

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 الشهر ضائى

نزىل قم

مع تدييات من المقرر

الجزء الاول

محرم الحرام ۱۳۹۵

Princeton University Library



32101 057350876

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

Pūr al-Shahridā'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 پورالشهر ضائى

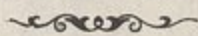
نزىل قم

مع تذييلات من المقرر

الجزء الاول

محرم الحرام ۱۳۹۵

حق الطبع محفوظ للمؤلف



المطبعة العلمية - قم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تذكرة فيها تبصرة لطبع هذا الكتاب

لا يخفى على طلاب العلوم الدينية أن أكثر العلوم في زماننا هذا قل طلابه العمقى لشدة وضع عيشة بنى آدم عموماً و اختلاف الافكار خصوصاً لأهل الدين من جهة الحوادث اليومية و قد بقى بحمد الله و المنة في بعض الحوزات العلمية نضج بالنسبة الى الفقه والاصول لوجود اعلام هم بمنزلة ارباب الانواع بالنسبة اليهما و بالنسبة الى ساير العلوم كثر الله أمثالهم و شكر الله مساعيهم و اطال الله بقاهم ولكن لم يزد على زمن الشيخ الانصارى و المحقق الخراسانى و من يحدو حدوهم قدس الله اسرارهم الأشيئا قليلا لولم نقل صار التعمق في كلماتهم اقل و من الحرى ان يكون التحقيق في الكلمات ازيد من السابق لان ترقى ساير العلوم حتى بالنسبة الى الامور الكونية يزيده من بصيرة في اى علم كان ولو لم يكن التحقيقات الجديدة في كلمات اللاحقين لكننا في خسران مبين بل لازم التفكير حقه فيها هو انكشاف ما لم ينكشف لهم لا لقصورهم بل هم بالنسبة الى وسعهم جعلوا الطريق واضحا و علينا زيادة التوضيح لللاحقين خدمة للعلم ولو لازحمتهم و كتاباتهم لكان الاجتهاد في زماننا هذا في غاية العسر لكثرة الفروع المستحدثة مع عدم فراغ البال غالباً .

وقد يقرع السمع مع ذلك كله عن بعض من لا خبرة له كما هو حقه ان الفقه والاصول قد انتفخ انتفاخاً و لاجابة الى طول المباحث و زعموا ان من يسمى بالفقيه قد بلغ غايته و لا يعلمون 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 ما يحتاج اليه بل اكثر الفروع لا تعرض له في الكلمات ولا يحصل هذا الا بالتدبر والتفكر والكتابة كما كان سيرة السلف ليحصل الوصول الى مبدء النور بحسب الوسع حتى اني كنت متفكراً مدة مديدة وفي شك ان ما كتب من الفقه و الاصول و احرره هل كان الا احتياج اليه بهذا النحو و هل يكون فيه رضاء صاحب الزمان عليه السلام خصوصاً طبع الاصول والفقه و لكن كنت في صدد نظم المطالب و الفكر فيه حسب امر الاستاذ مدظله و تشويقه ثم في مقام الطبع ايضاً كنت متأملاً و لكن بعد مراجعته و طرح ما كان في ذهني فهمت أن ترويح العلم لا يكون الا بهذا النحو و بالقول المعروف كم ترك الاول للاخر و بعد الاستخارة بكتاب الله تعالى صار العزم شديداً و لذا صرت في صدد طبع ما حررته من الاصول في الدورة الثانية لبحث شيخى الاستاذ مدظله مع ما بلغ اليه النظر بحسب المجال وما يقتضيه التقرير و التذييل و اسأل الله ان يوفقني وجميع الطلاب لما هو الحق الحقيق فان من انظم الاجتماعات اجتماع كان فقيهم يعني من يبين حكم افعالهم اقرب الى الواقع و اقل من الخطاء الفقه الذي يكون في صدد بيان احكامهم العبادية و الاقتصادية و السياسية الفقه الذي يكون نسبة الاحكام الاولية كوجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر موافقة للاحكام الثانوية مثل رفع ما اضطررا اليه. وحق ان يقال ايها الفقيه الذي تريدان تكون يوماً آمراً و ناهياً لكرة الارض بل لسائر الكرات السماوية لو بلغت اليه و كان فيه انسان مكلف ليس أمرك و نهيك كامرك و نهيك لولدك و عيالك فان مفاصد الخطاء فيه كثير و المسؤولية شديدة فانظر الى دقتك في اصول هذا الفقه و اتخاذ المبنى و البناء عليه و لا تغفل عن سائر آيات القرآن في غير الاحكام ايضاً و ان كنت ممن لا تستطيع الجمع فأرجع سؤال السائل في كل علم الى اهله و لا تجعل نفسك حيارى في هذا وذاك فان الجنون فنون و الفنون جنون و علينا أن نطلب الاجر من الله تعالى في كل ما كنا اهلا له في خدمة العلم

والمسلمين في الآخرة والافتعاب النفس للدينيا بهذا النحو ايضاً جنون آخر اعاذنا الله منه و ليكن في ذكر منك ان الاحاطة بكلام كل مؤلف في كل مورد تحتاج في الغالب الى الاحاطة بمعلوماته فان العبارة ربما قاصرة عن كاشفية المراد و قد رأيت بعض اهل التحقيق لاحاطته بكلام بعض المحققين في 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 عليه وقد خرجنا عن طور التذكرة وارجو من الاخوان العفووان لا ينسوني من الدعاء ولي تذكره اخرى تاتي في الجلد الثاني.

ثم اهدى هذا الكتاب الى المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين سيما الامام الرؤف على بن موسى الرضا عليه السلام الذي كان توسلى اليه مؤيداً بل سبباً لتوفيقى على هذا القليل وسلامى على مولاي الامام الثاني عشر حجة بن الحسن العسكري روى وارواح العالمين له الفداء وعجل الله له الفرج لنصير فارغاً عن شتات الكلام وعلى الله التوكل .
ثم لا يخفى ان هذا التقرير يكون جامعاً لمطالب تقريرات الاعلام مثل ما عن العالم المتبحر الشيخ ضياء الدين العراقي قده وما عن التحرير النائيني 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 ساير التقارير خصوصاً ما عن العراقي قده - المؤلف .

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

فى موضوع العلم

والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الخلائق اجمعين
وعلى آله الطيبين سيما بقرية الله فى الارضين الحجة ابن الحسن العسكري (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 بقاءه بيد العبد محمد على الاسماعيل پور الشهر ضائى 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 الادلى 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
يتر كب عن وجود جوهرى هو الموضوع ووجوده ابطى هو المحمول ووجوده ابط هو النسبة
بينهما والمحمول فى العلم هو مسائله وهو (قده) يبحث عن موضوع العلم عموماً لأن
المقام يكون من مصاديق البحث الكلى و الموضوع فى المقام يكون ما هو دخيل

في الاستنباط فان الاحكام يستنبط بواسطة الاصول والمراد بالعرض الذاتي هو ما لا يكون له واسطة في العروض فان حركة السفينة تكون عارضة لها بلا واسطة وحركة جالسها عارضة له بواسطة هافله 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 الذي لا يكون العارض فيه اعم او اخص 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 او الاستحباب او غيره او هل يقتضي الفورا والتراخي الذي يكون البحث فيه في الاصول يكون من عروض الاعم على الاخص فان الامر الخاص هو الاوامر الواردة في الشريعة و البحث عن انه هل يقتضي ما ذكر ام لا يكون 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 او لا يكون العرض فيكون ذاتياً او ان الذاتي يطلق على حمل الاعم على الاخص وبالعكس اما بيان عدم الموضوع له هو ان يقال ان عام الاصول وكل علم يكون عدة من القواعد المجتمعة الدخيلة في غرض واحد فان الغرض في الاصول هو استنباط الاحكام والقواعد التي يتشكل وترتب عليها هذا الاثر هو العلم والموضوع و اما بيان ان العرض لا يكون ذاتياً فهو انه لاشبهة في ان البحث عن مسائل كل علم بالنسبة الى الموضوع يكون ذاتياً واما بالنسبة الى موضوع العلم فلا يكون ذاتياً بل يكون عرضه بالنسبة الى موضوعه بواسطة موضوع المسائل واما بيان ان عروض الاعم على الاخص وبالعكس من الذاتي هو ان ذاتي الشئ هو ان يكون متحد الوجود معه ولا يحتاج الى تخصص استعداد لهذا الشئ ليصير العرض عرضاً له (مثل العالمية

للإنسان) واما ما لا يحتاج الى ذلك مثل عروض الجنس او الفصل كل على الاخر فهو من الذاتي فانهما متحدان في الوجود ولا يكون الجنس عليحدة والفصل كذلك فلا يعتبر التساوي في صدق كون الذاتي ذاتياً كما عن صدر المتألهين (١) وفيه انه قد عرفت ان ما ذكره يكون انكاراً لمبنى القائل بان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه مع ضميمه ان الذاتي ما لا واسطة له في العروض ولا يكون جواباً على المبني وقد اشكل على تعريف صدر المتألهين القائل بان العارض يمكن ان يكون اعم كمروض 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 وسائر الجهات المذكوره في علم البيان هو البحث عن ذلك الموضوع بواسطة عروضة 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 جهة الحسن والقبح والفصاحة والبلاغة .

لا يقال 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 لو اخذ في الموضوع بان يقال قيد الموضوع في علم النحو بكونه معرباً يصير البحث عنه لغواً لانه ضروري غير محتاج الى البحث ليصير محمولاً فان الحمل بعد تحقق الموضوع فهو لاحق ولا يمكن 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 التغيرات الاستعدادى يكفى لتمايز العلوم.

قلت لا يكاد يعقل ان يتعدد الموضوع بذلك فان المؤثر هو الجامع بين الاستعدادات ولوسلمنا يصير من قبيل البحث عن الجنس الاعم العارض للاخص فلا يندفع الاشكال بما ذكر 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 الشئ متشخص توأمأ مع العرض بنفس الوجود ولكن تارة يكون البحث عن الوجود الشديد (مثل نور يانصد شمعى) وتارة يكون عن الضعيف (نورصد شمعى) فان الاخضية توجب الشدة والاعمية الضعف والمشى عارض الضعيف والضحك عارض الشديد وما ذكر فى الاصول من البحث عن ان العارض عارض الفرد لاساس له اصلا فان الفرد ايضا لا يكون له خصوصية سوى نحو الوجود الذى 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) هنا فى معنى عرض الغريب والذاتى حاصله هو ان كلما يحصل لشيء بواسطة شئ آخر ويكون بواسطته واسطة فى العروض يكون من الغريب وكلما لا يحصل الا بواسطة لا تكون لها واسطة فى العروض يكون ذاتياً فان التعجب عارض الانسان بعد در كه واقعة متعجبة فما هو الذاتى يكون الدرك والتعجب كذلك لان واسطته وهو الدرك لا تكون واسطة فى العروض وكذلك المشى العارض للانسان بواسطة الحيوانية واما الضحك العارض له بما هو متعجب فهو عارض غريب لوساطته بالتعجب الذى واسطة عرضه الدرك .

وفيه ان الوسائط التى ذكرها يكون من الجهات التعليلية ولا يكاد يمكن ان يصير الجهة التعليلية تقييدية فان الجهات التعليلية ولو كانت كثيرة لا توجب الواسطة بين الشئ وعارضه فان الحيوانية جهة تعليلية والمشى عارض الانسان بها ولا تكون هى

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

الجهة الثانية في البحث في تمايز العلوم بعضها عن بعض لاثبات وحدة العلم. قد اختلف الكلام في ان تمايز العلوم هل كان بالموضوع او الغرض او الاعتبار المشهور على ان (١) وحدة العلم بوحدة الغرض ضرورة ان المؤلف يجمع بين مسائل متشعبة لغرض واحد مثلاً في علم الاصول يبحث عن الامر هل يقتضى الفور او التراخي او الوجوب او الاستحباب ثم اجتماع الامر والنهي ثم النهي في العبادات وهكذا ثم البحث في القسط والظن باقسامه وهذه لا يخفى ان كل واحد بحث على موضوع ولكن الغرض الواحد وهو الدخل في الاستنباط صادر سبباً لجمعها وصيرورتها علماً واحداً يسمى باصول الفقه مثل من يجمع بين متشعبات ويسميها بالاسلام في طور الاجتماع مثلاً لا يقال ان وحدة الغرض تكون معلولة وحدة الموضوع و السخية بين العلة و المعلول وما هو المشهور بينهم بان كل ما بالعرض يمتهى 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 ان ترى ان كل علم يكون البحث فيه عن متشعبات على موضوعات متعددة وما قيل من السخية لا تكون في الاعتباريات

(١) المشهور على ان وحدة العلم بوحدة الموضوع و لكن في 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 السخية بين المعلول و العلة استفادوا من وحدة الغرض و وحدة الموضوع فيشكل عليهم بان المناط بوحدة الغرض فيجاب عنهم ان وحدة الغرض اعتبارية لا يمكن التمسك اليها ولكن هذا بعيد عنهم لان هذا لا يكون دفعاً للاشكال عليهم بل تثبت ان الغرض عن واحد فال موضوع غير واحد وبعض اهل البحث معنى فهم كلام الاستاذ هكذا ويناسبه 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 تقتضى 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 التي يكون مقياساً لفهم الصحة والفساد في كل علم بالنسبة اليه مثلاً اذا اردنا ان نفهم صحة اللفظ من حيث الاعراب اذا كان فاعلاً 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 والافهو غير صحيح وهكذا فما قيل من ان وحدة العلم بوحدة الغرض الذى يترتب عليه لا يكون صحيحاً لان الغرض لا يترتب على القواعد بلا واسطة شئ وضمه اليها حتى نحتاج الى القول بالسنخية بين العلة والمعلول فان المنطق علم يقال فى تعريفه انه يصون الفكر عن الخطاء فهل وجوده اللفظى يصون او وجوده الكتبى فى الكتاب كل ذلك لا يكون بل اذا اراد المنطقى ان يفهم صحة المقدمات و النتيجة التي اخذت منها يقيس مطلبه على قواعده فيفهم ذلك فليس الغرض معلولاً للعلم بحيث يحصل بعده مثل حصول المعلول بعد حصول العلة للذات لا ينفك ان ووحدة المعلول كاشفة عن وحدة العلة .

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

الجهة الثالثة في تمايز العلوم بعضها عن بعض .

فداختلف 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 شئ

يبحث قبل البحث فيه من الاعراب والبناء لحفظ اللسان عن الخطاء وان الغرض من علم الاصول ←

او بالاعتبار 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 الحيشيات 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 الحيشية تارة يضم بما هو اعم وتارة بالمساوى مثال المساوى مامر واما اذا كان اعم مثل الجسم اللذى 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 .

وقد ذهب الاخوند (قده) بان وحدة العلم بوحدة الغرض فان اللذى قد جمع بين متشتمات المسائل هو الغرض اللذى لاجله دون هذا العلم فلذا قديتداخل بعض العلوم فى بعض المسائل مما له دخل فى مهمين و لاجل كل منهما دون علم عليحدة فيصير من مسائل العلمين .

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

— ما هو فيقال الدخل فى الاستنباط فكل شىء 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 جوهري ينتهى اليه امر الافراد ولا يكون عنوان انتزاعى مثل اكرم من فى الصحن والحاصل الغرض مثل الدخل فى الاستنباط هو المعنى الواحد البسيط اللذى لاجزه له وما فى الخارج مصاديقه مثل مصاديق الانسان فهو لا تتركيب فيه فعلى هذا ما يكون مدار البحث هو الامر الواحد البسيط وان كان فى الخارج قائماً بالموضوع فقوله ما بالغرض ينتهى الى ما بالذات 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 ما عندى من البيان الى الان والله العالم .

هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يكاد انفكاكها فانه يقال تدوين علمين وتسميتهما باسمين في هذه الصورة لا معنى 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 مسألة من مسائل علم واحد علماً براسه لانه بحث عن موضوع عليحدة ومحمول كذلك فلا يكون الاتحاد بسبب الموضوع بل بوحدة الغرض .

ثم انه ربما لا يكون لموضوع العلم وهو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص واسم مخصوص فيصح ان يعبر عنه بكل ما دل عليه بداهة عدم دخل ذلك في موضوعيته والمثال لتداخل المسائل لولم يكن المناط بوحدة الغرض هو الجسم اللذي هو موضوع للعلم الطبيعي والبدن الذي هو موضوع علم الطب على ان هذا البحث يكون فيما هو المهم في المقام وهو علم الاصول ولا موضوع له اصلا وقيل في الجواب عنه (قده) هو ان ما بالعرض ينتهي بالاخرة الى ما بالذات والوحدة بالغرض وحدة عرضية تنتهي الى وحدة الموضوع وهو الجوهر .

وفيه ان الجامع اللذي يكون في المقام له الوحدة الاعتبارية مثل اكرم من في الصحن ولا يمكن اثبات وحدة الموضوع به وعلى التحقيق تمحقق الوحدة الاعتبارية باعتبار المعبر .

الجهة الرابعة في بيان موضوع علم الاصول: فقول انه الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل مع حفظ ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية والذاتي هو اللذي لا واسطة في العروض له مع كون الموضوع ذات الادلة او هي بوصف دليليتها وعلى التحقيق ان العلم لاموضوع له حتى يقال بان العارض ذاتي او غريب بل كل امر يقع في طريق استنباط الحكم او الوظيفة العملية فهو موضوع علم الاصول ولا معنى به ان هذا موضوع واقعا بل جامع انتزاعي اعتباري وسياتي المايز

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

ثم الاشكال على تعريف القوم بان موضوع هذا العلم الادلة الاربعة هو انه على فرض كون الموضوع ذات الادلة والمراد بالعرض الذاتي اللذي يكون مفادها 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 دلالية السنة و هو القول والفعل من النبي صلى الله عليه وآله واضحة من علم الكلام كما عن الشيخ الانصارى فالبحث في حجية الخبر الواحد هو انه هل يثبت قول النبي صلى الله عليه وآله 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 قالوا 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 بالشئ 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 لاتقولون بان عرض الجنس عرض ذاتي للموضوع .

فان قلت ان المراد باثبات السنة هو الاعم من الواقعي والتعبدى ففي صورة عدم الواقع ايضا يكون مفاد حجية الخبر الواحد التعبد به قلت هذا ايضا لا يكون البحث عن السنة بما هي هي والفرض ان العرض الذاتي بل بحث عن السنة المشكوكة ولا يخفى التهافت بين كون الموضوع نفس السنة او هي بما هي 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 ما قاله المحقق القمي (قده) من ان الموضوع ذات الادلة فان فيه الاشكالات السابقة مع ضمنية عدم كون البحث عن ذات السنة في الاصول.

فصل في تعريف علم الاصول

قال القدماء في تعريفه هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية وقد عدل عن هذا التعريف المحقق الخراساني (قده) بانه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام والتي تنتهي اليها في مقام العمل (١) ووجه عدوله (قده) هو ان العلم اما تصديق او تصور وهو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل وهو بدون النسبة تصور ومعها تصديق ولا يكون الاصول علما بهذا المعنى بل القواعد المدونة في الكتب هي الاصول لا الصورة الذهنية واما عدوله عن قولهم لاستنباط الاحكام الشرعية بقوله يمكن ان يقع في طريق الاستنباط لان استنباط الاحكام لا يكون مترتباً على القواعد بل من شأنها ان تقع في طريق الاستنباط لو اراد المجتهد ذلك .

(١) تعريف القدماء من احسن التعاريف وما اشكل عليه المحقق الخراساني (قده) غير وارد اما اشكاله على قولهم علم فغير وارد من جهة ان الوجود الكتابي في القواعد لا يسمى علماً بل يقال للفقيه فقيهاً لانه يعلم القواعد وما في ذهنه هو الفقه الذي اتصف به فصار فقيهاً وكذا المنطقي والنحوي اماماً في الكتب فهو وسياسة العلم والحاصل العلم لا يقال له علم الا باعتبار الدرك اللذي يكون في الذهن ولذا ترى يقال العلم بموت حامله فالقواعد لها وجود ذهني ووجود كتابي وباعتبار كونه في الذهن هو العلم سيما ان تدبرت في معنى اتحاد العقل والعامل 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 هي الطريق فهم اجل شأناً من ان لا يعلموا ذلك فمرادهم ان شاء الاستنباط واستعمل القواعد في ترتيب عليه الحكم واما تعريفه (قده) ففيه الاشكالات.

و التحقيق فى المقام ان نقول : المسئلة الاصولية هى التى تقع نتيجتها كبرى
للصغريات الفقهية مثلاً يقال وجوب صلوة الجمعة مما اخبر به الواحد و كلما اخبر بوجوده
الواحد حجة اعنى واجب صلوة الجمعة واجبة .

ان قيل بان الامارات على فرض كون المسلك فيها تتميم الكشف يصح ذلك واما
على فرض جعل المماثل و تنزيل المؤدى لا يكون المستنبط منها هو الحكم الشرعى بل
هو مماثل له او يترتب عليه آثاره و دليل الانسداد يوجب الظن بالحكم لا العلم به و كذلك
فى الاستصحاب ان قلنا بانه يفيد جعل مماثل الواقع و ثانياً كثير من القواعد الفقهية ايضاً
تقع نتيجتها كبرى للصغريات مثل قاعدة لا ضرر و لا حرج و ما يضمن بصحيحه يضمن
بفاسده فأنها يمكن ان تكون كبرى للموارد المختلفة فى الابواب المتعددة المتشتملة
بان يقال هذا من ما كان الضرر او الحرج فى وجوده و كل ما كان كذلك فهو غير واجب فهذا
غير واجب و فيه ان المراد باستنباط الاحكام هو الاعم من الظاهرى و الواقعى فما يقع كبرى
للواعى و يفهم منه الوظيفة هو الاصول و لا اشكال فى ان الاستصحاب و البرائة وغيره
مما يبين الوظيفة و لا يحتاج فى ذلك الى الجامع الذى اخذه المحقق الخراسانى (قده)
بقوله : او التى ينتهى اليه فى مقام العمل و من هنا يظهر الفرق بين المسئلة الاصولية
و الفقهية فان الاولى يبين فيها الوظيفة او الحكم الواقعى و تكون نتيجتها كبرى للصغريات
ولكن الفقهية هى التى تكون نفس الحكم مفادها .

و اما فرق الشيخ الانصارى (قده) و فى الدرر للحائرى قده بينهما بان البحث الاصولى
ما لا يكون مهارة بيد المقلد و الفقهى ما يكون كذلك لا يتم لان الاستصحاب فى الموضوعات
مسئلة اصولية و المقلد يمكنه ان يجريه و قاعدة ما يضمن مسئلة فقهية و لا يفهم المقلد
معناها بل هى مما يمتحن بها المجتهد .

و الاشكال الثانى فى المقام هو ان المراد بالقواعد التى تقع فى طريق الاستنباط
مالا واسطة له فالبحث عن الظهورات و المفاهيم و العام و الخاص يصير استطرادياً لان
البحث فى ذلك يكون عن مطلق الامر مثلاً و انه ظاهر فى الوجوب ام لا و عن مطلق المفهوم

وهكذا وتطبيقه بما ورد 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 والدغة والصرف والنحو والمنطق فيصير كذلك علم الاصول .

والجواب عنه على مبنى التحقيق واضح لان وحدة العلم بالاعتبار وكل ما له دخل في الاستنباط لاغر وان نقول يكون علم الاصول ولكن هنا شيء آخر وهو ان الذي 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 التي قد مرت عليها ازيد من الف سنين مع الف تلميذ وازيد في مجالس الدرس يكون تنقيح المسائل فيه احسن واتم من ساير العلوم 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 لا يكون له مساس بالاصول فان المنصوب بنزع الخافض في العربية ومعرفة رجل في الرجال والياء اذا كان قبله مفتوحاً ينقلب الفافي علم الصرف لادخله في الاستنباط ومثل السعد انة نبت في اللغة كذلك وامام مثل مباحث العام والخاص والرجال في بعض الموارد يكون البحث فيه في الاصول من باب تعيين المصداق والجواب عنه (قده) هو انه ما التزمنا به انه يجب ان لا يكون واسطة حتى نقول بخروج ذلك عن هذا العلم و ثانياً ما ذكره من ان هذا من باب تعيين المصداق فلا يختص بما ذكر بل مباحث الظهورات في الاصول ايضاً يكون من تطبيق الكل على المصداق فان الامر ظاهر في الوجوب وفي الاصول يتعين مصداقه واما الجواب عن نقضهم المسئلة الاصولية بقاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده ولا ضرر ففيه انه على ما ذكرناه من المناط وهو ان يكون مناط الاصولية جعل نتيجة البحث فيها كبرى للصغريات في الفقه فلاغر وان نقول هذه ايضاً من المباحث الاصولية دخلت في الفقه وفي سابق الزمان كان من المرسوم ان لا يبحث في الاصول مستقلاً 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 دؤيلة واماما كان مؤتصاً بباب دون باب فلان قاعءة الطهارة وما بؤمن يكون البحث فىها مؤتصة بالبيع والطهارة مؤلا نعم يكون البحث فى اللاضر رعاماً بؤمل ؤمبع الموارء فمءفوع لانا لانؤزم بان المناط فى المسؤلة الاصولية كؤلك بل كل ما كان نؤمىة البحث فىه كبرى للؤغرىاء فى الفقه فعلىهذا لاؤران نقول قاعءة لاضر اصول دون فى الفقه وقاعءة الطهارة انؤؤت كبرى كلية كؤلك ولوؤم بؤؤؤ فىه من الفقه .

فصل فى البحث فى الؤضع

اى وؤضع اللفاظ بازاء المعانى قءاؤؤلف فى ان ءلالة اللفاظ على المعانى ءائمة او ؤعلية لا بمكن ءسليم كونها ءائمة لان الناس لا يكون لهم اؤاطة بؤمبع لغاء لسان واءء لى فهموا ءائمة النسبة بئنهما لكؤرة اللفاظ المؤراءفة وائءاء المعانى فلو كان لهؤمة مؤصوصة ءؤالة فى المعنى ما كان للاؤر هؤه ءؤالة واما الاشكال بانه وؤع هؤا اللفظ لءاك المعنى دون ؤيره يكون من ءر ؤر ؤر بالمر ؤر ؤر وهو بعء كون الواؤع الله ءبارك وءعالى لامعنى له لقبؤه بالنسبة بئه ءعالى فمءفوع بانا نءعى ان وؤضع اللفاظ لا يكون الله ءبارك وءعالى بل البشر حسب اؤؤاباءه ؤعل اللفاظ بازاء المعانى والمر ؤر لءلك ارءؤه نعم كان كل الموءوءاء مؤصلة الى الله ءعالى و كل ما لهم له ومنه يكون ابعاء النطق فى الفؤرة الانسانية لىكون قاءرا على ءؤكم وهؤا لا بلام كون الواؤع هو الله ءعالى بل الانسان وؤضعها بؤول الله وقؤوه .

ؤم ان المؤؤق الخراسانى (قءه) قال فى ؤيفية هؤا الؤضع بانه نؤاؤؤصاص لللفظ مع المعنى و كان من عاءؤه ان بعبء عما هو مشكل بعبارة لطيفة ؤر وؤضؤه المرءولنا ان نبؤؤ بان العلقة بئن اللفظ والمعنى واقعية ام اعتبارية كما يكون البحث فى الملكية ءؤى هى اؤءى الموءوءاء من ؤهة أنها هل كان لها وءاء فى العالم ؤر ما بعبءره المعبءر ام لا بل هى ؤرف اعتبار ءؤؤ بؤى ء ثم ءر بئب الاؤر على هؤا الاعتبار وءؤؤق

هو الثاني وان البايع والمشتري 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 انها بازاء المعاني يكون مثل الاعلام على راس الفراسخ فكما انه ينزل منزلة الفرسخ بتنزيل اتحادي كذلك اللفظ ينزل منزلة المعنى كذلك اي بتنزيل اتحادي وفيه ان هذا خلاف الوجدان لاننا نرى ان الواضعين لا ينظرون الى اللفظ في حين ارادتهم المعاني ولا يعتبرونه منزلة المعنى على ان المثال بالاعلام لا يكون مناسباً للمقام لانه يكون من باب فهم اللازم من الملزوم و الالفاظ بالنسبة الى المعاني لا يكون كذلك والشاهد على ذلك هو ان قبج اللفظ يسرى الى المعنى فيه بخلاف المقام فان العلم لا يكسب قبجاً مما يوضع عليه (١).

ثم هنا مسلك عن المحقق النهاوندي في تشریح الاصول وتبعه شيخنا الحايري في 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 مثلاً محمود فبهذا تحصل العلاقة فيدعوا ابنه بذلك ولا يكون هذا جوهرأ ولا عرضاً بل ولا المناسبات دخيلة مثل كون ولده اصبح الوجه فيسمى بمحمود بل يلاحظ ان جده كان اسمه محمود او غير ذلك مما لا منشأية له لايجاد العلاقة وصيرورتها امرأ تكوينياً .

وقد اشكل على مسلكه (قده) بان هذا يستلزم الدوران وضع اللفظ بازاء المعنى متوقف على العهد ليوجد العلاقة بذلك والعهد متوقف على وجود العلاقة ليرتبط اللفظ بالمعنى وفيه ان التوقف لا يكون في المقام لان ما يقصد ان يوجد فيه العلاقة هو طبيعي

(١) كون الاعلام مثل الخطوط المكتوبة في الكتب للدلالة على المعنى مما لا ريب

فيه وكما انه نرى قبج المعنى يسرى الى ما كتب كذلك في المقام فان العلم الموضوع على سينما يكسب قبجاً منه والموضوع على باب او مكان للغراء على سيد الشهداء عليه السلام يكسب حسناً بحيث يتبركون به فكلما قيل في الالفاظ في الكتاب يقال فيه ايضاً

اللفظ لاهذا اللفظ بخصوصه ولا يكون الدور بالنسبة اليه متصوراً .
والاشكال الثاني على هذا التقريب ان جعل الربط خارج عن الاختيار ولا يمكن ان
تكون الارادة مرجحة وفيه ان هذا يكون مثل الامر في التعدييات فانه لا يمكن الامر
ان يقول باتيان الامر بداعي التعبد قبل الامر ولكن يمكنه ان يامر به بعد الامر باصل
العمل ففي المقام ايضاً يستعمل اللفظ في المعنى وبذلك يصح ان ينتزع منه المرآتية اي
مرآتية هذا اللفظ لهذا المعنى بعد الاستعمال ولكن التحقيق عدم اعتبار للعهد بل الناس
حسب احتياجاتهم في الموارد المختلفة يستعملون ما يقضى به حاجتهم ثم توجد العلاقة
في البين وكذلك اسماء الاجناس ولا يكون 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 تعيينياً وبواسطة القرينة ابتداء يستعمل اللفظ ثم
يصير ما نوساً بالمعنى فيقول مثلاً ايتنى بهذه الاجانة ويشير باصبعه اليها فانه بعد ما فعل
ذلك مرأتاً لا يحتاج الى القرينة بعدها :

وقد اشكل على هذا القسم من الوضع الشيخ مهدي النوائى الأملى وهو من
اعظم تلامذة الآخوند (قده) بان استعمال اللفظ كذلك لا يمكن ولو قلنا بان استعمال
اللفظ في الاكثر من معنى واحد جائز لان الاستعمال في الاكثر من معنى يكون في
صورة ان يكون المعنيان في ظرف واحد ولحاظ واحد في نظر الالفاظ بنظره
الاستقلالى اليهما ولكن في المقام يجمع بين اللحاظ الآلى والاستقلالى ضرورة ان
من يريد وضع اللفظ يتوجه اليه بالنظر الاستقلالى ويكون في الاصطلاح ما فيه ينظر و
اما اذا اراد استعماله في 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 في 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 في النفس في آن واحد لحاظ امرين ولا اشكال و كذلك لا يرد على مسلك القائل بان وضع الالفاظ للمعاني يكون كالعلم الموضوع على رأس الفراسخ و انه ينزل منزلة المعنى فانه عليه هذا ينزل اللفظ منزلة المعنى و كانه يرى شيئاً واحداً وهو اللفظ الموضوع والمعنى يكون من لوازمه .

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

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

فهو مدفوع بان التوقف يكون في هذا اللفظ الصادر عند الاستعمال ولكن في الواقع يكون الوضع متعلقاً بطبيعي اللفظ لطبيعي المعنى وهذا احد افراد ذلك الطبيعي

في انحاء الوضع

الوضع ينقسم الى قسمين وباعتبار الموضوع له الى اربعة اقسام متصورة .
 اما الاول فربما قيل بانه اما ان يكون شخصياً مثل وضع الجوامد كزيد لشخص
 مخصوص ورجل لاسم الجنس واما ان يكون قانونياً قياسياً مثل ضرب ويضرب وضارب

(١) اقول و هذا انموزج 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 اللتى 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 قدور ثومه من قدماء النحويين ولذا جعلوا في حيص وبيص من جهة ان الذات هل كانت داخله في اسم الفاعل والمفعول ام خارجه ولكن لادجه لما قالوه فان الوضع قسم واحد وهو وضع الجوامد وكل ماتو هموه يكون وضعه قياسيا يكون عندنا سماعيا فان القائم وضع جامد للذات الملفوفة والمحفوظة بالمبدء والضارب كذلك ولا يكون لنا ذات وهيئة ونسبة بل هذا مثل وضع رجل للذات المعروفة والشاهد على ذلك أنك ترى ان بعض الافعال لاماضى له مثل قولهم مات ماضى يذر ويدع ولا يكون عليها ذات هي المبدء وهيئة حتى تتفحص 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 مثال الاول فقول مثل وضع الانسان للمعنى العام القابل للانطباق على كثيرين مثل زيد وعمر ووبكر 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 مثلاً اللذي يصير اسماً لوجود شخص خارجي يكون كلياً بمعنى انه لا

يمنع فرض صدقه على كثير بن وكذا المعنى الخارج (١) فان العقل لا يرى مانعا من ان يكون في العالم افراد عديدة بهذه الخصوصيات فيكون الوضع عاماً والموضوع له ايضا كذلك فهذا القسم لا يصح تصويره والانهصار على الفرد الخارجى يكون من الاتفاق كما يتفق ان لا يكون لكلى الافرد.

ثم ان الوضع العام للموضوع له الخاص تارة يكون بنحو الالبشرط القسمى واخرى بنحو الالبشرط المقسمى والحق هو جعل اللفظ للمعنى بنحو الالبشرط المقسمى والخصوصيات تؤخذ من الخارج مثلا اذا قال القائل وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى يكون لفظ رجل موضوعاً للمعنى العام الجنسى والخصوصية التى 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 صوره الآخوند (قده) بان معرفة الشيء بوجهه يكون معرفته بوجهه مثلا اذا تصورنا الحيوان فوضعناه على زيد الخارجى يكون معرفته من حيث الحيوانية معرفته بوجهه من الوجوه فيكون العام مرآتا للفرد بهذا النحو من المرآتية وفيه ان العام لا يمكن ان يكون مرآتا للخاص بوجهه ومن المستحيل ان يكون الطبيعى حا كياً عن وجود شخص اعنى وجود الرابطة والرابطة فان الانسان وجود رابطة 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 لا يكون مثل الانسان المحمول على زيد والقيام المحمول عليه فان الانسانية والقيام امر اختراعى من النفس ولا يكون 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 ولا يكون من راسه الى قدمه انسان بل بعض منه .

ع

(١) اقول هذا ما قاله الحكماء من ان الجزئى جزئى بالحمل الشايع وكلى بالحمل

الاولى الذاتى وقد انكروا وجود الجزئى بان ما فى العقل لا يكون الا كليا

وفيه ان حكاية الشخص ايضاً عن الخصوصية ممنوعة فانه بوجهه العام لا يكون مراتاً للخاص .

ان قلت فعليه انما الفرق بين القضية الحقيقية والشخصية الخارجية فان الاولى متصورة كما في جعل الاحكام فان الحجيج يجب على المستطيع والصلوة على المكلف بحيث يكون جميع افراد المكلفين والمستطيعين في ذهن الجاعل ويجعل الحكم بنحو العام على الاشخاص ومن المحال ان لا يكون الواضع الحكيم عارفاً بخصوصية الافراد اللذي تحت الحكم .

قلت ان الوضع عام والموضوع له ايضاً فيها كذلك والخصوصية تكون من الخارج فان التقيد والتقييد 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 العحص فان خصوصياتها خارجة عنه ليندفع الاشكال .

اما القسم الرابع من الوضع وهو ان يكون الوضع خاصاً للموضوع له العام وكيفيته ان يلاحظ الفرد بما انه كاشف عن الطبيعي وفرد منه فيرى زيد من جهة انه انسان مثلاً فيوضع لفظ زيد للانسان وفيه انه لاوجه لهذا القسم فانه وان كان لحاظ العام والانتقال اليه غير مشكل ولكن لا يمكن 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 يتعهدا الوضع
ان لا يستعمل لفظ الابتداء الاستقلالاً 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 مستقلاً في الحرف والاسم بالعكس .

لا يقال : لو لم يكن معاني الحروف والاسماء مستقلاً فإى شيء يكون مدلولاً
للفظ الابتداء وإى شيء للربط .

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

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

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

(١) لا يخفى ان الابتداء في الخارج يجب ان يكون بنحو الاندكاك وما لوحظ مستقلاً

يكون في صقع الذهن فقط واللفظ حاك عنه

ونحن نرى ان ذلك غلط ولا يمكن فانه لا يمكن ان يقال لفظه من خير من الا انتهاء
او خير من الي ولا يمكن ان يقال سرت ابتداء البصرة انتهاء الكوفة مقام سرت من
البصرة الي الكوفة .

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

وقد اشكل عليه شيخنا العراقي (قده) بان جعل المعنى العام في مقام اللحاظ
مرأنا للخصوصيات الافراد مع انه لا يمكن لان حكاية العام تكون عن مطابقه العام لا الخاص
يكون خلاف الوجدان قطعاً فان خصوصيات الافراد في الحروف يكون في اللحاظ
الذهني ثم ينطبق على الخارج ولا يمكن ان يقال انه من خصوصيات الخارج فقط .
والجواب عنه (٢) ماسيجي من تصوره (قده) ان وضع الحروف عام للموضوع
له العام حيث يتصور (قده) معنى جامعاً اسماً ثم يشير به بين الافراد و الطرفين
لكونه معنى حرفياً ومن الاقوال .

في معاني الحروف قول شيخنا العراقي (قده) فانه (قده) عرف المعاني

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

(٢) لو تصور (قده) الوضع العام والموضوع له في الحروف لا يلزم ان يلتزم به مثلاً ان

الحرف والاسم متباينان لاجماع بينهما

الحرفية بانها اخطارية و يكون مثل الاعراض النسبية كالبوة و البنوة و الفوقية و التحتية و مايدل على ربط الاعراض بالمحال هو الهيئة .

بيان ذلك ان فى الخارج انحاء من الوجود الوجود الجوهري و الوجود العرضي و الثانى على قسمين الاول الاعراض اللتى لا تحتاج الا الى موضوع واحد مثل مقولة الكم و الكيف و الثانى ما يكون محتاجا الى طرفين لى وجود مثل مقولة الابن و الاضافة و باقى الاعراض و الفحص الدقيق يحكم بان ماوضع للجواهر و الاعراض الغير النسبية مثل السواد و البياض يكون معنا اسميا لا مكان لحاظها استقلالها و ماوضع للمثالث و هو الاعراض النسبية يكون حرفا و كذلك ماوضع لربط الاعراض بمحالتهاى الحروف مثل زيد قائم و لا فرق فى ذلك بين المفردات و الجهة التركيبية مثلا لفظ فى فى قولنا زيد فى الدار يدل على النسبة الآلية بين احد الشئيين و الجهة التركيبية على تطبيق زيد و الدار و بالجملة يدل على ما ذكر ملاحظة جهة زيد فى الدار و عمر و على السطح و سرت من البصرة الى الكوفة فان لفظه فى تدل على الظرفية و على على الاستعلاء و من على الابتداء و الى على الانتهاء و الهيئة التركيبية على ربط هذه الاعراض بمحالتها فلولا لم يكن الفاظ الحروف موضوعة على الاعراض فإى شى يدل عليه و لا يمكن تفوه ان الهيئات تدل على الاعراض و الحروف على الربط .

لا يقال ان الحروف لو كانت موضوعة للاعراض النسبية فهى بنفسها منتسبة الى محالتها فلا تحتاج 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 و اما خصوصيات ذلك تستفاد من الهيئة فالهيئة لربط الاعراض بموضوعاتها المشخصة هذا تمام كلامه رفع مقامه .

وفيه ان اشكاله (قده) على المشهور غير و ارد لانه يمكن ان يقال ان لفظه فى و من و الى وغيرها وضعت لربط خاص فان لفظه فى لربط خاص هو الظرفية و لفظه الى لربط خاص و هو الانتهاء و على لربط استعلاى فلا يحتاج الى تعدد الدال لتكون الهيئة دالة على شىء و فى و من و الى على شىء آخر مثل لفظ الفاعل الدال على الذات اى ذاتا ما بالملازمة

بعددلاته على المادة .

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

ومن الاقوال في المعاني الحرفية هو القول بان الحرف لامعنى له اصلا بل وزانه
وزان الاعراب في الكلمة فكما ان الكلمة في بعض احوالها متصل بالفتحة وفي بعض آخر
الى الضمة فكذلك زيد والدار في بعض احوالهما وهو الظرفية يتصلان بفي الموضوع
للظرفية وفي بعض الاحوال يتصل البصرة والكوفة بمن والى وهو حال الحر كتمن البصرة
الى الكوفة .

وفيه ان كان مراده عدم دلالتها على الاعراض كما هو المعروف بين اهل الفلسفة
فلا كلام معه ولكن الكلام في انها تدل على الربط الخاص وبالملازمة تدل على خصوص
النسبة ام لا و انكار ذلك مكابرة محضة اذا لحوال التي تطرء على الدار فما ذاتل
عليه غير ما ذكر فلا بد امامن القول بدلالة تلك الحروف عليها او الهيئات والثانية لاشان
لهافي الدلالة بالوجدان بل شانها التطبيق فبقى ان تكون الحروف هي الدالة على تلك
الاحوال كما ان الامر في الاعراب ايضاً كذلك فان الرفع تدل على فاعلية الفاعل والنصب
على مفعولية المفعول .

واما المقدم الثاني 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 الخراساني (قده)
بان الخصوصية اما ان تكون من جهة الوجود الخارجي او الوجود الذهني اما الاول فيرده
ان المستعمل فيه كثيراً ما يكون كلياً كما في متعلق الامر مثل سر من البصرة الى
الكوفة فان الابتداء والانتهاه غير معين يشمل كل ابتداء منه والانتهاه واما الثاني وهو

صورة كون الخصوصية بلحاظ الذهن فحيث يحتاج هذا للحاظ الى لحاظ آخر فيتسلسل مضافاً الى انه لا يمكن لان الكلي العقلي لا يمكن 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 الحرفي يكون
مساوياً للمعنى الاسمي واما على التحقيق من كون معاني الحروف ومعانٍ تعليلية يمكن تصوير
خصوصية الموضوع اذهى ليست شخصية كى يرد ما افاد بل المقصود ان الموضوع له اخص
من الوضع فحينئذ يقال ان الواضع تصور معنا اسماً و جعله مرآة لمعاني تعليلية
و ببركة تعليقه يكون اخصاً من الوضع نعم يرد عليه ان الوضع و الموضوع له
الخاص لا يتصور .

واما الوضع العام والموضوع له العام فالاقوال فيه ثلاثة الاول ما اختاره صاحب
الكفاية وتقدم فساد مبناه والثاني ما هو المختار من ان الوضع العام والموضوع كذلك
يتصور على نحوين الاول ان يتصور معاناً وبوضع اللفظ بازائه كتصور المعاني الاسمية
مثل تصور مادة القيام والضرب ووضع لفظ الضرب والقيام لهما ومن لوازم هذا القسم ان
معانيها بما انها اعراض في الخارج لا يتحقق الا خارجاً لموضوع آخر .

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

الثاني ان يتصور معانٍ نسخها الربط بين الاعراض وموضوعاتها وهذه المعاني
كما انها في الخارج لا تتحقق الا برابطة بين الامرين وتكون معاناً تعليلية كذلك في
الذهن لا تتحقق الا كما في الخارج اعني وجوداً رابطاً ولا يمكن في اى وعاء فرضت
الا ان يكون التعليق معها وهذا السنخ تارة يلاحظ بمراتبه معنا اسماً ويوضع اللفظ
للجامع المشترك بين المعاني واخرى يلاحظ كما في الخارج ويوضع للمقدر الجامع
بين جميع افراد ذلك المعاني .

ثم هذا الوضع لا يجيء في مقام الاستعمال الامعناً مقرراً بطرفين بطور الابهام

ثم يبركة الهيئة الكلامية يرفع الابهام مثلاً لفظ في موضوع لمعنى رابط بين موضوع
مالذات ماعلى نحو الربط الذهني وفي جملة زيد في 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 الشخصي الخارجى كالامثال
المتقدمة واخرى يكون على نحو الاستعمال 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 الابدادية فمن تصور زيدا 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 والمعمول ثم يلقى جهة الخصوصية مثلاً
يتصور زيد والقيام 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 زيدا وداراً لا يكونان
داخليين فى المعنى الظرفى فيجعل اللفظ للعموم .

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

ان قلت بعد اخراج التقيد ايضاً بواسطة الدقة العقلية فما ذابقى لهذا المعنى
بعد عدم كون القيد ولا التقيد داخلاً بعد كونه رابطاً لاستقلاله واقعاً .

قلت فى مقام تقررر 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 صدر او ذبلا 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 الذي لا استقلال له اصلا فان شئت لحاظه استقلالا يخرج عن كونه رابطاً .

فصل في نبذة من مهمات الهيئات

في المصطلح المشهور عدم الفرق بين الهيئات من هيئة زيد قام والمعاني الحرفية كما عن الحكماء ايضا اعنى لافرق في اصطلاحهم بين انحاء وجود الرابط سواء كان في المركب مثل زيد قائم بنحو الجملة او بنحو الافراد والاتصاف مثل زيد القائم او بنحو الجملة والاتصاف مثل زيد القائم ضارب فهم في مثل القائم ايضاً قالوا بوجود ذات وصفة مرتبطة بها بعد اعتقادهم ان المشتقات يكون لها الوضع القانوني اى صيغة فاعل وضعت لكل فاعل مثل قائم وضارب ويكون حاوياً للمعنى المصدرى وهو القيام والضرب وحاوياً لذات متصفة بهذا الاصل فهم قالوا الهيئة معنى ارتباطية اندك كاية لاقرارها الامر تبطاً .

ولكن ماهو التحقيق خلاف ما يقولون في المفردات فاني لا ارى وجها لان يكون وضع المشتقات قانونياً بل وضعها يكون بنحو الانجماد ولكن يرى في الوضع الذات ملفوفة بالصفة ولكن على مبنى القائل بان وضع الهيئة قانوني فالموضوع ذاتا ما فان الضارب في صورة عدم النسبة الى ذات شخصية يكون موضوعه ذاتاً مبهمه وللتطبيق في الخارج يحتاج الى ان يصير محمولا على ذات شخصية في هيئة كلامية ليصير مفيداً مثل ان نقول زيد ضارب او زيد الضارب مات وهذا هو المايزين الهيئة في الجملة والهيئة في المفرد وايضاً شان الهيئة في المفرد هو الحكاياه عن نسبة ثابتة بعد فرض الثبوت فان قولنا زيد القائم ضارب يكون نسبة القيام الى زيد ثابتة يخبر بها بهذا التعبير واما في الجملة تكون الحكاياه عن اثبات النسبة مثل ان يقال زيد ضارب فهذه 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 في جملة اخرى لا في نفس هذه الجملة فان زيد القائم بوصف القيام يصير موضوعاً لقولك ضارب فتصير جملة اخبارية .

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

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

انما الكلام في الفقرة الثانية والثالثة والحاصل من كلامه عليه السلام ان الاسم والفعل من حيث الانباء عن شيء مشترك كان ولكن في الفعل زيادة وهو الانباء عن حركة المسمى وخروجه من القوة الى الفعل مثل زيد ضرب ويضرب وضرب وانبأ عن حر كة المسمى و على صدور ، عن شخص او ترقب عن شخص في المضارع .

وقد اشكل على هذا شيخنا العراقي قده بان هذا الكلام في الافعال اللذي يكون له خارج مثل الضرب والقيام واما ما لا خارج له ليصدر و ليكون الفعل منبئاً عنه فلا حكاية .

والجواب عنه (قده) ان عدم الخارج لا يكون ربط له بان معنى الفعل كذلك فان المرئاة والرجل كلاهما في الدعاء يقولان : وزوجنا من الحور العين مع انه لا معنى له في المرئاة كما ان معنى يضرب لا يكون الا انباء عما يقع ولا يكون له خارج والموجود الخارجي يكون له وجهتان : وجهة ذاتية وهي 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 النائيني (قده) في المقام كلاً ما نذكره تبرعاً ولا يكون له ربط بالمقام لدفع الاشكال اللذي يكون في اجارة البساتين مع وجود الثمرة فيها

والاشكال هو ان حقيقة الاجارة عبارة عن تملك المنفعة بالغير بجميع المعاني في بابها فاذا كان في البستان عين الرمان لامعنى لتمليك المنفعة بل يكون تملك العين وقد اجاب بعض بان هذه الاجارة روحها البيع ولكن بما ذكرنا من ان الشي له وجهتان وجهة ذاتية ووجهة بالنسبة الى الغير وهنا بوجهة نسبتته الى الغير يدفع الاشكال بان نقول الرمان من حيث ذاته عين ولكن من حيث نسبتته الى البستان والى الشجر يكون من ثمراته .

واما الفقرة الثالثة وهو قوله **عَلَيْهِ** الحرف ما اوجد المعنى في غيره فمعناها ان الحرف مضافا الى انبائه عن معناه مثل كون زيد في الدار يكون فيه انباء عن الظرفية ويكون موجد النسبة بين الدار و زيد فهو منبأ وموجد من جهتين و لذا تجد في بعض العبارات ، الحرف ما انبأ عن معنى في الغير ليس باسم ولا فعل .
و بما ذكرنا يظهر ان ما في 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 هو ان الوجود شرط في الثانية دون الاولى فان زيد القائم ينبأ عن ماهية متقررة ويكون شانه شان الموضوع فكما انه لا يكون فيه قيد الوجود ولا العدم فكذلك هذا فان قولنا زيد لا يحكى الا عن 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 في الخارج والناقصة ليست باخبار ولذا يصح ان يقال زيد القائم معدوم (١) وتظهر ثمرة كون الوجود قيماً ام لا في استصحاب العدم

(١) لافرق بين النسبتين من هذه الجهة لان معنى زيد القائم ضارب مثلاً بالفارسية: زبدي كه قائم است ضارب است . ففي الواقع يكون لثانيتين : نسبة القيام الى زيد ونسبة الضرب اليه فكما يحتمل الثاني الكذب والصدق كذلك الاول وانما المنكأ الاغراض التي في نفسه ضم النسبتين وجعل الكل جملة واحدة وهو اما من جهة علم السامع بالنسبة الاولى فيريد ←

الازلي في الكبر فتارة يكون لسان الدليل الماء اذا بلغ قدر كبر لا ينجسه شئ وتارة يكون الماء الكبر لا ينجسه شئ والمفهوم المخالف فيه أنه اذا لم يبلغ قدر كبر ينجسه شئ والماء الغير الكبر ينجسه شئ فعلى الاول يكون الوجود قيماً لظهور بلغ في بلوغه في الخارج فعليها اذا استصحاب عدم الكبرية الازلية لا يثبت ان هذا الماء الخارجى غير كبر بخلافه على الثانى فانه يكون الموضوع الطبيعى فى ظرف الوجود فيستصحب عدم كون الماء كراً أو عدم الكبرية السابقة وعلى فرض التفصيل فى استصحاب العدم الازلي من جريانه فى لوازم الوجود وعدم جريانه فى لوازم الماهية فالكبرية اذا كانت من لوازم وجود الماء ففى هذه الصورة لاشكال فى جريانه وعلى فرض القول بانها من لوازم الماهية لا تستصحب .

← المتكلم افهامه بانه ايضاً يعلمه اوليو جهه فى هذا الحين الى ما علمه لثلايفل عن ترتيب آثاره فكانه فرضه جاهلاً مثل قولنا زيد العالم جاء فان المراد مثلاً بما يكون بعد الاخبار بمجيئه التوجه الى علمه ليعظم حق التعظيم

فصل فى الفرق بين الاخبار والانشاء فى الوضع

والبحت 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 كذلك هذه الالفاظ يكون المعنى عند الوضع واحداً ولكن غرض الوضاع 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 الوضاع استعماله فى الانشاء فهو انشاء وان قصد استعماله فى الاخبار فهو اخبار ويبدل 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 ايضاً عند الوضع هذا اولاً وثانياً ان ذلك يمكن تصويره 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 هناك وانه فان بعت الاخبارى والانشائى يكون كلاهما —

ان الخصوصية من قبل الاستعمال ثم ان شيخنا العراقي (قده) اتم كلام استاذه الاخوند (قده) بان لنا محكى بالذات ومحكى بالعرض فالمحكى بالذات هو المستعمل فيه في الذهن فان بعث الانشائي والاخباري كلاهما يحكيان عن الواقع اللذي هو البيع ولكن المحكى بالعرض وهو الخارج اللذي يكون مطابقا لهما في الاخباري يكون مفروغ الوجود في الخارج ولكن في الانشائي يراد ايجاده بواسطة نفس الانشاء .

ولا تتوهم انه يكون مثل المضارع فانه ايضاً يكون اخبار بوجود الواقع في 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 في بيان كلام شيخه .

ونحن ايضاً اتم كلامه ونقول بان المحكى بالعرض ايضاً فيها واحد فنقول مقدمة للمرام قدمر من امر ان الاحكام يكون ارادات مبرزة في مقابل القائلين بانها مجموعات والوضعيات ايضاً مثل البيع اللذي يفيد الملكية لاوعاء له خلافاً للقائلين بان لها وعاء مناسب لها فعليها هذا الحكم هو الارادة المبرزة فيكون اعدا الصلوة بنحو الامر كاشفاً عن ارادتها وجملة يعيد الصلوة اخبار تفيد ذلك ولا يتوهم انها اخبار استعمل في مقام الانشاء بل استعمل في الاخبار ولكن يخبر بوجود المقضى بالفتح لوجود المقضى بالكسراى يقال يعيد الصلوة لان المقضى للاعادة تام فبعث الانشائي اخبار عن وجود المقضى لوجود المقضى فهو ايضاً حكاية كما ان الاخبار ايضاً كذلك هذا كله في الالفاظ المشتركة .

المصنف في فقه الالفاظ المختصه مثل اضرب وزيد ضارب فالانشاء يدل على ربط العرض بالذات ربطاً بعينياً اعنى يتحقق طبيعي الضرب بارادته بواسطة هذا اللفظ واما الاخبار فيكون عن نسبة خاصة خارجية جزئية وهذا غير خفى المعنى انما الكلام في قوله

حاكبين عن واقع البيع غاية الامر احدهما اخبار عن الوجود والاخر اخبار عن اليجاد على ما هو التحقيق

اضرب وابعثك بالضرب اللذان يفيدان معنى واحداً ولكن يفيد الثاني معنى اسماً
والاول بنحو المعنى الحرفي يفيد ارادة ايجاد الضرب .
المصنف لك ههنا الفرق بين التمني والترجي بنحو الاخبار وبينهما بنحو الانشاء فهو ان الثاني به
يوجد فرداً من التمني والترجي كما يقال باليت الشباب يعود فهو كما قال الحايري
(قدّه) بالاستعمال يوجد فرداً من ذلك بخلاف تمنيت وترجيت فانه يكون اخباراً
عن نسبة جزئية خارجية ولذا فصل بعضهم بين المعاني الحرفية فقال بان امثال
ذلك يكون ايجادياً وغيره اخبارياً ويكون النداء بالحرف ايضاً كذلك مثل يا زيد
فانه يوجد به معنى هو النداء ولكن الحق عدم الفرق بين المعاني الحرفية فان كلها اخطارية
ولكن يكون الفرق بين انحاءه .

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

والجواب عنه انه لاشبهة في ان في النفس شيء غير معلول للحكاية ولا تتوقف
عليه وهو المحكي بالذات فلا يكون التوقف متصوراً حتى يلزم الدور انما الكلام
في المحكي بالعرض وهو يحصل بواسطة الانشاء فرد منه في الخارج .

لا يقال في النداء اول ما يخطر بالبال هو خصوصيات المنادى مثل يا زيد فانه
يتصور اول معنى خاصاً ثم ينادى فهو اخبار لانشاء .

لانا نقول قال شيخنا الحايري (قدّه) انه كاشف عن معنى حرفي ولا يوجب
خصوصية شخصية ولذا لو تفوه بهذه الالفاظ تمسخرأ ايضاً تكشف عن معناها ويصدق
التمني والترجي والنداء والاستفهام وغيره (١) .

(١) لا يخفى على المتدبر انه مدظله لم يبحث عما يكون ما سيذكره في الفصل الاتي
ثمرته ومترتباً عليه فان اخذ المفهوم ووجود الواجب المشروط وعده يتوقف على البحث عن أن
المعاني الحرفية هل تكون مغفولة عنها ام لا كما ذكره بعض الاعاظم في تهذيبه اشارة واما كونه

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

فصل في ثمرة المباحث الثلاثة

المعنى الحرفي و وضعه و الفرق بين الاخبار والانشاء

انك ان سئلت عن ثمرة طول البحث في انه هل يكون لحاظ هذا المعنى
بنحو الاستقلال ام لا ثم الوضع هل يكون عاماً او خاصاً وما الفرق بين الانشاء والاخبار
نقول تظهر الثمرة في المعنى الحرفي في الواجب المشروط فاذا قيل حجوا
ان استطعتم فان كان المعنى الحرفي غير مفعول عنه فيمكن ان يقال بان القيد قيد الهيئة
فلا وجوب قبل حصول الشرط وهو الاستطاعة واما اذا قلنا بانه مفعول فكل الواجبات
التي يظن انها مشروطة واجبات معلقة اى القيد يكون قيد المادة ولا دخل له في
الملاك فان الوجوب فعلى والواجب استقبالي وطول البحث في ذلك ياتي في محله عند
البحث عن الواجب المشروط والمعلق انشاء الله تعالى .

ومن الثمرات صحة اخذ المفهوم عن الشرط وامثاله في باب المفاهيم لان الجملة
التي تريد اخذ المفهوم منها يجب ان يكون سنخ الحكم فيها معلقا على الشرط لاشخصه
فانه اذا قيل الماء اذا بلغ قدر كرا لا ينجسه شيء فاذا كان عدم حصول التنجس من

← ثمرة على البحث في المعاني الحرفية فلا .

نعم يتوقف البحث في ان شيئاً مفعولاً عنه ام لا على معرفة معناه وهو هنا المعنى الحرفي
فانه يلزم فهمه اولاً ثم البحث عنه ثانياً والحق عدم كونه مفعولاً عنه فان القائل اذا قال زيد في
الدار يرى غير الدار و زيد شيئاً هو الكون في الدار وضم هذين الوجودين بنحو انظر
والمظروف .

آثار مطلق بلوغ الماء قدر الكرى يمكن ان يقال ان السنخ منتف باتقاء الكرية واما اذا كان شخص الحكم معلقاً بمعنى انه يمكن ان يكون واجباً بعلة اخرى فلا يمكن اخذ المفهوم منه فيكون المجيبى في قولك ان جائك زيد فاكرمه قيد الهيئة والمعنى بجميع المراتب من المصلحة والحب والخطاب فلولم 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 في 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 في صورة كون الوضع للموضوع له الخاص فالثمرة في الاطلاق الافرادى ضرورة ان الشئ الواحد الشخصى ايضاً له حالات يتعدد بتعدددها 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 فهي تظهر في العقود فان قصد الانشاء الذى كان معتبراً فيها ويذكرونه الفقهاء في رسالاتهم ويحكمون بعدم صحة العقد مع عدم قصده يجب ان يفهم معناه في المقام ليعين المجتهد للمقلد فهو في مقام الاجتهاد يجب ان يفهم المعنى وانه على اى نحو هو حتى يفتى لمقلده بوجود القصد على ذلك النحو.

فصل في البحث عن المبهمات

مثل اسماء الاشارة والضمائر و الموصولات

فانما التثنية لا يخفى ان لها جهات من البحث : الجهة الاولى في مشتركات الثلاثة.

لا يخفى ان الثلاثة مشتركة في امور منها ان لكل ذلك نحو عمومية بحيث يصح انطباقه على افراد متعددة فان لفظ هذا قابل للصدق على الاشارة الى زيد وعمر ودار وغيره وكذلك الذي وهو يمكن ان يكون مرجعه او معهوده الكثيرين . ومنها الابهام ويجب ان يرفع ابهامه بالمشاراليه او بالمعهود الذهنى اذا انطبق على الخارجى في لفظ هو واللذى مثل ما يقال اللذى فى الدار هو زيد .

ومنها هو انه يجب ان يتقدم المعنى نوع تقدم مثل تقدم العلم بشيء فى الدار فيقال اللذى هو فى الدار زيد او بعد العلم بوجود شخص يقال هذا زيد فلهما نوع تعيين ايضا بواسطة هذا التقدم هذا كله الآثار المشتركة .

الجهة الثانية فى آثارها المختصة فلنبدء ببيان اسم الاشارة فنقول : قد اختلف فى ان الاشارة التى 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 بشيء آخر فقال الاخوند (قده) ان وضعها كوضع الحروف فكما ان الوضع والموضوع له فيها عام والخصوصية تجيء 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 هذا يمكن موضوعاً للمفرد المذكر فانه لو كان معناه

ذلك فمن اين يفهم الاشارة ولو وضع للاشارة فكيف لا يفهم منه الاشارة الاباعانة يد او حاجب او غيره 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 الدوران 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 احيانية لها فرق مع المشروطة .
والدليل على ما تقول هو القواعد العربية بان وضع هذه الالفاظ يكون بنحو الجمود ولا يكون لها هيئة ومادة والتبادر من ان لفظ هذا ما وضع الالشيء واحد وعدم صحة اراءة اللفظ الواحد للمعنيين فانه لا يكون للفظ هذا الامدلول واحد ولا يكون له مدلولان المشار اليه والاشارة ولا يكون الاشارة قيداً للموضوع له والتبادر يكون اصما لا يفهم منه ان الخصوصية التي تكون فيه هل تكون بنحو القيدية او بنحو الحينية فحيث لا يمكن ارادة المعنيين فلما محالة نقول وضع لمعنى واحد هو المفرد المذكور في حين الاشارة والقول بان الخصوصية جاءت من الاستعمال يلزم منه الدور كما مر آنفالان لحاظ المعنى بشر اشره 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 الذي ذكرت .
قلت ان العلة للتعينات لا تكون من قبل الاستعمال بل النفس عند ارادتها تعيين شيء من الاشياء لشدة حبهما في تعيين ذلك الشيء تستعمل شيئاً آخر من الاعمال كالاشارة باليد او العين وامثال ذلك فيوجب تعيين المشار اليه فهو تحريك من النفس لا من قبل الاستعمال هذا هو 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 رابطاً ولا يكون لها الاستقلال في المفهومية على أنه لا يفهم الاشارة بلفظ هذا بل تحتاج الى شيء آخر فلا يكون ما قيل 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 لازمه النظر الاستقلالي الي هذا اللفظ كما استعمال اللفظ في اللفظ كما سيحىء ولو كان المراد منه ان بناء العقلاء يكون على وضعها اذاتاً 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 ما قال فيه :

وقد اشكل في المقامين بان هذه المعاني لا بهامها وعدم استقلالها كيف يوضع لها اللفظ فانها لا ترى الامندكة في الغير .

والجواب عنه نظير ما مر 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 مقرراً وبالتعيين وسر كون تلك المبهمات معارف هو التعيين اللذى يكون فيها .

فصل في ان المجازات تكون العلاقة فيها

بالوضع او بالطبع

فداختلف في ذلك ونحن نبحت تارة عن اصل محل النزاع واخرى عن ثمرته .
والتحقيق ان محل النزاع هو ان الاستعمال في المعنى المجازي هل يحتاج في
ملاحظة المناسبة الى وضع او ان كل مورد رأى الطبع حسن الاستعمال يكفي كما عن
المحقق الخراساني (قده) ولو لم يرد من الواضع وضع بالنسبة الى العلاقة .

وقال السكاكي في المقام ينزل المعنى المجازي لخصوصية (مثل الشجاعة في الاسد)
منزلة المعنى الحقيقي فيستعمل اللفظ فيه فيقال رأيت اسداً يرمى عند ارادة الرجل
الشجاع فنزله او لمنزلة 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 زيدا اسدا واقعا و يستعمل اللفظ فيه
ولكن الفارق بين المعنى الحقيقي والمجازي هو ان الارادة الجديدة في المعنى الحقيقي
مطابقة للارادة الاستعمالية وفي المجازي لا تكون مطابقة لها .

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

والجواب عن الاول ان هذا القول يختص بالمجازات التي تكون العلاقة فيها
المشابهة ولا يشمل ساير المجازات وثانياً ان هذا خلاف الوجودان 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 المجازي لغولاطائل تحته لان الارادة الاستعمالية اذا

خالفت الارادة الجدية لافرق بين استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي او المجازي بالقرينة ان قلت انك لامحالة مبتلى بالقول بالانفكاك بين الارادتين على مسلك التحقيق لا القدماء فان العام كثيراً ما يستعمل ويراد به الخاص مع انه لا يقال بان استعماله يكون مجازاً مع كونه على ما ذكر مجازاً فلا يكون البحث عن ذلك لغواً .

قلت فرق بين استعمال العام في الخاص وسائر المجازات فان الخاص يكون فرد من افراد العام والرجل الشجاع لا يكون من أفراد الاسد وتظهر ثمره القول بان العام يستعمل في العموم حقيقة في صورة كون المخصص منفصلاً فعلى فرض الشك (١) في زيادة التخصيص نرجع الى اصالة العموم بخلاف صورة عدم القول بانه حقيقة في العموم وفي المخصص المنفصل يكون الفرد عين العام و ثالثاً لايجيء ما ذكره (قدس) في ما كان بين المشبه والمشببه به تضاداً مثل استعمال السواد (٢) مكان البياض هذا حاصل ما استفدنا (٣) من كلام السكاكي والشيخ محمدرضا الاصفهاني وما ذكرنا من الايراد عليه .

والمشهور في المقام هو ان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له بالقرينة ولا يكون استعماله فيما وضع له .

(١) لافرق في انفصال المخصص واتصاله بعدما كان الموضوع له للعام للجميع فاذا خصص لا يكون استعماله فيما وضع له فان المعنى العام لا يكون هذا الفرد وذلك بل مجموع ما يتصور من الافراد يجيء في الذهن عن اطلاقه وعلى اى حال الخاص قرينة في كلا المقامين

(٢) برعكس نهند نام زنگى كافور

(٣) ولكن عند التحقيق يرجع كلام العلمين المذكورين الى شيء واحد فان الادعاء لامحالة يجب ان يلاحظ في الاستعمال فان قال احد شمس تظلمنى عن الشمس لا يمكن ان يراد بالشمس الاولى الكرة التي في السماء فيستعمل اللفظ فيها واما ادعاء ذلك فله وجه واللطافة يكون فيما ذكره العلمان واشكال الاستاذ عليهما لان فهمه فلمله شيء فوق أذناننا

ولكن التحقيق ان العلاقة التي تكون سبباً ومجوزة للاستعمال يجب ان تكون بالوضع من الواضع ولا يتم ما ذكره الآخوند (قده) من حسن الطبع .
فان قلت اين الواضع في وضع الالفاظ حتى نرجع اليه في وضع العلائق بل الالفاظ كلها استعمالات من البشر في 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 وكذا الفاعل مقدم على المفعول والفعل مقدم عليهما فلولم يراع احد ما هو الدارج بين اهل هذا اللسان فقد خرج عن طريق المحاوراة ففي العلائق ايضاً يجب ان يراعى ماراؤه ولكن اللذي يسهل الخطب في المقام هو ان حسن الاستعمال في المعنى الحقيقي والمجازي ايضاً يكون من العلائق التي ثبت اجازة الواضع له .

ثم الثمرة (١) بين المجاز برأى الاصفهاني (قده) وغيره يظهر في موارد:
منها ماورد من الرواية في آنية الذهب والفضة والمفضضة من قوله ^{تعالى} كره آنية الذهب والفضة وآنية المفضضة وكذالنا كل من آنية الذهب والفضة وآنية المفضضة فانه قد قامت القرينة في ساير الروايات على ان النهى في الانية المفضضة لا يكون ظاهراً في الحرمة بل الكراهة وكذا الكراهة لو كان معناها الحقيقي هو الحرمة .

فهنا قد اشكل بان استعمال لفظ واحد في معنيين غير جازب فلا يمكن على رأيهم استعمال كره اولاً تأكل في الحرمة والكراهة معاً وهذا يصح في صورة كون الاستعمال اى استعمال اللفظ على المشهور في غير ما وضع له واما على مبنى الاصفهاني

(١) قد استفدنا من مبحثه الفقهي عند البحث عن آنية الذهب والفضة هو ان العطف

في ما ذكر يكون في حكم التكرار فلا اشكال اصلا حتى يكون هذا البحث دافعا له على انه مدطاه قال بان استعمال اللفظ في الاكثر من معنى واحد جازب فما ذكره ثمرة لا يكون له

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

في أنحاء 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 لا يكون 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 الفائلين 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 اي موضوع ومحمول ونسبة بينهما .

فاشكل صاحب الفصول (قده) بان الدال والمدلول هنا واحد فانه ليس لنا الالفاظ واحد فكيف يمكن ان يكون شيئاً فان المحكى 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 لا يكون الاشكال في استعمال اللفظ في الاكثر من معنى اذا كان التعدد من دال آخر متصل بالكلام مثل ان يقال جنني بعين باكية ووازنة او استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على مسلك المشهور مثل ان يقال جنني باسد يرهمي 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 هوزيد والقيام حاكياً عن صفة في زيد في الخارج ونسبة عن المعنى الحرفي في الخارج القائم بالمنتسبين وفي المقام لا يكون لنا الاشيان وهو المحمول والنسبة واما الموضوع فلا يكون فان غير زيد في العقل وهو الثلاثية والنسبة .

وقد اشكل شيخنا العراقي (قدّه) بان ذلك يكون من الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي فانه قد مر بأن وضع الالفاظ على المعاني لا يكون مثل الاعلام على رأس الفراسخ بل يكون من باب الفناء في المعنى فعليهذا لفظ زيد اذا كان حاكياً يكون آلياً واذا كان محكياً يكون استقلالياً والجمع بينهما كما ترى فان حيثية الفناء لا تجتمع مع حيثية الاستقلال والبقاء .

وحاصل الجواب عن الاخير هو ان اللحاظين لا يكونان 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 واللاحاظات .

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) لا يخفى ان القضية هي ما قضي به والقضاة هو الحكم النفسى ولكن نحتاج الى مظهر فهو اما ان يكون اللفظ او غيره في الموضوع والمحمول والحكم النفسى يحتاج الى تصور واقع الموضوع والمحمول والنسبة بينهما والتعبير بالقضية الخارجية لامعنى له فاللازم ان يقال الموجب لتصور الموضوع او المحمول او النسبة بينهما اما اللفظ او غيره ولازال يحتاج المحمول الى موضوع ولكن لا الموضوع الذى يكون في اللفظ فقط ولا يكون كل لفظ حاك بل ربما يكون النظر اليه استقلالا ويكون نفس اللفظ موضوعاً من الموضوعات الخارجية فان لكل شى نحو ان الوجود في الخارج

وبيانه هوان في ساير الموارد يكون الحكم بالمحمول على واقع الموضوع فان القائل اذا قال الخمر حرام يريد ان ذات الخمر وهى المايح الخارجى يكون لها حكم الحرمة فيرى اولهاذا الواقع (١) ثم تارة يمكنه ان يرينا الموضوع ويقول حرام وتارة ينزل اللفظ منزلته و يقول الخمر حرام ففى صورة وجود الواقع يكون اراءة الموضوع بنفسه او باللفظ واما فى صورة عدم واقع له الاهدأ اللفظ فلا اشكال فى اراءة اللفظ فقط ويكون هو تمام المراد ولا يكون شىء ورائه ليكون هذا حاكياً عنه فلذا يتحصل القضية منه ومن المحمول والنسبة ولا يرد اشكال فيه فيكون هذا اللفظ فى الواقع من القاء نفس الموضوع فى ذهن السامع كما اذا اتى بالخمر بنفسه ولم يستعمل فيه لفظ ويقال حرام .

واما استعمال اللفظ فى نوعه فهو ان يقال ضرب فعل ماض فان المراد بذلك ان هذا اللفظ وما شابهه من الافراد يكون محكوماً بكونه فعل ماض فيستعمل فى الطبيعى الشامل له ولغيره .

وقد اشكل عليه المحقق الخراسانى (قده) بان هذا ايضا يكون من اتحاد الدال والمدلول لان هذا وان كان اوسع من استعمال اللفظ فى شخصه لاستعماله فى غيره ايضا ولكن حيث يكون نفسه ايضا من افراد الطبيعى يكون متحداً معه فيكون الدال والمدلول واحداً على ان الفرد يكون ملازماً مع الخصوصيات فاذا استعمل الطبيعى فيه يجب ان يكون بنحو من المجاز ولا علاقة مجوزة بين الطبيعى والشخص فان الخصوصيات تنافى الطبيعى بما هو هو والجواب عن الاتحاد ما مر .

(١) لا يخفى عليها هذا لا يكون لنا حاك ومحكى وفان و معنى حتى يقال استعمل اللفظ فى شخصه ويحتاج الى محكى هو شخصه فيكون من اتحاد الدال والمدلول بل يكون النظر الى اللفظ هنا مستقلاً ولا يكون ايجاده موجبا لوجوده ووجود كل شىء حاك عنه شبثته فانه مثل ذات الخمر الذى يؤتى به ويجعل موضوعاً وهذا النحو من الاستعمال دارج فى العرف ولا تكون الدارجية وكونه مثل ساير الاستعمالات متوفقة على كونه حاكياً فتدبر

و اما الجواب عن الشق الثاني من الاشكال فهوان المستعمل فيه في جميع الطبائع يكون هو الشخص والسنخية بين الطبيعي والفرد موجودة فيقال في المقام بعبارة واضحة حيث كان هذا فرداً من الطبيعي يكون اشكال اتحاد الدال والمدلول مرتفعاً ومن حيث ان الطبيعي لازال يستعمل في الفرد و استعمال الشيء في فرده يكون بينهما كمال المناسبة يندفع اشكال عدم السنخية .

فتمحصل ان الآخوند وشيخنا العراقي ومن تبعهما حيث رأوا ورود الاشكالات قالوا في ذلك ايضاً بان نحو استعماله غير ساير الاستعمالات .

بقي اشكال آخر في المقام وهوان الشخص اذا ضرب يده على شئ وجاء بمصداق الضرب ثم قال فعل ماض لا يصح لعدم الربط بين المحمول والموضوع فاي فرق بين ان يقول ضرب فعل ماض بعد فرض عدم مدلول له وان يضرب ويقول فعل ماض .
والجواب عنه بين الضرب الخارجي والمحمول لا يكون مناسبة بخلاف ما اذا اتى باللفظ فانه تشكل منه نسبة بين الموضوع والمحمول في لسان اهل المحاوره .
واما استعمال اللفظ في مثله فهوان يراد غير هذا اللفظ الصادر عن الالفاظ كأن يقال ضرب فعل ماض ولم يرد ان نفس هذا اللفظ بل اريد ان امثاله فعل ماض .

واما ثمرة البحث في استعمال اللفظ في اللفظ

تظهر في الصلوة فانها مركبة عن افعال واقوال والا قوال على ثلاثة اقسام .
منها ما يكون انشاء اللفظ باى طور كان مثل القنوت فانه لا يعتبر فيه عبارة خاصة مأثورة بل يكفي كل عبارة فيه

ومنهما ما يكون مثل تسيحات الاربع ويكون انشاءه بعبارة مخصوصة
ومنهما ما يكون مثل اياك نعبد و اياك نستعين واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
الذى يكون بعبارة المتكلم فانه يجب قراءة القرآن في الصلوة والآن نحن في مقام ان القرآن ما هو ؟

فعلى التحقيق من اعتبار استعمال للفظ في مثله يكون هذا اللفظ الصادر مثل اياك نعبد فانياً (١) في اللفظ الصادر عن جبرئيل فان القرآن هو لفظه ولا يكون انشاء المعنى بهذا اللفظ من عند النفس قرآناً فلواردنا معنى اياك نعبد وصدر عنا هذه العبارة ما قرأنا القرآن ومن لم يفهم معنى استعمال اللفظ في مثله قال في امثال هذا ان انشاء اللفظ بعد ارادة المعنى فقط لا اشكال فيه ولا يلزم الفناء في لفظ جبرئيل .

في عدم دخل الارادة في الموضوع له

الحق عدم دخل الارادة باى نحو منها في وضع الالفاظ للمعاني بل اللفظ موضوع لذات المعنى من غير دخالة شيء فيه فان الارادة على ثلاثة اقسام لا يعتبر في الوضع شيء منه .

الاول الارادة الجدية وهو ان يريد الالفاظ معنى اللفظ بماله من الواقع والارادة .
التفهيمية مثل استعمال العام عند ارادة محبيى القرينة المنفصلة فانه بالقاء

(١) في امثال المقام لا يكون لنا حاكيا ومحكياً حتى يكون اللفظ الصادر عنا حاكياً وما صدر عن جبرئيل محكياً ضرورة ان مثل الشئ لا يكون فانياً فيه بل يكون فرد مثله ويتعلق النظر باي ارادة بعبارة مخصوصة مستقلاً ويكون هذا امراً قصدياً فانا اذا قصدنا بعبارة اياك نعبد ما صدر عن جبرئيل يصير قرآناً كما ان الادعية ايضاً كذلك مثل ما في دعاء الكميل اللهي وربى من لى غيرك اسئله كشف ضرى فانه يصير من دعاء الكميل اذا قصدت به ما صدر عن على عليه السلام ولا اشكال في قصد المعنى عن العبارة بعد القصد .

لا اقول انشاء المعنى بقصد القرآن قرآن بل انشاءه وقصده بعبارة مخصوصة مقيداً بها يكون قرآناً فلا يكفي في مقام اياك نعبدنا ما نعبد اياك ولو فهم المعنى منه ايضاً لا يكفي قول القائل اياك نعبد من غير قصد القرآن والحاصل قصد المعنى لا يضر بالقرآن بل هو الموجب للخشوع والخشوع .

اللفظ لا يكون له جد للمعنى بنحو العموم ولكن يريد استعمال اللفظ للتفهم والارادة الاستعمالية دون التفهيمية مثل العام المتصل بالمتخصص فانه من حيث اتصال المتخصص ما اراد المتكلم افهام المخاطب العمومية ولا يريد هما جداً بنحو العموم ولكن يريد استعماله فقط (١) .

دليلنا على ان الالفاظ موضوعة على ذات المعاني هو التبادر فان الالفاظ لا يرى غير المعنى حين يتكلم وجدانا ولذالو لفظها النائم و الساهى ايضاً تفيد المعنى واما غيرنا فيمكن ان يتصور وجودها في المقام من كون الارادة قيداً بحيث يكون التقيد دخلاً والقيد خارجاً او يكون المعنى مقروناً بالارادة على نحو الحينية لا المشروطة او يكون القيد والمقيد خارجاً ولكن الارادة تكون من خصوصيات الاستعمال وفي جميع الاحتمالات تارة نتكلم في مقام الاثبات و اخرى في مقام الثبوت اما صورة كونها قيداً للمعنى فيرد عليه اشكالات :

منها انها اي القيدية يلزم منها الدوران الارادة من خصوصيات الاستعمال فان اللفظ قبله حيث لم يصدر عن المتكلم لا يتعلق به ارادة وما يستعمل فيه اللفظ يجب ان يكون موجوداً قبل الاستعمال فاذا كان هو ايضاً متوقفاً على الاستعمال يلزم تقدم الشئ على نفسه .

الثاني يلزم التجريد في الحمل فان الارادة لو كانت دخيلة يلزم القائل اذا قال زيد قائم أن يجرد القيام عن الارادة ضرورة انها لا تكون محمولة على زيد بل نفس القيام والوجدان بخلافه فانه بدون عناية التجريد يحمل عليه .

(١) بقى انفكاك الارادة الجدية عن الاستعمالية بان تكون هي لا غير وهي لعدم امكانها

عند من يستعمل اللفظ لم يتعرض لها فانه لا يمكن ان تكون الارادة الجدية بدون استعمال السدال عليها فان الكلام في استعمال اللفظ و الا فالارادة الجدية ربما تكون في 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 وقدم عدم وجود وضع العام للموضوع له الخاص حتى فى الحروف فان الوضع فى المقام عام وكذلك الموضوع له ولا يكون وضع عام للموضوع له الخاص فلا يمكن تعقل هذا القسم .

و اما اذا قلنا بان الخصوصية من قبل الاستعمال كما عليه الآخوند كما مر منه فى وضع الحروف فلا يرد عليه الا شكالات التثنية 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 الجديدة دخيلة فى كل لفظ استعمل وتمرته (٢) انا لانه احتاج فى اثبات اطلاق اللفظ الى قرينة خارجة عن ذاته بل الظاهر من استعمال كل لفظ هو ان كل ما يمكن ان يكون معناه يكون داخل تحتها باصالة الحقيقة 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 والموضوع له العام اذا كان المعنى مما له العمومية ضرورة انه لم يرد ان 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 الفرض 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 كرر فى هذه الصفحات المتلوة ثلاث مرات استطراداً

هنا وما بعده واستقلالاً فى آخر الفصل .

وفيه (١) ان اصالة الحقيقة ايضاً تكون من الاصول العقلائية ونحتمل عدم مراعاة الالفاظ مقتضاها واستعمل اللفظ مجازاً فاحراز كونه بصدد مقام بيان تمام المراد من اللفظ يجب ان يكون بدليل آخر فنحتاج لاثباته الى التبادر لاثبات عدم دخل شىء فيه فلا يكون 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 دلالاته بالوضع على المعنى جدياً فلانحتاج الى اثبات الارادة ايضاً بمقدمات اخر حافة بالكلام واما اذا لم تكن جزءاً فحيث يكون اللفظ موضوعاً لذات المعنى فبنفسه يدل على المعنى وبمؤنة زايدة ثبت ان المراد بالمعنى هو الذات وان الارادة الجديدة فى النفس موجودة لظاهر حال المتكلم وبناء العقلاء على ايراد الكلام عن ارادة جديدة .

(١) هذا الاشكال غير وارد لانه على فرض كون الارادة الجديدة جزء المعنى المتى تقرّب عليها هذه الثمرة دون الاستعمالية والتفهيمية لانكون بمد فى صدد بيان المعنى باصالة الحقيقة فان المقام مقام جريان اصالة تطابق الارادة الاستعمالية مع الجديدة وحيث كان من خصوصيات هذا المعنى انه اذا لم تكن الارادة الجديدة معه انه لم يكن شىء اصلاً فتكون الارادة مقومة للمعنى لاشبهة فى انه اذا صدر الكلام لابد ان تكون الارادة الجديدة معه والافاى شىء ذلك المعنى؟ مثلا اذا كان معنى الانسان الحيوان الناطق فاذا لم يرد المتكلم الناطق فاى شىء 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 شيئاً فاين المعنى ولكن الذى يسهل الخطب هو عدم تصور كون الارادة جزءاً للمعنى ولذا يكون تصور ما نقول ايضاً مشوباً بالصعوبة .

والجواب عنه هو ان هذا متصور في صورة كون اللفظ حاكياً عن الوجود الواقعي
للارادة في 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 في الدارحية فيظهر انه كان في
الواقع صديقا وهكذا 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 في اللفظ واثباته يكون بالمقدمات لامحالة في كل الموارد .

ثم ان هنا كلاماً عن الشيخ ابي علي سينا والخواجة في منطق الاشارات وعن العلامة
في جوهر النصيد (وهو شرح تجريد الخواجة عن العلامة) وهو ان الدلالة الوضعية تابعة
للارادة ففي (١) باب المفرد و المركب وان الثاني هل يكون لجزء لفظه دلالة على

(١) منطق الاشارات الطبع الجديد ج ١ ص ٣٢ و الظاهر من عبارتهم ما لا يربط له
بما ذكر في المقام .

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

بل اللذي يكون في المقام هو ان قانون الوضع يقتضى ان يكون حد المعنى تحت
ارادة الواضع سعة وضيقة فان ارادة الواضع من لفظ عبد الله المعنى العلمي بصير علماً وان اراد المعنى
الاضافي يكون للمعنى وللاله معنى آخر فدلالة هذا اللفظ على المعنى الاول تابعة لارادته ودلالته
على المعنى الثاني ايضا كذلك والمتلظ الذي جرى على قانون الوضع ان اراد المعنى الاول
فهو وان اراد الثاني ايضاً فهو المتبع وكذلك بقية المعاني التي وضع لها اللفظ فلولم يرد
الواضع من لفظ عبد الله معنى ولم يرد المتكلم ايضاً لعدم ارادة الواضع فكيف يمكن ان
يقال هذا اللفظ دال على هذا المعنى فانه لا يكون نسبة اللفظ والمعنى ذاتية حتى يقال في
اي مقام كان يدل على المعنى سواء اراد الواضع اولم يرد وكذلك المتلظ اراد اولم يرد
وهذا هو المراد من كلام المحقق الخراساني (قده) من قوله تكون التبعية في الدلالة
التسديقية اي التصديق بان هذا مراد اللفظ فانه يجب احرازه بقرينة كما قال (قده) اما ←

جزء معناه ام لاما لفظه (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 وما سوى ذلك المعنى فمما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك المعنى او جزء منه بحسب تلك اللغة او لغة 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 وبخالفه 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 للالفاظها يتبع ارادته منه ويتفرع عليه تبعية مقام الاثبات للثبوت ولذا لا بد من احراز كون المتكلم بصددا لافادة واما الدلالة التصورية فهى غير محتاجة الى ما ذكر بل تكون حتى لو صدر اللفظ عن النائم والساهى . والجواب عنه هو ان كلامه من اصله باطل اولا ولا ينطبق على المقام ثانياً لعدم

— قوله عدم كونه تابعا للارادة فى التصورية كما صدر عن النائم والساهى فانه يدل للنظ على المعنى لكن لاعلى الوجه الذى يمكن ان يقال هذا مراد فيترتب عليه الاتار وهذه الدلالة ايضا يكون فى الواقع لمسبقية السامع بالوضع و ارادة الواضع فأنها فى اصل فهم المعنى تابعة لارادة الواضع واما ارادة الالفاظ فللقرينة على خلافها و هو النوم والسهو ومن هنا ظهر وجه كلام النهاوندى (قده)

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

والحاصل تبعية الدلالة للارادة كلام وجزئية الارادة الجدية كلام آخر وما عن العلمين غير الثانى وهما اجل شأناً من ان يتكلم بان الارادة الجدية جزء المعنى ويترتبوا عليه تمرته والشاهد على ما نقول هو انهم جروا البحث فى المركبات التى دلالتها على المعنى التركيبى والعلمى ليست على حد سواء . فتدبر .

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

بما حاصله يرجع الى بيان ثمرة البحث عن ان الإرادة 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 والدلالة فربما يكون الدال مطابقاً مع المدلول وربما لا يكون مطابقاً فلا يكون كلامه (قده) صحيحاً ولكن من جهة بيان المقام لا يكون كلامه اشتهاً فانه لم يتعد عن ان المراد هو الدلالة التصورية لا التصديقية كما فهمناه .

ثم ان المحقق النهاوندي قال في 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 اراد من لفظ الله معناه فيفيده واما اذا قيل عبد الله ولم يرد به شخصه لا يكون

(١) عبارة العلامة في جوهر النضيد ص ٧ قال العلامة وهي هنا بحثان : احدهما ان المفرد

قديكون لبعض اجزائه دلالة لا من حيث انه جزء من اللفظ المستعمل بل من حيثية اخرى ولتعد مغاير فانه من حيث هو جزء من هذا اللفظ لا يراد منه شى اصلاً وانتفاء الإرادة يستلزم انتفاء الدلالة لانها تابعة اذا لا لفاظ انما يدل بحسب الإرادة والقصد لالذ واتها ومثاله ان عبد الله وامثاله قديكون علماً فيكون مفرداً وقد يكون نعماً فيكون مركباً واخطاء من جعله غير مفرد حالكونه علماً ما تقدم وتانيهما الخ .

