

AL

AL

KE

AL

R

K

X

A

19

W

2271
.509406
K528
.923

v.2

2271.509406.K528.923 v.2
al-Shirazi
al-Wusul ila Kibayat al-
usul

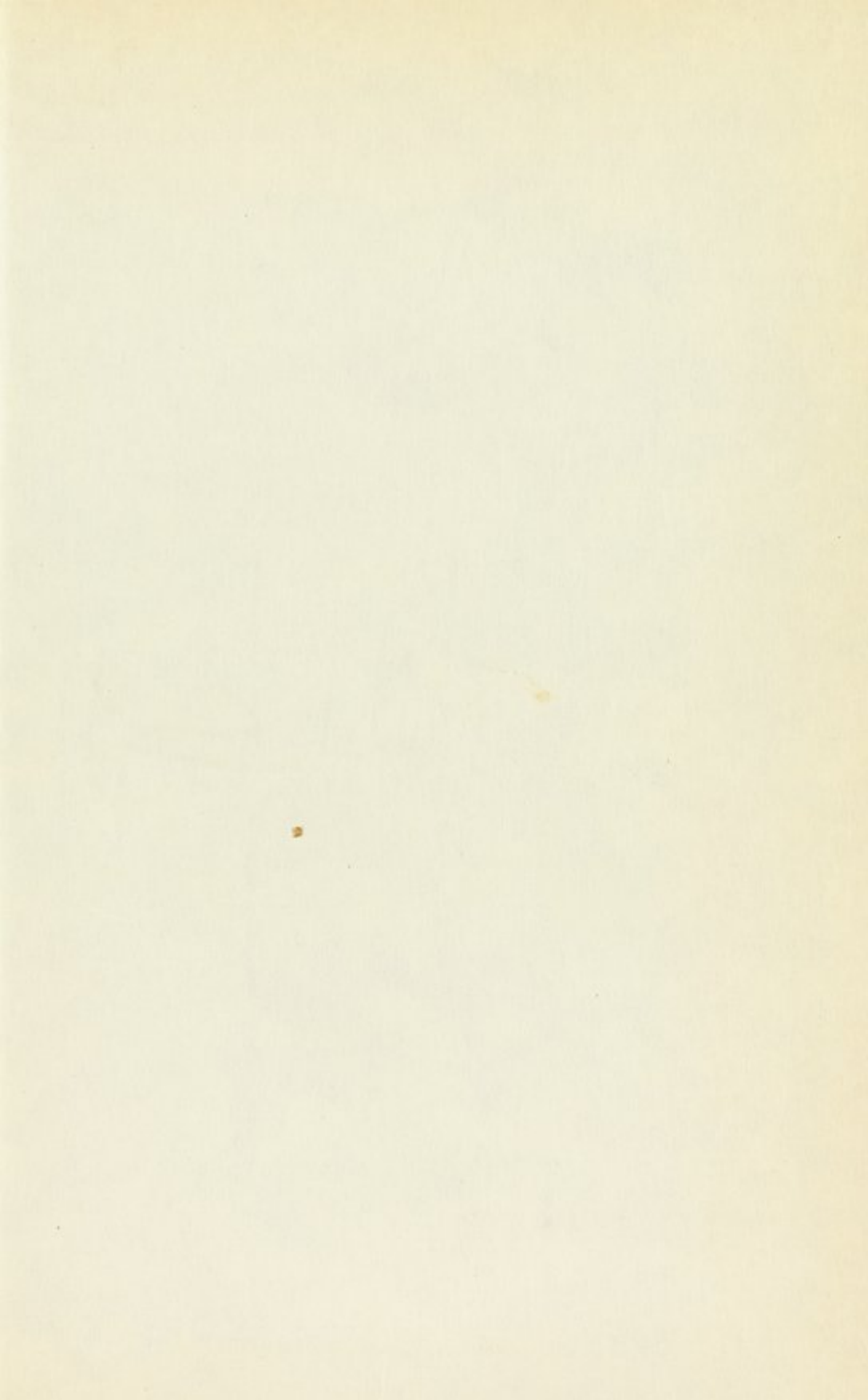
DATE ISSUED DATE DUE DATE ISSUED DATE DUE

NOV 15 1974

Princeton University Library



32101 072710567



الْوُصُولُ
إِلَى كِفَايَةِ الْأُصُولِ

الجزء الثاني

al-Shirāzi, Muḥammad al-Mahdi

محمد المهدي الحسيني الشيرازي

al-Wuṣūl la kifāyat al-uṣūl

الْوُصُولُ
إِلَى كِفَايَةِ الْأُصُولِ

الجزء الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين
ولعنة الله على اعدائهم الى قيام يوم الدين .
وبعد : فهذا الجزء الثاني من (الوصول) في شرح كفاية
الاصول للمحقق اية الله الخراساني قدس سره ، كتبتة للايضاح ،
والله اسئل التوفيق والتمام والثواب ، انه ولي ذلك ، وهو المستعان .

محمد بن المهدي

كربلاء المقدسة

فصل

في مقدمة الواجب

وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم امور :

(الاول) الظاهر ان المهم المبحوث عنه في هذه المسألة البحث عن
الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ، فتكون مسألة أصولية لا عن
نفس وجوبها - كما هو المتوهم من بعض العناوين - كي تكون فرعية ،

﴿ فصل في مقدمة الواجب ﴾

(وقبل الخوض في المقصود ينبغي رسم امور)

الأمر (الأول) في كون هذه المسألة أصولية أم لا ، وعلى كل فهل هي
عقلية أو لفظية فنقول : (الظاهر أن المهم) للأصولي (المبحوث عنه في هذه
المسألة البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته) وهذه الجهة تقع في
طريق الاستنباط ، فيقال بعد ثبوت الوجوب : هذه مقدمة وكل مقدمة تجب للملازمة
بين وجوبها ووجوب ذبها مثلا (فتكون مسألة أصولية) لما تقدم من أن المسألة
الأصولية ماتقع نتيجتها في طريق إستنباط الحكم الشرعي ، و (لا) يكون البحث
في هذه المسألة (عن نفس وجوبها) أي وجوب المقدمة - بأن يكون البحث في
ان المقدمة واجبة أم لا - (كما هو المتوهم من بعض العناوين) من جعل مدار
البحث وجوب المقدمة (كي تكون) مسألة (فرعية) ولا تكون مربوطة
بعلم الاصول .

وإن شئت قلت : ان المسألة الفقهية موضوعها فعل المكلف ، فلو كان البحث
عن الوجوب كانت مسألة فقهية ، بخلاف ما لو كان البحث عن الملازمة فإن الملازمة
ليست من عوارض فعل المكلف كما لا يخفى .

وذلك لوضوح ان البحث كذلك لا يناسب الاصولي و الاستطراد لا وجه له بعد
امكان أن يكون البحث على وجه تكون من المسائل الاصولية . ثم الظاهر ايضاً أن
المسألة عقلية ، والكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه لا لفظية - كما ربما يظهر
من صاحب المعالم حيث استدل على النفي بانتفاء الدلالات الثلاث ، مضافاً الى انه ذكرها
في مباحث الالفاظ ،

(و) أما جعلنا البحث في (ذلك) التلازم دون الوجوب (لوضوح
أن البحث كذلك) أي عن الوجوب الذي يجعل المسألة فقهية (لا يناسب الاصولي)
إذ الاصولي محط نظره تنقيح مسائله دون مسائل الفقه .

(و) إن قلت : يمكن جعل البحث في وجوب المقدمة ويكون ذكره في
الاصول لأجل (الاستطراد) . قلت : ذلك مما (لا وجه له بعد امكان ان
يكون البحث على وجه تكون من المسائل الاصولية) إذ الاستطراد خلاف الاصل .
هذا تمام الكلام في بيان الجهة الاولي (ثم الظاهر ايضاً) كظهور كون
المسألة اصولية (ان المسألة عقلية) وان العقل يحكم بالملازمة بين وجوب الشيء
ووجوب مقدماته ولو ثبت الوجوب بالاجماع ونحوه مما ليس بلفظ .

(و) الحاصل أن (الكلام في استقلال العقل بالملازمة وعدمه ، لا) ان
المسألة (لفظية) وان اللفظ الدال على وجوب الشيء دال على وجوب مقدماته
(كما ربما يظهر) كون المسألة لفظية (من صاحب المعالم) وإن لم يكن كلامه
صريحاً في ذلك ، وجه الظهور (حيث استدل على النفي) أي نفي وجوب المقدمة
(بانتفاء الدلالات الثلاث) المطابقة والتضمن والالتزام (مضافاً الى انه ذكرها في
مباحث الالفاظ) ووجه عدم صراحة كلامه في كون المسألة لفظية احتمال ان يكون
الاستدلال المذكور جزءاً للدليل ، بمعنى انه دليل لعدم دلالة اللفظ ويحتاج الى دليل
آخر لعدم دلالة العقل . وأما الذكر في مباحث الالفاظ فأما يكون تبعاً للقوم فلا يدل

ضرورة انه إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ثبوتاً محل اشكال فلا مجال لتحرير النزاع في الاثبات والدلالة عليها باحدى الدلالات الثلاث كما لا يخفى .

على شيء ، كما ان المصنف « رحمه الله » ذكرها في مبحث الالفاظ . مضافاً إلى ان العالم ليس مبوباً فباب الالفاظ وباب للأدلة العقلية كما لا يخفى .
 (ضرورة انه) تعليل لقوله « ثم الظاهر أيضاً » وحاصل الدليل : ان وضع اللفظ للمعنى فرع ثبوت المعنى في الخارج ، فاذا أردنا أن نثبت كون اللفظ موضوعاً للملازمة بالمطابقة أو التضمن أو الالتزام فلا بد من ثبوت الملازمة في الخارج أولاً حتى ينازع في ان اللفظ موضوع لها أم لا ، و (إذا كان نفس الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدمته ثبوتاً محل الاشكال) بأن لم يتحقق بعد الملازمة (فلا مجال لتحرير النزاع في الاثبات و) البحث في انه هل للفظ الامر (الدلالة عليها) أي على الملازمة (باحدى الدلالات الثلاث) أم لا (كما لا يخفى) .
 وقد أورد عليه المهكيني « رحمه الله » بما لفظه : وفيه اولاً ان امكان المعنى لا يشترط في الوضع فضلاً عن تحققه الخارجي ، لما ترى من حصول الوضع للمتمتعات وثانياً ان المقام ليس من قبيل تعيين الموضوع له ، بل من قبيل تعيين المدلول الالتزامي ويمكن تحقق الدلالة الالتزامية مع عدم الملازمة ثبوتاً كما في موارد الملازمة العرفية . انتهى .

ثم لا يذهب عليك ان الفرق بين دلالة الالتزام اللفظي وبين لزوم العقلي - المدعى كونه محل النزاع - ما ذكره بعض الاعلام من ان الدلالة الالتزامية يعتبر فيها أما اللزوم العرفي أو العقلي البين بالمعنى الأخص ، بحيث يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم واللزوم العقلي في كلام المصنف أعم من ذلك ومن البين بالمعنى الاعم وهو ما يجب معه الحكم باللزوم عند تصور الطرفين ، ومن غير البين وهو مالا يكون كذلك .

(الامر الثاني) انه ربما تقسم المقدمة الى تقسيمات : منها تقسيمها الى الداخلية وهي الاجزاء المأخوذة في المهية المأمور بها ، و الخارجية وهي الامور الخارجة عن ماهيته مما لا يكاد يوجد بدونه ، وربما يشكل في كون الاجزاء مقدمة له وسابقة عليه بأن المركب ليس الا نفس الاجزاء بأسرها ،

❦ أقسام المقدمة ❦

(الامر الثاني) من الامور المذكورة قبل الخوض في المقصود (انه ربما تقسم المقدمة الى تقسيمات) عديدة باعتبارات شتى . ولا يخفى ان المقدمة مأخوذة من مقدمة الجيش للجماعة المتقدمة ، ويصح فيها كسر الدال إذا كانت من قدم بمعنى تقدم وفتحها إذا كانت من قدم المتعدي ، وتأؤها للمح الاصل لأنها صفة للجماعة . وعلى كل حال فالمقدمة التي هي مصب التقسيمات المذكورة عبارة عن مطلق ما يتوقف عليه الشيء .

❦ المقدمة الداخلية والخارجية ❦

(منها تقسيمها الى) المقدمة (الداخلية وهي الاجزاء المأخوذة في المهية المأمور بها) كالركوع والسجود بالنسبة الى الصلاة (و) الى المقدمة (الخارجية وهي الامور الخارجة عن ماهيته) مم ارتباط لتلك الامور بالمهية (مما لا يكاد يوجد بدونه) أي من الامور التي لا يكاد يوجد المأمور به بدون تلك الامور ، وذلك كالطهارة بالنسبة الى الصلاة ، وكذا غيرها من سائر الشروط والمقتضيات والمعدات ونحوها .

(وربما يشكل) على ما حكى عن الشيخ محمد تقي صاحب الحاشية (في كون الاجزاء مقدمة) داخلية (له) أي للمأمور به (و) كونها (سابقة عليه) في الوجود الذهني والخارجي كما هو شأن المقدمة (بأن المركب ليس إلا نفس الاجزاء بأسرها) ونعناها ، فيلزم من كون الاجزاء مقدمة للسكل تقدم الشيء على نفسه . بيانه :

والحل ان المقدمة هي نفس الاجزاء بالاسر وذو المقدمة هو الاجزاء بشرط الاجتماع ، فيحصل المغايرة بينهما . وبذلك ظهر انه لا بد في اعتبار الجزئية اخذ الشيء بلا شرط ، كما لا بد في اعتبار السكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع وكون الاجزاء

ان الاجزاء بما هي مقدمة يلزم تقدمها على ذبيها ، وبما هي نفس ذي المقدمة يلزم تأخرها فيلزم أن يكون الشيء الواحد في حالة واحدة متقدما ومتأخراً . وإن شئت قلت : ان الاجزاء لما كانت نفس المركب لم يكن اثنيانية بينها وبين المركب ، ومن البديهي لزوم الاثنيانية بين المقدمة وذبيها .

(والحل) للشكال (ان المقدمة هي نفس الاجزاء بالاسر) بمعنى لحاظها لا بشرط الانفراد ولا بشرط الاجتماع ، إذ شرط الانفراد يخرجها عن المقدمة وشرط الاجتماع موجب لكونها عين الكل فلا تكون مقدمة ايضاً ، (وذو المقدمة هو الاجزاء بشرط الاجتماع) وبشطر الاجتماع حتى يكون الاجتماع جزءاً . وعلى كل حال (فيحصل المغايرة بينهما) أي بين الاجزاء والكل ويوجب تقدم الجزء على الكل ، إذ الاجزاء لا بشرط الاجتماع مغاير مع الاجزاء بشرط الاجتماع ومقدم عليه .

(وبذلك) الذي ذكرنا في وجه التغاير بين المقدمة الداخلية وذبيها (ظهر انه لا بد في اعتبار الجزئية اخذ الشيء بلا شرط ، كما لا بد في اعتبار السكلية من اعتبار اشتراط الاجتماع) وانضمام بعض الاجزاء الى بعض . وجه الظهور : ان المقدمة الداخلية هي الاجزاء ، وحيث تبين الفرق بين المقدمة الداخلية والسكلية ظهر الفرق بين الجزء والكل ، وبظهور الفرق بينهما ظهر خاصية كل منهما اجمالاً .

(و) إن قلت : ذكر أهل المعقول ان الاجزاء الخارجية مأخوذة بشرط لا ، وهذا ينافي ما ذكرتم من ان الجزء مأخوذ لا بشرط . قلت : (كون الاجزاء

الخارجية كاهيولى والصورة هي المهية المأخوذة بشرط لا لاينافى ذلك ، فانه انما يكون في مقام الفرق بين نفس الاجزاء الخارجية والتحليلية من الجنس والفصل ، وان الماهية اذا أخذت بشرط لا تكون هيولى أو صورة و اذا أخذت لا بشرط تكون جنسا أو فصلا ، لا باضافة الى المركب - فافهم .

الخارجية كاهيولى) وهي محل الصورة النوعية (والصورة) التي هي حالة في الهيولى (هي المهية المأخوذة بشرط لا) على مايقوله أهل المعقول (لاينافى ذلك) الذي ذكرناه - اعنى كون الجزء لا بشرط - فان جعلهم الجزء بشرط لا في مقام وجعلنا الجزء لا بشرط في مقام آخر (فانه) أي جعلهم الجزء بشرط لا (انما يكون في مقام الفرق بين نفس الاجزاء الخارجية) من الهيولى والصورة (و) بين الاجزاء (التحليلية من الجنس والفصل ، و) مقصودهم (ان الماهية إذا أخذت بشرط لا تكون هيولى أو صورة و) ذلك في قبال ما (إذا أخذت لا بشرط) التي (تكون) حيثئذ (جنسا أو فصلا) فالجزء الخارجي بشرط لا الاعتبارى والجزء الداخلى لا بشرط الاعتبارى (لا باضافة الى المركب) عطف على قوله « انما يكون في مقام الفرق » الخ ، يعنى إن جعلنا الجزء لا بشرط في مقام الفرق بين السكل والجزء فلا تنافى بين جعلهم وجعلنا ، إذ التنافى إنما يحصل إذا كان قولهم بشرط لا وقولنا لا بشرط بالنسبة الى شيء واحد . مثلا كون الصلاة بالنسبة الى الوضوء بشرط شيء لاينافى كون قراءة القرآن بالنسبة اليه لا بشرط ، وإنما تقع المناقاة لو كان فعل الصلاة بالنسبة الى الوضوء عند شخص لا بشرط وعند آخر بشرط لا كما لا يخفى . فالجزء لا بشرط بالنسبة الى السكل كما نقوله والجزء الخارجي بشرط لا بالنسبة الى الجزء الداخلى كما يقولونه . وقد تقدم مايفيد المقام فى التنبيه الثانى من مبحث المشتق فراجع (فافهم) يمكن ان يكون اشارة الى ان أخذ أهل المعقول الجزء بشرط لا - حتى بالنسبة الى السكل - كما نسب الى ظاهرهم بل صريحهم ، ومن البديهي ان كون الجزء

ثم لا يخفى انه ينبغي خروج الاجزاء عن محل النزاع كما صرح به بعض ، وذلك لما عرفت من كون الاجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتا وإنما كانت المغايرة بينهما اعتباراً فتكون واجبة بعين وجوبه ومبعوثا اليها بنفس الامر الباعث اليه ، فلا تكاد تكون واجبة بوجوب آخر لامتناع اجتماع المثليين ، ولو قيل بكفاية تعدد الجهة وجواز اجتماع الامر والنهي معه .

بشرط لا بالنسبة الى السكل كما يقولون ينافي كون الجزء لا بشرط بالنسبة الى السكل كما نقول ، والعلامة الرشتي ذكر عند قوله « لا بالاضافة الى المركب » ما يوضح الفرق بين المادة والجنس فراجع .

❦ خروج الاجزاء عن المتنازع فيه ❦

(ثم لا يخفى انه ينبغي خروج الاجزاء عن محل النزاع) في وجوب المقدمة وعدمه (كما صرح به) اي بالخروج (بعض) الاعلام ، فلا يقع النزاع في وجوب الاجزاء بالوجوب المقدمي الغيري بل الاجزاء واجبة بالوجوب النفسى فقط (وذلك) اي وجه خروج الاجزاء عن محل النزاع (لما عرفت من كون الاجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتا) فذات السكل هي ذات الجزء (وانما كانت المغايرة بينهما اعتباراً) فقيده الاجتماع والانضمام مأخوذ في السكل دون الجزء . وعلى هذا (فتكون) الاجزاء (واجبة بعين وجوبه) أي وجوب السكل (و) تكون (مبعوثا اليها بنفس الامر الباعث اليه) لسكونها شيئاً واحداً كما هو المفروض ، وإذا كانت الاجزاء واجبة بالوجوب النفسى المتوجه الى السكل (فلا تكاد تكون) الاجزاء (واجبة بوجوب آخر) غيري مقدمي (لامتناع اجتماع المثليين) - اعني اجتماع الوجوب النفسى والغيري في الجزء - .

(و) إن قلت : لامانع من اجتماع المثليين (لو قيل بكفاية تعدد الجهة وجواز اجتماع الامر والنهي معه) أي مع تعدد الجهة ، فاجتماع المثليين كاجتماع

لعدم تعددها ههنا ، لأن الواجب بالوجوب الغيري لو كان انما هو نفس الاجزاء
 لاعنوان مقدميتها و التوسل بها الى المركب المأمور به ، ضرورة ان الواجب بهذا
 الوجوب ما كان بالحمل الشائع مقدمة لانه المتوقف عليه لاعنوانها .
 نعم يكون هذا العنوان علة لترشح الوجوب على المعنون .

الامر والنهي ، فمن يقول بجواز اجتماعهما في ظرف تعدد الجهة جاز له ان يقول بجواز
 اجتماع الوجبين ايضاً فيما إذا تعددت الجهة ، وحيث ان في الجزء تعدد الجهات من
 كونه مقدمة للسكل وكون السكل منطبقاً عليه أمكن القول بوجوبه الغيري والنفسى .
 قلت : لايفيد هذا فيما نحن فيه ولو قلنا بجواز الاجتماع مع تعدد الجهة
 (لعدم تعددها) أي الجهة (ههنا) في الجزء (لان الواجب بالوجوب الغيري لو
 كان) فصبه (انما هو نفس الاجزاء لاعنوان مقدميتها) فان المقدمة علة للوجوب
 لا ان الوجوب منصب على المقدمة ، ومن البديهي ان الوجوب النفسى ايضاً مصبه
 نفس الجزء ، فلم يتعدد محل الوجوب وجهته المصحح للاجتماع .

(و) الحاصل انه كما ان الواجب بالوجوب النفسى نفس الجزء كذلك الواجب
 بالوجوب الغيري ، وليس الواجب بالوجوب الغيري عنوان (التوسل بها إلى المركب
 المأمور به) كما توهم (ضرورة أن الواجب بهذا الوجوب) الغيري (ما كان)
 أي الشيء الذي كان (بالحمل الشائع مقدمة لأنه المتوقف عليه) الواجب النفسى
 وهو نفس المقدمة (لاعنوانها) كي يتعدد جهة الوجوب

(نعم يكون هذا العنوان) أي المقدمة (علة لترشح الوجوب على المعنون)
 لسكنه غير مفيد لتعدد الجهة المصحح للاجتماع .

إن قلت : ما لفرق بين الجهتين اللتين في المقدمة والجهتين اللتين في الصلاة في الدار
 المفصولة ، فكما ان على القول بالاجتماع يجتمع في الصلاة الحرمة لكونها غصبا والوجوب لكونها
 صلاة كذلك فليكن الجزء واجبا نفسياً لكونه جزءاً أو مقوماً للسكل وواجباً غيرياً لكونه

فانقده بذلك فساد توهم اتصاف كل جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسى و
الغبرى باعتبارين: فباعتبار كونه فى ضمن السكل واجب نفسى، وباعتبار كونه مما يتوسل
به الى السكل واجب غبرى .

مقدمة داخلية ، فقول المصنف « لعدم تعددها » ههنا غير مستقيم .
قلت : الفرق هو ان الوجوب والحرمه فى مسألة الصلاة فى الدار المغسوبة
منصبان على هذين العنوانين ، إذ الدليل انما دل على وجوب الصلاة وحرمه الغصب
لا انه دل على وجوب السكون لكونه صلاة وحرمه السكون لكونه غصبا حتى يقال :
ان السكون واجب وحرام والجهتان تعليلتان فتنحد الجهة ، فلا يمكن اجتماع الامر
والنهي لأن الاجتماع شرطه - عند القائل به - تعددها ، بخلاف مسألة المقدمة فان
المقدمة جهة تعليلة لاتقيده فمصوب الوجوب ذات المقدمة لا عنوان المقدمة .

(فانقده بذلك) الذي ذكرنا من امتناع اجتماع المثلين الوجوب النفسى
والوجوب الغبرى - ولو قلنا بكفاية تعدد الجهة فى الاجتماع - (فساد توهم اتصاف
كل جزء من اجزاء الواجب بالوجوب النفسى و) الوجوب (الغبرى باعتبارين)
اما وجه كلامه من جعله كذلك فهو ما ذكره بقوله : (فباعتبار كونه) أي الجزء
(فى ضمن السكل واجب نفسى) لتوجه الوجوب اليه وانصبابه عليه (وباعتبار
كونه مما يتوسل به الى السكل) ويتوقف عليه السكل (واجب غبرى) وأما وجه
الفساد فلا نه حيث لا يمكن ان يكون اعتبار المقدمة مصبا للوجوب الغبرى - إذ الذات
مقدمة وواجبة لا العنوان - فلا بد من ان يكون نفس الذات مورداً للوجوب الغبرى ،
ومنه يلزم اجتماع المثلين الذى هو مستحيل .

إن قلت : أولا ان اجتماع المثلين ليس كاجتماع الضدين فى الاستحالة . وثانياً
ليس الوجوب النفسى مماثلاً للوجوب الغبرى حتى يلزم من اجتماعهما اجتماع المثلين .
وثالثاً على فرض المهاللة فلا مانع لامكان كون احدهما تاً كيداً للآخر .

اللهم إلا أن يريد ان فيه ملاك الوجوبين - وان كان واجبا بوجوب واحد نفسى
لسبقه -

قلت : اما استحالة اجتماع المثليين فهو من أوضح الواضحات ، لبدهة انه لا يعقل
ان يجتمع امران مماثلان في الصفات والخصوصيات في محل واحد ، لأنه يلزم منه اتحاد
الوجودين وهو بديهي البطلان ، إذ بعد الاجتماع - كأن كان ورق مثلاً ملونا ببياضين
في عرض واحد - ان بقى المثلان موجودين بوجودين كان خلفاً لان الفرض اجتماعهما
لابقائهما على استقلالهما ، وان عدما كان لاشيء فلا يصح القول باجتماعهما ايضاً ، وان
بقى احدهما وعدم الآخر لم يكن اجتماع بل شيء واحد كما لا يخفى .

واما عدم المماثلة بين الوجوبين فباطل ، إذ معنى الوجوب - وهو المرتبة الأكيدة
من الطلب - موجود فيهما ، غاية الامر ان في ترك الوجوب النفسى عقاب دون ترك
الوجوب الغيرى ، وذلك ليكون الفرض منهما واحد فلا تعدد في العقاب .

واما امكان كون احدهما تأكيداً للآخر فهو - وإن كان في نفسه صحيحاً كما
ربما يقال في صلاة الظهر بالنسبة الى العصر فانها واجبة لنفسها ومقدمة لصلاة العصر -
الا أن في المقام محذوراً آخر أشرنا اليه من لزوم التقدم والتأخر - فتدبر .

(اللهم إلا أن يريد) القائل بكون الجزء واجباً نفسياً وواجباً غيرياً (ان
فيه ملاك الوجوبين) لا وجوبين فعليين (وان كان) الجزء فعلاً (واجبا بوجوب
واحد نفسى) من دون الوجوب الغيرى ، كما يقال : ان صلاة الجماعة مثلاً فيها
ملاك الاستحباب لانها مستحبة فعلاً بحيث يكون الآتي بها آتياً بالمستحب ، وانما
قلنا بفعلية الوجوب النفسى (لسبقه) على الوجوب الغيرى ، إذ الجزء لم يمكن
فيه اجتماع الوجوبين فلا بد من أحد الوجوبين ، وحيث ان الوجوب النفسى لا يتوقف
على شيء - بخلاف الوجوب الغيرى فإنه يتوقف على سبق وجوب - كان الجزء مصباً
للووجوب النفسى .

فتأمل . هذا كله في المقدمة الداخلية ، وأما المقدمة الخارجية فهي ما كان خارجا عن الأمور به وكان له دخل في تحققه لا يكاد يتحقق بدونه ، وقد ذكر لها أقسام واطيل الكلام في تحديدها ،

وإن شئت قلت : حيث ان المترشح منه مقدم على المترشح عليه كان واجبا نفسياً ، وإذا صار واجبا نفسياً امتنع فيه الوجوب الغيري ، لاستحالة اجتماع المثلين كما تقدم (فتأمل) . وجهه منع كون الجزء فيه ملاك الوجوب الغيري ، لأن المقدمة تتوقف على تعدد الوجود لها ولذاتها ، وحيث لا تعدد لا يكون ملاكاً .

وقد اشار المصنف « ره » الى ما ذكرنا في وجه التأمل بقوله : « وجهه انه لا يكون فيه ملاك الوجوب الغيري حيث انه لا وجود له « اى للجزء » غير وجوده « اى غير وجود نفس الجزء الذى هو واجب نفسى » وبدونه « اى بدون تعدد الوجود » لا وجه لسكونه « اى الجزء » مقدمة كي يجب « الجزء » بوجوده « اى الوجوب الغيرى » اصلاً كما لا يخفى .

وبالجملة لا يكاد يجدي تعدد الاعتبار الموجب للمغايرة بين الاجزاء والسكل في هذا الباب وحصول ملاك الوجوب الغيري المترشح من وجوب ذي المقدمة عليها لو قيل بوجودها - فافهم .

المقدمة الخارجية

(هذا) الكلام (كله في المقدمة الداخلية ، وأما المقدمة الخارجية فهي ما كان خارجا عن) حقيقة (الأمور به و) لكن (كان له دخل في تحققه) بحيث (لا يكاد يتحقق بدونه) فالتقيد داخل والتقيد خارج (وقد ذكر لها أقسام) كالشرط والسبب والمعد وعدم المانع (واطيل الكلام في تحديدها) فقد عرف الشرط بأنه « ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده » كالطهارة بالنسبة الى الصلاة فع عدمها لا يمكن تحقق الصلاة أما مع وجودها لا يلزم وجود الصلاة

بالنقض والابرام إلا أنه غير مهم في المقام .

