدعى بحاله .

وقد اجيب عن استدلال الاعمي بان اللفظ وان كان صادقاً ولكن في غير المتلبس يكون مع العناية وهي دليل المجاز ويحتاج الى تنزيل مقام الفاقد منزلة الواجد وفيه (٢) ان هذا اذعان بالاشكال ولايكون جوابا عنه وغايته يكون منع الصغرى .

الامر الخامس مما في الكفاية في ان المراد بحال التلبس هل هو زمانه او غيره و الزمان هل هو زمان الجرى او النطق او النسبة (٣) وهذا الامر وان كان لايهم البحث عنه

---

(١) لايخفى ان وزن فعال فيما ذكره مدظله من المثال يكون المنسبة لا للمبالغة كما في مثل الظلام اذا قيل وما انا بظلام للعبيد ولكن لايبعد ان يكون وضع هذا الوزن على ما ذكر لحصول الملكة لانها تحصل بكثرة الفعل وكيفما كان فالمراد معلوم .

(٢) اقول اصل الاستدلال كان القول بالصدق بلاعناية والجواب هو الصدق مع العناية ولا يكون اذعاناً بالصدق حقيقة وقد ذكرت ذلك بعد الدرس فتلقاه مدظله بالقبول

(٣) لايخفى ان نسبة الحكم الى الموضوع مثل قولنا اهن الضارب لاتكون مربوطة بان الضارب هل هو حقيقة فيما تلبس بالمبدء ام لافانه يجب تنقيح هذا البحث قبل الحكم ويكون هذا ثمرته ونتيجته فان احرز الاعم يكون الحكم كذالك وان كان لخصوص المتلبس فيكون الحكم كذالك ايضاً

ولكن نحن نذكره تبعاً للقوم فقيل ان المراد به الزمان يعنى المراد بالحال هو الزمان وقد اشكل عليه اولا بان الزمان غير داخل فى ذات المعنى والقيد والتقيد كلاهما خارجان وهو ظرف فقط وثانيا ان الزمان لا دال له وفيه ان الربط بين الذات والمبدء فى الماضى له نحو خصوصية وفى المضارع له نحو خصوصية اخرى وفى الحال ايضا كذالك ولا ينكر الدخل بهذا النحو.

والحاصل فى المقام توضيحاً لما سبق هو ان الزمان اعم من كونه زمان النطق او التلبس او الجرى او النسبة غير داخل فى مفهوم المشتق لان المتبادر منه هو الذات مع المبدء فان معنى الضارب بالفارسية زننده والمضروب بالفارسية زده شده ولا دخل للزمان فى ذلك وان كان له دخل بنحو آخر وهذا (١) هو الدليل الوحيد لنا.

واما ما ذكروه من الاشكال يمكن الجواب عنه بوجوه منه ما عن المحقق الخراسانى (قده) بان الزمان متأخر عن المسمى ضرورة انه مالم ينطبق الناطق لا يكون زمانه حاصلا قبله وكذا مالم ينسب ومالم يتلبس وكيف يمكن ان يكون المتأخر عن الشىء داخلا فى الرتبة المتقدمة وهى رتبة الوضع فالمشتق موضوع لذات المعنى لا الزمان.

والجواب عنه هو ان الزمان فى المصداق وان كان متأخراً ولكن يمكن ان يوضع اللفظ بازاء الحصة المقرونة بالزمان من المفهوم بحيث لا يكون القيد والتقيد داخلا ولكنه مخالف للتبادر على ما حققناه ومنه ان اهل الادب قالوا ان الزمان خارج عن المشتق وفيه لا اشكال فى المقارنة مع الحصة كما مر لكنه خلاف التبادر ومنه ان اللفظ موضوع للذات فى حال كونها متلبسة بالمبدء والجواب انه خلاف التبادر وان لم يكن فيه الاشكال من جهة قيدية الزمان.

---

(١) وهذا هو المؤيد لان الظاهر من هذا العنوان هو ان المشتق هل هو حقيقة للمتلبس بالمبدء ام الاعم والازمنة اللتى ذكروها تكون خارجة عن البحث واطالة الكلام لا تخلوا عن فائدة وهى تشريح الذهن.

تنبيه بقى فى المقام شىء وهو ان انفكاك زمان الحكم عن زمان البجرى متصور وواضح مثل ان يقال اهن الضارب فى الامس الان او غدا فان زمان الحكم الحال وزمان الجرى الامس وكذالك زمان النسبة والجرى مثل ان يقال يكره البول تحت شجرة مثمرة فى الامس فنسبة الكراهة الحال والجرى فى السابق .

انما الاشكال فى تفكيك (١) زمان الجرى والتلبس وعليه مدار البحث فى المقام فانه على فرض كون المشتق موضوعاً للاعم من المتلبس وما انقضى عنه المبدء فواضح ومثاله اهن الضارب الان فان قلنا الضارب اللذى هو فى الان متلبس لايشمل من كان ضاربا فى الامس وان كان للاعم فيشمله الاهانة ولو كان فى الامس كذالك واما على فرض كونه موضوعاً لخصوص المتلبس فشيخنا الاستاذ العراقى (قده) وان اتعب نفسه الشريفة فى انفكاك الزمانين ولكنه لايكون مجدياً ولا نذكره لعدم تصورنا اياه فتحصل ان ثمرة البحث فى ذلك يظهر فى صورة عدم القول بان الضارب مثلا موضوع للمتلبس حين الحكم بل الاعم منه ومما انقضى عنه

فى بيان الاصل عند الشك

الامر السادس فى الكفاية فى الاصل فى المقام عند الشك والتحقيق فى هذا المقام عدم وجود اصل عقلائى ولا التعبدى لانا لم نجد انهم ان شكوا فى ان الشجرة المثمرة هل يصدق عليها الصفة فى حال التلبس فقط او الاعم منه يحكمون باحد الطرفين واما الاصل التعبدى فلايكون ايضاً لان اصالة عدم الاعم لاتثبت انه موضوع للاخص من جهة أنها مثبتة وعلى فرض الاثبات لااثر شرعى لها فانا فى تلقى الخطابات تابع للظهورات والتعبد كذالك لايوجب الظهور.

---

(١) اذا قلنا زيد ضارب فى الامس واردنا اطلاق المفهوم على المصداق فى الامس و قد تلبس بالمبدء فيما قبل الامس ينفك زمان النطق عن زمان الجرى لان زمانه فى الامس وينفك زمان الجرى عن زمان التلبس لان زمانه قبل الامس

واما ماذكر من ان النسبة بين العام والخاص في المقام كالنسبة بينهما في ساير المقامات فكما انه يحمل العام على الخاص ويوخذ بالقدر المتيقن من باب جريان اصالة عدم العموم فكذالك في المقام فلا تكون النسبة التباين فهو موضوع للاعم من المتلبس وغيره فهو ممنوع لان الخاص وان كان هو القدر المتيقن في الخارج ولكن في الذهن يكون بالعكس لاصالة عدم دخالة خصوصية الخاص والتباين يكون(١) في صقع الماهية لا الوجود الخارجي فان الاعم مبائن ما هية للاخص هذا هو البحث عن الاصل في الاصول واما الاصل الفقهي ففي المقام اما ان يكون الاستصحاب او البرائة او الاشتغال .

اما الاول ففي صورة فرض الموضوع متلبسا بالصفة حين صدور الحكم مثل العالم اذ كان عادلا حين صدور حكم اكرم ثم زال عنه العدالة فانه اذا شك في وجوب الاكرام من جهة الشك في ان المتلبس بـالعدالة هو الموضوع او الاعم يستصحب الوجوب الذي كان هو الحكم السابق واما استصحاب الموضوع باستصحاب عنوانه فهو مما لا اثر له لان الاثر لا زال على الوجود الخارجي وهو مردد بين مقطوع الوجود ومقطوع العدم فلو كان خصوص المتلبس يكون مقطوع العدم والاعم مقطوع الوجود كما ذكرنا مرارا في الرضاع المحرم اذا شك في عدد الرضعات .

ثم استصحاب الحكم ايضا وان قال بعضهم من الاعلام بعدم جريانه ولكنه يجب ان يقال انه مبنائي فان الجهة في ثبوت الحكم ان كانت تعليلية يجري الاصل واما لو كانت تقييدية فلا يجري والجهات التعليلية في العقليات وان كانت راجعة الى التقييدية ولكن في الشرعيات لا يكون كذالك لان لازم هذا القول عدم جريان الاستصحاب في موردمن الموارد فلو استظهرنا من دليل وجوب اكرام العادل قيدية العدالة وجزئيتها للموضوع فلا يجري الاصل .

---

(١) اقول توضيحاً لمرامه مدظله الماهية في صقع الذهن ايضاً له ثلاث اعتبارات اللابشرط وبشرط لا وبشرط شيء والتباين يتحقق في صورة اخذها بشرط لا فالمطلق بشرط عدم القيد يباين المقيد واما اللابشرط فهو يجتمع مع الشرط وكذالك بشرط شيء يكون هو المقيد

واما الثاني وهو اصل البرائة فهو فيما اذا كان حين الحكم غير متلبس بالعدالة مثلا ثم صار كذالك ثم زال عنه العدالة(١) كان يقول اكرم العالم في الامس وهو فيه عادل وفيما بعده فاسق فالاصل البرائة عن وجوب الاكرام لعدم حالة سابقة يقينية للحكم ليستصحب .

واما الثالث وهو الاشتغال فهو اذا كان قبل الحكم غير متلبس بالعدالة وحينه صار متلبساً بها ثم زالت عنه فيدور الامر بين التعيين والتخيير من جهة انه لا يدرى انه هل يكون موضوع الحكم الذات مع الصفة او بدونها فان من كان غير واجد لها يكون الشك في فراغ الذمة باكرامه فيجب اكرام المتلبس تعييناً لتحصيل العلم بفراغ الذمة

ثم قبل الشروع في طريق الاستدلال على حسب الكفايه يلزم البحث عن البساطة والتركيب في المشتق لانه يتوقف عليه فلا بدان نخرج هنا عن اسلوب صاحبها (قده) لزيادة التفصيل فنقول ينبغي البحث في ذالك في ضمن تنبيهات

التنبيه الاول

في تحرير محل النزاع فقيل ان النزاع في انه هل يكون مثل الضارب مثلا معناه ذات وضرب ويعبر عنه بذات ثبت لها الضرب ام لا يكون الذات ملحوظة وهذا وان نسب الى جمع ولكن شأنهم اجل من ذلك بالوجدان والبرهان لانا لا نجد عند تصورنا الضارب ذات ثبت لها الضرب واما البرهان لان الضارب يكون من المفهومات التصورية وله نسبة

---

(١) لاشبهة ولاريب في ان كل حكم يحتاج الى الموضوع فاذا قيل اهن الضارب فلابد من وجدانه والحكم عليه فاذا قيل اهن الضارب ولم يكن لنا ضارب حين حدوث الحكم ثم وجد ثم صار فاقداً للوصف ففي زمان كونه متصفاً بالضرب كان الحكم عليه قطعاً وبعده يكون الشك في بقائه فيكون مقام الاستصحاب ايضاً فلا معنى للبرائة فان كان الاشكال في الاستصحاب فيكون في هذا ايضاً والا فلا الان يقال بان الحكم اذا لم يكن الالتفات اليه في الوسط فيكون كالعدم وهو مع اختصاصه بصورة عدم الالتفات به حين العدالة يكون فيه التأمل من جهة ان الالتفات غير دخيل في فعلية الحكم.

ناقصة الى الذات ولازم ماقيل هو صيرورته من المفهومات التصديقية بانه ذات محكومة بثبوت الضرب وقال المحقق الخراسانى (قده) ان النزاع يكون فى انه بسيط عقلانى او مركب من جنس وفصل ولو كان بسيطاً خارجياً بمعنى وحدته فى الخارج مثل مفهوم الشجر الذى هو فى الخارج واحد لامثل غلام زيد الذى هو فيه متعدد مفهوماً ومصداقاً .

و فيه انه ليس النزاع فى ذلك ايضاً لانه منوط بالبحث عن حقايق الاشياء فى الفلسفة ولايكون البحث عن انه هل يكون موضوعاً للذات الملفوفة فى الخارج ام لا لان النزاع ليس فيه بل يكون فى المفهوم والتحقيق ان النزاع فى انه هل يكون مثل الوجود واحداً بسيطاً اويكون له تركيب مع الذات بنحو الاندماج ونحو لف فان الاقوال هنا اربعة .

احدها ان مفاد اللفظ المشتق امر مركب من الذات والحدث والنسبة اليها.

ثانيها ان مفاده هو الحدث المنتسب الى ذات ما بمعنى ان الحدث والنسبة يكونان مدلولين للّفظ المشتق لتكون الدلالة على الذات المنتسبة اليها الحدث بالملازمة العقلية .

ثالثها ان مفاده هو الحدث حين انتسابه الى الذات بمعنى ان تلك الحصة من الحدث هى مفاد لفظ المشتق فتكون النسبة والذات معا خارجتين عن دلالة اللفظ ومستفادتين بالدلالة العقليه.

ورابعها ان مفاده هو الحدث الملحوظ لابشرط وعليهذا القول الذات والنسبة ليستا مدلولتى اللفظ تضمناً والتزاماً فان المادة لابشرط قابل للحمل مثل ان يقال زيد ابيض بخلاف مايكون بشرط لافلايقال زيد بياض .

ثم الصور الثلاث الاول واضح انما الكلام فى هذه الصورة الاخيرة وبيانها موروث من الحكماء من عهد العتيق فيجب النظر فى انها هل ترجع الى ساير الصور اوهى بنفسها صورة فنقول لايكون المايز بين اللابشرط وبشرط لا الاعتبار فقط كما عن المحقق

الخراسانى (قده) فى المعانى الحرفية وهو ان نحو الوجود فيها وفى الاسم واحد وانما الاختلاف من جهة اعتبار الغير فى الاولى من ناحية الاستعمال دونه فأن الاسم لايحتاج الى لحاظ الغير فى الاستعمال .

لان هذا خلاف الوجدان لانا نجد فرقا واضحاً بين الضرب والضارب سوى الاعتبار واما ما ذكروه من قابلية الحمل وعدمها فائد وان كان متينا ولكن يكون مجمل المراد لانا لاندرى انه اى معنى من المعانى ارادوا من الحمل الاتحاد الواقعى ام القرينيّة .

قال شيخنا النائينى (قده) تبعاً للميرزا الشيرازى (قده) ان دخل الذات فى المبدء محال لان وضع المشتقات قانونى لان لها هيئة و مادة فتكون الاتحاد مع الموضوع بنحو قلب بشرط لاالى اللابشرط فان المادة تكون ماخوذة بشرط لاوالهيئة توجب ان تنقلب الى اللابشرط الذى يجتمع مع الذات ايضاً ولا يمكن ان يقال ان اللفظ موضوع للمادة والنسبة فقط بل تكون الذات مع النسبة ولاتتصور النسبة الاقائمة بالطرفين وهوهنا الذات والمبدء واجاب عن ذلك شيخنا العراقى (قده) بان الوضع يمكن ان يكون لغير الذات وهى من اللوازم الغير الداخلة فى اصل الوضع .

اقول نحن فى مقام الجواب عن شيخنا النائينى (قده) نقول له اى المعانى من الاتحاد مع الموضوع أريد فى المقام فان كان المراد تفرقة الذات عن الصفة خارجاً وأن لحاظ اللاحظ يوجب اتحادهما فى الخارج فهو غير صحيح لان الاتحاد يكون فى الخارج ولو لم يكن لاحظ اصلا وان كان المراد اتحاد الاجزاء الذهنية فهو غير ممكن لان لنا ثلاثة انحاء من الوجودات الذات وهى الوجود الجوهرى و الصفة وهى الوجود الرابطى والربط وهو النسبة بينهما ولايكاد يمكن ان تتحد هذه الوجودات المختلفة لاخارجاً ولاذهناً فلااتحاد فى صقع من الاصقاع فالحق هو القول الثالث وهو ان نقول الذات والصفة والنسبة يكون الكل مقرونا فى الخارج ولا يكون فى صقع الصفة ذات ولا نسبة اصلا .

ونقول لشيخنا العراقى (قده) اذا لم تكن الذات داخلة فالى اى شىء يكون انتساب النسبة فانها لا تكون الا مع المبدء و الذات وهى غير هما ومن هنا ظهر ما فى المسلك الاول من ان الوضع ان كان فى المشتقات على نحو الجمود كما هو التحقيق يصح ذلك اى اتحاد الثلاثة الذات والمبدء والنسبة .

واما اذا كان على نحو القانون يمكن ان يكون الوضع بلحاظ النسبة والمبدء والذات من المداليل الالتزامية .

ثم هنا كلام عن السيد الشريف (قده) وهو امتناع اخذ الذات فى مفهوم المشتق لان الذات المدعاة اخذها فى مفهوم المشتق اما ان يحمل مفهومها الذى يساوق الشىء مثل ان يقال الضارب شىء له الضرب فيلزم دخول العرض العام فى الفصل مثل ان يقال الناطق شىء له النطق و ان كان المرادان المحمول هو الذات اللتى تكون مفهوما مساوقا للمبدء مثل ان يقال الانسان ناطق اوضاحك فيكون المفهوم اللذى يكون هو الانسان هو الذى يقال له الضاحك فيلزم ان تكون الممكنة ضرورية لان الانسان يمكن ان يكون ضاحكا فاذا كان مفهوم ذالك هو الضحك ايضا يكون صدق الشىء على نفسه من الضروريات ولا يكون كلامه (قده) فى مثل غلام زيد اللذى يكون له تحليل خارجى ولا يكون مثل الانسان حيوان ناطق فان الحيوانية والنطق من الاجزاء التحليلية لا الخارجية المنفكة .

وما عن بعض الاعيان من ان التركيب فى باب المشتق من باب حمل اللامتحصل على المتحصل مثل تركيب الجنس اللذى لا تحصل له مع الفصل اللذى يكون له التحصل غير وجيه لان الكلام فى تركيب الاجزاء المتحصلة فان المبدء و الذات والنسبة جميعا متحصلات(١) بخلاف الجنس وعلى فرض التسليم فما ذكره يدل على خروج الذات عن المشتق لا النسبة .

---

(١) اقول هذا على مبناه مدظله من ان المادة كالهيولى غير متحصلة غير صحيح بخلاف مبنى من يقول بان مادة الضارب الضرب فانه متحصل وبيانه ان نقول ان المادة هى الجنس ←

وقد اجيب عن الشق الاول بان الناطق الذى اعتبر فصلا مقوماً لماهية الانسان انما اعتبر كذلك فى حال تجريده عن معناه اللغوى فالفصل فى الواقع هو النطق لا الناطق كما عن المحقق الخراسانى (قده) لان الانسان لا يبلغ الى كنه الاشياء وذاتياتها واجاب عنه شيخنا العراقى (قده) بان المجعول فصلا فى الفن هو الناطق بماله من المعنى بحسب وضعه وقد جعل معرفاً للانسان لا بالتاويل الى النطق ولا يشك الوجدان بان الناطق قابل للمحل لا النطق.

لا يقال ان الناطق ذات تلازم النطق فكما ان معروضه فصل فضاحك ايضا نوع لانه كما يقال الذات اللتى هى الفصل ناطقة نقول انها ضاحكة فمعروض الفصل فصل ومعروض العرض العام اللذى هو المشى جنس .

لانا نقول ما يجيء فى الذهن من الفصل هو ما يكون من اظهر خواص الشيء فانا نجد بالوجدان ان النطق من خواص الانسان و لكن المشى لا يكون من اظهر خواصه و كذالك النطق وان كان من خواصه مضافاً الى ان المعروض فى العرض الخاص وهو الضحك وفى العرض العام وهو المشى معلوم بخلاف المعروض فى الناطق هذا كله كلام شيخنا العراقى .

و الاشكال عليه هو ان هذا الكلام على فرض كون الوضع فى المشتقات على نحو الجمود صحيح ولكن على فرض القول بالوضع القانونى لا يصح لان الناطق على الاول يكون موضوعاً للذات المقرونة بالمبدء والنسبة بخلاف الوضع القانونى لان الناطق ينحل الى ذات ونسبة ومبدء ولو اغمض يكون مفهوم الذات بنحو الابهام ومصداقها بنحو التعيين فى هذا الفصل اللذى ادعاه فيكون معنى زيد ناطق زيد زيد الناطق فتنقلب نسبة الامكان الى الضرورة لان الذات اذا كانت داخلة لا معنى للامكان بين الصفة والموصوف فان ذاتى الشيء ضرورية له ولا فرق بين المصداق الخارجى والطبيعى اللذى هو الذات المبهمة .

← ولكن باعتبار بشرط اللائية مادة اصطلاحاً وباعتبار اللابشرطية جنس وكذالك الفصل والصورة فانهما واحد من حيث الواقع ولكن الاول بنحو اللابشرط والثانية بنحو بشرط لا

واجاب بعض الاعيان قده(١) عن اشكال السيد الشريف(ره) بان مفهوم الذات ما خوذ فى المشتق ولايلزم من ذلك ان يكون العرض العام فى الفصل فان النطق لايكون قابلا للحمل بان نقول زيد نطق فمادام لم يكن مضافا ،الى شيئ لم يكن قابلا لذلك فاما ان يقال الانسان ذو نطق او يقال ناطق فى مقام التفهيم فلايوجب دخول العرض فى الذاتى بداهة ان الفصل الحقيقى هو المبدء والا فالمشتقات غير موجودة بالذات ولذا لاتدخل تحت المقولات (٢) .

وفيه ان هذا(٣) رجوع الى قول صاحب الفصول(٤) بان الناطق ليس فصلا حقيقياً بل مشهورى والذاتى هى الفصل الحقيقى الذى يكون هو النطق فيرد عليه(٥) انه بمفهومه العرفى فصل لا بمفهومه الحقيقى وثانياً ان الشيء الذى يكون مأخوذا بعقيدته فى المبدء فيقول الانسان شيء له النطق يكون فوق المقولة ولا يكون قابلا للحمل .

ولكن التحقيق ان يقال ان اللذى يكون معمولا للمبدء هو مصداق الذات لامفهومها ولايلزم منه انقلاب الممكنة الى الضرورية لان حمل المفهوم على المصداق على نحو الحينية ضرورى ولااشكال فيه ضرورة ان الانسان مادام كاتباً اوحين كونه كاتباً يكون صدق الكتابة عليه ضرورياً واما نفس الحدث فيكون له النسبة الامكانية فان الكتابة

---

(١) فى ص١١١ من حاشيته على الكفاية المسماة بنهاية الدراية ج١ فارجع اليها فأن عبارته (قده) اوضح لبيان مطلبه

(٢) هذا عين عبارته للاستدلال فى كتابه كتبته فى المقام لعدم تلقى المطلب كماهو حقه عن الاستاذ مدظله ببيانه فى الدرس

(٣) عبارة هذا البعض فى شرح الكفاية تكون على الظاهر مشعرة بانه يقبل ان الناطق فصل لا النطق ولكن اذا اخذ بنحو اللا بشرط يكون قابلا للحمل

(٤) بل هذا رجوع الى كلام المحقق الخراسانى (قده) ويكون عبارته ايضا شرح له ولا يشكل عليه ولايكون كلام الفصول ماذكره مدظله والامر سهل فى امثال هذا

(٥) هذا رد للفصول ولايكون رداً لما ذكره بعض الاعيان (قده) ومر ان كلامه ليس كلام صاحب الفصول

يمكن ان تكون للانسان وهذا لاينا في الضرورة بالغير فالامكان في ذاتها والضرورة بعارض خارجي وكل الموجودات سوى الله تعالى يكون ممكناً بالذات وواجباً بالغير وهو وجود العلة.

واما كلام صاحب الفصول (قده) في المقام ايراداً على السيد الشريف (قده) هو انه يمكن ان يختار الشق الاول من الترديد وهو ان يكون المحمول هو المفهوم العام كالشيء في قولنا الناطق شيء له النطق ويدفع الاشكال بان كون الناطق مثلا فصلا مبنى على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات وذلك لايوجب وضعه لغة كذلك بل فيها يكون موضوعاً للذات والمبدء.

والجواب عنه هو ان الذات الشخصية لاتكون دخيلة في المشتق ضرورة انه اذا قلنا الضارب لايكون فيه زيد ولابكر ولاعمرو بنحو الخصوصية لكل واحد بخصوصه او المجموع في حال اجتماعه بل يكون دخل الشخص فيما اذا انطبق الوصف على شخص فيقال زيد ضارب من تطبيق الحصة (١) على الفرد فان زيدا واحد من الضاربين وعمر واحد آخر وكذالك اذا قلنا زيد ناطق او الانسان ناطق.

وقد اجاب المحقق الخراساني (قده) في الكفاية عن جواب الفصول بان المقطوع ان الناطق اعتبر فصلا بدون التصرف في معناه اصلا بل بماله من المعنى اللغوى ولايكون للمنطقي اصطلاح آخر في الوضع بل شأنه استعمال اللفظ في معناه وقال التحقيق ان يقال ان مثل الناطق ليس بفصل حقيقي بل هو لازم ما هو الفصل ومن اظهر خواصه وانما يكون فصلا مشهوريا منطقياً يوضع مكانه اذا لم يعلم نفسه ولايكاد يعلم لان حقيقة الاشياء بيد علام الغيوب وهو الله تعالى ولذا ربما يجعل ماهو اللازم له في مقام الفصل اذا كان متساوى النسبة اليه كالحساس والمتحرك بالارادة في الحيوان وعليه فلابأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق فانه وان كان عرضا عاماً لافصلا مقوماً للانسان الا انه بعد تقييده بالنطق

---

(١) هذا على فرض القول بالحصص في الطبيعي والافراد واما على فرض العدم كما هو التحقيق فلابد من طريق آخر لجوابه

واتصافه به كان من اظهر خواصه وبالجملة لايلزم من اخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق الادخول العرض في الخاصة اللتي هي من العرضي لافي الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي .

ثم قال صاحب الفصول انه يمكن ان يختار الوجه الثاني ايضاً اي القول بان المفهوم هو المصداق ويجاب بان المعمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقا بل مقيداً بالوصف وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة لجواز ان لايكون ثبوت القيد ضرورياً فاجاب. المحقق الخراساني (قده) عنه بانه يمكن ان يقال ان عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لايضر بدعوى الانقلاب .

فان المحمول ان كان ذات المقيد وكان القيد خارجاً وان كان التقيد داخلا بما هو معنى حرفي فالقضية لامحالة تكون ضرورية ضرورة ثبوت الانسان الذي يكون مقيداً بالنطق للانسان وان كان المحمول المقيد بما هو المقيد يكون القيد داخلا فقضية الانسان ناطق تنحل في الحقيقة الى قضيتين احديهما قضية الانسان انسان وهي ضرورية والاخرى قضية الانسان له النطق و هي ممكنة وذلك لان الاوصاف قبل العلم بها اخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها اوصاف فعقد الوضع ينحل الى قضية مطلقة عند الشيخ و قضية ممكنة عند الفارابي (فتأمل) .

والجواب عنه (قده) هو ان القيد لايكون داخلا فان قضية زيد انسان لايكون زيد زيد الانسان فاذا لم تكن الذات داخلة لاتنقلب الممكنة الى الضرورية واما ماقال من - التحليل الى القضيتين ايضا فمحمول على فرض كون الذات داخلة واما على فرض عدمه كما قلنا بانه ليس معنى زيد انسان زيد زيد الانسان فتكون لنا قضية واحدة وهي زيد انسان .

بقي في المقام شيء وهو انه على فرض اخذ مفهوم الشيء في المشتق بان يقال الانسان شيء له النطق قيل يلزم انقلاب الممكنة الى الضرورية فهذا الاشكال يكون في كلا الشقين من ترديد السيد الشريف ضرورة ان صدق الشيء على الفصل ايضا ضروري وقد قبل هذا

الاشكال المحقق الخراسانى (قده) فاجاب عنه بان طبيعى الشيء حمله ضرورى ولكنه مقيداً غير ضرورى فان الشيء الذى يكون مقيداً بالنطق حمله على الانسان غير ضرورى

اقول المفهوم اذا كان مرآتا لذات معينة لا اشكال فى هذا الكلام واما اذ الوحظ بحيال ذاته كما لاحظنا الشيء بما انه عنوان انتزاعى لا بما انه زيد او عمرو فهو فوق المقولة ولا يكون محمولا ولا اثر لحمله فان حمله مثل عدم حمله وقانون الوضع يمنع ذلك بل اذا قلنا زيد كاتب لا يكون معناه زيد شى له الكتابة بعنوان شيئيته والا يلزم ان يكون كل ما يصدق عليه الشيء كاتبا بل زيد انسان له الكتابة من جهة كونه مصداقاً للانسانية فلا معنى لحمل الشيء على المشتق اصلا.

ثم قال (قده) فى الكفاية ايراداً على الشريف انه لو جعل التالى فى الشرطية الثانية لزوم اخذ النوع فى الفصل ضرورة ان مصداق الشيء الذى له النطق هو الانسان كان اليق بالشرطية الاولى بل كان اولى لفساده مطلقا لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقى ضرورة بطلان اخذ الشيء فى لازمه وخاصته وفيه ان المراد بالحمل هو افادة فائدة لم يكن حاصلا وهذا خلافه فانه اذا قلنا الانسان ناطق يصير معناه الانسان انسان بخلاف ما يكون من حمل العرض العام على الفرد واخذ ذات ما فى المشتق فيقال الانسان ناطق اى الشى الذى له النطق هو الانسان .

ثم قال (قده) يمكن ان يستدل على البساطة بضرورة عدم تكرر الموصوف فى مثل زيد الكاتب ولزومه من التركب واخذ الشيء مصداقا اومفهوماً فى مفهومه فانا اذا قلنا الانسان ناطق معناه على دخول الذات مصداقا الانسان انسان ناطق وعلى دخول الذات مفهوماً الانسان شيء له النطق فالموصوف بالنطق شيئان الانسان والانسان فى قولنا الانسان انسان ناطق او الشيء والانسان فى قولنا الانسان شيء له النطق فان الانسان يكون مصداق الشيء فى الجملة الاولى فيكون فى حكم تكرار الموصوف و هكذا اخذ مفهوم الشيء وحيث لا يكون كذلك بالوجدان فلا يكون الذات داخلة فى المشتق وهذا الكلام لعله (قده) اخذه عن الميرزا الشيرازى فانه تصور اربع نسب فى مثل زيد قائم

اثنتان من النسبة تامتان واثنتان ناقصتان لانه اذا قلنا زيد قائم على فرض دخول الذات يكون نسبة بين القيام وزيد المذكور تامة ونسبة مع ماهو داخل فى قائم تامة ايضاً من جهة ان كل نسبة ناقصة تتقدمها نسبة تامة فان الاوصاف قبل العلم بها اخبار و نسبة ناقصة وهى هذه وما فرض تاماً لان جملة زيد قائم بعد العلم بها تصير وصفا يعنى يرجع الخبر الى الوصف فتصير مثل زيد العالم والجواب عنه هو انه لو كانت الذات التى داخلة ذاتا شخصية مثل زيد واحمد وتقى كان لكلامه وجه ولكن لا تكون كذالك بل ذات مبهمة وهذه النسبة توجب تطبيقها على الخارج .

فى الاستدلال على ان المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدء

واستدل عليه اولا بان الوضع للاعم يحتاج الى جامع مفقود فى البين و ثانياً بان آيات الوضع توافق مع القول بالتلبس دون الاعم بيان الاول هو ان الشىء مع الشرط يباين مع الشىء اللابشرط فان المتلبس بالمبدء غير ما لا يتلبس به فكيف يمكن اخذ جامع بين المتباينين ولا يكون الزمان دخيلا كما عن بعض الاعيان لنقول الذات بلحاظ الزمانين تنقسم الى حصتين حصة مقارنة فى الماضى وحصة غير مقارنة بالمبدء فى الحال فيكون ماهو الجامع بين الحالين هو الذات المنحفظ بلحاظ الماضى والحال فان المشتق موضوع اما لنفس الوصف او هو مع الانتساب بذات ما وعلى اى تقدير لا تكون الذات الشخصية دخيلة فيه لتصير وجه الجمع بين الفردين من الصفة فلا يمكن ان يقال ان الحدث جهة تعليلية وحدوثه لا يكون دخيلا فى البقاء فان زيداً وان كان ضارباً ويكون حدوث الضرب فى الماضى ولا يكون فى الحال وزيد باق بحاله ولكن لا يكون دخيلا فى المشتق ليصير وجه الجامعية .

وغاية ما يمكن ان يقال لتقريب الجامع هو ان المشتق يكون هو الوصف مع النسبة الى ذات ما مبهمة وصرف الخروج من العدم الى الوجود ولو فى زمان يكفى لصدق هذا فيكون مهملا من جهة البقاء ويصدق على الفردين الواجد والزايل وفيه ان هذا المفهوم

اذا اردنا تطبيقه على الفرد الخارجي يوجد لامحالة فردان ماله الوصف وما هو فاقد له ولا يخفى تباين الواجد للفاقد ولا يكون لنا جامع بين الوجود والعدم فاول ما يلزم على القائل بالعدم اشكال عدم وجود جامع في البين واما آيات الوضع للمتلبس فمنها التبادر وهو حسب ارتكاز العرف يكون في صورة التلبس بالمبدء فان العالم يقال عندهم لمن يتصف بصفة العلم لا لمن زال عنه العلم ويكون فعلا جاهلا .

وقد اشكل عليه اولا بان هذا يكون من غلبة الاستعمال في ذلك والجواب عنه واضح لان كثرة الاستعمال في الفاقد مع العناية شايعة ولكن مالاعناية في صدق المفهوم عليه حقيقه هو الواجد للصفة وثانياً بان المشتق على ماقلتم لايكون فيه الذات بل هو لنفس الحدث ولازم ماذكر هو دخل الذات في الصدق وعدمه وهذا الاشكال وان كان متينا ابتداء ولكن الجواب عنه هو ان الحدث لما يكون من اطوار الذات واحوالها وافعالها ولا يوجد بدونها يكون لها نحو دخل فيه .

واستدل عليه ثانياً بتضاد العناوين مثل القائم والقاعد فانه لا يصدق احدهما حين صدق الاخر ومنه يعلم أن المشتق حقيقة في المتلبس بالمبدء فقط وقد اشكل عليه بان هذا مصادرة على المطلوب لان تضاد المبدئين وهو القيام والقعود والجهل والعلم لا يوجب تضاد العنوانين من العالم والجاهل والقائم والقاعد ليفيد المستدل فان من الممكن ان يكون في الوضع توسعة على صدق ذلك ولو بعد الانقضاء ويجب ان يستدل على انه لم يوضع له اللفظ وادعاء عدم الوضع لا يكون دليلا عليه .

لا يقال ان المشتق اما ان يكون هو الذات مع المبدء او المبدء فقط ولا يكون الذات ملاحظة بنفسها فلو كان هو الاول يكون المدار على المبدء وان كان الثاني ايضاً فهو واضح فلا شأن للذات فيكون تصديق التضاد بين المبدئين هو التصديق بالتضاد بين العنوانين لانا نقول يمكن ان يقال بان الحدث وجوده الحدوثي يكفي للبقاء ايضاً فاذا وجدت صفة الضاربية في زمان من الازمنة يكفي الحدوث للصدق ولو حين العدم .

فان قيل ان دعوى المستدل هو ان الارتكاز العقلائي على عدم صدق العنوانين

فى آن واحد فلا مجال لدعوى ذلك نقول يمكن ان يستدل المانع بان الارتكاز على خلافه الا ان اللذى صار سببا لعدم القول بالاعم هو عدم امكان تصوير جامع للاعمى ليكون هو الموضوع له للفظ .

واستدل ثالثا للوضع لخصوص المتلبس بصحة سلب العنوان عن المنقضى عنه- المبدء بالحمل الشايع الصناعى والاولى الذاتى فان غير الضارب فعلا لا يصدق عليه انه ضارب وهذا لاغبار عليه اصلا الا انه اشكل عليه من قبل ونقل المحقق الخراسانى (قده) الاشكال واجاب عنه وهو ان السلب اما يكون مطلقا او مقيداً بحين الانقضاء فان كان المراد به هو المطلق الشامل للمتلبس ايضاً فهو خلاف الوجدان وان كان المراد هو السلب حين الانقضاء فقط فلا يكون صحة السلب مطلقاً حتى يكون دليل الوضع لغيره فان صحة السلب المطلق تكون دليل الوضع لا المقيد بحال الانقضاء .

وفيه ان هذا من اشتباه الحمل الاولى الذاتى مثل الضارب ضارب بالحمل الشايع- الصناعى مثل زيد ضارب فان الاول يجب ان يكون السلب بالنسبة اليه فى جميع الاحوال واما اذا كان من قبيل الثانى فحيث يكون للذات حالتان حالة الانقضاء وحالة التلبس فبلحاظ احدى الحالتين يصح السلب وهو حال الانقضاء وبلحاظ حال آخر لا يصح وهو حال التلبس ولا يكون التقييد زمانياً حتى يقال المتلبس فى زمان صادق عليه الوصف و فى زمان يسلب عنه فكيف يكون السلب مطلقا فالذات بلحاظ حال الانقضاء يكون مسلوباً عنها الضرب مطلقا وهى بالنسبة الى حال التلبس تكون مصداقا للوصف مطلقا .

فما عن بعض الاعيان من ان الضرب والذات كل واحد منهما لا يكون قابلا للتقييد فلا يرجع القيد الى الضارب اى قيد الانقضاء مندفع بان الضرب مستقلا اللذى يكون هو مادة للضارب لا يقبل الصدق على ذات ضرورة عدم صحة زيد ضرب بحمل المصدر عليه فما هو قابل للحمل يكون الضارب والقاتل وامثاله وحيث تكون الذات المحمولة عليها الصفة ذات حالتين حالة الانقضاء وحالة التلبس يمكن السلب ببعض التقادير وهو حال الانقضاء دون حال التلبس .

لايقال السلب عدمي محض فكيف يمكن تقييده بحال الانقضاء فان القضايا السالبة لايكون فيها ربط سلبي بل يكون سلب الربط لانا نقول ان هذا منوط بتسليم ان الامر كذلك ولكن التحقيق ان السوالب يكون لها ربط سلبي لاسلب الربط والالانعقد قضية ضرورة عدم انعقادها من المتفرقات ومن هنا ظهر ان السلب حال الانقضاء بلحاظ حال التلبس ايضاً غير صحيح ضرورة ان الحمل في زيد ضارب في الامس حين التلبس حقيقة ولو لم يكن التلبس حين التكلم فالاشكال في المقام مندفع بحذافيره

في الاستدلال على ان المشتق حقيقة في الاعم من المتلبس

وقد استدل الاعمي اولا بالتبادر وهو على فرض تصوير الجامع وان كان قريباً و لكن الذي يوجب عدم الوجه له هو عدم تصوير الجامع .

وثانياً بصحة حمل المقتول والمضروب على من انقضى عنه القتل والضرب وحيث ان اسم المفعول والفاعل متضايفان فلا فرق بينهما وما اجابوا بان بينهما فرق من جهة المادة مما لاوجه له ضرورة عدم الفرق بين المادة في الضارب والمضروب والصحيح ان يقال انهما وان كانا متضايفين لكن الصدق في اسم المفعول يكون ايضاً على نحو المجاز لا الحقيقة وله باب واسع .

وثالثا باستدلال الامام عليه الصلوة والسلام تاسيا بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم كما عن غير واحد من الاخبار بقوله تعالى لاينال عهدي الظالمين على عدم لياقة من عبد صنماً او ظلم ظلماً آخر للخلافة والاستدلال بهذا يتم على فرض ان نقول عدم الظلم مطلقا شرط للخلافة وان لم يكونوا حينها ظالمين وان يكون زمان الجري والتلبس متحدا على وجه اللزوم في صدق المشتق وان لايكون الحدوث اي حدوث الظلم كافياً بقاء فان بعض افراد الظلم له البقاء كالغصب فعليهذا يمكن ان يكون موضوعاً للاعم و كل ذلك ممنوع اما عدم الظلم حين الخلافة فانهم كانوا ظالمين بحيث انه نقل أنهم يعبدون الصنم في الخفاء وفيهم ساير انحاء الظلم فكانوا ملتبسين به حين الاستدلال.

و اما اتحاد زمان التلبس والجرى فقد مر منعه من انه ان قلنا زيد ضارب فى الامس بلحاظ ظرف التلبس يكون على نحو الحقيقية (١) واما عدم دخالة الظلم حدوثا للبقاء فهو ايضاً لما تكون الخلافة من الشؤن العظيمة فنفس الظلم فى زمان ما تكون علة لصدقه بقاء فلا يكون هذا الاستدلال للاعمى بهذا البيان تاماً على انه يكون الكلام على نحو القضايا (٢) الحقيقية اى كل من كان ظالماً لا ينال عهد الله لان هذا الشخص ظالم اولا ويكون من باب عنوان المشير فتحصل عدم تمامية ادلة القائلين بالاعم وان المشتق حقيقة فيمن تلبس فقط.

التنبيه الثانى فى الكفاية

قد مر البحث عن التنبيه الاول وهو البحث عن البساطة والتركيب فى المشتق قبل، الاستدلال لدخالته فيه و هنا تعرضنا للتنبيه الثانى و هو ان الفرق بين المبدء والمشتق هو كون الاول بشرط لا والثانى لا بشرط بحيث ان الاول لا يكون قابلا للحمل فلا يقال زيد علم والثانى قابل له مثل ان يقال زيد عالم ضرورة ان الحمل كما مر فيما سبق يكون نحو اتحاد بين المحمول مع الموضوع ونحو اختلاف فهنا يكون الاختلاف من جهة المفهوم والاتحاد بنحو الهوهوية فى الوجود كذا عبر المحقق الخراسانى قده ونسبه الى الفلاسفة ورد الفصول الذى توهم ان المراد انما هو بيان التفرقة بهذين الاعتبارين بلحاظ الطوارى و العوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد للابشرط و بشرط لا.

---

(١) هذا يرجع الى عدم اشتراط اتحاد زمان التلبس والجرى فى خصوص الخلافة فانه ولو لم يتلبس حينئذ يكفى التلبس فى زمان ما ولا يصدق عليه الظالم فعلا ويكون الاستعمال على القول بالتلبس مجازياً

(٢) كون القضايا حقيقيه غير مربوط بالمقام فانه يحتاج الى موضوع ومنطبق ويجب احراز موضوعه فان قلنا بالاعم فهو الموضوع وان قلنا بالاخص فهو.

فاشكل بان العلم و لـو اخذ بنحو اللابشرط لايقبل الحمل فقـال المحقق الخراسانى (قده) بان ذات المفهومين بحيث تابى احديهما عن الحمل والاخر لايابى عنه وبعبارة اخرى قال المراد بالمبدء هو المشهورى مثل الضرب والعلم لا الواقعى اللذى لاتكون لههيئةفان الضرب والعلم لهماهيئة والمبدء الواقعى يكون كالهيولى مع الصورة فان المادة الواقعية وان كانت فى الضرب والضارب واحدةولكن المشهورية لاتكون كذلك حتى يشكل عليه الفصول بماذكره .

والجواب عن المحقق الخراسانى (قده) هو ان المبدء الحقيقى حيث لايكون له استقلال لايمكن ان يكون ماخوذا بنحو اللابشرط وبشرط لاحتى يقال لا نريد منه الحقيقى بل المشهورى بل معنى المشتق هو نحو مفهوم ناعتى وهوعين الحمل لانه لايابى عن الحمل فان الضارب لايرى الاملفوفا بذاتما بخلاف الضرب فان ذاته بحيث لا يمكن تفوه الحمل بالنسبة اليه فكلامه (قده) خال عن اللطف لعدم دخالة اللابشرط وبشرط لافى الميز بين المشتق والمبدء حتى فى المشهورى من المبدء.

التنبيه الثالث فى مناط الحمل:

لاشبهة ولا ريب فى ان الحمل المفيد هو ما يكون له نحو اتحاد من جهة وافتراق من جهة والمراد بالاتحاد ان كان الخارجى فلامعنى للحمل ضرورة اتحاد الموصوف مـع الصفة فيه و فايدة الحمل هى تطبيق المفهومين المتغايرين علـى مصداق واحد وليس من حمل الكل على الجزء بان يقال زيد عالم بحمل العلم الكلى على زيد الجزئى ولاشان لاعتبار اللابشرط و بشرط لابان يقال ان المفهوم اذا اخذ لابشرط يقبل الحمل واذا اخذ بشرط لالايقبل فالاتحاد يكون بنحو الهو هوفى الخارج كماعن الخواجة نصير الدين (قده) ونظرائه والاختلاف يكون بنحو المفهوم.

وبعبارة اخرى ان لفظ الضارب كمامر انه يكون فى نفسه بحيث يجب ان تكون ذات ماداخلة فى مفهومه ففى الحمل يعين مصداق تلك الذات فلايكون من اتحاد العلم مع الذات

حتى يقال انه محال اومن حمل الكلي على الجزئي ضرورة انه لو قيل بذلك يلزم ان تصير الذات الجوهرية مع العلم العرضي واحدة على ان العلم الخارجي يكون مطابق المادة والذي نذكره يكون الذي هو في هيئة ضارب لامستقلا فتحصل ان وجه الاتحاد المصداق ووجه الافتراق المفهوم ولا يرد الاشكالات.

التنبيه الرابع مما في الكفاية

هو ان اللذي استفدنا من مامر هو ان المشتق عبارة عن ذات قام بها المبدء وحيث ان صفات الله تبارك وتعالى من العلم والقدرة و سايرالصفات الثبوتية يستحيل فيها القيام بنحو التعدد المفهومي والذاتي حتى تكون الذات منحاظة والصفة ايضاً كذلك صارت محل الاشكال حتى قال صاحب الفصول (قده) حمل الصفات عليه تعالى لايكون بنحو الحمل على العباد بل يكون بنحو المجاز فان العلم يكون نفس ذاته وهو ضعيف جداً ويتلوه في الضعف مافي الكفاية من التغاير المفهومي والدليل على رده هو انا اذا قلنا الله تعالى عالم اما ان يكون الحمل كالحمل في قولنا الانسان عالم او يكون معناه حمل ضد العلم عليه تعالى وهو الجهل او يقال لامعنى له اصلا والاول يكون اللازم منه التعدد على زعمهم في ذاته تعالى والثاني يلزم منه الكفر والثالث يلزم منه التعطيل فعلى فرض القول بالمجازية كيف يمكن استلزام ماذكروه مع لزوم الكفر والتعطيل واما القول بالتغاير المفهومي واتحاد المصداقي فان كان المراد منه ان العلم شيء والذات شيء آخر فهو وان كان صحيحاً ولكن لاربط له بالمقام.

وان كان المراد هو عروض الوصف على الذات فهو رجوع الى الاشكال ومن هنا ظهر رد كلام بعض الاعيان من ان مبدء العلم عين الذات لان الذي يحمل يكون المفهوم الاشتقاقي المحمول والكلام فيه لافي مادة العلم.

واجاب شيخنا العراقي (قده) بان الناس غافلون عن الدقة الفلسفية فاذا قالوا الله تعالى عالم معناه ان الانكشاف بالنحو الذي يكون عندنا يكون عنده ايضا فهو عالم

بالامور كما نحن عالم ببعضها.

وفيه انهذا لايكون حلاللاشكال بل يكون من الالتزام به فانالانكون بصدد ان العوام كيف يفعلون فانهم ربما يقولون مالايعلمون.

فالصحيح ان يقال انالذى نسب الى اهل الادب من انهم يعتبرون القيام بالذات فى المشتق ممنوع فان مرادهم بالقيام ليس الاوجود المبدء وهو فيه تعالى ايضاموجود ولانحتاج الى القيام الى شيء فانالعقل والعاقل والمعقول متحد.

التنبيه الخامس فى الكفاية(١)

فى ان المشتق ربما يصدق والمادة قائمة بالغير فان المضروب يكون الضرب فيه وينسب الى الضارب اوالالم فى المولم بفتح اللام فينسب الى المولم بالكسر فكيف المحيص عن ذلك مع ان اللازم قيام المبدء فى الفاعل ايضاً فاجابوا عن ذلك بان المادة فى الفاعل والمفعول مختلفة فهى فى الثانى يقتضى البقاء دون الاول.

والجواب عنه ان المادة واحدة والاختلاف بالهيئه فى الضارب والمضروب ثم الى هنا تم البحث عن المقدمة ويتلوه البحث عن المقاصد (٢).

---

(١) اقول الضرب والايلام ينسب حقيقة الى الفاعل حين التلبس كما مرفالاستعمال مجازى فيه واما فى المضروب ايضاً فما هوموجود هواثر الضرب لاالضرب فانه كان فعل الفاعل وقد انقضى وفى المولم بالفتح اذا كان الالم باقياً يكون لقابلية المادة لبقاءالالم فيه فالفرق بالتلبس وعدمه لاغير

(٢) : اقول وفى الكفاية تنبيه سادس لم يذكره مدظله اما خوفا للاطالة اولاتضاحه من المباحث السابقة .

المقصد الاول فى الاوامر

وفيه فصول الفصل الاول فيما يتعلق بمادة الامر وفيه جهات.

الجهة الاولى فى معانى الامر فانظر الى مافى الكفاية من المعانى المتعددة من الطلب والشىء والشان وغيره.

ثم انه اختلف فى انه هل كان الصدق على المعانى المتعددة بالاشتراك اللفظى اوالمعنوى اوحقيقة فى احد المعانى ومجازفى البقية وان كان لاثمرة فقهية فى البحث عن ذلك فانا اذا استظهرنا الطلب وارادة المولى يجب لنا المتابعة سواء كان الاشتراك لفظياً اومعنوياً فان المناط على الظهور ولكن نحن نبحث عنه تبعاً للقوم فقال شيخنا النائينى (قده) أن المعانى يكون على نحو الاشتراك المعنوى واستدل بان مفهوم الشىء يكون منحفظاً فى جميع الاطوار و الخصوصيات لانه مفهوم عام.

وفيه ان الشىء يكون جامعاً، عنوانياً فوق المقولة ولا يكون جامعا معنوياً بحيث يكون كل مصداق منه موافقاً مع الاخر واماعلى فرض القول بانه حقيقة فى بعض المعانى ومجاز فى الاخر فايضاً لاثمرة له لان اصالة الحقيقة عند عدم القرينة لاتكفى للظهور مع التبادر فهو سواء كان مشتركاً لفظياً اومعنوياً اوحقيقة او مجازاً لاثمرة فى بحثه من الجهة التى كنا بصددها.

الجهة الثانية فى ان الالفاظ التى تستعمل تارة بنحو امرتك وتارة بنحو آمرك بكذا ان كان المراد بالثانى اطلب منك كذا فلااشكال وان كان المراد انشاء الطلب بهذا اللفظ فقد اشكل عليه بانه يكون دوراً لانه اذا قال آمرك بكذا قاصداً بذلك اظهار طلبه بهذا اللفظ يكون من الدور لان معنى الامر هو الطلب فى حال اظهاره للمخاطب بما يدل عليه فاذا كان اظهار الطلب بنفس هذا القول لزم تحقق معنى اللفظ بنفس استعماله فيه فتحقق المعنى متوقف على الاستعمال وهو متوقف على تحقق المعنى قبله وقداجاب شيخنا العراقى (قده) عن الاشكال بان اللفظ مستعمل

في نفس المفهوم فيكون الاستعمال متوقفاً على تحقق المفهوم في مرحلة مفهوميته لافي مرحلة وجوده خارجاً ففي المقام يتوقف تحقق وجود مطابقه ، في الخارج على الاستعمال لاتحقق مفهومه وفيه انما كان من شئون الاستعمال وهو الابراز اخذ في المفهوم ولايمكن ذلك كمامر منافي المعاني الحرفية عند نقل كلام المحقق الخراساني قده من عدم امكان اخذما كان من ناحية الاستعمال في المفهوم وثانياً (١) انه يكون طريق الاثبات فكيف يمكن ان يكون واسطة في الثبوت فانه على فرض كونه طريقا للابراز يكون واسطة في الاثبات وبلحاظ نفسه يكون هو الابراز وواسطة في الثبوت اى علة له والشيء الواحد لايكون حاكياً ومحكياً .

الجهة الثانية في ان العلو والاستعلاء شرط في كون الامر واجب الامتثال ام لا وهذا ايضا مما لا فائدة فيه فقها لان البحث فيه بعد استفادة وجوب الامتثال من الظهور مما لافائدة فيه فرب من استعلى ولايجب اطاعة امره كالمتكبر ورب عال يفهم انه لايريد المطلوب جزماً اويكون بنحو الالتماس ولو كان الطلب عن جد كامر السائل يعني الفقير باعطاء الدرهم وانما تظهر الثمرة في صورة كون مادة الامر موضوعة لحكم شرعي مثل ان يقال اطع امر الجبار فانه يجب البحث في انه هل يجب اطاعة امر الجبار العالي او المستعلي اومطلقاً وكيف يمكن ان يقال بذالك والحال ان اوامر الشرع كثيراً مايكون بنحو احب وينبغي ،ونواهيه بنحو لاينبغي وابغض فليس لمادة الامر دخالة فيما هو المهم ليجب توضيح ان الامر ماهو فمتى كشفنا ارادة المولى يصير الكشف

---

(١) هذا الوجه مما قبله العراقي قده كما في تقريرات الاستاذ عنه (ص١٩٦) ولكن اصل الاشكال مما لاطائل تحته فان معنى آمرك بالضرب هو اطلب منك الضرب بالظهور العرفي ولو انقلبت هذه العبارة بعبارة بعيدة عن الذهن ليلزم منها الدور يكون من تضييع الوقت وان شئت قلت هذه العبارة كاشفة عن الارادة والطلب واما وجود الارادة فهو معلول لعلله ولايتوقف على الابراز فرب ابراز لايكون عن الارادة الجدية ورب ارادة لايكون لها مبرز .

موضوعا لحكم العقل بوجوب الامتثال والتبادر دليل ذلك وصحة سلب الطلب عن غيره دليل عدمه .

الجهة الثالثة في انه هل يكون فرق بين ان يكون الطلب بمادة الامر مثل امرك او بصيغته كأن يقول صل واضرب فانه قد قيل بان الاولى صريحة في الوجوب دون الثانية وفيه ان الدليل عليذلك اما ان يكون الوضع المنكشف بالتبادر اومقدمات الحكمة وكلاهما يقتضي عدم الفرق اما الاول فلانه لايرى فرق عندالعرف بين قول القائل امرك بالضرب وبين قوله اضرب من جهة وجوب الامتثال والمذمة على ترك المامور به واما الثاني فهو ان يقال ان الاستحباب يكون مفاد الامر المحدود القاصر عن ارادة الوجوب فاذالم يبرز الحدو كان المولى بصدد البيان فلامحالة يكشف الوجوب وهو مشترك بين الصيغة والمادة .

ثم قداستدل لدلالة الامر على الوجوب بالاية الشريفة (فليحذر الذين يخالفون عن امره) وبقوله تعالى (ومامنعك ان لاتسجد اذامرتك) وتقريب الاستدلال ان التحذير يكون على المخالفة وهو يتوجه الى لب الواقع الذى هو المامور به ولافرق في طريق اثباته من حيث كونه بالمادة او بالصيغة .

وبالرواية عنه صلى الله عليه وآله وسلم لولاان اشق على امتى لامرتهم بالسواك وتقريبها مثل الآية ثم ان هذه الرواية دلت على ان الامر بالمادة يدل على الوجوب واما من جهة الامر بالصيغة فهى ساكتة ولايمكن ان يتخذ بعمومها ويقال كلما ليس للوجوب لايصدق عليه الامر ايضا لان اصالة العموم تكون في صورة الشك في الحكم وهى لاتثبت الموضوع فاذاقيل اكرم العلماء وشك في زيدانه عالم ام لا لايكون في وسع العموم ان تثبت ان زيدا عالم اوليس بعالم ففى المقام ايضا لايثبت ان الامر بالصيغة امر بعموم قوله عليه السلام لامرتهم وبعبارة اخرى هذه الرواية تدل على ان الامر واجب الاطاعة وباطلاقها تشمل كل مايصدق عليه الامر ولايكون في خصوص الامر بالمادة وان كان هو المتيقن على الفرض فان صدق الامر على ما كان بالصيغة يجب اطاعته وتظهر الثمرة في صورة كون مادة الامر تحت

الحكم مثل ان يقال اطع امر الجير ان كما مر فانه يجب ان يثبت أن اى الكلمات امر ليكون موضوع الحكم فلو لم تكن الصيغة من الامر لا يشملها الحكم .

الجهة الرابعة فى الطلب والارادة واتحادهما :

لا يخفى ان البحث هنا تاره يكون لغوياً وهو فى تعيين مفهوم اللفظين وتارة فلسفياً بعنوان انه هل يكون فى النفس شيء غير الجزم والعزم اللازم منه الطلب وهو يسمى بالارادة امْلا وكلاهما خارجان عما نحن بصدده فان البحث الاصولى يلزم ان يكون منتجاً فى الفقه وهو ان يقال ان الموضوع لحكم العقل بوجوب الاطاعة هل يكون الطلب ولو خلى عن الارادة او يكون الموضوع له هما معاً .

فذهب الامامية بان الاحكام تابعة للارادات النفسانية ومنها ينشأ الطلب والاشاعرة على ان موضوع الحكم هو الطلب فقط ولا يكون للارادة دخل .

واستدلوا عليه اولا بان الكفار والعصاة مكلفون بفروع الدين اجماعاً مع انهم لا يعملون على طبق التكليف فلو كان الطلب مطابقاً للارادة يلزم تخلف ارادة الله تعالى وهو محال لانه يلزم منه نفى القدرة و العجز عنه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وثانياً بانا مجبورون فى اعمالنا فكل ما يقع لا يكون بارادتنا والارادة انما تتعلق بامر اختيارى فيكون ما تعلق به الطلب غير مراد الله تعالى تشريعاً بل هو طلب فقط .

والجواب عن الاول ان الاشكال يكون من عدم التوجه والميز بين الارادة التكوينية والتشريعية فان التكوينية لا يتخلف عنها شيء كما فى ساير الموجودات واما التشريعية وهى وقوع الفعل عن اختيار المكلف لا يلزمها الوجود حتما بل لو حصل بدون الاختيار يكون خلاف ما اراد الله تعالى بل يمكن ان يقال فى التكوينيات ايضاً بعضها يكون كذالك فانه تعالى اراد وجودنا فى هذه البرهة من الزمان لا قبلها ولا بعدها فلو وجدنا قبل ذلك الزمان كان خلاف ارادته تعالى .

والجواب عن الثانى انه يكون اعمالنا بالاختيار وجداناً وليس يدنا كيد المرتعش

وكل برهان يجب ان يرجع الى الوجدان فان بقينا في الاشكال من جهة البرهان فحيث يخالف وجداننا ننكره ثم على ما يقول هذا القائل اى معنى للطلب غير الارادة وايضا فلاى سبب جعل التكليف فان مجارى الامور على ذلك بيد الله تعالى على ان الاشعرى منكر للحسن والقبح العقلى فلاى جهة يكون البعض مؤمناً والاخر كافراً .

ثم انه ربما يقال بان مفهوم الطلب ربما لا يكون كاشفاً عن الواقع لان لنا الاوامر الامتحانية وفيه ان الامتحانى يكون صورة امر لا واقعه ونحن فى مقام الاثبات نكشف عن الطلب انه يكون مطابقاً للارادة الجدية ولا تكون المصلحة فى الامر فقط والثمرة استفادة ملاك الحكم مع كشف الارادة وسيجىء بيانه .

لا يقال ان فى كلام صاحب الحاشية على المعالم (قده) هو ان فى النفس شيء غير الطلب وهو الارادة والاختيار وتبعة شيخنا العراقى والنائينى (قدهما) لكن الاول (قده) يقول بان فى النفس شيء قبل الطلب والثانى قده يقول بانه بعد الطلب .

اما بيان وجود الارادة والاختيار بعد الطلب فهو انه لا شبهة ولا ريب فى ان فى النفس شيء بعد تصورها شيئا والتصديق بفائدته والجزم والعزم وهو الاختيار على ان تظهره او تمنع من اظهاره وهذا هو الاختيار فهو غير الطلب وبعده على فرض تعدد الطلب والارادة واما بيان كون الاختيار قبل الطلب فهو ان النفس بعد تصورها الشيء والتصديق بفائدته لها ان تختاره وان لا تختاره ولا تريده ثم بعد ذلك يطلبه وتدل على ما ذكر الرواية المعروفة فى الكافى بقوله عليه السلام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين . والامر بين الامرين هو الاختيار .

لا نا نقول ان الجواب عنه محتاج الى مقدمة وهى ان الاعراض ربما يكون له وجود مستقل مفهوما لكنه غير مستغن عن الموضوع خارجا مثل البياض الذى يمكن انفكاك الجسم عنه وبعضه محتاج فى الوجود ومعلول لشيء آخر لا ينفك عنه مثل الحرارة بالنسبة الى النار فانها لازمها ثم الاختيار بالنسبة الى النفس يكون كذلك فانها فى اختيارها مجبورة فانه غير اختيارى لها وكل ما كان من مبادى الاختيار يكون على نحو الشرطية لا العلية فمبادى الاختيار اختيارى ونفسه غير اختيارى .

اذاعرفت ذلك فنقول لاشبهة فى وجود الاختيار فى انفسنا ولكن هذا غير مربوط بما نحن بصدده لان المقصود هو كشف ان الطلب هل يكون عن ارادة بعثية اولا فنحن نقول يكشف الخطاب عن ارادة جدية هى الباعثة على التحريك نحو المطلوب والا فلا دليل على البعث ولا يضر بما ذكر وجود كل صفة من الصفات فى النفس ومنها الاختيار وعلى فرض التعدد يكون القبل هو الارادة والطلب متأخر عنها .

ثم انه ربما يقال كما عن شيخنا الحائرى (قده) ان نفس القصد بدون المتعلق ربما يكون له فائدة ومنها قصد اقامة العشرة ولو لم يكن بناء المسافر على الاقامة فانه يترتب عليه تمامية الصلوة ولو لم يكن تحقق للمقصود فى الخارج ومن المعلوم ان الارادة هنا لها الموضوعية (١) ولا يكون الاحتياج الى احراز الطلب وان كان كلامه (قده) غير تام فى هذا الفرع كما سيجىء آنفا .

وقد اشكل على المحقق الخراسانى (قده) السيد محمد الفشاركى (قده) بان الطلب والارادة لا يكونان متحدين و فائدة القول بالتعدد هو ان الارادة ربما تكون مع الطلب فلا كلام وربما لا تكون بل يكون الطلب فقط وتكون المصلحة فى الانشاء فقط كما ان التمنى والترجى كذلك فانه ربما تكون المصلحة فى نفس ابراز ذلك فالمصلحة فى ذاتهما لا شىء آخر وهو المتعلق وعدوا منه كما عن شيخنا الحايرى (قده) قصد العشرة ولو لم تكن الارادة الواقعية على الاقامة فان نفس القصد يترتب عليه ثمرة وهى اتيان الصلوة تماماً وكذلك التمنى والترجى لغرض من الاغراض .

وفيه ان ما كان طريقيا لا يتصور فيه ذلك فان اقامة العشرة مالم تكن لم يكن لقصدها اثر وكيف يمكن ان يقصد الاقامة مع ان قصده على خلافها ولا ينقلب الشىء عما هو عليه فان الاقامة لا تنقلب عما هى عليه بصرف قصدها مع عدم النظر اليها على انه يلزم الترجيح

---

(١) اقول ولا يخفى ان هذا الفرع غير مربوط بالمقام فان وجود المتعلق وعدم وجوده لاصل الارادة غير مربوط بباب الاوامر وان الطلب والارادة واحد فيه ام لا بل هذا بحث استطرادى فى المقام

بلامرجح فان كان للقصد دخالة في نفسه فكيف يجب ان يقصد اقامة العشرة بل يقصد شيئاً آخر ويترتب عليه الثمرة(١) .

ولوسلم ذلك يترتب عليه ثمرات منها تمامية الصلوة على فرض القول بان القصد مفيد اثر وقد مر ومنها في صورة القول بان كل امر يكشف عن مصلحة فيما انه اذا شك في القدرة العقلية فاذا لم يكن لنا مصلحة في الواقع لايجب الوقوع في العمل ليظهر الخلاف وعدمه واما على فرض كشف الارادة فيجب لئلا يقع في خلاف مراد المولى ومنها ما اذا اسقط الخطاب عن الحجية فعلى فرض عدم الارادة لاشيء علينا من التكليف وعلى فرض وجودها فبالملاك يلزم الامتثال علينا وهو تابع في الوجود للخطاب حدوثاً لا بقاء كما(٢) في الخطاب بين المتزاحمين مثل ازل النجاسة عن المسجد وصل فانه على فرض عصيان الاول والاخذ بالثاني وان عصى لعدم التزامه بالفورية ولكن على فرض وجود الملاك للصلوة تصح به وعلى فرض عدم كشفه فلا .

الفصل الثاني في البحث عن مدلول صيغ الانشاء

فان الصيغ تارة يكون المراد بها ما هو الواقع من مدلولها مثل الامر والتمني والترجي فاذا كان في النفس مطلوب تعلق به الارادة فيكون اظهاره بالامر او باستعمال

---

(١) لو تم اصل المطلب يمكن أن يقول القائل بأن الدليل يفهم منه أن القصد الى الاقامة فقط له هذا الاثر لاقصد كل شئ ولكن لايكون الكلام تاماً من اصله ولايكون من ثمرات هذا البحث كما مر والمدار على الاستظهار من لسان الدليل

(٢) قدمر منا مراراً عدم صحة ذلك ضرورة ان الخطابات انحلالية ولانحرز مصلحة بعد سقوط الخطاب بالنسبة الى مورد لعدم القدرة مثلا تبعاً لصاحب الجواهر(قده) الا في الصورة اللتى امكن اثبات الامر بالترتب كما في صورة عصيان الاهم و الاتيان بالمهم وهو خارج تخصصاً لاثبات الامر فيها ففي مثل الازالة و الصلوة يمكن تصحيح الصلوة بالامر الترتبي لا بالملاك.

اداة التمنى و الترجى و كذالك الاستفهام فانه من الانشائيات وربما يكون المستفهم جاهلا فيستفهم باداته وربما يكون عالماً ويكون اظهاره لغرض آخر فيستفهم ليرى السامع انه لا يعلم ما استفهمه امتحانا له اولغرض آخر وهكذا غيره من الانشائيات .

والحاصل ربما يكون صورة امر وتمنّ وترج وغيره وربما يكون واقعه فيجئ في البحث في ان الموضوع له هو ماله الواقع او يكون باز اء الاعم منه فان المحقق الخراساني (قده) له كلام يقوله في كل مقام يناسبه وهو ان هذه الالفاظ وضعت لانشاء الطلب و التمنى وغيره سواء كان في النفس شيء اولم يكن فاذا تعلق ارادة بانشاء هذا المعنى لغرض من الاغراض ولولم تكن بالنسبة الى الواقع تكفي للاستعمال حقيقة ولم يكن الاستعمال مجازيا مطلقا حتى ان الله تبارك وتعالى اذا انشاء الاستفهام والتمنى وغيره يكون في حقه حقيقة لانه تعالى لا يلزم ان يكون جاهلا فيستفهم بل يستعمل اللفظ الموضوع لذالك في معناه لغرض كما يقول لموسى عليه السلام لفتح باب الكلام (وما تلك بيمينك يا موسى) و قال الحايري (قده) ان المصلحة تارة تكون في الشيء نفسه وتارة في انشائه فهي لازمة لكن على الوجه الاعم من ذات هذه الاشياء اومتعلقها .

ولكن التحقيق خلاف ذلك فانه قدمرمنا في مباحث المعاني الحرفية انها اخطارية لا ايجادية كما يفهم من عبارة المحقق الخراساني (قده) حيث يعبر بانه يوجد التمنى و غيره بالالفاظ والربط بين الموضوع و المحمول ربما يكون بعثياً و ربما يكون تمنوياً واخرى ترجوياً فان هذه الروابط معان حرفية يدل عليها هيئة الكلام فاذا قيل صل يدل على ربط شيء وبضميمة الاصل العقلائي من تطابق الارادة الاستعمالية للارادة الجدية يكشف ان الانشاء مطابق للارادة فلايكون معنى صل اطلب منك الصلوة ولا يكون حكاية عن الخارج ايضاً لانه ربما لايكون له خارج فان البحث لايكون في الخارج بل يكون اللفظ فانياً في المفهوم اولا ثم منه الى المصداق لو كان له المصداق في الخارج .

الفصل الثالث فيما يتعلق بصيغة الامر وفيه مباحث

المبحث الاول في المعاني التي استعملت الصيغة فيها وقد عدها في الحاشية على المعالم الى اثنين وعشرين ومنها التمني والترجي والتهديد والانذار والتسخر والاهانة والاحتقار واضطرب كلامهم هنا ايضا من جهة كون الاستعمال فيما الارادة فيه هل يكون على نحو الحقيقة او المجاز وجواب المحقق الخراساني (قده) هو الجواب السابق من ان وضع اللفظ للانشاء وجوابنا عنه هو الجواب .

وحاصله ان الاشكال غير وارد اما بالمسلك الذي عنه (قده) وهو ان وضع الالفاظ لاصل انشاء المعاني المختلفة من التمني وغيره واما بمسلكنا وهو ان صيغة الامر وانهى والترجي وعموم المعاني الحرفية وضعت للدلالة على ربط خاص بعثي وغيره ولا يكون هذا متوقفاً على وجود الارادة الواقعية في نفس المنشئ بوجود هذه الصفة فيها واحتجاج المولى يكون بابراز الارادة لا باصلها والاثر عليه لا عليها .

المبحث الثاني

في ان صيغة الامر هل وضعت للوجوب او الندب فيه خلاف وقد اشكل على عنوان البحث بانه لا معنى لقولنا انه هل للوجوب او الندب ضرورة ان الارادة الواقعية الازلية لا معنى لاستحبابها بل هي واجبة الوقوع غير قابلة للترديد واما المفهوم الخارجي وان كان قابلا لذالك ولكن لا يفيد البحث فيه لانافي صدد كشف ارادات المولى وهي شخصية وكذلك الربط البعثي فانه ايضا غير قابل للشدة والضعف فلا نحتاج الى آيات الوضع للوجوب او للندب وكذا لا يفيدنا جريان مقدمات الحكمة بان نقول يكون المولى في مقام البيان ولم يبين ما يكون دالا على الندب فهو دال على الوجوب لعدم تطبيقها في المقام لما سيجيء بل العقل بعد الابراز يحكم بوجوب المتابعة وترتيب الاثر بدون الشك لعدم قابلية الارادة الا لذالك .

والجواب عنه هو انه لقد اجاد فيما افاد من عدم تصوير الترديد في الارادة وفي قابلية المفهوم للتقسيم ولكن مع ذلك لا يكون لاشكاله مجال لانه ما فرق بين الارادة التكوينية والتشريعية ؛ فان ارادة العمل عن الفاعل المختار الذي يمكن ان يفعل وان لا يفعل يتصور فيها الرضا بتركه حتى يكون مستحباً وعدم الرضا به حتى يكون واجباً و ذلك بدال آخر وراء اصل الخطاب وكذلك الشدة والضعف و هذا الدال اما مقدمات الاطلاق التي توجب القول بالوجوب او التبادر ثم لا اشكال في مقدمات الاطلاق من جهة جريانها في صقع المفهوم فاذا شك في ان مفهوم الرقبة هل يكون معه قيد الايمان ام لا بعد قول القائل اعتق رقبة نقول لا يكون الايمان دخيلا ولو كان له دخل لبينه الآمر و هذا في المفهوم القابل للسعة والضيق لا شبهة فيه انما الاشكال فيما كان شخصا خارجياً مثل المقام الذي يكون الكلام في الربط البعثي الشخصي والشخص غير قابل للشدة و الضعف فان الطلب والارادة شخص ومن المعاني الحرفية التي لا يمكن تقييدها .

ثم ان صاحب الحاشية على المعالم قد اجاب عن الاشكال واجرى المقدمات ببيان دقيق ونحن نذكره جواباً للاشكال في المقام وهو ان شدة الارادة ايضاً ارادة مثل شدة الوجود واما ضعفها فهو امر خارج عنها واحتاج الى مؤنة زائدة فيمكن ان يقال لو كانت الارادة ضعيفة لبين المولى ضعفها وحيث ما بين فالصيغة دالة على ارادة الوجوب لا الاستحباب .

لا يقال هذا امر خارج عن مذاق العرف العام ولا يفهمه الا الاوحدي من الناس لانا نقول بهذا التعبير الفلسفي لا يفهم واما ان قلنا ان الارادة الشديدة يكون فيها المنع من الترك والضعيفة لا يكون فيها ذلك فهو مما يفهمه كل احد وبيانه الدقيق هو ما ذكره قده وجريان المقدمات يكون بالنسبة الى واقع الارادة وهو كما ذكره (رفع مقامه) و يكون موافقا للتحقيق عندنا .

المبحث الثالث فى الكفاية

فى ان الجمل الخبرية مثل يغتسل ويعيد وغيرهما التى تستعمل فى مقام الانشاء يكون استعمالها فيه مجازاً اولا فقال المحقق الخراسانى (قده) بعد عدم كون الاخبار شأن المولى فى مقام الشراعية وان الفعل لا يقع واقعاً فانه رب من يجب عليه الغسل او الصلوة ولا يأتى بهما عصيانا او نسياناً فلا بد ان يقال لا يكون المراد معناه الخبرى فيكون المراد بها الانشاء والطلب يستفاد منها بعد كون التهديد والتمسخر خلاف الظاهر وان الارادة الاستعمالية مطابقة للجدية بالاصل العقلائى فى المحاورات على ذلك وهذا النحو من التعبير يكون آكد فى الطلب من الانشاء ووجهه انه يخبر بلازم الطلب وهو وجود الارادة فى النفس و تفرض المصلحة بحيث يرى وقوعها فى الخارج فيخبر بانها توجد بقوله يعيد مع انها يمكن ان لا توجد للعصيان او النسيان .

وفيه ان الابراز الذى يكون لازمه الارادة بهذا النحو يكون دوريا لان(١) الارادة مالم تكن لا يصح حمل هذه الجملة على ابرازها ووجودها متوقفة على ابرازها فلا يمكن اثبات الطلب بهذه الجملة وهذا مثل ما اذا قلنا زيد كثير الرماد للازم معناه وهو انه سخى هذا ولكن لا بد ان نقول فى المقام بان هذه الهيئة الخبرية بعد عدم امكان حملها على معناها المطابقى يستفاد منها ربط المادة بالذات بربط بعثى ولكن هل يكون هذا الربط بنحو اللزوم بحيث لا يمكن ان يستظهر منه الاستحباب اولا ففيه خلاف من جهة احتمال

---

(١) لا يخفى ان الاخبار بعد حمله على الانشاء بما ذكر يصير وزانه وزان سائر الصيغ والارادة التكوينية يمكن ان تكون وان لا تكون فيهما والتشريعية منها ايضاً يتوقف احرازها على الطلب بالصيغة او بالاخبار ولكنها لا تتوقف على وجود الطلب بل متوقفة على عللها التكوينية فان الجملة بعد اصالة تطابق الارادة الاستعمالية مع الجدية ظاهرة فى وجودها ولو لم تكن فى الواقع وهذا الدور يكون فى كلامه مدظله الى آخر الاصول وفى اكثر الموارد يكون ملتزما بالاشكال واما ما يقوله من لا بدية الحمل على الانشاء فلو كان الاشكال وارد الاوجه للالتزام ←

آكدية الاخبار في البعث من الانشاء والحق عندنا انه مثل ساير الصيغ فان مقدمات الحكمة جارية في مقام احراز الوجوب (١)

المبحث الخامس في الكفاية في التعبدي والتوصلي

في ان اطلاق الخطاب هل يقتضي اتيان المأمور به بدون قصد القربة ويسمى الواجب توصلياً او معه ويسمى تعبدياً و يجب البحث في ذلك عن امور: الامر الاول في معنى التعبدي والتوصلي فقيل ان التعبدي هو الذي يكون مع قصد الامر والتوصلي ما لايكون كذالك وفيه ان البعث في كليهما يكون عن الامر فان من يدفن الميت ايضاً داعيه الامر بالدفن ولا يكون المايز المصلحة بان يقال ان المصلحة في التعبدي لاتتم الا ان يكون الاتيان بقصد الامر واما التوصلي فنفس العمل يكون متعلق الامر فيكون الاثر على الوجوب والواجب في الاول وعلى الواجب فقط في الثاني لان التعبدي والتوصلي كل واحد منهما يكون اتيانه بقصد الامر نعم ربما لايبقى موضوع التكليف كمن يكون مأموراً بتطهير الثوب فوقع في الماء حين النوم اوحين الغفلة فانه يكون مثل ان يأكل الذئب الميت قبل دفنه فان وقوع المأمور به يكون في الخارج بدون قصد الامر لانه ماصدر عن الفائل المختار .

فان قلت التقرب حاصل في التعبدي دون التوصلي قلت مامعنى القرب فانه ان كان المراد منه اتيان العمل بداعي امر الله تعالى فانه حاصل في التوصلي ايضاً اذا اتى

← به في مقابل البرهان ولكن حيث وردفي لسان الشارع في مقام البعث لابد له من الالتزام بهذا النحو لكن مع عدم ورود الاشكال و هو كلام من قال بان الاخبار يكون بوجود المقتضى لوجود المقتضى و الحق عدم لزوم الدور كمامر فان الارادة متوقفة الوجود على عللها التكوينية

(١) المبحث الرابع في الكفاية في أن الامر اذا لم يكن حقيقة في الوجوب هل يكون ظاهرا فيه ام لا ولم يتعرض له مدظله و لعله لوضوحه مماسبق .

بهذا الداعي كذلك .

لايقال المايز في صورة عدم القصد فان عدم قصد الامر في التعبدي مضر بالامتثال بخلاف التوصلي فانه صحيح ولو بدون قصده كما في حال النوم والغفلة اذا وقع الثوب - النجس في ماء عاصم فانه يطهر بدون القصد بخلاف مثل الصلوة لو فرض صدورها عمن هو كذلك فانها لاتصح لعدم قصد الامر الذي هو جزء لانا نقول هذا يكون من باب انهدام الموضوع فان الصلوة ايضاً اذا لم يكن شرطها وهو الطهارة موجوداً بفقد الطهورين تسقط (١) .

وقال شيخنا النائيني (قده) ان المايز هو ان الملاك والمصلحة في التوصلي واضح فانه يكون نفس وقوع الفعل مثل الدفن من اي شخص كان وباي نية كان بخلاف التعبدي فانه لاتكون المصلحة معلومة فيه مثل رمي الجمرة والجواب عنه ان هذا لايوجب ان يكون احدهما تعبدياً والاخر توصلياً فان معلومية الملاك وعدمها لاتكون سبباً لصيرورة الواجب تعبدياً او توصلياً فالتحقيق ان يقال في الميز بينهما هو ان التعبدي يكون له شرط زائد عن الشرع وهو اعتبار قصد الدعوة وهو شرط شرعي للعبادة ولايكون في - التوصلي هذا الشرط وهذا هو المايز الثبوتي وهذا الشرط وان كان دخيلا في المصلحة

---

(١) اقول ان الكلام في صورة الالتفات ايضاً قبل سقوط الامر بواسطة عدم الاتيان بالمامور به مع عدم انهدام الموضوع فان الفاعل يمكن ان لايكون داعيه امر الله تعالى لعدم كونه في صدد التقرب بفعله بل ربما يفعل للرياء مع ان التعبدي لا يكفي فيه مجرد وقوع الفعل فلو كان قصد الامر دخيلا في الامتثال كان من الممكن ان يقال لايطهر الثوب بواسطة الوقوع في الماء المطهر او يقال يجب اخراج الميت من القبر ثم ادخاله بقصد القربة ولايكون هذه الصورة مثل صورة انهدام الموضوع مثل اكل الذئب له وهذا روح كلامه مدظله في مختاره في المقام كما يظهر من مطاوي الكلمات .

في لب الواقع ومن المعلوم ان الغرض في التعبدى اضيق من التوصلى ولكن الذى يكون مايزاً عندنا هو اشتراط شيء في التعبدى وعدمه في التوصلى واما الثواب وحصول القرب فهو ايضاً مترتب على الاطاعة ومن الممكن ان يكون في التعبدى اكثر من التوصلى ولكن لايكون مايزاً بينهما بل هما مشتركان في ذلك اذا كان العمل بقصد الامر فتحصل انه ليس المايز معلومية المصلحة وعدمها ولا حصول القرب وعدمه ولا الدخالة في المصلحة وعدمها وان كان الاخير لازم ماذكرناه من انه من قبيل اشتراط شيء في الواجب .