انتهى موضع الحاجة من عبارته قده

مفيداً للمعنى ولا يكون دالاً عليه .

وفيه لا وقع لتعهد الواضع بعد كون اللفظ مرآة لذات المعنى سواء اراده ام لا . سلمنا تعهده ولكن مع ضمنية التعهد ايضاً اذا جىء باللفظ لا يدل على ان واقع الارادة موجودة في كل مقام استعمل اللفظ بل يكون طريقاً من الطرق وكاشفاً بما يخطأ وربما يصيب فالدلالة تابعة للاذعان بالارادة لابلها نفسها فتحصل من جميع ما ذكر عدم تبعية الدلالة للارادة واقعاً .

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

في وضع المركبات

قد اختلف في ان وضع المركبات هل كان هو وضع المفردات مطلقاً او يكون لها وضع عليحدة مطلقاً او التفصيل بين الجملة الفعلية والاسمية 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 من الاوصاف ولفظ است مثلاً بالفارسية للكاشفة 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 ولا ريب بعدمراجعة الوجدان ان المشتقات تكون موضوعة لربط ذات ما بوصف ما فان الضارب وضع لربط الضرب بالذات ولكن لا تكون الذات معينة ونحتاج فى الهيئة الكلامية الى ان تصير الذات مشخصة ولا ريب ان النسبة الناقصة لا تغنى مثل قولنا زيد القائم لانه لا يتشكل منه جملة فيحتاج الى هيئة تامة مثل ان نقول زيد قائم او قام زيد فانه من الضروري ان الدلالة التصورية فى هذا لا تفيد الربط مثلاً لفظه زيد تحكى عن ذات ولفظة القيام عن صفة ما واما ربط هذه الصفة بتلك الذات محتاج الى جعل عليه جمل من ذاته ثم انه قد فصل بعضهم بين كون الجملة اسمية او فعلية فقال بعدم احتياج الهيئة الى جعل آخر سوى جعل المفردات فى الثانية والدليل عليه هو انه اذا قلنا ضرب مثلاً ما كان دالاً على الصدور فى 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 لا يفهم من الاسم الاحتياج الى الذات فلما محالة يجب ان تجعل الهيئة للربط .

والجواب عنه هو انه لا فرق فى ذلك بينهما فان قولنا قائم ايضاً يكون مما يحتاج الى ذات تكون حاملة للقيام فلولا لم يكن محتاجاً الى الهيئة فالفعل لا يحتاج اليه وان احتاج فهو ايضاً كذلك .

قائم زيد است او يقال زيد است قائم فلاشبهة فى 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 لا يفيد مثل تركيب زيد قائم است ويحتاج فهم ذلك الى بناء من الواضع توهم المتوهم ان الجملة تحتاج الى وضع جديد والاستاذ مدله اعترف بان الجملة من هذا الوجه تحتاج الى وضع جديد ويريد ان يقول انها وراء ذلك ايضاً تحتاج الى وضع وهو خفى علينا فان الكلام فى انه اذا وضع الموضوع الشخصى والمحمول والنسبة هل تحتاج الى شىء آخر فى سيرورة الكلام جملة ام لا واما مثل زيد قائم الذى لم يكن لنسبته كاشف لفظى ان كان لها كاشف غير اللفظ فهو جملة والا فلا ولوقلنا بان الدال عليها هو الحركة بقولنا زيد قائم بالضم لازيد قائم بالجزم ولا يخفى انه لا تامة لهذا البحث فقها .

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

واما القول بان للهيئة وضعاً عليحدة و للمادة وضع كذلك و للمجموع ايضاً وضع آخر فهو مما لاوجه له لانه اذا كان للمادة وضع وللهيئة وضع آخر فاي احتياج في القول بان للمجموع ايضاً وضعاً فان ذلك لغو .

ثم ان المحقق الخراساني (قده) زاد في 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 وضعاً 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 وضعاً .

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

ثم ان في كلماتهم ان للمادة وضعاً شخصياً واحداً وللهيئة وضع قانوني 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 سيجيء البحث عن ذلك في المشتقات وفي المقام يكون البحث فيه اطرادياً .

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

تتمة

في ان دلالة اللفظ على المعنى فيما اذا كانت القضية كاذبة على اي نحو هي فان صاحب الفصول (قده) اشكل في المقام بعد فرض ان الالفاظ كواشف المعاني

بان القضايا الكاذبة حيث لا واقع لها فكشف اللفظ عن المعنى غير صحيح فلا بد ان يقال بان دلالتها على المعنى تكون على نحو المجاز ولكن التحقيق خلاف ذلك فان اللفظ موضوع للمعنى من حيث هو هو لا من حيث وجود مطابقه فى الخارج ولا من حيث عدمه و طبيعى المعنى تارة يكون زعمياً و اخرى واقعياً 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 اهذا اللفظ معنى و لو بزعمه و يستعمله فى الواقع الزعمى ففى كلا المقامين يكون اللفظ كاشفاً عن المعنى ولا يكون استعماله مجازاً .

فصل فى علائم الوضع

علائم الوضع الحقيقى ثلاث : التبادر والاطراد وعدم صحة السلب و علائم المجاز خلاف ذلك اى عدم التبادر والاطراد وصحة السلب واللذى ينبغى ان يبحث عنه فى المقام هو تنقيح موضع النزاع فنقول مقدمة له ان دلالة الالفاظ على المعانى اما تكون بملاحظة اصالة الحقيقة تعبدأ كما 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 الاثمة ~~فان~~ اذا صدر عنهم كلام ولو كان المدار على الثانى فيكفى ظهور اللفظ فى المعنى فى زمن الوصول مثل لفظ كره فان الدارج فى زمانها هو الكراهة المصطلحة ولكن فى زمانهم لانكشف انه لا معنى كان مثلاً و طريق كشف الظهور الصادر على فرض كون المدار عليه اصالة عدم النقل واصالة عدم القرينة واصالة الحقيقة عند الشك فى النقل والمجاز .

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

اذا ورد في رواية فبأصالة الحقيقة يكشف المراد وان كان معنى اللفظ واضحاً ولكن يكون الشك من جهة انه هل استعمله اللفظ في معناه الحقيقي بارادته جديدة ام لا بل يكون له ارادة استعمالية فايضاً لابتحت عن التبادر وغيره من العلائم بل المتبع بناء العقلاء على ظاهر حالهم من اقامة القرينة لو كان المراد خلاف الجدل .

واما على فرض عدم العلم بالمفهوم فيكون البحث عن اصالة الحقيقة موجهاً اذا كان المدار على الظهور الصادر واما اذا كان المدار على الظهور الواصل فاللفظ بعد ايراده لا يحتاج الى شيء آخر لان يفهم المعنى منه ولكن لا يخفى أن جريان اصالة الحقيقة فيما جرت فيه على فرض قبول ان مثبتها حجة لا يوجب ان يكون المعنى الواقعي لهذا اللفظ ما ثبت به على انه يمكن احراز الواقع باصل اخر بواسطة القرائن بنحو القهقراء بان نقول كان اللفظ حافياً بالقرائن متصلاً الى زماننا كما يكون حافياً في هذا الزمان ويفهم منها الظهور .

والحاصل لاحتياج الى البحث عن علائم الوضع ولائمة لها فقهيّاً بل لنا ما يمكن الاستغناء عنها ولكن نبحث عنها لتشريح الذهن فنقول اما التبادر فهو ان يكون اول ما يفهم 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 .

ولا يخفى ان هذا الاشكال وما ياتي من الجواب عنه يكون موروثاً من الحكماء مثل الشيخ ابي علي بن سينا ومن يحدو حدوه واخذ المحقق الخراساني (قده) عنهم وكذا شيخنا الاستاذ العراقي (قده) وان كان هولم يطالع كتبهم الا قليلاً وقد اجاب المحقق الخراساني (قده) بان العلم بالتبادر الذي يكون الوضع متوقفاً عليه يكون العلم الاجمالي الذي حصل من لسان الاب والام لاهل ذلك اللسان واما ما يطلبه المستعلم يكون علماً تفصيلاً حصل بعد الوضع هذا اذا كان مستعلماً واما اذا كان المراد التبادر

عند اهل المحاورة فتعدد العلمين واضح من جهة ان اللفظ اذا كان عندهم آنس بالمعنى ونحن نريد العلم به علمنا ما هو غير علمهم بالوضع فلنا فردين من العلم فرد منه يتوقف التبادر عليه وفرد منه لا يتوقف عليه بل يكون في طول الوضع .

الاشكال الثاني ما نقله المحقق الخراساني (قده) وهوان تبادر المعنى من اللفظ يكون علامة الحقيقة اذا كان غير مستند الى قرينة واما اذا استند الى ما يحتمل قرينته فلا يجدى اصاله عدم القرينة لاحراز الحقيقة بالتبادر بمعنى كونه هو السبب لانسباق المعنى الى الذهن وقد اجاب قده عنه بان اصاله عدم القرينة يتمسك بها عند ارادة كشف مراد المتكلم لا كشف ان هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى ولامشاحة في جريان هذا الاصل .

ثم انه ربما يخطر بالبال اصاله عدم القرينة على ما عليه القدماء من جريان هذا الاصل تعبداً لاثبات الحقيقة .

وفيه ان مدرك امثال هذا الاصل يجب ان يكون بناء العقلاء وهو ممنوع فانه لا تعبد عندهم والتحقيق انه يمكن استكشاف الاسناد الى حاق اللفظ باطراد التبادر اعنى عدم اختصاصه بمورد دون مورد بحيث يتبادر في جميع الاحوال والاطوار فيظهر انه من حاق اللفظ واما لو كان ذلك مختصاً بمورد دون مورد فلا يعلم ان التبادر مستند الى حاق اللفظ ام لا .

الثاني من علائم الوضع الاطراد و الحق انه سبب التبادر لانه بالشروع عند اهل المحاورة يفهم ان الموضوع له لهذا اللفظ هذا المعنى ولكن معناه استقلالاً هو انه يكشف عن الغلبة ان معنى هذا اللفظ ذلك المعنى ولولم يكن معناه الحقيقي ما كان لذلك وجه .

الثالث من علائم الوضع عدم صحة السلب وصحة الحمل لا يخفى ان الحمل على اقسام ثلاثة .

الاول : الحمل الاولى الذاتى المستعمل في موارد التحديد كحمل الحيوان الناطق على الانسان ويكون من حمل الاجزاء التفصيلية لشيء عليه .

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

والثالث : حمل الشايح 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 التغيرات في الحمل الشايح محقق اذا التغيرات 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 فالتغيرات يكون باعتبار المطابقة للواقع يعنى باعتبار الاجمال والتفصيل بمعنى انهما واحد ذاتاً الا ان 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 الآخر 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 و باعتبار الطيران فى السماء المطر ثم قال باعتبار المفهوم كما فى المتن الذى اخذت من جزوقه بخصوصه ليكون احفظ فقال بان المطر بواسطة المعنى الارتكازى فى الذهن يحمل على الغيث عند التدبر ولكن الذى يجىء فى الذهن هو خلاف ما ذكره فنقول فى امثال هذا الحمل الذى يكون المراد منه هو العلم بالوضع لا يكون الحامل بصدده انه لاى جهة يقال للمطر الغيث او المطر ولا يكون هذا فى ارتكازه ضرورة عدم دلالة الالفاظ على المعانى بمناسبة ذاتية تكون للعقل اليهاسمىل .
نعم الواضع يلاحظ تارة الغوث وتارة الطيران وبمناسبة ذلك او نحوه 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 في الذهن وبعبارة اخرى ان الشخص اذا كان مريداً كشف معنى الغيث فيلاحظ فطرته فاذا راي المطر بماله من المعنى الارتكازي يحمل على الغيث فيظهر انهما متحدان معنا فيعلم بوضع الغيث تفصيلاً .

اذا عرفت ذلك فان الحمل الاولي الذاتي من آيات الوضع بتقريب ان الحيوان والناطق بماله من المعنى الارتكازي على الانسان يكشف عن وحدة المعنى فيظهر مفهوم الانسان تفصيلاً .

وقد اشكل شيخنا العراقي (قده) بان اتحاد معنى الحيوان والناطق مع الانسان غير معقول ضرورة ان المعنى التفصيلي لا يتحد مع الاجمالي مفهوماً ولكنه مندفع بان اختلافهما يكون بالاجمال والتفصيل و من جهة الذات يكونان واحداً وهذا لا يضر في 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 تفصيلاً ثم لا فرق في دلالة الحمل على اتحاد المفهوم بين ان يتحقق عند نفس المستعلم حسب ارتكازه او عند العرف كما هو واضح .

واما الحمل الشائع الصناعي فان كانت من قبيل حمل الطبيعي على الفرد فيدل على اتحاد المفهوم فيكون آية للموضع مثلاً انه لو اريد كشف معنى الانسان تفصيلاً يلاحظ ارتكازه ويفحص عن فرد من الحيوان مثل زيد ويرى انه يحتمل

— العالم بوضع المطر على هذه الذات وحكايته عنها يكون لها حاك آخر وهو الغيث في اللغة العربية فالاتحاد من جهة وحدة الذات والاختلاف من جهة تمدد اللفظ ولا يحتاج الى ازيد من ذلك لان المطر له اطوار وجودية .

والحاصل الحمل كذلك لا يكون لفهم مناسبات الوضع بل لان يفهم ان هذا اللفظ للذي يكون مركباً من ميم وطاء وراء ويكون غير المركب من غى ث لها معنى واحد وحكايةهما واحدة ولعمري هذا واضح واطالة البيان كانت لتوضيح خصوصيات المقام لئلا تختلط المرام

عليه الانسان فيكشف عن وحدة مفهوم الانسان مع زيد فيظهر مفهوم الانسان تفصيلاً ولا فرق بين الرجوع الى ارتكازه او الى العرف واما ان كان باعتبار حمل احد الكلين على الاخر مثل الضاحك انسان ربما يقال ان الحمل فيه لا يكون آية للوضع لما تقدم ان علاميته اما بالوحدة ذاتا كما فى الحمل الذاتى او بوحدة مفهوم المحمول مع ما فى 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 زيد بما هو وجود زيد وجود انسان .

تتمة

قد مرت الاشارة الى ان الوضع من علائمه ايضا الاطراد والان نبحت عنه تفصيلاً : فنقول : المشهور هو ان الاطراد ايضاً من علائم الوضع مستقلاً ويسكون قسماً للتبادر وعدم صحة السلب ولكن التحقيق عدم كونه علامة بالاستقلال بل من مقدمات حصول التبادر لان المستعلم بواسطة غلبة استعمال لفظ فى معنى ما يحصل له العلم بان هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى الذى يفهم منه بدون القرينة فيكون علامة للوضع بتبادر المعنى من اللفظ بدون القرينة واما الاطراد وهو بمعنى الشيع والغلبة وهو يحتاج الى ذات له الشيع والغلبة فهو اذا كان شاعياً غالباً بحيث لا يحتاج الى القرينة لفهم ذلك المعنى يكون دليلاً على الحقيقة بعد ما تبادر المعنى

(١) لما كان الضحك من خواص الانسان فقط وان الناطق من الحيوان ايضاً هو الانسان فقط فيمكن ان يقال كل ما كان مطابقاً لاحدهما هو المطابق للاخر مثل ان يقال الانسان حيوان ناطق فان كل ما كان مطابقاً للفظ الحيوان والناطق يكون مطابقاً للفظ الانسان فالاشكال بالنسبة اليه غير وارد وكذلك مطابقة الانسان مع زيد فانه ان لوحظت الخصوصيات فى زيد لا يكون من قلق الجهة مطابقاً للانسان وامام قطع النظر عن خصوصياته المعارضة 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 في المعنى او مجازاً يظهر في باب حجية الامارات على بعض المسالك فانه فيها ثلاثة .

الاول ان يكون المناط على الظهور والواصل لكن لامستقلا بل بحيث يكشف منه ان الصادر ايضاً كذلك كما هو الحق والثاني ان يكون المناط على الظهور الصادر فقط سواء كان له ظهور حين الوصول ام لا كما عن الحكماء والثالث ان يكون المدار على الظهور والواصل من غير نظر الى الصادر فعلى الاولين اذا كان اللفظ ظاهراً في المعنى ولم يكن قرينة نستكشف كونه حقيقة باصالة عدم النقل عن معنى الى هذا الزمان بتشابه الازمان واصالة عدم وجود القرينة حين صدور ايضاً والفرق بين مسلكنا ومسلك القدماء هو انهم يتمسكون باصالة عدم القرينة في صورة اجمال الواصل من حيث وجود قرينة محتملة الدالة على المجازية لاصالة الحقيقة تعبداً ونحن لانجريها لان الواصل ما لم يكن كاشفاً عن ان الصادر ما هو لا يكون بناء العقلاء على التمسك بكونه حقيقة في المعنى اذا كان عنده ما يحتمل القرينية اللذي يصير سبباً لاجمال الظهور بدون القرينة واما القائلين بان المناط على الظهور والواصل فقط و منهم المحقق الخراساني (قده) قالوا باصالة الحقيقة تعبداً بمعنى

(١) اللذي ذكره مدظله ثمرة لذلك لاتكون مفيدة ظاهراً لان اصالة عدم النقل في الشرعيات لا يلزم ان يكون بالنسبة الى المعنى الموضوع له بل اذا راينا ظهور لفظ في المعنى وشك في ان اللفظ كان الظاهر من معناه في السابق مع القرينة او بدونها هذا ام لافاصالة عدم النقل تحكم بان الصادر ايضاً كان كذلك ولا نحتاج الى اصالة عدم القرينة لاثبات ان الموضوع له كان بدون القرينة بل نكون بصدد كشف المراد ولو كان اللفظ في السابق مع القرينة .
نعم البحث عن وجود الحقيقة يفيد في صورة احتمال قرينة في اللفظ او المقام الدالة على خلاف ما هو الظاهر منه فحيث كان معلوماً لنا المعنى الحقيقي فنرجع اليه بعد اصاله عدم القرينة بخلاف صورة عدم وجود الحقيقة .

عدم الفرق بين كون اللفظ حقيقة في المعنى او مجازا بعد ظهورها فلا يكون 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 والاشراك و الاستخدام والاضمار والاطلاق والتقييد فقال بعض اهل الادب لاعتبار بملاحظة الترجيح بين المحتملات ما لم يصل الى حد ظهور اللفظ في معنى ما وقال بعضهم بملاحظة الترجيح وراى الاخوند (قده) ايضاً هو الاول ولذا لم يبحث عن تعارض الاحوال مفصلاً ولكن الحق عدم كون الاحوال كذلك بل لبعض احوال المرجح على بعض ويكون له ثمرات في الفقه فنقول مستعينا بالله تعالى انه قد مر ان المسالك في باب حجبية الامارات ثلاثة : الظهور الواصل او الصادر او كليهما بحيث يكون الواصل كاشفاً عن كون الصادر كذلك فعليها اذا دار الامر بين الحقيقة وغيرها من المجاز والاشراك وغيرها فاما ان يكون في الكلام ما يحتمل قرينته على خلاف الحقيقة او لا يكون فعلى الثاني لاشكال في ان الترجيح مع الحقيقة على جميع المسالك فان المدار على الظهور والاصل العقلائي عليه ايضاً وهو هنا موجود واما على فرض وجود ما يحتمل القرينية فعلى التحقيق من ان اللفظ ما لم يكن له ظهور عندنا لا واقع لظهوره الصادر فيصير مجملاً واما على مسلك شيخنا الاستاذ العراقي (قده) من جريان اصل التعبدى فهنا ايضاً يجرى اصالة عدم القرينة ويحكم بكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي وهكذا اذا دار الامر بين كونه منقولاً عن معناه الحقيقي الى حقيقى ثانوى او بقاءه 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 ما يحتمل القرينية جارية مطلقاً واما مع وجوده فلا تجرى على مسلك التحقيق فيصير مجملاً و تجرى على مسلك القائل بجرى ان
الاصل التعبدى .

ولكن الحق عدم معنى محصل لاصل التعبدى و ان كان شيخنا الاستاذ يتمسك به .

اما اذا ادار الامر بين المعنى الحقيقى الثانوى لكونه منقولاً او المعنى المجازى فايضاً مع عدم احتمال القرينة تجرى اصاله عدم كونه مجازاً ومع احتمالته يصير مجعلاً على التحقيق وغير مجعلاً على فرض جريان الاصل التعبدى وهكذا الكلام اذا ادار الامر بين كون المراد هو المطلق او المقيد فبجريان مقدمات الحكمة لاثبات الظهور او التعبدى ثبت الاطلاق وهكذا القول اذا ادار الامر بين الاضمار وعدمه فان اصاله عدم الاضمار جارية الاعلى فرض وجود قرينة عليه مثل اكثر الايات الواردة فى احوال بنى اسرائيل واما اذا ادار الامر بين الاضمار وسائر الاحتمالات غير الحقيقة فعلى التحقيق يكون مجعلاً والقائل بجريان الاصل التعبدى ايضاً يقول فى المقام بعدم حجيته لتعارضه مع الاصل التعبدى فى الآخر .

و لا يخفى عدم الاعتبار بالتعارض هنا لعدم اثبات التعبد بالظهور لعدم كونه اصلاً عقلياً وعدم بنائهم عليه ذلك .

ولكن التحقيق ان الدوران بين الاضمار وغيره ايضاً لا يوجب الاجمال مطلقاً بل ربما يكون الظهور حسب القرائن مع بعض الاطراف فتدبر .

هذا كله اذا كان تاريخ الاستعمال و تاريخ الوضع او النقل وغيره معلوماً و اما اذا كان التاريخ مجهولاً فاما ان يكون كلاهما مجهولاً 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 الآخر او تاخره وتارة لا يعلمهما سواء كان حالته السابقة معلومة او مجهولة ففى كل مورد جرى الاستصحاب فى ذلك المقام يجرى هنا ايضاً وفى صورة كون المجهول كلاهما فاما لا يجرى الاصل او يجرى ويتعارض ويتساقط فيرجع الى اصل اخر فى المقام قالوا

إذا كان تاريخ الوضع معلوماً دون تاريخ الاستعمال وشك في النقل إلى حين الاستعمال كما إذا ورد كلام عن الصادقين صلوات الله عليهما لا ندرى أنه كان قبل النقل أو بعده فاستصحاب عدم النقل عن الوضع الأول يثبت أن اللفظ الصادر عن الإمام عليه السلام كان على طبق الوضع الأول ويحمل على ذلك المعنى :

و فيه إن أصالة عدم النقل والوضع الجديد إن صارت موجبة للظهور في الوضع الأول لا إشكال فيه وأما إذا لم تكن موجبة له فلا فائدة فيه .

نعم إن قال أحد بان هذا الأصل تعبدى أو أنه إن لم يجر في سائر المقامات كإصالة الحقيقة التي تكون عند القدماء ولكن في المقام يجرى فلا إشكال في فائدة الأصل إلا أنه ممنوع في جميع الموارد فإنه لا يكون في العقلاء بناء على ذلك أصلاً .
وأما إذا علمنا تاريخ النقل دون الوضع واستعمل اللفظ فإصالة عدم الاستعمال إلى حين النقل تثبت استعماله في المنقول إليه .

وفيه إن هذا أيضاً إن صار موجباً للظهور فمسلم إلا أنه لا يوجبه والأصل التعبدى ممنوع .

وأما في مجهولي التاريخ فالأصل أن يجرى إن يتساقطان وعن المحقق الخراساني (قدس) عدم الجريان والتوقف لأن أصالة عدم الوضع أو الاستعمال تثبت عدم نفسه وأما العدم المضاف إلى غيره فلا .

الأمر التاسع من الكفاية في الحقيقة الشرعية

ينبغي قبل ورود في المطلب ، البحث عن أمور : الأول : أنه لا شبهة ولا ريب في ثبوت الوضع التعييني بواسطة الاستعمال كما استعمل لفظ زيد ويريد به المعنى الخارجي وإن هذه الذات يكون هذا الاسم موضوعاً لها .

وقد أشكل عليه أولاً بان اللازم من ذلك الجمع بين اللحاظ الالهي والاستقلالي لأنه بإرادة المعنى يرى اللفظ فانياً و بلحاظ ذاته يكون مستقلاً .

والجواب عنه اولابان المراد بذلك هو جعل العلاقة بين طبعي 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 قياس 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 مجازاً ضرورة عدم كون الاستعمال مسبقاً بالوضع ليصير حقيقة ولا مقررنا بقرينة المجاز ليصير مجازاً فمندفع بأننا لانلتزم 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 ايضاً 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 وضع 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.

الآخر والبيع وان كان امرأ دارجاً بين الناس ولكن يمكن ان يكون البيع في لسان الشارع مع ضميعة القيود غير ما في الناس فيمكن تصور وضع عليحدة في نظره فالبحث عام واما الثمرة فيتصور فيه ايضا كما لا يخفى .

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

وقد اشكل عليه شيخنا النائيني (قده) بان ما صدر عن الشرع اذا كان معلوم الماهية لامشاحة في الاسم على ان كلما صدر عن الشرع يكون محفوظاً بقرينة يفهم المعنى فلا نكون بصد ان ما صدر حقيقة او مجاز .

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

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

قد اشكل عليها شيخنا العراقي (قده) بانه على فرض وجود الحقيقة الشرعية واللغوية مما لا يمكن حمله على المعنى الحقيقي بل يكون مثل المشترك الذى يحتاج في تعيين المراد منه الى قرينة وبدونها يصير مجملاً فلا فرق بين وجود الحقيقة وعدمها في الاجمال .

وفيه بعد كون الصادر كلاماً عن الشرع ويكون في مقام بيان مراداته لوجه للاجمال لان الظاهر على الفرض هو ان كل ما يقول الشارع يكون بصد بيان مراده الشرعى بحيث لو اراد غيره احتاج الى ضم قرينة فلو اراد اللغوى يجب ان يضم قرينة فاذا كان خالياً عنها يحمل على الحقيقة الشرعية .

اذا عرفت هذه الامور فنقول لا يخفى عليكم في هذا المقام ان المراد هو كشف ارادة الواضع او المتكلم باللفظ ولا يكون لكشف خصوص الوضع لذلك خصوصية والكلام هنا تارة يكون بالنسبة الى الحقايق المخترعة ولا شبهة في وجود الحقيقة الشرعية بمعنى ارادة الشارع وضع اللفظ لذلك المعنى بواسطة الاستعمال كما هو ديدن العقلاء في ما يبتغونه من الوسائل اليومية وتارة يكون الكلام في غيرها مثل الصلوة التي مثلاً كانت في الاديان السابقة وازاد الشارع اليها قيوداً وشروطاً ويستعمل ذلك اللفظ فيها ففي هذا المقام يكون الاحتمالات ثلاثة .

الاول ان يكون مراده بالاستعمال هو الاستعمال في المعنى اللغوي الذي كان عليه الشريعة السابقة والاضافات والخصوصيات تكون بدال آخر والثاني ان يكون استعماله بطريق المجاز والثالث ان يكون مراده بالاستعمال هو النقل عن المعنى الاصلى الى المعنى الشرعي او يكون استعماله من باب تعيين اللفظ للمعنى اللذي معناه وضع هذ اللفظ مستقلاً في المعنى والحق هو الشق الثاني من الاحتمال الثالث فان ديدن العقلاء على وضع اللفظ على المعنى بنحو التعيين لا النقل عن معنى الى معنى آخر مسع العناية الى الوضع الاول واما ساير الاحتمالات فلا يكون داب العقلاء عليها والثمرة الاولى تترتب على فرض النقل ايضاً ولكن الثمرة الثانية لا تترتب لانها تتوقف على ثبوت الوضع لان الاشتراك يكون من باب التوسعة في اللفظ التي دلت على معان متعددة بخلاف النقل فانه يكون لفظ واحد على معنى واحد ويترتب على ما نقول هو انه اذا صدر رواية عن الصادقين عليهم السلام واستعمل فيها لفظ وشككنا في ان المراد معناه اللغوي ام لاسواء كان من المستحدث ام لا يحمل على المعنى الشرعي وقد فصل المحقق الخراساني (قده) بين المستحدث وغيره بقبوله الحقيقة الشرعية في المستحدث دون غيره ودليله عليه التبادر في الاول ولكن لا يكون تاماً لاثبات الحقيقة الشرعية لانه من الممكن ان يكون استعماله اولاً في المعنى الشرعي

بواسطة القرينة ثم صار (١) منقولاً فيجب ان يضم اليه ديدين العقلاء من انهم اذا اختر عواشيئاً يسمونه باسم جديد .

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

ثم ان الكلام الى هنا كان في اثبات الوضع التعيني في الشرع واما الوضع التعيني بالنسبة الى اواخر عمر النبي ﷺ و سيما زمن الصادقين عليهم السلام لاشبهه فيه فان الالفاظ لو استعمل في صدر البعثة مع القرينة فانه بعد انس المسلمين بها المعنى

(١) هو (قد ه) ايضاً ما اكتفى بالتبادر فقط بل ضم اليه عدم وجود العلاقة بين المعنى اللغوي والشرعي بين الصلوة في شرعنا والصلوة في شرعهم فانهما كانت في شرعهم ادعية فقط وفي شرعنا يكون لها فرق تام فليلاحظ عبارته في الكفاية والنرض هنا عدم اكتفائه بالتبادر فقط وان كان ماضم اليه فيه ما لا يخفى في خصوص مثاله وامثاله من كفاية العلاقة بكونها دعاء وصلواتنا ايضادعاء مع ركوع وسجود مثلاً .

(٢) وفي تقريرات النائيني (قد ه) عن الخوئي (مدظله) هو انجيل برنابا

(٣) في قضاء الفترة بذلك نظر لانه يكفي للتشبيه اشتماله على جزء من اعمالنا في الحج مثلاً لو كان لهم طواف ولو لم يكن بخمسة اسبوع وفي ساير الاعمال يكفي للعلاقة خصوصاً مع ضميمة ان المراد من جميع الشرايع الخضوع لله تعالى والفرق بالكمال والنقص بحسب مصادحة كل زمان فان حبل الدين متصل من الادم الى الخاتم .

لا تيان 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 ما تى بعنوان جديد بدل امضى ما فيهم بتلك الاسماء و لكن قد تصرف فى منع البعض مثل البيع الربوى وامثاله .

في الصحيح والأعم

الامر العا شرمما فى الكفاية انه وقع الخلاف فى ان الفاظ العبادات هل كانت لخصوص الصحيحة منها او الأعم وتوضيح المقام يلزم البحث عن امور .

الاول فى انه هل ياتى النزاع فى خصوص صورة القول بوجود الحقيقة الشرعية او يكون شاملاحتى على فرض العدم فان المحقق الخراسانى (قده) والنائينى (قده) على ان الاثبات لذلك مشكل و اما اصل تصوير النزاع فى مقام الثبوت فيعم الجميع فاننا نحتاج فى مقام الاثبات الى ان نحرزان ديدن العقلاء على استعمال المجازات فى الأعم مما اجتمع فيه الاجزاء والشرائط لا وبعبارة اخرى المريد لاستعمال اللفظ فى المعنى المجازى لا بد ان يأتى بقرينة فلا نعلم انه ياتى بجميع ما هو الدخيل من القرائن من الاجزاء ام لامثلا لو كان الصلوة معناها فى ساير الشرايع ما يتركب من خمسة اجزاء فهل عند اداتها فى شرعنا وهى مضاف اليها خمسة اخرى يستعمل اللفظ مجازاً فى خصوص ما هو جامع لجميع الخمسة او يستعمله مجازاً ولو با تيان بعض القرائن الذى لا يوجب تمامية العمل و نحتاج الى اثبات ديدن الشرع فمن لا يقبل ديدنه بالنسبة الى غير الصحيح فيقول انه استعمال اللفظ فى خصوص المعنى الصحيح فعلى فرض القول بان ثمره وضع اللفظ لخصوص الصحيح عدم اخذ الاطلاق عند الشك فى شرط او جزء و جريان اصالة البرائة عما شك فى شرطيهه يكون فى المقام ايضاً ثم هنا كلام عن الباقلانى (قده) بان الالفاظ التى كانت فى الشرايع السابقة تستعمل

في معناها الحقيقي ولاضافة القيود والشرائط في شرعنا يؤتى بما هو دال عليه فيكون الدال على الاصل لفظ والدال على الاجزاء لفظ آخر وفي المقام قد انكروا عليه شمول بحث الصحيح والاعم على هذا المسلك حتى اخذوا ورود النزاع على مسلكه شبهه 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 لا فعلى الاول يكون تحت بحث الصحيح وعلى الثاني تحت بحث الاعم فالتحقيق عدم الفرق بين المسالك من حيث ترتيب الثمرة فعلى الصحيح لا يمكن الاخذ بالاطلاق عند الشك في شرطية شئ او جزئيته وعلى الاعمى يمكن الاخذ بالاطلاق بصرف صدق الاسم ولا توهم في المقام ان الاطلاق مقامى بل لفظى لما سيجيء آنفاً الامر الثانى قالوا ان الصحة معناها التمامية كما ان النقص يوجب الفساد وصحة كل شئ عندهم بحسبه فانها مع الفساد معنى اضافى فصحة صلوة العرقى 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 الماتى به للما موربه .

وفيه اولا انا نحتاج في ذلك الى ميزان ليكون عليه مدار الصحة والفساد وهو ان يكون لنا طبيعى يكون اللفظ موضوعاً له فانه من الضرورى ان غير الصحيح من الصلوة لا يكون مثل ساير الاشياء فان غيرية الصلوة الفاسدة للصحيحة غير غيرية السفر جل لها فيكون 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 او ما هو المطابق للامر او ما يترتب عليه الاثر لا يخفى ما فيه فان الاسقاط للقضاء والمطابقة للامر يكون بعد رتبة الامر والكلام هنا في اصل توجه الامر وبعبارة اخرى : هذه

العناوين انتزاعية لا بد لها من منشأ انتزاع يكون هو مصداق الصحة و التمامية فما هو الميزان في الصحيح والفاقد يكون تمامية الاجزاء والشرايط فما يكون تام الاجزاء والشرايط يكون متعلق الامر او مسقطاً، للقضاء والاعادة او يترتب عليه الاثر المقصود وهو الموضوع له للصحة وفيما نحن فيه يكون هو المأمور به .

ثم ان البحث في الاجزاء والشرايط من حيث شمول البحث عن الصحيح والاعم لها من وجوه : الاول الاجزاء للعمل مثل القيام والركوع والسجود وغيره مما هو داخل في ماهية مامثل الصلوة . الثاني الشرايط الشرعية من غير ناحية المضادة مثل الوضوء والستر مثلاً للصلوة . الثالث الشرايط من ناحية المضادة مثل ان ازالة النجاسة عن المسجد شرط لصحة الصلوة فانها ضدها وهي شرط لها بعد عدم امكان الجمع بينهما في آن واحد . الرابع الشرايط التي لا يمكن اخذها في الخطاب مثل قصد القرية فانه على مسلك القوم يجب ان يكون بامر آخر غير الامر بالصلوة وعلى التحقيق يمكن اخذ الاطلاق من الخطاب بالنسبة اليه ايضاً .

اذ عرفت ذلك فنقول : لاشبهة في جريان النزاع في ذلك من جهة التسمية فانه لا ندرى ان الشارع سمي ما هو الجامع لجميع الاجزاء صلوة حتى تكون موضوعة للصحيح او ما هو الناقص ايضاً صلوة حتى تكون موضوعة للاعم .

واما الشروط الشرعية فقليل بانها لا يكاد يمكن ان تكون دخيلة في التسمية ضرورة ان شرط الشيء يكون بعد رتبة تحقق ذاك الشيء فيكون الوضوء شرطاً للصلوة فساداً لم يتحقق المسمى بالصلوة فأى شيء هو المشروط حتى تكون الطهارة شرطه فان التقييد بالشرط دخيل في صحة الصلوة فلا يجيء البحث عن الصحيح بالنسبة الى ذلك لعدم وجه لقولنا ان الصلوة هل وضعت مثلاً لما هو مجمع الاجزاء والشرايط والاعم وفيه ان تاخر الشرط عن المشروط عقلاً مطلب وكون الشرط مع المشروط في التسمية بحيث يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً مطلب آخر فللواضع ان يضع اللفظ بازاء الاجزاء المتقدمة بكونها مع الطهارة وهذا لا اشكال فيه فما عن العلمين الاستاذين العراقي والنائيني (قدهما) من ان الاجزاء دخيل في الاقتضاء دون الشرايط

فانها لا تكون في رتبة المقتضى وان كان في نفسه صحيحاً ولكن لا يربط له بصحة التسمية وعدمها فان للواضع ان يجعل الموضوع له لللفظ كلاهما فكونها في الواقع خارجاً عن المسمى مطلب ودخولها في محل النزاع من حيث ترتب الاثر على الصحيح والاعم مطلب آخر واما الشرائط التي تكون من مزاحمة الصلوة مع غيرها مثل الازالة فياذا يقول العلمان الاستاذان بعدم تصوير النزاع فيها لان الصلوة لا تكون صلوة لو كان للازالة دخل فيها حتى تزاحمها فابن 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 وامام عدم المصلحة فلا تزاحم بل الصلوة لا تكون 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 لا ياتي فيها نزاع الصحيح والاعم في اخذ الاطلاق على اعم في صورة الشك في شرط اوجزه بل يوجب الاجمال لان مسمى الصلوة ولو اخذ مقتراً بذلك الشرط ويمكن دخوله بهذا النحو تحت النزاع ولكن من اتفاقهم صدق الصلوة عاينها بدون هذا الشرط ايضاً يكشف عن عدم دخل هذا القيد في مسمائها .

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 الصحيحى واما على الاعمى فهي صلوة واقعاً .

القسم الثالث من الشروط ما يكون متأخراً عن الامر بها مثل قصد الامر او القربة عند اتيان الصلوة وامثالها اللذي به يتحقق عباديتها فانه قبل الامر بها لا يكاد يمكن ان يكون ذلك من الشروط التي اخذت في المأمور به كما عن العلمين الاستاذين

العراقي والنائيني فلا يجيء البحث عن الصحيح والاعم فيها .

والجواب هو ان قصد القرية اذالم يكن دخيلاً في الصحة فاين الصلوة الصحيحة فان لازم ذلك هو وضع الصلوة للاعم ولا فرق بين سعة دائرة الاعم اوضيقها وعدم امكان اخذ القيد في الامر محال من باب عدم امكان الاظهار وضيق الخناق فحيث لا تقيد لا يمكن اخذ الاطلاق ايضاً فانه يكون في صورة امكان التقييد فمن صلى الصلوة بدونها ما صلى صلوة صحيحة حقيقة ولا تصدق على ما اتى به منها الصلوة الانحوا العناية والمجاز .

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

اما الثاني فقيل ان الجامع في الصلوة متصور فان جميع الصلوات من صلوة الغرقى و صلوة جعفر الطويل و القصير كلها تكون تحت جامع وهو اما الغاية مثل كونها ناهية . عن الفحشاء والمنكر وهي معراج المؤمن او قربان كل تقي وامام من جهة الآثار وهو كونها مسقطه للقضاء او الاعداء و مفرغة الذمة فان صارت ناهية عن الفحشاء فهو المطلوب من الجميع وان لم تصرف تكون مسقطه و مفرغة للذمة اذا كان اجزائها الشرعية كاملاً هذا عن المحقق الخراساني (قده) .

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

واما الاسقاط وعدم الاعداء فهو ايضاً يكون بين مراتب متكثرة فانه لا ربط بين مسقطية صلوة الغرقى ومسقطية صلوة الحاضر و صلوة جعفر و ساير الصلوات الطويل مثل صلوة الشيخ الانصاري اللذي يقرء في 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 كثير امنها لاتكون ناهية عن الفحشاء ضرورة ان يرى الناس يصلون ولا يكونون في صدد ترك الغيبة مثلاً وامثال ذلك فكيف يمكن ما لا يترتب على العمل الا قليلاً يصير جامعاً لجميع الصلوات و القانون المرسوم بين الحكماء الشامخين حاكم بان الواحد لا يصدر الا عن الواحد وفي المقام عنوان النهى عن الفحشاء واحد يجب ان يكون ما يصدر منه واحداً لان يكون بعض افراده غير مترتب عليه هذا الاثر وبعض افراده مترتب عليه والفرص ان الصلوة علقه ولا تكون معدة على ان ترتب الاثر على العمل لا يكون من نفس العمل بل هو عناية الله تعالى فانه يترتب الاثار بفضله ومنه ولا تاثير لفعل العبد فيه الاعلى فرض الاعداد ويكون الجامع عرفياً لا واقعياً .

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

(١) اقول اني اسمع هذا الكلام من اساتيدي اى ان بعض افراد الصلوة غير ناهية عن الفحشاء ولا تكون معراجاً وقد سمعته عن سيدنا الاستاذ (مدظله) في سالف الزمان في الدرس لكن لا ادري انه عقيدته عليه ام لا ولكن في ذهنى شىء وكتبتة في ذيل جزوات سيدى الاستاذ وهو ان المراد بكونها معراجاً او ناهية عن الفحشاء اذ كان هو ان من صلى يجب ان لا يجيء بمنكر اصلاً فيكون الموتر صلوة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين ولا سهم لبقية الناس فيه وهذا كلام لا يمكن المساعدة عليه فان الطاهر من الدليل ان المؤمن صلوته معراج وناهية عن الفحشاء وعلى التحقيق يكون العروج الى المعنويات والانتهاه عن المنكر بالنسبة الى الاشخاص متفاوتاً فصولاً على عليه الصلوة والسلام يوصله الى اعلى الدرجات وصلوة العالم المتقى مثلاً يوجب تركه الغيبة وصلوة من دونه يوجب عدم التصرف في مال الغير لانه يرى ان من شروط صحتها عدم كون اللباس غصبياً وهكذا وبالوجدان نفرق بين من صلى ومن لا يصلى اصلاً ويكون تاركها فان من آمن وصلى يكون عروجه بصلوته وانهائه عن المنكر والفحشاء بقدر ايمانه فان الذى يسجد في مقابل عظمة الله يمرج بهذا القدر بخلاف من لا يكون كذلك .

وأما مسألة قدرة الله تعالى فهو امر آخر فان وجود الشخص ايضاً منه ولا مانع من ذلك اثباتاً فانه يمكن ان يامر باتيان الناهي عن الفحشاء اللذي هو المعلوم والصلوة وهي العلة فالعبادة علة تامة للامر ولا تكون معدة فقط.

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

وأما الاشكال بتاخر الاسقاط عن الامر بمراتب لا يضر فان اللذي يكون جامعاً هو طبيعي كون الصلوة مسقطاً وما يكون مسقطاً فعلاً هو الصلوة الموجودة وهو لا يضر بكون طبيعي الاسقاط او المفترغية جامعاً بين الافراد والجامع العرفي لا يلزم بين افراد الصلوة .

والعجب عن شيخنا الاستاذ (قده) فأ انه تصور الجامع في التخخير العقلي بين التكليفين او التكليف ولم يتصوره هنا .

ثم ان الجامع على قسمين عنواني وهو ان يكون بين افراد الصلوة اشترك من جهة الاسم وامان حيث الواقع فكل واحد منها شيء وكذلك 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 الامر الواقعي .

وذاتي اي وجامع ذاتي وهو ان يكون صدقها على جميع افراد الصلوات وكذلك اجزائها كصدق الانسان على جميع افراده واشخاصه متواطياً وقد اشكل على ذلك بان الصلوة الواحدة مربة من مقولات متعددة من الوضع والكيف وهي اجناس عالية ليس فوقها جنس

فلا يمكن ان يكون لنا جامع بين هذه الاجناس فابن الذاتى فلو كان الجامع بين الصلوة الواحدة غير ممكن فبين المختلفات التى بعضها صلوة الفرقى وبعضها صلوة جعفر لا يمكن بالاولوية لان بعض تلك الصلوات يكون عن مقولة واحدة وبعضها من مقولات فان كان الجامع ذاتياً فلا يمكن انطباقه على الكثير بما هو كثير مختلف لان البسيط غير قابل التطبيق على الكثير وان كان الجامع عنوانياً فكيف يولد من الجميع عنوان واحد بل يكون كل واحد ناهياً عن الفحشاء بنحو من الانحاء .

لا يقال ان الظاهر من الروايات وحدة الجميع لصدق الصلوة عليها لانا نقول لا يكون هذا الا ظهوراً ويناسب الوحدة العنوانية ايضاً ولا يحتاج الى اثبات الوحدة الذاتية فمرتبة منها تكون ناهية عن الكذب والاخرى عن الغيبة واخرى عن التصرف فى اموال الناس فعليه اذا ما ذكره المحقق الخراسانى قدس يكون ممنوعاً .

ولكن يمكن ان يقال فى المقام ان الصلوة وضعت لمعنى جوهرى فيها او المقولة من المقولات العرضية وكانت تلك المقولة هى الاصل وسائر الاعراض يكون من الشخصات الفردية غير داخلية فى حقيقتها بنحو ان يكون التقيد جزءاً والقيد خارجي كما ان الانسان يصدق على زيد مع مقارنته بشخصات عارضية خارجة عن حقيقته .

وقد اشكل ايضاً على مسلك المحقق الخراسانى (قده) من انه يكون لنا جامع ذاتى مثل الناهى عن الفحشاء وبان ماورد من الروايات الذى يكون به اثبات ذلك يكون بالسنة مختلفة ففى بعضها انها قربان كل تقى وانها معراج المؤمن ولا يخفى ان كلامنا 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 العناوين فلا محذور .

وقد اشكل على مذهبه ايضاً بان الجامع الذى يكون ذاتياً وقد فرضموه

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

وفيه ان ذلك يكون في البسيط الذي لا يكون متخذاً من حاق الاجزاء واما في ما يكون متخذاً من حاق الاجزاء مثل الانسانية التي تكون متخذة من حاق الافراد الخارجية مع القاء الخصوصيات فلا اشكال فيه واذا كان الشك فيه يكون الشك في السعة والضيق .

واما اشكال المحقق الخراساني (قده) في الكفاية على نفسه بان الجامع اما ان يكون امراً مركباً وهو لا يكاد يمكن اذ كل ما فرض جامعاً كذلك يمكن ان يكون صحيحاً وفساداً واما ان يكون بسيطاً وهو لا يخلو اما ان يكون عنوان المطلوب او ملزوماً مساوياًه والاول غير معقول لبداهة استحالة اخذ ما لا يتاتي من قبل الطلب في متعلقه مع لزوم الترادفين لفضة الصلوة والمطلوب وعدم جريان البرائة مع الشك في اجزاء العبادات وشرايطها لعدم الاجمال حينئذ في المأمور به فيها وانما الاجمال في ما يتحقق به وفي مثله لامجال لها كما حقق في محله مع ان المشهور القائلين بالصحيح قائلون بها في الشك فيها وهذا يشكل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب ايضاً.

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

والحاصل انا نبحت عن جامعين فى المقام جامع عقلى وجامع عرفى ولا تتعرض لساير الاقسام اللذى قيل فى المقام كما عن بعض الاعيان (قده) وغيره اما العقلى فهو ما مر 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 او انها قربان كل تفى او انها معراج المومن و وحدة جميع الصلوات ولا بد ان يكون هذا الاثر اثرا لما هو الاساس و يوجد فى جميع الصلوات من المقصورة والتامة غير صلوة العزقى فانها ليست بصلوة اصلا كما سيحىء و يمكن ان يستدل بروايات وردت فى ابواب الخلل فى الصلوة ففى بعضها ان الصلوة ثلثها ركوع و ثلثها سجود و ثلثها الطهارة و روايات اخرى دالة على ان لكل من ذلك ابدال فى صورة اعتذار بعض الكيفيات و قد 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 وتحايلها التسليم و الحاصل يمكن ان يستفاد ان الاصل فيها هو الاركان من النية وغيرها وغير الاركان من الاضافات التى لا يكون لها الدخلى فى اصلها كما ان حالات المصلى من كبر السن وغيره غير داخل فى كونه انسانا فان الانسانية لا تتوقف على وجود اللحية وعدمها ولكن يكون بنحو اللابشرط بالنسبة اليها كذلك اصل الصلوة يكون اللابشرط بالنسبة الى القنوت مثلا ولكن المحقق الخراسانى قده يختار اصلية بعض المقولات مثل الركوع و السجود اللذى من مقولة الوضع ولا يخفى انه لا يلزم لنا احراز ان الاصل فى الصلوة اى المقولات والا فلا يبقى لنا الشك حتى تتمسك بالاطلاق وعدم دخل جزء فيها .

الثانى : الجامع العرفى وهو ان الجماعة التى تكون فى مكان واحد تصلون بعضهم

حاضر و بعضهم مسافر و بعضهم معذور من الركوع بالحد الاول وهو وصول اليدين الى الركبتين الى ان يصل الى حد الاشارة يطلق عليهم انهم تصلون وتاتون بالصلوة فالكل صلوة ولا ترون دخلا للاعمال الزائدة التى 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 (قدہ) 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 التى 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 ثمرة تان (١) احدهما الاخذ بالاطلاق فى مقام الشك والثانى البرائة اذا كان الشك فى دخل جزء او شرط اما الاول فهو مثل ساير الموارد فاذا قيل اعتق رقبة وشك فى كونها مومنة او كافرة نقول كان المولى فى مقام البيان ولا يكون فى الكلام ما يحتمل قرينته ولم يات بما هو دال على دخل شى آخر غير ما يصدق عليه الرقبة فلامحالة لا يكون الايمان شرط لها وهذا يكون بعد صدق عنوان كونها رقبة وامامع عدم الصدق فالعام والمطلق لا يمكنهما ايجاد موضوعهما فان اكرام العالم يكون فرع وجوده فان شك فى كونه عالماً لا يمكن الاخذ به واذا شك فى كون العدالة دخيلة ام لا بعد صدق العنوان فتاخذ بالاطلاق او العموم فى المقام نقول اذا كان لنا الشك فى دخل قيد فى مسمى الصلوة لاتاخذ باطلاق لفظ الصلوة على ماشك فيه ولا نطرد القيد بواسطة على الصحيحى لانه ليس لنا صلوة حتى يوخذ باطلاقها واماعلى الاعمى فاذا شك فى دخل قيد اكن لافى المسمى لان الفرض ان الصحيح صلوة والفاسد ايضا كذلك بل

(١) الاخذ بالاطلاق احدى مقدماته عدم بيان المولى القيد مع كونه حكيمافى صد

البيان فما هو مناط الاحتجاج به قبح الخطاب بلا بيان وهو البرائة العقلية فيكون مرجع

الثمرتين الى شى عواحد وهو البرائة .

في المأمور به فناخذ بالاطلاق و نقول كان المولى في مقام البيان اى بيان تمام المراد ولم يات بالقرينة على شىء يكون له دخل في مراده فلا يكون دخيلاً بعد صدق عنوان الصلوة بخلاف ما اذا لم تصدق الصلوة على ماشك فيه اصلاً .

لا يقال : ان الابهام و الشك اذا كان في جزء من الاجزاء لافرق بين كون الصلوة موضوعة للصحيح او موضوعة للاعم فانه سواء وضعت الصلوة على خصوص الصحيح او الاعم يكون الشك في دخل شىء في التسمية او في المأمور به لا نناقول الابهام وان كان فيها و لكن في الاعمى غير مضر وفي الصحيحى مضر فان الابهام على الصحيحى يكون في اصل صدق الصلوة وعلى الاعمى لا يكون بهذه الدرجة فانه لاشبهة في صدقها وانما الابهام من جهة اخرى وهو قابل الدفع بالاطلاق بخلافه على الصحيحى .

ثم قد اشكل على هذه الثمرة باشكالات. منها ان هذه لا يكون لها وقوع في الخارج وان كان من حيث التصور غير بعيد لانه ليس لنا في دين الاسلام مورداً يكون الاخذ باطلاق التكاليف لاثبات جزء او عدمه ضرورة ان كل المطلقات مثل اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة يكون في صدد اصل التشريع ولا يكون في 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 في بيان اجزاء الصلوة فلو كان لنا اطلاق تصح هذه الثمرة ولكن لا يكون لنا اصلاً .

والجواب عن هذا الاشكال انه دعوى بلا دليل والوجدان يثبت خلافه فان الاطلاقات التى في مقام البيان في باب الجماعة كثيرة والفقهاء ياخذون بها عند الشك في جزء وغيره وعلى فرض التسليم يكون الاطلاق مقامياً على ما فرضموه . فان قلت ان المقامى يزاحم اللفظى مطلقاً ناخذك بالمنع ولكن لاتقول بذلك فنقول ان الاطلاق اللفظى يكون في القيود الغير المغفولة حاكماً على الاطلاق المقامى واما في القيود المغفولة فيتمسك به دونه .

الاشكال الثاني هو ما ذكره الشيخ قده (في تقريراته) والعجب من شيخنا الاستاذ قد تلقاه بالقبول ولم يجد محيصاً عن رده وهو ان الخطابات من الشرع لا تكون على غير الصحيح من العبادات بل يكون له مطلوباً (١) ولا محالة يكون طالباً له ويجب لنا ان نسلم اليه ما هو مطلوبه ولا يكون الخطاب على الاسم حتى يفرق بين مسلك الصحيح والاعم.

وفيه ان هذا الاشكال واه جداً بيانه انا لو كنا في صدد كشف مراد المولى من غير طريق الالفاظ يكون هذا صحيحاً ولكن ليس لنا الى مراداته سبيل الا ما جعله طريقاً اليها وهو العبائر الدارجة بين اهل كل لغة فاذا راينا ان موضوعاً من الموضوعات يصدق عليه الصلوة ويكون مطلوب المولى هو الصلوة وشك في شيء انه جزء لها ام لا يكون لنا ان نقول هذه صلوة قطعاً على الاعمى والجزء مشكوك فيه فهو مرفوع وان كان المولى لا يكون هذا كافياله في الواقع واللّب وهذا شان كل عام اذا خصص فان المولى يرجع تخصيصاته الى التخصص في الواقع ولكن ما دام لم يات بالمخصص نعمل على طبق العام ولا يكون له محيص عن قبوله لعدم بيان شيء آخر فكيف يمكن ان يقال بان المولى طالب للصلوة الصحيحة الواقعية في 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 العرفي يجب احرازه من العرف اما الشرعي فيجب ان يكون مبيناً من عند الشارع قبل الحكم فاذا بين للصلوة خمسة اجزاء وشك في دخالة سادس نقول بان الصلوة عنده هي تلك الاجزاء لا غير لانه كان في مقام البيان ولم يات بجزء آخر واما ما يقول الاستاذ (مدظله) بعد ما سئلته عنه بان هذا هو الاطلاق المقامى ونحن في صدد الاطلاق اللفظي ففيه بحث من جهة اخذ الاطلاق وان احدى مقدماته عدم البيان فيرجع الى البرائة وسيجيء توضيحه .

ثم ليعلم ان المخصص اللبي على قسمين متصل ومنفصل والاول هو اللذي لا يحتاج الى التأمل مثل شرطية القدرة في كل تكليف فانها لا تحتاج الى تأمل بل الخطاب اذا القى يكون حافا بهذه القرينة .

و اما الثاني فهو ما يحتاج الى التأمل مثل انه اذا قيل اللهم اللعن بنى امية قاطبة فان خروج المؤمنين عنهم وتخصيصهم يكون بعد التأمل في ان الايمان مانع عن اللعن والبعد عن الله تعالى والتمسك بالعام في الشبهات المصدقية التي تكون (١) من قبيل الثاني لا اشكال فيه فانه يمكن ان يكون العام طارداً لاحتمال الخلاف فاذا شك في شخص انه من بنى امية ام من المؤمنين فعموم الخطاب يوجب لزوم اللعن والنكته في ذلك ان المخصص هو المراد لا العنوان اعنى في المقام مثلاً عنوان كونهم مؤمنين ووجوب اللعن حجة على عدم الايمان .

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

نعم اذا كانت الشبهة المصدقية ناشئة عن الشبهة المفهومية لا يتمسك بالعام كما في المقام فانه اذا كان الشك في دخل جزء او شرط يكون مفهوم الصحة غير معلوم بالنسبة الى هذا العمل فتكون الشبهة في كونها مصداقاً للصحيح ام لا .

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

والحاصل فى المقام لا يمكن التمسك بالعام من باب كون الشبهة مفهومية .
 الثمرة الثانية : هو التمسك بالبراءة على الاعمى والاشتغال على الصحيح لانه اذا كان
 المدار على اتيان الصلوة الصحيحة يكون الشك فى الاجزاء التى تكون محصلة لهذه
 العنوان فيجب الاتيان بكل ما يحتمل دخله فيه و اما اذا كان المدار على الاعم فان
 العنوان صادق و الشك يكون فى دخل الزايد فى المطلوب و الاصل البراءة
 عن الزائد :

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

وفيه ان الشيخ (قده) ما كان له وقت الفكر وتعرض له بالاجمال ولكن ما هو
 المهم هو انه هل يصير التكليف على الاعمى منجلا ام لا فربما يقال لا ينحل التكليف
 على الصحيح من جهة ان الصلوة بسيطة ويكون الشك فى المحصل بخلافه على الاعمى
 لانه لا يكون له جامع حقيقة .

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

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

لا يقال 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 وفسادها لواقع له عندهم لعدم ايفائه بغرضهم فلا محالة يجعلون الاسم لذلك للاعم منه ولو اطلقوا عليه يكون بعناية التنزيل منزلة الصحيح لبااعتبار وضع اللفظ له حقيقة .

وفيه ان الغرض ولو كان في الصحيح ولكن يمكن ان يكون عندهم توسعة في مقام الافادة والتفهم والتفهم فيوضع اللفظ للاعم بحيث لا يحتاج الى عناية في التطبيق على الصحيح نعم في باب الانشاءات والاخبارات حيث يكون المراد متوجهاً الى الصحيح يستعمل في الصحيح مثلاً اذا قيل صل يكون المراد اتيان الصلوة الصحيحة وكذلك اذا خبر (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 فعليها لما يكون جعل الالفاظ في الشرع للاعم مفيداً لاخذ الاطلاق فالمتعين هو الاعم وكان الخراساني (قده) ملتقماً الى ذلك ولذا قال بانه ليس لنا اطلاق بل كل ذلك صار مبيناً بالادلة البيانية ولكن شيخنا النائيني (قده) ياخذ بالاطلاق المقامي او الاحوالى .

لا يقال قدم ان الشرائط على ثلاثة اقسام وقسمان منها لا يمكن ان يكونا مستفادين من الاطلاق وهو الشرط اللذى ياتي من قبل الامر مثل قصد القرية والشرط اللذى يستفاد من مزاحمة خطاب المهم بالاهم مثل الازالة عن المسجد بالنسبة الى الصلوة وهذا لا يمكن ان يكونا تحت الامر حتى يؤخذ الاطلاق بالنسبة اليهما فيصير بحث الصحيحى والاعمى غير مفيد لاخذ الاطلاق اضع الى ذلك ان الحاكم في المقامين هو العقلاء فانه يرى لزوم اتيان الاهم اولاً ووجوب قصد القرية بعد كون الاهمال

(١) الاخبار ايضاً يمكن ان يكون عن الصحيح والفاقد بحيث لو قال اشتريت سيارة

يطلق اللفظ في الاعم ولا يكون مجازاً في الفاقد .

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

الدليل الثالث للاعمى صحة التقسيم الى الصحيح و الفاسد فهو الموضوع للاعم
 منهما ولذا يصح استعماله في كل واحد والافلو كان موضوعاً لخصوص الصحيح لا يمكن
 اطلاقه على الفاسد وكذلك لو كان موضوعاً للاعم ولذا لا يكون للمحقق الخراساني
 (قدّه) القائل بان الالفاظ موضوعة لخصوص الصحيح ان يقول باستعمالها في الفاسد
 حتى مجازاً لأنه لا يكون لنا علاقة مصححة لاستعمال الخاص في العام .

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

(١) صحته بالنسبة الى الحقيقة والمجاز ايضاً لاشكال فيه مثل ان يقال الاسد

اسدان ما يفترس وما يمشى على رجلين والعمدة استعماله بدون العناية في الحقيقة ومعها في المجاز
 والعناية بالنسبة الى القسم يسرى الى العناية بالنسبة الى التقسيم .

عن هذه الشبهة بان اللفظ مر آة عن المعنى فلذا يكون التقسيم بالنسبة اليه تقسيماً بالنسبة الى اللفظ فيحتاج الى المقسم ولكننا نقول لا يكون هذه الشبهة قابلة للجواب لان المدلول للفظ اما ان يكون بالذات او بالعرض والاول هو الصورة الذهنية ولا يكون التقسيم بالنسبة اليها والثاني اما ان يكون في الخارج على نحو الصحة والفساد ولا يكون لنا في الخارج مقسم دون احد الاطراف .

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

والجواب عنه انه على فرض الوضع للصحيح فقط لا يكون له ان يقول بانه يستعمل في الاعم بنحو المجاز لمامر انه لاعلاقة بين الخاص والعام اذا اردنا استعمال الاول في الثاني وثانياً لا يكون 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 لا يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز لانا نقول حيث لا يكون للشرع ديدن غير ديدن العقلاء ويكون هذا ارتكازهم بضميمته نقول استعماله يكون بنحو الحقيقة لا المجاز ومنه قوله صَلَاة لاتعاد الصلوة الا من خمس النخ فان معنى هذه العبارة ان كان ان الصحيحة من الصلوة لاتعاد الا من خمس لا يرجع الى محصل لان ما لا يكون فيه احدى الخمس لا يكون صحيحاً فمعناه ان الصلوة تكون لها المعنى الاعم فان كان فيها الخمس فهي لاتعاد وان لم تكن فيها الخمس تعاد لانها

(١) استعمالات الشرع لاتكون دليلاً على وضع اللفظ للصحيح او الاعم لان ما استدل

به يكون فيه قرينة على الصحيح و على الاعم ومن الممكن ان يكون الوضع لاحدهما

واستعمل في الاخر مع القرينة .

فاسدة فهي اعم من الصحيح والفاسد .

فان قلت الصلوة المذكورة هي 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 في الاستثناء هو ان الصلوة التي قلنا لاتعاد تعاد من خمس .

ان قلت غاية ما في المقام هو ان هذه العبارة استعملت فيها الصلوة بنحو الأعم وهو غير دال على الوضع قلت مرأته مع ضميمة الارتكاز (١) بان الشارع لا يكون له طريق سوى ما هو المرتكز في الاذهان عند العقلاء يفهم الحقيقة ومنها قوله ^{عَلَيْهِ السَّلَامُ} : من زاد في صلوته فليستقبل صلوته وتقريب الاستدلال هو انه ان كان المراد استقبال الصلوة التي زاد فيها فهو تكرار للفاسدة لان المراد هو ان يستقبل صلوته التي صلى فالامحالة أراد الشارع بلفظ الصلوة الأعم ليكون المراد استقبال الصحيحة منها باتيانها .

ومنها قوله ^{عَلَيْهِ السَّلَامُ} : دعى الصلوة ايام اقرائك فان النهي هنا ما ان يكون مولويا (٢)

(١) العمدة في جميع الاستعمالات هو الارتكاز ولا شان للاستعمال بدونه فهو الدليل وغيره ايس دليلا .

(٢) لو كان المراد من المولويه اتيان العمل بداعي قول المولى مع عدم احراز المصلحة (وبالفارسية چون او گفته است باعدم علم بملاك فعل) لافرق بين ان يقول المولى ارشدك الى ان و برمالايؤكل لحمه مبطل للصلوة او يقول لاتصل في وبرمالايؤكل لحمه فان تركه يكون من جهة ان المولى قال ذلك والافلاسبيل لنا الى احراز ان ذلك مبطل وان كان المراد اتيان ما للمقل اليه سبيل مثل قبح الظلم فلا فرق بين ان يقول ارشدك الى تركه اولا تظلم لان العقل ايضاً يقول لا تظلم فانه قبيح فما يقوله الاستاذ مدظله من النهي المولوي يكون في صورة قوله لاتصل في وبرالخ والارشاد في صورة قوله ارشدك لانفهمه الا ان يكون النزاع لفظيا بان نسمى احدهما ارشاديا والاخره مولويا وهو ينكره على ما سئلته عنه

او ارشادياً فان كان من قبيل الاول فاللازم منه هو ان يكون المأمور به تحت قدرة المكلف وهنا لا يكون قادراً عليه لان صلوة الحائض لا تنعقد صحيحة لانها حائض فالنهي كذلك يوجب سلب القدرة على امتثالها فالمراد بالنهي هو الاعم اي دعي الصلوة سواء كانت فاسدة او صحيحة فهي استعملت في الاعم.

وقد اشكل على هذا التقريب شيخنا العراقي (قده) بان المراد بالصحيح هو الصحيح من غير ناحية النهي فان الحيض يكون مزاحماً لها فلو كان فيها جميع الشروط غير هذا الشرط يحرم قرائتها و قد دل الاجماع القطعي على ان الحائض لوصلت الى خلاف جهة القبلة او بدون الطهارة او غيرها من الشروط ما فعلت فعلاً حراماً فالمراد بالصحيح الصحيح من غير هذه الجهة وقد مر ان الشروط التي تكون متأخرة عن رتبة الامر مثل قصد القربة وما يفهم شرطيته من المزاحمة مثل خطاب ازل النجاسة عن المسجد المزاحم للصلوة لا يكاد يمكن ان تكون دخيلة في تسمية الصلوة فوضعت الصحيحة لغيرهما من الاجزاء والشروط .

اقول قد مر من ايمان امثال هذه الشروط وان لم يكن ملاحظاً بنحو الجزئية للمأمور به ولكن يكون ساير الاجزاء والشروط مطلوب المولى في ظرف كونها مع قصد القربة و عدم المزاحمة بنحو القضية الحينية لا الشرطية فلا اشكال في كونها للاعم واما الاجماع فيكون مخصصاً في المقام على أن المراد بالصحيح هو الصحيح من غير هذه الجهة وهذا لا ينافي كونها موضوعة للاعم وبالقرينة يفهم شيء آخر

و اما اذا كان الامر للارشاد بمعنى بطلان الصلوة ومعناه لاتفعل لانها لاتنعقد صحيحة فتكون الصلوة موضوعة للصحيحة فقط والمراد بالنهي انها لاتنعقد في حال الحيض فهذا الكلام عن الامام عليه السلام لا يكون دليلاً على الاستعمال في الاعم .

وفيه انه لا معنى لكون النهي ارشادياً بل الاوامر والنواهي عن الشارع المقدس يكون الكل مؤتوياً ولكن بعض النواهي يكون مبين الملاك وبعضها غير مبين ضرورة ان كل نهى كاشف عن مفسدة في متعلقه فاذا قيل مثلاً لا تلبس السر بال قائماً

يكون لنكته وقوع الرجل فيه ويجابه انخراقه فاذا قيل دعى الصلوة ايام اقرائك يكون معناه جعل هذا اى عدم الحيض شرطاً لها وجعله كذلك كاشف عن فساد الصلوة ولا يكون له مفسدة اخرى حتى نقول بحرمة اتيان الصلوة فى هذا الحال ويكون مثل لاتصل فى وبرمال لا يؤكل لحمه واما اذا لم يكن مبيناً فلا بد ان تتعبد بانه يكون فعله حراماً مطلقاً .

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

ومن الادلة على الاعمى ما ذكره المحقق الخراسانى قده فى الكفاية وهو ان المتسام بين الفقهاء هو ان النذر على ترك الصلوة فى المكان المكروه مثل الحمام صحيح ارجحان النذر بواسطة انه يتعلق بترك الامر المكروه وحيث انه لا يمكن ان يقال ان النذر يتعلق بالصلوة الصحيحة حتى من جهة النذر فان اللازم من وجوده عدمه لعدم امكان اتيان الصحيحة كذلك فى ذاك المكان حتى يمكن تعلق النذره والقدرة شرطه فلامحالة استعملت لفظ الصلوة فى الاعم حتى يشملها لصحيح من غير جهة النذر ليتمكن حث النذر .

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

وفيه انه قد ه حيث ما تصور الجامع بين الافراد على الاعم لا يمكنه ان يقول باستعماله فيه حتى مع القرينة بل يازمه ان يقول جعل اللفظ للفساد وعلى فرض تصوره فنحن ندعى باستعمال اللفظ بالاعناية فيكون دليل الحقيقة وهو يدعى استعماله معها فلا يكون كذلك .

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

و فيه ان الصحيح اللولائي يكون معناه الاعم و لافرق في قلة ما هو دخيل في الصحة الفعلية او كثرته واجاب شيخنا العراقي (قده) ايضاً بان متعلق النذر يجب ان يكون راجحاً مع قطع النظر عن النذر فالشي الذي لا يكون تر كه راجحاً لولا النذر لا يصح تعلق النذر به فان الصلوة في المقام مع قطع النظر عن النذر لا يكون تر كهها راجحاً لان العبادات معنى كراهتها هو قلة الثواب لانه يكون تر كهها راجحاً فما يدعى من صحة النذر والتسالم عليه يعارضه التسالم على شرطية كون متعلق النذر راجحاً لولاه وبعبارة اخرى يكون النذر على عدم تطبيق ما هو الراجح فعله على خصوص هذا المكان مثل الحمام وفيه ان (١) الراجحية حتى من قبل النذر تكفي لصحته ولانسلم وجوب سبق .

فان قلت ان المقام يكون من باب النهي في العبادات وهو يوجب الفساد ولا يبقى للصحة مجال .

قلت هذا مبني على القول بان النذر اذا تعلق بشيء مكروه او مستحب او حرام او واجب يوجب تاكد الكراهة او الاستحباب او الحرمة او الوجوب و اما على مبني القائل بان العنوان الذي تعلق به النذر غير عنوان اصل العمل و يكون الامر او النهي بالنسبة الى النذر و متعلقه طولياً (٢) فلا يجيء هذا الاشكال لان الباب

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

(٢) في صورة تعدد العنوان لامتني المرفق بين الطولية والعرضية خصوصاً اذا كان احدهما عليه الامر والاخر عليه النهي فانه لا يصح لتاكيد احدهما بالاخر .

يكون على هذا التقدير باب اجتماع الامر والنهي فان النهي تعلق بعنوان الصلوة في الحمام والامر يكون على ذات الصلوة فمن قال بصحة العبادة في ذاك الباب ولو لم يكن الامر بها فعلياً و يكفيه وجود الملاك يمكن ان يقول بصحة الصلوة كذلك كما عليه المحقق القمي من صحة الصلوة في الدار الغصبي وكان يميل اليه شيخنا الحايري (قدّه) ولكن لما كان خلاف مسلك التحقيق فلا تصح في صورة العمد لعدم حصول قصد القرية.

ومن الأدلة على القول بالأعم قوله عليه الصلوة والسلام بنى الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد احد بشيء كما نودي 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 لو ان احداً صام نهاره وقام ليله الخ يظهر منه انه استعمل في الأعم فان الصلوة بدون الولاية باطله خصوصاً باعتبار قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ بنى الاسلام على الخمس فان الاخيرة اذالم تكن لم يكن الاسلام محققاً.

فان قلت الاستعمال يكون اعم من الحقيقة والمجاز.

قلت الاستعمال اذا كان مع العناية يصح ذلك ولكننا ندعى انه يكون بدونها في الأعم والرواية مما لانفهمه ويجب رد علمها اليهم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فانه ان صح ان بناء الاسلام على الخمس لازمه عدمه بدون واحد منه وتعارض مع هذه روايات كثيرة اخر وهي ما دل على ان قوام الاسلام على الشهادتين التوحيد والنبوة.

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

وبعبارة اخرى في الاسلام تارة يكون الكلام بالنظر الفقهي وتارة بالنظر العرفاني والكلام في بحث الصحيح والأعم يكون في الاسلام بالنظر الفقهي ومن فرعه الصلوة المسقطه للقضاء

و الاعادة و الصوم كذلك سواء حصل القرب ام لم يحصل فعليهذا يمكن ان يكون استعمال الصلوة والزكوة وغيرهما في الرواية في الصحيح الفقهي وان كانت غير صحيحة من حيث القرب هذا ولا 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 يصلي ولا يزكي فهل يمكن ان يقال انه كافر وأنه ليس على الاسلام مع ان في بعض الروايات أن تارك الحج يموت يهودياً او نصرانياً وهذا مما يكون شاهداً على ان المراد بالاسلام في الرواية كان الاسلام الواقعي القريب وهو غير مربوط ببحث الصحيح والاعم .

واما المحقق الخراساني (قدس) فقد اجاب بان الشاهد على استعمال الصلوة وغيرها في الرواية في الصحيح هو قوله **عَلَيْهِ بِنِي** فان البناء يكون على الصلوة الصحيحة لا الفاسدة وله ان يقول بان اللفظ ستمعمل في الصحيح الحيثي كما قال في ساير المقامات ولكن لازم قوله بذلك هو ان يقال بان الامر لو كان كذلك لزم ان يقال بانه بني 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 مباني الاسلام و بالنظر الاولى تكون شرطاً .

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

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

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

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

وقد اشكل عليه بان التبادر في زماننا لا يفيد الوضع لانه يمكن ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى بالقرينة ثم بواسطة كثرة الاستعمال صار منقولا واما التبادر في زمن الشرع فلا طريق لنا اليه غاية الامر اننا نعلم انه كان في ذلك الزمان مستعملا في غير المعنى اللغوى .

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

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

والدليل الثالث للمحقق الخراسانى (قده) هو الاثر المرتب عليها وقد خالف هذا المسلك في بحث العام والخاص اصولا وفي الفقه في موارد كثيرة وتقريب ذلك هو ان الصلوة قربان كل تقى ولاشبهة ولا ريب ان اللتى هي القربان تكون الصلوة الصحيحة واما الفاسدة فلا تكون 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 بقر بان ولكن لا ندرى انها يصدق عليها الصلوة ام لا واصالة العموم في ان كل قر بان تقى هو الصلوة تقضى بان اسمها غير صادق على الفاسد وعكس النقيض من هذه العبارة هو ان كلما ليس بقر بان للتقى لا يكون صلواتاً .

والجواب عنه ان اصالة العموم لا توجب ان تحدث الموضوع لنفسها فان عموم كل صلوة قر بان لا يثبت ان هذه ليست بصلوة و صحة الحمل على الفاسدة وجدانية لا تحتاج الى برهان .

على ان هذا الكلام من المحقق الخراساني (قده) مخالف لما يقول من ان المراد بالصحيح هو الحيثي فان الصحيح الحيثي لا يوجب القرب بل ما كان كذلك هو الذي يكون جميع اجزائه تاما لاما هو الحيثي فان الصحيح الحيثي والاعم لا فرق بينهما .
والدليل الرابع له هو ان ديدن العقلاء على ان كل ما يخترعونه يضعون الاسم بازاء صحيحه لانه الذي يتعلق به الغرض ولا تتعلق عناية بالفاسد منه ليوضع له الاسم ولا يشذ الشارع المقدس عن طريقتهم فهو ايضاً مثلهم .

و فيه ان العقلاء في انشاء انهم وان كانوا يريدون الصحيح فقط مثل من يشتري سيارة فيقول للبائع اعطنيها اي اعطني ما هو الصحيح بخلاف الاخبارات فانه لو قال احدينايت سيارة لا ينسب الى الذهن الصحيح فقط على ان اقتضاء الشريعة السمحة السهلة هو الوضع للاعم والا فلا يبقى لنا اطلاق لفظي فانه في كثير من مقامات التعارض يتمسك بالاطلاق ولولا الوضع للاعم لا يمكن اخذه ومعارضته ولا يكفي الاطلاق المقامي على ان الصحيح عنده (قده) حيثي وهو يخالف ما ذكره فان الديدن لو كان على متابعة الاغراض فاي فائدة في الناقص واي فرق بينه وبين الاعم .

في جريان بحث الصحيح والاعم في المعاملات

في البحث عن الصحيح والاعم في المعاملات : قد اختلف كلام الاعلام في المقام و المشهور ان اسماء المعاملات ان قيل بان وضعها يكون للمسبب و هو الاثر الحاصل من العقد في البيع و هو النقل والانتقال وفي الاجارة هو النقل في المنافع وهكذا فلاشكال في عدم جريان البحث عن الصحيح والاعم لان الاثر يدور امره بين الوجود والعدم ولا يكون النقل والانتقال حاصل 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 و فاسد فمثل لزوم كون العقد عربياً لازمه فساد العقد بدونه هذا ما قيل .

ولكن لا يكون هذا القول تاماً بل على فرض القول بكون اسمائها للمسبب ايضاً يمكن تصوير النزاع على بعض المسالك في 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 عليها قابل للبحث (١) عن الصحيح و الاعم لانهم تارة يعتبرون الملكية الصحيحة وتارة يعتبرون الفاسدة و لا مؤنة للاعتبار .

و الثاني ان تكون الملكية امر واقعياً له و عاء واقعي بحيث انه اذا جرت الصيغة يوجد في التكوين شيء هو الملكية سواء وجد معتبر ام لا وعلى هذا لا يكون للبحث عن الصحيح والاعم مجال لان الواقع اما حصل او لم يحصل و لا معنى لحصوله فاسداً .
والثالث (٢) هو ان تكون الملكية اعتبارية ولكن مقوم الاعتبار هو نظر العرف

(١) لان الشارع مثلا لا يقول لا تعتبر بل يقول اعتبارك الملكية فاسد .

(٢) وهذا الاحتمال هو موافق التحقيق لان العقلاء وان كانوا يعتبرون ولكن اعتبارهم لا يكون جزافياً بل من باب المصالح والمفاسد الفردية او الاجتماعية وكذلك اصل تصوير النزاع في المسببات على مسلك الاعتبارية في الملك موافق للتحقيق لان الشارع لا يقول في البيع الربوي عليها ايها العرف ما اعتبرت الملكية بل يقول اعتبارك باطل .

وله منشأ اعتبار واقعي مثل اعتبار التعظيم بواسطة رفع القلتسوة او انحناء الظهر او التصافح باليد فان ذلك وان كان اعتبارياً ولكن مقومه هو نظر العرف في ذلك فعليها ايضاً للبحث مجال لان التعظيم الصحيح وغيره وهو الفاسد يكون عندهم فان العرف يعتبر المعاملة صحيحة وفسادة .

وقد اشكل المحقق الخراساني (قده) على هذا التقريب الذي يكون للمشهور بانه على فرض كون المعاملات اسمائها للاسباب ايضاً لا يصح البحث لانها لا تكون مخترعة عن الشرع بل تكون عندهم قبله و يكون لها اسماء خاصة و الشارع انما امضى الصحيح منها لا الفاسد وثمره البحث عن الصحيح والاعم تظهر في صورة الشك وهو الاخذ بالاطلاق و حيث لا يكون اصل العنوان منه لا يمكن 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 في مؤثر عرفي لا يمكن الاخذ بالصحة وهذا الكلام اخذه عن صاحب الحاشية على المعالم (قده) ولكنه مندفع بان الاطلاق اللذي ادعاه (قده) هو الاطلاق المقامي لا اللفظي كما ان ما ادعاه في باب العبادات على الصحيح هو المقامي وما كنا نترقب هذا الكلام منه (قده) فان المسالك كما مر يكون ثلاثة في المقام كون الملكية امرأ واقعيأً تكوينياً و كونها امرأ اعتبارياً محضاً و كونها اعتبارية له منشأ اعتبار واقعي فعلي فرض كونها اعتبارية محضاً فيكون التخصيص في الحكم لولم يمض الشرع واحداً من الافراد لان تلك المعاملة قد اعتبرها العقلاء مثل البيع الروي او الغررى ولكن الشرع لم يمضها فخرجت حكماً و كما ان التخصيص يرجع في الواقع الى التخصص كذلك المقام فانه في الواقع ولولم يكن داخلاً لكن في الظاهر يكون خارجاً حكماً مثل ما اذا قيل اكرم العلماء ثم خصص بزيد مع كونه عالمأً فانه لم يكن داخلاً من الاصل ولكن لصدق العنوان عليه يكون من افراد العام وقد خصص وعلى هذا التقدير يصح التمسك بالاطلاق اللفظي بيانه انه اذا كان في نظر العرف عمل يتخذ عنه عنوان البيع في نظرهم ولكن لا يعلم انه هل كان عندهم لشيء

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

لا يقال ان التمسك بقول الشرع يصح على فرض كونه ممضياً للاعم والشارع امضى ما هو الصحيح من المعاملات ولا 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 ولا وفوا وتجارة عن تراض ولكن على فرض كون الاسم على الصحيح فقط يكون صدق العنوان فيه اول الكلام ولا يمكن الاخذ بالعام في الشبهة المصدقية والغرض وان كان في المعاملة والعبادة ضيقاً 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 صادقاً عليه عنوان البيع ولكن لم يكن في الواقع عند الشرع كذلك فلا علم بصدق العنوان وكذا على الثالث فان العرف وان اعتبر البيع الربوي بين الولد والوالد كساير البيوع الربوية مغلاً بالنظام ولكن يمكن ان لا يكون عند الشرع في هذا القسم اخلاقاً به بل في غيره فيكون من الشبهة المصدقية للعام لعدم شيء يمكن الاخذ به لظرد القيد من جهة عدم العلم بالملاك ولقد اجاد صاحب الحاشية فيما افاد وهو عدم امكان اخذ الاطلاق اللفظي في المقام لانه لا يكون تابعاً للمسلك الاول.

لا يقال كل ذلك مقبول الا ان البحث ان كان في 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 او فوا 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 لا تكون قابلة للصحة والفساد لا ياتي فيها بحث الصحيح والاعم ضرورة انها بسيطة يدور امرها بين الوجود والعدم .

لانا نقول اولاً لو كان الامضاء امضاء المسبب فقد مر انه على مسلك من قال بان المعاملات اعتبارات محضة يمكن اعتبار الصحيح والفساد فان البيع الصحيح والفساد يكون دارجاً بين العقلاء واما على مسلك كونها واقعيات تكوينية او اعتباريات لها منشأ اعتبار واقعي فلا يجيء النزاع لان المالك عند العرف يمكن ان يكون غير المالك عند الشرع او الواقع عند الشرع غيره عند العرف .

وثانياً ان في الادلة يوجد ما يكون بلسانه امضاء السبب وهو قوله تعالى او فوا بالعقود فان العقد سبب للبيع وسائر المعاملات.

وما ادعاه النائبني (قده) من انه منصرف عن السبب الى المسبب ممنوع فان العهد ايضاً يكون امراً نفسياً من اسباب البيع الخارجى ولا يلزم ان يكون السبب ما هو الظاهر من العقد فانه يلزم ان يعمد في النفس اولاً ثم يظهره بالعبارة بقوله بعث او قبلت.

وثالثاً امضاء المسبب ايضاً 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 حلالاً وكذا كل ما كان تجارة عن كل سبب وكذا العكس فانه ان احرز عموم قوله تعالى او فوا بالعقود يصير اللازم من وجوب الوفاء بكل سبب هو الوفاء بكل مسبب الا ان يدعى احد الاهمال فنحن في غنى سواء كان الامضاء امضاء السبب او المسبب 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 او العقد لعدم احراز ذلك العنوان اذا كان الشك في شرطه في .

نعم اذا كان الشك في شرط شرعى لافرق بين القول بالصحيح والاعم فنأخذ

بإطلاق الدليل فاذا كان صحيحاً عند العرف يكون مصداقاً للحكم واما على فرض كون الاسم عندهم للاعم فاذا شك في شرط للصحة عندهم يطرده بالتمسك بالاطلاق فتصوير النزاع في المعاملات ايضاً لا اشكال فيه.

واما البحث عن اثبات ان الموضوع له هل الاعم او الاخص فهو اسهل من فهم اسماء العبادات لان اسماء المعاملات بيد العرف وهو يبايننا والحق ان الاسماء موضوع للاعم بالتبادر والارتكاز وعدم صحة سلب البيع او غيره عن الاعم و ان جماعة تبيعون في السوق بعضهم يبيع ربوي وبعضهم يبيع غرري وبعضهم بالصحيح يصدق عنوان البيع على جميع معاملاتهم.

فصل في المشترك

الحادي عشر من الامور في الكفاية في ان الاشتراك هل يكون في الالفاظ واقعا ام لا مثل جعل القرء للطهر والحيض فقد ادعى جمع وقوعه وجمع منهم الشيخ هادي الطهراني وفحل الفحول المحقق النهاوندي امتناعه .
والاشكال فيه هو ان الاشتراك مخل بحكمة الوضع فانه يكون للتفهم والتفهم والمشارك لا يمكن ان يفهم عنه ذلك لاجماله .

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

ان قلت ان المراد تارة يكون الاجمال والترديد بين المعنيين او ثلاثة معان وهو

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

اما الاشكال الثاني في ذلك اى جعل اللفظ للمعاني هو ان دلالة الالفاظ عليها لا تكون بنحو جعل الاعلام على الفراسخ بل بنحو فناء اللفظ في المعنى و كانه يكون نفس القاء المعنى في ذهن السامع فاذا كان كذلك ففناء لفظ واحد في معان متعددة محال .

وقد اجاب عنه شيخنا النائيني (قدس) بانه فرق بين الوضع والاستعمال فانه لا يمكن استعمال اللفظ في 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 الطبيعي بحيث يمكن ان يستعمل في كل فرد من المعنى مثل لفظ القيام الموضوع لصفة خارجية القابل للصدق على جميع المصاديق الخارجية وكذلك لفظ القعود وغيره وفي المقام لا يمكن ان يجعل لفظ القرء مثلا للطهر والحيض ضرورة انه لا يكون فيه استعداد الاستعمال في جميع الازمان فانه لا يمكن ان يستعمل القرء في مورد يكون المراد به الحيض في الطهر وكذلك العكس والوضع على احدهما لاعلى التعيين ايضاً لامعنى له لان هذا العنوان عنوان وهمى محض لا يكون له مطابق في الخارج بوجه لانه في الخارج اما ان يكون ذا اوزاك على التعيين لاعلى الاجمال :

ولكن الجواب الصحيح هو ان يقال للنفس ان تلاحظ المعاني المتعددة في آن واحد لانها مظهر لقدرة الله تعالى و لها ان يشغلها بعض الشؤون عن البعض الاخر وان لم تكن بحيث لا يشغلها شأن عن شأن كلية فان من لا يشغله شأن عن شأن مطلقاً هو الله تعالى كما ورد في الدعاء يا من لا يشغله شأن عن شأن فاذا لاحظت المعاني تضع

(١) بل الغالب في المشتركات هو الدوران كذلك لكونه في صد التكم المفيد ظاهراً

بل يريد ان يتكلم بحيث يوقع السامع في التردد بين المعاني المحصورة .

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

واما ما قيل من ان (١) المعاني غير متناهية و الالفاظ متناه فلا محالة نحتاج الى وضع المشترك لئلا يعدم اللفظ ويبقى المعنى بدون ماهو مفهوم له ففيه مضافاً الى ان لا يكون لنا جامع بين المعاني ليكون اللفظ موضوعاً له لا يكون طريق الوضع هو ان يضع الواضع كرسياً ثم يقول باني وضعت هذا اللفظ لهذا المعنى وذلك بل العقلاء حسب احتياجاتهم بضعون الالفاظ للمعاني المستحدثة حسب احتياجاتهم فكما احتاجوا الى الوضع يضعون لفظاً جديداً ولا مؤنة له وراثتاً ان المعاني وان كانت كثيرة ولكن لا يكون لنا الاحتياج الى الجميع لنحتاج الى الوضع المشترك .

في استعمال اللفظ في الاكثر من معنى واحد

قد اختلف في جواز استعمال اللفظ في الاكثر من معنى فقال جمع بالمحالية وقال آخرون بانه غير محال عقلا و لكن محال على حسب القواعد المقررة في كل لسان (٢) وقال الاغراض الاصفهاني (قده) باني استعمل في الاكثر من معنى واحد

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

(٢) والحق ان النزاع ان كان في صورة الاستعمال مع القرينة لا بدونها فلا اشكال فيه اصلا لمن جهة اللفظ ولا السامع ولا النفس فان العمدة الاشكال في اللفظ فنقول كما انه لو وضع الواضع لفظاً لمعنيين مركبين فقال الانسان وضع للحيوان الناطق فنفهم ←

كثيراً وكيفما كان فالبحث لتنقيح المرام في جهات .

الجهة الاولى في ان المحال اى نحومن الاستعمالات فان للفظ مدلول بالذات وهو المطابق الذهني ومدلول بالعرض وهو الخارجي فيظهر عن المحقق الرشتي (قده) ان المدار على الخارج الذي يكون مناط النفي والايجاب في الحكم فيكون مثل اكرم من في الصحن داخلا في محل النزاع ويظهر عن شيخنا الحائري والعراقي (قدهما) ان المدار على المدلول بالذات لان العنوان الواحد مثل اكرم من في الصحن لاشكال في استعمال اللفظ فيه .