(ومنها) تقسيمها الى العقلية والشرعية والعادية : فالعقلية هي ما استحيل واقعا

وجود ذي المقدمة بدونه ،

كما لو تظهر ولم يصل . وعرف السبب بأنه « ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته » كالصيغة بالنسبة الى العتق ، فان مع وجود الصيغة يلزم وجود العتق ومع عدمها يلزم عدمه . وقولنا في التعريف « لذاته » احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط أو وجود المانع ، فلا يلزم الوجود أو قيام سبب آخر حالة عدم الأول مقامه فلا يلزم العدم . وعرف المعد بأنه « ما يلزم من مجموع وجوده وعدمه الوجود » كالذهاب بالنسبة الى الكون في محل مخصوص فان ايجاد الخطوة واعدامها موجب للوصول . وعرف المانع بأنه « ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود » كاستدبار القبلة بالنسبة الى الصلاة فانه يلزم من وجوده عدم الصلاة ولا يلزم من عدمه وجودها .

وقد اطلوا (بالنقض والابرام) في هذه التحديدات كافي التقريرات وغيره (الا انه غير مهم في المقام) إذ التحديد لا ربط له بالوجود وعدمه ، وقد ذكر في التقريرات بأن الموجب لهذا التفصيل بيان مراد المفصل بين السبب وغيره ، يعني انه لا ربط له بالمقام في نفسه .

﴿ المقدمة العقلية والشرعية والعادية ﴾

(ومنها) أي ومن التسميات للمقدمة (تقسيمها الى العقلية والشرعية والعادية) فالمقدمة ا (لعقلية هي ما استحيل واقعا) تكونينا (وجود ذي المقدمة بدونه) أي بدون وجود المقدمة ، ومثل لها في القوانين بالنظر المحصل للعلم الواجب . ولا يذهب عليك ان الاستحالة أعم من الاستحالة العقلية كاجتماع النقيضين والاستحالة الوقوعية كالطيران الى السماء .

والشرعية - على ما قيل - ما استحيل وجوده بدون شرعاً ولكنه لا يخفى رجوع الشرعية الى العقلية ، ضرورة انه لا يكاد يكون مستحيلاً ذلك شرعاً إلا إذا أخذ فيه شرطاً وقيداً ، واستحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده يكون عقلياً ، واما العادية

(و) المقدمة (الشرعية - على ما قيل -) هي (ما استحيل وجوده) اي وجود ذي المقدمة (بدون) أي بدون وجود المقدمة (شرعاً) كالطهارة بالنسبة الى الصلاة التي يستحيل وجودها بدونها (ولكنه لا يخفى رجوع) المقدمة (الشرعية الى) المقدمة (العقلية ضرورة انه لا يكاد يكون مستحيلاً ذلك شرعاً) أي وجود ذي المقدمة بدون مقدمته الشرعية (إلا إذا أخذ) وجود المقدمة (فيه) أي في وجود ذي المقدمة (شرطاً وقيداً) بحيث كان وجود الواجب مشروطاً ومقيداً بها (و) إذا كان الواجب مقيداً اتضح رجوع الشرعية الى العقلية ، لأن (استحالة المشروط والمقيد بدون شرطه وقيده يكون عقلياً) ، فلو توقفت الصلاة في الشريعة على الطهارة حكم العقل بتوقف الصلاة عليها مثلاً يحكم بتوقف الصعود على نصب السلم نهايته ان الارتباط بين الصعود ونصب السلم مما لا يحتاج الى جعل شرعي ، بخلاف الارتباط بين الصلاة والطهارة فإنه يحتاج الى جعل شرعي ، وكأن النزاع لفظي فمن يفرق بين المقدمة العقلية والشرعية يرى اصل الارتباط وانه تارة تكويتي واخرى جعلي ومن لا يفرق بينهما يرى بعد الارتباط . هذا كله في المقدمة العقلية والشرعية .

(واما) المقدمة (العادية) فتنقسم الى ثلاثة أقسام :

« الأول » أن يكون التوقف على الجامع عادة لاعقلاً كتوقف السكون في محل بعيد على ركوب الحمار ، فإن التوقف على الجامع بين الحمار وغيره - اعني ركوب ما - عادي ، إذ يمكن الذهاب بالرجل .

« الثاني » ان يكون التوقف على الخصوصية عادة وعلى الجامع عقلاً ، كتوقف السكون في محل بعيد وراء البحر على الركوب في سفينة خاصة ، فإن خصوصية الركوب

فان كانت بمعنى ان يكون التوقف عليها بحسب العادة بحيث يمكن تحقق ذبيها بدونها إلا أن العادة جرت على الاتيان به بواسطة فهمي وان - كانت غير راجعة الى العقلية - إلا أنه لا ينبغي توهم دخولها في محل النزاع ، وان كانت بمعنى ان التوقف عليها - وان كان فعلاً واقعياً كمنصب السلم ونحوه للصعود على السطح -

في سفينة كذا عادي ، واما الجامع - اعني طي المسافة ولو في سفينة اخرى - عقلي .
« الثالث » أن يكون التوقف على الفرد عقلاً كمنصب السلم ونحوه للصعود على السطح ، فهذا وإن كان عقلياً فهو عادي ايضاً .

والحاصل ان التوقف على الفرد اما عقلي واما عادي . وعلى التقدير الثاني فالتوقف على الجامع اما عقلي واما عادي ، فالأول كمنصب السلم فجامعه الأعم من الطيران والصعود ، والثاني كالحركة مع هذه السفينة والجامع هو العبور مع مطلق السفن ، والثالث هو السير مع الحمار والجامع هو السير مع مطلق المركوب - فتدبر .

إذا عرفت الأقسام فنقول : (فان كانت) المقدمة العادية المعدة في أقسام المقدمة من القسمين الأولين (بمعنى أن يكون التوقف عليها) جامعاً أو فرداً (بحسب العادة بحيث يمكن تحقق ذبيها بدونها) كعدم التوقف على الجامع في الأول وعلى الفرد في الثاني (لأن العادة جرت على الاتيان به) أي بذوي المقدمة (بواسطة) كالالاتيان بواسطة جامع الركوب في القسم الأول وخصوصية الركوب في الثاني (فهمي) جواب ان (وان كانت) هذه المقدمة العادية (غير راجعة الى العقلية) لعدم التوقف على الجامع في الأول وعلى الخصوصية في الثاني (الا انه لا ينبغي توهم دخولها) اي دخول هذه المقدمة العادية المنقسمة الى القسمين الاولين (في محل النزاع) لعدم وجوبها قطعاً (وان كانت) المقدمة العادية القسم الثالث (بمعنى ان التوقف عليها وان كان فعلاً) في ظرف عدم القدرة على غيرها (واقعياً) بحيث لا يتحقق ذوها بدونها (كمنصب السلم ونحوه للصعود على السطح) إذ النصب في ظرف العجز عن

الا انه لاجل عدم التمکن عادة من الطيران الممكن عقلا فهي ايضاً راجعة الى العقلية ،
 ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلا لغير الطائر فعلا وان كان طيرانه
 ممكنا ذاتا - فافهم .

(ومنها) تقسيمها الى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ومقدمة الوجوب ومقدمة العلم .

الطيران واقعى عادي (الا انه) أي التوقف فعلا (لأجل عدم التمکن عادة من
 الطيران الممكن عقلا) بالجنح ونحوه (فهي ايضاً راجعة الى العقلية) لكن على
 نحو الاستحالة الوقوعية لا الاستحالة العقلية كما تقدم (ضرورة استحالة الصعود بدون
 مثل النصب عقلا لغير الطائر فعلا) في طرف عدم امكان الطيران (وان كان طيرانه
 ممكنا ذاتا) وليس من قبيل اجتماع النقيضين ونحوه من المستحيلات الذاتية - (فافهم)
 يمكن ان يكون اشارة الى أن الفرق بين المقدمة العقلية والعادية هو ان العقلية يستحيل
 ذاتا وجود ذهابها بدونها ، والعادية ما يستحيل عادة مع الامكان ذاتا ، فالنزاع بين
 المصنف الملحق للمقدمة العادية بالعقلية وبين غيره لفظي .

ويمكن ان نتحصل من جميع هذا المبحث ان المقدمة الشرعية ما كان الارتباط
 شرعياً ، والعقلية ما كان التوقف عقلا بحيث لا يمكن خلافه كاجتماع النقيضين ، والعادية
 ما كان التوقف عقلا بحيث يمكن خلافه امكانا والسكن لاقوع له - فتدبر جيداً .

﴿ مقدمة الوجود والصحة والوجوب والعلم ﴾

(ومنها) أي ومن التقسيمات للمقدمة (تقسيمها الى مقدمة الوجود)

وهي التي يتوقف عليها وجود الواجب كنصب السلم بالنسبة الى السكون في السطح
 (ومقدمة الصحة) وهي التي يتوقف عليها صحة الواجب كالطهارة للصلاة على القول
 بأن العبادات اسامى للاعم ، فان ذات الصلاة على هذا القول لا تتوقف على الطهارة
 وانما صحتها متوقفة عليها (ومقدمة الوجوب) وهي التي يتوقف عليها وجوب الشيء
 كالنصاب بالنسبة الى الزكاة (ومقدمة العلم) وهي التي يتوقف عليها العلم بوجود
 الواجب كتوقف العلم بالاثيان بالصلاة الى القبلة عند اشتباهاها على الاثيان بأكثر من

لا يخفى رجوع مقدمة الصحة الى مقدمة الوجود - ولو على القول بكون الاسامى موضوعة للاعم - ضرورة ان الكلام في مقدمة الواجب لا في مقدمة المسمى بأحدها كما لا يخفى . ولا اشكال في خروج مقدمة الواجب عن محل النزاع وبداهة عدم اتصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها .

صلاة واحدة .

و (لا يخفى رجوع مقدمة الصحة الى مقدمة الوجود ولو على القول بكون الاسامى موضوعة للاعم) من الصحيح والفاسد: أما على القول بكون الاسامى موضوعة للصحيح فقط فواضح ، إذ لا وجود للمبىة الا وهي صحيحة ، فالطهارة التي هي مقدمة ان تحققت تحققت الصحة والوجود وان لم تتحقق لم تكن صحة ولا وجود ، فقديمة الصحة على القول بالصحيح مقدمة للوجود ، فيها أمر واحد لا أمران ، فلا معنى لجمل أحدهما في قبال الآخر . وأما على القول بكون الاسامى موضوعة للاعم فواضح أيضاً (ضرورة ان الكلام في مقدمة الواجب لا في مقدمة المسمى بأحدها) أي أحد الاسامى (كما لا يخفى) .

والحاصل انه - وان كانت الطهارة مقدمة للصحة وليست مقدمة للوجود - لكن الكلام حيث كان في مقدمة الواجب وليس العمل بدون الطهارة واجب لم يتحقق مورد الافتراق بأن تكون مقدمة للصحة دون الوجود ، لتصادقها في الواجب دائماً ، وبهذا كله سقط مقدمة الصحة . (ولا إشكال في خروج مقدمة الواجب عن محل النزاع) في مبحث مقدمة الواجب (و) ذلك (بداهة عدم اتصافها) أي مقدمة الواجب كالنصاب (بالوجوب) المقدمي المترشح (من قبل الوجوب) لذى المقدمة (المشروط بها) أي بهذه المقدمة .

والحاصل انه قبل حصول النصاب لا وجوب للزكاة حتى يترشح منه الوجوب على حصول النصاب ، وبعد وجوب الزكاة فالنصاب حاصل لا يعقل وجوبه بعد حصوله . وبهذا كله سقط مقدمة الواجب أيضاً .

وكذلك المقدمة العلمية وان استقل العقل بوجوبها إلا انه من باب وجوب الاطاعة ارشاداً ، ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز لامولويها من باب الملازمة وترشح الوجوب عليها من قبل وجوب ذى المقدمة (ومنها) تقسيمها الى المتقدم والمقارن والمتأخر .

(وكذلك) ليست (المقدمة العلمية) محلاً للنزاع (وان استقل العقل بوجوبها إلا انه) فرق بين الوجوبين أي وجوب المقدمة الذي هو محل البحث ووجوب الايمان بأطراف العلم الاجمالي المسمى بالمقدمة العلمية ، فان ملاك وجوبها غير ملاك وجوب المقدمة لأن وجوب المقدمة العلمية (من باب وجوب الاطاعة ارشاداً) فالعقل يرى الملازمة بين الوجوبين أي الوجوب الارشادي للاطاعة والوجوب المقدمي فحكم الاطاعة عقلي ، وحيث لا يتمكن من الايمان على طبق هذا الوجوب العقلي يرى وجوب الايمان بالاطراف (ليؤمن من العقوبة على مخالفة الواجب المنجز لا مولويها) عطف على « ارشاداً » يعني ليس وجوب المقدمة العلمية من باب انه مقدمة للوجوب المولوي (من باب الملازمة) بين الوجوب المولوي النفسي (و) الوجوب الغيري فليس وجوبها من باب (ترشح الوجوب عليها) أي على المقدمة العلمية (من قبل وجوب ذى المقدمة) فتبين الفرق بين الملازمتين وان الملازمة في المقدمة العلمية بين الوجوب العقلي الارشادي والوجوب الغيري ، والملازمة في مقدمة الوجود بين المولوي والغيري . وبهذا أيضاً سقط مقدمة العلم ، فأنحصرت المقدمة بالمحوث عنها في مقدمة الوجود .

➤ تقسيم المقدمة الى المتقدم والمقارن والمتأخر ➤

(ومنها) أي ومن التقسيمات للمقدمة (تقسيمها الى المتقدم) كالوضوء بالنسبة الى الصلاة (والمقارن) كالاستقبال لها (والمتأخر) كفصل الليلة الآتية بالنسبة الى صوم اليوم الماضي .

ثم حيث ان للتقدم وأخويه كان اقساماً بين ان المراد هنا بالتقدم والتقارن والتأخر

بحسب الوجود بالاضافة الى ذى المقدمة ، وحيث انها كانت من اجزاء العلة ولا بد من تقدمها بجميع اجزائها على المعلول اشكل الامر في المقدمة المتأخرة كالاغسال الليلية المعتبرة في صحة صوم المستحاضة عند بعض ، والاجازة في صحة العقد على الكشف كذلك بل في الشرط أو المقتضى المتقدم على المشروط زمانا .

(بحسب الوجود) لا بالشرف والرتبة ونحوها ، وحيث انها من الامور الاضافية المحتاجة الى المضاف اليه قال : (بالاضافة الى ذى المقدمة) كالصلاة والصوم في المثال (وحيث انها) أي المقدمة (كانت من أجزاء العلة و) قد تقرر في المعقول ان العلة (لا بد من تقدمها بجميع أجزائها على المعلول) رتبة وان وجب تقارنهما زمانا ، والمر في وجوب التقدم الرتبي انه لولاه لم يكن احدهما اولى بالعلية والآخر بالمعلولية من العكس .

ووجه وجوب التقارن الزماني ما أشار اليه العلامة المشكيني « ره » بقوله : والسر فيه انه لو تقدم زمانا أو تأخر يكون حين وجود المعلول معدوما ، فحينئذ ان فرض عدم تأثيره فيه لزم الخلف ، إذ المفروض انه مؤثر او جزء مؤثر أو له دخل في التأثير وان فرض التأثير لزم تأثير المعدوم في الموجود وبداهة العقل تحكم ببطلانه (اشكل الامر) خبر حيث (في المقدمة المتأخرة كالاغسال الليلية) الآتية (المعتبرة في صحة صوم المستحاضة) لليوم السابق (عند بعض) ممن اشترط صحة صوم اليوم الماضي بغسل الليلة الآتية . (و) كذلك (الاجازة) المتأخرة (في صحة العقد) الواقع فضولا بناءاً (على الكشف) الحقيقي ، إذ بعضهم ذهب الى النقل وان الاجازة المتأخرة موجبة لايجاد العلة ابتداءً ، وبعضهم ذهب الى الكشف الحقيقي وان الاجازة المتأخرة مؤثرة في انعقاد العقد المتقدم ، وذهب جمع من المحققين الى الكشف الحكمي . والتفصيل مذکور في مكاسب الشيخ « ره » وغيره (كذلك) أي عند بعض .

(بل) يشكل الامر (في الشرط أو المقتضى المتقدم على المشروط زمانا)

المتصرم حينه كالعقد في الوصية والصرف والسلم . بل في كل عقد بالنسبة الى غالب اجزائه لتصرمها حين تأثره مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زمانا ، فليس اشكال انحرام القاعدة العقلية مختصا بالشرط المتأخر في الشرعيات كما اشتهر في الالسنه ، بل يعم الشرط والمقتضى المتقدمين المتصرمين حين الاثر . والتحقيق في رفع هذا الاشكال ان يقال : ان الموارد التي توهم انحرام القاعدة فيها لا تخلو اما ان يكون المتقدم او

المتصرم (أي المنقضي ذلك الشرط) حينه (أي حين المشروط) كالعقد في الوصية) فان ملك الموصى له بعد الموت فالعقد مقدم والمملك متأخر (و) كذلك العقد في بيع (الصرف) وهو بيع الأمان (و) في (السلم) وهو مقابل النسيئة ، فان ملك المشتري متوقف على القبض ، فالعقد فيها مقدم والمملك متأخر . (بل) يشكل الامر (في كل عقد بالنسبة الى غالب اجزائه لتصرمها) أي انقضاء تلك الاجزاء (حين تأثره) أي تأثير العقد . مثلا : لو قال البائع للمشتري « بعتك هذا الكتاب بدينار » فقال المشتري « قبلت » وقع المملك بعد التاء في القبول مع ان ماقبلها قد انصرم ومضى ، فيدور الامر حينئذ بين القول بعدم تأثيره فيلزم عدم انعقاد البيع وهو باطل ، وبين الانعقاد فيلزم تأثير المعدوم في الموجود (مع ضرورة اعتبار مقارنتها) أي مقارنة العلة (معه) أي مع الاثر (زمانا) كما تقدم في كلام المشكيني « ره » (فليس اشكال انحرام القاعدة العقلية) وهي لزوم تقدم العلة رتبة وتقرارها زمانا مع المعاول (مختصا بالشرط المتأخر في الشرعيات كما اشتهر) هذا الاختصاص (في الالسنه ، بل يعم) الاشكال (الشرط والمقتضى المتقدمين المتصرمين حين الاثر) كما يعم غير الشرعي منها . ولا يذهب عليك انه لا مجال للقول بالامكان الشرعي بعد ثبوت الاستحالة العقلية ، إذ المحالات التكوينية لا تصير ممكنة تشريعا .

(والتحقيق في رفع هذا الاشكال) عن جميع الموارد (ان يقال : ان الموارد التي توهم انحرام القاعدة فيها لا تخلو) عن ثلاثة امور : لأنه (اما ان يكون المتقدم أو

المتأخر شرطاً للتكليف أو الوضع أو المأمور به :

أما الأول : فكون أحدهما شرطاً له ليس إلا أن للحاظه دخلاً في تكليف الأمر كالشرط المقارن بعينه ، فكما أن اشتراطه بما يقارنه ليس إلا أن لتصوره دخلاً في أمره ، - بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر - كذلك المتقدم أو المتأخر .

المتأخر شرطاً للتكليف) بمعنى أنه دخيل في أمر الأمر به (أو الوضع) بمعنى أنه دخيل في صحة انتزاعه لدى الحاكم بالوضع (أو المأمور به) بمعنى أنه بسبب هذا الشرط يحصل لمتعلق الأمر خصوصية بحيث لولا هذه الخصوصية لم تقع متعلقة للأمر . هذا وفي بعض نسخ الكتاب عطف الوضع بالواو ، وهذا هو الأنسب بما سيفصله من القسمين وجعل الوضع في الأمر الأول :

(أما الأول) وهو ما كان المتقدم أو المتأخر شرطاً للتكليف أو الوضع (فكون أحدهما شرطاً له) أي للتكليف (ليس إلا أن للحاظه) أي للحاظ ذلك الشرط (دخلاً في تكليف الأمر) بصيغة الفاعل ، بمعنى أن الوجود العيني للشرط المتقدم أو المتأخر ليس دخيلاً في المشروط حتى يستشكل بلزوم تأثير المعلوم في الموجود ، بل المراد بكون المتقدم أو المتأخر شرطاً أن أمر الأمر إنما تعلق بهذه الذات لوجود ذلك الأمر المتقدم أو المتأخر ، بحيث لو لم يكن لم تعلق الإرادة ، فيكون الشرط المتقدم أو المتأخر (كالشرط المقارن بعينه) من غير فرق بينهما (فكما أن اشتراطه) أي التكليف (بما يقارنه ليس إلا) بمعنى (أن لتصوره) أي تصور ذلك المقارن (دخلاً في أمره) بمعنى أن العلم بكونه في الخارج صار سبباً للأمر بالمشروط لأن وجوده يؤثر في المشروط (بحيث لولاه) أي لولا وجود الشرط خارجاً (لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر كذلك) يكون حال الشرط (المتقدم أو المتأخر) فالشرط الشرعي ليس من صفات العلة التكوينية حتى يلزم تقارنه مع المعول زماناً ، بل أن وجوده في الخارج كان سبباً للأمر المولى .

وبالجملة حيث كان الامر من الافعال الاختيارية كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشيء باطرافه ليرغب في طلبه والامر به ، بحيث لولاه لما رغب فيه ولما اراده واختاره فيسمى كل واحد من هذه الاطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه و ارادته شرطاً لاجل دخل لحاظه في حصوله كان مقارناً له او لم يكن كذلك متقدماً او متأخراً ، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً كان فيهما كذلك فلا اشكال .

(وبالجملة حيث كان الامر من الافعال الاختيارية) للمولى (كان من مبادئه) أي مبادئ الامر (بما هو كذلك) اختياري (تصور الشيء) المأمور به (باطرافه) المقدم منه والمؤخر والمقارن (ليرغب في طلبه) إذ بدون ملاحظة الاطراف لا يعلم الفائدة غير المزاحمة بالمفسدة ، فيتوقف الرغبة (والامر به) على ملاحظة الاطراف (بحيث لولاه لما رغب فيه ولما اراده واختاره) إلا إذا كان سفياً (فيسمى كل واحد من هذه الاطراف) الثلاثة (التي لتصورها) أي وجودها في الخارج المتعلق للتصور (دخل في حصول الرغبة فيه) أي الرغبة في الطلب (و ارادته) عطف على حصول (شرطاً) مفعول يسمي ، وانما يسمي الاطراف الدخيلة شرطاً (لأجل دخل لحاظه في حصوله) أي حصول الطلب والارادة والرغبة سواء (كان) ذلك المتصور في الخارج (مقارناً له) أي للمأمور به (أو لم يكن كذلك) أي مقارناً ، وحينئذ كان (متقدماً أو متأخراً) عنه (فكما في) الشرط (المقارن) يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً (لا أن وجوده الخارجي مؤثر في المشروط) كان فيهما (أي المتقدم والمتأخر) كذلك (لحاظهما شرطاً لا وجودهما) فلا اشكال (على القاعدة العقلية القائلة بلزوم تقارن العلول مع العلة . هذا كله في شرط التكليف إذا كان متقدماً أو متأخراً .

ولا يذهب عليك انه قد يعبر بكون الشرط الوجود العلمي والتصور الذهني ، وقد يعبر بكون الشرط نفس الوجود الخارجي ، بمعنى انه لولاه لم يأمر المولى ، والمراد بالمبارتين واحد إذ المقصود نفي كون الشرط علة فاعلية للمشروط ، وهذا يؤدي بكل

وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقا ولو كان مقارنا ، فان دخل شيء في الحكم به وصحة انتزاعه لدى الحاكم به ليس الا ما كان بلحاظه يصح انتزاعه وبدونه لا يكاد يصح انتزاعه عنده فيكون دخل كل من المقارن وغيره بتصوره ولحاظه وهو مقارن ، فأين انخرام القاعدة العقلية في غير المقارن ؟ فتأمل تعرف .

من العبارتين وان كان التعبير الاول اولى إذ الوجود العلمي هو المدار في الامر . بيان ذلك : ان المولى انما يأمر إذا علم بوجود ذلك الشرط سواء كان واقعا موجودا أم لا وكذلك لا يأمر إذا علم بعدم ذلك الشرط سواء كان موجودا واقعا أم لا . والحاصل ان بين الشرط العلمي والشرط الخارجي عموما من وجه ، والمدار على العلم لا على الخارج - فتدبر .

(وكذا الحال في شرائط الوضع مطلقا) أي (ولو كان مقارنا) للمشروط إذ الوضع كالملكية والزوجية والطهارة والنجاسة ونحوها اعتبارات من المعتبر ، والاعتبار أيضا فعل اختياري ينشأ عن الارادة الناشئة عن تصور المصلحة ، وذلك يتحقق بعد تحقق الوجود العلمي للشرط (فان دخل شيء) من الشروط (في الحكم به) أي بالوضع (و) في (صحة انتزاعه لدى الحاكم به) الذي لوضعه اعتبار عقلائي (ليس) ذلك الدخل (الا ما) أي الشرط الذي (كان بلحاظه) ووجوده العلمي (يصح انتزاعه) أي انتزاع ذلك الامر الوضعي كالملكية (وبدونه) أي بدون اللحاظ (لا يكاد يصح انتزاعه عنده) أي عند الحاكم .

والحاصل إن وجوده العلمي دخيل في الانتزاع ، لا أن وجوده الخارجي علة حتى يشكل لزوم تخلف العلة عن المعلول (فيكون دخل كل من) الشرط (المقارن وغيره) من المتقدم والمتأخر (بتصوره) أي ان الدخيل هو تصور الشرط (ولحاظه وهو) أي اللحاظ (مقارن) للمشروط ، فما كان علة للحكم مقارن له وما كان غير مقارن ليس علة (فأين انخرام القاعدة العقلية) القائلة بلزوم التقارب بين العلة والمعلول (في) الشرط (غير المقارن) في التكليف والوضع ؟ (فتأمل) في المقام (تعرف)

واما الثاني : فمكون شيء شرطاً للمأمور به ليس الا ما يحصل لذات المأمور به بالاضافة اليه وجهاً وعنواناً به يكون حسناً او متعلقاً للغرض ، بحيث لولاها لما كان كذلك .

حقيقة المرام .

ولا يخفى أن ما ذكرناه في الجواب لا يفرق فيه بين كون المكلف والواضع هو الشارع أو غيره . نعم سوق الكلام في الشارع غير سوقه في غيره . ثم ان الله سبحانه له لما كان منزهاً عن التصور والاحاطة كان ما ذكره بالنسبة اليه سبحانه مثل الارادة بالنسبة اليه تعالى .

(وأما الثاني) وهو ما كان المتقدم أو المتأخر شرطاً للمأمور به (فمكون شيء شرطاً للمأمور به ليس) بمعنى ان له دخلاً في تحقق ذات المأمور به ، بحيث لولا هذا الشرط لم يتحقق الذات ، مثل المحاذات بالنسبة الى الاحراق فإنه شرط لحصول ذات الاحراق ، بل المراد بكون الشيء شرطاً للمأمور به ليس (إلا ما) أي الشيء الذي (يحصل لذات المأمور به بالاضافة) والنسبة (اليه) أي الى ذلك الشيء (وجهاً وعنواناً به يكون حسناً) على قول العدلية (أو) به يكون (متعلقاً للغرض) وان لم يكن حسن بناء على قول الاشعري (بحيث لولاها) أي لولا هذه الازضافة والنسبة (لما كان) المأمور به (كذلك) حسناً و متعلقاً للغرض .

ثم ان هذه الازضافة الحاصلة بواسطة أمر خارج عن الشيء - التي بسببها صار الشيء حسناً و متعلقاً للغرض - على ثلاثة أنحاء : « الاول » ان تكون الازضافة الى امر متقدم ، مثل ان الضرب المسمى بالقصاص المسبوق بالاعتداء حسن ، فالحسن طراً على الضرب لاضافته الى امر متقدم عليه . « الثاني » ان تكون الازضافة الى امر متأخر مثل ان الغسل بماء الحمام المحقوق باعطاء الدرهم للحامي حسن ، فالحسن طراً على الغسل لاضافته الى أمر متأخر عنه . « الثالث » ان تكون الازضافة الى امر مقارن ، مثل ان التطهير المقارن لصحة البدن حسن ، فالحسن طراً على التطهير لاضافته الى امر مقارن له

واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الاضافات مما لاشبهة فيه ولا شك يعتريه . والاضافة كما تكون الى المقارن تكون الى المتأخر او المتقدم بلا تفاوت اصلا كما لا يخفى على المتأمل ، فكما تكون اضافة شيء الى مقارن له موجبا لكونه معنونا بعنوان يكون بذلك العنوان حسنا ومتعلقا للغرض كذلك اضافته الى متأخر او متقدم ، بداهة ان الاضافة الى احدهما ربما

اعني صحة البدن .

(و) ان قلت : هل الحسن والقبح كما هما ذاتيان في بعض الموارد كذلك يكونان بالوجوه والاضافات في بعض الموارد أم لا ؟

قلت : (اختلاف الحسن والقبح و) كذلك اختلاف (الغرض) التابع لهما (باختلاف الوجوه والاعتبارات الناشئة من الاضافات مما لاشبهة فيه ولا شك يعتريه) بداهة ان ضرب اليتيم لغير التأديب قبيح وللتأديب حسن ، مع ان الضرب والضارب والمضروب وآلة الضرب وزمانه ومكانه وسائر أطرافه واحد .

(و) إذا تحققت هاتان المقدمتان - أعني اختلاف الوجوه باختلاف الاضافة واختلاف الحسن والقبح والغرض باختلاف الوجوه - فنقول : (الاضافة كما تكون الى المقارن تكون الى المتأخر أو المتقدم) كما تقدم من الأمثلة (بلا تفاوت) في الاضافات الثلاثة (أصلا) فكل من المتقدم والمتأخر والمقارن يوجب الاضافة والاضافة توجب الوجه والوجه يوجب الحسن مثلا وبالحسن يتعلق الغرض وذلك يوجب الامر به (كما لا يخفى على المتأمل) قليلا .