تنبيه

فيه تفصيل البحث عن العبادات الاستيجارية وحيث كان البحث في التعبدى و التوصلى فمن اللازم ان يحرز كيفية قصد القربة في صورة الاستيجار فيها والنيابة عن الغير ولو تبرعاً فان فيها اشكالات نذكر اشكالين منها في المقام .

الاشكال الاول انه قد علمت ان التعبدى هو الذى يكون الشرط فيه قصد امر - المولى والاجير الذى يأتى بالعبادة عن الغير لايكون له امر فان الامر متوجه الى - المكلف في الواقع فباى قصد وداع يأتى الاجير بالعبادة و كذالك المتبرع ؟

الاشكال الثانى ان العبادة التى يأتى بها النائب و الاجير كيف يحصل القرب منها لشخص آخر وهو المستأجر والمنوب عنه ولايخفى عليكم انه في مقام الاثبات يكون من المحرز بالاجماع والضرورة من الدين والروايات صحة الاستيجار والنيابة و الكلام في مقام الثبوت فاجاب عن الاشكال بعضهم بانه يصلى مثلا اولا، ثم يهدى ثوابه الى الغير وقد اجابوا عن الاشكال بوجوه .

الاول ما عن شيخنا الحائرى (قده) نقلا عن السيد محمد الفشاركى بان دليل صحة الاستيجار والنيابة يفهم منه القاء شرطية المباشرة في العبادة التى هو ظاهر كل خطاب فيكون العمل مأموراً به اعم من كون الاتى به هذا الشخص او نائبه او اجيره و الجواب عنه ان الامر لايجاد الداعى في المكلف ولايتصور ان يكون امر الغير موجداً للداعى في هذا الشخص مع انه لشخص آخر .

والوجه الثاني ماعن المحقق الخراساني (قده) وهو انه لاتحتاج الى ان يقصد النائب والاجير التقرب للمنوب عنه بل يأتي بالعمل فاذا تم يهدى ثوابه الى المنوب عنه او المستأجر مثل من يقبّل يد العالم من قبل شخص آخر فانه يحصل القرب للمنوب عنه بهذا التقبيل.

وقد اشكل عليه النائيني (قده) بان هذا الكلام في التسبيب يكون في صورة عدم كون الواسطة شخصاً مختاراً له ارادة مستقلة بل وسيلة فقط بدون الارادة مثل القلم الذي هو آلة الكاتب فان المقام يكون لشخص النائب الذي فرض سبباً لحصول القرب ارادة لاتيان العمل فهو يريد العمل ويأتي به فهو الفاعل وهو المريد فكيف يكون العمل واقعاً عن الغير.

وقد اجيب بان ادلة صحة القضاء عن الولي او الاستيجار توجب التصرف في ارادة هذا الشخص وتوجب ان يكون هذا الشخص بالنسبة الى ارادته هذه اجنبياً فاذا صار اجيراً او نائباً لا يكون ارادته هذه ارادة لنفسه بل كارادة شخص المستاجر والمنوب عنه والجواب عنه هو انه خلاف الفرض فانه يكون في صورة قصد النائب او الاجير الامر المتوجه الى العمل متقرباً الى الله تعالى لان يأتي بالعمل باي قصد كان فيكون صالحاً للاتصال مطلقاً وهذا في صورة النيابة تبرعاً اسوء حالا من الاجارة لانه في الثانية يقصد الوصي او المستأجر للقضاء عن الميت او عن نفس المنوب عنه بواسطة الاستيجار كما في الحج لانه مما يمكن فيه الاستيجار حال الحيوة ايضاً للعاجز مثلا ولكن في الاولى لايكون كذالك فان صرف رضاية المنوب عنه بالزيارة التي اوتيت بها من قبله لايكفي لاتصال العمل الى الله تعالى بعد عدم حصول قصد القربة منه ولا من غيره فأن هذا العمل صورة - العبادة فان الركوع والسجود بدون قصد الامر يكون صرف انحناء وانخفاض ومن الواضح ان من يدخل في الماء فيقصد ان يكون هذا العمل لزيد لايصير قابلا لان يكون له ويحصل به البرودة والنشاط له.

والوجه الثالث في الجواب عن الاشكال هو ان العبادات على انحاء فان بعضها يكون

مما اعتبر شرعاً انه عبادة وخضوع لله تعالى مثل الركوع والسجود فان نفس اتيانهما لله بعد احرازمحبوبيتهما ولو بالاخبار يكفي ولا يحتاج الى قصد الامر لانه لا امر له فاذا كان نفس العمل مما يحصل به القرب فاى حاجة الى حصول التقرب بالقصد نعم في صورة قصد الامر حيث يزيد ذلك انتزاع عنوان الاطاعة من العمل يزيد في القرب ايضا

ان قلت كيف يحتاج في العمل الذى يؤتى به نفس الشخص الى قصد الامر ولا يحتاج في العمل للغير الى قصده قلت دليل القضاء والاستيجار والنيابة اسقط عنوان الاطاعة في المقام فيكفي صرف اتيان ماهو المقرب في نفسه مع كونه عبادة ذاتاً لله تعالى والجواب من هذا هو ان الدليل هنا اخص من المدعى فان المدعى هو ان جميع اجزاء الصلوة و ساير العبادات مثل الزكوة والحج كيف يؤتى به للغير مع عدم الامر به بالنسبة الى غير المكلف وهذا الجواب يكون في بعض افعال الصلوة مثل الركوع والسجود الذى ينتزع منه عنوان التخشع ذاتاً فلا يكون هذا جواباً عن الاشكال العام في ما لا يكون عبادة في ذاته .

والتحقيق في المقام هو ان النيابة والاستيجار توجب ان يكون بدن الاجير و النائب منزلا بمنزلة بدن الميت او الحى فيصير امره امره فيأتى بالعمل بقصد الامر و يراعى شرائطه فهو هو بالتنزيل وحيث لا اشكال في نفسه لا يكون في البدن التنزيلى له فان النائب و الاجير بدنهما بدن تنزيلى للمنوب عنه و المستأجر وارادته ارادته وعمله وعمله .

اما الجواب عن الاشكال الثانى و هو كيف يحصل القرب بالنسبة الى المنوب عنه او المستاجر فقد ظهر من مطاوى ماذكر وهو ان بدن هذا الشخص اذا صار بدنا تنزيلياً يكون البدن والعمل وما يترتب عليه من القرب للمنوب عنه او المستاجر هذا كله في مقام الثبوت .

واما في مقام الاثبات يعنى اثبات ان هذا العمل تعبدى او توصلى بحسب الدليل الدال عليه فاولا ما نتعرض له فيه هو كلام المحقق الخراسانى (قده) فانه قد اختلف في

انه هل يمكن ان يكون المامور به هوذات العمل مع قصد الامر ام لا فقيل بانه ممكن بامر واحد وقيل بامرين و قيل بامر واحد اذا كانت الارادة متعددة بنحو الطولية و هو (قده) انكر امكانه بامر واحد في صدر كلامه و ذيله والناظرين بكلامه يتوهمون(١) انه اراد القول بالمنع بواسطة لزوم الدور و لكن روح كلامه يرجع الى ان قصد الامر اما يكون شرطاً للمأمور به خارجاً عنه كالطهارة فلا يكون الامر منحلا اليه لان الشرط خارج عن المشروط فكيف يمكن ان يقال ان الامر المنبسط على الاجزاء ينسبط على الشرط الخارج واما ان يكون جزءاً فعليه وان كان الانحلال اليه ممكناً و لكن امتثاله غير ممكن لان اللازم من ذلك هو ان يكون الامر علة لداعوية نفسه للتحريك فهو علة لعليته للتحريك وهذا يكون اسوء حالا من الدور ضرورة ان تقدم الشيء على نفسه محال فهذا من حيث كونه مأموراً به يكون معلولا للامر فهو مؤخر ومن حيث ان الموضوع في رتبة العلة للحكم فيكون مقدماً ولا يمكن ان يكون الشيء الواحد مقدماً وموخراً .

ولكن يمكن الجواب عنه بانا نختار انه يكون جزء ولكن كما ينحل الامر على الركوع والسجود في الصلوة ينحل على قصد الدعوة ايضاً فبالقطعة التي تكون على غير قصد الدعوة يصير الاجزاء مقروناً بقصد الدعوة وبالقطعة التي تكون على قصد الدعوة يوتى بما صار مقروناً بالدعوة فداعوية الامر بالصلوة لا تتوقف على الامر بها والامر بها لا يكون متوقفاً على الداعوية بل الصلوة مع الامر بها موضوع للامر على الداعوية.

لا يقال ان القطعة التي من الامر على الصلوة هل تكون مطلقة من قصد الامر اولا فانه على فرض كونها مطلقة لانحتاج الى قصد الدعوة و على فرض كونها مقيدة يعود المحذور فيها من انه كيف يمكن قصد الامر في العمل الذي لا يكون

---

(١) تقدم الشيء على نفسه يكون هو الملاك لاستحالة الدور فلا يكون ماذكره الاستاذ مدظله بيانا لكلامه غير ما فهمه الناظرون اليه

مأموراً به الا بهذا الامر والجواب عنه ان القضية اما مطلقة او مقيدة اوحينية فعلى فرض قبول الحينية يكون الجواب عن الاشكال واضحا لان الامر على الدعوة ينطبق على الصلوة في حال كونها مقرونة ومحصصة بالامر فلعيهذا يكون الامر الثاني على الدعوة معرف ضيقية الامر الاول والامر الاول محقق موضوع الامر الثاني فعليه لا اشكال وا-ا على مبنى المنكر للحينية فهو وارد لامحيص عنه .

ثم ان المحشين للكفاية توهموا من كلام المحقق الخراساني (قده) الذ روهو ان الموضوع يجب ان يكون قبل الحكم وهو من عوارضه فما لم يتحقق الموضوع لم يكن الحكم عارضاً فاذا كان جزء الموضوع متوقفاً على الحكم يكون من توقف الشيء على نفسه اى توقف الحكم على الحكم ضرورة انه مالم يجيء لم يصر مامورا به والفرض انه يجب ان يكون قبله مأموراً به.

فاجاب عن هذا التقريب بعض الاعيان من محشى الكفاية بان الحكم يستحيل ان يكون من اعراض الموضوع لان اللازم من ذلك هو رفعه برفع موضوعه مثلا اذا اتى المكلف بالصلوة يرفع الحكم بها وهذا واضح البطلان لانه بعد باق يعنى وجوب الصلوة بعد اتيان فردمنها يكون باقياً.

والجواب عنه هو ان الموضوع هنا قد اشتبه بالمتعلق وهذا عجيب منه والجواد قد يكبوا لان الصلوة موضوع نحوى للحكم لا انه موضوع واقعى بل موضوعه هو نفس المكلف فانه اذا كان باقياً يكون عليه الحكم وهنا موضوع الحكم هو الدعوة لاالامر فانه متعلق له(١).

---

(١) اقول فى الواقع ايضاً يكون الواجب هو الصلوة ويكون المصلحة فيها ويتعلق بالمكلف فيقال الصلوة واجبة على المكلف ولا يصح حمل الوجوب على المكلف ومع الغمض فجواب هذا العين (قده) هو ان المامور به اذا لم يكن دليل على التكرار يسقط بايتانه مرة واحدة وعدم سقوط الصلوة عن المكلف يكون من دليل آخر دال على وجوب الصلوة كل يوم و على كل احد و اما بقاء المكلف فلا ربط له بدلالة الامر على التكرار وعدمه فأنه ربما يكون المكلف ←

ثم ان هنا بيانا عن شيخنا الاستاذ النائيني (قده) وحاصله هو ان اخذ قصد الدعوة في متعلق الامر محال من حيث انشاء الحكم ومن حيث الفعلية وفي مقام الامتثال اما من حيث الانشاء فلان تصور اجزاء المامور به قبل الحكم عليه يجب ان يكون بعد كون ما تصور مرآتاً عن الخارج فانه يرى الصلوة المركبة من التكبير والركوع والسجود والتسليم ثم ينشأ الحكم عليها بلحاظ وجودها الخارجي وفي ما نحن فيه يكون قصد الامر والدعوة من اجزائها ويجب ان يكون قبل الحكم حتى يكون موضوعاً له وهو يجب ان يكون وجوده من طريق انشاء الحكم فما لم ينشأ لا يكون قصد الامر ممكناً وبعبارة اخرى يكون القصد من متعلقات المتعلق الذي يكون هو الاجزاء الصلوتية فكما انه يجب ان يكون الاجزاء غير هذا القصد موجوداً بلحاظ الخارج كذالك متعلقه وهو الامر به فقصد امر الاجزاء يتوقف على الامر الذي هو ليس الا الذي يكون على الاجزاء وهذا من توقف الشيء على نفسه .

واما من حيث فعلية الحكم فهو ان الاحكام لا تكون فعلية قبل وجود الموضوع في الخارج فاذا قيل يجب الصلوة على كل مكلف او يجب عند الدلوك لا يكون الوجوب فعلياً قبل الوجود الخارجي للمكلفين وقبل دلوك الشمس فتحقق الموضوع في الخارج يكون من شرائط فعلية الحكم ففي المقام حيث لا يكون احد اجزاء المامور به في الخارج وهو قصد امره لعدم تحققه قبل الامر لا يصير الحكم فعلياً بالنسبة الى هذا الجزء ضرورة توقفه على الامر وهو على تحققه .

واما من حيث الامتثال فهو وان توهم عدم لزوم محال بالنسبة اليه ولكنه ايضاً غير ممكن لان قصد الامتثال متاخر عن اتيان تمام اجزاء المامور به وقيوده طبعاً فان قصد الامتثال انما يكون به وحيث انا فرضنا من الاجزاء نفس قصد الامتثال الذي هو عبارة عن دعوة شخص ذاك الامر فلابد ان يكون المكلف في مقام امتثاله قاصداً للامتثال

← ولا يكون عليه الحكم السابق لعدم دلالة الدليل على التكرار واما اصل الدور فقد مر ان توقف الشيء على نفسه هو ملاك استحالة الدور فلا يكون فهمهم ايضاً بلاوجه .

فيلزم تقدم الشيء على نفسه .

واجاب عنه شيخنا العراقي (قده) بان انشاء الحكم لا يكون الا على موضوع تصوري فكما ان الآمر يتصور سائر الاجزاء يتصور قصد الامر ويأمر بالجميع فيكون قصد الامر متقدماً في الوجود الذهني ومتأخراً في الوجود الخارجي وفي مرحلة الانشاء يحتاج الامر الى التحقق الخارجي بل يكفي تقدير الوجود واما فعلية الحكم ايضاً لا يتوقف على تحقق الموضوع فانه اذا قيل اذا رزقت ولداً فاختنه يكون الحكم على تقدير رزق الولد فعلياً وكذلك الصلوة قبل الدلوك ولذا يلزم حفظ ماء الوضوء ليتوضأ .

واما الامتثال ففي مقام الامر وان كان غير ممكن واما بعده فلا محذور فيه فانه اذا امر به يكون الاجزاء اذا امر فيأتي به بقصده فان الامتثال لا يكون الا مطابقة العمل للمأمور به والجواب عن هذا الجواب هو ان الاحكام وان كانت على نحو القضايا الحقيقة ولا يكون فيها اعتبار وجود الموضوع ولكن هذا ليس معناه ماذكره (قده) بل يكون معناه انه على فرض تحقق الموضوع يكون الحكم فعلياً فان المهملة الثبوتية محال فانه يجب تقدير وجود الموضوع ليحكم عليه والغرض ان الموضوع لا يقدر موجوداً قبل الحكم في المقام وكذالك الفعلية فان فرض وجود الموضوع لفعلية الحكم يوجب فرض فعليته لا فعليته على ان الاشكال في المقام مبنائي فان شيخنا الاستاذ النائيني (قده) على مبناه من ان وجود الموضوع شرط لفعلية الحكم وانشائه يكون كلاماً صحيحاً واما في مقام الامتثال فانه يقول بان صدور الحكم كذالك امتثاله (١) محال من باب عدم امكان اخذ قصد الامتثال في المأمور به الاعلى وجه دائر فلا يتم هذا الجواب بهذا النحو.

لا يقال انا لا نكون في صدد بيان المطلب بنحو القضايا الحقيقية لانها لا تفيدنا ولم نستفد من اطلاق الخطاب شيئاً وبيانه ان الموضوعات للتكاليف تارة تكون تحت القدرة

---

(١) لوصح الانشاء والفعلية لا اشكال في قدرة المكلف على الامتثال كما اذا كان بامرين فانه كيف يمتثل فان المقام بعد الامر اذا صار العمل ذا امر يوتى بداعي امره والاشكال كله في الانشاء والفعلية .

مثل اوفوا بالعقود فان ايجاد العقد يكون تحت قدرة المكلف ومثله الاستطاعة للحج و تارة لا تكون كذالك بل خارجة عن تحت الاختيار مثل شرطية الدلوك للصلوة فان الدلوك لا يكون تحت قدرة المكلفين فما يكون ايجاده تحت قدرتهم يكون انصراف الخطاب الى صورة وجوده اى لو وجد عقد مثلا يجب الوفاء به ولو وجدت الاستطاعة يجب عليك الحج لانه يجب تحصيل الاستطاعة ليجب الحج او يجب ايجاد عقد ليجب الوفاء واما ما لا يكون تحت القدرة فلا يعقل الامر بايجاده ومقامنا هذا يكون من قبيل الثانى فان الدعوة تكون مثل الدلوك فان حصلت يجب قصدها ففى مقام الانشاء يكون الامر على سايرالاجزاء غير الدعوة وبعده يصير الاجزاء اذا امر فيأتى به المكلف بداعى امره فالوجود فى حين الجعل لادخل له فى ذلك ومن هنا يتضح انه فى مقام الامتثال ايضا لامحذور لقدرة المكلف على اتيان العمل بداعى امره بعد الامر عليه .

لانا نقول الامر وان كان فى سايرالمقامات كما يقوله شيخنا العراقى (قده) و لكن المقام فرقه معه هو ان علة وجود الموضوع فى سايرالمقامات ، تكون غير الحكم تكوينا مثل الدلوك والاستطاعة واما فى المقام فيكون المراد اثبات الموضوع بنفس الحكم وهو مستلزم للدور .

فالجواب الصحيح فى المقام هو القول بانحلال (١) الامر الى الاجزاء ومنه قصد

---

(١) انحلال الامر لا يفيد وكذا ماسياتى من قول العراقى (قده) من ابراز واحد لارادتين طوليتين لانا نحتاج الى مايكون دالا على المطلوب والمبرز الواحد يكون كاشفا عن المبرز الواحد ولكن الكلام حيث كان فى مقام الثبوت يكون الامر فيه سهلا فانه يتصور الاجزاء و يتصور الامر الذى يجىء عليه ثم يبرز الارادتين بدالين و وجوده التصورى لا يتوقف على وجوده الخارجى ليدور كما مر هذا التعبير عن العراقى (قده) قما عنه (قده) من ان الابراز واحد غير وجيه لان المفروض كونه بدالين فيكون متعددا وما يقول من عدم التوقف فهو مقبول وهذا القدر من الفرض للموضوع يكفى للحكم فلا يرد مامر منه مدظله فى جوابه .

الامر ثم بعد الانحلال يصير الاجزاء ذا امر لحصة من الامر المنحل وحصته الاخرى تتعلق بقصد الدعوة التي تتعلق بسائر الاجزاء وحيث لا يكون امرها بواسطة الحصة التي على قصد الدعوة فلا يلزم الدور او القول بتصحيح المقام بامرين بان يقال يأمر المولى اولا بالصلوة ثم يأمر بامر آخر بوجوب اتيان الصلوة بداعي امرها فلا دور .

ثم على فرض الشك في كون المأمور به تعبديا او توصليا فالعقل في مقام الامتثال يحكم بالاشتغال ولا يخفى ان حكمه هذا يكون لحصول الطاعة واما بالنظر الى العقاب فلا شأن له لانه لا يمكن ان يحكم جزما بان ترك هذا الجزء يوجب العقاب نعم يحكم(١) بالثواب لانه من آثار الاطاعة كما عن شيخنا النائيني وامثاله .

ثم ان المحقق الخراساني (قده) اشكل على تصحيح ذلك بالامرين في الكفاية بان اتيان العمل بدون قصد الدعوة لا يخلو اما ان يسقط امره اولا فعلى فرض سقوط امره يكون الامر بقصد الدعوة لغواً لعدم الموضوع له واما على فرض عدم سقوط امره فحيث ان العقل مستقل بوجوب اتيان العمل بداعي الامر لتحصل الطاعة والفراغ عن التكليف فلا يبقى ايضاً لامر الشرع فائدة فعلى كلا التقديرين يكون الامر الثاني لغواً .

والجواب عنه هو ان المختار من الشقين هو عدم سقوط امر الاجزاء باتيانها بدون قصد الامر ولكن نقول لا سبيل للعقل لاثبات الحكم على عنوان الدعوة لانه ليس بمشرع ولا يكون مقصوده (قده) ايضاً هذا النحو من الاثبات بل مقصوده هو الحكم الاحتياطي و الحكم احتياطاً على شيء يكون من جهة عدم البيان وعدم الدليل فاذا دل الدليل من الشرع عليه يكون بياناً على العنوان هذا على فرض قبول ان الاصل في باب الاقل والاكثر هو

---

(١) لو صدقت الاطاعة في هذه الصورة ولكن لا تصدق عند العرف وترتب الثواب والعقاب يدور مدار الواقع او الانقياد والثاني لا يصدق ايضاً لعدم الانقياد بدون قصد الامر و لو فرض المطابقة مع الواقع يكون المقام بدون قصده مع القول بالاشتغال في باب الاقل والاكثر داخلا في باب التجري ولو قلنا بجريان البراءة كما انه لا يبعد بل هو الحق وسيجيء فلا يكون داخلا في ذلك الباب .

الاحتياط واما على ماهو التحقيق من جريان البرائة فمع عدم البيان يكون مقتضى دليلها الحكومة على الاشتغال العقلى .

والحاصل ان الحكم بالاحتياط ممنوع اولا وعلى فرض التسليم لغوية حكم الشرع ممنوعة ثانيا .

لايقال انا لو قلنا بالبرائة فى ساير موارد الاقل والاكثر الارتباطى لانقول بها فى المقام لان هذا الشرط اعنى قصد الامر من شؤن الامتثال وهو امر عرفى فلا يكون للشرع فيه حكم لتجرى البرائة منه لانا نقول ان الامتثال فى الموضوعات العرفية بيد العرف و امافى الموضوعات التى يكون تعيينها بنظر الشرع فلا سبيل له اليه فان الشارع كما بين الركوع والسجود وغيره موضوعاً للامر يجب ان يبين هذا الجزء ايضاً ولو سلم الفرق ايضاً (١) لايكون حكم الشرع على طبق حكم العرف لغواً لانه يوجب رفع الشك و بيان على ماهو الواقع كمامر نعم على فرض قبول الانحلال يكون الامر الثانى مؤكداً للامر الاول .

ثم انه قد اشكل شيخنا العراقى (قده) على وحدة الامر لاثبات قصده بعد قبول ان الانحلال يرفع الدور بان اللازم منه التهافت (٢) فى اللحاظ فان الآمر لايمكنه ان يلاحظ ماهو المتأخر متقدماً فان الامر متأخر ورتبة الموضوع متقدمة .

لايقال ان المتقدم هو الطبيعى الذى يلاحظ موضوعاً والمتأخر هو الفرد الخارجى

---

(١) لو سلم ان الشك يكون فى مرحلة الامتثال ويكون هو بيد العرف لابد من القول بالاشتغال لانه حاكم بانه مابقى من وظايف المولوية شىء فيجب الاحتياط للفراغ اليقينى ولا يكون حكمه موافقا لحكم الشرع بالبرائة ولكن الذى يسهل الخطب هو ان الشك يكون فى اصل الاشتغال وقبح العقاب بلابيان عقلا مع الدليل النقلى على رفع مالايعلم يوجب البرائة.

(٢) للذهن عرض عريض فيرى شيئاً بلحاظ كونه متعلقاً تارة وبلحاظ كونه حكماً اخرى فما لاحظه المتقدم غير ما لاحظه المتاخر واللازم عليه ايضاً هو ان يقول بهذا لما عليه من تصوير الارادتين مع ابراز واحد وهذا الكلام خلاف مبناه (قده)

من الامر فما هو المتقدم غير ما هو المتأخر لان الطبيعي غير الفرد لانا نقول ان الطبيعي ايضاً يلاحظ بلحاظ الفرد الخارجي ومراتا عنه فالحصة التي يكون الطبيعي بلحاظها ملاحظاً هي الحصة الخارجية والجواب عن اصل الاشكال هو ان اللاحظ له ان ينظر الى الانحلال فيرفع التهافت في اللحاظ .

ثم انه (قده) حيث يكون الاشكال في نظره مسجلا تمسك لاثبات المطلوب بالامر الواحد بتعدد الارادة ووحدة الابراز فان الآمر يرى سائر الاجزاء ويريدها ويريد معها قصدها ويبرزهما بخطاب واحد .

بيان ذلك ان متعلق الخطاب اما ان يكون طولياً او عرضياً فالثاني مثل الصلوة بالنسبة الى الامر بها فان جميع افرادها في عرض واحد واما الاول مثل الصلوة مع الطهارة فان الطهارة شرط لها وفي طولها وتارة يكون الخطاب ايضاً طوليا بعد طولية الارادة بحيث يكون بعضه محققا لموضوع البعض الآخر ومقامنا هذا من قبيل الطولية في الخطاب مع طولية الارادة ويكون له نظائر في الاسلام منها حجية الاخبار مع الواسطة فانه لاشبهة ولاريب في ان تصديق العادل يحتاج الى شيئين الخبر بالوجدان ووجود الاثر الشرعي له ليصح التعبد (على فرض وجود الحكم الواحد كذالك في الاسلام) ففي صورة نقل الخبر بلا واسطة مثل ان ينقل زرارة عن الامام عليه السلام يكون خبريته بالوجدان واثره الشرعي هو قول الامام عليه السلام لان قوله عليه السلام هو الحكم من الوجوب والحرمة و غيرهما واما صورة كون النقل مع الواسطة مثل ان ينقل الكليني عن زرارة فان مفاد خبره هو قول زرارة لا قول الامام عليه السلام وقوله من حيث هو لا يكون اثراً شرعياً فهو خبر تعبداً وله اثر وهو قوله عليه السلام فاحد افراد الحكم بتصديق العادل بواسطة الانحلال على جميع الافراد طولياً يثبت الموضوع للفرد الانحلالي الآخر فمقامنا (١) هذا ايضا كذلك فان احدى

---

(١) الاشكال لو كان في طولية الانحلال يكون في المقام ايضاً ولو كان تصديق الخبر مع الواسطة ثابتاً من الشرع لا يكون طريقه الانحلال فقط بل انا استفدنا من الشرع ومن قول صاحب الزمان عليه الصلوة والسلام : اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا انا ←

حصة الامر على سايرالاجزاء تثبت الموضوع للحصة الاخرى وهو الدعوة.

ثم ان المولى يلاحظ الموضوع اعم من الوجدان والتعبد ويجعل عليه الحكم مثلا ويرى انه يجب ان يترتب الاثر على خبر العادل ويرى لبعض افراد الحكم دخالة لبعض افراد الموضوع ويبرز الارادتين بابراز واحد على طبيعى الموضوع وفى المقام يرى انه يجب ان يكون مطلوبه فى الخارج وان يكون بداعى امره ايضاً فيامر به فينبسط الامر على الجميع دفعة واحدة.

هذا كله فى صورة اخذ الدعوة فى متعلق التكليف اما بامر واحد او بامرين بابرازواحد بعدتعدد الارادة اوبابرازين بعد تعددها.

امالواخذنا فى متعلق التكليف سوى قصد الامر مثل قصد المصلحة او الارادة كان يقال صل بداعى ان الصلوة ذات مصلحة اومرادة للمولى فهل يمكن ذلك اويكون فيه محذور قصدالامر فيه خلاف فعن شيخنا النائينى (قده) عدم امكانه وعن المحقق الخراسانى (قده) امكانه وعدم وقوعه وعن شيخنا العراقى (قده) ايضا امكانه اماالدليل على عدم الامكان هوان المصلحة الصلوتية لاتتم الاباتيانها بهذا القصد و اتيانها بهذا

← متعبدون بامر آخر على تصديق الوسائط بلحاظ الاثر الشرعى على ان معنى قبول خبر الواسطة تصديقه لامن حيث هو قوله بل لانه يقول قال الامام (ع) كذا و نستفيد من الشرع ان موضوع الحكم وهو الخبر يكون اعم من التعبدى والوجدانى فيكون نظير تصحيح المقام بامرين والحاصل مقول قول زرارة يكون بسيطاً وهو قول الامام (ع) ومقول قول الشيخ مثلا هو المركب من قول الصفار وقوله عليه السلام فمعنى تصديق الشيخ هو الاعتقاد بان الصفار يصدق فيما يقول من نقل الحكم والموضوع والحكم هووجوب صلوة الجمعة مثلا و الموضوع هو قول زرارة فالانحلال فقط لايكفى لاثبات المطلوب والابراز الواحد لايمكن ان يكون كاشفا عن المبرزين بل يلزم تعدد الدال عليه وحيث يكون المولى فى ضيق الخناق من ابرازه بامرواحد يجب تعدد الامروحيث لم يكن متعدداً لنا الاخذ بالاطلاق والقول بان المأمور به توصلى.

القصد يتوقف على وجود المصلحة قبل ذلك بمراتب فان المصلحة مقدمة على الارادة وعلى الانشاء والفعلية وعلى الامتثال وكذالك اخذ الارادة فى متعلق التكليف.

واجاب شيخنا العراقى (قده) عن ذلك بان هذا يكون مثل التعظيم فان القيام اذا كان بقصده يكون تعظيما وبدونه لا يكون هذا العنوان منتزعا عنه فكونه تعظيما يتوقف على القصد وقصده يتوقف على كونه تعظيما ولكن هذا الاشكال فيه فى الاعتباريات فانه يعتبر القيام مع قصد التعظيم تعظيما بنفس هذا القصد لما فيه من اقتضاء ذلك فكذالك فى المقام لما يكون فى ساير الاجزاء غير قصد المصلحة اقتضائه يكفى قصدها وفيه ان المصلحة الفعلية يمكن قصدها لاما يكون فيه قوة المصلحة فالدور فى المقام يكون كما فى قصد الامر ولا يمكن رفعه الا بالانحلال او بالامرين كما مر فيه.

فصل: فى امكان اخذ الاطلاق من الخطاب لالقاء قيد التعبدية

اذا عرفت ما ذكرناه من امكان الاطلاق والتقييد فيما سبق نقول يمكن الاخذ بالاطلاق اللفظى للخطاب فى مقامنا هذا سواء قلنا بامكانه بامر واحد او امرين وبيانه ان يقال ان المولى كان فى مقام بيان ما قصده ومن الممكن ان يقصد قصد الدعوة وان لا يقصد فان قصده كان عليه ان يبين القيد فحيث ما بين لا يكون القيد ملحوظاً فى خطابه فيكون مطلقاً.

لا يقال ان الامر على الاجزاء ومنه قصد الامر يكون توصلياً وبعد فرضه كذالك لا يمكن اخذ الاطلاق منه بل هو متعين للتوصلية وكذا اذا كان الخطاب بامرين فان الامر على ساير الاجزاء غير قصد الدعوة يكون توصلياً والامر على قصد الدعوة غير مربوط بسائر الاجزاء فكيف يقال فى الامر اطلاق وبعبارة اخرى لا يكون الاطلاق تحت اختيارنا لانا نقول فى صورة كون الامر متعدداً فحيث يمكن ان يكون الامر على الاجزاء توأما مع امر اخر ولم يمكن فلامحالة يكون مطلقا وفى صورة وحدة الامر حيث يمكن الانحلال وكون قصد الدعوة من الاجزاء ولم يبين يكون مطلقاً عن هذا القيد.

لايقال كماعن صاحب الحاشية على المعالم المسماة بهداية المسترشدين للمحقق المدقق الشيخ محمدتقى (قده) بان الدعوة من لوازم الامر سواء كان توصليا او تعبدياً فان كل من يتحرك نحو عمل من جهة الشرع اوغيره يكون داعيه الامر ولولاه لايكاد يمكن التحريك فكيف يقال باطلاق الامر وتقييده بدال آخر .

و اجاب عنه شيخنا العراقى (قده) بان الامر وان كان كذلك لكن الغرض والارادة يكون تارة مضيقاً واخرى موسعاً بواسطة ضيق المصلحة اوسعتها فربما يحصل الغرض بنفس اتيان العمل ولو بدون قصد الامر وتارة لايحصل.

وفيه ان المصلحة والارادة ايضا تكون الدعوة الذاتية لهما فان التحريك يكون من قبل المصلحة ولايكاد يمكن ان تكون بدون التحريك.

والجواب الصحيح هو ان الفرق بين التعبدى والتوصلى كما مر فى بيان معناهما هوان الغرض يحصل بنفس وقوع الشيء فى الخارج سواء كان داعيه القرب ام لاواما التعبدى فيجب ان يكون بداعى القرب الى الله تعالى ولايكون للمصلحة فى ذات العمل دخل فى ذلك بل هذا القصد ينضم اليها على فرض التقييد وتكون مطلقة عن هذا القصد على فرض عدم قصد الدعوة.

لايقال كما عن شيخنا الحائرى (قده) تبعاً عن استاذه (السيد محمد الفشاركى قده) ان المشهور المعروف عند اهل المحاورة هوان متعلق الخطاب يكون مطلوبا لاشيئاً آخر مثل من يامر عبده باتيان شيء فانه يريد حضور هذا الشيء عنده باى قصد كان واللازم منه هوعدم كون الامر على المتعلق امراً تمهيدياً بل امر نفسى ضرورة انه لو امر بشيء اذا كان لقصد الامر دخل يصير هذا محققا لموضوع الامر الذى ياتى على الجميع وهذا خلاف ظاهر الخطاب فالتقييد غير ممكن.

لانا نقول دائرة الغرض غير دائرة الامر فان الامر ولو كان ظاهراً فيما ذكره ولكن الغرض ربما يحصل به و ربما لايحصل لضيقه اوسعته فاذا كان كذلك يمكن ان يظهر مطلوبه بدال اخر ليكون دليلا على ضيق الغرض وهذا معنى التقييد هذا

اولا وثانيا اذا كان ميزان التعبدى هو قصد الامر لايكون الظهور العرفى فيما ذكر مضرا لان الامر ينقلب عن هذا الظهور بواسطة احتمال التعبدية فاذا كان الدليل مطلقا ولم يقم اجماع على التعبدية يكفى اتيان العمل بدون قصد القربة.

ثم ان المحقق الخراسانى (قده) حيث لم يكن الاطلاق اللفظى عنده بمرضى سواء كان بامر واحد او امرين تصدى لاثبات اطلاق ذاتى وهو ان الخطاب اذا كان فى نفسه السريان ولم يكن لحاظه يكفى كما فى الاوامر المتوجهة الى الناس فان اشتراك العالم والجاهل فى ذلك يكون من اجل ان ذاته السريان وحيث لايمكن ان يكون العلم بالخطاب من شرائط التكليف لان اللازم منه الدور فان العلم بالخطاب متوقف عليه ضرورة انه مالم يكن الخطاب لم يكن العلم به حاصلا وهو متوقف على العلم به ففى المقام ايضاً حيث لايمكن اخذ قصد الدعوة فى متعلق التكليف لان اللازم منه الدور يكون للخطاب سعة بانه سواء كان مع القصد او بدونه يكفى والنسبة بين الاطلاق والتقييد هو التضاد لا العدم والملكة حتى يكون المطلق مامن شانه ان يكون مقيدا بل ما يكون فيه السريان الذاتى و لو لم يكن قابلا للتقييد يكفى للاطلاق و بعض الاعيان اجاب عن ذلك(١) ولكنا نقول ان الدور يكون فى جميع المراتب من المصلحة والارادة والامر كما مر من عدم امكان اخذ ذلك فى الخطاب الا بنحو الانحلال فالحق مع المحقق الخراسانى (قده) .

ثم هنا قسم ثالث من الاطلاق وهو الاطلاق المقامى.

بيانه ان يقال ان المولى اذا كان فى صدد بيان تمام ماهو الدخيل فى غرضه ولم يات بمادل عليه نستكشف الاطلاق و الا يكون خلافا لغرضه وهو خلاف الحكمة

والفرق بين الاطلاق اللفظى والمقامى بعد كونهما دليلين اجتهاديين هو ان شرط الاول هو ان يكون المولى فى مقام بيان تمام المراد سواء كان القيد مما يغفل عنه ام لا و لكن يكون فى صدد البيان بنفس اللفظ و اما فى صورة كون القيد مما

(١) فى نهاية الدراية ج١ ص٢٠٥

يغفل عنه فالاصل يقتضى البرائة عن التكليف بالقيد ونفس الاطلاق يطرد احتماله لانه امارة على عدمه وحكم العقل بالاشتغال محكوم بالاطلاق لانه يكون فى صورة عدم البيان والاطلاق بيان على المطلوب واما اذا كان القيد غير مغفول فحيث يحتمل ان يتكل المولى على كونه غير مغفول عنه عند الناس لايمكن الاخذ بالاطلاق والقول بالبرائة لوجود ما يحتمل القرينية .

واما الاطلاق المقامى فهو ان يكون المولى فى مقام بيان غرضه ولو بالاخبار اذا لم يمكن باللفظ ففى هذه الصورة اذا كان القيد مغفولا يؤخذ بالاطلاق لانه لو كان مراده المقيد يجب ان يبين ولو بالاخبار و حيث ما بين يكون الاصل البرائة عن التكليف به واما اذا كان القيد مما لايغفل عنه فحيث انه يحتمل ان يتكل عليه لايكون الحكم هو الاشتغال بل البرائة وحكم العقل فى الاول ايضا بالاشتغال محكوم بالاطلاق لانه يكون لعدم البيان والاطلاق بيان كما انه فى صورة كون المولى بصدد البيان ولو بالاخبار و لم يبين يكون الاشتغال محكوماً واذا كان المولى فى ضيق الخناق ولم يمكن له بيان مطلوبه ولو بالاخبار فلايكون المجال لاخذ الاطلاق المقامى ايضا على المختار هذا هو البحث عن الكبرى ثم البحث صغرويا فى ان قيد الدعوة هل يكون فى الاسلام مغفولا عنه اوغيره لازم ايضاً والتحقيق انه بعد بيان الاحكام فى العبادات وان الرياء وغيره يوجب بطلانها . صار هذا القيد من القيود الغير المغفولة عند عامة الناس ففى مقام اخذ الاطلاق يمكن ان يكون مما عول عليه المولى فيجب ان يكون على ذكر منك.

ثم الفرق بين القيد المغفول وغيره هو ان اللذى لايكون مغفولا يجب ان يحرز المكلف ان المولى كان بصدد بيان تمام المراد ولم يبين حتى يمكن اخذ الاطلاق وبعبارة اخرى يجب احراز مقدمات الحكمة للمكلف واما اذا كان القيد مغفولا فيجب

للمولى ان ينبه العبد بكونه فى مقام البيان(١).

ثم ان قصد الوجه والتميز من القيود المغفولة لعامة الناس فكلام المحقق الخراسانى (قده) بجريان الاطلاق المقامى فى قصد الدعوة اى قصد القربة يكون فى محله لامكان الاخبار بالقيد والاشكال عليه بالاشتغال غير وارد لان الاطلاق امارة حاكمة عليه ولقد اجاد (قده) حيث لم يقل بجريان الاطلاق المقامى فى قصد التميز والوجه من جهة قوله بانهما من القيود المغفولة.

فى حكم الاصل عند الشك فى التوصلية و التعبدية

فأقول بعد فرض عدم جريان الاطلاق اللفظى لعدم امكانه بامر واحد او امرين و عدم جريان الاطلاق المقامى من باب عدم تمامية مقدماته قال المحقق الخراسانى (قده) بان الاصل يقتضى الاشتغال فى المقام ولو لم يكن الاصل فى غيره الاشتغال فى صورة كون التكليف من باب الاقل والاكثر الارتباطيين وقيل بالبرائة وقيل بالاشتغال مطلقاً اما الدليل له (قده) هو انه بعد عدم امكان المولى ان يبين ماهو الدخيل فى غرضه بضيق الخناق مع بيان اصل التكليف والخروج عن عهدته فلا يكون العقاب عليه عقابا بلا بيان والمواخذة عليه مواخذة بلا برهان.

ونحن نبين دليل الاشتغال فى الاقل والاكثر الارتباطيين فى جميع المقامات ليظهر منه حكم المقام فمنها ان البيان(١) قد تم على تسعة اجزاء الصلوة تفصيلا وان لم

---

(١) ومعذالك لا يبقى المجال للقول بالاطلاق لانه سواء كان هذا القيد للتكليف اولا ففى مقام التنبيه يجد العبد صريح المرام بنفس التنبيه واما ظهور الحال بان المولى الحكيم يكون بصدد بيان مراده لا يكفى على مذهبكم وعلى فرض القول بذلك لا يبقى فرق بين كون القيد مغفولا او غيره

(١) هذا التقريب ايضاً عن المحقق الخراسانى (قده) مع انه قائل بالفرق بين المقام وساير المقامات لو قلنا فيه بالبرائة عن الزايد فى الاقل والاكثر الارتباطى ولكن بيانه فى الكفاية ←

يتم بالنسبة الى الجزء المشكوك وعلينا ان نسلم الى المولى ما تم البيان عليه فحيث يكون الاجزاء ارتباطياً ويحتمل دخل المشكوك في المعلوم لا يحصل الامتثال بما تم عليه البيان الا باتيان المشكوك والا يكون معاقباً على تركه من جهة ترك المشكوك فمن لوازم امتثال الاجزاء الذى تم عليه البيان هو الاتيان بالمشكوك .

وفيه انا نسلم الى المولى مطلوبه ونحفظ غرضه بقدر بيانه لما نحن مكلفون به وحيث لم يكن بيانه للجزء المشكوك واضحاً فنجرى البرائة وبعبارة اخرى للاجزاء الغير المشكوكة فوتان فوت من قبل ذاتها وفوت من قبل دخل الجزء المشكوك فمن ناحية الفوت من قبل المشكوك نكون في وسع لعدم البيان ومن ناحية بيان اصل الاجزاء يكون علينا العقاب لتمامية بيانه بالنسبة اليه .

والدليل الثانى لهم هو ان للمولى غرضاً يجب لنا ان نحفظه ولا يكون حفظه ممكناً الا باتيان كل ما يحتمل دخله فيه كالجزء المشكوك وبدونه يحتمل عدم حصوله فلا يتحقق الامتثال والجواب عنه هو انا لا نكون بصدد اغراض الموالى الا بقدر بيانهم فان غرضهم محترم بقدره ولم يكن البيان تاماً الا بالنسبة الى غير المشكوك نعم لو كان في ضيق الخناق بحيث لا يمكن له ان يبين نقول بالاشتغال ولكن لا يكون له ضيق في التكاليف فان له ان يخبر بخبر آخر .

واما الفرق بين قصد الامتثال اى الدعوة وبين ساير الاجزاء بأنه يلزم الدور من الاول دون الثانى ممنوع لان كل جزء من اجزاء المركب اما يكون مشروطاً بالاخر اما لا فان كان مشروطاً يلزم منه الدور ايضاً لان الشرط مقدم على المشروط وكل واحد يكون

عين بيان الاشتغال فى ساير المقامات ولكن له ان يقول بان المقام حيث لا يمكن اخذ القيد فى متعلق الخطاب على فرضه فحيث يكون المولى فى ضيق الخناق لا يوخذ بالاطلاق فيوخذ بالاشتغال

والجواب عنه انه ولو قلنا بضيق الخناق ولكن لنا القول بالبرائة لان ضيق خناق المولى غير مربوط بالعبد فانه ماخوذ بقدر البيان عليه .

شرطاً بلحاظ ومشروطاً بلحاظ آخر فيكون مقدماً ومؤخراً وعدم كون الجزء مقيداً بالاخر خلاف الفرض والجواب عنه فى المقامين هو ان دخالة كل جزء فى الاخر يكون بنحو القضية الحينية اى يكون اثر كل جزء فى حين تأثير الآخر (١) ولا يكون تأثير كل واحد مقيداً بتأثير الآخر .

فتحصل انه لا فرق بين كون المولى فى وسع او ضيق من جهة الاخبار او من جهة اخذ القيد فى الخطاب فى امكان التمسك بالاطلاق هذا حكم الاصل العقلى واما الاصل الشرعى فى المقام فقال المحقق الخراسانى (قده) لا مجال لجريانه لان الاصل الشرعى هنا البرائة ولا يكون هنا مقام جريانها من جهة ان دخل الجزء فى ساير الاجزاء وبالنسبة الى المركب تكوينى ولا يكون مجعولا وما لا تناله يد الشرع وضعاً لا تناله يده رفعاً ليقال رفع ما لا يعلمون فان دخل قصد القربة ونحوه فى الغرض ليس بشرعى بل واقعى ودخل الجزء والشرط فى الواجب وان كان كذلك الا انهما قابلان للوضع والرفع شرعاً فبدليل الرفع ولو كان اصلا يكشف انه ليس هناك امر فعلى بما يعتبر فيه المشكوك ليجب الخروج عن عهدته عقلا بخلاف المقام فانه علم بثبوت الامر الفعلى ففرق بين ما كان دخيلا فى الغرض وما كان دخيلا فى المأمور به وقصد الدعوة من الاول فلا يمكن رفعه بحديث الرفع والاجزاء والشرائط الاخر يكون مما هو الدخيل فى المأمور به فانه يمكن رفعه .

---

(١) ليس شان القضية الحينية هو ان يكون الاجزاء مرتبطة بل كجمع المتبائنات والشرطية اشكالها الدور يمكن الجواب عنه بان لنا مجموع مركب يكون الاثر الواحد المترتب عليه مشروطاً بعدة شروط ومعدات بحيث نقول انه بفقد جزء من الاجزاء يفقد المركب لانه فقد ساير الاجزاء او يقال ان عنوان كونه شرطاً باعتبار وكونه مشروطاً باعتبار آخر كما فى المركبات الخارجية فان المعجون جهة تاثر بعض اجزائه من البعض غير جهة مؤثريته فى البعض الاخر

والجواب عنه لافرق بين ان يكون القيد عقلياً اوشرعياً على فرض امكان اخذ الاول ولو بامرين او الاخبار فانه اذا لم يخبر المولى يكشف عدم اخباره عن عدم دخالة هذا القيد في متعلق امره .

ان قلت ان البرائة اصل ولا يترتب عليه الآثار المترتبة على الاثر العقلي كما في سايرالاصول المثبتة فهنا اصالة عدم دخل هذا القيد لاتثبت ان المأمور به هو بقية الاجزاء ليترتب عليه الحكم بالاجزاء وصحة الامتثال .

قلت على فرض تصحيح المقام بامر واحد فيكون تمامية البيان بالنسبة الى التسعة مثلا ولا يشمل الجزء الآخر فالامر عندنا بسيط على الاجزاء يتوقف على رأس التسعة ولايتعدى عنها على ان الواسطة في المقام خفية فلايكون في نظر العرف ان صحة الامتثال تكون بعد اثبات ان المأمور به بقية الاجزاء بل رفع الجزء اثره هو صحة العمل وعلى فرض قبول كون امكان دخل القيد في المأمور به بامرين فيمكن الاشكال ولكن نقول بان الامر الثاني لاشأن له الا القرينية على ان المراد بالامر الاول هو المقيد لا انه يراد اثبات الجزء بالامر الثاني هذا كله على مسلك المختار من امكان اخذ قصد الدعوة في المأمور به فتجرى البرائة الشرعية .

واما المحقق الخراساني (قده) القائل بعدم الامكان فيقال له في مقام الجواب ان ماقلت من ان دخل هذا الجزء وهو قصد الدعوة بخصوصه في المأمور به تكويني ممنوع لان دخل جميع الاجزاء والشرائط الشرعية في المأمور به يكون تكوينياً فان الطهارة شرط تكويني لحصول المصلحة الصلوتية ولايمكن ان يرفع ماهو دخيل تكوينا الا ان للشارع ان يرفع الاحتياط لمصلحة التسهيل على العباد فماهو المرفوع في البرائة هو ان الاحتياط الذي يمكن ان يجعل على العباد في مقام الشك في جزء مرفوع امتنانا و ويتم مصلحة العمل حينئذ اى حين عدم علم المكلف بالجزء ولافرق بين امكان جعل - الاحتياط بالاخبار اواخذه في الخطاب قلو اقتضى الاصل العقلي الاشتغال فلا اشكال في ان الاصل الشرعي هو البرائة لعموم دليل الرفع .

ثم هنا تقريب آخر للاشتغال وهو ان الاجزاء الارتباطية لها دخل فى ما يحصل منها وهى المحصلة لما يحصل منها فانا نكون مأمورا بالمحصل بفتح الصاد ويجب لنا اتيان كل ماله دخل فيه كما يقال ذلك فى ساير المقامات مما يكون الشك فى المحصل مثل الطهارة واشكل عليه شيخنا النائينى (قده) بان ترتب الاثر على الاعمال لا يكون بايدينا بل يكون تفضلا من الله تعالى فلا يكون الامر بتحصيل ماهو خارج عن اختيارنا نعم فى الافعال التوليدية يكون الامر كذالك لعدم انفكاك الاثر عن المؤثر كما فى النار و الاحراق .

والجواب الصحيح فى المقام هو ان يقال على فرض تسليم كون المقام من باب الشك فى المحصل لا نسلم كوننا مامورين بازيد مما قام الدليل عليه وبعبارة اخرى للمحصل بفتح الصاد عدمان عدم من قبل ساير الاجزاء وهو منهى عنه وعدم من ناحية الجزء الذى لم يقم عليه دليل والثانى لا اشكال فى عدم سده بالنسبة الى المكلف لعدم البيان عليه .

فصل فى اعتبار المباشرة فى المامور به

بحسب الظهور البدوى للخطاب

اقول عنوان البحث وان كان مطابقاً للكفاية ولكن ربما نذكر زائداً على ما فيها لدرك بعض الفوائد فى بعض العناوين التى لم يتعرض (قده) لها ففى هذا الفصل يكون البحث عن ان اطلاق الخطاب هل يقتضى المباشرة بحيث لو اتى به غير الشخص الذى توجه اليه الخطاب لم يجز اولا يقتضيها وعن انه هل يقتضى صدوره عن اختيار بحيث لو صدر عن غير الاختيار لا يكفى وعن ان المامور به هل يجب ان يكون غير محرم حين الاتيان به ام لا فالبحث فى مقامات .

المقام الاول فى ان الاطلاق هل يقتضى المباشرة ام لا ولتوضيح ذلك نحتاج الى طى مقدمات :

الاولى هو ان الاحكام الذى يكون بنحو التخيير فى المتعلق وهو الواجب التخييرى او فى المكلف وهو الواجب الكفائى هل يكون على نحو القضية الشرطية او الحينية فان كان على النحو الاول فاللازم منه الدور لان اطعام المسكين مثلا فى خصال الكفارات مشروط بعدم سبق الصوم ستين يوماً و بالعكس واما الثانى فلا يلزم منه شىء فيقال كل واحد من الخصال يكون فى ظرف عدم سبق الاتيان بخصلة اخرى واجباً و كذالك الواجب الكفائى فان المصلحة فيه يكون فى اتيان صرف وجود المامور به فى الخارج سواء اتى به زيد او عمرو مثل دفن الميت فان مطلوب الشرع يكون مواراة الميت تحتا لتراب بنحو مخصوص فهذا العمل من اى شخص صدر فقد رضى الشارع به فوجوب الدفن او الصلوة عليه على المكلف يكون حين عدم سبق الغير بالعمل المذكور و مثل ذلك الاعمال النيابى فان زيداً مامور باتيان الصلوة مع الثوب الطاهر وبعبارة اخرى مامور بغسل ثوبه اعم من نفسه او نائبه لان مقصود الشارع اتيان الصلوة مع طهارة الثوب من اى شخص حصلت فمعنى ذلك هو توسعة المصلحة .

المقدمة الثانية فى انه هل يكون الاستنابة بنحو التخيير معقولة ام لا كما عن شيخنا النائينى (قده) فان الخطاب الى الفعل الذى يكون مطلقاً من حيث اتيان الشخص او نائبه هل يكون معناه التخيير بين اتيان الفعل بنفسه او اعم من نفسه ومن نائبه بحيث يكون الخطاب قابلا للتطبيق عليهما ام لا فقال شيخنا النائينى (قده) ان التخيير لا معنى له لان النائب اذا لمليات بالعمل يكون باقيا فى ذمة المكلف فحقيقة النيابة هو تنزيل العمل منزلة عمل المنوب عنه .

والجواب عنه ان المقدمة الموصلة حين الايصال مامورة بها فحيث ما وصلت لا يكون الامر ساقطاً فان اتى النائب بالعمل فهو والا يجب على نفسه الاتيان .

لا يقال ان الايصال لا يكون تحت قدرة المكلف ليقال ان المقدمة الموصلة تكون تحت التكليف لانا نقول بعد اتيان المقدمات يكون الايصال من الاثار القهرية المترتبة عليها

المقدمة الثالثة : في ان عمل الغير تارة يحسب عمل نفس هذا الشخص عرفاً مثل

الارادة المقهورة لارادته وتارة لايكون تحت القهر ويكون للنائب ايضاً اختيار فى اتيان العمل وعدمه

اذا عرفت ماذكر من المقدمات فالاستنابة تارة تكون بالاجارة وتارة تكون تبرعية ففى الاولى اذا كان لنا خطاب باتيان الصلوة مثلا اوعمل آخر يدور الامر فيه بين التعيين والتخيير لانا لاندرى هل يجب اتيانه مباشرة اويكفى ولو اتى به النائب والاظهر ان الخطاب يكون متعيناً على شخص المكلف للاطلاق وهو انه سواء اتى به الغير ام لا يجب العمل على الذى توجه اليه الخطاب .

وقد اشكل عليه بان اطلاق الهيئة وان كان كذلك ولكن اطلاق المادة يقتضى ان تكون المصلحة الصلوتية حاصلة من اى شخص صدرت وكل مقامات التخيير كذلك بعد عدم الاشكال عقلا فى اصل الاستنابة.

وفيه ان الخطاب حيث يكون متوجها الى الشخص والبعث كان اليه فمصلحة المادة بعد غير ثابت بالنسبة الى ساير الافراد(١).

و اما على مسلك الاستاذين النائينى والعراقى (قدهما) وهو القول باستحالة النيابة لافرق بين كون البعث متوجها الى الشخص اوتكون المصلحة مطلقة فلامحالة ينعقد الخطاب فى التعيين فقط ولايبقى مجال للقول بالدوران بين التعيين والتخيير لانه فرع الامكان لكن يمكن ان يقال على فرض الامكان اطلاق الخطاب وان كان مقتضاه التعيين ولكن حيث يكون الاجماع على عدم وجوب العمل للشخص مرتين فباطلاق المادة يتمسك لسقوط التكليف بفعل النائب .

لايقال ان الخطاب يكون متوجها الى الشخص فى صورة وجود الموضوع فانه

---

(١) هذا الجواب على مسلك القوم والافعلى مسلكه من ان الدلالة الالتزامية لاتكون تابعة للدلالة المطابقية فى البقاء لايصح هذا الجواب كماسيجيىء منه أيضاً وقدمر مرارا وان كان الحق مع من قال بان الدلالة الالتزامية تابعة للمطابقية حدوثاً وبقاء كماعن صاحب الجواهر (قده)

يقال دفن الميت واجب اذا كان الميت ولم يدفن واما بعد الدفن فلا موضوع للخطاب وكذلك الصلوة والصوم فاتيان الفعل عن المنوب عنه يكون بمنزله سقوط الموضوع عن الموضوعية و فقدانه يعنى بعد و قوع الصلوة عن النائب ما بقى صلوة ليجب الاتيان بها .

لانا نقول هنا نتمسك باطلاق الواجب لا الوجوب فان الوجوب وان كان غير معقول بعد سقوط الموضوع ولكن الواجب وهو الصلوة مثلا مطلق من جهة انه سواء اتى بها آخر ام لا يجب الاتيان بها (١).

فى حكم الاصل عند الشك فى اعتبار المباشرة

فنقول انه على فرض عدم اخذ الاطلاق ففى مقام الشك هل مقتضى الاصل الاشتغال او البرائة عن التكليف او استصحابه فيه خلاف وقد فصل شيخنا النائينى (قده) فانه قال على فرض استنابة الغير للعمل فيكون المقام مقام الاشتغال لانه من دوران الامر بين التعيين والتخيير ببيان انه لا ندرى هل الصلوة واجبة على المكلف معينا او تكون واجبة اعم من كون الوجوب عليه او على نائبه وكلما دار الامر بين التعيين والتخيير فالتعيين مقدم لان الاشتغال اليقينى يحتاج الى فراغ يقينى وهو لا يحصل الا باتيان المعين.

والجواب عنه اولا انه (قده) قال بان الدوران بين التعيين والتخيير محال مستنداً بانه لو كان كذلك لزم ان يسقط التكليف ولو لم يات به النائب فيكون التكليف متعينا عليه ومن لوازمه انه يجب ان يفرغ عن عهدته فكيف تصور هنا الدوران بين التعيين والتخيير العقلى وثانيا ان القول بالتعيين فى صورة الدوران بينه و بين التخيير كلام عتيق جدا فانه قد اتضح ان الملاك فيه من حيث الحكم ملاك الاقل

---

(١) واضف اليه ان المقام لا يكون مثل صورة انهدام الموضوع لان الصلوة قابلة للتكرار لو لم يكن دليل على وجوب الواحدة فقط

والاكثر وتجرى البرائة بالنسبة الى الكلفة الزائدة وهى التعيين بيانه ان نقول وجوب الصلوة عند عدم اتيان الغير على المخاطب بالتكليف قطعى يقينى واما وجوبها فى ظرف اتيان الغير مشكوك فيه فيكون الشك فى اصل جعل التكليف فى ظرف اتيان الغير فتجرى البرائة وهذا من مهام مواضع الاصول الذى يمتحن به المجتهدون اجتهادهم لانه لايكون من دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين ولايكون كالارتباطيين المعموليين لانهما فى اجزاء العمل الواحد و لكن ينتج نتيجته والضابط ان كل مورد كان الشك فى اصل جعل التكليف يكون مورد البرائة و كلما كان الشك فى فى سقوطه كان مجرى الاحتياط وهنا من قبيل الاول لاالثانى هذا كله فى صورة اتيان النائب بالعمل عن قبل المنوب عنه .

واما فى صورة اتيان الغير تبرعا وبدون النيابة فقال شيخنا النائينى (قده) بان الشك حيث يكون فى بقاء التكليف يجب استصحابه و لو فرض كون الشك فى اصله يمكن جريان البرائة.

وفيه انه (قده) التفت الى انه لو كان الشك فى حدوث التكليف تجرى البرائة وجرى الحق على لسانه ولكن نسئل منه اى فرق بين كون العمل بالنيابة وبين كونه بالتبرع فى حدوث التكليف وعدمه وفى جريان الاشتغال اوالاستصحاب فلعل هذا من اشتباه المقرر لانه (قده) كان جبل العلم والتحقيق والحق هنا ايضا هو كونه من دوران الامر بين الاقل والاكثر وبيان البرائة فيه ماسبق.

فتحصل انه فى صورة عدم امكان الاخذ باطلاق الخطاب او اطلاق المادة لعدم كفاية عمل الغير لمن توجه اليه التكليف يكون مقتضى الاصل البرائة وهذا احد معانى توصلية العمل بمعنى انه يسقط بفعل ذا او ذاك لا بمعنى التوصلى الذى لا يحتاج الى قصد الامر و الدعوة فيكون معناه ان المراد حصول العمل فى الخارج من اى شخص كان و لو كان تعبدياً مثل الصلوة بالاصطلاح السابق هذا كله فى المقام الاول من المقامات.

المقام الثانى فى ان مقتضى اطلاق التكليف هل يكون صدوره عن اختيار بحيث لو كان عن اضطرار او غفلة لايسقط ام لا والكلام هنا تارة فى الوضعيات وتارة فى التكليفات ونحن نتكلم اولا فى التكليفيات فنقول ان الخطاب مقيد بصورة كون المكلف ملتفتا مختارا عقلا ضرورة ان الغافل والمضطر لايتوجه اليهما التكليف لان الاول غير ملتفت والثانى لامحالة يترك لو كان مضطرا بالترك ويفعل لو كان مظطراً بالفعل ولذا يتمسك باطلاق المادة بان يقال الغرض المتعلق باتيان العمل الكذائى مطلق من جهة حال الاختيار والاضطرار والغفلة والتوجه فالعمل فى ظرف الاختيار والغفلة له مصلحة فيكفى اتيانه حينئذ .

وقد اجابوا عنه بان كشف المصلحة يكون من جهة الاستفادة عن الهيئة وما ثبت بها ليس الا المصلحة فى ظرف الاختيار واما ظرف الاضطرار فلا مصلحة منكشفة بها و الصحيح ان يقال بان المصلحة وان كانت تابعة (١) للبعث فى الوجود ولكن لاتكون تابعة له بقاء كما مر منا مراراً لان الخطاب له دلالة مطابقية وهو ان هذا العمل تحت الامر ودلالات التزامية وهو ان ما هو تحت الخطاب يتعلق به الارادة والحب ويكون له المصلحة فاذا سقط دلالته المطابقية لاتسقط دلالته الالتزامية بوجود المصلحة .

---

(١) قدمر منا مراراً ايضاً ان الخطاب منحل بحسب الافراد والفرد الذى لم يتعلق به الخطاب لايكون لنا طريق كشف للمصلحة بالنسبة اليه فان مصلحة طبيعى العمل لاتفيد فان الخطاب كما ينحل كذالك المصلحة بالنسبة الى كل فرد تكون بنحو من الانحاء كما ترى ان صلوة العاجز عن القيام او عن غير ذلك غير صلوة من يكون له القدرة على امتثال جميع الاجزاء والشرائط فالمصلحة لمكلف يقتضى الخطاب بنحو و لمكلف آخر بنحو آخر

فى حكم الاصل عند الشك

فى اعتبار صدور المأمور به عن اختيار

فنقول على فرض عدم التمسك بالاطلاق فالاصل يقتضى البرائة على مسلك التحقيق لان الامر يدور بين ما هو فى المناط مثل الاقل والاكثر ببيان ان نقول وجوب اتيان العمل الفلانى فى ظرف عدم الاتيان فى حال الاضطرار او الغفلة يقينى وفى ظرف الاتيان فى ذلك الحال مشكوك فيكون الشك فى الجعل والاصل يقتضى البرائة عنه خلافاً لمن قال بالاشتغال فى المقام وفى المقام الاول .

واما شيخنا النائينى (قده) فانه قائل بانه ليس لنا كاشف للمصلحة بعد سقوط الخطاب وهذا يكون على حسب مبناه فى العام بعد التخصيص بمخصص منفصل فانه قائل بان العام بعد التخصيص يعنون بعنوان الخاص مثلا اذا قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم الفساق منهم يرجع العام الى ان يقال اكرم العالم العادل وحيث يكون له اطلاق احوالى مضافا الى اطلاقه الافرادى فينتج انه فى كل مورد تكون العدالة موجودة فالحكم بالاكرام موجود فاذا لم يكن هذا العنوان لا يكون الحكم ولا تكون المصلحة ففى المقام يحكم العقل بان الخطاب يكون لغير المضطر ضرورة انه لا يمكن ان يتوجه الخطاب اليه فلا ينعقد له الظهور فى المصلحة مطلقاً اى حتى صورة الاضطرار بل يفيد تمامية المصلحة فى صورة الاختيار فقط.

والجواب عن اصل المبنى(١) هو ان العام لا يعنون بعنوان الخاص بل هو يوجب

---

(١) اقول الحق مع شيخه الاستاذ (قده) لان الخطابات انحلالية وفى حال كون زيد مضطراً مثلا لا ينبسط اليه اصلا فلا خطاب فلا ظهور لا فى الحجية ولا فى المصلحة ولا فى الارادة نعم فى صورة الشك فى التخصيص حيث يكون ظاهر الخطاب هو الشمول يوخذ به وهذا هو الفرق بين المخصص المنفصل والمتصل فان الثانى يمنع عن انعقاد ظهور العام فى العموم دون الاول ولكن الذى يجيىء فى النظر هو عدم الفرق من هذه الجهة فى امكان التمسك بالعام عند الشك فان العام المخصص بالمتصل ايضاً له ظهور فى شموله لبقية الافراد غير ما خصص فحيث شك فى زيادة التخصيص يوخذ به

مقراض بعض الافراد وهم غير العدول عن تحت الحكم وبقية الافراد في كونها تحت الحكم لا تحتاج الى اثبات عنوان العدالة بل شمول الحكم لها طبيعي ففي المقام حكم العقل الذي يكون كالقرينة المنفصلة بالنسبة الى الخطاب لا يوجب ان لا ينعقد الظهور له من اول الامر في المصلحة بل ينعقد له ذلك وبعده يكون اتيان الفعل مع المصلحة نعم لو كان حكم العقل هنا بعدم التكليف للمضطر كالمخصص المتصل ومما يقضي به الفطرة عند الخطاب يمكن ان يقال حيث كان المضطر خارجاً من الاول لا يكون لفعله مصلحة حتى يقال اتيانه بداعي المصلحة كاف ولو لم يكن خطاب في البين.

واما التمسك بالاستصحاب فقد مر انه لا يمكن استصحاب التكليف بعد وقوع الفعل اضطراراً لان الشك يرجع الى الاقل والاكثر ونتيجته على التحقيق هو الشك في اصل حدوث التكليف.

اما البحث في الوضعيات ايضاً يكون كالتكليفيات فان الضمان يكون للشيء اذا كان تلفه بيد شخص ولو كان في حال الغفلة والاضطرار كمن كان نائماً فضرب رجله بشيء فانكسر او القى من شاهق في حال النوم فوقع على حي فمات فانه يأتي الدية في عهدته او العوض او القيمة فيما له عوض مثلي او قيمي.

ان قلت ليس للنائم عهدة وكذلك المضطر حتى يتعهد ويضمن ما اتلفه قلت للعهدة عرض عريض يمكن ان تكون معتبرة ومشغولة في هذه الاحوال ايضاً ولا نحتاج في اثبات العهدة الى التكليف الفعلي وامكان كون المخاطب مأموراً فان الاحكام الوضعية قابلة للجعل ابتداء خلافاً لمن قال بانه يجب ان تكون منتزعة عن التكليف.

اما المقام الثالث فی ان المامور به

هل يسقط بالفرد المحرم ام لا

قيل بان مقتضى الدليل كما عن شيخنا النائينى (قده) وهو الاطلاق عدم السقوط لان الخطاب مطلق من جهة انه سواء اتى المكلف بالفرد المحرم اولم يأت يجب عليه الاتيان و كذالك مقتضى الاصل الاشتغال بالتكليف مالم يحصل العلم بالفراغ بعد كون المناط فی الاقل والاكثر الاحتياط .

وتوضيح المقام ان النسبة بين الفرد المحرم والمحلل اما ان تكون من العام و الخاص المطلق مثل من يدفن الميت مع الكفن الغصبى بعد امره به و نهيه عن دفنه مع المغصوب فان الامر بالدفن عام شامل لصورة كونه مع الكفن المغصوب وعدمه والنهى يكون فی صورة كون الدفن معه فحيث يكون النهى موجباً لعدم صدق الامتثال فلا ملاك للعمل المنهى عنه فهو باطل .

واما ان تكون العموم والخصوص من وجه فعلى فرض القول بعدم اجتماع الامر والنهى فيصير المقام مقام التعارض بين الدليلين ويجب ان يلاحظ ما معه المرجح السندى فيرجح على غيره (١)

واما على الاجتماع فحيث يلزم ان يكون العمل محبوباً وحسناً فعلياً وفاعلياً فحيث يكون المقام مبغوضاً من حيث الفاعل فان دفن الميت امر محبوب و الغصب امر يوجب مبغوضية الفاعل اوغسل الميت محبوب وهو بالماء المغصوب مبغوض فلا يحصل الامتثال .

وعلى فرض القول بصحة العمل فيرجع التكليف الى اشتراط عدم اتيان الفرد -

(١) فی شمول ادلة العلاج لمورد الاجتماع من العامين من وجه نظر لانه يلزم منه التبعيض فی السند بالاخذ به فی مورد الافتراق والترك فی مورد الاجتماع بل ما هو الحق ان العام لا يكون له دلالة فی مورد التعارض بالعامين من وجه فيرجع الى الاصل اودليل آخر فی مورده

المحرم اى يجب الدفن مثلا لو لم يحصل بالفرد المحرم ولو حصل فلا يجب وهو اى الاشتراط يجرى الاصل بالنسبة اليه فيقال بان العمل غير مشروط بذالك فيجب الاتيان به ثانياً بعد اتيان الفرد المحرم هذا تمام كلام شيخنا الاستاذ النائينى (قده) .

وفيه اولا ان هذا الكلام يتم على مسلكه من تقييد المادة بالخطاب واما على التحقيق فسقوط الخطاب عن الحجية وعدم الامر بعمل لا يوجب سقوطه عن الدلالة الالتزامية فى المصلحة فهى منكشفة باصل الخطاب حدوثا لا بقاء كما مر منا مراراً .

وثانياً لا يشترط فى العمل ان يكون له الحسن الفاعلى مضافا الى حسنه الفعلى فى التوصليات .

وثالثا ان باب اجتماع الامر والنهى يكون من التزاحم فى الملاكين لا التعارض فى الدليلين واما حديث الاشتراط وجريان الاستصحاب اى استصحاب التكليف السابق بعد الاتيان بالفرد المحرم فممنوع من جهة ان الاصل هنا البرائة لان الشك يرجع الى الاقل والاكثر لانا لا ندرى هل يكون التكليف ساقطاً بهذا الفرد ام لا بعد العلم قطعاً بانه لو لم يكن هذا كان الواجب اتيانه فوجوب اتيانه عند عدم الفرد المضطر اليه مسلم ومعه مشكوك تجرى البرائة بالنسبة اليه فتحصل (١) انه يمكن ان يكشف المصلحة ولو لم يكن خطاب فى البين ولو سلم فالاصل يقتضى البرائة .

المبحث السادس مما فى الكفاية

فى انه هل يكون مقتضى الاطلاق هو كون الوجوب نفسياً تعيينياً او عينياً ام لا وقد قرر فى ذلك وجوه من التقريب ،

الوجه الاول يظهر من جملة من الاعلام ومنهم المحقق الخراسانى (قده) الاول دون الثانى لان ما يقابله وهو كون الوجوب غيرياً او تخييريا او كفائياً يرجع الى قيد

(١) ونقول لا يمكن كشف المصلحة بدون الخطاب لما مر ولكن الاصل اى البرائة له وجه فى سقوط التكليف .

زائد وبيانه انه اذا قيل اكرم العالم مثلا ان كان من قبيل الاول فهو والا فيحتاج الى بيان انه غيري او يسقط ولو باتيان شخص آخر او باتيان مصداق آخر وحيث كان المولى في مقام البيان ولم يبين فالاصل عدم وجود هذا القيد فانه من القبيح ان يكون مراده ذلك مع عدم اتيانه بقرينة دالة عليه .

والجواب (١) عن هذا التقريب اولا ان الالفاظ موضوعة مهملة وقابلة للاطلاق و التقييد ومقدمات الحكمة لا تثبت الاطلاق بل تنفي القيد واثباته يحتاج الى دليل عليحدة وثانيا ليس الوجوب النفسي والغيري من صنف واحد حتى يقال ان الوجوب النفسي مطلق بالنسبة اليه بل الوجوب الغيري هو الوجوب الناشي عن وجوب آخر غير مربوط بما دل عليه الخطاب فعلا.

الوجه الثاني ان مقوم النفسيه هو القيد العدمي اذ مرجعها الى توجه خطاب الى شيء مع عدم اناطته الى وجوب شيء آخر بخلاف الغيرية اذ مرجعها الى خطاب ناش من خطاب آخر و بعبارة اخرى مقوم النفسية نفس البعث الى شيء ومقوم الغيرية خطاب مقومه ، ناش من غيره ومقدمات الحكمة في وسعها طرد القيد ونفيه لا اثبات قيد آخر فالحكيم اذا لم ينصب القرينة على قيد وجودي يكشف عن عدم دخله فيتحقق ما به قوام النفسية وفيه ان الوجوب النفسي والغيري وان قيل ان لهما جهة اشتراك وهي البعث نحو امر و جهة افتراق وهي عدم ذكر كونه ناشيا عن الغير في النفسي و كونه من الغير في الغيري كما قيل في الامر الاستحبابي ولكن ليس كذالك بل الفرق بينهما ما هوى ولا يمكن اثبات قيد للطبيعة بواسطة نفي احدهما (٢)

---

(١) انا لا نحتاج في صورة دوران الامر بين المطلق والمقيد الا الى رفض القيد فانه اذا لم يكن المقيد يكون المطلق لدوران الامر بينهما وليس بينهما ما ليس بمطلق ولا بمقيد والمهملة الثبوتية محال .

(٢) اقول لا شبهة في ان البعث في النفسي والغيري موجود ويكون بمنزلة الجنس لهما ←

الوجه الثالث هو ان كلا منهما يكون اثباته بواسطة القيد اعني البعث يدل على نفس الطبيعة و كونه نفسيا اوغيريا قيد وجودي يكون به نوعية كل منهما الاان في نظر العرف احد القيدين قليل المؤنة بحيث لايرى العرف عناية زائدة فيه وهي كون الوجوب نفسياً والفرد الاخر وهو كونه غيرياً يحتاج الى مؤنة وهو كونه ناشياً عن الغير فيحمل الخطاب ابتداء على الطبيعة لعدم المؤنة للنفسية كما قد يقال في الحمل على صرف الوجود عند الدوران بينه وبين الطبيعة السارية فان الامر مثل النهي ولكن هو يدل على صرف الوجود والنهي يدل على السريان لان صرف العدم يكون بفقدان جميع الافراد بخلاف صرف الوجود فانه يتحقق بفرد واحد فدلالته على السريان يحتاج الى مؤنة بخلاف دلالة النهي عليه .

ومن البحث في النفسي والغيري يظهر الكلام في كون مقتضى الاطلاق التعيين او التخيير او مقتضاه العينية او الكفائية فان الادلة في ذلك ايضا جارية وفيه ان هذا دعوى لاشاهد له (١) .

← وفصله هو ان احدهما ناش عن الغير في الغيري والاخر مستقل بنفسه في النفسي فيصيران نوعين بذالك وهذا لاينافي ان يقال ان القيد الوجودي في الغيري غير ثابت فيبقى النفسي فان الفرض في مقام الدوران بينهما فقط لاغير بحيث لولم يكن هذا كان ذاك ولايكون لهما ثالث

(١) اقول هذا الوجه نظير السابق فان القيد العدمي لامؤنة له والوجودي له مونة كما مر وهنا عبر عن ذلك ببيان آخر والجواب عن هذا بانه دعوى بلاشاهد يكون على فرض عدم جريان الاصل العقلائي ولكن على فرض جريان هذا الاصل كما يمكن ادعائه فلا اشكال و العرف والعقلا ببابكم شاهد .

المبحث السابع فى الكفاية فى الامر عقيب الحظر

اختلف القائلون بظهور صيغة الامر فى الوجوب وضعا او اطلاقا فيما اذا وقع عقيب الحظر او فى مقام توهمه على اقوال منها ظهورها فى الاباحة ومنها ظهورها فى الوجوب ومنها ظهورها فى ما دلت عليه قبل النهى ان كان النهى معلقا على علة مثل قوله تعالى واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فان علة النهى هو الاشهر الحرم وبعد انسلاخه فالقتل واجب كما كان قبل ذلك .

ولا يخفى ان دعوى الظهور فيما ذكر اما يكون لدعوى ان للصيغة وصفين فى حالين احدهما فى غير مقام الحظر وهو الوجوب والثانى فى مقامه وهو غيره واما الدعوى ان وقوعها عقيب الحظر يكون قرينة عامة على واحد من الوجوه واما الدعوى ان مقدمات الحكمة تقتضى الحمل على احدها وعلى الدعوى الاخيرة فقد استدل للاباحة بانها هى القدر المتيقن وحيث لم يبين ازيد من ذلك فبمقدمات الحكمة تجرى البرائة عن الوجوب وغيره لانه كلفة زائدة .

وفيه انه قد تقرر فى محله ان لنا اباحة اقتضائية واباحة لا اقتضائية والاول ضد لسائر الاحكام فكيف يمكن ان يقال يكون هو المتيقن من الخطاب والكلام فى هذا القسم من الاباحة الذى يراد استفادته من الخطاب واما دعوى الظهور فى الوجوب والتفصيل بين كون النهى معلقا على علة وعدمه حيث لا دليل على اثباته فلا يثبت فلا محالة يرجع الخطاب الى الاجمال ويحتاج لبيانه الى دليل .

المبحث الثامن مما فى الكفاية

فى المرة والتكرار فى الامر

قد اختلف فى ان الامر هل يدل على المرة اى اتيان المامور به مرة واحدة او مرات متعددة مثل الصلوة التى تتكرر او لا يقتضى شيئاً منهما وينبغى التنبيه على امور يتضح

فى ضمنه ماهو المرام .

الامر الاول ان الوضع فى المشتقات تارة يكون قانونياً على ماهو المشهور وتارة يكون بنحو الجمود على ماهو المختار فعلى الاول ان المادة حيث لاتكرار فيها لاتوجب الهيئة ذلك فان اصل الضرب اذا لم يدل على التكرار فهو فى ضمن الامر ايضاً لايدل عليه فان الصرب معنى من المعانى وهو بالفارسية بمعنى زدن ولادليل لنا على اثبات غير هذا المفهوم فلا يقتضى المرة ولا التكرار لا ثبوتا ولا اثباتا ولا يخفى ان الكلام هنا فى وضع الواضع

الامر الثانى فى انه فرق بين المقام وبين ماسيأتى من ان الامر اذا كان على طبيعة من الطبايع يكفى صرف الوجود مثل الامر بالصلوة لولا الدليل من الخارج لان الكلام فى ذاك المقام يكون بعد عدم دلالة الدليل على ان الوضع من الواضع على اى نحو من الانحاء و نكون فى صدد بيان اصل عقلائى لذالك و لكن فى مقامنا هذا يكون الكلام فى كيفية وضع الواضع .

الامر الثالث ان المهملة التى تكون هى صرف الوجود يكفى السريان فى ذاتها بان يمكن ان يوجد افراد منها على سبيل التكرار وعلى سبيل البدلية ولكن هنا فرق بين المشهور و بين سلطان العلماء فى بيان اللابشرط فقال (قده) بان اللابشرط مهمل لايدل على صرف الوجود ولاغيره و يجب اثبات كونه على المرة بمقدمات الحكمة و اما على مسلك المشهور فيدل على السريان ولكن بعد لاينتفى الاشكال لان السريان تارة يكون (١) تبادلياً مثل الامر بالصلوة التى يمكن اتيان فرد واحد منها على انحاء مثل كون مكانه المسجد او المدرسة او المنارة وتارة يكون السريان فى الافراد فنحتاج ايضاً الى مقدمات الحكمة لاثبات السريان فيها او فى الابدال فالسلطان قده و المشهور مشتركان فى الاحتياج الى المقدمات

---

(١) من قال بالسريان لاغرو فى ان يقول به بدليا وفرديا كما ان الاطلاق الافرادى والاحوالى بالنسبة الى شىء واحد متصور مثل اقم الصلوة فيمكن ان يقال انها فى اى مكان واى زمان كانت يكون جميع افرادها مطلوباً

الامر الرابع قيل بالفرق بين الامر والنهي على مسلك المشهور بان يقال ان النهي عن شيء يدل على التكرار والامر به لا يدل الا على الوحدة وتمسكوا لذلك بوجهين الوجه الاول ان النهي ناش عن مفسدة في العمل لا يمكن الفرار منها الا بواسطة ترك جميع افراد المنهي عنه والامر ناش عن مصلحة تتحقق بفرد واحد ولا دليل على لزوم الزيادة على الواحد والجواب عنه .

انا نكون تابعاً للشرع في عدم ايجاد المفسدة فربما يكفي ترك فرد واحد وتكون المفسدة فيه لا في غيره فمن اين ثبت ان جميع التروك يكون ملزماً به مثل الامر بالشيء فانه يمكن ان يكون جميع الافراد تحت المصلحة او بعضها و ربما يكون جميع الافراد مراداً مثل احل الله البيع فانه لا خصيصة لبيع دون بيع واوفوا بالعقود لعدم خصيصة لعقد دون عقد ويكون الجميع تحت الحكم ولو كان المراد بالوفاء هو في آن و احد فقط تصير المعاملة بلا اثر عند العقلاء و الوجه الثاني هو ان صرف الوجود في الامر يتحقق بفرد واحد ولكنه في النهي لا يتحقق الا بترك جميع الافراد و الجواب عنه انه لا وقع للترك بل يلاحظ الوجود فكما انه يتحقق صرف الوجود بفرد منه كذلك صرف وجود النهي يتحقق بواسطة ترك فرد واحد .