ثم لاشكال في ان الجامع الذي يكون ذا اجزاء خارجية لاشكال في أن استعمال اللفظ فيه يشمل اجزائه مثل الرهط والطائفة فان دلالتهما على ماتحتهما من الافراد مما لاشبهة فيها لان الوضع يكون بهذا النحو ولا بحث فيه انما الكلام في استعمال اللفظ بلحاظين مستقلين بان يلاحظ الحيض مثلامستقلا والظهر كذلك ثم استعمال اللفظ مثل لفظ القراء فيهما فيكون محل النزاع في استعمال اللفظ في الاكثر من معنى واحد هذا النحو منه وهي هنا تارة يكون الكلام في انه يمكن ان يكون الماهيتان مثل الحيض و الظهر ملحوظتين بلحاظ واحد ليتصور استعمال اللفظ في هذا اللحاظ اولا يتصور ليكون 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 الشيين المستقلين

← الجزئين عند الاستعمال كذلك اذا قال جثنى بعين باكية وجارية معناه استعمال اللفظ في معنى واحد سمي بالقرينة اوبقال ان القرينة تجعل اللفظ في حكم التكرار فكانه قيل جثنى بعين باكية وجثنى بعين جارية فيكون لهذا اللفظ استعداد الفناء في المعنيين والحاصل اما ان لا يكون من استعمال اللفظ في الاكثر من معنى اويكون في حكم استعمال اللفظين في المعنيين ولا اشكال فيه اصلا وان كان النزاع في استعماله بدون القرينة فيكون الاشكال في 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 .
 وفيه ان للنفس ان ترى ماهيتين ثم توجدهما بوجود ذهنى واحد فان الموجودات الخارجية كما صارت منورة بنور واحد هو الوجود المنبسط على الجميع ولا يضر كثرتها بوحدته كذلك الماهيات الذهنية توجد بوجود واحد ذهنى و ينبسط على الجميع فلا اشكال فى لحاظ الماهيتين تحت لحاظ واحد من النفس .

ان قلت (١) لا مقوم للوجود الذهنى غير اللحاظ فانه اذا لاحظ هذا الشئ يوجد بوجود ذهنى واللحاظان غير لحاظ واحد .

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

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

والجواب عنه هو ان مقوم اللفظ لا يكون لحاظ اللاحظ بل وجوده الخارجى شئ غير مربوط بلحاظه فان قالوا بانه يلزم ان يكون الواحد اثنين ترى انه فى الخارج

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

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

لا يكون الا واحداً وأن كان المعاني متعددة نعم لو كان قوامه اللحاظ لا يمكن ان يكون بلحاظ واحد فانياً في المعنيين او كان الوحدة جزء المعنى فانه لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خارجاً بقيد الواحد فانياً في 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 في آن واحد فممنوع من جهة ان لها اقتدار على لحاظات في ان واحد مثل تصور الموضوع والمحمول والنسبة حين الحكم ويجب حضور الثلاثة في آن واحد والا لا يمكنها القضاة: مع عدم المتحاكمين مع النسبة عندها واما من جهة السامع فقد توهموا ان اللفظ علة للمعنى والعلة الواحدة لا يمكن ان تكون موجبة للمعلولين في عرض واحد .

وفيه ان اللفظ لا يكون علة للمعنى بل يصير علة لحصول صورته في الذهن و هو واحد على ان النقوض الذي سيأتي عن الحائري قد في الدرر يكون اقوى شاهد على وقوعه .

الجهة الثالثة في النقوض قالوا بانها لا شبهة في وجود الاحكام الحقيقية مثل ان يقال يجب الحجج على المستطيع فان المدلول بالذات وان كان عنواناً واحداً ولكن حيث يكون افراد المستطيع في الخارج تحت اللحاظ يلزم منه (١) استعمال مفهوم

(١) لا يكون في الذهن لحاظ واحد اولاً ثم فنائه في لحاظ المصاديق ليكون نظير استعمال اللفظ في الاكثر من معنى بل على فرض لحاظ المصاديق بان يتصور ان زيد المستطيع يجب عليه الحجج وعمر وكذلك لا يحتاج الى لحاظ وحداني آخر بل في مقام التفهيم ياخذ المتكلم من الجميع عنواناً ويضع الحكم عليه اي يلقي خصوصية زيد وعمر و يلاحظ ذاتا عامة وصفة عامة فيكون الاتحاد في اللفظ ولكن بعنوان عام والبحث في استعمال اللفظ في الاكثر من معنى هو ان يلاحظ الخصوصيات والحاصل لا يكون في الذهن فناء مفهوم في اللحاظات وفي الخارج يكون فناء اللفظ العام ولكن لا يكون بعنوان جامع على فرض ملاحظة المصاديق و على فرض الاستاذ مدظله في الجواب من عدم لحاظ الافراد اصلاً فالامرا سهل لانه استعمال لفظ واحد في معنى واحد يسمى .

واحد في الأكثر من معنى واحد فالاشكال من جهة تعدد المصداق لاتعددالعنوان .
 والتحقيق هو ان الحكم يكون على طبيعى المستطيع وهو لا يقتضى الشمول
 ولعدمه ليحتاج الى لحاظ جميع الافراد ولذا نحتاج فى اثبات الشمول بنحو العموم
 الى ادواته مثل لفظ كل و امثاله و فى اثبات الاطلاق الى مقدماته لاثباته فلو كان
 فى ذاته مقتضياً لذلك لايبقى وجه لذلك فلا يكون النقص بذلك له تماس مع استعمال
 اللفظ فى الأكثر من معنى ضرورة وحدة اللفظ ووحدة المعنى من جميع الجهات هذا
 فى الاحكام التى تكون بنحو القضايا الحقيقية واما ما يكون بنحو القضايا الخارجية
 مثل اكرم من فى الصحن و اكرم هؤلاء بعد معلومية اعدادهم وملاحظتهم فانه و ان
 كان شبيهاً بالمقام ولكن لايجدى للاشكال لان امتناع استعمال اللفظ فى الأكثر من
 معنى واحد يكون محالاً فى صورة كون كل و احد ملحوظاً مستقلاً و فى المقام
 لا يكون كذلك بل اللحاظ بعنوان عام شامل للجميع ولا يكون النظر الى الخصوصيات
 الفردية مثل طول لحية فرد او قصرها هذا كله بحسب الواقع واما بحسب القواعد
 المقررة فى العربية فقول بان استعماله فى الأكثر خلاف ديدن الوضع لان الواضع
 وضع اللفظ ليستعمل فى المعنى وحده واستعماله فى الاثنين او أكثر خلافه .

وفيه ان هذا يرجع الى اثبات قيد الوحدة مع اللفظ وهو غير معقول (١)
 اولاً لان ما لاياتى الا من قبل الاستعمال لا يمكن ان يكون فى رتبة متقدمة وهو رتبة
 الوضع هذا اولاً وثانياً يكون خلاف الارتكاز فان الديدن على وضع اللفظ لذات
 المعنى وحيث كان كذلك فلواشترط الواضع شرطاً كان يقول استعماله فى الليل
 لانصغى اليه لان العلقه قد حصلت بوضعه للذات وقال الميرزا القمى (قده) بعد ما رأى
 فساقيدالوحدة بان اللفظ يستعمل فى المعنى فى حال الوحدة لامقيداً بها وهو ممنوع
 لانه ان رجع الى الاشتراط لانصغى اليه بعد دلالة اللفظ على المعنى والا فهو خلاف

(١) اقول يعقل ذلك لان للواضع ان يجعل مرآتية اللفظ حين كون المعنى واحداً فى رتبة

ذات المعنى مع قيد الوحدة فيضع اللفظ له وعدم كونه موافقاً للارتكاز لابطاله بالامكان الذاتى .

العقل والارتكاز وحالات (١) الواضع والموضوع له غير دخيل في الوضع كان يكون الواضع جالساً او قائماً فانه لا يمكن ان يقال يجب استعمال اللفظ في المعنى في حال القعود او القيام .

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

واجابوا عنهم بان المسالك في 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 المحاوره عليه .

والثاني ان يكون وضعها بنحو ان يدل الرجل على الطبيعي والالف والنون يكون قرينة على ارادة فردين من الطبيعة وفيه ان هذا ايضاً خلاف الارتكاز ،

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

(١) هذا الكلام يكون في صورة كون المسلك ان الوضع يحصل بالاستعمال في المعنى مع

القرينة على فرض ارادة الوضع به فيكون حال من حالات الواضع كون المعنى وحده واما على فرض كون الجعل قبل الاستعمال لا يكون هذا من حالاته .

العين والعين مشتركين في انهما مسميتان بالعين .

فان قلت في افراد طبيعة واحدة يكون الجامع بين ما هو مشترك بالاشتراك المعنوي بخلاف المقام فان الاشتراك يكون في 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 في الطبيعتين لان الالف والنون وضعا للدلالة على فردين من طبيعة واحدة وهنا يكون من طبيعتين بينهما جامع انتزاعي وكذلك يجوز استعمال التثنية في جنسين تحت جنس الاجناس مجازاً .

اما اشكال استعمال اللفظ المفرد في الأكثر من معنى فقالوا بانه يكون من استعمال اللفظ الموضوع للكلمة في الجزء وهو اكثر من معنى واحد والشئ بشرط شئ و هو الوحدة غيره بشرط لافيين 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 في شئ والمطلق غير داخل في المقيد فلا وجه لكلام المحقق الخراساني (قده) في المقام فانه لا يكون من باب الكل والجزء او يقال (١) بان اللحاظ في كل واحدة من المعاني مستقل و يفنى كل لفظ في معناه .

بقي في المقام شئ ذكره المحقق الخراساني (قده) في الكفاية وهو انه ورد في روايات كثيرة أن للقرآن الشريف بطوناً ثلاثة اوسبعة الى سبعين بطن وهي هنا تارة يكون الكلام في ان اصل القرآن اى شئ هو وما حقيقة البطن وهو غير مربوط بتابل بالمحققين في هذا الفن ولكن نحن نبحت فيما نحن بصدده من جهته الاصولية وهو استعمال اللفظ في المعنى فقد توهم انه يكون من استعمال اللفظ في الأكثر من معنى بل في سبعين معنى فاجاب عنه المحقق الخراساني (قده) في الكفاية بجوابين

(١) اقول معنى القاء قيد الوحدة هو ان يطلب الشئ مع غيره ومن يفنى لفظاً واحداً

ويريد معنيين يكون معناه انه لاحظهما معاً .

وفي الدرس ايضاً بجوابين فنقول مقدمة انه لاشبهة في ان الروايات وردت في عظمة القرآن وان اللفظ الواحد منه يكون بحيث يفهم كل احدهم شيئاً بقدر وسعه من المعرفة هذا اولاً وثانياً ان استعمال الفاظه الشريفة في المعاني يكون مثل استعمال ساير الالفاظ في معانيه عند العرب والحاصل طريقه طريق محاوراة اهل الادب من العرب لكن بوجه اتيق وكيفية دقيقة اذا عرفت ذلك فنقول اما جواب المحقق الخراساني (قده) في الكفاية اولاً بانه يمكن ان يكون فهم بطون القرآن من القرائن الحافة بالكلام وكان يعرف القرآن من خطوط به فهو ساقط على ما بيناه لانه ينافي عظمة القرآن فانه ان كان فهم ساير المعاني منه بالقرائن فلا يبقى فرق بينه وبين ساير الكلمات الصادرة من العرب على هذا النحو .

واما جوابه الثاني بان غير الواحد من المعاني تحت اللفظ يمكن ان يكون من باب اللوازم الخارجية للمعنى فيفهمه احد ولا يفهمه الاخر فهو ايضاً ساقط لان اللازم من ذلك هو ان يكون الالفاظ علاماتاً للمعاني لا فانياً فيها وفرنضاً في المقدمة ان دأب القرآن هو دأب العرب في الاستعمال وهو يكون بنحو الفناء لا الاعلامية هذا تمام الجواب في الكفاية اما جوابه في الدرس فهو ان الالفاظ موضوع لحقيقة المعاني ويستعمل في المفهوم وربما يكون لهذا المفهوم مصاديق كثيرة مثل لفظ الميزان فانه يكون له مصاديق كثيرة مثل ما يوزن به الاثقال وما يوزن به الاعمال كما يقال ان عليا عليه الصلوة والسلام ميزان الاعمال وهكذا فاستعمال لفظ واحد في القرآن يكون بهذا النحو فانه ربما يمكن ان ينطبق على جميع المصاديق والجواب عنه انه لاجماع بين المصاديق المتعددة حتى يستعمل اللفظ فيه وكيف يمكن ان يكون مفهوم واحد معبر لحاظات متعددة فان الجامع يكون عنوانياً مثل اكرم من في الصحن لاحقيقاً اللهم الا ان يقال كما مر ان اللحاظ لا يكون بالنسبة الى كل واحد استقلالياً بل صرف اخذ الجامع بين الافراد ولو عنوانياً يكفي لصيرورته معبراً لجميع المصاديق .

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

الثالث عشر من الامور في الكفاية في البحث في المشتقات

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

الجهة الثانية في اختصاص النزاع في المشتقات لا ما يكون من الجوامد لانه يكون امره دائر آيين الوجود والعدم فاذا قلنا زيد اسد اما ان لا يكون في 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 في ان صدق هذه الصفة على الموصوف هل كان بنحو التوسعه في 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 والذي يمكن ان يقال في المقام هو ان استعمال اللفظ في المعاني 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 الانتقال .

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

والتحقيق ان النزاع لا يكون في الوضع ولا في الحمل لانه لا يعقل ان يكون الحمل على ما لا يكون متصفاً بالمبدء بنحو الحقيقة فلا يمكن ان يقال للملح الذي صار كلباً انه كلب وللانسان الذي كان نطفة انه نطفة بالفعل فلا يكاد يمكن ان يكون البحث فيه ولذا جعل بعضهم النزاع في اصل عقلائي وهو ان الحكم اذا صدر عن المولى على شيء هل يكون مختصاً بظرف التلبس او يكون اعم من ذلك مثلاً اذا قيل لا تبخل تحت شجرة مثمرة هل يكون الاصل العقلائي على ان المراد هو عدم البول حتى في فصل عدم الثمرة او يكون مختصاً بصورة كون الشجرة مثمرة بالفعل وهذا بحث معقول لان التريد يكون في ضيق الحكم وسعته لافي صدق الوصف على الذات وعدمه .

وفيه ان النزاع في ذلك ايضاً لاجدوى له لانه يجب ان نحرز في كل مورد ان العلة للحدوث هي العلة للبقاء ام لا وهذا لا يحرز الا بالقرينة الخارجية ولا يكون الاصل العقلائي في جميع الموارد

الجهة الثالثة في ان وضع المشتقات هل يكون بنحو الجمود او يكون الوضع فيها قانونياً المشهور قانونيته وهو خلاف التحقيق وعلى فرض كونه كذلك فصدر كلام عن بعض منهم المحقق الخراساني (قده) وهوان الوضع في الهيئة قانوني وفي المادة شخصي مثلاً ان هيئة ضارب على وزن فاعل وان كان الاعلى ان الوصف كان له نسبة صدورية الى الذات ولكن لفظ الضرب على وزن الفعل لا يكون وضعه قانونياً .

وفيه ان الوضع في المادة ايضاً قانوني فان الضرب ايضاً له من المادة شيء ومن الصورة شيء آخر والمادة في الجميع تكون مثل الهيولى بالنسبة الى الصورة ولا يمكن ان تكون ملاحظة بنحو الاستقلال .

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

وجود رابطتي متمند مع الذات التي صدر منها ولكن بحسب الاعتبارات الذهنية له انحاء من الصورة الذهنية التي يكون بكل صورة منها مفهوماً خاصاً لما يدل عليه من الالفاظ فان الحدث يلاحظ تارة بما انه شيء من الاشياء بالاملاحة انتسابه الى ذات ما وحينئذ تكون هذه الصورة مفهوم اسم المصدر (مثل گفتار و رفتار) واخرى يلاحظ منتسباً انتساباً اعني به كونه مهملات من جميع خصوصيات النسبة من حيث كونها قد تحققت او هي متحققه فعلاً او ستتحقق فيما يأتي او مطلوبة التحقق ونحو ذلك وحينئذ تكون هذه الصورة مفهوم المصدر.

وثالثة يلاحظ منتسباً الى ذات ما نسبة مشخصة من جهة ومهملات من جهة اخرى اعني 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 ذلك الحدث او على نحو اتصاف ما وقع فيه به الى غير ذلك من الخصوصيات التي بها تتشخص هذه النسبة وهذه الصورة مفهوم اسم المشتق كاسم الفاعل والمفعول والالة والمكان والزمان ونحو ذلك.

وتارة رابعة يلاحظ الحدث مغايراً للذات ومنسوبا اليها نسبة تامة مشخصة من حيث زمان وقوعه فتارة على نحو الوقوع كالماضي واخرى الترقب كالمضارع او ارادة الوقوع كالامر ولا يخفى ان بين جميع الصور يكون قدراً مشتركاً سارياً لا يكون في الذهن الا في ضمن صورة منها ومن ظهران قول اهل الادب ان المصدر اصل الكلام لا يكون له اصل لان الهيئة المصدرية ايضا لهامادة.

الجهة الرابعة في الفرق بين الاسماء والافعال والتحقيق ان الفرق بينهما هو ان الافعال وضعت لربط خاص و نسبة خاصة تصديقية مثل ضرب فان معناه بالفارسية (زد) والاسماء يكون لربط نسبة ناقصة تصويرية مثل قولنا القائم والضارب فان معناه بالفارسية (استاده و زنده) ولا يكون فيها التصديق بذلك واما الوجوه التي قبل في الميز بينهما فالكل مخدوش .

الاول ان الاسماء يكون له مطابق في الخارج وان الافعال لا يكون له مطابق فان الضارب في الخارج موجود و لكن لا يكون ضرب بهيئة الماضي له مطابق فيه وبعبارة اخرى يتصور في هيئة الفعل ثلاثة اشياء نفس الفعل والذات والربط بينهما كل واحد منها بلحاظ يخصه بخلاف الضارب فانه يرى شيئاً واحداً يكون الذات والوصف متحداً باتحاد وجودي فيه.

وفيه ان هذا مبنى على كون وضع المشتقات بنحو الجمود وعدم كون وضعه قانونياً وهو وان كان مسلك التحقيق ولكن انتم لاتقولون به وعلى فرض تسليم كون الوضع قانونياً ايضاً لا يتم لانه مبنى على القول بان الذات داخلية في المفهوم .

ولا يخفى ان الذات غير داخلية في مفهوم الضرب بل مطابق العالم هو العلم بنحو اللابشرط وكذلك مطابق الضارب الضرب كذلك بحيث يجتمع مع الذات اللهم الا ان يكون مرادهم ان المشتقات لها نحو مرآتية عن الذات واما غيرها فلا يكون كذلك فان الضرب لا يكون له مرآتية عن الذات بخلاف الضارب .

والثاني ان الميز بينهما بان الفعل يكون دال على وجود المادة في الخارج دون الاسم فانه اذا قلنا ضرب (ومعناه بالفارسية زد) يكون التصديق بوجود المبدء في الخارج في الزمان الماضي بخلاف ضارب فانه لادلالته على وجود المبدء وعدمه وهذا هو 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 بالنسبة الناقصة فان الضارب مثلا يكون مثل المبتداء لا يتم بدون الخبر ولكن ضرب دل على معنى قد وقع في الخارج

(١) لا يخفى ان القائل اذا اتى بالفعل لا يتم كلامه الا اذا ذكر فاعله او كان ضميراً

مستتراً ولا يصح السكوات الابد ذكراً هو ركن الكلام ولو كان مراده وقوع الضرب في الخارج من دون النظر الى فاعله او مفعوله يكون التعبير بنحو آخر مثل ان يقال وقع الضرب او وقع القتال فذكر الفعل فقط لا يكفي كما ان الاسم ايضاً كذلك .

والرابع ان المايزين 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 وكذلك عن شيخنا العراقي (قده) بان الزمان لا يكون دخيلا في حقيقة الفعل والايلازم ان يكون نسبة الافعال الى الملائكة والى الله تعالى وسائر الموجودات التي فوق الزمان محتاجة الى التجريد عن الزمان لان علم الله وكان 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) والتأخير يفهم من الماضي والمضارع ولكن 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 وتنبه 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 او زمان كذا ويكون له التحقق المحض من حيث ذاته من دون النظر الى الزمان .

وفيه ان النسبة الترقية التي في المستقبل كيف يكون لها تحقق في الخارج و كيف يمكن ان يكون للناظر 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 احدي الحالات والازمنة تكون متلبسة وباعتبار بعضها غير متلبسة ولذا

(١) اقول حاصل هذا الكلام يرجع الى ان التقدم والتأخر 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 أفلا بدل القول بدخل الزمان ولذا في الجوامد لا يصح هذا النزاع فان الكلب اذا صار ملحاً لا يتوهم احدانه بعد صيرورته كذلك هل يصح صدق الكلب عليه ام لا ولكن يقال زيد كان ضارباً فهل يصدق عليه الضارب في الزمان الثاني ام لا وبهذا الملاك الذي ذكر لا يلزم ان يكون جميع الجوامد داخل في محل البحث فاذا كان لنا ذات وتكون مر كز انتساب صفة ما من الصفات يكون بهن المشتق فيها صحيحاً كالزوجية والرقية والامية والبنسية فان لنا ذات 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 في الثاني ايضاً فانه لا فرق من جهة عدم الذات بين الكرم والاكرام (بمعنى گرامى بودن و گرامى داشتن في الفارسية) فنحن في هذا الباب نكون في صد وجود ذات و صفة منتسبة اليها فتحصل من ذلك ان ما لا يكون من المشتقات ايضاً داخل في 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 مثلاً بواسطة فقد الناطق والضاحك فما كل مشتق داخل في محل البحث وما كل جامد خارج عنه فما ذكر ولو كان مشتقاً يكون خارجاً ومثل الزوجية وامثالها يكون داخل ولو كانت جامدة

ولذا ترى العلامة على ما نقله ولده الفخر عنه جعل هذا العنوان اى الزوجية داخل في محل البحث من حيث ترتب الثمرة بيان ذلك انهم فرضوا من كان له زوجتان كبيرتان مدخولتان فارضتا زوجته الصغيرة ففي الايضاح تحرم المرضعة الاولى والصغيرة مع الدخول بالكبيرتين لان الاولى اذا ارضعت الثانية تصير ام البنات لان الصغيرة تصير بنتاً والكبيرة ام البنات 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 في صدق العنوان وفي المسالك بنسى

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

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

وقد اشكل عليه باتحاد الرتبة لان الرضاع المحرم يوجب الامية والبننية وهما متضايقتان والزوجية معها ضد والكل في رتبة واحدة واستفادة عليه احدها في نظر الشرع مشكلة .

و يرد عليه بانه على فرض التضاد بين الزوجية والامية والبننية ففي الرضاع الاولي تبطل الزوجية بحصول احدي الاخرين وبطلانها يشعر بان الزوجية كانت محققة قبل فلا بد ان يقال ان زوال الزوجية متقدم والافلماذا انزفان لتبقى الزوجية فتحصل من ذلك ان الجميع وان كان متضاداً ولكن الرتبة لا تكون واحدة فبالرضاع المحرم

تعصل الامية و البنئية ثم تبطل الزوجية في رتبة متأخرة فيكون الحق مع صاحب الجواهر القائل بان الافتراق الزماني العرفي يتصور بين العلة والمعلول ايضا ويستفاد من الرواية كبرى كلية وهي حرمة امهات النساء و كبرى اخرى وهو عدم قابلية الجمع بين العناوين اعنى الزوجية و الامية و البنئية فاما تبطل زوجية الكبيرة او الصغيرة وحيث لا ترجيح فنقول ببطلانهما لاستحالة الترجيح بالمرجح ولكن في الزوجة الثانية لا تبقى عنوان زوجية الصغيرة ليجتمع عنوان الامية معها نعم كبرى امهات نساء كم على فرض كون المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدء صادقة .

الجهة الخامسة قد عرفت عدم اختصاص النزاع في المشتقات فقط ولكن قد اشكل في اسم الزمان لان الذات فيه يعنى نفس الزمان منصرفة لاقرارها و لو قلنا بقيام العرض بالعرض مثل قياس السرعة و البطؤ بالحركة التي هي عارضة للجسم فلا يمكن ان يقال هذا زمان مولد النبي ^{صلى الله عليه وآله} ولو انقضى المبدء اذ معنى اعمية النزاع بقاء ذات ثابتة و وصف متغير فجميع الامور التدريجية يكون خارجاً عن البحث .
وقد اجاب المحقق الخراساني (قده) بان بعض الاوضاع يكون للمفاهيم العامة وعدم صدق الفرد لا ينافي صدق العام كمفهوم واجب الوجود الذي هو عام ولا يكون له الافرد واحد فكذا في اسماء الزمان انقضاء فرد منه لا ينافي صدق العنوان بخلاف مثل المقتل و المولد فانه لا مصداق له الا زمن القتل والولادة .

وفيه ان البحث في ذلك يكون لاجل الثمرة فاذا لم يكن مفهوم العالم منطبقا على فرد خاص لا وجه للبحث في انه هل يكون في غيره ايضا ام لا وهل زمان التلبس دخيل في الصدق ام لا و لكن الصحيح في الجواب ان يقال ان الوحدة الاتصالية مساوقة للوحدة الشخصية و عنايات الحق تعالى متفاوتة فيعطى كل موجود وجوده بحسب استعداده فبعض الوجود جوهر و بعضه عرض و الاعراض ايضا متفاوتة فبعضها لا وجود لها الا بنحو الانصرام فعليها فالزمان مادام لم ينفصل يطلق عليه انه زمان واحد و كذلك الحركة و التكلم فالوحدة السعية لا تنافي التعدد الفردي مثل الوحدة

السعية في الوجود مع كثرة الوجود فيمكن ان يقال ان الحركة كانت سريعة في السابق والان كذلك فلو كان ما انقضى معدوماً فلازمه عدم الحاضر ايضاً لاتصالهما والشاهد على ذلك جريان الاستصحاب في الزمانيات مثل بقاء الليل و النهار للصوم و الافطار ولا يكون الا من جهة ان العرف يبرى الزمان مثل النهار و احداً متصلاً فكذلك السرعة بالنسبة الى ما انقضى من الحركة فمن الممكن ان يصدق المشتق في الزمان بيوم او شهر او سنة او سنوات كما تقول العاشوراء مقتل الحسين (ع) .
واجاب شيخنا النائيني (قده) عن الاشكال بان الاسماء موضوع لكلي الزمان فمثل عاشوراء موضوع لطبيعي عاشر المحرم دون الشخصي و الطبيعي باق على اى حال مثل الحركة القطعية و التوسطية فان الاولى موضوعة للاشخاص دون الثانية لانها بمعنى الكون بين المبدء والمنتهى فالقطعية وان انصرت ولكن التوسطية باقية .
ويرد عليه ان الوجود الزماني يحتاج الى زمان شخصي والمكاني الى مكان شخصي والكللي لا يكون ظرفاً للشخص .

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

وفيه ان القائلين بذلك قالوا بمجازية هذه العناوين بالنسبة الى من لم يتلبس بالمبدء اصلاً ولو كان الامر كما يقولون يجب ان يقولوا به في جميع المقامات لانهم مع عدم اتصاف الذات بالمبدء فعلاً لافرق بين ان يكون موجوداً في هائم عدم اولم يصر موجوداً في هائم اول الامر .

وقد اجاب المحقق الخراساني (قده) عنهم فقال بان المبدء في المشتق اما ان يكون صنعة كالنجار او حرفه كالبقال والعطارة او ما فيه الاقتضاء لشيء مثل السقمونيا مسهل والسنة مسهل ففي صورة كون المبدء من هذا القبيل لافرق بين صورة التلبس

وعدمه في صدق ذلك فان البقال يقال ولولم يتلبس بالعمل فعلاو كذلك النجار والسقمونيا مسهل ولولم يكن فعلا كذلك بل فيه الاقتضاء واما غير هذه العناوين مثل الضارب فالانصاف بالمبدء شرط للصدق حقيقة فانه مالم يتلبس بالضرب لا يصدق الضارب .

والجواب عنه (قده) هو ان الفرق بين قولنا زيد تاجر وبين قولنا اتجر غير واضح لنقول يلزم الانصاف فعلا في الثاني دون الاول بمجرد كونه حرفه هذا اولاً 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 والضارب 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 راسخاً في -
الذات نعم اشكال الاخضية من المدعى بحاله .

وقد اجيب عن استدلال الاعمى بان اللفظ وان كان صادقاً ولكن في غير المتلبس يكون مع العناية وهي دليل المجاز ويحتاج الى تنزيل مقام الفاقد منزلة الواحد وفيه (٢)
ان هذا ادعان بالاشكال ولا يكون جواباً 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 الجري او النطق او النسبة (٣) وهذا الامر وان كان لا يهم البحث عنه

(١) لا يخفى ان وزن فعال فيما ذكره مدظله من المثال يكون النسبة للمبالغة كما في مثل الظلام اذا قيل وما انا بظلام للعبيد ولكن لا يبعد 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 ادعائاً بالصدق حقيقة وقد ذكرت ذلك بعد الدرس فتلقاه مدظله بالقبول

(٣) لا يخفى ان نسبة الحكم الى الموضوع مثل قولنا ان الضارب لا تكون مربوطه 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 كذلك وان كان لخصوص المتلبس فيكون الحكم كذلك ايضاً

ولكن نحن نذكره تبعاً للقوم فقيل ان المراد به الزمان يعنى المراد بالحال هو الزمان وقد اشكل عليه اولا بان الزمان غير داخل في ذات المعنى والقييد والتقييد كإلاهما خارجان وهو ظرف فقط وثانياً ان الزمان لا دال له وفيه ان الربط بين الذات والمبدء في الماضي له نحو خصوصية وفي المضارع له نحو خصوصية اخرى وفي الحال ايضا كذلك ولا ينكر الدخول بهذا النحو.

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

واما ما ذكره من الاشكال يمكن الجواب عنه بوجوده منه ما عن المحقق - الخراساني (قده) بان الزمان متأخر عن المسمى ضرورة انه ما لم ينطبق الناطق لا يكون زمانه حاصل قبله وكذا ما لم ينسب وما لم يتلبس وكيف يمكن ان يكون المتأخر عن الشيء داخل في الرتبة المتقدمة وهي رتبة الوضع فالمشتق موضوع لذات المعنى لا الزمان .

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

(١) وهذا هو المؤيد لان الظاهر من هذا العنوان هو ان المشتق هل هو حقيقة للمتلبيس بالمبدء ام الاعم والازمنة التي ذكرها تكون خارجة عن البحث وطالة الكلام لا تخلوا عن فائدة وهي تشرح الذهن.

تمنيه بقي في المقام شيء وهو ان انفكاك زمان الحكم عن زمان الجرى متصور وواضح مثل ان يقال ان الضارب في الامر الان او غدا فان زمان الحكم الحال و زمان الجرى الامر وكذلك زمان النسبة والجرى مثل ان يقال يكره البول تحت شجرة مثمرة في الامر فنسبة الكراهة الحال والجرى في السابق .

انما الاشكال في تفكيك (١) زمان الجرى والتلبس وعليه مدار البحث في المقام فانه على فرض كون المشتق موضوعاً للاعم من المتلبس وما انقضى عنه المبدء فواضح ومثاله ان الضارب الان فان قلنا الضارب للذي هو في الان متلبس لا يشمل من كان ضاربا في الامر وان كان للاعم فيشملة الاهانة ولو كان في الامر كذلك واما على فرض كونه موضوعاً لخصوص المتلبس فشيخنا الاستاذ العراقي (قدس) وان اتعب نفسه الشريفة في انفكاك الزمانين ولكنه لا يكون مجدياً ولا نذكره لعدم تصورنا اياه فتحصل ان ثمره البحث في ذلك يظهر في صورة عدم القول بان الضارب مثلاً موضوع للمتلبس حين الحكم بل الاعم منه ومما انقضى عنه

في بيان الاصل عند الشك

الامر السادس في الكفاية في الاصل في المقام عند الشك والتحقيق في هذا المقام عدم وجود اصل عقلائي ولا التعبدى لانا لم نجد انهم ان شكوا في ان الشجرة المثمرة هل يصدق عليها الصفة في حال التلبس فقط او الاعم منه يحكمون باحد الطرفين واما الاصل التعبدى فلا يكون ايضاً لان اصاله عدم الاعم لا تثبت انه موضوع للاخص من جهة أنها مثبتة وعلى فرض الاثبات لا اثر شرعى لها فاننا في تلقي الخطابات تابع للظهورات والتعبد كذلك لا يوجب الظهور.

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

واما ما ذكر من ان النسبة بين العام والخاص في المقام كالنسبة بينهما في سائر المقامات فكما انه يحمل العام على الخاص ويؤخذ بالقدر المتيقن من باب جريان اصاله عدم العموم فكذلك 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 بالعدالة 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 والافمقطوع الوجود كما ذكرنا مراراً في الرضاع المحرم اذا شك في عدد الرضعات .

ثم استصحاب الحكم ايضا وان قال بعضهم من الاعلام بعدم جريانه ولكنه يجب ان يقال انه مبناي فان الجهة في ثبوت الحكم ان كانت تعليلية يجرى الاصل واما لو كانت تقييدية فلا يجرى والجهات التعليلية في العقليات وان كانت راجعة الى التقييدية ولكن في الشرعيات لا يكون كذلك لان لازم هذا القول عدم جريان الاستصحاب في مورد من الموارد فلو استظهرنا من دليل وجوب اكرام العادل قيدياً العدالة جزئيتها للموضوع فلا يجرى 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 فالامطلق بشرط عدم القيد ببيان المقيد واما اللابشرط فهو مجتمع مع الشرط وكذلك بشرط شيء يكون هو المقيد

واما الثاني. وهو اصل البرائة فهو فيما اذا كان حين الحكم غير متلبس بالعدالة مثلاً ثم صار كذلك 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 بهائم زالت عنه فيدور الامر بين التعيين والتخيير من جهة انه لا يدري 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 الكفاية يلزم البحث عن البساطة والتركيب في المشتق لانه يتوقف عليه فلا بد ان نخرج هنا عن اسلوب صاحبها (قد ه) لزيادة التفصيل فنقول ينبغي البحث في ذلك في ضمن تنبيهات

التنبيه الاول

في تحرير محل النزاع فقول ان النزاع في انه هل يكون مثل الضارب مثلاً 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 لاننا نجد عند تصورنا الضارب ذات ثبت لها الضرب واما البرهان لان الضارب يكون من المفهومات التصورية وله نسبة

(١) لاشبهة ولا ريب في ان كل حكم يحتاج الى الموضوع فاذا قيل ان الضارب فلا بد من وجدانه والحكم عليه فاذا قيل ان الضارب ولم يكن لنا ضارب حين حدوث الحكم ثم وجد ثم صار فاقداً للموصف ففي زمان كونه متصفاً بالضرب كان الحكم عليه قطعاً وبعده يكون الشك في بقاءه فيكون مقام الاستصحاب ايضاً فلا معنى للبرائة فان كان الاشكال في الاستصحاب فيكون في هذا ايضاً والا فلا الا ان 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 فعالية الحكم.

ناقصة الى الذات ولازم ما قيل هو صيرورته من المفهومات التصديقية بانه ذات محكومة بثبوت الضرب وقال المحقق الخراساني (قده) ان النزاع يكون في انه بسيط عقلائي او مركب من جنس وفصل ولو كان بسيطاً خارجياً بمعنى وحدته في الخارج مثل مفهوم الشجر الذي هو في الخارج واحد لا مثل غلام زيد الذي هو فيه متعدد مفهوماً ومصداقاً .

و فيه انه ليس النزاع في ذلك ايضاً لانه منوط بالبحث عن حقايق الاشياء في الفلسفة ولا يكون البحث عن انه هل يكون موضوعاً للذات الملفوفة في الخارج ام لا لان النزاع ليس فيه بل يكون في المفهوم والتحقيق ان النزاع في انه هل يكون مثل الوجود واحداً بسيطاً او يكون له تركيب مع الذات بنحو الاندماج ونحوه 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 للفظ المشتق لتكون الدلالة على الذات المنتسبة اليها الحدث بالمالزمة العقلية .

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

ورابعها ان مفاده هو الحدث الملحوظ لا بشرط وعليهذا القول الذات والنسبة ليستا مدلولتي اللفظ تضماً والتزاماً فان المادة لا بشرط قابل للحمل مثل ان يقال زيد ابيض بخلاف ما يكون بشرط لا فيقال زيد ابيض .

ثم الصور الثلاث الاول واضح انما الكلام في هذه الصورة الاخيرة وبيانها موروث من الحكماء من عهد العتيق فيجب النظر في انها هل ترجع الى ساير الصور او هي بنفسها صورة فنقول لا يكون المايز بين اللا بشرط وبشرط لا الاعتبار فقط كما عن المحقق

الخراساني (قده) في المعاني الحرفية وهو ان نحو الوجود فيها وفي الاسم واحد وانما الاختلاف من جهة اعتبار الغير في الاولى من ناحية الاستعمال دونه فان الاسم لا يحتاج الى لحاظ الغير في الاستعمال .

لان هذا خلاف الوجدان لانا نجد فرقا واضحا بين الضرب والضارب سوى الاعتبار واما ما ذكره من قابلية الحمل وعدمها فانه وان كان متينا ولكن يكون مجمل المراد لانا لا ندرى انه اى معنى من المعاني ارادوا من الحمل الاتحاد الواقعي ام القرينية .

قال شيخنا النائيني (قده) تبعاً للميرزا الشيرازي (قده) ان دخل الذات في المبدء محال لان وضع المشتقات قانوني لان لها هيئة و مادة فتكون الاتحاد مع الموضوع بنحو قلب بشرط لالى اللابشرط فان المادة تكون ماخوذة بشرط لا والهيئة 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 ولا تصور النسبة الاقائمة بالطرفين وهو هنا الذات والمبدء واجاب عن ذلك شيخنا العراقي (قده) بان الوضع يمكن ان يكون لغير الذات وهى من اللوازم الغير الداخلة فى اصل الوضع .

اقول نحن في مقام الجواب عن شيخنا النائيني (قده) نقول له اى المعاني 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 ولولم يكن لاحظ اصلاً وان كان المراد اتحاد الاجزاء الذهنية فهو غير ممكن لاننا ثلاثة انحاء من الوجودات الذات وهى الوجود الجوهرى و الصفة وهى الوجود الرابطة والربط وهو النسبة بينهما ولا يكاد يمكن ان تتحد هذه الوجودات المختلفة لا خارجاً ولا ذهنياً فلا اتحاد فى صقع من الاصقاع فالحق هو القول الثالث وهو ان نقول الذات والصفة والنسبة يكون الكل مقر ونافى الخارج ولا يكون فى صقع الصفة ذات ولا نسبة اصلاً .

ونقول لشيخنا العراقي (قده) اذا لم تكن الذات داخلة فالى اى شىء يكون انتساب النسبة فانها لا تكون الامع المبدء والذات 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 المراد ان المحمول هو الذات التى تكون مفهوما مساوقا للمبدء مثل ان يقال الانسان ناطق اوضحا فكيف يكون المفهوم الذى يكون هو الانسان هو الذى يقال له الضاحك فيلزم ان تكون الممكنة ضرورية لان الانسان يمكن ان يكون ضاحكا فاذا كان مفهوم ذلك هو الضحك ايضا يكون صدق الشىء على نفسه من الضروريات ولا يكون كلامه (قده) فى مثل غلام زيد الذى يكون له تحليل خارجى ولا يكون مثل الانسان حيوان ناطق فان الحيوانية والنطق من الاجزاء التحليلية لا الخارجية المنفكة .

وماعن بعض الاعيان من ان التركيب فى باب المشتق من باب حمل اللامتحصل على المتحصل مثل تركيب الجنس الذى لا تحصل له مع الفصل الذى يكون له التحصل غير وجهه لان الكلام فى تركيب الاجزاء المتحصلة فان المبدء والذات 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 كالهولى 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 في حال تجريده عن معناه اللغوى فالفصل في الواقع هو النطق
لان الناطق كما عن المحقق الخراسانى (قده) لان الانسان لا يبلغ الى كنه الاشياء وذاتياتها
واجاب عنه شيخنا العراقى (قده) بان المجمعول فصلا في 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 معرضه فصل فضاحك ايضا نوع
لانه كما يقال الذات التى هي الفصل ناطقة نقول انها ضاحكة فمعرض الفصل
ومعرض العرض العام الذى هو المشى جنس .

لانا نقول ما يجي في 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 وكذلك النطق وان كان من خواصه مضافاً الى ان المعرض في العرض
الخاص وهو الضحك وفي العرض العام وهو المشى معلوم بخلاف المعرض في الناطق
هذا كله كلام شيخنا العراقى .

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

← ولكن باعتبار بشرط اللائمة مادة اصطلاحاً وباعتبار اللابشرية جنس وكذلك الفصل والصورة
فانها واحد من حيث الواقع ولكن الاول بنحو اللابشرية والثانية بنحو بشرط

واجاب بعض الاعيان قده (١) عن اشكال السيد الشريف (ره) بان مفهوم الذات ما خوذ في المشتق ولا يلزم من ذلك ان يكون العرض العام في الفصل فان النطق لا يكون قابلاً للحمل بان نقول زيد نطق فمادام لم يكن مضافاً الى شئى لم يكن قابلاً لذلك فاما ان يقال الانسان ذو نطق او يقال ناطق في مقام التفهيم فلا يوجب دخول العرض في الذاتى بداهة ان الفصل الحقيقى هو المبدء والا فالمشتقات غير موجودة بالذات ولذا لا تدخل تحت المقولات (٢) .

وفيه ان هذا (٣) رجوع الى قول صاحب الفصول (٤) بان الناطق ليس فصلاً حقيقياً بل مشهورى والذاتى هى الفصل الحقيقى الذى يكون هو النطق فيرد عليه (٥) انه بمفهومه العرفى فصل لا بمفهومه الحقيقى وثانياً ان الشئ الذى يكون مأخوذاً بعقيده في المبدء فيقول الانسان شئ له النطق يكون فوق المقولة ولا يكون قابلاً للحمل .

ولكن التحقيق ان يقال ان الذى يكون معمولاً للمبدء هو مصداق الذات لمفهومها ولا يلزم منه انقلاب الممكنة الى الضرورية لان حمل المفهوم على المصداق على نحو الحينية ضرورى ولا اشكال فيه ضرورة ان الانسان مادام كاتباً او حين كونه كاتباً يكون صدق الكتابة عليه ضرورياً واما نفس الحدث فيكون له النسبة الامكانية فان الكتابة

(١) فى ص ١١١ من حاشيته على الكفاية المسماة بنهاية الدراية ج ١ فارجع اليها فان عبارته (قده) اوضح لبيان مطلبه

(٢) هذا عين عبارته للاستدلال فى كتابه كتبه فى المقام لعدم تلقى المطاب كما هو 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 الا بشرط يكون قابلاً للحمل

(٤) بل هذا رجوع الى كلام المحقق الخراسانى (قده) ويكون عبارته ايضاً شرح له ولا يشكل عليه ولا يكون كلام الفصول ما ذكره مدظله والامر سهل فى امثال هذا

(٥) هذا رد للفصول ولا يكون رداً لما ذكره بعض الاعيان (قده) ومران كلامه ليس كلام صاحب الفصول

يمكن ان تكون للانسان وهذا لاينا في الضرورة بالغير فالامكان في ذاتها والضرورة بعارض خارجي و كل الموجودات سوى الله تعالى يكون ممكناً بالذات وواجباً بالغير و هو 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 مثلاً فصلاً مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبره مجرداً عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب وضعه لغة كذلك بل فيها يكون موضوعاً للذات والمبدء .

والجواب عنه هو ان الذات الشخصية لا تكون دخيلة في المشتق ضرورة انه اذا قلنا الضارب لا يكون فيه زيد ولا بكر و لا عمر و 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 زيداً واحداً من الضاربيين و عمر و واحد آخر و كذلك اذا قلنا زيد ناطق او الانسان ناطق .

وقد اجاب المحقق الخراساني (قده) في الكفاية عن جواب الفصول بان المقطوع ان الناطق اعتبر فصلاً بدون التصرف في معناه اصلاً بل بماله من المعنى اللغوي ولا يكون 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 فصلاً مشهورياً منطقياً يوضع مكانه اذا لم يعلم نفسه ولا يكاد يعلم لان حقيقة الاشياء بيد اعلام الغيوب وهو الله تعالى ولذا ربما يجعل ما هو اللازم له في مقام الفصل اذا كان متساوي النسبة اليه كالاحساس والمتحرك بالارادة في الحيوان وعليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق فانه وان كان عرضاً عاماً لافضل مقوماً للانسان الا انه بعد تقييده بالنطق

(١) هذا على فرض القول بالحصص في الطبيعي والافراد واما على فرض العدم كما هو

واتصافه به كان من اظهر خواصه وبالجمله لا يلزم من اخذ مفهوم الشيء في معنى المشتق الادخول العرض في الخاصة التي هي من العرضي لافي الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي .

ثم قال صاحب الفصول انه يمكن ان يختار الوجه الثاني ايضاً اى القول بان المفهوم هو المصداق ويجب ان المعمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقاً بل مقيداً بالوصف وليس ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة لجواز ان لا يكون ثبوت القيد ضرورياً فاجاب . المحقق الخراساني (قد ه) عنه بانه يمكن ان يقال ان عدم كون ثبوت القيد ضرورياً لا يضر بدعوى الانقلاب .

فان المعمول ان كان ذات المقيد و كان القيد خارجاً وان كان التقيد داخلاً بما هو معنى حر في القضية لامحالة تكون ضرورة ضرورة ثبوت الانسان الذي يكون مقيداً بالنطق للانسان وان كان المعمول المقيد بما هو المقيد يكون القيد داخلاً فقضية الانسان ناطق تنحل في الحقيقة الى قضيتين احدهما قضية الانسان انسان وهي ضرورة والاخرى قضية الانسان له النطق وهي 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 (قد ه) هو ان القيد لا يكون داخلاً فان قضية زيد انسان لا يكون زيد زيد الانسان فاذا لم تكن الذات داخلة لا تنقلب الممكنة الى الضرورية واما ما قال من - التحليل الى القضيتين ايضاً فمعمول 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 ايضاً ضروري وقد قبل هذا

الاشكال المحقق الخراساني (قده) فاجاب عنه بان طبيعي الشيء حمليه ضروري ولكنه مقيد غير ضروري فان الشيء الذي يكون مقيداً بالنطق حمليه على الانسان غير ضروري اقول المفهوم اذا كان مرآتالذات معينة لاشكال في هذا الكلام واما ان الوجود بحيال ذاته كما لاحظنا الشيء بما انه عنوان انتزاعي لا بما انه زيدا وعمر وهو فوق المقولة ولا يكون محمولاً ولا اثر لحمليه فان حمليه مثل عدم حمليه وقانون الوضع يمنع ذلك بل اذا قلنا زيد كاتب لا يكون معناه زيد شيء له الكتابة بعنوان شئيته والابلززم ان يكون كل ما يصدق عليه الشيء كاتباً بل زيدا انسان له الكتابة من جهة كونه مصداقاً للانسانية فلما معنى لحمل الشيء على المشتق اصلا.

ثم قال (قده) في الكفاية ايراداً على الشريف انه لو جعل التالي في الشرطية الثانية لزوم اخذ النوع في الفصل ضرورة ان مصداق الشيء الذي له النطق هو الانسان كان اليق بالشرطية الاولى بل كان اولي لفساده مطلقاً لو لم يكن مثل الناطق بفصل حقيقي ضرورة بطلان اخذ الشيء في لازمه وخاصته وفيه ان المراد بالحمل هو افادة فائدة لم يكن حاصلها وهذا خلافه فانه اذا قلنا الانسان ناطق يصير معناه الانسان انسان بخلاف ما يكون من حمل العرض العام على الفرد واخذ ذات ما في المشتق فيقال الانسان ناطق اي الشيء الذي له النطق هو الانسان .

ثم قال (قده) يمكن ان يستدل على البساطة بضرورة عدم تكرار الموصوف في مثل زيد الكاتب ولزومه من التركيب واخذ الشيء مصداقاً او مفهوماً في مفهومه فانا اذا قلنا الانسان ناطق معناه على دخول الذات مصداقاً الانسان انسان ناطق وعلى دخول الذات مفهوماً الانسان شيء له النطق فالموصوف بالنطق شيئان الانسان والانسان في قولنا الانسان انسان ناطق او الشيء والانسان في قولنا الانسان شيء له النطق فان الانسان يكون مصداق الشيء في الجملة الاولى فيكون في حكم تكرار الموصوف وهكذا اخذ مفهوم الشيء وحيث لا يكون كذلك بالوجدان فلا يكون الذات داخلة في المشتق وهذا الكلام لعلمه (قده) اخذه عن الميرزا الشيرازي فانه تصور اربع نسب في 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 ما هو داخل في قائم تامة ايضاً من جهة ان كل نسبة ناقصة تتقدمها نسبة تامة فان الاوصاف قبل العلم بها اخبار و نسبة ناقصة وهي هذه وما فرض تاماً لان جملة زيد قائم بعد العلم بها تصير وصفاً يعني يرجع الخبر الى الوصف فتصير مثل زيد العالم والجواب عنه هو انه لو كانت الذات التي داخله ذاتاً شخصية مثل زيد و احمد وتقى كان لكلامه وجه ولكن لا تكون كذلك بل ذات مبهمه وهذه النسبة توجب تطبيقها على الخارج .

في الاستدلال على ان المشتق حقيقة فيمن تلبس بالمبدء

واستدل عليه اولاً بان الوضع للاعم يحتاج الى جامع مفقود في البين و ثانياً بان آيات الوضع توافق مع القول بالتلبس دون الاعم بيان الاول هو ان الشيء مع الشرط يبين مع الشيء الا بالشرط فان المتلبس بالمبدء غير ما لا يتلبس به فكيف يمكن اخذ جامع بين المتباينين ولا يكون الزمان دخيلاً كما عن بعض الاعيان لنقول الذات بلحاظ الزمانين تنقسم الى حصتين حصّة مقارنة في الماضي وحصّة غير مقارنة بالمبدء في الحال فيكون ما هو الجامع بين الحالين هو الذات المنحفظ بلحاظ الماضي والحال فان المشتق موضوع اما النفس 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 دخيلاً في البقاء فان زيدا وان كان ضارباً ويكون حدوث الضرب في الماضي ولا يكون في الحال وزيد باق بحاله ولكن لا يكون دخيلاً في المشتق ليصير وجه الجامعية .

وغاية ما يمكن ان يقال لتقريب الجامع هو ان المشتق يكون هو الوصف مع النسبة الى ذات ما مبهمه وصرف الخروج من العدم الى الوجود ولو في زمان يكفى لصدق هذا فيكون مهملاً من جهة البقاء ويصدق على الفردين الواحد والزايد وفيه ان هذا المفهوم

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

وقد اشكل عليه اولا بان هذا يكون من غلبة الاستعمال فى ذلك والجواب عنه واضح لان كثرة الاستعمال فى الفاقد مع العناية شائعة ولكن ما لعناية فى صدق المفهوم عليه حقيقه هو الواحد للصفة وثانياً بان المشتق على ما قلتم لا يكون فيه الذات بل هو لنفس الحدث ولازم ما ذكر هو دخل الذات فى الصدق وعدمه وهذا الاشكال وان كان متينا ابتداء ولكن الجواب عنه هو ان الحدث لما يكون من اطوار الذات واحوالها وفعالها 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 ان المشتق حقيقة فى المتلبس بالمبدء فقط وقد اشكل عليه بان هذا مصادرة على المطلوب لان تضاد المبدئين وهو القيام والقعود والجهل والعلم لا يوجب تضاد العناوين من العالم والجاهل والقائم والقاعد ليفيد المستدل فان من الممكن ان يكون فى 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 الثانى ايضا فهو واضح فلا شأن للذات فيكون تصديق التضاد بين المبدئين هو التصديق بالتضاد بين العناوين لانا نقول يمكن ان يقال بان الحدث وجوده الحدوثى يكفى للبقاء ايضا فاذا وجدت صفة الضارية فى زمان من الازمنة يكفى الحدوث للصدق ولو حين عدم .

فان قيل ان دعوى المستدل هو ان الارتكاز العقلائى على عدم صدق العناوين

في آن واحد فلامجال 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 الشايح الصناعي والاولى الذاتى فان غير الضارب فعلا لا يصدق عليه انه ضارب وهذا لا غبار عليه اصلا الا انه اشكل عليه من قبل ونقل المحقق الخراسانى (قده) الاشكال واجاب عنه وهو ان السلب اما يكون مطلقا او مقيدا بحين الانقضاء فان كان المراد به هو المطلق الشامل للمتلبس ايضا فهو خلاف الوجودان وان كان المراد هو السلب حين الانقضاء فقط فلا يكون صحة السلب مطلقا 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 الشايح - الصناعي 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 زمانيا حتى يقال المتلبس فى زمان صادق عليه الوصف و فى زمان يسلب عنه فكيف يكون السلب مطلقا فالذات بلحاظ حال الانقضاء يكون مسلوبا 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 .

لا يقال السلب عدمي محض فكيف يمكن تقييده بحال الانقضاء فان القضايا السالبة لا يكون فيها ربط سلبى بل يكون سلب الربط لاننا نقول ان هذا منوط بتسليم ان الامر كذلك ولكن التحقيق ان السوال يكون لهاربط سلبى لاسلب الربط والالاتنعد 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 ولولم يكن التلبس حين التكلم فلاشكال في المقام مندفع بحذافيره

في الاستدلال على ان المشتق حقيقة في الاعم من المتلبس

وقد استدلال الاعمى اولا بالتبادر وهو على فرض تصوير الجامع وان كان قريباً و لكن الذى يوجب عدم الوجه له هو عدم تصوير الجامع .

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

وثالثاً باستدلال الامام عليه الصلوة والسلام تاسياً بالنبي ﷺ كما عن غير واحد من الاخبار بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين على عدم لياقة من عبد صنماً او ظلم ظملاً آخر للخلافة والاستدلال بهذا يتم على فرض ان نقول عدم الظلم مطلقاً شرط للخلافة وان لم يكونوا حينها ظالمين وان يكون زمان الجرى والتلبس متحداً على وجه اللزوم في صدق المشتق وان لا يكون الحدوث اى حدوث الظلم كافياً بقاء فان بعض افراد الظلم له البقاء كالغصب فعليها يمكن ان يكون موضوعاً للاعم وكل 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 والجري فقد مر منعه من انه ان قلنا زيد ضارب في
الامس بلحاظ ظرف التلبس يكون على نحو الحقيقية (١) واما عدم دخالة الظلم
حدوثا للبقاء فهو ايضاً لما تكون الخلافة من الشؤون العظيمة فنفس الظلم في 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 الثاني في الكفاية

قد مر البحث عن التنبيه الاول وهو البحث عن البساطة والتركيب في المشتق
قبل، الاستدلال لدخالته فيه وهنا تعرضنا للتنبيه الثاني وهو ان الفرق بين المبدء
والمشتق هو كون الاول بشرط لا والثاني لا بشرط بحيث ان الاول لا يكون قابلاً للحمل
فلا يقال زيد علم والثاني قابل له مثل ان يقال زيد عالم ضرورة ان الحمل كما مر فيما
سبق يكون نحو اتحاديين المحمول مع الموضوع ونحو اختلاف فهنا يكون الاختلاف
من جهة المفهوم والاتحاد بنحو الهوية في الوجود كذا عبر المحقق الخراساني
قدمه ونسبه الى الفلاسفة ورد الفصول الذي توهم ان المراد انما هو بيان التفرقة
بهذين الاعتبارين بلحاظ الطواري و العوارض الخارجية مع حفظ مفهوم واحد
للابشرط وبشرط لا .

(١) هذا يرجع الى عدم اشتراط اتحاد زمان التلبس والجري في خصوص الخلافة
فانه ولو لم يتلبس حينئذ يكفى التلبس في زمان ما ولا يصدق عليه الظالم فعلا ويكون الاستعمال
على القول بالتلبس مجازياً
(٢) كون القضايا حقيقية غير مربوط بالمقام فانه يحتاج الى موضوع ومنطبق ويجب
احراز موضوعه فان قلنا بالاعم فهو الموضوع وان قلنا بالاخص فهو.

فاشكك بان العلم و لو اخذ بنحو اللابشرط لايقبل الحمل فقال المحقق الخراساني (قده) بان ذات المفهومين بحيث تاتي احديهما عن الحمل والاخر لا ياتي عنه وبعبارة اخرى قال المراد بالمبدء هو المشهورى مثل الضرب والعلم لا الواقعي اللذي لاتكون له هيئة فان الضرب والعلم لهما هيئة والمبدء الواقعي يكون كالهولي مع الصورة فان المادة الواقعية وان كانت في الضرب والضارب واحدة ولكن المشهورية لاتكون كذلك حتى يشكك عليه العصول بما ذكره .

والجواب عن المحقق الخراساني (قده) هو ان المبدء الحقيقي حيث لا يكون له استقلال لا يمكن ان يكون ماخوذا بنحو اللابشرط وبشرط لا حتى يقال لا تريد منه الحقيقي بل المشهورى بل معنى المشتق هو نحو مفهوم ناعتي وهو عين الحمل لانه لا ياتي عن الحمل فان الضارب لا يرى الا ملفوفا بذات ما بخلاف الضرب فان ذاته بحيث لا يمكن تفوه الحمل بالنسبة اليه فكلامه (قده) خال عن اللطف لعدم دخالة اللابشرط وبشرط لا في الميزبين المشتق والمبدء حتى في المشهورى من المبدء:

التنبيه الثالث في مناط الحمل:

لاشبهة ولا ريب في ان الحمل المفيد هو ما يكون له نحو اتحاد من جهة وافتراق من جهة والمراد بالاتحاد ان كان الخارجى فلامعنى للحمل ضرورة اتحاد الموصوف مع الصفة فيه و فائدة الحمل هي تطبيق المفهومين المتغايرين على مصداق واحد وليس من حمل الكل على الجزء بان يقال زيد عالم بحمل العلم الكلى على زيد الجزئى ولا شان لاعتبار اللابشرط و بشرط لا بان يقال ان المفهوم اذا اخذ لابشرط يقبل الحمل واذا اخذ بشرط لا لا يقبل فالاتحاد يكون بنحو الهو هو في الخارج كما عن الخواجة نصير الدين (قده) ونظرائه والاختلاف يكون بنحو المفهوم.

وبعبارة اخرى ان لفظ الضارب كما مر انه يكون في نفسه بحيث يجب ان تكون ذات ماداخلة في مفهومه ففي الحمل يعين مصداق تلك الذات فلا يكون من اتحاد العلم مع الذات

حتى يقال انه محال او من حمل الكلى على الجزئى ضرورة انه لو قيل بذلك يلزم ان تصير الذات الجوهرية مع العلم العرضى واحدة على ان العلم الخارجى يكون مطابق المادة والذى نذكره يكون الذى هو فى هيئة ضارب لامتقلا فتحصل ان وجه الاتحاد المصداق ووجه الافتراق المفهوم ولا يرد الاشكالات.

التنبيه الرابع مما فى الكفاية

هو ان الذى استفدنا من مامر هو ان المشتق عبارة عن ذات قام بها المبدء وحيث ان صفات الله تبارك وتعالى من العلم والقدرة و ساير الصفات الثبوتية يستحيل فيها القيام بنحو التعدد المفهومى والذاتى حتى تكون الذات منحاظة والصفة ايضاً كذلك صارت محل الاشكال حتى قال صاحب الفصول (قده) حمل الصفات عليه تعالى لا يكون بنحو الحمل على العباد بل يكون بنحو المجاز فان العلم يكون نفس ذاته وهو ضعيف جداً أو يتلوه فى الضعف ما فى الكفاية من التغاير المفهومى والدليل على رده هو انا اذا قلنا الله تعالى عالم اما ان يكون الحمل كالحمل فى 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 فى ذاته تعالى والثانى يلزم منه الكفر والثالث يلزم منه التعطيل فعلى فرض القول بالمجازية كيف يمكن استلزام ما ذكره مع لزوم الكفر والتعطيل واما القول بالتغاير المفهومى واتحاد المصداقى فان كان المراد منه ان العلم شىء والذات شىء آخر فهو وان كان صحيحاً ولكن لا ربط له بالمقام.

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

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

بالامور كما نحن عالم ببعضها.
 وفيه ان هذا لا يكون حلال الاشكال بل يكون من الالتزام به فاننا لانكون بصدد
 ان العوام كيف يفعلون فانهم ربما يقولون ما لا يعلمون.
 فالصحيح ان يقال ان الذي نسب الى اهل الادب من انهم يعتبرون القيام بالذات في
 المشتق ممنوع فان مرادهم بالقيام ليس الوجود المبدء وهو فيه تعالى ايضاً وجود
 ولاحتاج الى القيام الى شيء فان العقل والعامل والمعقول متحد.

التنبيه الخامس في الكفاية (١)

في ان المشتق ربما يصدق والمادة قائمة بالغير فان المضروب يكون الضرب
 فيه وينسب الى الضارب او الالم في المولم بفتح اللام فينسب الى المولم بالكسر فكيف
 المحييص عن ذلك مع ان اللازم قيام المبدء في الفاعل ايضاً فاجابوا عن ذلك بان المادة
 في الفاعل والمفعول مختلفة فهي في الثاني يقتضى البقاء دون الاول.
 والجواب عنه ان المادة واحدة والاختلاف بالهيئة في 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 مر فلا استعمال
 مجازي فيه واما في المضروب ايضاً فما هو موجود هو اثر الضرب لا الضرب فانه كان فعل الفاعل
 وقد انقضى وفي المولم بالفتح اذا كان الالم باقياً يكون لتبليغ المادة لبقاء الالم فيه فالفرق
 بالتلبس وعدمه لا غير

(٢) : اقول وفي الكفاية تنبيه سادس لم يذكره مدظله اما خوفاً للاطالة او لتوضاحه

من المباحث السابقة .

المقصد الأول في الأوامر

وفيه فصول الفصل الأول فيما يتعلق بمادة الأمر وفيه جهات.

الجهة الأولى في معاني الأمر فانظر الى ما في الكفاية من المعاني المتعددة من الطلب والشئ والشان وغيره .

ثم انه اختلف في انه هل كان الصدق على المعاني المتعددة بالاشتراك اللفظي او المعنوي او حقيقة في احد المعاني ومجاز في البقية وان كان لائمة فقهية في البحث عن ذلك فانا اذا استظهرنا الطلب وارادة المولى يجب لنا المتابعة سواء كان الاشتراك لفظياً او معنوياً فان المناط على الظهور ولكن نحن نبحث عنه تبعاً للقوم فقال شيخنا الثاني (قده) أن المعاني يكون على نحو الاشتراك المعنوي واستدل بان مفهوم الشئ يكون منحفظاً في جميع الاطوار والخصوصيات لانه مفهوم عام .

وفيه ان الشئ يكون جامعاً ، عنوانياً فوق المقولة ولا يكون جامعاً معنوياً بحيث يكون كل مصداق منه موافقاً مع الآخر واما على فرض القول بانه حقيقة في بعض المعاني ومجاز في الآخر فايضاً لائمة له لان اصالة الحقيقة عند عدم القرينة لا تكفي للظهور مع التبادر فهو سواء كان مشتركاً لفظياً او معنوياً او حقيقة او مجازاً لائمة في بحثه من الجهة التي كنا بصددها .

الجهة الثانية في ان الالفاظ التي تستعمل تارة بنحو امرئك وتارة بنحو امرئك بكذا ان كان المراد بالثاني اطلب منك كذا فلا اشكال وان كان المراد انشاء الطلب بهذا اللفظ فقد اشكل عليه بانه يكون دوراً لانه اذا قال امرئك بكذا قاصداً بذلك اظهار طلبه بهذا اللفظ يكون من الدوران معنى الامر هو الطلب في 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 وقد اجاب شيخنا العراقي (قده) عن الاشكال بان اللفظ مستعمل

في نفس المفهوم فيكون الاستعمال متوقفاً على تحقق المفهوم في مرحلة مفهوميته
لا في مرحلة وجوده خارجاً ففي المقام يتوقف تحقق وجود مطابقه ، في الخارج على
الاستعمال لا تحقق مفهومه وفيه ان ما كان من شئون الاستعمال وهو الابر از اخذ في
المفهوم ولا يمكن ذلك كما مر منافي المعاني الحرفية عند نقل كلام المحقق الخراساني
قده من عدم امكان اخذ ما كان من ناحية الاستعمال في المفهوم وثانياً (١) انه يكون
طريق الاثبات فكيف يمكن ان يكون واسطة في الثبوت فانه على فرض كونه طريقاً
للابر از يكون واسطة في الاثبات وبلحاظ نفسه يكون هو الابر از واسطة في الثبوت اي
علة له والشئ الواحد لا يكون حاكياً ومحكياً .

الجهة الثانية في ان العلو والاستعلاء شرط في كون الامر واجب الامتثال ام لا
وهذا ايضا مالا فائدة فيه فقها لان البحث فيه بعد استفادة وجوب الامتثال من الظهور وما
لا فائدة فيه قرب من استعلى ولا يجب اطاعة امره كالمتكبر ورب عال يفهم انه لا يريد
المطلوب جزماً او يكون بنحو الالتماس ولو كان الطلب عن جد كما مر السائل يعني
الفقير باعطاء الدرهم وانما تظهر الثمرة في صورة كون مادة الامر موضوعاً لحكم
شرعي مثل ان يقال اطع امر الجيران فانه يجب البحث في انه هل يجب اطاعة امر الجار
العالي او المستعلى او مطلقاً وكيف يمكن ان يقال بذلك والحال ان اوامر الشرع
كثيراً ما يكون بنحو احب وينبغي ، ونواهيته بنحو لا ينبغي وابعض فليس لمادة الامر
دخالة فيما هو المهم ليجب توضيح ان الامر ما هو فمتى كشفنا ارادة المولى بصير الكشف

(١) هذا الوجه مما قبله العرافي قده كما في تقارير الاستاذ عنه (س ١٩٦) ولكن اصل الاشكال

مما لا طائل تحته فان معنى أمرك 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 ولا يتوقف على الابر از
قرب ابراز لا يكون عن الارادة الجدية ورب ارادة لا يكون لها مبرز .

موضوعا لحكم العقل بوجود 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 علي ذلك اما ان يكون الوضع المنكشف بالتبادر او مقدمات الحكمة وكلاهما يقتضى عدم الفرق اما الاول فلانه لا يرى فرق عند العرف بين قول القائل امرك بالضرب وبين قوله اضرب من جهة وجوب الامتثال والمذمة على ترك المأمور به واما الثاني فهو ان يقال ان الاستحباب يكون مفاد الامر المحدود القاصر عن ارادة الوجوب فاذا لم يبرز الحدو كان المولى بصدد البيان فلامحالة يكشف الوجوب وهو مشترك بين الصيغة والمادة .

ثم قد استدلت لدلالة الامر على الوجوب بالاية الشريفة (فليحذر الذين يخالفون عن امره) وبقوله تعالى (وامنعك ان لا تسجد اذا امرتك) وتقرىب الاستدلال ان التحذير يكون على المخالفة وهو يتوجه الى لب الواقع الذي هو المأمور به ولا فرق في طريق اثباته من حيث كونه بالمادة او بالصيغة .

وبالرواية عنه عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وتقرىبها مثل الآية ثم ان هذه الرواية دلت على ان الامر بالمادة يدل على الوجوب واما من جهة الامر بالصيغة فهي ساكنة ولا يمكن ان يتخذ بعمومها ويقال كلما ليس للوجوب لا يصدق عليه الامر ايضا لان اصاله العموم تكون في صورة الشك في الحكم وهي لا تثبت الموضوع فاذا قيل اكرم العلماء وشك في زيدانه عالم ام لا لا يكون في وسع العموم ان تثبت ان زيدانه عالم او ليس بعالم ففي المقام ايضا لا يثبت ان الامر بالصيغة امر بعموم قوله عليه السلام لامرتهم وبعبارة اخرى هذه الرواية تدل على ان الامر واجب الاطاعة وباطلاقها تشمل كل ما يصدق عليه الامر ولا يكون 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 الجيران كما امر فانه يجب ان يثبت ان اى الكلمات امر ليكون موضوع الحكم فلولم تكن الصيغة من الامر لايشملها الحكم .

الجهة الرابعة في الطلب والارادة واتحادهما :

لا يخفى ان البحث هنا تارة يكون لغوياً وهو في تعيين مفهوم اللفظين وتارة فلسفياً بعنوان انه هل يكون في النفس شىء غير الجزم والعزم اللازم منه الطلب وهو يسمى بالارادة ام لا وكلاهما خارجان عما نحن بصدده فان البحث الاصولي يلزم ان يكون منتجاً في الفقه وهو ان يقال ان الموضوع لحكم العقل بوجوب الاطاعة هل يكون الطلب ولو خلى عن الارادة او يكون الموضوع له هماماً .

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

واستدلوا عليه اولاً بان الكفار والعصاة مكلفون بفروع الدين اجمعاً مع انهم لا يعملون على طبق التكليف فلو كان الطلب مطابقاً للارادة يلزم تخلف ارادة الله تعالى وهو محال لانه يلزم منه نفي القدرة والعجز عنه تعالى عن ذلك علواً كبيراً وثانياً بانا مجبورون في اعمالنا فكل ما يقع لا يكون بارادتنا والارادة انما تتعلق بامر اختياري فيكون ما يتعلق به الطلب غير مراد لله تعالى تشرعاً بل هو طلب فقط .

والجواب عن الاول ان الاشكال يكون من عدم التوجه والميزبين الارادة التكوينية والتشريعية فان التكوينية لا يتخلف عنها شىء كما في ساير الموجودات واما التشريعية وهي وقوع الفعل عن اختيار المكلف لا يلزمها الوجود حتماً بل لو حصل بدون الاختيار يكون خلاف ما اراد الله تعالى بل يمكن ان يقال في التكوينية ايضاً بعضها يكون كذلك فانه تعالى اراد وجودنا في هذه البرهة من الزمان لاقبلها ولا بعدها فلو وجدنا قبل ذلك الزمان كان خلاف ارادته تعالى .

والجواب عن الثاني 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 الاشعري 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 واقع ونحن في مقام الانبيات نكشف عن الطلب انه يكون مطابقاً للارادة الجدية ولا تكون المصلحة في الامر فقط والثمرة استفادة ملاك الحكم مع كشف الارادة وسيجىء بيانها .

لا يقال ان في كلام صاحب الحاشية على المعالم (قده) هو ان في النفس شىء غير- الطلب وهو الارادة والاختيار وتبعة شيخنا العراقي والنائينى (قدهما) لكن الاول (قده) يقول بان في النفس شىء قبل الطلب والثانى قده يقول بان بعد الطلب .

اما بيان وجود الارادة والاختيار بعد الطلب فهو انه لا شبهة ولا ريب في ان في- النفس شىء بعد تصورهما شيئاً والتصديق بفائدته 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 تصورهما الشىء والتصديق بفائدته لها ان تختاره وان لا تختاره ولا تريد ثم بعد ذلك يطلبه وتدل على ما ذكره الرواية - المعروفة في الكافي بقوله **لا جبر ولا تفويض** ولكن امر بين الامرين . والامر بين الامرين هو الاختيار .

لانا نقول ان الجواب عنه محتاج الى مقدمة وهي ان الاعراض ربما يكون له وجود مستقل مفهومها لكنه غير مستغن عن الموضوع خارجا مثل البياض الذى يمكن انفكاك- الجسم عنه وبعده محتاج في الوجود ومعلول لشىء آخر لا ينفك عنه مثل الحرارة بالنسبة الى النار فانها لازمها ثم الاختيار بالنسبة الى النفس يكون كذلك فانها في اختيارها مجبورة فانه غير اختياري لها وكل ما كان من مبادئ الاختيار يكون على نحو الشرطية لا العلية فمبادئ الاختيار اختياري ونفسه غير اختياري .

اذ اعرفت ذلك فنقول لاشبهه في وجود الاختيار في انفسنا ولكن هذا غير مربوط
بما نحن بصدده لان المقصود هو كشف ان الطلب هل يكون عن ارادة بعثية او لافنحن نقول
يكشف الخطاب عن ارادة جدية هي الباعثة على التحريك نحو المطلوب والافلا دليل على
البعث ولا يضر بما ذكر وجود كل صفة من الصفات في النفس ومنها الاختيار وعلى
فرض التعدد يكون القبل هو الارادة والطلب متأخر عنها .

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

وقد اشكل على المحقق الخراساني (قده) السيد محمد الفشاركي (قده) بان -
الطلب والارادة لا يكونان متحدين وفائدة القول بالتعدد هو ان الارادة ربما تكون مع
الطلب فلا كلام وربما لا تكون بل يكون الطلب فقط وتكون المصاحبة في الانشاء فقط
كما ان التمني والترجي كذلك فانه ربما تكون المصلحة في نفس ابراز ذلك فالمصلحة
في ذاتهما لشيء آخر وهو المتعلق وعدوامنه كما عن شيخنا الحائري (قده) قصاد العشرة
ولو لم تكن الارادة الواقعية على الاقامة فان نفس القصد يترتب عليه ثمرة وهي اتيان -
الصلوة تماماً وكذلك التمني والترجي لغرض من الاغراض .

وفيه ان ما كان طريقاً لا يتصور فيه ذلك فان اقامة العشرة ما لم تكن لم يكن لقصدها
اثر وكيف يمكن ان يقصد الاقامة مع ان قصده على خلافها ولا ينقلب الشيء عما هو عليه
فان الاقامة لا تنقلب عما هي 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 استطرادي

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

ولو سلم ذلك يترتب عليه ثمرات منها تامة الصلوة على فرض القول بان القصد مفيد اثر وقد مر ومنها فى صورة القول بان كل امر يكشف عن مصلحة فيما انه اذا شك فى القدرة العقلية فاذا لم يكن لنا مصلحة فى الواقع لا يجب الوقوع فى العمل ليظهر الخلاف وعدم دوامه على فرض كشف الارادة فيجب لئلا يقع فى خلاف مراد المولى ومنها ما اذا اسقط الخطاب عن الحجية فعلى فرض عدم الارادة لاشئ علينا من التكليف وعلى فرض وجودها فبالملك يلزم الامتثال علينا وهو تابع فى الوجود للخطاب حدوداً لبقاء كما (٢) فى الخطاب بين المتزاممين مثل ازل النجاسة عن المسجد وصل فانه على فرض عصيان الاول والاخذ بالثانى وان عصى لعدم التزامه بالفورية ولكن على فرض وجود الملاك للصلوة تصح به وعلى فرض عدم كشفه فلا .

الفصل الثانى فى البحث عن مدلول صيغ الانشاء

فان الصيغ تارة يكون المراد بها ما هو الواقع من مدلولها مثل الامر والتمنى والترجى فاذا كان فى 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 لا قصد كل شئ ولكن لا يكون الكلام تاماً من اصله ولا يكون من ثمرات هذا البحث كما مر والمدار على الاستظهار من لسان الدليل

(٢) قدم مرنا مراداً عدم صحة ذلك ضرر ان الخطابات انحلالية ولا نحرزها مصلحة بعد سقوط الخطاب بالنسبة الى مورد لعدم القدرة مثلاً تبعاً لصاحب الجواهر (قدمه) الا فى الصورة التى يمكن اثبات الامر بالترتب كما فى صورة عصيان الهمم والاتبان بالمهم وهو خارج تخصصاً لاثبات الامر فيها ففى مثل الازالة والصلوة يمكن تصحيح الصلوة بالامر الترتيبى لا بالملك.

اداة التمني و الترجي و كذلك الاستفهام فانه من الانشائيات وربما يكون المستفهم جاهلاً فيستفهم باداته و ربما يكون عالماً ويكون اظهاره لغرض آخر فيستفهم ليرى السامع انه لا يعلم ما استفهمه امتحاناً له او لغرض آخر وهكذا غيره من الانشائيات .
والحاصل ربما يكون صورة امر و تمن و ترج وغيره و ربما يكون واقعه فيجئى -
البحث في ان الموضوع له هو مال الواقعا او يكون بازاء الاعم منه فان المحقق الخراساني (قده) له كلام يقول في كل مقام يناسبه وهو ان هذه الالفاظ وضعت لانشاء الطلب و -
التمني وغيره سواء كان في النفس شىء او لم يكن فاذا تعلق ارادة بانشاء هذا المعنى لغرض من الاغراض و لو لم تكن بالنسبة الى الواقعا تكفى للاستعمال حقيقة و لم يكن -
الاستعمال مجازياً مطلقاً حتى ان الله تبارك و تعالى اذا انشاء الاستفهام و التمني وغيره يكون في حقه حقيقة لانه تعالى لا يلزم ان يكون جاهلاً فيستفهم بل يستعمل اللفظ الموضوع لذلك في معناه لغرض كما يقول لموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ لفتح باب الكلام (وما تلك بيمينك يا موسى) و قال الحايبرى (قده) ان المصلحة تارة تكون في الشىء نفسه وتارة في انشائه فهي لازمة لكن على الوجه الاعم من ذات هذه الاشياء او متعلقها .
ولكن التحقيق خلاف ذلك فانه قد مرنا في مباحث المعاني الحرفية انها اخطارية لا ايجادية كما يفهم من عبارة المحقق الخراساني (قده) حيث يعبر بانه يوجد التمني و غيره بالالفاظ و الربط بين الموضوع و المحمول ربما يكون بعضياً و ربما يكون تمنوياً و اخرى ترجوياً فان هذه الروابط معان حرفية يدل عليها هيئة الكلام فاذا قيل صل يدل على ربط شىء و بضميمة الاصل العقلائى من تطابق الارادة الاستعمالية للارادة الجدية يكشف ان الانشاء مطابق للارادة فلا يكون معنى صل اطلب منك الصلوة ولا يكون حكاية عن الخارج ايضاً لانه ربما لا يكون له خارج فان البحث لا يكون 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 عدتها في الحاشية على المعالم الى اثنين وعشرين ومنها التمني والترجي والتهديد والاذنار والتمسخر والاهانة والاحتقار واضطرب كلامهم هنا ايضا من جهة كون الاستعمال فيما لا ارادة 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 وانتهى والترجي وعموم المعاني الحرفية وضعت للدلالة على ربط خاص بعنى وغيره ولا يكون هذا متوقفاً على وجود الارادة الواقعية في نفس المنشى بوجود هذه الصفة فيها واحتجاج المولى يكون بابراز الارادة لاصلها والاثر عليه لعلها .

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 لتريد واما المفهوم الخارجى وان كان قابلاً لذلك ولكن لا يفيد البحث فيه لانه في صدد كشف ارادات - المولى وهي شخصية وكذلك الربط البعنى فانه ايضا غير قابل للشدة والضعف فلا يحتاج الى آيات الوضع للوجوب او للندب وكذا لا يفيدنا جريان مقدمات الحكمة بان نقول يكون المولى في مقام البيان ولم يبين ما يكون دال على الندب فهو دال على الوجوب لعدم تطبيقها في المقام لما سيحىء بل العقل بعد الابراز يحكم بوجود المتابعة وترتيب الاثر بدون الشك لعدم قابلية الارادة الا لذلك .

والجواب عنه هو انه لقد اجاد فيما افاد من عدم تصوير التردد في الارادة وفي قابلية المفهوم للتقسيم ولكن مع ذلك لا يكون لاشكاله مجال لانه ما فرقي بين الارادة التكوينية والتشريعية ؛ فان ارادة العمل عن الفاعل المختار الذي يمكن ان يفعل وان لا يفعل يتصور فيها الرضا بقره حتى يكون مستحباً وعدم الرضا به حتى يكون واجباً و ذلك بدال آخر وراء اصل الخطاب و كذلك الشدة والضعف و هذا الدال اما مقدمات الاطلاقات التي توجب القول بالوجوب او التبادر ثم لاشكال 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 دخيلاً ولو كان له دخل لبينه الأمر و هذا في المفهوم القابل للسعة والضيق لاشبهه فيه انما الاشكال فيما كان شخصاً خارجياً مثل المقام الذي يكون الكلام في الربط البعثي الشخصي والشخص غير قابل للشدة والضعف فان الطلب والارادة شخص ومن المعاني الحرفية التي لا يمكن تقييدها .

ثم ان صاحب الحاشية على المعالم قد اجاب عن الاشكال و اجري 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 دال على ارادة الوجوب لا الاستحباب .

لا يقال هذا امر خارج عن مذاق العرف العام ولا يفهمه الا الاحدى 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 وجرى بان المقدمات يكون بالنسبة الى واقع الارادة وهو كما ذكره (رفع مقامه) 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 اولاً 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 عصياناً 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 بالازم الطلب وهو وجود الارادة فى النفس وتفرض المصلحة بحيث يرى وقوعها فى الخارج فيخبر بانها توجد بقوله يعيد مع انها يمكن ان لا توجد للعصيان او النسيان .

وفيه ان الابر اذ الذى يكون لازمه الارادة بهذا النحو يكون دورياً 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 الرمال لالزم معناه وهو انه سخي هذا ولكن لابد ان نقول فى المقام بان هذه الهيئة الخبرية بعد عدم امكان حملها على معناها المطابقى يستفاد منها ربط المادة بالذات بربط بعنى ولكن هل يكون هذا الربط بنحو اللزوم بحيث لا يمكن ان يستظهر منه الاستحباب اولافيه خلاف من جهة احتمال

(١) لا يخفى ان الاخبار بعد حملها على الانشاء بما ذكر بصير وزانه وزان ساير 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 اصاله تطابق الارادة الاستعمالية مع الجدية ظاهرة فى وجودها ولو لم تكن فى الواقع وهذا الدورى يكون فى كلامه مدطله الى آخر الاصول وفى اكثر الموارد يكون ملتزماً بالاشكال واما ما يقوله من لابدية الحمل على الانشاء فلو كان الاشكال وارد الاوجه للالتزام ←

أكديّة 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 التعبدى والتوصلى

في ان اطلاق الخطاب هل يقتضى اتيان المأمور به بدون قصد القرية
ويسمى الواجب توصلياً او معه ويسمى تعبدياً و يجب البحث في ذلك عن امور:
الامر الاول في معنى التعبدى والتوصلى فقول ان التعبدى هو الذى يكون مع قصد
الامر والتوصلى ما لا يكون كذلك وفيه ان البعث في كليهما يكون عن الامر فان
من يدفع الميت ايضاً داعيه الامر بالدفن ولا يكون المايز المصلحة بان يقال ان المصلحة
في التعبدى لا تتم الا ان يكون الاتيان بقصد الامر واما التوصلى فنفس العمل يكون
متعلق الامر فيكون الاثر على الوجوب والواجب في الاول وعلى الواجب فقط في الثانى
لان التعبدى والتوصلى كل واحد منهما يكون اتيانه بقصد الامر نعم ربما لا يبقى
موضوع التكليف كمن يكون مأموراً بآب تطهير الثوب فوقه في الماء حين النوم او حين
الغفلة فانه يكون مثل ان يأكل الذئب الميت قبل دفنه فان وقوع المأمور به يكون في
الخارج بدون قصد الامر لانه ما صدر عن الفائل المختار .

فان قلت التقرب حاصل في التعبدى دون التوصلى قلت ما معنى القرب فانه ان
كان المراد منه اتيان العمل بداعى امر الله تعالى فانه حاصل في التوصلى ايضاً اذا اتى

← به في مقابل البرهان ولكن حيث ورد في لسان الشارع في مقام البعث لا بد 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 كما مر فان الارادة متوقفة الوجود
على عللها التكوينية

(١) المبحث الرابع في الكفاية في أن الامر اذا لم يكن حقيقة في الوجوب هل يكون ظاهراً

فيه ام لا ولم يتعرض له مدظله و لعله لوضوحه مما سبق .

بهذا الداعى كذلك .

لا يقال المايز في صورة عدم القصد فان عدم قصد الامر في التعبدى مضر بالامثال بخلاف التوصلى فانه صحيح ولو بدون قصده كما في حال النوم والغفلة اذا وقع الثوب - النجس في ماء عاصم فانه يظهر بدون القصد بخلاف مثل الصلوة لو فرض صدور هاء من هو كذلك فانها لاتصح لعدم قصد الامر الذى هو جزءا لنا نقول هذا يكون من باب انه دام الموضوع فان الصلوة ايضاً اذا لم يكن شرطها وهو الطهارة موجوداً بفقد الطهورين تسقط (١) .

وقال شيخنا النائينى (قده) ان المايز هو ان المالك والمصلحة في التوصلى واضح فانه يكون نفس وقوع الفعل مثل الدفن من اى شخص كان وبأى نية كان بخلاف التعبدى فانه لا تكون المصلحة معلومة فيه مثل رمى الجمرة والجواب عنه ان هذا لا يوجب ان يكون احدهما تعبدى او الاخر توصلياً فان معلومية المالك وعدمها لا تكون سبباً لصيرورة الواجب تعبدى او توصلياً فالتحقيق ان يقال فى الميز بينهما هو ان التعبدى يكون له شرطان عن الشرع وهو اعتبار قصد الدعوة وهو شرط شرعى للعبادة ولا يكون فى - التوصلى هذا الشرط وهذا هو المايز الثبوتى وهذا الشرط وان كان دخيلاً فى المصلحة

(١) اقول ان الكلام فى صورة الالتفات ايضاً قبل سقوط الامر بواسطة عدم الاتيان بالمامور به مع عدم انه دام الموضوع فان الفاعل يمكن ان لا يكون داعيه امر الله تعالى لعدم كونه فى صدق التقرب بفعله بل ربما يفعل للرياء مع ان التعبدى لا يكفى فيه مجرد وقوع الفعل فلو كان قصد الامر دخيلاً فى الامثال كان من الممكن ان يقال لا يطهر الثوب بواسطة الوقوع فى الماء المطهر او يقال يجب اخراج الميت من القبر ثم ادخاله بقصد القرية ولا يكون هذه الصورة مثل صورة انه دام الموضوع مثل اكل الذئبله وهذا روح كلامه مدظله فى مختاره فى المقام كما يظهر من مطاوى الكلمات .

في لب الواقع ومن المعلوم ان الغرض في التعبدى اضيق من التوصلى ولكن الذى يكون مايزأعدنا هو اشتراط شىء في التعبدى وعدمه في التوصلى واما الثواب وحصول القرب فهو ايضاً مترتب على الاطاعة ومن الممكن ان يكون في التعبدى اكثر من التوصلى ولكن لا يكون مايزأبينهما 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 ما ذكرناه من انه من قبيل اشتراط شىء 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 لا يكون له امر فان الامر متوجه الى - المكلف في الواقع فباى قصد وداع يأتى الاجير بالعبادة و كذلك المتبرع ؟
الاشكال الثانى ان العبادة التى يأتى بها النائب والاجير كيف يحصل القرب منها لشخص آخر وهو المستأجر والمنوب عنه ولا يخفى عليكم انه في مقام الاثبات يكون من المحرز بالاجماع والضرورة من الدين والروايات صحة الاستيجار والنيابة والكلام في مقام الثبوت فاجاب عن الاشكال بعضهم بانه يصلى مثلاً اولاً، ثم يهدى ثوابه الى الغير وقد اجابوا عن الاشكال بوجوه .

الاول ما عن شيخنا الحائرى (قده) نقلاً عن السيد محمد الفشار كى 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 لا يجاد الداعى في المكلف ولا يتصور ان يكون امر الغير موجداً للداعى في هذا الشخص مع انه لشخص آخر .

والوجه الثاني ما عن المحقق الخراساني (قده) وهو انه لا يحتاج الى ان يقصد النائب والاجير التقرب للمنوب عنه بل يأتي بالعمل فاذا تم يهدى ثوابه الى المنوب عنه او المستاجر مثل من يقبل يد العالم من قبل شخص آخر فانه يحصل القرب للمنوب عنه بهذا التقبيل .