ومن الواضح انه لا يفرق في ذلك التقدم وأخويه (فكما تكون اضافة شيء الى) امر (مقارن له موجبا لكونه) أي ذلك الشيء (معنونا بعنوان يكون بذلك العنوان) أي بسببه (حسنا ومتعلقا للغرض) الموجب للامر به (كذلك اضافته الى متأخر أو متقدم) موجب لكون ذلك الشيء موجبا بوجه يكون بسبب ذلك الوجه حسنا ومتعلقا للغرض من غير فرق (بداهة ان الاضافة الى احدهما ربما

توجب ذلك ايضا ، فلولا حدوث المتأخر في محله لما كانت للمتقدم تلك الاضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه والامر به ، كما هو الحال في المقارن ايضا ، ولذلك اطلق عليه الشرط مثله بلا انخرام للقاعدة أصلا ، لأن المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس الا طرف الاضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن . وقد تحقق في محله أنه بالوجوه والاعتبارات ، ومن الواضح أنها تكون بالاضافات ، فنشأ توهم الانخرام اطلاق الشرط على المتأخر ، وقد عرفت أن إطلاقه عليه فيه كإطلاقه على المقارن إنما يكون لأجل كونه طرفا للاضافة الموجبة للوجه الذي

توجب ذلك) العنوان الحسن (أيضاً ، فلولا حدوث المتأخر في محله) كاعطاء الدرهم للحامي (لما كانت للمتقدم) كالغسل بماء الحمام (تلك الاضافة) بأن يقال : انه غسل ملحق باعطاء الدرهم (الموجبة لحسنه) ذلك الحسن (الموجب لطلبه والامر به) بأن يقول اغتسل ، (كما هو الحال في) الامر (المقارن أيضاً) فانه موجب للعنوان الحسن مثلاً (ولذلك) الذي قلنا من حصول الحسن لحصول الوجه الحاصل من الاضافة الحامية المتقدم أو المتأخر (اطلق عليه) أي على كل واحد من المتقدم والمتأخر (الشرط مثله) أي مثل المقارن (بلا انخرام للقاعدة) العقلية المتقدم (أصلاً) كما لا يخفى ، وذلك (لأن) الامر (المتقدم أو المتأخر كالمقارن ليس) وجودها علة فاعلية للمأمور به حتى يلزم التقارن الزماني ، بل لا يكون كل واحد منها (الاطرف الاضافة) للمأمور به (الموجبة للخصوصية الموجبة) تلك الخصوصية (للحسن) أو القبح مثلاً . (وقد حقق في محله) كعلم الكلام والحكمة (انه بالوجوه والاعتبارات ، ومن الواضح انها) أي الاعتبارات والوجوه (تكون بالاضافات) كما تقدم في مثال التأديب وغيره ، (فنشأ توهم الانخرام) للقاعدة العقلية (اطلاق الشرط على المتأخر) فيتوهم أن المراد به العلة (وقد عرفت) انه ليس كذلك و (ان اطلاقه) أي الشرط (عليه) أي على المتأخر (فيه) أي فيما كان شرطاً للمأمور به (كإطلاقه) أي الشرط (على المقارن إنما يكون لأجل كونه طرفاً للاضافة الموجبة للوجه الذي

يكون بذلك الوجه مرغوباً ومطلوباً كما كان في الحكم لأجل دخل تصويره فيه .
 كدخل تصور سائر الاطراف والحدود التي لولا لحاظها لما حصل له الرغبة في التكليف أو لما
 صح عنده الوضع ، وهذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذه الاشكال في
 بعض فوائدها ولم يسبقني اليه أحد فيما أعلم - فافهم واغتنم .

يكون (الشيء) (بذلك الوجه مرغوباً ومطلوباً) فالمتقدم أو المتأخر ليس مؤثراً في
 الذات بل هما مؤثران في الاضافة فقط ، وحيث انها خفيفة المؤنه فلا بأس بكون المتأخر
 أو المتقدم سبباً لانتزاع عنوان حسن أو قبيح يوجب تعلق الغرض به أمراً أو زجراً
 (كما كان) اطلاق الشرط (في الحكم) الوضعي والتكليفي المتقدم في الامر الاول
 (لأجل دخل تصويره) أي ذلك المتقدم أو المتأخر (فيه) أي في الحكم .

والحاصل ان دخلها في الحكم (كدخل تصور سائر الاطراف والحدود التي
 لولا لحاظها) حين إرادة الحكم (لما حصل له الرغبة في التكليف أو لما صح عنده
 الوضع) وقوله « كدخل » الخ من تنمة المشبه به - اعني الحكم - لا المشبه ، أعني
 المسأور به - .

قال العلامة الرشتي « ره » : مثلاً إذا فرض اشتراط صوم المستعاضة بالاستعاضة
 الكبرى بغسل الليلة الآتية يكون دخل الغسل حينئذ في الصوم عبارة عن انه بملاحظة
 الغسل المزبور يحصل لصومها خصوصية بها يصير ذا مصلحة مقتضية لا يجابه عليها بهذه
 الخصوصية فيأمر بذلك الخاص ، فيجب عليها الصوم في النهار والغسل في الليلة
 الآتية - الخ .

(وهذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذا الاشكال في بعض فوائدها)
 المطبوعة مع حاشيتنا على رسائل الشيخ « ره » (ولم يسبقني اليه أحد فيما أعلم) وان
 اجاب عن هذا الاشكال جماعة آخرون إلا انه ليس بهذه السكيفية (فافهم واغتنم)
 ذلك .

فالمتحصل من الاشكال ان الشرط من اجزاء العلة الحقيقية . فلا يعقل تقدمها ولا

ولا يخفى انها بجميع أقسامها داخله في محل النزاع ، وبناء على الملازمة يتصف اللاحق بالوجوب كالمقارن والسابق ، إذ بدونه لا يكاد يحصل الموافقة ويكون سقوط الامر باتيان المشروط به مراعى باتيانها ، فلولا اغتسالها في الليل على القول بالاشتراط لما صح الصوم في اليوم .

الامر الثالث : في تقسيمات الواجب :

تأخرها . وحاصل الجواب ان العلة في التكليف والوضع الصورة الذهنية وهي مقارنة ، وفي الأمور به الوجه والعنوان وهما مقارنان وان كان منشأها مقدما أو مؤخراً .
 (ولا يخفى انها) أي شرائط الأمور به (بجميع قسامها) من المتقدم والمتأخر والمقارن (داخله في محل النزاع) في انها واجبة أم لا ؟ فن ذهب الى وجوب المقدمة قال بوجوبها ، ومن ذهب الى العدم قال بعدم وجوبها قال المشكيني : وأما شروط التكليف فلا يعقل اتصافها بالوجوب كما سيأتي ، وشروط الوضع خارجة أيضاً لعدم وجوبه حتى تتصف مقدماته به على الملازمة . نعم ربما يتعلق به الامر فيدخل في محل النزاع .
 (و) من كل ما تقدم ظهر أن مقدمات الأمور به وشرائطه (بناء على الملازمة يتصف اللاحق) منها (بالوجوب كالمقارن والسابق) فانها من مقدمات الأمور به (إذ بدونه لا يكاد يحصل الموافقة) له (ويكون سقوط الامر) المتوجه الى المكلف (باتيان) الأمور به (المشروط به) أي بهذا الشرط (مراعى باتيانه) قبلاً أو بعداً أو مقارناً (فلولا اغتسالها في الليل) المتقدم واليوم والليل الآتي (على القول بالاشتراط) بالفسل في الليل الآتي أيضاً (لما صح الصوم في اليوم) المقدم ، ولولا الاجازة اللاحقة والقبض اللاحق لما صح العقد المتقدم .

الامر الثالث

(الامر الثالث) من الامور التي لا بد من بيانها قبل الخوض في المقصود من مقدمة الواجب (في تقسيمات الواجب) وانما قدمها لدخالتها في المقصد .
 قال في التقريرات : قد عرفت تحقيق القول في تقسيمها المقدمة وما هو ينبغي

(منها) تقسيمه الى المطلق والمشروط ، وقد ذكر لكل منهما تعريفات وحدود تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود . وربما أطيل الكلام بالنقض والابرام في النقض على الطرد والعكس ، مع أنها - كما لا يخفى - تعريفات لفظية لشرح الاسم وليست بالحد ولا بالرسم ،

ان يكون محلا للخلاف من تلك الاقسام ، فيعرف الآن محل الخلاف من الواجب الذي اضيف اليه لفظ المقدمة - انتهى .

الواجب المطلق والمشروط

(منها تقسيمه الى) الواجب (المطلق والمشروط ، وقد ذكر لكل منها تعريفات وحدود تختلف) تلك التعريفات (بحسب ما أخذ فيها من القيود) : فمن بعض تعريف الواجب المطلق بأنه ما لا يتوقف وجوبه على امر زائد على الامور المعتبرة في التكليف من العلم والعقل والتدبر والبلوغ والمشروط بخلافه ، وقال صاحب الحاشية مالفظه : ان الواجب باعتبار ما يتوقف عليه في الجملة قسمان : « احدهما » ان يتوقف وجوده عليه من غير أن يتوقف عليه وجوبه كالصلاة بالنسبة الى الطهارة . « وثانيها » ان يتوقف وجوبه عليه سواء توقف عليه وجوده كالعقل بالنسبة الى العبادات الشرعية او لم يتوقف عليه كالبلوغ بالنسبة اليها ، بناء على القول بصحة عبادات الصبي . وعن بعض آخر ان الواجب المشروط ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده ، والواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده .

(وربما أطيل الكلام بالنقض والابرام في النقض على الطرد) وعدم منع الاغيار (والعكس) بعدم جمع الافراد . وحاصل معنى العبارة انهم نقضوا واشكلوا على طرد التعاريف وعكسها ، ثم بعض آخر أشكلوا على الاشكال وبعضهم صححوا الاشكال ، (مع) انه لا وقع لهذه الاشكالات أصلاً إذ (انها - كما لا يخفى - تعريفات لفظية لشرح الاسم) اجمالاً نحو « سعدانة نبت » (وليست بالحد) المبين للجنس والفصل (ولا بالرسم) المبين للجنس والخاصة .

والظاهر انه ليس لهم إصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط بل يطلق كل منهما بما له من معناه العرفي ، كما أن الظاهر ان وصفي الاطلاق والاشتراط وصفان إضافيان لاحقيقيان والا لم يكسد يوجد واجب مطلق ، ضرورة اشتراط وجوب كل واجب ببعض الامور لا أقل من الشرائط العامة كالبلوغ والعقل . فالحرى أن يقال : إن الواجب مع كل شيء . يلاحظ معه إن كان وجوبه غير مشروط به

(والظاهر) بحسب تعريفاتهم (انه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق والمشروط) يريدون بيان ذلك الاصطلاح بهذه التعريفات ، إذ لو كان هناك اصطلاح لم يكن وقع للاشكال ، إذ لا مشاحة فيه - فتدبر (بل يطلق كل منهما) في السنة الفقهاء والاصوليين (بما له من معناه العرفي) المطابق للمعنى اللغوي وأحد صغرياته - اعني ما كان الوجوب غير منوط بشيء ، وما كان منوطا به .

(كما ان الظاهر) بحسب تتبع مطلقات الشرع ومشروطاته التي انصب عليها كلام الفقهاء والاصوليين (ان وصفي الاطلاق والاشتراط وصفان اضافيان) فالواجب بالنسبة الى مقدمة مطلق وبالنسبة الى مقدمة اخرى مشروط . مثلا الصلاة بالنسبة الى الطهارة مطلق وبالنسبة الى العقل مشروط . وكذا الحج بالنسبة الى الاستطاعة مشروط وبالنسبة الى السير مطلق (لاحقيقيان) بحيث يكون واجب مطلقا من جميع الجهات وواجب مشروطا من جميع الجهات (والا) يكن الوصفان اضافيين لم يكن وجه للبحث عن الواجب المطلق اصلا ، إذ (لم يكسد يوجد واجب مطلق) من جميع الجهات (ضرورة اشتراط وجوب كل واجب ببعض الامور) و (لا أقل من الشرائط العامة كالبلوغ والعقل) فان كل واجب مشروط بالنسبة اليها . والشرائط العامة اربعة وهي ما ذكره المصنف « ره » باضافة القدرة والعلم - فتأمل .

وعلى كل حال (فالحرى أن يقال : إن الواجب مع كل شيء) من مقدماته الذي (يلاحظ) الواجب (معه ان كان وجوبه غير مشروط به) بأن كان المولى يريد

فهو مطلق بالاضافة اليه والا فشرط كذلك ، وان كان بالقياس الى شيء آخر بالعكس .

ثم الظاهر أن الواجب المشروط كما أشرنا اليه نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط ، بحيث لا وجوب حقيقة ولا طلب واقعا قبل حصول الشرط ،

الواجب على كل حال (فهو مطلق بالاضافة اليه) اي الى ذلك الشيء - اعني المقدمة - (والا) يكن كذلك - بأن كان وجوب الواجب بشرط وجود تلك المقدمة - (فشرط كذلك) بالاضافة الى تلك المقدمة (وان كان) كل من الواجبين المطلق بالاضافة والمشروط بالاضافة (بالقياس الى شيء آخر) من المقدمات (بالعكس) فالمطلق مشروط والمشروط مطلق ، فالصلاة بالاضافة الى الطهارة واجب مطلق والحج بالاضافة الى الزاد مشروط ، وان كانت الصلاة بالاضافة الى شيء آخر كالوقت مشروطا والحج بالاضافة الى شيء آخر كالسير مطلقاً .

(ثم) ان في الواجب المشروط نزاعا بين الشيخ الاعظم قدس سره وبين المصنف « ره » وبيان ذلك يتوقف على مقدمة ، وهي : إن للامر مثلا هيئة تفيد الوجوب ومادة هي متعلق الوجوب ، فإذا قيد الامر بقيد كان حتما ظرف الفعل في زمان حصول ذلك الشرط . اذا تبين ذلك فنقول : مبنى الشيخ « ره » على ان القيد ينصب على المادة والهيئة تبقى على اطلاقها ، فالوجوب في الحال وانما الواجب متأخر ، فإذا قال « حج ان استطعت » وجب على المكلف في الحال الحج الواقع بعد الاستطاعة ، ومبنى المصنف على ان القيد ينصب على الهيئة والمادة تتقيد بتبهما ، فالوجوب كالواجب متأخر فلا يجب في الحال وانما بعد الاستطاعة يجب الحج . والفرق بين القولين يظهر في بعض المواضع .

وعلى هذا كان (الظاهر) عند المصنف (ان الواجب المشروط كما اشرنا اليه) بقولنا : « ان كان وجوبه غير مشروط به » الخ (نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط بحيث لا وجوب حقيقة) في الحال (ولا طلب واقعا قبل حصول الشرط) بل الواجب

كما هو ظاهر الخطاب التعليقي ، ضرورة أن ظاهر خطاب « أن جاءك زيد فأكرمه » ، كون الشرط من قيود الهيئته ، وان طلب الاكرام واجبا معلقا على المجيء ، لا أن الواجب فيه يكون مقيدا به بحيث يكون الطلب والايجاب في الخطاب فعليا ومطلقا وانما الواجب يكون خاصا ومقيدا وهو الاكرام على تقدير المجيء ، فيكون الشرط من قيود المادة لا الهيئته كما نسب ذلك الى شيخنا العلامة اعلی الله مقامه مدعيا لامتناع كون الشرط من قيود الهيئته واقعا ولزم كونه من قيود المادة لها ، مع الاعتراف بأن

والوجوب متأخران (كما هو ظاهر الخطاب التعليقي) الذي يعلق الجملة الانشائية بالشرط (ضرورة ان ظاهر خطاب « ان جاءك زيد فأكرمك » كون الشرط) اي ان جاءك (من قيود الهيئته) الجزائية ، أي اكرم فان اكرم عند التحليل « وجوب الاكرام » . ومن البديهي انه لوقيل وجوب الاكرام مشروط بالمجيء . فهم العرف منه ان المضاف - اعني لفظ وجوب - مقيد بالمجيء ، لا ان المضاف اليه - اعني لفظ اكرم - مقيد به .

(و) الحاصل الظاهر عند العرف (ان طلب الاكرام واجبا معلقا على المجيء) (فعند المجيء لا ايجاب ولا وجوب) (لا ان الواجب) اي الاكرام (فيه) أي في هذا الطلب (يكون مقيدا به) أي بالمجيء ، (بحيث يكون الطلب والايجاب في الخطاب) الصادر من المولى (فعليا ومطلقا) كما يقول الشيخ (وانما الواجب يكون خاصا) أي مخصوصا بزمان المجيء (ومقيدا) به (وهو) أي كون الواجب المقيد (الاكرام على تقدير المجيء فيكون) على هذا (الشرط من قيود المادة) أي الاكرام (لا الهيئته) أي الوجوب (كما نسب ذلك) أي رجوع الشرط الى المادة ، والناسب هو التقريرات (الى شيخنا العلامة اعلی الله مقامه مدعيا لامتناع كون الشرط من قيود الهيئته واقعا) في مقام الثبوت (ولزومه) عطف على امتناع (كونه) أي الشرط (من قيود المادة لها) يعني ان العقل حاكم بلزوم كون الشرط من قيود المادة لا الهيئته ، كما اشار اليه بقوله : (مع الاعتراف) من الشيخ (بأن

قضية القواعد العربية انه من قيود الهيئة ظاهراً ، اما امتناع كونه من قيود الهيئة فلا أنه لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئة حتى يصح القول بتقييده بشرط ونحوه ، فكلمتها يحتمل رجوعه الى الطلب الذي يدل عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع الى نفس المادة .

وأما لزوم كونه من قيود المادة لباً ،

قضية القواعد العربية انه) أى الشرط (من قيود الهيئة ظاهراً) أى بحسب ظاهر اللفظ . وقوله « باقتضاء القواعد العربية » يمكن ان يكون لما تقدم من أن الامر عند الانحلال يكون مضافاً ومضافاً اليه ، والحال وسائر القيود يرجع الى المضاف بل لا يجوز الا تيان بالقيود للمضاف اليه إلا مع القرينة ، كما قال ابن مالك : « ولا تجز حلاً من المضاف له » الخ .

(اما امتناع كونه من قيود الهيئة فلا أنه) كان هذا الطلب فرداً من مطلق الطلب ، و (لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب) المطلق (المتعلق بالفعل) أى المادة (المنشأ بالهيئة) اذ هيئة الامر موضوعة بالوضع النوعي العام والموضوع له الخاص لخصوصيات افراد الطلب ، فالموضوع له والمستعمل فيه فرد خاص من الطلب ولا إطلاق فيه (حتى يصح القول بتقييده بشرط ونحوه) من الغاية والصفة .

والحاصل انه حال الاطلاق أى قبل التشخيص لا طلب انشائياً وبعد الطلب الانشائي المتشخص لا إطلاق حتى يقيد ، وعلى هذا (فكلمتها يحتمل رجوعه الى الطلب الذي يدل عليه الهيئة) إذ مفاد الهيئة هو الطلب (فهو عند التحقيق راجع الى نفس المادة) التي هي متعلق الطلب (واما لزوم كونه من قيود المادة لباً) هذا دليل ثان على اصل الطلب لانه جزء الدليل الاول ، إذ بعد دوران الامر بين الرجوع الى المادة أو الهيئة وامتناع الرجوع الى الهيئة يتعين الرجوع الى المادة كما لا يخفى .

ويمكن ان يجعل الدليلان طوليين بأن يكون المدعي اولاً امتناع الرجوع الى الهيئة ، وثانياً انه لو فرض عدم الامتناع وكون الهيئة قابلاً للتقييد وجب ايضاً القول

فلأن العاقل إذا توجه الى شيء والتفت اليه فاما أن يتعلق طلبه به أو لا يتعلق به طلبه أصلا ، لا كلام على الثاني وعلى الاول فاما أن يكون ذلك الشيء مورداً لطلبه وأمره مطلقا على اختلاف طواريه أو على تقدير خاص ، وذلك التقدير تارة يكون من الأمور الاختيارية وأخرى لا يكون كذلك ، وما كان من الأمور الاختيارية قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف وقد لا يكون كذلك - على اختلاف الاغراض الداعية الى طلبه والامر به - من غير فرق في ذلك بين القول بتبعية الأحكام للمصالح

بتقييد المادة (فلأن العاقل إذا توجه الى شيء) وتصوره (والتفت اليه فاما ان يتعلق طلبه به او لا يتعلق به طلبه اصلا لا كلام على الثاني) وهو صورة عدم تعلق الطلب ، (وعلى الاول) - اعني تعلق الطلب - (فاما ان يكون ذلك الشيء) المتصور (مورداً لطلبه وامره مطلقا على اختلاف طواريه او) لا يكون مورداً لطلبه مطلقا بل (على تقدير خاص) لا كلام فيما كان مورداً للطلب مطلقا ، (و) انما الكلام فيما كان مورداً للطلب على (ذلك التقدير) الخاص ، وهو (تارة يكون من الأمور الاختيارية) كالطهارة بالنسبة الى الصلاة والاستطاعة بالنسبة الى الحج فيما كانت اختيارية (واخرى لا يكون) ذلك التقدير (كذلك) أى من الأمور الاختيارية كالوقت بالنسبة الى الصلاة ، لا كلام في هذا القسم وانما الكلام في الاول (و) هو (ما كان من الأمور الاختيارية) للمكلف ، وهذا الامر الاختيارى (قد يكون مأخوذاً فيه) أى فى الطلب (على نحو يكون مورداً للتكليف) بحيث يتوجه التكليف الى هذا المورد الخاص ، فيجب تحصيل ذلك الشيء مقدمة وهو الواجب المطلق (وقد لا يكون كذلك) فلا يتوجه التكليف الى المقدمة بل يجب الاتيان بالواجب على تقدير حصول المقدمة وهو الواجب المشروط (على اختلاف الاغراض الداعية الى طلبه والامر به) فربما يكون الغرض طلبه مطلقا وربما يكون مشروطا (من غير فرق في ذلك) الدليل الذي ذكرناه (بين القول بتبعية الأحكام للمصالح

والمفاسد والقول بعدم التبعية كما لا يخفى . هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل المقرر لبحثه بأدنى تفاوت ، ولا يخفى ما فيه : أما حديث عدم الاطلاق في مفاد الهيئة فقد حققناه سابقا أن كل واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاما كوضعها وإنما الخصوصية من قبل الاستعمال كالاسماء ، وإنما الفرق بينهما انها وضعت لتستعمل وتقصدها المعنى بما هي آلة وحالة لمعاني المتعلقة ، فلحاظ الآلية كالحاظ الاستقلالية ليس من طوارئ المعنى بل من مشخصات الاستعمال كما لا يخفى على أولى الدراية والنهى .

والمفاسد) كما يقوله العديلية (والقول بعدم التبعية) كما يقوله الاشاعرة (كما لا يخفى) إذ الفرق في وجود المصلحة وعدمها لا في تعلق الطلب ، إذ الطلب متعلق على كلا القولين لكن العديلية تقول بتبعيته للمصلحة والاشعري لا يقول بها . (هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل المقرر لبحثه بأدنى تفاوت) يظهر ذلك لمن راجع التقريرات .

(ولا يخفى ما فيه : أما) في الدليل الاول وهو (حديث عدم الاطلاق في مفاد الهيئة) فهو مبني على كون الهيئة من الحروف وكون الموضوع له في الحروف خاصاً ، ولا نسلم المقدمة الثانية (وقد حققناه سابقاً) مكرراً (أن كل واحد من الموضوع له والمستعمل فيه في الحروف يكون عاما كوضعها) الذي هو عام . (و) قلنا : (أما الخصوصية من قبل الاستعمال كالاسماء) الذي كان الوضع والموضوع له والمستعمل فيه عاما فيها (وإنما الفرق بينهما) في شرط الواضع و (انها وضعت لتستعمل وتقصدها المعنى بما هو هو) وفي نفسه (والحروف وضعت لتستعمل وتقصدها معانيها بما هي آلة وحالة) ومرآة (لمعاني المتعلقة ، فلحاظ الآلية) في الحروف (كالحاظ الاستقلالية) في الاسماء (ليس من طوارئ المعنى) حتى يكون جزئيا (بل من مشخصات الاستعمال كما لا يخفى على أولى الدراية والنهى) .

وبهذا تبين أن المعنى الحرفي كلي طبيعي قابل للتقييد كما كان المعنى الاسمي

والطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق قابل لأن يقيد ، مع انه لو سلم انه فرد فأنما يمنع عن التقييد لو أنشأ أولاً غير مقيد ، لا ما إذا أنشأ من الأول مقيداً ، غاية الامر تدل عليه بدالين وهو غير إنشائه أولاً ثم تقييده ثانياً - فافهم فان قلت : على ذلك يلزم تفكيك الانشاء من المنشأ حيث لا طلب قبل حصول الشرط .

كذلك ، (و) حينئذ فنقول في جواب الشيخ « ره » القائل بعدم قابلية تقييد الهيئة ان (الطلب المفاد من الهيئة المستعملة فيه مطلق قابل لأن يقيد) وليس بفرد حتى لا يكون قابلاً للتقييد ، (مع) ان لنا جواب آخر عن دليله الاول ، وهو (انه لو سلم انه) أى الطلب المفاد من الهيئة (فرد) وليس بمطلق لكن نقول : ان كل كلي يقبل الانشاء مثل الزوجية والطلب إذ أنشأ أولاً من دون لحاظ تقييد فيه فلا يمكن عروض التقييد له ثانياً ، إذ بمجرد الانشاء يتشخص بتشخص خاص ولا يعقل انقلاب الشخص ، بخلاف ما إذا أنشأ من اول الامر مقيداً بحيث يلحظ التقييد والمقيد فيصب عليها الانشاء مرة واحدة ، وهذا هو المراد بقوله : (فأنما يمنع عن التقييد لو أنشأ أولاً غير مقيد ، لا ما إذا أنشأ من الاول مقيداً ، غاية الامر قد دل عليه) أى المقيد (بدالين) : الاول الهيئة وهي تدل على المطلق ، والثاني الشرط وهو يدل على التقييد (وهو) أى ما ذكرنا من الانشاء اولاً مقيداً (غير) ما يرد عليه ايراد الشيخ ، إذ لا يلزم منه محذور (انشائه أولاً ثم تقييده ثانياً) الذي سبق انه يلزم منه الانقلاب - (فافهم) لعله اشارة الى هذين الايرادين إنما يرد ان لو كان مراد الشيخ من الجزئية الجزئية الذهنية ، أما لو كان مراده الجزئية الخارجية - كما استظهر من كلام التقريرات فلا يردان .

(فان قلت : على ذلك) الذي ذكرت من كون الشرط قيداً للطلب (يلزم تفكيك الانشاء من المنشأ حيث لا طلب) على قولكم (قبل حصول الشرط) والتفكيك مستحيل لأن الانشاء علة تامة لحصول المنشأ ، فلو كان الطلب مقيداً بقيد فلازمه حصوله بعده فيتخلف عن الانشاء زماناً .

قلت : المنشأ إذا كان هو الطلب على تقدير حصوله فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب وبعث وإلا لتخلف عن انشائه ، وإنشاء أمر على تقدير كالأخبار به بمكان من الامكان كما يشهد به الوجدان فتأمل جيداً وأما حديث لزوم رجوع الشرط الى المادة لبأ ففيه :

(قلت : المنشأ اذا كان هو الطلب على تقدير حصوله) إذ المفروض ورود الانشاء على القيد والمقيد جميعا كان الامر بعكس ما زعم (فلا بد ان يكون قبل حصوله) أي حصول الشرط (طلب وبعث والا) فلو كان طلب قبل حصول الشرط (لتخلف) المنشأ (عن انشائه) إذ إنشاء الطلب بعد الشرط لا قبله .
(و) ان قلت : تقييد المنشأ بالشرط يستلزم تقييد الانشاء ، والانشاء حيث كان نحواً من الوجود لا يعقل تقييده كالأيجاد التكويني ، فكما لا يعقل الأيجاد في الحال بشرط كذا كذلك لا يعقل الانشاء في الحال بشرط كذا .

قلت : ليس التعليق في الانشاء بل هو حالي وإنما التعليق في المتعلق ، اذ إنشاء امر على تقدير كالأخبار به بمكان من الامكان كما يشهد به الوجدان) فكما يصح التعليق في متعلق الاخبار بأن يقول « ان جاء زيد يكرمه عمرو » ولا يستلزمه تعليق الاخبار كذلك الانشاء طابق النعل بالنعل (فتأمل جيداً) يمكن ان يكون اشارة الى اشكال وجواب : فالاول ان المنشأ اذا كان بعد حصول الشرط يلزم تأثير المعدوم في الوجود ، اذ الانشاء حين وجود الشرط معدوم . والثاني اولا بالنقض ، وهو ان المنشأ اذا كان قبل حصول الشرط يلزم تأثير المعدوم في الموجود ، إذ المفروض ان الشرط ايضا جزء من العلة فلولا لم يكن وجوب . وثانيا بالحل ، وهو ان المنشأ امر اعتباري فيصح ان يكون منشأه متقدما كما تقدم بيانه في تصوير الشرط المتأخر .

هذا كله في الجواب عن الدليل الاول للشيخ ، (واما) الجواب عن دليله الثاني وهو (حديث لزوم رجوع الشرط الى المادة لبأ) كما تقدم مستوفى (ففيه) ان صرف التوجه لو كان كافيا صح ما ذكر ، إذ التوجه حاصل بمجرد الالتفات والتصوير ،

ان الشيء إذا توجه اليه وكان موافقا للغرض بحسب ما فيه من المصلحة أو غيرها كما يمكن ان يبعث فعلا اليه ويطلبه حالا لعدم مانع عن طلبه كذلك يمكن ان يبعث اليه معلقا ويطلبه استقبالا - على تقدير شرط متوقع الحصول لاجل مانع عن الطلب والبعث فعلا قبل حصوله - فلا يصح منه الا الطلب والبعث معلقا بحصوله لا مطلقا ولو متعلقا بذلك على التقدير فيصح منه طلب الاكرام بعد مجيء زيد ، ولا يصح منه الطلب المطلق الحالي للاكرام المقيد بالمجيء .