فالتحقيق ان يقال ان الامر و النهي كلا هما يدلان على صرف الوجود لولا القرينة من الخارج على خلافه لانه اقل مؤنة من غيره فمن مثل قول القائل لا تاكل الثوم ليلة الخميس لرائحته يفهم ان الذي يكون منهياً عنه هو ايجاد الرائحة الكريهة فيجب ترك جميع الافراد لئلا تحصل تلك الرائحة وهكذا من مثل احل الله البيع في الامر الوجودي يفهم صحة جميع البيوع لعدم خصيصة في احدها دون الاخر ثم انه ربما يقال بان البحث في ذلك يتوقف على البحث عن ان الامر و النهي هل يتوجه الى الطبيعة حتى يكونان للسريان والشمول او الى الفرد حتى لا يكونان كذلك فعلى اختيار الاول لا وجه لهذا النزاع لانهما لو تعلقا بالطبيعة يكون الدلالة على السريان مما لا كلام فيه وعلى الثاني ايضاً لا كلام في شمول الفرد فقط .

وا لجواب عنه ان البحث هنـاك عن ان الخصوصيات الفردية غير داخلة فى المطلوب اما ان المطلوب هوجميع حصص الطبيعى او بعضها لايكون محل البحث بخلافه هنا فانه يكون الكلام فى هذه الجهة اى ان المطلوب الجميع اوبعضه فتعلق الامر اوالنهى بالطبيعى اوبالفرد لادخل له فى المقام

الامر الخامس فى الفرق بين الدفعة والدفعات والمرة والمرات وهوواضح لان العمل الواحد ربما لايكون متّصلا مثل اتيان الصلوة الواحدة بدون مراعاة الموالاة وربّما يكون الاعمال المتعددة بدفعة واحدة مثل اتيان ثلاث صلوات دفعة واحدة و كيفكان لوقيل بدلالة الامر على الوحدة فالنزاع ياتى فى انه هل يفهم منه الدفعة بانه يجب اتيان العمل متصلاام لافعلى اختيار المرة يختار الدفعة ايضاً وعلى القول بعدم اقتضائه المرة والمرات لايدل على الدفعة ولاعلى الدفعات بل يجب احرازذلك من الخارج

الامر السادس ربما يقال بان البحث هنا يتوقف على البحث فى الاجزاء فان من صلى صلوة فرادى ثم ارادان ياتى بتلك الصلوة جماعة فعلى فرض الاجزاء لايلزم التكرار ثانيا وعلى فرض عدمه يجب فبحث المرة والتكرار يكون هو البحث عن اتيان المأمور به على وجهه وانه هل يجزى املا وفيه انه على فرض لزوم التكرار والدلالة عليه يكون اتيان الصلوة جماعة بعد اتيانها فرادى امتثالا ابتدائياً واماعلى فرض دلالة الامر على المرة يكون من امتثال الممتثل (١) .

وثانيا ان اللابشرط لايكون فيه المنع عن الانضمام بل كلما انضم اليه لاينافيه فصلوة من افردها يكون لها مرتبة من الثواب فاذا اتى بها جماعة يكون ثوابه

---

(١) اقول لايخفى ان البحث فى الصلوة جماعة يكون من فروع هذا البحث والحاصل نقول اتيان المأمور به على وجهه لو يقتضى الاجزاء يقتضى اجزاء ماتى به لامالم يات به المكلف فعلى القول بالتكرار يجزى ثم يجب ثانيا فيجب الامتثال كذالك بخلاف صورة دلالة الامر على المرة فان اتيان الدفعة الثانية يحتاج الى دليل واما اتيان الصلوة جماعة فيكون ايضاً امتثالا جديداً للامر الاستحبابى ولايكون امتثالالما امتثل

اضعافاً كثيرة والكل يحصل منه فرد تام من الصلوة فتحصل ان التحقيق عدم دلالة الامر على شيء من المرة والتكرار بل صرف الوجود هو اقل مراتبه .

ثم انه على فرض الشك فى دلالة الامر على المرة او التكرار بعد عدم وجدان دليل على تعيين احد الاطراف يرجع الامر الى الاقل والاكثر وحيث ان التحقيق فى ذاك الباب هو البرائة سواء كان ارتباطياً او استقلالياً فالمرة الواحدة تكون هى المتيقنة وغيرها يكون تحت الشك فيجرى الاصل بالنسبة اليه واما من كان نظره الاشتغال فى الارتباطى ففى المقام وفى كل مورد يكون من الاقل والاكثر الارتباطى يجب ان يقول به وفى كل مورد يكون الاقل و الاكثر استقلالياً فمن المسلم البرائة عند الجميع .

فى دلالة الامر على الفور او التراخى

الامر التاسع مما فى الكفاية فى البحث فى دلالة الامر على الفور او التراخى قد اختلف فى ذلك من جهة انه هل تدل الصيغة على الفور بنفسها او بدليل خارج مثل قوله تعالى فاستبقوا الخيرات او قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم او لا بل بقرينة عقلية وهى ان ما يكون مجردا من قيد الفور او التراخى يكون العقل حاكما بان مقتضى العبودية هو اتيانه فوراً فقال المحقق الخراسانى (قده) بان اطلاق الخطاب يستفاد منه ان المراد هو نفس العمل سواء اتى به فوراً او متراخياً على فرض كون الوضع فى المشتقات على نحو الجمود وعلى فرض كونه قانونياً ايضاً فالمادة والهيئة تدلان على حدوث ربط ما واما كيفية الربط بنحو الفور او التراخى فلا دال عليها وقال بعض الظرفاء بان الامر هو الباعث نحو العمل وهو منزل عند الشرع بمنزلة العلة التكوينية للانبعاث فلا يكون مقتضى العلة الانفكاك عن المعلول فاذا وجد البعث باظهار المولى يجب ان يكون التحريك معه لئلا يتاخر المعلول عن العلة بتاخر زمانى فيجب الاتيان بالمأمور به فوراً .

واجاب عنه شيخنا العراقى (قده) بان التنزيل غير مسلم وعلى فرض تسليمه لانسلم فى جميع الاثار حتى الفورية بل يكون التنزيل فى بعض الآثار ولكنه (قده) لم يتامل فى كلامه حق التأمل فان المراد من ذلك هو ان للمولى ان يذم العبد على تركه للمأمور به فى اول آنات امكانه بعد عدم اقامة دليل على انه لا اشكال فى التراخى فان هذا من وظائف العبودية سيما فى بعض الموارد مثل الحج الذى يكون فى كل سنة دفعة فى موسم مخصوص ولولا هذا الدليل ما كان لنا دليل آخر على وجوب الحج فوراً (١).

واما الدليل الخارج فهو الايتان فى السبق الى الخيرات والمسارعة الى المغفرة.

وقد اشكل على آية السبق كما عن العراقى (قده) بان مقتضى هذه الآية هو انه يلزم من السبق الى خير فقدان خير آخر فان الخيرات بعضها اشد فى الخيرية وبعضها اضعف مثل زيارة جناب المسلم بالنسبة الى زيارة الامام امير المؤمنين عليه الصلوة و السلام فان السبق الى الخير الذى هو زيارة المسلم يلزم منه تقديم المرجوح على الراجح وهو زيارة الامير عليه السلام وهو بمكان من المنع وما يلزم من وجوده عدمه لايكون دليلا على وجوب السبق لان السبق بهذا البيان يلزم من وجوده عدمه.

والجواب عنه هو ان الاديم الذى ينبسط يكون الطير المشوى فيه مع البقل ايضاً فالاول وان كان بمكان من الاهمية بالنسبة الى الثانى ولكن فى الثانى خاصية لاتوجد فى الاول فيمكن ان يكون فى بساط الربوبية خصوصية لزيارة المسلم عليه السلام لاتوجد فى غيره مع علوه من جهة اخرى واما فى المقام فالمراد بالخير ما يكون بطبعه خيراً وكل خير بواسطة عمود الزمان ينحل الى خيرات والسبق يكون بالنسبة اليه اى الزمان فالخير فى

---

(١) اقول نقل عن التذكرة ان الفورية قول العلماء اجمع فغير هذا الدليل يكون الاجماع ايضاً مع الاستشهاد ببعض الاخبار للفورية كما حرر فى الفقه فلاينحصر الدليل به الاعلى فرض عدم تمامية الاجماع لاحتمال كونه سنديا وعلى فرض عدم تمامية الدلالة فى الاخبار ايضا

الساعة الاولى مقدم على الخير فى الساعة الثانية فاذا استبق اليه احد فى الساعة الاولى ولم يبق موضوع للاخر لا اشكال فيه فالمراد بالسبق السبق الزمانى الى خير واحد يمكن تحصيله لا السبق الى كل الخيرات فى آن واحد و قال المحقق الخراسانى (قده) حيث ان العقل مستقل بوجوب الفور ويكون حكمه فى مرحلة الامتثال وبعبارة اخرى حكمه معلول لحكم الشرع باصل العمل فقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وسارعوا الى مغفرة من ربكم يكون ارشاداً اليه لا يقال حكم العقل يكون من باب الاستحسان فمن اين نثبت ان العقاب يكون فى ترك مقتضاه لانا نقول ان حكمه بعد ملاحظة مقتضى العبودية جزمى الزامى ولا يكون من باب الاستحسان فى شىء فيكون المكلف عند العقل مذموماً بترك المامور به فوراً وبحكم الشرع ايضا يكون معاقبا .

وقد اشكل العراقى (قده) اولا بان العقل غير مستقل فى لزوم العقاب مطلقا بعدم المسارعة بل فى بعض الافراد خصوصية توجب المسارعة كالصلوة فى اول الوقت التى هى افضل الافراد بالدليل الدال على الافضلية وهذا خارج عن محل الكلام وفى بعض الافراد لا تحصل المسارعة لاقترانه بما هو مانع عنها وهو ايضا خارج عن محل الكلام وثانياً بان حكم العقل على فرض التسليم استحسانى فان العقلاء وان كان المسارعة عندهم حسنة ولكن عدمها لا يعد عندهم قبيحاً مضافا الى الاشكال السابق عنه قده فى آية السبق وقد مر آنفا .

والجواب عن كلا الاشكالين هو ان هنا احتمالين احدهما ان تكون الفورية قيدا للموضوع بنحو وحدة المطلوب كوجوب رد السلام فانه لو لم يكن جوابه فوراً يسقط الوجوب وان عصى بتركه فى الان الاول وثانيهما ان تكون واجبة فى واجب بنحو تعدد المطلوب بحيث ان المطلوب الحج والفورية مثلا فاذا عصى فى الآن الاول يجب فى الان الثانى اذا كان بنحو تعدد المطلوب وبخلافه لو كان بنحو وحدة المطلوب فانه يسقط الواجب عن وجوبه ويفوت بواسطة عدم مراعاة القيد.

اذا عرفت ذلك فنقول على التقديرين اما ان يكون العقل مستقلا فى الحكم

بالعقاب فالاية ارشاد الى حكمه اولايكون مستقلا فالاية تكون بياناً لحكم مولوى يجب الاتيان به او كان مستقلا فى الاستحسان لافى العقاب فايضا للشرع ان يظهر المولوية بالاية بلزوم مراعاة الفورية فالاشكال بكلاشقيه مندفع لانه على فرض استقلاله بالعقاب فلا كلام فى وجوب الفورية مع ارشادية الاية وعلى فرض استقلاله فى الاستحسان فالوجوب يستفاد من ظاهر الخطاب فى المولوية فتحصل تمامية الاية للاستدلال على الفورية

ثم انه لو ترك الفورية فى اول آنات امكان الامتثال فهل يكون الفورية واجبة فى الان الثانى والثالث وهكذا او يجوز التأخير بعد عصيان الان الاول فيه خلاف حسب اختلاف المبانى فمن يقول بانه لادليل لنا عليها اصلا فهنا يقول بعدم الوجوب بالاولوية واما من يقول بوجوب الاتيان فوراً بمقتضى العبودية او مقتضى الاية فلاشبهة فى لزوم مراعاة الفور فالفور الان يدعى عدم صدق السبق و المسارعة بالنسبة الى الان الثانى وهو كما ترى .

الامر العاشر فى الكفاية فى الاجزاء

وقبل البحث فى اصل المطلب ينبغى التنبيه على امور : الاول ان عنوان البحث هنا بطريقين الاول ماعن القدماء من ان الامر هل يقتضى الاجزاء ام لا وهو موهون كما سياتى والثانى عن المتاخرين ومنهم المحقق الخراسانى (قده) وهو ان اتيان المامور به على وجهه هل يقتضى الاجزاء ام لا فجعل البحث فى اتيان المامور به وهو المتعين .

الامر الثانى فى ان المراد بقوله (قده) على وجهه هو كل ماهو دخيل فى المامور به شرعاً اوعقلا لاخصوص الشرعى فقط فمثل قصد القربة مماهو دخيل فى عبادية العبادة على فرض عدم امكان اخذه شرعا فى المامور به يكون من الوجوه العقلية للمامور به واما على التحقيق من صحة اخذ القيد فى المامور به او يكون ذلك هو الحصة المقرونة بقصد الامر فيكون قصد القربة ايضاً من القيود الشرعية ويكون قوله على وجهه قيدا توضيحيا لان المامور به يشتمل عليه ذالك ايضا فهو المامور به مع قصد الامر لان علينا المامور به ووجوب قصد

القربة خارجاً عنه .

الامر الثالث فى ان اتيان المأمور به هل هو كاشف عن الاجزاء او علة والحق هو الثانى لان الامر وان كان كاشفاً عن مصلحة فى متعلقه ولكن لا يكون البحث فى الاجزاء عن تلك المصلحة ولا فى ان الامر كاشف عنها ام لا وهكذا لو قيل بان الامر يوجب ارادة الاتيان بالمامور به ليكون البحث فيه من حيث انه من مبادى الارادة لان البحث ليس فيه ايضاً بل البحث فى ان المامور به اذا وجد فى الخارج بجميع مراحل وجوده من الارادة والشوق المؤكد وحركة العضلات هل يجزى ام لا والعمدة هى وجوده الخارجى وان كانت الارداة ايضاً من مباديه فالحق مع المتاخرين الذين جعلوا البحث فى هذا المقام ويقولون ان الاتيان علة للاجزاء.

ان قلت ان الاتيان معلول للامر فكيف يكون فى رتبة علته.

قلت هذا الاشكال فى جميع الموارد فى امثال هذا المقام و جوابه ان يقال الاتيان علة غائية للامر فاذا وجد ينتهى امده لان كل شىء اذا وصل الى غايته يقف عليه وهذا هو واضح.

انما الاشكال فى اصل عنوان هذا البحث و كونه من المباحث الاصولية ام لا لان اتيان المامور به على طبق الامر الواقعى يكون اجزائه بمقتضى حكم العقل فان الصلوة اذا وقعت بجميع اجزائها و شرائطها كيف يمكن ان يقال لا تكفى بعد مطابقة المأتى به مع المأمور به فالبحث عن هذا بهذا النحو لغو و اما اذا كان عنوان البحث كذلك معناه ان اتيان المأمور به بالامر الاضطرارى او البدلى هل يجزى عن الواقع ام لا بمعنى ان المكلف اذا اتى بالتيمم بدل الوضوء حين عدم وجدان الماء هل يجزيه الصلوة معه عن الصلوة مع الوضوء ام لا فهذا وان كان البحث فيه معقولا ولكن المناط فيه هو ان ينظر فى الدليل الدال عليه وانه هل يكون له اطلاق حتى يتمسك به فى صورة الشك ام لا وهذا يختلف حسب اختلاف الموارد فى الفقه ومن الواضح انه لا يكون من المسئلة الاصولية فى شىء لان الاصولية ما يكون

بياناً لقانون كلى يقع نتيجته فى جميع موارد الفقه و هذا ليس كذلك .

واما ان كان المراد ان الاحكام الظاهرية هل يجزى العمل به عن الواقعية ام لا مثل مفاد الاصول كالبرائة و الاشتغال والاستصحاب الذى يكون هـو الحكم الظاهرى فهذا يكون من مسائل علم الاصول لان البحث فيه ينتج فى جميع موارد الفقه ويقع نتيجته كبرى للصغريات فيه اذا كان الحكم ظاهريا ولا يختص بمورد دون مورد ولكن البحث فى هذه الصورة فى ان العمل على طبق الامر الظاهرى هل يجزى ام لا بالنسبة اليه فهو ايضا عقلى فتحصل ان البحث الاصولى من الثلاثة هو ان يبحث عن ان الاتيان بالمامور به على طبق الحكم الظاهرى هل يجزى عن الواقعى ام لا والبحث عن سايرالانحاء عقلى اوفقهى.

الامر الثالث فى ان الاجزاء هنا بمعنى الكفاية والوفاء بغرض الآمر ومن هنا لم يفصل المحقق الخراسانى (قده) بين الثلاثة التى ذكرناها من الواقعى والاضطرارى و الظاهرى لان معنى الجميع هو انه هل يكون وافياً بالمصلحة ام لا وهذا الكلام يكون منه متينا الا ان الصورتين الاوليين خارجتان عن محل البحث و هو البحث فى الاتيان على طبق الواقع اوالاتيان بالبدل عند الاضطرار عن المبدل لان المطابقة الواقعية اجزائها عقلى والبحث عن كفاية البدل عن المبدل فقهى

اذا عرفت ذلك فالبحث فى اصل المطلب فى مقامات .

المقام الاول فى ان الاتيان بالمأمور به سواء كان بالامر الظاهرى اوالواقعى اوالاضطرارى يجزى عن التعبد به ثانيا لان المامور به اذا حصل بنحو امر به لاشبهة فى انه يوافق الامر ولامجال للتعدبه ثانيا ولكن (١) للعبد تبديل الامتثال ثانياً

---

(١) اقول البحث فى هذا المقام ممالاجدوى له فى الموارد الذى يريدون ان يترتبوا عليه الثمرة كمورد اعادة الصلوة جماعة بعد كونها فرادى ولا غيره لانا ان احرزنا فى مقام الاثبات ان للمولى غرضا وانه امرنا مثلا بانه لولم يشرب الماء بعد اتيانه اولا يجب الاتيان به ثانيا يكون عدم شربه دليلا على حدوث امره ثانياً ويجب امتثاله كذالك وهذا ليس امتثال الامر الاول بل امتثال ←

لامكان عدم كون الاتيان علة تامة لحصول غرض المولى فانه يمكن ان يكون غرضه رفع العطش وامر باتيان الماء ومعه لم يشرب حتى يرفع عطشه فانه يمكن ان يقال يجب ان ياتي به ثانيا بملاك الامر بل ياتي بالاحسن كما ان يجعل مع الماء الانجبين ايضاً كما

← بنفسه كما ان الاول قد امتثل بحيث لو اتى به اولا وعصى ثانياً لم يكن معاقبا على الجميع بل على خصوص ما عصى بالنسبة اليه فتصوير الامتثال بعد الامتثال بحيث يكون تكراراً للاول لامعنى له بعد كون الامر الثاني ايضاً ثابتا سواء فرض الامران مقدميين او نفسيين لانه على فرض كون الغرض والمصلحة بالنسبة الى الفعل ذا المقدمة يكون تمام الاوامر مقدميا لان العمل يترتب عليه الاثر والمصلحة لامحالة .

واما اذا لم يكن لنا دليل على اتيان العمل ثانياً من جهة عدم علمنا بالغرض فلا وجه للقول بامكان الامتثال وعدمه ولم يكن لنا في الشرع ما يكون من قبيل عدم اختيار المولى الفرد الاول فيحتاج الى الاتيان ثانياً فان مولانا مولى الموالي ويقبل العمل قليلا او كثيراً ويحصل بقدر وفاء النفس بنفس العبودية وبعبارة اخرى ان اتى المكلف بالعمل على طبق القانون الذي جعله المولى بدون زيادة ونقص لايكون له ان يعترض عليه ولا يجب له تكرار ذاك العمل الا بامر جديد ،

واما المثال في صلوة الجماعة بعد كونها فرادى فهو ليس من الامتثال عقيب الامتثال ولا يكون العمل مثل العمل الاول فان الماء مع الانجبين غير الماء المطلق فاذا اتى بالاول ثم امر باتيانه ثانياً لايكون هذا مثل الاول ايضاً بعد وجود الامر به

واما ماقاله الاستاذ (مدظله) من ان الامر الاول يكون مقروناً بنحو الحينية الى القبول ايضا لانفهمه للاشكال في ان الحينية هكذا ترجع الى المقيدة ومن جهة صدق الامتثال باتيان العمل اولا ولايكون الامتثال الاول صادقا في حين شرب المولى بل هو امتثال وما بعده ايضا امتثال والامتثال هو الاطاعة وهو صادق بنظر العرف

اما الروايات الواردة في صلوة الجماعة فيستفاد منها ان الصلوتين تكونان مما امر به بغاية الامر احديهما امرها استحبابي والاخرى وجوبي وافضلية الجماعة تستفاد من الروايات التي في الباب فلا وجه للاشكال في الافضلية كما في المتن وما عن المحقق الخراساني (قده) من عدم ←

انه لو جاء بالماء ولكنه اهريق قبل شربه فانه يجب عليه ان يأتى به ثانياً الا ان يكون غرضه نفس اتيان الماء لابداعى رفع العطش فانه قد حصل بصرفه اونحرزان الاتيان صارعلة تامةلرفع الغرض مثل ان ياتى بالماء واهرقه فى حلقه فانه يحصل الغرض لامحالة و يصير الاتيان علة تامة لحصوله بخلاف الصورة التى لم يكن لناعلم بان الغرض تعلق بالاتيان امالا اوحصل و صار العمل موصلاالليه ام لا فانه يمكن ان ياتى بـه ثانيا لعله يختاره لكونه احب عنده هكذا قيل و يكون غرض المحقق الخراسانى (قده) مـن هذا الوجه هو رفع الاشكال عن الصلوة المانية بهـا فرادى حيث يكون الاتيان بهـا جماعة ثانياً من المستحبات فانه عليهذا التقريب لا اشكال فى الامتثال بعد الامتثال فـان المولى يختار احبهما لعدم كون الاتيان علة تامة .

اقول هذا الكلام يكون بالنسبة الى الموالى والعبيد العرفيين فانه يصل من العبد الى المولى منفعة او ضرر ويكون له غرض يرجع نفعه اليه اما بالنسبة الى الله تعالى مولى الموالى فلا يصح الورود فى المطلب من باب حصول غرضه وعدمه ولايخفى ان البحث تـارة يكون على فرض كون الامر نفسياً بالنسبة الى كلا الامتثالين اى يكون

← كون امتثالها فرادى علة تامة لاوجه لهفان اتيانها كذالك علة تامة لحصول الغرض بهذه الدرجة فاذا اتى بها جماعة يكون الاتيان علة تامة لحصول غرض الجماعة

فهنا امران ومصلحتان لكن حيث لم يكن الواجب الاواحدة منهما فهذه الروايات تبين ان الله تعالى ان اختار يختار الاحب وهو الجماعة ويجعل فى وعاء صلوته الواجبة واما العبد فهو كماورد فى رواية البخترى ايهماشاء يجعلها الفريضة والمراد ان هذا الشخص قد ادرك مصلحة الجماعة ايا ماكان سواء جعل الجماعة وصف الصلوة المستحبة او الواجبة ومن هذه الرواية يستفاد ان فى هذه الصورة جعل الله تعالى للعبد صلوتين مستحبة وفريضة اى اذا تعقب الفرادى جماعة ومن هنا ظهر ان القول بان ذلك يوجب اقدار الله تعالى على احبهما والتوسعة له مما لاوجه له لان له تعالى ان يقبل كلتيهما فلا منافاة فى الروايات

الامر بالصلوة فرادى نفسيا والامر بالصلوة جماعة ايضا نفسياً وتارة مقدميا فيهما التحصيل الغرض كما فى الامر الاحتياطى باجتناب اطراف الشبهة المحصورة ليحصل الاجتناب عن النجس الواقعى او المحرم الواقعى .

ولا يخفى ايضاً ان التكليف يجب ان يكون تحت الاختيار فالغرض الذى لا يكون بايدينا كيف يمكن تحصيله والامر به فان التكليف يكون فى صورة الاختيار و من الممكن ان ياتى العبد بالمامور به مراتاً عديدة و لم يحصل الغرض لان المولى لا يختاره.

و الذى نقول هنا هو انه مع اختيار كون الامر نفسياً نقول لا يكون مقيداً باختيار المولى ولا مطلقاً عنه بل يكون الامر بالحصة المقرونة بنحو العينية اى يسقط الامر باتيان الماء حين يختار شربه المولى فيكون المأمور به الاتيان فى حين كونه مقرونا بالشرب.

لا يقال انك قلت القدرة على اتيان المامور به شرط والشرب اى شرب المولى هنا لا يكون تحت قدرة العبد حتى يؤمر به لانا نقول لا يكون الامر بالتحصص بل بالحصة المقرونة ومعناه ان العبد اذا اتى بالماء دفعة فقد امتثل هذا الامر ولكن حيث يكون الغرض غير حاصل يجب له الامتثال ثانياً فالامتثال عقيب الامتثال غير متصور وماعن الخراسانى (قده) فى الكفاية من التفصيل لا وجه له ومثاله بالصلوة المعادة و بالشرب ايضا لا ينطبق على الباب لان الممتثل خصوص الفرد المقرون بتحقق غرض المولى بشربه لا مطلقا ولا مقيدا بل بنحو العينية او خصوص العمل الذى صار مقدمة كما مر .

بقى فى المقام الروايات الدالة على جواز اعادة الصلوة جماعة والسنتها مختلفة فبعضها بلسان يختار الله احبهما كما تعرض لها المحقق الخراسانى وشيخنا العراقى (قده) وبعضها ببيان يختار المصلى ايهما فريضة .

وتقريب الاستدلال ان الامتثال فى ذلك محقق لصحة وقوع العمل ومع ذلك

لله تعالى ان يختار احبهما فهو امتثال بعد الامتثال والاعادة ايضا تكون صادقة بالنسبة الى من صلى ابتداء ثم يكررها وهذا هو الدليل للخراسانى (قده) و قال فى وجهه ان الصلوة الفرادى لاتكون علة تامة لحصول الغرض وسقوط الامر فيجوز الصلوة ثانيا وهذا يتحقق به الامتثال بعد الامتثال.

و وجهه العراقى (قده) بان اتيان العبد الصلوة بنحو الفرادى مقدمة لاختيار المولى هذا العمل بعد ماصلى جماعة فيكون كلتا الصلوتين مقدمة لاختياره.

اقول اتيان الصلوة جماعة بعد كونها فرادى يكون مقدمة لا قدار المولى احب الصلوتين والروايات فى الباب كثيرة والمهم لسان الروايات التى تدل على اختيار المصلى فى جعل ايهما فريضة وهذه غير رواية ابى بصير التى تدل على اختيار الاحب وهى فى باب (٥٣) من ابواب الصلوة فى الوسائل .

فمنها صحيحة هشام بن سالم (ح١) عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال فى الرجل يصلى الصلوة وحده ثم يجد جماعة قال يصلى معهم ويجعلها الفريضة ان شاء.

و كذا رواية حفص ابن البخترى (ح ١١) عن ابى عبدالله عليه السلام فى الرجل يصلى الصلوة وحده ثم يجد جماعة قال يصلى معهم ويجعلها الفريضة.

واما رواية ابى بصير فهى (ح١٠) قال قلت لابى عبدالله عليه السلام اصلى ثم ادخل المسجد فتقام الصلوة وقد صليت قال صل معهم يختار الله احبهما اليه.

وصحيحة حلبى عن ابيعبدالله عليه السلام (ح٨) قال اذا صليت و انت فى المسجد واقيمت الصلوة فان شئت فاخرج فان شئت فصل معهم واجعلها تسبيحاً.

اقول رواية ابى بصير غير مناف لرواية حفص وهشام لان تلك الرواية مربوطة باختيار الله تعالى وان رواية هشام وحفص مربوطة بجعل العبد واختياره فنقول فى تقريب الثانية ان جعل العبد ايهما شاء فريضة واقعية غير ممكن لسقوط الامر بالامتثال الاول وسقوط الغرض الواقعى ولايمكن جعل الجماعة فريضة وامتثالا واقعيا لعدم الامر بعد الاول لانه لم ينقلب عما هو عليه و اما تنزيل الصلوة جماعة بالفريضة يكون

كالعدول عن فريضة الى فريضة اخرى مثل العدول من العصر الى الظهر وفي هذا لو تصورنا العدول بعد تمامية الصلوة بالامكان الثبوتي يكون الاثبات تاماً و امكانه ثبوتياً لا اشكال فيه ايضاً .

ويمكن ان يكون معنى الرواية الخطاب التخييري بين الفرادى و الجماعة و الاولى مشروطة بعدم تعقبها بالجماعة فهي فريضة ويحصل الامتثال لو لم يتعقبها الجماعة فلو حصلت يمكن للعبد ان يجعلها فريضة .

فتحصل من جميع ما ذكرناه ان الامتثال بعد الامتثال ممنوع لان الماتي به اذا صار مطابقا للامر لا وجه لتكراره لانه يسقط بالامتثال واما الروايات في صلوة الجماعة فتكون من باب ان الامتثال مشروط في الفرادى بعدم تعقب الجماعة واما اذا تعقبها فالثاني يكون امتثالا لا الاول و اما الروايات التي جعل المدار على نظر العبد في جعله ايهما فريضة فيكون المراد ان التنزيل في المورد بيد العبد واما رواية ابي بصير في اختيار احبهما فليس معناها (١) ان الاحب الجماعة بل ما يكون واقعا جامعاً لجميع الشرائط ويكون الخلوص فيه ازيد من غيره في مقام المصداقية اى يقبل ان يكون هذه مصداق الصلوة لا تلك واما القول بانه يكون اختيارها في مقام الاجر والفضل فهو خلاف الظاهر لان الظاهر ان هذه تقبل صلوته له لا توجر عليها الاعلى القول بكونها مصداقاً حال كونها فرادى مشروطة بعدم تعقب الجماعة فالفضل والاجر للثانية دون الاولى .

واما القول بان اتيان الصلوتين يوجب وسعة دائرة اختيار المولى في مقام الاختيار كمن يأتي بكأسين من الماء عند الامر باتيانه ليختار الآمر ايهما شاء وهذا امر يستحسنه العقل والعرف في مقام الثبوت و الاثبات يكون بالرواية ولذا يكون الاتيان جماعة

---

(١) اقول الظاهر بعد كون الصلوة جماعة افضل وربما لا تحصى ثوابها هو ان الاحب هو ما اتى بها جماعة وهذا يكون اول ما يجيء في الذهن وان كان في الواقع ماهو اخلص مختار الله تعالى والحاصل ان الروايات يفهم منها ان الصلوة منفرداً لا تمنع عن درك ثواب الجماعة التي هي الاحب لولا المانع

مستحباً فليس بعرفي كما قيل فان الظاهر ان المراد ليس الاتساع باتيان الصلوتين في قبول المولى .

وقال شيخنا الاستاذ العراقي (قده) بان مختار المولى هو الصلوة الثانية لانها اما تكون اقوى لفضل الجماعة واما تكون محرزة للامتثال على فرض خلل في الاولى فلو كانت الاولى صحيحة يندك ثوابها في الثانية ولو لم تكن صحيحة فالثانية هي التي تتحقق الامتثال بها (١)

المقام الثاني في ان الاتيان بالمأمور به بالامر الاضطراري هل يجزي عن الواقعي ام لا فمثل التميم في ظرف عدم وجدان الماء هل يجزي عن الوضوء حتى لا تحتاج الصلوة في الوقت الى الاعادة وفي خارجه الى القضاء ام لا .

ولا يخفى انه لا فرق بين ان يكون لنا امر ان احدهما بالصلوة مع التيمم والآخر بالصلوة مع الوضوء او يكون امر واحد على طبيعي الصلوة ويكون فرد منها مع التيمم وفرد آخر مع الوضوء لانه بعد انحلال الامر الواحد الى المصاديق لا يبقى فرق في ان كل صلوة يكون لها امر بالانحلال او بالاستقلال .

فنقول المهم في امثال المقام هو ملاحظة الدليل الدال على كفاية البدل عن المبدل مطلقاً حتى بعد وجدان الماء في مثال بدلية التيمم او يكون في خصوص حال الاضطرار لا غير وقد ذكر المحقق الخراساني (قده) الاحتمالات الثبوتية اولا ثم انشاء البحث في ان الدليل هل يكون له الاطلاق ام لا فنقول من الاحتمالات ان يكون الاتيان بالبدل وافياً بجميع مصلحة المبدل كان يكون مصلحة التيمم مثل مصلحة الوضوء من حيث المقدار لا يقال لو كان كذالك فللمكلف ان يجعل نفسه مضطراً بان يهرق الماء لئلا

---

(١) ان كان المدار على الواقع فربما يكون الصحيحة هي الاولى و الباطلة هي الثانية لفقد بعض الشرائط جهلا بالحكم او بالموضوع وان كان المدار على فرض التساوي في الشرائط واصل الصحة والخلوص فالمتعين اختيار الثانية لفضل الجماعة كما مر استظهاره من الروايات ولعله مراد هذا التحرير (قده) وان كانت العبارة لا تفي به

يكون واجداً فيتيمم لانه لافرق بين الوضوء والتيمم عليهذا التساوى بين المصلحتين لانا نقول ان الدليل لو كان فى مطلق الاضطرار سواء كان طبعياً او بالاختيار يصح ذلك و لكن الدليل يكون ظاهراً فى ان الاضطرار اذا كان بالطبع فلايجوز له ان يجعل نفسه مضطراً وان يجعل المولى فى ضيق الخناق ليأمره بالتيمم بعد ان صار من مصاديق غير الواجد .

نعم ان عصى واهرق الماء يمكن القول بالاجزاء بملاك المضادة والتفويت لا بملاك الوفاء يعنى يمكن ان يقال انه حيث فوت عنه مصلحة الواقع فتصل النوبة لامحالة الى البدل ويجزى الصلوة مع التيمم ولكن يكون معاقباً على تفويته بخلاف الصورة التى يكون الاجزاء بملاك الوفاء فانه لاعقاب فيه لعدم الاضطرار بسوء اختياره ومن الممكن ثبوتا ان يكون المصلحة فى التيمم والوضوء واحدة ولكن بروز المصلحة فى التيمم يكون مشروطاً بعدم فقدان الماء بواسطة الاختيار بل فى صورة الفقدان بالطبع يكون وافيا بالمصلحة لاغيره فالمصلحتان واحدتان لكن الموضوعين طوليان نعم يمكن الاجزاء بملاك التفويت او بملاك المضادة لا بملاك الوفاء فى صورة العصيان وتحصيل الاضطرار بالاختيار بواسطة اهراق الماء مثلا.

ثم فى هذه الصورة هل يجوز البدار الى العمل فى اول الوقت اذا كان مضطراً فى الان الاول ام لا فان العذر لو كان مستوعباً لجميع الوقت يجوز البدار واما اذا لم يكن كذالك فان قلنا بان دليل الاضطرار يكون فى مطلق العذر فيجوز ايضاً واما اذا كان فى خصوص المستوعب فيجب احرازه ولايخفى انه يجوز البدار رجاء فى الذى لم يظهر استيعاب العذر فيه واما فى صورة كونه مقيداً بالمستوعب لايجوز ويجب احراز الاستيعاب

فان قلت فى الان الاول يكون مضطراً بجميع الآنات لانه لايمكن(١) ان تجتمع

---

(١) كلا منا يكون فى الاضطرار الذى يمكن ان يكون تحت الاختيار مثل عدم الوجدان الذى يمكن ان يصير العبد واجداً واما الآنات التى لم تات فلامعنى لان نحكم فيها بحكم ولايمكن فى اى زمان فرض ان تجمع الآنات البعدية فى الان الحاضر فالاضطرار فى هذا ←

الآنات فى هذا الآن لان الزمان متدرج الوجود وفى هذا الان يكون الاضطرار محققاً فجميع الآنات يصدق الاضطرار بالنسبة اليه فى هذا الآن قلت الدليل منصرف الى الآنات على حسب التعاقب وحيث لم يأت بقية الآنات لا يمكن ان يقضى بالنسبة اليها بالاضطرار هذا كله فى صورة كون البدل وافياً بتمام المصلحة .

اما اذا لم يكن وافياً بها بل ببعضها فاما ان يكون البعض الذى يكون فى الاصل زائدا على البدل واجب الاستيفاء او يكون مستحبا فى صورة الامكان واما لا يكون قابلا للدرك اصلا .

وهذا التصوير يكون فى مقام الثبوت عن المحقق الخراسانى (قده) وقد اشكل عليه بان اللازم هو كون المصلحة فى البدل مسانخة مع المصلحة فى المبدل ليكون للفردين جامع فى المصلحة وحيث يكون ذالك البدل موجبا لاحراز بعض مصلحة المبدل فلا محالة يكون بعضها الاخر غير مصلحة الجامع و معانداً لها و كيف يمكن ان يقال بمضادة المصلحة فى الجامع مع المصلحة فى الفرد .

والجواب عنه انه ليس من المضادة فى شىء بل من باب فوت مصلحة الواقع وعدم بقاء المحل لها كما اذا اتى بماء للمولى ليشربه فشربه ولم يبق مورد ومحل لشرب الماء مع الانجبين من جهة ان عطش المولى قد ارتفع بالماء الخالص ثم انه فى صورة عدم وفاء مصلحة البدل بمصلحة المبدل يجوز البدار الى العمل فى اول الوقت اذا كان دليل البدل فى مطلق العذر سواء كان مستوعباً ام لا واما اذا كان الدليل شاملا لصورة كون العذر مستوعباً فيجب احراز ذالك بالدليل .

ان قلت فى صورة عدم استيعاب العذر كيف يتصور جواز البدار والقول بالاعادة وجوباً أو ندباً فانه يلزم من ذالك جواز افناء مصلحة المبدل بواسطة اهراق الماء نعم يتصور القول بالبدار والقضاء خارج الوقت من جهة ان احراز مصلحة الوقت لازم فلا يجوز

← الان يكون فى هذا الان لا قبله ولا بعده فالآنات البعدية يكون الاضطرار بالنسبة اليها مشكوكاً فلا وجه لهذا الاشكال اصلا .

اهراق الماء والقضاء خارجه يكون لوجدان الماء

قلت مع جواز البدار اذا فوت العبد مصلحة المبدل لا يسقط عنه امر البدل ويكون المصلحة ذات مراتب كانه يقال اذا عصيت الامر بالوضوء لاهراقك الماء يجب عليك - التيمم لاحراز مصلحته فلا يترتب على جواز البدار جواز الاهراق فانه معصية ولو فعل ذالك يجوز له البدار من باب الترتب .

ثم انه حيث كان جواز البدار فى صورة كون العذر مستوعباً فاما ان يكون العذر معلوم الاستيعاب أو يكون معلوم العدم وحكمهما واضح واما اذا شك فى ذالك فهل يمكن استصحاب بقاء العذر استقبالياً أم لا فيه خلاف فانه لا يكون من الاستصحاب القهقرى ولا مما يكون حالته السابقة معلومة فيراد ابقائها كما كانت به بل يكون مما يكون الشك فيه فيما سياتى فقيل انه لا يجرى لان الاثر الشرعى يكون على الاضطرار المستوعب و لازم الاستصحاب هو اثبات استيعاب العذر وهو اثر عقلى(١) فلا يمكن الاستصحاب و اثبات الاستيعاب به فما فى حواشى العروة للسيد اليزدى (قده) من اثباته به لا وجه له ولكن الذى يكون اثر الاثبات الاستيعاب هو الخوف من ان يصير المولى فى ضيق الخناق من جهة فوت المصلحة واما فى صورة عدم فوتها فانه يمكن الاعادة فى الوقت والقضاء فى خارجه وفى هذه الصورة وان كان اللازم اثبات الاستيعاب لعدم الوقوع فى محذور جعل المولى فى ضيق الخناق ولكن فى التيمم ليس الامر كذالك بل فى كل آن صار العبد متمكناً من اتيان المبدل يكون المصلحة بحالها ويمكن الاتيان بداعيها على فرض كون الموضوع فى جواز التيمم هو العذر المستوعب فلا نحتاج الى استصحاب بقاء العذر بل يجوز البدار

---

(١) الاستصحاب هنا يكون مثل سائر المقامات من الاستصحابات الموضوعية فان استصحاب بقاء العذر فى الآنات الاتيه موضوع للقول بجواز البدار مثل استصحاب الحيوة فان لازمه عدم تقسيم الاموال ولا يقال يستصحب حيوة زيد فيترتب عليه انه حى بواسطة حكم العقل ثم يحكم بعدم جواز تقسيم امواله ليكون من الاصل المثبت وكذلك فى المقام لا يثبت بالاستصحاب الا نفس الاستيعاب لانه شى واثره ذلك فلا اشكال فى جريانه فى هذا المقام ايضا .

رجاء لاصابة الواقع فان اصاب فهو والا يأتى به ثانياً بعد كشف الخلاف هذا كله البحث فى مقام الثبوت من جهة وفاء المأتى به بالمأمور به من جهة المصلحة ووفائها بالبدل او عدمه .

واما البحث فى مقام الاثبات فهو بحث فقهى لانه يجب ملاحظة عنوان الدليل و اطلاقه من جهة كون العذر مستوعباً ام لا ومن جهة الوفاء بالمصلحة وعدمه ولا يختص بمورد دون مورد والبحث فى هذه الجهة فى مقامات. المقام الاول فى الاثبات بدليل خاص الثانى العمومات الشاملة لجميع الموارد الثالث ماورد فى خصوص التيمم .

الرابع مقتضى الاصل اذا شك فى الاجزاء وعدمه اما الاجزاء فى المقام الاول بدليل خاص كما فى التيمم فعلى فرض اطلاق دليل المبدل وهو الوضوء حتى بعد رفع العذر يجب مراعاة اطلاق دليل البدل فيقال فى التيمم دليلان احدهما الرواية بان التيمم احد الطهورين لا كما ذكره المحقق الخراسانى (قده) بان التراب احد الطهورين فأنه لم يرد رواية بهذا المضمون ويكون هذه العبارة منه اصطيادية من الروايات و ثانيهما قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيبا فقيل بعد ملاحظة الدليلين ان الاجزاء عن الوضوء يكون اما بملاك التنزيل منزلته واما يكون وافياً بجميع الملاك كما ذكره الهمدانى (قده) فى طهارته فى الباب فليرجع اليها اقول اما الوفاء بالمصلحة فلا يستفاد من هذا الدليل لانه من الممكن ان يكون للغسل دخل فى طهورية الوضوء وخصوصيته ولا يفى باحرازها صرف تنزيل التيمم منزلة الوضوء ويكون التيمم هو الوظيفة فى حال الاضطرار واما بعد حصول الاختيار فلا يكون وافيا بجميع مصلحة المبدل وقيل فى مقام الاجزاء بأن الدليلين اى دليل الوضوء والتيمم يتعارضان باطلاقهما لان دليل الاول يكون مطلقا حتى بعد رفع العذر ودليل الثانى يكون مطلقاً حتى بعد وجدان الماء فعند الوجدان يتعارضان ولكن يكون دليل التيمم حاكماً على دليل الوضوء فيكون مجزيا (١)

(١) اقول وجه الحكومة هوما فى الاية المباركة فى سورة المائدة (آية ٩) مايريد الله ليجعل عليكم من حرج و لكن يريد ليطهركم . فأن قوله تعالى ليطهركم ظاهر فى أنه فرد من الطهور لا أنه بدل اضطرارى فقط وهذا احسن طريق لبيان الحكومة فاحفظه .

ثم انه قد اشكل شيخنا النائينى وشيخنا العراقى (قدهما) فى المقام باشكال كبروى وصغروى الاول عن الاول (قده) والثانى عن الثانى (قده) اما الاشكال الكبروى فبوجهين الوجه الاول ان القضاء سواء كان بالامر الجديد او بالامر القديم يكون دائراً مدار الفوت ولا فرق بين الامر الجديد والامر القديم لانه على فرض كونه بالقديم ايضاً يحتاج الى دليل لبقائه فاذا اتى المكلف بالمأمور به بالامر الاول ولم يفت عنه شيء لا معنى للقضاء ففى مقامنا هذا لا نحتاج الى التفصيل فى اجزاء التيمم عن الوضوء لانه بعد جواز البدار والاتيان بما هو الوظيفة فى حال الاضطرار لا يكون معنى للفوت ولا مقاماً للقول بالاعادة والقضاء لزوم لغوية البدار حينئذ فحيث لم يكن لغواً لم يبق للقول بعدم الاجزاء وجه .

والجواب عنه هو الذى مر فى البحث الثبوتى فانا قلنا بان اتيان المأمور به فى حال الاضطرار من الممكن ان لا يكون وافياً بجميع مصلحة المبدل فيمكن ان يحكم بالاعادة او القضاء بعد رفع الاضطرار واما البدار فجوازه يكون لمصلحة الوقت فنحن نحتاج الى اثبات اطلاق دليل البدل بالنسبة الى المبدل

والوجه الثانى هو انه يكون الاجماع على عدم وجوب الصلوتين لمكلف واحد فى الوقت محققا لا شبهة فيه فان من الزوال الى آخر وقت صلوة الظهر لا يجب الا ظهر واحد فاذا اتى به المكلف فى الوقت مع التيمم بعد جواز البدار فالقول بعدم الاجزاء ينافى مع هذا الاجماع فكيف يقال به فعليهذا لا نحتاج الى ملاحظة اطلاق الدليل فى البدل والمبدل والقول بالحكومة عنه والجواب عنه ان الاجماع على عدم الوجوب يكون فى صورة القول بالصلوتين العرضيتين مع الوضوء او التيمم مسلما ولكن لم يقم اجماع على العدم فى الطوليتين فان الصلوة مع الوضوء يكون هنا فى طول الصلوة مع التيمم على انه لو كان ذلك دليلا بالنسبة الى الصلوة واجزائها مع التيمم لا نكون فى غنى عن الكلام فى ملاحظة الاطلاق فى سائر الموارد فى الفقه فلا مناص عن الكلام فيه وفى البحث عن الحكومة او غيرها فى الدليلين القائمين

في البدل والمبدل.

واما الاشكال الصغروي فهو ايضاً بوجهين الوجه الاول ان الحكومة تكون في صورة تضييق الحكم او الموضوع او توسعته والحاصل يكون الحاكم متصرفاً في بعض مدلول المحكوم واما المقام فانه ليس من الحكومة في شيء لان دليل الوضوء باطلاقه ينفي جميع مدلول اطلاق دليل التيمم وهو عدم الاحتياج الى القضاء والاعادة فيكون المقام مقام التعارض في الدليلين ويلزم ملاحظة المرجح او يكون مقام التزاحم فيجب ملاحظة اقوى الملاكين.

و الجواب عنه ان لنا الظهور اللفظي من الدليل بان لازم تشريع التيمم في ظرف عدم الوجدان هو الوفاء بجميع المصلحة والاجزاء عن الوضوء بالحكومة.

الوجه الثاني ان الظاهر حكومة دليل الوضوء على دليل التيمم بعد عدم حكومته عليه لان دلالة الاية على انه كلما يجب الصلوة يجب الوضوء تكون بالوضع واما دلالة آية التيمم على الاجزاء تكون بمقدمات الحكمة بان يقال حيث لم يقيد قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتيمموا بقوله الى حين وجدان الماء في الوقت او خارجه فيكون مجزياً والا يلزم ان لا يكون الكلام تاماً عن الحكيم الذي يكون في صدد البيان.

والجواب عنه ان دلالة آية الوضوء على ان جميع افراده يكون وافياً بالمصلحة لا تكون مقيدة بشيء ويكون الدلالة عليه بالوضع ولكن الانحصار في الاجزاء لا يستفاد منها بان يقال ان الاجزاء منحصر فيه فقط ولا يكون في التيمم فبمقدمات الحكمة يجب ان يقال تدل على الانحصار حيث لم يذكر له عدل في الآية فيكون الدلالة على الانحصار في الوضوء بالمقدمات وعلى الاجزاء في التيمم ايضاً بها ويكون الحكومة مع دليل التيمم لانه نزل منزلة الوضوء بقوله عليه السلام التيمم احد الطهورين فيكون مصداقاً للطهور تنزيلا ونفس التنزيل يكون هو الحكومة للتوسعة في موضوع الطهور به.

و هنا تقريب آخر للاشكال و هو ان الخطاب في الوضوء يكون مطلقا

يدعوا الى تحصيل القدرة فان خطاب فاغسلوا يحكم باطلاقه بانه يجب ايجاد الماء لتحصيل الغسل المحقق للوضوء بخلاف خطاب التيمم فانه لايدعوا الى تحصيل الاضطرار ليجب اهراق الماء ليصير غير واجد فيجب التيمم عليه بل يكون مشروطاً بعدم الوجدان فاذا دار الامر بين المنجز والمشروط فبقرينة المقابلة نفهم ان الخطاب الثانى يكون مقيداً فالتيمم وجوبه والامر به يكون فى ظرف عدم الوجدان فاذا وجد الماء ورفع العذر لايبقى له مقام فلامعنى لاجزائه .

والجواب عنه اولا امكن ان يقال كما قيل ان مقتضى المقابلة بين دليل التيمم والوضوء صيرورة دليل الوضوء ايضاً مقيداً بالقدرة فلايقتضى من جهة الاشتراط حفظ القدرة فحال الدليلين واحد ومن لوازم ذلك ان الوضوء فى ظرف عدم الوجدان ليس له مصلحة اصلا كما هو الشأن فى صورة الحرج .

وثانيا الجواب الصحيح ان يقال ان آية الوضوء وان كانت مطلقة وآية التيمم مقيدة بعدم الوجدان ولكن حيث حصل الاضطرار بالطبع من دون اختيار للمكلف يكون المقام مقامه لامقام الوضوء نعم لايدعوا الى اهراق الماء ليصير مضطراً فيجب عليه ذلك ففى الطبيعى يكون الاجزاء بملاك الوفاء وفى غيره لو كان يكون بملاك التقويت هذا كله فى البحث فى المقام الاول .

واما المقام الثانى وهو البحث فى ان التيمم فى حال الاضطرار وعدم وجدان الماء هل يكون مجزياً عن القضاء او الاعادة ام لا فيدل عليه الآية (فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيبا) فان هذه الفقرة من الاية تكون مطلقة من جهة انه وجد الماء بعده فى الوقت او خارجه ام لا يوجد يكون التيمم كافياً وهذا يستكشف منه الاجزاء

واما معارضة هذا الاطلاق باطلاق الصدر فى وجوب الغسل مطلقاً سواء تيمم اولا لدرك المصلحة وعدم لزوم كون العذر مستوعباً بل بمجرده يجوز البدار و يكون وافياً بجميع مصلحة المبدل فلاقضاء ولااعادة اما الاول فبملاك التفديت واما الثانى فبملاك الوفاء بمصلحة الوقت .

فقد مر الجواب عنها آنفاً ولايخفى ان الرواية التى مرت من ان التيمم احد الطهورين يكون لسانها جعل الفرد للطهور تنزيلا والاية تكون فى الاطلاق قوية فقوة كل من لسان الاية والرواية تكون من جهة و يستفاد الحكومة منها بالنسبة الى قوله تعالى فاغسلوا و بالنسبة الى رواية لاصلوة الابطهور فالاية ذيلها حاكم على صدرها والرواية بنفسها حاكمة على رواية لاصلوة الابطهور فتحصل من جميع ما تقدم بان المقام الاول يكون البحث فيه لازماً من جهة ملاحظة اطلاق دليل البدل والمبدل ولا وجه لاشكال شيخنا العراقى (قده) صغروياً واشكال شيخنا النائينى (قده) كبروياً والمقام الثانى فى خصوص التيمم يكون نتيجة البحث فيه الاجزاء .

واما المقام الثالث فالبحث فى الادلة العامة على البدلية مثل ما فى حديث الرفع رفع ما اضطروا اليه الحاكم على الادلة الاولية ولكن حيث لايكون الاجزاء فى هذه الادلة فى جميع المقامات عندى تاماً وماورد فى خصوص الصلوة تقية لايفيدنا فى غير المقام وهكذا ماورد فى مثل اتيان الحج على ماهو عليه العامة مع ضيق الوقت فيه لم اتعرض له واعرضت عنه اختصاراً .

اما المقام الرابع ففى الشك فى الاجزاء

عند عدم استفادة شىء من الاطلاق وعدم اثبات الحكومة فى احد الدليلين فنقول للشك صور الصورة الاولى ان يكون عالما ومتقيناً بان ما اتى به يكون وافياً ببعض المصحلة وكان اليقين ببقاء بعض المصلحة ايضاً فقال المحقق الخراسانى (قده) بجريان البرائة فيها للشك فى التكليف بالنسبة الى البقية وقد اشكل عليه تلميذه العراقى (قده) بان الشك فى المقام يكون من الشك فى القدرة و فيه يكون المقام مقام الاشتغال لان البيان الذى كان بعهدة المولى قد تم وهو الحكم بان الصلوة تحتاج الى الطهارة ولايكون المؤمن العقلى وهو قبح العقاب بلابيان ولا الشرعى

وهو حديث الرفع في المقام ولحصول العلم بالبيان فلا يكون مما لا يعلم ليصح جريان الاصل فيه .

اقول كون المقام من الشك في القدرة يتوقف على امرين الاول ان يكون التكليف بالوضوء هو الحكم الاولى بالذات ليقال ان البيان قد تم عليه ويكون الشك في حصول ملاكه بواسطة التيمم في حال الاضطرار فح يقال يجب الوضوء ثانياً للشك في احراز ملاكه بواسطة التيمم والثاني ان يكون الجامع الطبيعي تحت التكليف بان يقال ان اللازم هو الاتيان بالطهور بمقتضى قوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور ولا يكون لخصوص التيمم او الوضوء خصوصية ومن لوازم هذا المسلك أنه لا يجوز ان يقصد العمل بعنوان انه وضوء او تيمم لانه تشريع بل يجب ان يقصد الطهور متقرباً الى الله باحدهما وليس احدهما بدلا عن الاخر بل كل واحد منهما يكون التكليف الاستقلالي بالنسبة اليه فلا ربط له بان المصلحة الوضوئية هل وجدت ام لا بل يكون التيمم ايضاً احد مصاديق الكلي .

وتوجيه كلام المحقق الخراساني (قده) بأنه لهذه العلة قال بالبرائة عن التكلف الزائد يكون من التوجيه بما لا يرضى صاحبه مع انه خلاف التحقيق من جهة ان الظاهر من امر الوضوء والتيمم هو المولوية و اللازم من القول بان الجامع تحت الامر هو كونه ارشاداً وانه (قده) قائل بالبدلية ولا يكون هذا مقالته بقرينة أنه يتكلم في مقام الثبوت بان البدل اما واف بمصلحة المبدل اولا والظاهر انه قائل بالبدلية ولذا يتصور الصور كذلك .

والحاصل لا يتم القول بان المقام من باب الشك في القدرة لعدم كوننا مأموراً بالمصلحة بل بما تم عليه البيان ولعدم كون الخطاب على الطبيعي بل على الفرد بتوجه الخطاب على طبيعي الوضوء بلحاظ الفرد وعلى طبيعي التيمم بلحاظ الفرد كذالك ثم انه على فرض قبول كون المقام من الشك في القدرة لا يكون من الشك الذي يجب الاحتياط فيه بل يكون من جهة ان المولى هل أقدر المكلف على اتيان باقي المصلحة بواسطة

جعل التكليف لان القدرة عليه لا يعلم الا من قبله ام لا ومقتضى الاصل فيه البرائة عن - التكليف بالزائد وهذا غير صورة العلم بالحكم والشك في القدرة من جهة الامتثال بعد تمام البيان ولا يكون لنا اطلاق من دليل الوضوء حتى يشمل هذه الصورة والا فعلى فرض وجوده لا يكون للشك مورد لانه يطرد بالاطلاق .

الصورة الثانية من الشك هو ان يكون الشك في أن العمل المأتى به يكون وافياً ببعض الملاك او تمامه وقد يظهر من اطلاق كلام المحقق الخراساني (قده) أن الاصل مقتضاه البرائة في المقام لانه يكون من الشك في زيادة التكليف بالنسبة الى البقية الباقية من المصلحة ولكن شيخنا العراقي (قده) قرر الاشتغال بثلاثة طرق .

الاول ان يكون من دوران الامر بين التعيين والتخيير الثاني استصحاب التكليف الثالث قاعدة الاشتغال بيان الاول (١) هو انه نعلم بالوجدان انه لو ضم الوضوء الى التيمم

---

(١) لا يكون المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير في شيء لانه بعد جواز البدار الى التيمم نعلم بالوجدان اما يكون في الواقع تكليفنا التيمم فقط او هو مع الوضوء في حال - الوجدان في آخر الوقت فيكون من باب الاقل والاكثر والاصل فيه البرائة ،

واما تقريب التعيين والتخيير بانه نعلم اما يكون التكليف بالوضوء في آخر الوقت متعيناً او الوضوء في آخر مع ضم التيمم فنعلم ان الوضوء واف بالمصلحة قطعاً بخلاف التيمم .

غير وجيه لان جواز البداء الى التيمم يمنع عن القول بان التكليف هو الوضوء في آخر الوقت متعيناً فالمكلف من الاول يكون شاكاً في ان التكليف هل يكون على التيمم فقط ان كان وافياً بالملاك او الوضوء ان كان غير واف به ولا يكون له العلم بان تكليفه الوضوء مع التيمم لعدم الجمع بين البدل والمبدل والا لو كان هذا المورد من الدوران بين التعيين والتخيير الذي يكون الاصل فيه الاشتغال يمكن ان يرجع كل الاقل والاكثر اليه بان يقال بعد اتيان الاقل لو كان وافياً بالمصلحة التي كانت في الواقع يكون مجزياً وان لم يكن وافيا فغير مجز ويجب ضميمة البقية التي يكون الشك فيها فالاتيان بالاكثر هو المبرء قطعاً بخلاف الاقل هذا مضافاً بأن اكثر موارد الشك في التعيين والتخيير لولا كله يكون الشك في التكليف والاصل فيه البرائة لان - الشك في طور التكليف ايضاً يرجع الى الشك فيه كما يقول به مدظله في طي كلامه بعيد هذا .

فى صورة الشك يكون فارغاً من التكليف ويكون الشك فى وفاء التيمم وحده بالملاك و بعبارة أخرى يعلم بان الوضوء واف بتمام الملاك حتماً اما من باب انه يكون احد فردى التخيير او تعييناً واما التيمم فيحتمل ان يكون احد فردى التخيير ولا يكون العلم بوفائه بجميع المصلحة حتى يكون مأموراً به مطلقا و كلما دار الامر بين التعيين و التخيير فالمدار على التعيين لان اتيانه يكون مفرغ الذمة يقيناً و بعبارة ثالثة يعلم ان الجامع بين الوضوء والتيمم يكون له المصلحة ولكن لا يعلم انه يكون مخيراً بين البدار والضميمة او الوضوء وحده والتيمم وحده على نحو التخيير ليكون من دوران الامر بين التخييرين فيقال يتعين عليه التيمم مع الوضوء بعد رفع اضطراره .

لا يقال يكون المقام من الاقل والاكثر ببيان ان يقال ان الطهارة الترابية هى المتيقنة والمائية المشتملة على المصلحة الزائدة احتمالا تكون مشكوكة فتجرى البرائة بالنسبة اليها لانا نقول ان وجوب التيمم يكون مشكوكاً من الاول لاحتمال عدم وفائه بالمصلحة وهذا شان كل مورد يدور الامر بين التعيين والتخيير لانه يكون العلم بالاقل والشك فى الاكثر .

لا يقال ان التيمم لو كان بدلا عن الوضوء يكون للشك فى وفائه بملاكه والقول بالاشتغال بما مر من البيان له وجه واما على مسلك القائل بان المأمور به هو الطهور الجامع بين الوضوء والتيمم بحيث يكون كل واحد منهما فرداً له فلا يبقى مجال لهذا الكلام فليس لنا زائد وناقص ويكون كل واحد منهما طهورا بنفسه .

لانا نقول ان الطهور بحده الذى هو التيمم يكون مشكوكاً اى هذا النحو من الطهور فى ظرف الاختيار يكون الشك فى كفايته واجزائه لانه فى طول التكليف بالوضوء من حيث الموضوع .

واما بيان الثانى اعنى الاستصحاب فهو أنا كنا نعلم بوجوب ايجاد الطهور للصلوة ولا نعلم انه حصل بواسطة التيمم ام لا فيستصحب بقاء التكليف به فينتج وجوب الوضوء واما بيان الثالث وهو الاشتغال فهو أنه يكون لدليل المبدل اطلاق واحد بالنسبة الى

الافراد العرضية ولم يكن له اطلاق بالنسبة الى صورة وجود التيمم قبله وفي طوله والافلو كان له اطلاق كذالك فيكون هو الدليل الاجتهادي على وجوب الوضوء فعليهذا يقال بان اتيان ماهو التكليف الواقعي بعد التيمم و وجدان الماء مشكوك فيجب الوضوء لان دليل البدل ايضاً مهمل لااطلاق له ليشمل هذا المورد بالاطلاق .

والجواب عنه ان الشك حيث يكون في طور التكليف من الاول ببيان انا لاندري ان المجعول من الشرع هل هو التيمم مع الوضوء او التيمم فقط ولا يكون لنا علم بالوضوء من باب انه القدر المتيقن بل يكون الامر دائراً بين ان يكون التكليف هو الوضوء مع الضميمة او التيمم فقط على نحو التخيير فالاصل يقتضي البرائة عن وجوب الضميمة

الصورة الثالثة ان يكون الوجدان مثلا خارج الوقت مع العلم بان اتيان التيمم في الوقت احرز به بعض المصلحة ففي هذه الصورة يكون الشك في انه هل يجب احراز المصلحة بواسطة اتيان الوضوء وقضاء الصلوة ثانياً من جهة الشك في القدرة على الاحراز وعدمه ام لا فيه خلاف واطلاق عبارة المحقق الخراساني في هذه الصورة ايضاً مثل بقية الصور هو البرائة للشك في التكليف الزائد .

ولكن لتوضيح المقام يجب بيان ان القضاء هل هو بالامر الجديد او بالامر الاول و يكون مايستفاد من الرواية اقض مافات كمافات بعد ماورد فليقضها كما فات كاشفاً عن تعدد المطلوب فعليهذا يكون الطلب على نحو تعدد المطلوب اى للمولى مطلوب اعلى وهو كون الصلوة في الوقت مع الوضوء ومع عدم الامكان ففي خارجه معه وليس علة الامر ثانياً فوت مصلحة الوقت بخلاف ماذا كان بالامر الجديد فان القائل به يقول ان الفوت صار سبباً لحدوث تكليف جديد .

فعلى الاول نقول ان المقام لا يكون من مصاديق وجوب القضاء لانه من الشبهة المصداقية للكبرى المصطادة وهي اقض مافات كمافات لان الصلوة اذا كانت مأتية بها مع التيمم في الوقت نكون بعد ذالك في شك من جهة انه هل فات عني شيء قابل للدرك ام لا بخلاف الصورة التي نعلم بان العمل يكون باطلا اولم يؤت به من اصل فان صدق الفوت لاشبهة

فيه فالامر بالقضاء لا يشمل المقام ،

وما عن شيخنا العراقي (قده) من ان الجمع بين الوضوء والتيمم بعد الوقت ينتج بانه لو كان في الواقع فوت لشيء من المصلحة يكون استيفائه بالقضاء و ان لم يكن شيء في الواقع فلا يضر الجمع ،

وفيه انه بعد الشك في وجوب الضميمة وعدمه لا وجه لهذا الكلام و الاحتياط استحبابا لا كلام فيه فالاصل يقتضي البرائة عن الضميمة ان قلت ان الجامع بين الوضوء والتيمم وهو الطهور يكون متيقناً ولا ندري ان هذا الفرد هل يحرز مصلحة الجامع وحده او يحتاج الى الضميمة وحيث يكون من الشك في القدرة على اتيان ما فات من المصلحة فالاصل هنا الاشتغال كما في سائر موارد الشك في القدرة.

اقول قد مر ان الشك في القدرة هنا غير سائر الموارد لانه ان كان للعبد سبيل لفهم القدرة بالفحص يجب الاحتياط واما لا سبيل له اليه ولو تفحص فلا احتياط فيه و والمقام كذالك لان القدرة على اتيان المصلحة يكون الشك فيها من جهة عدم العلم بامر المولى بالضميمة وعدمه .

واما على فرض كون القضاء بالامر الجديد وان الفوت علة لحدوث التكليف فأيضاً قال شيخنا العراقي (قده) بان الفوت صادق في المقام ويشمله دليل اقض ما فات كما فات الا ان يقال ان الفوت التام يكون الدليل شاملا له واما الناقص يكون الدليل منصرفاً عنه على ان الشك يكون في القدرة والاحتياط فيه لازم لتمامية البيان بالنسبة الى اصل الحكم ويكون الشك في مرحلة الامتثال والجواب عنه كالجواب عن قوله السابق لان المقام يكون من الشبهة المصداقية في الفوت فلا يشمله الدليل والشك ولو كان في القدرة لكن لا يعلم حصول القدرة الا من قبل الشرع ببيان التكليف وحيث يكون الشك فيه فالاصل يقتضي البرائة عنه .

الصورة الرابعة هي ان يكون العلم بوفاء التيمم ببعض المصلحة والشك في وفائه ببعضها الاخر مع احتمال ذالك فهنا ايضاً يفهم من اطلاق كلام المحقق الخراساني (قده)

البرائة بل يقول في المقام وفي الصورة الثالثة انها تثبت بالاولوية وقد يفصل في المقام بين كون القضاء بالامر الاول او بالامر الجديد فقيل على الاول بالاشتغال وعلى الثاني بالبرائة لانه يدور الامر بين كون التكليف هو الوضوء خارج الوقت او هو مع التيمم في الوقت لدرك مصلحته فلو كان التيمم وافياً بجميع المصلحة لا يحتاج الى الوضوء ولو لم يكن وافياً به يجب ضميمته ايضاً فالذي يبرء الذمة به يقيناً هو الوضوء خارج الوقت مع التيمم فيه واما التيمم فقط فيمكن ان يكون احد فردي التخيير ويمكن ان لا يكون مبرء الذمة لعدم وفائه بالمصلحة فيحتاج الى الضميمة فيتعين الوضوء في خارج الوقت ايضاً ليحصل الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني اما على فرض كون القضاء بالامر الجديد فحيث لا يصدق الفوت في المقام ويكون من موارد الشبهة المصداقية لقوله عليه السلام فليقضها كما فاتت فالاصل يقتضي البرائة عن التكليف لان المتيقن هو وجوب التيمم في الوقت واما الوضوء خارجه فيكون الشك فيه من الشك في اصل التكليف لانا لا نعلم أن الامر به هل يكون ام لا بخلاف صورة كون القضاء بالامر القديم فان تحققه مما لا كلام فيه والشك يكون في حصول البرائة .

في الاجزاء في الامر الظاهري

المقام الخامس في ان الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري مثل مفاد الاصول والامارات هل يجزي اذا انكشف خلافه ام لا ولا يخفى ان كشف الخلاف اما يكون في الاصول او في الامارات وهي اما ينكشف خلافها في الحكم او في الموضوع فيجب البحث في اربع مواضع .

الموضع الاول في كشف خلاف الامارة ولا يخفى انه في هذا المقام تارة يبحث على مسلك القائل بالطريقية فيها وتارة على مسلك السببية وعلى الطريقية ايضاً ففيها اربع مسالك الاول تتميم الكشف على مسلك شيخنا النائيني (قده) وهو محرزية الواقع بها الثاني هذا المسلك لكن بمعنى ان كل اثر يكون على الواقع وعلى العلم به يترتب عليها مثلا

فى الاستصحاب اذا قيل لا تنقض اليقين بالشك معناه ان كل اثر يكون فى اليقين او المتيقن مترتب فكذالك فى الامارات ما اخبر به العادل يترتب عليه اثر العلم كما اذا كان العلم جزء الموضوع فى لسان الدليل فأن العلم الحاصل بالامارة يتحقق به جزء الموضوع ولا يكون الاثر مختصاً بما قام عليه الامارة مثل وجوب صلوة الجمعة او غيره والحاصل يترتب على ما قام عليه الامارة اثر العلم والمعلوم الثالث تنزيل مؤداها منزلة الواقع وعليه يترتب اثر المتيقن والمعلوم فقط .

الرابع مسلك المحقق الخراسانى (قده) وهو جعل الحجية لا بمعنى تتميم الكشف ولا غيره بل يكون مفادها ما به يحتج عند المولى سواء وصل الى الواقع ام لا وعلى السببية ايضاً يكون فيها مسالك ثلاثة اقوائية مصلحة السلوك من مصلحة الواقع وكون المصلحة فى التسلك فقط كما عن الشيخ (قده) وكون جعلها لمصلحة التسهيل على التحقيق فعلى فرض كون الامارة طريقاً الى الواقع لا يكون الاتيان بالعمل الذى ثبت خلافه محرزاً على جميع المسالك لان المدار على اتيان الواقع وجعل الامارة باى مسلك يكون لحفظ الواقع فاذا ظهر عدم حصوله لابد من الاتيان بما هو الواقع بعد كشف الخلاف .

لا يقال ما الفرق بين المقام ومقام التيمم فى صورة وجدان الماء فانه كيف يقال بان دليله حاكم على دليل الوضوء ويكون مجزيا عنه ولا يقال فى المقام بان الحكم الظاهرى ولو لم يكن موافقاً للواقع يكون بدلا عن الواقع ومجزياً عنه .

لانا نقول - بدلية التيمم عن الوضوء يكون لتوسعة فى الدليل وكون التكليف بالوضوء مقيداً بالاختيار والتيمم شرع فى ظرف الاضطرار ولا اشكال فى تقييد التكليف بالاختيار والاضطرار .

والحاصل يكشف من الدليل أن وجوب الوضوء يكون فى ظرف وجدان الماء واما فى ظرف الفقدان فليس بواجب اصلا. حتى يقال بان الماء اذا وجد يجب الوضوء لعدم كفاية التيمم ولكن المقام لا يكون توسعة فى الدليل ولا يمكن ان تكون لان اللازم منها

هو ان يصير التكليف مقيداً بالعلم به واللازم منه الدور المحال (١).

بيان ذالك هو انا لو قلنا بان اتيان العمل على خلاف الواقع يكون مجزياً وبدلا عنه هو ان من علم أن الواقع كذا فهو مكلف ومن لم يعلم بأن الواقع كذا اى كان جاهلا به يكون تكليفه العمل بمفاد الامارة فيتوقف التكليف بالواقع على العلم به والعلم به متوقف على التكليف وهذا هو الدور فلا يمكن ان يقال ان مفاد الامارة بدل عن الواقع بخلاف التيمم فانه بدل شرعي في لسان الدليل عن الوضوء.

لا يقال فلاى شيء جعلت الامارة ولاى مصلحة يجب العمل بها مع لغوية العمل في صورة عدم الموافقه للواقع مع ان اطلاق دليل تصديق العادل لم يكن مقيدا بشيء اى

---

(١) اقول هذا هو المعروف عن العلامة (قده) ولكن يمكن أن يقال لا اشكال في أن يكون تنجيز التكليف مقيداً بالعلم به لا اصل التكليف ليلزم الدور وهذا دارج في الموالي العرفية فأن بعض التكاليف يكون عندهم بحيث أنه لو علم به المكلف يكون منجزا عليه ولو لم يعلم لا يكون كذلك لضعف المصلحة وبهذا الوجه نجيب عن الاشكال في باب الجهر والاخفات والقصر والاتمام في الصلوة فأن التنجيز فيهما مقيد بالعلم بهما

و الحاصل الوجدان وما وقع في الشرع موافق لما نقول وسيأتي في مباحث اصالة البرائة الاشكال في الروايات في صحة صلوة تارك الجهر في موضع الاخفات وبالعكس والقصر في موضع التمام وبالعكس وبهذا الوجه نجيب عنه واما في المقام فالامكان لا يدل على الوقوع فاذا لم يكن لنا دليل على التقييد بصورة العلم وثبت بالاجماع اشتراك العالم والجاهل لا يجزى ما هو خلاف الواقع

مضافا بالفرق بين التيمم والوضوء من جهة أخرى فان التيمم في صورة عدم وجدان الماء واقعا يكون هو التكليف لا غير ولم ينكشف الخلاف اصلا حتى يقال بتوسعة الدليل نعم لو فرض - التيمم في صورة توهم فقدان الماء ثم ظهر وجوده في الواقع لو كان لنا دليل على كفاية هذا التيمم يكون من باب التوسعة في الامتثال ويكون مثل المقام ولكنه محل البحث في الفقه ولا يكون كفاية التيمم كذالك مسلمة .

لم يكن مقيداً بانه في صورة الاصابة يجب التصديق والعمل وفي صورة عدم الاصابة لا يجب فالمصلحة التي تكون في الجعل تحرز بواسطة العمل على ما ادت اليه.

لانا نقول ان جعل الامارة وان كانت ناشياً عن مصلحة وهي ان غالب الامارات ينتهي الى الواقع وحيث ان باب العلم القطعي غير منفتح غالباً جعلت، لئلا يفوت الواقع ولكن تلك المصلحة لا يتدارك بها مصلحة نفس العمل ولو كانت مصلحة الجعل كافية عن الواقع فلاى جهة نحتاج الى العمل والامتثال بل اذا جعلت الامارة حصلت تلك المصلحة فمضافاً الى مصلحة الجعل يكون مصلحة في نفس العمل ويجب الاتيان به لتحرز المصلحة به.

و بعبارة اخرى الاجزاء بمصلحة الجعل ينتهي الى القول بان الاحكام مقيد بالعالمين فقط لان الذى ادى اليه الامارة اذا لم يكن موافقاً للواقع لا يكون متعلقاً للتكليف اصلا لان الموضوع للوجوب مثلا صلوة الجمعة فاذا ثبت ان الواجب هو الظهر وهي غير مجعولة لا تكون موضوعاً للحكم بالوجوب فاذا قلنا كفى هذا العمل عن العمل بالواقع يصير معناه ان صلوة الظهر واجبة لمن علم بوجوبها واما من لم يعلم من اى سبب كان لا تجب عليه تلك الصلوة بعد عدم كون ما فعل واجباً عليه واقعاً وهو محال عقلا لاشكال الدور في تقييد الحكم بالعلم به (١).

لا يقال تقييد الاحكام بالعلم به يكون فيه الاشكال المذكور و اما تقييد الموضوعات فلا اشكال فيه مثلا اذا قيل الطهارة من النجاسة شرط للصلوة ثم قيل بان من علم بان هذا الجسم الذى تلوث به اللباس يكون فضلة الفارة لا يكون واجداً للشرط واما من جهل بذلك فهو واجد لا يلزم منه محذور الدور لان الحكم لم يقيد بالعلم به بل الموضوع يكون مقيدا بذلك فاذا قامت امارة على الطهارة ثم انكشف خلافها

---

(١) اقول بل لعدم الدليل على الاجزاء واختصاص التكليف بصورة العلم و عدم كفاية مصلحة نفس العمل والا فاشكال الدور مرمافيه والحاصل لادليل لنا على الاجزاء بمصلحة الجعل ولو كان لا يمنع عنه الدور

يجزى الاتيان بالصلوة مع ذلك الشيء النجس في الواقع فظهور خلاف الامارة في الموضوعات لايضر بالاجزاء .

ولا يقال عليه بانه لو كان الموضوع مقيداً فلاى سبب يقال بان ملاقاة هذا الجسم بعد ثبوت كونه نجساً اوقبله مع الرطوبة توجب السراية واما الصلوة معه فصحيحة فاى فرق بينهما.

لانه يقول بان التنزيل منزلة الواقع اذا كان في الصلوة فقط لايجوز التعدى الى غيرها فيمكن ان يكون شرطية الطهارة بالنسبة الى الصلوة مقيدة بالعلم بالموضوع ولكن شرطية الملاقاة للسراية غير مقيدة بشيء بل تكون دائرة مدار الواقع.

لانا نقول ان التنزيل تارة يكون من الشرع كأن يقول ان الطواف في البيت كالصلوة فانه نزل الطواف بمنزلة الصلوة في الاحتياج الى الشرائط ومنها(١) الطهارة و تارة يكون مهار التنزيل بيد العبد بعد اذن الشارع كأن يقول لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر ومعناه البناء على اليقين السابق في ترتيب الاثر والعمل على المتيقن والا فبالوجدان قد انتقض اليقين اذا عرفت هذا فنقول ان العمل على طبق امارة في موضوع من الموضوعات لا يفيد الاجزاء لعدم الحكومة ضرورة ان التنزيل يكون بيد العبد ولايكون ناظرا الى دليل شرطية الطهارة مثلا في عمل من الاعمال بخلاف صورة كون التنزيل بيد الشرع فانه يفيد الحكومة هذا كله بناء على طريقية الامارة للواقع.

واما بناء على السببية فعلى فرض ان يكون مصلحة في مؤداها فقال المحقق

---

(١) وبعبارة اخرى نقول بان التنزيل في المقام لامعنى له الاجعل الشرطية فكانه قال الطهارة في الطواف ايضا شرط بخلاف صورة كون التنزيل بيد العبد فانه يكون الفرق بين قول الشارع مثلا شكك عندى بمنزلة اليقين اى انا اقبله مقامه وبين ان يقول شكك عندك بمنزلة اليقين بمعنى ترتيب آثاره عليه وهذا اذا انكشف خلافه لايكون تقبل الشارع نابتا فيجب ملاحظة الحكومة .

الخراسانى (قده) بالاجزاء ايضاً لاطلاق دليل الاخذ بها فانه لم يكن مقيدا بانها اذا انكشف الخلاف فيها ماهو الوظيفة فالعمل على طبقها مجزء عن الواقع .

وقد اشكل عليه بان مصلحة المؤدى لاتكون بدلا عن مصلحة الواقع ولاتكون قائمة مقامها بل الواقع لم يكن له بدل فاما ان يكون موجوداً اولا يكون موجودا فى صورة كشف الخلاف.

وفيه انه لايتم فيمكن ان يقال بان كون مصلحة المؤدى كافية عن مصلحة الواقع خلاف ظاهر الدليل اولا وثانياً يكون(١) الاشكال فيه ثبوتيا لامن جهة ان الخطاب التخييرى بين الفردين الطوليين غير ممكن بان يقال افعل على طبق الامارة فان اصابت الواقع فهو والافيكون التكليف على المؤدى اياما كان لان طولية الموضوع لاتنافى عرضية الخطاب والبعث بل لان اللازم من ذلك هو ان يكون الخطاب بالواقع مختصاً بالعالمين لان مفاد هذا النحو من التخيير هو ان العالم بان صلوة الجمعة مثلا واجبة تجب عليه ومن كان جاهلا لاتجب عليه وتقييد الخطاب بالعلم به محال للدور كمامر مراراً وغير الواقع لابدلية له عن الواقع فلايكون مجزيا عنه لابملاك الوفاء ولا بملاك التفويت.

نعم قيل بان بين المصلحتين مضادة اى من فعل على مقتضى الامارة يوجب عمله

---

(١) لايخفى ان الاشكال الثبوتى يكون متفرعا على القول بعدم البدلية اوالشك فيها ولا يمكن اثبات عدم البدلية بواسطة هذا الدليل بل يقال بان مؤدى الامارة اذا كان غير بدل عن الواقع فما الفرق بين مالايكون مربوطا بشيء من حيث الوفاء بمصلحته وبين مايكون لغواً من الاصل فان غير المربوط لادخل له وجوداً وعدماً فيكون مثل القول بان الامارة طريق الى الواقع فان لم تصل اليه تكون لغواً من اصلها فحينئذ يقال لاوجه للقول بالاجزا فى صورة عدم البدلية الا على فرض اختصاص التكليف بالعالمين وهو محال للدور فى بعض مراتب التكليف وهو الجعل اوللاجماع على اشتراك العالم والجاهل فيه وهذا هو الدليل مع عدم الدليل على الاختصاص و ان كان الاختصاص بالعالمين فى مرتبة التنجيز متصوراً

هذا عدم امكان اتيان مصلحة الواقع كمن كان عطشانا فشرب الماء و لم يبق مورد لشرب الماء مع الانجبين بعده وعليه وان كان يمكن القول بالاجزاء لمصلحة المضادة ولكن لادليل لنا على ذلك اثباتاً فلو كان في مورد كذلك اى كان الدليل على اثباته يصح القول بالاجزاء لعدم امكان الجمع بين المصلحتين.

وبعبارة اخرى نقول ان الاطلاق المقامي في الامارات ببيان ان المولى كان في مقام البيان ولم يبين حكم مورد يظهر خلافها فيكشف عن عدم حكم آخر في صورة ظهور الخلاف لايتوجه اليه لاوله الى تقييد الواقع بصورة العلم به وقد عرفت فساده.