وقد اشكل عليه النائيني (قده) بان هذا الكلام في التسيب 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 لآتيان 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 ارادة 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 باى قصد كان فيكون صالحاً للاتصال مطلقاً وهذا في صورة النيابة تبرعاً اسوء حال امن الاجارة لانه في الثانية يقصد الوصى او المستاجر للقضاء عن الميت او عن نفس المنوب عنه بواسطة الاستيجار كما في الحج لانه مما يمكن فيه الاستيجار حال الحيوة ايضاً للعاجز مثلاً ولكن في الاولى لا يكون كذلك فان صرف رضاية المنوب عنه بالزيارة التي اوتيت بهامن قبله لا يكفي لاتصال العمل الى الله تعالى بعد عدم حصول قصد القربة منه ولامن غيره فان 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 لا يصير قابلاً 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 الر كوع والسجود فان نفس اتيانهما لله بعد احراز محبوبيتهما ولو بالاخبار يكفي ولا يحتاج الى قصد الامر لانه لا امر له فاذا كان نفس العمل مما يحصل به القرب فاي حاجة الى حصول التقرب بالقصد نعم في صورة قصد الامر حيث يزيد ذلك انتزاع عنوان الاطاعة من العمل يزيد في القرب ايضاً ان قلت كيف يحتاج في العمل الذي يؤتى به نفس الشخص الى قصد الامر ولا يحتاج في العمل للغير الى قصده قلت دليل القضاة الاستيجار والنيابة اسقط عنوان الاطاعة في المقام فيكفي صرف اتيان ما هو المقرب في نفسه مع كونه عبادة ذاتاً لله تعالى والجواب من هذا هو ان الدليل هنا خص 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 الر كوع والسجود الذي 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 منزلاً بمنزلة بدن الميت او الحي فيصير امره امره فيأتي بالعمل بقصد الامر و يراعى شرائطه فهو بالتزويل وحيث لا اشكال في نفسه لا يكون في البدن التنزيلي له فان النائب و الاجير بدنهما بدن تنزيلي للمنوب عنه و المستأجر و ارادته و عمله وعمله .

اما الجواب عن الاشكال الثاني و هو كيف يحصل القرب بالنسبة الى المنوب عنه او المستأجر فقد ظهر من مطاوي ما ذكر وهو ان بدن هذا الشخص اذا صار بدنًا تنزلياً يكون البدن والعمل وما يترتب عليه من القرب للمنوب عنه او المستأجر هذا كله في مقام الثبوت .

واما في مقام الاثبات يعني اثبات ان هذا العمل تعبدى او توصلي بحسب الدليل الدال عليه فالاول ما تعرض له فيه هو كلام المحقق الخراساني (قده) فانه قد اختلف في

انه هل يمكن ان يكون المأمور به هو ذات العمل مع قصد الامرام لا ففيل بانه ممكن بامر واحد وقيل بامرين و قيل بامر واحد اذا كانت الارادة متعددة بنحو الطولية وهو (قدّه) انكر امكانه بامر واحد في صدر كلامه و ذيلـه 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 منحللاً اليه لان الشرط خارج عن المشروط فكيف يمكن ان يقال ان الامر المنبسط على الاجزاء ينسب على الشرط الخارج واما ان يكون جزءاً فعليـه وان كان الانحلال اليه ممكناً و لكن امثاله 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 معلولاً للامر فهو مؤخر ومن حيث ان الموضوع في رتبة العلة للحكم فيكون مقدماً ولا يمكن ان يكون الشيء الواحد مقدماً وموخرأ .

ولكن يمكن الجواب عنه باننا 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 لاحتجاج 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 لا استحالة الدور فلا يكون ما ذكره الاستاذ منطله

مأموراً به الا بهذا الامر والجواب عنه ان القضية اما مطلقة او مقيدة او حينية فعلى فرض قبول الحينية يكون الجواب عن الاشكال واضحاً لان الامر على الدعوة ينطبق على الصلوة في حال كونها مقرونة ومحخصة بالامر فلعلها يكون الامر الثانى على الدعوة معرف ضيقية الامر الاول والامر الاول محقق موضوع الامر الثانى فعليه لا اشكال و١٠٠ على مبنى المنكر للحينية فهو وارد لامحيص عنه .

ثم ان المحشين للكفاية توهموا من كلام المحقق الخراسانى (قده) اندر وهو 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 مأموراً 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 مثلاً اذا اتى المكلف بالصلوة يرفع الحكم بها وهذا واضح البطلان لانه بعد باق يعنى وجوب الصلوة بعد اتيان فرد منها يكون باقياً.

والجواب عنه هو ان الموضوع هنا قد اشتبه بالمتعلق وهذا عجيب منه والجواب قد يكبو 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 لا الامر 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 النقص فاجاب هذا العين (قده) هو ان المأمور به اذا لم يكن دليل على التكرار يسقط باثباته مرة واحدة وعدم سقوط الصلوة عن المكلف يكون من دليل آخر دال على وجوب الصلوة كل يوم وعلى كل احد واما بقاء المكلف فلا يبطله بدلالة الامر على التكرار وعدمه فانه ربما يكون المكلف ←

ثم ان هنا بيا ناعن 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 والر كوع والسجود والتسليم ثم ينشأ الحكم عليها بلحاظ وجودها الخارجى وفي مانحن 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 الذى يكون هو الاجزاء الصلوتية فكما انه يجب ان يكون الاجزاء غير هذا القصد موجوداً بلحاظ الخارج كذلك متعلقه وهو الامر به فقصد امر الاجزاء يتوقف على الامر الذى هو ليس الا الذى يكون على الاجزاء وهذا من توقف الشئ على نفسه .

واما من حيث فعلية الحكم فهو ان الاحكام لا تكون فعلية قبل وجود الموضوع فى الخارج فاذا قيل يجب الصلوة على كل مكلف او يجب عند الدلو ك لا يكون الوجوب فعلياً قبل الوجود الخارجى للمكلفين وقبل دلو ك الشمس فتحقق الموضوع فى الخارج يكون من شرائط فعلية الحكم ففى المقام حيث لا يكون احد اجزاء المامور به فى 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 ان 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 ان افرضنا من الاجزاء نفس قصد الامتثال الذى هو عبارة عن دعوة شخص ذاك الامر فلا بد ان يكون المكلف فى مقام امتثاله قاصداً للامتثال

— ولا يكون عليه الحكم السابق لعدم دلالة الدليل على التكرار واما اصل الدور فقد مر ان توقف الشئ 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 الاعلى موضوع تصوري فكما ان الامر يتصور ساير الاجزاء يتصور قصد الامر وبأمر 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 ولدأفاختنه 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 امر فيأتي به بقصد فان الامتثال لا يكون الا مطابقة العمل للمأمور به والجواب عن هذا الجواب هو ان الاحكام وان كانت على نحو القضايا الحقيقية ولا يكون فيها اعتبار وجود الموضوع ولكن هذا ليس معناه ما ذكره (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 وكذلك الفعلية فان فرض وجود الموضوع لفعلية الحكم يوجب فرض فعليته لافعليته 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 كذلك امتثاله (١) محال من باب عدم امكان اخذ قصد الامتثال في المأمور به الاعلى وجهه دائر فلا يتم هذا الجواب بهذا النحو .

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

(١) لوصح الانشاء والفعلية لاشكال في قدرة المكلف على الامتثال كما اذا كان بامر من

فانه كيف يمثل 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 لاتكون كذلك بل خارجة عن تحت الاختيار مثل شريطة الدلوک للصلوة فان الدلوک لا يكون تحت قدرة المكلفين فما يكون ايجاده تحت قدرتهم يكون انصراف الخطاب الى صورة وجوده اى لو وجد عقد مثلاً يجب الوفاء به ولو وجدت الاستطاعة يجب عليك الحج لانه يجب تحصيل الاستطاعة ليحج او يجب ايجاد عقد ليحج الوفاء واما ما لا يكون تحت القدرة فلا يعقل الامر بايجاده ومقامنا هذا يكون من قبيل الثاني فان الدعوة تكون مثل الدلوک فان حصلت يجب قصدها ففي مقام الانشاء يكون الامر على ساير الاجزاء غير الدعوة وبعده يصير الاجزاء الامر فيأتى به المكلف بداعي امره فالوجود في حين الجعل لا دخل له في ذلك ومن هنا يتضح انه في مقام الامتثال ايضا لا محذور لقدرة المكلف على اتيان العمل بداعي امره بعد الامر عليه .

لانا نقول الامر وان كان في ساير المقامات كما يقوله شيخنا العراقي (قده) و لكن المقام فرقه معه هو ان علة وجود الموضوع في ساير المقامات ، تكون غير الحكم تكوني امثل الدلوک والاستطاعة واما في المقام فيكون المراد اثبات الموضوع بنفس الحكم وهو مستلزم للدور .

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

(١) انحلال الامر لا يفيد وكذا ما سياتى من قول العراقي (قده) من ابراز واحد لرادتين طوليتين لانا نحتاج الى ما يكون دال على المطلوب والمبرز الواحد يكون كاشفاً عن المرز الواحد ولكن الكلام حيث كان في مقام الثبوت يكون الامر فيه سهلاً فانه يتصور الاجزاء و يتصور الامر الذى يجرى عليه ثم يبرز الارادتين بدالين و وجوده التصورى لا يتوقف على وجوده الخارجى ليدور كما مر هذا التعبير عن العراقي (قده) كما عنه (قده) من ان ابراز واحد غير وجيه لان المفروض كونه بدالين فيكون متممدا وما يقول من عدم التوقف فهو مقبول وهذا القدر من الفرض للموضوع يكفي للحكم فلا يرد ما مر منه مدظله في جوابه .

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

ثم على فرض الشك في كون المأمور به تعديدا 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 الطاعة كما عن شيخنا النائيني وامثاله .

ثم ان المحقق الخراساني (قده) اشكل على تصحيح ذلك بالامر ين في الكفاية بان اتيان العمل بدون قصد الدعوة لا يخلو اما ان يسقط امره اولا فعلى فرض سقوط امره يكون الامر بقصد الدعوة لغو لعدم الموضوع له واما على فرض عدم سقوط امره فحيث ان العقل مستقل بوجود 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 لاسبيل 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 احتياطياً 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 الطاعة 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 ولو فرض المطابقة مع الواقع يكون المقام بدون قصده مع القول بالاشتغال في باب الاقل والاكثر داخلاً في باب التجري ولو قلنا بجريان البرائة كما انه لا يبعد بل هو الحق وسيجيء فلا يكون داخلاً في ذلك الباب .

الاحتياط واما على ما هو التحقيق من جريان البرائة فمع عدم البيان يكون مقتضى دليلها الحكومة على الاشتغال العقلي .
والحاصل ان الحكم بالاحتياط ممنوع اولاً وعلى فرض التسليم لغوية حكم الشرع ممنوعة ثانياً .

لا يقال انا لوقلنا بالبرائة في ساير موارد الاقل والاكثر الارتباطى لانقول بهافي المقام لان هذا الشرط اعنى قصد الامر من شؤون الامتثال وهو امر عرفي فلا يكون للشرع فيه حكم لتجرى البرائة منه لانا نقول ان الامتثال في الموضوعات العرفية بيد العرف واما في الموضوعات التي يكون تعيينها بنظر الشرع فلا سبيل له اليه فان الشارع كما بين الر كوع والسجود وغيره موضوعاً للامر يجب ان يبين هذا الجزء ايضاً ولو سلم الفرق ايضاً (١) لا يكون حكم الشرع على طبق حكم العرف لغواً لانه يوجب رفع الشك وبيان على ما هو الواقع كما مر نعم على فرض قبول الانحلال يكون الامر الثاني مؤكداً للامر الاول .

نعم انه قد اشكل شيخنا العراقي (قده) على وحدة الامر لاثبات قصده بعد قبول ان الانحلال يرفع الدور بان اللازم منه التهافت (٢) في اللحاظ فان الامر لا يمكنه ان يلاحظ ما هو المتأخر متقدماً فان الامر متأخر ورتبة الموضوع متقدمة .
لا يقال ان المتقدم هو الطبيعي الذي يلاحظ موضوعاً والمتأخر هو الفرد الخارجي

(١) لو سلم ان الشك يكون في مرحلة الامتثال ويكون هو بيد العرف لا بد من القول بالاشتغال لانه حاكم بانه ما بقى من وظائف المولى قشء فيجب الاحتياط للفراغ اليقيني ولا يكون حكمه موافقاً لحكم الشرع بالبرائة ولكن الذي يسهل الخطب هو ان الشك يكون في اصل الاشتغال وقبح العقاب بلا بيان عقلا مع الدليل النقلى على رفع ما لا يعلم يوجب البرائة .
(٢) للذهن عرض عريض فيرى شيئاً بلحاظ كونه متعلقاً تارة وبلحاظ كونه حكماً اخرى فما لاحظه المتقدم غير ما لاحظه المتأخر واللازم عليه ايضاً هو ان يقول بهذا لماعليه 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 ومراتعنه فالحصه التي يكون الطبيعي باحاطها ملاحظاً هي الحصه الخارجية والجواب عن اصل الاشكال هو ان اللاحظ له ان ينظر الى الانحلال في رفع التهافت في اللحاظ .

ثم انه (فده) حيث يكون الاشكال في نظره مسجلاً تمسك لاثبات المطلوب بالامر الواحد بتعدد الارادة ووحدة البراز فان الامر يرى ساير الاجزاء ويريدها ويريد معها قصدها ويرزهما 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 طولياً بعد طولية الارادة بحيث يكون بعضه محققاً لموضوع البعض الآخر ومقامنا هذا من قبيل الطولية في الخطاب مع طولية الارادة ويكون له نظاير في الاسلام منها حجية الاخبار مع الواسطة فانه لاشبهه ولا ريب في ان تصديق العادل يحتاج الى شئئين الخبر بالوجدان ووجود الاثر الشرعي له ليصح التعبد (على فرض وجود الحكم الواحد كذلك في الاسلام) ففي صورة نقل الخبر بلا واسطة مثلاً 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 وغيرهما واما صورة كون النقل مع الواسطة مثلاً ان ينقل الكليني عن زرارة فان مفاد خبره هو قول زرارة لاقول الامام عليه السلام وقوله من حيث هو لا يكون اثرأ شرعياً فهو خبر تعبداً وله اثر وهو قوله عليه السلام فاحد افراد الحكم بتصديق العادل بواسطة الانحلال على جميع الافراد طولياً يثبت الموضوع للفرد الانحلالى الآخر فمقامنا (١) هذا ايضاً كذلك فان احدي

(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 ساير الاجزاء تثبت الموضوع للحصة الاخرى وهو الدعوة .
ثم ان المولى يلاحظ الموضوع اعم من الوجدان والتعبد ويجعل عليه الحكم
مثلاً ويرى انه يجب ان يترتب الاثر على خبر العادل ويرى لبعض افراد الحكم دخالة
لبعض افراد الموضوع ويبرز الارادتين بابرز واحد على طبعى 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
بابراز واحد بعد تعدد الارادة او بابرازين بعد تعددها .

اما لو اخذنا فى متعلق التكليف سوى قصد الامر مثل قصد المصلحة او الارادة
كان يقال صل بداعى ان الصلوة ذات مصلحة او مرادة للمولى فهل يمكن ذلك او يكون
فيه محذور قصد الامر فيه خلاف فعن شيخنا النائينى (قده) عدم امكانه وعن المحقق
الخراسانى (قده) امكانه وعدم وقوعه وعن شيخنا العراقي (قده) ايضاً امكانه اما الدليل
على عدم الامكان هو ان المصلحة الصلوتية لاتتم الا باتيانها بهذا القصد و اتيانها بهذا

← متمتعون بامر آخر على تصديق الوسائط بلحاظ الاثر الشرعى على ان معنى قبول خبر الوسائط
تصديقه لامن حيث هو قوله بل لانه يقول قال الامام (ع) كذا ونستفيد 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 مثلاً هو المركب
من قول الصفار وقوله عليه السلام فعنى تصديق الشيخ هو الاعتقاد بان الصفار يصدق فيما
يقول من نقل الحكم والموضوع والحكم هو وجوب صلوة الجمعة مثلاً والموضوع هو قول
زرارة فالانحلال فقط لا يكتفى لاثبات المطلوب والابرز الواحد لا يمكن ان يكون كاشفاً
عن المبرزين بل يلزم تعدد الدال عليه وحيث يكون المولى فى ضيق الخناق من ابرازه
بامر واحد يجب تعدد الامر وحيث لم يكن متعدداً لنا الاخذ بالاطلاق والقول بان الأمر
به توصلى .

القصد يتوقف على وجود المصلحة قبل ذلك بمراتب فان المصلحة مقدمة على الارادة وعلى الانشاء والفعلية وعلى الامتثال وكذلك اخذ الارادة في متعلق التكليف.

واجاب شيخنا العراقي (قده) عن ذلك بان هذا يكون مثل التعظيم فان القيام اذا كان بقصده يكون تعظيماً وبدونه لا يكون هذا العنوان منتزعا عنه فكونه تعظيماً يتوقف على القصد وقصده يتوقف على كونه تعظيماً ولكن هذا الاشكال فيه في الاعتباريات فانه يعتبر القيام مع قصد التعظيم تعظيماً بنفس هذا القصد لما فيه من اقتضاء ذلك فكذلك في المقام لما يكون في ساير الاجزاء غير قصد المصلحة اقتضائه يكفي قصدها وفيه ان المصلحة الفعلية يمكن قصدها لاما يكون فيه قوة المصلحة فالدور في المقام يكون كما في قصد الامر ولا يمكن رفعه الا بالانحلال او بالامر ين كما مر فيه .

فصل: في امكان اخذ الاطلاق من الخطاب لالقاء قيد التعبدية

اذا عرفت ما ذكرناه من امكان الاطلاق والتقييد فيما سبق نقول يمكن اخذ باطلاق اللفظي للخطاب في مقامنا هذا سواء قلنا بامكانه بامر واحد او امرين وبيان انه ان يقال ان المولى كان في 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 في خطابه فيكون مطلقاً .

لا يقال ان الامر على الاجزاء ومنه قصد الامر يكون توصلياً وبعد فرضه كذلك 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 في الامر اطلاقاً وبعبارة اخرى لا يكون الاطلاق تحت اختيارنا لانا نقول في صورة كون الامر متعدداً فحيث يمكن ان يكون الامر على الاجزاء توأم مع امر اخر ولم يمكن فلامحالة يكون مطلقاً وفي صورة وحدة الامر حيث يمكن الانحلال وكون قصد الدعوة من الاجزاء ولم يبين يكون مطلقاً عن هذا القيد .

لا يقال كما عن صاحب الحاشية على المعالم المسماة بهداية المسترشدين للمحقق المدقق الشيخ محمد تقى (قده) بان الدعوة من لوازم الامر سواء كان توصلياً او تعبدياً فان كل من يتحرك نحو عمل من جهة الشرع او غيره يكون داعيه الامر ولولاه لا يكاد يمكن التحريك فكيف يقال باطلاق الامر وتقييده بدال آخر .

و اجاب عنه شيخنا العراقي (قده) بان الامر وان كان كذلك لكن الغرض والارادة يكون تارة مضيقاً واخرى موسعاً بواسطة ضيق المصلحة او سعتها فربما يحصل الغرض بنفس اتيان العمل ولو بدون قصد الامر وتارة لا يحصل .

وفيه ان المصلحة والارادة ايضا تكون الدعوة الذاتية لهما فان التحريك يكون من قبل المصلحة ولا يكاد يمكن ان تكون بدون التحريك .

والجواب الصحيح هو ان الفرق بين التعبدى والتوصلى كما مر فى بيان معناهما هو ان الغرض يحصل بنفس وقوع الشئ فى الخارج سواء كان داعيه القرب ام لا واما التعبدى فيجب ان يكون بداعى القرب الى الله تعالى ولا يكون 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 .

لا يقال كما عن شيخنا الحائرى (قده) تبعاً عن استاذه (السيد محمد الفشار كى قده) ان المشهور المعروف عند اهل المحاوره هو ان متعلق الخطاب يكون مطلوباً لاشيئاً آخر مثل من يامر عبده باتيان شئ فانه يريد حضور هذا الشئ عنده باى قصد كان واللازم منه هو عدم كون الامر على المتعلق امرأ تمهيدياً بل امر نفسى ضرورة انه لو امر بشئ اذا كان لقصد الامر دخل يصير هذا محققاً 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 لا يحصل لضيقه او ستمته فاذا كان كذلك يمكن ان يظهر مطلوبه بدال اخر ليكون دليلاً على ضيق الغرض وهذا معنى التقييد هذا

اولا وثانيا اذا كان ميزان التعبدى هو قصد الامر لا يكون 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 القرية.

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 لا يمكن 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 ايضا حيث لا يمكن 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 لالعدم 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) ولكننا نقول ان الدور يكون فى جميع المراتب من المصلحة والارادة والامر كما مر من عدم امكان اخذ ذلك فى الخطاب الابنحو 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

يغفل عنه فالاصل يقتضى البرائة عن التكليف بالقيد ونفس الاطلاق يطرد احتمال له لانه اماراة على عدمه وحكم العقل بالاشتغال محكوم بالاطلاق لانه يكون في 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 لا يمكن الاخذ بالاطلاق والقول بالبرائة لوجود ما يحتمل القرينية .

واما الاطلاق المقامى فهو ان يكون المولى في مقام بيان غرضه ولو بالاخبار اذا لم يمكن باللفظ ففي هذه الصورة اذا كان القيد مغفولاً يؤخذ بالاطلاق لانه لو كان مراده المقيد يجب ان يبين ولو بالاخبار و حيث ما يبين يكون الاصل البرائة عن التكليف به واما اذا كان القيد مما لا يغفل عنه فحيث انه يحتمل ان يتكل عليه لا يكون الحكم هو الاشتغال بل البرائة وحكم العقل في الاول ايضا بالاشتغال محكوم بالاطلاق لانه يكون لعدم البيان والاطلاق بيان كما انه في صورة كون المولى بصدد البيان ولو بالاخبار و لم يبين يكون الاشتغال محكوماً و اذا كان المولى في ضيق الخناق ولم يمكن له بيان مطلوبه ولو بالاخبار فلا يكون المجال لاخذ الاطلاق المقامى ايضا على المختار هذا هو البحث عن الكبرى ثم البحث صغوريا في ان قيد الدعوة هل يكون في الاسلام مغفولاً عنه او غيره لازم ايضا والتحقيق انه بعد بيان الاحكام في العبادات وان الرياء وغيره يوجب بطلانها. صار هذا القيد من القيود الغير المغفولة عند عامة الناس ففي مقام اخذ الاطلاق يمكن ان يكون ماعول عليه المولى فيجب ان يكون على ذكر منك.

ثم الفرق بين القيد المغفول وغيره هو ان الذى لا يكون مغفولاً 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 مغفولاً فيجب

للمولى ان ينبه العبد بكونه في مقام البيان (١).
ثم ان قصد الوجه والتميز من القيود المغفولة لعامة الناس فكلام المحقق الخراساني
(قده) بجريان الاطلاق المقامى في قصد الدعوة اى قصد القربة يكون في محله لامكان
الاخبار بالقيود والاشكال عليه بالاستغفال غير وارد لان الاطلاق اماراة حاكمة عليه ولقد
اجاد (قده) حيث لم يقل بجريان الاطلاق المقامى في قصد التميز والوجه من جهة
قوله بانهما من القيود المغفولة.

في حكم الاصل عند الشك في التوصلية و التعبدية

فأقول بعد فرض عدم جريان الاطلاق اللفظى لعدم امكانه بامر واحد امرين و
عدم جريان الاطلاق المقامى من باب عدم تمامية مقدماته قال المحقق الخراساني (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 بالاستغفال مطلقاً اما
الدليل له (قده) هو انه بعد عدم امكان المولى ان يبين ما هو الدخيل فى غرضه بضيق -
الخناق مع بيان اصل التكليف والخروج عن عهده فلا يكون العقاب عليه عقاباً بالابال
بيان والمواخذة عليه مواخذة بالبرهان .

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 تفصيلاً وان لم

(١) ومع ذلك لا يبقى المجال للقول بالاطلاق لانه سواء كان هذا القيد للتكليف اولافى

مقام التنبيه يجد العبد صريح المرام بنفس التنبيه واما ظهور الحال بان المولى الحكيم يكون
بصدديان مراده لا يكفى على مذهبكم وعلى فرض القول بذلك لا يبقى فرق بين كون القيد
مغفولاً او غيره

(١) هذا التقريب ايضاً عن المحقق الخراساني (قده) مع انه قائل بالفرق بين المقام
وساير المقامات لوقلة افيه بالبرائة عن الزايد فى الاقل والاكثر الارتباطى ولكن بيانه فى الكفاية ←

يتم بالنسبة الى الجزء المشكوك وعلينا ان نسلم الى المولى ماتم البيان عليه فحيث يكون الاجزاء ارتباطياً ويحتمل دخل المشكوك في المعلوم لا يحصل الامتثال بماتم عليه البيان الا باتيان المشكوك والا يكون معاقباً على تركه من جهة ترك المشكوك فمن لسوازم امتثال الاجزاء الذي تم عليه البيان هو الاتيان بالمشكوك .

وفيهانا نسلم الى المولى مطلوبه ونحفظ غرضه بقدر بيانه لمانحن مكلفون به وحيث لم يكن بيانه للجزء المشكوك واضحاً فنجرى البرائة وبعبارة اخرى للاجزاء الغير المشكوكه 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 لتامة بيانه بالنسبة اليه .

والدليل الثاني لهم هو ان للمولى غرضاً يجب لنا ان نحفظه ولا يكون حفظه ممكناً الا باتيان كل ما يحتمل دخله فيه كاجزاء المشكوك وبدونه يحتمل عدم حصوله فلا يتحقق الامتثال والجواب عنه هو اننا لانكون بصدد اغراض المولى 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 التكليف فان له ان يخبر بخبر آخر .

واما الفرق بين قصد الامتثال اى الدعوة وبين ساير الاجزاء بأنه يلزم الدور من الاول دون الثاني ممنوع لان كل جزء من اجزاء المركب اما يكون مشروطاً بالاخرام لا فان كان مشروطاً يلزم منه الدور ايضاً لان الشرط مقدم على المشروط وكل واحد يكون

عين بيان الاشتغال في ساير المقامات ولكن له ان يقول بان المقام حيث لا يمكن اخذ القيد في متعلق الخطاب على فرضه فحيث يكون المولى في 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 بالآخر خلاف الفرض والجواب عنه في المقامين هو ان دخالة كل جزء في الآخر يكون بنحو القضية الحينية أي يكون اثر كل جزء في حين تأثير الآخر (١) ولا يكون تأثير كل واحد مقيداً بتأثير الآخر .

فتمحصل انه لافرقين كون المولى في وسع اذيق من جهة الاخبار او من جهة اخذ القيد في الخطاب في امكان التمسك بالاطلاق هذا حكم الاصل العقلي واما الاصل الشرعي في المقام فقال المحقق الخراساني (قده) لامجال لجريانه لان الاصل الشرعي هنا البرائة ولا يكون هنا مقام جريانه من جهة ان دخل الجزء في ساير الاجزاء وبالنسبة الى المركب تكويني ولا يكون مجعولا وما لاتناله يد الشرع وضعاً لاتناله يده رفعاً ليقال رفع ما لا يعلمون فان دخل قصد القربة و نحوه في الغرض ليس بشرعي بل واقعي ودخل الجزء والشرط في الواجب وان كان كذلك الا انها قابلان للوضع والرفع شرعاً فبدليل الرفع ولو كان اصلا يكشف انه ليس هناك امر فعلي بما يعتبر فيه المشكوك ليجب الخروج عن عهده عقلاً بخلاف المقام فانه علم بثبوت الامر الفعلي ففرق بين ما كان دخيلاً في الغرض وما كان دخيلاً في المأمور به وقصد الدعوة من الاول فلا يمكن رفعه بحديث الرفع والاجزاء و الشرائط الاخر يكون مما هو الدخيل في المأمور به فانه يمكن رفعه .

(١) ليس شان القضية الحينية هو ان يكون الاجزاء مرتبطة بل كجمع المتبائنات والشرطية اشكالها الدورو يمكن الجواب عنه بان لنا مجموع مركب يكون الاثر الواحد المترتب عليه مشروطاً بعدة شروط ومعدات بحيث نقول انه بفتح جزءه من الاجزاء يفقد المركب لانه فقد ساير الاجزاء او يقال ان عنوان كونه شرطاً باعتبار كونه مشروطاً باعتبار آخر كما في المركبات الخارجية فان المموجون جهة تاثير بعض اجزائه من البعض غير جهة مؤثرته في البعض الاخر

والجواب عنه لافرق بين ان يكون القيد عقلياً او شرعياً على فرض امكان اخذ الاول ولو بامر ين 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 ساير الاصول المثبتة فهنا اصالة عدم دخل هذا القيد لا تثبت ان المأمور به هو بقية الاجزاء ليرتب عليه الحكم بالاجزاء وصحة الامتثال .

قلت على فرض تصحيح المقام بامر واحد فيكون تمامية البيان بالنسبة الى التسعة مثلاً ولا يشمل الجزء الآخر فالامر عند انبساطه على الاجزاء يتوقف على رأس التسعة ولا يتعدى عنها على ان الوساطة في المقام خفية فلا يكون في نظر العرف ان صحة الامتثال تكون بعد اثبات ان المأمور به بقية الاجزاء بل رفع الجزاء اثره هو صحة العمل وعلى فرض قبول كون امكان دخل القيد في المأمور به بامر ين فيمكن الاشكال ولكن نقول بان الامر الثاني لاشأن له الا القرينية على ان المراد بالامر الاول هو المقيد لانه يراد اثبات الجزء بالامر الثاني هذا كله على مسلك المختار من امكان اخذ قصد الدعوة في المأمور به فتجزي البرائة الشرعية .

واما المحقق الخراساني (قده) القائل بعدم الامكان فيقال له في مقام الجواب ان ما قلت 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 ولا يمكن ان يرفع ما هو دخيل تكوينياً الا ان للشارع ان يرفع الاحتياط لمصلحة التسهيل على العباد فما هو المرفوع في البرائة هو ان الاحتياط الذي يمكن ان يجعل على العباد في مقام الشك في جزء مرفوع امتناناً و يتم مصلحة العمل حينئذ اي حين عدم علم المكلف بالجزء ولا فرق بين امكان جعل الاحتياط بالاخبار او اخذه في الخطاب فلو اقتضى الاصل العقلي الاشتغال فلا اشكال في ان الاصل الشرعي هو البرائة لعموم دليل الرفع .

ثم هنا تقرب آخر للاشتغال وهو أن الأجزاء الارتباطية لها دخل في ما يحصل منها وهي المحصلة لما يحصل منها فإنا نكون مأموراً بالمحصل بفتح الصاد ويجب لنا إتيان كل ماله دخل فيه كما يقال ذلك في سائر المقامات مما يكون الشك في المحصل مثل الطهارة واشكل عليه شيخنا النائيني (قده) بأن ترتب الأثر على الأعمال لا يكون بأيدينا بل يكون تفضلاً من الله تعالى فلا يكون الأمر بتحصيل ما هو خارج عن اختيارنا نعم في الأفعال التوليدية يكون الأمر كذلك لعدم انفكاك الأثر عن المؤثر كما في النار و الأحرار .

والجواب الصحيح في المقام هو أن يقال على فرض تسليم كون المقام من باب الشك في المحصل لأن سلم كوننا مأمورين بإزيد مما قام الدليل عليه وبعبارة أخرى للمحصل بفتح الصاد عدم من قبل سائر الأجزاء وهو منهي عنه وعدم من ناحية الجزء الذي لم يقم عليه دليل والثاني لا إشكال في عدم سده بالنسبة إلى المكلف لعدم البيان عليه .

فصل في اعتبار المباشرة في المأمور به

بحسب الظهور البدوي للخطاب

أقول عنوان البحث وإن كان مطابقاً للكفاية ولكن ربما نذكر زائداً على ما فيها لدرك بعض الفوائد في بعض العناوين التي لم يتعرض (قده) لها ففي هذا الفصل يكون البحث عن أن إطلاق الخطاب هل يقتضي المباشرة بحيث لو أتى به غير الشخص الذي توجه إليه الخطاب لم يجز أو لا يقتضيها وعن أنه هل يقتضي صدوره عن اختيار بحيث لو صدر عن غير الاختيار لا يكفي وعن أن المأمور به هل يجب أن يكون غير محرم حين الإتيان به أم لا فالبحث في مقامات .

المقام الأول في أن الإطلاق هل يقتضي المباشرة أم لا لتوضيح ذلك نحتاج إلى

طى مقدمات :

الاولى هو ان الاحكام الذي يكون بنحو التخيير في المتعلق وهو الواجب التخييري اوفى المكلف وهو الواجب الكفائي هل يكون على نحو القضية الشرطية او الحينية فان كان على النحو الاول فاللازم منه الدوران اطعام المسكين مثلا في خصال الكفارات مشروط بعدم سبق الصوم ستين يوماً و بالعكس واما الثاني فلا يلزم منه شيء فيقال كل واحد من الخصال يكون في ظرف عدم سبق الاتيان بخصلة اخرى واجباً وكذلك الواجب الكفائي فان المصلحة فيه يكون في اتيان صرف وجود المأمور به في الخارج سواء اتي به زيد او عمرو مثل دفن الميت فان مطلوب الشرع يكون مواراة الميت تحت التراب بنحو مخصوص فهذا العمل من اي شخص صدر فقد رضى الشارع به فوجوب الدفن او الصلوة عليه على المكلف يكون حين عدم سبق الغير بالعمل المذكور و مثل ذلك الاعمال النيابي فان زيدا مأموراً بآتيان الصلوة مع الثوب الطاهر و بعبارة اخرى مأمور بغسل ثوبه اعم من نفسه او نائبه لان مقصود الشارع آتيان الصلوة مع طهارة الثوب من اي شخص حصلت فمعنى ذلك هو توسعة المصلحة .

المقدمة الثانية في انه هل يكون الاستنباط بنحو التخيير معقولة ام لا كما عن شيخنا النائيني (قده) فان الخطاب الى الفعل الذي يكون مطلقاً من حيث آتيان الشخص او نائبه هل يكون معناه التخيير بين آتيان الفعل بنفسه او اعم من نفسه ومن نائبه بحيث يكون الخطاب قابلاً للتطبيق عليهما ام لا فقال شيخنا النائيني (قده) ان التخيير لامعنى له لان النائب اذا لم يات بالعمل يكون باقياً في ذمة المكلف فحقيقة النيابة هو تنزيل العمل منزلة عمل المنوب عنه .

والجواب عنه ان المقدمة الموصلة حين الايصال مأمورة بها بحيث ما وصلت لا يكون الامر ساقطاً فان اتي النائب بالعمل فهو الايصال على نفسه الاتيان .

ليقال ان الايصال لا يكون تحت قدرة المكلف ليقال ان المقدمة الموصلة تكون تحت التكليف لانا نقول بعد آتيان المقدمات يكون الايصال من اثار القهرية المترتبة عليها المقدمة الثالثة : في ان عمل الغير تارة يحسب عمل نفس هذا الشخص عرفاً مثل

الارادة المقهورة لارادته وتارة لا يكون تحت القهر ويكون للنائب ايضاً اختيار في اتيان العمل وعدمه

اذا عرفت ما ذكر من المقدمات فالاستنابة تارة تكون بالاجارة وتارة تكون تبرعية ففي الاولى اذا كان لنا خطاب باتيان الصلوة مثلاً او عمل آخر يدور الامر فيه بين التعيين والتخير لاننا لا ندرى هل يجب اتيانه مباشرة او يكفى ولو اتى به النائب والظاهر ان الخطاب يكون متعيناً على شخص المكلف للاطلاق وهو انه سواء اتى به الغير ام لا يجب العمل على الذي 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 التخير كذلك بعد عدم الاشكال عقلاً في 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 النائيني والعراقي (قدهما) وهو القول باستحالة النيابة لافرق بين كون البعث متوجها الى الشخص او تكون المصلحة مطلقة فلا محالة ينعقد الخطاب في التعيين فقط ولا يبقى مجال للقول بالدوران بين التعيين والتخير 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 .

لا يقال ان الخطاب يكون متوجها الى الشخص في صورة وجود الموضوع فانه

(١) هذا الجواب على مسلك القوم والافعلى مسلكه من ان الدلالة الالتزامية لا تكون تابعة للدلالة المطابقة في البقاء لا يصح هذا الجواب كما سيجيء منه ايضاً وقد مر اذا وان كان الحق مع من قال بان الدلالة الالتزامية تابعة للمطابقة حدوداً وبقاء كما عن صاحب الجواهر (قده)

يقال دفن الميت واجب اذا كان الميت ولم يدفن واما بعد الدفن فلا موضوع للخطاب وكذلك الصلوة والصوم فإتيان الفعل عن المنوب عنه يكون بمنزله سقوط الموضوع عن الموضوعية وفقدانه يعني بعد وقوع الصلوة عن النائب ما بقي صلوة ليجب الاتيان بها .

لانا نقول هنا تمسك 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 آخرام لا يجب الاتيان بها (١).

في حكم الاصل عند الشك في 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 النائيني (قده) فانه قال على فرض استنباطه الغير للعمل فيكون المقام مقام الاشتغال لانه من دوران الامر بين التعيين والتخيير ببيان انه لا ندرى هل الصلوة واجبة على المكلف معيناً او تكون واجبة اعم من كون الوجوب عليه او على نائبه وكلما دار الامر بين التعيين والتخيير فالتعيين مقدم لان الاشتغال اليقيني يحتاج الى فراغ يقيني وهو لا يحصل الا باتيان المعين.

والجواب عنه اولاً انه (قده) قال بان الدوران بين التعيين والتخيير محال مستنداً بانه لو كان كذلك لزم ان يسقط التكليف ولولم يات به النائب فيكون التكليف متعيناً عليه ومن لوازمه انه يجب ان يفرغ عن عهده فكيف تصور هنا الدوران بين التعيين والتخيير العقلي وثانياً ان القول بالتعيين فى صورة الدوران بينه وبين التخيير كلام عتيق جداً فانه قد اتضح ان الملاك فيه من حيث الحكم مالك الاقل

(١) واضف اليه ان المقام لا يكون مثل صورة انه دام الموضوع لان الصلوة قابلة للتكرار

لولم يكن دليل على وجوب الواحدة فقط

والاكثر وتجرى البرائة بالنسبة الى الكلفة الزائدة وهي التعيين بيانه ان نقول وجوب الصلوة عند عدم اتيان الغير على المخاطب بالتكليف قطعي يقيني واما وجوبها في ظرف اتيان الغير مشكوك فيه فيكون الشك في اصل جعل التكليف في ظرف اتيان الغير فتجرى البرائة وهذا من مهام مواضع الاصول الذي يمتحن به المجتهدون اجتهادهم لانه لا يكون من دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلالين ولا يكون كالارتباطيين المعمولين لانهما في اجزاء العمل الواحد و لكن ينتج نتيجته والضابط ان كل مورد كان الشك في اصل جعل التكليف يكون مورد البرائة وكلما كان الشك في سقوطه كان مجرى الاحتياط وهنا من قبيل الاول لا الثاني هذا كله في صورة اتيان النائب بالعمل عن قبل المنوب عنه .

واما في صورة اتيان الغير تبرعا وبدون النيابة فقال شيخنا النائيني (قده) بان الشك حيث يكون في بقاء التكليف يجب استصحابه و لو فرض كون الشك في اصله يمكن جريان البرائة.

وفيه انه (قده) التفت الى انه لو كان الشك في حدوث التكليف تجرى البرائة وجرى الحق على لسانه ولكن نسل منه اى فرق بين كون العمل بالنيابة وبين كونه بالتبرع في حدوث التكليف وعدمه وفي جريان الاشتغال او الاستصحاب 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 ما سبق.

فتحصل انه في صورة عدم امكان الاخذ باطلاق الخطاب او اطلاق المادة لعدم كفاية عمل الغير لمن توجه اليه التكليف يكون مقتضى الاصل البرائة وهذا احد معاني 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 في الخارج من اى شخص كان و لو كان تعدياً مثل الصلوة بالاصطلاح السابق هذا كله في المقام الاول من المقامات.

المقام الثاني في ان مقتضى اطلاق التكليف هل يكون صدوره عن اختيار بحيث لو كان عن اضطرار او غفلة لا يسقط ام لا والكلام هنا تارة في الوضعيات وتارة في التكليفات ونحن نتكلم اولاً في التكليفات فنقول ان الخطاب مقيد بصورة كون المكلف ملتفتاً مختاراً عقلاً ضرورة ان الغافل والمضطر لا يتوجه اليهما التكليف لان الاول غير ملتفت والثاني لامحالة يترك لو كان مضطراً بالترك ويفعل لو كان مضطراً بالفعل ولذا يتمسك باطلاق المادة بان يقال الغرض المتعلق باتيان العمل الكذائي مطلق من جهة حال الاختيار والاضطرار والغفلة والتوجه فالعمل في ظرف الاختيار والغفلة له مصلحة فيكفي اتيانه حينئذ .

وقد اجابوا عنه بان كشف المصلحة يكون من جهة الاستفادة عن الهيئة ومائت بها ليس الا المصلحة في ظرف الاختيار واما ظرف الاضطرار فلا مصلحة منكشفة بها و الصحيح ان يقال بان المصلحة وان كانت تابعة (١) للبعث في الوجود ولكن لا تكون تابعة له بقاء كما امر من امراراً لان الخطاب له دلالة مطابقة وهو ان هذا العمل تحت الامر ودلالات التزامية وهو ان ما هو تحت الخطاب يتعلق به الارادة والحب ويكون له المصلحة فاذا سقط دلالاته المطابقة لا تسقط دلالاته الالتزامية بوجود المصلحة .

(١) قد مر من امراراً ايضاً ان الخطاب منحل بحسب الافراد والفرد الذي لم يتعلق به الخطاب لا يكون لنا طريق كشف للمصلحة بالنسبة اليه فان مصلحة طبيعي العمل لا تفيد فان الخطاب كما ينحل كذلك 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 امثال جميع الاجزاء والشرائط فالمصلحة لمكلف يقتضى الخطاب بنحوه لمكلف آخر بنحو آخر

في حكم الاصل عند الشك

في اعتبار صدور المأمور به عن اختيار

فنقول على فرض عدم التمسك بالاطلاق فالاصل يقتضى البرائة على مسلك التحقيق لان الامر يدور بين ماهو في المناط مثل الاقل والاكثر ببيان ان نقول وجوب اتيان العمل الفلاني في ظرف عدم الاتيان في حال الاضطرار او الغفلة يقيني وفي ظرف الاتيان في ذلك الحال مشكوك فيكون الشك في الجعل والاصل يقتضى البرائة عنه خلافاً لمن قال بالاستتغال في المقام وفي المقام الاول .

واما شيخنا النائيني (قده) فانه قائل بانه ليس لنا كاشف للمصلحة بعد سقوط الخطاب وهذا يكون على حسب مبناه في العام بعد التخصيص بمخصص منفصل فانه قائل بان العام بعد التخصيص يعنون بعنوان الخاص مثلاً اذا قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم الفساق منهم يرجع العام الى ان يقال اكرم العالم العادل وحيث يكون له اطلاق احوالي مضافا الى اطلاقه الافرادى فينتج انه في كل مورد تكون العدالة موجودة فالحكم بالاكراه موجود فاذا لم يكن هذا العنوان لا يكون الحكم ولا تكون المصلحة ففي المقام يحكم العقل بان الخطاب يكون لغير المضطر ضرورة انه لا يمكن ان يتوجه الخطاب اليه فلا ينعقد له الظهور في المصلحة مطلقاً اى حتى صورة الاضطرار بل يفيد تمامية المصلحة في صورة الاختيار فقط.

والجواب عن اصل المبنى (١) هو ان العام لا يعنون بعنوان الخاص بل هو واجب

(١) اقول الحق مع شيخه الاستاذ (قده) لان الخطابات انحلالية وفي حال كون زبده مضطراً مثلاً لا ينسب اليه اصلاً فلا خطاب فلا ظهوراً في الحجية ولا في المصلحة ولا في الارادة نعم في صورة الشك في التخصيص حيث يكون ظاهر الخطاب هو الشمول يوحى به وهذا هو الفرق بين المخصص المنفصل والمتصل فان الثاني يمنع عن انعقاد ظهور العام في العموم دون الاول ولكن الذي يجيب في النظر هو عدم الفرق من هذه الجهة في امكان التمسك بالعام عند الشك فان العام المخصص بالمتصل ايضاً له ظهور في شموله لبقية الافراد غير ما خصص فحيث شك في زيادة التخصيص يوحى به

مقراض بعض الافراد وهم غير العدول عن تحت الحكم وبقية الافراد فى كونها تحت -
الحكم لانحتاج الى اثبات عنوان العدالة بل شمول الحكم لها طبيعى ففى المقام حكم -
العقل الذى يكون كالقرينة المنفصلة بالنسبة الى الخطاب لا يوجب ان لا ينعقد الظهور
له من اول الامر فى المصلحة بل ينعقد له ذلك وبعده يكون اتيان الفعل مع المصلحة نعم
لو كان حكم العقل هنا بعدم التكليف للمضطر كالمخصص المتصل ومما يقضى به الفطرة
عند الخطاب يمكن ان يقال حيث كان المضطر خارجاً من الاول لا يكون لفعله مصلحة
حتى يقال اتيانه بداعى المصلحة كاف ولو لم يكن خطاب فى البين.

واما التمسك بالاستصحاب فقدم انه لا يمكن استصحاب التكليف بعد وقوع
الفعل اضطراراً لان الشك يرجع الى الاقل والاكثر ونتيجته على التحقيق هو الشك فى
اصل حدوث التكليف .

اما البحث فى الوضعيات ايضاً يكون كالتكليفيات فان الضمان يكون للشيء اذا
كان تلفه يبدشخص ولو كان فى حال الغفلة والاضطرار كمن كان نائماً فضرب رجله
بشيء فانكسر او القى من شاهق فى حال النوم فوقع على حى فمات فانه يأتى الدية فى عهده
او العوض او القيمة فيما له عوض مثلى او قيمى .

ان قلت ليس للنائم عهدة وكذلك المضطر حتى يتعهد ويضمن ما اتلفه قلت للعهد
عرض عريض يمكن ان تكون معتبرة ومشغولة فى هذه الاحوال ايضاً ولا نحتاج فى اثبات
العهد الى التكليف الفعلى وامكان كون المخاطب مأموراً فان الاحكام الوضعية قابلة
للمجعل ابتداءً خلافاً لمن قال بانه يجب ان تكون منتزعة عن التكليف .

اما المقام الثالث في ان المأمور به

هل يسقط بالفرد المحرم ام لا

قيل بان مقتضى الدليل كما عن شيخنا النائيني (قده) وهو الاطلاق عدم السقوط لان الخطاب مطلق من جهة انه سواء اتى المكلف بالفرد المحرم او لم يأت يجب عليه الايمان وكذلك مقتضى الاصل الاشتغال بالتكليف ما لم يحصل العلم بالفراغ بعد كون المناطق في الاقل والاكثر الاحتياط .

وتوضيح المقام ان النسبة بين الفرد المحرم والمحلل اما ان تكون من العام والخاص المطلق مثل من يدفن الميت مع الكفن الغصبي بعد امره به ونهيه عن دفنه مع - المغصوب فان الامر بالدفن عام شامل لصورة كونه مع الكفن المغصوب وعدمه والنهي يكون في صورة كون الدفن معه فحيث يكون النهي موجبا لعدم صدق الامتثال فلا ملاك للعمل المنهي عنه فهو باطل .

واما ان تكون العموم والخصوص من وجه فعلى فرض القول بعدم اجتماع الامر والنهي فيصير المقام مقام التعارض بين الدليلين ويجب ان يلاحظ ما معه المرجح السندی فيرجح على غيره (١)

واما على الاجتماع فحيث يلزم ان يكون العمل محبوبا وحسناً فعلياً وفاعلياً فحيث يكون المقام مبعوضاً من حيث الفاعل فان دفن الميت امر محبوب والغصب امر يوجب مبعوضية الفاعل او غسل الميت محبوب وهو بالماء المغصوب مبعوض فلا يحصل الامتثال .

وعلى فرض القول بصحة العمل فيرجع التكليف الى اشتراط عدم اتيان الفرد -

(١) في شمول ادلة العلاج لمورد الاجتماع من العامين من وجه نظر لانه يلزم منه

التبعيض في السند بالاخذ به في مورد الافتراق والترك في مورد الاجتماع بل ما هو الحق ان العام لا يكون له دلالة في مورد التعارض بالعامين من وجه فيرجع الى الاصل او دليل آخر في مورد

المحرم أى يجب الدفن مثلاً لولم يحصل بالفرد المحرم ولو حصل فلا يجب وهو أى الاشتراط
يجرى الأصل بالنسبة إليه فيقال بان العمل غير مشروط بذلك فيجب الاتيان به ثانياً بعد
اتيان الفرد المحرم هذا تمام كلام شيخنا الاستاذ النائينى (قده) .
وفيه أو لا 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 حدوداً لا بقاء كما مر منامراراً .
وثانياً لا يشترط فى العمل ان يكون له الحسن الفاعلى مضافاً الى حسنه الفعلى فى
التوصليات .

وثالثاً ان باب اجتماع الامر والنهى يكون من التزام فى الملاكين لا التعارض
فى الدليلين واما حديث الاشتراط وجريان الاستصحاب أى استصحاب التكليف السابق
بعد الاتيان بالفرد المحرم فممنوع من جهة ان الاصل هنا البرائة لان الشك يرجع الى
الاقل والاكثر لاننا لندرى هل يكون التكليف ساقطاً بهذا الفرد ام لا بعد العلم قطعاً بانه
لولم 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 ولولم 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 تخييرياً او كفايياً يرجع الى قيد

(١) ونقول لا يمكن كشف المصلحة بدون الخطاب لما مر ولكن الاصل اى البرائة له وجه

زائد وبيانها انه اذا قيل اكرم العالم مثلاً ان كان من قبيل الاول فهو والا فيحتاج الى بيان انه غيرى 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 بقريضة دالعة عليه .

والجواب (١) عن هذا التقريب اولاً ان الالفاظ موضوعة مهملة وقابلة للاطلاق و التقييد ومقدمات الحكمة لا تثبت الاطلاق بل تنفى القيد واثباته يحتاج الى دليل عليه حدة وثانياً ليس الوجوب النفسى والغيرى من صنف واحد حتى يقال ان الوجوب النفسى مطلق بالنسبة اليه بل الوجوب الغيرى هو الوجوب الناشئ عن وجوب آخر غير مربوط بما دل عليه الخطاب فعلاً .

الوجه الثانى ان مقوم النفسية هو القيد العدمى اذ مر جمعها الى توجه خطاب الى شىء مع عدم اناطته الى وجوب شىء آخر بخلاف الغيرية اذ مر جمعها الى خطاب ناش من خطاب آخر و بعبارة اخرى مقوم النفسية نفس البعث الى شىء ومقوم الغيرية خطاب مقومه ، ناش من غيره ومقدمات الحكمة فى وسعها طرد القيد ونفيه لاثبات قيد آخر فالحكيم اذا لم ينصب القريضة على قيد وجودى يكشف عن عدم دخله فيتحقق ما به قوام النفسية وفيه ان الوجوب النفسى والغيرى وان قيل ان لهما جهة اشتراك وهى البعث نحو امر د جهة افتراق وهى عدم ذكر كونه ناشياً عن الغير فى النفسى و كونه من الغير فى الغيرى كما قيل فى الامر الاستجابى ولكن ليس كذلك بل الفرق بينهما ماهوى ولا يمكن اثبات قيد للطبيعة بواسطة نفي احدهما (٢)

(١) اننا نحتاج فى صورة دوران الامر بين المطلق والمقيد 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 لاشبهة فى ان البعث فى النفسى والغيرى موجود ويكون بمنزلة الجنس لهما -

الوجه الثالث هو ان كلا منهما يكون اثباته بواسطة القيد اعنى البعث يدل على نفس الطبيعة و كونه نفسيا او غيرى با قيد وجودى يكون به نوعية كل منهما الا ان فى نظر العرف احد القيدى قليل المؤنة بحيث لا يرى العرف عناية زائدة فيه وهى 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 فى الحمل على صرف الوجود عند الدوران بينه وبين الطبيعة السارية فان الامر مثل النهى ولكن هو يدل على صرف الوجود والنهى 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 النهى عليه .

ومن البحث فى النفسى والغيرى يظهر الكلام فى كون مقتضى الاطلاق التعيين او التخيير او مقتضاه العينية او الكفائية فان الادلة فى ذلك ايضا جارية وفيه ان هذا دعوى لاشاهد له (١) .

— وفصله هو ان احدهما ناش عن الغير فى الغيرى والاخر مستقل بنفسه فى النفسى فيصيران نوعين بذلك وهذا لا ينافى ان يقال ان القيد الوجودى فى الغيرى غير ثابت فيبقى النفسى فان الفرض فى مقام الدوران بينهما فقط لا غير بحيث لو لم يكن هذا كان ذلك ولا يكون لهما ثالث (١) اقول هذا الوجه نظير السابق فان القيد العدمى لا مؤنة له والوجودى له مؤنة كما امر وهنا غير عن ذلك ببيان آخر والجواب عن هذا بانه دعوى بلا شاهد يكون على فرض عدم جريان الاصل العقلاى ولكن على فرض جريان هذا الاصل كما يمكن ادعائه فلا اشكال والعرف والعقلا بيا بكم شاهد .

المبحث السابع في الكفاية في الامر عقيب الحظر

اختلف القائلون بظهور صيغة الامر في الوجوب وضعا او اطلاقا فيما اذا وقع عقيب الحظر او في مقام توهمه على اقوال منها ظهورها في الاباحة ومنها ظهورها في الوجوب ومنها ظهورها في مادلت عليه قبل النهي ان كان النهي معلقا على علة مثل قوله تعالى واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين فان علة النهي هو الاشهر الحرم وبعدها تسلاخه فالقتل واجب كما كان قبل ذلك .

ولا يخفى ان دعوى الظهور فيما ذكر اما يكون لدعوى ان للصيغة وصفين في حالين احدهما في غير مقام الحظر وهو الوجوب والثاني في مقامه وهو غيره واما الدعوى ان وقوعها عقيب الحظر يكون قرينة عامة على واحد من الوجوه واما الدعوى ان مقدمات الحكمة تقتضي الحمل على احدها وعلى الدعوى الاخيرة فقد استدل للاباحة بانها هي القدر المتيقن وحيث لم يبين ازيد من ذلك فبمقدمات الحكمة تجرى البرائة عن الوجوب وغيره لانه كلفة زائدة .

وفيدانه قد تقرر في محله ان لنا اباحة اقتضائية و اباحة لاقتضائية والاول ضد لسائر الاحكام فكيف يمكن ان يقال يكون هو المتيقن من الخطاب والكلام في هذا القسم من الاباحة الذي يراد استفادته من الخطاب واما دعوى الظهور في الوجوب والتفصيل بين كون النهي معلقا على علة وعدمه حيث لا دليل على اثباته فلا يثبت فلا محالة يرجع الخطاب الى الاجمال ويحتاج لبياناه الى دليل .

المبحث الثامن مما في الكفاية

في المرة والتكرار في الامر

فداختلف في ان الامر هل يدل على المرة اى اتيان المامور به مرة واحدة او مرات متعددة مثل الصلوة التي تتكرر او لا يقتضى شيئا منهما وينبغي التنبيه على امور يتضح

في ضمنه ماهو المرام .

الامر الاول ان الوضع في المشتقات تارة يكون قانونياً على ماهو المشهور وتارة يكون بنحو الجمود على ماهو المختار فعلى الاول ان المادة حيث لا تكرر فيها لا توجب الهيئة ذلك فان اصل الضرب اذا لم يدل على التكرار فهو في ضمن الامر ايضاً لا يدل عليه فان الضرب معنى من المعاني وهو بالفارسية بمعنى زدن ولادليل لنا على اثبات غير هذا المفهوم فلا يقتضى المرة ولا التكرار لا ثبوتاً ولا اثباتاً ولا يخفى ان الكلام هنا في وضع الواضع الامر الثاني في انه فرق بين المقام وبين ماسياً نى من ان الامر اذا كان على طبيعة من الطبايع يكفي صرف الوجود مثل الامر بالصلوة لولا الدليل من الخارج لان الكلام في ذاك المقام يكون بعد عدم دلالة الدليل على ان الوضع من الواضع على اى نحو من الانحاء و تكون في صدد بيان اصل عقلائي لذلك و لكن في مقامنا هذا يكون الكلام في كيفية وضع الواضع .

الامر الثالث ان المهملة التي تكون هي صرف الوجود يكفي السريان في ذاتها بان يمكن ان يوجد افراد منها على سبيل التكرار وعلى سبيل البدلية ولكن هنا فرق بين المشهور و بين سلطان العلماء في بيان اللابشرط فقال (قده) بان اللابشرط مهمل لا يدل على صرف الوجود ولا غيره و يجب اثبات كونه على المرة بمقدمات الحكمة و اما على مسلك المشهور فيدل على السريان ولكن بعد لا ينتفى الاشكال لان السريان تارة يكون (١) تبادلياً مثل الامر بالصلوة التي يمكن اتيان فرد واحد منها على انحاء مثل كون مكانه المسجد او المدرسة او المنارة وتارة يكون السريان في الافراد فنحتاج ايضاً الى مقدمات الحكمة لاثبات السريان فيها او في الابدال فالسلطان قده و المشهور مشترك كان في الاحتياج الى المقدمات

(١) من قال بالسريان لاغرو في ان يقول به بدليا وفرديا كما ان الاطلاق الافرادى

والاحوالى بالنسبة الى شىء واحد متصور مثل اقم الصلوة فيمكن ان يقال انها في 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 وتمسكو بذلك 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 فر بما يكفي ترك فرد واحد وتكون المفسدة فيه لافى 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 و اذ فوا 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 والنهي كلاهما يدلان على صرف الوجود لولا القرينة من الخارج على خلافه لانه اقل مؤثمة 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 والنهي هل يتوجه الى الطبيعة حتى يكونان للسريان والشمول او الى الفرد حتى لا يكونان كذلك فعلى اختيار الاول لوجه لهذا النزاع لانهما لو تعلقا بالطبيعة يكون الدلالة على السريان ممالا كلام فيه وعلى الثاني ايضاً لا كلام في شمول الفرد فقط .

والجواب عنه ان البحث هناك عن ان الخصوصيات الفردية غير داخلية في المطلوب اما ان المطلوب هو جميع حصص الطبيعي او بعضها لا يكون محل البحث بخلافه هنا فانه يكون الكلام في هذه الجهة اي ان المطلوب الجميع او بعضه فتعلق الامر او النهي بالطبيعي او بالفرد لادخل له في المقام

الامر الخامس في الفرق بين الدفعة والدفعات والمرة والمرات وهو واضح لان العمل الواحد ربما لا يكون متصلاً مثل اتيان الصلوة الواحدة بدون مراعاة الموالاة وربما يكون الاعمال المتعددة بدفعة واحدة مثل اتيان ثلاث صلوات دفعة واحدة و كيف كان لوقيل بدلالة الامر على الوحدة فالنزاع ياتي في انه هل يفهم منه الدفعة بانه يجب اتيان العمل متصلاً لافعلي اختيار المرة يختار الدفعة ايضاً وعلى القول بعدم اقتضائه المرة والمرات لا يدل على الدفعة ولا على الدفعات بل يجب احرار ذلك من الخارج الامر السادس ربما يقال بان البحث هنا يتوقف على البحث في الاجزاء فان من صلى صلوة فرادى ثم اراد ان ياتي بتلك الصلوة جماعة فعلى فرض الاجزاء لا يلزم التكرار ثانياً وعلى فرض عدمه يجب فبحث المرة والتكرار يكون هو البحث عن اتيان المأمور به على وجهه وانه هل يجزى ام لا وفيه انه على فرض لزوم التكرار والدلالة عليه يكون اتيان الصلوة جماعة بعد اتيانها فرادى امثالاً ابتداءً واما على فرض دلالة الامر على المرة يكون من امثال الممثل (١).

وثانياً ان اللابشرط لا يكون فيه المنع عن الانضمام بل كلما انضم اليه لا ينافيه فصلوة من افردها يكون لها مرتبة من الثواب فاذا اتى بها جماعة يكون ثوابه

(١) اقول لا يخفى ان البحث في الصلوة جماعة يكون من فروع هذا البحث والحاصل نقول

اتيان المأمور به على وجهه لو يقتضى الاجزاء يقتضى اجزاء ما اتى به لاما لم يات به المكلف فعلى القول بالتكرار يجزى ثم يجب ثانياً فيجب الامثال كذلك بخلاف صورة دلالة الامر على المرة فان اتيان الدفعة الثانية يحتاج الى دليل واما اتيان الصلوة جماعة فيكون ايضاً امثالاً جديداً للامر الاستحبابي ولا يكون امثالاً لاما امثال

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 في دلالة الامر على المرة او التكرار بعد عدم وجدان دليل على تعيين احد الاطراف يرجع الامر الى الاقل والاكثر وحيث ان التحقيق في ذلك الباب هو البرائة سواء كان ارتباطياً أو استقلالياً فالمرة الواحدة تكون هي المتيقنة وغيرها يكون تحت الشك فيجري الاصل بالنسبة اليه واما من كان نظره الاشتغال في الارتباطي ففي المقام وفي كل مورد يكون من الاقل والاكثر الارتباطي يجب ان يقول به وفي كل مورد يكون الاقل و الاكثر استقلالياً فمن المسلم البرائة عند الجميع .

في دلالة الامر على الفور والترسخ

الامر التاسع مما في الكفاية في البحث في دلالة الامر على الفور والترسخ قد اختلف في 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 اولابل بقربنة عقلية وهي ان ما يكون مجرداً من قيد الفور والترسخي يكون العقل حاكماً بان مقتضى العبودية هو اتيانه فوراً فقال المحقق الخراساني (قده) بان اطلاق الخطاب يستفاد منه ان المراد هو نفس العمل سواء اتى به فوراً او مترخياً على فرض كون الوضع في المشتقات على نحو الجمود وعلى فرض كونه قانونياً ايضاً فالمادة والهيئة تدلان على حدوث ربط ما واما كيفية الربط بنحو الفور والترسخي 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 لثلاثين اذ المعلوم عن العلة بتاخر زمانى فيجب الايمان بالمأموره فوراً .

واجاب عنه شيخنا العراقي (قده) بان التنزید غير مسلم وعلى فرض تسليمه لانسلم في جميع الآثار حتى الفورية بل يكون التنزيل في بعض الآثار ولكنه (قده) لم يتامل في كلامه حق التأمل فان المراد من ذلك هو ان للمولى ان يذم العبد على تركه للمأمور به في اول آتات امكانه بعد عدم اقامة دليل على انه لا اشكال في التراخي فان هذا من وظائف العبودية سيما في بعض الموارد مثل الحج الذي يكون في كل سنة دفعة في موسم مخصوص ولولا هذا الدليل ما كان لنا دليل آخر على وجوب الحج فوراً (١) .

واما الدليل الخارج فهو الايتان في السبق الى الخيرات والمساعدة الى المغفرة. وقد اشكل على آية السبق كما عن العراقي (قده) بان مقتضى هذه الآية هو انه يلزم من السبق الى خير فقدان خير آخر فان الخيرات بعضها اشد في الخيرية وبعضها اضعف مثل زيارة جناب المسلم بالنسبة الى زيارة الامام امير المؤمنين عليه الصلوة والسلام فان السبق الى الخير الذي هو زيارة المسلم يلزم منه تقديم المرجوح على الراجح وهو زيارة الامير عليه السلام وهو بمكان من المنع وما يلزم من وجوده عدمه لا يكون دليلاً على وجوب السبق لان السبق بهذا البيان يلزم من وجوده عدمه .

والجواب عنه هو ان الاديم الذي ينبسط يكون الطير المشوى فيه مع البقل ايضاً فالاول وان كان بمكان من الاهمية بالنسبة الى الثاني ولكن في الثاني خاصية لا توجد في الاول فيمكن ان يكون في ساطر بوبية خصوصية لزيارة المسلم عليه السلام لا توجد في غيره مع علوه من جهة اخرى واما في المقام فالمراد بالخير ما يكون بطبعه خيراً او كل خير بواسطة عمود الزمان ينحل الى خيرات والسبق يكون بالنسبة اليه اي الزمان فالخير في

(١) اقول نقل عن التذكرة ان الفورية قول العلماء اجمع فقير هذا الدليل يكون الاجماع

ايضاً مع الاستشهاد ببعض الاخبار للفورية كما حرر في الفقه فلا ينحصر الدليل به الاعلى فرض

عدم تمامية الاجماع لاحتمال كونه سندا وعلى فرض عدم تمامية الدلالة في الاخبار ايضاً

الساعة الاولى مقدم على الخير في الساعة الثانية فاذا استبق اليه احد في الساعة الاولى ولم يبق موضوع للاخر لا اشكال فيه فالمراد بالسبق السبق الزماني الى خير واحد يمكن تحصيله لا بالسبق الى كل الخيرات في آن واحد و قال المحقق الخراساني (قده) حيث ان العقل مستقل بوجود الفور ويكون حكمه في 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 ثبت ان العقاب يكون في ترك مقتضاه لانا نقول ان حكمه بعدم ملاحظة مقتضى العبودية جزمى الزامى ولا يكون من باب الاستحسان في شيء فيكون المكلف عند العقل مذموماً بترك المأمور به فوراً وبحكم الشرع ايضاً يكون معاقباً .

وقد اشكل العراقي (قده) او الابان العقل غير مستقل في لزوم العقاب مطلقاً بعدم المسارعة بل في بعض الافراد خصوصية توجب المسارعة كالصلوة في اول الوقت التي هي افضل الافراد بالدليل الدال على الافضية وهذا خارج عن محل الكلام وفي بعض الافراد لانحصل المسارعة لاقترائه بما هو مانع عنها وهو ايضاً 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 مضافاً الى الاشكال السابق عنه قده في آية السبق وقد مر آنفاً .

والجواب عن كلا الاشكالين هو ان هنا احتمالين احدهما ان تكون الفورية قيدياً للموضوع بنحو وحدة المطلوب كوجوب رد السلام فانه لو لم يكن جوابه فوراً يسقط الوجوب وان عصى بتركه في الان الاول وثانيهما ان تكون واجبة في واجب بنحو تعدد المطلوب بحيث ان المطلوب الحج والفورية مثلاً فاذا عصى في الآن الاول يجب في الان الثاني 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 مستقلاً في الحكم

بالعقاب فالاية ارشاد الى حكمه اولا يكون مستقلا فالاية تكون بياناً لحكم مولوى
يجب الايمان 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 آيات امكان الامتثال فهل يكون الفورية واجبة فى
الان الثانى والثالث وهكذا ويجوز التأخير بعد عصيان الان الاول فيه خلاف حسب اختلاف
المباني فمن يقول بانه لا دليل لنا عليها اصلا فهنا يقول بعدم الوجوب بالاولوية واما من يقول
بوجوب الايمان فوراً بمقتضى العبودية او مقتضى الاية فلا شبهة فى لزوم مراعاة
الفور فالفور الان يدعى عدم صدق سبق 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 بطريقتين الاول ماعن القدماء من ان الامر هل يقتضى الاجزاء ام لا وهو موهون كما
سياتى والثانى عن المتأخرين 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 ما هو دخيل فى المامور به
شراً او عقلاً لخصوص الشرعى فقط فمثل قصد القرية مما هو دخيل فى عبادة العباد على
فرض عدم امكان اخذه شراً فى المامور به يكون من الوجوه العقلية للمامور به واما على
التحقيق من صحة اخذ القيد فى المامور به او يكون ذلك هو الحصة المقررة بقصد الامر فيكون
قصد القرية ايضاً من القيود الشرعية ويكون قوله على وجهه قيدا توضيحيا لان المامور
به يشتمل على ذلك ايضاً فهو المامور به مع قصد الامر لان علينا المامور به ووجوب قصد

القربة خارجاً عنه .

الامر الثالث في ان اتيان المأمور به هل هو كاشف عن الاجزاء او علة والحق هو الثاني لان الامر وان كان كاشفاً عن مصلحة في متعلقه ولكن لا يكون البحث في الاجزاء عن تلك المصلحة ولا في ان الامر كاشف عنها ام لا وهكذا لو قيل بان الامر يوجب ارادة الاتيان بالمأمور به ليكون البحث فيه من حيث انه من مبادئ الارادة لان البحث ليس فيه ايضاً بل البحث في ان المأمور به اذا وجد في الخارج بجميع مراحل وجوده من الارادة والشوق المؤكد وحر كة العضلات هل يجزى ام لا والعمدة هي وجوده الخارجي وان كانت الارادة ايضاً من مبادئه فالحق مع المتأخرين الذين جعلوا البحث في هذا المقام ويقولون ان الاتيان علة للاجزاء.

ان قلت ان الاتيان معلول للامر فكيف يكون في رتبة علته.

قلت هذا الاشكال في جميع الموارد في امثال هذا المقام و جوابه ان يقال الاتيان علة غائية للامر فاذا وجد ينتهي امده لان كل شيء اذا وصل الى غايته يقف عليه وهذا هو واضح.

انما الاشكال في اصل عنوان هذا البحث و كونه من المباحث الاصولية ام لا لان اتيان المأمور به على طبق الامر الواقعي يكون اجزائه بمقتضى حكم العقل فان الصلوة اذا وقعت بجميع اجزائها و شرائطها كيف يمكن ان يقال لا تكفي بعد مطابقة المأتي به مع المأمور به فالبحث عن هذا بهذا النحو لغو و اما اذا كان عنوان البحث كذلك معناه ان اتيان المأمور به بالامر الاضطراري او البدلي هل يجزى عن الواقع ام لا بمعنى ان المكلف اذا اتى بالتيمم بدل الوضوء حين عدم وجدان الماء هل يجزى به الصلوة معه عن الصلوة مع الوضوء ام لا فهذا وان كان البحث فيه معقولا ولكن المناط فيه هو ان ينظر في الدليل الدال عليه وانه هل يكون له اطلاق حتى يتمسك به في صورة الشك ام لا وهذا يختلف حسب اختلاف الموارد في الفقه ومن الواضح انه لا يكون من المسئلة الاصولية في شيء لان الاصولية ما يكون

بياناً لقانون كلي يقع نتيجته في جميع موارد الفقه و هذا ليس كذلك .
وامان كان المراد ان الاحكام الظاهرية هل يجزى العمل به عن الواقعية
ام لا مثل مفاد الاصول كالبرائة و الاشتغال والاستصحاب الذي يكون هو الحكم
الظاهري فهذا يكون من مسائل علم الاصول لان البحث فيه ينتج في جميع موارد
الفقه و يقع نتيجته كبرى للصغريات فيه اذا كان الحكم ظاهرياً ولا يختص بمورد دون
مورد ولكن البحث في هذه الصورة في ان العمل على طبق الامر الظاهري هل يجزى
ام لا بالنسبة اليه فهو ايضا عقلي فتحصل ان البحث الاصولي من الثلاثة هو ان يبحث عن
ان الاتيان بالمأمور به على طبق الحكم الظاهري هل يجزى عن الواقعي ام لا والبحث
عن ساير الانحاء عقلي او فقهى .

الامر الثالث في ان الاجزاء هنا بمعنى الكفاية والوفاء بغرض الأمر ومن هنا
لم يفصل المحقق الخراساني (قده) بين الثلاثة التي ذكرناها من الواقعي والاضطرابي
و الظاهري لان معنى الجميع هو انه هل يكون وافياً بالمصلحة ام لا وهذا الكلام
يكون منه متيناً الا ان الصورتين الاوليين خارجتان عن محل البحث و هو البحث
في الاتيان على طبق الواقع او الاتيان بالبدل عند الاضطرار عن المبدل لان المطابقة
الواقعية اجزائها عقلي والبحث عن كفاية البدل عن المبدل فقهي .
اذا عرفت ذلك فالبحث في اصل المطلب في مقامات .

المقام الاول في ان الاتيان بالمأمور به سواء كان بالامر الظاهري او الواقعي
او الاضطرابي يجزى عن التعديبه ثانياً لان المأمور به اذا حصل بنحو امر به لاشبهه
في انه يوافق الامر ولا مجال للتعديبه ثانياً ولكن (١) للبعد تبديل الامثال ثانياً

(١) اقول البحث في هذا المقام مما لا جدوى له في الموارد الذي يريدون ان يتربوا عليه

الثمرة كمورد اعادة الصلوة جماعة بعد كونها فرادى ولا غيره لان ان احرزنا في مقام الاثبات ان
للمولى غرضاً وانه امرنا مثلاً بانه لولم يشرب الماء بعد اتيانه او لا يجب الاتيان به ثانياً يكون عدم

شربه دليلاً على حدوث امره ثانياً ويجب امثاله كذلك وهذا ليس امثال الامر الاول بل امثال —

لامكان عدم كون الاتيان علة تامة لحصول غرض المولى فانه يمكن ان يكون غرضه رفع العطش وامر باتيان الماء ومعه لم يشر به حتى يرفع عطشه فانه يمكن ان يقال يجب ان ياتي به ثانياً بملاك الامر بل ياتي بالاحسن كما ان يجعل مع الماء الانجيبين ايضاً كما

→ بنفسه كما ان الاول قد امثل بحيث لو اتي به اولا وعصى ثانياً لم يكن معاقباً على الوجه بل على خصوص ما عصى بالنسبة اليه فتصوير الامثال بعد الامثال بحيث يكون تكرار الاول لا معنى له بعد كون الامر الثاني ايضاً ثابتاً سواء فرض الامر ان مقدميين او نفسيين لانه على فرض كون الغرض والمصلحة بالنسبة الى الفعل ذا المقدمية يكون تمام الاوامر مقدياً لان العمل يترتب عليه الاثر والمصلحة لا محالة .

واما اذا لم يكن لنادليل على اتيان العمل ثانياً من جهة عدم علمنا بالغرض فلا وجه للقول بإمكان الامثال وعدمه ولم يكن لنا في الشرع ما يكون من قبيل عدم اختيار المولى الفرد الاول فيحتاج الى الاتيان ثانياً فان مولانا مولى المولى ويقبل العمل قليلاً وكثيراً ويحصل بقدره رضاء النفس بنفس العبودية وبعبارة اخرى ان اتى المكلف بالعمل على طبق القانون الذي جعله المولى بدون زيادة ونقص لا يكون له ان يعترض عليه ولا يجب له تكرار ذلك العمل الا بامر جديد ،

واما المثل في صلوة الجماعة بعد كونها فرادى فهو ايسر من الامثال عقيب الامثال ولا يكون العمل مثل العمل الاول فان الماء المطبق فاذا اتى بالاول ثم امر باتيانه ثانياً لا يكون هذا مثل الاول ايضاً بعد وجود الامر به

واما ما قاله الاستاذ (مدظله) من ان الامر الاول يكون مقروناً بنحو الحينية الى القبول ايضاً لفهمه للاشكال في ان الحينية هكذا ترجع الى المقيدة ومن جهة صدق الامثال باتيان العمل اولا ولا يكون الامثال الاول صادقاً في حين شرب المولى بل هو امتثال وما بعده ايضاً امتثال والامثال هو الاطاعة وهو صادق بنظر العرف

اما الروايات الواردة في صلوة الجماعة فيستفاد منها ان الصلوتين تكونان مما امر به غاية الامر احديهما امرها استحبابي والاخرى وجوبية وافضلية الجماعة تستفاد من الروايات التي في الباب فلا وجه للاشكال في الافضية 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 بصره وانحرزان الاتيان صارعلة تامة لرفع الغرض مثل ان ياتى بالماء واهرقه فى حلقه فانه يحصل الغرض لامحالة و يصير الاتيان علة تامة لحصوله بخلاف الصورة التى لم يكن لنا علم بان الغرض تعلق بالاتيان ام لا او حصل و صار العمل موصلا اليه ام لا فانه يمكن ان ياتى به ثانيا لعله يختاره لكونه احب عنده هكذا قيل و يكون غرض المحقق الخراسانى (قدس) من هذا الوجه هو رفع الاشكال عن الصلوة المائية بها فرادى حيث يكون الاتيان بها جماعة ثانياً من المستحبات فانه عليها التقريب لا اشكال فى الامتثال بعد الامتثال فان 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 ولا يخفى ان البحث تارة يكون على فرض كون الامر نفسياً بالنسبة الى كلا الامتثالين اى يكون

→ كون امتثالها فرادى علة تامة لوجه له فان اتيانها كذا لك علة تامة لحصول الغرض بهذه الدرجة

فاذا اتى بها جماعة يكون الاتيان علة تامة لحصول غرض الجماعة

فهنا امران ومصححتان لكن حيث لم يكن الواجب الا واحدة منهما فهذه الروايات تبين ان الله تعالى ان اختار يختار الاحب وهو الجماعة و يجعل فى وعاء صلوته الواجبة واما العبد فهو كما ورد فى رواية البخترى ايهما شاء يجعلها الفريضة والمراد ان هذا الشخص قد ادرك مصاحبة الجماعة ايا ما كان 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 لوجه له ان الله تعالى ان يقبل كليهما فلا منافاة فى الروايات

الامر بالصلوة فرادى نفسياً والامر بالصلوة جماعة أيضاً نفسياً وتارة مقدماً فيهما التحصيل الغرض كما فى الامر الاحتياطى باجتنب 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 ومن الممكن ان يأتى العبد بالامور به مراتاً عديدة ولم 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 الحينية اى يسقط الامر باتيان الماء حين يختار شربه المولى فيكون المأمور به الا تيان فى حين كونه مقروناً بالشرب.

لا يقال انك قلت القدرة على اتيان المأمور 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 وما عن الخراسانى (قدس) فى الكفاية من التفصيل لوجه له ومثاله بالصلوة المعادة و بالشرب ايضاً لا ينطبق على الباب لان الممثل خصوص الفرد المقرون بتحقيق غرض المولى بشره لا مطلقاً ولا مقيداً بل بنحو الحينية 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 (قدس) وبعضها ببيان يختار المصلى ايها فرضة .

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 للخراساني (قده) و قال في وجهه ان الصلوة الفرادى لا تكون علة تامة لحصول الغرض وسقوط الامر فيجوز الصلوة ثانيا وهذا يتحقق به الامتثال بعد الامتثال.

و وجهه العراقي (قده) بان اتيان العبد الصلوة بنحو الفرادى مقدمة لاختيار المولى هذا العمل بعد ما صلى جماعة فيكون كلتا الصلوتين مقدمة لاختياره.

اقول اتيان الصلوة جماعة بعد كونها فرادى يكون مقدمة لاقدار المولى احب الصلوتين والروايات في الباب كثيرة والمهم لسان الروايات التي تدل على اختيار المصلى في جعل ايهما فريضة وهذه غير رواية ابى بصير التي تدل على اختيار الاحب وهي في باب (٥٣) من ابواب الصلوة في الوسائل .

فمنها صحيحة هشام بن سالم (ح ١) عن ابى عبدالله عليه السلام انه قال في الرجل يصلى الصلوة وحده ثم يجد جماعة قال يصلى معهم ويجعلها الفريضة ان شاء.

وكذا رواية حفص ابن البختري (ح ١١) عن ابى عبدالله عليه السلام في الرجل يصلى الصلوة وحده ثم يجد جماعة قال يصلى معهم ويجعلها الفريضة.

واما رواية ابى بصير فهي (ح ١٠) قال قلت لابي عبدالله عليه السلام اصلى نسم ادخل المسجد فمقام الصلوة وقد صليت قال صل معهم يختار الله احبهما اليه.

وصحيحة حلبى عن ابى عبدالله عليه السلام (ح ٨) قال اذا صليت وانت في المسجد واقامت الصلوة فان شئت فاخرج فان شئت فصل معهم واجعلها تسبيحا.

اقول رواية ابى بصير غير مناف لرواية حفص وهشام لان تلك الرواية مر بوطه باختيار الله تعالى وان رواية هشام وحفص مر بوطه بجعل العبد واختياره فنقول في تقريب الثانية ان جعل العبد ايهما شاء فريضة واقعية غير ممكن لسقوط الامر بالامتثال الاول وسقوط الغرض الواقعى ولا يمكن جعل الجماعة فريضة وامثالا واقعا 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 الوصوفا
العدول بعد تمامية الصلوة بالامكان الثبوتى يكون الاثبات تاماً و امكانه ثبوتياً
لا اشكال فيه ايضاً .

ويمكن ان يكون معنى الرواية الخطاب التخبيرى بين الفرادى و الجماعة و
الاولى مشروطة بعدم تعقبها بالجماعة فهى فريضة ويحصل الامتثال لو لم يتعقبها الجماعة
فلو حصلت يمكن للعبدان يجعلها فريضة .

فتمحصل من جميع ما ذكرناه ان الامتثال بعد الامتثال ممنوع لان الماتى به اذا
صار مطابقا للامر لوجه لتكراره لانه يسقط بالامتثال واما الروايات فى صلوة الجماعة
فتكون من باب ان الامتثال مشروط فى الفرادى بعدم تعقب الجماعة واما اذا تعقبها
فالثانى يكون امتثالا لا الاول واما الروايات التى جعل المدارعلى نظر العبد فى جعله
ايهما فريضة فيكون المراد ان التنزيل فى المورد بيد العبد واما رواية ابي بصير فى
اختيار احبهما فليس معناها (١) ان الاحب الجماعة بل ما يكون واقعا جامعاً لجميع -
الشرائط ويكون الخلوفا فيه ازيد من غيره فى مقام المصادقية اى يقبل ان يكون هذه
مصدق الصلوة لانك واما القول بانه يكون اختيارها فى مقام الاجر والفضل فهو خلاف
الظاهر لان الظاهر ان هذه تقبل صلوة 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 فى مقام الاختيار
كمن يأتى بكأسين من الماء عند الامر بان ياتى به ليختار الآمر ايهما شاء وهذا امر يستحسنه
العقل والعرف فى مقام الثبوت و الاثبات يكون بالرواية ولذا يكون الاتيان جماعة

(١) اقول الظاهر بعد كون الصلوة جماعة افضل و ربما لا تحصى ثوابها وان الاحب هو ما

اتى بها جماعة وهذا يكون اول ما يجيبه فى الذهن وان كان فى الواقع ما هو اخلص مختار الله
تعالى والحاصل ان الروايات يفهم منها ان الصلوة منفرداً لا تمنع عن درك ثواب الجماعة التى
هى 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 بالأمر الاضطراري هل يجزى عن الواقعي ام لا فمثل التيميم في ظرف عدم وجدان الماء هل يجزى عن الوضوء حتى لا يحتاج 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 التيميم والآخر بالصلوة مع الوضوء او يكون امر واحد على طبيعي الصلوة ويكون فرد منها مع التيميم و فرد 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 التيميم 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 التيميم مثل مصلحة الوضوء من حيث المقدار لا يقال لو كان كذلك فللمكلف ان يجعل نفسه مضطراً بان يهرق الماء لئلا

(١) ان كان المدار على الواقع فربما يكون الصحيحة هي الاولى و الباطلة هي الثانية لفقده بعض الشرائط جهلاً بالحكم او بالموضوع وان كان المدار على فرض التساوي في الشرائط واصل الصحة والخلوص فالمتعين اختيار الثانية لفضل الجماعة كما مر استظهاره من الروايات وعلله مراد هذا التحرير (قده) وان كانت العبارة لانفي به

يكون واجداً فيتميم لانه لا فرق بين الموضوع والتميم عليه هذا التساوي بين المصلحتين لانا نقول ان الدليل لو كان في مطلق الاضطراب سواء كان طبعياً او بالاختيار يصح ذلك و لكن الدليل يكون ظاهراً في ان الاضطراب اذا كان بالطبع فلا يجوز له ان يجعل نفسه مضطراً وان يجعل المولى في ضيق الخناق ليأمره بالتميم بعد ان صار من مصاديق غير الواحد .

نعم ان عصى اهرق الماء يمكن القول بالاجزاء بملاك المضادة والتفويت لا بملاك الوفاء يعني يمكن ان يقال انه حيث فوت عنه مصلحة الواقع فتصل النوبة لامحالة الى- البدل ويجزى الصلوة مع التميم ولكن يكون معاقباً على تفويته بخلاف الصورة التي يكون الاجزاء بملاك الوفاء فانه لا عقاب فيه لعدم الاضطراب بسوء اختياره ومن الممكن ثبوتها ان يكون المصلحة في التميم والموضوع واحدة ولكن بروز المصلحة في التميم يكون مشروطاً بعدم فقدان الماء بواسطة الاختيار بل في صورة فقدان بالطبع يكون وافياً بالمصلحة لا غيره فالمصلحتان واحدتان لكن الموضوعين طوليان نعم يمكن الاجزاء بملاك التفويت او بملاك المضادة لا بملاك الوفاء في صورة العصيان وتحصيل الاضطراب بالاختيار بواسطة اهرق الماء مثلاً.

ثم في هذه الصورة هل يجوز البدار الى العمل في اول الوقت اذا كان مضطراً في الان الاول ام لا فان العذر لو كان مستوعباً لجميع الوقت يجوز البدار واما اذا لم يكن كذلك فان قلنا بان دليل الاضطراب يكون في مطلق العذر فيجوز ايضاً واما اذا كان في خصوص المستوعب فيجب احرازه ولا يخفى انه يجوز البدار رجاء في الذي لم يظهر استيعاب العذر فيه واما في صورة كونه مقيداً بالمستوعب لا يجوز ويجب احراز الاستيعاب فان قلت في الان الاول يكون مضطراً بجميع الآتات لانه لا يمكن (١) ان تجتمع

(١) كلاً ما يكون في الاضطراب الذي يمكن ان يكون تحت الاختيار مثل عدم الوجدان

الذي يمكن ان يصير العبد واجداً واما الآتات التي لم تات فلامعنى لان نحكم فيها بحكم ولا يمكن في اى زمان فرض ان تجمع الآتات البعدية في الان الحاضر فالاضطراب في هذا ←

الآتات في هذا الآن لان الزمان متدرج الوجود وفي هذا الان يكون الاضطراب محققاً
فجميع الآتات يصدق الاضطراب بالنسبة اليه في هذا الآن قلت الدليل منصرف الى الآتات
على حسب التعاقب وحيث لم يأت بقية الآتات لا يمكن ان يقضى بالنسبة اليها بالاضطراب
هذا كله في صورة كون البدل وافياً بتمام المصلحة .

اما اذا لم يكن وافياً بهابل ببعضها فاما ان يكون البعض الذي يكون في الاصل زائداً
على البدل واجب الاستيفاء او يكون مستحجبا في صورة الامكان واما لا يكون قابلاً
للدرك اصلاً .

وهذا التصوير يكون في مقام الثبوت عن المحقق الخراساني (قده) وقد اشكل
عليه بان اللازم هو كون المصلحة في البدل مساخة مع المصلحة في المبدل ليكون
للفردين جامع في المصلحة وحيث يكون ذلك البدل موجبا لحرار بعض مصلحة المبدل
فلا محالة يكون بعضها الاخر غير مصلحة الجامع و معاندألها و كيف يمكن ان يقال
بمضادة المصلحة في الجامع مع المصلحة في الفرد .

والجواب عنه انه ليس من المضادة في شيء بل من باب فوت مصلحة الواقع وعدم بقاء
المحل لها كما اذا تى بماء للمولى ليشر به فشر به ولم يبق مورد ومحل لشرب الماء مع الانجسين
من جهة ان عطش المولى قد ارتضع بالماء الخالص ثم انه في صورة عدم وفاء مصلحة البدل
بمصلحة المبدل يجوز البدار الى العمل في اول الوقت اذا كان دليل البدل في مطلق العذر
سواء كان مستوعباً ام لا واما اذا كان الدليل شاملاً لصورة كون العذر مستوعباً فيجب
احراز ذلك بالدليل .

ان قلت في صورة عدم استيعاب العذر كيف يتصور جواز البدار والقول بالاعادة
وجوباً أو ندباً فانه ينزى من ذلك جواز افناء مصلحة المبدل بواسطة اوراق الماء نعم
يتصور القول بالبدار والقضاء خارج الوقت من جهة ان احراز مصلحة الوقت لازم فلا يجوز

→ الان يكون في هذا الان لا قبله ولا بعده فالآتات البعدية يكون الاضطراب بالنسبة اليها مشكوكاً
فلا وجه لهذا الاشكال اصلاً .

اهراق الماء والقضاء خارجه يكون لوجدان الماء

قلت مع جواز البدار اذا فوت العبد مصلحة المبدل لا يسقط عنه امر البديل ويكون المصلحة ذات مراتب كانه يقال اذا عصيت الامر بالوضوء لاهراقك الماء يجب عليك - التيمم لآخر مصلحته فلا يترتب على جواز البدار جواز الاهراق فانه معصية ولو فعل ذلك يجوز له البدار من باب الترتب .