ولا يعقل تقييد التوجه بزمان حصول الشرط فلا بد ان يكون المتوجه اليه مقيدا بزمان حصول الشرط بأن يتوجه في الحال الى الامر الاستقبالي ، لكن صرف التوجه ليس تكليفا وانشاء بل لا بد من البعث والطلب وهو قابل للاطلاق وللتقييد ، اذ (ان الشيء اذا توجه) المولى (اليه وكان موافقا للغرض بحسب ما فيه من المصلحة) كما يقوله المدلية (أو غيرها) من مطلق الجهة الموجبة للطلب - كما يقوله الاشعري - (كما يمكن ان يبعث فعلا اليه ويطلبه حالا) من غير تقييد بشرط (لعدم مانع عن طلبه) فعلا (كذلك يمكن ان يبعث اليه معلقا) بحصول الشرط (ويطلبه استقبالا على تقدير شرط متوقع الحصول) وانما لم يبعث اليه فعلا (لاجل مانع عن الطلب والبعث فعلا قبل حصوله) أي حصول الشرط (فلا يصح منه) أي من المولى (الا الطلب والبعث معلقا بحصوله لا مطلقا) عطف على معلقا ، أي لا يصح الطلب المطلق (ولو) كان هذا الطلب المطلق (متعلقا بذلك) الشيء المأمور به (على التقدير) أي تقدير حصول الشرط ، أي يلزم الطلب للمقيد حينئذ ولا يصح الطلب المطلق ولو كان منصبا على المادة المقيدة (فيصح منه طلب الاكرام) المقيد هذا الطلب بكونه (بعد مجيء زيد ، ولا يصح منه الطلب المطلق الحالي للاكرام المقيد) هذا الطلب (بالمجيء) . ولا يذهب عليك ان الاقسام أربعة . لان المصلحة اما مطلقا واما في الاطلاق واما في التقييد ، وعلى الثالث فاما في التقييد قبل حصول القيد واما بعده ، وحكم الاقسام الأربعة واحد .

هذا بناء على تبعية الاحكام لمصالح فيها في غاية الوضوح ، واما بناء على تبعيتها للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهى عنها فكذلك ، ضرورة ان التبعية كذلك انما تكون في الاحكام الواقعية بما هي واقعية لا بما هي فعلية فان المنع عن فعلية تلك الاحكام غير عزيز كما في موارد الاصول والامارات على خلافها ، وفي بعض الاحكام في اول البعثة ،

(هذا بناء على تبعية الاحكام لمصالح فيها) أي في نفس الاحكام (في غاية الوضوح) لوضوح امكان كون المصلحة في الاطلاق وامكان كونها في التقييد ، بأن يكون مانع عن الاطلاق مثلاً . (واما بناء على تبعيتها للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهى عنها) أي في متعلق الاحكام (فكذلك) في غاية الوضوح ، وان كان ربما يتوهم انه بناء على ذلك يستقيم ما ذكره الشيخ « ره » من كون القيود راجعة الى المادة ، وتقريره : ان الحكم تابع للمتعلق وهو حسن أو قبح بحسب ذاته فلا معنى لمنع المانع ، لكن هذا توهم فاسد . (ضرورة ان التبعية كذلك) للمصلحة في المتعلق (انما تكون في الاحكام الواقعية بما هي واقعية لا) ان التبعية لمصلحة المتعلق في الاحكام (بما هي فعلية) بل الاحكام الفعلية تابعة لما فيها من المصالح ، وعليه فقد يمنع من فعلية الطلب مانع فلا يكون الحكم فعلياً بل معلقاً ، فلا يتم مدعي الشيخ « ره » .

ومما يدل على جواز تقييد الفعلية بوجودات متأخرة امور ثلاثة (فان المنع عن فعلية تلك الاحكام) الواقعية (غير عزيز) في الشريعة المقدسة ، واما الامور الثلاثة فقد اشار المصنف الى الاول منها بقوله : (كما في موارد الاصول والامارات على خلافها) أي خلاف الاحكام الواقعية ، فان مصلحة التسهيل أو غيره مانعة عن فعلية الحكم الواقعي والى الثاني بقوله : (وفي بعض الاحكام في اول البعثة) فانها لم تكن فعلية لعدم استعداد المسكفين ، وقد اشار النبي صلى الله عليه وآله وسلم في بعض الاخبار الى ذلك ، وكذلك في بعض اخبار الحجر الدال على بناء الله تحريم الحجر

بل الى يوم قيام القائم بحجل الله فرجه ، مع ان « حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيامة وحرماه حرام الى يوم القيامة » ، ومع ذلك ربما يكون المانع عن فعلية بعض الاحكام باقيا مر الليلي والايام الى ان تطلع شمس الهداية ويرتفع الظلام ، كما يظهر من الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام فان قلت : فما فائدة الانشاء اذا لم يكن المنشأ به طلبا فعليا وبعثا حاليا ؟ قلت : كفي فائدة له انه

إذا أكل الدين . والى الثالث بقوله : « بل الى يوم قيام القائم بحجل الله فرجه » فانها بعد ظهوره تكون فعلية بعد ما لم تكن .

ان قلت : لعل ذلك زمان اصل الحكم ؟ قلت : ينافي هذا (مع) ماتواتر مضموناً بل لفظاً من « ان حلال محمد صلى الله عليه وآله حلال الى يوم القيامة وحرماه حرام الى يوم القيامة » ومع ذلك « الاستمرار من اول البهثة في الواقع » ربما يكون المانع عن فعلية بعض الاحكام باقياً مر الليلي والايام الى ان تطلع شمس الهداية ويرتفع الظلام ، كما تظهر من الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام) كما يظهر ذلك لمن راجع الاخبار .

(فان قلت :) اذا كان الطلب مطلقاً كما يقوله الشيخ يصح انشاء الطلب فعلا قبل زمان الشرط لما فيه من فائدة وجوب المقدمة ونحوه ، واما إذا كان الطلب مقيداً بما بعد وجود الشرط كما تقولون به (فما فائدة الانشاء) في الحال (إذا لم يكن المنشأ به) أي بهذا الانشاء (طلباً فعلياً وبعثاً حالياً) بل اللازم حينئذ تأخير الطلب الى وقت وجود الشرط . مثلاً : إذا كان وجوب ذهاب زيد الى دار عمرو مقيداً بطولع الشمس كان امر المولى في الليل له بالذهاب كذلك لغواً لعدم وجه للمعجزة ، بل اللازم امره بذلك بعد طلوع الشمس .

(قلت) : اولاً بعد ما زم الانشاء في وقت ما لم يكن فرق بين التقديم والتأخير ، فترجيح الثاني على الاول ترجيح بلا مرجح . وثانياً (كفي فائدة له انه) بالانشاء

يصير بعثا فعليا بعد حصول الشرط بلا حاجة الى خطاب آخر ، بحيث لولاه لما كان فعلا متمكنا من الخطاب . هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلا بالنسبة الى الواجد للشرط ، فيكون بعثا فعليا بالاضافة اليه وتقديريا بالنسبة الى الفاقد له - فافهم وتأمل جيدا . ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودية للواجب المشروط في محل النزاع ايضا ، فلا وجه لتخصيصه بمقدمات الواجب المطلق ، غاية الامر تكون في الاطلاق والاشتراط تابعة لذى المقدمة ،

المتقدم (يصير بعثا فعليا بعد حصول الشرط بلا حاجة الى خطاب آخر ، بحيث لولاه لما كان) المولى (فعلا) بعد حصول الشرط (متمكنا من الخطاب) بأن كان محذور في التأخير ، كما يتفق كثيرا في موارد العقلاء .

(هذا مع) ان للتقديم فائدة أخرى تكثر في خطابات النبي «ص» والأئمة «ع» وهي (شمول الخطاب كذلك) أي المقيد بالشرط (للإيجاب فعلا) في حال الخطاب (بالنسبة الى الواجد للشرط ، فيكون بعثا فعليا بالاضافة اليه) لفرض وجود الشرط (و) يكون بعثا (تقديريا بالنسبة الى الفاقد له) أي للشرط في حال الخطاب ، فيكون فائدة الانشاء عدم تكرار الخطاب (فافهم وتأمل جيدا) وراجع التقريرات حتى تعرف عدم ورود الكلام عليه .

(ثم) إذا عرفت الفرق بين الواجب المطلق وبين الواجب المشروط فأعلم : ان (الظاهر دخول المقدمات الوجودية) التي يتوقف عليها وجود الواجب لا وجوبه (للواجب المشروط في محل النزاع ايضا) لأنه بعد حصول مقدمات وجوبه يكون الواجب فعليا فيأتي النزاع في مقدماته ، فإذا تحققت الاستطاعة كان الحجج بالنسبة الى الذهاب كالصلاة بالنسبة الى الوضوء من غير فرق اصلا ، (فلا وجه لتخصيصه) أي تخصيص النزاع (بمقدمات الواجب المطلق ، غاية الامر تكون) المقدمات الوجودية (في الاطلاق والاشتراط تابعة لذى المقدمة) فان كان ذو المقدمة مطلقا كانت مقدماته مطلقة وإن كان مشروطا كانت مقدماته مشروطة ، فالصلاة مطلقة والوضوء مطلق

كأصل الوجوب بناء أعلى وجوبها من باب الملازمة ، وأما الشرط المعلق عليه الايجاب في ظاهر الخطاب فخروجه مما لاشبهة فيه ولا ارتياب ، أما على ماهو ظاهر المشهور المنصور فلكونه مقدمة وجوبية ، وأما على المختار لشيخنا العلامة أعلى الله مقامه فلائنه - وإن كان من المقدمات الوجودية للواجب - إلا انه اخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه ،

والحج مشروط بالاستطاعة وشراء الزاد والراحلة مشروط بها (كأصل الوجوب) الذي قد يكون مطلقا وقد يكون مشروطا .

والحاصل ان الوجوب الغيرى للمقدمة (بناء أعلى وجوبها من باب الملازمة) تابع للوجوب النفسى لذى المقدمة ، فالوجوب الغيرى مطلق أو مشروط كما ان الوجوب النفسى كذلك .

هذا حال المقدمات الوجودية (واما) المقدمة الوجوبية المعبر عنها بـ (الشرط المعلق عليه الايجاب في ظاهر الخطاب) كالأستطاعة المعلق عليها وجوب الحج في قوله « حج ان استطعت » قال الله تعالى « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » (فخروجه) أي خروج هذا الشرط - أعني مقدمة الوجوب عن محل النزاع - (مما لاشبهة فيه ولا ارتياب) لاحد (اما) خروج بناء (على ماهو ظاهر المشهور المنصور) عندنا من رجوع القيد الى الهيئة - أي الوجوب لا المادة أي الواجب - (فلكونه مقدمة وجوبية) بمعنى ان الوجوب متوقف عليه فلا يعقل ان يكون متوقفا على الوجوب . وان شئت قلت : انه تحصيل الحاصل (واما) خروج (على المختار لشيخنا العلامة أعلى الله مقامه) من رجوع القيد الى المادة لا الهيئة بل الوجوب من حين الانشاء (فلائنه) أي الشرط (وان كان) على هذا المبني (من المقدمات الوجوبية للواجب) لا الوجوبية إذ الوجوب حاصل بدونه وإنما المتوقف على هذا الشرط وجود ذي المقدمة (إلا انه) مسم ذلك الذي ذكر انه مقدمة للوجود (اخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه) أي من ذي المقدمة ،

فانه جعل الشيء واجبا على تقدير حصول ذلك الشرط ، فمعه كيف يترشح عليه الوجوب ويتعلق به الطلب ، هل هو الا طلب الحاصل؟ نعم على مختاره قدس سره لو كانت له مقدمات وجودية غير معلق عليها وجوبه لتعلق بها الطلب في الحال على تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال ، وذلك لان ايجاب ذي المقدمة على ذلك حالي والواجب انما هو استقبالي كما يأتي في الواجب المعلق ،

وليس كسائر المقدمات الوجودية بحيث يجب تحصيلها بسبب ترشح الوجوب عليها من ذبها .

فان قلت : اذا فرض كون الشرط من المقدمات فكيف لا يتعلق به الوجوب الغيري؟ قلت : (فانه) الضمير للشأن (جعل) بصيغة الفعل المجهول لا المصدر . والحاصل ان الشارع بعدما جعل (الشيء) كالحج مثلا (واجبا على تقدير حصول ذلك الشرط) كالاستطاعة (فمعه) أي مع هذا النحو من الجعل (كيف يترشح عليه الوجوب ويتعلق به الطلب) فانه قبل حصول الاستطاعة ليس الحج واجبا حتى يجب مقدمته (و) بعد وجوبه كانت المقدمة حاصلة ، فلا يعقل ايجاب الشارع لها (و هل هو الا طلب الحاصل) فتدبر .

(نعم) بعدما ثبت انه ليس فرق بين مبنى الشيخ وبين مبنى المصنف في مقدمة الوجوب نقول : ان الفرق بين القولين يظهر في سائر المقدمات الوجودية ، فانه (على مختاره قدس سره لو كانت له مقدمات وجودية غير معلق عليها وجوبه) كالتحفظ على الراحة الموجودة بعدم بيعها ونحوه (لتعلق بها) أي بتلك المقدمات (الطلب في) هذا (الحال) الذي لم تحصل الاستطاعة فيه (على تقدير اتفاق وجود الشرط في الاستقبال) ، فلو علم المكلف بحصول الشرط في المستقبل لم يجب تحصيل سائر المقدمات في الحال على مبنى المصنف ووجب على مبنى الشيخ ، (وذلك) الايجاب للمقدمة انما يكون في الحال (لان ايجاب ذي المقدمة على ذلك) القول للشيخ (حالي والواجب انما هو استقبالي كما يأتي) بيان هذا (في الواجب المعلق) .

فان الواجب المشروط على مختاره هو بعينه ما اصطلاح عليه صاحب الفصول من المعلق فلا تغفل . هذا في غير المعرفة والتعلم من المقدمات ، واما المعرفة فلا يبعد القول بوجودها حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار ،

فان قلت : لاصلة بين الواجب المعلق والواجب المشروط ، إذ القيد في الاول للمادة وفي الثاني للهيئة ، فقياس المشروط بالمعلق لا وجه له ؟

قلت : ليس الامر كذلك (فان الواجب المشروط على مختاره) قدس سره (هو بعينه ما اصطلاح عليه صاحب الفصول من المعلق) فالواجب المعلق عند صاحب الفصول المراد به تقييد المادة هو الواجب المشروط عند الشيخ - كما تقدم بيان مراده من المشروط - (فلا تغفل) .

ثم ان (هذا) الكلام الذي ذكرناه من ان المقدمات الوجودية للواجب المشروط كنفس الواجب مشروطة بحصول الشرط ، بحيث انه لولا الشرط لم يجب ذو المقدمة ولم يجب مقدماتها (في غير المعرفة والتعلم من المقدمات) فوجوبها تابع لوجوب ذي المقدمة ، (واما المعرفة) أي تعلم مسائل الواجب فيها اشكال على سبيل منع الخلو ، لان الامر دائر بين القول بوجوب تعلم المسائل للحجج مثلا قبل حصول شرطه ، فيرد عليه انه قبل وجوب ذي المقدمة كيف يعقل وجوب المقدمة ، اذ المفروض ترشح الوجوب من ذبها وبين القول بعدم وجوب تعلم المسائل حينئذ ، فيرد عليه انه كيف يجوز الترك فيما لو تأدى ترك التعلم الى ترك الواجب ، مثمنا إذا استطاع في حال سير القافلة ولا يتمكن من التعلم فانه يفضي الى ترك واجبات الحجج مثلا .

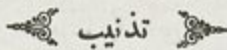
وقد اجابوا عن هذا الاشكال بوجوه ، والمصنف اختار الشق الاول من التريديد ولذا قال : (فلا يبعد القول بوجوبها) أي وجوب المعرفة (حتى في الواجب المشروط بالمعنى المختار) له من تعلق الوجوب بالشرط ، واما على مختار الشيخ من تعلق الواجب وفعلية الوجوب فلا يرد الاشكال ، إذ الوجوب فعلي ومنه يترشح على المعرفة والتعلم فلا يلزم من الوجوب الغيري اشكال انه كيف يجب المقدمة قبل ذبها ،

قبل حصول شرطه لئلا يمكنه لا بالملازمة بل من باب استقلال العقل بتنجز الاحكام على الانام بمجرد قيام احتمالها إلا مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف فيستقل بعده بالبراءة ، وان العقوبة على المخالفة بلا حجة وبيان والمؤاخذة عليها بلا برهان - فافهم .

(تذييب) لا يخفى ان اطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط على الحقيقة

واما على مختارنا فانا نقول بوجوب التعلم (قبل حصول شرطه لئلا يمكنه لا بالملازمة) حتى يقال ان ذى المقدمة بعد غير واجب ، (بل) وجوب المعرفة حينئذ (من باب استقلال العقل بتنجز الاحكام على الانام بمجرد قيام احتمالها الا مع الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على التكليف) متعلق بالدليل .

والحاصل ان الملاك الموجب للفحص عن الدليل في مقام الاحتمال هو بعينه موجود في المقام ، إذ الملاك هو الاحتمال وانما الفرق ان هناك احتمال تكليف لم يطلع على دليله وهنا احتمال حدوث تكليف بعد ، والمكلف قادر على الاطاعة في الاول بالفحص وفي الثاني بتمهيد المقدمة من الآن ، وكما يجب للفحص هناك (فيستقل) العقل (بعده بالبراءة وان العقوبة) حينئذ (على المخالفة بلا حجة وبيان والمؤاخذة عليها بلا برهان) كذلك هنا يجب تعلم المسائل حتى يحكم العقل بالبراءة وانه مأمون عن العقوبة قطعا - (فافهم) لعله اشارة الى ان وجوب التعلم حينئذ فيما علم عدم قدرته على التعلم بعد حصول الشرط ليس مطلقا ، إذ لو علم المكلف بقدرته على الاحتياط لم يجب التعلم عند من لا يعتبر قصد الوجه ونحوه .



في انه كيف يصح اطلاق الواجب المشروط قبل حصول الشرط مع انه ليس بواجب فعلا ؟ (لا يخفى ان اطلاق الواجب على الواجب المشروط بلحاظ حال حصول الشرط) أعني بعد حصول الاستطاعة مثلا - (على) نحو (الحقيقة)

مطلقا وأما بلحاظ حال قبل حصوله فكذلك على الحقيقة على مختاره قدس سره في الواجب المشروط ، لان الواجب - وان كان امر استقباليا عليه - إلا أن تلبسه بالوجوب في الحال ، ومجاز على المختار حيث لا تلبس بالوجوب عليه قبله كما عن البهائي تصريحه بأن لفظ الواجب مجاز في المشروط بعلاقة الاول أو المشارفه ، واما الصيغة مع الشرط فهي حقيقة على كل حال لاستعمالها على مختاره قدس سره في الطلب المطلق وعلى المختار

لما سبق في باب المشتق من ان استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة (مطلقا) من غير فرق في ذلك بين مذهب المشهور بكون القيد للهيئة وبين مذهب الشيخ بكون القيد للمادة (واما) اطلاقه (بلحاظ حال قبل حصوله) أي حصول الشرط (فكذلك) كبعد الحصول (على) نحو (الحقيقة) بناء (على مختاره قدس سره في الواجب المشروط) وذلك (لان الواجب وان كان امرأ استقباليا) معلقا على حصول الشرط (عليه) أي على مختار الشيخ (الا ان تلبسه بالوجوب في الحال) لفرض اطلاق الهيئة (ومجاز) عطف معنوي على قوله « على الحقيقة » المذكور ثانيا (على المختار) عندنا من كون الوجوب معلقا (حيث لا تلبس بالوجوب عليه) أي على المختار (قبله) أي قبل حصول الشرط ، فيكون من باب استعمال المشتق في المستقبل ، وهذا متفق على مجازيته كما سبق (كما عن) الشيخ (البهائي) تصريحه بأن لفظ الواجب مجاز في (الواجب) (المشروط بعلاقة الاول) على وزن « القول » وهي : ما إذا كانت المناسبة بين ذاتين ، فيسمى الذات في الحالة الاولى باسمها في الحالة الثانية كأن يسمى الانسان ترابا بعلاقة اوله اليه (او المشارفه) وهي : ما إذا كانت المناسبة بين الزمانين ، بأن يسمى الشيء مثلا في هذا الحال باسمه في الحال الثاني لتقارب الزمانين . (واما الصيغة مع الشرط) كما لو قال « حج ان استطعت » (فهي حقيقة على كل حال) وذلك (لاستعمالها على مختاره قدس سره في الطلب المطلق) إذ الهيئة التي تفيد الطلب غير مقيد بالشرط وإنما المادة مقيدة به (وعلى المختار) عندنا استعملت

في الطلب المقيّد على نحو تعدد الدال والمدلول ، كما هو الحال فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيّد لا المبهّم المقسم - فافهم .
 (ومنها) تقسيمه الى المعلق والمنجز . قال في الفصول : انه ينقسم باعتبار آخر الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة وليسم منجزاً ، والى ما يتعلق وجوبه به

(في الطلب المقيّد) لان الهيئة مقيّدة لكن الاستعمال (على نحو تعدد الدال والمدلول) فصيغة الامر تدل على الطلب والشرط يدل على القيد (كما هو الحال) أي تكون الصيغة حقيقة (فيما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقيّد) أي المقيّد بالاطلاق والارسال ، إذ الدلالة على الاطلاق أيضا بنحو تعدد الدال والمدلول ، فان الصيغة تدل على الطلب ومقدمات الحكمة تدل على الاطلاق .

والحاصل ان مفاد الصيغة على كل حال امر واحد - وهو أصل الطلب - من دون دلالة على الاطلاق أو التقيّد ، وانما يكونان مستفادين من دال آخر ، فاستفادة التقيّد من الشرط ونحوه واستفادة الاطلاق من مقدمات الحكمة ونحوها (لا المبهّم المقسم) عطف على قوله « في الطلب المقيّد » أي ان الصيغة على مختارنا لم تستعمل في الطلب المبهّم الذي يكون معرضا للاطلاق والتقيّد ومقسما بالنسبة اليهما ، إذ ليس الأمر في صدد الابهام بل في صدد التقيّد لكن بدالين على نحو المجاز (فافهم) لعله اشارة الى ان التقيّد لما كان يحتاج الى قرينة لفظية ، كان اقرب الى المجاز .

(ومنها) أي من تقسيمات الواجب (تقسيمه الى) الواجب (المعلق و) الى الواجب (المنجز . قال في الفصول : انه) أي الواجب (ينقسم باعتبار آخر) غير الاعتبار الذي به ينقسم الى المطلق والمشروط ونحوه (الى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له) أي للمكلف (كالمعرفة) في اصول الدين (وليسم) هذا القسم (منجزاً) لتنجز التكليف وثبوته (والى ما يتعلق وجوبه به) أي بالمكلف

ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له ، وليس معلقا كاللحج فان وجوبه يتعلق بالمسكف من اول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة ويتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له ، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب وهنا للفعل - انتهى كلامه رفع مقامه .

(ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له وليس) هذا القسم (معلقا كاللحج فان وجوبه يتعلق بالمسكف من اول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة) لاقبله كما هو مبنى المشهور ، خلافا للشيخ من تعلق الوجوب بالمسكف من اول الامر وانما الظرف متأخر كما تقدم ذلك مستقصى . (و) لكن (يتوقف فعله على مجيء وقته ، وهو) أي مجيء الوقت (غير مقدور له) أي للمسكف .

(والفرق بين هذا النوع) أي الواجب المعلق (وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك) أي في الواجب المشروط (للوجوب) فالوجوب متوقف على الشرط ، بحيث انه لا وجوب قبل حصوله (و) التوقف (هنا) أي في الواجب المعلق (للفعل) فظرف الفعل بعد حصول الشرط - وان كان الوجوب ثابتا من من قبل - (انتهى كلامه رفع مقامه) .

وعلى هذا فبين المعلق والمشروط عموم من وجه ، فيجتمعان فيما اذا كانت المادة والهيئة متوقفتين على شي كاللحج ، فالهيئة - أي الوجوب - متوقف على الاستطاعة ، والمادة - أي الفعل - متوقف على الوقت ، ويفترقان فيكون الواجب مشروطا لامعلاقا فيما اذا كانت الهيئة - أي الوجوب - فقط متوقفا ، كما اذا قال المولى « إذا جاء زيد فأكرمه » فان وجوب الاكرام متوقف على المجيء ، واما نفس الاكرام فلا توقف له على شيء . ويكون الواجب معلقا لامشروطا فيما اذا كانت المادة - أي الفعل - فقط متوقفا ، كما اذا قال المولى « يجب عليك الاكرام المتوقف على المجيء » فان الاكرام متوقف ، واما الوجوب فلا توقف له على شيء .

هذا كله على مبنى المشهور في الواجب المشروط منضمنا الى مبنى صاحب الفصول

لا يخفى ان شيخنا العلامة اعلى الله مقامه حيث اختار في الواجب المشروط ذلك المعنى وجعل الشرط لزوماً من قيود المادة ثبوتاً واثباتاً حيث ادعى امتناع كونه من قيود الهيئته كذلك - اي اثباتاً و ثبوتاً - على خلاف القواعد العربية و ظاهر المشهور - كما يشهد به ما تقدم آنفاً عن البهائي - انكر على الفصول هذا التقسيم ، ضرورة ان المعلق بما فسرته يكون من المشروط بما اختار له من المعنى على ذلك كما هو واضح ، حيث لا يكون حينئذ هناك معنى آخر معقول كان هو المعلق المقابل للمشروط . ومن هنا انقذح انه في الحقيقة انما انكر الواجب .

في الواجب المعلق ، و (لا يخفى ان شيخنا العلامة اعلى الله مقامه حيث اختار في الواجب المشروط ذلك المعنى) أعني تقييد المادة (وجعل الشرط لزوماً) وقطعاً (من قيود المادة ثبوتاً) أي لباً وواقعا كما هو مقتضى دليله الثاني (واثباتاً) أي لفظاً ودليلاً كما هو مقتضى دليله الاول (حيث ادعى امتناع كونه) أي الشرط (من قيود الهيئته كذلك أي اثباتاً و ثبوتاً) مع اعترافه بأن رجوع التقييد الى المادة (على خلاف القواعد العربية و) خلاف (ظاهر المشهور كما يشهد به) أي بأنه خلاف ظاهر المشهور (ما تقدم آنفاً عن) الشيخ (البهائي) من ان استعمال الواجب مجاز في المشروط ، ووجه الاستشهاد واضح إذ استعمال الواجب في المشروط على مبنى الشيخ ليس بمجاز كما لا يخفى (انكر) خبر « ان شيخنا العلامة » الخ (على الفصول هذا التقسيم ، ضرورة ان المعلق بما فسرته) صاحب الفصول من تقييد المادة دون الهيئته (يكون من) الواجب (المشروط بما اختار) الشيخ (له) أي للمشروط (من المعنى) بيان ما (على ذلك) البيان المتقدم في كلام الشيخ (كما هو واضح ، حيث لا يكون حينئذ) أي حين تفسير المشروط بتقييد المادة (هناك) أي في الواجبات (معنى آخر معقول كان هو المعلق المقابل للمشروط) .

(ومن هنا) أي كون الواجب المشروط بتفسير الشيخ هو الواجب المعلق بتفسير صاحب الفصول (انقذح انه) أي الشيخ (في الحقيقة انما انكر الواجب

المشروط بالمعنى الذى يكون هو ظاهر المشهور والقواعد العربية لا الواجب المعلق بالتفسير المذكور، وحيث قد عرفت بما لامزيد عليه امكان رجوع الشرط الى الهيئة - كما هو ظاهر المشهور وظاهر القواعد - فلا يكون مجال لانكاره عليه . نعم يمكن أن يقال : إنه لا وقع لهذا التقسيم لانه بكلا قسميه من المطلق المقابل للشرط وخصوصية كونه حاليا واستقباليا لا توجهه مالم توجب الاختلاف فى المهم والا لكثرة تقسيماته لكثرة الخصوصيات ولا اختلاف فيه ، فان مرتبه عليه من وجوب المقدمة فعلا - كما يأتي -

المشروط بالمعنى الذى يكون هو ظاهر المشهور و (ظاهر (القواعد العربية) - أعني تقييد الهيئة - (لا) انه انكر (الواجب المعلق بالتفسير المذكور) فى كلام صاحب الفصول من تقييد المادة .

والحاصل ان الشيخ التزم بالواجب المعلق ولكن سماه مشروطا . (وحيث قد عرفت بما لامزيد عليه امكان رجوع الشرط الى الهيئة كما هو ظاهر المشهور وظاهر القواعد فلا يكون مجال لانكاره) أى المعلق (عليه) أى على صاحب الفصول ، إذ المعلق ما قيد مادته والمشروط ما قيد هيئته .

(نعم يمكن أن يقال) فى در صاحب الفصول : (إنه لا وقع لهذا التقسيم) الى المعلق والمنجز (لانه بكلا قسميه من المطلق المقابل للشرط) فلا ثمره ، لأن وجوب مقدمة المعلق فعلا من آثار حالية وجوبه لا استقبالية الواجب ، والاولى مشتركة بين المنجز والمعلق (وخصوصية كونه) أى الواجب (حاليا) فى المنجز (أو استقباليا) فى المعلق (لا توجهه) أى التقسيم (مالم توجب الاختلاف فى) الاثر (المهم) أعني وجوب المقدمة وعدمه (والا) فلو كانت كل خصوصية موجبة للتقسيم (لكثرة تقسيماته لكثرة الخصوصيات ولا اختلاف فيه) أى فى المهم (فان مرتبه) صاحب الفصول (عليه) أى على المعلق (من وجوب مقدمه فعلا كما يأتي)

انما هو من اثر اطلاق وجوبه وحالته لا من استقبالية الواجب - فافهم . ثم انه ربما حكي عن بعض اهل النظر من اهل العصر اشكال في الواجب المعلق ، وهو : ان الطلب والايجاب انما يكون بانتراع الارادة المحركة للعضلات نحو المراد فكما لا يكاد يكون الارادة منفكة عن المراد فليكن الايجاب غير منفك عما تتعلق به فكيف يتعلق بامر استقبالي ،

بيانه (انما هو من اثر اطلاق وجوبه) وعدم تقييد هيئته (وحالته) الجامع بينه وبين غيره (لامن استقبالية الواجب) ومن البديهي ان التقسيم إنما يصح اذا كان فرق بين الاقسام في الاثر ، وحيث لا فرق بين المعلق والمنجز في وجوب المقدمة لم يكن للتقسيم وقع (فافهم) .

قال المشكيني : وفيه أولا انه قدس سره رتب هذه الثمرة على المعلق في مقابل المشروط لامقابل المنجز ، وقسم المطلق الى معلق ومنجز دفعا لتوهم كون الاول من قبيل المشروط . وثانيا ان الثمرة في التقسيم المذكور موجودة بين القسمين أيضا لأن المقدمة المعلق عليها غير واجبة في المعلق بخلاف المنجز . فان جميع مقدماته واجبة .