ثم لايخفى عليكم ان الاصول على ثلاثة اقسام محرزة كالاستصحاب على مبنى غير المحقق الخراساني (قده) لان مبناه هو جعل المماثل فيه و غير محرزة مثل قاعدة الطهارة وهي اما وجودية كما هو مفاد الاستصحاب وقاعدة الطهارة وعدمية مثل اصل البرائة فقال المحقق الخراساني (قده) ان الاصل الذى يكون غير محرز للواقع كمفاد قاعدة الطهارة والاستصحاب في وجه قوى يكون لسان دليله حاكماً على دليل الشرطية مثلا اذا قيل لاصلوة الابطهور واستفدنا ان الشرط للصلوة هو الطهور ثم قال كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر نفهم ان هذا الدليل يكون ناظراً الى ان الطهارة التى تكون شرطاً للصلوة يمكن ان يحرز وجودها بواسطة جريان القاعدة ويفهم ان الشرط يكون اعم من الطهارة الواقعية والظاهرية سواء كان ذلك في الحكم او الموضوع ففى الواقع من صلى مع الطهارة بواسطة القاعدة لا يكون له انكشاف خلاف لانه بالوجدان والقطع واجد للشرط.

اما الواقعى او الظاهرى والاول وان كان انكشاف خلافه ممكناً ولكن الثانى لايكون له واقع غيره فلايكون انكشاف خلافه ممكناً لان الحكم الظاهرى لاينقلب عن ظاهريته ومقتضى ذلك ان الصلوة التى اوتيت بالطهارة الكذائية صحيحة مجزية لااعادة لها ولاقضاء بخلاف ما اذا كان الدليل ناظراً الى الواقع مثل الامارات بنظره

(قده) وهي مع الاستصحاب بنظر غيره فحيث يكون الدليل الدال على الطهارة مثل قيام الشاهد في الموضوعات ناظراً الى الواقع وطريقاً اليه فلامحالة مع كشف الخلاف تجب الاعادة فان العادل اذا شهد يكون معناه ان الواقع يكون موجوداً و الشرع امضاه بنحو الطريقية ففي المقام حيث لايستفاد من الامارة شرطية الشرط اعم من كونه واقعياً اوظاهرياً بل الواقعي فقط فينكشف الخلاف وتكون الحكومة لقوله عليه السلام لاصلوة الا بطهور بمفاده الكاشف عن الواقع فحينئذ لوانكشف الخلاف يجب القضاء خارج الوقت والاعادة فيه هذا معنى كلامه رفع مقامه .

وقداشكل عليه باشكالات منها ان الشرط لولم يكن واقعياً وكان اعماً منه ومن الظاهري المستفاد من قاعدة الطهارة و الاستصحاب على مسلك جعل المماثل يلزم فقه جديد لانه اذا فهم من القاعدة التوسعة في الشرطية لافرق بين الصلوة وغيرها لامكان التوسعة في دليل شرطية طهارة الماء الذي يكون مطهراً للنجس والملاقي له بان يقال ان الطهارة الظاهرية تكفي لرفع النجاسة لو كان الماء في الواقع نجساً وملاقاة النجس الذي جرت فيها القاعدة لاتوجب التنجيس ولو كان في الواقع نجساً وكذلك استصحاب الطهارة يكون من لوازمه ترتيب اثر الطاهر الواقعي ولولم يكن كذالك وهذا ممالم يقل به (قده) ولاغيره .

والجواب عنه هوان كل ما قلتم يكون بمناط الحكومة وهي تكون في صورة كون الدليلين لفظيين مثل قوله عليه السلام لاصلوة الابطهور الذي هوالدليل اللفظي على شرطية الطهارة و كل شيء طاهر الذي هو كذلك فالحاكم والمحكوم لفظيان .

واما بالنسبة الى الملاقاة وشرطية كون الماء طاهراً في التطهير وكذاشرطية طهارته في الوضوء حيث لايكون له دليل لفظي يشك في الحكومة لارتكاز العرف بان فاقد الشيء كيف يمكن ان يكون معطياً له فالنجس كيف يمكن ان يوجب الطهارة .

والحاصل اما لايكون لنا دليل لفظي او كان ويكون ارشاداً الى مايفهمه العقل

من شرطية الطهارة في المطهر وحيث يشك في النظر مع احتياج الحكومة اليه لاوجه لما اشكل عليه (قده) بخلاف مثل الصلوة فانه لاطريق للعقل من جهة شرطية طهارة لباس المصلي اليها فاي اشكال في كون الطهارة الاعم من الظاهري والواقعي شرطاً و النجاسة المعلومة مانعة لا النجاسة المجهولة على ان قاعدة الطهارة مفادها ان كل اثر يكون للطهارة مترتبة على مفادها لا الاثار التي على النجاسة مثل الملاقاة فالتنزيل في احديهما لا يستلزم التنزيل في الاخرى

ومنها ما عن شيخنا النائيني (قده) وهو ان قاعدة الطهارة تكون في صدد بيان الفرد الجعلي لما يكون مشروطاً بالطهارة فمثل جملة لاصلوة الا بطهور يكون ظاهرا في شرطية الطهارة الواقعية والقاعدة تحكم بان كل شيء قامت الامارة على طهارته فانه فرد للطهور ولو لم يكن في الواقع كذالك ولا يكون ناظراً الى الدليل الاوّلي وحاكماً عليه ليكون مجزياً عنه .

وبعبارة اخرى ان الحكومة تارة تكون بين الدليلين الواقعيين مثل لا شك لكثير الشك بعد القول بان من شك بين الثلاث والاربع بنى على الاكثر فان الشك هنا غير مأخوذ في لسان الدليل بل كل منهما ناظر الى الواقع .

وتارة تكون ظاهرية بان اخذ في لسان دليل الحاكم الشك في وجود المحكوم و المقام من قبيل الثاني فان الشك في الطهارة مأخوذ في لسان الدليل الحاكم بقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر فغاية الحكم تكون في صورة عدم حصول الحكم ولا محالة تكون هذا الدليل في طول الدليل الاول فان القول بالاجزاء في صورة كون الحكومة واقعية لا اشكال فيه واما في صورة كونها ظاهرية فحيث يكون العلم مختصاً بظرف الشك لا يشمل غيره فهي ناظرة الى الفردية لا الشرطية .

وبعبارة ثالثة ايضاً عن شيخنا النائيني (قده) هو ان الحكومة تارة تكون بالمدلول المطابقي مثل قوله عليه السلام الطواف في البيت صلوة فان معنى هذه العبارة هو ان كل ما يكون شرطاً للصلوة يكون شرطاً للطواف ايضاً فيكون النظر الى توسعة ما هو شرط

للصلوة وانه يكون شرطاً للطواف ايضاً و تارة تكون بالمدلول الالتزامى مثل قبول الاخبار مع الواسطة فان وجود الاثر الشرعى يكون شرطاً لتنزيل الظن منزلة العلم والقطع وفى تلك الاخبار حيث يكون مفاد قول الشيخ (قده) مثلا قول زرارة و هو ليس بحكم شرعى ومفاد قول زرارة قول الامام عليه السلام وهو حكم شرعى فيكون التنزيل باعتبار المدلول الالتزامى اى الامر بتصديق العادل بالنسبة الى الشيخ يكون من لوازمه تصديق الامام عليه السلام وقبول قوله عليه السلام ففى الصورة الاولى حيث يكون مورد التنزيل بالدلالة المطابقية تكون الحكومة فى الشرطية و اما فى الثانية فيكون الدليل ناظراً الى الفردية فقط .

ففى المقام قوله عليه السلام كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر يكون ناظراً الى ان مشكوك الطهارة فرد للطاهر لان الشرط وهو الطهارة موجود .

والجواب عن فرقه بين كون الحكومة ظاهرية وواقعية هو ان الفرق لا وجه له لان الفردية فى الظاهرية وان كانت تستفاد منها بالمدلول المطابقى ولكن الشرطية ايضاً تستفاد منها بمدلولها الالتزامى فيكون التوسعة فى الواقع لان لازم كون الشخص بالتنزيل واجداً لفرد من الطهارة هو كونه واجداً لشرط الصلوة وانه الاعم من الظاهرى والواقعى .

ومن الاشكالات عن شيخنا النائينى (قده) ايضاً انه لا فرق فى الامارات و الاصول لانه بعد عدم القطع بوجود الواقع فى ظرف الشك لا فرق بين التعبد بمقتضى الامارة و التعبد بمقتضى الاصل فان لسان كل شىء طاهر حتى تعلم انه قذر هو انك واجد للشرط تعبداً كما اذا قامت الامارة على ذالك فكيف فرق المحقق الخراسانى (قده) بين مقتضى القاعدة والامارة عند كشف الخلاف فى الاجزاء فيهادون الامارة .

واجاب شيخنا العراقى (قده) عنه بان الفرق بينهما واضح من جهة ان الامارة تكون طريقاً الى الواقع و كاشفة عنه ويكون التعبد بها لذالك بخلاف الاصل فانه وظيفة قررت للمتحير فى مقام العمل عند عدم الطريق للواقع فيمكن ان يقال بالاجزاء فى -

الثانى لعدم كشف الخلاف فيه ضرورة ان حكم المتحير كان ذاك ولم ينكشف خلافه بل لايكون له كشف خلاف بخلاف مايكون طريقاً كالامارة الى الواقع فانه، يكشف خلافه فالقول بعدم الاجزاء فيه صحيح هذا.

ولكن عند التدبر يظهر ان كلام المحقق الخراسانى (قده) فى الاستظهار غير صحيح فانه كما ذكر استظهر ان القاعدة لاتكون ناظرة الى الواقع اصلا ولكن نحن نرى ونستفيد من قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ان عدم العلم كان مانعاً عن الوصول الى الواقع والا فهل يمكن ان يكون العلم علة للنجاسة مثلا ان الدم اذا كان فى اللباس ولم نعلمه فهل اذا علمنا ينقلب عما هو عليه و يصير نجساً بعد ما كان طاهراً ام يكون من باب كشف الغطاء عن وجه النجاسة فأن المتيقن هو الثانى.

لا اقول لايمكن ان يكون العلم غاية للحكم الواقعى الثانوى بل هو غاية للاعم منه ومن الحكم الظاهرى الأن الارتكاز العرفى على ان القاعدة مضروبة لحفظ الواقع وكونها فى مقام بيان حكم ثانوى يحتاج الى مؤنة زائدة مفقودة فنعلم ان جعل القاعدة ايضاً يكون للوصول الى الواقع فيكون الحكم بالطهارة من حيث التوجه الى الواقع فاذا انكشف خلافه فالحق عدم الاجزاء فى صورة كشفه سواء كان الاصل موجباً للخطاء او الامارة فتحصل انه لاوجه لاشكالات شيخنا النائينى (قده) على المحقق الخراسانى (قده) ولكن الاشكال متوجه عليه من وجه آخر وهو ماقلناه.

واما الاستصحاب مثل. ماإذا شك فى صلوة الجمعة بعد الغيبة مع العلم بوجوبها قطعاً فى زمن الحضور فاستصحب وجوبها فظهر بعد حين ان الواجب هو الظهر فى حال الغيبة فالحق فيه عدم الاجزاء ووجوب الاعادة فى صورة كشف الخلاف والقول بان الاجماع قد قام على عدم وجوب الصلوتين فى الجمعة ممنوع فى صورة كون احدى الصلوتين فى طول الاخرى ولكن هذا كله بناء على كون الاستصحاب ايضاً من الاصول المحرزة للواقع واما بناء على كون مفاده جعل المماثل للحكم الواقعى فالظاهر انه حاكم على الدليل الاوّلى ولايكون له كشف خلاف.

ثم من الموارد التي ينكشف خلافها و يجب البحث فيها من الاجزاء هو صورة تبدل رأى المجتهد من جهة كون استظهاره خطاء كما في مسئلة نجاسة البئر الى زمن العلامة و كشف خلافها بعده فان ذيل رواية ابن بزيع في قوله عليه السلام ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له المادة كان علة بان وجود المادة يمنع عن النجاسة سواء كان بقدر الكر ام لا فظهر اشتباه السابقين في فهم الحكم او من جهة أنهم لم يجدوا المخصص بعد وجدان العام ثم وجدوا فظهر خلاف الحكم السابق وهكذا ساير الموارد في الفقه .

والتحقيق ان مقتضى الادلة الاولية عدم الاجزاء وقد قضى بعض العلماء عبادة ستين سنة لذالك ومقتضى الادلة الثانوية في بعض الموارد مثل لا تعاد في الصلوة الاجزاء

وقيل بالتفصيل بين الموضوعات والاحكام وهو الاجزاء في الاولى وعدمه في الثانية وقيل بان رأى المجتهد لمقلديه مجز مطلقا و امافي حقه يكون مجزياً في صورة عدم كشف الخلاف واما في صورة كشفه فلا يجزى و الدليل على الاجزاء في جميع الموارد في صورة كون الدليل على الحكم الامارة وانكشف خلافه بالامارة فهو ان للشارع طرق لبيان الحكم على العباد وليس لهم الدخول في العمل الا بعد البيان و قد بين الحكم في الزمان السابق بالامارة السابقة ويكون اتيان العمل على طبق الدليل والحجة والامارة الثانية ايضاً وان بينت خلاف ما في الزمن السابق ولكن حيث تكون حجة ظنية ولا يكون لنا القطع بخلاف الواقع لانه كما يحتمل خطاء تلك الامارة يحتمل خطاء هذه فلا دليل لرفع اليد عما مضى من العمل على طبقها .

نعم الآثار التي يكون لها البقاء تكون مترتبة فمثل العصير العنبي على قول من ذهب الى طهارته بعد الغليان ثم ظهر بالامارة الثانية نجاسته يكون له آثار النجاسة فان كان ملاقياً لشيء في السابق يحكم الآن بنجاسته ان لم يعرض عليه الطهارة بعدها.

والجواب عن هذا الدليل هو ان الكشف السابق والبيان السابق يكون صورة كشف وصورة بيان وليس ببيان واقعي حتى يمكن الاعتماد عليه لصحة العمل فان خيال بيان شيء للحكم بواسطة الاستظهار التخيلي او عدم العثور على المخصص او غير ذلك

لايوجب كون هذا التخيل بياناً وحجة .

لايقال ان المورد يكون من الشبهة المصداقية في البيانية وفي ترتيب اثر الامارة لان الامارة اذا قامت على خلاف الحكم السابق لاندري هل تكون واصلة الى الواقع لتكون حجة اولا تكون واصلة اليه فلا تكون حجة فنشك في ان الدليل الدال على تصديق العادل وحجية الامارة ينطبق عليه ام لا فكيف يؤخذ بها

لانا نقول هذا الاشكال لايختص بالمقام بل في جميع الادلة الظنية جار للشك في الوصول الى الواقع .

والجواب الصحيح عنه هو ان يقال ان حجية الامارة ووجوب تصديق العادل يكون مشروطاً بوجود الواقع يعني ان الدليل يكون بحيث لو كان لمفاد الامارة واقع يكون البيان قد تم عليه ولايكون معناه ان البيان على الواقع تام سواء كان الواقع اولم يكن ففي جميع الموارد يجب تصديق العادل لان الواقع ربما كان ولايجوز مخالفته لتمامية البيان عليه فلا يكون مقتضى الامارة التي ظهر خلافها الاجزاء بالبيان الذي ذكروه

هذا كله على الطريقية وعلى السببية ايضاً لايكون العمل موجباً للاجزاء لانه و لو وجدت مصلحة في المتعلق على ماهو الصحيح من السببية ولكن حيث لانعلم ان الامارة السابقة هل يكون الجرى على طبقها وافياً بتمام المصلحة ام لا يأتي الاشكال فيها من جهة ان اتيان العمل على طبقها هل يفيد الاجزاء ام لا .

واما الاصل العملي مثل البرائة اذا ظهر خلافه فالحق ايضاً عدم الاجزاء لان كل ذالك يكون لحفظ الواقع فحيث ظهر عدم حفظه لاوجه للقول بالاجزاء وليس مفاد الاصل جعل الحكم حتى يقال انه يوجب الاتيان به الاجزاء .

ثم لايخفى أنه لافرق بين ان يكون كشف الخلاف في الموضوع او الحكم فان قامت الامارة في الموضوع على طهارة شيء ثم ظهر خلافها فيكون الكلام و البحث فيه ايضاً كما انه اذا كان التبدل في الحكم بالصلوة مثلا في جلد الارنب فانكشف خلافه وعدم جواز الصلوة فيه فاذا ظهر خطاء الشاهد في الموضوع لايجزى العمل كما اذا ظهر -

ضعف الرواية فى مورد من الموارد ومن العجب العجاب الفرق بين الموضوع والحكم - بان الاشتباه فى الاول موجب لعدم الاجزاء دون الثانى للاجماع مع هـذا الاختلاف و معلومية سنده .

واما اذا كان السبب لتبدل الراى تعارض النصين بان عثر على نص على وجوب الجمعة مثلا ثم بعد زمان عثر على آخر دل على وجوب صلوة الظهر ففى هذا المقام اما ان يقال بان العثور على المتعارضين فى زمان واحد يوجب الدخول تحت حكم المرجحات لا ما يوجد فى زمانين طوليين كما فى المقام وهذا باطل لانه لا فرق بين كون الوجدان فى زمان واحد او زمانين لانه من العثور على الحجتين فيجب ملاحظة المرجحات فعلى فرض كون المرجح مع الامارة الاولى فهى المتعينة للاخذ بها ويكون النتيجة الاجزاء وعلى فرض الاخذ بالثانية لكون المرجح معها فلا يجزى الاتيان بالجمعة مثلا لعدم كون مفاد الامارة فيها بيانا يؤخذ به .

واما على فرض استقرار التعارض فالكلام فى الاجزاء يكون متوقفا على القول بان التخيير فى باب التعارض استمرارى او بدوى فعلى الثانى كان المتعين الاخذ بالاولى وينتج الاجزاء ولا يكون له الاخذ بالثانية وعلى الاول ايضا يكون له الاخذ بالامارة الاولى الى الآن فيكون مجزيا ومن الآن له ان يأخذ بالامارة الثانية ويترتب عليها آثارها كما هو التحقيق .

ولكن شيخنا العراقى (قده) قال فى المقام فى هذه الصورة بعدم الاجزاء من باب ان الثانية توجب سقوط الاولى لان من المعلوم ان الواجب ليس الا واحدا من الظهر او الجمعة فاذا قامت الامارة على ان الواجب هو الظهر لا يكفى الاتيان بالجمعة .

وفيه ان الواقع حيث يكون غير معلوم بالقطع ويكون لنا الدليل فحيث يحتمل ان يكون الاولى ايضا مصادفة للواقع يمكن القول بان الاتيان على طبقها مجزفلا وجه لاشكاله (قده) والمراد بحجية الامارتين ليس وجوب الظهر والجمعة فى آن واحد بل الحجتان طوليتان بمعنى انه بايتهما اخذ اولا يكون مفادها الحجة فى هذا الحين واذا

اخذبها في الزمن الثاني فما فيه هو الحجة بالاخذ فوحدة التكليف لاتنافي حجيتهما.

واما التفصيل بين المجتهد والمقلد بالقول بالاجزاء في الثاني دون الاول فلادّعاء السببية بالنسبة الى فتوى الفقيه لمقلده وان الجرى على طبق فتواه كاف الاترى انه يعامل مع الفتويين المتعارضتين معاملة التعارض ويحكم بالتخيير فلولم يكن لقول الفقيه موضوعية ما كان الامر كذالك.

بخلاف نفس المجتهد فانه حيث لايكون له دليل سوى الامارات والطرق - المجعولة من الشرع بنحو الطريقية الى الواقع فاذاانكشف الخلاف ينكشف لغوية عمله لعدم ايصاله الى المطلوب بماظنه طريقاً اليه هذا اولا وثانياً يلزم من القول بعدم الاجزاء اذظهر خلاف ماعمله المقلد عدم الوثوق بالمجتهد فان العامي اذا قلنا له ان قلدت مجتهداً وظهر خلاف ماافتى به اومات ورجعت الى غيره فافتى الحى بخلاف فتوى الميت يجب عليك اعادة جميع الاعمال التي اتيت به لايثق بمجتهده مستدلا بان هذا الذى يوجب اتباعه العسر والحرج ليس بعالم ولايحصل الاطمينان على كفاية ماأتى به.

كما ان سهو النبى صلى الله عليه وآله وسلم في الموضوعات ممنوع من جهة ان النبى الذى - يريدان يذهب الى الحمام فيذهب الى دكة الخباز لايكون الاعتماد على رأيه وعمله

واما التخيير في تعارض الفتويين فهو يكون من باب ان الامارتين على موضوع واحد يكون مقتضى العقل تساقطهما لتكاذبهما بمدلولهما الالتزامى ولا يمكن ان يكون كلاهما دليلا على شيء واحد كالفعل والترك اواتيان صلوة الظهر و الجمعة بعد الاجماع على عدم وجوبهما ولكن الشارع اسقط مدلولهما الالتزامى بواسطة الحكم بالتخيير اى اذا قامت امارة على وجوب صلوة الجمعة يكون مدلولها الالتزامى عدم وجوب الظهر و بالعكس اذا قامت امارة على و جوب صلوة الظهر يكون مدلولها الالتزامى عدم وجوب الجمعة وبعد اسقاط المدلولين الالتزاميين يصير المعنى ان الظهر والجمعة واجبان وحيث ان الاجماع على وجوب احدهما فلا محالة يأخذ به على نحو التخيير وحيث يكون بناء العقلاء في امورهم عند الدوران بين الشيئين او الاشياء

على اختيار احد الاطراف مثل ما اذا حكم الطبيبان بالنسبة الى مريض بالحكمين - المتعارضين وانهم لا يحكمون بالتساقط بل لامحالة يأخذون باحد الاقوال يكون قول الشارع ايضاً من هذا الباب وامضاء البنائهم لاشيئاً تعبديا يختص بالاخبار فقط ولذا يجرى في تعارض الفتويين ايضاً هذا دليل المفصل بين المجتهد والمقلد .

ولكن يمكن ان يستدل على وجوب اعادة العمل في صورة تبدل رأى المجتهد بان ادلة وجوب تقليد العامي عن المجتهد هي في صورة كون الامارة التي كانت بيد المجتهد او الاصل كذلك بحيث لم يظهر خلافها واما في صورة ظهور الخلاف فحيث لا يكون - الدليل مطلقا بل يكون مهملا يجب اعادة العمل لعدم العلم بالفراغ بدونها

ان قلت فكيف يحكم بوجوب الاعادة في صورة ظهور الخلاف اذا رجع عن غير الاعلم الى الاعلم على فرض وجود الدليل الثانوى على عدم لزوم الاعادة في صورة ظهور خلاف فتوى المجتهد الذى يجوز تقليده قلت تقليد غير الاعلم حيث لا يكون جايزاً من الاول يكون العمل على طبق فتواه غير جايز ولذا يجب الاعادة على مبنى من يقول بعدم جواز تقليد غير الاعلم على ما هو التحقيق واما على فرض جواز تقليده ايضاً فلو كان لنا دليل ثانوى على عدم لزوم الاعادة يشمل صورة الرجوع الى الاعلم ايضاً هذا في - العبادات .

اما المعاملات فبعضها يكون البحث فيها مع بقاء المورد مثل من زوج امرأة بالعقد الفارسى ثم قلد من يقول بعدم كفايته فانه يمكن تجديد العقد وتارة يكون مع تلف المورد كمن زوج امرأة كذلك فماتت ثم قلد من يقول بعدم جواز العقد بالفارسى ففي المقام وامثاله يكون الكلام بالنسبة الى الاثار التي تكون على العقد مثل المحرمية لبعض النساء والارث ومثله صورة تلف المال الذى يقع البيع عليه ففيه ايضا يبحث عن الاثار الباقية مثل ضمان المشترى والبايع .

فنقول مقتضى الادلة الاولية فيه عدم الصحة وعدم ترتيب اثر العقد الصحيح ولكن مقتضى الادلة الثانوية عدم وجوب الاعادة وترتيب الاثر مطلقاً في المعاملات والعبادات

فمنها السيرة بين المسلمين والمتشرعين من عدم اعادة اعمالهم بعد موت مجتهدهم او الرجوع من احدهم الى آخر وفيه ان السيرة لو سلم وجودها يكون في بعض الموارد مثل مورد احتمال وجدان المعارض في مقابل الامارة الاوّلية لا مطلقاً حتى صورة كون الخطاء في استظهار الفقيه او الفقيهين الاعلم وغيره على انّهم يعيدون الصيغة بالعربية اذا كان العقد مثل النّكاح فلا يكون الالتزام بها مطلقا .

ومنها لزوم الحرج على العباد لانهم لازال يلزم ان يكونوا في صدد اعادة اعمالهم بواسطة موت المجتهدين وتبدل فتاويهم وهو مرفوع عن الامة فلا يجب الاعادة مطلقا وفيه ان الحرج تارة يكون ملاكاً لرفع الحكم وعدم جعله من اصل كأن يقال الحديد ضار فلزوم الحرج من القول بنجاسته فيكون الحكم في جميع الموارد لهذا الملاك الذي ينبه الشارع عليه وتارة لا يكون كذلك بل يكون الحكم مطلقاً ولكن الحرج يصير مانعاً من فعليته وتنجيزه بالنسبة الى شخص وهذا مختص بمورده الشخصي ففي كل صورة لزم الحرج لا يجب الاعادة فيمكن ان يكون اعادة عبادة شهرين غير حرجية بالنسبة الى شخص وحرجية بالنسبة الى آخر وهكذا ربّما لا يكون هذا المقدار حرجياً بالنسبة الى شخص ولكن يكون اعادة السنة بالنسبة اليه حرجية فيدور رفع الحكم مدار لزوم الحرج وعدمه ولا يرفع الحكم مطلقا .

ومن الادلة الثانوية في خصوص الصلاة حديث لا تعاد الصلوة الّا من خمس ثم في تقريب اطلاق الحديث بالنسبة الى جميع الفروض حتى صورة الجهل بالحكم عصيانا و عمداً اختلاف بينهم فان بعض العلماء مثل المبرزا محمد تقي الشيرازي قال بان الحديث يشمل صورة كون النقص في الصلوة مستنداً الى الجهل بالحكم او بالموضوع نسياناً او عمداً سواء كان الجهل مركبا او بسيطاً .

وخالفه في ذلك شيخنا الحائري (قده) بانه لو كان شاملا للجهل بالحكم يرجع الى كون التكاليف منحصراً بصورة العلم به وهذا يلزم منه الدور فمن دخل في الصلوة بدون السورة من جهة عدم الفحص عن حكمها وقلنا بصحة صلوته يكون معناه ان السورة

جزء للعالم بها وغير جزء للجاهل مع أن الحديث منصرف عنه واما نسيان الموضوع والحكم او الجهل به حيث لا يلزم منه ذلك فلا اشكال فيه لان من علم الحكم وجهل الموضوع او نسيه لا يكون لازمه تقييد التكليف ففي مثل تبدل رأي المجتهد الذي يكون من الجهل بالحكم غالباً لا نسيانه او نسيان الموضوع ليس شأن الحديث رفع الجزء او الشرط في هذا الحين للدور بل يكون من قبول الناقص منزلة التام امّا في هذه الصورة يمكن الشمول .

ان قلت ان الجهر والاخفات لاي دليل يكون شرطيتهما في الصلوة مقيدة بالعلم بهما ويكون صلوة من لم يعلم بهما صحيحة فلو كان الاشكال في اختصاص الاحكام - بالعالمين الدور فيأتي فيهما ايضاً قلت فرق بين ان يكون الدخول في الصلوة من جهة ان السند على الدخول هو الحديث بان يظن في نفسه اني ادخل في الصلوة فان كان المشكوك في الواقع جزءً لها فيشملني الحديث وان لم يكن جزء فلا اشكال اصلا وبين ان يدخل في الصلوة بواسطة الدليل مثل اصالة البرائة بعد الفحص عن وجود الجزء او الشرط وعدمه ثم ظهر خلافه ثم يتمسك بلا تعاد بعد ظهور الخلاف فأنه لا شبهة في عدم جواز الاول وعدم دلالة الحديث عليه ولا شبهة في شموله للصورة الثانية واما الجهر والاخفات فيجب ان يدفع الدور عنه بطريق آخر ولا يكون صحة الصلوة من جهة شمول لا تعاد بالنسبة اليهما وسيجيء البحث عنهما عند بيان شرائط جريان البرائة انشاءالله تعالى والحاصل شمول لا تعاد في الجملة في الصلوة مما لا شبهة فيه وسيجيء البحث عن قاعدة لا تعاد مفصلا في البرائة ايضاً .

واما المعاملات ففيها ايضاً يكون الاجماع على ترتيب الآثار على العقد الذي وقع ثم ظهر بطلانه على رأي من صار اعلم او تبدل رأي مجتهده ومن موارده الاجماع على عدم الضمان في العقد الفارسي اذا ظهر انه يجب ان يكون عربياً بالنسبة الى المتعاقدين كما عن النائيني (قده)

وفيه ان الاجماع في مثل المقام يحتمل ان يكون سندياً لانه يمكن ان يكون من باب

القول بالاجزاء في مؤدى الاحكام الظاهرية او يكون السند سيرة المتشرعين على ذالك فلا يكون بنفسه دليلا وان كانت السيرة مما يمكن ان يعتمد عليها واما القول بان اللازم من عدم ترتيب الاثر الحرج المرفوع بل غير المجعول في الشرع فجوابه انه مختص بمورده فرب مورد لا يلزم منه الحرج كما اذا أنشأ عقداً لم يمر عليه زمان طويل ولم يترتب عليه اثر كثير فأن تكرار العقد لا يكون فيه الحرج في هذا المورد

ثم لا بأس بالاشارة الى فرع من فروع تبدل رأى المجتهد باحد الطرق من الخطاء في الاستظهار او عدم وجدان المخصص وغير ذالك وهو انه هل يجوز الاقتداء بمن يكون مجتهداً او مقلداً لمجتهد يكون رأيه خلاف اجتهاد المقتدى او تقليده ام لا فقيل بان الحكم الظاهري لاحدهما هو الحكم الواقعي للاخر فان من اعتقد بكفاية تسبيحة واحدة في الركوع اذا صار اماماً لمن يقول بوجوب الثلاثة مثلا يكون هذا الحكم الظاهري في الامام بمنزلة الحكم الواقعي للمأموم وكذالك اذا كان احد المتعاقدين معتقداً بان العقد الفارسي يكفي والآخر يعتقد بوجوب كونه بالعربية فيقرء كل واحد منهما الصيغة على نظره .

وفيه ان هذا وان كان غير مشكل في مقام الثبوت ولكن لا يكون لنا دليل اثباتاً فان ادلة الامارات ليس فيها اشعار بذلك نعم ورد في خصوص الصلوة ان من صلى خلف امام ثم ظهر بعد ذالك انه كان يهوديا يظهر الاسلام لا يكون عليه اعادة الصلاة وهكذا في موارد اخر المذكورة في الكتب الفقهية ولكن هذا لا يكون دليلا في جميع الموارد على جميع الاحكام العبادية وغيرها على انه يكون في صورة ظهور الخلاف بعد العمل لا ما يكون بانياً على العمل بهذا السند والفرض هو اثبات حكم اصولي بهذا البيان ولو قلنا بالاجزاء فيه يلزم اما القول بالتصويب المحال لان القول بصحة العمل يكون لازمه ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله واما القول بسببية الامارات او الفرق بين المجتهد والمقلد بالقول بالسببية بالنسبة الى الثاني دون الاول ولا يخفى ان السببية بالنحو الصحيح الذي لا يلزم منه المحال وان كان لا اشكال فيها ثبوتاً ولكن في مقام الاثبات لا دليل

لنا عليها لانها خلاف ظاهر الامارات فانها كاشفة وطريق الى الواقع ولو سلم السببية بالنحو الصحيح وهو أن يكون المصلحة فى المؤدى لا يكون لنا دليل على انه يكون بدلا عن الواقع ومجزيا عنه الا انه يكون ادعاء الاجماع فى المورد على عدم الاعادة

وفيه انه بعد الاختصاص بالمورد يكون فيه احتمال السندية من جهة الاستناد باحد الطرق التى ذكرناها من السببية وغيره فتحصل ان جواز الاقتداء مستنداً بهذه الادلة عند تخالف الامام والمأموم فى العمل مما لا وجه له هذا تمام الكلام عن بحث الاجزاء فى الاوامر .

فصل فى مقدمة الواجب

وينبغى البحث فيها عن مقدمات المقدمة الاولى فى ان هذا البحث متعلق باى علم من العلوم فهل هو اصولى يقع نتيجة البحث فيه كبرى للصغريات الفقهية كما هو المشهور من معنى الاصولى او فقهى بمعنى انه يكون بياناً لحكم فعل المكلف من الوجوب او الحرمة وغيرهما او يكون من المبادى الاحكامية وهى المسائل التى تكون محمولاتها من عوارض الاحكام التكليفية او الوضعية كتضاد الاحكام و ملازمة بعضها لبعض بتقريب ان يقال هل الوجوب يسرى من ذى المقدمة اليها فان الوجوب حكم و البحث من السريان من عوارضه او من المسائل الكلامية التى يبحث فيها عن الثواب و العقاب بمعنى انه هل يكون لترك المقدمة او لفعلها مع قطع النظر عن ذيها ثواب او عقاب ام لا .

ثم هل البحث فى المقام عقلى او ان البحث لفظى اى يكون فى الدلالات الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام وجوه واحتمالات.

والتحقيق فى المقام هو ان يقال ان البحث هنا اصولى عقلى اما كونه اصولياً فلان نتيجة البحث فيه هى ان يصير الكبرى للصغريات الفقهية ضرورة ان المقدمة مثلا لو كانت واجبة ينتج البحث فى جميع ابواب الفقه مماله مقدمة واما كونه عقليا

فلانه يكون البحث فى ان الملازمة بين المقدمة وذيها التى يحكم بها العقل هل توجب سريان الحكم من ذيها اليها ام لا سواء كانت استفادة الملازمة طبعيا او عقليا او شرعيا والمحقق الخراسانى (قده) ايضاً يحكم بان البحث عقلى.

ولكن صاحب المعالم قائل بان البحث لفظى من جهة ان وجوب المقدمة هل يلزمه وجوب ذيها وهل يستظهر من وجوبه وجوبها ام لا فقال بانه لا يكون وجوب ذى المقدمة دالا على وجوبها باحدى الدلالات الثلاث من المطابقة والتضمن والالتزام.

لايقال لو كان البحث عقلياً كان يفهمه كل احد لان كل من له عقل يكون عالماً بان المقدمة فيما له تلك المقدمة لازمة فما عن المحقق المذكور من الملازمة العقلية والبحث فيها لاوجه له لانه يصير البحث كذلك لغوا بل الحق مع صاحب المعالم القائل بان البحث لفظى.

لانا نقول ان المراد بالبحث العقلى هنا لايكون العقلى المحض بل بعد استفادة اصل الحكم الشرعى من الدليل يبحث عن الملازمة فيكون عقلياً مبتنياً على الشرع لا مطلقا مثل استفادة الوجوب للصلوة و البحث فى الوضوء مثلا بعد اثبات كونه مقدمة لها.

واما توهم كون البحث من المبادى الاحكامية بدعوى ان البحث فى المقدمة يكون محمولات مسائله عوارض للاحكام (١) فايضاً مندفع من جهة انه يمكن ان يبحث فى شىء من جهتين فيكون من جهة من مسائل علم الاصول ومن جهة من البحث فى مبادى الاحكام والمقام حيث يمكن ان يصير نتيجة هذا البحث كبرى للصغريات فى الفقه يكون البحث اصولياً.

وقد يتوهم كون البحث من المبادى التصديقية بان يقال ان موضوع الاصول

---

(١) اقول حيث يكون نتيجة البحث فى ذلك من حيث المبادى الاحكامية ايضاً مما له دخل فى الاستنباط لافرق بينه وبين كونه من مسائل علم الاصول.

الادلة الاربعة ومنها حكم العقل والمراد به كل حكم عقلي يتوصل به الى حكم شرعي فلا محالة يجب ان يبحث في الاصول عن اللواحق في القضايا العقلية المثبتة للاحكام الشرعية لا عن ثبوت نفسها ونفيها والبحث في وجوب المقدمة حيث يكون عن اصل الملازمة يكون بحثا عن نفس حكم العقل لا عن اللوازم و العوارض و عليه يصير البحث من المبادى التصديقية نعم لو كان الموضوع نفس حكم العقل لكان البحث من الاصول.

والتحقيق في المقام هو ان يقال ليس لعلم الاصول موضوع معين حتى يقال ان حكم العقل موضوع البحث في المقدمة او عوارضه ليكون على الاول بحثاً اصولياً لانه يكون من البحث على موضوع هذا العلم و على الثاني غير اصولي بل موضوع علم الاصول يكون جملة من المتشتات تقع نتيجتها في طريق الاستنباط للاحكام الشرعية فلا وجه لتوهم كونه من المبادى التصديقية ايضاً.

واما البحث على فرض كونه فقهيا فقد اشكل عليه شيخنا النائيني (قده) بان الفقه يكون البحث فيه على عناوين خاصة مثل الصلوة والزكوة التي يبحث عن وجوبها و استحبابها و اما ما يكون بالعنوان العام المنطبق على جميع مقدمات الاحكام فليس بفقهي بل اصولي محض و فيه انه لو كان الامر كذلك يجب ان يخرج كثير من الاحكام من الفقه مثل وجوب الوفاء بالشرط والنذر الذي يكون في موارد مختلفة.

والتحقيق ان يقال ان البحث الفقهي يكون في كل مورد يكون الحكم وحدانياً ناشيا عن ملاك واحد اصالة لا ان يكون طريقاً للغير و البحث في المقدمة يكون عن حكم طريقي ولا يكون لها وجوب مستقل في مقام اثباته بل ناش عن ذي المقدمة و من المعلوم ان كل ذي مقدمة يكون له ملاك خاص غير ملاك الاخر حتى ان الاستصحاب ايضا يكون اصولية البحث فيه من جهة انه طريق لاثبات الاحكام السابقة ولا يكون البحث عن عدم جواز نقض اليقين الا باليقن كما توهمه شيخنا

العراقى (قده) بانه يمكن ان يقال البحث فيه فقهى اذا كان السند هو الاخبار لابناء العقلاء واما مثل الوفاء بالعقد وبالنذر يكون الحكم بالوجوب عليه استقلالا فلا وجه لاشكال شيخنا النائينى (قده) ويتوجه الاشكال بما ذكرناه على ان (١) البحث الفقهى لايختص بالوجوب بل مقدمة المكروه والمستحب والحرام ايضا يكون مورد البحث لاالوجوب فقط.

المقدمة الثانية

فى بيان الفرق بين المقدمة الخارجية والداخلية فان القوم جعلوا ذلك موردا للبحث وان كان غير مفيد ولا ثمرة له الاعلميا ولكن نحن ايضاً نتبعهم فيه فقالوا بعد تصوير وجوب المغايرة بين المقدمة و ذيها ووجوب كون التقدم لاحدهما على الاخر لحفظ عنوان المقدمة بان المقدمات الداخلية هى ما يكون غيريته مع ذيها بنحو اللابشرط و بشرط شيء فان الصلوة التى تتركب عن عشرة اجزاء مثلا مثل الركوع والسجود وغيره اذا اخذت اجزائها بنحو اللابشرط عن الاجتماع والانضمام يكون جزء ومقدمة و اذا اخذت بشرط الانضمام تكون كلا وذا المقدمة والتقدم بين الجزء والكل طبعى كما فى اجزاء العدد فان الواحد مقدم على الاثنين بالطبع.

وفيه ان من المسلم فى الفلسفة ان المركب ليس الا الاجزاء بالاسر وليس الكل الاذات الاجزاء و شرط الانضمام لا يوجب ان يكون الكل غير الجزء فان الصلوة بشرط الانضمام لو كانت ذاتها اربعة اجزاء لايكون هذا الشرط جزء خامسا له والالزم ان نحاسب ان الاربعة مع هذا الجزء اى شيء يصير كله فان كان الكل ايضاً مشروطا يكون الاربعة منضمة الى الانضمام هى الكل ويلزم ان يصير الكل ستة

---

(١) اقول لايكون وجهة الاشكال فى خصوص الوجوب حتى يقال بأن البحث فى الاعم بل ذكر الوجوب يكون من باب ذكر مورد من الموارد وهذا واضح.

اجزاء وهكذا يتسلسل(١)ولانجد الكل فلاوجه للقول بان الكل غير الاجزاء وغاية مايمكن ان يقال فى المركبات الاعتبارية هى اضافية قيد الانضمام بحيث لا يكون المركب الاالاجزاء منضماً لاشيئاً آخر وقداشكل صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقى (قده) بان الجزء حيث يكون مما يكون التقيد والقيد فيه داخلين فى المركب لايمكن ان يكون مقدمة للكل لانه ليس شيء ورائه والبحث فى وجوب المقدمة هو انه هل يترشح وجوب من ذى المقدمة عليها ام لا والشيء الواحد كيف يكون متقدماً ومتاخرا فان مقتضى المقدمية هو التقدم و مقتضى ذيها التأخر فوجوب المقدمة يتوقف على وجوب ذيها ووجوب ذيها حيث لايكون غيرها يتوقف على وجوبها وهذا دور وهذا هو الاشكال فى المقام و الا لااشكال من جهة اجتماع الوجوبين على شيء واحد فانه يمكن ان يكون شيء واحد واجباً بوجوب نفسى وهذا الشيء يكون مقدمة لغيره ايضا فيكون غيرياً ايضاً و يتأكد الوجوبان و هذا بخلاف الشرط لان التقيد فيه يكون داخلا والقيد يكون خارجاً فيمكن ان يقال بملازمة وجوبه لوجوب المشروط (٢) وقد تفضى عن هذا الاشكال الشيخ الانصارى (قده) بما حاصله ان الاجزاء فيها اعتبار ان

---

(١) اقول الجزء الذى يكون على الفرض هو الانضمام طبيعته آبية عن عدم الانضمام حتى يقال الانضمام اما ان يكون منضما ام لا حتى يفرض فى المقام ايضاً مع شرط الانضمام فينقل الكلام فى ذالك حتى يتسلسل بل يكون الانضمام و جوده مثل الابوة التى فى عالم المفهومية لاتحقق لها الا بالاب و الابن فى الخارج اى لايكون الانضمام فى الخارج الا نفس اجتماع الاجزاء فانياً فيها منتزعاً عنها فليس له استقلال فى الوجود حتى يحسب جزء فيقال انه بانضمامه الى ساير الاجزاء يصير الكل شيئاً آخر ويلزم التسلسل وهذا غير خفى فتدبر وهذا هو معنى الاجزاء بشرط الانضمام فمن قال بان المركب هو الاجزاء بشرط شيء والجزء بشرط لافكلامه صحيح .

(٢) فارجع الى اجود التقريرات للعلامة الخوئى مدظله لبحث شيخه النائينى «قده» فان الاشكال والجواب فيه وجواب العلامة النائينى عن الشيخ ايضا مفصل ولم يبينه الاستاذ مدظله بهذا التفصيل

اعتبارها بشرط لا وبهذا الاعتبار يعتبر الجزئية و اعتبارها لابشرط و بهذا الاعتبار تعتبر كلا حيث تجتمع مع الانضمام والجواب عنه ان هذا خلاف الاعتبار فان الاجزاء بشرط شيء يسمى كلا وبنحو بشرط لايسمى جزءاً والكل لايكون الاجزاء بنحو اللا بشرط بحيث يمكن ان لايكون معه شيء بل الاجزاء بشرط شيء.

ثم ان الانضمام فى المركبات الاعتبارية ليس بنحو الكسر والانكسار بل من باب ضم الوجودين المتصلين وليس مثل انضمام المادة والصورة بحيث يكون تحصل المادة بها و فعلية الصورة معها حتى يقال بان الفرق بين المادة و الجنس و الصورة و الفصل بنحو اللا بشرط وبشرط لافبالاعتبار الأول يكون جنسا و فصلا و بالاعتبار الثانى مادة وصورة بل مثل الخل والانجبين حيث يفيد الخل رفع الصفراء والانجبين يمنع عن ضعف القلب فلكل جزء اثره وليس المركب الا هذين لاشيئا آخر.

والحاصل ان الكلام يكون فى المركبات الاعتبارية (١) لا المركبات الواقعية التى يحصل من الضم مزاج ثالث.

و اما القول بان المصلحة كانت قائمة بالاجزاء مع شرط الانضمام لا مطلقا فان كل جزء لا يحصل منه اثر الكل فباعتبارها يكون الكل غير الجزء فممنوع لان المصلحة قائمة بالواحد نفسه لابشرط الواحدية فانها لاتاثير لها لكونها عنواناً انتزاعياً محضاً.

ان قلت انا نرى بالوجدان ان الاثر الذى يكون قائما بالسرير من حيث الهيئة الاجتماعية غير قائم بكل واحد من الاخشاب والاوتاد الذى يكون قوامه به فكيف يقال بان الواحد لااثر له الاما يكون على الاجزاء قلت هذا مسلم ولم يكن الكلام

---

(١) الاعتباريات ايضاً يكون لهااثر واحد وهو اما حصول غرض المولى واسقاط التكليف اوالنور فى الطهارة والعروج والقرب فى الصلاة فيحصل من الانضمام امر فى النفس لايكون هو نفس الاجزاء وان كان الامر بالاجزاء فقط فلاغرو فى ان يقال يحصل عند تمام ميم السلام عليكم الاثر الذى يكون للمركب وهكذا.

فيه لانه يكون فى المركبات الاعتبارية لاالخارجية اى نكون فى صدد ان نبحث ان الاجزاء الصلوتية التى يكون وحدتها بالاعتبار المحض هل تكون شيئاوراء التكبير والركوع والسجود الى التسليم و يترتب على هذه الاجزاء او تكون الصلوة هى نفسها واما المركبات الخارجية مثل المعجونات التى يحصل منهامزاج ثالث فتكون خارجة عن محل الكلام.

ثم ان(١) ثمرة البحث فى وجود المقدمات الداخلية والاعتراف بها تظهر فى صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر فان العلم الاجمالى ينحل على فرض عدم القول بهاولاينحل على فرض القول بها بيان ذالك انا اذا شككنا فى جزء من الاجزاء بعد العلم بكون التسعة مثلا جزء للصلوة نعلم اجمالا بوجوب شىء علينا اما الاقل اوالاكثر والعلم الاجمالى كذالك ينتج علماً تفصيلياً لان الاقل واجب على كلا التقديرين سواء كان الاكثر واجباً ام لا فعلى فرض عدم القول بالمقدمات الداخلية ينحل العلم كذلك بالعلم

---

(١) اقول قد توهم ان هذه ثمرته ولكن لاوجه لاصل البحث وللاطالة فى المقام ولا تكون هذه ثمرته لان ماذكره من العلم الاجمالى بانه اما يكون الجزء واجباً بوجوب نفسى اوغيرى ولا يحصل اليقين بوجوب الاقل تفصيلا بعد العلم الاجمالى بان الواجب اما هو الاقل اوالاكثر لا يتم لانا نعلم تفصيلا ان الاقل واجب فان قلنا بالمقدمات الداخلية فبوجوب نفسى وغيرى وعلى فرض القول بعدمها فبوجوب نفسى فقط فاين المنجز بالعلم الاجمالى حتى يقال لاينجز ثانياً

ولو كان الاشكال من هذه الجهة فعلى فرض عدم القول بالداخلية ايضاً وارد من جهة العلم التفصيلى بالاقل والعلم الاجمالى بانه اما واجب فقط اوهو واجب فى ضمن الاكثر والسر فى انحلال العلم الاجمالى فى باب الاقل والاكثر هو ان العلم لا يكون فى الواقع اجمالياً بل يكون من توهم الاجمال لانه من الاول نعلم الاقل تفصيلا ونشك فى الاكثر تفصيلا واشكال ارتباطية الاجزاء يكون جوابه فى ذالك المقام الذى يكون البحث عن البرائة او الاحتياط فى ذاك الباب وحاصل الجواب هو عدم كوننا مأمورين باغراض الموالى بل بما تم عليه البيان فان كان نفسيا فهو وان كان نفسيا وغيريا فكذالك ولا يكاد ينقضى تعجبى عن هذه الثمرة مع ان القائل بالمقدمات الداخلية يرى الفرق باعتبار بشرط الشىء و بشرط لا .

بوجوب الاقل والشك في وجوب الاكثر فتجرى البرائة بالنسبة اليه واما على فرض وجود المقدمات الداخلية فحيث يرجع الامر الى ان نقول اما يكون الاقل واجباً نفسياً او غيريا اى نعلم اجمالا اما يكون الاقل واجباً ، بوجوب نفسى اوغيرى والعلم الاجمالى بان الواجب اما الاقل او اكثر لاينحل بواسطة العلم الاجمالى كذالك لان المنجز لا ينجز ثانياً فان الاقل حيث صار منجزاً بواسطة العلم الاجمالى الاول الدائر بين النفسى والغيرى لايمكن ان يصير احد اطراف العلم الاجمالى بانه اما يكون الاقل واجباً او الاكثر فانه على فرض كونه نفسياً قد نجز اولا .

لايقال ان العلم التفصيلى الناشى عن العلم الاجمالى لايكون موجباً للانحلال فان العلم التفصيلى بوجوب الاقل يكون ناشياً من العلم الاجمالى بوجوب الاكثر او الاقل فلا يكون الاجمالى معدماً لنفسه لانا نقول (١) ان التفصيل يكون فى المعلوم لا العلم اى يكون المعلوم تفصيلا هو الاقل لان العلم الاجمالى ينحل الى العلم التفصيلى

ثم ان بعض المقدمات يكون كالعلة بالنسبة الى ذى المقدمة ولاينفك عنه كما فى الالقاء فى النار والاحراق فانه يكون خارجاً عن محل البحث ايضاً لان الكلام فى المقدمات التى يمكن تفكيكها عن ذى المقدمة حتى يجرى البحث فيها بان الامر بذيها هل يلازم الامر بها شرعاً ام لا والا فما لايتصور الانفكاك فيه يكون البحث فيه عن الملازمة لغواً .

المقدمة الثالثة

فى تقسيم المقدمة الى المقارنة والمتقدمة والمتأخرة فنقول حيث ان المقدمة تكون من اجزاء العلة التامة يجب تقارنها مع المعلول زماناً وان كانت متقدمة رتبة فلا نتصور تقدم الشرط على المشروط وتأخره عنه كما لا نتصور تقدم المقتضى زماناً ولا تأخره .

---

(١) اقول العلم والمعلوم من المتضايفين فان العلم التفصيلى معلومه ايضا تفصيلى و والجواب الصحيح هو ان التفصيل فى الاقل كان موجوداً لتمامية البيان - بالنسبة اليه والاكثر توهم انه شريك معه فلو فرضنا عدم الشك فى ذالك الجزء لايمكن ان يقال لايكون الاقل واجباً لعدم العلم الاجمالى به .

لايقال لانتصور حقيقة الشرط فكيف يحكم بانه من اجزاء العلة ولايتصور تأخره عن المعلول اذلو كان مايترشح المعلول منه هو الشرط فمرجعه الى المقتضى وان كان من قوام المعلول نفسه فمرجعه الى القابل مثلا الاحراق يحتاج الى النار فهى المقتضية له ويحتاج الى الحطب فهو القابل فالشرط لاشأن له لانه يقال الشرط اما يكون متمم فاعلية المقتضى اومتمم قابلية القابل مثلا المماسة فى النار متمم الفاعلية واليبوسة فى الحطب متمم القابلية فلايتصور تأخره عن الاحراق كما انه لايتصور تقدمه عليه و انصرامه بمعنى عدم بقائه حين ضم المشروط اليه فمعنى الشرط واضح وتأخره عن المشروط غير متصور .

ومن هنا يقع الاشكال فى كثير من الموارد فى الفقه التى يكون ظاهرها اناطة الحكم او الموضوع بالشرط المتأخر مثل اناطة صوم المستحاضة الى الاغسال فى الليالى المتأخرة ومثل ان المشهور بنائهم فى الاجازة فى البيع الفضولى على الكشف بمعنى ان الملكية مؤثرة من حين العقد بعد الاجازة المتأخرة مع ان فى لسان الدليل ان شرط الملكية الاجازة وهى متأخرة و كذالك الاشكال سار فى الشرط المتقدم المنصرم مثل تأثير العقد (١) فى مايكون شرطه القبض والاقباض فى المجلس كالصرف والسلم فكيف

---

(١) اقول هذا لايكون من تأخر الشرط عن المشروط لان الشرط الذى يكون هو القبض والاقباض يكون مقارنا لحصول البيع الصحيح ولكن الذى يكون متقدما ومنصرما يكون نفس المقتضى وهو العقد ولكن امثال هذه الاشكالات فيما يكون متقدما ومنصرما يجىء فى الايجاب المنصرم الذى يلحقه القبول

والجواب الصحيح عن كل ما قيل فى الشرط المتقدم والمتأخر هو ان كل ما فى الشرع من العلل والشروط يكون كالدواعى ويكون اثره صحة العمل اواتيان المأمور به على طبق الامر وعلى طبق القانون الشرعى واسقاط التكليف وكل مايقال أنه شرط اوجزء يكون دخيلا فيه فيكون متقدماً والفرق بين الشرط والجزء هو ان فى الاول لايكون القيد داخلا بل المقيد فقط داخل فى المركب وفى الثانى كلاهما داخلان وهو من الاعتبارات نظراً الى فهمه من الشرع . ←

يؤثر مايكون منصرماً حين القبض والاقباض في ذالك .

وقداجاب عن هذا الاشكال المحقق الخراساني (قده) بان الشرط اما يكون شرطاً للحكم سواء كان تكليفيا اووصفياً اوشرطا للمأمور به فعلى الاول يكون المؤثر هو تصور الشرط المتأخر في لسان الدليل ولحاظه كمن يرى ان زيداً يريد ضيافة عالم جليل فيما سيأتي فيعطيه الدارهم لذالك فتصور الامر المتأخر صار شرطاً للاكرام اذالحكم سواء كان هو الارادة اوالبعث والتحريك مرهون بتصور عدة اشياء بحدودها وقيودها ولذا يرى المولى القيد في هذا الظرف لمصالح وفوائد يترتب عليه مثلا يرى الصلوة بتصورها ويرى اقترانها بالطهارة والستر فيتحقق فيها المصلحة فيشتاق اليها فيريدها بارادة سريعة وكذا لو تصور أن الملكية مقرونة بأجازة المالك تكون ذات مصلحة يحكم بها في هذا الظرف .

وبالجملة ماهو دخيل في الحكم يكون تصور الشرط ولحاظه فهو لازال مقارن لحكمه وكذالك الامر في الشرائط المقارنة اذدخلها يكون ايضاً بوجودها اللحاظي

وفيه ان البعث والتحريك يكون كسائر الاشياء فلو كان وجودهما في الخارج مشروطاً بوجود امر في الخارج بحيث يكون ذالك الامر مقتضياً او شرطاً له فلا يعقل تحققه الا مقارناً لتحققه في الخارج مثلا البعث والتحريك نحو الصلوة لايتحقق ان الا

← فكل مايقال بدخل الاجزاء المترتبة بعضها على بعض يقال في الشرط المتأخر والمتقدم المنصرم وغير ذالك وكل مايقال في تأثير الوضوء من الصباح في الصلوة وقت الزوال يقال في المنصرم من الشرط المتقدم اوالمتأخر هذا في التشريعيات .

واما التكوينيات فحيث يكون المعلول هو المرتبة النازلة من العلة يجب ان يكون جميع ما هو دخيل في حصول المعلول وصيرورة العلة علة تامة من القابل والفاعل والشرط وغيرة مقارناً فاطالة بحثهم في المقام تطويل لايكون فيه كثير فائدة وان كان فيه تشريح الذهن و التوجه الى جهات البحث فشكر الله مساعيهم .

بعد الدلوك وامضاء الملكية لا يتحقق الا بعد الاجازة خارجاً فلا يتصور بعث وتحريك الا بعد تحققها نعم لو كان الحكم هو الارادة المبرزة كما هو التحقيق لكان مدار تحققه تصور ما يلائمه ولكنه (قده) لا يقول به (١) ولذا يقول بان الاحكام المشروطة لا تكون قبل تحقق شرائطها فعلية وهذا يكون من ثمرات القول بان الحكم هو البعث والتحريك و لو كان هو الارادة كان فعلياً قبل تحقق ما هو الشرط في لسان الدليل خارجاً بل تحققه يكون بنفس التصور .

ثم انه قد اشكل شيخنا الاستاذ النائيني (قده) عليه بان ما افاد يتم في الاحكام التي تكون على نحو القضايا الخارجية اذ فيها يكون جميع المصاديق من علل التشريع وليس لها موضوع يترتب عليه الحكم سوى تحقق مثل زيد وعمرو وبكر في الخارج و اما الاحكام الشرعية فليست كذالك بل يكون على نحو القضية الحقيقية وفيها كلما يكون من شرائط الجعل فهو بوجوده اللحاظي شرط و كلما يكون من شرائط المجعول فهو بوجوده النعتي شرط وشرايط الجعل هي العلل الغائية التي تكون مقدمة بالتصور و شرائط المجعول هي ما يكون بوجوده الخارجي شرطا والمقام من هذا القبيل

والجواب عنه اولا هو عدم تمامية المبنى لان الاحكام عندنا هي الارادات المبرزة وتقرر في محله انها لا تكون مجعولة ومعه كيف يتصور كونها على نحو القضية الحقيقية مضافاً الى انه لو سلم كونها مجعولة تكون من القضايا الخارجية التي يكون الموضوع فيها الوجودات الخاصة وليس هذا معنى القضية (٢) الحقيقية مع ان فرقه بين شرايط -

---

(١) اقول انه (قده) يكون ممن يقول بأن للحكم مراتب فيمكن ان يكون كلامه هذا من جهة أن الحكم في مرتبة الانشاء يكفي فيه لحاظ الشرط وتصوره واما في مرتبة الفعلية فيكون الوجود الخارجي هو المؤثر .

(٢) القضية الحقيقية بنظر الاستاذ (مدظله) يكون في صورة عدم كون الحكم على الطبيعة فقط مثل الانسان نوع بل اذا كانت الطبيعة مرئية بلحاظ وجود افرادها في الخارج بحيث تكون مرآتاً له ومراد الشيخ النائيني (قده) يكون هذا ايضاً لانه ايضاً لا يحكم على الفرد ←

الجعل والمجعول غير تام لانهمامتحدان يعنى الجعل والمجعول هذااولا وثانياً دخل الاشياءيكون بملاكات واقعية فلو كان الاذن دخيلا بوجوده الخارجى والدلوك لذلك لايفرق فى ابراز الحكم بصورة القضية الخارجية اوالحقيقية فى لسان الدليل و يدل على ذالك ان اللحاظ الذى يكون مقوما فى العلل الغائية غير اللحاظ الذى يكون دخيلافى الخارجية حيث يكون الاول تصوريا والثانى اعنى مايكون لاحراز وجود الشرط يكون تصديقيا .

واماشرائط المأمور به فقال المحقق الخراسانى (قده) انه لاشأن للمتأخر الاانه طرف اضافة للمتقدم به يوجب الحسن للمتقدم وطرف الاضافة قديكون متقدماً وقديكون متأخراً فكما ان اليوم مقدم على الغد باعتبار الاضافة مع عدم تحقق الغد خارجاً فكذالك فى المقام المشروط له شرط فيما سيأتى وقد اشكل عليه بان دخل المتأخر لانتزاع عنوان حسن للمتقدم لايكون جزافياً فلابدان يكون دخيلا نحواً من الدخل فاما ان يكون دخيلا فى علل قوامه اووجوده فيعود المحذور .

و بعبارة اخرى المتأخر اما لايكون موثرا فلايكون شرطاً وهوخلف واما يكون له الاثر فتأثير المتأخر فى المتقدم محال واما ان يرجع الى عدم كون الوجود الخارجى شرطاً بل الوجود اللحاظى وهوخلاف ظاهر الدليل وقديجاب عنه بان تاثير امر متاخر فى أمر عينى او انتزاعى وان كان محالا ولكن دخله فى امر جعلى لايكون كذالك ومن الواضح ان انحاء الدخل مختلفة فيمكن ان يصير شيء بالاضافة الى امر مقطوع الوقوع صاحب حسن و كمال .

← المقدروجوده بعنوان انه زيد بل بعنوان انه انسان وهذه الطبيعة تكون بحيث يمكن ان يرى بواسطتها جميع الافراد الموجود و المعدوم ويحكم عليه وان كان فى اصل جوابه التأمل والنظر .

في الدليل على بطلان الشرط المتاخر في الشرع وجوابه

اعلم أنه لايكون الفرق بين الشرط المتأخر و المتقدم من حيث عدم امكان انفكاك العلة عن المعلول في التكوين واما من حيث التشريع فهو غير محال فان العلل الشرعية لايكون كالعلل التكوينية حتى لايتصور الانفكاك فيها .

اذا عرفت ذالك فنقول استدل القائلون بامتناع الشرط المتأخر او المتقدم تكويناً وهم الاصوليون والفلاسفة بوجهين الاول(١) ماعن شيخنا النائيني(قده) وقد

---

(١) قال الاستاذ مدظله بعد السؤال عنه ان التكرار لمسلك شيخنا النائيني (قده) هنا يكون من جهة اثبات محالية الشرط المتأخر على مبنى القضايا الحقيقية في الاحكام وفي السابق كان لاجل علاج ماورد في الشرع وهذا لايكون مصحح التكرار بل له أن يقرر مبناه في مقام ويرجع اليه اذا كان في مقام ترتيب اثر آخر وكيفكان فهذا البيان يكون بنحو التفصيل ولايخلو التكرار عن الفائدة

والتحقيق هو ان بيان ذالك وكون الاحكام على نحو القضايا الخارجية لايصحح المقام لان الكلام و الاشكال كان من الاول في تأثير ما هو متأخر زمانا لارجاع ذلك اى الشرط الى المقتضى وبعبارة اخرى يكون الكلام في شرائط المأمور به لافي الامر وهو العمدة فان من الواضح ان مقوم الاحكام يكون لحاظات وتصورات توجب عشق النفس الى الشيء الملحوظ و المتصور واصل الكلام نشأ عن ماورد في الشرع من الشرط وتوهم تأخره عن المشروط وقد مر فيما سبق عنا ان ماتوهم انه يكون من الشرط المتأخر لاوجه له بل الصحة تكون معناها مطابقة المأمور به مع المأتى به وشرطها وعلتها هو جميع الاجزاء والشروط الا ان دخل الشرط في نظر الشارع يكون بنحو عدم لحاظه مع سائر الاجزاء منضما والقول باللحاظ لايصحح الاشكال العقلي .

على انه لايكون لفسل الليل لحاظ في الصوم في مقام الاتيان بالمأمور به نعم في مقام جعل الحكم يكون ولايفيد في المقام فما قاله الاستاذ مدظله وغيره بهذا النحو في المقام لايكون تاما عندنا الى الان والله العالم .

مرت الاشارة اليه اجمالا وهنا نذكر تفصيلا بوجه اضبط ولكن منضماً بحثه الفلسفي ببحثه الاصولي وله (قده) ثلاث احجار اساسي .

الاول هو ان الاحكام تارة يكون على نحو القضايا الخارجية و تارة على نحو القضايا الحقيقية اما الاولى فيكون فعلية الحكم فيها متوقفة على دواعي الآمر مثل ان يقول اكرم زيداً او عمروا او خالداً او بعنوان جامع مثل اكرم من في الصحن فان وجود زيد و عمرو كاف في وجوب الاكرام سواء كان في الواقع شرائط الجعل كليا موجودا ام لا مثل كون الصداقة شرطا لوجوب الاكرام في نظر المولى وان لم يصادف الواقع في المأمورين باكرامهم و اما الثانية اى كونها على نحو القضايا الحقيقية فمثل ان يقول اكرم اصدقائي فان احراز عنوان الصداقة شرط في كل مورد يكون الحكم فعلياً وفي هذه الصورة لا يمكن ان يكون الشرط متأخراً فمادام لم يحصل الصداقة لم يجب الاكرام .

والثاني ان كل قيد في الحكم يرجع الى الموضوع مثلا اذا قيل يجب الحج على كل من استطاع يرجع قيد الاستطاعة الى الموضوع فيصير المعنى يجب الحج على المستطيع لان الحكم يكون مستفادا من الربط البعثي اى الهيئة وهي مغفولة عنها ومالا يكون مغفولا عنه فهو الموضوع .

والثالث ان فعلية الحكم بفعلية موضوعه فاذا لم يكن الموضوع متحققاً لا يكون الحكم فعلياً فحيث يكون الاحكام على نحو القضايا الحقيقية وواقع الشرط يكون ملحوظاً فيها وان قيد الحكم يرجع الى الموضوع وفعليته بفعلية موضوعه ومادام لم يحصل الشرط لدخله واقعاً لم يحصل الموضوع فلم يحصل الحكم فيظهر من ذالك ان الشرط المتأخر محال لمحالية انفكاك العلة عن المعلول وكذالك المتقدم لانه اذا وجدوا نصرم لا يكون دخله في المتأخر معقولا ويصير من هذا الحيث كالمعدالذي يوجد وينصرم.

والجواب عنه اولا ان الاحكام في كل مورد يكون على الافراد الخارجية ولا يكون على نحو القضايا الحقيقية فاذا قيل اكرم كل عالم يكون الحكم على كل فرد فرد سواء

كان موجودا فعلا او سيوجد وهذا الجواب يرجع الى انكار مبناه في القضايا الحقيقية والخارجية فان الحكم اذا كان بنحو كلي على الافراد الموجودة والمقدرة لايسمى القضية حقيقية بل يكون من القضايا الطبيعية غاية الامر ان الطبيعة على نحوين الاول ان يكون الحكم على نفس الطبيعة بدون النظر الى الاجزاء مثل الانسان نوع فهي الحقيقية وتارة يكون الحكم على الطبيعة بلحاظ وجود الافراد في الخارج بحيث يكون الحكم عليها بنحو المرآتية لا بعنوان مشير حتى يكون شرطه وجود الفرد في الخارج في حين الحكم هذا اولا .

وثانيا على فرض قبول هذا الاصطلاح في المقام لافرق بين الخارجية والحقيقية لان موضوع الحكم يجب تحققه مع جميع شرائطه لان الشرط الواقعي دخيل مثلا اذا قيل حجوا ان استطعتم يكون الاستطاعة الواقعية دخيلة في وجوب الحج غاية الامر تارة يكون الآمر عالما بوجود الشرط وتارة يكون محولا الى فحص المأمور فاذا كان الآمر عالما بحصول الشرط يمكن ان يقول ايها الشخص الفلاني يجب عليك الحج لعلمه بانه مستطيع واما اذا لم يكن الآمر عالما به فيقول المستطيع يجب عليه الحج فكل من علم باستطاعة نفسه وحصول هذا الشرط يشمله الحكم في اي ظرف وجد فلا يكون الشرط في الخارجية هو لحاظ الاستطاعة سواء كان في الشخص المأمور ام لا وفي غيره واقعها حتى يقال عدم وجود الشرط في الاول مقارناً لا يضر وفي الثاني يضر فيستفاد منه ان في القضايا الحقيقية يكون الشرط المتأخر محالا .

وثالثا ان مبناه (قده) هو ان فرض الموضوع يوجب فرض الحكم وواقع الموضوع يوجب واقعه ففي صورة عدم حصول الشرط حيث لايكون الموضوع تاما لا يكون الحكم تاماً في الشرط المتاخر فجعل الحكم قبل حصول الشرط محال وهذا المبنى عندنا غير تام لان الاحكام عندنا ليست مجعولة بل هي الارادات المبرزة و معناها ان المولى بعد تصور الشيء وتصور فائدته يعشقه بعشق تام فيجزم به فيريده و يبرز ارادته فان من يقول ان رزقت ولداً فاختنه فهو الان يكون عاشقا لختان الولد في ظرف

وجوده لان الحب يكون بعد وجود الولد فالحج مثلا بشرط حصول الاستطاعة يكون قبل حصولها محبوباً للمولى فلادخل لمقارنة الشرط في ذلك ولا يضر تاخره.

ورابعاً ماقال من ان قيود الحكم يرجع الى الموضوع ممنوع عقلا وادباً (١) لان اهل الادب يفرقون بين ما اذا قيل يجب الحج على المستطيع حتى يكون الاستطاعة عنوان الموضوع و بين ما اذا قيل يجب الحج على الناس اذا استطاعوا كما سيجيء في الواجب المشروط والهيئة لاتكون مغفولة حتى لايرجع القيد اليها.

وخامساً لو سلمنا كل ماقال يكون مصادرة على المطلوب لان الشرط والمشروط يكونان من المتضايفين وطرفا التضايف يجب ان يكون موجودا بنظره (قده) والشرط المتاخر حيث لم يوجد فلا معنى - للاضافة ، والعدم لايؤثر في الوجود فنقول عليه بان هذا يكون محالا لمحالية (٢) الشرط المتاخر فهو متوقف على نفسه وتكون النتيجة عين المقدمة فهذا الطريق منه (قده) لايفيد محالية الشرط المتاخر.

والحاصل انه (قده) يريد ان يثبت ذلك من باب ان الاحكام على نحو القضية الحقيقية بنظره وقد بينا فساد مبناه فيها.

---

(١) لايفرق العقل والادب بينهما من حيث النتيجة في نظر العرف نعم في باب الاستصحاب قيل بانه ان قلنا الماء المتغير حكمه كذا يكون التغير جزء الموضوع فاذا زال لايمكن الاستصحاب لعدم انحفاظ الموضوع بخلاف ما اذا قيل الماء اذا تغير فانه يكون الشك في شرط الموضوع و الجواب عنه هو ان في الصورة الاولى ايضاً يرجع الى الشك في وصف الموضوع لافي اصله فلا فرق وسيجيء تمام الكلام في الواجب المشروط.

(٢) اقول كونه معدوماً لايكون منوطاً بمحالية الشرط المتأخر بل الليل اذا لم يكن في يوم الصوم لايكون الغسل موجوداً فيه ومقارناً الان يكون الشرط اللحاظ فقط فمن عدم الليل وجداناً نستفيد محالية شرطيتها وتأثيرها في الصوم لان المحالية تكون من جهة محالية الشرط المتأخر فلو تفوه امكانه ايضاً كان هذا الاشكال بحاله لو سلم اصل الاستدلال في الشرعيات ولكنه مر أنه غير تام.

الدليل الثاني لمحالية الشرط المتاخر تكويناً هو ان الشرط اما ان يكون لحاظه فهو مقرون واما يكون وجوده الخارجي وهو محال لعدمه وجداناً لا يقال معنى الشرط ان كان هو ما ينشأ منه المعلول والمشروط فلا اشكال في محالية، تاخره وكذا ان كان متمم فاعلية الفاعل اوقابلية القابل لانه يكون مثل المقتضى الذي يجب تقدمه وان كان له معنى آخر فلا اشكال في تاخره وحيث يكون ما منه المشروط فيستحيل تأخره

لانا نقول ان الوجدان حاكم بان الاحراق شرطه المماسة ولا يكون هذا الشرط محرقاً وموثراً في الاحراق بل المحرق هو النار فالشرط(١) وان كان مؤثرا ولكن لا يكون مختصا بصورة كون المشروط منشأ منه فلا يلزم من تاخره تاخر العلة عن المعلول من غير فرق بين الشروط الشرعية والتكوينية.

و اما الفلاسفة والاصوليون فبعضهم قائلون بان الشرط يوجب التاثير للحصة مثلا المماسة التي تكون شرطا للاحراق توجب احراق هذه الحصة من النار فليس كل نار محرقة بل الحصة المقرونة بهذا الشرط فبالاضافة اليه يوثر كما ان الصوم بالاضافة الى غسل الليل والعقد الفضولي بالاضافة الى الاجازة يؤثران و يعقل التاثير بلحاظ طرف اضافته والشرط هو تعقب هذا العقد او ذاك العمل بما سيأتي.

لا يقال لا يمكن ان يكون النار في اليوم محرقة بعد ما كان شرط الاحراق وهو المماسة في الغد بالوجدان فكيف يؤثر المتأخر في المتقدم لانا نقول المدعى هو ان تأخره جايز في الشرعيات لانه واجب والتعقب بالاجازة في العقد الفضولي مما يؤثر بعد وقوعها لا قبلها.

---

(١) اقول العلة اما تامة او ناقصة والثانية تصدق عند اهل المعقول على الشرط ايضاً والاولى على المجموع من الشرط والجزء وغيره فالنار بدون المماسة لا تكون علة للاحراق بل المماسة ايضاً دخيلة فيه والشروط الشرعية والتكوينية يكون كذالك الا انه في الشرعية مر معنى التأثير والتأثر وعدم الاشكال في التأخر.

والجواب عن هذا الاستدلال هو ان نقول لا يعقل الاضافة قبل حصول المضاف اليه و وجوده فلا وجه لتأثير المتأخر فالشرط المتأخر محال هذا كله في مقام بيان محاليته عموماً واما ما ورد في الفقه مما يتوهم كونه شرطاً متأخراً فيجب ان يعالج و موارده كثيرة منها العقد الفضولي المتعقب بالاجازة .

فنقول مقدمة له ان في الملكية مسلكين احدهما انها تكون موجودة في الوعاء المناسب لها بواسطة العقد والثاني هو ان الملكية ليست الا اعتبار من يعتبر العقلاء اعتباره فاذا كان شيء لشخص واعتبر كونه لغيره وقبل الغير هذا الاعتبار فيعتبره العقلاء ايضاً ثم صحة الفضولي اما يبحث عنها على النقل او على الكشف الحكمي المشهوري او على الكشف الحقيقي .

اذا عرفت ذالك فنقول انه على فرض كون الملكية اعتبارية مع القول بالنقل لا يجيء الكلام من الشرط المتأخر لان تأثير العقد يكون على النقل من حين الاجازة فالمؤثر بالكسر والمؤثر بالفتح يكونان في ظرف واحد من الزمان ولا تقدم ولا تأخر و اما على فرض الكشف فغاية ما يقال لدفع الاشكال هو ان الشرط يكون هو لحاظه لا وجوده الخارجي مثل من يعتقد وجود الاسد في الدار فيفر منه فان الذي يؤثر في الفرار هو وجوده الزعمي لا الوجود الخارجي فالاجازة يكون وجودها الزعمي مؤثرا او يقال بان باب المعاملات يكون مثل باب التعظيمات في العرف فأن بعضهم يعتبرون التعظيم عند رفع القلنسوة و بعضهم بوضع اليد على الصدر و بعضهم بالسلام فيكون اعتبارهم - الملكية بعد الاجازة وهذه الامور يرجع منشأ انتزاعها الى امر اعتباري فتحصل ان الشرط المتأخر محال تكويناً ويجب علاج ما ورد في الفقه مما يتوهم كونه منه باحد من الوجوه المذكورة .

ثم انه حيث يكون لاقسام الواجبات دخل في وجوب المقدمات من حيث كيفية الوجوب يكون في الكفاية هنا البحث عن اقسام الواجب و الوجوب و نتعرض له تبعاً لصاحبها (قده) في فصول .

الفصل الاول في الواجب المطلق والمشروط

الواجب امامطلق اومشروط فعرف القوم المطلق بانه هوالذى يكون الحكم غيرمقيد بشيء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الدلوك شرط الواجب لاالوجوب او وجوب الصلوة مع الطهارة فان الطهارة لاتكون شرطاً لوجوب الصلوة بل نفس الشرط ايضاً تكون تحت البعث فيجب تحصيل الوضوء والغسل لاتيان الصلوة و المشروط فى مقابله وهوان يكون التحريك والبعث مشروطاً بحصول الشرط اتفاقاً مثل لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان الاستطاعة تكون شرطاً لاصل وجوب الحج بحيث مالم تحصل لايكون الحج واجباً اصلا ولاتكون تحت البعث بالحج حتى تكون واجبة بالتحصيل هذا هوالمشهور .

وقد عرّف الشيخ الاعظم الانصارى (قده) الواجب المشروط بما يرجع الى انكار الواجب المشروط حقيقة فقال بانه يكون لناواجب منجزو واجب معلق وبيانه (قده) على هذاهو ان الوجوب يكون مفاد الهيئة فى صيغة الامر ومايكون مفاده مفاد الصيغة لانها من المعانى الحرفية المغفولة عنها فكل قيد يكون ظاهره من حيث الادب راجعا الى الهيئة يرجع لبّا الى المادة فان معنى حجوا ان استطعتم هوان الحج واجب بمعنى ان وجوبه فعلى والواجب استقبالى فان المولى اذالاحظ الشروط سواء كان تحت الاختيار مثل الطهارة للصلوة اولم يكن مثل الدلوك اوكان تحت الاختيار ولم يكن البعث اليه مثل الاستطاعة للحج فكلها يكون شروط الواجب لاالوجوب

ان قلت لايكون لنا واجب مطلق اصلا لان كل بعث لامحالة لا يكون مطلقاً لا اقل من الشرائط العامة مثل البلوغ والقدرة والعقل فاين الواجب المطلق قلت الشروط العامة غير ملاحظة فى ذالك بل الشروط التى اخذت فى لسان دليل الحكم .

وقد اجاب المحقق الخراسانى (قده) عنه بان ارادة شيء ان لم يكن لهامانع

فالحكم فعلى (١) واما اذا كان لها مانع فلايتحقق اصلا لعدم تحقق ماهو شرطه

---

(١) ارجع الى الكفايه لفهم كلامه (قده) ببيان بسط والحق معه (قده) فان الحكم ولو كان هو الارادة المبرزة ولكن لنا الحكم الانشائى والفعلى فاذا ابرز المولى انه يريد الحج على فرض الاستطاعة فمعناه انه فى هذا المقام بين ما يحبه لئلا يحتاج الى التكليف ثانيا وكفى هذا فائدة للابراز .

وقياسه بالاحكام الظاهرية ايضاً يكون صحيحاً من وجه لان المقام يكون الحكم من الاول على الفرض وفى الظاهرية من الاول يتوهم ان الحكم هذا لاغير وغيره فلا غير منتظر واما ماذكره الاستاذ مدظله بقصور المصلحة فى الاحكام الظاهرية مثل عدم المصلحة لشرب المسهل بدون المرض وعدم القصور فى الدلوك والموسم بل يكون مثل الشرطية المنضج لتأثير المسهل فيكون الخلط فى المثال اولا فان الدلوك يمكن ان يقال انه شرط الواجب لا الوجوب و الموسم يكون شرط الواجب يقيناً على ما فرضوه فى الواجب المعلق والمثال الذى يكون فى الواجب المشروط هو الحج فان وجوبه مشروط بالاستطاعة بحيث انه لا مصلحة للحج الواجب الا بحصول الاستطاعة اى المصلحة الملزمة والا يمكن ان يقال انه يكون لحج المتسكع ايضا مصلحة فحد الزام المصلحة شرطه الاستطاعة ومادام لم تحصل لايكون له مصلحة فيكون هذا مثل المرض بالنسبة الى مصلحة شرب المسهل لا مثل المنضج بالنسبة الى شرب المسهل .

ثم انه فى مقام بيان الثمرة للوجوب الفعلى على مسلك الشيخ (قده) و مسلك الاستاذ (مدظله) قال بانه يدعو الى مقدماته ببعض انحائه مثل حفظ الماء للوضوء قبل وقت الصلاة وفيه ايضا نقول ان كان الدلوك مثل الاستطاعة شرط الوجوب لايدعوا الى مقدمته اصلا فان الحج اذا لم يكن شرطه وهو الاستطاعة موجوداً لايجب للمكلف ان يهيأ وسيلة السفر ولو مثل مقدماته البعيدة فانى لاأظن ان يقول به الاستاذ (مدظله) بل لايقول به قطعا فكذالك فى مثل الدلوك اذا لم يجى علا يجب حفظ الماء.

نعم فى الواجب المعلق يمكن ان يقال بذالك وكأنه يكون فى المقام خلط الواجب المعلق بالمشروط فالاثر هو ماذكره المحقق الخراسانى (قده) وهو عدم الاحتياج الى الابراز ثانيا ←

والواجب المشروط يكون عدم حصول شرطه هو المانع من فعلية الحكم والجواب عنه هو ان المانع لو كان مانعاً عن المصلحة فلا يكون ذالك الشيء ملائماً لمطلوب الآمر فلا يريده اصلا و اما اذا كان مصلحة الفعل غير منوطة بشيء فتكون فعلية وهذا هو محل الكلام واما ان فرض المانع مانعاً عن الابراز فهو خلاف الفرض لان المقام يكون في صورة ابراز الارادة .