ثم انه حيث كان جواز البدار في صورة كون العذر مستوعباً فاما ان يكون العذر معلوم الاستيعاب أو يكون معلوم العدم وحكمهما واضح واما اذا شك في ذلك فهل يمكن استصحاب بقاء العذر استقبالياً أم لا فيه خلاف فانه لا يكون من الاستصحاب القهقري ولانما يكون حالته السابقة معلومة فير ادا بقائها كما كانت به بل يكون مما يكون الشك فيه فيما سيأتي فليل انه لا يجري لان الاثر الشرعي يكون على الاضطرار المستوعب و لازم الاستصحاب هو اثبات استيعاب العذر وهو اثر عقلي (١) فلا يمكن الاستصحاب و اثبات الاستيعاب به فمافي حواشي العروة للسيد اليزدي (قده) من اثباته به لوجه له ولكن الذي يكون اثر الاثبات الاستيعاب هو الخوف من ان يصير المولى في ضيق الخناق من جهة فوت المصلحة واما في صورة عدم فواتها فانه يمكن الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه وفي هذه الصورة وان كان اللازم اثبات الاستيعاب لعدم الوقوع في محذور جعل المولى في ضيق الخناق ولكن في التيمم ليس الامر كذلك بل في كل آن صار العبد متمكناً من اتيان المبدل يكون المصلحة بحالها ويمكن الاتيان بداعيها على فرض كون الموضوع في جواز التيمم هو العذر المستوعب فلانحتاج الى استصحاب بقاء العذر بل يجوز البدار

(١) الاستصحاب هنا يكون مثل ساير المقامات من الاستصحابات الموضوعية فان استصحاب بقاء العذر في الآتات الاتيه موضوع للقول بجواز البدار مثل استصحاب الحيوة فان لازمه عدم تقسيم الاموال ولا يقال يستصحب حيوة زيد فيترتب عليه انه حتى بواسطة حكم العقل ثم يحكم بعدم جواز تقسيم امواله ليكون من الاصل المثبت وكذلك في المقام لا يثبت بالاستصحاب النفس الاستيعاب لانه شئ واثره ذلك فلا اشكال في جريانه في هذا المقام ايضا .

رجاء لاصابة الواقع فان اصاب فهو والياتى به ثانياً بعد كشف الخلاف هذا كله البحث فى مقام الثبوت من جهة وفاء المأتى به بالمأمور به من جهة المصلحة ووفائها بالبديل او عدمه .

واما البحث فى مقام الاثبات فهو بحث فقهي 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 البديل فيقال فى التيمم دليلان احدهما الرواية بان التيمم احد الطهورين لا كما ذكره المحقق الخراسانى (قده) بان التراب احد الطهورين فإنه لم يرد رواية بهذا المضمون ويكون هذه العبارة منه اصطفايدية من الروايات و ثانيهما قوله تعالى فان لم تجدوا ماء فتميموا صعيداً طيباً فليل بعد ملاحظة الدليلين ان الاجزاء عن الوضوء يكون اما بملاك التنزيل منزلته واما يكون وافياً بجميع الملاك كما ذكره الهمداني (قده) فى طهارته فى الباب فليرجع اليها قول اما الوفاء بالمصلحة فلا يستفاد من هذا الدليل لانه من الممكن ان يكون للغسل دخل فى طهورة الوضوء و خصوصيته ولا يفى باحرازها صرف تنزيل التيمم منزلة الوضوء ويكون التيمم هو الوظيفة فى حال الاضطرار واما بعد حصول الاختيار فلا يكون وافياً بجميع مصلحة المبدل وقيل فى مقام الاجزاء بان الدليلين اى دليل الوضوء والتيمم يتعارضان باطلاقهما لان دليل الاول يكون مطلقاً حتى بعد رفع العذر ودليل الثانى يكون مطلقاً حتى بعد وجدان الماء فعند الوجدان يتعارضان ولكن يكون دليل التيمم حاكماً على دليل الوضوء فيكون مجزياً (١)

(١) اقول وجه الحكومة هو ما فى الاية المباركة فى سورة المائدة (آية ٩) ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج و لكن يريد ليظهركم . فان قوله تعالى ليظهركم ظاهر فى أنه فرد من الطهور لانه بدل اضطرارى فقط وهذا احسن طريق لبيان الحكومة فاحفظه .

ثم انه قد اشكل شيخنا النائيني وشيخنا العراقي (قدهما) في المقام باشكال كبير وى وصغرى الاول عن الاول (قده) والثاني عن الثاني (قده) اما الاشكال الكبير وى فبوجهين الوجه الاول ان القضاء سواء كان بالامر الجديد او بالامر القديم يكون دائراً مدار القوت 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 ففي مقامنا هذا لا يحتاج الى التفصيل في اجزاء التيمم عن الوضوء لانه بعد جواز البدار والاتيان بما هو الوظيفة في حال الاضطرار لا يكون معنى للقوت ولا مقاماً للقول بالاعادة والقضاء لزوم لغوية البدار حينئذ فحيث لم يكن لغواً لم يبق للقول بعدم الاجزاء وجه .

والجواب عنه هو الذي مر في البحث الثبوتى فانا قلنا بان اتيان المأمور به في 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 البديل بالنسبة الى المبدل

والوجه الثانى هو انه يكون الاجماع على عدم وجوب الصلوتين لمكلف واحد في الوقت محققاً لا شبهة فيه فان من الزوال الى آخر وقت صلوة الظهر لا يجب الاظهر واحد فاذا اتى به المكلف في الوقت مع التيمم بعد جواز البدار فالقول بعدم الاجزاء يناهى مع هذا الاجماع فكيف يقال به فعليها لا نحتاج الى ملاحظة اطلاق الدليل في البديل والمبدل والقول بالحكومة عنه والجواب عنه ان الاجماع على عدم الوجوب يكون في صورة القول بالصلوتين العرضيتين مع الوضوء او التيمم مسلماً ولكن لم يقم اجماع على العدم في الطوليتين فان الصلوة مع الوضوء يكون هنا في طول الصلوة مع التيمم على انه لو كان ذلك دليلاً بالنسبة الى الصلوة واجزائها مع التيمم لا تكون في غنى عن الكلام في ملاحظة الاطلاق فى ساير الموارد في الفقه فلا مناص عن الكلام فيه وفي البحث عن الحكومة او غيرها في الدليلين القائمين

في البديل والمبدل.

واما الاشكال الصغرى 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 الموضوع باطلاقه ينفي جميع مدلول اطلاق دليل التيمم وهو عدم الاحتياج الى القضاء والاعادة فيكون المقام مقام التعارض في الدليلين ويلزم ملاحظة المرجح اذ يكون مقام التراجع 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 الموضوع بالحكومة. الوجه الثاني ان الظاهر حكومة دليل الموضوع على دليل التيمم بعد عدم حكومته عليه لان دلالة الآية على انه كلما يجب الصلوة يجب الموضوع 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 الموضوع على ان جميع افراده يكون وافياً بالمصلحة لان 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 بمقدمات الحكمة يجب ان يقال تدل على الانحصار حيث لم يذكر له عدل في الآية فيكون الدلالة على الانحصار في الموضوع بالمقدمات وعلى الاجزاء في التيمم ايضاً بها ويكون الحكومة مع دليل التيمم لانه نزل منزلة الموضوع بقوله عَلَيْكُمْ التيمم احد الطهورين فيكون مصداقاً للظهور تنزيلاً ونفس التنزيل يكون هو الحكومة للتوسعة في موضوع الطهور به .

و هنا تقريب آخر للاشكال وهو ان الخطاب في الموضوع يكون مطلقاً

يدعوا الى تحصيل القدرة فان خطاب فاعسلوا يحكم باطلاقه بانه يجب ايجاد الماء لتحصيل الغسل المحقق للوضوء بخلاف خطاب التيمم فانه لا يدعوا الى تحصيل الاضطرار ليجب اهراق الماء ليصير غير واحد فيجب التيمم عليه بل يكون مشروطاً بعدم الوجدان فاذا دار الامر بين المنجز والمشروط بفقرينة المقابلة نفهم ان الخطاب الثاني يكون مقيداً بالتيمم وجوبه والامر به يكون في ظرف عدم الوجدان فاذا وجد الماء ورفع العذر لا يبقى له مقام فالمعنى لاجزائه .

والجواب عنه او لا يمكن ان يقال كما قيل ان مقتضى المقابلة بين دليل التيمم والوضوء صيرورة دليل الوضوء ايضاً مقيداً بالقدرة فلا يقتضى من جهة الاشتراط حفظ القدرة فحال الدليلين واحد ومن لوازم ذلك ان الوضوء في ظرف عدم الوجدان ليس له مصلحة اصلاً كما هو الشأن في صورة الحرج .

وثانياً 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 لا يدعوا الى اهراق الماء ليصير مضطراً فيجب عليه ذلك ففي الطبيعي يكون الاجزاء بملاك الوفاء وفي غيره لو كان يكون بملاك التقويت هذا كله في البحث في المقام الاول .

واما المقام الثاني وهو البحث في ان التيمم في حال الاضطرار وعدم وجدان الماء هل يكون مجزياً عن القضاء او الاعادة ام لا فيدل عليه الآية (فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً) فان هذه الفقرة من الآية تكون مطلقة من جهة انه وجد الماء بعده في الوقت او خارجه ام لا يوجد يكون التيمم كافياً وهذا يستكشف منه الاجزاء وامام معارضة هذا الاطلاق باطلاق الصدر في وجوب الغسل مطلقاً سواء تيمم او لا يدرك المصلحة وعدم لزوم كون العذر مستوعباً بل بمجرده يجوز البدار ويكون وافياً بجميع مصلحة المبدل فلاقضاء ولاءعادة اما الاول فبملاك التفديت واما الثاني فبملاك الوفاء بمصلحة الوقت .

فقد مر الجواب عنها آنفاً ولا يخفى ان الرواية التي مرت من ان التيمم احد الطهورين يكون لسانها جعل الفرد للظهور تنزيلاً والاية تكون في الاطلاق قوية فقوة كل من لسان الاية والرواية تكون من جهة و يستفاد الحكومة منها بالنسبة التي قوله تعالى فاعسلوا و بالنسبة الى رواية لاصوة الابطهور فالاية ذيلها حاكم على صدرها والرواية بنفسها حاكمة على رواية لاصوة الابطهور فتحصل من جميع ما تقدم بان المقام الاول يكون البحث فيه لازماً من جهة ملاحظة اطلاق دليل البدل والبدل ولا وجه لاشكال شيخنا العراقي (قده) صغرياً واشكال شيخنا النائيني (قده) كبرياً والمقام الثاني في خصوص التيمم يكون نتيجة البحث فيه الاجزاء .

واما المقام الثالث فالبحث في الادلة العامة على البدلية مثل ما في حديث الرفع رفع ما اضطررا اليه الحاكم على الادلة الاولية ولكن حيث لا يكون الاجزاء في هذه الادلة في جميع المقامات عندى تماماً وماورد في خصوص الصلوة تقيية لا يفيدنا في غير المقام وهكذا ماورد في مثل اتيان الحج على ما هو عليه: العامة مع ضيق الوقت فيه لم اعرض له واعرضت عنه اختصاراً .

اما المقام الرابع ففي الشك في الاجزاء

عند عدم استفادة شيء من الاطلاق وعدم اثبات المنكومة في احد الدليلين فنقول للشك صور الصورة الاولى ان يكون عالماً ومتقيناً بان ما اتى به يكون وافياً ببعض المصلحة وكان اليقين ببقاء بعض المصلحة ايضاً فقال المحقق الخراساني (قده) بجريان البرائة فيها للشك في التكليف بالنسبة الى البقية وقد اشكل عليه تلميذه العراقي (قده) بان الشك في المقام يكون من الشك في القدرة وفيه يكون المقام مقام الاشتغال لان البيان الذي كان بعهدة المولى قد تم وهو الحكم بان الصلوة تحتاج الى الطهارة ولا يكون المؤمن العقلي وهو قبح العقاب بلا بيان ولا الشرعي

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 الاولي 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 بالظهور بمقتضى قوله تَكْلِيفًا لاصلوة الا بظهور ولا يكون لخصوص التيمم او الوضوء خصوصية ومن لوازم هذا المسلك أنه لا يجوز ان يقصد العمل بعنوان انه وضوء او تيمم لانه تشرع بل يجب ان يقصد الظهور متقرراً الى الله باحدهما وليس احدهما بدلا عن الاخر بل كل واحد منهما يكون التكليف الاستقلالي بالنسبة اليه فلا ربط له بان المصلحة الوضوءية 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 المولية واللازم من القول بان الجامع تحت الامر هو كونه ارشاداً وانه (قده) قائل بالبديلية ولا يكون هذا مقالته بقريئة أنه يتكلم في مقام الثبوت بان البديل اما وان بمصلحة المبدل او لا والظاهر انه قائل بالبديلية ولذا يتصور الصور كذلك .

والحاصل لا يتم القول بان المقام من باب الشك في القدرة لعدم كوننا مأموراً بالمصلحة بل بما تم عليه البيان لعدم كون الخطاب على الطبيعي بل على الفرد بتوجه الخطاب على طبيعي الوضوء بلحاظ الفرد وعلى طبيعي التيمم بلحاظ الفرد كذلك 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 باقى المصلحة بواسطة

جعل التكليف لان القدرة عليه لا يعلم الامن 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 الموضوع حتى يشمل هذه الصورة والافعلى فرض
وجوده لا يكون للشك مورد لانه يطرده بالاطلاق .

الصورة الثانية من الشك هو ان يكون الشك في أن العمل المأمى 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 الموضوع 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 وهو مع الموضوع في حال -
الوجدان في آخر الوقت فيكون من باب الاقل والاكثر والاصل فيه البرائة ،
واما تريب التعيين والتخيير بانه نعلم اما يكون التكليف بالموضوع في آخر الوقت متعيناً او
الموضوع في آخره مع ضم التيمم فنعلم ان الموضوع واف بالمصلحة قطعاً بخلاف التيمم .
غير وجيه لان جواز البداء الى التيمم يمنع عن القول بان التكليف هو الموضوع في آخر
الوقت متعيناً فالمكلف من الاول يكون شاكاً في ان التكليف هل يكون على التيمم فقط ان كان
وافياً بالملاك او الموضوع ان كان غير واف به ولا يكون له العلم بان تكليفه الموضوع مع التيمم لعدم
الجمع بين البديل والمبدل واللو كان هذا المورد من الدوران بين التعيين والتخيير السدى
يكون الاصل فيه الاشتغال يمكن ان يرجع كل الاقل والاكثر اليه بان يقال بمبدأين الاقل لسو
كان وافياً بالمصلحة التي كانت في الواقع يكون مجزياً وان لم يكن وافياً فغير مجزى ويجب ضميمة
البقية التي يكون الشك فيها فالأحيان 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 طى كلامه بعيد هذا .

في صورة الشك يكون فارغاً من التكليف ويكون الشك في وفاء التيمم وحده بالملاك و
بعبارة أخرى يعلم بان الوضوء واف بتمام الملاك حتماً أما من باب انه يكون احد فردي
التخيير او تعييناً واما التيمم فيحتمل ان يكون احد فردي التخيير ولا يكون العلم
بوفائه بجميع المصلحة حتى يكون مأموراً به مطلقاً وكلمة اذار 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
التخيير بن فيقال يتعين عليه التيمم مع الوضوء بعد رفع اضطراره .

لا يقال يكون المقام من الاقل والاكثر بيان ان يقال ان الطهارة الترايية هي -
المتيقنة والمائة المشتملة على المصلحة الزائدة احتمالاً تكون مشكوكه فتجرب البرائة
بالنسبة اليها لانقول 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 في الاكثر .

لا يقال ان التيمم لو كان بدلا عن الوضوء يكون للشك في 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 ناقص ويكون كل واحد منهما طهوراً بنفسه .

لانا نقول ان الطهور بحدده الذي هو التيمم يكون مشكوكاً اي هذا النحو من -
الطهور في ظرف الاختيار يكون الشك في كفايته واجزائه لانه في طول التكليف بالوضوء
من حيث الموضوع .

واما بيان الثاني اعنى الاستصحاب فهو انا كنا نعلم بوجوب ايجاد الطهور للصلاة
ولانعلم انه حصل بواسطة التيمم ام لا فيستصحب بقاء التكليف به فينتج وجوب الوضوء
واما بيان الثالث وهو الاشتغال فهو انه يكون لدليل المبدل اطلاق واحد بالنسبة الي -

الافراد العرضية ولم يكن له اطلاق بالنسبة الى صورة وجود التيمم قبله وفي طوله والافلو كان له اطلاق كذلك فيكون هو الدليل الاجتهادي على وجوب الوضوء فعليها يقال بان اتيان ما هو التكليف الواقعي بعد التيمم ووجدان الماء مشكوك فيجب الوضوء لان دليل البديل ايضاً مهمل لا اطلاق له ليشمل هذا المورد بالاطلاق .

والجواب عنه ان الشك حيث يكون في طور التكليف من الاول بيان اننا لندري 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 دائر آيين ان يكون التكليف هو الوضوء مع الضميمة او التيمم فقط على نحو التخيير فالاصل يقضى البرائة عن وجوب الضميمة الصورة الثالثة ان يكون الوجدان مثلاً 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 يكون ما يستفاد من الرواية افض مافات كما فات بعد ما ورد فليقضها كما فانت كاشفاً عن تعدد المطلوب فعليها يكون الطلب على نحو تعدد المطلوب اي للمولى مطلوب اعلى وهو كون الصلوة في الوقت مع الوضوء ومع عدم الامكان ففي خارجه معه وليس علة الامر ثانياً فوات مصلحة الوقت بخلاف ما اذا 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 المصدقية للكبرى المصطادة وهي افض مافات كما فات لان الصلوة اذا كانت مأتية بهامع التيمم في الوقت تكون بعد ذلك في شك من جهة انه هل فات عنى شيء قابل المدرك ام لا بخلاف الصورة التي نعلم بان العمل يكون باطلا ولم 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 وان لم يكن شيئاً في الواقع فلا يضر الجمع ،

وفيه انه بعد الشك في وجوب الضميمة وعدمه لا وجه لهذا الكلام و الاحتياط استحباباً بالا كلام فيه فالاصل يقتضى البرائة عن الضميمة ان قلت ان الجامع بين الوضوء والتيمم وهو الظهور يكون متيقناً ولا ندرى ان هذا الفرد هل يحرر مصلحة الجامع وحده او يحتاج الى الضميمة وحيث يكون من الشك في القدرة على اتيان ما فات من المصلحة فالاصل هنا الاشتغال كما في ساير موارد الشك في القدرة.

اقول قد مر ان الشك في القدرة هنا غير ساير الموارد لانه ان كان للسبب سبيل لفهم القدرة بالفحص يجب الاحتياط واما لا سبيل له اليه ولو تفحص فلا احتياط فيه و المقام كذلك 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 شاملاً له واما الناقص يكون الدليل منصرفاً عنه على ان الشك يكون في القدرة والاحتياط فيه لازم لتامة البيان بالنسبة الى اصل الحكم ويكون الشك في مرحلة الامتثال والجواب عنه كالجواب عن قوله السابق لان المقام يكون من الشبهة المصدقية في الفوت فلا يشمل الدليل والشك ولو كان في - القدرة لكن لا يعلم حصول القدرة الا من قبل الشرع ببيان التكليف وحيث يكون الشك فيه فالاصل يقتضى البرائة عنه .

الصورة الرابعة هي ان يكون العلم بوفاء التيمم ببعض المصلحة والشك في وفائه ببعضها الاخر مع احتمال ذلك فهنا ايضاً يفهم من اطلاق كلام المحقق الخراساني (قده)

البرائة بل يقول فى المقام وفى الصورة الثالثة انها تثبت بالاولوية وقد يفصل فى المقام بين كون القضاء بالامر الاول او بالامر الجديد فليل على الاول بالاشتغال وعلى الثانى بالبرائة لانه يدور الامر بين كون التكليف هو الوضوء خارج الوقت او هو مع التيمم فى الوقت لدر ك مصلحته فلو كان التيمم وافياً بجميع المصلحة لاحتاج الى الوضوء ولو لم يكن وافياً به يجب ضميمته ايضاً فالذى يبرء الذمة به يقيناً هو الوضوء خارج الوقت مع التيمم فيه واما التيمم فقط فيمكن ان يكون احد فردى التخبير ويمكن ان لا يكون مبرء الذمة لعدم وفائه بالمصلحة فيحتاج الى الضميمة فيتعين الوضوء فى خارج الوقت ايضاً ليحصل الفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني اما على فرض كون القضاء بالامر الجديد فحيث لا يصدق الفوت فى المقام ويكون من موارد الشبهة المصداقية لقوله لا يبرء الذمة فليقضها كما فانت فالاصل يقتضى البرائة عن التكليف لان المتيقن هو وجوب التيمم فى الوقت واما الوضوء خارجه فيكون الشك فيه من الشك فى اصل التكليف لاننا نعلم أن الامر به هل يكون ام لا بخلاف صورة كون القضاء بالامر القديم فان تحققه مما لا كلام فيه والشك يكون فى حصول البرائة .

فى الأجزاء فى الامر الظاهرى

المقام الخامس فى ان الاثبات بالمأمور به بالامر الظاهرى مثل مفاد الاصول والامارات هل يجزى اذا انكشف خلافه ام لا ولا يخفى ان كشف الخلاف اما يكون فى الاصول او فى الامارات وهى اما ينكشف خلافها فى الحكم او فى الموضوع فيجب البحث فى اربع مواضع .

الموضع الاول فى كشف خلاف الامارة ولا يخفى انه فى هذا المقام تارة يبحث على مسلك القائل بالطريقة فيها وتارة على مسلك السببية وعلى الطريقة ايضاً فيها اربع مسالك الاول تميم الكشف على مسلك شيخنا النائينى (قده) وهو محرزبة الواقع بها الثانى هذا المسلك لكن بمعنى ان كل اثر يكون على الواقع وعلى العلم به يترتب عليها مثلاً

في الاستصحاب اذا قيل لانتقض اليقين بالشك معناه ان كل اثر يكون في اليقين او -
المتيقن مترتب فكذلك في الامارات ما اخبر به العادل يترتب عليه اثر العلم كما اذا
كان العلم جزء الموضوع في لسان الدليل فان 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 الخراساني (قده) وهو جعل الحجية لا بمعنى التميم 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 في التسلك
فقط كما عن الشيخ (قده) وكون جعلها المصلحة التسهيل على التحقيق فعلى فرض كون
الارماة طريقاً الى الواقع لا يكون الاثبات بالعمل الذي ثبت خلافه محرراً على جميع -
المسالك لان المدار على اثبات الواقع وجعل الامارة باى مسلك يكون لحفظ الواقع
فان اظهر عدم حصوله لا بد من الاثبات بما هو الواقع بعد كشف الخلاف .

لا يقال ما الفرق بين المقام ومقام التيمم في صورة وجدان الماء فانه كيف يقال
بان دليله حاكم على دليل الوضوء ويكون مجزياً عنه ولا يقال في المقام بان الحكم
الظاهري ولولم يكن موافقاً للواقع يكون بدلاً عن الواقع ومجزياً عنه .

لانا نقول - بدلية التيمم عن الوضوء يكون لتوسعة في الدليل وكون التكليف
بالوضوء مقيداً بالاختيار والتيمم شرع في ظرف الاضطرار ولا اشكال في تقييد التكليف
بالاختيار والاضطرار .

والحاصل يكشف من الدليل أن وجوب الوضوء يكون في ظرف وجدان الماء
واما في ظرف فقدان فليس بواجب اصلاً حتى يقال بان الماء اذا وجد يجب الوضوء لعدم
كفاية التيمم ولكن المقام لا يكون توسعة في الدليل ولا يمكن ان تكون لان اللازم منها

هو ان يصير التكليف مقيداً بالعلم به واللازم منه الدور المحال (١) .

بيان ذلك هو اننا لو قلنا بان اتيان العمل على خلاف الواقع يكون مجزياً وبدلاً عنه هو ان من علم أن الواقع كذا فهو مكلف ومن لم يعلم بأن الواقع كذا اي كان جاهلاً 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 الموضوع .

لا يقال فلا يشي جعلت الامارة ولاي مصلحة يجب العمل بهامع لغوية العمل في صورة عدم موافقه للواقع مع ان اطلاق دليل تصديق العادل لم يكن مقيداً بشيء اي

(١) اقول هذا هو المعروف عن العلامة (قدمه) ولكن يمكن أن يقال لا اشكال في أن يكون تنجيز التكليف مقيداً بالعلم به لاصل التكليف ليازم الدور وهذا دارج في الموالي العرفية فأن بعض التكليف يكون عندهم بحيث أنه لو علم به المكلف يكون منجز عليه ولو لم يعلم لا يكون كذلك لضعف المصلحة وبهذا الوجه نجيب عن الاشكال في باب الجهر والاختفات والقصر والالتزام 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 الاختفات وبالعكس والقصر في موضع التمام وبالعكس وبهذا الوجه نجيب عند واما في المقام فالامكان لا يدل على الوقوع فاذا لم يكن لنا دليل على التقييد بصورة العلم وثبت بالاجماع اشراك العالم والجاهل لا يجزي ما هو خلاف الواقع

مضافاً بالفرق بين التيمم والموضوع من جهة أخرى فان التيمم في صورة عدم وجدان الماء واقعا يكون هو التكليف لا غير ولم ينكشف الخلاف اصلاحاً 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 كذلك مسلمة .

لم يكن مقيداً بأنه 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، لثلا يفوت الواقع ولكن تلك المصلحة لا يتدارك بها مصلحة نفس العمل ولو كانت مصلحة الجعل كافية عن الواقع فلاي جهة نحتاج الى العمل والامثال 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 الذي ادى اليه الامارة اذا لم يكن موافقاً للواقع لا يكون متعلقاً للتكليف اصلا لان الموضوع للوجوب مثلاً صلوة الجمعة فـاذا ثبت ان الواجب هو الظهر وهي غير مجعولة لا تكون موضوعاً للحكم بالوجوب فاذا قلنا كفي 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 عقلاً لاشكال الدور في تقييد الحكم بالعلم به (١).

لا يقال تقييد الاحكام بالعلم به يكون فيه الاشكال المذكور واما تقييد الموضوعات فلا اشكال فيه مثلاً اذا قيل الطهارة من النجاسة شرط للصلوة ثم قيل بان من علم بان هذا الجسم الذي 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 مقيداً بذلك فاذا قامت اماراة 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 مرافيه والحاصل لدليل 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 لا يضر بالاجزاء .

ولا يقال عليه بانه لو كان الموضوع مقيداً فلاي سبب يقال بان ملاقاته هذا الجسم بعد ثبوت كونه نجساً او قبله مع الرطوبة توجب السراية واما الصلوة معه فصحيحة فاي فرق بينهما.

لانه يقول بان التنزيل منزلة الواقع اذا كان في الصلوة فقط لا يجوز التعدي الي غيرها فيمكن ان يكون شرطية الطهارة بالنسبة الى الصلوة مقيدة بالعلم بالموضوع ولكن شرطية الملاقاته 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 وتارة يكون مهارة التنزيل بيد العبد بعد اذن الشارع كأن يقول لا تنقض اليقين بالشك بل انتفضه 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 اماراة في موضوع من الموضوعات لا يفيد الاجزاء لعدم الحكومة ضرورة ان التنزيل يكون بيد العبد ولا يكون ناظرا الى دليل شرطية الطهارة مثلا في عمل من الاعمال بخلاف صورة كون التنزيل بيد الشارع فانه يفيد الحكومة هذا كله بناء على طريقة الامارة للواقع.

واما بناء على السببية فعلى فرض ان يكون مصلحة في مؤداها فقال المحقق

(١) وبعبارة اخرى نقول بان التنزيل في المقام لا معنى له الا جعل الشرطية فكأنه قال الطهارة في الطواف ايضا شرط بخلاف صورة كون التنزيل بيد العبد فانه يكون الفرق بين قول الشارع مثلا شكك عندي بمنزلة اليقين اى انا اقبله مقامه وبين ان يقول شكك عندك بمنزلة اليقين بمعنى ترتيب آثاره عليه وهذا اذا انكشف خلافه لا يكون تقبل الشارع تابيما فيجب ملاحظة الحكومة .

الخراساني (قده) بالأجزاء أيضاً لاطلاق دليل الاخذ بها فإنه لم يكن مقيدا بانها اذا انكشف الخلاف فيها ماهو الوظيفة فالعمل على طبقها مجز عن الواقع .

وقد اشكل عليه بان مصلحة المؤدى لا تكون بدلا عن مصلحة الواقع ولا تكون قائمة مقامها بل الواقع لم يكن له بدل فاما ان يكون موجوداً او لا يكون موجوداً في صورة كشف الخلاف.

وفيه انه لا يتم 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 التخيري بين الفردين الطولين غير ممكن بان يقال افعل على طبق الامارة فان اصابت الواقع فهو والا فيكون التكليف على المؤدى ايما كان لان طولية الموضوع لاتنافي عرضية الخطاب والبعث بل لان اللازم من ذلك هو ان يكون الخطاب بالواقع مختصاً بالعالمين لان مفاد هذا النحو من التخير هو ان العالم بان صلوة الجمعة مثلا واجبة تجب عليه ومن كان جاهلا لا تجب عليه وتقييد الخطاب بالعلم به محال للدور كما مر مراراً وغير الواقع لا بدلية له عن الواقع فلا يكون مجزيا عنه لا بملاك الوفاء ولا بملاك التفويت.

نعم قيل بان بين المصلحتين مضادة اى من فعل على مقتضى الامارة يوجب عمله

(١) لا يخفى ان الاشكال الثبوتى يكون متفرعا على القول بعدم البدلية او الشك فيها ولا يمكن اثبات عدم البدلية بواسطة هذا الدليل بل يقال بان مؤدى الامارة اذا كان غير بدل عن الواقع فما الفرق بين ما لا يكون مربوطا بشيء من حيث الوفاء بمصلحته وبين ما يكون لغواً من الاصل فان غير مربوط لا دخل له وجوداً وعدمه فيكون مثل القول بان الامارة طريق الى الواقع فان لم تصل اليه تكون لغواً من اصلها فحينئذ يقال لوجه للقول بالأجزاء في صورة عدم البدلية الا على فرض اختصاص التكليف بالعالمين وهو محال للدور في بعض مراتب التكليف وهو العمل اول الاجماع على اشتراك العالم والجاهل فيه وهذا هو الدليل مع عدم الدليل على الاختصاص و ان كان الاختصاص بالعالمين في مرتبة التنجيز متصوراً

هذا عدم امكان اتيان مصلحة الواقع كمن كان عطشاناً فشرب الماء و لم يبق مورد لشرب الماء مع الانجيين بعده وعليه وان كان يمكن القول بالاجزاء لمصلحة المضادة ولكن لا دليل 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 المقامى فى الامارات ببيان ان المولى كان فى مقام البيان ولم يبين حكم مورد يظهر خلافها فيكشف عن عدم حكم آخر فى صورة ظهور الخلاف لا يتوجه اليه لاوله الى تقييد السواق بصورة العلم به وقد عرفت فسادة .

ثم لا يخفى عليكم ان الاصول على ثلاثة اقسام محرزة كالاتصحاب على مبنى غير المحقق الخراسانى (قدس) لان ميناه هو جعل المماثل فيه و غير محرزة مثل قاعدة الطهارة وهى اما وجودية كما هو مفاد الاستصحاب وقاعدة الطهارة وعدمية مثل اصل البرائة فقال المحقق الخراسانى (قدس) ان الاصل الذى يكون غير محرز للواقع كمفاد قاعدة الطهارة والاستصحاب فى وجه قوى يكون لسان دليله حا كماً على دليل الشرطية مثلاً اذا قيل لصلوة الابطهور واستفدنا ان الشرط المصلوة هو الابطهور ثم قال كل شىء طاهر حتى تعلم انه قد نفعهم 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 فى 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 لا يكون له واقع غيره فلا يكون انكشاف خلافه ممكناً لان الحكم الظاهرى لا ينقلب عن ظاهريته ومقتضى ذلك ان الصلوة التى اوتيت بالطهارة الكذائية صحيحة مجزية لاعادة لها ولا قضاء 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 الطريقة ففي المقام حيث لا يستفاد من الامارة شرطية الشرط اعم من كونه واقعياً او ظاهرياً بل الواقعي فقط فينكشف الخلاف وتكون الحكومة لقوله **لَا يَلْبَسُ** لاصلوة الا بظهور بمفاده الكاشف عن الواقع فحينئذ لو انكشف الخلاف يجب القضاء خارج الوقت والاعادة فيه هذا معنى كلامه رفع مقامه .

وقد اشكل عليه باشكالات منها ان الشرط لو لم 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 وملافاة النجس الذي جرت فيها القاعدة لا توجب التنجيس ولو كان في الواقع نجساً وكذلك استصحاب الطهارة يكون من لوازمه ترتيب اثر الطاهر الواقعي ولو لم يكن كذلك وهذا مما لم يقل به (قده) ولا غيره .

والجواب عنه هو ان كل ما قلتم يكون بمناط الحكومة وهي تكون في صورة كون الدليلين لفظيين مثل قوله **لَا يَلْبَسُ** لاصلوة الا بظهور الذي هو الدليل اللفظي على شرطية الطهارة وكل شيء طاهر الذي هو كذلك فالحاكم والمحكوم لفظيان .
واما بالنسبة الى الملافاة وشرطية كون الماء طاهراً في التطهير وكذا شرطية طهارته في الوضوء حيث لا يكون 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 لا يكون لنا دليل لفظي او كان ويكون اشارة الى ما يفهمه العقل

من شرطية الطهارة في المطهر وحيث يشك في النظر مع احتياج الحكومة اليه لوجه لما اشكل عليه (قده) بخلاف مثل الصلوة فانه لا طريق 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 الملاقة والتنزيل في احديهما لا يستلزم التنزيل في الاخرى

ومنهما عن شيخنا النائيني (قده) وهو ان قاعدة الطهارة تكون في صديبان الفرد الجعلى لما يكون مشروطاً بالطهارة فمثل جملة لاصلوة الابطهور يكون ظاهراً فى شرطية الطهارة الواقعية والقاعدة تحكم بان كل شى عقامت الامارة على طهارته فانه فرد للطهور ولولم يكن فى الواقع كذلك ولا يكون ناظر الى الدليل الاوّل 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 فى لسان الدليل بل كل منهما ناظر الى الواقع .

وتارة تكون ظاهرة بان اخذ فى لسان دليل الحاكم الشك فى وجود المحكوم و المقام من قبيل الثانى فان الشك فى الطهارة مأخوذ فى لسان الدليل الحاكم بقوله كل شىء طاهر حتى تعلم انه قد ذر فغاية الحكم تكون فى صورة عدم حصول الحكم ولا محالة تكون هذا الدليل فى طول الدليل الاوّل فان القول بالاجزاء فى صورة كون الحكومة واقعية لا اشكال فيه واما فى صورة كونها ظاهرة فحيث يكون العلم مختصاً بظرف - الشك لا يشمل غيره فهى ناظرة الى الفردية لا الشرطية .

وبعبارة ثالثة ايضاً عن شيخنا النائيني (قده) هو ان الحكومة تارة تكون بالمدلول المطابقى مثل قوله لَا يَلْبَسُ الطواف فى 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 الوساطة فان وجود الاثر الشرعى يكون شرطاً لتنزيل الظن منزلة العلم والقطع وفى تلك الاخبار حيث يكون مفاد قول الشيخ (قده) مثلاً 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 ففي الصورة الاولى حيث يكون مورد التنزيل بالدلالة المطابقة 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 ظاهريه وواقعية هو ان الفرق لوجه 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 واجد الفرد من الطهارة هو كونه واجداً لشرط الصلوة وانه الاعم من الظاهرى والواقعى .

ومن الاشكالات عن شيخنا النائينى (قده) ايضاً انه لافرق فى الامارات و الاصول لانه بعد عدم القطع بوجود الواقع فى ظرف الشك لافرق 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 ذلك فكيف فرق المحقق الخراسانى (قده) بين مقتضى القاعدة والامارة عند كشف الخلاف فى الاجزاء فيها دون الامارة .

واجاب شيخنا العراقى (قده) عنه بان الفرق بينهما واضح من جهة ان الامارة تكون طريقاً الى الواقع و كاشفة عنه ويكون التعبد بهاذالك بخلاف الاصل فانه وظيفة قررت للمتخير فى مقام العمل عند عدم الطريق للواقع فيمكن ان يقال بالاجزاء فى -

الثاني لعدم كشف الخلاف فيه ضرورة ان حكم المتحير كان ذاك ولم ينكشف خلافه بل لا يكون له كشف خلاف بخلاف ما يكون طريقاً كالامارة الى الواقع فانه، يكشف خلافه فالقول بعدم الاجزاء فيه صحيح هذا.

ولكن عند التدبير يظهر ان كلام المحقق الخراساني (قده) في الاستظهار غير صحيح فانه كما ذكر استظهر ان القاعدة لاتكون ناظرة الى الواقع اصلاً ولكن نحن نرى ونستفيد من قوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قدتران عدم العلم كان مانعاً عن الوصول الى الواقع والافهل يمكن ان يكون العلم علة للنجاسة مثلاً ان الدم اذا كان في 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 الثاني. لا اقول لا يمكن ان يكون العلم غاية للحكم الواقعي الثانوي بل هو غاية للاعم منه ومن الحكم الظاهري الا أن الارتكاز العرفي على ان القاعدة مضرورة لحفظ الواقع وكونها في مقام بيان حكم ثانوي 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 في صورة كشفه سواء كان الاصل موجباً للخطاء او الامارة فتحصل انه لاوجه لاشكالات شيخنا النائيني (قده) على المحقق الخراساني (قده) ولكن الاشكال متوجه عليه من وجه آخر وهو ما قلناه . واما الاستصحاب مثل ما اذا شك في صلوة الجمعة بعد الغيبة مع العلم بوجودها قطعاً في زمن الحضور فاستصحاب وجوبها فظهر بعد حين ان الواجب هو الظهر في حال الغيبة فالحق فيه عدم الاجزاء ووجوب الاعادة في صورة كشف الخلاف والقول بان الاجماع قد قام على عدم وجوب الصلوتين في الجمعة ممنوع في صورة كون احدي الصلوتين في طول الاخرى ولكن هذا كله بناء على كون الاستصحاب ايضاً من اصول المحرزة للواقع واما بناء على كون مفاده جعل المماثل للحكم الواقعي فالظاهر انه حاكم على الدليل الاولي ولا يكون له كشف خلاف .

ثم من الموارد التي ينكشف خلافها ويجب البحث فيها من الاجزاء هو صورة تبدل رأى المجتهد من جهة كون استظهاره خطأ كما في مسألة نجاسة البئر الى زمن العلامة وكشف خلافها بعده فان ذيل رواية ابن بزيع في قوله لَا يَجُوزُ ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له المادة كان علة بان وجود المادة يمنع عن النجاسة سواء كان بقدر الكبر 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 لذلك ومقتضى الادلة الثانوية في بعض الموارد مثل لاتعاد في الصلوة الاجزاء

وقيل بالتفصيل بين الموضوعات والاحكام وهو الاجزاء في الاولى وعدمه في الثانية وقيل بان رأى المجتهد لمقلديه مجزم مطلقا و اما في حقه يكون مجزياً في صورة عدم كشف الخلاف و اما 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 قديين 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 خطأ تلك الامارة يحتمل خطأ 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

لا يوجب كون هذا التخييل بياناً وحجة .

لا يقال ان المورد يكون من الشبهة المصدقية فى البيانية وفى ترتيب اثر الامارة لان الامارة اذا قامت على خلاف الحكم السابق لاندري هل تكون واصلة الى الواقع لتكون حجة او لا تكون واصلة اليه فلا تكون حجة فنشك فى ان الدليل الدال على تصديق العادل وحجية الامارة ينطبق عليه ام لا فكيف يؤخذ بها لاننا نقول هذا الاشكال لا يختص بالمقام بل فى جميع الادلة الظنية جار للشك فى الوصول الى الواقع -

والجواب الصحيح عنه هو ان يقال ان حجية الامارة ووجوب تصديق العادل يكون مشروطاً بوجود الواقع يعنى ان الدليل يكون بحيث لو كان لمفاد الامارة واقع يكون البيان قد تم عليه ولا يكون معناه ان البيان على الواقع تام سواء كان الواقع اولم يكن وفى جميع الموارد يجب تصديق العادل لان الواقع ربما كان ولا يجوز مخالفته لتعمامة البيان عليه فلا يكون مقتضى الامارة التى ظهر خلافها الاجزاء بالبيان الذى ذكره هذا كله على الطريقة وعلى السببية ايضاً لا يكون العمل موجباً للاجزاء لانه و لو وجدت مصلحة فى المتعلق على ما هو الصحيح من السببية ولكن حيث لا نعلم ان الامارة السابقة هل يكون الجرى على طبقها و اياً بتمام المصلحة ام لا يأتى الاشكال فيها من جهة ان اتيان العمل على طبقها هل يفيد الاجزاء ام لا .

واما الاصل العملى مثل البرائة اذا ظهر خلافه فالحق ايضاً عدم الاجزاء لان كل ذلك يكون لحفظ الواقع فحيث ظهر عدم حفظه له لا وجه للمقول بالاجزاء وليس مفساد الاصل جعل الحكم حتى يقال انه يوجب الاتيان به الاجزاء .

ثم لا يخفى أنه لا فرق بين ان يكون كشف الخلاف فى الموضوع او الحكم فان قامت الامارة فى الموضوع على طهارة شىء ثم ظهر خلافها فيكون الكلام و البحث فيه ايضاً كما انه اذا كان التبدل فى الحكم بالصلوة مثلاً فى جلد الارنب فانكشف خلافه وعدم جواز الصلوة فيه فاذا ظهر خطأ الشاهد فى الموضوع لا يجزى العمل كما اذا ظهر -

ضعف الرأية في مورد من الموارد ومن العجب العجائب الفرق بين الموضوع والحكم - بان الاشتباه في الاول موجب لعدم الاجزاء دون الثاني للاجماع مع هذا الاختلاف و معلومية سنده .

واما اذا كان السبب لتبديل الراى تعارض النصين بان عشر على نص على وجوب الجمعة مثلاً ثم بعد زمان عشر على آخر دل على وجوب صلوة الظهر ففي هذا المقام امان يقال بان العثور على المتعارضين في زمان واحد يوجب الدخول تحت حكم المرجحات لا ما يوجد في زمانين طوليين كما في المقام وهذا باطل لانه لا فرق بين كون الوجدان في زمان واحد او زمانين لانه من العثور على الحجيتين فيجب ملاحظة المرجحات فعلى فرض كون المرجح مع الامارة الاولى فهي المتعينة للاخذ بها ويكون النتيجة الاجزاء وعلى فرض الاخذ بالثانية لكون المرجح معها فلا يجزى الاثيان بالجمعة مثلاً لعدم كون مفاد الامارة فيهما بياناً يؤخذ به .

واما على فرض استقرار التعارض فالكلام في الاجزاء يكون متوقفاً على القول بان التخيير في باب التعارض استمرارى او بدوى فعلى الثاني كان المتعين الاخذ بالاولى وينتج الاجزاء ولا يكون له الاخذ بالثانية وعلى الاول ايضاً يكون له الاخذ بالامارة الاولى الى الآن فيكون مجزياً ومن الآن له ان يأخذ بالامارة الثانية ويترتب عليها آثارها كما هو التحقيق .

ولكن شيخنا العراقي (قده) قال في المقام في هذه الصورة بعدم الاجزاء من باب ان الثانية توجب سقوط الاولى لان من المعلوم ان الواجب ليس الا واحداً من الظهر او الجمعة فاذا قامت الامارة على ان الواجب هو الظهر لا يكفي الاثيان بالجمعة .

وفيه ان الواقع حيث يكون غير معلوم بالقطع ويكون لنا الدليل فحيث يحتمل ان يكون الاولى ايضاً مصادفة للواقع يمكن القول بان الاثيان على طبقها مجز فلا وجه لاشكاله (قده) والمراد بحجية الامارتين ليس وجوب الظهر والجمعة في آن واحد بل الحجتان طوليتان بمعنى انه بايتهما اخذ او لا يكون مفادها الحجة في هذا العيسن واذا

اخذها فى الزمن الثانى فما فيه هو الحججة بالاخذ فوحدة التكليف لاتنافى حجيتهما .
واما التفصيل بين المجتهد والمقلد بالقول بالاجزاء فى الثانى دون الاول فلا دعاء
السببية بالنسبة الى فتوى الفقيه لمقلده وان الجرى على طبق فتواه كاف الا ترى انه يعامل
مع الفتويين المتعارضتين معاملة التعارض ويحكم بالتخيير فلولم يكن لقول الفقيه
موضوعية ما كان الامر كذلك .

بخلاف نفس المجتهد فانه حيث لا يكون له دليل سوى الامارات والطرق -
المجعولة من الشرع بنحو الطريقة الى الواقع فاذا انكشف الخلاف ينكشف لغوية
عمله لعدم اصاله الى المطلوب بما ظنه طريقاً اليه هذا اولاً وثانياً يلزم من القول بعدم
الاجزاء اذ ظهر خلاف ما عمله المقلد عدم الوثوق بالمجتهد فان العامى اذا قلنا له ان
قلدت مجتهداً وظهر خلاف ما فتى به او مات ورجعت الى غيره فافتى الحى بخلاف فتوى
الميت يجب عليك اعادة جميع الاعمال التى اتيت به لايثق بمجتهده مستدلاً بان هذا الذى
يوجب اتباعه العسر والحرج ليس بعالم ولا يحصل الاطمينان على كفاية ما اتى به .

كما ان سهو النبي ﷺ فى الموضوعات ممنوع من جهة ان النبى الذى -
يريد ان يذهب الى الحمام فيذهب الى دكة الخباز لا يكون الاعتماد على رأيه وعمله

واما التخيير فى تعارض الفتويين فهو يكون من باب ان الامارتين على موضوع
واحد يكون مقتضى العقل تساقطهما لتكاذبهما بمدلولهما الالتزامى ولا يمكن ان
يكون كلاهما دليلاً على شىء واحد كالفعل والترك او اتيان صلوة الظهر والجمعة
بعد الاجماع على عدم وجوبهما ولكن الشارع اسقط مدلولهما الالتزامى بواسطة الحكم
بالتخيير اى اذا قامت اماره على وجوب صلوة الجمعة يكون مدلولها الالتزامى عدم
وجوب الظهر وبالعكس اذا قامت اماره على وجوب 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 مجالاً يأخذ به على نحو
التخيير وحيث يكون بناء العقلاء فى امورهم عند الدوران بين الشئيين 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 لاشياء تعبدية 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 مطلقاً بل يكون مهمل يجب اعادة العمل لعدم العلم بالفراغ بدونها

ان قلت فكيف يحكم بوجوب الاعادة في صورة ظهور الخلاف اذا رجع عن غير العلم الى العلم على فرض وجود الدليل الثانوي على عدم لزوم الاعادة في صورة ظهور خلاف فتوى المجتهد الذي يجوز تقليده قلت تقليد غير العلم حيث لا يكون جازياً من الاول يكون العمل على طبق فتواه غير جازي ولذا يجب الاعادة على مبني من يقول بعدم جواز تقليد غير العلم على ما هو التحقيق واما على فرض جواز تقليده ايضاً فلو كان لناديل ثانوي على عدم لزوم الاعادة يشمل صورة الرجوع الى العلم ايضاً هذا في - العبادات .

اما المعاملات فبعضها يكون البحث فيها مع بقاء المورد مثل من زوج امرأة بالعقد الفارسي 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 بالفارسي ففي المقام وامثاله يكون الكلام بالنسبة الى الاثار التي تكون على العقد مثل المحرمة لبعض النساء والارث ومثله صورة تلف المال الذي يقع البيع عليه فيه ايضاً يبحث عن الاثار الباقية مثل ضمان المشتري 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 إعادة اعمالهم بعدموت 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 الاولية لامطلقاً حتى صورة كون الخطاء في استظهار الفقيه او الفقيهين الاعلم وغيره على انهم يعيدون الصيغة بالعربية اذا كان العقد مثل النكاح فلا يكون الالتزام بها مطلقاً .

ومنها لزوم الحرج على العباد لانهم لا زال يلزم ان يكونوا في صدد إعادة اعمالهم بواسطة موت المجتهدين وتبدل فتاويهم وهو مرفوع عن الامة فلا يجب الاعادة مطلقاً وفيه ان الحرج تارة يكون ملاكاً لرفع الحكم وعدم جعله من اصل كأن يقال الحديد طاهر للزوم 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 وتنجزه بالنسبة الى شخص وهذا مختص بمورده الشخصي ففي كل صورة لزم الحرج لا يجب الاعادة فيمكن ان يكون إعادة عبادة شهرين غير حرجية بالنسبة الى شخص وحرجية بالنسبة الى آخر وهكذا ربما لا يكون هذا المقدار حرجياً بالنسبة الى شخص ولكن يكون إعادة السنة بالنسبة اليه حرجية فيدور رفع الحكم مدار لزوم الحرج وعدمه ولا يرفع الحكم مطلقاً .

ومن الأدلة الثانوية في خصوص الصلاة حديث لاتعاد الصلوة الآمن خمس ثم في تقريب اطلاق الحديث بالنسبة الى جميع الفروض حتى صورة الجهل بالحكم عصياناً وعمداً اختلاف بينهم فان بعض العلماء مثل الميرزا محمد تقى الشيرازى قال بان الحديث يشمل صورة كون النقص في الصلوة مستنداً الى الجهل بالحكم او بالموضوع نسياناً او عمداً سواء كان الجهل مركباً او بسيطاً .

وخالفه في ذلك شيخنا الحائري (قده) بانه لو كان شاملاً للجهل بالحكم يرجع الى كون التكليف منحصرأ بصورة العلم به وهذا يلزم منه الدور فمن دخل في الصلوة بدون السورة من جهة عدم الفحص عن حكمها وقلنا بصحة صلواته يكون معناه ان السورة

جزء للعالم بها وغير جزء للجاهل مع أن الحديث منصرف عنه وأما نسيان الموضوع والحكم أو الجهل به حيث لا يلزم منه ذلك فلا اشكال فيه لأن من علم الحكم وجهل الموضوع أو نسيه لا يكون لازمه تقييد التكليف ففي مثل تبدل رأى المجتهد الذي يكون من الجهل بالحكم غالباً لأنسيانه أو نسيان الموضوع ليس شأن الحديث رفع الجزء أو الشرط في هذا الحين للدور بل يكون من قبول الناقص منزلة التام أمّا في هذه الصورة يمكن الشمول .

ان قلت ان الجهر والاختفات لا ي دليل يكون شرطيهما 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 جزء 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 أو الشرط وعدمه ثم ظهر خلافه ثم يتمسك بالاعتاد بعد ظهور الخلاف فإنه لا شبهة في عدم جواز الاول وعدم دلالة الحديث عليه ولا شبهة في شموله للصورة الثانية واما الجهر والاختفات فيجب ان يدفع الدور عنه بطريق آخر ولا يكون صحة الصلوة من جهة شمول لاتعاد بالنسبة اليهما وسيجيء البحث عنهما عند بيان شرائط جريان البرائة انشاء الله تعالى والحاصل شمول لاتعاد في الجملة في الصلوة مما لا شبهة فيه وسيجيء البحث عن قاعدة لاتعاد مفصلاً في البرائة ايضاً .

واما المعاملات ففيها ايضاً يكون الاجماع على ترتيب الآثار على العقد الذي وقع ثم ظهر بطلانه على رأى من صار اعلم او تبدل رأى مجتهده ومن موارد 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 بالأجزاء في مؤدى الأحكام الظاهرية أو يكون السندسيرة المشرعين على ذلك فلا يكون بنفسه دليلاً 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 فإن تكرر العقد لا يكون فيه الحرج في هذا المورد ثم لا بأس بالإشارة الى فرع من فروع تبدل رأى المجتهد باحد الطرق من الخطاء في الاستظهار او عدم وجدان المخصص وغير ذلك وهو انه هل يجوز الاقتداء بمن يكون مجتهداً او مقلداً لمجتهد يكون رأيه خلاف اجتهاد المقنن او تقليده ام لا فقول بان - الحكم الظاهري لاحدهما هو الحكم الواقعي للآخر فان من اعتقد بكفاية تسيحة واحدة في الركوع اذا صار اماماً لمن يقول بوجوب الثلاثة مثلاً يكون هذا الحكم - الظاهري في الامام بمنزلة الحكم الواقعي للمأموم وكذلك اذا كان احد المتعاقدين معتقداً بان العقد الفارسي يكفي والآخر يعتقد بوجوب كونه بالعربية فيقرأ كل واحد منهما الصيغة على نظره .

وفيه ان هذا وان كان غير مشكل في مقام الثبوت ولكن لا يكون لنادليل اثباتاً فان ادلة الامارات ليس فيها اشعار بذلك نعم ورد في خصوص الصلوة - ان من صلى خلف امام ثم ظهر بعد ذلك انه كان يهودياً يظهر الاسلام لا يكون عليه اعادة الصلاة وهكذا في موارد اخرى المذكورة في الكتب الفقهية ولكن هذا لا يكون دليلاً في جميع الموارد على جميع الاحكام العبادية وغيرها على انه يكون في صورة ظهور الخلاف بعد العمل لاما يكون بانياً على العمل بهذا السند والفرض هو اثبات حكم اصولي بهذا البيان ولو قلنا بالأجزاء فيه يلزم اما القول بالتصويب المحال لان القول بصحة العمل يكون لازمه ان كلما افتى به المقتى 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 اثبات لادليل

لنا عليها لانها خلاف ظاهر الامارات فانها كاشفة وطريق الى الواقع ولوسلم السببية بالنحو الصحيح وهو أن يكون المصلحة في المؤدى لا يكون لنا دليل على انه يكون بدلا عن الواقع ومجزيا عنه الا انه يكون ادعاء الاجماع في المورد على عدم الاعادة وفيه انه بعد الاختصاص بالمورد يكون فيه احتمال السندية من جهة الاستناد باحد الطرق التي ذكرناها من السببية وغيره فتحصل ان جواز الاقتداء مستنداً بهذه - الادلة عند تخالف الامام والمأموم في العمل مما لاوجه له هذا تمام الكلام عن بحث - الاجزاء في الاوامر .

فصل في مقدمة الواجب

وينبغي البحث فيها عن مقدمات المقدمة الاولى في ان هذا البحث متعلق باى علم من العلوم فهل هو اصولي يقع نتيجة البحث فيه كبرى للصعوبات الفقهية كما هو المشهور من معنى الاصولي او فقهي بمعنى انه يكون بياناً لحكم فعل المكلف من- الوجوب او الحرمة وغيرهما او يكون من المبادئ الاحكامية وهي المسائل التي 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 التي يبحث فيها عن الثواب و العقاب بمعنى انه هل يكون لترك المقدمة او فعلها مع قطع النظر عن ذهاب ثواب او عقاب ام لا .

ثم هل البحث في المقام عقلي او ان البحث لفظي اى يكون في الدلالات الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام وجوه واحتمالات.

والتحقيق في المقام هو ان يقال ان البحث هنا اصولي عقلي اما كونه اصولياً فلان نتيجة البحث فيه هي ان يصير الكبرى للصعوبات الفقهية ضرورة ان المقدمة مثلها لو كانت واجبة ينتج البحث في جميع ابواب الفقه مما له مقدمة. واما كونه عقلياً

فلانه يكون البحث في ان الملازمة بين المقدمة وذيها التي يحكم بها العقل هل توجب سريان الحكم من ذيها اليها ام لا سواء كانت استفادة الملازمة طبعيا او عقليا او شرعيا والمحقق الخراساني (قده) ايضا يحكم بان البحث عقلي.

ولكن صاحب المعالم قائل بان البحث لفظي من جهة ان وجوب المقدمة هل يلزمه وجوب ذيها وهل يستظهر من وجوبه وجوبها ام لا فقال بانه لا يكون وجوب ذي المقدمة دالا على وجوبها باحدى الدلالات الثلاث من المطابقة والتضمن والالتزام.

لا يقال لو كان البحث عقليا كان يفهمه كل احد لان كل من له عقل يكون عالما 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 لفظي.

لانا نقول ان المراد بالبحث العقلي هنا لا يكون العقلي المحض بل بعد استفادة اصل الحكم الشرعي من الدليل يبحث عن الملازمة فيكون عقليا مبتنيا على الشرع لا مطلقا مثل استفادة الوجوب للصلوة والبحث في الوضوء مثلا بعد اثبات كونه مقدمة لها.

واما توهم كون البحث من المبادئ الاحكامية بدعوى ان البحث في المقدمة يكون محمولات مسائله عوارض للاحكام (١) فايضا مندفع من جهة انه يمكن ان يبحث في شيء من جهتين فيكون من جهة من مسائل علم الاصول ومن جهة من البحث في مبادئ الاحكام والمقام حيث يمكن ان يصير نتيجة هذا البحث كبرى للصغريات في الفقه يكون البحث اصوليا.

وقد يتوهم كون البحث من المبادئ التصديقية بان يقال ان موضوع الاصول

(١) اقول حيث يكون نتيجة البحث في ذلك من حيث المبادئ الاحكامية ايضا اماله

دخل في 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 لاعن ثبوت نفسها ونفيها والبحث في وجوب المقدمة حيث يكون عن اصل الملازمة يكون بحثا عن نفس حكم العقل لاعن اللوازم والعوارض و عليه يصير البحث من المبادئ التصديقية نعم لو كان الموضوع نفس حكم العقل لكان البحث من الاصول.

والتحقيق في المقام هو ان يقال ايس 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 المشتقات تقع نتيجتها في طريق الاستنباط للاحكام الشرعية فلا وجه لتوهم كونه من المبادئ التصديقية ايضاً.

واما البحث على فرض كونه فقهي فقد اشكل عليه شيخنا النائيني (قده) بان الفقه يكون البحث فيه على عناوين خاصة مثل الصلوة والزكوة التي يبحث عن وجوبها واستحبابها و اما ما يكون بالعنوان العام المنطبق على جميع مقدمات الاحكام فليس بفقهى 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 طريقى ولا يكون لها وجوب مستقل في مقام اثباته بل ناش عن ذى المقدمة و من المعلوم ان كل ذى مقدمة يكون له ملاك خاص غير ملاك الاخر حتى ان الاستصحاب ايضاً يكون اصولية البحث فيه من جهة انه طريق لاثبات الاحكام السابقة ولا يكون البحث عن عدم جواز نقض اليقين الا باليقن كما توهمه شيخنا

العراقي (قده) بانه يمكن ان يقال البحث فيه فقهي اذا كان السند هو الاخبار لابناء العقلاء واما مثل الوفاء بالعقد والندى يكون الحكم بالوجوب عليه استقلالاً ولا وجه لاشكال شيخنا النائيني (قده) ويتوجه الاشكال بما ذكرناه على ان (١) البحث الفقهي لا يختص بالوجوب بل مقدمة المكروه والمستحب والحرام ايضاً يكون مورد البحث لا الوجوب فقط.

المقدمة الثانية

في بيان الفرق بين المقدمة الخارجية والداخلية فان القوم جعلوا ذلك مورداً للبحث وان كان غير مفيد ولا ثمرة له الاعلميا ولكن نحن ايضاً تبعهم فيه فقالوا بعد تصوير وجوب المغايرة بين المقدمة وذيها ووجوب كون التقدم لاحدهما على الاخر لحفظ عنوان المقدمة بان المقدمات الداخلية هي ما يكون غيريته مع ذيها بنحو اللابشرط و بشرط شيء فان الصلوة التي تتركب عن عشرة اجزاء مثلاً 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 طبعي كما في اجزاء العدد فان الواحد مقدم على الاثنين بالطبع. وفيه ان من المسلم في الفلسفة ان المركب ليس الا اجزاء بالاسر وليس الكل الا ذات الاجزاء و شرط الانضمام لا يوجب ان يكون الكل غير الجزء فان الصلوة بشرط الانضمام لو كانت ذاتها اربعة اجزاء لا يكون هذا الشرط جزء خامساً له والالزم ان نحاسب ان الاربعة مع هذا الجزء اى شيء يصير كله فان كان الكل ايضاً مشروطاً يكون الاربعة منضمة الى الانضمام هي الكل ويلزم ان يصير الكل ستة

(١) اقول لا يكون وجهة الاشكال في خصوص الوجوب حتى يقال بأن البحث في الاعم

بل ذكر الوجوب يكون من باب ذكر مورد من الموارد وهذا واضح .

اجزاء وهكذا يتسلسل (١) ولا نجد الكل فلاوجه للقول بان الكل غير الاجزاء وغاية ما يمكن ان يقال في المركبات الاعتبارية هي اضافية قيد الانضمام بحيث لا يكون المركب الا الاجزاء منضماً لاشياء آخر وقد اشكل صاحب الحاشية على المعالم الشيخ محمد تقي (قده) بان الجزء حيث يكون مما يكون التقييد والقيد فيه داخلين في المركب لا يمكن ان يكون مقدمة للكل لانه ليس شيء ورائه والبحث في وجوب المقدمة هو انه هل يترشح وجوب من ذى المقدمة عليها لا والشئ الواحد كيف يكون متقدماً ومتأخراً فان مقتضى المقدمة هو التقدم ومقتضى ذبها التأخر فوجوب المقدمة يتوقف على وجوب ذبها ووجوب ذبها حيث لا يكون غيرا يتوقف على وجوبها وهذا دور وهذا هو الاشكال في المقام والا لاشكال من جهة اجتماع الوجوبين على شيء واحد فانه يمكن ان يكون شيء واحد واجباً بوجوب نفسه وهذا الشيء يكون مقدمة لغيره ايضا فيكون غيراً ايضاً ويتأكد الوجوبان وهذا بخلاف الشرط لان التقييد فيه يكون داخلاً والتقييد 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 الذي يكون على الفرض هو الانضمام طبيعته آتية عن عدم الانضمام حتى يقال الانضمام اما ان يكون منضماً لا حتى يفرض في المقام ايضاً مع شرط الانضمام فينقل الكلام في ذلك حتى يتسلسل بل يكون الانضمام وجوده مثل الابوة التي في عالم المفهومية لا تحقق لها الابالاب والابن في الخارج اي لا يكون الانضمام في الخارج النفس اجتماع الاجزاء فانياً فيهما منترعاً عنها فليس له استقلال في الوجود حتى يحسب جزء فيقال انه بانضمامه الى ساير الاجزاء بصير الكل شيئاً آخر ويلزم التسلسل وهذا غير خفي قد دبر وهذا هو معنى الاجزاء بشرط الانضمام فمن قال بان المركب هو الاجزاء بشرط شيء والجزء بشرط لافكلامه صحیح .

(٢) فارجع الى اجود التقريرات للعلامة الخوئي مدظله لبحث شيخه النائيني (قده) فان الاشكال والجواب فيه وجواب العلامة النائيني عن الشيخ ايضاً مفصل ولم يبينه الاستاذ مدظله بهذا التفصيل

اعتبارها بشرط لا وبهذا الاعتبار يعتبر الجزئية و اعتبارها لا بشرط و بهذا الاعتبار تعتبر كلا حيث تجتمع مع الانضمام والجواب عنه ان هذا خلاف الاعتبار فان الاجزاء بشرط شىء يسمى كلا و بنحو بشرط لا يسمى جزءاً والكل لا يكون الاجزاء بنحو اللا بشرط بحيث يمكن ان لا يكون معه شىء بل الاجزاء بشرط شىء.

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 والجنس و الصورة و الفصل بنحو اللا بشرط وبشرط لا فبالاعتبار الاول يكون جنسا و فصلا و بالاعتبار الثانى مادة و صورة بل مثل الخل والانجيبين حيث يفيد الخل رفع الصفراء والانجيبين يمنع عن ضعف القلب فللكل جزء اثره وليس المركب الا هذين لاشياء 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 فبااعتبارها يكون الكل غير الجزء فممنوع لان المصلحة قائمة بالواحد نفسه لا بشرط الواحدية فانها لا تاثير لها لكونها عنواناً انتزاعياً محضاً.

ان قلت انا نرى بالوجدان ان الاثر الذى يكون قائماً بالسريرم من حيث الهيئة الاجتماعية غير قائم بكل واحد من الاخشاب والاورثاد الذى يكون قوامه به فكيف يقال بان الواحد لا اثر له الا ما يكون على الاجزاء قلت هذا مسلم ولم يكن الكلام

(١) الاعتباريات ايضاً يكون لها اثر واحد وهو ما حصول غرض المولى واسقاط التكليف او النور فى الطهارة والروح والقرب فى الصلاة فيحصل من الانضمام امر فى النفس لا يكون هو نفس الاجزاء وان كان الامر بالاجزاء فقط فلا غرو فى ان يقال يحصل عند تمام ميم السلام عليكم الاثر الذى يكون للمركب وهكذا.

فيه لانه يكون في المر كبات الاعتبارية لالخارجية اى تكون في صدد ان نبحت ان الاجزاء الصلوتية التى يكون وحدتها بالاعتبار المحض هل تكون شيئاً وراء التكبير والر كوع والسجود الى التسليم و يترتب على هذه الاجزاء او تكون الصلوة هى نفسها واما المر كبات الخارجية مثل المعجونات التى يحصل منها مزاج ثالث فتكون خارجة عن محل الكلام.

ثم ان (١) ثمرة البحث في وجود المقدمات الداخلية والاعتراف بها تظهر فى- صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر فان العلم الاجمالى ينحل على فرض عدم القول بها ولا ينحل على فرض القول بها بيان ذلك انا اذا شككنا فى جزء من الاجزاء بعد العلم بكون التسعة مثلاً جزءً للصلوة نعلم اجمالاً بوجود شىء علينا اما الاقل او الاكثر والعلم الاجمالى كذلك ينتج علماً تفصيلاً لأن 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 ثمرة ولكن لوجه لاصل البحث وللطالفة فى المقام ولا تكون هذه ثمرة لان ما ذكره من العلم الاجمالى بانه اما يكون الجزء واجباً بوجوب نفسى او غيرى ولا يحصل اليقين بوجود الاقل تفصيلاً بعد العلم الاجمالى بان الواجب اما هو الاقل او الاكثر لا يتم لاننا نعلم تفصيلاً ان الاقل واجب فان قلنا بالمقدمات الداخلية فبوجود نفسى وغيرى وعلى فرض القول بعدمها فبوجود نفسى فقط فاين المنجز بالعلم الاجمالى حتى يقال لا ينجز ثانياً ولو كان الاشكال من هذه الجهة فعلى فرض عدم القول بالداخلية ايضاً وارد من جهة- العلم التفصيلى بالاقل والعام الاجمالى بانه اما واجب فقط وهو واجب فى ضمن الاكثر والسرفى 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 تفصيلاً ونشك فى الاكثر تفصيلاً واشكال ارتباطية الا- جزاء يكون جوابه فى ذلك المقام الذى يكون البحث عن المراتب او الاحتياط فى ذلك الباب وحاصل الجواب هو عدم كوننا مأمورين باغراض الموالى بل بما تم عليه البيان فان كان نفسياً فهو وان كان نفسياً وغيرى فكذا ذلك ولا يكاد ينقض تعجبى عن هذه الثمرة مع ان القائل بالمقدمات الداخلية يرى الفرق باعتبار بشرط الشىء وبشرط لا .

بوجوب الأقل والشك في وجوب الأكثر فتجرب البرائة بالنسبة اليه واما على فرض وجود المقدمات الداخلية فحيث يرجع الامر الى ان نقول اما يكون الأقل واجباً نفسياً او غير ياي نعلم اجمالا اما يكون الأقل واجباً ، بوجوب نفسى او غيرى والعلم الاجمالى بان الواجب اما الأقل او اكثر لا ينحل بواسطة العلم الاجمالى كذلك لان المنجز لا ينجز ثانياً فان الأقل حيث صار منجزاً بواسطة العلم الاجمالى الاول الدائر بين النفسى والغيرى لا يمكن ان يصير احد اطراف العلم الاجمالى بانه اما يكون الأقل واجباً او- الاكثر فانه على فرض كونه نفسياً قد نجز اولاً .

لا يقال ان العلم التفصيلى الناشى عن العلم الاجمالى لا يكون موجباً للانحلال فان العلم التفصيلى بوجوب الأقل يكون ناشياً من العلم الاجمالى بوجوب الأكثر او الأقل فلا يكون الاجمالى معدماً لنفسه لانا نقول (١) ان التفصيل يكون فى المعلوم لا- العلم اى يكون المعلوم تفصيلاً هو الأقل لان العلم الاجمالى ينحل الى العلم التفصيلى ثم ان بعض المقدمات يكون كالعلة بالنسبة الى ذى المقدمة ولا ينفك عنه كما فى الالتقاء 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 بذىها هل يلازم الامر بها شرعاً ام لا والا فملا لا يتصور الانفكاك فيه يكون البحث فيه عن الملازمة لغوياً .

المقدمة الثالثة

فى تقسيم المقدمة الى المقارنة والمتقدمة والمتأخرة فنقول حيث ان المقدمة تكون من اجزاء العلة التامة يجب تقارنها مع المعلوم زماناً وان كانت متقدمة رتبة فلا تتصور تقدم الشرط على المشروط وتأخره عنه كما لا تتصور تقدم المقضى زماناً ولا تأخره .

(١) اقول العلم والمعلوم من المتضايقين فان العلم التفصيلى معلومه ايضاً تفصيلى و الجواب الصحيح هو ان التفصيل فى الأقل كان موجوداً لتامة البيان- بالنسبة اليه والاكثر توهم انه شريك معه فلو فرضنا عدم الشك فى ذلك الجزء لا يمكن ان يقال لا يكون الأقل واجباً لعدم العلم الاجمالى به .

لا يقال لا تتصور حقيقة الشرط فكيف يحكم بانه من اجزاء العلة ولا يتصور تأخره عن المعلول اذ لو كان ما يترشح المعلول منه هو الشرط فمرجهه الى المقتضى وان كان من قوام المعلول نفسه فمرجهه الى القابل مثلاً الاحراق يحتاج الى النار فهى المقتضية له ويحتاج الى الحطب فهو القابل فالشرط لاشأن له لانه يقال الشرط اما يكون متمم فاعلية المقتضى او متمم قابلية القابل مثلاً المماسه فى النار متمم الفاعلية واليبوسة فى الحطب متمم القابلية فلا يتصور تأخره عن الاحراق كما انه لا يتصور 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 كذلك الاشكال سار فى الشرط المتقدم المنصرم مثل تأثير العقد (١) فى ما يكون شرطه القبض والاقباض فى المجلس كالصرف والسلم فكيف

(١) اقول هذا لا يكون 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 الاجاب المنصرم الذى يلحقه القبول

والجواب الصحيح عن كل ما قيل فى الشرط المتقدم والمتأخر هو ان كلما فى الشرع من العلل والشروط يكون كالدواعى ويكون اثره صحة العمل او اتيان المأمور به على طبق الامر وعلى طبق القانون الشرعى واسقاط التكليف وكل ما يقال انه شرط او جزء يكون دخيلا فيه فيكون متقدماً والفرق بين الشرط والجزء هو ان فى الاول لا يكون القيد داخلا بل القيد فقط داخل فى المركب وفى الثانى كلاهما داخلا وهو من الاعتبارات نظراً الى فهمه من الشرع . ←

يؤثر ما يكون منصرفاً حين القبض والاقباض في ذلك .

وقد اجاب عن هذا الاشكال المحقق الخراساني (قده) بان الشرط اما يكون شرطاً للحكم سواء كان تكليفياً او وصفيّاً او شرطاً للمأمور به فعلى الاول يكون المؤثر هو تصور الشرط المتأخر في لسان الدليل ولحاضه كمن يرى ان زيداً يريد ضيافة عالم جليل فيما سيأتي فيعطيه الدارهم لذلك فتصور الامر المتأخر صار شرطاً للاكرام اذ الحكم سواء كان هو الارادة او البعث والتحرك مرهون بتصور عدة اشياء بحدودها وقيودها ولذا يرى المولى القيد في هذا الظرف لمصالح وفوائد يترتب عليه مثلاً 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 .

وبالجمله ما هو دخيل في الحكم يكون تصور الشرط ولحاضه فهو لازال مقارن لحكمه وكذلك الامر في الشرائط المقارنة اذ دخلها يكون ايضاً بوجودها للحاظي وفيه ان البعث والتحرك يكون كسائر الاشياء فلو كان وجودهما في الخارج مشروطاً بوجود امر في الخارج بحيث يكون ذلك الامر مقتضياً او شرطاً له فلا يعقل تحققه الا مقارناً لتحققه في الخارج مثلاً البعث والتحرك نحو الصلوة لا يتحققان الا

← فكل ما يقال بدخل الاجزاء المترتبة بعضها على بعض يقال في الشرط المتأخر والمتقدم

المنصرف وغير ذلك وكل ما يقال في تأثير الوضوء من الصباح في الصلوة وقت الزوال يقال في المنصرف من الشرط المتقدم او المتأخر هذا في التشريعات .

واما التكوينية فحيث يكون المعلول هو المرتبة الفازلة من العلة يجب ان يكون جميع ما هو دخيل في حصول المعلول وصيرورة العلة علة تاممة من القابل والفاعل والشرط وغيره مقارناً فاطالة بحثهم في المقام تطويل لا يكون فيه كثير فائدة وان كان فيه تشريح الذهن و التوجه الى جهات البحث فشكر الله مساعدهم .

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 وعمر و بكر في الخارج و اما الاحكام الشرعية فليست كذلك بل يكون على نحو القضية الحقيقية وفيها كلما يكون من شرائط الجعل فهو بوجوده للحاظي شرط و كلما يكون من شرائط المجعول فهو بوجوده النعتي شرط و شرائط الجعل هي العلل الغائية التي تكون مقدمة بالتصور و شرائط المجعول هي ما يكون بوجوده الخارجي شرطا والمقام من هذا القبيل

والجواب عنه اولاً هو عدم تماهية المبنى لان الاحكام عندنا هي الارادات المبرزة وتقرر في محلها 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 شرائط -

(١) اقول انه (قده) يكون ممن يقول بأن للحكم مراتب فيمكن ان يكون كلامه هذا من جهة أن الحكم في مرتبة الانشاء يكفى 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 مرآة له و مراد الشيخ النائيني (قده) يكون هذا ايضاً لانه ايضاً لا يحكم على الفرد -

الجعل والمجعول غير تام لانهما متحدان يعنى الجعل والمجعول هذا ولا وثائياً دخل-
الاشياء يكون بملاكات واقعية فلو كان الاذن دخيلاً بوجوده الخارجى والدلوكل لذلك
لايفرق في ابراز الحكم بصورة القضية الخارجية او الحقيقية في لسان الدليل و يدل
على ذلك ان اللحاظ الذى يكون مقوماً في العلل الغائية غير اللحاظ السدى يكون
دخيلاً في الخارجية حيث يكون الاول تصورياً والثاني اعنى ما يكون لاحراز وجود
الشرط يكون تصديقياً .

واما شرائط المأمور به فقال المحقق الخراسانى (قده) انه لاشأن للمتأخر الا انه
طرف اضافة للمتقدم به بوجب الحسن للمتقدم وطرف الاضافة قد يكون متقدماً وقد يكون
متأخراً فكما ان اليوم مقدم على الغد باعتبار الاضافة مع عدم تحقق الغد خارجاً
فكذلك في المقام المشروط له شرط فيما سيأتى وقد اشكل عليه بان دخل المتأخر
لانتراع عنوان حسن للمتقدم لا يكون جزافياً فلا بد ان يكون دخيلاً نحواً من الدخل فاما
ان يكون دخيلاً في علل قوامه او وجوده فيعود المحذور .

و بعبارة اخرى المتأخر اما لا يكون موثراً فلا يكون شرطاً وهو خلاف واما
يكون له الاثر فتأثير المتأخر في المتقدم محال واما ان يرجع الى عدم كون الوجود
الخارجى شرطاً بل الوجود اللحاظى وهو خلاف ظاهر الدليل وقد يجاب عنه بان تأثير امر
متأخر في أمر عيني او انتزاعى وان كان محالاً ولكن دخله في امر جعلى لا يكون
كذلك ومن الواضح ان انتهاء الدخل مختلفة فيمكن ان يصير شىء بالاضافة الى امر
مقطوع الوقوع صاحب حسن وكمال .

→ المقدر وجوده بعنوان انه زيد بل بعنوان انه انسان وهذه الطبيعة تكون بحيث يمكن
ان يرى بواسطتها جميع الافراد الموجود و المعدوم ويحكم عليه وان كان في اصل جوابه
التأمل والنظر .

في الدليل على بطلان الشرط المتأخر في الشرع وجوابه

اعلم أنه لا يكون 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 لا يكون كالعلل التكوينية حتى لا يتصور الانفكاك فيها .

اذا عرفت ذلك فنقول استدلل القائلون بامتناع الشرط المتأخر او المتقدم تكويناً وهم الاصوليون والفلاسفة بوجهين الاول (١) ما عن 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 لا يكون مصحح التكرار بل له أن يقرر مبناه في مقام ويرجع اليه اذا كان في مقام ترتيب اثر آخر وكيف كان فهذا البيان يكون بنحو التفصيل ولا يخلو التكرار عن الفائدة

والتحقيق هو ان بيان ذلك وكون الاحكام على نحو القضا يا الخارجية لا يصحح المقام لان الكلام و الاشكال كان من الاول في تأثيرهما هو متأخر زمانا لارجاع ذلك اى الشرط الى المقتضى وبعبارة اخرى يكون الكلام في شرائط الأمور به لافى 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 مرفيما سبق عنا ان ماتوهم انه يكون من الشرط المتأخر لوجه له بل الصحة تكون معناها مطابقة الأمور به مع المأتى به وشرطها وعلتها هو جميع الاجزاء والشروط الا ان دخل الشرط في نظر الشارع يكون بنحو عدم لحاظه مع ساير الاجزاء منضمنا والقول باللحاظ لا يصحح الاشكال العقلي .

على انه لا يكون لفصل الليل لحاظ في الصوم في مقام الاتيان بالأمور به نعم في مقام جعل الحكم يكون ولا يفيد في المقام فما قاله الاستاذ مدظله وغيره بهذا النحو في المقام لا يكون تاما عندنا الى الان والله العالم .

مرت الاشارة اليه اجمالاً وهنالك ذكر تفصيلاً بوجه اضبط ولكن منضمّاً 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 دعوى الامر
مثل ان يقول اكرم زيداً او عمرو او خالداً او بعنوان جامع مثل اكرم من في
الصحن فان وجود زيد و عمرو و كاف في وجوب الاكرام سواء كان في الواقع
شروط الجعل كلياً موجوداً ام لا مثل كون الصداقة شرطاً لوجوب الاكرام في
نظر المولى وان لم يصادف الواقع في المأمورين باكرامهم و اما الثانية اي 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 مثلاً اذا قيل يجب الحج على
كل من استطاع يرجع قيد الاستطاعة الى الموضوع فيصير المعنى يجب الحج على
المستطيع لان الحكم يكون مستفاداً من الربط البعثي اي الهيئة وهي مغفولة عنها وما لا
يكون مغفولاً 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 ذلك ان الشرط المتأخر
محال لمحالية انفكاك العلة عن المعلول وكذلك المتقدم لانه اذا وجد وانصرم لا يكون
دخله في المتأخر معقولاً ويصير من هذا الحث كالمعد الذي يوجد وينصرم .

والجواب عنه اولاً 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 سواء

كان موجودا فعلا اوسيووجد 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 والا .

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 الامر عالما بوجود الشرط وتارة يكون محولا الى فحص المأمور فاذا كان الامر عالما بحصول الشرط يمكن ان يقول ايها الشخص الفلاني يجب عليك الحج لعلمه بانه مستطيع واما اذا لم يكن الامر 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 واقعا 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 بوجوب فرض الحكم وواقع الموضوع بوجوب واقعه ففي صورة عدم حصول الشرط حيث لا يكون الموضوع تاما لا يكون الحكم تاماً في الشرط المتأخر فجعل الحكم قبل حصول الشرط محال وهذا المبني عندنا غير تام لان الاحكام عندنا ليست مجعولة بل هي الارادات المبرزة ومعناها ان المولى بعد تصور الشيء وتصور فائدته يعشقه بعشق تام فيجزم به فيريده و يبرز ارادته فان من يقول ان رزقت ولداً فاختمته فهو الان يكون عاشقا لختان الولد في ظرف

وجوده لان الحب يكون بعد وجود الولد فالحج مثلاً بشرط حصول الاستطاعة يكون قبل حصولها محبباً للمولى فلا يدخل لمقارنة الشرط في ذلك ولا يضر تأخره.

ورابعاً ما قال من ان قيود الحكم يرجع الى الموضوع ممنوع عقلاً 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 لان تكون مفعولة حتى لا يرجع القيد اليها .

وخامساً لو سلمنا كل ما قال يكون مصادرة على المطلوب لان الشرط والمشروط يكونان من المتضايين وطرفا التضاييف يجب ان يكون موجودا بنظره (قده) والشرط المتأخر حيث لم يوجد فلا معنى - للاضافة ، والعدم لا يؤثر في الوجود فنقول عليه بان هذا يكون محالاً لمحالية (٢) الشرط المتأخر فهو متوقف على نفسه وتكون النتيجة عين المقدمة فهذا الطريق منه (قده) لا يفيد محالية الشرط المتأخر.

والحاصل انه (قده) يريد ان يثبت ذلك من باب ان الاحكام على نحو القضية الحقيقية بنظره وقد ينشأ فساد مبناه فيها.

(١) لا يفرق العقل والادب بينهما من حيث النتيجة في نظر العرف نعم في باب الاستصحاب قيل بان ان قلنا الماء المتغير حكمه كذا يكون التغير جزء الموضوع فاذا زال لا يمكن الاستصحاب لعدم انحفاظ الموضوع بخلاف ما اذا قيل الماء اذا تغير فانه يكون الشك في شرط الموضوع والجواب عنه هو ان في الصورة الاولى ايضاً يرجع الى الشك في وصف الموضوع لافي اصله فلا يفرق وسيجيء تمام الكلام في الواجب المشروط .

(٢) اقول كونه معدوماً لا يكون منوطاً بمحالية الشرط المتأخر بل الليل اذا لم يكن في يوم الصوم لا يكون النسل موجوداً فيه ومقارناً الا ان يكون الشرط للتحقق فقط فمن عدم الليل وجداناً نستفيد محالية شرطيتها وتأثيرها في الصوم لان المحالية تكون من جهة محالية اشرط للمتأخر فلو تفوه امكانه ايضاً كان هذا الاشكال بحاله لو سلم اصل الاستدلال في الشرعيات ولكنه مرأته غير تام.

الدليل الثاني لمحالية الشرط المتأخر 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، تأخره وكذا ان كان متمم فاعلية الفاعل او قابلية القابل لانه يكون مثل المقضى الذي يجب تقدمه وان كان له معنى آخر فلا اشكال في تأخره وحيث يكون مامنه المشروط فيستحيل تأخره لانا نقول ان الوجودان حاكم بان الاحراق شرطه المماسه ولا يكون هذا الشرط محرقاً وموثراً في الاحراق بل المحرق هو النار فالشرط (١) وان كان مؤثراً ولكن لا يكون مختصاً بصورة كون المشروط منشأً منه فلا يلزم من تأخره تاخر العلة عن المعلول من غير فرق بين الشروط الشرعية والتكوينية.

و اما الفلاسفة والاصوليون فبعضهم قائلون بان الشرط يوجب التأثير للحصة مثلاً المماسه التي تكون شرطاً للاحراق تسوجب احراق هذه الحصة من النار فليس كل ناسر محرقه بل الحصة المقرونة بهذا الشرط فبالاضافة اليه يوثر كما ان الصوم بالاضافة الى غسل الليل والعقد الفضولي بالاضافة الى الاجازة يؤثران و يعقل التأثير بلحاظ طرف اضافته والشرط هو تعقب هذا العقد او ذاك العمل بما سيأتي .

لا يقال لا يمكن ان يكون النار في اليوم محرقه بعد ما كان شرط الاحراق وهو المماسه في الغد بالوجدان فكيف يؤثر المتأخر في المتقدم لانا نقول المدعى هو ان تأخره جازي في الشرعيات لانه واجب والتعقب بالاجازة في العقد الفضولي مما يؤثر بعد وقوعها لاقبلها .

(١) اقول العلة اما تامه او ناقصة والثانية تصدق عند اهل المعقول على الشرط ايضاً والاولى

على المجموع من الشرط والجزء وغيره فالنار بدون المماسه لاتكون علة للاحراق بل المماسه ايضاً دخيلة فيه والشروط الشرعية والتكوينية يكون كذلك 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 وجوده فلا وجه لتأثير المتأخر فالشرط المتأخر محال هذا كله في مقام بيان محاليتها عموماً واماماً ورد في الفقه مما يتوهم كونه شرطاً متأخراً فيجب ان يعالج و موارد 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 اعتباراً من يعتبر العقلاء اعتباراً 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 المشهورى او على الكشف الحقيقي .

اذا عرفت ذلك فنقول انه على فرض كون الملكية اعتبارية مع القول بالنقل لا يجيىء 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 الخارجى مثل من يعتقد وجود الاسد في الدار فيفر منه فان الذى يؤثر في الفرار هو وجوده الزعمى لا الوجود الخارجى فالاجازة يكون وجودها الزعمى مؤثراً او يقال بان باب المعاملات يكون مثل باب التعظيمات في العرف فان بعضهم يعتبرون التعظيم عند رفع القلنسوة وبعضهم بوضع اليد على الصدر وبعضهم بالسلام فيكون اعتبارهم - الملكية بعد الاجازة وهذه الامور يرجع منشأ انتزاعها الى امر اعتبارى فتحصل ان الشرط المتأخر محال تكوينياً 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 والوجوب و تتعرض له تبعاً لصاحبها (قده) في فصول .

الفصل الاول في الواجب المطلق

والمشروط

الواجب امامطلق او مشروط فعرّف القوم المطلق بانه هو الذى يكون الحكم غير مقيد بشىء مثل اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الدلوك شرط الواجب لا الوجوب او وجوب الصلوة مع الطهارة فان الطهارة لا تكون شرطاً لوجوب الصلوة بل نفس الشرط ايضاً تكون تحت البعث فيجب تحصيل الوضوء والغسل لانيان الصلوة والمشروط في مقابله وهوان يكون التحريك والبعث مشروطاً بحصول الشرط اتفاقاً مثل الله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً فان الاستطاعة تكون شرطاً لاصل وجوب الحج بحيث مالم تنصل لا يكون الحج واجباً اصلاً ولا تكون تحت البعث بالحج حتى تكون واجبة. التحصيل هذا هو المشهور .

وقد عرف الشيخ الاعظم الانصارى (قده) الواجب المشروط بما يرجع الى انكار الواجب المشروط حقيقة فقال بانه يكون لنا واجب منجز و واجب معلق و بيانه (قده) على هذا هو ان الوجوب يكون مفاد الهيئة في صيغة الامر وما يكون مفاد مفاد الصيغة لانها من المعانى الحرفية المغفولة عنها فكل قيد يكون ظاهره من حيث الادب راجعاً الى الهيئة يرجع لبالى المادة فان معنى حجوا ان استطعتم هو ان الحج واجب بمعنى ان وجوبه فعلى الواجب استقبالي فان المولى اذا لاحظ الشرط سواء كان تحت الاختيار مثل الطهارة للصلوة او لم يكن مثل الدلوك او كان تحت الاختيار ولم يكن البعث اليه مثل الاستطاعة للحج فكلها يكون شرط الواجب لا الوجوب

ان قلت لا يكون لنا واجب مطلق اصلاً لان كل بعث لا محالة لا يكون مطلقاً لا اقل من الشرائط العامة مثل البلوغ والقدرة والعقل فاين الواجب المطلق قلت الشرط العامة غير ملاحظة في ذلك بل الشرط التي اخذت في لسان دليل الحكم .

وقد اجاب المحقق الخراسانى (قده) عنه بان ارادة شىء ان لم يكن لها مانع

فالحكم فعلى (١) واما اذا كان لها مانع فلا يتحقق اصلا لعدم تحقق ما هو شرطه

(١) ارجع الى الكفايه لفهم كلامه (قده) ببيان بسط والحق منه (قده) فان الحكم ولو كان هو الارادة المبرزة ولكن لنا الحكم الانشائي والفعلى فاذا ابرزالمولى انه يريد الحج على فرض الاستطاعة فمعناه انه في هذا المقام بين ما يحبه لثلايحتاج الى التكليف ثانيا وكفى هذا فائدة للابراز .