(ثم انه ربما حكي عن بعض اهل النظر) وهو المحقق النهاوندي على ما قيل (من اهل العصر اشكال) ثالث غير اشكال الشيخ والمصنف (في الواجب المعلق ، وهو ان الطلب والايجاب انما يكون بانتراع الارادة المحركة للعضلات نحو المراد) والفرق ان الارادة تكويني والطلب تشريعي . والحاصل ان الارادة التكوينية نحو المطلوب ، والارادة التشريعية نوعان من الارادة تحتاجان الى العلم والتصديق والميل وتحريك العضلات ، ولا فرق بينهما الا في كون التكوينية متعلقة بفعل نفس المريد والتشريعية متعلقة بفعل الغير (فكما لا يكاد يكون الارادة) التكوينية (منفكة عن المراد) فلا يعقل انفكالك التحريك المنبعث عن الارادة عن الفعل ، بأن يحرك العضلات فعلا ويتكون الفعل بعدا (فليكن الايجاب) المنبعث عن الارادة التشريعية (غير منفك عما تتعلق به فكيف يتعلق) الايجاب العاطلي (بامر استقبالي) حتى يتحقق الواجب

فلا يكاد يصح الطلب والبحث فعلاً نحو امر متأخر . قلت : فيه ان الارادة تتعلق بامر متأخر إستقبالي كما تتعلق بأمر حالي ، وهو أوضح من ان يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل ، ضرورة ان تحمل المشاق في تحصيل المقدمات فيما اذا كان المقصود بعيدة المسافة وكثيرة المؤنة ليس الا لأجل تعلق ارادته به وكونه مريداً له قاصداً إياه لا يكاد يحمله على التحمل الا ذلك ، ولعل الذي أوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الارادة بالشوق المؤكد ،

المعلق (فلا يكاد يصح الطلب والبحث فعلاً نحو امر متأخر) عن زمان البحث .
 (قلت) : هذا الاشكال على الواجب المعلق غير صحيح ، إذ (فيه) عدم صحة الكلام في المقيس عليه ، لوضوح (ان الارادة) التكوينية (تتعلق بأمر متأخر إستقبالي كما تتعلق بأمر حالي) فقد يريد الانسان السفر في حال الارادة وقد يريد في يوم آخر (وهو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلاً عن فاضل ، ضرورة ان) المقصود لو كان له مقدمات كان (تحمل المشاق في تحصيل المقدمات فيما إذا كان المقصود بعيدة المسافة وكثيرة المؤنة ليس) ذلك التحمل (إلا لأجل تعلق ارادته به) أي بذلك المقصود (وكونه) عطف على تعلق ارادته (مريداً له قاصداً إياه لا يكاد يحمله على التحمل) لتلك المقدمات (الا ذلك) المقصود البعيد .

قال المحقق الطوسي في التجريد : والحركة الى مكان تتبع إرادة بحسبها ، وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وإرادات جزئية يكون السابق من هذه علة للسابق الممد لحصول حركة أخرى ، فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى آخرها . انتهى كلامه رفع مقامه .

فتحصل من الجواب على هذا الاشكال : ان الارادة التكوينية كما تنفك عن المراد كذلك الارادة التشريعية يمكن انفكاكها عن المراد . فلا اشكال في الواجب المعلق من هذا الحيث .

(ولعل الذي أوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الارادة بالشوق المؤكد

المحرك للعضلات نحو المراد ، وتوهم ان تحريكها نحو المتأخر مما لا يكاد ، وقد غفل عن ان كونه محركا نحوه يختلف حسب اختلافه في كونه مما لا مؤنة له كحركة نفس العضلات أو بما له مؤنة ومقدمات قليلة أو كثيرة ، فحركة العضلات تكون اعم من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدمة له والجامع ان يكون نحو المقصود ، بل مرادهم من هذا الوصف في تعريف الارادة بيان مرتبة الشوق الذي يكون هو الارادة وان لم يكن هناك فعلا تحريك لسكون المراد وما اشتاق اليه كمال الاشتياق امراً استقبالياً غير محتاج الى تهيئة مؤنة أو تمهيد

المحرك للعضلات نحو المراد) فظن ان تحريك العضلة متصل بالفعل الذي هو مقصود اصلي قطعاً والا لكان التحريك لغواً - (وتوهم ان تحريكها نحو) الامر (المتأخر مما لا يكاد) يعقل (وقد غفل عن ان كونه محركا نحوه) لا يلزم منه التحريك نحو المراد الاصلي ، بل قد يكون نحو المراد الاصلي إذا لم تكن له مقدمات ، وقد يكون نحو مقدمات المراد - أي المراد التبعي - فيما كان له مقدمات .

والحاصل انه (يختلف) التحريك (حسب اختلافه) أي اختلاف المراد (في كونه) متعلق باختلافه (مما لا مؤنة له) أصلاً (كحركة نفس العضلات) فيما لو كانت بنفسها مقصودة (أو بما له مؤنة ومقدمات) سواء كانت (قليلة أو كثيرة ، فحركة العضلات) في تعريف الارادة (تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة) فلا يكون هناك مقدمة اصلاً (او) تكون حركة العضلات (مقدمة له) أي للمقصود . (والجامع) بين الحركتين (ان يكون نحو المقصود) سواء كان بمقدمة ام بدونها (بل مرادهم من هذا الوصف) أي الشوق المؤكد المحرك للعضلات (في تعريف الارادة بيان مرتبة الشوق الذي يكون هو الارادة) فيريدون بيان ان الارادة مرتبة أكيدة من الشوق بحيث تمت على حركة العضلات نحو المراد في وقته حالياً كان أو استقبالياً (وان لم يكن هناك فعلاً) في حال الارادة (تحريك لسكون المراد و) هو (اشتاق اليه كمال الاشتياق امراً استقبالياً غير محتاج الى تهيئة مؤنة أو تمهيد

مقدمة ، ضرورة ان شوقه اليه ربما يكون اشد من الشوق المحرك فعلا نحو أمر حالي أو استقبالي محتاج الى ذلك . هذا مع انه لا يكاد يتعلق البعث الا بأمر متأخر عن زمان البعث ، ضرورة ان البعث انما يكون لاحداث الداعي للكلف الى المستكلف به بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة وعلى تركه من العقوبة ، ولا يكاد يكون هذا الا بعد البعث بزمان ، فلا محالة يكون البعث نحو امر متأخر عنه بالزمان و

مقدمة (في الزمان الحاضر ، فلا يكون تحريك فعلي لا الى نفس المراد لكونه استقباليا ولا الى مقدماته لعدم الاحتياج الى مقدمة اصلا ، أو كانت المقدمات كنفس المراد استقبالية .

وانما قلنا ان الارادة في هذا الحال موجودة ، ولم لا يجوز ان يقال بعدم وجود الارادة حال عدم التحريك (ضرورة ان شوقه اليه) أي الى المقصود الاستقبالي (ربما يكون اشد من الشوق المحرك فعلا نحو أمر حالي) بلا مقدمة (أو استقبالي) مع المقدمة الفعلية بحيث هو (محتاج الى ذلك) التحريك فعلا ، فالارادة لما كانت عين الشوق والشوق بالنسبة الى المستقبل موجود قطعاً لاجال القول بعدم الارادة فعلا . (هذا) كله جواب العلامة النهاوندي (مع انه) يمكن جواب آخر عنه ، وحاصله : منع عدم الانفكاك بين الارادة التشريعية والمراد فيمكن الانفكاك بينهما وإن كان الانفكاك في الارادة التكوينية محالاً ، وذلك لانه (لا يكاد يتعلق البعث) التشريعي (الا بأمر متأخر عن زمان البعث ، ضرورة ان البعث انما يكون لاحداث الداعي للمستكلف الى المستكلف به) والداعي عبارة عن توجه المكلف نحو المسأور به (بأن يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة وعلى تركه من العقوبة ، و) من المعلوم انه (لا يكاد يكون هذا) التصور المعبر عنه بالداعي (الا بعد البعث بزمان) قليل أو كثير ، لأن هناك بعث ثم تصور فتصديق بالثواب والعقاب فيل فإرادة فتحريك ، وبعد ذلك كله يفعل الفعل (فلا محالة يكون البعث نحو امر متأخر عنه بالزمان) . (و) ان قلت : في الواجب المنجز الزمان الفاصل بين الارادة والفعل قصير وفي الواجب

لا يتفاوت طوله وقصره فيما هو مسلك الاستحالة والامكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب ، ولعمري ما ذكرناه واضح لاسترة عليه والاطناب انما هو لأجل رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلاب ، وربما اشكل على المعلق ايضا

المعلق طويل .

قلت : (لا يتفاوت طوله وقصره فيما هو ملاك الاستحالة والامكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب) أي باب الارادة ، فان أمكن التفكيك بين الارادة والمراد جاز ولو مع طول الزمان ، وإن لم يمكن لم يجز ولو مع قصره .
ونحن نذكر فهرس المطالب ثانيا توضيحا ، فنقول انكر النهاوندي الواجب المعلق محتجا بأن فيه تفكيك الارادة عن المراد وكما لا يمكن التفكيك في الارادة التكوينية لا يمكن في الارادة التشريعية ، واشكل عليه المصنف باشكالات ثلاث : « الاول » عدم لزوم التحريك الفعلي في الارادة التكوينية ، فيمكن التفكيك بين الارادة التكوينية والمراد فكذلك التشريعية ، وقد اشار المصنف الى هذا بقوله : « بل مرادهم من هذا الوصف » الخ . « الثاني » على فرض تسليم كون التحريك فعليا لانسلم لزوم كون التحريك نحو المراد الاصلى ، بل يجوز نحو المراد التبعية ، فأمكن التفكيك بين الارادة التكوينية والمراد ايضا فكذلك التشريعية ، و اشار اليه بقوله : « وقد غفل عن ان كونه » الخ . « الثالث » إذا فرض تسليم المقيس عليه وقلنا بلزوم اتصال الارادة التكوينية بالمراد الاصلى ، لكن لانسلم ذلك في الارادة التشريعية بل هي لاتتصل بالمراد دائما ، و اشار اليه بقوله : « هذا مع انه لا يكاد يتعلق بالمراد » الخ . ومن أراد التفصيل فليرجع الى تعليقة العلامة المشكيني .

(ولعمري ما ذكرناه واضح لاسترة عليه والاطناب) في عبار الكتاب (انما هو لأجل رفع المغالطة الواقعة في أذهان بعض الطلاب) .
هذا (وربما أشكل على) الواجب (المعلق) برابم الاشكالات (ايضا) وذلك

بعدم القدرة على المكاف به في حال البحث مع انها من الشرائط العامة . وفيه ان الشرط انما هو القدرة على الواجب في زمانه لا في زمان الايجاب والتكليف ، غاية الامر يكون من باب الشرط المتأخر . وقد عرفت بما لامزيد عليه انه كالمقارن من غير انخرام للقاعدة العقلية اصلا - فراجع . ثم لاوجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على امر غير مقدور بل ينبغي تعميمه الى امر مقدور متأخر اخذ على نحو لا يكون موردا للتكليف ،

(بعدم القدرة على المكاف به في حال البحث مع انها من الشرائط العامة) للتكليف .
 (وفيه ان الشرط) للتكليف ليس هو القدرة مطلقا ولا القدرة حال الامر بل الشرط
 (انما هو القدرة على الواجب في زمانه لا في زمان الايجاب والتكليف) بل لم يشترطه
 أحد ، (غاية الامر يكون) القدرة على التكليف في زمانه (من باب الشرط المتأخر)
 فان حسن التكليف في الحال مشروط بلحاظ القدرة الاستقبالية أو مشروط باضافته
 الى القدرة المتأخرة ، فالتكليف المتعقب بالقدرة حسن .

(وقد عرفت بما لامزيد عليه انه) أي الشرط المتأخر (كالمقارن من غير
 انخرام للقاعدة العقلية) - أعني قاعدة تقارن العلة مع المعاول - (أصلا) كما لا يخفى
 (فراجع) ما تقدم .

(ثم) انه يرد على ما ذكره الفصول من الواجب المعلق اشكال خامس ، وهو انه
 (لاوجه لتخصيص المعلق بما يتوقف حصوله على امر غير مقدور) كما تقدم من
 عبارة الفصول (بل ينبغي تعميمه الى) ما يتوقف حصوله على (امر مقدور متأخر)
 كما لو قال « يجب عليك الآن إكرام زيد بعد زيارتك له » (أخذ على نحو لا يكون
 مورداً للتكليف) اختلفت النسخ في حذف حرف النفي - أعني كلمة لا - واثباته والمعنى
 واحد على التقديرين ، إذ لو كان هذا نفيًا كان قوله بعد « اولا » اثباتًا لانه نفي للنفي
 وان كان هذا اثباتًا كان قوله « اولا » نفيًا ، والمعنى انه لا يفرق في تعلق الواجب
 بأمر مقدر متأخر بين ان لا يكون ذلك الامر المتأخر مورداً للتكليف .

ويترشح عليه الوجوب من الواجب اولا لعدم تفاوت فيما يهمنه من وجوب تحصيل المقدمات التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب على المعلق دون المشروط ، لثبوت الوجوب الحالي فيه فيترشح منه الوجوب على المقدمة ، بناءً على الملازمة دونه لعدم ثبوته فيه إلا بعد الشرط ، نعم لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر ،

(ويترشح عليه الوجوب من الواجب) بأن كان المعلق عليه للاكرام في المثال المتقدم الزيارة العاصلة من باب الاتفاق . وبهذا المعنى يكون قوله : « ويترشح » عطفًا على « يكون » أي لا يترشح (اولا) يكون كذلك بل كان موردًا للتكليف بحيث يترشح عليه الوجوب بأن كان المعلق عليه للاكرام في المثال الزيارة التي هي واجبة مقدمة لحصول الاكرام . وانما قلنا بعدم الفرق في المعلق بين المقدور وغيره (لعدم تفاوت فيما يهمنه) أي يهمن صاحب الفصول (من وجوب تحصيل المقدمات) بيان ما يهمنه (التي لا يكاد يقدر عليها في زمان الواجب) صفة المقدمات (على المعلق) متعلق بتفاوت ، أي لا تفاوت على القول بالواجب المعلق (دون) الواجب (المشروط) بين كون الامر المتأخر مقدورًا وبين كونه غير مقدور ، ووجه عدم الفرق ما ذكره بقوله : (لثبوت الوجوب الحالي فيه) أي في الواجب المعلق على تقديري القدرة وهدمها (فيترشح منه) أي من المعلق (الوجوب على المقدمة) التي هي قبل زمان الواجب (بناءً على الملازمة) بين وجوب المقدمة وذيها (دونه) أي دون الواجب المشروط ، فإنه لا يترشح الوجوب من ذي المقدمة على مقدماتها قبل وجود الشرط (لعدم ثبوته) أي الوجوب (فيه) أي في المشروط (إلا بعد الشرط) فكيف يترشح على المقدمة والحاصل من هذا المطلب ان المهم الذي أوجب على صاحب الفصول القول بالمعلق هو وجوب المقدمة ، وفي هذا المهم لا يفرق بين كون الامر المتأخر مقدورًا أو غير مقدور ، فحط نظره كون الواجب معلقًا لامشروطا .

(نعم) قد يمكن كون الواجب مشروطًا لامعلقًا ومع ذلك يتعدى الوجوب الى المقدمات ، وذلك فيما (لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر) بأن كان وجوب

وفرض وجوده كان الوجوب المشروط به حاليا ايضا فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب ايضا حاليا ، وليس الفرق بينه وبين المعلق حينئذ الا كونه مرتبطا بالشرط بخلافه وان ارتبط به الواجب .

(تنبيه) قد انقدح من مطاوي ما ذكرناه أن المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية وكونه في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها هي

الواجب في الحال لاضافته إلى مابعد من الشرط مثلا (وفرض وجوده) أي وجود الشرط في ظرفه ليصح الاضافة (كان الوجوب المشروط به حاليا) قبل زمان الواجب (ايضا) كما كان الوجوب في المعلق حاليا ، وبسبب كون الوجوب حاليا يترشح الى المقدمات الوجودية (فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية) لا الوجودية (للواجب ايضا حاليا) كما كان اصل وجوب الواجب حاليا ، وحينئذ فهم صاحب الفصول - أعني وجوب المقدمات قبل ظرف الواجب - يحصل بكل من الواجب المعلق ومن الواجب المشروط بنحو الشرط المتأخر (وليس الفرق بينه) أي بين هذا القسم من المشروط (وبين) الواجب (المعلق حينئذ) أي حين كان المشروط بنحو الشرط المتأخر (إلا كونه) أي الوجوب (مرتبطا بالشرط) في المشروط بحيث لولا الشرط لم يكن وجوب (بخلافه) أي بخلاف المعلق ، فإن الوجوب فيه ليس مرتبطا بالشرط (وان ارتبط الواجب) بحيث كان ظرف الواجب بعد حصول الشرط .

ثم لا يذهب عليك ان هذا الاشكال الخامس غير وارد على الفصول كما قاله بعض المحشين وتبعه السيد الحكيم بقوله : اقول صرح في الفصول بعدم الفرق بين غير المقدور والمقدور ، ومثل للثاني بما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المنصوبة - فراجع (تنبيه) في بيان مناط وجوب المقدمة وعدم الفرق بين أنحاء الواجب في ذلك (قد انقدح من مطاوي ما ذكرناه ان المناط في فعلية وجوب المقدمة الوجودية وكونه في الحال بحيث يجب على المكلف تحصيلها) بناءً على وجوب المقدمة (هي

فعلية وجوب ذبيها ولو كان امر استقباليا - كالصوم في الغد والمناسك في الموسم - كان وجوبه مشروطا بشرط موجود أخذ فيه ولو كان متأخراً أو مطلقاً منجزاً كان أو معلقاً فيما إذا لم يكن مقدمة للوجوب ايضاً أو مأخوذة في الواجب على نحو يستحيل أن يكون مورداً للتكليف كما إذا أخذ عنوانا للمكلف كالمسافر والحاضر والمستطيع الى غير ذلك ، أو جعل الفعل المقيد باتفاق حصوله وتقدير وجوده ،

فعلية وجوب ذبيها) خبر أن ، وتأنيث الضمير باعتبار الخبر (ولو كان) الواجب (امرا استقباليا) وذلك (كالصوم في الغد) فيجب الغسل في الليل مقدمة له (والمناسك في الموسم) فيجب طي الطريق مقدمة له - سواء (كان وجوبه) أي وجوب الواجب (مشروطا بشرط موجود أخذ فيه) أي في الوجوب (ولو) كان الشرط (متأخراً) عن زمان الوجوب (أو مطلقاً) عطف على مشروطا (منجزاً كان) هذا الواجب المطلق - بأن كانت الهيئة والمادة مطلقتين - (أو معلقاً) بأن كانت المادة مقيدة لكن انما يكون وجوب الواجب فعليا فيتبعه وجوب المقدمة (فيما إذا لم يكن) المقدمة (مقدمة للوجوب ايضاً) كما كان مقدمة للواجب ، إذ لو كانت مقدمة للوجوب لم يكن الوجوب فعليا (أو مأخوذة) عطف على مقدمة ، أي أن وجوب الواجب فعلي بشرطين : الاول عدم كون المقدمة مقدمة للوجوب . الثاني عدم كون المقدمة مأخوذة (في الواجب على نحو يستحيل أن يكون مورداً للتكليف) ثم مثل لما أخذ مورداً للتكليف بقوله : (كما إذا أخذ عنوانا للمكلف كالمسافر والحاضر والمستطيع) في قوله « المسافر يقصر ، والحاضر يتم ، والمستطيع يحجج » فإن السفر والحضور والاستطاعة مقدمات لتلك التكاليف لكنها أخذت مورداً لها لانسباب التكليف عليها (الى غير ذلك) من الامثلة التي أخذت المقدمة فيها مورداً للتكليف (أو جعل) عطف على قوله « أخذ عنوانا » الخ ، يعني ان المقدمة لا تكون واجبة إذا كانت مورداً للتكليف من غير فرق بين كونها عنوانا للمكلف وبين كونها على نحو جعل (الفعل المقيد باتفاق حصوله وتقدير وجوده) سواء كان الحصول

بلا اختيار أو باختياره موردًا للتكليف ، ضرورة انه لو كان مقدمة الوجوب ايضا لا يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصوله وبعد الحصول يكون وجوبه طلب الحاصل كما انه إذا اخذ على احد النحويين يكون كذلك ، فلو لم يحصل لما كان الفعل موردًا للتكليف ، ومع حصوله لا يكاد يصح تعلقه به - فافهم

(بلا اختيار) المكلف (أو) كان (باختياره موردًا للتكليف) مفعول « جعل » مثال الاول ما لوقال المولى : أوجبت عليك الحج . على تقدير حصول الاستطاعة بالارث ومثال الثاني أوجبت عليك الحج على تقدير حصول الاستطاعة بالسكسب ، فان فيها جعل الحج المقيد باتفاق حصول الاستطاعة التي هي مقدمة بلا اختيار أو باختيار موردًا للتكليف بحيث لا تكليف بدونه .

فتحصل من عبارة المصنف انه لا يجب هذه الاقسام الاربعة للمقدمة الوجودية الاول مقدمة الوجوب . الثاني مقدمة كانت عنوانا للمكلف . الثالث مقدمة كانت قيدا للمادة بوجودها الاتفاقي الذي هو خارج عن الاختيار . الرابع كاللثالث مع كونها داخلة تحت الاختيار .

ثم ان المصنف بين وجه قوله « فيما إذا لم يكن » الخ ، أي وجه عدم وجوب هذه المقدمات الاربعة بقوله : (ضرورة انه لو كان) مقدمة الوجود (مقدمة الوجوب ايضا) كما في القسم الاول (لا يكاد يكون هناك وجوب إلا بعد حصوله) لفرض توقف الوجوب عليه (وبعد الحصول) ايضا لا تكون واجبة لانه (يكون وجوبه) حينئذ (طلب الحاصل) وهو محال (كما انه إذا اخذ) المقدمة (على احد النحويين) المذكورين في المتن ، اعني ما أخذ عنوانا للمكلف وهو القسم الثاني وما جعل الفعل المقيد الخ ، وهو المنقسم الى الثالث والرابع (يكون كذلك) أي لا يكاد يكون هناك الخ ، وبينه بقوله : (فلو لم يحصل) هذا المورد للتكليف الذي هو مقدمة (لما كان الفعل موردًا للتكليف) فلا تجب مقدمته (ومع حصوله) أي حصول المورد بأن صار مسافراً أو مستطيما (لا يكاد يصح تعلقه) أي الوجوب (به)

إذا عرفت ذلك فقد عرفت انه لا اشكال أصلا في لزوم الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب اذا لم يقدر عليه بعد زمانه فيما كان وجوبه حاليا مطلقا ، ولو كان مشروطا بشرط متأخر كان معلوم الوجود فيما بعد كما لا يخفى .

أي بما هو مورد للتكليف الحاصل فعلا ، لأنه تحصيل للحاصل وهو محال (فافهم) لعله اشارة الى ما ذكره المشكيني - فراجع .

(إذا عرفت ذلك) فأعلم انه قد قام الاجماع بل الضرورة على وجوب بعض المقدمات قبل زمان حضور الواجب ، كالغسل في الليل للصوم في الغد وكتحصيل الزاد والراحلة قبل مجيء موسم الحج ، فوقع الاشكال من جهة انه كيف تجب المقدمة قبل وجوب ذمها مع ان وجوبها تابع لوجوبه ؟ وللعلماء وجوه في التخلص من هذا الاشكال فالشيخ ذهب الى ان الشرط من قيود المادة لا الهيئة ، فالوجوب للفعل ثابت من أول الامر ومنه يترشح الى المقدمة ، فالصوم واجب والوجوب ثابت من الليل ووجوب الحج من حين الاستطاعة وهكذا . وصاحب الفصول ذهب الى القول بالواجب المعلق كما تقدم بيانها ، وسبق ان المشروط عند الشيخ هو المعلق عند صاحب الفصول . والمصنف ذهب الى القول بالواجب المشروط بنحو الشرط المتأخر إذا علم وجود الشرط فيما بعد .

(فقد عرفت) بذلك كله (انه لا اشكال اصلا في لزوم الاتيان بالمقدمة قبل زمان) حضور (الواجب) لكن انما يجب الاتيان بها قبلا (إذا لم يقدر عليه) أي على الاتيان بالمقدمة (بعد زمانه) أي زمان الواجب (فيما كان وجوبه حاليا) الظرف متعلق بلزوم الاتيان ، أي يجب الاتيان بها فيما كان وجوب الواجب حاليا (مطلقا) أي حالية وجوب الواجب بأي نحو كان ، سواء كان بنحو التعليق كما في الفصول أو بنحو الواجب المشروط مع حصول الشرط ، بل (ولو كان) الواجب (مشروطا بشرط متأخر) لكن (كان) الشرط (معلوم الوجود فيما بعد كما لا يخفى) على المتأمل ، فلو علم بحضور وقت الصلاة فيما بعد وعلم بفقد الماء حينه لم

ضرورة فعلية وجوبه وتنجزه بالقدرة عليه بتمهيد مقدمته فيترشح منه الوجوب عليها على الملازمة ولا يلزم منه محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها ، وإنما اللازم الاتيان بها قبل الاتيان به بل لزوم الاتيان بها عقلا ، ولو لم نقل بالملازمة لايحتاج الى مزيد بيان ومؤنة برهان كالاتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل اتيانها ، فانقدح بذلك انه لا ينحصر التفضي عن هذه العويصة

عليه التحفظ على الماء .

وإنما قلنا لاشكال أصلا في لزوم الاتيان بالمقدمة (ضرورة فعلية وجوبه) أي وجوب الواجب (وتنجزه بالقدرة عليه) أي ان صيرورة التنجز بسبب القدرة (بتمهيد مقدمته) متعلق بالقدرة (فيترشح منه) أي من هذا الواجب المنجز (الوجوب عليها) بناءً (على الملازمة) بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها (ولا يلزم منه) أي من وجوب المقدمة (محذور وجوب المقدمة قبل وجوب ذيها) كي يقال : كيف يترشح الوجوب من ذى المقدمة ليس هو بواجب ؟ (وإنما اللازم) من وجوب المقدمة في هذا الحال (الاتيان بها قبل الاتيان به) ولا محذور فيه اصلا .

والحاصل ان الوجوب لذى المقدمة حالي لكنه على نحو المشروط بالشرط المتأخر (بل لزوم الاتيان بها) أي بالمقدمة حين وجوب ذيها على نحو الشرط المتأخر (عقلا ولو لم نقل بالملازمة) الشرعية ، كما تقدم في المعرفة من ان العقل يحكم بوجوب الاتيان بهذه المقدمة كي لا يفوته المكلف به المنجز ويعاقب عليه ، وهذا (لايحتاج الى مزيد بيان ومؤنة برهان) والاتيان بهذه المقدمة ليس الا (كالاتيان بسائر المقدمات في زمان الواجب قبل اتيانها) فانه واجب عقلا بلا ريب ، فانه لو لم يأت بها فترك الواجب بسبب تركها كان معاقبا على ترك الواجب الذي كان مقدورا له .

(فانقدح بذلك) التقريب - أعني كون الواجب مشروطا بنحو الشرط المتأخر فيترشح منه الوجوب على المقدمات - (انه لا ينحصر التفضي عن هذه العويصة) أعني

بالتعلق بالتعليق او بما يرجع اليه من جعل الشرط من قيود المادة في المشروط فانه قدح بذلك انه لا اشكال في الموارد التي يجب في الشريعة الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب ، كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره مما وجب عليه الصوم في الغد ، اذ يكشف به بطريق الان عن سبق وجوب الواجب وانما المتأخر هو زمان اتيانه ولا محذور فيه اصلا . و لو فرض العلم بعدم سبقه لاستحالة اتصاف مقدمته بالوجوب الغيرى ، فلو نهض دليل على وجوبها فلا محالة يكون وجوبها نفسيا

اشكال لزوم المقدمة قبل زمان الواجب (بالتعلق) والتشبت (بالتعليق) كما فعله الفصول (أو) التعلق (بما يرجع اليه) أي الى الواجب المعلق (من جعل الشرط من قيود المادة في) الواجب (المشروط) كما صنعه الشيخ ، بل لنا جواب ثالث - وهو كون الوجوب فعليا ومشروطا بنحو الشرط المتأخر - .

(فانقدح بذلك) الجواب لنا (انه لا إشكال في الموارد التي يجب في الشريعة) المقدسة (الاتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب ، كالغسل في الليل في شهر رمضان وغيره) أي غير هذا المثال كما تقدم من مثال الحج والوضوء ، أو المراد غير رمضان (مما وجب عليه الصوم في الغد) .

ان قلت : من اين نعلم وجوب ذي المقدمة قبل زمانه ؟ قلت : (إذ يكشف به) أي بوجوب المقدمة المعلوم بالضرورة والاجماع (بطريق الان) أي الانتقال من وجوب المقدمة المعلول الى وجوب ذبها (عن سبق وجوب الواجب) أي عن وجوب ذي المقدمة الذي هو علته . والحاصل ان وجوب الواجب مقدم على زمان اتيانه (وانما المتأخر هو زمان اتيانه ولا محذور فيه) أي في تقدم الوجوب وتأخر زمان الواجب (اصلا و) اما (لو فرض العلم بعدم سبقه) أي سبق وجوب ذي المقدمة (لاستحالة اتصاف مقدمته بالوجوب الغيرى) لان الوجوب الغيرى فرع الوجوب النفسي ، فحيث لا وجوب نفسيا لم يكن وجوب غيرى (فلو نهض) حين العلم بعدم سبق وجوب ذبها (دليل على وجوبها ، فلا محالة يكون وجوبها نفسيا) لذاتها

ولو تهيأ ليتهيأ باتيانها واستعد لايجاب ذى المقدمة عليه فلا محذور ايضا . ان قلت : لو كان وجوب المقدمة في زمان كاشفا عن سبق وجوب ذى المقدمة لزم وجوب جميع مقدماتها ولو موسعا ، وليس كذلك بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكنه منها لو لم يبادر . قلت : لا يحيص عنه

او (ولو تهيأ ليتهيأ باتيانها) أى بسبب يصير متهيأ اتيان المقدمة (واستعد لايجاب ذى المقدمة عليه فلا محذور) في وجوب المقدمة قبل وجوب ذبها (ايضا) كما لم يكن محذور في وجوبها قبل زمان ذبها . وعن هذا الاشكال بعض اجوبة اخرى اضر بنا عنها خوف التطويل .