واما قياس المقام بالاحكام الظاهرية من حيث انها في مقام الظاهر ولا حكم في الواقع فكذالك في المقام لا فعلية للحكم واقعاً بل عند حصول الشرط ينكشف الواقع وان لم يحصل الشرط فلا يكون واقع اصلا بل كان مثل الحكم الظاهري الذي انكشف خلافه فالجواب عنه هو ان المصلحة في الاحكام الظاهرية تكون قاصرة بمعنى انها لو كانت على اى حال مرادة للمولى لجعل الاحتياط لحفظها ولكن حيث لم تكن كذالك جعل ما ربما لا يصل الى الواقع وفي المقام لا يكون كذالك بل المصلحة تامة ولكن لم يحصل ـ الشرط فالصحيح ان يقال ان المصلحة تارة تكون في جميع اطوار الوجود وتارة لا تكون كذالك فان الحج اذا قيس الى الاستطاعة يكون بحيث لا يكون له مصلحة بدونها ولذا يكون الاستطاعة شرط الوجوب .

واما المصلحة في المشروط مع الفعلية في الوجوب تتصور في مثل ان المريض يجب مثلا ان يشرب المسهل وتكون المصلحة في ذالك الا انه مشروط بشرب المنضج قبله وهذا يكون مثل الواجب المشروط واما اذا لم يكن الشخص مريضاً فشرب ـ

← بعد ابرازه في مقام الانشاء والطلب على الفرض يعني فرض وجود الشرط كما يقوله الاستاذ (مدظله) في تقريب مرامه ولا يكون له فرق مع ماذكره (قده) فالواجب المشروط الحكم فيه انشائي لا فعلي وأن ابيت و قلت انه فعلي من وجه وهو البعث الى المقدمات فعلا فنقول هذا الاثر يترتب على الحكم الانشائي ايضا وهذه الدرجة من الفعلية مما يمكن الالتزام بها و يرجع النزاع الى اللفظ لو فرض وجود هذه الثمرة له ايضا ولم يكن في الحج وغيره دليل خاص بالنسبة الى المقدمات وكذا في سائر الموارد او بناء العقلاء على اتيان بعض المقدمات في الوجوب الانشائي والزامهم به .

المسهل لا مصلحة له اصلا ويكون الفرق بين ما كان له مصلحة مشروطة ومالا مصلحة له اصلا واضحاً بالوجدان فالاستطاعة مثل المرض فى وجود مصلحة المسهل والدلوك و الموسم مثل المنضج بالنسبة الى المسهل من جهة عدم حصول المصلحة فى الاول وحصولها مشروطاً فى الثانى فالمايز بين المطلق والمشروط ماهوى

ففى مقام الاثبات نقول الامر بالصلوة يكون باعثاً الى الطهارة ايضاً واما الامر بها لايكون باعثاً الى الدلوك لانه لايكون تحت الاختيار هذا على المشهور من ان الاحكام مجعولة ولكن الصحيح ان الحكم هو الارادة المبرزة والمشروط والمطلق كلاهما فعليان ولكن الاول فعلى على الفرض لامطلقا .

فتحصل ان مسلك الشيخ (قده) هو ان فى الواجب المشروط تكون المصلحة فى المراد مقيدة واما الارادة فهى مطلقة والمصلحة قبل حصول الشرط وبعده تكون فعلية و محقق الارادة مطلقا هو لحاظ الشرط لاخارجه كما فى ساير المبادى لها ولكن مسلك التحقيق هو ان الارادة متوجهة الى المراد مشروطاً وعلى الفرض بمعنى ان الشارع اوجب الصلوة عند الدلوك وعلى فرضه .

لايقال اذا كانت الارادة فعلية فما الفرق بين الواجب المطلق و المشروط لانا نقول الميز يكون فى طورها ففى المطلق يكون المطلوب بجميع اطواره مطلوباً وفى المشروط على بعض الاطوار وهو فرض وجود الشرط فان العبد المنقاد ينقاد لكل على وجهه واما المادة فلاقيد لها خلافاً للشيخ (قده) لايقال اى اثر للارادة على الفرض لانا نقول اثره تقيد المادة وعدمه لايقال الارادة على الفرض لامحركية لها لانا نقول ليس مقومها التحريك فان التحريك فى المطلقة ايضاً لايكون مقارناً للارادة كما ترى ان الصلوة بعد الدلوك وان كانت واجبة بالوجوب المطلق ولكن البعث فيها ينفك عن الانبعاث بتحصيل المقدمات وغيرها ولو اغمض يكون التحريك ببعض انحائه وهو التحريك الى المقدمة ولذا نقول بانه لايجوز اهراق الماء قبل الدلوك لمن لا يكون له ماء آخر للطهارة .

فان قلت ما الفرق بينكم وبين الشيخ فانه ايضاً حيث يقول بفعلية الحكم يكون لازمها البعث بالمقدمات قلت الفرق هو ان الاحكام عندهم مجعول وعندنا ليس بمجعول والهيئة عنده غير قابلة للتقييد لكونها جزئية وعندنا ليس كذالك فان قلت ان قوله قده خلاف الظاهر من وجه وقولكم خلاف الظاهر من وجه آخر لان لسان الدليل اذا كان القيد فيه راجعاً الى الهيئة يقول الشيخ (قده) بخلاف الظاهر من باب انه يرجعه الى المادة والشرط يكون الظاهر من الدليل أن الوجود الخارجى منه يكون دخيلا فى المصلحة وانتم ترتكبون خلاف الظاهر وتقولون بأن لحاظه شرط ولذا يكون الحكم فعلياً على الفرض فكلامكم خلاف الظاهر من هذا الوجه قلت هذا مسلم ولكن نحن لا نقبل برهان الشيخ لفساد بعض مقدماته وهو قوله بان الهيئة لا يمكن رجوع القيد اليها ونحن نقول بأنه لا اشكال فى رجوعه اليها لعدم كونها مغفولة عندنا ولو كانت من المعانى الحرفية وهو على فرض عدم قبول مقدماتنا يكون برهانه لنفسه تاما وبرهاننا لنفسنا تام

ثم ان شيخنا النائينى (قده) يدعى ان القيد لا يرجع الى المادة ولا الى الهيئة بل القيد يرجع الى المادة المنتسبة الى الحكم اما عدم رجوعه الى الهيئة لانها من المعانى الحرفية وهى غير ملحوظة بل مغفولة ولا يمكن ان يرجع القيد اليها لا من جهة كون هذا المعنى جزئياً لا يقبل التقييد كما يدعيه الشيخ (قده) لانها كلية وان كل شرط فى الحكم يرجع الى الموضوع فان معنى حجوا ان استطعتم يجب الحج على المستطيع لعلية الموضوع بالنسبة الى الحكم والمشروط لا يتحقق قبل الشرط والربط حيث يجب ان يكون بين جملتين او جملة ومفرد ولا يتحقق بين المفردين بمعنى ان الربط - فى الجمل الشرطية لا يكون الا بين جملتين مثل قولك ان جائك زيد فاكرمه فان قول القايل ان جائك زيد وجملة اكرمه جملتان فالموضوع المقيد يربط بالحكم فلوجوب حفظ الادب فى لسان العرب ومحالية رجوع القيد الى المادة يقول ان القيد يرجع الى المادة المنتسبة بمعنى ان الحج الواجب شرطه الاستطاعة .

والجواب عنه هو ان الهيئة غير مغفولة بل يكون الالتفات اليها بتبع طرفيها و

اما القيد فلا يرجع الا الى الهيئة فان الحكم وهو الوجوب يكون فى الحج مشروطاً - بالاستطاعة ولا يلزم ان يكون الربط بين المفردين بل يكون بين الجملتين لان معنى يجب الحج يرجع الى قول القائل ان استطعت يجب الحج فان قوله يجب الحج جملة و قوله استطعت ايضاً جملة ولفظ ان حرف شرط هذا اولا

وثانياً كيف صارت الهيئة المغفولة عند الانتساب غير مغفولة مضافاً بان الحج لو فرض مقروناً بالاستطاعة يصير من الواجب المعلق ولا يكون من الواجب المشروط بشيء والكلام يكون فيه لا فى المعلق والمايز بين المطلق والمشروط والمعلق ما هوى لان الاول لا يكون له حالة منتظرة والثانى يكون الحكم فيه متوقفاً على مصلحة لا تحصل الا بالشرط والثالث تكون المصلحة غير مشروطة بشيء وانما الانتظار لشيء خارج عنها مثل شرب المنضج قبل المسهل للمريض الذى يكون خارجاً عن مصلحة شرب المسهل لان شرطها المرض وهو حاصل فى الفرض .

ثم ان الشرط تارة يكون وجوده الاتفاقى دخيلا مثل الاستطاعة فانها لو حصلت يجب الحج وتارة وجوده الاختيارى مثل الطهارة بالنسبة الى الصلوة فانها يجب تحصيلها بنفس وجوبها والاول يكون دخيلا فى المصلحة دون الثانى وتارة يكون الشرط عقلياً مثل القدرة على اتيان المأمور به ففى الاخير هل يمكن ان يقال يكون مما هو دخيل فى المصلحة ام لا فيه بحث .

فنقول يمكن ان تكون دخيلة فيها ولو اخذ شرطيتها فى لسان الدليل ايضاً يكون ارشاداً الى ما يقضى به العقل فلا تكون المصلحة قبل حصول القدرة هذا بيان امكان الدخل ولكن القدرة العقلية فيما اذا لم تكن فى لسان دليل الشرع حيث تكون شرط الامتثال لا يكون لها دخل فى المصلحة ولا تكون هى متوقفه عليها واذا اخذ فى لسان الدليل حيث تكون القدرة شرطاً لكل تكليف نفهم ان الشارع لنكتة خاصة اخذها فى دليله وهو عدم المصلحة بدون حصولها مثل الاستطاعة الشرعية بالنسبة الى الحج فان شرطيتها لو لم تكن فى لسان الدليل لكنا نقول بانه يجب الحج باشد الاحوال ايضاً

ولكن حيث اخذت فيه نفهم ان المراد هو الاستطاعة العرفية فان حصلت اتفاقاً يجب الحج ولا يجب تحصيلها والفرق بين غير المأخوذ فى لسان الدليل والمأخوذ فيه هو ان من شك فى القدرة فى الاول يجب الاقدام على العمل حتى يثبت عدم وجود القدرة واما فى الثانى فلا يجب الاقدام الا بعد احراز الاستطاعة وعليه لا يجب حفظ المقدمات المفوتة الا تخييراً وعلى الاول يجب حفظها تعييناً مثل وجوب حفظ الماء قبل الدلوك ومثل تعلّم الصلوة قبل الوقت الذى لو لم يحصل يفوت الصلوة بفوته .

اذا عرفت ذالك فنقول ان المقدمة التى تكون شرط الواجب تكون خارجة عن محل البحث لان المحرك هو الحكم فاذا لم يكن وجوده الا بعد وجود تلك المقدمة فكيف يمكن ان يقال يسرى منه الوجوب اليها وهذا واضح ولكن لزيادة التوضيح قد استدلوا لذالك بوجوه .

الاول لزوم الخلف من ترشح الوجوب على شرطه وذالك لان مقدمة الوجوب متقدمة عليه بالطبع والوجوب الغيرى بما انه مترشح من الوجوب النفسى يكون متأخراً عنه فيكون متأخرا عن مرتبة الوجوب بمرتبتين وبما ان وجوب الشىء يقع فى سلسلة وجوده لزم ان يتقدم الوجوب الغيرى على الوجوب النفسى بمرتبتين وقد فرض متأخراً عنه وهذا خلف .

الثانى لا اشكال فى ان الوجوب النفسى لا يتحقق فى الخارج الا عند وجود مقدمته فلو فرض ترشح الوجوب الغيرى عليها من الوجوب النفسى يلزم تحصيل الحاصل لفرض تحققها حين تعلق الوجوب الغيرى بها .

والثالث الدور (١) لان وجود الحكم - يتوقف على وجود المقدمة و وجودها يتوقف على وجوده وهو محال .

---

(١) وجود الحكم وان كان متوقفاً على وجود المقدمة ولكن و جود المقدمة لا يتوقف على وجود الحكم بل وجوبه والامر بايجاده يكون متوقفاً عليه فان الوجود التكوينى غير منوط بالحكم فالحق لزوم الخلف .

والرابع التهافت في اللحاظ لان الآمر حين يريد الحكم بشيء يجب ان يرى اولا مصلحة والفرض في المقام هو ان الشرط يكون دخيلا في حدوث المصلحة فلو فرض الحكم مفروغاً عنه ليترشح منه الوجوب على مقدمته وهو الشرط يلزم ان تكون دخيلة في المصلحة وان لا تكون دخيلة وهذا محال فتلك المقدمة خارجة عن محل النزاع اما على مسلك التحقيق من ان الحكم هو الارادة المبرزة فواضح من جهة ان معنى الارادة المبرزة في المقام هو ان الحكم على الفرض اى على فرض وجود شرط الواجب فعلى فحيث لم يحدث الشرط لا يكون الحكم حكما مطلقا حتى يدعو الى مقدمته واما على مسلك الشيخ الانصاري (قده) من ان الاحكام فعلية قبل وجود شرطها فحيث يكون شرطية الشرط للحكم بالوجود الاتفاقي له لا تكون هذه المقدمة واجبة الاتيان .

واما مقدمات وجود الواجب المشروط فتكون داخلة في محل النزاع ولكنها تابعة لنحو الوجوب ففي المطلق مطلق وفي المشروط مشروط على ما هو التحقيق فيه من كون الحكم هو الارادة المبرزة وكذا على مسلك الشيخ (قده) القائل بان الاحكام قبل وجود شروطها فعلية فعلى المسلكين لا يجوز اهراق ماء الوضوء قبل الوقت لانه يكون من مقدمات وجود الشرط وهو الوضوء في الوقت ولكن على المشهور من عدم فعلية الاحكام في الواجب المشروط فيكون البعث الى مقدمات الوجود في مثل غسل الحائض والجنب قبل الفجر وحفظ (١) الاستطاعة قبل الموسم للرواية على وجوب الغسل وحفظ الاستطاعة وللقاعدة المعروفة وهي قولهم الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

---

(١) لا يخفى الخلط في المثال فان الحج قبل الموسم بعد وجود الاستطاعة يكون بعقيدته وعقيدة بعض العلماء من الواجب المعلق لا المشروط والكلام في مقدماته لا مقدمات المعلق واما فعلية الوجوب في الواجب المشروط ففيه بحث تعرضنا له في محله وبعض المقدمات يمكن ان يقال بوجوب حفظها ولو لم يكن الوجوب فعليا بل يكون الوجوب اثر الحكم الانشائي عند العقلاء فاذا اطلع على مراد المولى في زمان سيجيء مثل ان يخبر طباخه بمجيء اضياف في الغد يجب تحصيل المقدمات .

ثم لا بأس بالاشارة الى كيفية الوجوب في المقدمة التي هي التعلم للاحكام فقال المقدس الاردبيلي (قده) بان وجوبه تهيأي ولكن لا نفهمه فانه لا معنى للوجوب الا نفسياً او مقدمياً فاذا لم يكن لنا دليل على احدهما لا يكون لنا دليل على ما ذكره (قده) الا وجود رواية لذالك وهي مفقودة فلا اثبات للمصلحة التهيأية .

ثم ان شيخنا النائيني (قده) ادعى وجود رواية في وجوب حفظ المقدمة ولكن لم نجدها وقد اعترضوا عليه في ذلك في اواخر عمره الشريف فقال أن الانسان حليف - النسيان ثم ان القاعدة وهي قولهم الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار لا تتم في المقام مثل من القى نفسه من شاهق فوقع على شخص آخر فمات فانه في وسط الطريق وان ندم ولكن لا ينفعه لان اختياره للالقاء صار سبباً لعدم امكان حفظه عن الالقاء والاقوال فيها ثلاثة الاول انه في حال الاضطرار وهو حين كونه في الطريق ولا يمكنه حفظ نفسه يكون مأموراً بالترك ومعاقباً على الفعل والثاني عدم الخطاب مع عدم العقاب . والثالث وجود العقاب دون الخطاب فمن يكون له الماء وبهرقه فيدخل الوقت فلا يمكنه الوضوء يكون عدم امكانه مستنداً الى اختياره التفويت بالاهراق .

والجواب عنها هو ان الشرط الذي يكون وجوب مشروطه . في الوقت لا يكون واجباً لا عقلا ولا شرعاً على المشهور في ذلك يعني عدم فعلية الحكم قبل الشرط فان العقل لا يحكم بحفظ الماء ليمكن الوضوء وكذا لا يكون لنا الدليل من الشرع لحفظه حتى يقال انه خالفه فيكون معاقباً عليه فاذا دخل الوقت وهو غير واجد للماء ما فعل شيئاً خلاف الشرع حتى يأخذه الشارع بامتناعه بالاختيار (١) بخلاف ما هو المختار من فعلية وجوب الواجب المشروط ايضاً.

وقال شيخنا النائيني (قده) ان القاعدة منطبقة على المقدمات المفوتة الا اذا كانت القدرة على الشرط مقيدة بكونها بعد الوقت فحيث يكون البعدية من شرائط صحة

---

(١) مرامكان ادعاء وجوب بعض المقدمات اثراً للوجوب الانشائي عند العقلاء لذمهم على تركها بصرف الاطلاع على مراد المولى في زمان سيجيء قطعاً .

الاقدام على العمل بحيث تكون القدرة قبل الوقت غير مؤثرة فلا معنى لـ الاقدام قبله و لحفظ القدرة والجواب عنه هو ان حفظ القدرة لو كان واجباً ولو بعد الوقت يكون حفظ الماء قبل الوقت موجباً لحفظها والعقل على ما فرضتم يحكم بحفظ القدرة فان فرق بين القدرة التي تكون شرطاً في الوقت او قبله فلا يتم كلامه قده .

والحق هو عدم تمامية القاعدة في وجوب تحصيل المقدمة والشاهد (١) على ما ذكرناه ان شرط الواجب المشروط قبل الوقت لا يجب تحصيله مثل الاستطاعة مع ان القاعدة لو كانت منطبقة و موجبة للتكليف يلزم ان يقال يجب ذلك لتحصيل القدرة على الواجب في الوقت فتحصل انه لا وجه للتمسك بالقاعدة في وجوب المقدمات المفوتة .

فرعان فقهيان

ثم هنا فرعان فقهيان الاول هو ان القائلين بوجوب حفظ المقدمات يقولون ان من توضأ قبل الوقت بنية الصلوة يكون وضوئه باطلا وغير مشروع وهذا يكون من التهافت في الكلام لان الوضوء لو لم يكن مشروعاً فكيف يجب حفظ الماء له وان كان مشروعاً فكيف لا يقال بانه بقصد الصلوة صحيح وقد اجاب عن الاشكال شيخنا النائيني قده بان القدرة على الوضوء بعد الوقت تكون شرطاً للصلوة لا ما يكون قبله وفيه منع من جهة ان حفظها لما بعد الوقت ايضاً لازم على ما ذكرتم وقال شيخنا العراقي قده بان الاجماع قام على عدم صحته بنية الصلوة قبل الوقت وفيه ان من الواضح انه سندي وسنده هو القول بان شرط الواجب قبل الوقت يكون وجوبه فعليا ثم قد ادعى شيخنا النائيني ان لنا اجماعين احدهما على حفظ الماء قبل الوقت والثاني على عدم صحة الوضوء بنية الصلوة قبل الوقت وفيه ان الاجماع على حفظ الماء يكون للوضوء الذي يكون

---

(١) اقول لو تمت القاعدة في نفسها يمكن ان يقال في امثال الاستطاعة يكون الخروج عنها بالاجماع .

ترشح الوجوب عليه من الصلوة فكيف لايمكن قصد الصلوة .

الفرع الثانى - انهم قالوا بان الوضوء قبل الوقت لغاية من الغايات غير الصلوة يجوز معه الصلوة اذا بقى الى وقتها وهذا ايضاً تهافت فى الكلام لان الوضوء بعد دخول الوقت لم ينقلب عما هو عليه فانه كيف لايجوز اتيانه بقصد الصلوة قبل الوقت وتجوز الصلوة معه بعد الوقت .

وقد اجابوا فى المقام ايضاً بضم الاجماعين الاجماع على عدم صحة الوضوء بقصد الصلوة قبل الوقت والاجماع على صحة الصلوة معه اذا بقى الى الوقت وفيه ان الوجوب اذا لم يكن مترشحاً على المقدمة من ذيها لعدم وجوبه فكيف تصير هذه دخيلة فى مصلحته .

فالحق هو جواز الوضوء بقصد الصلوة قبل الوقت ولكن حيث ان مخالفة المشهور امر مشكل ومن وصايا استاذنا العراقى قده التحذير عنها فالاحتياط لايترك بترك قصد الوضوء للصلوة قبله بل يأتى به قبله لغاية اخرى او للكون على الطهارة .

ثم قال المحقق الخراسانى قده على مبناه فى الواجب المشروط من ان الشرط فى الحكم يكون لحاظه ولكن حيث ان القواعد العربية تدل على ان مافى الخارج يكون شرطاً للهيئة فلاوجوب قبل حصول الشرط خارجاً بان المقدمات المفوتة التى لايكون لنا القول بالبعث اليها لعدم فعلية الوجوب لذيها ان دل دليل بخصوصه على الوجوب نستكشف انا ان الوجوب بالنسبة الى هذه المقدمات فعلى اى المقدمات المفوتة .

واما اذا لم يكن لنا دليل كذلك فلانقول بوجوب المقدمات المفوتة اصلا .

والجواب عنه فساد المبنى فى الواجب المشروط اولا لان التحقيق هو فعلية الحكم قبل الشرط وثانياً لو دل دليل على وجوب مقدمة بخصوصها لايكون لنا التعدى الى ساير المقدمات بل الوجوب فعلى بالنسبة الى هذه لاغير هالا اقول ان القدرة الخاصة دخيلة بل اقول قبل الوقت لا وجوب لذى المقدمة ليترشح الوجوب منه عليها ولا نص يرشدنا الى فعليته بالنسبة اليها فحيث لادليل على وجوبها ولا على عدم وجوبها فكيف

يقال بوجوبها قبل الوقت واما مالا دليل لحفظ مقدماته المفوتة كالصلوة فقيل بان الوجوب حيث يكون حاليا والواجب يكون استقبالياً فالعقل يحكم بوجوب حفظها لئلا يقع المولى في ضيق الخناق بعد الوقت و يصير غرضه منحفظاً لان الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار .

وفيه أنه لا يستفاد ذلك منه كما مر من عدم اثباته للتكليف ولا يكون العقل حاكماً بان نفعل اعمالا حتى يحفظ اغراض الآمرين حين امرهم ولا يكون هذا من اقتضاء العبودية فان اقتضائها بعد فعلية التكليف هو ذلك واما قبل ذلك فلا مولوية حتى يقتضي العبودية اتيان العمل لحفظ الغرض .

هذا كله في المقدمات المفوتة التي تكون غير التعلم اما هو ففي بعض الصور لا يكون من المقدمات المفوتة وهو صورة كون الاحتياط في العمل ممكناً فانه يمكن ان يقال بذلك لعدم اعتبار قصد التميز في العبادات على التحقيق نعم على فرض كون قصد الخصوصية دخيلا واعتبار كون العبادة المأمورة بها هذه دون غيرها يصير الاحتياط غير ممكن فيصير التعلم من المقدمات المفوتة و كيف كان ففي كل صورة كانت المقدمة التي هي التعلم من المفوتة فقال المحقق الخراساني قده بانه يكون لنا الدليل الخاص على وجوب الفحص والتعلم وايضاً يكون لنا كبرى الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار لان ترك التعلم اذا كان عن اختيار يمكن ان يعاقب عليه اذا كان في وقت العمل غير مقدور عليه وتبعه شيخنا النائيني قده واستدل ايضا بان دفع الضرر المحتمل واجب لانه بعد احتمال كوننا مكلفين لا كالبهائم والسباع حيث يمكن ان يكون بعض الاشياء واجباً فيكون التضرر في تركه اوحراماً فيكون التضرر في فعله فيحكم العقل بان دفع الضرر المحتمل واجب .

فنقول ان الاول من الادلة وهو وجوب الفحص بالروايات الواردة والايات يكون صحيحاً يعتمد عليه في هذا الباب واما كبرى الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فهو متوقف على فعلية التكليف والمشهور لايقول بها فمن لايكون عليه الوجوب

الفعلى بالنسبة الى التعلم فلاى جهة يؤخذ بتركه و يعاقب عليه والوجوب التهيأى الذى يكون ناقله الاردبيلى قده لا معنى له لانه ان اراد التكليف النفسى فلا دليل عليه و ان اراد المقدمى فحيث لايكون وجوب ذى المقدمة فعلياً فلامعنى لوجوب مقدمته فان معنى الواجب المشروط هو انه لو كان التكليف فى الواقع ليكون تعلمه واجباً وهوغير فعلى .

واما التمسك بدفع الضرر المحتمل كما عن شيخنا النائينى قده ايضاً لامعنى له لانه لا مقدمية لترك التعلم بالنسبة اليه بل اذا لم يكن التكليف فعلياً لا يكون احتمال الضرر اصلاوفى صورة كون ماهية الواجب مجهولة بعد العلم باصل وجوبه مثل من يعلم وجوب الصلوة ولكن لايعلم كيفيتها فايضاً يجب عليه التعلم اذا قلنا بان الواجب المشروط قبل شرطه فعلى لانه من المقدمات المفوتة للصلوة بتركه و كذا فى صورة عدم امكان الاحتياط اما فى صور امكانه فيكون التعلم من المقدمات التخييرية بمعنى انه مخير بين الاحتياط اوالتعلم ليأتى بالمأمور به على وجهه واذا كانت المقدمة مفوتة على مبنى الفعلية للوجوب لافرق بين مثل التعلم و مقدمات الوجود و اما على فرض كون الوجوب فعلياً فى الواجب المشروط فلايكون للعقل حكم بحفظ المقدمات مطلقا كمامر .

الفصل الثانى فى الواجب المعلق و المنجز

ومن التقسيمات للواجب تقسيمه الى المعلق والمنجز وهذا من مبدعات صاحب الفصول واما شيخنا النائينى قده ارجع المعلق الى المشروط والشيخ الانصارى قده ارجع المشروط الى المعلق ولكن الحق ان لنا مطلق و مشروط و معلق والمطلق ما كان الامر فيه متوجهاً اليه بدون قيد اوشرط دخيل فى مصلحته اوفى وقوع مصلحته فى الخارج مثل اشتر اللحم الآن والمشروط ما يكون اصل مصلحة الحكم فيه متوقفاً على امر يكون وقوعه اتفاقا اوطبعاً شرطاً فيها مثل الدلوك والاستطاعة بالنسبة الى الصلوة والحج والمعلق

ما لايكون اصل المصلحة فيه متوقفاً على شيء بل وقوعه خارجا يكون متوقفا على زمان بخصوص ياتى طبعاً مثل الحج للمستطيع بالنسبة الى الموسم فان الموسم يكون ظرف وقوع مصلحة الحج والثلثة على التحقيق مشتركة فى ان الحكم فعلى لكن فى المطلق بالاطلاق وفى المشروط على فرض وجود الشرط وفى المعلق بدون تقييده بشيء .

و اما المشهور القائل بعدم فعلية الحكم فى الواجب المشروط ففى المعلق يقول بان اصل الارادة لا يتوقف على شيء والوجوب حالى الآان الواجب استقبالى والفرق بينه وبين المطلق ان الارادة فى الثانى بحيث تدعو الى مقدماته المفوتة على التعيين وفى غيرها على التخيير ولكن المعلق لايكون داعياً الى شرطه بل يكون و جوده الطبعى مراداً مثل الدلوك والاستطاعة اللذان لا يكون المكلف مأموراً بتحصيلهما .

ثم انه قداشكل على الواجب المعلق باشكالات منها ماذكره المحقق الخراسانى قده فى الكفاية واجاب عنه (١) وهو ان الوجوب لو كان فعلياً فيه كيف لايكون محركاً نحو العمل فان البعث لازمه الانبعاث والتحريك لازمه التحرك وفيه ان التحريك يكون فى ذلك ايضاً لكن لاالدفعى بل التدريجى فان بعض المقدمات يكون الاقدام عليها من باب وجود الوجوب فان من نذر ان يزور المسلم مثلا راجلا فى يوم الخميس وهو فى يوم الاثنين يعمل جوربا تحته جلد من الجلود ليتمكن من ذلك فان هذا يكون من آثار هذا النحو من الوجوب فالبعث ببعض المقدمات يكون من آثاره لاالبعث الى جميعها .

ان قلت بانه لو كان كذلك ، فما الفرق بينه و بين المطلق فانه ايضاً يدعو الى مقدماته.

---

(١) هذا توهم فى جميع الموارد فان الارادة التى لاتنفك عن المراد بمعنى الشوق المؤكد الذى يكون معه حركة العضلات يكون بالنسبة الى الفاعل نفسه واما فى صورة توسيط الفاعل الاختيارى لايكون كذلك حتى فى الواجب المطلق والمنجز

قلت قد اجيب عنه كماعن بعض الاعيان (١) بان الفرق بينهما هو ان الشوق يكون فى المعلق دون الارادة و اما فى المطلق فقد حصلت الارادة لوقوع العمل بجميع انحاء وجوده و فيه ان الشوق لو صار موجباً لحكم العقل بوجوب الامتثال لافرق بينه وبين الارادة فانها ايضاً تكون موجبة لحكم العقل بوجوب الامتثال ثم انه كيف (٢) يصير الشوق الى ذى المقدمة موجباً للارادة على المقدمة لو كانت غيره فان المؤثر يجب ان يكون له الاثر الذى يترشح منه بنحو اكمل حتى يوثر فى المؤثر بالفتح .

فالصحيح ان يقال ان البعث يكون لاحداث الداعى فى المكلف نحو العمل وهو تدريجى فانه فى الواجب المطلق ايضاً يأتى الفاعل ببعض الاجزاء مقدماً على بعض مثل اجزاء الصلوة و لا يمكن الاشكال بانه لو كان تحريك للامر بها يجب ان يوتى بميم السلام عليكم فى اول آنات التكليف فالبعث يكون لازمه الانبعاث لكن تدريجا لادفعاً .

وقد اشكل ثانياً ايضا كما فى الكفاية بان البعث يجب ان يكون الى عمل مقدور والمكلف فى ظرف التكليف لايكون له القدرة ضرورة ان الموسم لايكون ايجاده بيد المكلف ومن الواضح ان القدرة شرط من الشروط العامة للتكليف واجاب بان الشرط انما هو القدرة فى زمانه لافى زمان الايجاب والتكليف غاية الامر يكون

---

(١) اقول يمكن ان يكون مراد هذا البعض هو ان لنا ارادة انشائية وهى المعبرة عنها بالشوق وارادة فعلية وهى المعبرة عنها بالشوق المؤكد وبينهما فرق واضح فان الشوق المؤكد هو الذى يكون بعده حركة العضلات ان كان الفعل فعل النفس او يكون بعده الطلب ان كان الفعل فعل الغير مثل العبد بالنسبة الى المولى فى صورة جمع الشرائط غير ما كان له مانع ولو من الخارج وكلام هذا البعض (قده) فى نهاية الدراية ص٣٠٣ فأن شئت فارجع اليه .

(٢) اقول يمكن ان يقول للنفس عرض عريض يكون حبها بالنسبة الى ذى المقدمة انشائياً وبالنسبة الى المقدمة فعلياً .

من باب الشرط المتأخر وقد عرفت بمالامزيد عليه انه كالمقارن من غير انخرام للقاعدة العقلية اصلا .

وفيه ان المقام لايكون من الشرط المتاخر فى شيء بل طور التكليف يكون بنحو ان المولى اذا اذعن ان العمل الفلانى يصير المكلف قادراً عليه فى ظرفه يبعثه نحو ذاك العمل ويقدر على بعض انحاء وجوده مثل الاقدام على المقدمات فى هذا الحين وعلى ذى المقدمة فيما سيأتى فانه لو كان هذا اشكالا فيجب ان يقال بان الشخص فى اول آنات شروعه فى الصلوة مثلا لايكون له القدرة على اتيان السلام فى الآن الاخر لان الزمانى يتوقف على مجيء زمانه فحيث لم يمكن ان ياتى الآن الثانى فى الآن الاول فيلزم أن يقال لاقدرة عليها من اصلها مع انه كما ترى لاوجه له اصلا واما القول بان الامر بكل جزء يكون عند القدرة عليه فايضاً لاوجه له لان الامر يكون على المجموع من الاول .

وقد قال بعض اهل الفلسفة فى مقام الفرق بين المعلق و المطلق بان شرط الاول خارج عن الاختيار مثل الموسم والثانى يكون تحت الاختيار مثل الطهارة بالنسبة الى الصلوة و فيه ان ابقاء القدرة فى الاختيارى ايضاً يكون خارجاً عن الاختيار فاى شخص يكون لنفسه البقاء بابقائه حتى يكون له القدرة من نفسه وقال ايضا ان التكليف يكون هو امكان جعل الداعى و ما كان غير مقدور للمكلف مثل الموسم لاامكان لجعل الداعى عليه بخلاف ما يكون مقدوراً للمكلف مثل الطهارة .

والجواب عنه هو ان المراد امكان جعل الداعى فى ظرفه لامطلقا و يكون الموسم مثلا فى ظرفه داعيا لاتيان المكلف بالمأمور به فيه(١) .

ثم ان شيخنا النائينى قده قال (٢) بما حاصله ان قيود الحكم يرجع الى

---

(١) لايخفى لن مراد القائل هو ايجاد الداعى فى المكلف بالامر نحوه لاكونه داعيا للامر ومما له الدخل فى مصلحة المأمور به فلايرد عليه هذا الاشكال

(٢) ان شئت فارجع الى اجود التقريرات للعلامة الخوئى مدظله ايضا فى ص ١٣٦ .

الموضوع ويكون دخيلا فى المصلحة وفعلية الحكم بفعلية موضوعه فعليهذا القيود الاختيارية يمكن ان يكون تحت التكليف واما القيود الغير الاختيارية مثل الموسم مثلا الذى قال به من قال بوجود قسم ثالث فى المطلق و المشروط و هو المعلق فحيث لايمكن ايجاده ليصير موضوع الحكم متحققاً فلاحكم قبله ولاموضوع ولا مصلحة فما قيل من ان الوجوب فى المعلق حالى والواجب استقبالى لاوجه له فالواجب اما مشروط اومطلق .

وفيه ان قيد الحكم على فرض رجوعه الى الموضوع و تسليمه لايكون فى المقام هذا القيد قيد الحكم ولا الموضوع بل من قيود المتعلق و قيديته لاتكون من باب الدخل فى مصلحة الحكم بل من باب عدم قدرة المكلف على اتيان المأمور به فان الموسم لايمكن تحققه قبل وقته وعدم البعث اليه يكون لعدم القدرة عليه وثانياً ان المبنى غير تام لان قيود الحكم لايرجع الى الموضوع كما مر وعلى فرض رجوعه يصير كالوصف له مثلا اذا قيل حجوا ان استطعتم يرجع الى ان المستطيع يجب عليه الحج فالشخص يكون هو موضوع التكليف ووصفه الاستطاعة وحيث ان الشرط المتاخر اذا كان لحاظه دخيلا فى الحكم لااشكال فى فعلية الحكم وهذا النحو منه غير محال فاى اشكال فى ان يكون لحاظ الشرط دخيلا فى فعلية الحكم لانفس و جوده الخارجى وان قلتم بان الشرط المتأخر محال بهذا الدليل فهذا يكون مصادرة ودوراً .

فتحصل ان الحكم فى المشروط والمعلق والمطلق فعلى على التحقيق وفى غير المشروط فعلى على المشهور فعلى فعلية الحكم فى الجميع وعدم امكان البعث الى القيد فى المشروط والمعلق تظهر الثمرة فى هذا التقسيم فى الوضوء الحرجى والضررى فان المكلف لو تحمل الضرر وتوضأ فان قلنا بان الواجب كان مشروطاً فالقيد حيث يرجع الى المصلحة بحيث لامصلحة فى صورة الحرج والضرر فلايكون ملاك اصلا

فعلى مبنى القائل بكفاية الملاك (١) وهو التحقيق لايصح الوضوايضاً لعدم الامر وعدم الملاك واما اذا كان الواجب معلقاً فحيث لادخل له فى المصلحة فيكون لهملاك فيصح هذا كله فى مقام الثبوت يعنى تصوير الواجب على ثلاثة اقسام .

واما فى مقام الاثبات فيجب البحث فى لسان الدليل الدال بان هذا الواجب مشروط اومطلق اومعلق وان الشرط هل هودخيل فى المصلحة ام لا فنقول بيان القيد يكون على ثلاثة انحاء الاول ان يكون بنحو الانضمام مثل صل مع الطهارة وهذا واجب مطلق فكما ان البعث يكون بذى المقدمة يكون بالمقدمة ايضاً بدون الفرق بينهما الثانى ان يكون بنحو الانضمام ولكن القيد خارج عن تحت الاختيار مثل الدلوك بالنسبة الى الصلوة فانه يكون فيه الاجماع ولايكون لنا شاهد على ان القيد دخيل فى المصلحة اولا والثالث ان يكون بنحو الاشتراط لاالانضمام مثل يجب الحج ان استطعتم اومثل اكرم العالم اذا كان عادلا .

ثم ان التمسك بالاطلاق سواء كان فى الهيئة او المادة يكون مختصاً بالقيود الاختيارية واما الاضطرارية اعنى غير ممكنة التحصيل فلايمكن ان يكون بالنسبة اليها الاطلاق لعدم امكان التقييد حيث لااطلاق اذا عرفت ذلك ففى صورة الشك فى ان القيد قيد الهيئة اوقيد المادة وان اطلاق ايتهما مقدم يجب ملاحظة ان التقديم لايهما يكون فان الاطلاقين متعارضان لان الوجوب المستفاد من الهيئة مثلا مطلق فى انه يكون فى جميع الاطوار ويجب تحصيل مقدماته اياما كان ولكن لايثبت ان المادة لااطلاق لها للعلم الاجمالى بان الاطلاق يكون لاحدهما و المادة ايضاً مثل الصلوة مطلقة من جهة جميع اطوار وجودها فى اى مكان وزمان سواء دخل الوقت اولا ولكن لاينفى اطلاقها اطلاق الهيئة فقيل فى مقام الترجيح بوجوه .

منها مافى الكفاية ونقله عن شيخه الاستاذ الانصارى قده وقبل بيانه يجب ان

---

(١) اقول وحيث لايكفى الملاك بدون الامر بل لايكشف بدونه لا يبقى وجه لهذه الثمرة على هذا المبنى

نشير الى نكتة وهو ان الشيخ قده القائل بان القيد محال ان يرجع الى الهيئة لكونها جزئية كيف يبحث عن تقدم اطلاقها على اطلاق المادة فانه لايبقى مجال للكلام فى اطلاق الهيئة مع عدم امكانه فنقول هو قده وان كان يقول بذلك ولكن بعد ارجاعه القيد الى المادة يقول بان القيد تارة يجب تحصيله وتارة لايجب ويفرق بين القيود .

اذا عرفت ذلك فنقول الوجه الاول عن الشيخ قده فى ترجيح اطلاق الهيئة على المادة هو ان اطلاقها شمولى بمعنى انه يشمل جميع اطوار الواجب وافراده واطلاق المادة بدلى بمعنى ان الفرد الواحد يكون واجبا بجميع اطواره مثل الصلوة الواحدة فى الدار وفى الحمام وغيره والاطلاق الشمولى مقدم لانه اظهر .

وقد اجاب المحقق الخراسانى قده بانه على فرض استفادة ذلك من الاطلاق لافرق بينهما بالاظهرية نعم اذا كان الدوران بين العام و المطلق فحيث ان دلالة الاول على الافراد بالوضع مثل اكرم كل عالم ودلالة الاخر بالاطلاق مثل اكرم العالم فالوضع مقدم فان كلمة كل ناص فى شمول الحكم لجميع الافراد بخلاف مقدمات الحكمة التى يؤخذ الاطلاق منها .

اقول ويجب التدبر فى كلام الشيخ قده ازيد من ذلك ولتوضيح مرامه نحتاج الى مقدمة وهى انه يكون الاختلاف بين العلماء فى اسماء الاجناس فآل الامر الى قبل زمان سلطان العلماء لابعده الى ان يقال انه فى الامر يكون دالا على صرف الوجود بمقدمات الاطلاق مثل اكرم العالم فانه يكفى اكرام فرد واحد من العلماء و يصدق الامتثال بخلاف النواهى فانه يكون فيه للطبيعة السارية مثل لاتكرم الفاسق ولاتشرب الخمر فانه لايصدق ترك الاكرام والشرب الابترك جميع الافراد ولا يصدق الامتثال الابذلك ثم يكون من ملحقات النواهى بعض الموارد مثل احل الله البيع فانه حيث يكون القول بحلية بيع دون بيع لغواً يقال كل بيع يكون حلالا .

اذا عرفت ذلك فنقول يكون مراد الشيخ قده من كون الهيئة اطلاقها شمولياً هو انه يكون من ملحقات باب النواهى فانه لامعنى لكون الوجوب وهو الحكم صرف

وجوده مراداً بحيث اذا قيل يجب الحج ينطبق على فرد واحد مما اتى به الناس فان الحكم يكون مشتركاً بين جميع الناس ويلزم اللغوية من القول بالبدلية بخلاف المادة فانها يمكن تصوير البدلية بالنسبة اليها بمعنى ان يقال لافرق بين ان يكون العالم زيداً او عمرواً او غيرهما فان احد الافراد على البدل يكفى اكرامه فلذالك قال الشيخ قده يكون التقديم مع الهيئة لا المادة .

وجواب المحقق الخراسانى قده عنه صحيح على غير مبناه و التحقيق عندنا ايضا هو انه لافرق بين الاطلاقين واما اذا كان لنا عام يقدم على المطلق على اى نحو كان فى مقام التعارض لان دلالته على الشمول بالوضع ودلالة المطلق على الاطلاق بمقدمات الحكمة ولكن فى اداة الاستغراق والعموم مثل كلمة كل اختلاف فمبنى صاحب الكفاية هو كونها لتوسعة ما يراد من المدخول ولذا يجرى مقدمات الاطلاق فى المدخول لعدم اختصاص فرد دون فرد ليظهر المراد من المدخول ثم يفهم من الكل العموم ولكن نحن نقول نفس الكل يكون لتوسعة المدخول بالوضع لما يراد منه فهو قده اذا اجرى مقدمات الاطلاق لا يحتاج الى الكل لاثبات الشمول فيكون من دوران الامر بين الاطلاقين واما نحن فحيث نقول بان الكل للتوسعة وضعاً قلنا ان نقول بان كلام الشيخ قده فى المقام غير صحيح .

ولتوضيح كلام الشيخ قده ايضاً نقول فى ما يكون المعارضة بين الدليلين مثل لاتكرم الفاسق واكرم العالم اللذان بينهما عموم من وجه ويكون بينهما معارضة ذاتية نحاسب حتى يظهر الحال فى المقام الذى نكون فيه فنقول يكون لقول القائل لاتكرم الفاسق اطلاق احوالى وهو انه سواء كان عالماً اولا اسود او ابيض يحرم الاكرام و اطلاق افرادى وهو شموله لجميع مصاديق الفساق ولو كانوا مساوين من حيث الاحوال وقول القائل اكرم عالماً يكون له اطلاق احوالى بمعنى انه سواء كان مقروناً بالفسق ام لا ولا يكون له اطلاق افرادى لدلالته على صرف الوجود ففى مورد الاجتماع يكون التقدم مع اطلاق لاتكرم من حيث الاحوال والافراد فيقيد اطلاق اكرم العالم من حيث الاحوال فيرجع معناه الى ان الاكرام يختص بصورة عدم الفسق فتقييد العقد الاثباتى

يكون بالنسبة الى اطلاق واحد وهو الاطلاق الاحوالى فقط واما تقييد عقد النفى يكون بالنسبة الى الافراد ولازمه تقييد الاحوال ايضاً فيقدم الاول على الثانى وفى المقام ايضاً يكون اطلاق الهيئة بياناً لعدم اطلاق المادة فان الحج يكون له احوال منها حال الاستطاعة وعدمها والوجوب يكون له افراد مع الاستطاعة ومع عدمها فيرجع القيد الى المادة ليرجع الى محو الاطلاق الاحوالى لا الافرادى والاحوالى لان تقييد الفرد لازمه تقييد الحال ايضاً .

والجواب عنه لا نحتاج الى كون الهيئة بياناً بعد كون الدوران بين الاطلاقين و اطلاق واحد لانه ليس لاحد الاطلاقين مزية على الآخر وهذا سيأتى عنه قده فى الوجه الثانى هذا اولا وثانياً ان كون مفاد النهى هو الشمول و الامر هو صرف الوجود فيما يكون فيه المعارضة الذاتيه ممنوع لانه اذا قيل لا تأكل الثوم لرائحته وقد اكل دفعة واحدة لا يكون النهى متحققا عن ساير الدفعات اذ الم يشتد الرائحة فهو ايضا فى هذه الصورة لصرف الوجود هذا ولكن يمكن ان يكون مراد الشيخ قده بذلك هو ان الجمع العرفى بين لا تكرم الفاسق واكرم العالم يقتضى فى مورد المعارضة تطبيق الاكرام على الفرد الذى لا يكون معارضا وهو العادل من العلماء فالحق مع الشيخ قده فى ذلك على هذا التوجيه .

الوجه الثانى فى تقديم اطلاق الهيئة على المادة وهو ايضاً عنه قده ويكون مأخوذاً من صاحب الحاشية على المعالم قده فليرجع اليه ونقله فى الكفاية ايضاً وهو ان تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الاطلاق فى المادة و يرتفع به مورده بخلاف العكس وكلما دار الامر بين تقييدين وتقييد واحد كان الذى لا يوجب بطلان الآخر اولى اما بيان الصغرى فلاجل انه لا يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة وبيان لاطلاق المادة لانها لا محالة لا تنفك عن وجود قيد الهيئة بخلاف تقييد المادة فان محل الحاجة الى اطلاق الهيئة على حاله فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه واما بيان الكبرى فلان التقييد وان لم يكن مجازاً الا انه خلاف الاصل ولا فرق فى الحقيقة بين تقييد الاطلاق وبين ان يعمل عملا يشترك مع التقييد فى الاثر وبطلان العمل به

واجاب عنه بان التقييد وان كان خلاف الاصل الاان العمل الذى يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة وانتفاء بعض مقدماتها لايكون على خلاف الاصل اصلا اذمعه لايكون هناك اطلاق كى يكون بطلان العمل به فى الحقيقة مثل التقييد الذى يكون على خلاف الاصل .

وبالجملة لامعنى لكون التقييد خلاف الاصل الا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة ومع انتفاء المقدمات لايكاد ينعقد هناك ظهور كان ذاك العمل المشارك مع التقييد فى الاثر وبطلان العمل باطلاق المطلق مشاركاً معه فى خلاف الاصل ايضاً وكانه توهم ان اطلاق المطلق كعموم العام ثابت ورفع اليد عن العمل به تارة لاجل التقييد واخرى بالعمل المبطل للعمل به وهو فاسد لانه لايكون اطلاق الا فيما جرت فيه المقدمات نعم اذا كان التقييد بمنفصل ودار الامر بين الرجوع الى المادة او الهيئة كان لهذا التوهم مجال حيث انعقد للمطلق اطلاق وقد استقر له ظهور ولو بقرينة الحكمة .

والجواب عنه قده هو انه توهم ان الكلام يكون فى المخصص المتصل وان اجماله يسرى الى المطلق بخلاف المنفصل الذى لايسري اجماله الى المطلق او العام ومن لوازمه فى صورة سراية الاجمال هو انه لو كان له قدر متيقن فيؤخذ به والا فيصير - المرجع هو الاصل العملى لاحساب الدوران بين المطلق و المقيد وفى المقام حيث يكون المتيقن هو تقييد المادة فينحل العلم الاجمالى بان الواجب اما تقييدها او تقييد الهيئة لان القيد لو رجع الى المادة فهى المقيدة وان رجع الى الهيئة ايضاً يصير المادة مقيدة من باب ان الوجوب لايجيء فى مثال الحج مع الاستطاعة عليه فقط بل مقيدا بالاستطاعة لكن على فرض تقييدها يكون القيد دخيلا فى المصلحة وعلى فرض تقييد المادة يكون دخيلا فى غيرها واما على فرض عدم الانحلال فيكون كلام الشيخ قده من الدوران بين الظهورين ثابتاً فيرجح اطلاق الهيئة على المادة .

واما فى صورة كون المخصص منفصلا فبقاء الظهور للمطلق لا يكون الا على

مبنى القائل بان المنفصل يكون قاطعاً للحجية كما عليه المحقق الخراسانى قده نفسه فيمكن المعارضة والدوران فى هذه الصورة واما على مبنى القائل بان المخصص سواء كان منفصلا اومتصلا يوجب اعدام الظهور والحجية كما عليه الشيخ قده فلا يبقى فرق بين هذين العلمين فما قال به قده اشكالا على الشيخ يصح على حسب مبناه لا على مبنى - الشيخ قده .

ثم ان الشيخ قده يكون قائلا بان الهيئة لا يمكن تقييدها لانها جزئية لا تقبله فكيف يقول هنا بتقديم اطلاقها فى الدوران مع انه حيث لا يمكن التقييد لا يمكن - الاطلاق .

والجواب عنه هو ان فى الاطلاق والتقييد مبنيين الاول ان يكون النسبة بينهما التضاد والثانى ان يكون النسبة العدم والملكة فحيث انه قده قائل بالاول وهو التحقيق فلا يلزم من محالية ورود ضد على موضوع واحد محالية ضده الآخر مثلا لو امتنع عروض السواد على جسم لعارض فيه لا يكون ذلك سبباً لمحالية عروض البياض عند عدمه فله قده ان يقول اذا لم يكن التقييد ممكناً لاشكال جزئية الهيئة يمكن القول بالاطلاق لعدم محالية ذلك .

ثم ان المانع عن اثبات القيد للهيئة اما يكون ثبوتيا او يكون اثباتياً فعلى الاول لو كان قيد فى مقام ولا ندرى أنه هل يرجع الى المادة او الهيئة يجب ان يرجع الى - المادة اذا كان رجوعه الى الثانية اى الهيئة محالا من باب جزئيتها فيكون اطلاقها لغواً ايضاً واما اذا كان المانع منه اثباتيا مثل قصد القربة فى العبادات فانه حيث يمكن ان يظهر القيد بدال آخر ولو لم يمكن فى خطاب واحد فلو صار التقيد محالا من جهة لا يضر بالاطلاق من حيث الذات .

ثم على فرض عدم امكان التمسك باحد الاطلاقين فتصل النوبة الى الشك ففى الشبهة البدوية يرجع الى الشبهة فى اصل التكليف والاصل يقتضى البرائة عنه مضافاً الى استصحاب عدم الاناطة الذى كان قبل ذلك بان يقال لم يكن الاناطة متحققة قبل فلم يكن

التكليف والآن نشك فيها فلم تكن ايضا واما فى مورد العلم الاجمالى بان القيد اما يرجع الى المادة اوالى الهيئة فايضاً يكون مقتضى الاصل البرائة لانه يكون من دوران الامر بين الاقل والاكثر لان التكليف بالقيد والمقيد هو المتيقن مثل التكليف بالحج مع وجود الاستطاعة و اما التكليف بدون و جود القيد فمشكوك فيه فتجرى البرائة بالنسبة اليه فلا يجب الحج بدون الاستطاعة .

الفصل الثالث فى الواجب النفسى و الغيرى

هذا احد التقسيمات ايضاً للواجب فنقول قد عرفوا الواجب النفسى بان يكون التكليف به لنفسه والواجب الغيرى بما يكون وجوبه لغيره والاشكال عليه هو انه لو كان معنى الغيرى ماذكر لايكاد يوجد واجب نفسى اصلا لان الواجبات طراً تكون واجبة لمصالح فى متعلقها فان الصلوة مثلا واجبة لمصلحة كونها المعراج للمؤمن .

واجاب شيخنا النائينى قده عن ذلك بان الواجب هو الذى يكون تحت الاختيار ولا وجوب بالنسبة الى مالا يكون تحته و المصالح لايكون تحت اختيار العبيد حتى يكون هو النفسى وغيره الغيرى بل يكون ما تحت الاختيار كجعل البذر فى الارض بالاختيار و حصول الثمرة لامحالة .

وفيه ان العمل وان لم يكن علة تامة لحصول المصلحة ولكن يكون معداً لذلك وكفى له ان يكون غيرياً .

ولكن لا كلام فى هذه الجهات فى مقامنا بل الصحيح هو ان يرجع البحث الى ثمرة فقهية وهى تكون فى صورة البحث عن ان هذا الواجب هل يكون مقدمة للغير فلا يجب الا بوجوبه فمادام لم يحصل العلم بوجوبه لايكون هذا واجبا اويكون الامر به بنفسه ولا ربط له بالغير فيجب الاتيان به فالواجب النفسى هو الذى لاينشأ وجوبه من الغير والغيرى بالعكس فما عن المحقق الخراسانى قده من ان النفسى مايكون حسنه ذاتياً والغيرى مايكون حسنه غيرذاتى ممنوع لعدم رجوعه الى ثمرة فقهية .

ثم على فرض الشك فى واجب انه نفسى اوغيرى يجب ملاحظة ان المغايرة بين النفسى والغيرى بالتباين اوالاقل والاكثر والحق انه من قبيل الثانى ويكون لهما اشتراك فى اصل البعث وللغيرى زيادة وهى ان يكون بعثه ناشيا من بعث آخر بخلاف النفسى فأن البعث اليه يكون لمصلحة فى نفسه لامن مصلحة فى غيره .

وعليهذا يمكن ان يجرى مقدمات الاطلاق فى مقام الشك بان يقال اصل البعث معلوم و المولى كان بصدد البيان فحيث لم يبين خصوصية نشوه من الغير نعلم عدم دخالته فيه والا لاخل بالغرض و كذلك يمكن جريان البرائة بالنسبة الى التكليف الزائد واستصحاب عدم ارتباط هذا بغيره كما انه قبل وجوده كان كذلك ،

ولكن الشيخ الانصارى قده اشكل على الاطلاق بانه غير ممكن لان التقييد غير ممكن فحيث لاتقييد فلا اطلاق اما عدم امكان التقييد فلما مر منه قده فى الواجب المشروط من ان الهيئة حيث تكون جزئية و شخصية لايمكن تقييدها بشيء .

وقد اجاب المحقق الخراسانى قده بان الذى يكون قابلا للتقييد يكون مفهوم البعث لامصداقه والمفهوم لايابى عن الاطلاق والتقييد و هذا يكون على حسب مبناه فى المعانى الحرفية من انه لافرق له مع الاسماء الامن حيث الاستعمال .

ولكن الجواب الصحيح هو ان الهيئة غير جزئية بل تكون تابعة للطرفين فى الكلية والجزئية وان كان مسلكنا فيها غير مسلكه قده فلااشكال فى اخذ الاطلاق منها عند الدوران بينه وبين التقييد هذا اولا .

وثانياً ان الاطلاق الافرادى لو كان جزئياً يكون له المانع على فرضه قده واما الاحوالى فلااشكال فيه فان الجزئى ايضاً له احوال فاذا وجد البعث يمكن ان يوجد مع حالة وهى الاناطة بالغير وبدونها وهو عدم الاناطة به فبمقدمات الاطلاق يلقى القيد ويقال فى المقام ان الخطاب نفسى لاغيرى .

وثالثا ان الاطلاق المقامى ايضا يجرى لان من شرائطه هو ان يكون المولى بصدد البيان ويكون القيد مغفولا لانه لو لم يكن مغفولا يمكن ان يتكل المولى على وضوحه

عندالعقل فلم يبينه فلايمكن اخذالاطلاق والمقام حيث يكون قيدالغيرية من المغفول فيمكن ان يؤخذ الاطلاق المقامى ايضا لينتج نفسية الخطاب .

فتحصل انه يكون فى المقام الاطلاق الافرادى والاحوالى والمقامى كله دليلا على النفسية وماعن المحقق الخراسانى قده من ان البعث مفهوم الطلب لاوجه له بل البعث هو ربط بعثى بين المادة والذات .

ثم انه على فرض عدم الاطلاق تصل النوبة الى الاصل فى المقام فقال قده فى الكفاية واما اذا لم يكن (اى الاطلاق) فلابد من الاتيان به (اى بالمكلف به) فيما اذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطاً له فعلياً للعلم بوجوبه فعلا وان لم يعلم جهة وجوبه من كونها مقدمية او نفسية والافلا لصيرورة الشك فيه بدوياً كما لايخفى هذا .

ولكن للشك صور الصورة الاولى ان يكون العلم الاجمالى بوجوب الطهارة مثلا بالنسبة الى الصلوة اما نفسيا او مقدمياً فلو كان مقدمياً ايضاً يكون مايتوقف عليه وجوبه حاصلا وهو وجوب ذى المقدمة ولا شبهة فى وجوب الاتيان بالطهارة مثلا ولكن ارتباطها بالصلوة غير معلوم فالاصل عدمه فينتج ان الطهارة سواء كانت قبلها او بعدها يجب الاتيان بها ويصح الامتثال .

ان قلت هذا ينافى العلم الاجمالى بوجوبها اما نفسية او غيرية لانها على فرض غيرية وجوبها يجب ان تكون قبلا .

قلت يكون المقدمية واسطة فى التنجيز وهذا غير عزيز فى الاصول فان الكأسين النجسين اذا علمنا بطهارة احدهما اجمالا يستصحب النجاسة فى كليهما مع انه مخالف للعلم بطهارة احدهما فلااشكال فى تفكيك الاثار .

الصورة الثانية هى احتمال وجوب ذى المقدمة فعليا مع العلم الاجمالى بانه على فرض كونه فعلياً تكون المقدمة ايضاً واجبة بالوجوب النفسى او الغيرى والحق (١) فى

---

(١) بل الحق البرائة لان اصالة البرائة عن ذى المقدمة توجب سقوط وجوبها المقدمى ووجوبها النفسى يصير مشكوكا بالشك البدوى وفرض وجود ذى المقدمة يوجب فرض وجود ←

هذه الصورة الاحتياط ولم يذكره المحقق الخراسانى قده خلافا لمن قال بالبرائة لان المقام يكون من الاقل و الاكثر فبواسطة عدم وجوب الاكثر الذى هو الصلوة مع الطهارة مثلا لايكون لنا رفع اليد عما هو محتمل الارتباط بها فان الاجزاء الصلوتية ايضا اذا شك فى جزء انه منها ام لا تجرى البرائة بالنسبة الى الاكثر واشكال ان الارتباط يمنع عن ذلك قد مر جوابه بان البيان تم على الاقل ولا نكون بصدد حفظ اغراض الموالى فللعمل ترك من قبل الاقل وهو منهى عنه و ترك من قبل الاكثر وهو مبرء عنه فكما ان الاقل مقدمة للاكثر ويجب الاحتياط فيه فكذلك فى المقام تكون المقدمة واجبة ولو لم يكن ذو المقدمة واجباً .

الصورة الثالثة هى ان نعلم بوجوب المقدمة على فرض كون ذيها واجباً اما بوجوب نفسى للمقدمة اوغيرى ولكن نقطع بعدم وجوب ذى المقدمة وهنا لااشكال فى جريان البرائة لان الشبهة (١) بالنسبة الى الوجوب النفسى بدوية يجرى اصل البرائة بالنسبة اليها بعد احراز عدم وجوبها مقدمياً للعلم بعدم وجوب ذيها

ثم فى المقام قد نبه صاحب الكفاية بتذنيبين احدهما فى ان الثواب والعقاب هل

← الوجوب ليترتب عليه الاثر واما تشبيه المقام بالاقل والاكثر الارتباطى ايضا لاوجه له لان وجوب الاقل مثل اجزاء الصلوة مثلا لايكون ناشيا عن و جوب الاكثر فلذا يمكن القول بالبرائة عن الزائد لعدم البيان عليه وفى المقام يكون وجوب المقدمة ناشيا عن و جوب ذيها وهو مشكوك و ما نقول هو مبناه فى ذلك الباب فلعله وقع سهو فى البيان او يكون بيانه هذا على بعض المسالك.

(١) ليت شعرى كيف لايفيده مدظله فرض وجوب ذى المقدمة فى المقام كما افاده فى السابق فى القول بوجوب المقدمة فان العلم بعدم وجوب ذى المقدمة سواء كان وجدانيا كما فى المقام اوتعبدياً كما فى الصورة الثانية لو لم يصر موجباً لانحلال العلم الاجمالى ففى المقامين يجب ان يقال به و الحق ما قدمناه من جريان البرائة و لا فرق فى الصورتين فان الاصل الجارى فى الصورة السابقة يكون اثره مثل القطع من هذه الجهة .

يكونان على امتثال المقدمة وتركها امالاوقد توهم ان الاختلاف فى المقام متوقف على الاختلاف فى ان الثواب و العقاب هل يكونان بتفضل من الله تعالى على العباد او استحقاقهم بعدالعمل لذلك كالاجير الذى يطلب الاجرة بعد العمل لاستحقاقه لها لاحترام عمله فان كان بالتفضل فلا اشكال فى ترتبهما على ترك المقدمة وفعلها لانه لا مانع من التفضل بالنسبة اليهما ولولم يكن الملاك والمصلحة الالذى المقدمة فى الواقع وان كان بالاستحقاق فحيث لايكون فيها الاستحقاق بنفسها و يمكن ان يكون لها - الثواب بالنسبة الى قصد ذيها صار محل الكلام من جهة انها يكون لها ثواب لانها فى - دهليز العمل ويكون عندالعرف من الشروع فيه اولم يكن لها ثواب من جهة ان العمل مالم يقع لايكون لهذه المقدمة مصلحة وهكذا العقاب ولكن التحقيق عدم ربط البحث فى الثواب والعقاب فى المقدمة بكون الثواب والعقاب تفضلا او على نحو الاستحقاق و ان كان الحق عندنا هو ان العقاب والثواب لايكونان بالاستحقاق فان الانسان وجوده وشؤن وجوده يكون من خالقه تعالى و معطى وجوده ولايكون لهشى عاصلا لان القدرة على العمل ايضاً تكون من من من على الناس كلهم وعلى ساير الموجودات فكيف يقاس المقام بمقام فعل الاجير للمستأجر واستحقاقه الاجر به نعم يحدث للعبد استعداد حين العمل للتفضل عليه فمن يعمل حسنة يستعد لان يدخل مرتبة من الجنان ومن يكسب خطيئة يستعد لان يدخل النار ليذهب عنه دنس المعاصى فعذابه وثوابه كلاهما فضل منه تعالى .

فالنزاع بين القائلين بان ذلك بالاستحقاق او بالتفضل لفظى لان المراد بالاستحقاق ان كان هو الاستعداد فهو يكون بنحوما عنيناه من التفضل بواسطة الاستعداد لذلك و جعل النفس فى مقابل اشراق شمس الحقيقة (١) ورفع ظلمتها به والحاصل الاستعداد

---

(١) اقول ولايخفى ان هذا بحث كلامى غير مربوط بالاصول ولاالفقه ضرورة ان وجود الثواب والعقاب لعمل لايكون له ثمرة فقهية بل ماهو المهم اثبات الوجوب وعدمه فى هذا المقام ووجوب الثواب والعقاب تابع لمتابعة التكليف ومخالفته فان ثبت الوجوب من ناحية ←

للتفضل لا كلام فيه واما الاستحقاق بنحو ما يستحقه الاجير للناس فلا يكون اصلا وعلى اى تقدير لا ربط لما ذكر بالقول بوجود الثواب للمقدمة و عدمه بل يجب ملاحظة امر آخر للقول به وعدمه .

فنقول لا شبهة في المقام في انه لا يكون الكلام في الثواب الذى يكون من جهة الانقياد في صورة الاتيان بالمقدمة لو لم تصل الى ذيها وهكذا الكلام من جهة التجرى بتركها لو كان له عقاب والكلام كله في الثواب على ذات المقدمة والحق انها لو كانت موصلة الى الواقع يكون ثواب الواقع منبسطاً على كل ماله دخل في امتثال العمل و يكون المدح على الجميع واما اذا لم تكن موصلة الى الواقع فلا يكون له ثواب الاثواب الانقياد وهكذا لو تركها يكون عقاب الواقع على الواقع وبمقدار مصلحته يذم التارك للمقدمة ايضاً ومدح العرف لمن اتى بالمقدمة في صورة عدم الايصال الى الواقع يكون من جهة ثواب الانقياد لا الواقع واما اصل الثواب فيكون بالتفضل بالمعنى الذي قدمناه وهكذا التوبة عن الاعمال السيئة وترك الواجبات تكون ايضاً موجبة لتفضله تعالى وعفوه .

ومعنى التوبة (١) هو الندم عن القبيح مع الجرى العملى كاتيان الصلوات -

---

← وجوب ذيها لا عقاب الاعلى ذلك لا المقدمة الا ان يثبت بدليل خارج المحبوبية في ذاتها ايضاً كما في الطهارات الثلاث.

(١) اقول ان التوبة يكون اقل مراتبها هو الندم عن الذنب والعزم على فعل المأمور به ان كان واجباً وعلى تركه ان كان حراماً وبعده لو فعل الحرام او ترك الواجب يكون نقضاً لها لانها لم تتحقق ويدل على ماذكر قول السجاد عليه السلام روحى له الفداء في مناجاة التائبين الهى ان كان الندم من الذنب توبة فانى وعزتك من النادمين فانه عليه السلام فرض ان الندامة هى التوبة وجعل نفسه الشريفة متصفة بالندم وفى الروايات كفى بالتوبة الندم وايضاً الشاهد على عدم تمامية ما ذكره مدظله هو ان التوبة في التروك لا تحتاج الى شىء ازيد من العزم على الترك واما القضاء والاعادة فهما يكونان بدليل آخر ومن متمماتها فيما يحتاج ←

الماضية الفائتة فمادام لم يكن جرى عملى لايمكن ان يقال حصلت التوبة بل هى نفس الجرى والا فالالتزام بالاحكام بان يلتزم بوجوب شىء اواستحبابه لايكون واجباً على العباد والحاصل لايخفى ان جعل الثواب على الاعمال الصالحة والعقاب على الاعمال القبيحة يكون لطفاً فى اللطف الذى يكون هو اصل التكليف ولكن لايكون جزافياً بل يكون لحصول استعداد فى المكلف كمامر .

فاذاعرفت ذلك فنقول اتيان المقدمة لابقصد التوصل الى ذيها لايتخذ منه عنوان اطاعة ولا انقياد فلا ثواب ولا عقاب فى هذه الصورة واما مع قصد التوصل الى ذى المقدمة فقال شيخنا العراقى قده وهو الحق يرى المكلف حين اتيانه بالمقدمة كانه يمتثل امر ذى المقدمة ويمدحه العقلاء كذلك فان وصل الى المطلوب بهذه المقدمة فهو والا فيكون له ثواب الانقياد وكذلك ترك مايوجب عدم القدرة على اتيان ذى المقدمة فى وقتها يحسب بنظر العقلاء قبيحاً .

واشكل عليه بان الايصال الذى يكون موجباً لترتب الثواب يجب ان يكون متقدماً حتى تحصل المصلحة وهو متأخر فى الوجود عن وجود المقدمة فاجاب عنه قده بان المقدمة هى ذات الموصل لاقصد الايصال ولكن امر المقدمة خال عن الثواب بنفسه واما العقاب فهو مترتب اذا التفت الى انه يصل الى ترك ذى المقدمة (١) واما المحقق -

---

← الى العمل بعد الندم اذا كان فى وقت عدم حضور الموت فمن تاب قبل حضوره و لم يقدر على اتيان ماقضى عنه مات تائباً فى ماكان من حقوق الله تعالى لاحقوق الناس واما التوبة عند حضور الموت فهى قد دل الدليل على عدم كفايتها بقوله تعالى و ليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت وقوله تعالى فى حق الفرعون عند الغرق الان و قد عصيت قبل فا لتوبة فى حين كون الانسان يرى نفسه فى عالم الاخرة لاتفيد واما قبله فتكون هى الندامة .

(١) ولايخفى انه لو كان للمتجرى عقاب يكون هذا من مصاديقه وان لم يكن الا القبح العقلى فلاعقاب .

الخراساني قده ففصل في المقام وقال بان الثواب غير مترتب لان اتيان المقدمة لا يكون علة تامة للوصول الى ذيها بل هو مقتض واما ترك المقدمة فيكون علة تامة لعدم الوصول الى ذيها فالعقاب يكون على الترك ولا يكون الثواب على الفعل وفيه ان الترك اذا لم يكن بداعي ترك ذي المقدمة بل بداع شهواني آخر لا منقصة فيه بل المنقصة في ترك الواجب فمن اهرق الماء بقصد التبريد مثلا لا يكون عاصياً بذلك بل يكون عاصياً من جهة تركه الوضوء ففي صورة الالتفات يكون فاعلا للحرام لانه مقدمة لترك الواجب وهو الوضوء مثلا .

وقد استدل بالروايات على كون الثواب مترتباً على المقدمة ايضاً وفيه ان كل مورد تكون الرواية عليه لذلك نستكشف كون العمل بنفسه تحت مصلحة وهو غير مربوط بالمقام الذي نريد ان نثبت الثواب على المقدمة بعنوان انه كذلك .

ثم في هذا التذنيب اشكال وفي مقام دفعه قال في الكفاية اشكال ودفع اما الاول فهو ان الامر الغيري على فرض عدم الثواب والعقاب في فعله وتركه فكيف حال بعض المقدمات مثل الطهارات الثلاث التي قد دل الدليل على ترتب الثواب عليها بلا شبهة مضافاً بان الامر الغيري يكون توصلياً وهو غير مشروط بقصد القربة مع ان هذه يجب ان تكون بقصد القربة

ولتوضيح الاشكال نقول لا شبهة في ان الطهارات الثلاث عبادة اولا وانه يكفي اتيانها بدعوة الامر الغيري ثانياً وان الاحكام متضادة سواء كان التضاد في الذات مثل الوجوب والحرمة او لا مثل الحرمة والكراهة او الاستحباب والوجوب على حسب مبنى القوم ثالثاً ورابعاً يقال بان ما لا يكون التضاد في ذاته يندك المرتبة الضعيفة في القوية مثل اندكاك الاستحباب في الوجوب بذهاب حده وبقاء ملاكه فيشتد الملاكان

ولا يخفى بعد ذلك ان الالتزام بكون الثلاث مستحباً نفسياً ينتقض بالتيمم لانه لا يدل الدليل على استحبابه كذلك وان الامر الغيري توصلي لا تعبدي فعليه هذا كيف تقصد الثلاث فان كان بدعوة الامر النفسي فالتيمم لا يكون له الامر كذلك مضافاً الى

انه قلنا يكفي اتيانها بدعوة الامر الغيري وان كان بدعوة كليهما قلنا ان الاحكام متضادة فان النفسي و الغيري ضدان وان كان بدعوة الامر الغيري فقط فهو توصلي لا تعبدي والفرض في المقام تعبدية الطهارات مضافاً بانه في صورة قصد كليهما يلزم - اشكال آخر وهو انه قلتم باندكاك المرتبة الضعيفة في القوية فان الغيري يجب ان يندك في النفسي بحده فلا يمكن ان يقصد فكيف المحيص عن هذا الاشكال العويص

لا يقال يصلح اشكال التوصلية بان يقال ان الاتيان بدعوة الامر الغيري مع وجود الثواب له يكشف عن عباديته لانا نقول هذا دور وخلف اما الدور فلان العبادية متوقفة على الغير والغير متوقف على مقدمة هي عبادية مع قطع النظر عنه واما الخلف فلان - الفرض هو ان هذه المقدمة عبادة مع قطع النظر عن الغير فان كان استفادة ذلك من الغير يصير خلاف الفرض الاول هذا بيان الاشكال .

واما الجواب فالصحيح عندنا هو ان الاندكاك في النفسي والغيري صحيح فان قصد الامر النفسي فقط يكفي لصيرورته مقدمة والصلوة محتاجة الى الطهور وهذا العمل بهذا النحو طهور يؤتى به بقصد الغاية .

ثم ان هنا كلاماً عن شيخنا النائيني قده وهو انه اذا كان الاحكام من سنخ واحد نفسياً او غيرياً يمكن القول باندكاك العنوانين مثل وجوب نفسي مع استحباب نفسي فان اندكاك مصلحة الاستحباب في مصلحة الوجوب لا اشكال فيه من جهة كونهما نفسيين واما اذا كان من سنخين لا يمكن الاندكاك كما في الواجب النفسي و الغيري فان الوجوب النفسي لا يندك فيه الوجوب الغيري والاستحباب ايضا كذلك لعدم كونهما من سنخ واحد .

وقرب مطلبه في المقام بان صلوة الليل مثلا نافلة من حيث ذاتها ومستحبة فاذا تعلق بها النذر تكون مع امرها الاستحبابي موضوعة لامر الوفاء بالنذر فتكون الصلوة المأمورة بها بالامر الاستحبابي موضوعة للامر التوصلي وهو الامر بالوفاء وهنا لا يكاد يندك احدهما في الآخر لان الامر الاستحبابي يكون في رتبة الموضوع للامر التوصلي

الوجوبي والموضوع لايندك في الحكم ففي المقام ايضاً كذلك فانه لايمكن ان يندك الامر النفسي بالوضوء في الامر الغيري بالصلوة لان ماهو مقدمة لها هو الوضوء الذي يكون عبادة بواسطة الامر به ولايكاد يمكن ان يكون عباديته من ناحية الامر بالصلوة كما مر لان لازمه الدور وهذا يكون مثل الامر باتيان العبادي مع قصد الدعوة فان الامر مادام لم يكن على العمل مثل الصلوة لايمكن اتيانه بقصده فتعلق الامر يكون محققا للموضوع .

وفيه ان الارادة لها مراتب سواء قلنا بانها من افعال النفس او صفاته على اختلافهم فيها في محل البحث عنها فعلى القول بان الاحكام هي الارادات المبرزة فنقول اذا كان في النفس شيء وهو اصل الارادة من جهة محبوبية العمل في نفسه فان كان يرضى المريد بتركه ايضا بمعنى انه لايعاقب عليه فهي المعبر عنها بالاستحباب فاذا اشتدت تلك الارادة لعدم الرضا بترك المراد على اي حال يكون الاشتداد ايضا من نفس الارادة اي زيادة الارادة على الارادة ايضاً ارادة كما ان زيادة الخط الطويل على القصير ايضاً خط فالارادة في حركتها الجوهرية ذاتها منحفظة وانما الاختلاف بالمراتب فعليه هذا لااشكال في الاشتداد حتى في الطوليتين لان الارادة في نفس صلوة الليل ضعيفة وبالنذر تشتد وتصل الى حد الوجوب .

فيمكن ان يقال في المستحب النفسي مثل الوضوء انه يكون بداعي الغير واجباً فيمكن ان يراد اتيانه بداعي الغير ايضاً لاختلاف المراتب وبداعي نفسه مستحب للمصلحة فيه بالمرتبة الضعيفة و اما على فرض كون الاحكام مجعولة و عدم كونها الارادات المبرزة فاما ان يكون المبنى في المقولات الاعتبارية ايضاً الاشتداد في الجوهر فايضاً لااشكال في ان يكون اعتبار الاستحباب مندكاً في اعتبار آخر وهو اعتبار الوجوب من الغير .

نعم على فرض عدم قبول الاشتداد في الاعتباريات يكون الاشكال وارداً ولا فرق في ذلك بين الامر النفسي والغيري فكما ان الاجير بالصلوة يأتي بالصلوة لله تعالى

بداعي الدرهم وهو يكون داعياً له نحو الصلوة لله تعالى فكذلك في المقام تكون الصلوة داعية للمكلف على اتيان الوضوء لله تعالى فلافرق بينهما كما انه ربما يأتي بداعي الجنة والخوف من النار بل اكثر العباد يكون اعمالهم على نحو الداعي على الداعي.

ولكن بعد في الذهن شيء وهو ان الارتكاز في الطهارات على خلاف ذلك لان الناس كلهم يريدون الوضوء للصلوة ولا يريدون الوضوء مع ملاحظة امره لها بل يريدونه لها بدون قصد امره فالصحيح ان يخدش في بعض ما هو المتسالم وهو انه لا نحتاج الى ان تصير المقدمة عبادية من قبل الامر بذيها بل بعد فرض كون الطهارات عبادة يكفي لمقدميتها ومقوم عبادية العبادة هو القصد بكونها عن امر الله تعالى فعلى مامر من القول بان المقدمة اذا كان اتيانها بقصد التوصل الى ذيها يترتب عليه الثواب لا تحتاج الى شيء آخر غير هذا القصد ولكن عباديتها حصلت من ناحية الامر بذى المقدمة كما ان القدرة على اتيان المأمور به تأتي من ناحية الامر بمعنى انه اذا كان شيء واجباً عند الله ولا نعلمه لا نقدر على اتيانه فاذا علمناه بواسطة اعلامه تعالى يصير هذا العلم بالتكليف موجباً للقدرة على اتيانه من هذه الجهة.

ولا يجيء الدور بان يقال عباديتها تتوقف على الامر بها من ناحية ذى المقدمة و هو يتوقف على كونها عبادة قبله بل يكفي ان يكون معه مثل القدرة واما عنوان مقدميتها فيكون العمل موجباً له فأنه اذا قدمها المكلف تصير مقدمة فعباديتها بقصد التوصل و مقدميتها بتقديمها عملا على ذى المقدمة فلا اشكال.

ويمكن ان يقرب بوجه آخر فراراً عن الاشكال وهو ان يقال لا نحتاج الى قصد التوصل ايضاً بل الامر بذى المقدمة حيث ينحل الى الاجزاء كذلك ينحل الى الشرائط لان الغرض يكون على هذا النحو فيأتي المكلف بالشرط كما يأتي بالجزء عبادة فبأنحلال الامر اليه تصير المقدمة عبادة وفي الرتبة الثانية يأتي المكلف بها فذاتها العبادة ومايكون كذلك ولو بواسطة امر ذى المقدمة لا يرد فيه اشكال الدور ولا غيره كما في قصد الدعوة فان قصد الامر متاخر عن الامر ومع ذلك يمكن ان يكون البعض منه الذى

انحل على الاجزاء موجباً لايجاد الموضوع له بعد صيرورته ذاامر بالانحلال فيمكن ان يقال صل بقصد امرها و كمافى الاخبار مع الواسطة بالنسبة الى تصديق العادل كما مرفى محله ففى المقام بحصة من الامر تصير عبادة (١) فياتى المكلف بها بداعى امر البقية .

وقداجاب شيخنا النائينى قده عن الاشكال بانه لاوجه لانحصار منشأية الطهارات الثلاث بقصد الامر الغيرى اوالنفسى المتعلق بذواتها بل هنا امر ثالث وهو الموجب لكونها عبادة وبيانه ان الامر النفسى المتعلق بالصلوة مثلا كما ان له تعلقا باجزائها وهوموجب لعباديتها فكذلك له تعلق بالشرائط فلها ايضاً حصة من الامر النفسى وهو الموجب لعباديتها فما هو الموجب لعبادية الاجزاء و الشرائط امر واحد منبسط على الجميع .

وقدالتزم قده فى المقام باجتماع الامر النفسى الوجوبى والامر النفسى الاستحبابى و الامر الغيرى الوجوبى و قال باندكاك الامرين النفسيين الوجوبى والاستحبابى وليس الامر الغيرى مزاحماً للامر الاستحبابى لاختلافهما فى الرتبة حيث ان الامر الاستحبابى يتعلق بذات الطهارات الثلاث و الامر الغيرى متعلق بمايوتى به بقصد الامر النفسى فليس كل منهما متعلقا بما تعلق به الاخر ليتوجه المحذور بل الامر الغيرى فى طول الامر النفسى .

ويردعليه (قده) ان الامر النفسى لايمكن ان ينبسط على الشرائط لانه لابدله

---

(١) إقول هذا الوجه متين من جهة وهوان الشرط مثل الجزء ينحل امرذى المقدمة اليه فكما ياتى الانسان بتكبيرة الاحرام يأتى بالوضوء للامر به من ذى المقدمة و لكن هذا لايكون وجهالامكان اتيان هذا الجزء بداعى امر البقية فكما انه لايلزم ان يأتى المكلف بتكبيرة الاحرام بقصد امر القرائة كذلك فى المقدمة لايلزم قصد الاجزاء.

ومقدمية المقدمة لاتكون من العناوين القصدية حتى تصحح بذلك بل اذا كانت متقدمة بالزمان فى العمل بعد اعتبار الشارع يكفى ان تكون مقدمة شرعية.

من ان يكون لملاك نفسي ولا يكون بالجزاف وهو لا يتصور في المقدمة لان ما هو المطلوب في الامر على الشرائط هو التقيد لا منشأه وهو ذات القيد مع ان الطولية في الامر الغيري بالاضافة الى الاستحباب النفسي لا تفيد لرفع الاشكال لان الامر النفسي بانبساطه على ذوات الاجزاء والشرائط يوجب لا محالة ان تكون الذوات متعلقة للامر الغيري الذي يكون من الامر على الشرط ايضاً فلا محيص الا عن اجتماعهما .