وقياسه بالاحكام الظاهرية ايضاً يكون صحيحاً من وجه لان المقام يكون الحكم من الاول على الفرض وفي الظاهرية من الاول يتوهم ان الحكم هذا لا غير وغيره فملاغير منتظر واما ما ذكره الاستاذ مدظله بقصور المصلحة في الاحكام الظاهرية مثل عدم المصلحة لشرب المسهل بدون المرض و-م- القصور في الدلوك والموسم بل يكون مثل الشرطية المنضج لتأثير المسهل فيكون الخلط في المثال اولافان الدلوك يمكن ان يقال انه شرط الواجب لا الوجوب و الموسم يكون شرط الواجب يقيناً على ما فرضوه في الواجب المعاق والمثال الذي يكون في 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 ايضاً مصلحة فجد الزام المصلحة شرطه الاستطاعة وما دام لم تحصل لا يكون له مصلحة فيكون هذا مثل المرض بالنسبة الى مصلحة شرب المسهل لا مثل المنضج بالنسبة الى شرب المسهل .

ثم انه في مقام بيان الثمرة للوجوب الفعلى على مسلك الشيخ (قده) و مسلك الاستاذ (مدظله) قال بانه يدعوا الى مقدماته ببعض انحائه مثل حفظ الماء للموضوع قبل وقت الصلاة وفيه ايضاً نقول ان كان الدلوك مثل الاستطاعة شرط الوجوب لا يدعوا الى مقدمته اصلا فان الحج اذا لم يكن شرطه وهو الاستطاعة موجوداً لا يجب للمكلف ان يهياً وسيلة السفر ولو مثل مقدماته البعيدة فاني لا اظن ان يقول به الاستاذ (مدظله) بل لا يقول به قطعاً وكذلك في مثل الدلوك اذا لم يجيىء لا يجب حفظ الماء .

نعم في الواجب المعلق يمكن ان يقال بذلك وكأ انه يكون في المقام خاطا الواجب المعلق بالمشروط فالامر هو ما ذكره المحقق الخراساني (قده) وهو عدم الاحتياج الى الابراز ثانياً —

والواجب المشروط يكون عدم حصول شرطه هو المانع من فعلية الحكم والجواب عنه هو ان المانع لو كان مانعاً عن المصلحة فلا يكون ذلك الشيء مانعاً لمطلوب الأمر فلا يريد به اصلاً واما اذا كان مصلحة الفعل غير منوطة بشيء فتكون فعلية وهذا هو محل الكلام واما ان فرض المانع مانعاً عن الابرار فهو خلاف الفرض لان المقام يكون في صورة ابرار الارادة .

واما قياس المقام بالاحكام الظاهرية من حيث انها في مقام الظاهر ولا حكم في الواقع فكذلك في المقام لافعلية للحكم واقعاً بل عند حصول الشرط ينكشف الواقع وان لم يحصل الشرط فلا يكون واقع اصلاً 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 كذلك جعل ما ربما لا يصل الى الواقع وفي المقام لا يكون كذلك بل المصلحة تامة ولكن لم يحصل - الشرط فالصحيح ان يقال ان المصلحة تارة تكون في جميع اطوار الوجود وتارة لا تكون كذلك فان الحجج اذا قيس الى الاستطاعة يكون بحيث لا يكون له مصلحة بدونها ولذا يكون الاستطاعة شرط الوجوب .

واما المصلحة في المشروط مع الفعلية في الوجوب تصور في مثل ان المريض يجب مثلاً ان يشرب المسهل وتكون المصلحة في ذلك الا انه مشروط بشرب المنضج قبله وهذا يكون مثل الواجب المشروط واما اذا لم يكن الشخص مريضاً فشرب -

→ بعد ابرازه في مقام الانشاء والطلب على الفرض يعني فرض وجود الشرط كما يقوله الاستاذ (مدظله) في تقريب مرامه ولا يكون له فرق مع ما ذكره (قده) فالواجب المشروط الحكم فيه انشائي لافعلي وأن ابيت و قلت انه فعلى من وجه وهو البعث الى المقدمات فعلاً فنقول هذا الاثر يترتب على الحكم الانشائي ايضاً وهذه الدرجة من الفعلية مما يمكن الالتزام بها و يرجع النزاع الى اللفظ لو فرض وجود هذه الثمرة له ايضاً ولم يكن في الحجج وغيره دليل خاص بالنسبة الى المقدمات وكذا في ساير الموارد او بناء العقلاء على اتيان بعض المقدمات في الوجوب الانشائي والزامهم به .

المسهل لا مصلحة له اصلاً ويكون الفرق بين ما كان له مصلحة مشروطة وما لا مصلحة له اصلاً واضحاً بالوجدان فالاستطاعة مثل المرض في وجود مصلحة المسهل والدلوك و الموسم مثل المنضج بالنسبة الى المسهل من جهة عدم حصول المصلحة في الاول وحصولها مشروطاً في الثاني فالمايز بين المطلق والمشروط ما هو

ففي مقام الاثبات نقول الامر بالصلوة يكون باعناً الى الطهارة ايضاً واما الامر بها لا يكون باعناً الى الدلوك لانه لا يكون تحت الاختيار هذا على المشهور من ان الاحكام مجعولة ولكن الصحيح ان الحكم هو الارادة المبرزة والمشروط والمطلق كلاهما فعليان ولكن الاول فعلي على الفرض لامطلقاً .

فتحصل ان مسلك الشيخ (قده) هو ان في الواجب المشروط تكون المصلحة في المراد مقيدة واما الارادة فهي مطلقة والمصلحة قبل حصول الشرط وبعده تكون فعلية و محقق الارادة مطلقاً هو لحاظ الشرط لا خارجه كما في ساير المبادئ لها ولكن مسلك التحقيق هو ان الارادة متوجهة الى المراد مشروطاً وعلى الفرض بمعنى ان الشارع اوجب الصلوة عند الدلوك وعلى فرضه .

لا يقال اذا كانت الارادة فعلية فما الفرق بين الواجب المطلق والمشروط لانا نقول الميز يكون في طورها ففي المطلق يكون المطلوب بجميع اطواره مطلوباً وفي المشروط على بعض الاطوار وهو فرض وجود الشرط فان العبد المنقاد ينقاد لكل على وجهه واما المادة فلا قيد لها خلافاً للشيخ (قده) لا يقال اي اثر للارادة على الفرض لانا نقول اثره تقييد المادة وعدمه لا يقال الارادة على الفرض لا محر كية لها لانا نقول ليس مقومها التحريك فان التحريك في المطلقة ايضاً لا يكون 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 لا يجوز 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 لازماً البعث بالمقدمات قلت الفرق هو ان الاحكام عندهم مجعول وعندنا ليس بمجعول والهيئة عنده غير قابلة للتقييد لكونها جزئية وعندنا ليس كذلك فان قلت ان قوله قد ه 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 يرجع الى المادة والشرط يكون الظاهر من الدليل أن الوجود الخارجي منه يكون دخيلاً في المصلحة وانتم تركبون خلاف الظاهر وتقولون بأن لحاظه شرط ولذا يكون الحكم فعلياً على الفرض فكلامكم خلاف الظاهر من هذا الوجه قلت هذا مسلم ولكن نحن لانقبل برهان الشيخ لفساد بعض مقدماته وهو قوله بان الهيئة لا يمكن رجوع القيد اليها ونحن نقول بأنه لا اشكال في رجوعه اليها لعدم كونها مغفولة عندنا ولو كانت من المعاني الحرفية وهو على فرض عدم قبول مقدماتنا يكون برهانه لنفسه تاماً وبرهاننا لنفسنا تام

ثم ان شيخنا النائيني (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 المعاني الحرفية وهي غير ملحوظة بل مغفولة ولا يمكن ان يرجع القيد اليها لان جهة كون هذا المعنى جزئياً لا يقبل التقييد كما يدعيه الشيخ (قده) لانها كلية وان كل شرط في الحكم يرجع الى الموضوع فان معنى حجوا ان استطعتم يجب الحجج 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 - في 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 فلو جوب حفظ الادب في لسان العرب ومحالية رجوع القيد الى المادة يقول ان القيد يرجع الى المادة المنتسبة بمعنى ان الحجج 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 في 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 ولفظان حرف شرط هذا اولاً

وثانياً كيف صارت الهيئة المغفولة عند الاتساق غير مغفولة مضافاً بان الحج لو
 فرض مقرراً بالاستطاعة يصير من الواجب المعلق ولا يكون من الواجب المشروط
 بشيء والكلام يكون فيه لافي المعلق والمايزين المطلق والمشروط والمعلق ماهوى
 لان الاول لا يكون له حالة منتظرة والثاني 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 الذي يكون خارجاً عن مصلحة شرب المسهل
 لان شرطها المرض وهو حاصل في الفرض .

ثم ان الشرط تارة يكون وجوده الاتفاقي دخيلاً مثل الاستطاعة فانها لو حصلت
 يجب الحج وتارة وجوده الاختياري مثل الطهارة بالنسبة الى الصلوة فانها يجب تحصيلها
 بنفس وجودها والاول يكون دخيلاً في المصلحة دون الثاني وتارة يكون الشرط عقلياً
 مثل القدرة على اتين الأمور به ففي الاخير هل يمكن ان يقال يكون مما هو دخيل في
 المصلحة ام لا فيه بحث .

فنقول يمكن ان تكون دخيلة فيها ولو اخذ شرطيتها في لسان الدليل ايضاً
 يكون ارشاداً الى ما يقضى به العقل فلا تكون المصلحة قبل حصول القدرة هذا بيان
 امكان الدخول ولكن القدرة العقلية فيما اذا لم تكن في لسان دليل الشرع حيث تكون
 شرط الامتثال لا يكون لها دخل في المصلحة ولا تكون هي متوقفه عليها واذا اخذ في
 لسان الدليل حيث تكون القدرة شرطاً لكل تكليف نفهم ان الشارع لنكتة خاصة اخذها
 في دليله وهو عدم المصلحة بدون حصولها مثل الاستطاعة الشرعية بالنسبة الى الحج
 فان شرطيتها لو لم تكن في لسان الدليل لكننا نقول بانها 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 في لسان الدليل والمأخوذ فيه هو ان من شك في القدرة في الاول يجب الاقدام على العمل حتى يثبت عدم وجود القدرة واما في الثاني فلا يجب الاقدام الا بعد احراز الاستطاعة وعليه لا يجب حفظ المقدمات المفوتة الا تخبيراً وعلى الاول يجب حفظها تعييناً مثل وجوب حفظ الماء قبل الدلوك ومثل تعلم الصلوة قبل الوقت الذي لولم يحصل يفوت الصلوة بفوته .

اذ عرفت ذلك فنقول ان المقدمة التي 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 استدلووا لذلك بوجوه .

الاول لزوم الخلف من ترشح الوجوب على شرطه وذلك لان مقدمة الوجوب متقدمة عليه بالطبع والوجوب الغيرى بما انه مترشح من الوجوب النفسى يكون متأخراً عنه فيكون متأخراً عن مرتبة الوجوب بمرتبتين وبما ان وجوب الشيء يقع في سلسلة وجوده لزم ان يتقدم الوجوب الغيرى على الوجوب النفسى بمرتبتين وقد فرض متأخراً عنه وهذا خلف .

الثاني لاشكال في ان الوجوب النفسى لا يتحقق في 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 ووجودها يتوقف على وجوده وهو محال .

(١) وجود الحكم وان كان متوقفاً على وجود المقدمة ولكن وجود المقدمة لا يتوقف على وجود الحكم بل وجوبه والامر بايجاده يكون متوقفاً عليه فان الوجود التكويني غير منوط بالحكم فالحق لزوم الخلف .

والرابع التهافت في اللحاظ لان الأمر حين يريد الحكم بشيء يجب ان يرى اولا مصلحة والفرض في المقام هو ان الشرط يكون دخيلا في حدوث المصلحة فلو فرض - الحكم مفروغا عنه ليرشح 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 بحيث لم يحدث الشرط لا يكون الحكم حكما مطلقا حتى يدعوا الى مقدمته واما على مسلك الشيخ الانصارى (قده) من ان الاحكام فعلية قبل وجود شرطها فحيث يكون شرطية - الشرط للحكم بالوجود الاتفاقي له لا تكون هذه المقدمة واجبة الاثيان .

واما مقدمات وجود الواجب المشروط فتكون داخلية 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 شرطها فعلية فعلى المسلكين لا يجوز اهراق ماء الوضوء قبل الوقت لانه يكون من مقدمات وجود الشرط وهو الوضوء فى الوقت ولكن على المشهور من عدم فعلية الاحكام فى الواجب المشروط فيكون البعث الى مقدمات الوجود فى مثل غسل - الحائض والجنب قبل الفجر وحفظ (١) الاستطاعة قبل الموسم للرواية على وجوب - الغسل وحفظ الاستطاعة للقاعدة المعروفة وهى قولهم الامتناع بالاختيار لا ينافى - الاختيار .

(١) لا يخفى الخلط فى المثال فان الحج قبل الموسم بعد وجود الاستطاعة يكون بعقيدته وعقيدة بعض العلماء من الواجب المعلق لا المشروط والكلام فى مقدماته لامقدمات المعلق واما فعلية الوجوب فى الواجب المشروط ففيه بحث تعرضنا له فى 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 للمولى فى زمان سيجىء مثل ان يخبر طبأخه بمجيبى اضياف فى الغد يجب تحصيل المقدمات .

ثم لا بأس بالإشارة إلى كيفية الوجوب في المقدمة التي هي التعلم للاحكام فقال المقدس الاردبيلي (قده) بان وجوبه تهيأى ولكن لانفهمه فانه لامعنى للوجوب الا نفسياً او مقدماً فاذا لم يكن لنا دليل على احدهما لا يكون لنا دليل على ما ذكره (قده) الوجود رواية لذلك 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 لانتم في المقام مثل من القى نفسه من شاهق فوق وقع 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 ويهرقه فيدخل الوقت فلا يمكنه الموضوع يكون عدم امكانه مستنداً إلى اختياره التفويت بالاهراق .

والجواب عنها هو ان الشرط الذي يكون وجوب مشروطه . في الوقت لا يكون واجباً لاعقلاً ولا شرعاً على المشهور في ذلك يعني عدم فعالية الحكم قبل الشرط فان العقل لا يحكم بحفظ الماء ليتمكن الموضوع وكذا لا يكون لنا الدليل من الشرع لحفظه حتى يقال انه مخالفه 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 فعالية 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) مر امكان ادعاء وجوب بعض المقدمات اثرأ للوجوب الانشائي عند العلاء لزمهم

على تركها بصرف الاطلاع على مراد المولى في زمان سيجيء قطعاً .

الاقدام على العمل بحيث تكون القدرة قبل الوقت غير مؤثرة فلامعنى للاقدام 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 تروأً قبل الوقت بنية الصلوة يكون وضوءه باطلاً 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 لاما 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 سدى وسنده هو القول بان شرط الواجب قبل الوقت يكون وجوبه فعلياً 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

ترشح الوجوب عليه من الصلوة فكيف لا يمكن قصد الصلوة .

الفرع الثاني - انهم قالوا بان الوضوء قبل الوقت لغاية من الغايات غير الصلوة يجوز معه الصلوة اذا بقي الى وقتها وهذا ايضاً تهافت في الكلام لان الوضوء بعد دخول الوقت لم ينقلب عما هو عليه فانه كيف لا يجوز اتيانه بقصد الصلوة قبل الوقت وتجاوز الصلوة معه بعد الوقت .

وقد اجابوا في المقام ايضاً بضم الاجماعين الاجماع على عدم صحة الوضوء بقصد الصلوة قبل الوقت والاجماع على صحة الصلوة معه اذا بقي الى الوقت وفيه ان الوجوب اذا لم يكن مترشحاً على المقدمة من ذبيها لعدم وجوبه فكيف تصير هذه دخيلة في مصلحته .

فالحق هو جواز الوضوء بقصد الصلوة قبل الوقت ولكن حيث ان مخالفة المشهور امر مشكل ومن وصايا استاذنا العراقي قده التحذير عنها فالاحتياط لا يترك بترك قصد الوضوء للصلوة قبله بل يأتي به قبله لغاية اخرى او للكون على الطهارة .

ثم قال المحقق الخراساني قده على مبناه في الواجب المشروط من ان الشرط في الحكم يكون لحاظه ولكن حيث ان القواعد العربية تدل على ان ما في الخارج يكون شرطاً للهيئة فلا وجوب قبل حصول الشرط خارجاً بان المقدمات المفوتة التي لا يكون لنا القول بالبعث اليها لعدم فعلية الوجوب لذبيها ان دل دليل بخصوصه على الوجوب نستكشف ان ان الوجوب بالنسبة الى هذه المقدمات فعلى اى المقدمات المفوتة .

واما اذا لم يكن لنا دليل كذلك فلا نقول بوجوب المقدمات المفوتة اصلاً .

والجواب عنه فساد المبنى في الواجب المشروط اولاً لان التحقيق هو فعلية - الحكم قبل الشرط وثانياً لود دليل على وجوب مقدمة بخصوصها لا يكون لنا التعدي الى ساير المقدمات بل الوجوب فعلى بالنسبة الى هذه لا غير هالا اقول ان القدرة الخاصة دخيلة بل اقول قبل الوقت لا وجوب لذى المقدمة ليرشح الوجوب منه عليها ولا نص يرشدنا الى فعليته بالنسبة اليها فحيث لا دليل على وجوبها ولا على عدم وجوبها فكيف

يقال بوجودها قبل الوقت واما مالا دليل لحفظ مقدماته المفوتة كالصلوة فقيل بان -
الوجوب حيث يكون حاليا والواجب يكون استقبالياً فالعقل يحكم بوجود حفظها
لثلايقع المولى فى ضيق الخناق بعد الوقت و يصير غرضه منحفظاً لان الامتناع
بالاختيار لا ينافى الاختيار .

وفيه أنه لا يستفاد ذلك منه كما مر من عدم اثباته للتكليف ولا يكون العقل حاكماً
بان نفعل اعمالا حتى يحفظ اغراض الأمرين حين امرهم ولا يكون هذا من اقتضاء -
العبودية فان اقتضاءها بعد فعلية التكليف هو ذلك واما قبل ذلك فلامولوية حتى يقتضى
العبودية اتيان العمل لحفظ الغرض .

هذا كله فى المقدمات المفوتة التى تكون غير التعلّم اما هو ففى بعض الصور
لا يكون من المقدمات المفوتة وهو صورة كون الاحتياط فى العمل ممكناً فانه يمكن
ان يقال بذلك لعدم اعتبار قصد التميز فى العبادات على التحقيق نعم على فرض كون قصد
الخصوصية دخيلاً واعتبار كون العبادة المأمورة بها هذه دون غيرها يصير الاحتياط غير
ممكّن فيصير التعلّم من المقدمات المفوتة وكيف كان ففى كل صورة كانت المقدمة
التى هى التعلّم من المفوتة فقال المحقق الخراسانى قده بانه يكون لنا الدليل الخاص
على وجوب الفحص والتعلّم وايضاً يكون لنا كبرى الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار
لان ترك التعلّم اذا كان عن اختيار يمكن ان يعاقب عليه اذا كان فى وقت العمل غير -
مقدور عليه وتبعه شيخنا النائنى قده واستدل ايضا بان دفع الضرر المحتمل واجب
لانه بعد احتمال كونه مكلفين لا كالبهائم والسباع حيث يمكن ان يكون بعض الاشياء
واجباً فيكون الضرر فى تركه او حراماً فيكون الضرر فى فعله فيحكم العقل بان دفع
الضرر المحتمل واجب .

فنقول ان الاول من الادلة وهو وجوب الفحص بالروايات الواردة والايات يكون
صحيحاً يعتمد عليه فى هذا الباب واما كبرى الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار
فهو متوقف على فعلية التكليف والمشهور لا يقول بها فمن لا يكون عليه الوجوب

الفعلى بالنسبة الى التعلم فلاى جهة يؤخذ بتركه و يعاقب عليه والوجوب التهيأى الذى يكون ناقله الارديلى قده لا معنى له لانه ان اراد التكليف النفسى فلا دليل عليه و ان اراد المقدمى فحيث لا يكون وجوب ذى المقدمة فعلياً فلامعنى لوجوب مقدمته فان معنى الواجب المشروط هو انه لو كان التكليف فى الواقع ليكون تعلمه واجباً وهو غير فعلى .

واما التمسك بدفع الضرر المعتدل كما عن شيخنا النائىنى قده ايضاً لامعنى له لانه لا مقدمية لترك التعلم بالنسبة اليه بل اذا لم يكن التكليف فعلياً لا يكون احتمال الضرر اصلا وفى صورة كون ماهية الواجب مجهولة بعد العلم باصل وجوبه مثل من يعلم وجوب الصلوة ولكن لا يعلم كيفيتها فايضاً يجب عليه التعلم اذا قلنا بان الواجب المشروط قبل شرطه فعلى لانه من المقدمات المفوتة للصلوة بتركه وكذا فى صورة عدم امكان الاحتياط اما فى صور امكانه فيكون التعلم من المقدمات التخيرية بمعنى انه مخير بين الاحتياط او التعلم لياتى 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 فلا يكون للعقل حكم بحفظ المقدمات مطلقا كما مر .

الفصل الثانى فى الواجب المعلق والمنجز

ومن التقسيمات للواجب تقسيمه الى المعلق والمنجز وهذا من مبدعات صاحب الفصول واما شيخنا النائىنى 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 او شرط دخيل فى مصلحته او فى وقوع مصلحته فى الخارج مثل اشتر اللحم الآن والمشروط ما يكون اصل مصلحة الحكم فيه متوقفاً على امر يكون وقوعه اتفاقاً او طبعاً شرطاً فيها مثل الدلوك والاستطاعة بالنسبة الى الصلوة والحج والمعلق

ما لا يكون اصل المصلحة فيه متوقفاً على شيء بل وقوعه خارجاً يكون متوقفاً على زمان بخصوص ياتى طبعاً مثل الحج للمستطيع بالنسبة الى الموسم فان الموسم يكون ظرف وقوع مصلحة الحج والثلثة على التحقيق مشتركة في ان الحكم فعلى لكن في المطلق بالاطلاق وفي المشروط على فرض وجود الشرط وفي المعلق بدون تقييده بشيء .

و اما المشهور القائل بعدم فعلية الحكم في الواجب المشروط ففي المعلق يقول بان اصل الارادة لا يتوقف على شيء والوجوب حالي الآن الواجب استقبالي والفرق بينه وبين المطلق ان الارادة في الثاني بحيث تدعو الى مقدماته المفوتة على التعيين وفي غيرها على التخيير ولكن المعلق لا يكون داعياً الى شرطه بل يكون وجوده الطبيعي مراداً مثل الدلوك والاستطاعة اللذان لا يكون المكلف مأموراً بتحصيلهما .

ثم انه قد اشكل على الواجب المعلق باشكالات منها ما ذكره المحقق الخراساني قده في الكفاية واجاب عنه (١) وهو ان الوجوب لو كان فعلياً فيه كيف لا يكون محرراً نحو العمل فان البعث لازمه الانبعاث والتحريرك لازمه التحرك وفيه ان التحريك يكون في ذلك ايضاً لكن لا الدفعى بل التدريجي فان بعض المقدمات يكون الاقدام عليها من باب وجود الوجوب فان من نذر ان يزور المسلم مثلاً راجلاً في يوم الخميس وهو في يوم الاثنين يعمل جورباً تحته جلد من الجلود ليتمكن من ذلك فان هذا يكون من آثار هذا النحو من الوجوب فالبعث ببعض المقدمات يكون من آثاره لا البعث الى جميعها .

ان قلت بانه لو كان كذلك ، فما الفرق بينه وبين المطلق فانه ايضاً يدعو الى مقدماته.

(١) هذاتوهم في جميع الموارد فان الارادة التي لاتنفك عن المراد بمعنى الشوق المؤكد الذي يكون معه حركة العضلات يكون بالنسبة الى الفاعل نفسه واما في صورة توسط الفاعل الاختياري لا يكون كذلك حتى في الواجب المطلق والمنجز

قلت قد اجيب عنه كما عن بعض الايمان (١) بان الفرق بينهما هو ان الشوق يكون في المعلق دون الارادة واما في المطلق فقد حصلت الارادة لوقوع العمل بجميع انحاء وجوده و فيه ان الشوق لو صار موجبا لحكم العقل بوجوب الامتثال لافرق بينه وبين الارادة فانها ايضا تكون موجبة لحكم العقل بوجوب الامتثال ثم انه كيف (٢) يصير الشوق الى ذى المقدمة موجبا للارادة على المقدمة لو كانت غيره فان المؤثر يجب ان يكون له الاثر الذي يترشح منه بنحو اكمل حتى يؤثر في المؤثر بالفتح .

فالصحيح ان يقال ان البعث يكون لاحداث الداعي في المكلف نحو العمل وهو تدريجي فانه في الواجب المطلق ايضا يأتي الفاعل ببعض الاجزاء مقدما على بعض مثل اجزاء الصلوة ولا يمكن الاشكال بانه لو كان تحريك الامر بها يجب ان يوتى بميم السلام عليكم في اول آتات التكليف فالبعث يكون لازمه الانبعاث لكن تدريجيا لادفعاً .

وقد اشكل ثانياً ايضا كما في الكفاية بان البعث يجب ان يكون الى عمل مقدور والمكلف في ظرف التكليف لا يكون له القدرة ضرورة ان الموسم لا يكون ايجاده بيد المكلف ومن الواضح ان القدرة شرط من الشروط العامة للتكليف واجاب بان الشرط انما هو القدرة في زمانه لافي زمان الايجاب والتكليف غاية الامر يكون

(١) اقول يمكن ان يكون مراد هذا البعض هو ان لئارادة انشائية وهي المعبرة عنها بالشوق

وارادة فعلية وهي 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 ولومن الخارج وكلام هذا البعض (قده) فى نهاية الدراية ص ٣٠٣ فأن شئت فارجع اليه .

(٢) اقول يمكن ان يقول للنفس عرض عريض يكون حبه بالنسبة الى ذى المقدمة انشائياً

وبالنسبة الى المقدمة فعلياً .

من باب الشرط المتأخر وقد عرفت بما لا مزيد عليه انه كالمقارن من غير انخرام للقاعدة العقلية اصلا .

وفيه ان المقام لا يكون من الشرط المتأخر في شيء بل طور التكليف يكون بنحو ان المولى اذا اذعن ان العمل الفلاني يصير المكلف قادراً عليه في ظرفه يبعثه نحو ذلك العمل ويقدر على بعض انحاء وجوده مثل الاقدام على المقدمات في هذا الحين وعلى ذى المقدمة فيما سيأتي فانه لو كان هذا اشكالا فيجب ان يقال بان الشخص في اول آتات شروعه في الصلوة مثلا لا يكون له القدرة على اتيان السلام في الآن الاخر لان الزماني يتوقف على مجيء زمانه فحيث لم يمكن ان ياتي الآن الثاني في الآن الاول فيلزم أن يقال لا قدرة عليها من اصلها مع انه كما ترى لا وجه له اصلا واما القول بان الامر بكل جزء يكون عند القدرة عليه فايضاً لا وجه له لان الامر يكون على المجموع من الاول .

وقد قال بعض اهل الفلسفة في مقام الفرق بين المعلق والمطلق بان شرط الاول خارج عن الاختيار مثل الموسم والثاني يكون تحت الاختيار مثل الطهارة بالنسبة الى الصلوة وفيه ان ابقاء القدرة في الاختيارى ايضاً يكون خارجاً عن الاختيار فإى 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 لا امكان لجعل الداعى عليه بخلاف ما يكون مقدوراً للمكلف مثل الطهارة .

والجواب عنه هو ان المراد امكان جعل الداعى في ظرفه لا مطلقاً و يكون الموسم مثلاً في ظرفه داعياً لا تيان المكلف بالمأمور به فيه (١) .

ثم ان شيخنا النائيني قد قال (٢) بما حاصله ان قيود الحكم يرجع الى

(١) لا يخفى ان مراد القائل هو ايجاد الداعى في المكلف بالامر نحوه لا كونه داعياً للامر ومما له الدخول في مصلحة المأمور به فلا يرد عليه هذا الاشكال

(٢) ان شئت فارجع الى اجود التقارير للعلامة الخوئى مدظله ايضا في ص ١٣٦ .

الموضوع ويكون دخيلاً في المصلحة وفعلياً الحكم بفعلية موضوعه فعلياً هذا القيود الاختيارية يمكن ان يكون تحت التكليف واما القيود الغير الاختيارية مثل الموسم مثلاً الذي قال به من قال بوجود قسم ثالث في المطلق و المشروط و هو المعلق فحيث لا يمكن ايجاده ليصير موضوع الحكم متحققاً فلا حكم قبله و لاموضوع ولا مصلحة فما قيل من ان الوجوب في المعلق حالي و الواجب استقبالي لا وجه له فالواجب اما مشروط او مطلق .

وفيه ان قيد الحكم على فرض رجوعه الى الموضوع و تسليمه لا يكون في المقام هذا القيد قيد الحكم ولا الموضوع بل من قيود المتعلق و قيده لا تكون من باب الدخول في مصلحة الحكم بل من باب عدم قدرة المكلف على اتيان الأمور به فان الموسم لا يمكن تحققه قبل وقته وعدم البعث اليه يكون لعدم القدرة عليه و ثانياً ان المبني غير تام لان قيود الحكم لا يرجع الى الموضوع كما مر وعلى فرض رجوعه يصير كالوصف له مثلاً اذا قيل حجوا ان استطعتم يرجع الى ان المستطيع يجب عليه الحج فالشخص يكون هو موضوع التكليف و وصفه الاستطاعة و حيث ان الشرط المتأخر اذا كان لحاظه دخيلاً في الحكم لا اشكال في فعلية الحكم وهذا النحو منه غير محال فاي اشكال في ان يكون لحاظ الشرط دخيلاً في فعلية الحكم لانفس وجوده الخارجى وان قلتم بان الشرط المتأخر محال بهذا الدليل فهذا يكون مصادرة ودوراً .

فتحصل ان الحكم في المشروط والمعلق والمطلق فعلى على التحقيق وفي غير المشروط فعلى على المشهور فعلى فعلية الحكم في الجميع وعدم امكان البعث الى القيد في المشروط والمعلق تظهر الثمرة في هذا التقسيم في الوضوء الحرجى والضررى فان المكلف لو تحمل الضرر وتوضأ فان قلنا بان الواجب كان مشروطاً فالقيد حيث يرجع الى المصلحة بحيث لا مصلحة في صورة الحرج والضرر فلا يكون له ملاك اصلاً

فعلى مبنى القائل بكفاية الملاك (١) وهو التحقيق لا يصح الوضوياً لعدم الامر وعدم الملاك واما اذا كان الواجب معلقاً فحيث لا يدخله فى المصلحة فيكون له ملاك 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 او مطلق او معلق وان الشرط هل هو دخيل 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 ولا يكون لنا شاهد على ان القيد دخيل فى المصلحة اولا والثالث ان يكون بنحو الاشتراط لا الانضمام مثل يجب الحج ان استطعتم او مثل اكرم العالم اذا كان عادلاً .

ثم ان التمسك بالاطلاق سواء كان فى الهيئة او المادة يكون مختصاً بالقيود الاختيارية واما الاضطرارية اعنى غير ممكنة التحصيل فلا يمكن ان يكون بالنسبة اليها الاطلاق لعدم امكان التقييد حيث لا اطلاق اذا عرفت ذلك ففى صورة الشك فى ان القيد القيد الهيئة او قيد المادة وان اطلاق ايتهما مقدم يجب ملاحظة ان التقديم ليهما يكون فان الاطلاقين متعارضان لان الوجوب المستفاد من الهيئة مثلاً مطلق فى انه يكون فى فى جميع الاطوار ويجب تحصيل مقدماته اياما كان ولكن لا يثبت ان المادة لا اطلاق لها للعلم الاجمالي بان الاطلاق يكون لاحدهما و المادة ايضاً مثل الصلوة مطلقة من جهة جميع اطوار وجودها فى اى مكان وزمان سواء دخل الوقت اولا ولكن لا ينفى اطلاقها اطلاق الهيئة فقيل فى مقام الترجيح بوجوده .

منها ما فى الكفاية ونقله عن شيخه الاستاذ الانصارى قده وقبل بيانه يجب ان

(١) اقول وحيث لا يكفى الملاك بدون الامر بل لا يكشف بدونه لا يبقى وجه لهذه

نشير الى نكتة وهو ان الشيخ قد القائل بان القيد محال ان يرجع الى الهيئة لكونها جزئية كيف يبحث عن تقدم اطلاقها على اطلاق المادة فانه لا يبقى مجال للكلام في اطلاق الهيئة مع عدم امكانه فنقول هو قد وان كان يقول بذلك ولكن بعد ارجاعه القيد الى المادة يقول بان القيد تارة يجب تحصيله وتارة لا يجب ويفرق بين القيود . اذا عرفت ذلك فتقول الوجه الاول عن الشيخ قد في ترجيح اطلاق الهيئة على المادة هو ان اطلاقها شمولي بمعنى انه يشمل جميع اطوار الواجب وافراده واطلاق المادة بدلي بمعنى ان الفرد الواحد يكون واجبا بجميع اطواره مثل الصلوة الواحدة في الدار وفي الحمام وغيره والاطلاق الشمولي مقدم لانه اظهر .

وقد اجاب المحقق الخراساني قد بانه على فرض استفادة ذلك من الاطلاق لافرق بينهما بالظاهرة نعم اذا كان الدوران بين العام والمطلق فحيث ان دلالة الاول على الافراد بالوضع مثل اكرم كل عالم ودلالة الاخر بالاطلاق مثل اكرم العالم فالوضع مقدم فان كلمة كل ناص في شمول الحكم لجميع الافراد بخلاف مقدمات الحكمة التي يؤخذ الاطلاق منها .

اقول ويجب التدبر في كلام الشيخ قد ازيد من ذلك ولتوضيح مرامه نحتاج الى مقدمة وهي انه يكون الاختلاف بين العلماء في اسماء الاجناس فالامر الى قبل زمان سلطان العلماء لابعده الى ان يقال انه في الامر يكون دالا على صرف الوجود بمقدمات الاطلاق مثل اكرم العالم فانه يكفي اكرام فرد واحد من العلماء وصدق الامتثال بخلاف النواهي فانه يكون فيه للطبيعة السارية مثل لا تكرم الفاسق ولا تشرب الخمر فانه لا يصدق ترك الاكرام والشرب الا بترك جميع الافراد ولا يصدق الامتثال الا بذلك ثم يكون من ملحقات النواهي بعض الموارد مثل احل الله البيع فانه حيث يكون القول بحلية بيع دون بيع لغوا يقال كل بيع يكون حلالا .

اذا عرفت ذلك فنقول يكون مراد الشيخ قد من كون الهيئة اطلاقها شمولياً هو انه يكون من ملحقات باب النواهي فانه لا معنى 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 زيبداً او عمر و او غيرهما فان احداً الافراد على البديل يكفى اكرامه فلذلك قال الشيخ قده يكون التقديم مع الهيئة لا المادة .

وجواب المحقق الخراساني 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 في مقام التعارض لان دلالة على الشمول بالوضع ودلالة المطلق على الاطلاق بمقدمات الحكمة ولكن في اداة الاستغراق والعموم مثل كلمة كل اختلاف فمبنى صاحب الكفاية هو كونها لتوسعة ما يراد من المدخول ولذا يجرى مقدمات الاطلاق في المدخول لعدم اختصاص فرد دون فرد ليظهر المراد من المدخول ثم يفهم من الكل العموم ولكن نحن نقول نفس الكل يكون لتوسعة المدخول بالوضع لاما يراد منه فهو قده اذا جرى مقدمات الاطلاق لاحتاج الى الكل لاثبات الشمول فيكون من دوران الامر بين الاطلاقين واما نحن فحيث نقول بان الكل للتوسعة وضاعاً قلنا ان نقول بان كلام الشيخ قده في المقام غير صحيح .

ولتوضيح كلام الشيخ قده ايضاً نقول في ما يكون المعارضة بين الدليلين مثل لا تكرم الفاسق و اكرم العالم اللذان بينهما عموم من وجه ويكون بينهما معارضة ذاتية نحاسب حتى يظهر الحال في المقام الذي نكون فيه فنقول يكون لقول القائل لا تكرم - الفاسق اطلاق احوالي وهو انه سواء كان عالماً او لا اسود او ابيض يحرم الاكرام و- اطلاق افرادي وهو شموله لجميع مصاديق الفاسق ولو كانوا مساوين من حيث الاحوال وقول القائل اكرم عالماً يكون له اطلاق احوالي بمعنى انه سواء كان مقرراً بالفسق ام لا ولا يكون له اطلاق افرادي لدلالته على صرف الوجود ففي مورد الاجتماع يكون - التقدم مع اطلاق لا تكرم من حيث الاحوال والافراد في قيد اطلاق اكرم العالم من حيث الاحوال فيرجع معناه الى ان الاكرام يختص بصورة عدم الفسق فتقييد العقد الاثباتي

يكون بالنسبة الى اطلاق واحده وهو الاطلاق الاحوالى فقط واما تقييد عقداً نفى يكون بالنسبة الى الافراد ولازمه تقييد الاحوال ايضاً فيقدم الاول على الثاني وفي المقام ايضاً يكون اطلاق الهيئة بياناً لعدم اطلاق المادة فان الحجج 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 لاحتاج الى كون الهيئة بياناً بعد كون الدوران بين الاطلاقين و اطلاق واحد لانه ليس لاحد الاطلاقين مزية على الآخر وهذا سيأتي عنه قده في الوجه الثاني هذا اولاً وثانياً ان كون مفاد النهى هو الشمول و الامر هو صرف الوجود فيما يكون فيه المعارضة الذاتية ممنوع لانه اذا قيل لاتأكل الثوم لرائحته وقد اكل دفعة واحدة لا يكون النهى متحققاً عن ساير الدفعات اذالم يشهد الرائحة فهو ايضاً في هذه - الصورة لصراف الوجود هذا ولكن يمكن ان يكون مراد الشيخ قده بذلك هو ان الجمع العرفى بين لانتكرم الفاسق و اكرم العالم يقتضى في مورد المعارضة تطبيق الاكرام على الفرد الذى لا يكون معارضا وهو العادل من العلماء فالحق مع الشيخ قده في ذلك على هذا التوجيه .

الوجه الثانى في تقديم اطلاق الهيئة على المادة وهو ايضاً عنه قده ويكون مأخوذاً من صاحب الحاشية على المعالم قده فليرجع اليه ونقله في الكفاية ايضاً وهو ان تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الاطلاق في المادة و يرتفع به مورده بخلاف العكس و كلما 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 لامحالة 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 في الحقيقة بين تقييد الاطلاق وبين ان يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الاثر وبطلان العمل به

واجاب عنه بان التقييد وان كان خلاف الاصل الا ان العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة وانتفاء بعض مقدماتها لا يكون على خلاف الاصل اصلاً اذ معه لا يكون هناك اطلاق كى يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الاصل .

وبالجملة لامعنى لكون التقييد خلاف الاصل الا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق بيركة مقدمات الحكمة ومع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد هناك ظهور كان ذاك العمل المشارك مع التقييد في الاثر وبطلان العمل باطلاق المطلق مشاركاً معه في خلاف الاصل ايضاً و كانه توهم ان اطلاق المطلق كعموم العام ثابت ورفع اليد عن العمل به تارة لاجل التقييد واخرى بالعمل المبطل للعمل به وهو فاسد لانه لا يكون اطلاقاً 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 قد هو انه توهم ان الكلام يكون في المخصص المتصل وان اجماله يسرى الى المطلق بخلاف المنفصل الذي لا يسرى اجماله الى المطلق او العام ومن لوازمه في صورة سراية الاجمال هو انه لو كان له قدر متيقن فيؤخذ به والا فيصير - المرجع هو الاصل العملي لاحساب الدوران بين المطلق و المقيد وفي المقام حيث يكون المتيقن هو تقييد المادة فينحل العلم الاجمالي بان الواجب اما تقييدها او تقييد الهيئة لان القيد لو رجع الى المادة فهي المقيدة وان رجع الى الهيئة ايضاً يصير المادة مقيدة من باب ان الوجوب لا يجيء في مثال الحجج مع الاستطاعة عليه فقط بل مقيداً بالاستطاعة لكن على فرض تقييدها يكون القيد دخيلاً في المصلحة وعلى فرض تقييد المادة يكون دخيلاً في غيرها واما على فرض عدم الانحلال فيكون كلام الشيخ قد من الدوران بين الظهورين ثابتاً فيرجح اطلاق الهيئة على المادة .

واما في صورة كون المخصص منفصلاً بقاء 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 منفصلاً او متصلاً 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 لاعلى مبنى -
 الشيخ قده .

ثم ان الشيخ قده يكون قائلاً 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 الاولان 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 مثلاً لو امتنع عروض
 السواد على جسم لعارض فيه لا يكون ذلك سبباً لمحالية عروض البياض عند عدمه فله قده
 ان يقول ان الم يكن التقييد ممكناً لاشكال جزئية الهيئة يمكن القول بالاطلاق لعدم
 محالية ذلك .

ثم ان المانع عن اثبات القيد للهيئة اما يكون ثبوتياً 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 محالاً من باب جزئيتها فيكون اطلاقها لغواً
 ايضاً واما اذا كان المانع منه اثباتياً مثل قصد القرابة فى العبادات فانه حيث يمكن ان
 يظهر القيد بدال آخر ولو لم يمكن فى خطاب واحد فلو صار التقييد محالاً من جهة لا يضر
 بالاطلاق من حيث الذات .

ثم على فرض عدم امكان التمسك باحد الاطلاقين فتصل النوبة الى الشك فى
 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 او الى 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 وجود القيد فمشكوك فيه فتجرى البرائة بالنسبة اليه فلا يجب الحج بدون الاستطاعة .

الفصل الثالث فى الواجب النفسى والغيرى

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 ما ذكر لا يكاد يوجد واجب نفسى اصلاً لان الواجبات طراً تكون واجبة لمصالح فى متعلقها فان الصلوة مثلاً واجبة لمصلحة كونها المعراج للمؤمن .
واجاب شيخنا النائينى قده عن ذلك بان الواجب هو الذى يكون تحت الاختيار ولا وجوب بالنسبة الى ما لا يكون تحته و المصالح لا يكون 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 عملة تامة لحصول المصلحة ولكن يكون معداً لذلك وكفى له ان يكون غير ياً .

ولكن لا كلام فى هذه الجهات فى مقامنا بل الصحيح هو ان يرجع البحث الى ثمره فقهية وهى تكون فى صورة البحث عن ان هذا الواجب هل يكون مقدمة للغير فلا يجب الا بوجوبه فمادام لم يحصل العلم بوجوبه لا يكون هذا واجبا او يكون الامر به بنفسه ولا يربطه بالغير فيجب الاتيان به فالواجب النفسى هو الذى لا ينشأ وجوبه من الغير والغيرى بالعكس فماعن المحقق الخراسانى قده من ان النفسى ما يكون حسنه ذاتياً والغيرى ما يكون حسنه غير ذاتى ممنوع لعدم رجوعه الى ثمره فقهية .

ثم على فرض الشك فى واجب انه نفسى او غيرى يجب ملاحظة ان المعايرة بين النفسى والغيرى بالتباين او الاقل والاكثر والحق انه من قبيل الثانى ويكون لهما اشتراك فى اصل البعث وللغيرى زيادة وهى ان يكون بعثه ناشيا من بعث آخر بخلاف النفسى فان البعث اليه يكون لمصلحة فى نفسه لامن مصلحة فى غيره .

وعليه هذا 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 بالعرض وكذلك يمكن جريان البرائة بالنسبة الى التكليف الزائد واستصحاب عدم ارتباط هذا بغيره كما انه قبل وجوده كان كذلك ،

ولكن الشيخ الانصارى قد اشكل على الاطلاق بانه غير ممكن لان التقييد غير ممكن فحيث لا تقييد فلا اطلاق اما عدم امكان التقييد فلما مر منه قد فى الواجب المشروط من ان الهيئة حيث تكون جزئية و شخصية لا يمكن تقييدها بشىء .

وقد اجاب المحقق الخراسانى قد بان الذى يكون قابلا للتقييد يكون مفهوم البعث لامصداقه والمفهوم لا يابى عن الاطلاق والتقييد وهذا يكون على حسب مبناه فى المعانى الحرفية من انه لا فرق له مع الاسماء الامن حيث الاستعمال .

ولكن الجواب الصحيح هو ان الهيئة غير جزئية بل تكون تابعة للطرفين فى الكلية والجزئية وان كان مسلكتنا فيها غير مسلكه قد فلا اشكال فى اخذ الاطلاق منها عند الدوران بينه وبين التقييد هذا اولا .

وثانياً ان الاطلاق الافرادى لو كان جزئياً يكون له المانع على فرضه قد واما الاحوالى فلا اشكال فيه فان الجزئى ايضاً له احوال فاذا وجد البعث يمكن ان يوجد مع حالة وهى الاناطة بالغير وبدونها وهو عدم الاناطة به فبمقدمات الاطلاق يلقي القيد ويقال فى المقام ان الخطاب نفسى لا غيرى .

وثالثاً ان الاطلاق المقامى ايضاً يجرى لان من شرائطه هو ان يكون المولى بصدد البيان ويكون القيد مغفولاً لانه لو لم يكن مغفولاً يمكن ان يتكلم المولى على وضوحه

عند العقل فلم يبينه فلا يمكن اخذ الاطلاق والمقام حيث يكون قيد الغيرية من المغفول فيمكن ان يؤخذ الاطلاق المقامى ايضا لينتج نفسية الخطاب .

فتحصل انه يكون فى المقام الاطلاق الافرادى والاحوالى والمقامى كله دليلا على النفسية وما عن المحقق الخراسانى قده من ان البعث مفهوم الطلب لوجهه بل البعث هو ربط بعنى 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) فلا بد من الاثبات به (اى بالمكلف به) فيما اذا كان التكليف بما احتمال كونه شرطاً له فعلياً للعلم بوجوبه فعلا وان لم يعلم جهة وجوبه من كونها مقدمة او نفسية والافلاصيرورة الشك فيه بدوياً كما لا يخفى 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 ما يتوقف عليه وجوبه حاصلًا وهو وجوب ذى المقدمة ولا شبهة فى وجوب الاثبات بالطهارة مثلا ولكن ارتباطها بالصلوة غير معلوم فالاصل عدمه فينتج ان الطهارة سواء كانت قبلها او بعدها يجب الاثبات 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 المقدمة واسطة فى التنجيز وهذا غير عزيز فى الاصول فان الكأسين النجسين اذا علمنا بطهارة احدهما اجما لا يستحب النجاسة فى كليهما مع انه مخالف للعلم بطهارة احدهما فلا اشكال 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 والغيرى 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 بالبراءة لان المقام يكون من الاقل و الاكثر فبواسطة عدم وجوب الاكثر الذى هو الصلوة مع الطهارة مثلا لا يكون لارتفاع اليد عما هو محتمل الارتباط بها فان الاجزاء الصلوتية ايضا اذا شك فى جزءا نه منها ام لا تجرى البرائة بالنسبة الى الاكثر واشكال ان الارتباط يمنع عن ذلك قدم جوا به بان البيان تم على الاقل ولا نكون بصد حفظ اغراض الموالى فللمعمل 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 ولولم يكن ذو المقدمة واجباً .

الصورة الثالثة هى ان نعلم بوجود المقدمة على فرض كون ذىها واجباً اما بوجود نفسى للمقدمة او غيرى ولكن نقطع بعدم وجوب ذى المقدمة وهنا الاشكال فى جريان البرائة لان الشبهة (١) بالنسبة الى الوجوب النفسى بدوية يجرى اصل البرائة بالنسبة اليها بعد احراز عدم وجوبها مقدماً للعلم بعدم وجوب ذىها

ثم فى المقام قدنبه صاحب الكفاية بتذنيبين احدهما فى ان الثواب والعقاب هل

← الوجوب ليمرتب عليه الاثر واما تشبيه المقام بالاقل والاكثر الارتباطى ايضا لوجهه لان وجوب الاقل مثل اجزاء الصلوة مثلا لا يكون ناشيا عن وجوب الاكثر فلذا يمكن القول بالبراءة عن الزائد لعدم البيان عليه وفى المقام يكون وجوب المقدمة ناشيا عن وجوب ذىها وهو مشكوك و ما نقول هو بناءه فى ذلك الباب فلعله وقع سهو فى البيان او يكون بيانه هذا على بعض المسالك.

(١) ليت شعرى كيف لا يفيد مدظله فرض وجوب ذى المقدمة فى المقام كما افاده فى السابق فى القول بوجود المقدمة فان العلم بعدم وجوب ذى المقدمة سواء كان وجدانيا كما فى المقام ! وتعبدياً كما فى الصورة الثانية لو لم يصر موجباً لانحلال العلم الاجمالى فى المقامين يجب ان يقال به و الحق ما قدمناه من جريان البرائة و لا فرق فى صورتين فان الاصل الجارى فى الصورة السابقة يكون اثره مثل القطع من هذه الجهة .

يكونان على امتثال المقدمة وتركها ام لا وقد توهم ان الاختلاف في المقام متوقف على الاختلاف في ان الثواب و العقاب هل يكونان بتفضل من الله تعالى على العباد او استحقاقهم بعد العمل لذلك كالاجير الذي يطلب الاجرة بعد العمل لاستحقاقه لها لاحترام عمله فان كان بالتفضل فلا اشكال في ترتبها على ترك المقدمة وفعالها لانه لا مانع من التفضل بالنسبة اليهما ولولم يكن الملاك والمصلحة الا الذي المقدمة في الواقع وان كان بالاستحقاق فحيث لا يكون فيها الاستحقاق بنفسها او يمكن ان يكون لها - الثواب بالنسبة الى قصد ذبها صار محل الكلام من جهة انها يكون لها ثواب لانها في - دهليز العمل ويكون عند العرف من الشروع فيه او لم يكن لها ثواب من جهة ان العمل ما لم يقع لا يكون لهذه المقدمة مصلحة وهكذا العقاب ولكن التحقيق عدم ربط البحث في الثواب والعقاب في المقدمة بكون الثواب والعقاب تفضلا او على نحو الاستحقاق و ان كان الحق عندنا هو ان العقاب والثواب لا يكونان بالاستحقاق فان الانسان وجوده وشؤون وجوده يكون من خالقه تعالى و معطى وجوده ولا يكون له شيء عاصلا لان القدرة على العمل ايضاً تكون من من من على الناس كلهم وعلى ما يراى الموجودات فكيف يقاس المقام بمقام فعل الاجير للمستأجر واستحقاقه الاجر به نعم يحدث للعبدا استعداد حين العمل للتفضل عليه فمن يعمل حسنة يستعد لان يدخل مرتبة من الجنان ومن يكسب خطيئة يستعد لان يدخل النار ليذهب عنه دنس المعاصي فعذابه و ثوابه كلاهما فضل منه تعالى .

فالنزاع بين القائلين بان ذلك بالاستحقاق او بالتفضل لفظي لان المراد بالاستحقاق ان كان هو الاستعداد فهو يكون بنحو ما عيناه من التفضل بواسطة الاستعداد لذلك و جعل النفس في مقابل اشراق شمس الحقيقة (١) ورفع ظلمتها به والحاصل الاستعداد

(١) اقول ولا يخفى ان هذا بحث كلامي غير مربوط بالاصول ولا الفقه ضرورة ان وجود الثواب والعقاب لعمل لا يكون له ثمرة فقهية بل ماهو المهم اثبات الوجوب وعدمه في 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 رباط لما ذكر بالقول بوجود الثواب للمقدمة و عدمه بل يجب ملاحظة امر
آخر للقول به وعدمه .

فنقول لا شبهة فى المقام فى انه لا يكون الكلام فى الثواب الذى يكون من جهة
الانقياد فى صورة الاتيان بالمقدمة لولم تصل الى ذبيها وهكذا الكلام من جهة التجرى
بتر كها لو كان له عقاب والكلام كله فى الثواب على ذات المقدمة والحق انها لو كانت
موصلة الى الواقع يكون ثواب الواقع منبسطاً على كل ماله دخل فى امثال العمل و
يكون المدح على الجميع واما اذا لم تكن موصلة الى الواقع فلا يكون له ثواب الاثواب
الانقياد وهكذا لو تر كها يكون عقاب الواقع على الواقع وبمقدار مصلحته يذم التارك
للمقدمة ايضاً ومدح العرف لمن اتى بالمقدمة فى صورة عدم الايصال الى الواقع يكون
من جهة ثواب الانقياد لا الواقع واما اصل الثواب فيكون بالتفضل بالمعنى الذى 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 ذبيها لعقاب الاعلى ذلك لا للمقدمة الا ان يثبت بدليل خارج المحبوبة فى ذاتها ايضاً
كما فى الطهارات الثلاث.

(١) اقول ان التوبة يكون اقل مراتبها هو ندم عن الذنب والعزم على فعل المأمور
به ان كان واجباً وعلى تركه ان كان حراماً وبعده لوفعل الحرام او ترك الواجب يكون
نقضاً لها لانها لم تتحقق ويبدل على ما ذكر قول السجاد عليه السلام روحى له الفدا فى 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 فى التروك لا تحتاج الى شىء ما زيد
من العزم على التروك واما القضاء والاعادة فهما يكونان بدليل آخر ومن متمماتها فيما يحتاج ←

الماضية الفائتة فمادام لم يكن جرى عملي لا يمكن ان يقال حصلت التوبة بل هي نفس - الجرى والا فالالتزام بالاحكام بان يلتزم بوجوب شيء او استجابته لا يكون واجباً على العباد والحاصل لا يخفى ان جعل الثواب على الاعمال الصالحة والعقاب على الاعمال - القبيحة يكون لطفاً في اللطف الذي يكون هو اصل التكليف ولكن لا يكون جزافياً بل يكون لحصول استعداد في المكلف كما مر .

فاذا عرفت ذلك فنقول اتيان المقدمة لا يقصد التوصل الى ذهابها لا يتخذ منه عنوان اطاعة ولا انقياد فلا ثواب ولا عقاب في هذه الصورة واما مع قصد التوصل الى ذى المقدمة فقال شيخنا العراقي قده وهو الحق يرى المكلف حين اتيانه بالمقدمة كأنه يمثل امر ذى المقدمة ويمدحه العقلاء كذلك فان وصل الى المطلوب بهذه المقدمة فهو والا فيكون له ثواب الانقياد وكذلك ترك ما يوجب عدم القدرة على اتيان ذى المقدمة في وقتها يحسب بنظر العقلاء قبيحاً .

واشكل عليه بان الايصال الذي يكون موجباً لترتب الثواب يجب ان يكون متقدماً حتى تحصل المصلحة وهو متأخر في الوجود عن وجود المقدمة فاجاب عنده بان المقدمة هي ذات الموصل لا قصد 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 في وقت عدم حضور الموت فمن تاب قبل حضوره و لم يقدر على اتيان ما قضى عنه مات تائباً في ما كان من حقوق الله تعالى لاحقوق الناس واما التوبة عند حضور الموت فهي قد دل الدليل على عدم كفايتها بقوله تعالى و ليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت وقوله تعالى في حق الفرعون عند الفرق الان و قد عصيت قبل فالتوبة في حين كون الانسان يرى نفسه في عالم الآخرة لا تنفيدها واما قبله فتكون هي الندامة .

(١) ولا يخفى انه لو كان للمتجرى عقاب يكون هذا من مصاديقه وان لم يكن الا التوبح العقلي فلا عقاب .

الخراساني قد ففصل في المقام وقال بان الثواب غير مترتب لان اتيان المقدمة لا يكون علة تامة للوصول الي ذهاب بل هو مقتض واما ترك المقدمة فيكون علة تامة لعدم الوصول الي ذهابا فالعقاب يكون على الترك ولا يكون الثواب على الفعل وفيه ان الترك اذا لم يكن بداعي ترك ذى المقدمة بل بداعي 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 الموضوع مثلاً *

رقد استدل بالروايات على كون الثواب مترتباً على المقدمة ايضاً وفيه ان كل مورد تكون الرواية علي ذلك نستكشف كون العمل بنفسه تحت مصلحة وهو غير مربوط بالمقام الذي تريدان ثبت 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 لاشبهة في ان الطهارات الثلاث عبادة اولادانه يكفى اتيانها بدعوة الامر الغيري ثانياً وان الاحكام متضاد سواء كان التضاد في الذات مثل الوجوب والحرمة او لاملل الحرمة والكره او الاستحباب والوجوب على حسب مبنى القوم ثالثاً ورابعاً يقال بان ما لا يكون التضاد في ذاته يندك المرتبة الضعيفة في القوية مثل اند كاك الاستحباب في الوجوب بذهاب حده وبقاع ملاكه فيشتمد الملا كان ولا يخفى بعد ذلك ان الالتزام بكون الثلاث مستحجاً نفسياً ينتقض بالتيمم لانه لا يبدل الدليل على استحبابه كذلك وان الامر الغيري توصلي لا تعبدى فعليها كيف تقصد الثلاث فان كان بدعوة الامر النفسى فالتيمم لا يكون له الامر كذلك مضافاً الى

انه قلنا يكفي اتيانها بدعوة الامر الغيرى وان كان بدعوة كليهما قلنا ان الاحكام متضادة فان النفسى و الغيرى ضدان وان كان بدعوة الامر الغيرى فقط فهو توصلى لا تعبدى والفرض فى المقام تعبدية الطهارات مضافاً بانه فى صورة قصد كليهما يلزم - اشكال آخر وهو انه قلمم باند كاك المرتبة الضعيفة فى القوية فان الغيرى يجب ان يندك فى النفسى بحده فلا يمكن ان يقصد فكيف المحيىص عن هذا الاشكال العويىص لا يقال يصلح اشكال التوصلية بان يقال ان الاتيان بدعوة الامر الغيرى مع وجود الثواب له يكشف عن عباديته لانا نقول هذا دور وخلف اما الدور فلان العبادية متوقفة على الغير والغير متوقف على مقدمة هى 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 الاندك كاك فى النفسى والغيرى صحيح فان قصد الامر النفسى فقط يكفي لصيرورته مقدمة والصلوة محتاجة الى الطهور وهذا العمل بهذا النحو طهور يؤتى به بقصد الغاية .

ثم ان هنا كلاماً عن شيخنا النائينى قده وهو انه اذا كان الاحكام من سنخ واحد نفسياً او غيرياً يمكن القول باند كاك العنوائين مثل وجوب نفسى مع استحباب نفسى فان اندك كاك مصلحة الاستحباب فى مصلحة الوجوب لاشكال فيه من جهة كونهما نفسيين واما اذا كان من سنخين لا يمكن الاندك كاك كما فى الواجب النفسى و الغيرى فان الوجوب النفسى لا يندك فيه الوجوب الغيرى والاستحباب ايضا كذلك لعدم كونهما من سنخ واحد .

وقرب مطلبه فى المقام بان صلوة الليل مثلا نافلة من حيث ذاتها ومستحبة فاذا تعلق بها النذر تكون مع امرها الاستحبابى موضوعة لامر الوفاء بالنذر فتكون الصلوة المأمورة بها بالامر الاستحبابى موضوعة للامر التوصلى وهو الامر بانوفاء وهنا لا يكاد يندك احدهما فى الآخر لان الامر الاستحبابى يكون فى رتبة الموضوع للامر التوصلى

الوجوبى والموضوع لا يندك فى الحكم ففى المقام ايضاً كذلك فانه لا يمكن ان يندك-
 الامر النفسى بالوضوء فى الامر الغيرى بالصلوة لان ماهو مقدمة لها هو الوضوء الذى
 يكون عبادة بواسطة الامر به ولا يكاد يمكن ان يكون عبادته من ناحية الامر بالصلوة
 كما امر لان لازمه الدور وهذا يكون مثل الامر باتيان العبادى مع قصد الدعوة فان -
 الامر مادام لم يكن على العمل مثل الصلوة لا يمكن اتيانه بقصده فتعلق الامر يكون
 محققا للموضوع .

وفيه ان الارادة لها مراتب سواء قلنا بانها من افعال النفس او صفاته على اختلافهم
 فيها فى محل البحث عنها فعلى القول بان الاحكام هى الارادات المبرزة فنقول اذا كان
 فى النفس شىء وهو اصل الارادة من جهة محبوبة العمل فى نفسه فان كان يرضى المرید
 بتركه ايضاً بمعنى انه لا يعاقب عليه فهى المعبر عنها بالاستحباب فاذا اشتدت تلك
 الارادة لعدم الرضا بترك المراد على اى حال يكون الاشتداد ايضاً من نفس الارادة اى زيادة
 الارادة على الارادة ايضاً ارادة كما ان زيادة الخط الطويل على القصير ايضاً خط فالارادة
 فى حررتها الجوهرية ذاتها من حفظه وانما الاختلاف بالمراتب فعليها لا اشكال فى -
 الاشتداد حتى فى الطوليتين لان الارادة فى نفس صلوة الليل ضعيفة وبالقدر تشتد وتصل
 الى حد الوجوب .

فيمكن ان يقال فى المستحب النفسى مثل الوضوء انه يكون بداعى الغير واجباً
 فيمكن ان يراد اتيانه بداعى الغير ايضاً لاختلاف المراتب وبداعى نفسه مستحب -
 للمصلحة فيه بالمرتبة الضعيفة واما على فرض كون الاحكام مجعولة و عدم كونها
 الارادات المبرزة فاما ان يكون المبنى فى المقولات الاعتبارية ايضاً الاشتداد فى الجوهر
 فايضاً لا اشكال فى ان يكون اعتبار الاستحباب مندكاً فى اعتبار آخر وهو اعتبار -
 الوجوب من الغير .

نعم على فرض عدم قبول الاشتداد فى الاعتباريات يكون الاشكال اردأ ولا
 فرق فى ذلك بين الامر النفسى والغيرى فكما ان الاجير بالصلوة يأتى بالصلوة لله تعالى

بداعى الدرهم وهو يكون ذاعياً له نحو الصلوة لله تعالى فكذلك فى المقام تكون الصلوة داعية للمكلف على اتيان الوضوء لله تعالى فالافرق بينهما كما انه ربما يأتى بداعى - الجنة والخوف من النار بل اكثر العباد يكون اعمالهم على نحو الداعى على الداعى . ولكن بعد فى الذهن شىء وهو ان الارتكاز فى 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 فى بعض ما هو المتسالم وهو انه لا يحتاج الى ان تصير المقدمة عبادية من قبل الامر بذىها بل بعد فرض كون الطهارات عبادة يكفى لمقدميتها ومقوم عبادية العبادة هو القصد بكونها عن امر الله تعالى فعلى مامر من القول بان المقدمة اذا كان اتيانها بقصد التوصل الى ذىها يترتب عليه الثواب لا تحتاج الى شىء آخر غير هذا القصد ولكن عباديتها حصلت من ناحية الامر بذى المقدمة كما ان القدرة على اتيان المأمور به تأتى من ناحية الامر بمعنى انه اذا كان شىء 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 .

ولايجىء الدور بان يقال عباديتها تتوقف على الامر بهما من ناحية ذى المقدمة و هو يتوقف على كونها عبادة قبله بل يكفى ان يكون معه مثل القدرة واما عنوان مقدميتها فيكون العمل موجباً له فانه اذا قدمها المكلف تصير مقدمة فعباديتها بقصد التوصل و مقدميتها بتقديمها عملاً على ذى المقدمة فلا اشكال .

ويمكن ان يقرب بوجه آخر فراراً عن الاشكال وهو ان يقال لا يحتاج الى قصد التوصل ايضاً بل الامر بذى المقدمة حيث ينحل الى الاجزاء كذلك ينحل الى الشرائط لان الغرض يكون على هذا النحو فيأتى المكلف بالشرط كما يأتى بالجزء عبادة فبأتحلال الامر اليه تصير المقدمة عبادة وفى الرتبة الثانية يأتى المكلف بها فذاتها العبادة وما يكون كذلك ولو بواسطة امر ذى المقدمة لا يرد فيه اشكال الدور ولا غيره كما فى قصد الدعوة فان قصد الامر متأخر 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 كما في الاخبار مع الواسطة بالنسبة الى تصديق العادل كما مر في محله ففي المقام بحصة من الامر تصير عبادة (١) فياتي المكلف بها بداعي امر البقية .

وقد اجاب شيخنا النائيني قده عن الاشكال بانه لاوجه لانحصار منشأة الطهارات الثلاث بقصد الامر الغيرى او النفسى المتعلق بذواتها بل هنا امر ثالث وهو الموجب لكونها عبادة وبيانه ان الامر النفسى المتعلق بالصلاة مثلا كما ان له تعلقا باجزائها وهو موجب 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 .

وقد التزم قده في المقام باجتماع الامر النفسى الوجوبى والامر النفسى الاستحبابى و الامر الغيرى الوجوبى و قال باند كاك الامر ين النفسين الوجوبى والاستحبابى وليس الامر الغيرى مزاحماً للامر الاستحبابى لاختلافهما في الرتبة حيث ان الامر الاستحبابى يتعلق بذات الطهارات الثلاث و الامر الغيرى متعلق بما يوتى به بقصد الامر النفسى فليس كل منهما متعلقا بما تعلق به الاخر ليتوجه المحذور بل الامر الغيرى في طول الامر النفسى .

ويرد عليه (قده) ان الامر النفسى لا يمكن ان ينبسط على الشرائط لانه لا بدله

(١) اقول هذا الوجه متين من جهة وهوان الشرط مثل الجزء ينحل امر ذى المقدمة اليه فكما ياتى الانسان بتكبيره الاحرام يأتى بالوضوء للامر به من ذى المقدمة و لكن هذا لا يكون وجه الامكان اتيان هذا الجزء بداعي امر البقية فكما انه لا يلزم ان يأتى المكلف بتكبيره الاحرام بقصد امر القراءة كذلك في المقدمة لا يلزم قصد الاجزاء .

ومقدمة المقدمة لاتكون من العناوين القصدية حتى تصح بذلك بل اذا كانت متقدمة بالزمان في العمل بعد اعتبار الشارع يكفى ان تكون مقدمة شرعية .

من ان يكون لملاك نفسى ولا يكون بالجزاف وهو لا يتصور فى المقدمة لان ما هو المطلوب فى الامر على الشرائط هو التقيد لامنشأه وهوذات القيد مع ان الطولية فى الامر الغيرى بالاضافة الى الاستحباب النفسى لانفيد لرفع الاشكال لان الامر النفسى بانبساطه على ذوات الاجزاء والشرائط يوجب لامحالة ان تكون الذوات متعلقة للامر الغيرى الذى يكون من الامر على الشرط ايضاً فلا محيص الا عن اجتماعهما .

فلا يفيد الطولية التى ادعاها قده فى رفع الاشكال مع ان الارتكاز على اتيان العمل مثل الصلوة بداعى امرها الغيرى لا الامر النفسى فكيف يصح العبادية بهذا النحو .

وقد يجاب عن الاشكال بوجهين آخرين كما ذكرهما فى الكفاية ايضاً وقبل الورد فيهما يجب التوجه الى مقدمة وهو ان الاشكال فى الطهارات الثلاث يكون من جهتين حسب اختلاف المبنى فعلى مبنى صاحب الكفاية من ان الامر الغيرى لا يترتب على امتثاله ثواب وبه لا يتحقق العبادية مع ان الارتكاز على اتيان بداعى الامر الغيرى وهو لا يكون الا توصلياً لا يوجب القرب وما هو المقدمة لا بد ان يكون عبادة فهذه جهة من الاشكال والجهة الاخرى هى على مبنى من يقول بترتب الثواب على امتثال الامر الغيرى وتحقق العبادية به ايضاً وعليه يتوجه الاشكال من جهة لزوم الدور .

اذ عرفت ذلك فالوجه الاول لدفع الاشكال هو ان اعتبار التقرب فى الطهارات الثلاث ليس لاجل عبادية او امرها بل من جهة اخرى خارجية وهى الجهل بعناوينها التى بها صارت مقدمة للصلوة مثلاً وحيث ان تلك العناوين قصدية ولا تحصل فى الخارج من دون القصد ولم تكن معلومة بالتفصيل و امتثال الامر يتوقف على اتيان الأمور به بعنوانه نحتاج الى قصد الامر الغيرى للاشارة الى العناوين المجهولة لان الامر لا يدعوا الا الى متعلقه فقصد الامر الغيرى يكون من جهة طريقته الى قصد عنوان الأمور به للاعتباره فى 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 للحر كات الفعلية مع اتصافها بانها مأمورة بها من ناحية الشرع لانبحو كون الامر غاية للامتثال مع انه يمكن قصدها اجمالاً بعنوان المقدمة لان عنوانها طار على تلك العناوين الخاصة ايضاً فيشاربه 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 للاقتضاء الامر الغيرى ذلك بنفسه لينافى توصيلته 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 لافى مرتبة سابقة عليه فتحصل ان اشكال الدور والاشكال فى عبادية الاوامر الغيرية لا يرتفع بهذا المقال بل الحق ما قدمناه .

التذنب الثانى فى انه على فرض القول بان الطهارات الثلاث عبادة ذاتا لانحتاج الى قصد التوصل الى غاياتها بل الامر بها يتمثل بالاتيان بها نفسها لمحبوبيتها الذاتية واما على فرض القول بأن عباديتها متوقفة على قصد امرها الغيرى فلا بد من قصد التوصل الى الغير وفى الحقيقة يكون هذا النحو من القصد موجبا لوقوع المقدمة عبادة وهذا هو الوجه فى اعتبار قصد التوصل على هذا المبنى لاما توهم من أن عنوان المقدمة 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 المقدمة بل عنوانها يكون علة لوجوبها لانهما مقدمة تكون واجبة فما هو المقدمة ذات الوضوء من الغسلتين والمسحطين لا العنوان الانتزاعى .

الامر الرابع في الكفاية (١)

في الاقوال في وجوب المقدمة

قد اختلفت الاقوال فيها على تقدير القول بالملازمة بين المقدمة وذيها بانهل الواجب مطلق المقدمة او التي اريد اتيان ذيها والتوصل اليه اوان الواجب خصوص الموصلة منها بمعنى ان التي يترتب عليها ذوالمقدمة خارجاً تكون واجبة لا غير فقال المحقق الخراساني قده في 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 في الواجب المشروط والمعلق فعلى وان الملازمة بين ذات الوجوبين لا طورهما لا بد ان نقول بان اطلاق

(١) لا يخفى ان الامر الثالث فيها كان في مقام تقسيمات الواجب وبقي تقسيم له من حيث انه اما اصلي او تسعي ولم يذكره في هذا الامر وكان الاولي باسلوب البحث التعرض له وقد تعرض له في ما بعد الامر الرابع فلا تغفل.

(٢) البحث في ذلك لاثبات امكان انفكاك المقدمة وذى المقدمة في الاطلاق والاشترط لا يبتنى على الخلاف في الواجب المشروط والمطلق فانه يمكن البحث عنه ولو قلنا بان الوجوب في المشروط غير فعلى بل انشائي كما قال المحقق الخراساني قده فان نحو وجوب المقدمة ايضا لو قلنا بانه تابع لوجوب ذيها يكون مشروطاً وحكما انشائياً على فرض كون وجوب ذيها كذلك و لو قلنا بفعليته يكون وجوب المقدمة ايضا فعليا ولو لم نقل بالتبعية فيمكن كون وجوبها فعليا مع عدم كون وجوب ذى المقدمة كذلك فما صدر عنه مدخله لانفهمه .

ولا يخفى ان المحقق الخراساني قده ينكر قول صاحب المعالم لامن باب ان المقدمة تنفك عن ذيها في طور الوجوب لانه صرح بالتبعية بل من باب انكار الصغرى وان الشرط الذي يكون ارادة ذى المقدمة لا يمكن ان يكون شرطاً في مقام الجعل.

المقدمة وتقييدها لا يكون تابعا لذيه فان السريان يكون في الوجوب فقط فيمكن ان تكون مطلقة ويكون ذوها مشروطاً فيمكن ان يكون الوضوء مثلاً واجباً مطلقاً 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 بذبيها و اورد عليه بوجهين الاول ان وجوب المقدمة على القول بالملازمة تابع لوجوب ذبيها في الاطلاق والتقييد و حيث ان وجوب المقدمة وجوب غيري (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.

والثاني ان تقييد وجوب المقدمة بارادة ذبيها يستلزم تقييد وجوب المقدمة بارادتها لان ارادة ذى المقدمة يستحيل انفكاكها عن ارادة مقدمتها فان اطة وجوب المقدمة بارادة ذبيها ترجع في الحقيقة الى تعليق وجوبها على ارادة المكلف بها وقد تقدم استحالة كون وجوب الواجب مشروطاً بارادة المكلف لانه يكون معناها ايها المكلف ان شئت ان تفعل فافعل والا فلا وهذا لا يكون معنى الوجوب .

(١) لوجه ولا دخل لملاحظة الترشح في مقام محالية تقييد الحكم بارادته لو كان محالا .

(٢) اقول لان الواجب اذا لم يكن فعليا لا يريد المكلف فلو فرض فعليته لاحتاج الى شرط ويلزم الدور ايضا لان الوجوب متوقف على الارادة والارادة متوقفة على الوجوب نعم في الواجب المشروط لو قلنا بانه حكم في مقام الجمل و الانشاء لا دور لان المحبوبة لا تتوقف على ارادة المكلف و بعبارة اخرى لوجه الاشكال من جهة ان ارى بالوجدان امكان ان يكون التكليف بشيء متوقفا على ارادة المكلف كسائر الشروط مثل الموسم في الحج لكن في غير التكاليف الالزامية وسيجىء 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 فالناطة تكون بين الارادتين لا الوجوديين 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 اثباتنا لاثبوتاً .

هذا كله في صورة كون الارادة شرطاً للوجوب اى كون ارادة ذى المقدمة شرطاً لوجوبها واذا كانت شرطاً للواجب بمعنى ان صحة الوضوء تتوقف على ارادة الصلوة مثلاً فايضاً لا اشكال في ثبوته انما الكلام في الاثبات لان السريان يكون بين الوجوديين 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 المايح والثانية ان كل قيد في الموضوع يرجع

(١) اقول لو كان البحث كبيراً وكان هذا الجواب صحيحاً ولكن يكون البحث في الصغرى وهو ان هذا النحو من الشرط غير ممكن و لو قلنا بعدم تبعية المقدمة لذيها في الاطلاق والتقييد .

فالصحيح ان يقال لا يكون الكلام في تقييد وجوب ذيها بالارادة حتى يقال انه محال بل الكلام في ان يكون ارادة ذى المقدمة في ظرف الامثال شرطاً لوجوبها والمراد بشرط الوجوب هو ان تطبيق الوجوب المحرز و صيرورة هذا فرداً للطبيعي اى طبيعى المقدمة يحتاج الى ارادة ذيها لا وجوبها الجملى ضرورة انه قد استفيد من الملازمة فلا كلام في شرط الوجوب اصلاً لا في المقدمة ولا ذيها فيتعين الكلام فى ان تكون الارادة شرطاً للواجب على ما سيجىء من المعنى عند بيان كلام الشيخ قده لا بمعنى ان الصحة متوقفة عليها ام لا .

الى الحكم كما عن شيخنا النائيني (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 ففي مقامنا هذا يقال بان الوضوء مثلاً واجب للصلوة لانه مقدمة لها لان حيث ذاته فانه مع قطع النظر عن الصلوة لا يكون مقدمة بل هو وضوء وما هو الواجب يكون المقدمة لاذات العمل فيرجع الى ان المقدمة واجبة وهذا العنوان لا يتحقق الا عند اعادة ذى المقدمة والافانه عمل من الاعمال غير مربوط بذى المقدمة فارادة ذى المقدمة تكون من شرائط صحة المقدمة .

وفيه ان الجهات التعليلية في العقليات يستحيل ان ترجع الى التقييدية لان - العلة مامنه المعلول والموضوع يكون هو المحل فان النار لحرارته ينشأ منه الاحراق ولو قلنا في الشرعيات برجوعها اليها لعدم العلم بالملك واما القول بان قيد الموضوع يرجع الى الحكم ايضاً فهو ممنوع كما مر مراراً .

مضافاً بانه يشكل الامر في الاستصحاب في مثل الشك في صورة زوال التغيير بنفسه في الماء الذي صار نجساً بالتغيير في صورة صيرورته جزء الموضوع بأن يصير - الموضوع الماء المتغير لان الشك فيه يكون من الشك في الموضوع ولا يجرى الاصل مع الشك فيه مع انه يقال بجرى الاصل فيه وندعى في المقام ان المقدمة هي الذات لا بعنوان المقدمة فان الصعود الى السطح يحتاج الى السلم لابعنوان انه مقدمة بل بعنوان ذاته وهذا الكلام منسوب الى الشيخ الانصاري قده في التقريرات و لكن كلامه (قده) هو ان قصد التوصل الى ذى المقدمة من شرائط المقدمة لا قصد ايجاد ذى المقدمة

محتملات كلام الشيخ الانصاري (قده)

في المقدمة في التقريرات

اقول ولكلامه (قده) احتمالات اربع الاول ان يكون المراد انه شرط وجوبها الثاني ان يكون شرطاً لصحتها في التعبدى الثالث ان يكون شرطاً لها اي للصحة بمعنى انه شرط للواجب عند مزاحمة الحرام والرابع ان يكون شرطاً للواجب في جميع - المقدمات توصلياً او تعبدياً .

فان كان مراده الاول (١) فقد مر الاشكال عن شيخنا العراقي فيه واجبنا عنه و حاصله كان لزوم انقلاب الوجوب بالاباحة في المقدمة وذيها وهو ممنوع لانه محال و حاصل الجواب عدم الاشكال فيه ثبوتاً ولا اثبات له واما ان كان مراده الدخول في الصحة (٢) ففي التعبدى يكون صحيحاً على حسب مبناه لان الموضوع لا يصير عبادياً الا بقصد - التوصل .

فما عن شيخنا الاستاذ العراقي (قده) من الاشكال عليه بوجهين الاول امكان تصحيح - العبادية بطولية الامر الواحد وتبعيضه كما في قصد الامر في سائر التعبديات و الثاني ان الموضوع عبادة ذاتية يؤتى بداعي المصلحة الذاتية النفسية مندفع عنه قده لانه خلاف مبناه لان اشكال الدور في الاول غير مندفع و المصلحة الذاتية غير مقبولة عنده (قده) (٣).

(١) قد مر الكلام هنا في 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

في المقدمة الامن ناحية ذبها فيجب قصد ذبها لتؤتى بداعي امره ولا امرها مستقلاً .

(٣) كما هو الحق و عليه المحقق الخراساني قده لان الخضوع المحض لا يصير

العبادة عبادة بل يصير عبادة اذا اتصل حبله الى الله ويؤتى لامره تعالى فكون الشئ عبادة

ذاتاً مثل السجود لا يغنى على ان الكلام في الاعم منه اي تصحيح عبادية العبادة يكون في -

الثالث من احتمالات كلام الشيخ قده وهو ان يكون قصد التوصل دخيلاً في ما يكون مقدمته منحصرة في الحرام مثل الدخول في الدار الغصبي لانقاذ الغريق بيان ذلك هو ان الشئ تارة يكون له مقدمات على البديل فللفاعل ان يختار احدها للوصول اليه و ربما تكون منحصرة مثل المثال الذي مر من انه لا يمكن انقاذ الغريق او المحترق بالنار الا بدخول دار الغير ففي هذه الصورة يجب قصد التوصل الى ذى المقدمة ليصير واجباً بعدما 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 متجرباً في قصده وان كانت المقدمة لا بدمنها لوجوب ذيها والعقل هنا حاكم بان الفرد الذي لا منقصة فيه هو المختار للمقدمة .

واجاب عنه شيخنا العراقي (قده) بان القصد لا يوجب تعدد هذا الشئ الواحد فان هذا الكلام صحيح في صورة ان يكون لشئ مقدمتان احديهما محرمة و الاخرى محللة فان اختيار الحلال مقدم على اختيار الحرام واما التي لا محالة يجب اتيانها فاي اثر لقصد التوصل في انقلابها عما هي عليها .

وفيه ان للفرد حالين حال قصد التوصل الى ذى المقدمة وحال عدمه فان لم يقصد التوصل يكون متجرباً وحيث انه خلاف الانقياد يكون حراماً بخلاف صورة قصده له وقد اجاب شيخنا النائيني (قده) بانه لا ارتباط في المقام بين التزاحم مثل الغضب والصلوة حتى يكون عنوان الوجوب والحرمة مجتمعين في شئ واحد فان الدوران

← الاعم مما يكون ذاته العبادة ولا فلا يصح الكلام فيما ذاته العبادة فضلا عن غيره

واما طولية الامر فباضاً لا وجه لها في مقامه اى في بحث التبعدي والتوصلى بان يقال الامر الى الشئ يتقطع وينحل حتى على نفسه فاذا ورد الامر بالشئ يكون تبعدياً لا توصلياً فيجب ان يوتى بقصد امره فضلا عن المقام اذا كان عبادية العبادة دخيلة في سيرورتها مقدمة قبل ذيها فليرجع الى كلام المحقق الخراساني (قده) عند بيان ذلك في تصوير عبادية الطهارات الثلاث .

هنا يكون بين حرمة المقدمة ووجوب ذيها فاذا كان ملاك ذيها اقوى يقدم عليها ولا
ربط لقصء المكلف فى الوجود والحرمة والجواب عنه ان الكلام يكون فى صورة تسليم
كون مقدمة الواجب واجبة لوجود ذيها بالوجود الغيرى فحينئذ يجتمع مع -
الحرمة النفسية مثلاً فى مثل الغضب فى المصداق ويجب العلاج باى وجه كان فىكون -
الباب باب التزام بين الوجود بين النفسى والغيرى ويجب علاجه

واما الاحتمال الرابع لكلام الشيخ قءه اعنى قوله ان المقدمات مطلقاً سواء
كانت منحصرة او غيرها عبادية او غيرها يجب ان تكون بقصد التوصل فهو ان عنوان
المقدمة 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 المقدمة يكون قصءه
دخيلاً لانه يكون تحت الاختيار وبه يحصل العنوان .

وفيه مضافاً الى مامر من ان المبنى فاسء لان الجهات التعليلية لا ترجع الى
الجهات التقييدية يمكن الايصال بواسطة اتيان اسبابه و هو اتيان جميع المقدمات
ليصير الوصول حاصلًا .

كلام صاحب الفصول فى المقدمة الموصلة

ثم ان صاحب الفصول قءه 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 مقدميتها لها والافلا على
فرض كون الوجود 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 الوجود

في صورة الايصال لاغيره .

وفيه ان الغرض منها هو التوصل الى ذبيها لان المقدمة اما ان تكون مالواها لم يكن ذوها واما ان يقال انها تكون دخيلة في الملاك ولا يتوقف ذلك على وجود ذى المقدمة و ترتبه عليها فان نصب السلم يكون موجبا للصعود على السطح سواء كان بعنوان المقدمة ام لا لا يقال ان فعلية الوجوب يكون بضميمة الترتب والافهوى شأني لانا نقول ان الايصال علة للفعلية لا انها مقيدة به فالايصال هو علة الجعل فما ذكره من ان الجهات التعليقية ترجع الى التقييدية لوجه له بحسب المبنى كما مر هذا اولاً.

وثانياً يلزم الدور فان وجوب المقدمة يتوقف على وجود ذبيها و وجود ذبيها متوقف عليها ضرورة ان الايصال اذا لم يحصل لم يحصل قيد المقدمة و هو الموصلية فلم يكن عليه الوجوب لعدم قيدها و القيد لا يتانى الا من قبل حصول ذى المقدمة والفرض ان حصوله متوقف عليها وهذا دور صريح فالمقدمة هي الذات بدون قيد الايصال.

وثالثاً يلزم الخلف لان الغرض منها هو الوصول الى ذبيها بواسطة فلو كان حاصلها يكون من تحصيل الحاصل و هو خلاف الفرض.

ورابعاً لا يترتب على وجود المقدمة ترتيب ذى المقدمة الا اذا كانت من الاسباب التوليدية كإلقاء الحطب في النار و الاحراق بل اذا اجتمعت المقدمات الداخلية والخارجية يوجد ذوها .

وخامساً ان ظرف الوصول يكون ظرف سقوط الامر فكيف يتصور الوجوب بعد ذلك.

لا يقال انا اذا احطنا المقدمة مع ذبيها وان وجوبها غيرى فاما ان يكون وجوبها مقيداً بحصول ذبيها او مطلقاً بحيث لو لم يترتب عليها ايضاً تكون واجبة واللازم منه هو ان يكون الوجوب نفسياً لاغيرياً والفرض انه غيرى او يكون مهملاً وهذا محال

فيبقى ان نختار الاول ونقول بوجود الموصلة فقط.

لانا نقول لناشقرابع وهو ان يكون وجوبها في ظرف توأمية الغير معها (١) على نحو القضية الحينية بان يكون مطلوب المولى هو الاجزاء والمقدمات على ترتيب خاص كما في اجزاء نفس العمل مثل الصلوة.

لا يقال ما ذكرتم في القضية الحينية لايناسب مع اضطرارية الارادة لانها لاتكون تحت الاختيارحتى يكون ضم احد الاجزاء بالآخر في حين كونه توأمًا مأمورا به لان مالا اختيار فيه لا يكون تحت الامر لانا نقول ان الارادة لا يكون الامر بها حتى يكون خرجها عن الاختيار موجبا للاشكال بل الاجزاء يكون تحت الامر مثل الواجب المعلق بمعنى انه لو وجد ما علق عليه يكون الحكم فعليا و لا يلزم الدور ايضا لان الغرض على هذا التقدير حاصل فان المقدمة واجبة على تقدير وجود ذبها في ظرفه فعلا فلا يقال ان وجوب المقدمة متوقف على وجود ذبها ووجوده متوقف على وجودها لان التوأمية توجب رفع جميع الاشكالات.

ثم ان المحقق الخراساني قد تمسك بالوجدان في رفع الاشكال في مقام

(١) وعلى فرض الاشكال في القضية الحينية في التكليف والقول برجوعها في الواقع الى الشرائط نقول المقدمة الموصلة هي الواجبة وعللة 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 في المقدمات العقلية

واما المقدمات الشرعية فهي واجبة بوجود مستقل مثل وجوب الجزء غاية الامر يكون الواجب هو التقيد ولازمه و وجوب القيد فمثل الوضوء والغسل من مقدمات الصلوة ولكن يكون الطلب متوجها اليه مثل الطلب الذي توجه الى الاجزاء والفرق بينه وبين الاجزاء هو خروج القيد و دخول التقيد في المقدمات واما الاجزاء فيكون القيد ايضا داخلا فيها .

الجواب عن صاحب الفصول كما في الكفاية فانه قاض بان الغرض من المقدمة هو الايصال الى ذى المقدمة وما يوجب الوصول هو ذات المقدمة لا انها بقيد كونها موصلة .

و الجواب عنه هو ان وجداننا على خلاف وجدانه فان المقدمة بالنسبة الى ذبها 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 قد ايضاً لا وجه له بيان ذلك هو انه لو كان الشرط لحاظ الايصال فهو مقارن لانه لا يحتاج 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 المتأخر مثل القدرة التي تحصل على الامتثال بعد الامر بعمل ما فيكون المقام ايضاً كذلك بان يكون وجوب المقدمة من آثاره حصول شرط الواجب في الخارج وترتبه عليه ففيه انه يلزم منه التهافت في اللحاظ لانه يلزم على ذلك ان يكون الوجوب مطلقاً من حيث عدم دخالة الترتب فيه ومقيداً من حيث ان المقدمة بقيد الموصلية واجبة (٢).

(١) اقول لحاظه لا يتوقف على وجوب المقدمة بل منوط بعلمه التكوينية فالوجوب

متوقف على الايصال وهو لا يتوقف عليه كما هو واضح .

(٢) اقول هذا لا ينافي كون المقدمة بقيد الايصال هي الواجبة لان ما هو المتأخر

ولا نظر اليه هو الايصال الخارجى وهو متأخر واما لحاظه فهو مقارن ولو كان المراد دخل المتأخر

واقماً في المتقدم فهو محال تكويناً وما ذكرنا هو احد وجهه رفع الاشكال عن الشرط المتأخر

فيكون في الواقع مثل الشرط المقارن من حيث اللحاظ فلا يلزم التهافت في اللحاظ .

في ثمره الأقوال في وجوب المقدمة

اما ثمره البحث في ان الواجب هل المقدمة مطلقا او بقيد الايصال هو انه اذا دار الامر بين الواجبين المتزامين وكان احدهما اهم مثل ازالة النجاسة عن المسجد و الصلوة فان الاولى وجوبها فوري دون الصلوة فان اتى احد بالصلوة مقدماً على ازالة وان اراد المكلف على فرض عدم اتيان الصلوة تحصيل ازالة فحيث يكون تركها حراماً ويكون من المقدمات الموصلة الى هذا الترك اتيان الصلوة فتكون محرمة لانها مقدمة للحرام وحيث انه اراد اتيان ازالة على فرض ترك الصلوة تكون المقدمة موصلة واما على فرض عدم ارادته ازالة والصارف عنها واولم يات بالصلوة فحيث لم تكن المقدمة موصلة فان قلنا بان مطلق المقدمة تكون محرمة او واجبة فايضاً يكون فعل الصلوة - الملازم لترك الواجب وهو ازالة حراماً فتكون باطلة واما ان قلنا بان الموصلة فقط يكون لها الحكم فحيث انه لولم يات بالصلوة ايضاً لم يكن آتياً بالازالة فلا تكون الصلوة موصلة الى الحرام وهو ترك ازالة فلا تكون محرمة فتصح الصلوة لانها حيث لم يكن فيها قيد الايصال الى الحرام لا تكون حراماً لتكون منهية عنها هذا خلاصة ثمره قول صاحب الفصول قده وامثاله .