ثم ان المصنف « ره » بعد ما اشكل على صاحب الفصول والشيخ بأنه لا ينحصر التفصي عن محذور لزم المقدمة قبل ذبها بعدم انحصار الجواب فيما ذكره أورد عليهم اشكالا ثانيا حكاه المشكيني عن التقارير ، وحاصله : انه يلزم على القول بسبق الوجوب وجوب سائر مقدمات الواجب غير المقدمة التي قام الدليل على وجوبها قبل الوقت إما موسعا لو كانت مقدورة في زمان الواجب أيضا أو مضيقا لو لم تكن مقدورة الا قبله ، فكما يجب التحفظ على الماء قبل الظهر يجب تعيين القبلة وتحصيل السائر ونحو ذلك .

وقد اشار اليه بقوله : « ان قلت : لو كان وجوب المقدمة في زمان كاشفا عن سبق وجوب ذى المقدمة لزم وجوب جميع مقدماتها » في ذلك الزمان (ولو) وجوبا (موسعا) بحيث يجوز له الاتيان بتلك المقدمة في حال الوجوب وفي زمان الواجب ، لكن التوسعة انما تكون فيما لو امكن الاتيان بالمقدمة في ظرف الواجب ، كما لو أمكن العلم بالقبلة خارج الوقت وداخله ، واما لو لم يمكن العلم داخل الوقت لانفراده في بيدها في الوقت وجب التعلم مضيقا (و) الحال انه (ليس كذلك) يجب تحصيل المقدمات قبل الوقت (بحيث يجب عليه المبادرة لو فرض عدم تمكنه منها) أي من تلك المقدمة (لو لم يبادر) إذ الواجب الموسع يتضيق بتضيق وقته .

(قلت : لا يحيص عنه) أي عن الالتزام بوجوب جميع المقدمات قبل الوقت

إلا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات قدرة خاصة وهي القدرة عليه بعد مجيء زمانه ، لا القدرة عليه في زمانه من زمان وجوبه - فتدبر جيداً .
 (تمة) قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل وكونه مورداً للتكليف وعدمه ، فان علم حال قيد فلا اشكال ،

وجوباً غيرياً ، إذ وجوب مقدمة يكشف عن وجوب ذبيها ، وحيث أن وجوب ذي المقدمة يلزم وجوب جميع المقدمات يكشف عن وجوب ذي المقدمة وجوب سائر مقدماتها ، فالبرهان مركب من الأني وهو الانتقال من وجوب هذه المقدمة الى وجوب ذبيها ومن اللمي وهو الانتقال من وجوب ذي المقدمة الى وجوب سائر مقدماتها .
 نعم إن قام دليل على أن سائر المقدمات إنما تجب حين دخول الوقت نلتزم بعدم وجوبها حال الوجوب قبل الوقت ، فتتبع المقدمات قبل الوقت فبعضها واجبة وبعضها غير واجبة ، وإلى هذا الاستثناء اشار المصنف بقوله : (إلا إذا أخذ في الواجب من قبل سائر المقدمات) غير المقدمة الواجبة قبل الوقت بسبب الدليل الخاص (قدرة خاصة وهي القدرة عليه) أي على سائر المقدمات (بعد مجيء زمانه) أي زمان الواجب (لا) ان يكون مناط وجوب سائر المقدمات الاخر (القدرة عليه في زمانه) أي زمان الواجب مبتدئاً (من زمان وجوبه) أي قام الدليل على ان سائر المقدمات ليست واجبة من زمان الوجوب ، فحينئذ لا تجب تلك المقدمات الاخر (فتدبر جيداً) حتى لاتقول : كيف يمكن قيام الدليل على عدم وجوب المقدمة في زمان وجوب ذبيها ، المستلزم للتفكيك بين الوجوب النفسي والغيري ؟ .
 (تمة) في بيان دوران الامر بين اطلاق الهيئة واطلاق المادة .

(قد عرفت اختلاف القيود في وجوب التحصيل وكونه مورداً للتكليف) عطف بيان (وعدمه) فقيد الواجب يجب تحصيله وقيد الوجوب لا يجب تحصيله ، (فان علم حال قيد) وانه قيد الواجب أو قيد الوجوب (فلا اشكال) في لزوم

وان دار امره ثبوتا بين ان يكون راجعا الى الهيئة نحو الشرط المتأخر أو المقارن وان يكون راجعا الى المادة على نهج يجب تحصيله او لا يجب ، فان كان في مقام الاثبات ما يعين حاله وانه راجع الى ايهما من القواعد العربية فهو والا فالمرجع هو الاصول العملية . وربما قيل في الدوران

اتباعه (وان دار امره ثبوتا بين ان يكون راجعا الى الهيئة) بأن يكون قيذاً للوجوب ثم كونه شرطاً للوجوب يدور بين ان يكون على (نحو الشرط المتأخر) فيكون الوجوب فعلاً (او) الشرط (المقارن) فيكون الوجوب بعد حصول الشرط (وان يكون راجعا الى المادة) عطف على بين ان يكون راجعا الى الهيئة .

ثم رجوعه الى المادة بمعنى كونه شرط الواجب يدور بين أن يكون (على نهج يجب تحصيله) أي تحصيل القيد ، فيكون الواجب واجبا تحصيله بعد تحصيل قيده (أو لا يجب) تحصيل ذلك القيد ، فيكون الواجب واجبا تحصيله بعد فرض اتفاق حصول قيده ، فلو قال المولى : « حج بعد ان تتحصل الاستطاعة » فلاحتمالات اربع :
الاول - أن يكون الوجوب فعلاً على نحو الشرط المتأخر ، فيجب تحصيل المقدمات من الزاد والراحلة . الثاني - أن يكون الوجوب بعد تحصيل الاستطاعة ، فلا يجب تحصيل المقدمات . الثالث - أن يكون الوجوب فعلاً والواجب متأخر مع انه يجب تحصيل الاستطاعة ، والفرق بين هذا والاول ان الوجوب في الاول مرتبط بالشرط بحيث لولا الشرط في موطنه لم يكن واجبا ، بخلاف هذا فالوجوب غير مرتبط . الرابع - هو الثالث مع انه لا يجب تحصيل الاستطاعة .

هذه كلها في مقام الثبوت (فان كان في مقام الاثبات ما يعين حاله) أي حال القيد (وانه راجع الى ايهما) المادة أو الهيئة (من القواعد العربية) بيان ما يعين (فهو) المرجع (والا) يكن ما يعين حال القيد (فالمرجع) لدى الشك (هو الاصول العملية) وفي تفصيلها طول لا يناسب المقام .

(وربما قيل) والقائل هو التقارير على ما حكى (في) ظرف (الدوران

بين الرجوع الى الهيئة والمادة بترجيح الاطلاق في طرف الهيئة وتقييد المادة ،
بوجهين : احدهما - ان اطلاق الهيئة يكون شمولياً كما في شمول العام لافراده ، فان
وجوب الاكرام - على تقدير الاطلاق - يشمل جميع التقادير التي يمكن ان يكون تقديرها
له ، واطلاق المادة يكون بديلاً غير شامل لفردين في حالة واحدة .

بين الرجوع الى الهيئة والمادة بترجيح الاطلاق في طرف الهيئة وتقييد المادة)
فالوجوب حالي والواجب استقبالي ، وذلك (بوجهين) على حسب الاصول اللفظية
من دون أن تصل النوبة الى الاصول العملية :

(احدهما - ان اطلاق الهيئة يكون شمولياً كما في شمول العام لافراده فان
وجوب الاكرام) في « اكرم زيدا إن زرته » (على تقدير الاطلاق) في الوجوب
(يشمل جميع التقادير التي يمكن ان يكون تقديرها له) فاذا وجب إكرام زيد وشك
في ان الزيارة شرط للوجوب أو للواجب ، فاذا كانت قيداً للواجب وبقي الوجوب
على اطلاقه - بأن كان المراد ان اكرام زيد المتصف بكونه بعد الزيارة واجب - كان
اطلاق الوجوب شمولياً ، بمعنى ان الوجوب ثابت سواء زرته أم لم تزره ، فلا يختص
الوجوب باحدى الحالتين لا على التعمين ولا على البديل ، بل يشمل الحالتين كليتهما .
(و) أما لو عكسنا الامر بأن قيدنا الهيئة فنوضح ان (اطلاق المادة
يكون بديلاً غير شامل لفردين في حالة واحدة) إذ لو كانت الزيارة قيداً للوجوب
وبقي الواجب على اطلاقه ، بأن كان المراد يجب بعد الزيارة اكرام زيد كان اطلاق
الواجب - أي الاكرام - بديلاً ، فانه يدل على كون الواجب صرف الطبيعة ، فاذا
وجد في حال الزيارة تحققت الطبيعة المأمور بها وامتنع الاتيان بفرد آخر منه قبل الزيارة
وبعده . ثم حيث كان الاطلاق الشمولي أقوى من اطلاق البديلي كان التقييد ألصق
بالبديلي لضعفه .

والمراد بقوله : « التي يمكن ان يكون تقديرها له » حالي وجود الشرط وعدمه
بل وسائر الحالات ، واحتراز بذلك عن التقادير التي لا يمكن ان يكون تقديرها له

ثانيهما : ان تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الاطلاق في المادة ويرتفع به مورده بخلاف العكس ، وكلما دار الامر بين تقييدين كذلك كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الاخر اولى : اما الصغرى فلاجل انه لا يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة وبيان لاطلاق المادة لانها لا محالة لاتنك عن وجود قيد الهيئة بخلاف تقييد المادة ، فان محل الحاجة الى اطلاق الهيئة على حاله ، فيمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه .

كـتقدير حرمة الاكرام ونحوه .

(ثانيهما) أي الدليل الثاني على ترجيح اطلاق الهيئة على اطلاق المادة (ان تقييد الهيئة يوجب بطلان محل الاطلاق في المادة ويرتفع به) أي بتقييد الهيئة (مورده) أي مورد اطلاق المادة (بخلاف العكس) فان تقييد المادة لا يوجب تقييد الهيئة . والحاصل ان في تقييد الهيئة تقييد المادة ايضاً ، وفي تقييد المادة ليس تقييد للهيئة (وكلما دار الامر بين تقييدين كذلك) احدهما موجب لتقييدين والآخر موجب لتقييد واحد (كان التقييد الذي لا يوجب بطلان الآخر اولى) من التقييد الذي يوجب بطلان الآخر .

(اما الصغرى) وهي ان تقييد الهيئة يبطل لاطلاق المادة دون العكس (فلاجل انه لا يبقى مع تقييد الهيئة محل حاجة وبيان لاطلاق المادة لانها) أي المادة (لا محالة لاتنك عن وجود قيد الهيئة) فانه يستحيل تقييد الهيئة وجوداً بدون تقييد المادة ، فاذا كان وجوب الحجج بعد الاستطاعة كان ظرف فعل الحجج بعدها قطعاً ، والا فلو أتى بالحجج قبلها لم يأت بالواجب (بخلاف تقييد المادة ، فان محل الحاجة الى اطلاق الهيئة على حاله) فلو كان الحجج مقيداً بكونه بعد الاستطاعة كان الوجوب مردداً (فيمكن الحكم) من الشارع (بالوجوب على تقدير وجود القيد) بأن لم يكن وجوب قبل الاستطاعة ، فلا تجب المقدمات ليكون من الواجب المشروط عند المشهور (وعدمه) بأن يكون وجوب قبل الاستطاعة فتجب المقدمات ويكون

واما الكبرى فلأن التقييد وان لم يكن مجازاً إلا انه خلاف الاصل ، ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الاطلاق وبين ان يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الاثر وبطلان العمل به . وما ذكرناه من الوجهين موافق

من الواجب المعلق مثلاً .

(واما الكبرى) وهي قوله : « وكلما دار الامر » الخ ، وحاصلها أولوية تقييد واحد حاصل من تقييد المادة على تقييد حاصلين من تقييد الهيئة (فلان التقييد وان لم يكن مجازاً) على مبنى المحققين ، إذ اسم الجنس ونحوه موضوع للهيئة اللابشرط المقسمي ، والتقييد والارسال كلاهما بدال آخر على نحو تعدد الدال والمدلول فان قلت : إذا لم يكن التقييد مجازاً فلا مانع من تعدده ؟ قلت : انه وان لم يكن مجازاً (الا انه خلاف الاصل) . قال الشيخ على مافي التقريرات : ان نسبة المطلق الى الدليل المقيد نسبة الاصل الى الدليل ، لأنه إذا كان الاطلاق مستندا الى مقدمات الحـكـمة التي هي كون المتكلم في مقام البيان وعدم القرينة على التقييد ، فإذا ورد الدليل المقيد فقد دل على انتفاء احدهما ، فيرتفع مقتضى الاطلاق من اصله لان الدليل المقيد من قبيل المعارض - الخ .

(و) ان قلت : ان تقييد الهيئة لا يوجب تقييد المادة لعدم اطلاق سابق لها فتقييد الهيئة أيضاً موجب لتقييد واحد . قلت : (لافرق في الحقيقة) والواقع (بين تقييد الاطلاق) بعد انعقاده (وبين ان يعمل عملاً يشترك مع التقييد في الاثر وبطلان العمل به) أي بالاطلاق ، والعمل المشترك مع التقييد هو تضيق الدائرة بحيث لا يبقى شمول وسريان ، وما نحن فيه كذلك إذ تقييد الهيئة موجب لبطلان اطلاق المادة فلا شمول لها ولا سريان ، إذ لا تشمل المادة حينئذ حال قبل وجود الشرط ، بخلاف تقييد المادة فان الهيئة تشمل حال قبل وجود الشرط .

(وما ذكرناه من الوجهين) المرجحين لتقييد المادة دون الهيئة (موافق

لما افاده بعض مقرري بحث الاستاذ العلامة اعلى الله مقامه . وانت خبير بما فيها : اما في الاول فلأن مفاد اطلاق الهيئة - وان كان شموليا بخلاف المادة - إلا انه لا يوجب ترجيحه على اطلاقها لانه ايضا كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة ، غاية الامر انها تارة تقتضى العموم الشمولى واخرى البدلى ، كما ربما تقتضى التعيين احيانا كما لا يخفى ،

لما افاده بعض مقرري بحث الاستاذ العلامة) الشيخ المرتضى الانصاري (اعلى الله مقامه) وعلى تقدير تمامية الوجهين لاتصل النوبة الى الاصول العملية كما تقدم .
 (و) لكن (انت خبير بما فيها ، اما في الاول) أعني كون اطلاق الهيئة شموليا واطلاق المادة بدليا (فلأن مفاد اطلاق الهيئة - وان كان شموليا بخلاف المادة -) كما تقدم تقريره (إلا انه) كون اطلاق الهيئة شموليا (لا يوجب ترجيحه) أي ترجيح اطلاق الهيئة الشمولى (على اطلاقها) أي اطلاق المادة البدلى (لانه) أي عموم الشمولى للهيئة (ايضا) كالعموم البدلى للمادة (كان بالاطلاق ومقدمات الحكمة) لبالوضع ، فالاطلاقان متساويان لاستفادة كل واحد منهما من مقدمات الحكمة فلا اقوائية لأحدهما على الآخر . نعم لو كان اطلاق الهيئة بالوضع واطلاق المادة بمقدمات الحكمة امكن تقديم الاول على الثاني .
 (غاية الامر) في الفرق بين هذين الاطلاقين المستفادين من المقدمات (انها) أي مقدمات الحكمة (تارة تقتضى العموم الشمولى) بحيث يشمل جميع الافرد ، مثل « احل الله البيع » فان البيع مطلق وحيث انه ورد في مقام الامتنان يستفاد منه حلية جميع افراد البيع ما خلا المنصوص على حرمة كالسكالي بالسكالي ونحوه (واخرى) تقتضى مقدمات الحكمة العموم (البدلى) كغالب الطبائع الواقعة في حيز الامر نحو « اعتق رقبة » (كما) ان المقدمات (ربما تقتضى التعيين احيانا) ، كما تقدم في المبحث السادس من ان اطلاق صيغة الامر يقتضى الوجوب النفسى التعيينى العيني (كما لا يخفى) .

و ترجيح عموم العام على اطلاق المطلق انما هو لاجل كون دلالاته بالوضع لا لكونه شموليا بخلاف المطلق فانه بالحكمة فيكون العام اظهر منه فقدم عليه . فلو فرض انها في ذلك على العكس فكان عام بالوضع دل على العموم البدلي ومطلق باطلاقه دل على الشمول لكان العام يقدم بلا كلام ، واما في الثاني فلا ان التقييد وان كان خلاف الاصل الا .

(و) ان قلت : إذا لم يرجح الشمولي على البدلي فلم نزالقوم يقدمون العام على المطلق فيما إذا وقع التعارض بيننا ، كما لو قال « اكرم العلماء ولا تكرم الفاسق » فالعالم الفاسق الذي هو مورد الاجتماع يلحق في الحكم بالعاقل فيكرم فتأمل ؟ .

قلت : (ترجيح عموم العام على اطلاق المطلق انما هو لاجل كون دلالاته) أي العام (بالوضع لا) ان التقديم (لكونه) أي العام (شموليا بخلاف المطلق) الذي هو بدلي . والحاصل ان المناط ليس الشمولية والبدلية حتى يتمدى الى ما نحن فيه بل المناط كون احدهما وضعيا والاخر بالمقدمات (فانه بالحكمة) أي اطلاق المطلق بمقدمات الحكمة (فيكون العام اظهر منه فيقدم عليه . فلو فرض انها) أي العام والمطلق (في ذلك) أي في الشمولية والبدلية (على العكس) مما تقدم (فكان عام بالوضع دل على العموم البدلي ومطلق باطلاقه دل على) العموم و (الشمول لكان العام يقدم بلا كلام) ، فمن ذلك يتبين ان مناط التقدم الوضع لا الشمول .

ولكن لا يذهب عليك ان المناط في التقديم ليس هو الشمولية كما عن الشيخ «ره» ولا الوضعية كما ذهب اليه المصنف «ره» ، بل المناط هو الاظهرية كما ذهب اليه بعض المحشين .

(واما في الثاني) من دليل الشيخ (فلان) ما ذكره من كون (التقييد) في الهيئة يوجب بطلان الاطلاق في المادة وهو خلاف الاصل (وان كان) تماما لو كان هناك تقييد في المادة لوضوح كون تقييد مطلق (خلاف الاصل الا) ان ما نحن فيه ليس من تقييد المطلق في شيء ، بل تقييد الهيئة يوجب عدم انعقاد الاطلاق

ان العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة وانتفاء بعض مقدماتها لا يكون على خلاف الاصل اصلا ، إذ معه لا يكون هناك اطلاق كي يكون بطلان العمل به في الحقيقة مثل التقييد الذي يكون على خلاف الاصل . وبالجملة لا معنى لسكون التقييد خلاف الاصل الا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة ، ومع انتفاء المقدمات لا يكاد ينعقد له هناك ظهور ليكون ذلك العمل المشارك مع التقييد في الأثر وبطلان العمل باطلاق المطلق مشاركا معه في خلاف الاصل ايضا .

في المادة ، ومن المعلوم « ان العمل الذي يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة وانتفاء بعض مقدماتها » عطف بيان لقوله « عدم جريان » الخ (لا يكون على خلاف الاصل اصلا) ، فقول الشيخ في بيان الكبرى « ولا فرق في الحقيقة بين تقييد الاطلاق وبين ان يعمل عملا يشترك مع التقييد في الاثر وبطلان العمل به » غير مستقيم (إذ معه) أى مع انتفاء بعض مقدمات الحكمة (لا يكون هناك اطلاق كي يكون بطلان العمل به) أى بالاطلاق (في الحقيقة) والواقع (مثل التقييد الذي يكون على خلاف الاصل) فالقياس بينهما مع الفارق .

(وبالجملة لا معنى لسكون التقييد خلاف الاصل الا كونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببركة مقدمات الحكمة ، و) من المعلوم انه (مع انتفاء المقدمات) ولو بانتفاء بعضها (لا يكاد ينعقد له هناك ظهور) اصلا (ليكون ذلك العمل) تفرع على « لا ينعقد » والحاصل انه حين لم ينعقد للمادة ظهور في الاطلاق لم يكن ذلك العمل الذي هو تقييد الهيئة الموجب لعدم اطلاق المادة (المشارك مع التقييد) للمادة (في الاثر) لعدم الفرق بين عدم انعقاد الاطلاق وبين التقييد (وبطلان العمل باطلاق المطلق) عطف على « في الاثر » (مشاركا) خبر ليكون ذلك العمل (معه) أى مع التقييد (في خلاف الاصل ايضا) كما هو مدعى الشيخ . وفي بعض النسخ مكان قوله « ليكون ذلك العمل » كان ذلك العمل ، والمراد واحد وان كان لفظ

وكأنه توهم ان اطلاق المطلق كعموم العام ثابت ورفع اليد عن العمل به تارة لاجل التقييد بالعمل المبطل للعمل به ، وهو فاسد لانه لا يكون اطلاق الا فيما جرت هناك 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 بقريئة الحكمة - فتأمل .

(ومنها) تقسيمه الى النفسى والغيرى ، حيث كان طلب شيء وايجابيه لا يكون

بلا داع ،

ليكون اقرب الى الصواب .

(وكأنه) أى الشيخ (توهم ان اطلاق المطلق كعموم العام ثابت) على كل حال (ورفع اليد عن العمل به تارة لاجل التقييد) فيما انعقد الاطلاق (واخرى بالعمل المبطل للعمل به) أى بالاطلاق فيما لم ينعقد الاطلاق - كما فيما نحن فيه - (وهو) أى توهم ان اطلاق المطلق كعموم (فاسد) ، وذلك (لانه لا يكون اطلاق الا فيما جرت هناك المقدمات) والفروض عدم جريانها في المادة بعد تقييد الهيئة (نعم) قد يكون اطلاق المطلق كعموم العام ، وذلك فيما (اذا كان التقييد للمطلق) بمنفصل ودار الامر بين الرجوع الى المادة (الموجب لتقييد واحد) او الهيئة (الموجب لتقييدين) (كان لهذا التوهم) الذى هو دوران الامر بين تقييد غير مبطل لآخر وبين تقييد مبطل (مجال حيث انعقد للمطلق اطلاق) بالنسبة الى الهيئة والمادة معا (وقد استقر له ظهور ولو بقريئة الحكمة) ، إذ لا فرق فى الظهور بين كونه ناشئا عن الوضع او الاطلاق (فتأمل) لعله اشارة الى قولنا « نعم » الخ غير صحيح لعدم الفرق بين التقييد بمنفصل وبين التقييد بمتصل .

(ومنها) أى ومن تقسيمات الواجب (تقسيمه الى) الواجب (النفسى و)

الى الواجب (الغيرى ، و) اللازم ابتداءً تعريفها ليعلم المراد منها فنقول : (حيث كان طلب شيء وايجابيه لا يكاد يكون بلا داع) إذا كان الطالب والموجب حكما

فان كان الداعي فيه هو التوصل به الى واجب لا يكاد التوصل بدونه اليه لتوقفه عليه فالواجب غيرى والا فهو نفسى ، سواء كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة بالله او محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه كماكثر الواجبات من العبادات والتوصليات هذا لكنه

(فان كان الداعي فيه) أى فى الطلب والايجاب (هو التوصل به الى واجب) متصف بأنه (لا يكاد التوصل بدونه) أى بدون هذا الواجب الاول (اليه) أى أى الواجب الثانى المذكور فى العبارة صريحا (لتوقفه) أى الواجب الثانى (عليه) أى على الواجب الاول (فالواجب) الموقوف عليه (غيرى) لانه امر به لغيره ، بحيث لولا ذلك الغير لم يؤمر به - كالطهارات الثلاث مثلا - فان الداعي فى طلبها هو التوصل بها الى الصلاة ونحوها ، فانه لا يكاد التوصل بدون الطهارات الى الصلاة لكونها متوقفة على الطهارة كما لا يخفى .

(والا) يكن الداعي من الايجاب هو التوصل به الى الغير (فهو نفسى) لانه امر به لنفسه سواء كان هناك شىء آخرا م لا و (سواء كان الداعي) الى ايجاب الواجب النفسى (محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة بالله) سبحانه فانها واجبة لذاتها بل اليها يرجع خلق الكون وجعل التكليف ، كما فى الحديث القدسي المشتهر « كنت كنزاً مخفياً فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف » وارجاعها الى الشكر ونحوه فى غير محله (او) كان الداعي (محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه) بحيث لولا تلك الفائدة لم تجب (كماكثر الواجبات من العبادات) المشترطة بقصد القربة (و) من (التوصليات) غير المشترطة بها ، فان لكل واحد من العبادات والتوصليات مصالح قد بين فى الاخبار بعضها كخطبة الصديقة الطاهرة وخبر الرضا « ع » وغيرهما مما هو مذكور فى علل الشرائع ونحوه . وانما قال « كماكثر الواجبات » لان غير الاكثر واجبات لكن مع كون محبوبيته بنفسه كما تقدم .

(هذا) ما ذكره القوم فى وجه تقسيم الواجب الى النفسى والغيرى (لكنه

لا يخفى ان الداعي لو كان هو محبوبته كذلك - اي بما له من الفائدة المترتبة عليه - كان الواجب في الحقيقة واجبا غيريا ، فانه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازما لمادعي الى ايجاب ذي الفائدة .

فان قلت : نعم - وان كان وجودها محبوباً لزوما - الا انه حيث كانت من الخواص المترتبة على الافعال التي ليست داخله تحت قدرة المكلف

لا يخفى) مافيه ، إذ (ان) القسم الثاني من الواجب النفسي - وهو ما كان الداعي الى ايجابه ما يترتب عليه من الفائدة - مطابق للواجب الغيري ، لأن (الداعي) من الواجب النفسي (لو كان هو محبوبته كذلك - أي بما له من الفائدة المترتبة عليه - كان الواجب في الحقيقة واجبا غيريا) لانفسيا ، وينطبق على هذا المقسم تعريف الواجب الغيري ، (فانه لو لم يكن وجود هذه الفائدة لازما لمادعي الى ايجاب ذي الفائدة) ومنتهى الفرق بينهما ان الفائدة هنا لا يمكن للمكلف الاتيان بها بخلاف الواجب الغيري ، فان ذيه مقدور للمكلف .

والحاصل من اشكال المصنف انه يلزم ان يكون غالب الواجبات غيرية على هذا التعريف .

(فان قلت) : لا يلزم من هذا التعريف دخول الواجبات النفسية في تعريف الواجب الغيري ، لأننا ذكرنا في تعريف الواجب الغيري انه ما كان الداعي فيه هو التوصل به الى الواجب ، ومن المعلوم ان الواجبات النفسية ليست كذلك ، إذ الخواص والاثار المترتبة عليها ليست واجبات لعدم دخولها تحت قدرة المكلف ، فلا يصدق على الواجب النفسي انه بداعي التوصل الى الواجب .

والى هذا اشار المصنف بقوله : (نعم) الواجبات النفسية وصلة الى الفوائد وتلك الفوائد (وان كان وجودها محبوباً لزوماً) بحيث كان الداعي الى ايجاب الواجب تحصيل تلك الفوائد (لا انه حيث كانت) تلك الفوائد (من الخواص المترتبة على الافعال التي) صفة خواص (ليست داخله تحت قدرة المكلف) فلا

لما كاد يتعلق بها الايجاب . قلت : بل هي داخلة تحت القدرة لدخول اسبابها تحتها ، والقدرة على السبب قدرة على المسبب وهو واضح ، والا لما صح وقوع مثل التطهير والتخليك والتزويج والطلاق والعتاق - الى غير ذلك من المسببات - مورداً لحكم من الاحكام التكليفية ، فالاولى ان يقال : ان الاثر المترتب عليه وان كان لازماً الا ان ذا الاثر لما كان

يتمكن من الاتيان بها (لما كاد يتعلق بها) أي بتلك الخواص (الايجاب) واذا لم يتعلق بها الايجاب لم يكن الافعال واجبات غيرية ، لعدم كون الداعي من ايجاب تلك الافعال الوصلة الى واجب كما ذكرنا .

(قلت) : ما ذكرتم من ان الواجبات ليست غيرية لعدم دخول الخواص والفوائد تحت القدرة غير مستقيم (بل هي) أي الخواص (داخلة تحت القدرة لدخول اسبابها) التي هي الافعال (تحتها والقدرة على السبب قدرة على المسبب وهو واضح) ولذا قالوا «المقدور بالواسطة مقدور» (والا) فلو لم يكن القدرة على السبب قدرة على المسبب (لما صح وقوع مثل التطهير والتخليك والتزويج والطلاق والعتاق الى غير ذلك من المسببات مورداً لحكم من الاحكام التكليفية) لعدم القدرة عليها ابتداءً ، بل المقدور في التطهير انما هو الغسلات والمسحات وفي البواقي اجراء الألفاظ الخاصة المشتملة على الشرائط ، فكما ان هذه الامور مورداً للاحكام التكليفية لدخولها تحت القدرة بالواسطة كذلك الآثار والخواص المترتبة على الواجبات النفسية واجبة لدخولها تحت القدرة بالواسطة ، وحيث كانت تلك الخواص واجبة صدق على الواجبات النفسية تعريف الواجب الغيري ، لان الداعي فيها هو التوصل الى واجب .