فلا يفيد الطولية التي ادعاها قده في رفع الاشكال مع ان الارتكاز على اتيان العمل مثل الصلوة بداعي امرها الغيري لا الامر النفسي فكيف يصح العبادية بهذا النحو .

وقد يجاب عن الاشكال بوجهين آخرين كما ذكرهما في الكفاية ايضا وقبل الورود فيهما يجب التوجه الي مقدمة وهو ان الاشكال في الطهارات الثلاث يكون من جهتين حسب اختلاف المبنى فعلى مبنى صاحب الكفاية من ان الامر الغيري لا يترتب على امتثاله ثواب وبه لا يتحقق العبادية مع ان الارتكاز على الاتيان بداعي الامر الغيري وهو لا يكون الا توصلياً لا يوجب القرب وما هو المقدمة لابد ان يكون عبادة فهذا جهة من الاشكال والجهة الاخرى هي على مبنى من يقول بترتب الثواب على امتثال الامر الغيري وتحقق العبادية به ايضاً وعليه يتوجه الاشكال من جهة لزوم الدور .

اذا عرفت ذلك فالوجه الاول لدفع الاشكال هو ان اعتبار التقرب في الطهارات الثلاث ليس لاجل عباديتها وامرها بل من جهة اخرى خارجية وهي الجهل بعناوينها التي بها صارت مقدمة للصلوة مثلا وحيث ان تلك العناوين قصدية ولا تتحصل في الخارج من دون القصد ولم تكن معلومة بالتفصيل و امتثال الامر يتوقف على اتيان المأمور به بعنوانه نحتاج الى قصد الامر الغيري للاشارة الى العناوين المجهولة لان الامر لا يدعوا الا الى متعلقه فقصد الامر الغيري يكون من جهة طريقيته الى قصد عنوان المأمور به لا لاعتباره في ذاته ليتوجه الاشكال بانه ليس عبادياً ومدار الاشكال على هذا الوجه لا ما ذكرنا .

والجواب عنه ان القصد الى تلك العناوين يمكن ان يكون من باب قصد الامر

بنحو التوصيف يعنى يكون اتيان المكلف للحركات الفعلية مع اتصافها بانها مأمورة بها من ناحية الشرع لا بنحو كون الامر غاية للامتثال مع انه يمكن قصدها اجمالا بعنوان المقدمة لان عنوانها طار على تلك العناوين الخاصة ايضاً فيشار به اليها على انه لا يندفع محذور الدور بهذا الوجه لان قصد الامر الغيرى بنحو الغائية لا يتحقق الا بقصد عنوان المتعلق فكيف يمكن تحقق قصد العنوان المزبور من طريق قصد الامر بنحو الغاية.

الوجه الثانى ان اعتبار قصد التقرب فى الطهارات لاجل ان الغرض من غاياتها لا يتحقق الا بهذا الوجه لا لاقتضاء الامر الغيرى ذالك بنفسه لينافى توصليته والجواب عنه هو أن التقرب المعتبر فى الطهارات ان كان هو التقرب بامرها الغيرى فيعود محذور الدور فأن الغرض من الواجب النفسى كيف يتوقف على حصول المقدمة المقصود بها الامر مع تولد الامر من نفس هذا التوقف لا فى مرتبة سابقة عليه فتحصل ان اشكال الدور والاشكال فى عبادية الاوامر الغيرية لا يرتفع بهذا المقال بل الحق ما قدمناه.

التذنيب الثانى فى انه على فرض القول بان الطهارات الثلاث عبادة ذاتا لا تحتاج الى قصد التوصل الى غاياتها بل الامر بها يتمثل بالاتيان بها نفسها لمحبوبيتها الذاتية واما على فرض القول بأن عباديتها متوقفة على قصد امرها الغيري فلا بد من قصد التوصل الى الغير وفى الحقيقة يكون هذا النحو من القصد موجباً لوقوع المقدمة عبادة وهذا هو الوجه فى اعتبار قصد التوصل على هذا المبنى لا ما توهم من أن عنوان المقدمية لا يتحصل الا بقصد هذا العنوان وهذا لا يحصل الا من جهة قصد التوصل الى ذى المقدمة ضرورة ان ما يتوقف عليه الواجب هو ذات المقدمة لا عنوان المقدمية بل عنوانها يكون علة لوجوبها اى لانها مقدمة تكون واجبة فما هو المقدمة ذات الوضوء من الغسلتين والمسحتين لا العنوان الانتزاعى.

الامر الرابع في الكفاية(١)

في الاقوال في وجوب المقدمة

قداختلف الاقوال فيهاعلى تقدير القول بالملازمة بين المقدمة وذيها بانه هل الواجب مطلق المقدمة اوالتى اريد اتيان ذيها والتوصل اليه اوان الواجب خصوص الموصلة منها بمعنى ان التى يترتب عليها ذوالمقدمة خارجاً تكون واجبة لاغير فقال المحقق الخراسانى قده فى الكفاية بان اطلاق المقدمة وتقييدها يكون تابعاً لذى المقدمة فان كان مشروطاً فمشروطة وان كان مطلقاً فمطلقة :

ولكن التحقيق عندنا على ما اخترناه (٢) من ان الحكم فى الواجب المشروط والمعلق فعلى وان الملازمة بين ذات الوجوبين لاطورهما لابد ان نقول بان اطلاق

---

(١) لايخفى ان الامر الثالث فيهاكان فى مقام تقسيمات الواجب وبقى تقسيم له من حيث انه اما اصلى اوتبعى ولم يذكره فى هذا الامر وكان الاولى باسلوب البحث التعرض له وقد تعرض له فى مابعد الامر الرابع فلاتغفل.

(٢) البحث فى ذلك لاثبات امكان انفكاك المقدمة وذى المقدمة فى الاطلاق والاشتراط لا يبتنى على الخلاف فى الواجب المشروط والمطلق فانه يمكن البحث عنه ولو قلنا بان الوجوب فى المشروط غير فعلى بل انشائى كما قال المحقق الخراسانى قده فان نحو وجوب المقدمة ايضا لوقلنا بانه تابع لوجوب ذيها يكون مشروطاً وحكما انشائيا على فرض كون وجوب ذيها كذلك و لو قلنا بفعليته يكون وجوب المقدمة ايضا فعليا ولو لم نقل بالتبعية فيمكن كون و جوبهـا فعلياً مع عدم كـون وجوب ذى المقدمة كذلك فمـا صدر عنه مدظله لانفهمه .

ولا يخفى ان المحقق الخراسانى قده ينكر قول صاحب المعالم لامن باب ان المقدمة تنفك عن ذيها فى طور الوجوب لانه صرح بالتبعية بل من باب انكار الصغرى وان الشرط الذى يكون ارادة ذى المقدمة لايمكن ان يكون شرطا فى مقام الجعل.

المقدمة وتقييدها لايكون تابعاً لذيهافان السريان يكون فى الوجوب فقط فيمكن ان تكون مطلقة ويكون ذوها مشروطاً فيمكن ان يكون الوضوء مثلا واجبامطلقا مع كون الصلوة مشروطة بالدلوك فطور الوجوب لا يسرى اليها و يكون الملازمة بين اصل الحكمين.

و ربما قيل كما عن صاحب المعالم ان المقدمة انما تكون واجبة اذا اراد المكلف الاتيان بذيها و اورد عليه بوجهين الاول ان وجوب المقدمة على القول بالملازمة تابع لوجوب ذيها فى الاطلاق والتقييد و حيث ان وجوب المقدمة وجوب غيرى(١) يترشح من وجوب ذى المقدمة فيستحيل تخلفه عنه ومن الواضح انه يستحيل تقييد وجوب ذى المقدمة بارادته لكونه من قبيل طلب الحاصل(٢) فيستحيل كون وجوب المقدمة منوطا بارادته.

والثانى ان تقييد و جوب المقدمة بارادة ذيها يستلزم تقييد وجوب المقدمة بارادتها لان ارادة ذى المقدمة يستحيل انفكاكها عن ارادة مقدمته فاناطة وجوب المقدمة بارادة ذيها ترجع فى الحقيقة الى تعليق وجوبها على ارادة المكلف بها وقد تقدم استحالة كون وجوب الواجب مشروطاً بارادة المكلف لانه يكون معناه ايها المكلف ان شئت ان تفعل فافعل والا فلا وهذا لايكون معنى الوجوب .

---

(١) لاوجه ولا دخل لملاحظة الترشح فى مقام محالية تقييد الحكم بارادته لوكان محالا .

(٢) اقول لان الواجب اذا لم يكن فعليا لايريده المكلف فلوفرض فعليته لايحتاج الى شرط ويلزم الدور ايضا لان الوجوب متوقف على الارادة والارادة متوقفة على الوجوب نعم فى الواجب المشروط لو قلنا بانه حكم فى مقام الجعل و الانشاء لا دور لان المحبوبية لا تتوقف على ارادة المكلف و بعبارة اخرى لاوجه للاشكال من جهة انانرى بالوجدان امكان ان يكون التكليف بشيء متوقفا على ارادة المكلف كسائر الشروط مثل الموسم فى الحج لكن فى غير التكاليف الالزامية وسيجيء زيادة توضيح لذلك .

والجواب عنه (١) هو ان من الممكن ان لا تكون المقدمة تابعة لذيها اطلاقاً و تقييداً فيمكن ان يكون وجوب الصلوة مطلقاً و وجوب الوضوء مشروطاً بارادة الصلوة فالاناطة تكون بين الارادتين لا الوجوبين حتى يلزم الاشكالان .

والحاصل بيان الاشكال يكون لتسلم ان الوجوب وطوره يترشح على المقدمة فاذا انكرناه لا يبقى الاشكال نعم هذا من الممكن ولكن الاثبات يحتاج الى دليل اى اثبات اطلاق المقدمة مع كون ذيها مشروطاً فلا اشكال على صاحب المعالم الا اثباتا لا ثبوتاً .

هذا كله فى صورة كون الارادة شرطاً للوجوب اى كون ارادة ذى المقدمة شرطاً لوجوبها واذا كانت شرطاً للواجب بمعنى ان صحة الوضوء تتوقف على ارادة الصلوة مثلا فايضاً لا اشكال فى ثبوته انما الكلام فى الاثبات لان السريان يكون بين الوجوبين لا طورهما .

وقد يستدل للاثبات ايضاً بمقدمتين الاولى ان الجهات التعليلية ترجع الى الجهات التقييدية فاذا قيل الخمر حرام لسكره يكون معناه ان المسكر حرام ولا خصوصية لذات الخمر من حيث انه هذا المايع والثانية ان كل قيد فى الموضوع يرجع

---

(١) اقول لو كان البحث كبرويا كان هذا الجواب صحيحا ولكن يكون البحث فى الصغرى وهو ان هذا النحو من الشرط غير ممكن و لو قلنا بعدم تبعية المقدمة لذيها فى الاطلاق والتقييد .

فالصحيح ان يقال لا يكون الكلام فى تقييد وجوب ذيها بالارادة حتى يقال انه محال بل الكلام فى ان يكون ارادة ذى المقدمة فى ظرف الامتثال شرطا لوجوبها والمراد بشرط الوجوب هو ان تطبيق الوجوب المحرز و صيرورة هذا فرداً للطبيعى اى طبيعى المقدمة يحتاج الى ارادة ذيها لا وجوبها الجعلى ضرورة انه قد استفيد من الملازمة فلا كلام فى شرط الوجوب اصلا لا فى المقدمة ولا ذيها فيتعين الكلام فى ان تكون الارادة شرطا للواجب على ما سيجىء من المعنى عند بيان كلام الشيخ قده لا بمعنى ان الصحة متوقفة عليها ام لا .

الى الحكم كما عن شيخنا النائينى (قده) فان القائل اذا قال يجب الحج اذا استطعتم يرجع قوله هذا الى قوله يجب الحج على المستطيع وكذا الماء اذا تغير يرجع الى ان الماء المتغير حكمه كذا .

فاذا عرفت ذلك ففى مقامنا هذا يقال بان الوضوء مثلا واجب للصلوة لانه مقدمة لها لا من حيث ذاته فانه مع قطع النظر عن الصلوة لا يكون مقدمة بل هو وضوء وما هو الواجب يكون المقدمة لا ذات العمل فيرجع الى ان المقدمة واجبة و هذا العنوان لا يتحقق الا عند ارادة ذى المقدمة والا فانه عمل من الاعمال غير مربوط بذى المقدمة فارادة ذى المقدمة تكون من شرائط صحة المقدمة .

وفيه ان الجهات التعليلية فى العقليات يستحيل ان ترجع الى التقييدية لان العلة ما منه المعلول والموضوع يكون هو المحل فان النار لحرارته ينشأ منه الاحراق ولو قلنا فى الشرعيات برجوعها اليها لعدم العلم بالملاك واما القول بان قيد الموضوع يرجع الى الحكم ايضاً فهو ممنوع كما مر مراراً .

مضافاً بانه يشكل الامر فى الاستصحاب فى مثل الشك فى صورة زوال التغيير بنفسه فى الماء الذى صار نجسا بالتغير فى صورة صيرورته جزء الموضوع بأن يصير الموضوع الماء المتغير لان الشك فيه يكون من الشك فى الموضوع ولا يجرى الاصل مع الشك فيه مع انه يقال بجريان الاصل فيه وندعى فى المقام ان المقدمة هى الذات لا بعنوان المقدمية فان الصعود الى السطح يحتاج الى السلم لا بعنوان انه مقدمة بل بعنوان ذاته وهذا الكلام منسوب الى الشيخ الانصارى قده فى التقريرات و لكن كلامه (قده) هو ان قصد التوصل الى ذى المقدمة من شرائط المقدمة لا قصد ايجاد ذى المقدمة

محتملات كلام الشيخ الانصارى (قده)

فى المقدمة فى التقريرات

اقول ولكلامه (قده) احتمالات اربع الاول ان يكون المراد انه شرط وجوبها الثانى ان يكون شرطاً لصحتها فى التعبدى الثالث ان يكون شرطاً لها اى للصحة بمعنى انه شرط للواجب عند مزاحمة الحرام والرابع ان يكون شرطاً للواجب فى جميع - المقدمات توصلياً او تعبدياً .

فان كان مراده الاول (١) فقد مر الاشكال عن شيخنا العراقى فيه واجبنا عنه و حاصله كان لزوم انقلاب الوجوب بالاباحة فى المقدمة وذيها وهو ممنوع لانه محال و حاصل الجواب عدم الاشكال فيه ثبوتاً ولا اثبات له واما ان كان مراده الدخل فى الصحة (٢) ففى التعبدى يكون صحيحاً على حسب مبناه لان الوضوء لا يصير عبادياً الا بقصد - التوصل .

فما عن شيخنا الاستاذ العراقى (قده) من الاشكال عليه بوجهين الاول امكان تصحيح العبادية بطولية الامر الواحد وتبعيضه كما فى قصد الامر فى ساير التعبديات و الثانى ان الوضوء عبادة ذاتية يؤتى بداعى المصلحة الذاتية النفسية مندفع عنه قده لانه خلاف مبناه لان اشكال الدور فى الاول غير مندفع و المصلحة الذاتية غير مقبولة عنده (قده)(٣).

---

(١) قد مر الكلام منا فى ان المراد ليس شرط الوجوب بل شرط الواجب فليرجع اليه.

(٢) اقول المراد منه انه حيث يحتاج التعبدية الى قصد الامر ولا يمكن قصد الامر فى المقدمة الامن ناحية ذيها فيجب قصد ذيها لتؤتى بداعى امره ولا امر لها مستقلا .

(٣) كما هو الحق و عليه المحقق الخراسانى قده لان الخضوع المحض لا يصير العبادة عبادة بل يصير عبادة اذا اتصل حبله الى الله ويوتى لامره تعالى فكون الشى عبادة ذاتاً مثل السجود لا يغنى على ان الكلام فى الاعم منه اى تصحيح عبادية العبادة يكون فى ←

الثالث من محتملات كلام الشيخ قده وهو ان يكون قصد التوصل دخيلا فى ما يكون مقدمته منحصرة فى الحرام مثل الدخول فى الدار الغصبى لانقاذ الغريق بيان ذلك هو ان الشى تارة يكون له مقدمات على البدل فللفاعل ان يختار احدها للوصول اليه و ربما تكون منحصرة مثل المثال الذى مر من انه لا يمكن انقاذ الغريق او المحترق بالنار الا بدخول دار الغير ففى هذه الصورة يجب قصد التوصل الى ذى المقدمة ليصير واجباً بعد ما كان حراماً فانه لو لم يقصد به التوصل الى ذى المقدمة يكون باقياً بحاله من الحرمة فان لم يقصد التوصل و قصد المقدمة بعنوان انها حرام يكون متجرياً فى قصده وان كانت المقدمة لا بد منها لوجوب ذيها والعقل هنا حاكم بان الفرد الذى لا منقصة فيه هو المختار للمقدمية .

واجاب عنه شيخنا العراقى (قده) بان القصد لا يوجب تعدد هذا الشىء الواحد فان هذا الكلام صحيح فى صورة ان يكون لشىء مقدمتان احديهما محرمة و الاخرى محللة فان اختيار الحلال مقدم على اختيار الحرام واما التى لا محالة يجب اتيانها فاى اثر لقصد التوصل فى انقلابها عما هى عليها .

وفيه ان للفرد حالين حال قصد التوصل الى ذى المقدمة وحال عدمه فان لم يقصد التوصل يكون متجرياً وحيث انه خلاف الانقياد يكون حراماً بخلاف صورة قصده له

وقد اجاب شيخنا النائينى (قده) بانه لا ارتباط فى المقام بباب التزاحم مثل الغصب والصلوة حتى يكون عنوان الوجوب والحرمة مجتمعين فى شىء واحد فان الدوران

← الاعم مما يكون ذاته العبادة اولا فلا يصح الكلام فيما ذاته العبادة فضلا عن غيره

واما طولية الامر فايضاً لا وجه لها فى مقامه اى فى بحث التعبدى والتوصلى بان يقال الامر الى الشى يتقطع وينحل حتى على نفسه فاذا ورد الامر بالشىء يكون تعبديا لا توصلياً فيجب ان يوتى بقصد امره فضلا عن المقام اذا كان عبادية العبادة دخيلة فى صيرورتها مقدمة قبل ذيها فليرجع الى كلام المحقق الخراسانى (قده) عند بيان ذلك فى تصوير عبادية الطهارات الثلاث .

هنا يكون بين حرمة المقدمة ووجوب ذيها فاذا كان ملاك ذيها اقوى يقدم عليها ولا ربط لقصد المكلف فى الوجوب والحرمة والجواب عنه ان الكلام يكون فى صورة تسليم كون مقدمة الواجب واجبة لوجوب ذيها بالوجوب الغيرى فحينئذ يجتمع مع - الحرمة النفسية مثلا فى مثل الغصب فى المصداق ويجب العلاج باى وجه كان فيكون - الباب باب التزاحم بين الوجوب النفسى والغيرى ويجب علاجه

واما الاحتمال الرابع لكلام الشيخ قده اعنى قوله ان المقدمات مطلقاً سواء كانت منحصرة اوغيرها عبادية اوغيرها يجب ان تكون بقصد التوصل فهو ان عنوان المقدمية من العناوين التى يجب احرازها ببيان ان الجهات التعليلية ترجع الى الجهات التقييدية فان المقدمة واجبة لمقدميتها لالذاتها والغرض التوصل بذيها بها وحيث ان التوصل غير ممكن قبل الوصول حتى يحرز به عنوان المقدمية يكون قصده دخيلا لانه يكون تحت الاختيار وبه يحصل العنوان .

وفيه مضافاً الى مامر من ان المبنى فاسد لان الجهات التعليلية لاترجع الى الجهات التقييدية يمكن الايصال بواسطة اتيان اسبابه و هو اتيان جميع المقدمات ليصير الوصول حاصلا .

كلام صاحب الفصول فى المقدمة الموصلة

ثم ان صاحب الفصول قده قال فى المقام بان المقدمة التى يمكننا احراز كونها واجبة هى الموصلة بمعنى انه على فرض ترتب ذى المقدمة عليها تكشف مقدميتها والا فلا مثل الصلوة اذا ترتبت على الوضوء تكشف مقدميته لها والافلا على فرض كون الوجوب فيه غيرياً فقط والدليل له على هذا هو ان الجهات التعليلية ترجع الى التقييدية بمعنى انه اذا قيل الوضوء واجب لكونه مقدمة للصلوة يكون الواجب هو الوضوء المقدمى لاغير ولا يحرز مقدميته الا بترتب ذى المقدمة عليه مع ان الحاكم هو العقل والمتيقن من الملازمة بين المقدمة وذيها بحكمه هو الوجوب

فى صورة الايصال لاغيره .

وفيه ان الغرض منها هو التوصل الى ذيها لان المقدمة اما ان تكون مالولاها لم يكن ذوها واما ان يقال انها تكون دخيلة فى الملاك ولايتوقف ذلك على وجود ذى المقدمة و ترتبه عليها فان نصب السلم يكون موجباً للصعود على السطح سواء كان بعنوان المقدمية املا لايقال ان فعلية الوجوب يكون بضميمة الترتب والافهو شأنى لانا نقول ان الايصال علة للفعلية لا انها مقيدة به فالايصال هو علة الجعل فماذكره من ان الجهات التعليلية ترجع الى التقييدية لاوجه له بحسب المبنى كما مر هذا اولا.

وثانياً يلزم الدور فان وجوب المقدمة يتوقف على وجود ذيها و وجود ذيها متوقف عليها ضرورة ان الايصال اذا لم يحصل لم يحصل قيد المقدمة و هو الموصلية فلم يكن عليه الوجوب لعدم قيدها و القيد لا يتاتى الا من قبل حصول ذى المقدمة والفرض ان حصوله متوقف عليها وهذا دور صريح فالمقدمة هى الذات بدون قيد الايصال.

وثالثا يلزم الخلف لان الغرض منها هو الوصول الى ذيها بواسطتها فلو كان حاصلا يكون من تحصيل الحاصل و هو خلاف الفرض.

ورابعاً لايترتب على وجود المقدمة ترتب ذى المقدمة الا اذا كانت من الاسباب التوليدية كألقاء الحطب فى النار و الاحراق بل اذا اجتمعت المقدمات الداخلية والخارجية يوجد ذوها .

وخامساً ان ظرف الوصول يكون ظرف سقوط الامر فكيف يتصور الوجوب بعد ذلك.

لايقال انا اذا لاحظنا المقدمة مع ذيها وان وجوبها غيرى فاما ان يكون وجوبها مقيداً بحصول ذيها اومطلقا بحيث لولم يترتب عليها ايضاً تكون واجبة واللازم منه هو ان يكون الوجوب نفسياً لاغيرياً والفرض انه غيرى اويكون مهملا وهذا محال

فيبقى ان نختار الاول ونقول بوجوب الموصلة فقط.

لانا نقول لناشق رابع وهوان يكون وجوبها فى ظرف توأمية الغير معها (١) على نحو القضية الحينية بان يكون مطلوب المولى هو الاجزاء و المقدمات على ترتيب خاص كما فى اجزاء نفس العمل مثل الصلوة.

لا يقال ما ذكرتم فى القضية الحينية لايناسب مع اضطرارية الارادة لانها لاتكون تحت الاختيار حتى يكون ضم احد الاجزاء بالاخر فى حين كونه توأماً مأمورا به لان مالا اختيار فيه لايكون تحت الامر لانا نقول ان الارادة لايكون الامر بها حتى يكون خروجها عن الاختيار موجباً للاشكال بل الاجزاء يكون تحت الامر مثل الواجب المعلق بمعنى انه لو وجد ما علق عليه يكون الحكم فعلياً و لا يلزم الدور ايضاً لان الغرض على هذا التقدير حاصل فان المقدمة واجبة على تقدير وجود ذيها فى ظرفه فعلا فلا يقال ان وجوب المقدمة متوقف على وجود ذيها ووجوده متوقف على وجودها لان التوأمية توجب رفع جميع الاشكالات.

ثم ان المحقق الخراسانى قده تمسك بالوجدان فى رفع الاشكال فى مقام

---

(١) وعلى فرض الاشكال فى القضية الحينية فى التكليف والقول برجوعها فى الواقع الى الشرائط نقول المقدمة الموصلة هى الواجبة وعلة الجعل هو الايصال كما مر منه مدظله فكل مقدمة يكون من شأنه الايصال الى ذى المقدمة فهو واجب على التخيير و على فرض الانحصار فهو واجب على التعيين او نقول ان الشرط والمشروط والمقدمة وذا المقدمة يكون لهما قيد ثالث وهو الانضمام هذا فى المقدمات العقلية

واما المقدمات الشرعية فهى واجبة بوجوب مستقل مثل وجوب الجزء غاية الامر يكون الواجب هو التقيد ولازمه وجوب القيد فمثل الوضوء والغسل من مقدمات الصلوة ولكن يكون الطلب متوجها اليه مثل الطلب الذى توجه الى الاجزاء والفرق بينه وبين الاجزاء هو خروج القيد و دخول التقيد فى المقدمات واما الاجزاء فيكون القيد ايضا داخلا فيها .

الجواب عن صاحب الفصول كمافى الكفاية فانه قاض بان الغرض من المقدمة هو الايصال الى ذى المقدمة و ما يوجب الوصول هو ذات المقدمة لا انها بقيد كونها موصلة .

و الجواب عنه هو ان وجداننا على خلاف وجدانه فان المقدمة بالنسبة الى ذيها اما مهملة او مطلقة او مقيدة و الكل محال كما مر فلا محيص الا عن القول بالحينية .

ثم ان تصوير المطلب بنحو الشرط المقارن او المتأخر لصاحب الفصول قده ايضاً لاوجه له بيان ذلك هو انه لو كان الشرط لحاظ الايصال فهو مقارن لانه لايحتاج الا الى التصور وهو حاصل الا انه ايضاً يلزم منه الدور لان وجوب المقدمة متوقف على لحاظ الايصال والترتب ولحاظه (١) يتوقف على وجوبها .

اما لو كان بنحو الشرط المتاخر مثل القدرة التى تحصل على الامتثال بعد الامر بعمل مافيكون المقام ايضاً كذلك بان يكون وجوب المقدمة من آثاره حصول شرط الواجب فى الخارج وترتبه عليه ففيه انه يلزم منه التهافت فى اللحاظ لانه يلزم على ذلك ان يكون الوجوب مطلقا من حيث عدم دخالة الترتب فيه ومقيداً من حيث ان المقدمة بقيد الموصلية واجبة(٢).

---

(١) اقول لحاظه لايتوقف على وجوب المقدمة بل منوط بعلله التكوينية فالوجوب متوقف على الايصال وهولايتوقف عليه كما هوواضح .

(٢) اقول هذا لاينافى كون المقدمة بقيد الايصال هى الواجبة لان ماهو المتأخر ولانظر اليه هو الايصال الخارجى وهو متأخر واما لحاظه فهو مقارن ولو كان المراد دخل المتاخر واقعاً فى المتقدم فهو محال تكويناً وماذكرنا هو احد وجوه رفع الاشكال عن الشرط المتأخر فيكون فى الواقع مثل الشرط المقارن من حيث اللحاظ فلايلزم التهافت فى اللحاظ .

فى ثمرة الاقوال فى وجوب المقدمة

اما ثمرة البحث فى ان الواجب هل المقدمة مطلقا او بقيد الايصال هو انه اذا دار الامر بين الواجبين المتزاحمين و كان احدهما اهم مثل ازالة النجاسة عن المسجد و الصلوة فان الاولى وجوبها فورى دون الصلوة فان اتى احد بالصلوة مقدماً على الازالة فان اراد المكلف على فرض عدم اتيان الصلوة تحصيل الازالة فحيث يكون تركها حراماً ويكون من المقدمات الموصلة الى هذا الترك اتيان الصلوة فتكون محرمة لانها مقدمة للحرام وحيث انه اراد اتيان الازالة على فرض ترك الصلوة تكون المقدمة موصلة واما على فرض عدم ارادته الازالة والصارف عنها ولو لم يات بالصلوة فحيث لم تكن المقدمة موصلة فان قلنا بان مطلق المقدمة تكون محرمة او واجبة فايضاً يكون فعل الصلوة - الملازم لترك الواجب وهو الازالة حراماً فتكون باطلة واما ان قلنا بان الموصلة فقط يكون لها الحكم فحيث انه لو لم يات بالصلوة ايضا لم يكن آتياً بالازالة فلا تكون الصلوة موصلة الى الحرام وهو ترك الازالة فلا تكون محرمة فتصح الصلوة لانها حيث لم يكن فيها قيد الايصال الى الحرام لا تكون حراماً لتكون منهية عنها هذا خلاصة ثمرة قول صاحب الفصول قده وامثاله .

والجواب عنه ان الترك ايضاً يكون له فردان ضرورة ان الازالة يكون لها ترك من قبل الصلوة وترك من قبل وجود الصارف عنها فكما ان كليهما يكون حراما يكون كل واحد منهما ايضا حراما لان ما هو الحرام يكون ترك الازالة ويكون مستنداً الى فعل الصلوة او عدم الارادة فكل واحد منهما موصل الى الحرام فلا تكون الحرمة مختصة بصورة كونه مريداً لاتيان الازالة على فرض ترك الصلوة ومن المعلوم ان المركب ينتفى بانتفاء احد اجزائه فان الترك المطلق الناشى من احد الامرين حرام ويجب ان لا يحصل و بفعل الصلوة وحدها ايضاً يحصل هذا الترك فهى محرمة فلا تصح فعلى فرض وجود الصارف عن الازالة وعدمه تكون الصلوة باطلة .

والحاصل وجود الصارف مع ارادة الصلوة علة تامة على ترك الازالة فحيث انه حرام فمقدمته ايضاً حرام فالصلوة منهية عنها فهي باطلة فوجود الصارف وعدمه لادخل له في كون المقدمة موصلة لصدق المقدمية على جزء يكون دخيلا في الترك .

وعلى فرض الغمض عن هذا الاشكال لاينتج حرمة ترك الازالة كذلك بطلان الصلوة ضرورة ان الامر بالشيء لايقتضي النهي عن ضده(١) فان ماهو الحرام هو ترك الازالة وما هو الواجب هو فعلها فمن تركها يكون العقاب عليه لاعلى اتيان ضده الخاص وهو الصلوة فان القول بان الامر النفسي يقتضي النهي عن ضده لايكون القائل به في المتأخرين الا شاذاً فلا ثمرة اصلا للبحث عن اثبات ان ماهو الواجب او الحرام من المقدمة هي الموصلة فقط او غيرها .

الفصل الثالث في تقسيم الواجب الى الاصلي والتبعي

والبحث هنا تارة يكون في تصوير الواجب التبعي والاصلي واخرى في ثمرة البحث اما اصل تصويره فقال المحقق الخراساني قده في الكفاية بما حاصله ان الارادة على الكل فيما يكون له اجزاء اصلية والوجوب اصلي واما بالنسبة الى الجزء فان كان

---

(١) اقول هذا يرجع الى انكار نشو الحكم من ذي المقدمة الى المقدمة سواء كان الحكم الحرمة او الوجوب و معه يكون المقام من صغريات بحث ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ام لا واما على فرض تسليم نشو الحكم من ذي المقدمة الى المقدمة فيكون المقام من باب اجتماع الامر والنهي الامر بالصلوة نفسيا و النهي عن الازالة غيريا فمن قال بعدم اجتماعهما في مقام الجعل اومقام الامتثال فلابدان يقول في المقام ايضاً و من يقول باجتماعهما كما نسب الى الميرزا القمي (قده) فيقول بالصحة .

وهذا هو مراد صاحب الفصول وامثاله فان البحث يكون بعد تسليم اصل نشو الحكم من ذي المقدمة على المقدمة في انه هل يكون النشو منه على المقدمة الموصلة فقط او على الاعم وعليه فالثمرة لها وجه واما انكار النشو فهو امر آخر .

الالتفات اليه فاصلية ووجوبه اصلى والافتكون تبعية والوجوب ايضا تبعى فالواجب اما اصلى او تبعى و كذلك المفهوم بالنسبة الى المنطوق حيث لايكون الالتفات اليه مستقلا يكون حكمه تبعياً بالنسبة الى المدلول المطابقى .

والحاصل انه جعل مناط الاصلية والتبعية عدم الالتفات الى متعلق التكليف و- الالتفات اليه بحيث يكون التبعى تابعاً لارادة الاصلى وعليهذا يمكن ان يكون الوجوب الغيرى ايضاً نفسياً ولا يختص الغيرى بكونه مقدميا لتعلق الارادة بمصلحة كامنة فيه لافى غيره فهو اصلى دائماً .

والجواب عنه هو انه لاملازمة بين كون الواجب نفسياً وارادة نفسيته فربما يمكن ان يكون الوجوب النفسى مستفادا من المفهوم ولافرق بين الغيرى والنفسى من جهة تعلق الارادة المستقلة بهما و تصوير التبعية فى النفسى ايضاً ولكن التبعى معناه هو ان يكون ارادة شىء معلولة لارادة شىءٍ آخر فان ارادة المقدمة تكون معلولة لارادة ذيها وما لايكون كذلك لايكون تابعاً للغير سواء كان ملتفتا اليه ام لا فلانتصور ما تصوره قده من التبعية والاصلية فى مقام الثبوت اما فى مقام الاثبات فيقال بان الدلالة - الالتزامية التى يعبر عنها بالمفهوم من الدلالة المطابقية يكون الوجوب المستفاد منها تبعيا والدلالة المطابقية يكون الوجوب المستفاد منها اصلياً .

اما ثمرة البحث فى ذلك فقيل بانه ربما يقدم الاصلى على التبعى فى مقام المعارضة فاذا عارض المنطوق مع المفهوم يقدم الاول لاصالته ويسقط الثانى لتبعيته وايضاً تظهر ثمرته فى صورة ذهاب الدلالة المطابقية وسقوطها عن الحجية(١) فان

---

(١) اقول لاشبهة فى تبعية الدلالة الالتزامية حدوثاً للدلالة المطابقية كما عليه (مدظله) وانما الكلام فى الدخل بقاء فهو (مدظله) يقول ان سقوط الخطاب عن الحجية فى المدلول المطابقى لايوجب سقوط الملاك بعد كشفه عن الخطاب حدوثاً ولايرى التبعية فى حال البقاء ونحن نقول لاكاشف لنا بقاء ايضا فلاملاك تبعا لصاحب الجواهر قده لنكتة انحلالية الخطابات ففى ظرف الاضطرار او العسر والحرج وامثاله اذا ثبت سقوط الخطاب لادليل لنا على صحة العمل بالملاك الا اذا كان لنا قرينة خارجية .

الدلالة الالتزامية فى كشف المصلحة من الخطاب باقية على فرض عدم التبعية فيتمسك بها فى صورة كون اتيان العمل بداعى الملاك على مبنى من يقول ببقاء هذه الدلالة كما هو التحقيق واما على فرض التبعية فهى ساقطة ولا مصلحة بعد سقوط الوجوب الاصلى عن الحجية فى التبعى لعدم الكاشف لها هذا كله فى تقسيمات الواجب مقدمة للبحث عن وجوب مقدمته .

فصل فى ثمرة البحث عن مقدمة الواجب

لا يخفى على المتفحص فى كلام الاصوليين هو ان المسئلة الاصولية هى التى تقع نتيجتها كبرى للصغريات فى الفقه كما حرر فى محله فعليهذا نقول ان ثبت مما مر ان مقدمة الواجب واجبة فى كل مقام ففى الفقه نقول الوضوء مقدمة للواجب و كل مقدمة للواجب واجبة فالوضوء واجب هذه ثمرة لا تنكر لو ثبت الكبرى مما مر.

و قد اجيب عنها اولا بان الذى يستفاد من المباحث فى مقدمة الواجب ان الملازمة تكون بين المقدمة و ذيها فتكون الكبرى ان كل ذى مقدمة تكون الملازمة بينه و بين مقدمته فعليهذا يقال الوضوء مقدمة للواجب و هو الصلاة مثلا و كل مقدمة تكون الملازمة بينها و بين ذيها فالوضوء تكون الملازمة بينه و بين الصلوة فلا يثبت ان الوضوء واجب فالثابت هو الملازمة لا الوجوب المترتب عليها.

والجواب عن هذا هو ان الملازمة التى تكون بينهما تكون فى الوجوب فيقال الوضوء تكون الملازمة بينه و بين الصلوة فى الوجوب فينتج وجوبه للملازمة و هذا واضح لا اشكال فيه ضرورة ان الملازمة لابد ان تتعلق بشىء وهو هنا الحكم الوجوبى .

واجيب ثانياً بان الذى هو المهم هو ان العقل بعد فهم الملازمة بين المقدمة وذيها

حاكم بوجوبها فلاثمرة لاثبات الوجوب من الشرع عليها بعد حكم العقل بالوجوب العقلى فلاثمرة للبحث عن وجوبها وقد اجيب عنه بانه لو ثبت الوجوب الشرعى يمكن القول بفسق من ترك جميع مقدمات الواجب الواحد اذا كانت مثلا سبعة ويكون كل واحد منها صغيرة فان المجموع يصير كبيرة وقد اجيب عن هذا الجواب بانه لو ترك واحداً من المقدمات يترك الواجب ولا تكون البقية محرمة لتحصل الكبيرة.

وقد اجيب عن هذا ايضاً بان قاعدة الامتناع بالاختيار توجب القول بحصول الفسق بترك الواحدة فانه وان لم يقدر بعد ترك احدى المقدمات على اتيان الواجب ولكن يكون عدم فائدة اتيان البقية من سوء اختياره بترك مقدمة واحدة فيكون العقاب على الجميع ويحصل الفسق.

والجواب عنه ان الواجب هو ذوا المقدمة ويكون العقاب عليه لاعلى المقدمات فان كان تركه كبيرة يحصل الفسق والافلا(١).

---

(١) اقول وهذا يرجع فى الواقع الى انكار الوجوب فى المقدمة فحيث لم تكن واجبة لايوجب تركها فسقا لعدم الوجوب الشرعى ونقول على فرض اثبات الوجوب الشرعى لها ايضا فلايترتب الثمرة التى ذكروها عليه.

بيان ذلك ان المقدمات العقلية تكون من شئون امتثال المأمور به وتركه يوجب العقاب لاترك مقدمته بخصوصها واما المقدمات الشرعية مثل الوضوء والغسل فان ثبت لها الوجوب كوجوب الاجزاء لكن بان يكون الامر منبسطاً على القيد فى الاجزاء وعلى التقيد فى الشرائط كما هو الحق فكما ان ترك القرائة يوجب العقاب كذلك ترك الوضوء والغسل يوجبه لكن بملاك مصلحة المركب وهو لايكون الا الاجزاء والشرائط ويلاحظ الفسق بلحاظ كون ترك الواجب كبيرة اوصغيرة المنبسط على ترك الاجزاء والشرائط.

وعلى فرض عدم كون وجوب المقدمات الشرعية مثل الوضوء والغسل كوجوب الاجزاء فايضاً لايترتب الثمرة لان العقاب على ترك المأمور به مستقلا.

ثم انه لاسبيل لنا الى اثبات المقدمة الشرعية الا اذا جعل الملازمة بين شيء وشيء مثل ←

ومن الثمرات لوجوبها الشرعى هو انه لو ثبت ذلك يكون اخذ الاجرة على المقدمة حراماً لانه يكون من اخذ الاجرة على الواجبات و امـا على فرض عـدم وجوبهـا كذلك يجوز اخذ الاجرة عليهـا الا ان يقال بان سنخ وجوب المقدمة يكون من سنخ وجوب ذيها فاذا كان اخذ الاجرة عليه حراماً كذلك يكون اخذها على مقدمته ايضاً حراماً .

و قال بعض الاعيان اخذ الاجرة على الواجب غير صحيح لانه يكون موجباً لسلب المالية عن العمل الذى يكون واجباً لله تعالى.

←ان يقال لاصلوة الا بطهور بعد بيان ان الطهور الوضوء والغسل والتيمم وهذا معناه مثل الامر بالوضوء واخويه مستقلا كالامر بالاجزاء لكن الاجزاء فى الصلوة مثلا يلاحظ اتيانها منضمة وعلى حسب الترتيب والموالاة والشرط لايكون الموالاة فيه معتبراً ولايرى من الاجزاء لهذا المركب الاعتبارى ايضاً .

ولااقول يكون المايزعدم اعتبار الموالاة فقط ليقال الغسل له اجزاء مثلا ولايكون الموالاة فيه معتبرة بل اقول لافرق بين الجزء والشرط بعد طلب الشارع المركب من حيث الدخل فى الغرض الا بالاعتبار والحاصل يجب مراعاة كيفية جعل الشرط والجزء والفرق بينهما والافنحو الوجوب فيهما واحد .

واما فيما لاملازمة جعلية من الشرع فلاطريق لنا الى اثبات الوجوب الشرعى للمقدمة من نفس كون شىء ما واجبا بصرف كون شىء ما مقدمة له كنصب السلم للكون على السطح فاذا صدر خطاب مثلا عن الشرع بالكون على السطح نفهم ان المطلوب هو الكون على السطح فلو تفوه امكانه بدون اى مقدمة فرضت لايكون للشرع مطلوب الاهذا ولانظر له الى مقدمة اصلا كما نجد ذلك بالوجدان ايضا فى الموالى العرفية وعلى فرض العناية الى مقدمة بخصوصها يكون عليه البيان .

فتحصل انه لاثمرة فى بحث و جوب المقدمة باى وجه فرض وما ذكرته من البيان مارايت فى كلام القوم التعرض له بهذا النحو والله المعين .

و منها انه لو قلنا بوجوبها الشرعى يكون فى صورة توقف ذيها على مقدمة محرمة مثل دخول الدار الغصبية لانقاذ غريق اوحريق من باب اجتماع الامر والنهى فانها من حيث كونها مقدمة للواجب تكون واجبة ومن حيث كونها متصرفاً فى مال الغير تكون حراما فاما ان يكون المبنى فيه جواز الاجتماع او يكون المبنى عدم جوازه فعلى الاول يكون اللازم ملاحظة اقوى الملاكين لترجيح جانب الامر اوالنهى وعلى الثانى اما يكون الباب ايضا باب التزاحم فايضا كذلك واما يكون من باب التعارض فيجب ملاحظة المرجحات فى ذلك الباب و على اى حال ففى صورة الجهل بالحرمة يصح العمل لو كان عباديا على مسلك التحقيق من جواز اتيان العمل بداعى الملاك و لولم يكن له امر وعلى مسلك صاحب الجواهر فايضا حيث لايكون النهى فعليا يكون اتيان العمل بداعى الامر صحيحا اويكون توسعة فى جواز قصد الملاك اوالامر فى النية.

لايقال ان المقام يصير من باب النهى فى العبادة لان مرجع النهى عن التصرف فى مال الغير هو ان الوضوء مثلا يكون حراما فان معناه لا تتوضأ فى ملك الغير فيكون من باب النهى فى العبادة وهو موجب للفساد مطلقا اى سواء كان فى صورة الجهل به اوالعلم ولايبقى ملاك لها بعد النهى عنها.

لانا نقول لاترجع الجهة التعليلية الى الجهة التقييدية ليقال انه اذا قيل لايجوز التصرف لانه غصب انه يرجع الى ان الوضوء مع كونه ملازماً له يكون منهياً عنه بل يكون عنوان الغصب حراماً من جهة ويتعلق به النهى وعنوان الوضوء تحت الامر فيكون واجباً ويكون الاجتماع فى المصداق ولا يكون باب اجتماع الامر والنهى الاهكذا .

تتمة

وهى ان المقدمات فى الاوامر المعاملية هل تكون واجبة ام لا لنلاحظ الثمرة فعلى فرض الوجوب قال شيخنا العراقى قده فى مثل من صار اجيراً لبناء دار مثلا فحصّل المقدمات ولم يبق موضوع للاجارة بان يذهب ارض البناء بالسيل لكونه على شاطىء الوادى ونحوه بالكلية بانه ان قلنا بان وجوب الوفاء بالعقد يسرى الى المقدمات ايضاً فيجب اعطاء الاجرة بقدرها وعلى فرض عدمه فلا يكون مستحقاً للاجرة والجواب عنه هو انه قده يكون الواجب عنده هو المقدمات الموصلة وفى المقام حيث لم تكن موصلة لا تستحق الاجرة عليها والبحث موكول الى محله فى المعاملات .

فصل فى تاسيس الاصل عند الشك فى وجوب المقدمة

فقيل فى المقام بان الملازمة بين المقدمة وذيها لم تكن لها حالة سابقة لتستصحب عدمها الازلى ضرورة انه كلما كان الواجب الذى هو ذو المقدمة واجباً فان كان وجوبه يسرى فقد سرى الى المقدمة وان لم يسر فلم يسر اليها ولا يكون لنا زمان نقول بوجوب ذيها مع عدم وجوبها ليستصحب عدمه فان من لوازم ماهية الواجب النفسى هو ملازمته مع ذى المقدمة .

واما عدم وجوب المقدمة فيمكن ان يستصحب لامكان جعل الوجوب على ذيها دونها لانه من الممكن ان يتعبد الشارع بان المقدمة غير واجبة بحكم الاستصحاب والاشكال بان وجوبها لا يكون تحت الاختيار بعد وجوب ذيها لانه من لوازم الماهية مندفع لان الواقع وان كان كذلك ولكن فى ظرف الشك ينفك اللازم عن ملزومه كما فى ساير موارد الاستصحاب فانه لو كان فى الواقع ملازمة تكون المقدمة واجبة واما فى مقام الظاهر فلا يكون كذلك .

لا يقال ان المقام يكون من الشبهة المصداقية لشمول دليل الاستصحاب وهو قوله

عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك لان الملازمة لو كانت لا يكون المقام مصداق تطبيقه وان لم تكن يكون مقامه ولا يمكن التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية .

لا نا نقول ان هذه الشبهة سارية فى جميع موارد الامارات والاصول فان تصديق العادل مثلا على فرض عدم مطابقة الخبر للواقع لا يكون له اثر شرعى ويكون لغواً وعلى فرض المطابقة يكون حقاً فهل يمكن التمسك به وكذلك مورد اصل البرائة فانه لو كان الواقع كذلك يكون حقاً والا فهو لغو والجواب فى جميع الموارد هو ان البيان فى ذلك كله يكون تماماً على الفرض فان المولى يمكن ان يأخذ عبده بان يقول بعد احتمالك وجود الواقع لا يكون لك العذر فى ترك العمل به واما القول بانه يكون خارجاً عن - الاختيار ولا يمكن التعبد به فقد مر جوابه بانه يكون فى مرتبة الظاهر محكوماً بحكم تعبدى .

وقد يجاب عن الاشكال بان اطلاق دليل الاستصحاب يشمل صورة الشك فى - الحكم واحتمال المانع يدفع بالاصل وفيه ان الشك يكون فى اصل القدرة على جعل الحكم فى المورد من حيث عدم الامكان لا من حيث احتمال المانع بعد احراز القدرة على اصل الجعل فالصحيح ما مر من ان بيانية الاصول والامارات تكون على فرض مصادفة الواقع واقعا تماماً وكفى هذا لامكان احتجاج المولى للعبد هذا تمام الكلام فى بيان الاصل فى مقام الشك فى وجوب المقدمة .

فصل فى الاقوال فى وجوب المقدمة من جهة اخرى

قد مر البحث عن الاقوال فى وجوب المقدمة من حيث ان الواجب هل هو المقدمة الموصلة او غيرها وهنا يكون البحث فى الاقوال من جهة اخرى فانه تارة يقال بان مقدمة الواجب واجبة بوجوب شرعى وتارة بوجوب عقلى وتارة بالوجوب فى خصوص السبب دون الشرط و تارة بالفرق بين الشرط الشرعى و غيره بان الاول واجب دون الثانى .

فاقول ماهو الحق عندنا من ان الاحكام(١) هى الارادات المبرزة ولا تكون مجعولة فينشأ من الارادة على ذى المقدمة ارادة على مقدمته ويكون الحكم هو الارادة و كشفناها ولا نحتاج الى شىء .

و اما القول بان الوجدان حاكم بان من يريد شيئا يريد مقدماته وهو اقوى برهان على وجوب كل مالا يمكن الوصول اليه الا بالمقدمة الموصلة اليه فغير صحيح عندنا لان الوجوب وان كان مسلماً ولكن لايكون شرعياً على فرض كونه هو المجعول .

لايقال ان المصلحة الواحدة فى المقام للواجب تقضى بان وجوب المقدمة ايضاً يكون مثل وجوب ذيها شرعياً لانا نقول لاملزم للقول بان وجوبها شرعى بل يحصل الاثر فى المصلحة باتيانها ولو كان الوجوب عقلياً ولانكشف مصلحة زائدة على حصول ذيها لايقال ان الملازمة تكون بين الارادتين فنحو الوجوب واحد لانا نقول (٢)

---

(١) الاحكام الانشائية ايضاً تكون من الارادة المبرزة سواء حصل وقت الامتثال او لم يحصل و الاحكام الفعلية تكون هى الارادات المبرزة الفعلية المتعلقة بالمكلف والواجب ايضا اما مطلق اومشروط ولايكون لنا قسم ثالث وهو المعلق ولكن فى مثل الحج ومثل نذر زيارة احد الائمة عليهم السلام يكون امتثال التكليف عند العقلاء بتقديم مقدمات لايمكن تحصيلها عادة عند الوقت وهو الموسم فى الحج مثلا ولكن لايمكن لنا القول بان الوجوب قبل الوقت فعلى بل انشاء الوجوب وابراز الارادة من لوازمه الاتيان بالمقدمات التى توجب تفويت المكلف به فى ظرفه و قد مر البحث فيه فيما سبق و القائلين بفعلية وجوب الواجب المشروط يقولون بفعليته من هذا الوجه و يكون هذا اثره و اما مثل المحقق الخراسانى قده المنكر للفعلية فله ان يقول هذا من آثار الوجوب الانشائى عند العقلاء و لو قيل ان المراد بالفعلية هو الفعلية بالنسبة الى هذا الاثر يصير النزاع فى اللفظ .

(٢) اقول من قال بمجعولية الاحكام ايضاً لا محيص الا ان يقول بكاشفية الجعل عن ارادة فالملازمة بين المقدمة و ذيها تحكم بتلازم الجعلين الا انه لا ملزم للقول بوجوب المقدمة شرعياً عليه و التلازم يكون بين الوجودين لا الوجوبين و قد مر الكلام فيه مفصلا .

انتم لاتقولون بان الحكم هوالارادة و الا فعلى ما هوالمختار يكون التلازم كذلك صحيحاً .

لايقال مايؤيد الوجدان بل يكون من اوضح البرهان هو وجودالاوامرعلى المقدمات الشرعية مثل الطهارات ومن الواضح انه لايصح الامرالغيرى على المقدمة الا اذا كان فيها ملاك الغيرية فالملاك اذا كان فى غيرها ايضاً نحكم بوجوبه شرعاً لا نانقول ان المقدمات مطلقاً لوقلنا بوجوبها سواء كانت فى العبادات او المعاملات شرطاً كانت او سبباً يكون الكلام صحيحاً والا فلافان الامر الغيرى ارشادى فى الشرعيات بعد بيان المقدمية من الشرع مثل بيان أن الوضوء مقدمة للصلوة.

ثم قد استدل لوجوب المقدمة بوجوه لايتم منها ما عن الاشاعرة و منهم ابوالحسن الاشعرى بانه لولم تكن مقدمة الواجب واجبة فاما ان يكون التكليف مع وجود التوقف عليها باقيا اولا فعلى الاول يكون التكليف بما لايطاق و الثانى يكون خلاف الفرض فان عدم سقوط تكليف ذى المقدمة لا يكون محل الكلام فتكون المقدمة واجبة لامحالة .

والجواب عنه هوانه على فرض كون الحكم هو الارادة المبرزة يكون التلازم بين الارادتين و يثبت الوجوب الشرعى للمقدمة و الاستحباب الشرعى ايضاً اذا كان ذوها كذلك واما على مسلك القائل بالجعل فى الاحكام فلايثبت الوجوب الشرعى بل يكفى وجوبه العقلى من باب اللابدّية.

فى التفصيل بين كون المقدمة شرطا او سببا

ثم انه ربما يفصل بين كون المقدمة سبباً اوشرطاً بان الاول لا يكون فيه مجال البحث و الثانى يكون فيه مجاله و الدليل لهم هو ان المسبب لايكون تحت القدرة فكل امر يتوجه اليه يجب ان يتعلق بسببه و فيه ان القدرة لاتكون مأخوذة فى لسان دليل من الادلة ليكون الدليل منصرفاً الى ما يكون تحت

الاختيار بل العقل يحكم بان المكلف به يجب ان يكون تحت اختيار المكلف وهذا لايفيد الوجوب الشرعى للمقدمة السببية .

و الدليل الثانى هو ان الخطاب يكون ظاهرا فيما يمكن ان يكون فعلا للمكلف فمادام لم يكن المكلف به مقدورا له لايكون الفعل فعله وفيه ان الشرط والسبب لا فرق بينهما فى ذلك فان الشرط ايضاً يكون جزء العلة و الذى يكون المكلف مأموراً به هو السبب اذا لم يكن المسبب مقدوراً .

واما الاشكال بانه مع وجود السبب يكون المأمور به واجباً بالغير ومع عدمه يكون ممتنعاً بالغير فكيف وفى اى زمان يكون تحت الامر فان الواجب والممتنع لايؤمر بهما لحصول الاول وامتناع الثانى فندفع بان الممتنع بواسطة الغير يكون الامر بايجاد سببه ليصير واجباً بالغير وهو ممكن ولا فرق ايضاً بين السبب والشرط في ذلك .

فرع فقهى

ثم فى المقام فرع فقهى وهو ان المسبب الذى لايكون تحت الاختيار كيف يكون الامر به مثل العقد الذى يحتاج الى ايجاب يكون فى اختيار الموجب والقبول الذى لايكون باختياره فكيف يشمله الامر بالوفاء بالعقد فنقول اما يكون الملكية لها وعاء فى الواقع او تكون اعتبارية محضة بان يعتبر المتعاقدان الملكية والناس يعتبرون اعتبارهم وعلي كلا التقديرين ما يكون تحت الاختيار يكون مأمورا به لاماهو خارج عنه وبعد حصول العقد يكون وجوب الوفاء بالنسبة الى الطرفين وبعبارة اخرى حيث لايمكن حفظ ظهور الخطاب فى كلا الجانبين يحفظ من الجانب الذى يكون تحت الاختيار.

فى التفصيل بين الشرط العقلى و الشرعى فى الوجوب

واما التفصيل بين الشرط الشرعى والعقلى فهو ايضاً احد الاقوال فى وجوب المقدمة كما فى الكفاية و بيانه هو ان الشرط الشرعى يكون تحت الامر دون العقلى لان الشروط الشرعية يتوقف احراز شرطيته على وجود الامر المولوى لعدم علمنا بملاكات الاحكام وفهم مراتبها من المقدمية والنفسية فان الوضوء لايعلم مقدميته الا بامر الشرع به فيكون وجوبه شرعياً واما المقدمات العقلية فحيث يكون للعقل سبيل الى احراز مقدميتها لانحتاج الى امر من الشارع بالنسبة اليها فيكون وجوبها عقليا و كذلك الامر بها .

والجواب عنه هو ان الامر الغيرى لايمكن ان يستفاد منه مقدمية شىء لشىء لان الامر من ذى المقدمة عليها متوقف على مقدمية الغير ومقدميته يتوقف على الامر و هذا دور بل المقدمات الشرعية تستفاد قبل الامر بذيها من الشرع والامر الذى يترشح من ذيها عليها يكون ارشادياً بعد فهم الملازمة من جهة اخبار الشرع فلذا فرق بين الشرط الشرعى وغيره فى ذلك ولكن لاينافى الوجوب العقلى مع الوجوب الشرعى ايضاً ولا فرق فى الشرعيات بين استفادة المقدمية من الدليل اللفظى او العقلى مثل الاجماع .

ثم لايخفى ان مقدمة المستحب ايضاً تكون مثل مقدمة الواجب فان قلنا بان مقدمة الواجب واجبة فنقول مقدمة المستحب ايضاً مستحبة و الكلام فيه اشكالا وجواباً يكون مثل الكلام فى ذلك .

فصل فى ان مقدمة الحرام حرام ام لا

قد اختلف فى ذلك على اقوال الاول ان المقدمة ان كانت علة للحرام فهى حرام والا فلا و الثانى انها مع قصد التوصل الى ذيها المحرم حرام والا فلا والثالث

ان الموصلة حرام دون غيرها والرابع ان ما كان تحت الاختيار حـرام دون غيره كما عن الحائرى (قده) فنقول لااشكال فى صورة كون المكلف منصرفاعن الحرام فى عدم كون المقدمة حراما نعم اذا كان فى طريق الوصول اليه لايفيد الانصراف عنه عدم الحرمة مثل من يرى انه اذا دخل المجلس الفلانى يصير مجبوراً الى شرب المسكر فأنه يحرم عليه دخوله سواء كان منصرفاً عنه اولم يكن ولو فعل بعض المقدمات بحيث خرجت البقية عن اختياره نقول ايضا بحرمتها لان الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار فالمقدمة الموصلة الى الحرام بمعنى كونها فى طريق الوصول اليه حرام ويترشح البغض من ذيها اليها ولافرق بين الواجب والحرام فانه كما يترشح المحبوبية من ذيها اليها يترشح البغض منه اليها فى المحرم.

ثم ان المحقق الخراسانى (قده) انكر مقدمة الحرام بماحاصله هوان كل فعل اذا كان مبغوضا للمولى يكون تركه محبوباوهذا الترك يتحقق بواسطة ترك احدى المقدمات فانه اذا تـرك بعضها على التخيير يترك ذو المقدمة و لا يخفى ان اسبق المقدمات هو الارادة على ترك ذى المقدمة ضرورة انه ما لم يكن الصارف عن شىء يأتى به المكلف فاذا كان منصرفاً عن اتيانه وكان له مقدمات اخرى غير الارادة لايستند الترك اليها وحيث ان الارادة خارجة عن تحت الاختيار لايمكن ان يتوجه اليها النهى ضرورة انه يتوجه الى ماهو المقدور فحيث لم تكن تحت القدرة لاتكون محرمة ولا تأثير لسائر المقدمات ايضاً لترك ذى المقدمة بواسطة عدم الارادة فلا وجه للقول بحرمة مقدمة الحرام مطلقا.

و الجواب عنه هو انما توهم من القديم من ان الحرام هو ما كان تركـه محبوباً والواجب ما كان تركه حراماً لاوجه له لان الترك يستحيل ان يتعلق به الامر لانه لايكون شيئاً يؤمر به وينهى عنه فان العدم لايصير متعلقا لهما بل الحرام مايكون فعله مبغوضاً والواجب مايكون فعله محبوباً فعلى هذا اذا كان شيئاً مّا مبغوضاً فعله يكون جميع المقدمات التى تكون دخيلة فى وجوده حراماً فيسرى

البغض منه الى جميع المقدمات لاالى خصوص الارادة فقط هذا اولا .

و ثانياً ان مقدمات الارادة تكون تحت الاختيار و لو لم تكن اصل الارادة ارادية واختيارية فلاوجه للقول بان الترك حيث يستند الى اسبق العلل وهو الارادة وهى خارجة عن الاختيار لاتكون المقدمات كلها محرمة .

و ثالثاً لو كان الامر كذلك يجب ويلزم ان لايكون الحرام حراما لانه بعد جميع المقدمات يحصل الحرام فاذا كان بعضها غير محرمة يكون جزئها الاخير ايضا غير حرام ولازمه عدم حرمة الفعل من اصله(١).

واما القول الرابع عن شيخنا الحائرى (قده) فانه التفصيل فى المقام بما حاصله هو ان الحرام اما يكون ذاته مبغوضة من دون دخل الارادة بحيث انه سواء صدر الفعل عن الارادة اولم يصدر كان مبغوض الوجود مثل قتل نفس محترمة مثلا فأنه يجب المنع عنه ولوصدر عن النائم والسكران .

و اما يكون وجوده مبغوضا اذا صدر عن ارادة واختيار فعلى الاول تكون المقدمات محرمة و لو كانت الارادة خارجة عن الاختيار لان المبغوضية لا تتوقف عليها و على الثانى لاتكون محرمة لان اسبق العلل و هو الارادة غير اختيارى فلا تكون محرمة.

و الجواب عنه اولا هو ان وجوب المقدمة و حرمتها ان كان ناشياً عن وجوب ذيها و حرمته لا نتصور القسمين لان الارادة على ذى المقدمة تترشح على مقدمته فكما انه يتعلق النهى به اذا صدر عن اختيار كذلك يتعلق النهى بمقدمته وان كان من الافعال التوليدية التى تترتب عليها ذو المقدمة بدون الارادة فلا شبهة

---

(١) اقول لايخفى ان المحقق الخراسانى يعترف بان المقدمة التى تخرج المكلف عن الاختيار بحيث لايقدر على ترك الحرام يكون حراماً واما المقدمات التى يبقى معها القدرة على الترك بالاختيار لا يكون حراما عنده لعدم اختيارية الارادة و الاشكال منه مدظله عليه وارد على هذا الوجه.

في حرمته بلا كلام .

و ثانيا ان المبنى الذى اختاره من ان البغض يرجع الى حب الترك ممنوع كما مر وان الارادة اختيارية بمباديها والمقدمات كلها مبغوضة .

و ثالثا ان كان ذو المقدمة غير مجعول ويكون اصل وجوده من حيث ذاته مبغوضا فكيف تكون مقدمته لها الحرمة المجعولة فان الفعل يتعلق به النهى والامر اذا صدر عن اختيار لا مايكون خارجا عنه فتحصل انه لاوجه لكلامه قدس سره و من هنا ظهر حال مقدمة المكروه وان الحرام هو المقدمة فى ظرف الايصال لا الموصلة كما يقوله صاحب الفصول (قده) ولا بقصد الايصال كما عن المعالم كما قلنا فى مقدمة الواجب ولاوجه للفرق بين ما يكون ذاته حراما او ما يكون حرمته مع قيد الاختيار يعنى لا وجه للتفصيل الذى مر عن الحائرى (قده) ولاوجه لما عن المحقق الخراسانى (قده) ايضا واما ما كان علة بنحو التوليد فهو ايضا لاشبهة فى حرمته كما مر اذا كان مقدمة للحرام ولافى وجوبه اذا كان مقدمة للواجب فمن يعلم ان المشترى يأخذ السكين ليقتل مؤمنا يكون فعله هذا حراما ومن شك فى ذلك فاصل البرائة يحكم بعدم الحرمة.

اشكال ودفع

اما الاشكال فهو ان مقدمة الحرام لو كانت حراما لم يقم حجر على حجر لان القصاب الذى يبيع اللحم والخباز الذى يبيع الخبز والمشترى الذى يشترى كلهم يكونون فى مصير تحصيل مقدمة الحرام لان هذا اللحم والخبز ربما يوجب قوة المرء على الزنا وهو حرام و هكذا يوجب القدرة على القمار وغيره اما الدفع فهو انه اذا علم ان المشترى يشترى اللحم و الخبز ليقوى على ذلك يكون الفعل حراما واما مع عدم العلم به واحتماله فقط لايكون حراما والاصل ايضاً يقتضى البرائة فمن يعلم ذلك سواء قصد الايصال اولم يقصد يكون فعله حراما ومن لايعلم فلا كما ظهر من مباحثنا فان المقدمة فى ظرف الايصال الى الحرام حرام والا فلا.

فصل فى ان الامر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده ام لا

قد اختلف فى ان الامر بالشىء مثل الازالة مثلا هل يقتضى النهى عن ضده مثل الصلوة ام لا وقبل البحث عن ذلك يجب تقديم امور.

الاول فى ان هذا البحث بحث اصولى لان معنى بحث الاصولى هو ان تقع نتيجتها كبرى للصغريات الفقهية وهنا اذا ثبتت الملازمة بين الامر بالشىء والنهى عن ضده او عدمها ينتج فى الصغريات مثلا نقول الصلوة ضد للازالة وكل ضد للشىء المأمور به حرام فالصلوة حرام على فرض ثبوت الملازمة فهى باطلة والا فلا.

لايقال يمكن عنوان البحث بنحو يصير من المباحث الفقهية بان يقال هل الضد يكون حراما ام لا لانا نقول وان كان هذا ممكنا ولكن قدمر ان المسئلة الاصولية يكون الحكم الثابت فيها ناش عن ملاكات متعددة و اما الفقهية هى ما يكون الحكم فيه ناشيا عن ملاك واحد مثلا وجوب الصلوة يكون ناشيا عن مصلحة فيها وهى سنخ واحد و حرمة الضد الذى يكون هو الصلوة لايكون ملاكها مثل ملاك حرمة الاكل الذى يكون هو ايضا من الاضداد.

الامر الثانى فى ان البحث هنا عقلى لانه يكون من جهة انه يبحث عن انه هل تكون الملازمة بين فعل المأمور به وترك الضد عقلا او من باب المقدمية ام لا فيكون البحث ثبوتيا لا اثباتيا و البحث الاثباتى هو ان يكون الكلام فى دلالة الدليل على حرمة الضد باحدى الدلالات الثلاثة من المطابقة والتضمن والالتزام لان المهم هو الاول يعنى البحث الثبوتى واما الثانى فلايكون فيه فائدة ولذا يجىء البحث فى صورة كون الحكم مستفاداً من دليل لبى ايضا مثل الاجماع الذى لالسان له فان البحث عن الملازمة لايختص بالدليل اللفظى فقط.

الامر الثالث ان الاقتضاء فى عنوان البحث بانه يقتضى ام لا هل يكون بنحو العينية بمعنى النهى عن النقيض ليكون معنى ازل النجاسة عن المسجد لا تترك

الازالة او بنحو الجزئية او التلازم و هذا مما فيه خفاء عندنا لانه لا مفهوم محصل للاقتضاء.

الامر الرابع ان الضد الذي في المقام لا يكون هو الضد الاصطلاحي الذي لا يجتمع مع ضده في موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف بل يشمل المثلين ايضاً او المتزاحمين مثل صوم يومين لا يقدر المكلف على الجمع بينهما واتيان الازيد من الواحد و كذا يشمل النقيضين لعموم ملاك البحث .

اذا عرفت ذلك فالبحث تارة يكون في انه هل الامر يكون مقتضياً للنهي عن الضد الخاص مثل خصوص الصلوة في مورد وجوب الازالة وتارة يكون البحث في انه هل يقتضي النهي عن الضد العام امام لا بمعنى كون النهي عن ترك الفعل المأمور به الذي يلازم مع احد الاضداد الخاصة .

اما اقتضائه النهي عن الضد الخاص فقد استدل له بوجهين الاول من باب المقدمية والثاني من باب التلازم اما الوجه الاول فيكون بيانه هو ان المنافرة تكون بين الضدين وترك الضد يكون من مقدمات فعل الضد مثلا فترك الصلوة يكون من مقدمات اتيان الازالة فيجري عليه ما يجري في ساير المقدمات فكما ان اتيان مقدمة الواجب واجب فهذا الترك الملازم لفعل المأمور به ايضاً واجب وقد اشكل عليه بان الضدين متساويان ويكونان في رتبة واحدة مثل الصلوة والازالة فكما ان الصلوة ضد للازالة كذلك الازالة ضدلها و مساوى المساوى مساو لذلك الشيء فترك الصلوة مساو للازالة وفي رتبتها فلا يكون مقدمة للازالة لعدم التقدم .

وفيه ان اتحاد الرتبة يحتاج الى دليل ويكون في صورة كون الشيئين معلولين لعلة واحدة واما في صورة التلازم فلا يكون لنا القول باتحاد رتبتهما بل هما وجوديان لا يجتمعان في موضوع واحد فعدم الصلوة لا يكون في رتبة الازالة ولكن اصل المقدمية ممنوع لا من هذه الجهة بل من جهة ان العدم لا حظ له من الوجود والا يلزم الخلف لان العدم ما ليس بموجود ولا فرق بين المطلق منه والمضاف فعليه هذا لا يكون ترك الصلوة

مثلا مقدمة للازالة لانه عدم ومقدمة الشيء هي التي ينشأ من وجودها وجود ذي المقدمة ولا منشأية للعدم .

وما عن بعض اهل الفلسفة في حاشيته على الكفاية من ان المراد من المقدمة ما يكون في طريق سد عدم شيء آخر وترك الصلوة يكون دخيلا في سد عدم الازالة فيه ما لا يخفى لان الذي يكون دخيلا هو الوجود لا العدم كما قلنا فانه لا يكون مؤثراً وعلى فرض الاغماض عن ذلك كله وهو ان يكون الترك مقدمة لفعل المأمور به ويكون حراماً لحرمة ترك الازالة فاي ربط له بالصلوة (١) فان الصلوة لا تصير حراماً فلا يكون النهي متوجهاً اليها لتكون باطلة فلا يتم القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده - الخاص بهذا البيان والاستدلال .

وقد اشكل عليه ثانياً بان اللازم منه الدور لان فعل الازالة لو كان متوقفاً على ترك الصلوة يلزم ان يكون تركها ايضاً متوقفاً على فعل الازالة لان التلازم يكون من الطرفين فكما ان ترك ضد الازالة يوجب فعلها كذلك وجود الازالة مقدمة لترك الصلوة فيتوقف ترك الصلوة على فعل الازالة وفعل الازالة متوقف على ترك الصلوة وهذا دور صريح .

وقد اجاب المحقق الخراساني (قده) بعد بيان الاشكال في الكفاية بان تأثير الترك في فعل الازالة فعلي واما فعلها يكون تأثيره شأنياً لان اسبق العلل هو وجود الصارف وعدم الارادة على الصلوة لا فعل الازالة فعدمها علة الترك نعم لو اراد ايجاد الصلوة يتوقف وجودها على ترك الازالة فاجاب قده عن الجواب بان ملاك الدور وهو توقف الشيء على نفسه يكون باقياً لانه يستحيل ان يكون ما هو المتأخر متقدماً شاناً على المتقدم و

---

(١) اقول: لا يخفى ما فيه من الاشكال لان الترك على فرض المقدمية يكون واجباً والترك لا يكون مطلقا بل مضافاً الى الصلوة فاذا كان تركها واجباً يكون فعلها حراماً لعدم الانفكاك ولا يكون الترك حراماً بل يكون واجبا فيكون قوله لا يسري حرمته اليها تسامح في التعبير.

قدتعرض لاشكال آخر فى الكفاية ايضاًوهو ان الوجود ربما يكون مانعاًعن تأثير ـ الشيءمثل رجلين يريد احدهما رفع الحجر والآخر اسكانه فى مـقامه فكل يصرف قوته فى فعله فيكون وجود الضد علة لعدم الضد الآخر فالقوة على ابقاء الحجر فى مكانه صارت مانعة عن تأثير قوة الآخر فوجود الضد صار مانعاً من تأثير الضد الآخر .

ثم اجاب عنه بان هنا لايكون وجـود الضد مانعاً بل يكون لاحدهما القهرو ـ السلطنة على الآخر فيصير علة الاسكان قاهرة فلذا يبقى الحجر فى مكانه ولا يكون ـ الضد موجوداً ليؤثر فلا يكون للآخر اقتضاء اصلا لان يكون وجود الضد من موانعه .

ثم ان شيخنا الاستاذ العراقى قال بان المؤثر والمقتضى يكون مؤثريته واقتضائه فى ظرف عدم المانع ووجود الشرط فلا يكون المحرق مثلا طبيعة النار بل هى مع وجود الشرط وهو المماسة وعدم المانع وهو الرطوبة ومن هذا السبيل قال بان عدم المـقتضى يكون سبباً لعدم الضد لا لوجود المانع والحاصل ان تخصص الطبيعى يكون بواسطة ما هو العارض وهو عدم المانع ووجود الشرط ومن المعلوم ان وجود الطبيعى من حيث هو مقتض يكون مقدماً على وجود العارض ضرورة تقدم المعروض عليه فعدم الصلوة يكون مستندا الى عدم الارادة الازلية دون وجود الازالة .

والجواب عنه هو ان مايقول من ان الحصة من الطبيعى هى المؤثرة ولا يتخصص الا بماذكر من الشرط وعدم المانع صحيح ولكن لايكون البعض مقدما على البعض ـ الآخر ضرورة ان اجزاء العلة التامة تكون فى صف واحد من التأثير والتقدم بالعلية ولافرق فى جزء دون جزء على ان عدم المانع لايكون شيئاً يكون له التاثير لانه عدم محض فالدور يكون بحاله باقياً لو قلنا بمقدمية ترك الصلوة للازالة .

فان قلت لازم هذا الكلام عدم دخالة ترك الصلوة فى الازالة و هذا واضح الفساد لانها مالم تترك لايمكن الاتيان بالازالة مقدماً عليها قلت هذا من جهة توهم الرتبة بين تركها وفعل الازالة ولكن لامقدمية لها لفعلها نعم يكون التلازم بينهما فالحق هو لزوم الخلف و ملاك المثلين والضدين واحد فى هذا البحث فكل ماقيل فيهما يقال فى المثلين ايضاً .

الوجه الثانى للقول بان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده هو التلازم بين ترك احدهما وفعل الآخر فانه لا اشكال فى ان فعل الازالة يلازم مع ترك الصلوة وهذا لا ينكر لو انكرنا المقدمية فاما ان يكون الترك حكمه موافقاً لحكم المأمور به وهو المطلوب بان يقال كما ان الازالة واجبة فترك الصلوة ايضاً واجب ولا يمكن ان يكون محكوماً بحكم ضده مثل ان يكون الترك حراماً مع وجوب الفعل وهو مما لا شبهة فى بطلانه و كذلك لو كان مباحاً فلا محالة يجب ان يقال بان ما يلازم الواجب فهو ايضاً محكوم بحكمه .

وفيه ان الاحكام تكون تابعة للمصالح فى نفس الامر على مسلك العدلية من وجود المصلحة لكل حكم فلو كان الترك محكوماً بحكم من الاحكام يجب ان يكون لمصلحة من المصالح والعدم لا مصلحة فيه ضرورة ان الترك عدم من الاعدام فان قلت ما من واقعة الا ولها حكم من الاحكام فكيف يمكن ان يكون الترك هنا بدون الحكم قلت يمكن ان يكون مباحاً بالاباحة اللااقتضائية بمعنى ان لا يكون فيه مصلحة تقتضى الحكم بالاباحة بل لا يكون حراماً ومكروهاً ولا واجباً ولا مستحباً ولا مباحا شرعيا فان قلت ان الارادة التكوينية والتشريعية واحدة فكما انه لا يمكن فى الاولى ان تكون بدون ما يلازمها كذلك الثانية لا تكون منفكة عما يلازمها فالامر بالفعل حيث يكون ناشيا عن ارادة تشريعية يكون لازمه النهى عن فعل الضداى الارادة على تركه فيصير فعله حراما وفيه انه وان كان كذلك فى الواقع ولكن الكلام فى انه هل هو ارادة الآمر أم يكون من اللوازم القهرية ونحن ندعى انه يكون من اللوازم القهرية لا الارادية .

ثم انه قيل بان الضدين الذين لا ثالث لهما يكونان مثل النقيضين فى الحكم مثل الحركة والسكون اللذان لا ثالث لهما فان الامر باحدهما يكون لازمه النهى عن الآخر فان الامر بالشىء يكون لازمه النهى عن النقيض حتماً ولا يمكن ان لا يكون كذلك فاذا كان حكم ما لا ثالث له مثل النقيضين ويكون الحكم فيه النهى عن الآخر لو صدر الامر باحدهما من باب الملازمة فكذلك نقول فيما له ثالث لان الملاك الذى يكون فيما

له ثالث يكون في مالا ثالث له وهو البغض في الترك فانه يكون في مثل الصلوة والازالة ايضاً في فرض وجوب الثانية قبل الصلوة كما هو كذلك في الفقه .

والجواب عنه هو ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن نقيضه حتى يقال في الضدين الذين لا ثالث لهما انهما كالنقيضين فان الحب يكون متعلقاً بالشيء واما البغض بتركه فحيث لا يكون له ملاك لا يكون سبباً لحكم من الاحكام وان كان في الواقع ملازماً لترك النقيض هذا كله حكم الضد الخاص وقد ظهر ان كلا الوجهين لا يكونان قابلين للاعتماد عليهما لاثبات حرمة الضد هذا كله الكلام في الضد الخاص .

في أن الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضد العام ام لا

واما الضد العام وهو الترك فهل يكون النهي عنه ام لا بنحو العينية او بالتضمن او بالالتزام ففيه اختلاف ومثل شيخنا الاستاذ العراقي والنائيني قدس سر هما ذهبا الى انه يقتضيه والحق خلافه فنقول اما ان يكون الحكم هو الارادة المبرزة كما هو التحقيق او يكون مجعولا بنحو البساطة او مجعولا بنحو التركيب بان يكون معنى الواجب هو طلب الشيء مع المنع من الترك ومعنى الحرام طلب الترك مع المنع من الفعل والبعث لا يكون الا معنى حرفيا كما حرر في محله ولا فرق في الجعل البسيط و المركب فيما نحن بصدده ولكنه قيل بان الحكم لو كان مركبا فلا شبهة في ان الامر بالازالة يكون معناه النهي عن تركها لانه يكون جزء المعنى فالامر يكون دالا عليه بالتضمن .

وفيه ان المبنى فاسد لانه لا يكون الطلب الا محبوبية الفعل واما النهي عن الترك فهو لا يكون تحت الجعل وعلى فرض البساطة لا يكون له الدلالة الالتزامية على الترك لان المفسدة لا تكون في الترك بل المصلحة تكون في الفعل .

فان قلت على فرض كون الحكم هو الارادة المبرزة فيكون الناشي من الارادة على الفعل هو الارادة بالنهي عن الترك ووزان الارادة التكوينية والتشريعية واحد قلت ان الترك يكون عنواناً عرضياً ولا يكون متعلق الزجر لانه عدم محض والقول بانه يكون

طرد الوجود لا معنى له وهذا هو التحقيق عندنا واما شيخنا العراقى (قده) كان يميل الى القول بتعلق النهى بالترك وكان قائلا بان النهى عن الضد العام يكون لازم الامر بالشىء ومن اللازم الغير البين وهو بحيث يصير بيناً بعد الالتفات بمعنى انه لو سئل الآمر عن هذا لابدان يقول بذلك والجواب كما مر وهو انه يمكن ان يكون الترك محكوماً بالاباحة الاقتضائية لان الترك يكون عدماً محضاً .

ثم ان الثمرة للبحث عن الضد يظهر فى صورة كون الضد عبادة فانه يكون موجباً للفساد لو قلنا بان النهى فى العبادات ينتج الفساد كما هو التحقيق وقد اشكل عليه الشيخ البهائى (قده) بان العبادة تحتاج الى الامر ولو لم يكن الامر مقتضياً للنهى عن الضد فانه لاشبهة فى ان الضد لا يكون له امر فعدم الامر كاف فى فساد العمل ومن المعلوم عدم الامر بالنسبة الى الصلوة التى يكون الازالة واجبة قبلها .

والجواب عنه هو ان المسلك ان كان مسلك المحقق وصاحب الجواهر (١) من ان العبادة تحتاج الى الامر وحيث لا امر لا يمكن الاتيان بها فالحق مع البهائى (قده) واما على مسلك التحقيق كما عن المحقق الخراسانى (قده) ايضاً من ان الملاك اذا كان باقياً يمكن اتيان العمل بداعيه فعلى القول بان الامر يقتضى النهى عن الضد لا يمكن صحة العبادة لانها منهية عنها والنهى يقتضى الفساد لامن باب ان الملاك يضمحل بواسطة النهى الغيرى حتى يقال ان النهى المقدمى الغيرى لا يكون فيه ملاك ليوجب اضمحلال ملاك الغير بل من باب ان النهى ولو كان غيرياً يمنع من قصد التقرب بالعمل الذى توجه اليه النهى واما على القول بعدم اقتضائه ذلك فحيث يكون ملاك العبادة بحاله يمكن اتيان

---

(١) اقول وقد مر ان الحق هو احتياج العبادة الى الامر من باب عدم الكاشف للملاك بدونه فلو فرض كشفه بقرينة بحيث يفهم منه الالزام و الامر يكفى ايضا تبعا لمن ذكره مد ظله من تبعية الدلالة الالتزامية بقاءاً ايضا للخطاب ، الا ان يصحح العبادة بالامر الترتبى .

العمل بداعيه وهذه ثمرة مهمة مترتبة على هذا البحث .