والجواب عنه ان الترك ايضاً يكون له فردان ضرورة ان ازالة يكون لها ترك من قبل الصلوة وترك من قبل وجود الصارف عنها فكما ان كليهما يكون حراماً يكون كل واحد منهما ايضاً حراماً لان ما هو الحرام يكون ترك ازالة ويكون مستنداً الى فعل الصلوة او عدم الارادة فكل واحد منهما موصول الى الحرام فلا تكون الحرمة مختصة بصورة كونه مريداً لا تيان ازالة على فرض ترك الصلوة ومن المعلوم ان المركب ينتفي بانتفاء احدا جزائه فان الترك المطلق الناشئ من احد الامرين حرام ويجب ان لا يحصل وبفعل الصلوة وحدها ايضاً يحصل هذا الترك فهي محرمة فلا تصح فعلى فرض وجود الصارف عن ازالة وعدمه تكون الصلوة باطلة .

والحاصل وجود الصارف مع ارادة الصلوة علة تامة على ترك الازالة فحيث انه حرام
فمقدمة ايضاً حرام فالصلوة منهيّة عنها فهي باطلة فوجود الصارف وعدمه لا دخل له في
كون المقدمة موصلة لصدق المقدمة على جزء يكون دخيلاً في الترك .
وعلى فرض الغمض عن هذا الاشكال لا ينتج حرمة ترك الازالة كذلك بطلان -
الصلوة ضرورة ان الامر بالشئ لا يقتضى النهي عن ضده (١) فان ما هو الحرام هو ترك -
الازالة وما هو الواجب هو فعلها فمن تركها يكون العقاب عليه لا على اتيان ضده الخاص
وهو الصلوة فان القول بان الامر النفسى يقتضى النهي عن ضده لا يكون القائل به في
المتأخرين الاشارةً لثمرة اصل البحث عن اثبات ان ما هو الواجب او الحرام من المقدمة
هي الموصلة فقط او غيرها .

الفصل الثالث في تقسيم الواجب الى الاصلى والتبعي

والبحت هنا تارة يكون في تصوير الواجب التبعي والاصلى واخرى في ثمره -
البحث اما اصل تصويره فقال المحقق الخراسانى قدّه 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 ذى المقدمة الى المقدمة سواء كان
الحكم الحرمة او الوجوب و معه يكون المقام من صغريات بحث ان الامر بالشئ هل
يقتضى النهي عن ضده ام لا واما على فرض تسليم نشو الحكم من ذى المقدمة الى المقدمة فيكون
المقام من باب اجتماع الامر والنهي الامر بالصلوة نفسياً والنهي عن الازالة غير با فمن
قال بعدم اجتماعهما في مقام الجعل او مقام الامثال فلا بد ان يقول في المقام ايضاً و من
يقول باجتماعهما كما نسب الى الميرزا القمى (قدّه) فيقول بالصحة .

وهذا هو مراد صاحب الفصول وامثاله فان البحث يكون بعد تسليم اصل نشو الحكم
من ذى المقدمة على المقدمة في انه هل يكون النشوء منه على المقدمة الموصلة فقط او على
الاعم وعليه فالثمرة لها وجه واما انكار النشوء فهو امر آخر .

الالتفات اليه فاصلية ووجوبه أصلي والافتكون تبعية والوجوب أيضاً تبعي فالواجب إما أصلي أو تبعي وكذلك المفهوم بالنسبة إلى المنطوق حيث لا يكون الالتفات إليه مستقلاً يكون حكمه تبعياً بالنسبة إلى المدلول المطابقى .

والحاصل أنه جعل مناط الأصلية والتبعية عدم الالتفات إلى متعلق التكليف و- الالتفات إليه بحيث يكون التبعي تابعاً لإرادة الأصلية وعليهذا يمكن أن يكون الوجوب الغيرى أيضاً نفسياً ولا يختص الغيرى بكونه مقدماً لتعلق الإرادة بمصلحة كامنة فيه لافى غيرة فهو أصلي دائماً .

والجواب عنه هو أنه لا ملازمة بين كون الواجب نفسياً وإرادة نفسيته فربما يمكن أن يكون الوجوب النفسى مستقلاً من المفهوم ولا فرق بين الغيرى والنفسى من جهة تعلق الإرادة المستقلة بهما و تصوير التبعية فى النفسى أيضاً ولكن التبعي معناه هو أن يكون إرادة شىء معلولة لإرادة شىء آخر فإن إرادة المقدمة تكون معلولة لإرادة ذهابها ولا يكون كذلك لا يكون تابعاً للغير سواء كان ملتقماً إليه أم لا فلا تصور ما تصوره قد من التبعية والأصلية فى مقام الثبوت أما فى مقام الإثبات فيقال بان الدلالة - الالتزامية التى يعبر عنها بالمفهوم من الدلالة المطابقية يكون الوجوب المستفاد منها تبعياً والدلالة المطابقية يكون الوجوب المستفاد منها أصلياً .

أما ثمرة البحث فى ذلك فقيل بأنه ربما يقدم الأصلى على التبعي فى مقام المعارضة فإذا عارض المنطوق مع المفهوم يقدم الأول لأصالته ويسقط الثانى لتبعيته وإيضاً تظهر ثمرة فى صورة زهاب الدلالة المطابقية وسقوطها عن الحجية (١) فإن

(١) أقول لأشبهة فى تبعية الدلالة الالتزامية حدوداً للدلالة المطابقية كما عليه (مدظله) وإنما الكلام فى الدخلى بقاء فهو (مدظله) يقول إن سقوط الخطاب عن الحجية فى المدلول المطابقى لا يوجب سقوط الملاك بعد كشفه عن الخطاب حدوداً ولا يرى التبعية فى حال البقاء ونحن نقول لا كاشف لنا بقاء أيضاً فللملاك تبعاً لصاحب الجواهر قد له نكتة انحلالية الخطابات فى ظرف الاضطراب أو العسر والجرح وأمثلة إذا ثبت سقوط الخطاب لأدليل لنا على صحة العمل بالملاك إلا إذا 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 التبعية 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 هوان المسئلة الاصولية هى التى تقع نتيجتها كبرى للصغريات فى الفقه كما حرر فى محله فعليها 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 .

وقد اجيب عنها اولا بان الذى يستفاد من المباحث فى مقدمة الواجب ان الملازمة تكون بين المقدمة و ذبها فتكون الكبرى ان كل ذى مقدمة تكون الملازمة بينه و بين مقدمته فعليها يقال الوضوء مقدمة للواجب و هو الصلاة مثلا و كل مقدمة تكون الملازمة بينها و بين ذبها فالوضوء تكون الملازمة بينه و بين الصلوة فلا يثبت ان الوضوء واجب فالثابت هو الملازمة لا الوجوب المترتب عليها .

والجواب عن هذا هوان الملازمة التى تكون بينهما تكون فى الوجوب يقال الوضوء تكون الملازمة بينه و بين الصلوة فى الوجوب فينتج وجوبه للملازمة و هذا واضح لا اشكال فيه ضرورة ان الملازمة لا بد ان تتعلق بشئ و هو هنا الحكم الوجوبى .

واجيب ثانياً بان الذى هو المهم هوان العقل بعد فهم الملازمة بين المقدمة و ذبها

حاكم بوجودها فلا ثمرة لاثبات الوجوب من الشرع عليها بعد حكم العقل بالوجوب العقلي فلا ثمرة للبحث عن وجوبها وقد اجيب عنه بانه لو ثبت الوجوب الشرعي 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 هوناً والمقدمة ويكون العقاب عليه لاعلى المقدمات فان كان تركه كبيرة يحصل الفسق والا فلا (١) .

(١) اقول وهذا يرجع في الواقع الى انكار الوجوب في المقدمة فحيث لم تكن واجبة لا يوجب تركها فسقاً لعدم الوجوب الشرعي ونقول على فرض اثبات الوجوب الشرعي لها ايضاً فلا يترتب الثمرة التي ذكرها عليه .

بيان ذلك ان المقدمات العقلية تكون من شئون امثال المأمور به وتركه يوجب العقاب لان ترك مقدمته بخصوصها واما المقدمات الشرعية مثل الوضوء والغسل فان ثبت لها الوجوب كوجوب الاجزاء لكن بان يكون الامر منبسطاً على القيد في الاجزاء وعلى التقيد في الشرائط كما هو الحق فكما ان ترك القراءة يوجب العقاب كذلك ترك الوضوء والغسل يوجبه لكن بملاك مصلحة المركب وهو لا يكون الا الاجزاء والشرائط ويلاحظ الفسق بلحاظ كون ترك الواجب كبيرة او صغيرة المنبسط على ترك الاجزاء والشرائط .

وعلى فرض عدم كون وجوب المقدمات الشرعية مثل الوضوء والغسل كوجوب الاجزاء فايضاً لا يترتب الثمرة لان العقاب على ترك المأمور به مستقلاً .

ثم انه لا سبيل 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 اما على فرض عدم وجوبها كذلك يجوز اخذ الاجرة عليها الا ان يقال بان سنخ وجوب المقدمة يكون من سنخ وجوب ذبيها 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 لصلوة الا بطهور بعد بيان ان الطهور الوضوء والنسل والتيمم وهذا معناه مثل الامر بالوضوء واخويه مستقلاً كالامر بالاجزاء لكن الاجزاء فى الصلوة مثلاً يلاحظ اتيانها منضمة وعلى حسب الترتيب والموالة والشرط لا يكون الموالة فيه معتبراً ولا يرى من الاجزاء لهذا المركب الاعتبارى ايضاً .

ولا اقول يكون المايز عدم اعتبار الموالة فقط ليقال النسل له اجزاء مثلاً ولا يكون الموالة 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 والافنحوالوجوب فيهما واحد .

واما فيما لاملازمة جعلية من الشرع فلا طريق لنا الى اثبات الوجوب الشرعى للمقدمة من نفس كون شىء عدا واجباً بصرف كون شىء ما مقدمة له كتنصب السلم للكون على السطح فاذا صدر خطاب مثلاً عن الشرع بالكون على السطح نفهم ان المطلوب هو الكون على السطح فلو تفوه امكانه بدون اى مقدمة فرضت لا يكون للشرع مطلوب الا هذا ولا ننظر له الى مقدمة اصلاً كما نجد ذلك بالوجدان ايضاً فى الموالى العرفية وعلى فرض العناية الى مقدمة بخصوصها يكون عليه البيان .

فتحصل انه لاثمرة فى بحث وجوب 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 ذىها على مقدمة محرمة مثل دخول الدار الغصبية لانقاذ غريق او حريق من باب اجتماع الامر والنهى فانها من حيث كونها مقدمة للواجب تكون واجبة ومن حيث كونها متصرفاً فى مال الغير تكون حراماً فاما ان يكون المبسئ فيه جواز الاجتماع او يكون المبسئ عدم جوازه فعلى الاول يكون اللازم ملاحظة اقوى الملاكين لترجيح جانب الامر او النهى وعلى الثانى اما يكون الباب ايضا باب التزام فايضا كذلك واما يكون من باب التعارض فيجب ملاحظة المرجحات فى ذلك الباب وعلى اى حال ففى صورة الجهل بالحرمة يصح العمل لو كان عبادياً على مسلك التحقيق من جواز اتيان العمل بداعى الملاك و لو لم يكن له امر وعلى مسلك صاحب الجواهر فايضا حيث لا يكون النهى فعلياً يكون اتيان العمل بداعى الامر صحيحاً او يكون توسعة فى جواز قصد الملاك او الامر فى النية.

لا يقال ان المقام يصير من باب النهى فى العبادة لان مرجع النهى عن التصرف فى مال الغير هو ان الموضوع مثلاً يكون حراماً فان معناه لا تتوضأ فى ملك الغير فيكون من باب النهى فى العبادة وهو موجب للفساد مطلقاً اى سواء كان فى صورة الجهل به او العلم ولا يبقى مالا لها بعد النهى عنها.

لانا نقول لان رجوع الجهة التعليلية الى الجهة التقييدية ليقل ان اذا قيل لا يجوز التصرف لانه غصب انه يرجع الى ان الموضوع مع كونه ملازماً له يكون منهياً عنه بل يكون عنوان الغصب حراماً من جهة ويتعلق به النهى وعنوان الموضوع تحت الامر فيكون واجباً ويكون الاجتماع فى المصداق ولا يكون باب اجتماع الامر والنهى الا هكذا .

تتمة

وهي ان المقدمات في الاوامر المعاملية هل تكون واجبة ام لا لنلاحظ الثمرة فعلى فرض الوجوب قال شيخنا العرافي قده في مثل من صار اجيراً لبناء دار مثلاً فحصل المقدمات ولم يبق موضوع للاجارة بان يذهب ارض البناء بالسييل لكونه على شاطئه - 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 قد يكون الواجب عنده هو المقدمات الموصلة وفي المقام حيث لم تكن موصلة لاستحقاق الاجرة عليها والبحث مو كوال الى محله في المعاملات .

فصل في تاسيس الاصل عند الشك في وجوب المقدمة

ف قيل في المقام بان الملازمة بين المقدمة وذيها لم تكن لها حالة سابقة لتستصحب عدمها الا لى ضرورة انه كلما كان الواجب الذي 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 في ظرف الشك ينفك اللازم عن ملزومه كما في ساير مواد الاستصحاب فانه لو كان في الواقع ملازمة تكون المقدمة واجبة واما في مقام الظاهر فلا يكون كذلك .

لا يقال ان المقام يكون من الشبهة المصدقية لشمول دليل الاستصحاب وهو قوله

لأنه لا تنقض اليقين بالشك لان الملازمة لو كانت لا يكون المقام مصداق تطبيقه وان لم تكن يكون مقامه ولا يمكن التمسك بالعام في الشبهات المصادقية .
لانا نقول ان هذه الشبهة سارية في 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 والافهول لغو والجواب في جميع الموارد هو ان البيان في ذلك كله يكون تماماً على الفرض فان المولى يمكن ان يأخذ عبده بان يقول بعد احتمالك وجود الواقع لا يكون لك العذر في ترك العمل به واما القول بانه يكون خارجاً عن - الاختيار ولا يمكن التعبد به فقد مر جوابه بانه يكون في مرتبة الظاهر محكوماً بحكم تعبدى *

وقديجاب عن الاشكال بان اطلاق دليل الاستصحاب يشمل صورة الشك في - الحكم واحتمال المانع يدفع بالاصل وفيه ان الشك يكون في اصل القدرة على جعل الحكم في المورد من حيث عدم الامكان لامن 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 للعبده هذا تمام الكلام في بيان الاصل في مقام الشك في وجوب المقدمة .

فصل في الاقوال في وجوب المقدمة من جهة اخرى

قدمر البحث عن الاقوال في وجوب المقدمة من حيث ان الواجب هل هو المقدمة الموصلة او غيرها وهنا يكون البحث في الاقوال من جهة اخرى فانه تارة يقال بان مقدمة الواجب واجبة بوجوب شرعى وتارة بوجوب عقلى وتارة بالوجوب في خصوص السبب دون الشرط و تارة بالفرق بين الشرط الشرعى وغيره بان الاول واجب دون الثانى .

فأقول ما هو الحق عندنا من أن الأحكام (١) هي الإرادات المبرزة ولا تكون مجعولة فينشأ من الإرادة على ذى المقدمة إرادة على مقدمته ويكون الحكم هو الإرادة وكشفناها ولا نحتاج إلى شيء .

و أما القول بأن الوجدان حاكم بان من يريد شيئاً يريد مقدماته وهو أقوى برهان على وجوب كل ما لا يمكن الوصول إليه إلا بالمقدمة الموصلة إليه فغير صحيح عندنا لأن الوجوب وإن كان مسلماً ولكن لا يكون شرعياً على فرض كونه هو المجمعول .

لا يقال أن المصلحة الواحدة في المقام للواجب تقضى بان وجوب المقدمة أيضاً يكون مثل وجوب ذبيها شرعياً لانا نقول لاملزم للقول بان وجوبها شرعى بل يحصل الأثر في المصلحة باتيانها ولو كان الوجوب عقلياً ولا نكشف مصلحة زائدة على حصول ذبيها لا يقال ان الملازمة تكون بين الإرادتين فنجد- و الوجوب واحد لانا نقول (٢)

(١) الأحكام الانشائية أيضاً تكون من الإرادة المبرزة سواء حصل وقت الامتثال او لم يحصل و الأحكام الفعلية تكون هي الإرادات المبرزة الفعلية المتعلقة بالمكلف والواجب أيضاً اما مطلق او مشروط ولا يكون لنا قسم ثالث وهو المعلق ولكن في مثل الحج ومثل نذر زيارة احد الأئمة عليهم السلام يكون امتثال التكليف عند العقلاء بتقديم مقدمات لا يمكن تحصيلها عادة عند الوقت وهو الموسم في الحج مثلاً ولكن لا يمكن لنا القول بان الوجوب قبل الوقت فعلى بل انشاء الوجوب و ابراز الإرادة من لوازمه الاتيان بالمقدمات التي توجب تفويت المكلف به في ظرفه و قد مر البحث فيه فيما سبق و القائمين بفعلية وجوب الواجب المشروط يقولون بفعليته من هذا الوجه و يكون هذا اثره و اما مثل المحقق الخراساني قدّم المنكر للفعلية فله ان يقول هذا من آثار الوجوب الانشائي عند العقلاء و لو قيل ان المراد بالفعلية هـ و الفعلية بالنسبة الى هذا الأمر يصير النزاع في اللفظ .

(٢) أقول من قال بمجعولية الأحكام أيضاً لا محيص الا ان يقول بكاشفية الجعل عن ارادة فالملازمة بين المقدمة و ذبيها تحكم بتلازم الجعلين الا انه لا ملزم للقول بوجوب المقدمة شرعياً عليه و التلازم يكون بين الوجودين لا الوجوديين و قد مر الكلام فيه مفصلاً .

انتم لاتقولون بان الحكم هو الارادة و الا فعلى ما هو المختار يكون التلازم كذلك صحيحاً .

لا يقال ما يؤيد الوجدان بل يكون من اوضح البرهان هو وجود الامر على المقدمات الشرعية مثل الطهارات و من الواضح انه لا يصح الامر الغيرى على المقدمة الا اذا كان فيها ملاك الغيرية فالملاك اذا كان فى غيرها ايضاً نحكم بوجوده شرعاً لا نناقول ان المقدمات مطلقاً لو قلنا بوجودها سواء كانت فى العبادات او المعاملات شرطاً كانت او سبباً يكون الكلام صحيحاً والا فلا فان الامر الغيرى ارشادى فى الشرعيات بعد بيان المقدمية من الشرع مثل بيان أن الوضوء مقدمة للصلاة. ثم قد استدل لوجوب المقدمة بوجوه لا يتم منها ما عن الاشاعة و منهم ابو الحسن الاشعري بانه لو لم تكن مقدمة الواجب واجبة فاما ان يكون التكليف مع وجود التوقف عليها باقيا اولاً فعلى الاول يكون التكليف بما لا يطاق و الثانى يكون خلاف الفرض فان عدم سقوط تكليف ذى المقدمة لا يكون محل الكلام فتكون المقدمة واجبة لامحالة .

و الجواب عنه هو انه على فرض كون الحكم هو الارادة المبرزة يكون التلازم بين الارادتين و يثبت الوجود الشرعى للمقدمة و الاستحباب الشرعى ايضاً اذا كان ذوها كذلك و اما على مسلك القائل بالجعل فى الاحكام فلا يثبت الوجود الشرعى بل يكفى وجوبه العقلى من باب الابدئية.

فى التفصيل بين كون المقدمة شرطاً او سبباً

ثم انه ربما يفصل بين كون المقدمة سبباً او شرطاً بان الاول لا يكون فيه مجال البحث و الثانى يكون فيه مجاله و الدليل لهم هو ان المسبب لا يكون 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 لا يفيد الوجوب الشرعي للمقدمة السببية .

و الدليل الثاني هو ان الخطاب يكون ظاهراً فيما يمكن ان يكون فعلاً للمكلف فمادام لم يكن المكلف به مقدوراً له لا يكون الفعل فعله وفيه ان الشرط والسبب لا فرق بينهما في ذلك فان الشرط ايضاً يكون جزء العلة و الذي يكون المكلف مأموراً به هو السبب اذا لم يكن المسبب مقدوراً .

واما الاشكال بانهم مع وجود السبب يكون المأمور به واجباً بالغير ومع عدمه يكون ممتنعاً بالغير فكيف وفي اي زمان يكون تحت الامر فان الواجب والممتنع لا يؤمر بهما لحصول الاول وامتناع الثاني فنُدفع بان الممتنع بواسطة الغير يكون الامر بايجاد سببه ليصير واجباً بالغير وهو ممكن ولا فرق ايضاً بين السبب والشرط في ذلك .

فرع فقهي

ثم في المقام فرع فقهي وهو ان المسبب الذي لا يكون تحت الاختيار كيف يكون الامر به مثل العقد الذي يحتاج الى ايجاب يكون في اختيار الموجب والقبول الذي لا يكون باختياره فكيف يشمله الامر بالوفاء بالعقد فنقول اما يكون الملكية لها وعاء في الواقع او تكون اعتبارية محضة بان يعتبر المتعاقدان الملكية والناس يعتبرون اعتبارهم وعلي كلاً التقديرين ما يكون تحت الاختيار يكون مأموراً به لانه خارج عنه وبعد حصول العقد يكون وجوب الوفاء بالنسبة الى الطرفين وبعبارة اخرى حيث لا يمكن حفظ ظهور الخطاب في كلاً الجانبين يحفظ من الجانب الذي يكون تحت الاختيار.

في التفصيل بين الشرط العقلي و الشرعي في الوجوب

واما التفصيل بين الشرط الشرعي والعقلي فهو ايضاً احد الاقوال في وجوب المقدمة كما في الكفاية و بيانه هو ان الشرط الشرعي يكون تحت الامر دون العقلي لان الشروط الشرعية يتوقف احراز شرطيته على وجود الامر المولوى لعدم علمنا بملاكات الاحكام وفهم مراتبها من المقدمة والنفسية فان الوضوء لا يعلم مقدميته الا بامر الشرع به فيكون وجوبه شرعياً واما المقدمات العقلية فحيث يكون للعقل سبيل الى احراز مقدميتها لاحتاج الى امر من الشارع بالنسبة اليها فيكون وجوبها عقلياً وكذلك الامر بها .

والجواب عنه هو ان الامر الغيرى لا يمكن ان يستفاد منه مقدمة شىء لشيء لان الامر من ذى المقدمة عليها متوقف على مقدمة الغير ومقدميته يتوقف على الامر وهذا دور بل المقدمات الشرعية تستفاد قبل الامر بذاتها من الشرع والامر الذى يترشح من ذبها عليها يكون ارشادياً بعد فهم الملازمة من جهة اخبار الشرع فلذا فرق بين الشرط الشرعي وغيره في ذلك ولكن لا ينافى الوجوب العقلي مع الوجوب الشرعي ايضاً ولا فرق في الشرعيات بين استفادة المقدمة من الدليل اللفظي والعقلي مثل الاجماع .

ثم لا يخفى ان مقدمة المستحب ايضاً تكون مثل مقدمة الواجب فان قلنا بان مقدمة الواجب واجبة فنقول مقدمة المستحب ايضاً مستحبة والكلام فيه اشكالا وجواباً يكون مثل الكلام في ذلك .

فصل في ان مقدمة الحرام حرام ام لا

قد اختلف في ذلك على اقوال الاول ان المقدمة ان كانت علة للحرام فهي حرام والا فلا والثاني انها مع قصد التوصل الى ذبها المحرم حرام والا فلا والثالث

ان الموصلة حرام دون غيرها والرابع ان ما كان تحت الاختيار حرام دون غيره كما عن الحائري (قده) فنقول لاشكال في صورة كون المكلف منصرفاً عن الحرام في عدم كون المقدمة حراماً نعم اذا كان في طريق الوصول اليه لا يفيد الانصراف عنه عدم الحرمة مثل من يرى انه اذا دخل المجلس الفلاني 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 ايضاً بحرمتها لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فالمقدمة الموصلة الى الحرام بمعنى كونها في طريق الوصول اليه حراماً ويترشح البعض من ذبيها اليها ولا فرق بين الواجب والحرام فانه كما يترشح المحبوبة من ذبيها اليها يترشح البعض منه اليها في المحرم.

ثم ان المحقق الخراساني (قده) انكر مقدمة الحرام بما حاصله هو ان كل فعل اذا كان مبعوضاً للمولى يكون تركه محبوباً وهذا الترك يتحقق بواسطة ترك احدى المقدمات فانه اذا ترك بعضها على التخيير يترك ذى المقدمة ولا يخفى ان اسبق المقدمات هو الارادة على ترك ذى المقدمة ضرورة انه ما لم يكن الصارف عن شيء يأتي به المكلف فاذا كان منصرفاً عن اتيانه وكان له مقدمات اخرى غير الارادة لا يستند الترك اليها وحيث ان الارادة خارجة عن تحت الاختيار لا يمكن ان يتوجه اليها النهى ضرورة انه يتوجه الى ما هو المقدور فحيث لم تكن تحت القدرة لا تكون محرمة ولا تأثير لسائر المقدمات ايضاً لترك ذى المقدمة بواسطة عدم الارادة فلا وجه للقول بحرمة مقدمة الحرام مطلقاً.

و الجواب عنه هو ان ما توهم من القديم من ان الحرام هو ما كان تركه محبوباً والواجب ما كان تركه حراماً لا وجه له لان الترك يستحيل ان يتعلق به الامر لانه لا يكون شيئاً يؤمر به وينهى عنه فان عدم لا يصير متعلقاً لهما بل الحرام ما يكون فعله مبعوضاً والواجب ما يكون فعله محبوباً فعلى هذا اذا كان شيئاً ما مبعوضاً فعله يكون جميع المقدمات التي تكون دخيلة في وجوده حراماً فيسرى

البغض منه الى جميع المقدمات لالى خصوص الارادة فقط هذا اولاً .
 و ثانياً ان مقدمات الارادة تكون تحت الاختيار و لو لم تكن اصل الارادة
 ارادية و اختيارية فلاوجه للقول بان الترك حيث يستند الى اسبق العلل وهو الارادة
 و هى خارجة عن الاختيار لان تكون المقدمات كلها محرمة .
 و ثالثاً لو كان الامر كذلك يجب ويلزم ان لا يكون الحرام حراماً لانه بعد
 جميع المقدمات يحصل الحرام فاذا كان بعضها غير محرمة يكون جزئها الاخير
 ايضاً غير حرام و لازمه عدم حرمة الفعل من اصله (١).

واما القول الرابع عن شيخنا الحائري (قده) فانه التفصيل في المقام بما حاصله
 هو ان الحرام اما يكون ذاته مبغوضة من دون دخل الارادة بحيث انه سواء صدر
 الفعل عن الارادة اولم بصدور كان مبغوض الوجود مثل قتل نفس محترمة مثلاً فإنه
 يجب المنع عنه ولو صدر عن النائم و السكران .

و اما يكون وجوده مبغوضاً اذا صدر عن ارادة و اختيار فعلي الاول تكون
 المقدمات محرمة و لو كانت الارادة خارجة عن الاختيار لان المبغوضة لا تتوقف
 عليها و على الثاني لان تكون محرمة لان اسبق العلل و هو الارادة غير اختياري فلا
 تكون محرمة.

و الجواب عنه اولاً هو ان وجوب المقدمة و حرمتها ان كان ناشياً عن
 وجوب ذبيها و حرمة لا تصور القسامين 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 التي تترتب عليها ذو المقدمة بدون الارادة فلا شبهة

(١) اقول لا يخفى ان المحقق الخراساني يعترف بان المقدمة التي تخرج المكلف

عن الاختيار بحيث لا يقدر على ترك الحرام يكون حراماً و اما المقدمات التي يبقى معها
 القدرة على الترك بالاختيار لا يكون حراماً عنده لعدم اختيارية الارادة و الاشكال منه
 مدطلة عليه و ارد على هذا الوجه.

في حرمة بلا كلام .

و ثانيا ان المبنى الذي اختاره من ان البغض يرجع الى حب التترك ممنوع كما مر وان الارادة اختيارية بمبادئها والمقدمات كلها مبعوضة .

و ثالثا ان كان ذو المقدمه غير مجعول ويكون اصل وجوده من حيث ذاته مبعوضا فكيف تكون مقدمته لها الحرمة المجعولة فان الفعل يتعلق به النهي والامر اذا صدر عن اختيار لا ما يكون خارجا عنه فتحصل انه لا وجه لكلامه قدس سره و من هنا ظهر حال مقدمه المكروه وان الحرام هو المقدمه في ظرف الايصال لا الموصلة كما يقوله صاحب الفصول (قد ه) ولا يقصد الايصال كما عن المعالم كما قلنا في مقدمه الواجب ولا وجه للفرق بين ما يكون ذاته حراما او ما يكون حرمة مع قيد الاختيار يعني لا وجه للتفصيل الذي مر عن الحائري (قد ه) ولا وجه لما عن المحقق الخراساني (قد ه) ايضا واما ما كان علة بنحو التوليد فهو ايضا لاشبهه في حرمة كما مر اذا كان مقدمه للحرام ولا في وجوبه اذا كان مقدمه للواجب فمن يعلم ان المشتري يأخذ السكين ليقتل مؤمنا يكون فعله هذا حراما ومن شك في ذلك فاصل البرائة يحكم بعدم الحرمة .

اشكال و دفع

اما الاشكال فهو ان مقدمه الحرام لو كانت حراما لم يقم حجر على حجر لان القصاب الذي يبيع اللحم والخباز الذي يبيع الخبز والمشتري الذي يشتري كلهم يكونون في مصير تحصيل مقدمه الحرام لان هذا اللحم والخبز ربما يوجب قوه المرء على الزنا وهو حرام و هكذا يوجب القدرة على القمار وغيره اما الدفع فهو انه اذا علم ان المشتري يشتري اللحم والخبز ليقوى على ذلك يكون الفعل حراما واما مع عدم العلم به واحتماله فقط لا يكون حراما والاصل ايضا يقتضى البرائة فمن يعلم ذلك سواء قصد الايصال اولم يقصد يكون فعله حراما ومن لا يعلم فلا كما ظهر من مباحثنا فان المقدمه في ظرف الايصال الى الحرام حرام والا فلا .

فصل في ان الامر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده ام لا

قد اختلف في ان الامر بالشىء مثل الازالة مثلا هل يقتضى النهى عن ضده مثل الصلوة ام لا وقبل البحث عن ذلك يجب تقديم امور.

الاول في ان هذا البحث بحث اصولي لان معنى بحث الاصولي هو ان تقع نتيجتها كبرى للصغريات الفقهية وهنا اذا ثبتت الملازمة بين الامر بالشىء والنهى عن ضده او عدمها ينتج في الصغريات مثلا نقول الصلوة ضد الازالة وكل ضد للشىء المأمور به حرام فالصلوة حرام على فرض ثبوت الملازمة فهي باطلة والا فلا.

لا يقال يمكن عنوان البحث بنحو يصير من المباحث الفقهية بان يقال هل الضد يكون حراما ام لا لانا نقول وان كان هذا ممكنا ولكن قد مر ان المسئلة الاصولية بكون الحكم الثابت فيها ناش عن ملاكات متعددة و اما الفقهية هي ما يكون الحكم فيه ناشيا عن ملاك واحد مثلا وجوب الصلوة يكون ناشيا عن مصلحة فيها وهي سنخ واحد و حرمة الضد الذى يكون هو الصلوة لا يكون ملاكها مثل ملاك حرمة الاكل الذى يكون هو ايضا من الاضداد.

الامر الثانى في ان البحث هنا عقلي لانه يكون من جهة انه يبحث عن انه هل تكون الملازمة بين فعل المأمور به وترك الضد عقلا او من باب المقدمة ام لا فيكون البحث ثبوتيا لا اثباتيا و البحث الاثباتي هو ان يكون الكلام في دلالة الدليل على حرمة الضد باحدى الدلالات الثلاثة من المطابقة والتضمن والالتزام لان المهم هو الاول يعنى البحث الثبوتى واما الثانى فلا يكون فيه فائدة ولذا يجىء البحث في صورة كون الحكم مستفاداً من دليل لبي ايضا مثل الاجماع الذى لاسان له فان البحث عن الملازمة لا يختص بالدليل اللفظي فقط .

الامر الثالث ان الاقتضاء في 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 وهذا 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 وبينهما غاية الخلاف بل يشمل المثليين ايضاً او المتزاحمين مثل صوم يومين لا يقدر المكلف على الجمع بينهما واتيان الازيد من الواحد وكذا يشمل النقيضين لعموم مالك 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 يقتضى النهي عن الضد العام لا بمعنى كون النهي عن ترك الفعل المأمور به الذي يلزم 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 مثلاً فترك الصلوة يكون من مقدمات اتيان - الازالة فيجرى عليه ما يجرى 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 ضد لها و مساوي المساوي مساو لذلك الشيء فترك الصلوة مساو للازالة وفي رتبتهما فلا يكون مقدمة للازالة لعدم التقدم .

وفيه ان اتحاد الرتبة يحتاج الى دليل ويكون في صورة كون الشئيين معلولين لعلة واحدة واما في صورة التلازم فلا يكون لنا القول باتحاد رتبتهما بلهما وجوديان لا يجتمعان في موضوع واحد فعدم الصلوة لا يكون في رتبة الازالة ولكن اصل المقدمية ممنوع لان هذه الجهة بل من جهة ان عدم لاحظ له من الوجود والا يلزم الخلف لان عدم ما ليس بوجود ولا فرق بين المطلق منه والمضاف فعليه هذا لا يكون ترك الصلوة

مثلاً مقدمة الازالة لانه عدم ومقدمة الشيء التي ينشأ من وجودها وجودى 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 دخيلاً في سد عدم الازالة وبهما لا يخفى لان الذي يكون دخيلاً هو الوجود لا لعدم 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 لاتصير حراماً فلا يكون النهي متوجهاً اليها لتكون باطلة فلا يتم القول بان الامر بالشيء يقتضى 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 (قدس) بعد بيان الاشكال في الكفاية بان تأثير الترك في فعل الازالة فعلي واما فعلها يكون تأثيره شيئاً لان اسبق العلل هو وجود - الصارف وعدم الارادة على الصلوة لافعل الازالة فعدمها علة الترك نعم لو اراد ايجاد الصلوة يتوقف وجودها على ترك الازالة فاجاب قدس عن الجواب بان ملاك الدور وهو توقف الشيء على نفسه يكون باقياً لانه يستحيل ان يكون ما هو المتأخر متقدماً شيئاً على المتقدم و

(١) اقول: لا يخفى ما فيه من الاشكال لان الترك على فرض المقدمية يكون واجباً والترك لا يكون مطلقاً بل مضافاً الى الصلوة فاذا كان تركها واجباً يكون فعلها حراماً لعدم الانفكاك ولا يكون الترك حراماً بل يكون واجباً فيكون قوله لا يسرى حرمة اليها تسامح في التعبير .

قد تعرض لاشكال آخر في الكفاية ايضاً وهو ان الوجود ربما يكون مانعاً عن تأثير -
 الشئ عمثل رجلين يريد احدهما رفع الحجر والآخر اسكانه في - قامه فكل يصرف
 قوته في فعله فيكون وجود الضد علة لعدم الضد الآخر فالقوة على ابقاء الحجر في مكانه
 صارت مانعة عن تأثير قوة الآخر فوجود الضد صار مانعاً من تأثير الضد الآخر .

ثم اجاب عنه بان هنا لا يكون وجود الضد مانعاً بل يكون لاحدهما القهر و -
 السلطنة على الآخر فيصير علة الاسكان قاهرة فلذا يبقى الحجر في مكانه ولا يكون -
 الضد موجوداً ليؤثر فلا يكون للآخر اقتضاء اصلاً لان يكون وجود الضد من موانعه .

ثم ان شيخنا الاستاذ العراقي قال بان المؤثر والمقتضى يكون مؤثرته واقتضائه
 في ظرف عدم المانع ووجود الشرط فلا يكون المحرق مثلاً طبيعة النار بل هي مع وجود
 الشرط وهو المماسه وعدم المانع وهو الرطوبة ومن هذا السبيل قال بان عدم المقتضى
 يكون سبباً لعدم الضد لالوجود المانع والحاصل ان تخصص الطبيعي يكون بواسطة ما
 هو العارض وهو عدم المانع ووجود الشرط ومن المعلوم ان وجود الطبيعي 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 ما يقول من ان العصة من الطبيعي هي المؤثرة ولا يتخصص
 الابدان كمن الشرط وعدم المانع صحيح ولكن لا يكون البعض مقدماً على البعض -
 الآخر ضرورة ان اجزاء العلة التامة تكون في صف واحد من التأثير والتقدم بالعلية
 ولا فرق في جزء دون جزء على ان عدم المانع لا يكون شيئاً يكون له التأثير لانه عدم محض
 فالدور يكون بحاله باقياً لوقلنا بمقدمية ترك الصلوة للازالة .

فان قلت لازم هذا الكلام عدم دخالة ترك الصلوة في الازالة وهذا واضح الفساد
 لانها ما لم تترك لا يمكن الاثبات بالازالة مقدماً عليها قلت هذا من جهة توهم الرتبة بين
 تركها وفعل الازالة ولكن لا مقدمية لها لفعلها نعم يكون التلازم بينهما فالحق هو لزوم
 الخلف وملاك المثليين والضدين واحدفى هذا البحث فكل ما قيل فيهما يقال في المثليين

الوجه الثاني للقول بان الامر بالشئ يقتضى النهي عن ضده هو التلازم بين ترك احدهما وفعل الآخر فانه لا اشكال في ان فعل الازالة يلازم مع ترك الصلوة وهذا لا ينكر لو انكرنا المقدمة 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 في 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 في نفس الامر على مسلك العدالة من وجود المصلحة لكل حكم فلو كان الترك محكوماً بحكم من الاحكام يجب ان يكون - لمصلحة من المصالح والعدم لمصلحة فيه ضرورة ان الترك عدم من الاعدام فان قلت ما من واقعة الاولها حكم من الاحكام فكيف يمكن ان يكون الترك هنا بدون الحكم قلت يمكن ان يكون مباحاً بالاباحة اللاقتضائية بمعنى ان لا يكون فيه مصلحة تقتضى الحكم بالاباحة بل لا يكون حراماً ومكروهاً ولا واجباً ولا مستحباً ولا مباحاً شرعياً فان قلت ان الارادة التكوينية والتشريعية واحدة فكما انه لا يمكن في الاولى ان تكون بدون ما يلازمها كذلك الثانية لا تكون منفكة عما يلازمها فالامر بالفعل حيث يكون ناشياً عن ارادة تشريعية يكون لازمه النهي عن فعل الضد اي الارادة على تركه فيصير فعله حراماً وفيه انه وان كان كذلك في الواقع ولكن الكلام في انه هل هو ارادة الأمر 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 في الحكم مثل الحر كة والسكون للذات لثالث لهما فان الامر باحدهما يكون لازمه النهي عن الآخر فان الامر بالشئ يكون لازمه النهي عن النقيض حتماً ولا يمكن ان لا يكون كذلك فاذا كان حكم ما لا ثالث له مثل النقيضين ويكون الحكم فيه النهي عن الآخر لو صدر - الامر باحدهما من باب الملازمة فكذلك نقول فيما له ثالث لان الملاك الذي يكون فيما

له ثالث يكون في ما لا ثالث له وهو البغض في الترك فإنه يكون في مثل الصلوة والازالة ايضاً في فرض وجوب الثانية قبل الصلوة كما هو كذلك في الفقه .

والجواب عنه هو ان الامر بالشئ لا يقتضى النهي عن نقيضه حتى يقال في الضدين الذين لا ثالث لهما انهما كالنقيضين فان الحب يكون متعلقاً بالشئ 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 بالشئ اهل يقتضى النهي عن الضد العام لا

واما الضد العام وهو الترك فهل يكون النهي عنه ام لا بنحو العينية او بالتضمن او بالالتزام ففيه اختلاف ومثل شيخنا الاستاذ العراقي والنائبي قدس سرهما ذهب الى انه يقتضيه والحق خلافه فنقول اما ان يكون الحكم هو الارادة المبرزة كما هو التحقيق او يكون مجعولاً بنحو البساطة او مجعولاً بنحو التركيب بان يكون معنى الواجب هو طلب الشئ مع المنع من الترك ومعنى الحرام طلب الترك مع المنع من الفعل والبعث لا يكون الا معنى حرفياً كما حرر في محله ولا فرق في جعل البسيط والمركب فيما نحن بصدده ولكنه قيل بان الحكم لو كان مركباً فلاشبهة في ان الامر بالازالة يكون معناه النهي عن تركها لانه يكون جزء المعنى فالامر يكون دالاً عليه بالتضمن .

وفيه ان المبني فاسد لانه لا يكون الطلب المحبوبة الفعل واما النهي عن الترك فهو لا يكون تحت جعل 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 الناشئ 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 لامعنى له وهذا هو التحقيق عندنا واما شيخنا العراقي (قده) كان يميل الى القول بتعلق النهي بالترك وكان قائلاً بان النهي عن الضد العام يكون لازم الامر بالشيء ومن اللازم الغير البين وهو بحيث يصير بيناً بعد الالتفات بمعنى انه لو سئل الأمر عن هذا لا بد ان يقول بذلك والجواب كما مر وهو انه يمكن ان يكون الترك محكوماً بالاباحة اللاأقتضائية لان الترك يكون عدماً محضاً .

ثم ان الثمرة للبحث عن الضد يظهر في صورة كون الضد عبادة فانه يكون موجباً للفساد لو قلنا بان النهي في العبادات ينتج الفساد كما هو التحقيق وقد اشكل عليه الشيخ البهائي (قده) بان العبادة تحتاج الى الامر ولو لم يكن الامر مقتضياً للنهي عن الضد فانه لاشبهة في ان الضد لا يكون له امر فعدم الامر كاف في فساد العمل ومن المعلوم عدم الامر بالنسبة الى الصلوة التي يكون الازالة واجبة قبلها .

والجواب عنه هو ان المسلك ان كان مسلك المحقق وصاحب الجواهر (١) من ان العبادة تحتاج الى الامر وحيث لا يمكن الاتيان بها فالحق مع البهائي (قده) واما على مسلك التحقيق كما عن المحقق الخراساني (قده) ايضاً من ان الملاك اذا كان باقياً يمكن اتيان العمل بداعيه فعلى القول بان الامر يقتضى النهي عن الضد لا يمكن صحة العبادة لانها منهية عنها والنهي يقتضى الفساد لان باب ان الملاك يضمن بواسطة النهي الغيرى حتى يقال ان النهي المقدمى الغيرى لا يكون فيه ملاك ليجب اضمحلال ملاك الغير بل من باب ان النهي ولو كان غيرياً يمنع من قصد التقرب بالعمل الذي توجه اليه النهي 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 بقريئة بحيث يفهم منه الالتزام و الامر يكفى ايضاً تبعاً لمن ذكره مد ظله من تبعية الدلالة الالتزامية بقاءً ايضاً للخطاب ، الا ان يصحح العبادة بالامر الترتيبي .

العمل بداعيه وهذه ثمرة مهمة مترتبة على هذا البحث .

والحاصل من قول البهائي (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 النهي عن الضد فعدم الامر واضح وعلى فرض عدم القول بذلك ايضاً فان العقل حاكم بانه لا يمكن للمولى طلب هذا الفرد من الصلوة وكذلك المحقق يقول ان الضد لامر له لكن يمكن ان يكون الامر بنحو الواجب المعلق او الشرط المتأخر لان القدرة شرط كل تكليف وحيث لا تكون القدرة في صورة المزاحمة بالازالة وتكون بعدها يقال ان الصلوة طبيعتها واجبة في هذا الحين لكن بنحو الشرط المتأخر او الواجب المعلق الذي يأتي شرحه .

وفيه ان الخطاب على الطبيعي ينحل ولا شبهة في عدم انحلاله على الفرد الذي له المزاحم فلا امر له اصلاً سواء كان من باب الشرط المتأخر والمعلق ام لا فقال شيخنا النائيني (قده) ان خطاب العاجز بطبعه محال لانه يكون له الخطاب ويخصص بحكم العقل بعدم امكان تكليف العاجز فالقدرة تكون قيد الموضوع وهو ما لم يتحقق لا يكون الحكم فعلياً وفيه اولا انه على فرض مبناه (قده) من انكار الواجب المعلق والشرط المتأخر يكون صحيحاً ولكن لا يتم مبناه وثانياً ان العقل اذا كان قرينة على عدم خطاب العاجز لا ينافي ان يكون الخطاب بطبعه شاملاً ثم يخصص بحكمه فيمكن الخطاب اولاً ثم التخصيص بعده وثالثاً على فرض كون القدرة شرطاً لا يمكن ان تكون شرطاً للموضوع لان ما هو من اطوار الحكم لا يدخل في الموضوع والقدرة من اطواره لا من اطوار الموضوع .

في بيان وجود الملاك

مع سقوط الخطاب بالتمزاحم

ثم لتصحيح العمل بالملاك في ما لا امر له ومنه المقام الذي تكون الصلوة في ظرف الازالة غير مأمورة بها قيل بوجهين الوجه الاول هو اطلاق المادة كما عن المشهور وبيانه هو ان القدرة اما شرط شرعي او عقلي للخطاب بمعنى عدم امكان امتثال ذلك الامعها فان كانت من قبيل الاول يجب ان تكون مذكورة في الخطاب بان يقال صل ان قدرت كما يقال لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وان كانت من قبيل الثاني فلا يكون اخذها فيه لازما ولا يكون دخيلا في ملك الحكم بخلاف الاول فانه يكون دخيلا فيه فان الحج لا يكون له مصلحة الامع الاستطاعة الشرعية لا العقلية ولا يفهم ذلك اى دخل القدرة في 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 فلواتي المكلف بداعي الملاك كفاه ذلك .

وفيه ان القدرة سواء كانت مأخوذة في الخطاب او لا يمكن ان يقال بعدم الفرق من حيث الدخل في الملاك وعدمه اما اولافلانه على فرض ذكرها فيه يحتمل ان يكون ارشادا الى ما حكم به العقل وهو عدم امكان اتيان عمل من الاعمال الا في ظرف القدرة فحيث فقدت لا يمكن اتيانه وثانياً انه لو لم يؤخذ في الخطاب ايضاً يمكن ان تكون دخيلة في المصلحة ولكن اتكل المولى ما على يحتمل القرينية وهو حاف بالكلام لحكم العقل بان القدرة شرط التكليف والنكته الوحيدة لاخذ القدرة في الخطاب على فرض كونها كذلك هي حفظ الغرض فلولم تؤخذ ايضاً يكون على هذا الفرض يعنى احتمال الاتكال على القرينة محفوظاً .

واما ما رهناعن شيخنا النائيني (قده) من ان القدرة من لوازم الخطاب وهي لا تؤخذ في 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 فى ظرف الامتثال واكتفى به عن ذكر ما هو من شئون الخطاب وقد حفظ غرضه بذلك .

فان قلت ان القدرة التكوينية حيث لا دخل لها فى الملاك ولم يذكرها المولى فى الخطاب حتى تصير شرعية يلزم نقض الغرض فى صورة المزاحمة فان المكلف ياتى بالصلوة مع ترك الازالة و يحتج بعدم اخذ القدرة الشرعية فى الخطاب قلت ما ذكر من احتمال الاتكال على القرينة يوجب اجمال الخطاب ويصير به حيث لا يمكن للعبد الاحتجاج بعدم الدخول بل للمولى ان يقول مع احتمالك الدخول باحتمال الاتكال ما احرزت المصلحة فهو ما انقض غرضه فلا تجرى مقدمات الاطلاق لا ثبات اطلاق المادة فتحصل أن هذا الوجه لا حرازا للملاك عندنا غير صحيح .

والوجه الثانى وهو الصحيح عندنا هو ان الخطاب يكون له دلالة مطابقة على وجوب الامتثال ودلالة التزامية على وجود الارادة بالمتعلق ودلالة التزامية اخرى على وجود المصاحبة والملاك لهذه الارادة ولهذا الخطاب وهذه الظهورات الثلاث مما لا ينكر ثم فى مقام الحجية تنفك الدلالات الثلاث فانه اذا سقط حجية الدلالة المطابقة لا يسقط حجية ساير الدلالات (١) فعليهذا يكون الظهور فى الملاك باقياً كما مر منا مرارا . فان قلت ان (٢) من المقدمات للاطلاق تمامية البيان اى كون المولى بصدده بيان

(١) وقد مر منا سقوط الدلالة الالتزامية ايضا بسقوط الدلالة المطابقة ولا يصح العمل الا بالامر ولو كان هو الامر الترتيبى لان الخطاب على الطبيعى لا يكتفى لايات 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 فى ذيل مطلبه فى 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 فى الحجية ايضا طولى فاذا سقط الخطاب سقط بقية الدلالات و كذلك اطلاق المادة ايضا لا يصح .

تمام ما ذكر وحيث ما احرزنا 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 لا يتم هذا الجواب لانا نقول بان الدلالة الانية تكون بمقدار كاشفية الخطاب ففى صورة عدم اثبات اطلاقه كيف يكشف ما هو لازمه .

بقى فى المقام اشكالان الاول هو ان الذى يكون فى صده هو القدرة التى دخيلة فى امتثال التكليف فانها لو كانت شرطاً للوجوب لا يكون 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 لا المادة والتمسك يكون باطلاق الهيئة دون المادة فى صورة الاحتياج الى الاطلاق .

وفيه ان فى المقام يكون القدرة شرط الواجب والبعث يكون بنحو الواجب المعلق لا المشروط فيكون مثل الموسم الذى علق عليه الحج فانه تكون الهيئة مقيدة بالقدرة من حيث البعث ولكن القدرة تكون شرط الواجب فلا تكون دخيلة فى المصلحة كما ان الموسم لا يكون دخيلاً فى مصلحة الحج وتكون مثل الطهارة ايضاً بالنسبة الى الصلوة فان الصلوة لها مصلحة بدون الطهارة فى ذاتها ولا تكون شرط الوجوب للصلوة حتى لا تجب بدونها نعم لا تصح بدونها فى مقام الامتثال فالفرق بين كون القيد الوجوب او الواجب واضح .

الاشكال الثانى ان المداول المطابقى وهو البعث يكون مشروطاً بالقدرة فحيث كان فى المقام ما يحتمل القرينية وهو شرطية القدرة العقلية كذلك يحتمل ان يتكلم عليه المولى فى ساير المداليل الالتزامية فتكون هى قيداً لسائر المداليل .

وفيه ان الاشكال على القرينة المحتملة يكون فى صورة كون ظهور الدلالة

المطابقة حجة واما على فرض عدم الحجية في ظرف عدم القدرة الشرعية فلا يكون ما يحتمل القرينية مضرا بساير الدلالات فالدلالة للالتزامية على وجود المصلحة بحالها (١) وبعبارة اخرى عدم ذكر القيد وهو القدرة في الكلام يدل على انها ليست قيديا للوجوب بمراتبه غاية الامر دخله في مرتبة البعث والارادة يفهم من العقل وتبقى الدلالة على عدم الدخل في القدرة بحالها.

تنبية

ربما توهم ان ظهور كل واحد من الخطابين اى خطاب ازل وصل في الفعلية بمراتبها اوجب القطع بكذب احدهما ضرورة انه لا يمكن الجمع بينهما فح الواجب - الرجوع الى المرجحات السندية فتح لامجال لكشف الملاك وفيه ان عدم امكان الجمع بينهما لعدم القدرة لا يوجب درجهما في كبرى المرجحات السندية اذ دليل الاعتبار في كل منهما تام غاية الامر العقل يحكم بالتخيير على فرض تساوى الملاك والا يرجح ما هو - الاعم ولتوضيح ذلك يجب البحث عن ملاك باب التعارض والتزامم .

فصل في ملاك التزامم و التعارض

فنقول يجب ان يبحث عنه في مقامات الاول في ملاك باب التعارض والتزامم والمايز الماهوى بينهما فان قلت ليس عنوان التزامم و التعارض في لسان دليل شرعى حتى نبعث عنهما قلت يكون التعارض في لسان بعض الروايات بقوله وَلَيْسَ اذا جازئك الخبران المتعارضان الخ فيجب فهم التعارض و بالمناسبة يجب البحث عن - التزامم ايضا حتى يكون لكل حكمه وهذان الامران لا يكونان عرنيين حتى نرجع

(١) اقول هذا على فرض القول بان سقوط الدلالة المطابقة لا يوجب سقوطه الدلالة الالتزامية كما هو مبناه مدظله واما على فرض سقوط الدلالة للالتزامية عن الحجية بواسطة سقوط المطابقة كما هو التحقيق فلا يكون هذا جوابا عن الاشكال.

الى العرف في مفهومهما ولوسلمنا كونهما عريين ايضاً فلنقدم ما يكون الحاكم فيه هو العقل وهو بحث التزامم فان العقل بعد ملاحظة ان الجمع في الامتثال غير ممكن يحكم بالتزامم بين الملاكين .

فنقول خلاصة افكار العلماء و آخر فكر النجفيين هو ان ملاك التزامم هو عدم امكان الجمع بين امتثال الخطابين سواء كانا متماثلين مثل صل و ازل و متضادين مثل صل و لا تعصب فان الكل مشترك في عدم امكان الجمع في زمان واحد والحاصل اذا كان الامران او الامر و النهى على عنوانين متعددين يكون الباب باب التزامم . واما التعارض فهو يكون في صورة كون العنوان واحداً و يكون التكاذب في مقام الجعل والانشاء مثلاً ان يقول المولى صل الجمعة ولا تصلها او يقول تجب الجمعة و لا تجب او تجب الجمعة و تحرم فانه لا يمكن ان يكون شيء واحد بجهة واحدة متعلقاً للامر والنهى هذا هو الذى نختاره في هذه الدورة في مقام بيان ملاك التعارض .

واما ما قرناه في الدورة السابقة ويكون في تقريراتنا من ان الامر بالشىء يكون للمدلول مطابق وهو البعث ومدلول التزامم وهو المنع من تركه وكذلك النهى عن شىء هو الزجر عنه بمدلوله المطابق وطلب تركه بمدلوله الالتزامى والمدلول - الالتزامى فى كل واحد يكذب الآخر فلا يتم لان الامر بالشىء لا يقتضى النهى عن ضده والترك لا يكون شيئاً حتى يتعلق به طلب بل هو عدم محض والزجر يكون عن الوجود فالتكاذب فى الواقع يكون بين المدلولين المطابقين على ما وصل اليه فكرنا فى هذه الدورة .

ثم ان شيخنا النائنى (قده) قال فى المقام بان ملاك التزامم هو ان يكون المانع فى الامتثال من جهة العبد لا من جهة الجعل بخلاف التعارض فانه يكون المانع من جهة الجعل وتكاذب الدليلين وفيه ان الملاك فى التعارض هو التكاذب فى مقام الجعل على عنوان واحد وفى مقام الانشاء واما اذا كان التكاذب من جهة فعلية التكليف لا يكون مندرجاً فى باب التعارض ففي العامين من وجه مثل اكرم العالم ولا تكرم الفاسق فى مورد

الاجتماع وهو العالم الفاسق يكون التكاذب من جهة انحلال التكليف لامن جهة اصل انشائه ولذا يكون مندرجاً تحت باب التزاحم لا التعارض (١)

لا يقال 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 المطابقة عن الحجية (٢)

فتحصل ان ملاك التزاحم هو عدم قدرة العبد على الجمع وملاك التعارض وحدة العنوان المنهى عنه والمأمور به هذا هو المايز الماهوى بين البابين .

(١) هذا التزاحم لا يكون مثل ساير المقامات حتى نحرز الملاك لكليهما ثم نختار احدهما على التخيير على التساوى او على التعمين على فرض كونه اهم بل الاصل العلى على التساوى ومرجه الى عدم الدليل على اثبات احد الطرفين فكأنه لا دليل اصلا لهما ولا يرجع الى المرجحات السندية بل يؤخذ باقدر المتيقن من الدليل ولا يكون المرجع مرجحات باب التزاحم ايضاً .

(٢) هذا على مبناه مدظله واما على مبنى من يقول بسقوط الدلالة الالتزامية ايضاً عن الحجية بعد سقوط المطابقة كما عن الجواهر والنائينى والمحقق والبهائى (قدم) وهو الحق فلا يتم هذا الجواب وكذلك لا طريق لاثبات الاطلاق للمادة بعد سقوط الهيئة فى الدلالة المطابقة لعدم الانفكاك بين المادة والهيئة .

نعم ربما يقال بتقديم احد المتزاحمين على الاخر لبعض الملاكات فان الشخص مثلاً اذا كان له ماء يكفى اما لتطهير ثوبه او للوضوء به فربما يقال حيث يكون للوضوء بدل هو التيمم ولا يكون لتطهير الثوب بدل يقدم تطهير الثوب وهذا من باب تقديم احد المتزاحمين على الاخر وهذا الوجه وان كان غير تام عندنا و عنده مدظله فان وجود البدل وعدمه لا يكون ملاكاً 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 التزامم فحيث يكون الملاك منكشفاً فالمناط على اقوى الملاكين بحكم العقل او التخيير - العقلية اذا كانا متساويين وفتوى المجتهدين يكون التخيير فيه من جهة التزامم لا - التعارض ومن الطرق لتقديم احد الطرفين مثلاً ايضاً ملاحظة ماله البدل مثل الوضوء مثلاً 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 التزامم اتفاقياً مثل - الصلوة والغضب والجواب عنه (قده) هو ان الاتفاقى 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 - الطبيعى 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 التلقى في الدرر ولكن الصلوة والغضب ايضاً يكون التزامم فيهما اتفاقياً في مورد الجمع و لعله وقع هنا سهو في البيان وفي تقريرات بحثه مد ظله المثال للدائمي بوجود الصلوة الى القبلة و حرمة استدبار الجدى فان التزامم دائمي لعدم الجمع بينهما اصلاً فان وجوب الصلوة الى القبلة لا يجتمع مع حرمة استدبار الجدى لانه لا بد منه ليحصل الاستقبال وهذا المثال ايضاً لا يكون التزامم فيه دائماً الا اذا فرض الحرمة في خصوص حال الصلوة والا فعلى فرض اطلاق الحرمة لغير حالها فهو من العام والخاص ولهما جمع عرفي.

اذا عصى امر احدهما وهو الالم يكون للاخر امر قلت سيحىء ما فيه في التنبيهات عند بيان الترتب .

المقام الثالث في بيان الامثلة التي تكون في باب التزامم 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 لاقتضاء بالنسبة الى هـذا الوقت و المقتضى مقدم على الاقتضاء .

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 التزامم والافعلى الفرض الاول فلا يكون التزامم 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 التزامم من الفردين .

ومنها تقديم ماله البديل على مالا بديل له وقبل الهمداني (قده) ذلك و يكون له حجب اساسى وبعضهم 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 كذلك فيقدم ازالته و يتيمم والقائل بهذا القول ولعله صاحب المسالك يستدل بان البديل واف بتمام مصلحة المبدل مثل الصلوة القصيرة في موضع التمام في - السفر فانها وافية بتمام مصلحة التمام .

وفيه ان البديل وان كان واف بمصلحة المبدل ولكن لا يفى بجميع مصلحته بل ببعضها والالم يكن بد لافى المقام لاندرى ان مصلحة الوضوء اهم من جهة ما بقى من مصلحته او مصلحة ازالة الخبث ولا سبيل لنا الى التقديم الافى مورد دل الدليل

على التقديم مثل القصر والاتمام (١).

ومن هنا تقديم انفاق العيال على الحج اذا كان له المال بقدر ما يحج به او ينفق على عياله فان وجوب الاول منوط بالقدرة العقلية (٢) والثاني منوط بالقدرة الشرعية والاول واجب مطلق والثاني واجب معلق على الشرط وهو القدرة بقوله تعالى من استطاع اليه سبيلا فان قلنا بان الظاهر من دخل القدرة هو الدخل في الملاك كما عن النائي (قده) فيكون نفقة العيال مقدمة والانفاق عاياه يوجب عدم بقاء الموضوع للحج بعد صرف القدرة في نفقة العيال وان قلنا باحتمال الارشاد الى القدرة العقلية الدخلية في كسب تكليف

(١) اقول هذا المورد لا يكون من باب البديل والمبديل بل اختلاف الموضوع في السفر والحضر اوجب اختلاف الحكم فاحد الحكمين للمسافر والاخر للحاضر

(٢) اقول القدرة في نفقة العيال ايضا شرعية تكون على حسب المتعارف ولذا لا يلزم على من لا يجد شيئا ويكفون له مقام وشخصية مثل مجتهد جليل ان يقوم على الطريق ويسئل الناس ليجد نفقة العيال فلو كانت القدرة عليها عقلية تكون حاصلة في الفرض ايضا .

فالكلام فقط في ان الواجب مشروط في احدهما ومطلق في الاخر ثم يلاحظ المرجح وهو مع نفقة العيال لاحتمال الاهمية لو كانت القدرة مأخوذة في لسان دليل الحج واحتمل الارشاد وعلى فرض الدخل في الملاك فهو مقدم قطعا .

على ان نفقة العيال لا تكون معلقة على الموسم وان كان لها موسم بحسبها فان كل يوم يكون التكليف بالانفاق وقد حصل موسم ولا يجب قبله و صرف القدرة فيه واجب بخلاف الحج فانه سيأتي موسم الا ان يفرض بفرض نادران نفقة يوم لعياله يكفي للحج حين موسم .

ثم لا يخفى انه لو كان لنا دليل منفصل بان القدرة شرعية في نفقة العيال فكيف يقال بانها ليست دخيلة في الملاك ويقال في الحج بذلك و لو كان في احدهما دخيلا في الملاك دون الاخر فايضا بعد حصول القدرة يكون ما هو الدخيل في الملاك حاصلا فللحج ايضا يحصل الملاك فيجب ان يلاحظ ان التقديم ليهما بنظر ادق مما ذكره .

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-
المصادقية لقوله تعالى لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لعدم العلم بشموله له.
ومنهاى من الامثلة في التزامح هو الدوران بين الحج والذندار زيارة سيد الشهداء
مولانا الحسين عليه السلام في يوم عرفه فحصلت القدرة في السنة بحيث تكفى الحج والذندار
لاحدهما ولكن حيث يكون يوم عرفه غير قابل للجمع فهل التقديم مع الحج او الوفاء
بالذندار فان التذري يكون سببه قبل وجوب الحج لعدم الاستطاعة قبله وكذا اذا دار الامر
بين القيام في الر كعة الاولى في الصلوة والعود في الر كعة 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 التزامح في ظرف الامتثال وهو عدم امكان-
الجمع بين الحج والزيارة في يوم مخصوص على ان شرط النذر هو ان يكون متعلقه
راجحاً ولم يكن محللاً للحرام وحيث يكون الحج اهم فهو راجح وحيث يكون تركه
حراماً يكون النذر باطلاً لانه يؤل الى ذلك فلا يكون له رجحان ويكون محللاً للحرام .
والجواب عنه ان التزامح 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 الا واجب مطلق او مشروط والثاني قبل حصول شرطه ليس
بفعلى 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 في ظرف الامتثال فقط بل هو في ظرف الفعلية قبل الامتثال ايضاً يكون موجوداً ومشرطية النذر برجحان المتعلق ممنوعة بل يكفي 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 محتملاً وزيارة مولانا الحسين عليه السلام مع كمال شرافته بالر وايات ايضاً لا ينقص عن الحج ولا يقال وجوب الحج في ذاته عند القدرة واستحباب الزيارة عندها من حيث - الملاك فيقدم الواجب على المستحب لانا نقول هل يتفوه احد اذا دار الامر بين وجوب علف الدابة واستحباب زيارته عليه السلام تقديم ملاك الاول على الثاني فان كل واجب لا يكون ملاك اقوى بالنسبة الى كل مستحب فلا سبيل لنا لترجيح احد الطرفين من باب الملاك بهذا النحو هذا كله كان مثالا ذكرناه تبعاً للاعلام وفي الواقع يكون البحث فيهمر بوطاً بالفقهاء بالاصول .

في ثمره المايز بين التزاحم والتعارض

اما ثمره البحث في المقام يعنى البحث في مايز التزاحم والتعارض بعد بيان ضابطتهما مختصراً فهي انه لو قلنا في مورد تعدد العنوان بالتعارض لا يكون لنا طريق لكشف الملاك في مثل الصلوة في ظرف مزاحمة الازالة حتى لو عصى المكلف الازالة فصلى - فيقال بصلحة صلواته 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) في التخيير العقلي والشرعي عند تساوى المصلحتين في باب التزاحم اقول على فرض تساوى المصلحتين فهل التخيير عقلي او شرعي فيه خلاف فقيل

١ - اقول: بعد سقوط الخطاب سواء كان من باب التعارض او التزاحم لاملاك على

مامر ولا يصح في صورة العلم بوجوب الازالة وفي صورة الجهل يصح لعدم التكليف الا ان يصح العمل بالترتب كما سيجيء البحث عنه.

بانه شرعي والمراد بالشرعية هو انه بعد تصادم الملاكين يمكن احراز حكم الشرع وعدم رضائه بترك كلا الطرفين مما نعلم انه لولا الاخر يكون هذا مطلوبه كما عن - الرشتي والمحقق صاحب العاشية (قدهما) وقد اجاب عنه شيخنا النائيني (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 الطبيعي بعنوان واحد ويكون اختيار مشخصات الفرد بحكم نفس المكلف واختياره مثل الصلوة الممكنة للامتثال في المسجد وفي الداو وفي غيرهما ولا يكون معيناً عند الشارع ان اي فرد من افرادها تحت التكليف والحاصل كيفية الامتثال والتخيير يكون بنظر العقل واما التخيير الشرعي فهو الذي يكون بيان الفرد للطبيعي 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 وقد اشكل بان الخطاب في كل واحد من الطرفين في مورد التصادم في المقام يكون لامحالة مشروطاً بعدم الآخر وقبل الامتثال يكون العدم حاصلًا فيكون شرط كل تكليف من الشرع حاصلًا فيكون الخطابان فعليين وهو محال فيكون احد الخطابين فعلياً في صورة كون العنوان واحداً فضلاً عن صورة التعدد كما عن الرشتي (قده) من سقوط احد الاطلاقين واجيب عنه بان اللازم منه الدور لان الخطاب باحد الطرفين منوط ومتوقف على عدم الخطاب بالآخر وعدم الخطاب بالآخر متوقف على الخطاب بغيره و هذا دور واضح (١) فلا يكون الوجوب مشروطاً والحاصل المقام لا يكون من الواجب المشروط *

(١) اقول الخطاب في كل واحد منهما اذا كان لونه الفعلية في ظرف عدم الامتثال بالآخر لا يكون الفعلية مطلقاً مثل ما اذا قيل العصير العنبى اذاغلى يحرم فان الحكم من اصله يكون مشروطاً وحصول الحرمة يكون بعد وقوع الشرط وهو الغليان في الخارج ←

و اجيب عن الجواب ايضاً بان الواجب مشروط لالوجوب 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 و فيه هذا ايضاً لازمه الخلف لان كل واحد لا يكون مطلقا بالنسبة الى الاخر ولا مهما 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 الاثيان به للملاك ولكنه لا يثبت 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 لا يخفى 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 المرآته عن الخارج فما لم يحصل يكون الخطاب المشروط بحاله فى كل واحد منهما و الدور يكون فى صورة كون اصل الخطاب منوطا بالاخر و اما الخطاب المشروط فيكون لكل واحد منهما ولا ينافى الاخر ولا دور بين الخطاب والامتثال فى الخارج ايضا لعدم توقف الامتثال الاعلى علله لاعلى خطاب ذلك الفرد و اما القضية الحينية فى الخطابات الشرعية ففيها اشكال التقييد ايضاً.

(١) اقول انا بعد اثبات تساوى الملاكين بالدليل المثبت له اذا وقعنا فى التزام و يكون الفرض فى هذا المورد فكيف يقال يمكن ان يكون معينا فى نظر الشارع فان الملاك الذى كان محرز التساوى قبل التزامه لا ينقلب عما هو عليه و ايضا لانكون فى صده بل نحن تابع للدليل و هو اثبت لنا التساوى والتخيير سواء كان عقليا او شرعيا و يكون على هذا الفرض .

اتيانه في ضمن هذا الفرد اذ ذلك بنظر العقل من باب انه هو الحاكم بعد عدم بيان كيفية الخصوصيات الفردية من الشرع مثلا في الصلوة فلا يكون المقام من التخيير العقلي بعد عدم الجامع بين الفردين مثل الازالة والصلوة فان الامر بطبيعي الصلوة غير الامر بطبيعي الازالة نعم الكاشف هو العقل بعد عدم امكان الجمع بين الاثيان بالفردين في آن واحد.

فالصحيح ان يقال الضابطة لكون التخيير شرعيا لا تكون ما توهم في كلمات القوم من ان التخيير الشرعي ما كان في لسان الدليل فقط مثل خصال الكفارات بل كل مورد يكون اصل الخطاب من الشرع ولا يكون لافراجه جامع ولا طريق للعقل الى الحكم بتساوي الملاكين يكون هو التخيير الشرعي و مقامنا هذا منه لكن التخيير يكون من باب اللابدية في الامتثال بحيث لو امكن الجمع كان لازما بخلاف مثل الخصال فانه يكون التخيير من طرف الشرع لامن اللابدية:

فتحصل من جميع ما تقدم ان القساء احد الخطابين بواسطة التصادم بين الاطلاقين وعدم امكان الاخذ بهما من باب التقييد كما عن الرشتي (قده) غير تام لانه لا يسقط الاطلاق بلا بديهة التقييد بعدم الاخر بل اصل حناه على نحو القضية الحينية فكل خطاب يكون موجودا في حين عدم امتثال الاخر و ظهر عدم تمامية ما عن المحقق صاحب العاشية (قده) من ان الحاكم بالتخيير يكون هو العقل من باب اللابدية بل العقل كاشف عن بقاء احد الخطابين على التخيير وعليه يكون التخيير شرعيا .

في ثمرة النزاع في التخيير العقلي والشرعي

ثم ان شيخنا النائيني (قده) ذكر (١) ثمرات للنزاع في كون التخيير عقليا او شرعيا فمنها هو ان التخيير ان كان شرعيا لا يكون لترك الطرفين الاعقاب واحد لان

(١) وهذا البحث منه (قده) في تقريرات العلامة الخوئي (مدظله) «اجودا لتقريرات»

فان شئت المراجعة الى بيانه فارجع اليها.

الكتاب واحد في الواقع واما على العقلي فيكون لازمه استحقاق العقابين لانه ترك ترك الملاكين فان قلت انه لا يقدر على الجمع بينهما فكيف يكون معاقبا بعقابين قلت (١) سيحىء البحث في انه حيث يكون له القدرة على تركهما وان ترك كل واحد يكون معاقباً على التركين اللهم الا ان يقال ان الحب الفعلي والبغض الفعلي يكون عليه العقاب والثواب واما الحب بالطبيعي الذي لا يمكن الجمع بين افراده لا يكون مؤثراً وما هو فعلى في المقام هو احدهما لا كلاهما .

و الجواب عن هذه الثمرة انها غير تامة لانها مربوطة بالآخرة ضرورة ان الثواب والعقاب منوط بها وليس هذه ثمرة فقهية وسيظهر الحال .

ومنها انه لو كان التخيير بين المتزاحمين عقلياً يجب القول بالاشتغال في صورة احتمال الأهمية في احد الطرفين واما اذا كان شرعياً فيكون مبنياً على القول بالاشتغال في التعيين والتخيير الشرعي او البرائة في صورة احتمال التعيين .
وبانه علي ذلك ان العقل اذا كان حاكماً يحكم بالاشتغال بالتكليف مادام لم يحصل العلم بالفراغ منه واما اذا كان الحاكم الشرع فحيث ان الشك يكون في وجوب امتثال محتمل الأهمية يرجع الى الشك في اصل جعل التكليف الزائد فالاصل يقتضى البرائة .

وفيه ان هذا يكون بيان كل مورد يكون الشك في التعيين والتخيير فمن قال بالبرائة هناك يقول بهاهنا ومن قال بالاشتغال هناك يقول به هنا ايضاً وهذا اشكالنا عليه في الدورة السابقة واما في هذه الدورة ففي الذهن شيء يمكن اصلاح ما ذكره الاستاذ (قده) به وهوان المتزاحمين اذا قلنا بمقالة الرشتي من تعارض الاطلاق في كلا

(١) لا يخفى ان القدرة على الترك يكون موجبا للعقاب في صورة كون الفعل مأموذا به و اما اذا لم يمكن ان يكون الامر بكلا الطرفين فيكون الامر على فعل واحد و له ترك واحد على التخيير فلا وجه لهذا القول اصلا و قد اصلحه (مد 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 كاشفاً عنه فان المتيقن منه هو التكليف باحدهما لاعلى التعيين و اما على قول القائل بعدم سقوط الخطابين وعدم معارضة الاطلاقين فلا يتساقطان فحيث يكون الحاكم هو العقل فى البين فلامحالة الاشتغال اليقيني بالتكليف يلزم فيه البرائة اليقينية بحكم العقل فالحق مع الاستاذ فى اصل المطلب لافى الطريق .

ومن الثمرات هوان فى التكليفين الطولين مثلاً دوران الامر بين القيام فى الر كعة الاولى اوفى الر كعة الثانية بحكم بالتخيير بينهما كما فى العرضيين اذا كان التخيير شرعياً لعدم الفرق فى نظره بين الاولى والثانية فاننا نعلم بوجود اتيان قيام واحد فى احدى الر كعات ولا وجه للتقديم واما اذا كان عقلياً كما هو مبناه (قده) فالواجب صرف القدرة فى الر كعة 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 الر كعة الاولى فعلياً والنسبة الى القيام فى الر كعة الثانية غير فعلى فالتخيير بل المتعين هو اتيان القيام فى الاولى و لكن عدلنا عنه بان المراد من التزاحم هوان الملاك لكل واحد من الطرفين موجود كما فى العرضيين لان التكليف فعلى فالتخيير يكون من هذا الباب و هو غير منكر . والاشكال الثانى عليه هوان التكليف باتيان كل واحد يكون مشروطاً بعدم اتيان الاخر فان كان المراد بعدم العدم السابق على كليهما فهو حاصل قبلهما فلا ترجيح لتقديم الاولى على الثانية بعد حصول شرطه ولذا لا يقول (قده) بذلك وان كان مشروطاً بعدم 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 من ابيان لتصوير هذا الكلام مشروطاً 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 التزام لعدم حصول شرط كليهما ولا من باب التعارض لعدم -
التكاذب الذى هو شرط لذلك 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 و -
السيد محمد الاصفهانى وشيخنا الاستاذ النائينى (قدم) 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 معلقاً على ترك
الاهم حتى يكون الشرط حاصل 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 طولياً بحيث لا يمكن
اجتماعهما فى ظرف واحد مثلاً لو كان الاهم وجوب قراءة القرآن والمهم دخول المسجد وان

— الحينية للاشكال فى القضية الحينية فى الخطابات الشرعية وان مرجعها الى التقيدية فارجع

اليه فيما سبق آنفاً .

كان من الممكن ان يجتمع القرائة مع الدخول فيه ولكن يجب ان لا يجتمع بل يقدم القرائة على الدخول فلا يكون الخطاب بالمهم في حال عدم اتيان الهم 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 الهم ولا يكون له موضوع حتى يكون له امر وان تحصل المناقضة فالامناقضة 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 اي استطعتم يصير معناه يجب الحج على المستطيع وكل حكم لا يستغنى عن موضوعه فان كان الموضوع فهو والا فلا حكم وكل واجب مشروط بنفس حصول الشرط بقاء لا ينقلب الى الاطلاق فلا يصير الواجب المشروط مطلقاً فعليها اذا كان موضوع الامر بالمهم لا يتحقق الا بعصيان امر الهم والعصيان في ابتداء الامر لا يوجب حصول الموضوع و صيرورة الواجب المشروط مطلقاً فلا يكون الحكم بالهم موجوداً يصير الخطابان متطاردين بل لازال يكون خطاب الصلوة مشروطاً بترك الازالة وهو حاصل .

وفيه ان الشرط لا يرجع الى الموضوع لامن حيث الادب لفرق اهل اللسان (١) بين قول القائل يجب الحج على المستطيع او يجب الحج ان استطعتم وكذلك العقل على انه لولم يرجع الشرط الى الموضوع ايضا يكون المقصود حاصلا لان دخالة الشرط في

(١) اقول ما وجدنا فريقا بين القضيتين عند اهل الادب بالنسبة الى ما نحن بصدده

فان لب الواقع عند الدقة يكون واحدا في الجملتين وهكذا 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 علمته التامة والواجب المشروط بعد حصول شرطه لا يصير مطلقاً فالامر بالصلوة بعد عصيان الازالة لا يصير مطلقاً بالعصيان مضافاً الى ان المطاردة لا يتوقف على القول بعدم صيرورة الواجب المشروط مطلقاً بحصول شرطه بل نفس اطلاق دليل الالاهم يكون حتى في ظرف الاتيان بالمهم فالمطاردة بحالها كما عن المحقق الخراساني في الكفاية .

المقدمة الثالثة

ان فعلية التكليف في الواجبات المضيقه 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 في ترتيبهما بالذات للقاء الترتيبية بالترتيب العقلي كقولهم تحر كـت اليد فتحرك المفتاح مع كون كل واحد منهما اي الحر كتين في زمان واحد فعليهما في الواجبات المضيقه ايضاً يقال بذلك فان ظرف امتثال التكليف بالمهم يكون متحدا زمانا مع عصيان امر الالاهم فاذا صار عصيان امر الالاهم علة لوجود الامتثال بالمهم فكيف يتصور الانفكاك الزماني حتى يقال بان الامر باحدهما يطارد الامر بالآخر .

و بعبارة واضحه الامر بالالاهم اما ان يكون في زمان وجوده في الخارج وهو تحصيل الحاصل فهو محال واما ان يكون في ظرف عدمه وهو ايضاً محال لعدم امكان الامر بايجاد الشيء في ظرف عدمه فلا امر بالازالة في ظرف العصيان وهو ظرف عدمه :

والجواب عنه اولان فعلية التكليف لا يتوقف على وصول زمان موضوعه بل يكون فعليا حتى قبل ذلك الزمان ولذا نقول بالواجب المعلق فعليها المبنى فعلية التكليف بالمهم لا يتوقف على اثبات اتحاد زمان عصيان الالاهم معه و ثانياً ان البعث بالالاهم يكون حتى في حال العصيان فان قلت كيف يكون الامر بالشيء في حال عدمه قلت

البعث يتوجه الى الماهية من حيث هي هي لامن حيث الوجود حتى يكون من تحصيل
الحاصل ولا من حيث العدم حتى يكون غير ممكن كما في ساير الخطابات وثالثاً لا يكون
العصيان علة لامتنال تكليف المهم فان بين العلة التامة والمعلول التكويني والعصيان بونا
بعيداً فانه يحتاج بعد العصيان الى ارادة المكلف ايجاد المأمور به اتيان المهم وامتنال
امره فان البعث والانبعث منفكان ولذا نعترف بالواجب المشروط والمعلق كليهما
خلافاً لشيخنا النائيني (قده) (١) وفي الواجبات الفعلية ايضاً كذلك لانفكك زمان
الامر مع زمان الاتيان بالمأمور به .

ثم انه اجاب بعض بعض الاساطين من مشايخنا بان تقدم الخطاب زماناً كما
انه لازم في ظرف الامتنال كذلك لازم في ظرف العصيان فيجب الخطاب قبل كل
واحد منهما وحيث ان العصيان والاطاعة بالنسبة الى الازالة والصلوة متحدان كذلك
الامر يجب ان يكون متقدماً ولا امر بالمهم قبل عصيان الهم.

و الجواب عنه هو ان القائل بذلك يدعى ان العصيان بالنسبة الى الهم
يوجب سقوط الخطاب بالنسبة اليه نعم يتوجه الاشكال على القائل بذلك بانه كيف
يكون الخطاب الذي هو علة العصيان و الامتنال معلولاه بحيث يوجب سقوطه
والصحيح ان يقال ينتهي امد الخطاب فلذا لا يكون محرراً بعد الامتنال.

المقدمة الرابعة

ان الخطا لا يتعلق بالطبيعة بقيد انها موجودة لانه طلب الحاصل ولا بقيد
العدم لانه طلب للجمع بين النقيضين فعلي هذا لا يمكن تقييد الخطاب بذلك وما لا يمكن
تقييده لا يمكن اطلاقه لان النسبة بينهما عدم الملكة فعلي هذا لا يمكن الخطاب بالمهم
بنحو ان يقال صل سواء عصيت امرها او لا وازل سواء عصيت امرها او لا فلا يجتمع
خطاب الهم مع المهم بحيث يقال تجب الازالة سواء عصيت امرها ام لا ليتحقق لها

(١) اقول وقد مر ان الموافق للنظر هو مبني النحرير النائيني (قده)

امر في صورة الاثبات بالصلوة وعصيان امرها ليجتمع الامران ويتضادان فيطر داحدهما الاخر فعلى فرض ترك الازالة لا يكون 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 اطاعة بمعنى ان الامر والنهي يتوجه الى الطبيعي من حيث هو هو ولكن بحيث يكون مرآة عن الخارج فان الامر متوجه الى الازالة لا بقيد العصيان ولا الامتثال حتى يلزم محذور اجتماع النقيضين يعنى الوجود و العدم ففى الاول لامتناعه او تحصيل الحاصل فى الثانى .

نعم الصلوة فى الخارج مثلاً اما يؤتى بها فيحصل امتثالها اولاً فيحصل عصيانها وهذا غير مربوط باصل المطلب فالاطلاق فى الالهى يكون بحاله حتى فى ظرف العصيان فيطر د الخطاب بالمهم ويضاده هذا اولاً .

وثانياً ان الاطلاق معناه رفض القيود وطرده لاجمع القيود بمعنى ان يكون معنى الامر بالازالة فى ظرف العصيان هو الامر بها معه او الامر 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 الالبشرط عن القيود لالبشرط حتى يلزم المحذورات .

مضافاً بان القول بان النسبة بين الاطلاق والتقييد العدم والملكة او غيره وحيث لا يمكن تقييد لا يمكن الاطلاق غير منوط بالمقام فان الكلام فى المقام فى المتعلق وهو انه هل يوجب العصيان بالنسبة الى الالهى ان يسقط اطلاقه او انه غير قابل لذلك وقد مر ان العصيان بالنسبة الى الالهى 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 لا يحصل الامتثال فلا بد من تقديم امتثال الالم على المهم ولاشبهة ايضاً ان الخطاب اعنى الامر بالالم متقدم على الامتثال او العصيان كليهما لانهما يتصوران بعده ضرورة انه مادام لم يكن خطاب لم يكن العصيان و الامتثال صادقين فعليهما يظهر ان عصيان الالم في طول امره ثم الامر بالمهم بعد العصيان الذي يكون متاخرا عن الامر فيكون الامر به متاخرا عن الامر بالالم برتبين رتبة امره ورتبة عصيانه و كيف يمكن ان يجتمع المتقدم برتبين مع المتأخر كذلك فعليهما في ظرف عصيان الالم لا يكون الامر به اصلاحتى يلزم محذور الطرد ومضادة الاطلاقين في المهم والالم فيكون المقام مثل صورة كون الخطابين عرضيين فانه كما لا يمكن الامر بالجمع يكون الخطاب لاحدهما على التخيير ولا يكون بالنسبة الى كليهما والمانع عدم القدرة و المانع في المقام هو اقتضاء الخطاب الطولية و لا فرق بين المانعين من جهة عدم فعالية الخطاب الا لاحدهما .

و قد اجاب المحقق الخراساني (قدّه) عن الاشكال في الكفاية بان خطاب المهم لا يأتي في رتبة الالم ولكن الالم يكون اطلاقه في رتبة المهم و لا يسقط بالعصيان ولعل مراده (قدّه) اجتماعهما في زمان واحد الا فالتقدم بالرتبه مما لا اشكال فيه فان الالم خطابيه لا يكون في رتبة خطاب المهم ولكن حيث ان في زمان امتثال المهم لا يسقط خطاب الالم بالعصيان يطرد المهم لذلك على ان المضادة بين الخطابين على اى تقدير لا ترتفع والذي يرتفع هو طلب المضادة فما قال (قدّه) من ان ملاك المتضادين هنا موجود لا يتم بل الانسب ان يقال ان ملاك طلب المتضادين يكون في هذه الصورة .

ثم ان هنا كلاماً عن السيد محمد الاصفهاني الفشار كى في تصوير الترتيب وهو

ان الهم يكون الامر به مقدما على العصيان و على الامر بالمهم و في هذه الرتبة يكون له الاقتصاء و اما في مقام الامتثال فهو منغلز عن ما كان له في رتبة الذات فانه اذا عصى يكون مقام الامر بالمهم امتثاله بلا معارض فرفع المناقصة يكون بواسطة اختلاف الرتبة ضرورة ان المتقدم رتبة لا يمكن ان يكون له مقام في الرتبة المتأخرة.

و فيه ان الكلام ليس في التقدم الرتبي و في مقام الذات فقط بل لو امكن اجتماع الهم و المهم في ظرف الامتثال في زمان واحد ايضا يقال بعدم القدرة على الاتيان لطولية الملاك فان الكلام ليس في ان الاتحاد في الرتبة يكون اولا وكذلك الاتحاد في الزمان بل الكلام في 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 الامن ناحية الهم بمعنى انه مادام وجود الهم لا يكون الامر بالمهم اصلا فكيف يمكن ان يقال بسقوط امر الهم هذا اولا.

و ثانياً ان العصيان للهم لا يكون في رتبة الامتثال للمهم من جهة ان ذلك لا يتصور الا بعد الامر فان الاتحاد في الرتبة والاختلاف فيها يكون في صورة كون الشئيين معلولين لعلة واحدة او احدهما علة والاخر معلول وفي المقام علة العصيان هي سوء اختيار المكلف و علة الطاعة هي انقياده و اما طولية الامر بهما فتكون مستفادة من كون احد الخطابين مشروطا والاخر مطلقا وهو خطاب الهم فانه مطلق و خطاب المهم معلق على عصيانه .

ثم انه لا يخفى ان اساس القائل بالترتب مثل الميرزا الشيرازي (قده) لا يكون طولية الامرين بالرتبة بل اساسهم على ان العصيان موجب لصيرورة خطاب المهم فعليا و كان الحق معهم لان الشرط الذي يكون في الواجب المشروط تارة يكون خارجاً عن اختيار المكلف مثل الدلوك بالنسبة الى الصلوة و اما يكون تحت الاختيار مثل الطهارة بالنسبة الى الصلوة و ما كان تحت الاختيار اما يكون اختياره بسوء

اختيار المكلف اولاً فما كان خارجاً عن الاختيار يصير الوجوب فعلياً بعد وجوده اتفاقاً واما ما كان تحت الاختيار فلا فرق بين اتيانه بسوء الاختيار اولاً لان الشرط حاصل على كلا التقديرين فان الامر بالمهم يبعث الى سد جميع انحاء العدم الا عدم الالم فلو عصى احد و سدنحو عدمه من جهة عصيان الالم ايضاً فقد حصل شرطه و يصير فعلياً فلا اشكال في 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 و لا يكون شيئاً جديداً بان ما قيل صحيح في صورة كون الخطابين متساويين كما في صورة دوران الامر بين انقاذ الغريقين لان الخطاب بعدم انقاذ هذا مشروط بعدم انقاذ الاخر و اما في المقام فليس كذلك لان خطاب الالم ينادى بانه يجب ترك الصلوة في جميع الاحيان حتى آن العصيان لانا نقول خطاب المهم بكونه على فرض ترك الالم ومع تركه لا يكون له مزاحم فلا مضادة بينهما و بعبارة اخرى فعلية الحكم تكون

(١) اقول لا يخفى ان المقدمات التي ذكرت في المقام كلها غير تامة باعتراف

الاستاذ مدظله ايضاً و اما ما تصور في المقام من الترتب بنحو الحينية اي حين عصيان الالم بالالم يكون الامر للمهم و ان كان لا اشكال في امكانه لو كان عليه دليل مثل ان يكون في في لسان دليل ان عصيت امر الالم فأت بالمهم و لكن هذا يكشف عن قصور دليل الالم و هذا بخلاف صورة كون اطلاق الالم بحاله و لكن يمكن اصلاح الترتب في المقام بان يقال ان الكلام يكون في صورة كون الباب باب النزاح بعد كون الدليلين للمهم و الالم مطلقين فلو ثبت امكان ان يقول المولى اني اطلب منك الالم و حين عصيانه اطلب منك المهم مع كون الامر بالالم ايضاً بحاله في ظرف الترك يثبت الامر بالمهم بحاله و لا نقول بان العصيان يجب ان يكون صادقاً بل ترك الالم باى نحو حصل و لو من باب السهو و الغفلة عنه يصح الخطاب بالمهم و يصح لولم يكن العصيان صادقاً كما انه مدظله ايضاً في طى الكلمات يقول بان المدار على الترك لا على 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 الامتناع بالغير بالنسبة اليه و يكون جميع ما يمكن ان
يكون الخطاب محرراً حاصلًا فالخطاب بالمهم يكون في ظرف عصيان الاهم ولا
فرق بين صورة تساوي الخطابين او كون احد هما اهم و الاخر المهم للفتاوت في
الملاك .