وحيث لم يتم ايراد « فان قلت » على ما ذكرناه من الاشكال على تعريف الواجب النفسي والغيري (فالاولى ان يقال) في دفع ما ذكرناه من الاشكال بقولنا « لكنه لا يخفى » الخ : (ان الاثر المترتب عليه) أي على الواجب النفسي (وان كان لازماً) في نظر المولى بحيث يجب تحصيله (الا ان) الفعل (ذا الاثر لما كان) هو بنفسه

معنونا بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله بل ويذم تاركه صار متعلقا للايجاب بما هو كذلك ، ولا ينافيه كونه مقدمة لامر مطلوب واقعا بخلاف الواجب الغيرى لتمحض وجوبه في انه لسكونه مقدمة لواجب نفسى ، وهذا ايضا لا ينافى ان يكون معنونا بعنوان حسن في نفسه الا انه لا يدخل له في ايجابه الغيرى ، ولعله مراد من فسرهما بما امر به لنفسه وما امر به لاجل غيره ، فلا يتوجه عليه الاعتراض بأن جل الواجبات - لولا الكل - يلزم ان يكون من الواجبات الغيرية ، فان المطلوب

مع قطع النظر عن اثره (معنونا بعنوان حسن) بحيث (يستقل العقل بمدح فاعله بل ويذم تاركه) وإنما اضرب ببيل لان استقلال العقل بالمدح اعم من الايجاب (صار متعلقا للايجاب بما هو كذلك) محبوب في نفسه (ولا ينافيه) أى محبوبيته النفسية (كونه مقدمة لامر مطلوب واقعا) وحيث يكون واجبا نفسيا وغريبا ، وهذا (بخلاف الواجب الغيرى لتمحض وجوبه في انه لسكونه مقدمة لواجب نفسى و) من العلوم ان (هذا) الوجوب الغيرى (ايضا) كالوجوب النفسى (لا ينافى ان يكون) هذا الواجب الغيرى (معنونا بعنوان حسن في نفسه الا انه) أى ذلك العنوان الحسن (لا يدخل له في ايجابه الغيرى) .

والحاصل انه يمكن ان يكون كل واحد من الواجبات النفسية والواجبات الغيرية مشتملة على جهتين : الجهة الاولى محبوبيتها النفسية ، والجهة الثانية محبوبيتها الغيرية - أى المقدمة - كالصلاة والطهارة . وإنما الفرق ان الواجب النفسى كان وجوبه بملاحظة الجهة الاولى أى محبوبيته النفسية ، والواجب الغيرى كان وجوبه بملاحظة الجهة الثانية أى محبوبيته الغيرية .

(ولعله) أى لعل ما ذكرنا من الفرق (مراد من فسرهما بما امر به لنفسه) في الواجب النفسى (وما امر به لاجل غيره) في الواجب الغيرى (فلا يتوجه عليه) أى على هذا التعريف (الاعتراض) الذى ذكره في التقارير (بأن جل الواجبات لولا الكل يلزم ان يكون) على هذا التعريف (من الواجبات الغيرية ، فان المطلوب

النفسي قل ما يوجد في الاوامر فان جملها مطلوبات لاجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها - فتأمل . ثم انه لاشكال فيما اذا علم بأحد القسمين ، واما إذا شك في واجب انه نفسي او غيري

النفسي قل ما يوجد في الاوامر) كالمعرفة وقد اشكل في كونها مطلوبا لنفسها ايضاً (فان جملها) لولا الشكل (مطلوبات لاجل الغايات التي هي خارجة عن حقيقتها) ان قلت : كيف يمكن اجتماع الوجوب النفسي والغيري ؟ قلت : لا يجتمعان بل لاحدهما ملاك وللآخر فعلية ، فالصلاة مثلاً واجب نفسي فعلا وفيها ملاك الوجوب الغيري بالنسبة الى المعراجية ونحوها ، والطهارة واجب غيري فعلا وفيها ملاك الوجوب النفسي لانها في حد نفسها معنونة بعنوان حسن . ولكن لا يذهب عليك ان ما ذكره المصنف من التقريب خلاف ظاهر القوم ، مع انه لم يقم عليه دليل ، مضافاً الى المطالبة بوجه فعليته النفسية في بعض وفعليته الغيرية في آخر مع فرض وجود الملاكين فيها (فتأمل) يمكن ان يكون اشارة الى ان تفسير ما امر به لنفسه وما امر به لاجل غيره بما ذكره المصنف خلاف الظاهر - كما ذكرنا - بل ظاهرهم ان الوجوب كان بملاحظة تلك الغايات ، وقد ذكر في وجهه امور آخر .

(ثم) ان هذا كله في الفرق بين الواجب النفسي والغيري في مقام الثبوت و (انه لاشكال فيما إذا علم بأحد القسمين) في مقام الاثبات من غير فرق بين اسباب العلم (واما إذا شك في واجب انه نفسي او غيري) ولم يكن هناك مبين قطعي ففيه اقوال :

« الاول » - الظهور في الوجوب الغيري ، وهو المنسوب الى الشهيدين والمحقق الثاني ، واستدلوا بكثرة الوجوب الغيري ، إذ ما من واجب نفسي إلا وله مقدمات « الثاني » - الظهور في الوجوب النفسي ، ثم اختلفوا فقال بعضهم بالوضع وآخر الى انه بالانصراف وثالث الى انه بسبب اطلاق الهيئته ورابع الى انه بسبب اطلاق المادة وقد وقم الخلاف بين المصنف وبين التقريرات في جواز التمسك باطلاق الهيئته

فالتحقيق ان الهيئة وان كانت موضوعة لما يعمها الا ان اطلاقها يقتضى كونه نفسياً، فانه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم، واما ما قيل من انه لاوجه للاستناد الى اطلاق الهيئة لدفع الشك المذكور بعد كون مفادها الافراد التي لا يعقل فيها التقييد. نعم لو كان مفاد الامر هو مفهوم الطلب صح القول بالاطلاق لسكنه بمراحل عن الواقع، إذ لاشك في اتصاف الفعل

لتعيين النفسية والغيرية (فالتحقيق) عند المصنف (ان الهيئة وان كانت موضوعة لما يعمها) اذ المتبادر منها ليس الا الطلب الحتمي وهو مشترك بين ما كان لنفسه ولغيره (الا ان اطلاقها) في ماتمت مقدمات الحكمة (يقتضى كونه) أى الواجب (نفسياً، فانه لو كان) الواجب (شرطاً) ومقدمة (لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم) الذي هو بصدد البيان . والحاصل ان الواجب النفسي خفيف المؤنة بالنسبة الى الواجب الغيرى، إذ فى الغيرى يلزم تقييد احد الواجبين اما القيد بكونه قيماً أو المقيد بكونه مقيداً، وحيث لا يوجد ما يصلح لبيان التقييد لزم الاخذ بالاطلاق، وبهذا تبين امكان التمسك بالاطلاق لدفع الشك . (واما ما قيل) والقائل التقريرات (من انه لاوجه للاستناد الى اطلاق الهيئة لدفع الشك المذكور) الواقع فى كون الواجب نفسياً او غيرياً (بعد) ما ثبت من (كون مفادها الافراد) يعنى ان مفاد الهيئة افراد الطلب الخارجية (التي لا يعقل فيها) الاطلاق و (التقييد) لما تقدم من ان وضع الهيئة كوضع الحروف، فلا يقبل الاطلاق والتقييد (نعم لو كان مفاد) هيئة (الامر هو مفهوم الطلب) السكلي الذي هو معنى اسمى (صح القول بالاطلاق) اذ هو كلي قابل للاطلاق والتقييد (لسكنه) أى كون مفاد الامر هو الطلب (بمراحل) كثيرة (عن الواقع) .

وعلى كونه بعيداً بمراحل من الواقع بقوله : (اذ لاشك فى اتصاف الفعل)

بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الامر ، ولا يعقل اتصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب ، فان الفعل يصير مراداً بواسطة تعلق واقع الارادة وحقيقتها لا بواسطة مفهومها ، وذلك لا يعتريه ريب ، ففيه ان مفاد الهيئة كما مرت الاشارة اليه ليس الافراد بل هو مفهوم الطلب كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف

الذي هو مادة الامر كالضرب مثلاً (بالمطلوبية بالطلب المستفاد من) هيئة (الامر) إذ هيئة الامر تنصب على مادته وتتملق بها وذلك يفيد مطلوبية المادة .

(و) اذا ثبت هذا فنقول : الطلب المنصب على الفعل يدور أمره بين أن يكون مفهوم الطلب الذي له اطلاق وبين ان يكون خارج الطلب الذي لا اطلاق له لكن يتعين الثاني ، إذ (لا يعقل اتصاف) الفعل (المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب ، فان) - وجه لا يعقل - (الفعل يصير مراداً بواسطة تعلق واقع الارادة وحقيقتها) المنقحة في النفس التي لا يقبل الاطلاق والتقييد (لا بواسطة مفهومها) الذي يقبلها (وذلك واضح لا يعتريه ريب) بشهادة الوجدان .

وتوضيح كلام التقريرات بلفظ السيد الحكيم : ان الفعل المأمور به يتصف بكونه مطلوباً بالطلب الذي هو مدلول الامر ، والمطلوب بمعنى ما تعلق به الطلب ، والمتعلق بالفعل من الطلب هو الطلب الخارجي لا المفهوم ، فيدل على انه مدلول الامر لا المفهوم - انتهى .

وبعبارة اخرى لا اطلاق للهيئة ، إذ الهيئة تفيد الطلب الشخصي غير القابل للاطلاق والتقييد ولا تفيد الطلب المفهومي القابل لهما . (ففيه) جواب قوله « واما قيل » وحاصل الجواب بلفظ العلامة المشكيني : ان مفاد الحروف كلي ومنها هيئة الامر وعلى تقدير تسليم الجزئية في سائر الحروف فلا بد ان يكون كلياً فيها ، لانه لا اشكال في ورود الانشاء عليه وهو لا يتعلق إلا بالمفاهيم ، إذ (ان مفاد الهيئة كما مرت الاشارة اليه ليس الافراد) الخارجي للطلب حتى لا يقبل الاطلاق والتقييد (بل هو) أي مفاد الهيئة (مفهوم الطلب) السكلي (كما عرفت تحقيقه في وضع الحروف) وذلك

ولا يكاد يكون فرد الطلب الحقيقي ، والذي يكون بالحمل الشائع طلبا ، والا لما صح انشاؤه بها ، ضرورة انه من الصفات الخارجية الناشئة من الاسباب الخاصة . نعم ربما يكون هو السبب لانشائه كما يكون غيره احيانا ، واتصاف الفعل بالمطلوبية الواقعية والارادة الحقيقية الداعية الى ايقاع طلبه وانشاء ارادته بعثا نحو مطلوبه الحقيقي وتحريكها الى مراده الواقعي

كلي يقبلها .

(و) على تقدير تسليم الجزئية في سائر الحروف فلا بد ان يكون الهيئة كليا ، إذ (لا يكاد يكون) مفاد الهيئة (فرد الطلب الحقيقي ، والذي يكون بالحمل الشائع طلبا) عطف بيان لقوله « فرد الطلب » الخ (والا) فلو كان مفاد الهيئة فرد الطلب (لما صح انشاؤه) أي انشاء هذا المفاد (بها) أي بالهيئة (ضرورة انه) أي فرد الطلب (من الصفات الخارجية الناشئة من الاسباب) الخارجية المحتاجة الى التكوين (الخاصة) كسائر الصفات الخارجية ، وحيث لا يعقل ان يكون مفاد الهيئة هو الطلب الخارجي - كما يقوله الشيخ - فلا بد ان يكون مفادها هو الطلب المفهومي القابل للاطلاق والتقييد .

(نعم) قد يكون مناسبة بين الطلب المفهومي والطلب الخارجي ، إذ (ربما يكون هو) أي الطلب الحقيقي القائم بالنفس خارجا (السبب لانشائه) أي انشاء مفهوم الطلب (كما يكون) السبب لانشاء مفهوم الطلب (غيره) أي غير الطلب الحقيقي كالتهديد والامتحان (احيانا ، و) اما ما استدل به الشيخ لكون مفاد الامر ليس هو مفهوم الطلب بقوله « إذ لاشك في اتصاف الخ ، ففيه ان ما ذكره الشيخ من ان اتصاف الفعل بالمطلوبية انما يكون بواسطة تعلق الطلب الخارجي ليس إلا ، غير مستقيم ، إذ (اتصاف الفعل بالمطلوبية الواقعية والارادة الحقيقية) الخارجية (الداعية الى ايقاع طلبه) أي طلب الفعل الانشائي (و) الداعية الى (انشاء ارادته بعثا) أي لاجل بعث العبد (نحو مطلوبه الحقيقي وتحريكها الى مراده الواقعي

لا ينافي اتصافه بالطلب الانشائي ايضا ، والوجود الانشائي لكل شيء ليس الا قصد حصول مفهومه بلفظه كان هناك طلب حقيق او لم يكن بل كان انشاؤه بسبب آخر . ولعل منشأ الخلط والاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق فتوهم منه ان مفاد الصيغة يكون طلبا حقيقيا يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع .

لا ينافي ما ذكرنا من (اتصافه) أي الفعل (بالطلب) المفهومي الكلي (الانشائي ايضا) فخصر الشيخ المطوية بما يكون الطلب فيه خارجيا فقط غير صحيح ، إذ الفعل متصف بالمطوية الخارجية والمطوية الانشائية التي هي معنى الامر . وقوله « لا ينافي » خبر لقوله « واتصاف الفعل » .

(و) ان قلت : كيف يجتمع الطالبان الحقيقي والانشائي ؟ قلت : (الوجود الانشائي لكل شيء) سهل المؤنة ، إذ (ليس) هو (إلا قصد حصول مفهومه بلفظه) سواء (كان هناك طلب حقيقي) كما في موارد الجد (او لم يكن بل كان انشاؤه بسبب آخر) كالتهديد والامتحان .

والحاصل ان بين الطالبين عموم من وجه ، فيجتمعان في انشاء الطلب بقصد الجد ويفترق الانشائي عن الحقيقي في انشاء الطلب بقصد الامتحان ويفترق الحقيقي عن الانشائي فيما احرز الارادة من غير انشاء (ولعل منشأ الخلط والاشتباه) من التقريرات المدعي لخصر اتصاف المطلوب بالطلب الحقيقي هو (تعارف التعبير عن مفاد الصيغة بالطلب المطلق) من غير تقييد بالانشائي فانهم يقولون صيغة الامر تقييد الطلب وحيث ان الطلب منصرف الى الطلب الخارجي (فتوهم منه) أي من هذا التعارف بضميمة ذلك الانصراف (ان مفاد الصيغة) هو الطلب الخارجي الذي (يكون طلبا حقيقيا يصدق عليه الطلب بالحمل الشائع) . وصورة القياس ان مفاد الصيغة هو الطلب ، والطلب « حين يذكر بدون تقييد » هو الخارجي ، فينتج ان مفاد الصيغة هو الخارجي .

ولعمري انه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق ، فالطلب الحقيقي اذا لم يكن قابلاً للتقييد لا يقتضى ان لا يكون مفاد الهيئة قابلاً له وان تعارف تسميته بالطلب ايضا ، وعدم تقييده بالانشائي لوضوح ارادة خصوصه وان الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها كما لا يخفى فانقح بذلك صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط ،

(ولعمري انه من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق) إذ الطلب الحقيقي من مصاديق مفهوم الطلب ، والشيخ « ره » اجرى حكم مصداق الطلب - الذي هو عدم امكان تقييده - على مفهوم الطلب - الذي هو مفاد الامر - مع ان المفهوم ليس محكوماً بحكم المصداق . او قل : ان ماهو مفهوم الطلب حكم عليه بأنه مصداق الطلب (فالطلب الحقيقي اذا لم يكن قابلاً للتقييد لا يقتضى ان لا يكون مفاد الهيئة) الذي هو مفهوم الطلب (قابلاً له) أي للتقييد ، إذ لا تلازم بين عدم امكان التقييد في الحقيقي وبين عدم امكان التقييد في المفهومي . والحاصل انه لا تلازم بين حكميهما (وان تعارف تسميته) أي المفهومي (بالطلب ايضا) كما تعارف تسمية الحقيقي بالطلب ، فوحدة الاسم لا تلازم وحدة الحكم (وعدم تقييده بالانشائي) فلا يقال : مفاد صيغة الامر الطلب الانشائي ، وقوله « وعدم تقييده » بالرفع عطف على « تسميته » ، ويمكن ان يكون مبتدأ خبره قوله « لوضوح » الخ .

ثم بين المصنف « ره » وجه عدم تقييد الطلب بالانشائي بقوله : (لوضوح ارادة خصوصه) أي خصوص الطلب الانشائي من الطلب المطلق في قولهم « مفاد الصيغة هو الطلب » (و) وجه الوضوح هو (ان الطلب الحقيقي لا يكاد ينشأ بها) أي بالصيغة (كما لا يخفى) إذ الامر التكويني المتوقف على اسبابه الخاص لا يعقل انشاؤه .

(فانقح بذلك) الذي ذكرنا من كون مفاد الصيغة قابلاً للاطلاق والتقييد (صحة تقييد مفاد الصيغة بالشرط) بأن يقول : ان هذا الواجب غيري ومقدمة لذلك الواجب ، وحيث امكن التقييد فلو لم يقيد في مقام البيان تبين من الاطلاق ان

كأمر ههنا بعض الكلام . وقد تقدم في مسألة اتحاد الطلب والارادة ما يجدى في المقام هذا اذا كان هناك اطلاق ، واما اذا لم يكن فلا بد من الاتيان به فيما اذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطا له فعليا للعلم بوجوبه فعلا وان لم يعلم جهة وجوبه والا فلا ،

الواجب نفسي لاغيري (كما مر ههنا بعض الكلام) في كون مفاد الهيئة قابلا للاطلاق والتقييد .

(وقد تقدم في مسألة اتحاد الطلب والارادة ما يجدي في المقام) حيث بينا هناك عند بيان معنى الحمل ان معنى هيئة الامر هو مفهوم الطلب الانشائي لا الطلب الحقيقي كما يقوله الشيخ « ره » . هذا ، وقد رأيت في بعض الحواشي ارجاع قوله « فانقدح » الى الواجب المشروط ، وفي آخر جعل - « هنا » - اشارة اليه ، وفي كليهما نظر فتبصر .

ثم ان (هذا) الذي ذكرنا من التمسك بالاطلاق حين الشك في النفسية والغيرية انما يتم فيهما (اذا كان هناك اطلاق) بأن تمت مقدمات الحكمة (واما إذا لم يكن) اطلاق ولو بفقد بعض المقدمات فالامر يدور بين اثنين . مثلا : لو علم بوجوب الطهارة وشك في كونها واجبة لاجل الصلاة حتى يكون غيريا وفي كونها واجبة مستقلة حتى تكون نفسيا فحينئذ اما ان يعلم وجوب الصلاة اولا (فلا بد من الاتيان به) أي بهذا الواجب الذي هو الطهارة في المثال (فيما اذا كان التكليف بما احتمل كونه شرطا له فعليا) وهي الصورة الاولى ، اي ما علم وجوب الصلاة ، ومصداق ما في العبارة « ذو المقدمة » كالصلاة في المثال ، وهو مرجع ضمير له ومرجع ضمير كونه الواجب المراد بين كونه نفسيا وغيريا كالطهارة في المثال .

وانما قلنا بوجوب الطهارة في صورة العلم بوجوب الصلاة (للعلم بوجوبه) أي بوجوب هذا الواجب أي الطهارة (فعلا) لانها سواء كانت نفسية او غيرية فقد وجبت (وان لم يعلم جهة وجوبه والا) فان لم يكن التكليف بما احتمل كون الطهارة شرطا له فعليا ، كما لو علم بعدم وجوب الصلاة او شك في وجوبها (فلا) يلزم

لصيورة الشك فيه بدويا كما لا يخفى .

(تذييبان) الاول لاريب في استحقاق الثواب على امتثال الامر النفسى وموافقته ، واستحقاق العقاب على عصيانه ومخالفته عقلا ، واما استحقاقها على امتثال الغيرى ومخالفته ففيه اشكال وان كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته ومخالفته بما هو موافقه ومخالفة ،

الاتيان بالطهارة (لصيورة الشك فيه بدويا كما لا يخفى) لعدم وجوب الطهارة على تقدير كونها غيريا في صورة عدم وجوب الصلاة او الشك في وجوب الصلاة الذي هو مجرى البراءة ايضا . ولكن لا يخفى ان اجراء البراءة انها يكون فيما إذا لم يكن هناك علم اجمالى من الخارج .

﴿ تذييبان ﴾ من توابع النفسى والغيرى ﴿

التذويب (الاول) في بيان الثواب والعقاب على الامر النفسى ، وبيان حال الغيرى فنقول : (لاريب في استحقاق الثواب على امتثال الامر النفسى وموافقته) وان اشكل فيه بأن الاوامر لتنظيم امور المأمور كأمر الطبيب بالنسبة الى المريض ، فالامر يستحق اجرا لا المأمور ، مضافا الى ان العبد يلزم بحكم العقل ان يصرف جميع شؤونه في جهة مولاه فالثواب تفضل محض ، وفي الكلام بسط ليس المقام محل ايراده والمتكفل له كتب الكلام المبسوطه .

(و) لاريب في (استحقاق العقاب على عصيانه) أي عصيان الامر النفسى (ومخالفته عقلا) وشرا بلا خلاف من المحققين وان خالف بعض الصوفية موضوعا وحكما اسكنه على خلاف ضرورة العقل والشرع (واما استحقاقها) أي الثواب او العقاب (على امتثال) الامر (الغيرى) ومخالفته ففيه اشكال) بل اقوال : فقال قوم بالاستحقاق مطلقا ، وقال آخرون بعدمه مطلقا ، وفصل ثالث فوافق الاول في العقاب والثاني في الثواب (وان كان التحقيق عدم الاستحقاق) مطلقا لا (على موافقته و) لا على (مخالفته بما هو موافقه ومخالفة) للامر الغيرى في قبال الامر

ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق الالعقاب واحد أو لثواب كذلك فيما خالف الواجب ولم يأت بواحدة من مقدماته على كثرتها ، أو وافقه واتى به بماله من المقدمات . نعم لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمة وزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو اتى بالمقدمات بما هي مقدمات له من باب انه يصير حينئذ من افضل الاعمال حيث صار اشقها ، وعليه ينزل ماورد في الاخبار من الثواب على المقدمات ،

النفسي ، والا فيمكن العقاب لاداء تركه الى ترك النفسي والثواب لصيرورة النفسي اصعب من باب « افضل الاعمال احزها » ، وانما قلنا بعدم استحقاق الثواب والعقاب (ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق الالعقاب واحد أو لثواب كذلك) واحد (فيما خالف الواجب) النفسي (ولم يأت بواحدة من مقدماته على كثرتها) هذا مربوط بقوله « الالعقاب واحد » (او وافقه) أي الواجب النفسي (واتى به بماله من المقدمات) هذا مربوط بقوله « او لثواب كذلك » . ومن الواضح ان هذا الثواب الواحد من جهة اصل الواجب وكذلك العقاب الواحد من جهة اصل تركه .

(نعم لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة) للواجب النفسي (عند ترك المقدمة) لكن العقاب عند ترك الغيري لاعلى ترك الغيري (و) كذلك لا بأس (بزيادة المثوبة على الموافقة) للواجب النفسي (فيما لو اتى بالمقدمات) لكن كان اتيانه بالمقدمات (بما هي مقدمات له) لافيا اذا أتى بها لا بقصد الواجب فانه لايزداد الثواب في صورة عدم القصد ، والوجه في زيادة ثواب الواجب حينما أتى بالمقدمات بقصده (من باب انه يصير) الواجب (حينئذ) أي حين أتى بالمقدمات مع القصد (من افضل الاعمال حيث صار) بسبب المقدمات (اشقها ، وعليه) اي على كون الثواب على الواجب بسبب المشقة (ينزل ماورد في الاخبار من الثواب على المقدمات) كما ورد في زيارة الحسين عليه السلام من ان لكل قدم كذا ، وما ورد

أو على التفضل - فتأمل جيداً . وذلك لبداهة ان موافقة الامر الغيرى بما هو امر لا بما هو شروع فى اطاعة الامر النفسى لا يوجب قرباً ولا مخالفته بما هو كذلك بعداً ، والمثوبة والعقوبة انما تكونان من تبعات القرب والبعد .

فى الحج وصلة الرحم ونحوها (او) ينزل (على التفضل) لا على الاستحقاق ، بل لا بد من التنزيل على التفضل فيما لولم يوفق للواجب ، كما سئل عن الامام « ع » فيمن سافر الى الحج من طريق البحر وانه قد يفرق ؟ قال « ع » : « لا بأس بكفاه فى الجنة » ونحوه غيره من بعض اخبار زيارة الحسين ، فيما ذكره تأمل (فتأمل جيداً) وراجع ما ذكره الاعلام فى هذا المقام .

(وذلك) تمليل لوجوب التنزيل واعادة لما سبق من ضرورة استقلال العقل (لبداهة ان موافقة الامر الغيرى بما هو امر) غيرى فى قبال النفسى (لا بما شروع فى اطاعة الامر النفسى لا يوجب قرباً) لعدم محبوبيته فى نفسه والمقرب انما هو من توابعها (و) كذلك (لا) يوجب (مخالفته بما هو كذلك) امر غيرى (بعداً) لعدم مبغوضيته فى نفسه والبعد انما هو من توابعها (والمثوبة والعقوبة انما تكونان من تبعات القرب والبعد) التابعين للحب والبغض ، فمن أحب شيئاً أدناه ومن ابغض شيئاً أقصاه .

والذى اظن فى المقام التفصيل بين ماورد فى الآيات والاخبار ثواب او عقاب على المقدمات ، مثل قوله تعالى : « ومن يخرج من بيته مهاجراً الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله » وقوله تعالى : « ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة فى سبيل الله ولا يظأون موطأً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً الا كتب لهم به عمل صالح » الخ ، وكذلك الروايات الواردة من هذا القبيل . وفى طرف العقاب ماورد من لعن غارس شجر الخمر الخ ونحوه ، فاللازم القول بكون الثواب والعقاب فيها كالثواب والعقاب على سائر الواجبات والمحرمات النفسية طابق النعل بالنعل لعدم الداعي للتنزيل ولا فارق بين المقامين اصلاً وبين ما لم يرد فيه من الشرع شيء .

(اشكال ودفع) اما الاول فهو انه اذا كان الامر الغيرى بما هو لاطاعة له ولا قرب فى موافقته ولا مشوبة على امثاله فكيف حال بعض المقدمات كالطهارات حيث لاشبهة فى حصول الاطاعة والقرب والمشوبة بموافقة امرها ؟ هذا مضافا الى ان الامر الغيرى لاشبهة فى كونه توصليا وقد اعتبر فى صحتها اتيانها بقصد القربة . واما الثانى فالتحقيق ان يقال : ان المقدمة فيها بنفسها مستحبة وعبادة ، وغايتها انما تكون متوقفة على احدى هذه العبادات ،

ففيه توقف وتردد والله تعالى هو العالم .

(اشكال ودفع) من تنمة التذنيب الاول (اما الاول) أى الاشكال (فهو انه اذا كان الامر الغيرى بما هو) امر غيرى (لا اطاعة له ولا قرب فى موافقته ولا مشوبة على امثاله) كما ذهبتم اليه (فكيف حال بعض المقدمات كالطهارات) الثلاث (حيث لاشبهة) بالاجماع والضرورة والاخبار (فى حصول الاطاعة والقرب والمشوبة بموافقة امرها) مع عدم الشك فى كونها واجبات غيرية . (هذا مضافا الى) انه يرد اشكال آخر بالنسبة الى الطهارات الثلاث ، وهو (ان الامر الغيرى لاشبهة فى كونه توصليا) والتوصلى كما تقدم لا يعتبر فيه قصد القربة (وقد اعتبر فى صحتها اتيانها بقصد القربة) . والحاصل انه كيف يجمع بين حصول القرب واشترط قصد القربة وبين التوصلية والغيرية فى الطهارات الثلاث من الغسل والوضوء والتيمم ؟ .

(واما الثانى) أى الدفع (فالتحقيق) فى الجواب عن الاشكالين (ان يقال : ان المقدمة فيها) أى فى الطهارات الثلاث (بنفسها مستحبة وعبادة) لكونها معنونة بعنوانات حسنة فى حد أنفسها (وغايتها) أى منتهى الكلام فى مقدميتها انها (انما تكون متوقفة) خبر تكون (على احدى هذه) الطهارات (العبادات) اسم تكون ، فالقربة والمشوبة ليستا بسبب موافقة الامر الغيرى بل هما لأجل انها مستحبات شرعية فهى عبادات نفسية امتحابية ومقدمات غيرية وجوية ، ولذا اجتمع فيها خاصية العبادة وخاصية المقدمة . والحاصل ان الامر المقدمى قد تعلق فى المقام

فلا بد ان يؤتى بها عبادة والا فلم يؤت بما هو مقدمه لها ، فقصد القربة فيها انما هو لاجل كونها في نفسها اموراً عبادية ومستحبات نفسية لا لسكونها مطلوبات غيرية والا اكتفاء بقصد امرها الغيرى فانما هو لاجل انه يدعو الى ما هو كذلك في نفسه لاجل ان لا يدعو الى ما هو المقدمة - فافهم

بما هي عبادة في نفسها (فلا بد ان يؤتى بها) أي بالطهارات (عبادة) حتى يكون آتياً بالمقدمة فيتمكن من التوصل الى ذبها (والا) يأت بها عبادة (فلم يؤت بها هو مقدمة لها) أي لتلك العبادات النفسية كالصلاة والطواف (فقصد القربة فيها انما هو لاجل كونها في نفسها اموراً عبادية ومستحبات نفسية لا لسكونها مطلوبات غيرية) حتى يرد انه كيف يجتمع الغيرية وقصد القربة ؟ .

(و) ان قلت : ما ذكرتم من الجواب غير كاف لما ذكر في التقريرات من ان هذا لا يدفع الاشكال ، اذ لا اقل من ان يكون اللازم على ذلك التقدير هو القصد الى الطلب النفسى ولو في ضمن الطلب الوجوبي ، والمعلوم من طريقة الفقهاء هو القول بترتب الثواب على الطهارات ، وان انحصر الداعى الى ايجادها في الامر المقدمى على وجه لولم يعلم باستحبابها النفسى ايضا يكون كافيا في ذلك . والحاصل انه لو كان بهذه الطهارات امر نفسى بحيث كان هو الموجب لعباديتها فكيف يجوز الا اكتفاء بقصد الامر الغيرى ؟ .