والحاصل من قول البهائى (قده) هو ان طبيعة الصلوة يكون لها افراد فبعضها يكون مزاحماً بالازالة وبعضها غير مزاحم بها والامر لامحالة ينطبق على الفرد الغير المزاحم فعلى فرض النهى عن الضد فعدم الامر واضح وعلى فرض عدم القول بذلك ايضاً فان العقل حاكم بانه لايمكن للمولى طلب هذا الفرد من الصلوة وكذلك المحقق يقول ان الضد لاامر له لكن يمكن ان يكون الامر بنحو الواجب المعلق او الشرط المتاخر لان القدرة شرط كل تكليف وحيث لاتكون القدرة فى صورة المزاحمة بالازالة وتكون بعدها يقال ان الصلوة طبيعتها واجبة فى هذا الحين لكن بنحو الشرط المتأخر او الواجب المعلق الذى يأتى شرحه .

وفيه ان الخطاب على الطبيعى ينحل ولاشبهة فى عدم انحلاله على الفرد الذى له المزاحم فلاامر له اصلا سواء كان من باب الشرط المتأخر والمعلق ام لا فقال شيخنا النائينى (قده) ان خطاب العاجز بطبعه محال لانه يكون له الخطاب ويخصص بحكم العقل بعدم امكان تكليف العاجز فالقدرة تكون قيد الموضوع وهو مالم يتحقق لايكون الحكم فعليا و فيه اولا انه على فرض مبناه (قده) من انكار الواجب المعلق والشرط المتأخر يكون صحيحاً ولكن لايتم مبناه وثانياً ان العقل اذا كان قرينة على عدم خطاب العاجز لاينافى ان يكون الخطاب بطبعه شاملا ثم يخصص بحكمه فيمكن الخطاب اولا ثم التخصيص بعده وثالثاً على فرض كون القدرة شرطاً لايمكن ان تكون شرطاً للموضوع لان ماهو من اطوار الحكم لايدخل فى الموضوع والقدرة من اطواره لامن اطوار الموضوع .

فى بيان وجود الملاك

مع سقوط الخطاب بالتزاحم

ثم لتصحيح العمل بالملاك فى مالا امر له ومنه المقام الذى تكون الصلوة فى ظرف الازالة غير مأمورة بها قيل بوجهين الوجه الاول هو اطلاق المادة كما عن المشهور وبيانه هو ان القدرة اما شرط شرعى او عقلى للخطاب بمعنى عدم امكان امتثال ذلك الامعها فان كانت من قبيل الاول يجب ان تكون مذكورة فى الخطاب بان يقال صل ان قدرت كما يقال لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وان كانت من قبيل الثانى فلا يكون اخذها فيه لازما ولا يكون دخيلا فى ملاك الحكم بخلاف الاول فانه يكون دخيلا فيه فان الحج لا يكون له مصلحة الا مع الاستطاعة الشرعية لا العقلية ولا يفهم ذلك اى دخل القدرة فى الملاك الا بذكرها فيه فحيث لم يذكر فيه نحكم بان المادة مطلقة من هذه الجهة فان الصلوة يكون لها المصلحة سواء كانت القدرة ام لا وهذا معنى اطلاق المادة فلو اتى المكلف بداعى الملاك كفاه ذلك.

وفيه ان القدرة سواء كانت مأخوذة فى الخطاب اولا يمكن ان يقال بعدم الفرق من حيث الدخل فى الملاك وعدمه اما اولا فلانه على فرض ذكرها فيه يحتمل ان يكون ارشادا الى ما حكم به العقل وهو عدم امكان اتيان عمل من الاعمال الا فى ظرف القدرة فحيث فقدت لا يمكن اتيانه وثانيا انه لو لم يؤخذ فى الخطاب ايضاً يمكن ان تكون دخيلة فى المصلحة ولكن اتكل المولى ما على يحتمل القرينية وهو حاف بالكلام لحكم العقل بان القدرة شرط التكليف والنكتة الوحيدة لاخذ القدرة فى الخطاب على فرض كونها كذلك هى حفظ الغرض فلو لم تؤخذ ايضاً يكون على هذا الفرض يعنى احتمال الاتكال على القرينة محفوظاً.

واما ما رهنا عن شيخنا النائينى (قده) من ان القدرة من لوازم الخطاب وهى لا تؤخذ فى الموضوع والمتعلق لانه يكون مطلقاً من هذه الجهة وان كان مسلماً ولكن لا نقول

بان القدرة يكون من لوازم المتعلق اشكالا على القائلين باطلاق المادة بل نقول يمكن ان يتكل المولى على ما يحتمل القرينية وهو القدرة في ظرف الامتثال واكتفى به عن ذكر ما هو من شئون الخطاب وقد حفظ غرضه بذلك .

فان قلت ان القدرة التكوينية حيث لا دخل لها في الملاك ولم يذكرها المولى في الخطاب حتى تصير شرعية يلزم نقض الغرض في صورة المزاحمة فان المكلف يأتي بالصلوة مع ترك الازالة و يحتج بعدم اخذ القدرة الشرعية في الخطاب قلت ماذكر من احتمال الاتكال على القرينة يوجب اجمال الخطاب ويصيّره بحيث لا يمكن للعبد الاحتجاج بعدم الدخل بل للمولى ان يقول مع احتمالك الدخل باحتمال الاتكال ما احرزت المصلحة فهو ما انقض غرضه فلا تجرى مقدمات الاطلاق لاثبات اطلاق المادة فتحصل أن هذا الوجه لاحراز الملاك عندنا غير صحيح .

والوجه الثاني وهو الصحيح عندنا هو ان الخطاب يكون له دلالة مطابقية على وجوب الامتثال ودلالة التزامية على وجود الارادة بالمتعلق ودلالة التزامية اخرى على وجود المصلحة والملاك لهذه الارادة ولهذا الخطاب وهذه الظهورات الثلاث مما لا ينكر ثم في مقام الحجية تنفك الدلالات الثلاث فانه اذا سقط حجية الدلالة المطابقية لا يسقط حجية ساير الدلالات (١) فعليهذا يكون الظهور في الملاك باقياً كما مر منا مرارا .

فان قلت ان (٢) من المقدمات للاطلاق تمامية البيان اى كون المولى بصدد بيان

---

(١) وقد مر منا سقوط الدلالة الالتزامية ايضا بسقوط الدلالة المطابقية ولا يصح العمل الا بالامر ولو كان هو الامر الترتبى لان الخطاب على الطبيعى لا يكفى لاثبات الملاك للفرد الذى لا يكون تحت الخطاب لمانع من الموانع.

(٢) اقول: هذا الاشكال والجواب يناسب القول بالاخذ بالاطلاق لاما ذكره مدظله و ان كان قد ذكر في ذيل مطلبه في الدرس و حيث لم يجب عنه مع مسلمية مبناه عنده يصير ما نقول واضحا و لكن اصل مطلبه قد مر منا مرارا انه غير صحيح بل جميع الدلالات في الحجية ايضا طولى فاذا سقط الخطاب سقط بقية الدلالات و كذلك اطلاق المادة ايضا لا يصح .

تمام ماذكر وحيث ماأحرزنا انه هل كان فى مقام بيان الملاك ام لا فكيف يكشف ذلك فانه يكون فى صدد طلب مراده من العبد بنحو المولوية والتعبد قلت قد اجاب شيخنا النائينى (قده) بان للدلالة موطنين موطن بدلالة اللم وهو الطلب بالخطاب وموطن بدلالة الان وهو انه بعد الخطاب يكشف انه له الملاك ولكن لايتم هذا الجواب لانا نقول بان الدلالة الانية تكون بمقدار كاشفية الخطاب ففى صورة عدم اثبات اطلاقه كيف يكشف ماهو لازمه .

بقى فى المقام اشكالان الاول هو ان الذى تكون فى صدده هو القدرة التى دخيلة فى امتثال التكليف فانها لو كانت شرطاً للوجوب لايكون الملاك فى ظرف المزاحمة مثل مزاحمة الصلوة مع الازالة ولو كانت شرط الواجب ايضاً وهو المتعلق كان المتعلق مقيداً بالقدرة من جهة البعث فلامحالة يوجب ذلك ضيق الوجوب فما الفرق بين كون القيد قيد الهيئة او قيد المادة مع ان البعث يكون من شأن الهيئة لاالمادة والتمسك يكون باطلاق الهيئة دون المادة فى صورة الاحتياج الى الاطلاق .

وفيه ان فى المقام يكون القدرة شرط الواجب والبعث يكون بنحو الواجب المعلق لاالمشروط فيكون مثل الموسم الذى علق عليه الحج فانه تكون الهيئة مقيدة بالقدرة من حيث البعث ولكن القدرة تكون شرط الواجب فلاتكون دخيلة فى المصلحة كما ان الموسم لايكون دخيلا فى مصلحة الحج وتكون مثل الطهارة ايضاً بالنسبة الى الصلوة فان الصلوة لها مصلحة بدون الطهارة فى ذاتها ولاتكون شرط الوجوب للصلوة حتى لاتجب بدونها نعم لاتصح بدونها فى مقام الامتثال فالفرق بين كون القيد قيد الوجوب اوالواجب واضح.

الاشكال الثانى ان المدلول المطابقى وهو البعث يكون مشروطاً بالقدرة فحيث كان فى المقام مايحتمل القرينية وهو شرطية القدرة العقلية كذلك يحتمل ان يتكل عليه المولى فى سايرالمداليل الالتزامية فتكون هى قيداً لسائر المداليل .

وفيه ان الاشكال على القرينة المحتملة يكون فى صورة كون ظهور الدلالة

المطابقية حجة واما على فرض عدم الحجية في ظرف عدم القدرة الشرعية فلايكون مايحتمل القرينية مضرا بساير الدلالات فالدلالة الالتزامية على وجود المصلحة بحالها(١) وبعبارة اخرى عدم ذكر القيد وهو القدرة في الكلام يدل على انها ليست قيدا للوجوب بمراتبه غاية الامر دخله في مرتبة البعث والارادة يفهم من العقل وتبقى الدلالة على عدم الدخل في القدرة بحالها.

تنبيه

ربما توهم ان ظهور كل واحد من الخطابين اى خطاب ازل وصل في الفعلية بمراتبها اوجب القطع بكذب احدهما ضرورة انه لايمكن الجمع بينهما فح الواجب - الرجوع الى المرجحات السندية فح لامجال لكشف الملاك وفيه ان عدم امكان الجمع بينهما لعدم القدرة لايوجب درجهما في كبرى المرجحات السندية اذ دليل الاعتبار في كل منهما تام غاية الامر العقل يحكم بالتخيير على فرض تساوى الملاك والا يرجح ماهو الاهم ولتوضيح ذلك يجب البحث عن ملاك باب التعارض والتزاحم.

فصل في ملاك التزاحم و التعارض

فنقول يجب ان يبحث عنه في مقامات الاول في ملاك باب التعارض والتزاحم والمايز الماهوى بينهما فان قلت ليس عنوان التزاحم و التعارض في لسان دليل شرعي حتى نبحث عنهما قلت يكون التعارض في لسان بعض الروايات بقوله عليه السلام اذا جائك الخبران المتعارضان الخ فيجب فهم التعارض و بالمناسبة يجب البحث عن التزاحم ايضاً حتى يكون لكل حكمه وهذان الامران لايكونان عرفيين حتى نرجع

(١) اقول هذا على فرض القول بان سقوط الدلالة المطابقية لا يوجب سقوطه الدلالة الالتزامية كما هو مبناه مدظله واما على فرض سقوط الدلالة الالتزامية عن الحجية بواسطة سقوط المطابقية كما هو التحقيق فلا يكون هذا جوابا عن الاشكال.

الى العرف في مفهومهما ولو سلمنا كونهما عرفيين ايضا فلنقدم مايكون الحاكم فيه هو العقل وهو بحث التزاحم فان العقل بعد ملاحظة ان الجمع في الامتثال غير ممكن يحكم بالتزاحم بين الملاكين .

فنقول خلاصة افكار العلماء وآخر فكر النجفيين هو ان ملاك التزاحم هو عدم امكان الجمع بين امتثال الخطابين سواء كانا متماثلين مثل صل و ازل اومتضادين مثل صل و لاتغصب فان الكل مشترك في عدم امكان الجمع في زمان واحد والحاصل اذا كان الامران او الامر و النهي على عنوانين متعددين يكون الباب باب التزاحم .

واما التعارض فهو يكون في صورة كون العنوان واحداً و يكون التكاذب في مقام الجعل والانشاء مثل ان يقول المولى صل الجمعة ولاتصلها اويقول تجب الجمعة و لاتجب او تجب الجمعه وتحرم فانه لايمكن ان يكون شيء واحد بجهة واحدة متعلقاً للامر والنهي هذا هو الذي نختاره في هذه الدورة في مقام بيان ملاك التعارض .

واما ماقررناه في الدورة السابقة ويكون في تقريراتنا من ان الامر بالشيء يكون له مدلول مطابقي وهو البعث ومدلول التزامي وهو المنع من تركه وكذلك النهي عن شيء هو الزجر عنه بمدلوله المطابقي وطلب تركه بمدلوله الالتزامي و المدلول الالتزامي في كل واحد يكذب الآخر فلا يتم لان الامر بالشيء لايقتضي النهي عن ضده والترك لايكون شيئاً حتى يتعلق به طلب بل هو عدم محض والزجر يكون عن الوجود فالتكاذب في الواقع يكون بين المدلولين المطابقيين على ماوصل اليه فكرنا في هذه الدورة .

ثم ان شيخنا النائيني (قده) قال في المقام بان ملاك التزاحم هو ان يكون المانع في الامتثال من جهة العبد لامن جهة الجعل بخلاف التعارض فانه يكون المانع من جهة الجعل وتكاذب الدليلين وفيه ان الملاك في التعارض هو التكاذب في مقام الجعل على عنوان واحد وفي مقام الانشاء و امااذا كان التكاذب من جهة فعلية التكليف لايكون مندرجاً في باب التعارض ففي العامين من وجه مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق في مورد

الاجتماع وهو العالم الفاسق يكون التكاذب من جهة انحلال التكليف لامن جهة اصل انشائه ولذا يكون مندرجاً تحت باب التزاحم لاالتعارض (١)

لايقال ان التزاحم يحتاج الى احراز الملاك وفي مثل العامين من وجه حيث لا يكون لنا سبيل لكشف الملاك لا يكون من المتزاحمين لانا نقول للعقل سبيل لكشف الملاك في صورة سقوط الخطاب بواسطة عدم الامكان الجمع اما باطلاق المادة او باطلاق الهيئة كما نقول من بقاء الدلالة الالتزامية عند سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية (٢)

فتحصل ان ملاك التزاحم هو عدم قدرة العبد على الجمع وملاك التعارض وحدة العنوان المنهي عنه والمأمور به هذا هو المايز الماهوي بين البابين .

---

(١) هذا التزاحم لا يكون مثل سائر المقامات حتى نحرز الملاك لكليهما ثم نختار احدهما على التخيير على التساوي او على التعيين على فرض كونه اهم بل الاصل العقلي على التساقط ومرجعه الى عدم الدليل على اثبات احد الطرفين فكأنه لادليل اصلا لهما ولايرجع الى المرجحات السندية بل يؤخذ بالقدر المتيقن من الدليل ولايكون المرجع مرجحات باب التزاحم ايضاً .

(٢) هذا على مبناه مدظله واما على مبنى من يقول بسقوط الدلالة الالتزامية ايضا عن الحجية بعد سقوط المطابقية كما عن الجواهر والنائيني والمحقق والبهائي (قدهم) وهو الحق فلايتم هذا الجواب وكذلك لاطريق لاثبات الاطلاق للمادة بعد سقوط الهيئة في الدلالة المطابقية لعدم الانفكاك بين المادة والهيئة .

نعم ربما يقال بتقديم احد المتزاحمين على الاخر لبعض الملاكات فان الشخص مثلا اذا كان له ماء يكفي اما لتطهير ثوبه او للوضوء به فربما يقال حيث يكون للوضوء بدل وهو التيمم ولايكون لتطهير الثوب بدل يقدم تطهير الثوب وهذا من باب تقديم احد المتزاحمين على الاخر وهذا الوجه و ان كان غير تام عندنا و عنده مدظله فان وجود البدل و عدمه لا يكون ملاكا للتقديم فربما يكون المقدم ماله البدل لأقوائية ملاكه و لكن ذكرناه من باب المثال .

المقام الثاني في هذا الباب هو ان في باب التعارض لا يكون للعقل حكم بتقديم احد الطرفين لعدم سبيل له الى كشف الملاك الا بالخطاب وهو متكاذب بل الشرع بين ان المقام يكون المرجح له وهو الاوثقية والاشهرية وغيرهما واما في باب التزاحم فحيث يكون الملاك منكشفاً فالمناط على اقوى الملاكين بحكم العقل او التخيير العقلي اذا كانا متساويين وفتوى المجتهدين يكون التخيير فيه من جهة التزاحم لا التعارض ومن الطرق لتقديم احد الطرفين مثلا ايضاً ملاحظة ماله البدل مثل الوضوء مثلا وما ليس له البدل مثل تطهير الثوب.

ثم ان شيخنا النائيني (قده) قال بان (١) في بعض الموارد لا يكون الاشكال في مرحلة الجعل مثل العامين من وجه فان جعل التكليف في المورد الخاص الذي هو مورد الاجتماع يكون لغواً في مقام الجعل بخلاف الصورة التي يكون التزاحم اتفاقياً مثل الصلوة والغصب والجواب عنه (قده) هو ان الاتفاقي ايضاً يكون جعله لغواً لانحلال التكليف في لب الواقع فان الشارع حين جعل التكليف يرى انه في صورة عدم قدرة العبد لا يمكن تكليفه وهو (قده) قائل بالانحلال ايضاً ولا يقول بان التكليف يكون على الطبيعي فعند مزاحمة الصلوة بالازالة في ضيق الوقت ايضاً لا يمكن التكليف بكليهما كما انه لا يمكن في صورة غرق الابن والعبد الامر بانقاذهما معاً

فان قلت يمكن جعل التكليف في هذه الصور وثمرته يظهر في صورة الترتب فانه

---

(١) هكذا كان التلقي في الدرس ولكن الصلوة والغصب ايضاً يكون التزاحم فيهما اتفاقياً في مورد الجمع و لعله وقع هنا سهو في البيان وفي تقريرات بحثه مد ظله المثال للدائمي بوجوب الصلوة الى القبلة و حرمة استدبار الجدي فان التزاحم دائمي لعدم الجمع بينهما اصلا فان وجوب الصلوة الى القبلة لا يجتمع مع حرمة استدبار الجدي لانه لابد منه ليحصل الاستقبال وهذا المثال ايضاً لا يكون التزاحم فيه دائميا الا اذا فرض الحرمة في خصوص حال الصلوة والا فعلى فرض اطلاق الحرمة لغير حالها فهو من العام والخاص ولهما جمع عرفي.

اذاعصى امر احدهما وهو الاهم يكون للاخر امر قلت سيجيء مافيه في التنبيهات عند بيان الترتب .

المقام الثالث في بيان الامثلة التي تكون في باب التزاحم واكثرها مخدوشة.

منها الدوران بين الواجب الموسع والمضيق مثل الدين الذي حل وقته والصلوة التي تكون موسعة الوقت فانه يقدم اداء الدين على الصلوة واستدل له بان وجوب الاداء يكون له الاقتضاء ووجوب الصلوة يكون لااقتضاء بالنسبة الى هذا الوقت و المقتضى مقدم على اللا اقتضاء .

وفيه ان اصل المدعى صحيح ولكن هذا الطريق غير صحيح لان الصلوة التي تكون في ظرف وجوب اداء الدين تكون فرداً من افراد الطبيعي والفرد ايضا له اقتضاء ومن هذا الوجه يتصور التزاحم والا فعلى الفرض الاول فلا يكون التزاحم اصلا لعدم الملاك للصلوة على الفرض الذي فرض من عدم الاقتضاء لها واما اصل المطلب فحيث يمكن الجمع بين الملاكين و تطبيق الصلوة على غير هذا الفرد فيجب فيه اختيار غير المزاحم من الفردين .

ومنها تقديم ماله البدل على مالا بدل له وقبل الهمداني (قده) ذلك و يكون له حجر اساسي و بعضهم اشكلوا من حيث الصغرى دون الكبرى كما لو كان له الماء بقدر الوضوء او ازالة الخبث عن الثوب او الجسد فانه يقال حيث يكون للوضوء بدل ولم يكن لتطهير الخبث بدل كذالك فيقدم ازالته ويتيمم والقائل بهذا القول ولعله صاحب المسالك يستدل بان البدل واف بتمام مصلحة المبدل مثل الصلوة القصرية في موضع التمام في السفر فانها وافية بتمام مصلحة التمام .

وفيه ان البدل وان كان واف بمصلحة المبدل ولكن لايفي بجميع مصلحته بل ببعضها والالم يكن بد لافقي المقام لاندري ان مصلحة الوضوء اهم من جهة ما بقي من مصلحته او مصلحة ازالة الخبث ولا سبيل لنا الى التقديم الافي مورد دل الدليل

على التقديم مثل القصر والاتمام (١).

ومنها تقديم انفاق العيال على الحج اذا كان له المال بقدر مايحج به اوينفق على عياله فان وجوب الاول منوط بالقدرة العقلية(٢) والثانى منوط بالقدرة الشرعية والاول واجب مطلق والثانى واجب معلق على الشرط وهو القدرة بقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا فان قلنا بان الظاهر من دخل القدرة هو الدخل فى الملاك كما عن النائينى (قده) فيكون نفقة العيال مقدمة والانفاق عليه يوجب عدم بقاء الموضوع للحج بعد صرف القدرة فى نفقة العيال و ان قلنا باحتمال الارشاد الى القدرة العقلية الدخلية فى كل تكليف

---

(١) اقول هذا المورد لايكون من باب البدل والمبدل بل اختلاف الموضوع فى السفر والحضر اوجب اختلاف الحكم فاحد الحكمين للمسافر والاخر للحاضر

(٢) اقول القدرة فى نفقة العيال ايضا شرعية تكون على حسب المتعارف و لذا لا يلزم على من لا يجد شيئا و يكون له مقام و شخصية مثل مجتهد جليل ان يقوم على الطريق و يسئل الناس ليجد نفقة العيال فلو كانت القدرة عليها عقلية تكون حاصلة فى الفرض ايضا .

فالكلام فقط فى ان الواجب مشروط فى احدهما ومطلق فى الاخر ثم يلاحظ المرجح وهو مع نفقة العيال لاحتمال الاهمية لو كانت القدرة مأخوذة فى لسان دليل الحج واحتمل الارشاد وعلى فرض الدخل فى الملاك فهو مقدم قطعا.

على ان نفقة العيال لا تكون معلقة على الموسم و ان كان لها موسم بحسبها فان كل يوم يكون التكليف بالانفاق وقد حصل موسمه ولا يجب قبله و صرف القدرة فيه واجب بخلاف الحج فانه سيأتى موسمه الا ان يفرض بفرض نادر ان نفقة يوم لعياله يكفى للحج حين موسمه.

ثم لايخفى انه لو كان لنا دليل منفصل بان القدرة شرعية فى نفقة العيال فكيف يقال بانها ليست دخيلة فى الملاك و يقال فى الحج بذلك و لو كان فى احدهما دخيلا فى الملاك دون الاخر فايضا بعد حصول القدرة يكون ماهو الدخيل فى الملاك حاصلا فللحج ايضا يحصل الملاك فيجب ان يلاحظ ان التقديم لايهما بنطرادق مماذكروه.

فالظاهر ايضا تقديم النفقة لاحتمال الاهمية وتخصيص دليل الحج بغير هذه الصورة و- الحاصل انه على فرض كون دخل القدرة ارشاداً في الحج يكون في المقام من الشبهة- المصداقية لقوله تعالى لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لعدم العلم بشموله له.

ومنها اى من الامثلة في التزاحم هو الدوران بين الحج والنذر لزيارة سيد الشهدا مولانا الحسين عليه السلام في يوم عرفة فحصلت القدرة في السنة بحيث تكفي الحج والنذر او لاحدهما ولكن حيث يكون يوم عرفة غير قابل للجمع فهل التقديم مع الحج او الوفاء بالنذر فان النذر يكون سببه قبل وجوب الحج لعدم الاستطاعة قبله وكذا اذا دار الامر بين القيام في الركعة الاولى في الصلوة والقعود في الركعة الثانية او بالعكس فهل التقديم مع القيام في الاولى او في الثانية ففي هذا المثال يقال بتقديم صرف القدرة في الاولى لان التكليف بالنسبة اليها منجز وبالنسبة الى الثانية معلق والمنجز مقدم على المعلق.

واما المثال الاول فقد يقال فيه بتقديم النذر لتقديم سببه على الحج ضرورة انه مادام لم تحصل القدرة لم يجب والفرض انه لم تحصل له قدرة على الحج بل على النذر في صورة كون القدرة لاحدهما وفي صورة كونها لكليهما فتقديم السبب يوجب تقديم المسبب وهو في النذر مقدم.

وقد اشكل عليه بان المناط يكون التزاحم في ظرف الامتثال وهو عدم امكان- الجمع بين الحج والزيارة في يوم مخصوص على ان شرط النذر هو ان يكون متعلقه راجحاً ولم يكن محللا للحرام وحيث يكون الحج اهم فهو راجح وحيث يكون تركه حراماً يكون النذر باطلا لانه يؤل الى ذلك فلا يكون له رجحان ويكون محللا للحرام.

والجواب عنه ان التزاحم يكون في ظرف الامتثال على فرض ان لا يكون الواجب- المعلق قبل حصول شرطه وهو الموسم فعليا واما على فرض الفعلية (١) في المطلق و-

(١) اقول: لا يكون لنا الاواجب مطلق اومشروط والثاني قبل حصول شرطه ليس بفعلي كما مر في محله فقبل ظرف الامتثال لا فعلية لتكليف الحج على فرض القدرة على كليهما و على فرض القدرة على النذر فقط او الحج فالاول قد سقط به الموضوع للثاني.

المشروط كما هو التحقيق فلاوجه للقول بالتزاحم فی ظرف الامتثال فقط بل هو فی ظرف الفعلية قبل الامتثال ايضاً يكون موجوداومشروطية النذر برجحان المتعلق ممنوعة بل يكفی عدم المرجوحية واما مسئلة محللية الحرام فتعكس عليهم ويقال ترك النذر ايضاً حرام والحج هنا يستلزم الحرام وكيف كان يشكل الحكم بتقديم الحج وان كان محتملا وزيارة مولانا الحسين عليه السلام مع كمال شرافته بالروايات ايضاً لاينقص عن الحج

ولايقال وجوب الحج فی ذاته عند القدرة واستحباب الزيارة عندها من حيث الملاك فيقدم الواجب على المستحب لانا نقول هل يتفوه احد اذادار الامر بين وجوب علف الدابة واستحباب زيارته عليه السلام تقديم ملاك الاول على الثانی فان كل واجب لايكون ملاكه اقوى بالنسبة الى كل مستحب فلاسبيل لنا لترجيح احد الطرفين من باب الملاك بهذا النحو هذا كله كان مثالا ذكرناه تبعاً للاعلام وفی الواقع يكون البحث فيه مربوطاً بالفقه لا بالاصول .

فی ثمرة المايز بين التزاحم والتعارض

اما ثمرة البحث فی المقام يعنی البحث فی مايز التزاحم والتعارض بعد بيان ضابطهما مختصراً فهی انه لوقلنا فی مورد تعدد العنوان بالتعارض لايكون لنا طريق لكشف الملاك فی مثل الصلوة فی ظرف مزاحمة الازالة حتی لوعصی المكلف الازالة فصلی فيقال بصحة صلوته فانه لاوجه للقول بالصحة واما على القول بالتزاحم حيث يكشف الملاك ولو سقط الخطاب فالصلاة صحيحة فان لب الحكم هو الملاك والخطاب قشر له (١)

فی التخيير العقلی والشرعی عند تساوی المصلحتين فی باب التزاحم

اقول على فرض تساوی المصلحتين فهل التخيير عقلی او شرعی فيه خلاف فقيل

---

١ - اقول: بعد سقوط الخطاب سواء كان من باب التعارض او التزاحم لاملاك على مامر ولايصح فی صورة العلم بوجوب الازالة وفی صورة الجهل يصح لعدم التكليف الا ان يصحح العمل بالترتب كما سيجیء البحث عنه.

بانه شرعى والمراد بالشرعية هوانه بعد تصادم الملاكين يمكن احراز حكم الشرع وعدم رضائه بترك كلا الطرفين مما نعلم انه لولا الاخر يكون هذا مطلوبه كما عن - الرشتى والمحقق صاحب الحاشية (قدهما) وقداجاب عنه شيخنا النائينى (قده) بان التصادم حيث يكون من ناحية عدم قدرة العبد على الجمع يكون الحاكم باختيار احد الطرفين العقل لا الشرع .

فاقول ان مناط كون التخيير عقليا هو كون الحكم على الطبيعى بعنوان واحد ويكون اختيار مشخصات الفرد بحكم نفس المكلف واختياره مثل الصلوة الممكنة للامتثال فى المسجد وفى الداو وفى غيرهما ولايكون معيناعند الشارع ان اى فرد من افرادها تحت التكليف والحاصل كيفية الامتثال والتخيير يكون بنظر العقل

واما التخيير الشرعى فهو الذى يكون بيان الفرد للطبيعى بنظر الشارع من دون ان يكون الجامع بين الافراد مثل خصال الكفارات فان الخطاب يكون من الشرع على احد الاطراف من الصوم والاطعام والعتق لا على التعيين ولكن يكون الخطاب حتميا

وقداشكل بان الخطاب فى كل واحد من الطرفين فى مورد التصادم فى المقام يكون لامحالة مشروطاً بعدم الآخر وقبل الامتثال يكون العدم حاصلا فيكون شرط كل تكليف من الشرع حاصلا فيكون الخطابان فعليين وهو محال فيكون احد الخطابين فعليا فى صورة كون العنوان واحداً فضلا عن صورة التعدد كما عن الرشتى (قده) من سقوط احد الاطلاقين واجيب عنه بان اللازم منه الدور لان الخطاب باحد الطرفين منوط ومتوقف على عدم الخطاب بالاخر وعدم الخطاب بالاخر متوقف على الخطاب بغيره و هذا دور واضح(١) فلايكون الوجوب مشروطاً والحاصل المقام لايكون من الواجب المشروط .

---

(١) اقول الخطاب فى كل واحد منهما اذا كان لونه الفعلية فى ظرف عدم الامتثال بالاخر لايكون الفعلية مطلقا مثل ماذا قيل العصير العنبى اذاغلى يحرم فان الحكم من اصله يكون مشروطا و حصول الحرمة يكون بعد وقوع الشرط وهو الغليان فى الخارج ←

و اجيب عن الجواب ايضاً بان الواجب مشروط لاالوجوب حتى يلزم الدور بمعنى ان احدهما واجب و فى ظرف الامتثال مشروط بعدم الاخر مثل الصلوة المشروطة بالطهارة و عدم التكتف فان وجوبها غير منوط بعدم التكتف بل لايبقى موضوع لاحدهما بدون الاخر وفيه هذا ايضاً لازمه الخلف لان كل واحد لايكون مطلقا بالنسبة الى الاخر ولامهملا بل مشروطا وهو خلاف الفرض كما فى الاجزاء الارتباطية ولكن الجواب الصحيح هو اصلاح المطلب بنحو القضية الحينية كما مر منا مراراً بان يقال كل واجب فى ظرف عدم الاخر لامقيدا به.

ثم ان العقل (١) وان كان يكشف ان احدهما يجب الاتيان به للملاك ولكنه لايثبت ان الملاكين متساويان فى الواقع بل يمكن ان يكون فى نظر الشرع متعينا و العقل من باب اللابدية يحكم بالتخيير فلا يكون مثل خصال الكفارة التى يفهم التساوى فيه من الشرع بنص الخطاب الكاشف عنه بواسطة كونه تخييريا.

ثم لايخفى عليكم ان القول بان الحاكم بالتخيير هو العقل غير صحيح فى المقام بل الكاشف هو العقل فان التكليف ان تعلق بالطبيعى الجامع بين الافراد يكون التخيير بين

← و هنا يكون شرطية الامتثال بنحو المرآتيه عن الخارج فما لم يحصل يكون الخطاب المشروط بحاله فى كل واحد منهما و الدور يكون فى صورة كون اصل الخطاب منوطا بالاخر واما الخطاب المشروط فيكون لكل واحد منهما ولاينافى الاخر ولادور بين الخطاب والامتثال فى الخارج ايضا لعدم توقف الامتثال الاعلى علمه لاعلى خطاب ذلك الفرد واما القضية الحينية ففى الخطابات الشرعية ففيها اشكال التقييد ايضاً.

(١) اقول انا بعد اثبات تساوى الملاكين بالدليل المثبت له اذا وقعنا فى التزاحم و يكون الفرض فى هذا المورد فكيف يقال يمكن ان يكون معينا فى نظر الشارع فان الملاك الذى كان محرز التساوى قبل التزاحم لا ينقلب عما هو عليه و ايضا لانكون فى صدده بل نحن تابع للدليل و هو اثبت لنا التساوى والتخيير سواء كان عقليا اوشرعيا ويكون على هذا الفرض .

اتيانه فى ضمن هذا الفرد او ذاك بنظر العقل من باب انه هو الحاكم بعد عدم بيان كيفية الخصوصيات الفردية من الشرع مثلا فى الصلوة فلا يكون المقام من التخيير العقلى بعد عدم الجامع بين الفردين مثل الازالة والصلوة فان الامر بطبيعى الصلوة غير الامر بطبيعى الازالة نعم الكاشف هو العقل بعد عدم امكان الجمع بين الاتيان بالفردين فى آن واحد.

فالصحيح ان يقال الضابطة لكون التخيير شرعيا لا تكون ما توهم فى كلمات القوم من ان التخيير الشرعى ما كان فى لسان الدليل فقط مثل خصال الكفارات بل كل مورد يكون اصل الخطاب من الشرع ولا يكون لافراده جامع ولا طريق للعقل الى الحكم بتساوى الملاكين يكون هو التخيير الشرعى و مقامنا هذا منه لكن التخيير يكون من باب اللابدية فى الامتثال بحيث لو امكن الجمع كان لازما بخلاف مثل الخصال فانه يكون التخيير من طرف الشرع لا من اللابدية.

فتحصل من جميع ما تقدم ان القاء احد الخطابين بواسطة التصادم بين الاطلاقين وعدم امكان الاخذ بهما من باب التقييد كما عن الرشتى (قده) غير تام لانه لا يسقط الاطلاق بلابدّية التقييد بعدم الاخر بل اصلحناه على نحو القضية الحينية فكل خطاب يكون موجودا فى حين عدم امتثال الاخر و ظهر عدم تمامية ما عن المحقق صاحب الحاشية (قده) من ان الحاكم بالتخيير يكون هو العقل من باب اللابدّية بل العقل كاشف عن بقاء احد الخطابين على التخيير وعليه يكون التخيير شرعيا.

فى ثمرة النزاع فى التخيير العقلى والشرعى

ثم ان شيخنا النائينى (قده) ذكر (١) ثمرات للنزاع فى كون التخيير عقليا او شرعيا فمنها هو ان التخيير ان كان شرعيا لا يكون لترك الطرفين الاعقاب واحد لان

(١) وهذا البحث منه (قده) فى تقريرات العلامة الخوئى (مدظله) «اجود التقريرات» فان شئت المراجعة الى بيانه فارجع اليها.

الكطاب واحد فى الواقع واما على العقلى فيكون لازمه استحقاق العقابين لانه ترك ترك الملاكين فان قلت انه لايقدر على الجمع بينهما فكيف يكون معاقبا بعقابين قلت (١) سيجىء البحث فى انه حيث يكون له القدرة على تركهما وان ترك كل واحد يكون معاقباً على التركين اللهم الاان يقال ان الحب الفعلى والبغض الفعلى يكون عليه العقاب والثواب واما الحب بالطبيعى الذى لايمكن الجمع بين افراده لايكون مؤثراً وما هو فعلى فى المقام هواحدهما لا كلاهما .

و الجواب عن هذه الثمره انهـا غير تامة لانها مربوطة بالاخرة ضرورة ان الثواب والعقاب منوط بها وليس هذه ثمرة فقهية وسيظهر الحال .

ومنها انه لو كان التخيير بين المتزاحمين عقليا يجب القول بالاشتغال فى صورة احتمال الاهمية فى احد الطرفين واما اذا كان شرعياً فيكون مبنياً على القول بالاشتغال فى التعيين والتخيير الشرعى اوالبرائة فى صورة احتمال التعيين .

وبيانه عليذلك ان العقل اذا كان حاكماً يحكم بالاشتغال بالتكليف مادام لم يحصل العلم بالفراغ منه واما اذا كان الحاكم الشرع فحيث ان الشك يكون فى وجوب امتثال محتمل الاهمية يرجع الى الشك فى اصل جعل التكليف الزائد فالاصل يقتضى البرائة .

وفيه ان هذا يكون بيان كل مورد يكون الشك فى التعيين والتخيير فمن قال بالبرائة هناك يقول بهاهنا ومن قال بالاشتغال هناك يقول به هنا ايضاً وهذا اشكالنا عليه فى الدورة السابقة واما فى هذه الدورة ففى الذهن شيىء يمكن اصلاح ماذكره الاستاذ (قده) به وهوان المتزاحمين اذا قلنا بمقالة الرشتى من تعارض الاطلاق فى كلا

---

(١) لا يخفى ان القدرة على الترك يكون موجبا للعقاب فى صورة كون الفعل مأمورا به و اما اذا لم يمكن ان يكون الامر بكلا الطرفين فيكون الامر على فعل واحد و لـه ترك واحد على التخيير فلا وجه لهذا القول اصلا و قـد اصلحه (مـد ظله) بقوله اللهم .

الطرفين و كشف خطاب واحد من العقل للعلم الاجمالى بعدم رفع المولى يده عن كلا الطرفين فيكون الشك عند احتمال الاهمية راجعاً الى الشك فى زيادة التكليف ولا يكون العقل كاشفا عنه فان المتيقن منه هو التكليف باحدهما لا على التعيين واما على قول القائل بعدم سقوط الخطابين وعدم معارضة الاطلاقين فلا يتساقطان فحيث يكون الحاكم هو العقل فى البين فلا محالة الاشتغال اليقينى بالتكليف يلزم فيه البرائة اليقينية بحكم العقل فالحق مع الاستاذ فى اصل المطلب لا فى الطريق .

ومن الثمرات هو ان فى التكليفين الطوليين مثلا دوران الامر بين القيام فى الركعة الاولى او فى الركعة الثانية يحكم بالتخيير بينهما كما فى العرضيين اذا كان التخيير شرعيا لعدم الفرق فى نظره بين الاولى والثانية فانا نعلم بوجوب اتيان قيام واحد فى احدى الركعات ولا وجه للتقديم واما اذا كان عقليا كما هو مبناه (قده) فالواجب صرف القدرة فى الركعة الاولى لان المتيقن هو ذلك .

و قد اشكلنا عليه فى السابق باشكالين احدهما انه خلاف مبناه لانه (قده) لم يقل بالواجب المعلق وفى المقام يكون التكليف بالنسبة الى قيام الركعة الاولى فعليا و بالنسبة الى القيام فى الركعة الثانية غير فعلى فلا تخيير بل المتعين هو اتيان القيام فى الاولى و لكن عدلنا عنه بان المراد من التزاحم هو ان الملاك لكل واحد من الطرفين موجود كما فى العرضيين لان التكليف فعلى فالتخيير يكون من هذا الباب و هو غير منكر .

والاشكال الثانى عليه هو ان التكليف باتيان كل واحد يكون مشروطا بعدم اتيان الاخر فان كان المراد بالعدم العدم السابق على كليهما فهو حاصل قبلهما فلا ترجيح لتقديم الاولى على الثانية بعد حصول شرطه ولذا لا يقول (قده) بذلك وان كان مشروطاً بالعدم اللاحق فهو ايضاً غير حاصل الا بالاتيان والامتثال لاحدهما وهو اول الكلام لانه مالم يحصل الشرط لم يحصل المشروط ففعلية احد التكليفين على التحقيق تكون فى حين عدم امتثال الاخر بنحو الشرط المتأخر(١) .

---

(١) اقول قد مر منا بيان لتصوير هذا الكلام مشروحا عند اصلاحه المقام بالقضية ←

ثم ان هنا اشكالا آخر وهو ان التكليفين اذا كانا مشروطين بقدرة شرعية مثل النذر لزيارة سيد الشهداء عليه السلام ووجوب الحج مع كون الاستطاعة والقدرة لاحدهما فقط لا يكون الباب من التزاحم لعدم حصول شرط كليهما ولا من باب التعارض لعدم التكاذب الذى هو شرط لذاك الباب.

والجواب عنه ان الشرط حاصل وهو القدرة فانه لا يكون شرط الحج هو القدرة عليه وعلى اشياء آخر وكذلك النذر بل القدرة عليه فقط وهنا القدرة على كل مع قطع النظر عن الآخر حاصلة والاشكال من ناحية ظرف الامتثال وعدم امكان الجمع فى هذا المقام.

فصل فى الترتب

ثم انه على فرض عصيان امر الاهم مثل الازالة والاتيان بالمهم مثل الصلوة هل يكون العمل صحيحاً ام لا فقد تصدى قوم لاثبات الامر بالمهم بواسطة القول بالترتب بمعنى انه مع عصيان امر الاهم يكون الامر بالمهم فعليا فمنهم الميرزا الشيرازى والسيد محمد الاصفهانى وشيخنا الاستاذ النائينى (قدهم) ومنعه آخرون ومنهم المحقق الخراسانى والشيخ الانصارى (قدهما) وادعوا بان الامر بالاهم لا يسقط فى حال العصيان والاتيان بالمهم فان الوجوب فى الاهم يكون مطلقاً وفى المهم لا يكون معلقا على ترك الاهم حتى يكون الشرط حاصلا عند عصيانه.

ولتوضيح الترتب وتصحيحه مهدت مقدمات بعضها غير صحيح وبعضها غير دخيل فى مقام الاثبات.

المقدمة الاولى فى ان طور الخطاب فى الاهم والمهم يكون طوليا بحيث لا يمكن اجتماعهما فى ظرف واحد مثلا لو كان الاهم وجوب قرائة القرآن والمهم دخول المسجد وان

← الحينية للاشكال فى القضية الحينية فى الخطابات الشرعية وان مرجعها الى التقييدية فارجع اليه فيما سبق آنفا.

كان من الممسكن ان يجتمع القرائة مع الدخول فيه ولكن يجب ان لا يجتمع بل يقدم القرائة على الدخول فلا يكون الخطاب بالمهم في حال عدم اتيان الاهم ولو امكن الاجتماع فضلا عن صورة عدم امكان الاجتماع فلا خطاب بالمهم في ظرف عدم العصيان واما في صورة العصيان فحيث يكون الموضوع لكل منهما في طول الاخر فقد حصل موضوع المهم بعصيان الاهم ولا يكون له موضوع حتى يكون له امر وان تحصل المناقصة فلا مناقضة اصلا لطولية الموضوع .

و فيه ان هذا الدليل عين المدعى لان البحث في انهما هل يقبلان الاجتماع حتى تحصل المطاردة والمناقضة ام لا يقبلان حتى لا تحصل .

المقدمة الثانية

ان كل قيد في الحكم يرجع الى الموضوع مثلا اذا قيل حجوا اى استطعتم يصير معناه يجب الحج على المستطيع و كل حكم لا يستغنى عن موضوعه فان كان الموضوع فهو والا فلا حكم و كل واجب مشروط بنفس حصول الشرط بقاء لا ينقلب الى الاطلاق فلا يصير الواجب المشروط مطلقاً فعليهذا اذا كان موضوع الامر بالمهم لا يتحقق الا بعصيان امر الاهم والعصيان في ابتداء الامر لا يوجب حصول الموضوع و صيرورة الواجب المشروط مطلقاً فلا يكون الحكم بالاهم موجوداً ليصير الخطابان متطاردين بل لازال يكون خطاب الصلوة مشروطاً بترك الازالة و هو حاصل .

وفيه ان الشرط لا يرجع الى الموضوع لا من حيث الادب لفرق اهل اللسان (١) بين قول القائل يجب الحج على المستطيع او يجب الحج ان استطعتم و كذلك العقل على انه لو لم يرجع الشرط الى الموضوع ايضا يكون المقصود حاصلا لان دخالة الشرط في

---

(١) اقول ماوجدنا فريقا بين القضيتين عند اهل الادب بالنسبة الى مانحن بصدده فان لب الواقع عند الدقة يكون واحدا في الجملتين و هكذا لا فرق عند العقل ايضا لان لان الموضوع يكون من له الاستطاعة سواء كان بنحو الشرطية او القيدية.

الحكم اقوى من دخالة الموضوع لانه من مقومات علته التامة والواجب المشروط بعد حصول شرطه لايصير مطلقا فالامر بالصلوة بعد عصيان الازالة لايصير مطلقاً بالعصيان مضافا الى ان المطاردة لايتوقف على القول بعدم صيرورة الواجب المشروط مطلقا بحصول شرطه بل نفس اطلاق دليل الاهم يكون حتى فى ظرف الاتيان بالمهم فالمطاردة بحالها كما عن المحقق الخراسانى فى الكفاية .

المقدمة الثالثة

ان فعلية التكليف فى الواجبات المضيقة تكون متحدة مع زمان وجود الموضوع مثلا ان الصوم عند طلوع الفجر يكون زمان فعلية الحكم فيه متحدا مع زمان وجود الموضوع وهو طلوع الفجر فيكون مناط الموضوع والحكم مناط العلة و المعلول فى ترتبهما بالذات للفاء الترتيبية بالترتيب العقلى كقولهم تحركت اليد فتحرك المفتاح مع كون كل واحدة منهما اى الحركتين فى زمان واحد فعليهذا فى الواجبات المضيقة ايضاً يقال بذلك فان ظرف امتثال التكليف بالمهم يكون متحدا زمانا مع عصيان امر الاهم فاذا صار عصيان امر الاهم علة لوجود الامتثال بالمهم فكيف يتصور الانفكاك الزمانى حتى يقال بان الامر باحدهما يطارد الامر بالاخر .

و بعبارة و اضحة الامر بالاهم اما ان يكون فى زمان وجوده فى الخارج وهو تحصيل الحاصل فهو محال واما ان يكون فى ظرف عدمه وهو ايضا محال لعدم امكان الامر بايجاد الشيىء فى ظرف عدمه فلا امر بالازالة فى ظرف العصيان وهو ظرف عدمه :

والجواب عنه اولا ان فعليه التكليف لايتوقف على وصول زمان موضوعه بل يكون فعليا حتى قبل ذلك الزمان ولذا نقول بالواجب المعلق فعليهذا المبنى فعلية التكليف بالمهم لايتوقف على اثبات اتحاد زمان عصيان الاهم معه و ثانياً ان البعث بالاهم يكون حتى فى حال العصيان فان قلت كيف يكون الامر بالشيىء فى حال عدمه قلت

البعث يتوجه الى الماهية من حيث هى هى لا من حيث الوجود حتى يكون من تحصيل الحاصل ولا من حيث العدم حتى يكون غير ممكن كما فى سائر الخطابات وثالثاً لا يكون العصيان علة لامتثال تكليف المهم فان بين العلة التامة والمعلول التكوينى والعصيان بونا بعيدا فانه يحتاج بعد العصيان الى ارادة المكلف ايجاد المأمور به اتيان المهم وامتثال امره فان البعث والانبعاث منفكان ولذا نعترف بالواجب المشروط والمعلق كليهما خلافاً لشيخنا النائينى (قده) (١) وفى الواجبات الفعلية ايضا كذلك لانفكاك زمان الامر مع زمان الاتيان بالمأمور به .

ثم انه اجاب بعض بعض الاساطين من مشايخنا بان تقدم الخطاب زماناً كما انه لازم فى ظرف الامتثال كذلك لازم فى ظرف العصيان فيجب الخطاب قبل كل واحد منهما وحيث ان العصيان والاطاعة بالنسبة الى الازالة والصلوة متحدان كذلك الامر يجب ان يكون متقدما ولا امر بالمهم قبل عصيان الاهم.

و الجواب عنه هو ان القائل بذلك يدعى ان العصيان بالنسبة الى الاهم يوجب سقوط الخطاب بالنسبة اليه نعم يتوجه الاشكال على القائل بذلك بانه كيف يكون الخطاب الذى هو علة العصيان و الامتثال معلولا له بحيث يوجب سقوطه والصحيح ان يقال ينتهى امد الخطاب فلذا لا يكون محركا بعد الامتثال.

المقدمة الرابعة

ان الخطاب يتعلق بالطبيعة بقيد انها موجودة لانه طلب الحاصل ولا بقيد العدم لانه طلب للجمع بين النقيضين فعليه هذا لا يمكن تقييد الخطاب بذلك ومالا يمكن تقييده لا يمكن اطلاقه لان النسبة بينهما عدم الملكة فعليه هذا لا يمكن الخطاب بالمهم بنحو ان يقال صل سواء عصيت امرها اولا وازل سواء عصيت امرها اولا فلا يجتمع خطاب الاهم مع المهم بحيث يقال تجب الازالة سواء عصيت امرها ام لا ليتحقق لها

(١) اقول وقد مر ان الموافق للنظر هو مبنى التحرير النائينى (قده)

امر فى صورة الاتيان بالصلوة وعصيان امرها ليجتمع الامران ويتضادان فيطرد احدهما الاخر فعلى فرض ترك الازالة لايكون الخطاب له فيكون امر المهم بلا مزاحم .

والجواب عنه انه لا يكون الطلب مقيدا بما قيل حتى يلزم الدور بل التقييد يكون من حيث المطلوب فان الطلب يمكن ان يكون بمهملة الازالة لا بقيد العصيان ولا بقيد الاطاعة بمعنى ان الامر والنهى يتوجه الى الطبيعى من حيث هو هو لكن بحيث يكون مرآتا عن الخارج فان الامر متوجه الى الازالة لا بقيد العصيان و لا الامتثال حتى يلزم محذور اجتماع النقيضين يعنى الوجود و العدم فى الاول لامتناعه او تحصيل الحاصل فى الثانى .

نعم الصلوة فى الخارج مثلا اما يؤتى بها فيحصل امتثالها اولا فيحصل عصيانها و هذا غير مربوط باصل المطلب فالاطلاق فى الاهم يكون بحاله حتى فى ظرف العصيان فيطرد الخطاب بالمهم ويضاده هذا اولا.

وثانياً ان الاطلاق معناه رفض القيود وطرده لاجمع القيود بمعنى ان يكون معنى الامر بالازالة فى ظرف العصيان هو الامر بها معه اوالامر بها مع الامتثال حتى يلزم تحصيل الحاصل او اجتماع النقيضين فنفس الطبيعة مطلقة باطلاقها ذاتاً اى بحيث يمكن ان تنطبق على جميع القيود فالطبيعة تكون فى الاصطلاح بنحو اللابشرط عن القيود لا بشرط شىء حتى يلزم المحذورات.

مضافاً بان القول بان النسبة بين الاطلاق والتقييد العدم والملكة اوغيره وحيث لا يمكن تقييد لا يمكن الاطلاق غير منوط بالمقام فان الكلام فى المقام فى المتعلق وهو انه هل يوجب العصيان بالنسبة الى الاهم ان يسقط اطلاقه او انه غير قابل لذلك وقد مر ان العصيان بالنسبة الى الاهم لا يكون علة لصحة الامر بالمهم .

المقدمة الخامسة

لا شبهة في ان الاطلاقين بالنسبة الى الطرفين طوليان بمعنى ان الازالة والصلوة و ان امكن اجتماعهما ايضا لايحصل الامتثال فلابد من تقديم امتثال الاهم على المهم ولاشبهة ايضاً ان الخطاب اعني الامر بالاهم متقدم على الامتثال اوالعصيان كليهما لانهما يتصوران بعده ضرورة انه مادام لم يكن خطاب لم يكن العصيان و الامتثال صادقين فعليهذا ظهران عصيان الاهم في طول امره ثم الامر بالمهم بعد العصيان الذي يكون متاخرا عن الامر فيكون الامر به متاخرا عن الامر بالاهم برتبين رتبة امره ورتبة عصيانه وكيف يمكن ان يجتمع المتقدم برتبين مع المتاخر كذلك فعلهيذا في ظرف عصيان الاهم لايكون الامر به اصلاحتى يلزم محذور الطرد ومضادة الاطلاقين في المهم والاهم فيكون المقام مثل صورة كون الخطابين عرضيين فانه كمالا يمكن الامر بالجمع يكون الخطاب لاحدهما على التخيير ولايكون بالنسبة الى كليهما والمانع عدم القدرة و المانع في المقام هو اقتضاء الخطاب الطولية و لا فرق بين المانعين من جهة عدم فعلية الخطاب الا لاحدهما .

و قد اجاب المحقق الخراساني (قده) عن الاشكال في الكفاية بان خطاب المهم لايأتي في رتبة الاهم ولكن الاهم يكون اطلاقه في رتبة المهم و لايسقط بالعصيان ولعل مراده (قده) اجتماعهما في زمان واحد و الا فالتقدم بالرتبه ممالا اشكال فيه فان الاهم خطابه لايكون في رتبة خطاب المهم ولكن حيث ان في زمان امتثال المهم لايسقط خطاب الاهم بالعصيان يطرد المهم لذلك على ان المضادة بين الخطابين على اى تقدير لاترتفع والذي يرتفع هو طلب المضادة فما قال (قده) من ان ملاك المتضادين هنا موجود لايتم بل الانسب ان يقال ان ملاك طلب المتضادين يكون في هذه الصورة .

ثم ان هنا كلاماً عن السيد محمد الاصفهاني الفشاركي في تصوير الترتب وهو

ان الاهم يكون الامر به مقدما على العصيان و على الامر بالمهم و فى هذه الرتبة يكون له الاقتضاء واما فى مقام الامتثال فهو منعزل عن ما كان له فى رتبة الذات فانه اذا عصى يكون مقام الامر بالمهم امتثاله بلا معارض فرفع المناقضة يكون بواسطة اختلاف الرتبة ضرورة ان المتقدم رتبة لا يمكن ان يكون له مقام فى الرتبة المتاخرة.

و فيه ان الكلام ليس فى التقدم الرتبى و فى مقام الذات فقط بل لو امكن اجتماع الاهم و المهم فى ظرف الامتثال فى زمان واحد ايضا يقال بعدم القدرة على الاتيان لطولية الملاك فان الكلام ليس فى ان الاتحاد فى الرتبة يكون اولا و كذلك الاتحاد فى الزمان بل الكلام فى ان الامر بالاهم يكون مطلقا بحيث يقول بسد جميع انحاء عدمه حتى من جهة الصلوة والامر بالمهم يكون معلقا بمعنى انه يبعث الى سد جميع انحاء عدمه الا من ناحية الاهم بمعنى انه مادام وجود الاهم لا يكون الامر بالمهم اصلا فكيف يمكن ان يقال بسقوط امر الاهم هذا اولا.

و ثانياً ان العصيان للاهم لا يكون فى رتبة الامتثال للمهم من جهة ان ذلك لا يتصور الا بعد الامر فان الاتحاد فى الرتبة والاختلاف فيها يكون فى صورة كون الشيئين معلولين لعلة واحدة او احدهما علة والاخر معلول وفى المقام علة العصيان هى سوء اختيار المكلف و علة الطاعة هى انقياده و اما طولية الامر بهما فتكون مستفادة من كون احد الخطابين مشروطا والاخر مطلقا وهو خطاب الاهم فانه مطلق وخطاب المهم معلق على عصيانه.

ثم انه لا يخفى ان اساس القائل بالترتب مثل الميرزا الشيرازى (قده) لا يكون طولية الامرين بالرتبة بل اساسهم على ان العصيان موجب لصيرورة خطاب المهم فعلياً و كان الحق معهم لان الشرط الذى يكون فى الواجب المشروط تارة يكون خارجاً عن اختيار المكلف مثل الدلوك بالنسبة الى الصلوة واما يكون تحت الاختيار مثل الطهارة بالنسبة الى الصلوة و ما كان تحت الاختيار اما يكون اختياره بسوء

اختيار المكلف اولا فما كان خارجا عن الاختيار يصير الوجوب فعليا بعد وجوده اتفاقاً و اما ما كان تحت الاختيار فلافرق بين اتيانه بسوء الاختيار اولا لان الشرط حاصل على كلا التقديرين فان الامر بالمهم يبعث الى سد جميع انحاء العدم الا عدم الاهم فلو عصى احد و سد نحو عدمه من جهة عصيان الاهم ايضاً فقد حصل شرطه و يصير فعلياً فلا اشكال فى وجود الامر بالمهم بواسطة الترتب و امكانه يساوق مع اثباته (١) .

لا يقال كما قال بعض الاعلام من اهل الفلسفة من محشى الكفاية و اخذه عن استاذه الماتن ولايكون شيئاً جديدا بان ماقيل صحيح فى صورة كون الخطابين متساويين كما فى صورة دوران الامر بين انقاذ الغريقين لان الخطاب بعدم انقاذ هذا مشروط بعدم انقاذ الاخر واما فى المقام فليس كذلك لان خطاب الاهم ينادى بانه يجب ترك الصلوة فى جميع الاحيان حتى آن العصيان لانا نقول خطاب المهم يكون على فرض ترك الاهم ومع تركه لايكون له مزاحم فلا مضادة بينهما وبعبارة اخرى فعلية الحكم تكون

---

(١) اقول لا يخفى ان المقدمات التى ذكرت فى المقام كلها غير تامة باعتراف الاستاذ مدظله ايضاً واما ماتصور فى المقام من الترتب بنحو الحينية اى حين عصيان الامر بالاهم يكون الامر للمهم وان كان لااشكال فى امكانه لو كان عليه دليل مثل ان يكون فى فى لسان دليل ان عصيت امر الاهم فأت بالمهم و لكن هذا يكشف عن قصور دليل الاهم وهذا بخلاف صورة كون اطلاق الاهم بحاله و لكن يمكن اصلاح الترتب فى المقام بان يقال ان الكلام يكون فى صورة كون الباب باب التزاحم بعد كون الدليلين للمهم والاهم مطلقين فلو ثبت امكان ان يقول المولى انى اطلب منك الاهم و حين عصيانه اطلب منك المهم مع كون الامر بالاهم ايضاً بحاله فى ظرف الترك يثبت الامر بالمهم بحاله ولا نقول بان العصيان يجب ان يكون صادقاً بل ترك الاهم باى نحو حصل و لو من باب السهو و الغفلة عنه يصح الخطاب بالمهم و يصح ولو لم يكن العصيان صادقاً كما انه مدظله ايضاً فى طى الكلمات يقول بان المدار على الترك لاعلى العصيان .

بامكان ان يكون داعياً الى متعلقه وفي ظرف اتيان المهم يكون للاهم فعلية وامكان داعويته الى متعلقه بحاله والامتناع يكون بالغير وهو العصيان فلو لاعصيان اتيان الاهم لامانع من داعويته و خطاب المهم ايضا يكون في ظرف عصيان الاهم و هو حاصل فعلا ولا يكون الا متناع بالغير بالنسبة اليه و يكون جميع ما يمكن ان يكون الخطاب محركاً حاصلا فالخطاب بالمهم يكون في ظرف عصيان الاهم ولا فرق بين صورة تساوى الخطابين او كون احد هما اهم و الاخر المهم للتفاوت في الملاك .

ولتتميم البيان نقول بمقالة تكون كالصلح بين منكرى الترتب ومثبتيه وهو ان الفعلية تنفك عن الفاعلية في الخطابات الاترى ان الخطاب بالنسبة الى الناسى والنائم فعلى ولا يكون له فاعلية والفعلية تارة تكون مشروطة بشرط واخرى لاتكون كذلك فان الواجب المشروط على التحقيق وجوبه فعلى وفي المقام يكون المهم كالواجب المشروط بالعصيان او الترك والاهم يكون وجوبه مطلقا ففي ظرف عصيان الاهم كلاهما فعليان لان التكليف لا يسقط بالعصيان عن الفعلية و المراد بالعصيان هو البناء على ان يكون تاركاً للاهم مع وحدة زمان المهم والاهم وعدم القدرة على الاجتماع لامضى زمان الاهم لئلا يبقى زمان لامتثال المهم ايضاً.

في اثبات الترتب بلازم فروع فقهية

ثم قد تمسك العاجزين عن اثبات الترتب بفروع فقهية للدلالة على صحة الترتب بالملازمة.

منها ما اذا كان قصد الاقامة محرما من جهة نهى الوالد مثلا ولده فعصى وقصدها فقيل بان الواجب عليه الصلوة التامة لان قاصد العشرة كالمتوطن فانه وان عصى بواسط قصده العشرة و لكن صار موضوع التمام محققاً و كذا يجب عليه الصوم بعد كونه حراما على المسافر بواسطة القصد فانه اب لم يقصد ما كان عليه الا القصر وعدم الصوم :

ومنها صورة وجوب اداء الدين قبل تمام سنة الخمس فمن عصى ولم يؤد دينه يقولون بـان خمس المال عليه و اجب فان اداء الدين كان واجبا و بعصيانه تحقق وجوب التخميس بالنسبة الى المـال الذى يكون فى يده و هذا دليل على الترتب .

فاجاب المحقق الخراسانى (قده) المنكر للترتب بان هذا وامثاله كاشف عن تمامية امد الاهم بواسطة العصيان وهذا مختص بصورة وجود الدليل واما صورة عدم الدليل عليه فاطلاق الاهم يمنع عنه هذا اولا وثانياً ان الامر بالمهم يكون ارشادياً بعد كون العقل حاكماً بوجوبه من باب ان من ترك الاهم يكون عليه عقوبة لوجوب اتيانه فيمكن تخفيف العقوبة باتيان المهم هذا .

ولكن التحقيق فى امثال ماذكر هو القول بان التضاد التكوينى يكون مرجعه الى دوران الامر بين المهم والاهم والقول بالترتب وعدمه فان الامر بالازالة فوراً والامر بالصلوة لا يكون التضاد بينهما من الشرع بل من ناحية عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما بحيث لو كان قادرا لا يكون التضاد متصورا بخلاف المقام الذى يكون التضاد من الشرع من باب حكمه بالحكمين المتضادين فان الحكم بوجوب الصوم عند قصد الاقامة يكون ضداً لحرمة قصد العشرة من ناحية الشارع و كذلـك الحكم بوجوب الرمس فى الماء عند الصوم لانقـاذ الغريق و لـو صـار موجباً لبطلان الصوم يكـون الجمع بين المتضادين مـن ناحية حكم الشرع بـان الصوم يبطل والانقاذ واجب .

فاذا عرفت ذلك فنقول فيما يكون التضاد من الشرع لا يكون الباب باب التزاحم بل مرجعه الى تخصيص احد الدليلين للاخر مثلا اذا قيل يحرم الرمس فـى الماء عند الصوم لانه من مبطلاته فبالاطلاق او العموم يشمل الرمس للانقاذ ايضاً فالدليل الدال على وجوبه للانقاذ قد خصص هذا العام اوقيد هذا الاطلاق بانه فى صورة انقاذ الغريق لا اشكال فى الرمس فيكون مخصصاً و لا ملاك لدليل العـام فى هذا المقام و كذلك عدم وجوب الخمس على مـن عليه دين يكـون مخصصاً بصورة عصيانـه

الاداء فى سنة الاكتساب فانه يجب عليه فى هذه الصورة وكذلك اذا قيل المسافر يحرم عليه الصوم يخصص بان القاصد و لـو كان عن عصيانه يجب عليه فيكون مخصصا له.

فان قلت فى صورة وجوب انقاذ الغريق ان لم ينقذ فهل يجوز عليه ان يرتمس فى الماء لعدم الملاك للصوم فى ظرف وجوب انقاذ الغريق ام لا فان كان القول بالثانى كما هو الحق وعليه الاجماع فيعلم ان الصوم فى ظرف الارتماس ايضاً يكون له الملاك فكيف قلتم بالتخصيص.

قلت فى صورة عدم الانقاذ وان كان يحرم عليه الارتماس فى الماء لكن لا من باب الترتب بل من باب وجوب الاخذ بالاطلاق فيما سوى مورد التخصيص و مورده صورة الارتماس للانقاذ لا الارتماس مطلقا وباب المتزاحمين يكون فى صورة مملوية الملاك وفى صورة الانقاذ لا يكون ملاك للصوم اصلا فتحصل ان الامثلة لا تكون شاهدة على الترتب وقوعا .

ثم انه قد اشكل على القائل بالترتب مثل الميرزا الشيرازى (قده) كما عن الاخوند (قده) بان اللازم على القائل به هو تعدد العقاب عند العصيان لكليهما وهو ممنوع لان الثواب والعقاب يكونان فى صورة قدرة العبد على الاتيان و فى المقام لا يكون له قدرة الا على اتيان احدهما فانه لو جاء بالاهم لترك المهم و اذا جاء به ترك الاهم و على فرض كون العقاب واحداً فهو يكون على الواحد و هـو الاهم فلا يمكن القول بالترتب لهذه الجهة .

والجواب عنه نقضا بالواجب الكفائى فانه وان كان مثل دفن الميت واجباً على جميع الافراد ولكن العقاب الواحد ينبسط على الجميع وحلا بان العقابين لا اشكال فيهما لان المكلف كان قادراً على ترك كليهما وان لم يقدر الا على اتيان احدهما والعقاب يكون على الترك وحيث كان متعدداً فهو ايضاً متعدد وبعبارة اخرى حيث ان الاتيان بالاهم والمهم واجب يكون تركه حراماً فمن تركهما فعل ما هو حرام

عليه وهو ترك كليهما فيكون معاقباً عليهما (١) على ان باب الثواب والعقاب غير منوط بالفقه ولا بالاصول الذى ايضاً يكون اثره الحكم الشرعى فلا وجه للاشكال على القائل بالترتب بهذا النحو.

فى ان امكان الترتب يلازم وقوعه

ثم ان الترتب على فرض تصويره يكون ملازما لوقوعه فان من توهم انه يحتاج الاثبات ايضا الى دليل فقد خرج عن طريق الحق لان الكلام يكون فى المقام الذى يكون الباب باب التزاحم ويكون الاطلاق للامر بالنسبة الى المهم والاهم ثابتا فان الصلوة مطلقة من جهة انه ازال النجاسة عن المسجد ام لا و الازالة ايضاً كذلك بالنسبة الى الصلوة و لكن الدليل دل على ان الازالة مقدمة على الصلوة وحيث لايمكن الجمع فيقيد اطلاق الصلوة بصورة كونه مشغولا بالازالة واما صورة تركها بالعصيان فلا وجه للتخصيص فانه على فرض امكان الترتب يشمل الدليل بنفسه باطلاقه .

والقائل بعدم الاطلاق يكون اشكاله على شمول الاطلاق للمقام عقليا من جهة عدم امكان شموله فاذا امكن شموله فلا وجه للتخصيص فى الزايد من المتيقن و هو صورة كونه مشغولا بالازالة و هذا نحو جمع عرفى عقلائى بين الخطابين عند العقلاء ولا فرق فى ذلك بين ان يقال فى باب التزاحم بمقالة الرشتى من سقوط الاطلاقين فى باب التزاحم وان العقل حاكم بالتخيير او يقال بان العقل كاشف عن بقاء احد الخطابين فان الجمع العرفى يقتضى ما ذكرناه.

---

(١) اقول و فيه مالايخفى فان الزمان الواحد الذى لايمكن الاتيان فيه الا باحدهما يكون القول بالعقاب على كليهما فيه من القول بالعقاب على الذى لا يقدر عليه المكلف و هو محال نعم يمكن القول بان القدرة حيث كانت له لاتيان الاهم يكون عقابه فى مقابل ترك الاهم اشد و لو فعل المهم ايضاً يكون معاقبا بالنسبة الى الزائد من مصلحة الاهم

ثم ان شيخنا النائينى (قده) قال بانه اذا كان المهم منوطاً بالقدرة الشرعية ففى هذه الصورة لايمكن اثبات الامر بالمهم لان القدرة الشرعية لاتكون للعاصى لخطاب الاهم فان العصيان لايوجب حصول القدرة الشرعية وان كان محصّل القدرة العقلية و على فرض احتمال كون اخذ القدرة فى الخطاب ارشاداً الى حكم العقل فانها وان كانت حاصلة و لكن حيث لا طريق لاثبات ذلك لا يمكن القول بان هذه القدرة حاصلة على ماهو الواقع فيكون الشك فى المصلحة والملاك لهذا العمل بدون احراز ذلك .

والجواب عنه (قده) هو ان القدرة حاصلة ولو بالعصيان فان الخطاب بشيىء لايكون من شرائطه عدم عصيان ساير التكاليف فانه وان حصل العصيان بالنسبة الى عمل ولكن صار ذلك موجباً لحصول القدرة على عمل آخر ومن الفروع التى يترتب على ماذكره (قده) هو انه اذا كان الواجب على المكلف فى مورد الحرج مثلا التيمم فتركه واتى بالوضوء فان الوضوء غير صحيح ببيان ان التيمم كما انه يكون شرطه عدم وجدان الماء شرعاً يكون الوضوء شرطه الوجدان شرعاً بقرينة المقابلة فمن عصى تكليف التيمم فحيث يكون واجداً شرعاً للقدرة على الوضوء للحرج لايكون لعمله الوضوئى ملاك فلا وجه لصحته و فيه ان دليل الحرج للامتنان و الارفاق و كذلك الضرر فمن لايقبل الامتنان لايسقط مصلحة الوضوء بالنسبة اليه .

سلمنا ولكن فى المقام يكون المهم والاهم كلاهما مشروطين بالقدرة الشرعية على الوجدان والفقدان بالنسبة الى التيمم والوضوء نعم يكون تصور محل النزاع فى المقام بحيث يكون المهم مشروطاً دون الاهم بصورة كون وجوب التيمم للعطش فان وجوب صرف الماء فيه دون الوضوء لايكون مشروطاً بالقدرة الشرعية بل بالقدرة العقلية ولعل مراده هنا هذا الفرع ثم ينبغى التنبيه على امور .

التنبيه الاول

في ان صحة الصلوة الجهرية في موضع الاخفات وبالعكس يتوهم ان تكون من باب الترتب بعد وجود الدليل اثباتاً عليها حيث ان الجهل بهما لا يوجب الاعادة بخلاف ساير الاحكام وبيانه ان الشارع مثلا قال بان الصلوة الكذائية يجب ان يؤتى بها جهراً فان عصى ولم يأت بها كذلك فيجب اخفاتاً من باب الاهم والمهم لان الحكم يكون على عنوانين عنوان الجهر وعنوان الاخفات ولكل منهما مصلحة في طول الاخر فيما اذا كان احدهما الاهم في صلوة كالجهر في المغرب والاخفات في الظهر فاذا امكن الترتب يكون الدليل في مقام الاثبات ايضاً موافقاً له .

وقد اشكل عليه شيخنا الاستاذ النائيني باشكالات منها ان التزاحم يكون في صورة كون التصادم بين الحكمين اتفاقيا مثل العامين من وجه واما في صورة كون التصادم دائميا مثل المقام من باب التعارض فان جعل الحكم لغو بالنسبة الى هذا المقام لانه ليس لاحدهما مورد افتراق يصحح جعل الحكم فاذا لم يكن من بابه فلا يصح الحكم الترتبي لانه مختص بباب التزاحم وفيه ان ما يكون مصحح كون الباب تزاحماً هو عدم قدرة العبد على الجمع فان في العامين من وجة ايضاً لا يكون للعبد قدرة على الجمع فلو قلنا بلغوية الخطاب يجب ان يقال فيه ايضاً فاذا كان عدم القدرة من ناحية الامتثال يكون الباب باب التزاحم ولا وجه للقول بان التكليف هنا لغو لان التكليف متوجه الى كل طرف بنحو الحينية اى حين عدم الاتيان بالاخر .

ومنها اى من الاشكالات ان الترتب يكون مقامه في الضدين الذين لهما ثالث وهو مثل الصلوة والازالة فان الثالث ترك كليهما واما ما لا ثالث له فترك احدطر فيه يلازم مع وقوع الاخر فان التارك للجهر في القرائة يكون فاعلا للاخفات وبالعكس فيكون الامر بنحو الترتب من الامر بتحصيل الحاصل فان التارك للجهر اذا كان فاعلا لامحالة للاخفات لا وجه لان يقال ان تركت الجهر فأت بالاخفات فلا ترتب في المقام

وفيه (١) ان الثالث يلاحظ بالنسبة الى المكلف وهو كما يقدر على الجهر والاخفات يقدر علي تركهما بان لايقرء اوقرء ولم يكن بداعى القربة فهنا ايضا يكون الثالث متصوراً .

ومن الاشكالات هوان الترتب يكون متصوراً فى صورة عصيان الاهم ومن يكون جاهلا بالنسبة الى الحكم لايصدق العصيان بالنسبة اليه لعدم تنجيز التكليف بالنسبة اليه والعقاب على الجاهل فى ساير الموارد يكون لترك التعلم لالعدم اتيان المأمور به لانه فى ظرف الجهل به لايمكن ان يقال ان خطابه يكون منجزا سواء كان الجاهل قاصراً اومقصرا وبعبارة اخرى كما ان احراز السفر شرط لقصر الصلوة واحراز الحضر شرط لتما ميتها كذلك عنوان الجهر او الاخفات يجب ان يكون محرزا ليصدق عنوان المعصية بالنسبة اليه فعليهذا لايكون شرط الاخر محققا بان يقال ان عصيت امر الجهر فصل اخفاتاً وبالعكس لعدم العلم بالموضوع وان كان فى الواقع قد عصى الامر الاول اى ترك فيستحيل ح تصحيح عبادة الجاهل بواسطة الامر الترتبى .

وقد اشكل عليه اولا بانه يمكن تصحيح الامر بالجاهل كذلك بنحو تحليل الداعى كما انه اذا كان المصلى مثلا ناسياً لبعض الاجزاء ثم بعد الفراغ قيل له تمت صلوته من باب انه اذا كان ناسياً للجزء الفلانى يكون تكليفه بالنسبة الى اربعة اجزاء مثلا و الخامس لاتكون متعلق تكليفه فيقال ان الموضوع للتكليف بالاربعة هو الناسى فكذلك فى المقام يقال بان الموضوع للتكليف بالاخفات فى موضع الجهر اوبالعكس هو الجاهل لاحدهما فلا اشكال فى تحقق موضوع التكليف .

واجاب عنه بان تحليل الداعى يصح فى صورة امكان تحقق الموضوع فان الناسى اذا كان التكليف متوجهاً اليه بعنوان انه ناس يصير متذكرا والمتذكر تكليفه التمام فقد انقلب الموضوع وكذلك الجاهل اذا كان موضوعاً ينقلب بتوجه الخطاب اليه عالماً

---

(١) اقول هذا خلاف الفرض لانه يكون فى صوره فرض الشخص قاريا بقصد القربة ايضاً واما صورة ترك القرائة اصلا فلا تكون محل الكلام حتى يقال انها الثالث.

بالتكليف الاول فلايمكن تكليفه وكذلك الدعوة بعنوان العصيان لانه يلتفت حين انطباق هذاالعنوان عليه نعم يتصور تحليل الداعى فى صورة كون العمل واحداويكون الاشتباه فى وجه العمل مثل الوجوب و الاستحباب فانه يمكن ان يكون التكليف متوجها اليه .

وقداشكلنا عليه فى الدورة السابقة باشكالين احدهما هو ان العصيان فى باب الترتب يكون من باب المثال لان الكلام كله فى رفع غائلة التزاحم و الجمع بين التكليفين ومصححه يكون ترك الاهم سواء صدق عنوان العصيان اولم يصدق وفى المقام يكون الترك حاصلا والعقاب يكون فى صورة الترك تقصيرا ولوفى المقدمات مثل التعلم وهوفى المقام يكون حاصلا .

وللتامل فيه فى هذه الدورة مجال بان يقال بان هذالايكون حسما لمادة الاشكال لان التارك بعنوان انه تارك ايضاً لايمكن ان يصير مخاطباً لانه بهذاالعنوان ايضاً يلتفت الى تكليفه الاصلى .

وقداشكل عليه ثانياً بان العصيان يصدق بترك الاحتياط ايضاً فان الواصل اما يكون هو التكليف نفسه على موضوعه اويكون الواصل طريقه بنفسه و الطريق هنا واصل بنفسه فان المحتمل يجب عليه الاحتياط بالجمع بين الجهر والاخفات باتيان صلوتين معهما لولا الدليل على كفاية مافعل مع الجهر فقط اوالاخفات كذالك ولوكان خلاف الواقع وحيث دل الدليل و هو الروايات على الكفاية فيصلح ذلك بالترتب بين الحكم الاولى والثانوى على فرض الجهل به .

وفيه ان المقام اما ان يقال يكون مخصوصاً بالجاهل المركب وهو من لا يلتفت الى جهله ولايحتمل وجوب شىء آخر عليه اويكون فى الاعم منه ومن الجاهل البسيط وعلى اى تقدير لايكون اصلاح المطلب بهذاالنحو .

فالصحيح(١) فى الجواب ان يقال ان الخطاب النفس الامرى فى الجاهل القاصر

---

(١) اقول ولكن الاشكال بان اللازم من ذلك هوان يصير التكليف مقيدا بالعلم به ←

لايكون العقاب على تركه و المولى يصل الى غرضه وهو ان الجاهل يكون تكليفه الاخفات فى موضع الجهر و بالعكس وفى المقصر و ان كان العقاب ولكن يكون على ترك التعلم لاعلى الواقع وتكليفه فى ظرفه هو الجهر فى موضع الاخفات و بالعكس والخطاب يتوجه بطبيعى الانسان والخصوصيات الفردية خارجة عنه فان الناسى والجاهل كلاهما انسان ويتوجه الخطاب اليهما بهذا العنوان لا بعنوان النسيان ولا الجهل بل بعنوان الانسان فالخطاب كان متوجها اليه بهذا النحو و وصول المولى بغرضه يكون من هذا السبيل ولا يأتى اشكال حصول الالتفات لو كان الخطاب بعنوان الناسى والجاهل اصلا فتحصل انه لااشكال فى الجهر والاخفات من جهة اصلاحه بالترتب (١)

←والجهل به بان يقال تكليف العالم هو الجهر وتكليف الجاهل هو الاخفات واللازم منه هو دور العلامة (قده) كما عليه القوم ولكن حيث ان اشكاله (قده) لايتم لان الوجدان قاض بصحة ذلك وكل البراهين يرجع اليه فيكون الاشكال مندفعا عندنا ولكن عنده مدظله القائل بصحته اى صحة الاشكال عن العلامة فيبقى الاشكال بحاله وسيجىء فى آخر مباحث المرائة ايضا التعرض لحكم الجهر والاخفات من هذا الحيث. مفصلا فانتظره.

(١) اقول لايخفى ان الكلام يكون فى تصوير كون العقاب على ترك الجهر فى فى موضعه وترك الاخفات كذلك مع صحة العمل والا فعلى فرض عدم العقاب لااشكال فى ان العالم والجاهل يكون اختلافهم من حيث الحكم كالمسافر و الحاضر فى لزوم القصر لاحدهما والاتمام للاخر والقول بالعقاب مع الصحة اوجب القول بالترتب وان كان الظاهر من روايات الباب عدم العقاب حسب الارتكاز و ان هذا ارفاق من الشرع فى خصوص المقام و على فرض وجود العقاب ايضاً لايكون البحث من الفقه ولاالاصول بعد صحة العمل بحسب الدليل بل هو مسئلة كلامية .

التنبيه الثانى

فى انه لا فرق فى جريان الترتب فيما كان الواجبان آنيين مثل انقاذ غريقين فى آن واحد او تدرجيين كما فى الازالة والصلوة وقد اشكلوا على الاول بندرة الوجود لانه لا يمكن ان يكون الواجبان فى آن واحد فلا ثمرة للترتب هنا فيبقى الثانى وانه و ان كان من الممكن جريانه فيه ولكن حيث ان الامر بالمهم يكون بعد عصيان الامر - بالاهم ولا يتحقق العصيان الذى هو شرط الامر بالمهم الا بعد امتثال المهم فيكون من- الشرط المتأخر وعلى فرض كون الشرط المتأخر محالا فلا يمكن الترتب لعدم حصول شرط الامر بالمهم فلا يكون عليه الامر فلا يصح العمل .

ولا يمكن اصلاح ذلك بما ذكره القوم تبعاً لصاحب الفصول (قده) من ان الشرط هو التعقب بذلك فيكون الشرط مقارنا للمشروط لا متأخرا لان التعقب يكون لحاظه مقارنا لانفس الشرط و البحث فى باب الترتب يكون فى صورة عدم وجود دليل على ذلك فى لسان الشرع بان يقال مثلا ان عصى كذا فيكون الامر على كذا حتى يصلح بان- الشرط يكون هو التعقب كما يقال فى مثل اشتراط صحة الصوم بالاغسال الليلية بل يكون فى صورة حكم العقل فقط بعد كون الخطابين فعليين مع فعلية الملاكين ونكون فى صدد احراز الحكم بواسطة تصوير امكان الترتب .