ولتتميم البيان نقول بمقالة تكون كالصالحين منكري الترتب ومثبتيه وهوان
الفعلية تنفك عن الفاعلية في الخطابات الا ترى ان الخطاب بالنسبة الى الناسى والنائم
فعلى ولا يكون له فاعلية والفعلية تارة تكون مشروطة بشرط واخرى لا تكون 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 تاركا للاهم مع وحدة زمان المهم والاهم وعدم القدرة على الاجتماع
لامضى زمان الاهم لئلا يبقى زمان لامتنال المهم ايضا .

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 الإقامة محرماً من جهة نهى الوالد مثلا ولده فعصى
وقصد هاقيل بان الواجب عليه الصلوة التامة لان قاصد العشرة كالمواطن فانه وان عصي
بواسطة قصده العشرة و لكن صار موضوع التمام محققاً وكذا يجب عليه الصوم بعد
كونه حراماً على المسافر بواسطة القصد فانه ابلم يقصد ما كان عليه الا القصر
وعدم الصوم :

ومنها صورة وجوب اداء الدين قبل تمام سنة الخمس فمن عصى ولم يؤد دينه يقولون بان خمس المال عليه واجب فان اداء الدين كان واجبا وبصيانته تحقق وجوب التخميس بالنسبة الى المال الذى يكون فى يده وهذا 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 اولاً وثانياً ان الامر بالمهم يكون ارشادياً بعد كون العقل حاكماً بوجوده من باب ان من ترك الاهم يكون عليه عقوبة لوجوب اتيانه فيمكن تخفيف العقوبة باثبات المهم هذا .

ولكن التحقيق فى امثال ما ذكر هو القول بان التضاد التكويني 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 قادر الا يكون التضاد متصورا بخلاف المقام الذى يكون التضاد من الشرع من باب حكمه بالحكمين المتضادين فان الحكم بوجوب الصوم عند قصد الاقامة يكون ضد الحرمة قصد العشرة من ناحية الشارع وكذلك الحكم بوجوب الرسم فى الماء عند الصوم لا نقاذ الغريق و لو صار موجباً لبطلان الصوم يكون الجمع بين المتضادين من ناحية حكم الشرع بان الصوم يبطل والانقاذ واجب .

فاذا عرفت ذلك فنقول فيما يكون التضاد من الشرع لا يكون الباب باب التزام بل مرجعه الى تخصيص احد الدليلين للاخر مثلاً اذا قيل يحرم الرسم فى الماء عند الصوم لانه من مبطلاته فبالاطلاق او العموم يشمل الرسم للانقاذ ايضاً فالدليل الدال على وجوبه للانقاذ قد خصص هذا العام او قيد هذا الاطلاق بانه فى صورة انقاذ الغريق لا اشكال فى الرسم فيكون مخصصاً ولا ملاك للدليل العام فى هذا المقام وكذلك عدم وجوب الخمس على من عليه دين يكون مخصصاً بصورة عصيانه

الاداء في سنة الاكتساب فانه يجب عليه في هذه الصورة وكذلك اذا قيل المسافر يحرم عليه الصوم يخصص بان القاصد و لو كان عن عصيانه يجب عليه فيكون منحصرا له.

فان قلت في صورة وجوب انقاذ الغريق ان لم ينقذ فهل يجوز عليه ان يرتمس في الماء لعدم الملاك للصوم في ظرف وجوب انقاذ الغريق ام لا فان كان القول بالثاني كما هو الحق وعليه الاجماع فيعلم ان الصوم في ظرف الارتماس ايضاً يكون له الملاك فكيف قلتم بالتخصيص.

قلت في صورة عدم الانقاذ وان كان يحرم عليه الارتماس في الماء لكن لامن باب الترتب بل من باب وجوب الاخذ بالاطلاق فيما سوى مورد التخصيص و مورده صورة الارتماس للانقاذ لا الارتماس مطلقاً وباب المتزاحمين يكون في صورة مملوية الملاك وفي صورة الانقاذ لا يكون ملاك للصوم اصلاً فتحصل ان الامثلة لا تكون شاهدة على الترتب وقوعاً .

ثم انه قد اشكل على القائل بالترتب مثل الميرزا الشيرازي (قده) كما عن الاخوند (قده) بان اللازم على القائل به هو تعدد العقاب عند العصيان لكليهما وهو ممنوع لان الثواب والعقاب يكونان في صورة قدرة العبد على الاتيان و في المقام لا يكون له قدرة الاعلى 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 هو الاهم فلا يمكن القول بالترتب لهذه الجهة .

والجواب عنه نقضا بالواجب الكفائي فانه وان كان مثل دفن الميت واجباً على جميع الافراد ولكن العقاب الواحد ينسب على الجميع وحلا بان العقابين لا اشكال فيهما لان المكلف كان قادراً على ترك كليهما وان لم يقدر الاعلى 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 الذي ايضاً يكون اثره الحكم الشرعي فلا وجه للاشكال على القائل بالترتب بهذا النحو.

في ان امكان الترتب يلازم وقوعه

ثم ان الترتب على فرض تصويره يكون ملازماً لوقوعه فان من توهم انه يحتاج للاثبات ايضاً الى دليل فقد خرج عن طريق الحق لان الكلام يكون في المقام الذي يكون الباب باب التزاحم ويكون الاطلاق للامر بالنسبة الى المهم والاهم ثابتاً فان الصلوة مطلقة من جهة انه ازال النجاسة عن المسجد ام لا و الازالة ايضاً كذلك بالنسبة الى الصلوة ولكن الدليل دل على ان الازالة مقدمة على الصلوة وحيث لا يمكن الجمع فيعيد اطلاق الصلوة بصورة كونه مشغولاً 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 عقلياً من جهة عدم امكان شموله فاذا امكن شموله فلا وجه للتخصيص في الزايد من المتيقن و- هو صورة كونه مشغولاً بالازالة وهذا نحو جمع عرفي عقلائي بين الخطابين عند العقلاء ولا فرق في ذلك بين ان يقال في باب التزاحم بمقالة الرشتي من سقوط الاطلاقين في باب التزاحم وان العقل حاكم بالتخيير او يقال بان العقل كاشف عن بقاء احد الخطابين فان الجمع العرفي يقتضي ما ذكرناه.

(١) اقول وفيه ما لا يخفى فان الزمان الواحد الذي لا يمكن الاتيان فيه الا باحدهما يكون القول بالعقاب على كليهما فيه من القول بالعقاب على الذي لا يقدر عليه المكلف وهو محال نعم يمكن القول بان القدرة حيث كانت له لاتيان الاهم يكون عقابه في مقابل ترك الاهم اشد و لو فعل المهم ايضاً يكون معاقباً بالنسبة الى الزائد من مصلحة الاهم

ثم ان شيخنا النائيني (قده) قال بانه اذا كان المهم منوطاً بالقدرة الشرعية ففي هذه الصورة لا يمكن اثبات الامر بالمهم لان القدرة الشرعية لا تكون للعاصي لخطاب الاهم فان العصيان لا يوجب حصول القدرة الشرعية وان كان محصل القدرة العقلية و على فرض احتمال كون اخذ القدرة في الخطاب ارشاداً الى حكم العقل فانها وان كانت حاصلة و لكن حيث لا طريق لاثبات ذلك لا يمكن القول بان هذه القدرة حاصلة على ما هو الواقع فيكون الشك في المصلحة والملاك لهذا العمل بدون احراز ذلك .

والجواب عنه (قده) هو ان القدرة حاصلة ولو بالعصيان فان الخطاب بشيء لا يكون من شرائطه عدم عصيان ساير التكاليف فانه وان حصل العصيان بالنسبة الى عمل ولكن صار ذلك موجباً لحصول القدرة على عمل آخر ومن الفروع التي يترتب على ما ذكره (قده) هو انه اذا كان الواجب على المكلف في مورد الحرج مثلاً التيمم فتركه و اتى 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 لا يكون لعمله الوضوءي ملاك فلا وجه لصحته و فيه ان دليل الحرج للامتنان و الارفاق و كذلك الضرر فمن لا يقبل الامتنان لا يسقط مصلحة الوضوء بالنسبة اليه .

سلمنا ولكن في المقام يكون المهم والاهم كلاهما مشروطين بالقدرة الشرعية على الوجدان والفقدان بالنسبة الى التيمم والوضوء نعم يكون تصور محل النزاع في المقام بحيث يكون المهم مشروطاً دون الاهم بصورة كون وجوب التيمم للعطش فان وجوب صرف الماء فيه دون الوضوء لا يكون 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 مثلاً قال بان الصلوة الكذائية يجب ان يؤتى بها جهرأ فان عصي 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 الهم 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 اتفاقياً مثل العامين من وجه واما في صورة كون التصادم دائماً مثل المقام من باب التعارض فان جعل الحكم لغو بالنسبة الى هذا المقام لانه ليس لاحدهما مورد افتراق يصح 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 وجه 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 لغوان التكليف متوجه الى كل طرف بنحو الحينية اى حين عدم الاتيان بالآخر .

ومنها اى من الاشكالات ان الترتب يكون مقامه في الضدين الذين لهما ثالث وهو مثل الصلوة والازالة فان الثالث ترك كليهما واما ما لثالث له فترك احد طرفيه يلازم مع وقوع الاخر فان التارك للجهر في القراءة يكون فاعلاً للاخفات وبالعكس فيكون الامر بنحو الترتب من الامر بتحصيل الحاصل فان التارك للجهر اذا كان فاعلاً لامحالة للاخفات لاوجه لان يقال ان تركت الجهر فأنت بالاخفات فلا ترتب في المقام

وفيه (١) ان الثالث يلاحظ بالنسبة الى المكلف وهو كما يقدر على الجهر والاخفات يقدر على تركهما بان لا يقرء او قرء ولم يكن بداعى القرية فهنا ايضا يكون الثالث متصوراً .

ومن الاشكالات هو ان الترتب يكون متصوراً في صورة عصيان الهم ومن يكون جاهلاً بالنسبة الى الحكم لا يصدق العصيان بالنسبة اليه لعدم تنجيز التكليف بالنسبة اليه والعقاب على الجاهل في ساير الموارد يكون لترك التعلم لعدم اتيان المأمور به لانه في ظرف الجهل به لا يمكن ان يقال ان خطابه يكون منجزاً سواء كان الجاهل قاصراً او مقصراً وبعبارة اخرى كما ان احراز السفر شرط لقصر الصلوة واحراز الحضر شرط لتماميتها كذلك عنوان الجهر او الاخفات يجب ان يكون محرراً ليصدق عنوان المعصية بالنسبة اليه فعليها لا يكون شرط الاخر محققاً بان يقال ان عصيت امر الجهر فصل اخفاناً وبالعكس لعدم العلم بالموضوع وان كان في الواقع قد عصى الامر الاول اى ترك فيستحيل ح تصحيح عبادة الجاهل بواسطة الامر الترتبي .

وقد اشكل عليه اولاً بانه يمكن تصحيح الامر بالجاهل كذلك بنحو تحليل الداعى كما انه اذا كان المصلى مثلاً ناسياً لبعض الاجزاء ثم بعد الفراغ قيل له تمت صلواته من باب انه اذا كان ناسياً للجزء الفلانى يكون تكليفه بالنسبة الى اربعة اجزاء مثلاً والخامس لا تكون متعلق تكليفه فيقال ان الموضوع للتكليف بالاربعة هو الناسى فكذلك في المقام يقال بان الموضوع للتكليف بالاخفات في موضع الجهر او بالعكس هو الجاهل لاحدهما فلا اشكال في تحقق موضوع التكليف .

واجاب عنه بان تحليل الداعى يصح في صورة امكان تحقق الموضوع فان الناسى اذا كان التكليف متوجهاً اليه بعنوان انه ناس يصير متذكراً والمتذكر تكليفه التمام فقد انقلب الموضوع وكذلك الجاهل اذا كان موضوعاً ينقلب بتوجه الخطاب اليه عالمياً

(١) اقول هذا خلاف الفرض لانه يكون في صورة فرض الشخص قارياً بقصد القرية

ايضاً واما صورة ترك القراءة اسلاة لا تكون محل الكلام حتى يقال انها الثالث .

بالتكليف الاول فلا يمكن تكليفه وكذلك الدعوة بعنوان العصيان لانه يلتفت حين انطباق هذا العنوان عليه نعم يتصور تحليل الداعي في صورة كون العمل واحداً ويكون الاشتباه في وجه العمل مثل الوجوب و الاستحباب فانه يمكن ان يكون التكليف متوجها اليه .

وقد اشكلنا عليه في الدورة السابقة باشكالين احدهما هو ان العصيان في باب الترتب يكون من باب المثال لان الكلام كله في رفع غائلة التزاحم و الجمع بين التكليفين ومصححه يكون ترك الهم سواء صدق عنوان العصيان اولم يصدق في المقام يكون الترك حاصلًا والعقاب يكون في صورة الترك تقصيرا ولو في المقدمات مثل التعلم وهو في المقام يكون حاصلًا .

وللتأمل فيه في هذه الدورة مجال بان يقال بان هذا لا يكون حسماً المادة الاشكال لان التارك بعنوان انه تارك ايضاً لا يمكن ان يصير مخاطباً لانه بهذا العنوان ايضاً يلتفت الى تكليفه الاصلى .

وقد اشكل عليه ثانياً بان العصيان يصدق بترك الاحتياط ايضاً فان الواصل اما يكون هو التكليف نفسه على موضوعه او يكون الواصل طريقه بنفسه و الطريق هنا واصل بنفسه فان المحتمل يجب عليه الاحتياط بالجمع بين الجهر والاخفات باتيان صلوتين معهما لولا الدليل على كفاية ما فعل مع الجهر فقط او الاخفات كذلك ولو كان خلاف الواقع وحيث دل الدليل وهو الروايات على الكفاية فيصلح ذلك بالترتب بين - الحكم الاولي والثانوي على فرض الجهل به .

وفيه ان المقام اما ان يقال يكون مخصوصاً بالجاهل المركب وهو من لا يلتفت الى جهله ولا يحتمل وجوب شيء آخر عليه او يكون في الاعم منه ومن الجاهل البسيط وعلى اي تقدير لا يكون اصلاح المطلب بهذا النحو .

فالصحيح (١) في الجواب ان يقال ان الخطاب النفس الامر في الجاهل القاصر

(١) اقول ولكن الاشكال بان اللازم من ذلك هو ان يصير التكليف مقيداً بالعلم به —

لا يكون العقاب على تركه و المولى يصل الى غرضه وهو ان الجاهل يكون تكليفه الاختفات فى موضع الجهر وبالعكس وفى المقصر و ان كان العقاب ولكن يكون على ترك التعلم لاعلى الواقع وتكليفه فى ظرفه هو الجهر فى موضع الاختفات وبالعكس 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 لا اشكال فى الجهر والاختفات من جهة اصلاحه بالترتب (١)

← والجاهل به بان يقال تكليف العالم هو الجهر وتكليف الجاهل هو الاختفات واللازم منه هو دور العلامة (قده) كما عليه القوم ولكن حيث ان اشكاله (قده) لا يتم لان الوجدان قاض بصحة ذلك وكل البراهين يرجع اليه فيكون الاشكال مندفعاً عندنا ولكن عنده مدظله القائل بصحته اى صحة الاشكال عن العلامة فيبقى الاشكال بحاله وسيجىء فى آخر مباحث المراجعة ايضا التعرض لحكم الجهر والاختفات من هذا الحيث. مفصلا فانظره.

(١) اقول لا يخفى ان الكلام يكون فى تصوير كون العقاب على ترك الجهر فى موضع وترك الاختفات كذلك مع صحة العمل والا فعلى فرض عدم العقاب لا اشكال فى ان العالم والجاهل يكون اختلافهم من حيث الحكم كالمسافر والحاضر 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 ادفاق من الشرع فى خصوص المقام و على فرض وجود العقاب ايضا لا يكون البحث من الفقه ولا الاصول بعد صحة العمل بحسب الدليل بل هو مسألة كلامية .

التنبيه الثاني

في انه لا فرق في جريان الترتب فيما كان الواجبان آنيين مثل انقاز غريقين في آن واحد او تدرجين كما في الازالة والصلوة وقد اشكلوا على الاول بندرة الوجود لانه لا يمكن ان يكون الواجبان في آن واحد فلا ثمرة للترتب هنا فيبقى الثاني وانه وان كان من الممكن جريانه فيه ولكن حيث ان الامر بالمهم يكون بعد عصيان الامر - بالاهم ولا يتحقق العصيان الذي هو شرط الامر بالمهم الا بعد امتثال المهم فيكون من- الشرط المتأخر وعلى فرض كون الشرط المتأخر محالاً 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 مقارناً للشرط لامتأخر الان التعقب يكون لحاظه مقارناً لانفس الشرط و البحث في باب الترتب يكون في صورة عدم وجود دليل على ذلك في لسان الشرع بان يقال مثلاً ان عصى كذا فيكون الامر على كذا حتى يصلح بان- الشرط يكون هو التعقب كما يقال في مثل اشتراط صحة الصوم بالانغسال الليلية بل يكون في صورة حكم العقل فقط بعد كون الخطابين فعليين مع فعلية الملاكين ونكون في صد احراز الحكم بواسطة تصوير امكان الترتب .

فالصحيح ان يقال انه على فرض القول بعدم الاشكال في الشرط المتأخر مثل باب الاضافات كاضافة الشخص الى والده الذي لم يتولد والى ملكه الذي زال عنه ملكيته فلا اشكال في المقام اصلاً لان مقتضى الجمع بين الخطابين هو القول بذلك واما على فرض عدم القول بامكان الشرط المتأخر فنقول اي دليل لكم على ان التعقب بالقدرة في - التكاليف التدريجية لا يكفي لفعلية التكليف على ان بناء العقلاء في جميع امورهم على ان القدرة تحصل فيما سيجيء اوهى باقية ويشرعون في العمل بواسطة الاستصحاب - الفهقرى مع وجود احتمال الموت يقينا الذي يسلب به القدرة مطلقاً اوساير المحاذير.

فان قلت ان الخطاب فى التكليف يكون محرزا ولذا لا عذر 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 وسائر المقامات من حيث دخل القدرة ضرورة ان المقام ايضا يكون عدم القدرة على الجمع سبباً للقول باتيان الهم اولاً ولو 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 لا تكون دخيلة فى القدرة على اتيان التكبيره فانها اذا كانت حاصلة عند كل جزء تكفى فى المقام ايضا يدخل فى العمل وبه يحصل العصيان و القدرة على اتيان الأمور به بالامر الترتبى وهو المهم .

هذا كله فى صورة كون الدوران بين الهم والمهم قبل الصلوة واما اذا كان بعد الشروع فيها فى مثال الصلوة والازالة فر بما توهم ان حرمة قطع الصلوة تحكم بلزوم اتيانها ولا يعنى بالازالة التى هى الهم ولكن التحقيق ان هذا لا كلية له بل يجب ملاحظة الهمية ايضا فى وسط الصلوة فلو كان غيرها الهم يرفع حرمة قطعها مثل صورة وقوع شخص فى وسط الصلوة فى حرق او غرق فان نجاته النفس المحترمة اهم من اتمام الصلوة فالموارد يختلف حسب اختلاف الملاكات .

التنبيه الثالث

ذكر الفقهاء فرعاً من الفروع الفقهية ويكون منهم صاحب الفصول (قده) وينسب الفرع اليه وقالوبان مراده اصلاح المطلب بالترتب وهو انه اذا كان الماء الذى يكون ملكاً لشخص فى اثناء الغير فاخذه وتوضأ منه فقل بصحة الصلوة والوضوء ببيان ان - التصرف فى اثناء الغير وان كان حراماً ولكن ان عصى المكلف واخذ الماء يكون له - الموضوعه للترتب وقد اشكل عليه بان المناط فى هذا الباب هو ان يكون الملاك فى كل واحد من الاطراف فعليا ليصدق التزامهم وملاحظة الهم والمهم وهو هنا ممنوع لان الوضوء

حين كون الماء في الآنية الغصبية لاملاك له حتى يقال بأنه يزاحم حرمة الغصب ضرورة ان الوجدان الاعم من العقلي والشرعي شرط لوجوبه وهو مفقود اما على فرض كون - المقابلة في الآية بين الوضوء والتميم 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 الآية ممنوعة و لا يكون شرط الوضوء الوجدان بل هو شرط عقلي فلا يكون دخيلاً في الملاك فاحتمال الارشاد ممنوع بل يتعين غيره على ان الوضوء في المقام ولولم يكن عليه الامر ولكن من الامر في ساير الموارد استكشفتنا ملاكها فاما باطلاق المادة على المشهور او باطلاق الهيئة على المنصور (١) نقول بوجود الملاك الفعلي له فيكون الباب باب التزام على ان القدرة تحصل بالتدريج اذا اخذ الماء غرة غرة والكلام في هذا الفرض لا فرض كون الوضوء بالارتماس فانه يصير الوضوء عين التصرف في مال الغير واما القول ،بانه اذا كان بقصد التخلص عن الغصب يصح الوضوء لوجه له لان القصد لا يقلب التصرف المحرم محللاً واما التمسك بقاعدة الناس مسلطون على اموالهم بتقريب ان يقال ان الماء ملكه فله التصرف فيه وفيه اولاً لانه معارض بالناس لصاحب الآنية وثانياً ان مفاد القاعدة حيثي بمعنى انه لا يكون للشخص التصرف في ماله بحيث يوجب الضرر على الغير و على فرض العمومية ايضاً فقاعدة لا ضرر تزاحمها فلا وجه للتمسك بتلك القاعدة فالطريق الوحيد هو الترتيب .

(١) اقول من الاشكال في اطلاق المادة وفي بقاء الدلالة الالتزامية بعد سقوط الدلالة

المطابقية وعدم الكاشف للملاك بقاء يكفي لعدم العلم به .

التنبية الرابع

فى انه هل يكون قاعدة الترتب جارية فى صورة كون الفردين طوليين مثل دوران الامرين القيام فى الركعة الاولى وبين القيام فى الركعة الثانية فى الصلوة او تختص 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 النائنى (قدہ) 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 ما تلقيناه من مدظله عند الدرس وفى تقريرات النائنى (قدہ) ايضاً كذلك تقريباً ولكن المقام لا يكون البحث فى العصيان ويكون خارجاً عن بحث الترتب كما لا يخفى بل العلامة النائنى (قدہ) يقول بان الخطاب فعلى بالنسبة الى الاولى فهى اولى بالقيام ولا وجه لوجوب حفظ القدرة للثانية للتساوى وله مدظله ان يقول بان التكليف فعلى فيكون مخيراً و لعله مراده ايضاً فى التقريرات والحق مع النائنى لعدم فعلة تكليف المعلق لانه يرجع الى المشروط .

واما بالنسبة الى اصل الفرع فيكون البحث مجانياً لان العلم بالقدرة كذلك لا يكون الا لمن يعلم الغيب او من أعلمه النبى (ص) والائمة عليهم السلام واما الناس فهم لا يعلمون ما يجيء وبناء العقلاء هو صرف القدرة فيما بايديهم فان حصلت القدرة ثانية ايضاً يصرّفونها وربما يذهب ما فى ايديهم من القدرة بعدم صرفها فبناهم على صرفها حين العمل وما سيجيء يكون امره بيد الله 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 فى ضيق الخناق ولذا نقول بانه يحرم اهراق الماء قبل الوقت لان لازمه جعل المولى فى ضيق الخناق فى الوقت ليأمر بالتيمم فيكون مخيراً فى تقديم القيام فى الاولى او فى الثانية .

واما على فرض كون القيام فى الثانية اهم فانه (قده) وان كان قائلاً بان التقديم مع ذلك ولكن لا بالترتب خلافاً لما هو التحقيق من جريانه بيانه (قده) على ذلك هو ان عصيان الاهم شرط فعلية تكليف المهم وهو غير متحقق عند خطاب المهم فان الترتب كان فى صورة كون خطاب المهم وعصيان الاهم وامثال المهم فى آن واحد وفى المقام حيث لم يجىء امد الخطاب الفعلى بالاهم الا على نحو الواجب المعلق والشرط 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 لتحقيق العصيان وهو موجب لوجود الامر و بعد اتيانه يسقط الامر لانه يكون مأموراً به فيكون مثل باب اجتماع الامر والنهى كالصلوة فى الدار العسبى والعمل الواحد كيف يمكن ان يكون مأموراً به ومنهياً عنه من جهة العصيان ومن جهة مصلحة نفس العمل فان الامثال عين العصيان واما يكون بعمل آخر فلا قدرة له على الاتيان ح فى الاولى ايضاً والتكليف بغير المقدور محال

وفيه اولا ان هذا الكلام منقوض بالصلوة والازالة فان العصيان فى ذلك المقام لا يكون متحققاً الا بعد اتيان المهم فكيف يصح الترتب عنده والتعقب بالشرط كاف - فكذلك المقام واما ادعاء عينية الامثال والعصيان فى المقام فهو ممنوع جداً لان الفرد الواحد لا يمكن ان يكون مصداقاً لطبيعتين واما ترك حفظ القدرة فيمكن ان يكون بثالث (١) بان لا يصلح اصلاً فلا ينحصر بالقيام فى الاولى حتى يكون هو السبب الوحيد

(١) يكون الكلام فى تصحيح القيام فى الركعة الاولى ومن لم يصل يكون خارجاً عن بحث الترتب لانه عصى امر الاهم والمهم كليهما .

لعدم القدرة في الثانية فمن لوازم القيام في الأولى هو ترك القيام في الثانية وعصيانه واما الحل فهو ان يقال ان المقام ايضاً يكون مثل ساير الموارد في رفع اشكال الترتب بان يقال كما ان القدرة على اتيان العمل تحصل بنحو الشرط المتأخر كذلك القدرة على القيام تحصل بنفس الدخول في الأولى قائماً وكما يأتي بجزء قائماً تحصل القدرة لاتيان الجزء الآخر كذلك .

ثم انه (قده) قال بانه من هنا ظهر عدم مجيء الترتب في باب اجتماع الامر و - النهي اى من كون القيام في الأولى عين عصيان الاله وهو القيام في الثانية لانه لو ازمه ظهر ان اتيان الصلوة في الدار الغصبي الذي هو عين الغصب لا يصلح بالترتب وفي هذا بحث وهو ان المبنى في باب اجتماع الامر والنهي اما يكون هو تعدد الوجودين بنحو الانضمام في الجمع او وحدتهما ومع الوحدة اما يكون تعدد العنوان كافيّاً لتعدد المعنونات وكونه من جهة مأموراً به ومن جهة منهيها عنه والا وعلى التقادير فاما ان يقال بجواز الاجتماع في مقام الجعل والامتنال كليهما كما عليه القمي (قده) او يقال بامتناعهما ويفصل بين مقام الجعل والامتنال بالقول بالامتناع في مقام الامتنال دون الجعل .

فعلى فرض كونهما وجودين انضماميين فلاشبهة في جريان الترتب اصلاً لان متعلق النهي وجود و متعلق الامر وجود آخر مثل الصلوة و الازالة فمن ترك الاله وهو حرمة التصرف في مال الغير واتى بالمهم وهو الصلوة يكون صلوته صحيحة للامر الترتبي ولكن الاشكال فيه من جهة اخرى وهو ان العمل الذي يكون عبادة يجب ان يكون قابلاً للتقرب به وهذا العمل حيث ان لازمه عصيان الامر الاله مما لا يتقرب به فلا تصح الصلوة فالاشكال في العبادات يكون من جهة عدم امكان قصد التقرب لامن جهة عدم امكانه .

فان قلت فاي فائدة في البحث في جريان الترتب و عدمه مع عدم الفائدة له في العبادات لعدم امكان قصد التقرب ولو امكن الترتب قلت في 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 ما لا يؤكل لحمه فالشرط لا يكون دخيلا فى الواقع كالطهارة التى واقعها الشرط لا يقال 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 لا يعلم ان الصلوة فى الدار الغصبية باطله من جهة التقصير لا القصور فانه مع عصيان امر التعلم يكون عليه الامر بالصلوة نعم لو احتمل الحرمة لاتصح الصلوة ولو اتى بهار جاء خلافاً لشيخنا العراقى (قده) حيث قال بكفاية الر جاء لان الواجب عليه الفحص .

واما على فرض وحدة الوجودين فالقائل بجواز الاجتماع ايضاً يجب ان يقول بالبطالان من جهة عدم قصد التقرب واما على فرض كفاية تعدد العنوان ولو كان الوجود واحداً فى 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 واحداً 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 الامثال دون الجعل لاعلى الجواز مطلقاً

ولا يكون المراد بتعدد العنوان هذا بل هو ان يكون موجبا لتعدد المعنونات فى نظر العقلاء وان كان لا يصح على ان الماهية ايضاً بلحاظ الوجود الخارجى تكون متعلقة للحكم لا بما هى فى الذهن وهذا يرجع الى الامتناع فى مقام الجعل ايضاً والكلام يكون فى صورة جواز الاجتماع لا الامتناع .

فان قلت يصح الترتب فى صورة الجهل بالحكم كما مر بذلك البيان قلت حيث ان الوجود واحد لا يمكن الترتب فى مقام الجهل ايضاً لان المأمور به هو المنهى 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 واما بناء 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 فى بعض الفروض وعلى الامتناع فعلى التزاحم يجرى الترتب دون التعارض .

التنبيه الخامس

فى ان الواجب اذا توقف على مقدمة محرمة فصارت محللة لاهميته فان عصي وترك الواجب فهل يكون النهى على المقدمة كذلك بالترتب ام لا فمن عصي من ان يدخل - الدار المغصوبة لانقاذ الغريق فهل يكون النهى عن دخوله بالترتب ام لا بان يقال ان عصيت امر الانقاذ فلا تغصب وقدمهد شيخنا النائيني (قده) لجريان الترتب هنا مقدمات الاولى ان ذالمقدمة اذا كان غير اهم لا يترشح منه الوجوب الى المقدمة المحرمة مثلاً 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 فى صورة التساوى اى تساوى ملاك ذى - المقدمة مع ترك الدخول فاللازم هو القول بالتخيير لان خطاب حفظ القدرة سالم عن - المعارض قلت انه فى صورة التساوى حيث لا يكون قائلاً بالواجب المعلق لا يقول بوجوب حفظ القدرة و التخيير بين الفعل والترك لاعمق له شرعاً لان اللازم منه عليها هو - التخيير فى دخول الدار الغصبية وعدم دخولها .

اقول لا يكون (قده) (١) محتاجاً الى انكار الواجب المعلق بل لو كان قائلاً به
ايضاً يمكن الاشكال بما مر من انه لا معنى للتخيير بين الفعل والترك شرعاً .
الثانية قد ظهر ان البحث فى المقام يكون فيما كان الواجب حفظه اهم من ترك
المقدمة المحرمة .

الثالث ان المقدمة الواجبة قد مر فى البحث عنها انها هى التى تكون موصلة الى
الواجب بمعنى الحينية لا بمعنى ان قصد الايصال دخيل كما قال صاحب المعالم ولا بمعنى
موصلة صاحب الفصول ولا ذات المقدمة فعليها لواتى بالمقدمة التى من شأنها الايصال
الى الواجب فان قلنا بان الذات تكفى لكونها واجبة تكون الحرمة فى صورة عدم اتيان
ذى المقدمة من باب التجرى و اما لو قلنا بان قصد الايصال دخيل فى عنوان المقدمة
فمع عدم القصد يكون حراماً فى ذاته غير واجب اصلاً و اما على فرض الحينية فتكون -
المقدمة على فرض اتيان ذى المقدمة بعد عدم قصدتها واجبة فى الواقع و حرمتها تكون
من جهة التجرى .

والحاصل ان النائىنى (قده) يكون من القائلين بان قصد التوصل غير لازم فى -
المقدمة بل الذى يكون واجباً يكون ما هو فى ظرف الايصال ولكن فى المقام قال بان -
الارادة اى ارادة ذى المقدمة دخيلة فى الوجوب ونحن نحمل كلامه (قده) على ان مراده
ان الارادة توجب رفع التجرى ايضاً فتصير المقدمة واجبة محضة بخلاف عدم ارادة ذىها
فانها واجبة فى الواقع اذا وصلت الى ذى المقدمة لافى الظاهر فانه يكون متجرباً فى
قصده .

اذا عرفت ذلك فقال القائل بالترتب فى المقام بوجود المقتضى وهو وجود النهى
فى المهم على تقدير عصيان الاله و عدم مانعية ما يتصور مانعاً فمن الموانع هو ان من

(١) اقول تكثير الادلة لا اشكال فيه ولكن المقام لا يكون مقام البحث عن الواجب المعلق
لان التكليف بدخول الدار و عدمه يكون فعلياً غير معلق على شىء لان الفرض ان الدخول حرام
بحرمة نفسية و واجب بعد فعلية و جوب ذى المقدمة فهو واجب مطلق .

شرايط التكليف بالمهم عصيان الاله وهو يكون في المقام كالشرط المتأخر وهو محال ومنها ان المقام يكون مقام اجتماع الامر والنهي ولا يكون من باب تزاحم المصلحتين حتى يكون من باب التزاحم فاجاب اولابان الشرط يكون هو التعقب بالعصيان لو كان يريد ألذيتها باتيانها فكما ان العقل يجمع بين الخطابين يحكم بان احدهما في طول الآخر يكون صحيحاً و ثانياً بان اختلاف الرتبة يكفي في كون المقام من غير باب اجتماع الامر والنهي ببيان ان الخطاب بالاهم يكون مقدماً في الرتبة ثم بعده الرتبة يكون العصيان او اطاعة متحققاً بعده يكون النهي متحققاً فرتبة الحرمة متأخرة فلا اجتماع في ظرف واحد فيكون خطاب النهي عن دخول الدار الغصبي متأخراً عن - الخطاب بانقاذ الغريق ولا يخفى (١) انه (قده) يكون قائلاً 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 النهي عن الدخول ايضا كذلك لكن في الرتبة المتأخرة فلا اجتماع في المقام فهذا المانع ايضاً مندفع .

واما الاشكال باستحالة ان تكون المقدمة في رتبة ذهابها فهو مندفع بان المراد هو الامر النفسى الذى يأتى على المقدمة من ذى المقدمة

اقول بعد كون متعلق الامر والنهي واحداً خارجياً لا يتصور تصحيح متعلق الامر والنهي بالتعدد بالرتبة فان الدخول في الدار اما يكون واجباً او حراماً بعد اتحد الزمان فلا يصح الترتب لهذا الاشكال على انه (قده) قال في بعض المقامات بالرتبة وفي البعض

(١) اقول لادخل لاثبات الامر النفسى في المقدمة حتى يصحح الرتبة بل حيث يكون للامر المقدمى ايضا اطاعة وعصيان يأتى فيه الرتبة ولكن في وجود الامرين للمقدمة بحث والحق عدم تعدد الامر كما مرفى موضعه وفي المقام لا تكفى الرتبة لرفع الاشكال كما عن الاستاذ مدظله .

الآخر بخلافها مثلاً فى صورة الاجارة على عمل له امر فى نفسه قال باند كاك الامر الاجارى فى الامر النفسى ولم يقل بالتعدد بواسطة الرتبة وفى المقام قال به والاختلاف فى الكلام دليل على عدم تمامية المبنى .

ولكن التحقيق هو عدم جريان الترتب فى المقام لانه على فرض كون الواجب من المقدمات هو الموصلة او الحينية ففى صورة عدم اتيان ذى المقدمة حيث لا يحصل شرط الوجوب لوجه 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 فى 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 .

لا يقال كون الوجود واحداً فى الامتثال لا يوجب الاشكال فى مقام الجعل ولا يتهافت ببيان ان الاطلاق و التقييد فى المقدمة تابع للاطلاق و التقييد فى ذبها فاذا لم يكن الاطلاق فيه ممكناً لا يمكن فيها ايضاً ففى المقام نقول لاشبهة فى ان الاطاعة و العصيان متأخران عن الخطاب ولا تأتى الامن قبله فلا يمكن ان يكون متوقفاً عليه بلزوم تقدم الشيء على نفسه فلا يمكن ان يكون الخطاب مطلقاً حتى يقال انه فى ظرف العصيان ايضاً موجود و يكون معنى ادخل الدار هو وجوب الدخول سواء اطاع او عصى وكذا معنى ذى المقدمة و هو انقاذ الغريق مثلاً فاذا لم يمكن الاطلاق فى الثانى لا يمكن فى الاول ايضاً لانه تابع فعله لانه لا يكون فى ظرف العصيان خطاب بالمقدمة حتى يقال بانه يجتمع مع النهى فيكون من باب اجتماع الامر والنهى فعليه هذا يكون الخطاب بنحو المهملة لا المشروطة بالعصيان ولا المطلقة ولا الحينية فلا تتهافت فى الجعل فيمكن ان يجيء الترتب فيه فالذات واجبة وباعتبار الترتب تكون محرمة لانا نقول ان المهملة محال فان الخطاب لا بد ان يكون على

متعلق معلوم هذا اولاً وثانياً لا يكون لنا الكبرى بانه كلما لا يصح التقييد لا يصح الاطلاق لان المراد بالاطلاق هو رفض القيود لاجمع القيود فلا يكون معنى عدم التقييد بالعصيان هو عدم الخطاب في حاله بل الاطلاق الذاتي بحاله وثالثاً على فرض عدم امكان تقييد ذي المقدمة لانسلم عدم امكان اطلاق المقدمة فانه يمكن التفكيك بينهما عقلاً (١) واما التهاوت في مقام الجعل ايضاً فلان العنواين غير اصلين 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 بالشئ عمقضياً للنهي عن ضده تكون الصلوة منهيّة عنها من جهة انها ضد الازالة و مأمورة بها على فرض ترك الازالة للترتب فاجتمع الامر والنهي 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 تقى صاحب الحاشية (قده) قال بان اللازم من القول بالترتب هنا هو اجتماع الامر والنهي في الالهم 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 حاصلًا فلا يكون الوجوب فعلياً ليجب تحصيل مقدمته . هذا تمام الكلام في الترتب والحمد لله اولاً وآخراً.

(١) اقول اذا كانت المقدمة مطلقة لا يسرى اطلاقها الى ذبيها واما اذا كان ذوها مطلقاً فيسرى اليها الاطلاق نعم يمكن ان لا يسرى قيده اليها لو كان مقيداً بان يكون الطلب بالنسبة اليه مقيداً وبالنسبة الى المقدمة مطلقاً لكن بدليل آخر لانفس دليل ذبيها .

فصل في ان الامر بالشئ مع علم الامر بفقدان شرطه

هل يكون متصوراً لا (١)

قد اختلف الكلام في ان هذا البحث يكون كلامياً او اصولياً و كيف كان فلتوضيح المقام نقول ان الاحكام اما يكون على نحو القضايا الحقيقية او الخارجية فان متعلق الامر في الاولى يكون نفس الطبايع من دون تقدير الوجود على ما هو التحقيق او على فرض الوجود على ما عليه شيخنا النائيني (قده) والثانية يكون المتعلق فيها هو الخارج مثل اكرم من في الصحن ثم المراد بالشرط في المقام اما يكون شرط الواجب او الوجوب وعلى التقديرين اما يكون المراد شرط الانشاء او شرط الفعلية فعلى فرض كون البحث في الاحكام على نحو القضايا الحقيقية و كون المراد من الشرط شرط الوجوب و المراد بالحكم هو الحكم الانشائي فلا شبهة في 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 التي تكون شرطاً للصلوة وسائر المقدمات التي يتوقف عليها الواجب فلا اشكال في امكان الامر به مع فقدانه بل يكون عدمه شرطاً نعم ما يكون انتفائه ابدياً فالامر بمشرطه لغو وما كان الشرط له موجوداً عند الامر يصير كالواجب المعلق لا المشروط فان الوجود الاتفاقي يكون شرطاً وهو حاصل هذا كله في صورة كون القضايا حقيقية واما في صورة كون الاحكام على نحو القضية الخارجية فلا شبهة ان علم الامر بوجود الشرط شرط في الوجوب فان من اراد ان يامر شخصاً معيناً بالذهاب الى الحج في يوم معين يجب ان يعلم موجودية جميع الشروط له مثل الاستطاعة ليتمكن البعث اليه واما اذا كان الشرط

(١) اقول هذا البحث ان كان المراد منه اثبات اثر قهه فهو مفقود لان الله تعالى

وسفرائه اذا كان الكلام في امرهم يعلمون ما هو شرط امرهم واما البحث عنه بالنسبة الى الموالى العرفية فهو غير مر بوط بما نحن بصدده في الاصول .

شرط الواجب ففي الشروط العادية لا يجب علمه واما الشروط الغير العادية يجب ان يكون الامر متوجهاً اليه فالبحث في انه هل يمكن ان يأمر الامر مع فقدان الشرط يجب ان يحلل هكذا حتى يعلم ان مورد البحث اى شىء هو.

فصل في ان الاوامر تكون متعلقة بالطبايع لا الافراد

فنقول يجب في المقام التوجه الى امور توضيحاً له الاول التوجه الى الوجود والماهية والتحقيق على ماهو المحقق في الفلسفة ان الاصل في عالم الكون هو الوجود وان الماهيات كسراب بقيعة يحسبه الظمان ماء ويكون صقعهما الذهن والوهم فقط والوجود هو منبع كل خير ولا خير غيره فهو الاصل لاغيره .

و الثانى التوجه الى ان البحث في المقام لا يكون لغوياً بان يكون في انه هل الموضوع له في الطلب هو الطبيعة و الماهية او الوجود بل يكون فلسفياً يجب الدقة فيه و وزان هذا البحث يكون وزان الاختيار في الانسان فانه من اعراف الاشياء وجدانا ومن اصعبها برهاننا فكذلك في المقام يكون متعلق الطلب واضحاً من حيث الوجدان وخفياً من حيث البرهان .

والثالث ان الغرض في المقام ان تتوجه الى ان المصلحة التي صارت سبباً للامر او المفسدة التي صارت سبباً للنهي هل هي قائمة بالوجود او بالماهية.

والرابع ان الطبيعة في 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 في ان الطبيعة يكون سبباً لبسط الحكم على الافراد و في الواقع يكون المستطيع الخارجى و الجنب الخارجى وغيره عليه حكم الحج والغسل وغيره ولاياتى البحث في ان الامر باى شىء تعلق ففي الواقع تعلق بالافراد الخارجية بالعنوان العام و هو المستطيع والجنب كما انه قد يكون العنوان العام الانسان الذى له افراد .

وانما الكلام في الطبيعة الثانية اعنى الحج فانه يكون وجوده الخارجى باتيانه في الخارج ظرف سقوط التكليف وماهيته في الذهن بدون الوجود لاثرائها ولا مصلحة فيها ولذا صار محل الاشكال وكذلك الصلوة و الزكوة فلا تخلط كما يكون فيه الخلط في الكلمات فان الاولى خارجة عن محل البحث والثانية داخله فيه والحاصل يكون البحث في متعلق فعل المكلف الذي هو المأمور به .

والخامس يجب ان تعلم بعد جميع ما ذكر انه لا فرق بين الابداد والوجود الا بالاعتبار وهو اعتبار نسبة الفعل الى الخارج ونسبته الى الفاعل فانه ينتزع الابداد اذا نسب الى الفاعل والوجود اذا نسب الى الخارج .

فاذا عرفت جميع ما ذكر فيقول المحقق الخراساني (قده) بان البعث يكون بايجاد الماهية الذهنية في الخارج لا الماهية فقط ولا الوجود الحاصل لما مر من عدم الفائدة في البعث كذلك من جهة محالية طلب الحاصل وعدم اثر للماهية لانها من حيث هي ليست الاهي والفطرة مساعدة معه وان كان اقامة البرهان مشكلة و في مقابله القائل بان البعث لا يكون بالابداد بل بالماهية لكن لا في رتبة الذات لانها فيها ليست الاهي بل فيما دونها لغاية الابداد وفيه ان الماهية لا تكون مركز المصلحة بل المصلحة في الوجود فعليهذا يكون تعلق الامر بالماهية او بالوجود باطلا لعدم المصلحة في الاولى ولزوم تحصيل الحاصل في الثاني .

فقال شيخنا العراقي (قده) بان الامر تعلق بالطبايع الحاكية عن الخارج اى بلحاظ وجودها فيه لكن يجب ان يعلم ان الصورة من الشيء في الذهن تارة تكون موجودة فيه مع كون متعلقها في الخارج مثل الصورة التي تجيء في ذهن المعمار من الدار الموجود في الخارج فانها تكون مع جميع الخصوصيات و تارة يتصور في النفس صورة دار ويريد ايجادها في الخارج بواسطة البناء وهذه الصورة لا تكون مع الخصوصيات التفصيلية متصورة بل بنحو من الاجمال.

فاذا عرفت ذلك فالأوامر المتعلقة بالطبايع من قبيل الثاني دون الاول فيتعلق

الامر بماهية الصلوة التى يراد ايجادها فى الخارج لا الصلوة الموجودة هذا كلام الاستاذ (قده).

ولكن فى الذهن شىء 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 الذى يكون هو فعل الفاعل او بالماهية لغاية اليجادى لتوجد فى الخارج والشاهد على تعددهما هو فصل لفظه الفاء الدال على الترتيب الذاتى فانه يقال شىء قررت فامكنت فوجدت فوجدت كما يقال تحركت اليد فتحرك المفتح فكما ان اتحاد الزمان لا يوجب اتحاد العلة والمعلول فكذلك فى المقام فان رتبة اليجاد قبل الوجود والمصلحة تكون فى الفاعلية.

ثم ان الامر اذا تعلق بالطبيعة على نحو صرف الوجود فهل تكون الخصوصيات الفردية داخله تحت الطلب ام لا فيه خلاف مثلاً اذا كان الامر بالصلوة فهل خصوصية كونها فى المسجد دخيلة فى المأمور به حتى يجب قصد القربة بها ايضا او لا وعلى فرض عدم الدخل فهل المأمور به الحصه من الطبيعى او نفسه فيه خلاف .

ولا يخفى ان الفرد الجوهرى فى الخارج مثل الانسان وسائر الطبايع لامحالة يكون مقرناً باعراض كثيرة مثل الكم والكيف والابن والوضع وغيره والمراد

(١) اقول ويمكن ان يقال حيث ان الاشياء تكون موجودة فى الملكوت او فى صقع مناسب لها بالصورة المناسبة لها فيكون الامر باتيان مقدمات وجودها فى الناسوت وفى المثال يكون معنى صلائت بالصلوة الموجودة فى الملكوت فى الخارج ويدل على ذلك ما روى عن مولانا على بن موسى الرضا (ع) من ان ماهيه ناديل على ما هناك ولكن مع مراعاة ان المصلحة فى اليجاد ايضا اى المصلحة الفاعلية فان للعبد فيض عمله بواسطة الفاعلية والمولى يريد الافاضة عليه والافكل شىء يكون وجوده فى اى صقع منحفظاً غير محتاج الى شخص هذا . وان لم تكن فى وادى هذه الكلمات فذرها فى سنبها .

بان الامر على الطبيعي هل يسرى الى الافراد ام لا هو ان هذه الخصوصيات هل تكون تحت الامر ام لا فاذا قيل جئني بالماء فهل يكون وجوده في الظرف الصيني ايضاً مطلوباً ام يكون المطلوب هو الطبيعي فقط.

ثم الفرق بين الحصة والطبيعي والفرد هو ان الانسان يكون له وجود في الخارج بوجود زيد الذي يكون له وجود جوهرى مع ضميمته سائر المقولات العرضية ومن هذه المرتبة تنتزع الفردية للانسان .

ثم ان الضمائم لا يكون دخيلاً في صيرورة زيد متشخصاً بل تشخصه بنفس الوجود الجوهرى الممتاز عن سائر الوجودات فان زيد ألقى منه جميع العوارض مثل كونه ابن عمر وواب فلان مع طول كذا وعرض كذا ولون كذا يكون غير بكر بنفس وجوده وهو الوجود الانساني الذي هو الحيوان الناطق فزيد انسان وعمر و كذلك ولكنهما ممتازان بنفس الوجود فمن هذه المرتبة تؤخذ الحصة فيقال زيد حصة من الانسان وعمر وكذلك مع ان الطبيعي يصدق عليهما.

ثم يكون لزيد وجه اشتراك مع سائر الافراد وهو كون الجميع مصداقاً للانسان فبهذا النظر يصدق عليه انه الطبيعي و ينتزع منه فيكون الوجود الواحد الخارجى منشأ لانتزاع الفرد والحصة والطبيعي باعتبارات مختلفة فالوجودات المتعددة حصص للطبيعي وما لا تعدله وهو وجه الاشتراك هو الطبيعي .

فاذا عرفت ذلك ففي صورة كون متعلق الامر والنهي الطبيعية السارية يكون الحصاص ايضاً تحت الامر و النهي مثل لا تشرب الخمر فانه يكون جميع الحصاص مبعوضاً وفي صورة كون المتعلق صرف الوجود يكون التكليف على الطبيعي مثل لاتأكل الثوم فانه يكون النهي عن صرف الوجود بحيث لو اتى بفرد منه حصل المكروه وهو الرائحة الكريهة وبقية الافراد لا تكون تحت النهي .

و التخيير في الافراد على فرض كون الحصاص متعلقا يكون شرعياً وعلى فرض كون الطبيعي متعلقا يكون عقلياً و حيث ان الامر يكون بنحو صرف الوجود في

جميع الموارد والنواهي ايضا كذلك لولم يكن قرينة على السريان يكون متعلق الامر الطبيعية والتخيير في الافراد يكون عقليا خلافا لشيخنا العراقي (قده) القائل بالتخيير الشرعي لان تعيين الفرد يكون من باب اللابديه العقلية فان الطبيعي لا يوجد في الخارج الا بوجود فرده ولايسرى الحكم منه الى الخصوصيات فاذا قيل جئني بالماء يكون بنحو اللابشرط بالنسبة الى الكأس الصيني وغيره ولا يكون بشرط الخصوصية ولا بشرط عدمها (١) ثم هنا فصل في ان نسخ الوجوب يبقى بعده الجواز ام لا وحيث لا فائدة فقهية فيه لا نبحت عنه .

فصل في التخيير الشرعي

فنقول ان التخيير الشرعي هو ماورد في لسان الدليل عن الشرع مثل التخيير بين صومستين يوما وبين عتق الرقبة او اطعامستين مسكينا فان الاشكال في مقام الثبوت في نحو تعلق الوجوب على التخيير مع ان المصلحة مما هو قائم بالواحد وبالجميع فانه ان اتى بواحد منها كفى وان اتى بالمجموع ايضا يكون مطلوبوا والكلام في نحو وجود المصلحة في نظر الامر التي تقوم بالواحد وبالجميع فان المررد من حيث انه مررد لا يمكن ان يتعلق به الامر ولذا قيل يتعلق الامر بالجامع وقيل بان الباب باب التزاحم اي تزاحم المصالح في ظرفها ومن هنا وقع في 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 عقلي .

(١) اقول فتحصل من جميع ما تقدم منه مدظله ان المراد بالطبيعي الذي هو تحت الامر هو طبيعي الأمر وبه لا طبيعي المكلف والمراد بالنزاع هو البحث عن دخل الخصوصيات الفردية في الأمر وبه وعدمه وان الأمر على الطبيعي او النهي عنه يكون بنحو صرف الوجود الامع وجود قرينة على السريان و تعلق الامر بالطبيعي يكون معناه ايجاده في الخارج .

الثاني ان يكون التكليف متعلقاً بكل واحد على التعيين لكن يكون منوطاً باختيار العبد فكل ما اختاره يكون هو المعين في الوجوب .
 والثالث ان يكون التكليف متعلقاً بالجامع الانتزاعي وهو عنوان الاحد لا على التعيين القابل للانطباق في الخارج على كل واحد من الافراد .
 والرابع ان يكون التكليف متعلقاً بكل واحد على التعيين لكن يكون الالتزام مشروطاً بعدم سبق الاخر بحيث انه لو سبقه غيره يكون الزامه ساقطاً مع بقاء اصل المحبوبة فيكون الفرد بالنسبة الى القرين مطلقاً بالالجمع معه وان يكون منحاظاً عنه .

هذا كله بالنسبة الى المصالح واما بالنسبة الى الارادة فتتعلق الارادة الناقصة بكل واحد بمعنى انه يريد المولى هذا على فرض عدم الاتيان بذلك كما ان في الملكية الناقصة تكون الارادة ناقصة و كما في باب التزاحم اذا كان المتزاحمان متساويين فان انقاذ احدهما الغريقين يتعلق به الارادة على فرض ترك الاخر اذا لم يمكن الجمع .

والصحيح من الاقوال هو القول الرابع اما الاول ففيه ان امكان الجمع يضاذه فلا يكون الجامع هو المكلف به واما الثاني فلان التكليف لا يكون منوطاً بارادة العبد حتى يكون الله تعالى لا يريد المعين الا اذا اراده العبد لانه تصويب محال .

واما الثالث (١) فلان عنوان الاحد على التردد لا يكون له وعاء في الخارج فانه

(١) قدمرنا في كل موضع قال مدظله بذلك مثل موارد العلم الاجمالي بان عنوان الاحد مرآتا عن الخارج لاشكال فيه فان الصوم و الاطعام لكل واحد عنوان خاص وهو الصوم و الاطعام و عنوان عام وهو ان كل واحد يصدق عليه احدهما بالنسبة الى الاخر فكيف لا يتصور ان يقول المولى اريد احدهما وانت في سعة للتطبيق على اى منهما شئت فكما ان الانسان جامع عرضي لزيد وعمر و ساير افراد الانسان كذلك الاحد عنوان عرضي لهذا و ذاك .
 ولاقول ان عناذاتاً واحدة مصداقاً للطبيعتين حتى يقول الواحد الشخصي لا يمكن ان ←

لاشبهة في ان الالزام اذا ذهب بواسطة فعل الاحد لا يذهب اصل المطلوبية فيمكن-
الجمع مع البعض الآخر هذا في مقام الثبوت .
واما مقام الاثبات (١) ففي ارتكاز الفقهاء هو ان الخطابات التخييرية في الشرع
يكون معناها منع الخلو لامنع الجمع والشاهد عليه انه يمكن قصد القرابة بخصوصية كل
مثل خصوصية الاطعام والصوم ولذا نقول يكون التخيير شرعياً بخلاف مثل الصلوة في-
المسجد وفي الدار مثلاً فان قصد المكان بخصوصه ممنوع لعدم خطاب عن الشرع به و
هذا اذا جمع بين الخصالين في آن واحد مثل الاطعام والعق واضح واما في التدريجين
مثل الصوم واخويه فالقائل بمنع الجمع يقول بان الثاني اتيانه لغو ونحن نقول بان الالزام
لا يكون فيه كما يقول المولى لعبده اما يكون الواجب عليك الكنس في الدار او اشراب

← يكون مصداقاً للصوم ولعنوان الاحد بل اقول ان العناوين العامة وضعت لسهولة التعبير عن
الافراد بوجه فان وضع الانسان ايضاً يكون كذلك و في الخارج لا يكون لنا الا الاشخاص
مثل زيد وعمرو ولذا قال بعض الاعلام من الفلاسفة ان الاشخاص في القيمة كل واحد منهم
نوع منحصر في فردة ونقول في الدنيا ايضاً كذلك حسب مبانيهم فان لكل موجود حد خاص
من الوجود وتشخص كل شئ بوجوده لا بالعوارض المشخصة و لعل هذا هو مراد النحرير
النائبي (قده) من تعلق الخطاب بالجامع مع كون الافراد بياناً له .

(١) طبع التخيير لا يقتضى ذلك بل المفهوم منه هو احد الخصال مثلاً بحيث لو اراد
الجميع ولو بنحو الاستحباب في ما عدا الواجب يجب ان يحرز بالخطاب و حيث ما احرز
لا طريق لنا الى اثبات المصلحة .

و المثال بكنس الدار و اشراب الاشجار لا ينطبق هنالان القرينة موجودة فيه على
مطلوبيتهما نعم لا يضر الضميمة فانه يكون مثل ساير الاعمال غير مبطل لما فعل فان المطلوب
احدها والبقية لو كان دليل عام على مطلوبيتها فهو والا لغوفان اطعام المساكين في نفسه
مطلوب ولكن لو اتى 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 والعقق فما عن شيخنا النائيني (قده) بان الخطاب يتعلق بالجامع والافراد يكون بياناً له لا وجه له لانه مردد ولا يمكن الامر بالمردد .

واما قوله بان لاشكال في الارادة التكوينية واردمن جهة انه لا يمكن ان لا يعلم الشخص ما يريد من العمل فان الطلب لا يكون الا بعد تصور الشيء بعينه وتصور جميع ما هو دخیل 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 يريد ان يزدلها فيمكن ان يكون فيها الجامع بان يريد منه احد المصاديق لاعلى التعيين .
ففيه انه بعد عدم تصوير الجامع لاسبيل الى هذا البيان فانه متوقف على امكانه فان المررد لا يثبت له لافي الخارج ولا في الذهن لا يقال فماذا تقول في العلم الاجمالي فانه يتعلق بالمردد وهو نجاسة احد الكأسين مثلاً فكلمة قلت فيه فيجب ان يقال في -
المقام ايضاً فان العلم يتعلق بالعنوان القابل للانطباق على الخارج لاننا نقول ان العلم يكون له منطبق تفصيلاً لانه عين الانكشاف (١) وهو الصورة الحاصلة في النفس التي هي

(١) اقول كون العلم عين الانكشاف لاشبهه 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 وجاهلاً بخصوصية هذا الشيء بخلاف من يعلم انه انسان ثم يعلم انه زيد والترديد في المعلوم يكون منشأ التصور في العلم بالنسبة الى الخصوصيات ولهذا يجعل العلم الاجمالي في مقابل العلم التفصيلي والمعلوم التفصيلي ايضاً مقابل للمعلوم الاجمالي .
والحاصل العلم الاجمالي يكون معلومه الاجمالي مردداً في الخارج بخلاف العلم التفصيلي وللجمال والتفصيل مراتب شدة وضعفاً كما حرر في محله في العلم بحقايق الاشياء وفي خصوص البحث عن حقيقة العلم في الكتب المربوطة .

المعلوم بالذات وانما التردد يكون فى المعلوم بالعرض فلا ترديد فى العلم بل فى -
المعلوم فلا يقاس المقام به مع عدم تماميته فى نفسه .

ومما يستدل به فى المقام هو الوجدان فانه اصدق شاهد على ان التكليف تعلق باحد
العناوين فيكون معنى اعتق رقبة او صم ستين يوما او اطعم ستين مسكينا ان احد هذه -
الثلاثة واجب على التخيير فيكون الوجوب متعلقا بالاخذ القابل للتطبيق على ذاك لا
ان مفهوم الاحد متعلق بالحكم بل هو مرآة عن الخارج .

وفيه ان هذا لا يكون جوابا عن الاشكال بان المررد بما هو مررد لا يمكن تعلق
التكليف به .

واما التضاد فى المصلحة بان يكون للصوم مصلحة تضاد المصلحة فى الاطعام مثلا
ف قيل 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 فى صورة كون احدهما هم و كون الآخر مهما يصح واما فى صورة
التساوى 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 .

فى تصوير التخيير بين الاقل والاكثر

ثم انه هل يكون التخيير بين الاقل والاكثر ممكنا ام لا فيه خلاف من باب ان
دخول الاقل فى الاكثر يكون موجبا لسقوط التكليف بالاقل قبل وقوع الاكثر فلا يكون
التخيير متحققا مثلا فى 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 فى الوسط
يكون فاعلا للطويل لا للقصير فالواحد بشرط عدم الغير يكون هو الاقل وبشرطه يكون

هو الاكثر .

وقد اشكل عليه بان المقام يصير من المتبائنين عليهذا ضرورة تباين بشرط لا وبشرط شئء فاقول ان الاقل تارة يكون بحده عدلالاكثر ففي هذه الصورة لامعنى للاحتياط باتيان الاكثر لان المقام عليهذا يصير من المتبائنين ولكل من الاقل و الاكثر مصلحة عليحدة والفرض ان القائلين بالتخيير يقولون بإمكان الاحتياط بالجمع فهنا يتصور التخيير بين بشرط لا و بشرط شئء و لا يكون الجمع بالاحتياط ممكنا للتباين و تارة لا يكون بحده عدلالاكثر بل يكون بنحو الا بشرط بالنسبة الى الغير وتكون المصلحة واحدة بحيث انه كلما دخل فيه جزء يصير منه كالصلوة التي كلما اضيف اليها - المستحبات تصير جزء لها ويقال لها الصلوة وعليهذا لوجه للتخيير لعدم وجود فردين للواجب حتى يتحقق ذلك بل له فرد واحد ومصلحة واحدة والاحتياط وان كان ممكنا في هذه الصورة ولكنه غير مربوط بباب التخيير .

فتحصل انه لاوجه للقول بالتخيير في الاقل والاكثر .

في الاصل عند الشك في التخيير

ثم انه في الخصال اذا شك في انه هل يكون احدها وافي بالمصلحة عن الآخر او يكون مشروطاً بوجوده للوفاء بالمصلحة فالاصل يقتضى الاشتغال بالجميع و وجوب الاكثر من واحد لمعلومية اصل الخطاب واما اذا شك في انه هل يكون ضم بقية الخصال مضر ابما هو احد فردي التخيير فاطلاق الخطاب يقتضى عدم كونه مانعا لان الشك - يرجع الى الشك في طور التكليف .

ولكن الحق هو ان الظاهر من الخطاب التخييري هو كفاية احد الافراد وعدم قيام المصلحة بالجميع فانه لو كان مطلوبه اكثر من واحد لبينه و اذا شك في ان ضم - البقية مضر ام لا فالاصل عدم كونه مضر ابما هو المطلوب لانه يحرز المصلحة بواسطة - الوجود الاول فتحصل انه لا اشكال في تصوير الواجب التخييري بعد وجوده في الشرع

وعند الشك فى كون الواجب هو احداً لافراد او الجميع لا يضر الجمع ولا يجب ايضاً بمقتضى الاصل .

فصل فى الواجب الكفائى

ومعناه هو الواجب الذى يكون الايتان به واجبا على الجميع مع سقوط الخطاب بايتان واحد من المكلفين او مجموعهم ان امكن والبعض او الكل 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 .

وقد اختلف الاقوال فيه فقال شيخنا النائينى (قده) وذهب اليه الاعلام بان الواجب الكفائى يكون مثل الواجب التخييرى طابق النعل بالنعل استدلالا واشكالا كما مر من حيث قيام المصلحة الواحدة بالجميع و كيفية تعلق الخطاب بايتانها غاية الامر يكون الخطاب متعلقا بصرف الوجود فى المكلف هنا و فى الواجب التخييرى بصرف وجود الفعل ومعنى صرف وجود المكلف هو ان الخطاب تعلق بصرف وجود الانسان اعم من كونه زيدا او عمر و آو خالدا بحيث لو امتثل احدهم بسقط الخطاب عن الاخر كالمكلف به فى الخصال .

ولكن الاشكال عليه وعليهم هو ان الذى يكون مصب المصلحة ويتعلق به الامر يكون هو فعل المكلف لانفسه فان زيدا بطوله وقصره لا يكون فيه المصلحة بل دفن الميت فيه المصلحة ولو تفوه محالا بان يصدر الفعل عن غير الفاعل كفى فى وجود المصلحة كما اذا دفن الميت بغير القدرة الانسانية .

ولا اقول انه لادخاله 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 امثال واحد منهم مسقطاً عن الاخر هذا اولاً .

وثانياً ان الخطاب على صرف الوجود ان كان المراد منه هو الطبيعي بدون الانحلال على الافراد فهو مضحك لان الخطاب اذا لم يكن منطبقاً على المكلفين فباى امرياتي كل فرد منهم بالعمل فلا بد الا ان يقول بالانحلال ولازمه توجه الخطاب الى الجميع بنحو الطبيعة السارية ويقع الكلام في السقوط عن البعض بواسطة امثال احد الافراد .

فالتحقيق ان يقال تارة يكون المحل غير قابل لدخالة الجميع فيه كما في دفن الميت في وادى السلام في النجف الاشرف فانه يؤخذ الميت ويلقى في القبر من جهة الثقبه 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 قابلاً لامثال اكثر من واحد مثل دفن الميت في القبر المعمولى في المقابر فانه يمكن ان يأخذ الميت اكثر من واحد بل ربما يلزم ذلك ويجعل في القبر وكذلك حمله الى القبر وغسله فان الخطاب هنا يكون مشروطاً بعدم سبق الغير ولا مقارنته فلوسبق احد او قرن في مورد لزومه فيسقط عن الاخرين فيكون متعلق التكليف صرف وجود الفعل .

ومن هنا ظهر ما في قول البعض بان الارادة تكون ناقصة في ذلك بالنسبة الى المكلفين فانها تامة لكن بالنسبة الى المكلف به ناقصة والفرق بين الكفائي والتخييري هو اختلاف سنخ الفعل في التخييري مثل الصوم والاطعام والعق بخلاف المقام فانه واحد يتعدد بالنسبة الى كل مكلف .

ثم هنا فرع فقهي لا بأس بالاشارة اليه وهو انه اذا كان ماء يكفى لوضوء واحد من الشخصين و قابل للحيازة لهما اشتراكا و كانا متيمين فهل بمجرد وجدان الماء

يبطل تيممهما او تيمم واحد منهما اولم يبطل اصلا فيه خلاف .

قال شيخنا النائيني (قد ه) بانه يبطل كلاهما مستدلابان شرط صحة التيمم عدم الوجدان وهو بعد حصول القدرة على الحيازة انقلاب بالوجدان ولا يكون شرطه الامر بالوضوء فانه وان لم يكن الامر به ولكن التيمم باطل من جهة الوجدان .
وفيه ان الوجدان الفعلي يكون هو المبطل للتيمم لا القدرة عليه فعليها ان سبق احدهما اليه فيجب الوضوء عليه وان سبقا وامكن الصلح بعد اشتراكهما في الماء فاذا احدهما الماء ايضا كذلك اي يجب على من صار مالكا للماء الوضوء ولا يبطل تيمم من صار مالكا وان منع احدهما الاخر يصير المقام مقام التزاحم والتساقط فان العصيان بمنع تحصيل الماء وان كان حاصلًا ولكن حيث لم يحصل الوجدان بالفعل لا يبطل التيمم من احدهما فلا وجه لمانكره قد ه .

ولا يخفى ان دخول الفرع في الواجب الكفائي من باب الامر بالحيازة التي هي مقدمة للوضوء مع عدم امكان كون المأمور كليهما بالفعل بل احدهما في ظرف عدم سبق الاخر فحيازة الماء واجبة كدفن الميت .

فصل في الواجب الموسع والمضيق

الواجب الموسع هو الذي يكون زمانه اكثر من الزمان الذي يحتاج اليه الفعل مثل صاوة الظهر و العصر و المضيق هو الذي يكون زمانه بقدره مثل الصوم في شهر رمضان .

ثم انه قيل في مقام انكار الواجب الموسع بان الزمان اما ان يكون دخيلا في الملاك اولا فعلى الثاني لاياتى البحث عن الموسع والمضيق و على الاول يكون التخيير الشرعى بين الافراد في الموسع باختيار اول الوقت و آخره و وسطه لامر الشارع في كل آن بالعمل على نحو التخيير و اما في الافراد فيكون التخيير عقليا فان الامر اذا كان على الطبيعة بنحو صرف الوجود فللعقل التطبيق على ايهما شاء .

وفيه ان الزمان يكون هو مقدار الحركة وهي اما قطعية او توسطة فالزمان بالنسبة الى الحركة التوسطة يكون بنحو الكلي والطبيعي و بالنسبة الى القطعة يكون قطعاته منفصلات ولكل منها امر عليها ولكنها حيث يكون التوسطة وهو كون الحركة بين المبدء والمنتهى لها نحو وحدة يمكن الامر بشيئ في ذلك الزمان ويكون العقل مخيرا في تطبيقه على اى قطعة منه فيكون صرف وجود الزمان لازما و للعقل التطبيق فيصير التخيير عقليا فلا يقال انه ليس لنا واجب موسع بل كل فرد من الامر يكون زمانه بقدره على التخيير الشرعي لانا نقول يمكن تصوير الوقت الواسع بما ذكرناه .

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 ما هو العلة مقدما على ما هو المعلول وهو وقت الامتثال فلامحالة يصير زمان الفعل اكثر منه ولو بد قائق قليلة .

و فيه انه لا اشكال في كون الشرط وهو الخطاب يكون آن وجوب الامتثال حاصل والعلة مقدمة على المعلول رتبة لازمانا في قولنا تحركت اليد فتحرك المفتاح و لا يلزم ان يكون تقدمها عليه بالزمان ليحصل الفصل بينه وبين الاتيان كما امر نظيره في القدرة على الامتثال فانها ايضا تحصل بواسطة الامر كما في الترتب فان الامر بالمهم مشروط بالعصيان الذي يحصل آن اتيانه على انه يصح هذا الكلام على فرض انكار الواجب المعلق وانكار فعلية الواجب المشروط واما على ما هو التحقيق من فعلية الواجب المشروط والمعلق قبل شرطه وقبل ما علق عليه فلا اشكال . فتحصل انه لا اشكال في وجود الواجب الموسع والمضيق ،

في ثمرة الواجب الموسع و المضيق

اقول اما الثمرة الفقهية للبحث عن دخالة الزمان وعدمها في المأمور به فانه يترتب عليه كون القضاء بالامر الجديد او القديم فقيلاً بان الزمان اذا كان في لسان الدليل لا يكون اتيان العمل في خارجه له مصلحة فان الظاهر من القيد هو الدخول في المصلحة مثل صل في الوقت فلو شئنا اتيان العمل في خارجه نحتاج الى امر جديد .

وقيل بان الظاهر من الزمان وان كان في لسان الدليل هو الظرفية فان الزماني يحتاج الى الزمان فاذا قيل صل في الوقت ليس معناه لا تصل في خارجه :

وقيل بالتفصيل بين كون القيد متصلاً فيقطع ظهور الامر في العموم و حجتيه بالنسبة الى خارج الوقت وبين ما كان القيد منفصلاً مثل صل الظهر وصل الظهر في الوقت فان القيد المنفصل لا يمكنه قلب ظهور العام عن العموم بل يقطع حجتيه لكن في غير الزمان .

و اجيب عنه بان القيد لا يكون ظاهراً في عدم المصلحة في خارج الوقت فيكون الوجوب في الوقت و خارجه بنحو تعدد المطلوب اي بنحو ان يكون الوقت دخيلاً في المطلوب الاعلى و يكون قيماً له وليس بقيد للمرتبة الدنيا بل هي ايضا مطلوبة فيكون القضاء بواسطة الامر القديم .

و لكن التحقيق هو خلاف ما ذكره بل يجب ان يقال ان القيد اما يكون دليله مطلقاً بحيث يمكن استفادة القيدية في خارج الوقت ايضاً فلا وجه للقول بوجود المصلحة في خارجه و اما يكون مهماً فعلي فرض الاهمال فالمتيقن منه هو قيديته للمرتبة الاعلى و اما في المرتبة الدنيا فيحتاج الى دليل آخر فعلي الاول يكون القضاء بالامر الجديد و على الثاني بالامر القديم و اما في صورة كون القيد متصلاً فيكون الظهور في القيدية في جميع المراتب و القضاء يكون بامر الجديد ايضاً و على الاهمال يكون القضاء بالامر القديم ايضاً فلا ينكر القيدية بحال بل في حال

الاطلاق يكون قيد الجميع المراتب وفي حال الاهمال يكون قيدا للمرتبة العليا
للمرتبة الدنيا .

ثم قال شيخنا النائيني (قده) بان الفرق بين القيد المنفصل والمتصل لوجهه
لان الزمان وغيره من القيود لافرق له في كونه قيدا فكيف يقال في غير المقام
بان القيد المنفصل يكون دخيلا في جميع المراتب بخلاف المقام فان قيل بذلك
في جميع المقامات لانسد باب الاطلاق والتقييد وان قيل بالدخل في الجميع ففي
المقام ايضا يجب ان يكون دخيلا في جميع المراتب فيكون القضاء بالامر الجديد
فلاوجه للتفصيل .

وفيه انه لو قلنا بكون القيد دخيلا في المرتبة العليا فقط لايلزم سد باب
الاطلاق والتقييد مطلقا بل يلزم في صورة كون المطلق والمقيد مثبتين ولاشكال في
عدم التقييد فيه بخصوصه مثل اكرم العالم واكرم العالم العادل والمقام ايضا يكون من
المثبتين مثل صل و صل في الوقت فكما يقال ان العدالة لا تكون دخيلة في اصل
وجوب الاكرام بل في المرتبة العليا كذلك نقول في المقام :

وقد اشكل عليه في المقام ايضا بان الارادة بسيطة فان تعلقت بالاكرام المقيد بالعدالة
والصلوة المقيدة بالوقت لايتعلق بشيء آخر غير المركب من القيد والمقيد فكيف
تستفاد اردادان بالنسبة الى المرتبة العليا و الدنيا والجواب عنه ان لها مراتب فالارادة
الشديدة متعلقة بالمقيد والضعيفة بغيره و الزمان مفرد فكل فرد يكون متعلق
ارادة بحسبه :

في الاصل عند الشك في الموسع والمضيق

ثم انه على فرض الشك في ان الوقت هل هو دخيل في جميع المراتب او في المرتبة
العليا فهل اتيان العمل بعد الوقت واجبا ام لافى بعض الموارد يكون الاجماع على
وجوب الاتيان مثل الصوم اذا شك في اتيانه في وقته او قطع بعدمه فيه فاما ان يكون

سند الاستصحاب الذي سيجيء اواصل آخر من الاصول او يكون دليلاً 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 والثاني ان يكون قاطعاً بعدم اتيانه فيه والثالث ان يكون قاطعاً باتيانه فيه ولكن يكون الشك من جهة الاجزاء وعدمه .

ففي صورة كونه شاكاً قيل بان الاستصحاب لا يجري لاشخاص ولا كلياً بالنسبة اليه جميع اقسام استصحاب الكلي الذي يكون ثلاثاً اما الشخصي فلان الموضوع قد تغير لان الوقت كان دخيلاً فيه واما الكلي القسم الثاني فلانه لا اثر له وجريانه في الكلي يكون بالنسبة الى الاثر المترتب عليه ولا اثر كذلك هنا والقسم الثالث لا يجري في سائر المقامات ايضاً لان ما هو المتيقن قد زال يقيناً ويكون الشك في حدوث الفرد الاخر نعم يجري في بعض اقسام هذا القسم والتفصيل في تنبيهات الاستصحاب .

ولكن يمكن ان يقال على فرض الشك يمكن الاستصحاب الشخصي في المقام لان الموضوع في الاستصحاب كما حرر في محله ليس عقلياً ولا شرعياً بل يكون عرفياً و العرف في المقام يرى ان المصلحة قائمة بالصلوة وهي الموضوع لحكم الوجوب والوقت يكون منشأً للشك والموضوع باق فيستصحب حكمه ويمكن ان يقال هذا يكون سناً للاجماع في بعض الموارد وعلى فرض عدم الجريان فالاصل يقتضي البرائة لان الشك يكون في الجعل فانه لا ندري ان التكليف هل يكون مجعولاً في خارج الوقت ام لا و كلما يكون الشك فيه كذلك يكون الاصل البرائة ولا يكون الاصل في المقام الاشتغال بتوهم ان الشك يكون في الفراغ لان التكليف في الوقت لا يوجب الاشتغال في خارج الوقت .

هذا كله على حسب القواعد واما في خصوص الصلوة فيكون لنا كبرى الوقت حائل كما ورد في الرواية بالنسبة الى صلوة الصبح فانها تحكم بعدم وجوب اتيان ماشك فيه بعد الوقت لحيلولة الوقت فمن شك خارج الوقت في اتيانها في الوقت لا يجب عليه

واما في صورة القطع بعدم الاثيان 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 - المصادقية بالنسبة الى كبرى القضاء واستصحاب عدم الاثيان لا يثبت الفوت لانه اثر عقلي لا يترتب عليه والاصل يقتضى 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 بالاثيان فلا يكون الشك الا من ناحية الشك في - الاجزاء وقد حرر في محله ان اثيان المأمور على وجهه يقتضى 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 التهام

والتهاجم وارجو من اخواني أن لا ينسوني من الدعاء وطلب المغفرة

من الله تعالى والسلام على آل بس وعلى العلماء والمجاهدين

والطلاب والمحصلين وعلى جميع عباد الله الصالحين

الحمد لله اولوا آخر اوهو حسبي ونعم الوكيل

وصلى الله على محمد وآله الطاهرين واللعنة

على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

و يتلو هذا الجزء الجزء -

الثاني من بحث النواهي

انشاء الله تعالى

الفهرست

| الصفحة | العنوان |
|--------|--|
| ٣ | المقدمة وفيها تذكرة من المؤلف |
| ٦ | البحث في موضوع كل علم |
| ١٠ | في تمايز العلوم لاثبات وحدة العلم واخذ ملاك الوحدة |
| ١٣ | البحث في موضوع علم الاصول |
| ١٥ | فصل في تعريف علم الاصول |
| ١٨ | فصل في البحث في الوضع |
| ٢١ | البحث في انحاء الوضع |
| ٢٢ | البحث في اقسام الوضع |
| ٣١ | فصل في نبذة من مهمات الهيئات |
| ٣٥ | فصل في الفرق بين الاخبار والانشاء في الوضع |
| ٣٨ | فصل في ثمره البحث عن المعنى الحر في وضعه وثمره البحث عن الفرق بين الاخبار والانشاء |
| ٤٠ | فصل في البحث عن المبهمات مثل اسماء الاشارة والضماير والموصولات |
| ٤٣ | فصل في ان المجازات تكون العلاقة فيها بالطبع او بالوضع |
| ٤٦ | في انحاء استعمال اللفظ في اللفظ |
| ٤٩ | في ثمره البحث عن استعمال اللفظ في اللفظ |
| ٥٠ | البحث في عدم دخل الارادة في الموضوع له |
| ٥٣ | في ثمره البحث عن دخل الارادة في الموضوع له وعدمه |
| ٥٧ | البحث في وضع المركبات |
| ٥٩ | تتمه في نحو دلالة اللفظ على المعنى في القضايا الكاذبة |
| ٦٠ | البحث في علائم الوضع |
| ٦٥ | تتمه في تفصيل البحث عن الاطراد من علائم الوضع |
| ٦٧ | البحث في تعارض احوال اللفظ |

| الصفحة | العنوان |
|--------|--|
| ٦٩ | البحث في الحقيقة الشرعية |
| ٧٤ | البحث في ان الالفاظ موضوعة للصحيح او للاعم |
| ٨٤ | في ثمره البحث في الصحيح والاعم |
| ١٠٠ | البحث في جريان بحث الصحيح والاعم في المعاملات |
| ١٠٤ | فصل في البحث في المشترك |
| ١٠٦ | البحث في استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد |
| ١١٢ | البحث في المشتقات |
| ١١٧ | في الفرق بين الاسماء والافعال |
| ١٢٥ | في بيان الاصل عند الشك في كون المشتق حقيقة في الاعم او في خصوص المتلبس |
| ١٢٧ | في البحث عن البساطة والتركيب في المشتق |
| ١٣٦ | في الاستدلال على ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدء |
| ١٣٩ | في الاستدلال على ان المشتق حقيقة في الاعم من المتلبس بالمبدء |
| ١٤٠ | في الفرق بين المبدء والمشتق |
| ١٤١ | في مناط الحمل |
| ١٤٢ | في نحو حمل المشتق على الله تعالى جل شأنه |
| ١٤٣ | البحث فيما يتعلق بمادة الامر |
| ١٤٧ | البحث في الطلب و الارادة واتحادهما |
| ١٥٠ | البحث في مدلول صيغ الانشاء |
| ١٥٢ | البحث فيما يتعلق بصيغة الامر وانها للوجوب او للندب |
| ١٥٤ | البحث في الانشاء بالجملة الخبرية |
| ١٥٥ | البحث في التبدي و التوصلي |
| ١٥٧ | تنبيه في البحث عن العبادات الاستيعبارية |
| ١٥٩ | البحث في اثبات التبعية والتوصلية |

| الصفحة | العنوان |
|--------|--|
| ١٦٩ | فصل في امكان اخذ الاطلاق من الخطاب لالقاء قيد التعبدية |
| ١٧٣ | في حكم الاصل عند الشك في التوصلية والتعبدية |
| ١٧٧ | فصل في اعتبار المباشرة في المأمور به |
| ١٨٠ | في حكم الاصل عند الشك في المباشرة |
| ١٨٢ | البحث في اعتبار صدور المأمور به عن اختيار وعدمه . |
| ١٨٣ | في حكم الاصل عند الشك في اعتبار صدور المأمور به عن اختيار |
| ١٨٥ | البحث في سقوط المأمور به بالفرد المحرم وعدمه |
| ١٨٦ | البحث في دلالة الامر على الوجوب النفسي او الغيري |
| ١٨٩ | البحث عن الامر عقيب الحظر |
| ١٨٩ | البحث عن المرة والتكرار في الامر |
| ١٩٣ | البحث في دلالة الامر على الفور او التراخي |
| ١٩٦ | البحث في ان اتيان المأمور به على وجهه هل يقتضى الاجزاء ام لا |
| ٢٠٤ | الاجزاء في الامر الاضطراري |
| ٢١٢ | البحث في الشك في الاجزاء |
| ٢١٨ | البحث في الاجزاء في الامر الظاهري |
| ٢٢٤ | في الاجزاء بعد ظهور خلاف مقتضى الاصل |
| ٢٢٩ | البحث في الاجزاء عند تبدل رأى المجتهد |
| ٢٣١ | البحث في الاجزاء عند ظهور تعارض النصين |
| ٢٣٢ | الفرق بين المجتهد و المقلد في الاجزاء |
| ٢٣٤ | البحث في الادلة الثانوية على الاجزاء مطلقا |
| ٢٣٧ | فصل في البحث عن مقدمة الواجب وانه اصولي او غيره |
| ٢٤٠ | البحث عن المقدمة الداخلية و الخارجية |
| ٢٤٣ | في ثمره البحث عن المقدمات الداخلية |

| الصفحة | العنوان |
|--------|---|
| ٢٤٣ | البحث عن الشرط المتأخر |
| ٢٤٩ | البحث في دليل بطلان الشرط المتأخر في الشرع وجوابه |
| ٢٥٥ | في الواجب المطلق والمشروط |
| ٢٤١ | البحث في المقدمة التي هي شرط الوحوب |
| | البحث في فرعين فقهيين في مقدمة الواجب وهما في الوضوء قبل الوقت وفي كفايته |
| ٢٤٤ | للصلوة بعده . |
| ٢٤٧ | البحث في الواجب المعلق والمنجز |
| ٢٧٢ | في اثبات الواجب المطلق والمشروط والمعلق من لسان الدليل |
| ٢٧٨ | في تقسيم الواجب الى النفسى والغيرى |
| ٢٨٢ | في الثواب والعقاب على المقدمة |
| ٢٨٥ | البحث في تعبدية الطهارات الثلاث |
| ٢٩٢ | البحث في الاقوال في وجوب المقدمة من حيث كون الواجب هو الموصلة او غيرها |
| ٢٩٤ | محتملات كلام الشيخ الانصارى (قده) في المقدمة في التقريرات في قصد التوصل |
| ٢٩٨ | كلام صاحب الفصول (قده) في المقدمة الموصلة |
| ٣٠٩ | في ثمره الاقوال في وجوب المقدمة |
| ٣٠٣ | البحث في الواجب الاصلى والتبعي |
| ٣٠٥ | البحث في ثمره البحث عن مقدمة الواجب |
| ٣٠٩ | تمة في البحث عن المقدمة في الاوامر المعاملية |
| ٣٠٩ | في الاصل عند الشك في وجوب المقدمة |
| ٣١٠ | في الاقوال في وجوب المقدمة من جهة كون الوجوب شرعيا او عقليا |
| ٣١٢ | في التفصيل بين المقدمة الشرطية والسببية |
| ٣١٤ | في التفصيل بين الشرط الشرعى والعقلى في المقدمة |
| ٣١٤ | فصل في حرمة مقدمة الحرام |

| الصفحة | العنوان |
|-----------|--|
| ٣١٧ | اشكال ودفع في مقدمة الحرام |
| ٣١٨ | فصل في ان الامر بالشىء اهل يقتضى النهى عن ضده ام لا |
| ٣٢٦ | في تصحيح العبادة بالملاك مع سقوط الخطاب |
| ٣٢٩ | البحث في ضابطة التعارض والتزاحم |
| ٣٣٣ | البحث في امثلة باب التزاحم في الفقه |
| ٣٣٦ | البحث في ثمرة المايز بين التزاحم والتعارض |
| ٣٣٩ | البحث في ثمرة النزاع في التخيير العقلى والشرعى |
| ٣٤٣ - ٣٥٠ | فصل في الترتب في اثبات الترتب بلازم فروع فقهية |
| ٣٥٣ | في ان امكان الترتب بلازم وقوعه |
| ٣٥٥ | في رفع اشكال الجهر في موضع الاخفات وبالعكس في الترتب |
| ٣٥٩ | في جريان الترتب في الدفيعين والتدريجيين |
| ٣٦٠ | في الوضوء بالآنية الغصبية واصلاحه بالترتب |
| ٣٦٢ | في الترتب في الطولين والعرضيين من الخطاب |
| ٣٦٤ | في الترتب في باب اجتماع الامر والنهى |
| ٣٦٦ | في اثبات النهى عن المقدمة بالترتب |
| ٣٧١ | في ان الامر مع علم الامر بفقدان الشرط متصور ام لا |
| ٣٧٢ | البحث في تعلق الامر بالطبايع |
| ٣٧٦ - ٣٨٠ | فصل في التخيير الشرعى في تصوير التخيير بين الاقل والاكثر |
| ٣٨١ | في الاصل عند الشك في التخيير |
| ٣٨٢ | فصل في الواجب الكفايى |
| ٣٨٣ - ٣٨٤ | فرع فقهى في الواجب الكفايى في الواجب الموسع والمضيق |
| ٣٨٦ | في ثمرة الواجب الموسع والمضيق |
| ٣٨٧ | في الاصل عند الشك في الموسع والمضيق |

جدول الخطاء و الصواب

| الصفحة | الخطأ | الصواب | السطر |
|--------|-----------|----------|-------|
| ٣٨ | معرفة | معرفة | ١٨ |
| ٤٧ | هو الحكم | هي الحكم | ١٨ |
| ٥٢ | ارادة | اراد | ١٧ |
| ٦٠ | اللفظ | اللفظ | ٢١ |
| ٧٣ | الخاتم | الخاتم | ٢٤ |
| ١٠٩ | يأخذ | يأخذ | ١٩ |
| ١١٦ | قبل | قبل | ٢٤ |
| ١١٧ | منها | منها | ١٨ |
| ١١٧ | السكوات | السكوت | ٢٢ |
| ١٢٥ | البحرى | الجرى | ٢ |
| ١٣١ | للمحل | للمحمل | ٧ |
| ١٣٢ | معمولا | محمولا | ١٢ |
| ١٣٣ | الكفاية | الكفاية | ١٥ |
| ١٤٠ | الحقيقيةة | الحقيقة | ٣ |
| ١٤٩ | هو | هي | ١٣ |
| ١٦٤ | قما | فما | ٢٠ |



Princeton University Library



32101 057350876