فالصحيح ان يقال انه على فرض القول بعدم الاشكال فى الشرط المتأخر مثل باب الاضافات كاضافة الشخص الى ولده الذى لم يتولد والى ملكه الذى زال عنه ملكيته فلا اشكال فى المقام اصلا لان مقتضى الجمع بين الخطابين هو القول بذلك واما على فرض عدم القول بامكان الشرط المتأخر فنقول اى دليل لكم على ان التعقب بالقدرة فى - التكاليف التدريجية لا يكفى لفعلية التكليف على ان بناء العقلاء فى جميع امورهم على ان القدرة تحصل فيما سيجيىء او هى باقية ويشرعون فى العمل بواسطة الاستصحاب - القهقرى مع وجود احتمال الموت يقينا الذى يسلب به القدرة مطلقا او سائر المحاذير.

فان قلت ان الخطاب فى التكاليف يكون محرزا ولذا لاعذر للمكلف فيجب عليه الدخول فى العمل بصرف احتمال بقاء القدرة بخلاف المقام فان الخطاب من اول العمل غير معلوم قلت انا نقطع بعدم الفرق بين المقام وساير المقامات من حيث دخل القدرة ضرورة ان المقام ايضاً يكون عدم القدرة على الجمع سبباً للقول باتيان الاهم اولا فلو كانت حاصلة لكان الجمع واجباً على انه لاى دليل يجب ان يكون العمل التدريجى قدرته موجودة قبل ذلك فان القدرة على ميم عليكم فى التسليم لاتكون دخيلة فى القدرة على اتيان التكبيرة فانها اذا كانت حاصلة عند كل جزء تكفى ففى المقام ايضاً يدخل فى العمل وبه يحصل العصيان و القدرة على اتيان المأمور به بالامر الترتبى وهو المهم .

هذا كله فى صورة كون الدوران بين الاهم والمهم قبل الصلوة واما اذا كان بعد الشروع فيها في مثال الصلوة والازالة فربما توهم ان حرمة قطع الصلوة تحكم بلزوم اتيانها ولا يعتنى بالازالة التى هى الاهم ولكن التحقيق ان هذا لا كلية له بل يجب ملاحظة الاهمية ايضاً فى وسط الصلوة فلو كان غيرها الاهم يرفع حرمة قطعها مثل صورة وقوع شخص فى وسط الصلوة فى حرق اوغرق فان نجاة النفس المحترمة اهم من اتمام الصلوة فالموارد يختلف حسب اختلاف الملاكات .

التنبيه الثالث

ذكر الفقهاء فرعاً من الفروع الفقهية ويكون منهم صاحب الفصول (قده) و ينسب الفرع اليه وقالوا بان مراده اصلاح المطلب بالترتب وهو انه اذا كان الماء الذى يكون ملكاً لشخص فى اناء الغير فاخذه وتوضأ منه فقال بصحة الصلوة والوضوء ببيان ان - التصرف فى اناء الغير وان كان حراماً ولكن ان عصى المكلف واخذ الماء يكون له - الوضوء به للترتب وقد اشكل عليه بان المناط فى هذا الباب هو ان يكون الملاك فى كل واحد من الاطراف فعليا ليصدق التزاحم وملاحظة الاهم والمهم وهو هنا ممنوع لان الوضوء

حين كون الماء في الآنية الغصبية لاملاك له حتى يقال بانه يزاحم حرمة الغصب ضرورة ان الوجدان الاعم من العقلي والشرعي شرط لوجوبه وهو مفقود اما على فرض كون المقابلة في الآية بين الوضوء والتيمم قاضية بالشرطية شرعاً كما في التيمم فواضح من جهة دخله في الملاك واما على فرض كون الوجدان المفهوم من الآية ارشاداً الى حكم العقل فلاملاك ايضاً لان احتمال الدخل الشرعي يكفي لعدم الملاك له بدون الشرط .

و الجواب عنه هو ان المقابلة بين الصدر والذيل في الاية ممنوعة و لايكون شرط الوضوء الوجدان بل هو شرط عقلي فلايكون دخيلا في الملاك فاحتمال الارشاد ممنوع بل يتعين غيره على ان الوضوء في المقام ولولم يكن عليه الامر ولكن من الامر في ساير الموارد استكشفنا ملاكه فاما باطلاق المادة على المشهور او باطلاق الهيئة على المنصور (١) نقول بوجود الملاك الفعلي له فيكون الباب باب التزاحم على ان القدرة تحصل بالتدريج اذا اخذ الماء غرفة غرفة والكلام في هذا الفرض لافرض كون الوضوء بالارتماس فانه يصير الوضوء عين التصرف في مال الغير واما القول ، بانه اذا كان بقصد التخلص عن الغصب يصح الوضوء لاوجه له لان القصد لايقلب التصرف المحرم محللا واما التمسك بقاعدة الناس مسلطون على اموالهم بتقريب ان يقال ان الماء ملكه فله التصرف فيه ففيه اولا انه معارض بالناس لصاحب الانية وثانياً ان مفاد القاعدة حيثي بمعنى انه لايكون للشخص التصرف في ماله بحيث يوجب الضرر على الغير و على فرض العمومية ايضاً فقاعدة لاضرر تزاحمها فلاوجه للتمسك بتلك القاعدة فالطريق الوحيد هو الترتب .

---

(١) اقول مر الاشكال في اطلاق المادة وفي بقاء الدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة المطابقية وعدم الكاشف للملاك بقاء يكفي لعدم العلم به .

التنبيه الرابع

فى انه هل يكون قاعدة الترتب جارية فى صورة كون الفردين طوليين مثل دوران الامر بين القيام فى الركعة الاولى وبين القيام فى الركعة الثانيه فى الصلوة اوتختص بصورة كون الفردين عرضيين مثل انقاذ الغريقين فنقول تارة يكون القيام فى الثانية مساوياً للقيام فى الاولى فى الملاك ويبحث من حيث التخيير او تقديم احدهما و تارة يكون القيام فى الثانية اهم فقال شيخنا النائينى (قده) فى صورة التساوى بان المقدم هو القيام فى الركعة الاولى ولا يمكن القول بوجوب حفظ القدرة للركعة الثانية لان اللازم منه هو القول بالشرط المتأخر و فعلية وجوب الواجب المعلق وهو محال لان (١) الامر به فى الاولى متوقف على الترتب بعصيان القيام فى الثانية وحيث لا يكون العصيان متحققاً فلا يكون المشروط به فعلياً فوجوبه فى الاولى غير فعلى لمحالية الشرط المتأخر .

---

(١) هذا ماتلقيناه منه مدظله عند الدرس وفى تقريرات النائينى (قده) ايضاً كذلك تقريبا ولكن المقام لايكون البحث فى العصيان ويكون خارجا عن بحث الترتب كما لايخفى بل العلامة النائينى (قده) يقول بان الخطاب فعلى بالنسبة الى الاولى فهى اولى بالقيام ولاوجه لوجوب حفظ القدرة للثانية للتساوى وله مدظله ان يقول بان التكليف فعلى فيكون مخيرا و لعله مراده ايضا فى التقريرات والحق مع النائينى لعدم فعلة تكليف المعلق لانه يرجع الى المشروط .

واما بالنسبة الى اصل الفرع فيكون البحث مجانيا لان العلم بالقدرة كذلك لايكون الا لمن يعلم الغيب اومن أعلمه النبى (ص) والائمة عليهم السلام واما الناس فهم لايعلمون مايجىء وبناء العقلاء هو صرف القدرة فيما بابديهم فان حصلت القدرة ثانية ايضا يصرفونها وربما يذهب مافى ايديهم من القدرة بعدم صرفها فبنائهم على صرفها حين العمل وما سيجىء يكون امره بيدالله تعالى .

وفيه ان المبنى فاسد لان الشرط المتأخر غير محال و الواجب المعلق يكون على حسب ما اخترناه وجوبه فعليا مضافاً بان العقل يحكم بانه يلزم حفظ غرض المولى وعدم جعله في ضيق الخناق ولذا نقول بانه يحرم اهراق الماء قبل الوقت لان لازمه جعل المولى في ضيق الخناق في الوقت ليأمر بالتيمم فيكون مخيراً في تقديم القيام في الاولى اوفي الثانية .

واما على فرض كون القيام في الثانية اهم فانه (قده) وان كان قائلا بان التقديم معذلك ولكن لا بالترتب خلافاً لما هو التحقيق من جريانه بيانه (قده) على ذلك هو ان عصيان الاهم شرط لفعلية تكليف المهم وهو غير متحقق عند خطاب المهم فان الترتب كان في صورة كون خطاب المهم وعصيان الاهم وامتثال المهم في آن واحد وفي المقام حيث لم يجيء امد الخطاب الفعلي بالاهم الا على نحو الواجب المعلق او الشرط المتأخر لا يكون عصيانه متصوراً فما لم يتحقق لا يكون شرط الخطاب بالمهم موجوداً فلا يصح الترتب فان عصيانه اما يكون بفعل المهم فيكون من تحصيل الحاصل بان يقال معناه ان اتيت بالمهم فأت بالمهم لان اتيانه موجب لتحقق العصيان وهو موجب لوجود الامر و بعد اتيانه يسقط الامر لانه يكون مأموراً به فيكون مثل باب اجتماع الامر والنهى كالصلوة في الدار الغصبى والعمل الواحد كيف يمكن ان يكون مأموراً به ومنهياً عنه من جهة العصيان ومن جهة مصلحة نفس العمل فان الامتثال عين العصيان واما يكون بعمل آخر فلا قدرة له على الاتيان ح في الاولى ايضاً والتكليف بغير المقدور محال

وفيه اولا ان هذا الكلام منقوض بالصلوة والازالة فأن العصيان في ذلك المقام لا يكون متحققا الا بعد اتيان المهم فكيف يصح الترتب عنده والتعقب بالشرط كاف - فكذلك المقام واما ادعا عينية الامتثال والعصيان في المقام فهو ممنوع جداً لان الفرد الواحد لا يمكن ان يكون مصداقاً لطبيعتين واما ترك حفظ القدرة فيمكن ان يكون بثالث(١) بان لا يصلى اصلا فلا ينحصر بالقيام في الاولى حتى يكون هو السبب الوحيد

(١) يكون الكلام في تصحيح القيام في الركعة الاولى ومن لم يصل يكون خارجا عن بحث الترتب لانه عصى امر الاهم والمهم كليهما .

لعدم القدرة فى الثانية فمن لوازم القيام فى الاولى هو ترك القيام فى الثانية وعصيانه واما الحل فهو ان يقال ان المقام ايضاً يكون مثل سائر الموارد فى رفع اشكال الترتب بان يقال كما ان القدرة على اتيان العمل تحصل بنحو الشرط المتأخر كذلك القدرة على القيام تحصل بنفس الدخول فى الاولى قائماً وكلما يأتى بجزء قائماً تحصل القدرة لاتيان الجزء الآخر كذلك .

ثم انه (قده) قال بانه من هنا ظهر عدم مجىء الترتب فى باب اجتماع الامر و النهى اى من كون القيام فى الاولى عين عصيان الاهم وهو القيام فى الثانية لامن لوازمه ظهر ان اتيان الصلوة فى الدار الغصبى الذى هو عين الغصب لايصلح بالترتب وفى هذا بحث وهو ان المبنى فى باب اجتماع الامر والنهى اما يكون هو تعدد الوجودين بنحو الانضمام فى الجمع اووحدتهما ومع الوحدة اما يكون تعدد العنوان كافياً لتعدد المعنون و كونه من جهة مأموراً به ومن جهة منهيا عنه اولا وعلى التقادير فاما ان يقال بجواز الاجتماع فى مقام الجعل والامتثال كليهما كما عليه القمى (قده) او يقال بامتناعهما او يفصل بين مقام الجعل والامتثال بالقول بالامتناع فى مقام الامتثال دون الجعل .

فعلى فرض كونهما و جودين انضما ميين فلاشبهة فى جريان الترتب اصلا لان متعلق النهى و جود و متعلق الامر وجود آخر مثل الصلوة و الازالة فمن ترك الاهم وهو حرمة التصرف فى مال الغير واتى بالمهم وهو الصلوة يكون صلوته صحيحة للامر الترتبى ولكن الاشكال فيه من جهة اخرى وهو ان العمل الذى يكون عبادة يجب ان يكون قابلا للتقرب به وهذا العمل حيث ان لازمه عصيان الامر الاهم مما لايتقرب به فلا تصح الصلوة فالاشكال فى العبادات يكون من جهة عدم امكان قصد التقرب لامن جهة عدم امكانه .

فان قلت فاى فائدة فى البحث فى جريان الترتب و عدمه مع عدم الفائدة له فى العباديات لعدم امكان قصد التقرب ولو امكن الترتب قلت فى صورة الجهل بالحكم تظهر الثمرة

فانه لو صح الترتب يكون للصلوة امر مع عدم العلم بالغصب لان شرطية اباحة مكان المصلى قد فهمت من ضم الامر والنهى لامن النهى المتعلق بالصلوة نفسها مثل لاتصل فى وبر مالايؤكل لحمه فالشرط لايكون دخيلا فى الواقع كالطهارة التى واقعها الشرط لايقال فى صورة الجهل بالموضوع يكون عدم فعلية النهى سبباً لصحة الصلوة فمن جهل الغصبية يكون صلوته صحيحة من جهة عدم النهى لامن باب الترتب لانا نقول ان الجهل بالحكم هو المراد كمن لايعلم ان الصلوة فى الدار الغصبية باطلة من جهة التقصير لا القصور فانه مع عصيان امر التعلم يكون عليه الامر بالصلوة نعم لو احتمل الحرمة لاتصح الصلوة ولو اتى بها رجاء خلافاً لشيخنا العراقى (قده) حيث قال بكفاية الرجاء لان الواجب عليه الفحص .

واما على فرض وحدة الوجودين فالقائل بجواز الاجتماع ايضاً يجب ان يقول بالبطلان من جهة عدم قصد التقرب واما على فرض كفاية تعدد العنوان ولو كان الوجود واحدا ففى الدورة السابقة قد قررنا الترتب ببيان ان خطاب المهم يكون على عنوانه عند عصيان خطاب الاهم الذى كان على عنوانه وقد عدلنا عنه فى هذه الدورة لان الوجود حيث كان واحدا يكون المأمور به عين المنهى عنه فكيف يمكن اصلاحه بالترتب مع قطع النظر عن عدم امكان قصد التقرب وهذا ليس (١) انكار المبنى القائل بتعدد العنوان لان الخطابات حيث تكون على الماهية وصقعهما العقل لا الخارج امكن ان يكون على العنوانين بل يكون الاشكال من جهة المنطبق فى الخارج .

---

(١) وهذا يكون على فرض الامتناع فى مقام الامتثال دون الجعل لاعلى الجواز مطلقا ولايكون المراد بتعدد العنوان هذا بل هو ان يكون موجبا لتعدد المعنون فى نظر العقلاء وان كان لايصح على ان الماهية ايضا بلحاظ الوجود الخارجى تكون متعلقة للحكم لابما هى فى الذهن وهذا يرجع الى الامتناع فى مقام الجعل ايضا والكلام يكون فى صورة جواز الاجتماع لاالامتناع .

فان قلت يصح الترتب في صورة الجهل بالحكم كما مر بذلك البيان قلت حيث ان الوجود واحد لا يمكن الترتب في مقام الجهل ايضاً لان المأمور به هو المنهي عنه

هذا كله على فرض جواز الاجتماع و اما على فرض عدم جوازه فلو كان الباب باب التزاحم فيمكن القول بجريان الترتب بمملوية الملاك فيهما ولو لم يكن الامر وامـا بنـاء على التعارض فحيث لا يكون الملاك تاماً لا يصح الترتب لعدم كشف الملاك.

فتحصل انه على فرض جواز الاجتماع يكون الاشكال على صحة الصلوة هو عدم التقرب لا عدم الترتب في بعض الفروض وعلى الامتناع فعلى التزاحم يجري الترتب دون التعارض .

التنبيه الخامس

في ان الواجب اذا توقف على مقدمة محرمة فصارت محللة لاهميته فان عصى وترك الواجب فهل يكون النهي على المقدمة كذلك بالترتب ام لا فمن عصى من ان يدخل - الدار المغصوبة لانقاذ الغريق فهل يكون النهي عن دخوله بالترتب ام لا بان يقال ان عصيت امر الانقاذ فلا تغصب وقد مهد شيخنا النائيني (قده) لجريان الترتب هنا مقدمات

الاولى ان ذا المقدمة اذا كان غير اهم لا يترشح منه الوجوب الى المقدمة المحرمة مثلا اذا كان دخول الدار الغصبية لغير انقاذ الغريق وامثاله لا يترشح منه الوجوب على الدخول ليصير واجباً بعد كونه حراماً فهو خارج عن محل البحث فيجب ان يكون ذو المقدمة اهم حتى يكون حفظ القدرة عليه واجباً فان قلت في صورة التساوي اي تساوي ملاك ذي- المقدمة مع ترك الدخول فاللازم هو القول بالتخيير لان خطاب حفظ القدرة سالم عن - المعارض قلت انه في صورة التساوي حيث لا يكون قائلا بالواجب المعلق لا يقول بوجوب حفظ القدرة و التخيير بين الفعل والترك لا معنى له شرعاً لان اللازم منه عليهذا هو- التخيير في دخول الدار الغصبية وعدم دخولها .

اقول لايكون (قده)(١) محتاجاً الى انكار الواجب المعلق بل لو كان قائلا به ايضاً يمكن الاشكال بمامر من انه لامعنى للتخيير بين الفعل والترك شرعاً .

الثانية قد ظهر ان البحث في المقام يكون فيما كان الواجب حفظه اهم من ترك المقدمة المحرمة .

الثالثة ان المقدمة الواجبة قد مر في البحث عنها انها هي التي تكون موصلة الى الواجب بمعنى الحينية لا بمعنى ان قصد الايصال دخيل كما قال صاحب المعالم ولا بمعنى موصلة صاحب الفصول ولاذات المقدمة فعليهذا لو اتى بالمقدمة التي من شأنها الايصال الى الواجب فان قلنا بان الذات تكفي لكونها واجبة تكون الحرمة في صورة عدم اتيان ذى المقدمة من باب التجرى و اما لو قلنا بان قصد الايصال دخيل في عنوان المقدمية فمع عدم القصد يكون حراماً في ذاته غير واجب اصلا واما على فرض الحينية فتكون ـ المقدمة على فرض اتيان ذى المقدمة بعد عدم قصدها واجبة في الواقع وحرمتها تكون من جهة التجرى .

والحاصل ان النائيني (قده) يكون من القائلين بان قصد التوصل غير لازم في ـ المقدمة بل الذي يكون واجباً يكون ماهو في ظرف الايصال ولكن في المقام قال بان ـ الارادة اى ارادة ذى المقدمة دخيلة في الوجوب و نحن نحمل كلامه (قده) على ان مراده ان الارادة توجب رفع التجرى ايضاً فتصير المقدمة واجبة محضة بخلاف عدم ارادة ذيها فانها واجبة في الواقع اذا وصلت الى ذى المقدمة لافي الظاهر فانه يكون متجريا في قصده .

اذا عرفت ذلك فقال القائل بالترتب في المقام بوجود المقتضى وهو وجود النهي في المهم على تقدير عصيان الاهم وعدم مانعية مايتصور مانعاً فمن الموانع هو ان من

---

(١) اقول تكثير الادلة لا اشكال فيه ولكن المقام لايكون مقام البحث عن الواجب المعلق لان التكليف بدخول الدار وعدمه يكون فعليا غير معلق على شيء لان الفرض ان الدخول حرام بحرمة نفسية وواجب بعد فعلية وجوب ذى المقدمة فهو واجب مطلق .

شرايط التكليف بالمهم عصيان الاهم وهو يكون فى المقام كالشرط المتأخر وهو محال ومنها ان المقام يكون مقام اجتماع الامر والنهى ولا يكون من باب تزاحم المصلحتين حتى يكون من باب التزاحم فاجاب اولا بان الشرط يكون هو التعقب بالعصيان لو كان مريداً لذيها باتيانها فكما ان العقل يجمع بين الخطابين يحكم بان احدهما فى طول الآخر يكون صحيحاً و ثانياً بان اختلاف الرتبة يكفى فى كون المقام من غير باب اجتماع الامر والنهى ببيان ان الخطاب بالاهم يكون مقدما فى الرتبة ثم بعد هذه الرتبة يكون العصيان او الاطاعة متحققا ثم بعده يكون النهى متحققاً فرتبة الحرمة متأخرة فلا اجتماع فى ظرف واحد فيكون خطاب النهى عن دخول الدار الغصبى متأخراً عن - الخطاب بانقاذ الغريق ولا يخفى(١) انه (قده) يكون قائلا بان المقدمة للواجب يكون لها وجوبان نفسى من الامر المنبسط على الاجزاء والشرايط وغيرى وهو القطعة من- الخطاب التى تكون عليها بعنوان ان الداعى اليها هو ذوها فحيث يكون الخطاب بانقاذ الغريق نفس الخطاب بالمقدمة ضرورة احتياجه اليها يصير خطاب المقدمة نفسياً و خطاب النهى عن الدخول ايضا كذلك لكن فى الرتبة المتأخرة فلا اجتماع فى المقام فهذا المانع ايضاً مندفع .

واما الاشكال باستحالة ان تكون المقدمة فى رتبة ذيها فهو مندفع بان المراد هو الامر النفسى الذى يأتى على المقدمة من ذى المقدمة

اقول بعد كون متعلق الامر والنهى واحداً خارجياً لا يتصور تصحيح متعلق الامر والنهى بالتعدد بالرتبة فان الدخول فى الدار اما يكون واجباً او حراماً بعد اتحاد الزمان فلا يصح الترتب لهذا الاشكال على انه (قده) قال فى بعض المقامات بالرتبة وفى البعض

---

(١) اقول لادخل لاثبات الامر النفسى فى المقدمة حتى يصحح الرتبة بل حيث يكون للامر المقدمى ايضا اطاعة وعصيان يأتى فيه الرتبة ولكن فى وجود الامرين للمقدمة بحث والحق عدم تعدد الامر كما مر فى موضعه وفى المقام لا تكفى الرتبة لرفع الاشكال كما عن الاستاذ مدظله .

الآخر بخلافها مثلا في صورة الاجارة على عمل له امر في نفسه قال باند كاك الامر الاجارى في الامر النفسي ولم يقل بالتعدد بواسطة الرتبة وفي المقام قال به والاختلاف في الكلام دليل على عدم تمامية المبنى .

ولكن التحقيق هو عدم جريان الترتب في المقام لانه على فرض كون الواجب من المقدمات هو الموصلة او الحينية ففي صورة عدم اتيان ذى المقدمة حيث لا يحصل شرط الوجوب لاوجه للقول بوجوبها بل تبقى على حرمتها الذاتية للغصب واما على فرض كون الواجب هو مطلق المقدمة سواء كانت موصلة ام لا تكون واجبة على اى حال ولا تكون محرمة واما الاشكال بانه على فرض ترك ذى المقدمة فمعنى القول بالنهى عنها هو انه ان تركت الدخول في الدار فاترك الدخول على فرض ان غير الداخل يكون عاصياً بنفس العمل فهو مندفع بانه يمكن ان يقال ان لم تكن مريداً لذى المقدمة - فاتركها لانها غصب نعم الاشكال بان المقام يكون من باب اجتماع الامر والنهى صحيح ولا يصلح بالرتبة لان الواحد الشخصى لا ترتب فيه .

لايقال كون الوجود واحدا فى الامتثال لايوجب الاشكال فى مقام الجعل ولا يتهافت ببيان ان الاطلاق و التقييد فى المقدمة تابع للاطلاق و التقييد فى ذيها فاذا لم يكن الاطلاق فيه ممكنا لايمكن فيها ايضاً ففى المقام نقول لاشبهة فى ان الاطاعة و العصيان متأخران عن الخطاب ولا تأتى الامن قبله فلايمكن ان يكون متوقفا عليه بلزوم تقدم الشيء على نفسه فلايمكن ان يكون الخطاب مطلقاً حتى يقال انه فى ظرف العصيان ايضاً موجود و يكون معنى ادخل الدار هو وجوب الدخول سواء اطاع او عصى و كذا معنى ذى المقدمة و هو انقاذ الغريق مثلا فاذا لم يمكن الاطلاق فى الثانى لايمكن فى الاول ايضا لانه تابع فعلهذا لايكون فى ظرف العصيان خطاب بالمقدمة حتى يقال بانه يجتمع مع النهى فيكون من باب اجتماع الامر والنهى فعليهذا يكون الخطاب بنحو المهملة لاالمشروطة بالعصيان ولا المطلقة ولا الحينية فلاتهافت فى الجعل فيمكن ان يجيىء الترتب فيه فالذات واجبة و باعتبار الترتب تكون محرمة لانا نقول ان المهملة محال فان الخطاب لابد ان يكون على

متعلق معلوم هذا اولا وثانياً لا يكون لنا الكبري بانه كلما لا يصح التقييد لا يصح الاطلاق لان المراد بالاطلاق هو رفض القيود لا جمع القيود فلا يكون معنى عدم التقييد بالعصيان هو عدم الخطاب في حاله بل الاطلاق الذاتي بحاله وثالثاً على فرض عدم امكان تقييد ذي المقدمة لا نسلم عدم امكان اطلاق المقدمة فانه يمكن التفكيك بينهما عقلا (١)

و اما التهافت في مقام الجعل ايضاً فلان العنوانين غير اصليين بخلاف الغصب والصلوة ضرورة ان المقام ليس الا النهي عن الدخول باعتبار ذاته والامر يكون بعنوان انه مقدمة للواجب.

هذا كله في المقدمة المتقدمة واما المقدمة المقارنة مثل ترك الازالة التي هو مقدمة لفعل الصلوة فيأتي فيه الكلام كما مر فانه على فرض كون الامر بالشي عمقتضياً للنهي عن ضده تكون الصلوة منهية عنها من جهة انها ضد الازالة و مأمورة بها على فرض ترك الازالة للترتب فاجتمع الامر و النهي في فعل واحد فان الشرط الذي هو العصيان يكون مقارناً لفعل الصلوة فعلى فرض القول بتعدد مركز النهي والامر بالرتبة يمكن القول بالترتب والا فلا .

ثم ان المحقق الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية (قده) قال بان اللازم من القول بالترتب هنا هو اجتماع الامر والنهي في الاهم ايضاً لان ترك الازالة حرام في ذاته وواجب لانه مقدمة للصلوة الواجبة على فرض الترتب فاجتمع الامر والنهي في ترك واحد واجاب عنه شيخنا النائيني (قده) بان مقدمة الواجب المشروط غير لازمة التحصيل فان وجوب الصلوة مشروط بترك الازالة فمادام لم تترك ما كان الشرط حاصلا فلا يكون الوجوب فعلياً ليجب تحصيل مقدمته . هذا تمام الكلام في الترتب والحمدلله اولا وآخراً.

---

(١) اقول اذا كانت المقدمة مطلقة لا يسري اطلاقها الى ذيها واما اذا كان ذوها مطلقا فيسري اليها الاطلاق نعم يمكن ان لا يسري قيده اليها لو كان مقيدا بان يكون الطلب بالنسبة اليه مقيدا وبالنسبة الي المقدمة مطلقاً لكن بدليل آخر لا نفس دليل ذيها .

فصل فى ان الامر بالشىء مع علم الامر بفقدان شرطه

هل يكون متصورا ام لا (١)

قد اختلف الكلام فى ان هذا البحث يكون كلامياً او اصولياً و كيف كان فلتوضيح المقام نقول ان الاحكام اما يكون على نحو القضايا الحقيقة او الخارجية فان متعلق الامر فى الاولى يكون نفس الطبايع من دون تقدير الوجود على ما هو التحقيق اوعلى فرض الوجود على ماعليه شيخنا النائينى (قده) والثانية يكون المتعلق فيها هو الخارج مثل اكرم من فى الصحن ثم المراد بالشرط فى المقام اما يكون شرط الواجب اوالوجوب وعلى التقديرين اما يكون المراد شرط الانشاء او شرط الفعلية فعلى فرض كون البحث فى الاحكام على نحو القضايا الحقيقة و كون المراد من الشرط شرط الوجوب و المراد بالحكم هو الحكم الانشائى فلا شبهة فى عدم تحقق الحكم لعدم وجود علته و من المستحيل تحقق المعلول بدون تحقق العلة و اما على فرض كون الشرط شرط الواجب والوجود الخارجى مثل الطهارة التى تكون شرطا للصلوة وساير المقدمات التى يتوقف عليها الواجب فلااشكال فى امكان الامر به مع فقدانه بل يكون عدمه شرطاً نعم ما يكون انتفائه ابدياً فالامر بمشروطه لغو وما كان الشرط له موجودا عند الامر يصير كالواجب المعلق لاالمشروط فان الوجود الاتفاقى يكون شرطاً وهو حاصل هذا كله فى صورة كون القضايا حقيقية واما فى صورة كون الاحكام على نحو القضية الخارجية فلاشبهة ان علم الامر بوجود الشرط شرط فى الوجوب فان من اراد ان يامر شخصاً معينا بالذهاب الى الحج فى يوم معين يجب ان يعلم موجودية جميع الشروط له مثل الاستطاعة ليمكن البعث اليه واما اذا كان الشرط

---

(١) اقول هذا البحث ان كان المراد منه اثبات اثر فقهى فهو مفقود لان الله تعالى وسفرائه اذا كان الكلام فى امرهم يعلمون ما هو شرط امرهم واما البحث عنه بالنسبة الى الموالى العرفية فهو غير مربوط بما نحن بصدده فى الاصول .

شرط الواجب ففى الشروط العادية لايجب علمه واما الشروط الغير العادية يجب ان يكون الامر متوجهاً اليه فالبحث فى انه هل يمكن ان يأمر الامر مع فقدان الشرط يجب ان يحلل هكذا حتى يعلم ان مورد البحث اى شىء هو.

فصل فى ان الاوامر تكون متعلقة بالطبايع لا الافراد

فنقول يجب فى المقام التوجه الى امور توضيحاً له الاول التوجه الى الوجود والماهية والتحقيق على ماهو المحقق فى الفلسفة ان الاصل فى عالم الكون هو الوجود وان الماهيات كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء ويكون صقعهما الذهن والوهم فقط والوجود هو منبع كل خير ولا خير غيره فهو الاصل لاغيره.

و الثانى التوجه الى ان البحث فى المقام لا يكون لغوياً بان يكون فى انه هل الموضوع له فى الطلب هو الطبيعة و الماهية او الوجود بل يكون فلسفياً يجب الدقة فيه و وزان هذا البحث يكون وزان الاختيار فى الانسان فانه من اعرف الاشياء وجدانا ومن اصعبها برهانا فكذلك فى المقام يكون متعلق الطلب واضحاً من حيث الوجدان وخفياً من حيث البرهان.

والثالث ان الغرض فى المقام ان نتوجه الى ان المصلحة التى صارت سبباً للامر او المفسدة التى صارت سبباً للنهى هل هى قائمة بالوجود او بالماهية.

والرابع ان الطبيعة فى المقام يكون لها مصداقان فان القائل اذا قال يجب الحج على المستطيع يكون فيه طبيعتان طبيعة المستطيع وطبيعة الحج ولا يكون الاولى محل البحث لانه لاشبهة فى ان الطبيعة يكون سبباً لبسط الحكم على الافراد و فى الواقع يكون المستطيع الخارجى و الجنب الخارجى وغيره عليه حكم الحج والغسل وغيره ولاياتى البحث فى ان الامر باى شىء تعلق ففى الواقع تعلق بالافراد الخارجية بالعنوان العام و هو المستطيع والجنب كما انه قد يكون العنوان العام الانسان الذى له افراد.

وانما الكلام فى الطبيعة الثانية اعنى الحج فانه يكون وجوده الخارجى باتيانه فى الخارج ظرف سقوط التكليف وماهيته فى الذهن بدون الوجود لااثر لها ولامصلحة فيها ولذا صار محل الاشكال وكذلك الصلوة و الزكوة فلا تخلط كما يكون فيه الخلط فى الكلمات فان الاولى خارجة عن محل البحث والثانية داخلة فيه والحاصل يكون البحث فى متعلق فعل المكلف الذى هو المأمور به .

والخامس يجب ان تعلم بعد جميع ماذكر انه لافرق بين الايجاد والوجود الا بالاعتبار و هو اعتبار نسبة الفعل الى الخارج ونسبته الى الفاعل فانه ينتزع الايجاد اذا نسب الى الفاعل والوجود اذا نسب الى الخارج .

فاذا عرفت جميع ماذكر فيقول المحقق الخراسانى (قده) بان البعث يكون بايجاد الماهية الذهنية فى الخارج لاالماهية فقط ولا الوجود الحاصل لما مر من عدم الفائدة فى البعث كذلك من جهة محالية طلب الحاصل وعدم اثر للماهية لانها من حيث هى ليست الاهى والفطرة مساعدة معه وان كان اقامة البرهان مشكلة و فى مقابله القائل بان البعث لا يكون بالايجاد بل بالماهية لكن لا فى رتبة الذات لانها فيها ليست الاهى بل فيما دونها لغاية الايجاد وفيه ان الماهية لاتكون مركز المصلحة بل المصلحة فى الوجود فعليهذا يكون تعلق الامر بالماهية او بالوجود باطلا لعدم المصلحة فى الاولى ولزوم تحصيل الحاصل فى الثانى .

فقال شيخنا العراقى (قده) بان الامر تعلق بالطبايع الحاكية عن الخارج اى بلحاظ وجودها فيه لكن يجب ان يعلم ان الصورة من الشىء فى الذهن تارة تكون موجودة فيه مع كون متعلقها فى الخارج مثل الصورة التى تجىء فى ذهن المعمار من الدار الموجود فى الخارج فانها تكون مع جميع الخصوصيات و تارة يتصور فى النفس صورة دار و يريد ايجادها فى الخارج بواسطة البناء و هذه الصورة لاتكون مع الخصوصيات التفصيلية متصورة بل بنحو من الاجمال.

فاذا عرفت ذلك فالاوامر المتعلقة بالطبايع من قبيل الثانى دون الاول فيتعلق

الامر بماهية الصلوة التى يراد ايجادها فى الخارج لا الصلوة الموجودة هذا كلام الاستاذ (قده).

ولكن فى الذهن شيء بعد مساعدة الفطرة وهو ان الصورة لامصلحة فيها والايجاد والوجود واحد على مسلكه فيعود المحذور من تحصيل الحاصل وعدم المصلحة فى الماهية فالحق ان يقال (١) ان الايجاد والوجود ليسا بواحد فان نسبة الفاعلية غير النسبة المفعولية فيكون الطلب متعلقاً بالايجاد الذي يكون هو فعل الفاعل او بالماهية لغاية الايجاد اى لتوجد فى الخارج والشاهد على تعددهما هو فصل لفظة الفاء الدال على الترتيب الذاتى فانه يقال الشيء قررت فامكنت فاوجدت فوجدت كما يقال تحركت اليد فتحرك المفتاح فكما ان اتحاد الزمان لايوجب اتحاد العلة والمعلول فكذلك فى المقام فان رتبة الايجاد قبل الوجود والمصلحة تكون فى الفاعلية.

ثم ان الامر اذا تعلق بالطبيعة على نحو صرف الوجود فهل تكون الخصوصيات الفردية داخلة تحت الطلب ام لا فيه خلاف مثلا اذا كان الامر بالصلوة فهل خصوصية كونها فى المسجد دخيلة فى المأمور به حتى يجب قصد القربة بها ايضا اولا وعلى فرض عدم الدخل فهل المأمور به الحصة من الطبيعى او نفسه فيه خلاف .

ولايخفى ان الفرد الجوهرى فى الخارج مثل الانسان وساير الطبايع لامحالة يكون مقروناً باعراض كثيرة مثل الكم و الكيف و الاين والوضع وغيره والمراد

---

(١) اقول ويمكن ان يقال حيث ان الاشياء تكون موجودة فى الملكوت اوفى صقع مناسب لها بالصورة المناسبة لها فيكون الامر باتيان مقدمات و جودها فى الناسوت ففى المثال يكون معنى صل ائت بالصلوة الموجودة فى الملكوت فى الخارج ويدل على ذلك ماروى عن مولانا على بن موسى الرضا (ع) من ان ماهيهنا دليل على ما هناك ولكن مع مراعاة ان المصلحة فى الايجاد ايضا اى المصلحة الفاعلية فان للعبد فيض عمله بواسطة الفاعلية والمولى يريد الافاضة عليه والافكل شيء يكون وجوده فى اى صقع منحفظاً غير محتاج الى شخص هذا . وان لم تكن فى وادى هذه الكلمات فذرها فى سنبلها .

بان الامر على الطبيعى هل يسرى الى الافراد ام لا هو ان هذه الخصوصيات هل تكون تحت الامر ام لا فاذا قيل جئنى بالماء فهل يكون وجوده فى الظرف الصينى ايضاً مطلوباً ام يكون المطلوب هو الطبيعى فقط.

ثم الفرق بين الحصة والطبيعى والفرد هو ان الانسان يكون له وجود فى الخارج بوجود زيد الذى يكون له وجود جوهرى مع ضميمة سائر المقولات العرضية ومن هذه المرتبة تنتزع الفردية للانسان .

ثم ان الضمائم لا يكون دخيلا فى صيرورة زيد متشخصاً بل تشخصه بنفس الوجود الجوهرى الممتاز عن سائر الوجودات فان زيداً لو القى منه جميع العوارض مثل كونه ابن عمرو اب فلان مع طول كذا وعرض كذا ولون كذا يكون غير بكر بنفس وجوده وهو الوجود الانسانى الذى هو الحيوان الناطق فزيد انسان وعمرو كذلك ولكنهما ممتازان بنفس الوجود فمن هذه المرتبة تؤخذ الحصة فيقال زيد حصة من الانسان وعمرو كذلك مع ان الطبيعى يصدق عليهما.

ثم يكون لزيد وجه اشتراك مع سائر الافراد و هو كون الجميع مصداقاً للانسان فبهذا النظر يصدق عليه انه الطبيعى و ينتزع منه فيكون الوجود الواحد الخارجى منشأ لانتزاع الفرد والحصة والطبيعى باعتبارات مختلفة فالوجودات المتعددة حصص للطبيعى ومالا تعدد له وهو وجه الاشتراك هو الطبيعى .

فاذا عرفت ذلك ففى صورة كون متعلق الامر والنهى الطبيعة السارية يكون الحصص ايضاً تحت الامر و النهى مثل لا تشرب الخمر فانه يكون جميع الحصص مبغوضا وفى صورة كون المتعلق صرف الوجود يكون التكليف على الطبيعى مثل لا تأكل الثوم فانه يكون النهى عن صرف الوجود بحيث لو اتى بفرد منه حصل المكروه وهو الرائحة الكريهة وبقية الافراد لا تكون تحت النهى .

و التخيير فى الافراد على فرض كون الحصص متعلقا يكون شرعيا وعلى فرض كون الطبيعى متعلقا يكون عقليا و حيث ان الامر يكون بنحو صرف الوجود فى

جميع الموارد والنواهى ايضا كذالك لولم يكن قرينة على السريان يكون متعلق الامر الطبيعة والتخيير فى الافراد يكون عقليا خلافا لشيخنا العراقى (قده) القائل بالتخيير الشرعى لان تعيين الفرد يكون من باب اللابدية العقلية فأن الطبيعى لا يوجد فى الخارج الا بوجود فرده ولا يسرى الحكم منه الى الخصوصيات فاذا قيل جئنى بالماء يكون بنحو اللابشرط بالنسبة الى الكأس الصينى وغيره ولا يكون بشرط الخصوصية ولا بشرط عدمها(١) ثم هنا فصل فى ان نسخ الوجوب يبقى بعده الجواز ام لا وحيث لا فائدة فقهية فيه لا نبحث عنه .

فصل فى التخيير الشرعى

فنقول ان التخيير الشرعى هو ماورد فى لسان الدليل عن الشرع مثل التخيير بين صوم ستين يوما و بين عتق الرقبة او اطعام ستين مسكينا فان الاشكال فى مقام الثبوت فى نحو تعلق الوجوب على التخيير مع ان المصلحة مما هو قائم بالواحد و بالجميع فانه ان اتى بواحد منها كفى وان اتى بالمجموع ايضا يكون مطلوبا والكلام فى نحو وجود المصلحة فى نظر الآمر التى تقوم بالواحد و بالجميع فان المردد من حيث انه مردد لا يمكن ان يتعلق به الآمر ولذا قيل يتعلق الامر بالجامع وقيل بان الباب باب التزاحم اى تزاحم المصالح فى ظرفها ومن هنا وقع فى المقام اقوال .

الاول ان يكون التكليف متعلقاً بالجامع بمعنى ان التكليف تعلق بما هو الجامع بين مصلحة الصوم والاطعام والعتق ولا يكون الامر بالافراد الا بنحو الارشاد الى ماهو الواقع وعليه فالتخيير عقلى .

---

(١) اقول فتحصل من جميع ما تقدم منه مدظله ان المراد بالطبيعى الذى هو تحت الامر هو طبيعى المأمور به لا طبيعى المكلف والمراد بالنزاع هو البحث عن دخل الخصوصيات الفردية فى المأمور به وعدمه وان الامر على الطبيعى او النهى عنه يكون بنحو صرف الوجود الامع وجود قرينة على السريان و تعلق الامر بالطبيعى يكون معناه ايجاده فى الخارج .

الثانى ان يكون التكليف متعلقا بكل واحد على التعيين لكن يكون منوطاً باختيار العبد فكل مااختاره يكون هو المعين فى الوجوب .

والثالث ان يكون التكليف متعلقا بالجامح الانتزاعى وهو عنوان الاحد لاعلى التعيين القابل للانطباق فى الخارج على كل واحد من الافراد .

والرابع ان يكون التكليف متعلقاً بكل واحد على التعيين لكن يكون الالزام مشروطاً بعدم سبق الاخر بحيث انه لو سبقه غيره يكون الزامه ساقطا مع بقاء اصل المحبوبية فيكون الفرد بالنسبة الى القرين مطلقا قابلا للجمع معه و ان يكون منحاظا عنه .

هذا كله بالنسبة الى المصالح و اما بالنسبة الى الارادة فتتعلق الارادة الناقصة بكل واحد بمعنى انه يريد المولى هذا على فرض عدم الاتيان بذالك كما ان فى الملكية الناقصة تكون الارادة ناقصة و كما فى باب التزاحم اذا كان المتزاحمان متساويين فان انقاذ احد الغريقين يتعلق به الارادة على فرض ترك الاخر اذا لم يمكن الجمع .

والصحيح من الاقوال هو القول الرابع اما الاول ففيه ان امكان الجمع يضاده فلا يكون الجامع هو المكلف به واما الثانى فلان التكليف لا يكون منوطا بارادة العبد حتى يكون الله تعالى لا يريد المعين الا اذا اراده العبد لانه تصويب محال .

واما الثالث (١) فلان عنوان الاحد على الترديد لا يكون له وعاء فى الخارج فانه

---

(١) قدمر منافى كل موضع قال مدظله بذلك مثل موارد العلم الاجمالى بان عنوان الاحد مرآتا عن الخارج لااشكال فيه فان الصوم و الاطعام لكل واحد عنوان خاص وهو الصوم والاطعام وعنوان عام وهو ان كل واحد يصدق عليه احدهما بالنسبة الى الاخر فكيف لايتصور ان يقول المولى اريد احدهما وانت فى سعة للتطبيق على اى منهما شئت فكما ان الانسان جامع عرضى لزيد وعمرو وساير افراد الانسان كذلك الاحد عنوان عرضى لهذا و ذاك .

ولااقول ان هناذاتا واحدة مصداقا لطبيعتين حتى يقول الواحد الشخصى لايمكن ان ←

لاشبهةفى ان الالزام اذاذهب بواسطةفعل الاحد لايذهب اصل المطلوبية فيمكن- الجمع مع البعض الآخر هذافى مقام الثبوت .

واما مقام الاثبات(١) ففى ارتكاز الفقهاء هوان الخطابات التخييرية فى الشرع يكون معناها منع الخلو لامنع الجمع والشاهد عليه انه يمكن قصد القربة بخصوصية كل مثل خصوصية الاطعام والصوم ولذانقول يكون التخيير شرعيا بخلاف مثل الصلوة فى- المسجد وفى الدار مثلافان قصد المكان بخصوصه ممنوع لعدم خطاب عن الشرع به و هذا اذاجمع بين الخصالين فى آن واحدمثل الاطعام و العتق واضح واما فى التدريجيين مثل الصوم واخويه فالقائل بمنع الجمع يقول بان الثانى اتيانه لغو ونحن نقول بان الالزام لايكون فيه كمايقول المولى لعبده امايكون الواجب عليك الكنس فى الدار اواشراب

←يكون مصداقا للصوم ولعنوان الاحدبل اقول ان العناوين العامة وضعت لسهولة التعبير عن الافراد بوجه فان وضع الانسان ايضا يكون كذلك و فى الخارج لايكون لناالا الاشخاص مثل زيد وعمرو ولذاقال بعض الاعلام من الفلاسفة ان الاشخاص فى القيمة كل واحد منهم نوع منحصرفى فرده ونقول فى الدنيا ايضا كذلك حسب مبانيهم فان لكل موجود حدخاص من الوجودوتشخص كل شيئى بوجوده لابالعوارض المشخصة و لعل هذاهو مراد النحرير النائينى (قده) من تعلق الخطاب بالجامع مع كون الافراد بياناله .

(١) طبع التخيير لايقتضى ذلك بل المفهوم منه هو احد الخصال مثلابحيث لواراد الجميع ولو بنحو الاستحباب فى ماعدا الواجب يجب ان يحرز بالخطاب و حيث ما احرز لاطريق لناالى اثبات المصلحة .

و المثال بكنس الدار و اشراب الاشجار لاينطبق هنالان القرينة موجودة فيه على مطلوبيتهما نعم لايضر الضميمة فانه يكون مثل سايرالاعمال غيرمبطل لما فعل فان المطلوب احدهما والبقية لوكان دليل عام على مطلوبيتها فهو والا لغوفان اطعام المساكين فى نفسه مطلوب ولكن لواتى به بقصد انه كفارة يشكل القول بالمطلوبية لعدم الدليل و مع عدمه يكون تشريعاً .

الاشجار فانه يعلم ان احدهما الزامي والاخر مطلوب واما اشكال ان الواحد لا يصدر منه الا الواحد فمندفع بان هذا يكون في الواحد الشخصي اما النوعي فيصدر منه الكثير كالحرارة التي تصدر من الشمس والنار والحركة والمقام ايضاً كذلك فان المصلحة تقوم بالصوم والاطعام والعتق فما عن شيخنا النائيني (قده) بان الخطاب يتعلق بالجامع والافراد يكون بياناً له لا وجه له لانه مردود لا يمكن الامر بالمردد .

واما قوله بان لا شكال في الارادة التكوينية وارد من جهة انه لا يمكن ان لا يعلم الشخص ما يريده من العمل فان الطلب لا يكون الا بعد تصور الشيء بحده وتصور جميع ما هو دخيل في المصلحة والقادر الحكيم هو الله تعالى وهو عالم بكل شيء واما الارادة التشريعية وهي ان تكون الارادة بكليات قبل الوجود مثل من يريد الصلوة ويريد اتيان زيد لها فيمكن ان يكون فيها الجامع بان يريد منه احد المصاديق لا على التعيين .

ففيه انه بعد عدم تصوير الجامع لا سبيل الى هذا البيان فانه متوقف على امكانه فان المردد لا ثبوت له لا في الخارج ولا في الذهن لا يقال فماذا تقول في العلم الاجمالي فانه يتعلق بالمردد وهو نجاسة احد الكأسين مثلا فكلما قلت فيه فيجب ان يقال في المقام ايضا فان العلم يتعلق بالعنوان القابل للانطباق على الخارج لانا نقول ان العلم يكون له منطبق تفصيلا لانه عين الانكشاف (١) وهو الصورة الحاصلة في النفس التي هي

---

(١) اقول كون العلم عين الانكشاف لا شبهة فيه وانما الكلام في مراتب الانكشاف ولا شبهة في ان من علم ان الشبح في الخارج حيوان لانه يتحرك ولكن لا يعلم انه انسان او اسد يكون عالماً بشيء وجاهلا بخصوصية هذا الشيء بخلاف من يعلم انه انسان ثم يعلم انه زيد والترديد في المعلوم يكون منشأه القصور في العلم بالنسبة الى الخصوصيات ولهذا يجعل العلم الاجمالي في مقابل العلم التفصيلي والمعلوم التفصيلي ايضا مقابل للمعلوم الاجمالي .

والحاصل العلم الاجمالي يكون معلومه الاجمالي مرددا في الخارج بخلاف العلم التفصيلي وللاجمال والتفصيل مراتب شدة وضعفا كما حررفي محله في العلم بحقايق الاشياء وفي خصوص البحث عن حقيقة العلم في الكتب المربوطة.

المعلوم بالذات وانما الترديد يكون في المعلوم بالعرض فلا ترديد في العلم بل في المعلوم فلا يقاس المقام به مع عدم تماميته في نفسه .

ومما يستدل به في المقام هو الوجدان فانه اصدق شاهد على ان التكليف تعلق باحد العناوين فيكون معنى اعتق رقبة اوصم ستين يوما اواطعم ستين مسكينا ان احد هذه الثلاثة واجب على التخيير فيكون الوجوب متعلقا بالاحد القابل للتطبيق على ذا وذاك لا ان مفهوم الاحد متعلق الحكم بل هو مرآة عن الخارج.

وفيه ان هذا لا يكون جوابا عن الاشكال بان المردد بما هو مردد لا يمكن تعلق التكليف به .

واما التضاد في المصلحة بان يكون للصوم مصلحة تضاد المصلحة في الاطعام مثلا فقيل بانه لا وجه له من باب ان المصلحة قابلة للكسر والانكسار فيكون المحصل بعدهما هو الواجب ولا تبقى المصلحة فيهما حتى تتضادان .

وفيه ان هذا في صورة كون احدهما اهم و كون الآخر مهماً يصح واما في صورة التساوي فكيف يكون الكسر والانكسار متصورا فان الموجودين لا يكسر احدهما مصلحة الآخر فان لكل مصلحة قائمة به فان مصلحة الصوم لا ربط له بمصلحة الاطعام فيكون التخيير بينهما عند المضادة .

في تصوير التخيير بين الاقل والاكثر

ثم انه هل يكون التخيير بين الاقل والاكثر ممكنا ام لا فيه خلاف من باب ان دخول الاقل في الاكثر يكون موجبا لسقوط التكليف بالاقل قبل وقوع الاكثر فلا يكون التخيير متحققا مثلا في التسبيحات الاربعة اتيان واحدة منها توجب عدم بقاء الموضوع للتخيير ثانياً ضرورة سقوط التكليف باتيان الاقل وقال من كان بصدد تصحيحه بان من اراد ان يكتب خطا طويلا اذا كان الفعل واحدا من دون وجود زمان فاصل في الوسط يكون فاعلا للطويل لا للقصير فالواحد بشرط عدم الغير يكون هو الاقل و بشرطه يكون

هو الاكثر .

وقد اشكل عليه بان المقام يصير من المتبائنين عليهذا ضرورة تباين بشرط لا و بشرط شيء فاقول ان الاقل تارة يكون بحده عدلا للاكثر ففى هذه الصورة لا معنى للاحتياط باتيان الاكثر لان المقام عليهذا يصير من المتبائنين ولكل من الاقل و الاكثر مصلحة عليحدة والفرض ان القائلين بالتخيير يقولون بامكان الاحتياط بالجمع فهنا يتصور التخيير بين بشرط لا و بشرط شيء و لايكون الجمع بالاحتياط ممكنا للتباين و تارة لايكون بحده عدلا للاكثر بل يكون بنحو اللابشرط بالنسبة الى الغير وتكون المصلحة واحدة بحيث انه كلما دخل فيه جزء يصير منه كالصلوة التى كلما اضيف اليها - المستحبات تصير جزء لها ويقال لها الصلوة وعليهذا لاوجه للتخيير لعدم وجود فردين للواجب حتى يتحقق ذلك بل له فرد واحد ومصلحة واحدة والاحتياط وان كان ممكنا فى هذه الصورة ولكنه غير مربوط بباب التخيير .

فتحصل انه لاوجه للقول بالتخيير فى الاقل والاكثر .

فى الاصل عند الشك فى التخيير

ثم انه فى الخصال اذا شك فى انه هل يكون احدهما وافيا بالمصلحة عن الآخر او يكون مشروطاً بوجوده للوفاء بالمصلحة فالاصل يقتضى الاشتغال بالجميع و وجوب الاكثر من واحد لمعلومية اصل الخطاب واما اذا شك فى انه هل يكون ضم بقية الخصال مضرا بما هو احد فردى التخيير فاطلاق الخطاب يقتضى عدم كونه مانعا لان الشك - يرجع الى الشك فى طور التكليف .

ولكن الحق هو ان الظاهر من الخطاب التخييرى هو كفاية احد الافراد وعدم قيام المصلحة بالجميع فانه لو كان مطلوبا اكثر من واحد لبينه و اذا شك فى ان ضم البقية مضر ام لا فالاصل عدم كونه مضرا بما هو المطلوب لانه يحرز المصلحة بواسطة - الوجود الاول فتحصل انه لا اشكال فى تصوير الواجب التخييرى بعد وجوده فى الشرع

وعندالشك فى كون الواجب هو احدالافراد او الجميع لايضر الجمع ولايجب ايضا بمقتضى الاصل .

فصل فى الواجب الكفائى

ومعناه هو الواجب الذى يكون الاتيان به واجبا على الجميع مع سقوط الخطاب باتيان واحد من المكلفين اومجموعهم ان امكن والبعض اوالكل مثاب ولو ترك من اصله يكون الجميع معاقبا مثل دفن الميت وكفنه فانه واجب بحيث لو تركه المسلمون جميعاً يكون العقاب عليهم ولو فعله جميعهم يكون الثواب لهم ولو فعله واحد منهم يكون الثواب له .

و قداختلف الاقوال فيه فقال شيخنا النائينى (قده) وذهب اليه الاعلام بان الواجب الكفائى يكون مثل الواجب التخييرى طابق النعل بالنعل استدلالا واشكالا كمامر من حيث قيام المصلحة الواحدة بالجميع وكيفية تعلق الخطاب باتيانها غاية الامر يكون الخطاب متعلقا بصرف الوجود فى المكلف هنا و فى الواجب التخييرى بصرف وجود الفعل ومعنى صرف وجود المكلف هوان الخطاب تعلق بصرف وجود الانسان اعم من كونه زيدا اوعمرواً اوخالدا بحيث لو امتثل احدهم يسقط الخطاب عن الاخر كالمكلف به فى الخصال .

ولكن الاشكال عليه وعليهم هوان الذى يكون مصب المصلحة ويتعلق به الامر يكون هوفعل المكلف لانفسه فان زيدا بطوله وقصره لايكون فيه المصلحة بل دفن الميت فيه المصلحة ولو تفوه محالا بان يصدر الفعل عن غير الفاعل كفى فى وجود المصلحة كما اذادفن الميت بغير القدرة الانسانية .

ولااقول انه لادخالة للموضوع فان الفعل كما قالوا يحتاج الى الفاعل ولكن اقول ان الاشكال اذا كان مرفوعاً من ناحية الفعل يكون مرفوعاً من ناحية الفاعل دون العكس فان نحو الخطاب فى الواجب التعيينى والتخييرى واحد فان الخطاب

في الجميع يكون على طبيعة الانسان والكل مخاطب غاية الامر في احدهما يكون كل الافراد مخاطبا بالفعل ولايسقط التكليف بفعل احدهم وفي الاخر يكون امتثال واحد منهم مسقطاً عن الاخر هذا اولا .

وثانياً ان الخطاب على صرف الوجود ان كان المرادمنه هوالطبيعي بدون الا نحلال على الافراد فهو مضحك لان الخطاب اذا لم يكن منطبقا على المكلفين فباى امرياتى كل فرد منهم بالعمل فلابدالاان يقول بالانحلال ولازمه توجه الخطاب الى الجميح بنحوالطبيعة السارية ويقع الكلام في السقوط عن البعض بواسطة امتثال احدالا فراد .

فالتحقيق ان يقال تارة يكون المحل غيرقابل لدخالة الجميع فيه كما في دفن الميت في وادى السلام في النجف الاشرف فانه يؤخذالميت ويلقى في القبرمن جهة الثقبة فان الخطاب يتوجه على سبيل منع الجمع لعدم امكان شركة الجميع لضيق المكان ومنع الخلولوجوب دفن الميت على احدهم ومشروط بعدم سبق الغير وتارة يكون المحل قابلا لامتثال اكثر من واحد مثل دفن الميت في القبر المعمولى في المقابرفانه يمكن ان يأخذ الميت اكثر من واحدبل ربما يلزم ذلك ويجعل في القبرو كذلك حمله الى القبر وغسله فان الخطاب هنا يكون مشروطاً بعدم سبق الغير ولا مقارنته فلوسبق احد اوقرن في مورد لزومه فيسقط عن الاخرين فيكون متعلق التكليف صرف وجود الفعل .

ومن هنا ظهر مافي قول البعض بان الارادة تكون ناقصة في ذلك بالنسبة الى المكلفين فانها تامة لكن بالنسبة الى المكلف به ناقصة والفرق بين الكفائي والتخييري هواختلاف سنخ الفعل في التخييرى مثل الصوم والاطعام والعتق بخلاف المقام فانه واحد يتعدد بالنسبة الى كل مكلف .

ثم هنافرع فقهي لابأس بالاشارة اليه وهوانه اذا كان ماء يكفي لوضوء واحد من الشخصين و قابل للحيازة لهما اشتراكاو كانا متيممين فهل بمجرد وجدان الماء

يبطل تيممهما اوتيمم واحد منهما اولم يبطل اصلا فيه خلاف .

قال شيخنا النائينى (قده) بانه يبطل كلاهما مستدلا بان شرط صحة التيمم عدم الوجدان وهو بعد حصول القدرة على الحيازة انقلب بالوجدان ولايكون شرطه الامر بالوضوء فانه وان لم يكن الامر به ولكن التيمم باطل من جهة الوجدان .

وفيه ان الوجدان الفعلى يكون هو المبطل للتيمم لاالقدرة عليه فعليهذا ان سبق احدهما اليه فيجب الوضوء عليه وان سبقا وامكن الصلح بعد اشتراكهما فى الماء فاخذ احدهما الماء فايضا كذلك اى يجب على من صار مالكاً للماء الوضوء ولا يبطل تيمم من صار مالكاً وان منع احدهما الاخر يصير المقام مقام التزاحم والتساقط فان العصيان بمنع تحصيل الماء و ان كان حاصلا ولكن حيث لم يحصل الوجدان بالفعل لايبطل التيمم من احدهما فلاوجه لماذكره قده .

و لايخفى ان دخول الفرع فى الواجب الكفائى من باب الامر بالحيازة التى هى مقدمة للوضوء مع عدم امكان كون المأمور كليهما بالفعل بل احدهما فى ظرف عدم سبق الاخر فحيازة الماء واجبة كدفن الميت .

فصل فى الواجب الموسع والمضيق

الواجب الموسع هو الذى يكون زمانه اكثر من الزمان الذى يحتاج اليه الفعل مثل صلوة الظهر و العصر و المضيق هو الذى يكون زمانه بقدره مثل الصوم فى شهر رمضان .

ثم انه قيل فى مقام انكار الواجب الموسع بان الزمان اما ان يكون دخيلا فى الملاك اولا فعلى الثانى لاياتى البحث عن الموسع والمضيق و على الاول يكون التخيير الشرعى بين الافراد فى الموسع باختيار اول الوقت وآخره و وسطه لامر الشارع فى كل آن بالعمل على نحو التخيير و اما فى الافراد فيكون التخيير عقليا فان الامر اذا كان على الطبيعة بنحو صرف الوجود فللعقل التطبيق على ايهما شاء.

وفيه ان الزمان يكون هومقدار الحركة وهى اما قطعية اوتوسطية فالزمان بالنسبة الى الحركة التوسطية يكون بنحوالكلى و الطبيعى و بالنسبة الى القطعية يكون قطعاته منفصلات ولكل منها امرعليحدها ولكن حيث يكون التوسطية وهو كون الحركة بين المبدء والمنتهى لها نحووحدة يمكن الامر بشيئ في ذاك الزمان ويكون العقل مخيرا في تطبيقه على اى قطعة منه فيكون صرف وجود الزمان لازما و للعقل التطبيق فيصير التخيير عقليا فلايقال انه ليس لنا واجب موسع بل كل فرد من الامر يكون زمانه بقدره على التخيير الشرعى لانا نقول يمكن تصوير الوقت الوسيع بماذكرناه .

وقد انكر بعضهم المضيق في مقابل من انكر الموسع ببيان ان الامر بالفعل يجب ان يكون قبله ولا يمكن ان يكون آن وجوب الاتيان هو آن الخطاب فاذا كان كذلك يجب ان يكون ماهو العلة مقدما على ماهو المعلول وهو وقت الامتثال فلامحالة يصير زمان الفعل اكثر منه ولو بدقائق قليلة .

و فيه انه لااشكال فى كون الشرط وهو الخطاب يكون آن وجوب الامتثال حاصلا والعلة مقدمة على المعلول رتبة لازمانا في قولنا تحركت اليد فتحرك المفتاح و لايلزم ان يكون تقدمها عليه بالزمان ليحصل الفصل بينه وبين الاتيان كمامر نظيره فى القدرة على الامتثال فانها ايضا تحصل بواسطة الامر كمافى الترتب فان الامر بالمهم مشروط بالعصيان الذى يحصل آن اتيانه على انه يصح هذا الكلام على فرض انكار الواجب المعلق وانكار فعلية الواجب المشروط واما على ماهو التحقيق من فعلية الواجب المشروط والمعلق قبل شرطه وقبل ماعلق عليه فلااشكال .

فتحصل انه لااشكال في وجود الواجب الموسع والمضيق ،

فى ثمرة الواجب الموسع والمضيق

اقول اما الثمرة الفقهية للبحث عن دخالة الزمان وعدمها في المامور به فانه يترتب عليه كون القضاء بالامر الجديد او القديم فقيل بان الزمان اذا كان في لسان الدليل لايكون اتيان العمل فى خارجه له مصلحة فان الظاهر من القيد هو الدخل فى المصلحة مثل صل فى الوقت فلو شئنا اتيان العمل فى خارجه نحتاج الى امر جديد .

وقيل بان الظاهر من الزمان وان كان فى لسان الدليل هو الظرفية فان الزمانى يحتاج الى الزمان فاذا قيل صل فى الوقت ليس معناه لاتصل فى خارجه :

وقيل بالتفصيل بين كون القيد متصلا فيقطع ظهور الامر فى العموم وحجيته بالنسبة الي خارج الوقت وبين ما كان القيد منفصلا مثل صل الظهر وصل الظهر فى الوقت فان القيد المنفصل لايمكنه قلب ظهور العام عن العموم بل يقطع حجيته لكن فى غير الزمان .

و اجيب عنه بان القيد لايكون ظاهراً فى عدم المصلحة فى خارج الوقت فيكون الوجوب فى الوقت وخارجه بنحو تعدد المطلوب اى بنحوان يكون الوقت دخيلا فى المطلوب الاعلى و يكون قيداً له وليس بقيد للمرتبة الدنيا بل هى ايضا مطلوبة فيكون القضاء بواسطة الامر القديم .

و لكن التحقيق هو خلاف ما ذكروه بل يجب ان يقال ان القيد اما يكون دليله مطلقا بحيث يمكن استفادة القيدية فى خارج الوقت ايضاً فلاوجه للقول بوجود المصلحة فى خارجه و اما يكون مهملا فعلي فرض الاهمال فالمتيقن منه هو قيديته للمرتبة الاعلى و اما فى المرتبة الدنيا فيحتاج الى دليل آخر فعلى الاول يكون القضاء بالامر الجديد و على الثانى بالامر القديم و اما فى صورة كون القيد متصلا فيكون الظهور فى القيدية في جميع المراتب و القضاء يكون بامر الجديد ايضا و علي الاهمال يكون القضاء بالامر القديم ايضاً فلا ينكر القيدية بحال بل فى حال

الاطلاق يكون قيد الجميع المراتب وفى حال الاهمال يكون قيدا للمرتبة العليا لاللمرتبة الدنيا .

ثم قال شيخنا النائينى (قده) بان الفرق بين القيد المنفصل والمتصل لاوجه له لان الزمان و غيره من القيود لافرق له في كونه قيدا فكيف يقال فى غير المقام بان القيد المنفصل يكون دخيلا فى جميع المراتب بخلاف المقام فان قيل بذلك فى جميع المقامات لانسد باب الاطلاق والتقييد وان قيل بالدخل فى الجميع ففى المقام ايضا يجب ان يكون دخيلا في جميع المراتب فيكون القضاء بالامر الجديد فلاوجه للتفصيل .

وفيه انه لوقلنا بكون القيد دخيلا فى المرتبة العليا فقط لايلزم سدباب الاطلاق والتقييد مطلقا بل يلزم فى صورة كون المطلق والمقيد مثبتين ولااشكال فى عدم التقييد فيه بخصوصه مثل اكرم العالم واكرم العالم العادل والمقام ايضا يكون من المثبتين مثل صل و صل فى الوقت فكما يقال ان العدالة لاتكون دخيلة في اصل وجوب الاكرام بل فى المرتبة العليا كذلك نقول في المقام :

وقداشكل عليه فى المقام ايضا بان الارادة بسيطة فان تعلقت بالاكرام المقيد بالعدالة والصلوة المقيدة بالوقت لايتعلق بشيىء آخر غير المركب من القيد والمقيد فكيف تستفاد ارادتان بالنسبة الى المرتبة العليا و الدنيا والجواب عنه ان لهامراتب فالارادة الشديدة متعلقة بالمقيد و الضعيفة بغيره و الزمان مفرد فكل فرد يكون متعلق ارادة بحسبه :

فى الاصل عندالشك فى الموسع والمضيق

ثم انه على فرض الشك فى ان الوقت هل هو دخيل فى جميع المراتب اوفى المرتبة العليا فهل اتيان العمل بعدالوقت واجب ام لا ففى بعض الموارد يكون الاجماع على وجوب الاتيان مثل الصوم اذاشك فى اتيانه فى وقته اوقطع بعدمه فيه فاما ان يكون

سنده الاستصحاب الذي سيجيء اواصل آخر من الاصول او يكون دليله بنفسه حجة على الوجوب على فرض عدم جريان الاصول .

وكيف كان ففي المقام ثلاث صور الصورة الاولى ان يكون شاكاً في اتيان العمل في الوقت والثانى ان يكون قاطعاً بعدم اتيانه فيه والثالث ان يكون قاطعاً باتيانه فيه ولكن يكون الشك من جهة الاجزاء وعدمه .

ففي صورة كونه شاكا قيل بان الاستصحاب لا يجرى لا شخصا ولا كليا بالنسبة الى جميع اقسام استصحاب الكلى الذى يكون ثلاثا اما الشخصى فلان الموضوع قد تغير لان الوقت كان دخيلا فيه واما الكلى القسم الثانى فلانه لا اثر له وجريانه في الكلى يكون بالنسبة الى الاثر المترتب عليه ولا اثر كذالك هنا والقسم الثالث لا يجرى فى ساير المقامات ايضاً لان ماهو المتيقن قد زال يقيناً ويكون الشك فى حدوث الفرد الاخر نعم يجرى في بعض اقسام هذا القسم والتفصيل فى تنبيهات الاستصحاب.

ولكن يمكن ان يقال على فرض الشك يمكن الاستصحاب الشخصي فى المقام لان الموضوع فى الاستصحاب كما حرر في محله ليس عقليا ولا شرعيا بل يكون عرفيا و العرف في المقام يرى ان المصلحة قائمة بالصلوة وهى الموضوع لحكم الوجوب والوقت يكون منشأ للشك والموضوع باق فيستصحب حكمه ويمكن ان يقال هذا يكون سنداً للاجماع فى بعض الموارد وعلى فرض عدم الجريان فالاصل يقتضى البرائة لان الشك يكون فى الجعل فانه لا ندري ان التكليف هل يكون مجعولا فى خارج الوقت ام لا و كلما يكون الشك فيه كذلك يكون الاصل البرائة ولا يكون الاصل فى المقام الاشتغال بتوهم ان الشك يكون فى الفراغ لان التكليف فى الوقت لا يوجب الاشتغال فى خارج الوقت .

هذا كله على حسب القواعد واما فى خصوص الصلوة فيكون لنا كبرى الوقت حائل كما ورد فى الرواية بالنسبة الى صلوة الصبح فانها تحكم بعدم وجوب اتيان ماشك فيه بعد الوقت لحيلولة الوقت فمن شك خارج الوقت فى اتيانها فى الوقت لا يجب عليه

واما في صورة القطع بعدم الاتيان فمقتضى كبرى اقض ما فات كما فات هو وجوب القضاء في الصلوة فان موضوعها الفوت وهو محرز واما في صورة الشك في الفوت كما في الصورة الاولى مع فرض كون الفوت عنوانا وجوديا فحيث لا يكون محرزا يكون من الشبهة - المصداقية بالنسبة الى كبرى القضاء واستصحاب عدم الاتيان لا يثبت الفوت لانه اثر عقلي لا يترتب عليه والاصل يقتضي البرائة لو كان القضاء بالامر الجديد واما على فرض كونه بالامر القديم فالاصل استصحاب التكليف و الاشتغال به للشك في الخروج عن عهدة الامر الاول واما صورة القطع بالاتيان فلا يكون الشك الا من ناحية الشك في - الاجزاء وقد حرر في محله ان اتيان المأمور على وجهه يقتضي الاجزاء هذا تمام الكلام في الاوامر وقد تم الجزء الاول من كتاب مجمع الافكار ومطرح الانظار .

وقد وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق بحمد الله والمنة في يوم الخميس التاسع عشر من ثاني الربيعين في سنة ١٣٩٥ من الهجرة النبوية على هاجرها و آله آلاف التحية و الثناء بيد الاقل محمد على الاسماعيل پور الاصفهاني الشهرضائي ابن المرحوم المغفور نصر الله بن عباس عفى عنهما في الحوزة العلمية المنورة ببلدة قم المشرفة صانها الله عن التهادم والتهاجم وارجو من اخواني أن لا ينسوني من الدعاء وطلب المغفرة من الله تعالى والسلام على آل پس وعلى العلماء والمجتهدين والطلاب والمحصلين وعلى جميع عباد الله الصالحين

الحمد لله اولا و آخرا وهو حسبي ونعم الوكيل

وصلى الله على محمد و آله الطاهرين واللعنة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

و يتلو هذا الجزء الجزء -

الثاني من بحث النواهي

انشاء الله تعالى

الفهرست

العنوان	الصفحة
المقدمة وفيها تذكرة من المؤلف	٣
البحث فى موضوع كل علم	٦
فى تمايز العلوم لاثبات وحدة العلم واخذ ملاك الوحدة	١٠
البحث فى موضوع علم الاصول	١٣
فصل فى تعريف علم الاصول	١٥
فصل فى البحث فى الوضع	١٨
البحث فى انحاء الوضع	٢١
البحث فى اقسام الوضع	٢٢
فصل في نبذة من مهمات الهيئات	٣١
فصل فى الفرق بين الاخبار والانشاء فى الوضع	٣٥
فصل فى ثمرة البحث عن المعنى الحرفى ووضعه وثمرة البحث عن الفرق بين الاخبار والانشاء	٣٨
فصل فى البحث عن المبهمات مثل اسماء الاشارة والضمايروالموصولات	٤٠
فصل فى ان المجازات تكون العلاقة فيها بالطبع اوبالوضع	٤٣
فى انحاء استعمال اللفظ فى اللفظ	٤٦
فى ثمرة البحث عن استعمال اللفظ فى اللفظ	٤٩
البحث فى عدم دخل الارادة فى الموضوع له	٥٠
فى ثمرة البحث عن دخل الارادة فى الموضوع له وعدمه	٥٣
البحث في وضع المركبات	٥٧
تتمة فى نحو دلالة اللفظ على المعنى في القضايا الكاذبة	٥٩
البحث فى علائم الوضع	٦٠
تتمة فى تفصيل البحث عن الاطراد من علائم الوضع	٦٥
البحث في تعارض احوال اللفظ	٦٧

العنوان	الصفحة
البحث فى الحقيقة الشرعية	٦٩
البحث فى ان الالفاظ موضوعة للصحيح او للاعم	٧٤
فى ثمرة البحث فى الصحيح والاعم	٨٤
البحث في جريان بحث الصحيح والاعم فى المعاملات	١٠٠
فصل فى البحث فى المشترك	١٠٤
البحث فى استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد	١٠٦
البحث فى المشتقات	١١٤
فى الفرق بين الاسماء والافعال	١١٧
فى بيان الاصل عند الشك في كون المشتق حقيقة فى الاعم او فى خصوص المتلبس	١٢٥
فى البحث عن البساطة والتركيب في المشتق	١٢٧
فـي الاستدلال علي ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء	١٣٦
فى الاستدلال على ان المشتق حقيقة فى الاعم من المتلبس بالمبدء	١٣٩
فى الفرق بين المبدء والمشتق	١٤٠
فى مناط الحمل	١٤١
فى نحو حمل المشتق على الله تعالى جل شأنه	١٤٢
البحث فيما يتعلق بمادة الامر	١٤٤
البحث فى الطلب و الارادة واتحادهما	١٤٧
البحث فى مدلول صيغ الانشاء	١٥٠
البحث فيما يتعلق بصيغة الامر وانها للوجوب او للندب	١٥٢
البحث فى الانشاء بالجملة الخبرية	١٥٤
البحث فى التعبدى و التوصلي	١٥٥
تنبيه ـ فى البحث عن العبادات الاستيجارية	١٥٧
البحث فى اثبات التعبدية والتوصلية	١٥٩

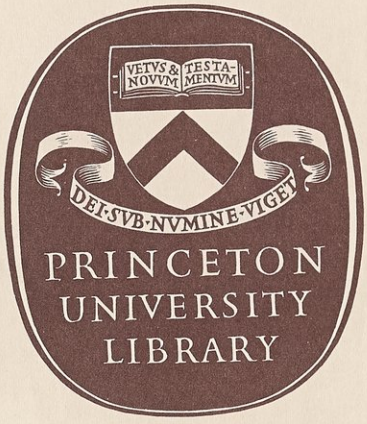
العنوان	الصفحة
فصل فی امکان اخذ الاطلاق من الخطاب لالقاء قید التعبدیة	١٦٩
فی حکم الاصل عند الشك فی التوصلیة والتعبدیة	١٧٣
فصل فی اعتبار المباشرة فی المأمور به	١٧٧
فی حکم الاصل عند الشك فی المباشرة	١٨٠
البحث فی اعتبار صدور المأمور به عن اختیار وعدمه .	١٨٢
فی حکم الاصل عند الشك فی اعتبار صدور المأمور به عن اختیار	١٨٣
البحث فی سقوط المأمور به بالفرد المحرم وعدمه	١٨٥
البحث فی دلالة الامر علی الوجوب النفسی او الغیری	١٨٦
البحث عن الامر عقیب الحظر	١٨٩
البحث عن المرة والتکرار فی الامر	١٨٩
البحث فی دلالة الامر علی الفور او التراخی	١٩٣
البحث فی ان اتیان المأمور به علی وجهه هل یقتضی الاجزاء ام لا	١٩٦
الاجزاء فی الامر الاضطراری	٢٠٤
البحث فی الشك فی الاجزاء	٢١٢
البحث فی الاجزاء فی الامر الظاهری	٢١٨
فی الاجزاء بعد ظهور خلاف مقتضی الاصل	٢٢٤
البحث فی الاجزاء عند تبدل رأی المجتهد	٢٢٩
البحث فی الاجزاء عند ظهور تعارض النصین	٢٣١
الفرق بین المجتهد و المقلد فی الاجزاء	٢٣٢
البحث فی الادلة الثانویة علی الاجزاء مطلقا	٢٣٤
فصل فی البحث عن مقدمة الواجب وانه اصولی او غیره	٢٣٧
البحث عن المقدمة الداخلیة و الخارجیة	٢٤٠
فی ثمرة البحث عن المقدمات الداخلیة	٢٤٣

العنوان	الصفحة
البحث عن الشرط المتأخر	٢٤٣
البحث فى دليل بطلان الشرط المتأخر فى الشرع وجوابه	٢٤٩
فى الواجب المطلق والمشروط	٢٥٥
البحث في المقدمة التى هى شرط الوجوب	٢٦١
البحث في فرعين فقهيين فى مقدمة الواجب وهما فى الوضوء قبل الوقت وفى كفايته للصلوة بعده .	٢٦٤
البحث فى الواجب المعلق والمنجز	٢٦٧
فى اثبات الواجب المطلق والمشروط والمعلق من لسان الدليل	٢٧٢
فى تقسيم الواجب الى النفسى والغيرى	٢٧٨
فى الثواب والعقاب على المقدمة	٢٨٢
البحث فى تعبدية الطهارات الثلاث	٢٨٥
البحث فى الاقوال فى وجوب المقدمة من حيث كون الواجب هو الموصلة او غيرها	٢٩٢
محتملات كلام الشيخ الانصارى (قده) فى المقدمة فى التقريرات فى قصد التوصل	٢٩٦
كلام صاحب الفصول (قده) فى المقدمة الموصلة	٢٩٨
فى ثمرة الاقوال فى وجوب المقدمة	٣٠٩
البحث فى الواجب الاصلى والتبعى	٣٠٣
البحث فى ثمرة البحث عن مقدمة الواجب	٣٠٥
تتمة فى البحث عن المقدمة في الاوامر المعاملية	٣٠٩
فى الاصل عند الشك فى وجوب المقدمة	٣٠٩
فى الاقوال فى وجوب المقدمة من جهة كون الوجوب شرعيا او عقليا	٣١٠
فى التفصيل بين المقدمة الشرطية والسببية	٣١٢
فى التفصيل بين الشرط الشرعى والعقلى فى المقدمة	٣١٤
فصل في حرمة مقدمة الحرام	٣١٤

العنوان	الصفحة
اشكال ودفع في مقدمة الحرام	٣١٧
فصل في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده ام لا	٣١٨
في تصحيح العبادة بالملاك مع سقوط الخطاب	٣٢٦
البحث في ضابطة التعارض والتزاحم	٣٢٩
البحث في امثلة باب التزاحم في الفقه	٣٣٣
البحث في ثمرة المايز بين التزاحم والتعارض	٣٣٦
البحث في ثمرة النزاع في التخيير العقلي والشرعي	٣٣٩
فصل في الترتب　في اثبات الترتب بلازم فروع فقهية	٣٤٣ - ٣٥٠
في ان امكان الترتب يلازم وقوعه	٣٥٣
في رفع اشكال الجهر في موضع الاخفات وبالعكس في الترتب	٣٥٥
في جريان الترتب في الدفعيين والتدريجيين	٣٥٩
في الوضوء بالآنية الغصبية واصلاحه بالترتب	٣٦٠
في الترتب في الطوليين والعرضيين من الخطاب	٣٦٢
في الترتب في باب اجتماع الامر والنهي	٣٦٤
في اثبات النهي عن المقدمة بالترتب	٣٦٦
في ان الامر مع علم الامر بفقدان الشرط متصور ام لا	٣٧١
البحث في تعلق الامر بالطبايع	٣٧٢
فصل في التخيير الشرعي　في تصوير التخيير بين الاقل والاكثر	٣٧٦ - ٣٨٠
في الاصل عند الشك في التخيير	٣٨١
فصل في الواجب الكفايي	٣٨٢
فرع فقهي في الواجب الكفايي　في الواجب الموسع والمضيق	٣٨٣ - ٣٨٤
في ثمرة الواجب الموسع والمضيق	٣٨٦
في الاصل عند الشك في الموسع والمضيق	٣٨٧

جدول الخطاء و الصواب

الصفحة	الخطأ	الصواب	السطر
٣٨	معرة	معرفة	١٨
٤٧	هوالحكم	هى الحكم	١٨
٥٣	ارادة	اراد	١٧
٦٠	اللفط	اللفظ	٢١
٧٣	الخاتم	الخاتم	٢٤
١٠٩	يأخد	يأخذ	١٩
١١٦	قبل	قيل	٢٤
١١٧	منها	منهما	١٨
١١٧	السكوات	السكوت	٢٢
١٢٥	البجرى	الجرى	٢
١٣١	للمحل	للحمل	٧
١٣٢	معمولا	محمولا	١٢
١٣٣	الكقاية	الكفاية	١٥
١٤٠	الحقيقية	الحقيقة	٣
١٤٩	هو	هى	١٣
١٦٤	قما	فما	٢٠


VETVS & NOVVM TESTAMENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Princeton University Library
32101 057350876