قلت : (الاكتفاء بقصد امرها الغيرى فانما هو لاجل انه) أي الامر الغيرى (يدعو الى ما هو كذلك) أي عبادة (في نفسه) فالامر الغيرى يقول ائت بالعبادة ، فلو قصد الامر الغيرى كان قاصداً لما هو مقدمة وهي العبادة ، فقصد الغيرية متضمن لقصد العبادية (لاجل ان) أي الامر الغيرى (لا يدعو إلا الى ما هو المقدمة) والحاصل ان الاكتفاء لاجل كونه طريقاً الى قصد العبادية (فافهم) لعله اشارة الى ان ما ذكرتم في الدفع من كون الطهارات الثلاث بنفسها مستحبة غير مستقيم ، اذ لاستحباب للقيم نفسياً .

وقد تفصي عن الاشكال بوجهين آخرين : احدهما - ماملخصه : ان الحركات الخاصة ربما لاتكون محصلة لما هو المقصود منها من العنوان الذي يكون بهذا العنوان مقدمة وموقوفا عليها ، فلا بد في اتيانها بذلك العنوان من قصد امرها لسكونه لا يدعو إلا الى ما هو الموقوف عليه ، فيكون عنوانا اجماليا ومرآتا لها ، فاتيان الطهارات عبادة واطاعة لامرها ليس لاجل ان امرها المقدمي يقضى بالاتيان كذلك ،

(وقد تفصي عن) هذا (الاشكال بوجهين آخرين) ذكرها في التقريرات (احدهما - ماملخصه : ان الحركات الخاصة) التي هي مقدمة للواجب على قسمين « الاول » ما يكون بذاتها مقدمة من غير احتياج الى قصد اصلا ، كالذهاب الذي هو مقدمة للحج فانه لا يحتاج الى قصد اصلا ، بل ان حصل الذهاب ولو بلا اختيار أو في حال الانغماء حصلت المقدمة . « الثاني » ما يحتاج في كونها مقدمة الى قصد عنوان خاص ، بحيث انه لولا القصد لم تحصل المقدمة . ثم ان هذا القسم على نحوين : فقد يكون ذلك العنوان الذي يلزم قصده معلوما للمكلف فيقصده بعنوانه التفصيلي ، و (ربما) لا يكون معلوما بعنوانه التفصيلي فيلزم الاشارة الى عنوانه اجمالا حتى يكون مقدمة ، والمدعى ان الطهارات من هذا القبيل فان هذه الحركات (لاتكون محصلة لما هو المقصود منها من العنوان) بيان « ما » أي لاتكون بذاتها محصلة للعنوان (الذي يكون بهذا العنوان مقدمة) للواجب (وموقوفا عليها) ، وانما نقول بذلك لانها لو كانت بذاتها مقدمة لم يحتاج الى القصد اصلا ، وعلى هذا (فلا بد في اتيانها) أي اتيان تلك الحركات (بذلك العنوان) حتى يكون مقدمة (من قصد امرها) وانما اشترطنا قصد الامر (لسكونه) أي الامر (لا يدعو إلا الى ما هو الموقوف عليه) إذ الامر انما يتوجه الى المقدمة ، فقصد الامر عبارة اخرى عن قصد المقدمة (فيكون) هذا القصد (عنوانا اجماليا ومرآتا لها) أي للمقدمة (فاتيان الطهارة عبادة واطاعة لامرها) المقدمي (ليس لاجل ان امرها المقدمي يقضى بالاتيان كذلك) أي بقصد الامر حتى يقال : ان الامر الغيري كيف يجتمع مع

بل انما كان لاجل احراز نفس العنوان الذي تكون بذلك العنوان موقوفا عليها .
 وفيه مضافا الى ان ذلك لا يقتضى الاتيان بها كذلك لامكان اشارة الى عناوينها
 التي تكون بتلك العناوين موقوفا عليها بنحو آخر ولو بقصد امرها وصفا لا غاية
 وداعيا بل كان الداعي الى هذه الحركات الموصوفة بكونها مأموراً بها شيئاً آخر غير
 امرها غير واف بدفع اشكال ترتب المثوبة عليها كما لا يخفى .

العبادية ؟ كما سبق في الاشكال (بل انما كان) اتيان الطهارات عبادة وبقصد الامر
 (لاجل احراز نفس العنوان) الواقعي المجهول (الذي تكون) تلك الحركات
 (بذلك العنوان موقوفا عليها) ومقدمة للواجب .
 (وفيه مضافا الى) انه لو كان قصد الامر لأجل احراز العنوان الذي به تكون
 الحركات مقدمة يلزم كفاية قصد الاتيان بالعنوان الواجب بالوجوب الغيري ، وان
 كان الباعث له على فعله غير الامر الشرعي فلا يكون عبادة ، مع انه لا اشكال في وجوب
 الاتيان بالطهارات بعنوان العبادة ، إذ (ان ذلك) الجواب الذي ذكره الشيخ « ره »
 (لا يقتضى الاتيان بها كذلك) أي الاتيان بالحركات بقصد الامر (لامكان الاشارة
 الى عناوينها) أي عناوين تلك الحركات (التي تكون بتلك العناوين موقوفا عليها
 بنحو آخر) متعلق بالاشارة (ولو بقصد امرها وصفا) بأن ينوي الاتيان بما هو
 المأمور به بالامر الغيري بأي عنوان كان (لا غاية وداعيا) بأن ينوي الاتيان بالحركات
 الخاصة لكونها مأموراً بها حتى تكون عبادة (بل كان الداعي الى هذه الحركات
 الموصوفة بكونها مأموراً بها شيئاً آخر) من الدواعي الشهوية أو غيرها الموجبة لعدم
 كونها عبادة (غير امرها) الموجب لكونها عبادة (غير واف) أي وفيه مضافاً
 الى كذا ان هذا الجواب - على تقدير تسليم كونه وافياً بدفع اشكال عبادية الطهارات -
 لا يفي (بدفع اشكال ترتب المثوبة عليها) أي على الطهارات (كما لا يخفى) ، إذ غاية
 مفاد هذا الجواب دفع اشكال عبادية الطهارات فيبقى اشكال انه كيف يترتب على الامر
 الغيري ثواب كما تقدم تقريره .

وثانيهما ماحصله : ان لزوم وقوع الطهارات عبادة انما يكون لاجل ان الغرض من الامر النفسي بغاياتها كما لا يكاد يحصل بدون قصد التقرب بموافقته كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك لا باقتضاء امرها الغيرى . وبالجملة وجه لزوم اتيانها عبادة انما هو لاجل ان الغرض فى الغايات لا يحصل الا باتيان خصوص الطهارات من بين مقدماتها ايضا بقصد الاطاعة ، وفيه ايضا انه غير واف بدفع اشكال ترتب المثوبة عليها ،

(وثانيهما) أى الجواب الثانى الذى ذكره التقريرات فى التفصي عن الاشكال (ما حصله : ان لزوم وقوع الطهارات عبادة) ليس لاجل امرها الغيرى حتى يقال ان الامر الغيرى ينافى العبادية ، بل (انما يكون لاجل ان الغرض من الامر النفسي بغاياتها) كالامر النفسي المتوجه الى الصلاة والطواف ونحوهما مما يشترط بالطهارة (كما لا يكاد يحصل) ذلك الامر النفسي (بدون قصد التقرب بموافقته) أى بموافقة الامر النفسي بالغايات ، إذ من البديهي عدم الاطاعة لامر الصلاة بدون قصد التقرب (كذلك لا يحصل) ذلك الامر بالغاية (ما لم يؤت بها) أى بالطهارات (كذلك) أى بقصد القربة ، فلزم قصد القربة فى الطهارة باقتضاء الامر النفسي بالصلاة (لا باقتضاء امرها الغيرى) .

(و) حاصل الجواب (بالجملة) : ان (وجه لزوم اتيانها عبادة انما هو لاجل ان الغرض فى الغايات لا يحصل إلا باتيان خصوص الطهارات) الثلاث (من بين مقدماتها) من الستر والاستقبال (ايضا بقصد الاطاعة) كما يلزم الاتيان بنفس الغايات بقصد الاطاعة .

(وفيه ايضا) ما ذكرنا فى التفصي الاول من (انه غير واف بدفع اشكال ترتب المثوبة عليها) أى على الطهارات وان كان وافياً بدفع اشكال لزوم قصد الاطاعة ووجه عدم وفائه بدفع اشكال ترتب الثواب : انه لا يمكن ان يكون الامر الغيرى موجبا للثواب ، لكن المحكى عن التقريرات انه بصدد دفع اشكال لزوم قصد الطاعة لا بصدد

واما ما ربما قيل في تصحيح اعتبار قصد الاطاعة في العبادات من الالتزام بأمرين :
 احدهما كان متعلقا بذات العمل ، والثاني باتيانه بداعي امتثال الاول لا يكاد يجدى في
 تصحيح اعتبارها في الطهارات ، اذ لو لم تكن بنفسها مقدمات لغاياتها لا يكاد يتعلق
 بها امر من قبل الامر بالغايات فمن اين يجيىء طلب اخر من

دفع اشكال ترتب المثوبة . ولا يذهب عليك ان لزوم قصد الاطاعة في المقدمة لا يحتاج
 الى تكلف القول بانبساط الامر النفسي المتعلق بالغاية على القيد كانبساطه على الجزء
 كما لا يخفى .

ثم ان جماعة توهموا أن اعتبار الامرين كاف في دفع اشكال لزوم قصد القرية في
 الطهارة ، وذلك ببيان ان الامر المقدمي توجه ابتداءً الى الطهارات ، ومقتضى هذا
 الامر الاتيان بذواتها من دون قصد الاطاعة ، ثم توجه امر آخر اليها - بأن يأتي بها
 بقصد امتثال امرها الاول - فاعتبار قصد التقرب انما أتى من ناحية هذا الامر الثاني
 لا من ناحية الامر الاول المقدمي .

وقد اشار المصنف الى هذا بقوله : (واما ما ربما قيل في تصحيح اعتبار قصد
 الاطاعة في العبادات) كما تقدم في بحث التوصل والتعبدى (من الالتزام بأمرين :
 احدهما كان متعلقا بذات العمل) وهذا لا يقتضى قصد الاطاعة (والثاني) كان
 متعلقا (باتيانه بداعي امتثال) الامر (الاول) وهذا يقتضى قصد الاطاعة
 (لا يكاد يجدى) القول بتعدد الامر (في تصحيح اعتبارها) أى اعتبار القرية
 (في الطهارات) فانه على تقدير تصحيح قصد القرية في الامر النفسي بتعدد الامرين
 لا يمكن تصحيح القرية في الامر الغيرى بتعده (إذ) على تقدير لزوم اعتبار القرية
 في مقدميتها لم تكن بنفسها مقدمة (ولو لم تكن) الطهارات (بنفسها مقدمات
 لغاياتها لا يكاد يتعلق) ويترشح (بها امر من قبل الامر بالغايات) لان ذات الطهارات
 ليست مقدمة حتى يترشح اليها امر غيرى (فمن اين يجيىء طلب آخر) غير الطلب

سنخ الطلب الغيرى متعلق بذاتها ليتمكن به من المقدمة فى الخارج ؟ هذا ، مع ان فى هذا الالتزام ما فى تصحيح اعتبار قصد الاطاعة فى العبادة ، على ما عرفته مفصلا سابقا فتذكر .

(الثانى) انه قد انقذ مما هو التحقيق فى وجه اعتبار قصد القربة فى الطهارات صحتها ولو لم يؤت بها بقصد التوصل بها الى غاية من غاياتها .

النفسي (من سنخ الطلب الغيرى متعلق بذاتها) أى ذات الطهارات (ليتمكن) المكلف (به) أى بسبب هذا الامر الغيرى (من المقدمة فى الخارج) أى يكون بهذا الامر الغيرى ذات الطهارات مقدمة خارجية ثم يتوجه اليها امر ثانوى بحيث يصحح قصد الاطاعة فيها .

(هذا ، مع ان فى هذا الالتزام) أى الالتزام بتعدد الامر لتصحيح قصد الامتثال فى الطهارات (ما) تقدم من الاشكال (فى تصحيح اعتبار قصد الطاعة فى العبادة ، على ما عرفته مفصلا سابقا) فى بحث التوصل والتبدي (فتذكر) وراجع .

التذنيب (الثانى) فى بيان اعتبار قصد التوصل فى الطهارات وعدمه (انه قد انقذ مما هو التحقيق فى وجه اعتبار قصد القربة فى الطهارات) وانها بنفسها مستحبة قد جعلت مع وصف عباديتها واستحبابها مقدمة لواجب نفسي عبادى (صحتها ولو لم يؤت بها بقصد التوصل بها الى غاية من غاياتها) .

والحاصل ان للطهارات صور ثلاث : « الاولى » الايتان بها بقصد التوصل الى غاية من غاياتها مع الايتان بها فى الخارج ، كما لو توضأ للتوصل به الى الصلاة وصلى . « الثانية » الصورة الاولى مع عدم الايتان بالغاية ، كما لو توضأ للصلاة ثم لم يصل . « الثالثة » الايتان بها لا بقصد التوصل ، كما لو توضأ لكونه نورا .

ولا يخفى انه على ما ذكرنا فى وجه تصحيح قصد الاطاعة فيها صحة الصور الثلاث لان الطهارة مستحبة فى نفسها ، والامر الاستجابى لا يرتبط بالغاية .

نعم لو كان المصحح لاعتبار قصد القربة فيها امرها الغيرى لسكان قصد الغاية بما لا بد منه في وقوعها صحيحة ، فان الامر الغيرى لا يكاد يمثل الا اذا قصد التوصل الى الغيرى حيث لا يكاد يصير داعيا الا مع هذا القصد ،

(نعم لو كان المصحح لاعتبار قصد القربة فيها) أى فى الطهارات (امرها الغيرى) بأن يكون لزوم قصد القربة فيها لاجل عدم تحقق غايتها بدون القصد مثلا (لسكان قصد الغاية مما لا بد منه فى وقوعها صحيحة) فى الخارج ، سواء اتى بالغاية كالصورة الاولى أم لم يأت بها كالصورة الثانية ، وجه التلازم بين ما ذكره بعد قوله « نعم » ما اشار اليه بقوله : (فان الامر الغيرى لا يكاد يمثل إلا اذا قصد التوصل الى الغير حيث لا يكاد يصير) الامر الغيرى (داعيا إلا مع هذا القصد) أى قصد التوصل .

وحاصل بيان هذا الدليل : ان الامر الذى تعلق بالطهارات غيرى حسب الفرض وحيث ان المقصود من الوجوب الغيرى التوصل الى الغير فلا بد فيما إذا أريد تحقق امتثال الامر الغيرى من قصد التوصل الى الغير ، فان قصد القربة بامثال الامر الغيرى يتوقف على قصده على وجهه وصفته .

هذا ، وقد يقرر وجه عدم امتثال الامر الغيرى فى صورة عدم قصد التوصل بهذا البيان ، وهو : ان الامر الغيرى لاطاعة له فى نفسه ولا امتثال ، وحينئذ فلا بد من ضم قصد التوصل الى قصد الامر الغيرى فى كونه ذا امتثال ، أما وجه كون الامر الغيرى لامتثال له فلأن الامر لا بد فيه من غاية تدعو تلك الغاية الى الامر ، إذ بدون الغاية كان الامر لغواً ، والغاية عبارة عن احداث الداعي فى نفس المكلف ، ومن المعلوم ان الداعي الى الامر النفسى والغيرى معا هو احداث الداعي فى نفسه الى اتيان المطلوب النفسى ، ومعه كيف يمكن للعبد اتيان المقدمة بداعي امرها المقدمي ؟ وعليه فلا امتثال للامر المقدمي ، إذ الامتثال عبارة عن اتيان الشئ بداعي امره . واما وجه لزوم كون الامر الغيرى ذا امتثال فى الطهارات فهو انه يلزم كونه ذا امتثال حتى

بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدمة عبادة ولو لم يقصد امرها ، بل ولو لم نقل بتعلق الطلب بها اصلا ، وهذا هو السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة عبادة ، لاما توهم من ان المقدمة انما تكون مأمورا بها بعنوان المقدمة ،

يتحقق القرب الموجب للشواب لكي تكون عبادة صحيحة .

فتحصل من قوله « نعم » امور : الاول ان الغاية - أعني الصلاة - لا تحصل إلا فيما كانت المقدمة أعني الطهارة عبادة . الثاني ان عباديتها تتوقف على كونها امثالا الثالث ان كونها امثالا لا يتحقق إلا اذا قصد التوصل ، وحيث يلزم تحصيل الغاية يلزم قصد التوصل في الطهارة . اما وجه التلازم الاول فقد تقدم في قول المصنف « وقد تفصي عن الاشكال بوجهين آخرين » الخ . واما وجه التلازم الثاني والثالث فواضح مما تقدم .

(بل في الحقيقة يكون هو الملاك لوقوع المقدمة عبادة) يعني ان قصد التوصل الى الغاية هو ملاك عبادية المقدمة ، إذ بذلك القصد يكون الشارع في المقدمة كالشارع في نفس الغاية (ولو لم يقصد امرها) المقدمي ، إذ قصد الامر الغيري في جنب قصد التوصل كالحجر في جنب الانسان ، فان المحصل للقرب هو قصد التوصل ليس إلا (بل ولو لم نقل بتعلق الطلب بها أصلا) فان وجود الطلب بالنسبة الى المقدمة لامدخلية له في القرية .

(وهذا) الذي ذكرنا من كون الملاك لوقوع المقدمة عبادة هو قصد التوصل (هو السر في اعتبار قصد التوصل في وقوع المقدمة عبادة) فانه حيث اعتبر عبادية المقدمة ولم تكن عبادة إلا بقصد التوصل لزم قصد التوصل (لاما توهم) كما في التقارير (من ان) السر في اعتبار قصد التوصل ضم امور ثلاثة : « الاول » ان المقدمة انما تكون مأمورا بها بعنوان المقدمة (فنوعان المقدمة مأخوذ في متعلق الامر الغيري ، نظير عنوان الظهر في متعلق الامر المتعلق بصلاة الظهر . « الثاني » ان

فلا بد عند ارادة الامتثال بالمقدمة من قصد هذا العنوان ، وقصدها كذلك لا يكاد يكون بدون قصد التوصل الى ذي المقدمة بها فانه فاسد جداً ، ضرورة ان عنوان المقدمة ليس بموقوف عليه الواجب ولا بالحمل الشائع مقدمة له ، وانما كان المقدمة هو نفس المعنونات بعناوينها الاولية والمقدمة انما تكون علة لوجوبها .

(الامر الرابع) لاشبهة في ان وجوب المقدمة بناءً على الملازمة يتبع في الاطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدمة كما اشرنا اليه في مطاوي كلماتنا ،

عنوان المقدمة لما كان مأخوذاً (فلا بد عند ارادة الامتثال بالمقدمة من قصد هذا العنوان) فلو أراد كون الطهارة مثلاً عبادة - بمعنى كونها مقربة ذات ثواب - لم يقصد عنوان متعلق الامر . « (و) الثالث » ان (قصدها كذلك) أي قصد المقدمة بعنوانها (لا يكاد يكون بدون قصد التوصل الى ذي المقدمة بها) متعلق بقصد ، أي لا يكون بدون قصد التوصل بهذه المقدمة الى ذهابها (فانه) أي ان ما ذكره التقريرات من سر لزوم قصد التوصل (فاسد جداً ضرورة) بطلان الامر الاول ، إذ (ان عنوان المقدمة ليس بموقوف عليه الواجب) فان المقدمة انما تكون مأموراً بها بذاتها لا بعنوان المقدمة (و) كذلك (لا) يكون عنوان المقدمة (بالحمل الشائع مقدمة له) بل ذاتها مقدمة بالحمل الشائع (وانما كان المقدمة هو نفس المعنونات بعناوينها الاولية) كذات الفسلات والمسحات (و) عنوان (المقدمة انما تكون علة لوجوبها) أي وجوب ذات المقدمة .

(الأمر الرابع)

من الامور التي لا بد من بيانها في مبحث مقدمة الواجب قبل الخوض في المقصود في بيان تبعية المقدمة لنيها في الاطلاق والاشتراط ، فنقول : (لاشبهة في ان وجوب المقدمة بناءً على) القول بـ (الملازمة) بين المقدمة وذاتها (يتبع في الاطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدمة كما اشرنا اليه في مطاوي كلماتنا) وذلك لان وجوب المقدمة معلول للوجوب النفسي المتوجه الى ذهابها ، ولو كان الوجوب

ولا يكون مشروطاً بارادته كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم رحمه الله في بحث الضد قال : وايضا حجة القول بوجود المقدمة - على تقدير تسليمها - انما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر . وانت خبير بأن نهوضها على التبعية واضح لا يكاد يخفى ، وان كان نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة كما لا يخفى ، وهل يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب ان يكون الايمان بها بداعي التوصل

النفسي في الحال تبعه معلوله وان كان في الاستقبال فكذلك ، فلو كان وجوب الحج بعد الاستطاعة كاف وجوب السير بعدها ، وان كان وجوب الصلاة في الحال كان وجوب الوضوء فيها .

(ولا يكون) وجوب المقدمة (مشروطاً بارادته) أي ارادة ذي المقدمة (كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم رحمه الله في بحث الضد قال) ما هذا لفظه : (وايضا حجة القول بوجود المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى على من اعطاها) أي حجة القول بالوجوب (حق النظر) . وتقريبه : انه لو لم يرد المكلف فعل ذي المقدمة كان ايجاب المقدمة لغواً ، لان ايجابها انما هو للتوصل ومع الصارف لا توصل قطعاً . (و) لكن (انت خبير بأن) حجة القول بوجود المقدمة (نهوضها على التبعية) للواجب النفسي مطلقاً سواء اراد الايمان بالواجب أم لا (واضح لا يكاد يخفى) إذ الملاك في وجوب المقدمة توقف ذهابها عليها والتوقف مستمر سواء اراد الايمان بالواجب أم لا (وان كان نهوضها) أي حجة القول بالوجوب (على أصل الملازمة) بين الوجوب للمقدمة وذيها (لم يكن بهذه المثابة) من الوضوح كما سيأتي بيانه في الاحتجاج (كما لا يخفى) .

ثم ان هنا نزاعاً بين الشيخ وصاحب الفصول والمصنف « ره » (و) هو انه (هل يعتبر في وقوعها على صفة الوجوب ان يكون الايمان بها بداعي التوصل

بها الى ذي المقدمة ، كما يظهر مما نسبه الى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه بعض افاضل مقرري بحثه ، او ترتب ذي المقدمة عليها بحيث لو لم يترتب عليها يكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب كما زعمه صاحب الفصول قدس سره ، او لا يعتبر في وقوعها كذلك شيء منها ؟ الظاهر عدم الاعتبار . أما عدم اعتبار قصد التوصل فلاجل ان الوجوب

بها الى ذي المقدمة) فلا تكون المقدمة واجبة فيما اذا أتى بها لابداعي التوصل ، كما لو سار الى ناحية الجنوب فاذا رأى نفسه عند الميقات (كما يظهر مما نسبه الى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه بعض افاضل مقرري بحثه ، او) يعتبر في اتصاف المقدمة بالوجوب (ترتب ذي المقدمة) خارجا (عليها) سواء قصد التوصل أم لا (بحيث لو لم يترتب) ذو المقدمة (عليها يكشف عن عدم وقوعها على صفة الوجوب) وان قصد التوصل حين الاثبات بها (كما زعمه صاحب الفصول قدس سره) أو لا يعتبر في وقوعها كذلك (أي في وقوع المقدمة متصفا بالوجوب (شيء منها) لا قصد التوصل ولا التوصل الخارجي .

ثم ان الفرق بين قول صاحب المعالم وبين قول الشيخ « ره » هو ان صاحب المعالم يرى الوجوب للمقدمة مشروطا بالارادة والشيخ يرى المقدمه الواجبة مشروطة بها ، ويظهر الفرق فيما لو ترك الواجب والمقدمة كليهما فصاحب المعالم يراه تاركا لواجب نفسي واحد والشيخ يراه تاركا لواجب نفسي وواجب غيري ، وكذلك الفرق بين صاحب المعالم وبين صاحب الفصول ، مع ان هنا فرق آخر إذ بين القولين عموم من وجه لانفراد المعالم فيما لو اراد الواجب ففعل المقدمة ولم يفعل الواجب ، وانفراد الفصول فيما لو فعل الواجب والمقدمة بدون ارادة الواجب حال فعل المقدمة واجبا عليها فيما لو اراد وفعل - فتبصر .

و (الظاهر) عند المصنف (عدم الاعتبار) لما اشترطه الشيخ وصاحب الفصول (اما عدم اعتبار قصد التوصل) الذي اعتبره الشيخ (فلاجل ان الوجوب

لم يكن بحكم العقل الا لاجل المقدمية والتوقف ، وعدم دخل قصد التوصل فيه واضح ولذا اعترف بالاجزاء بما يقصد به ذلك في غير المقدمات العبادية لحصول ذات الواجب ، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمة بلا مخصص - فافهم . نعم انما اعتبر ذلك في الامثال لما عرفت

لم يكن بحكم العقل إلا لاجل المقدمية و (التوقف وعدم دخل قصد التوصل فيه) أي في التوقف (واضح) فان الصعود واقعا متوقف على نصب السلم ونصب السلم مقدمة له سواء قصد التوصل أم لا ، بل ولو قصد عدم التوصل ايضا . (ولذا) الذي ذكرنا من عدم دخل قصد التوصل (اعترف) الشيخ (بالاجزاء بما) أي بالمقدمة المأني بها التي (لم يقصد به) يرجع الى ما (ذلك) التوصل لكن (في غير المقدمات العبادية) كالستر بالنسبة الى الصلاة ، وانما قال « بالاجزاء » هنا (لحصول ذات الواجب) وان لم يقصد (فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمة) بيان ما (بلا مخصص) إذ بعدم ماتقدم من ان ملاك الوجوب التوقف ، فادخال ما ليس من شؤون التوقف بلا وجه (فافهم) لعله اشارة الى ضعف نسبة هذا القول الى الشيخ ، إذ ذهب في الطهارة الى ما يوافق مذهب المصنف حيث قال ما حاصله على ما خصه بعض : ان قصد القرية اللازم في المقدمات ان كان بلحاظ امرها الغيري يلزم قصد التوصل فيها ، حيث انه لا يعد اطاعة لذلك الامر الغيري إلا بهذا القصد ، وان كان ذلك باعتبار رجحانها الذاتي لا بلحاظ وجوبها المقدمي لاجابة الى قصد التوصل في صحته واتصافه بالوجوب - انتهى .

وحيث ان هذا الكلام مخالف لما في التقارير احتمل ان يكون ذلك اشتباه من المقرر وان كان من المحتمل تبدل الرأي والله العالم .

(نعم انما اعتبر ذلك) أي قصد التوصل (في) مقام (الامثال) يعني ان قصد التوصل يشترط في اطاعة الامر الغيري (لما عرفت) في التذنيب الثاني

من انه لا يكاد يكون الآتي بها بدون ممتثلاً لامرها وأخذاً في امتثال الامر بذئها
فيثاب بثواب اشق الاعمال ، فيقع الفعل المقدمى على صفة الوجوب ولو لم يقصد
بها التوصل ،

(من انه لا يكاد يكون الآتي بها) أي بالمقدمة (بدون) أي بدون قصد التوصل
(ممتثلاً لامرها) المقدمى (و) كذلك لا يكون بدون قصد التوصل (أخذاً في
امتثال الامر بذئها) إذ من البديهي انه لو امر المولى بالحج فأشترى العبد الزاد
والراحلة لزيارة الرضا عليه السلام لم يكن ممتثلاً لامر المولى (فيثاب) أي حتى يثاب
لأجل مشقة المقدمة (بثواب اشق الاعمال) فلو فرض انه ذهب بهذا الزاد والراحلة
الى الحج كان له ثواب اصل الحج ، كما انه لو قصد من النجف الاشراف الذهاب الى
النخيلة لبعض حوائجه ثم بعد ما وصل اليها بدا له في زيارة الحسين عليه السلام لم يكن
لكل خطوة من خطاه الواقعة بين النجف والنخيلة ما لكل خطوة من زوار الحسين «ع»
بمقتضى الدليل .

ثم لا يذهب عليك ان مجرد القصد الى التوصل لا يستلزم الامتثال ، وبيان ذلك
ان قصد التوصل الى الواجب على نحوين :

« الاول » - على نحو التوصيف ، بأن يجعل التوصل الى ذي المقدمة عنواناً
لذات المقدمة لكن كان الداعي امراً آخر ، كأن يقول : « اشترى الراحلة والزاد
المتصفين بالايصال الى الحج لكن بداعي زيارة الرضا عليه السلام » ومن الواضح ان
هذا ليس امتثال .

« الثاني » - على نحو الداعوية ، كأن يشتريها بداعي الايصال . ولا يخفى ان
المعتبر عند القائلين باعتبار قصد التوصل هو الوجه الثاني .

(فيقع الفعل المقدمى) هذا تفریع على اصل المقصود ، وهو عدم اعتبار قصد
التوصل في وجوب المقدمة (على صفة الوجوب ولو لم يقصد بها التوصل) كما لو اشترى
الزاد والراحلة بلا قصد الحج سواء قصد الخلاف كزيارة الرضا «ع» أم لا بل كان بلا

كسائر الواجبات التوصيلية لا على حكمه السابق الثابت له لولا عروض صفة توقف الواجب الفعلي المنجز عليه ، فيقع الدخول في ملك الغير واجبا اذا كانت مقدمة لانقاذ غريق واطفاء حريق واجب فعلى لاحراما وان لم يلتفت الى التوقت والمقدمية غاية الامر يكون حينئذ متجريا فيه كما

قصد أصلا ، وعلى كلا الحالين يكون واجبا وان لم يكن طاعة وعبادة (كسائر الواجبات التوصيلية) التي لا يتوقف وجوبها على القصد (لا على حكمه) عطف على قوله : « على صفة الوجوب » أي لا يقع الفعل المقدمي في صورة عدم قصد التوصل على حكمه (السابق) من الحرمة والسكرامة والاباحة والاستحباب (الثابت له) أي لهذا الفعل المقدمي (لولا عروض صفة توقف الواجب الفعلي المنجز عليه) .

والحاصل ان التقارير ذكر انه لو لم يقصد الشخص التوصل لم يطرأ على الفعل المقدمي عنوان الوجوب ، فيبقى على حكمه الذي كان له سابقا . مثلا : لو كان بين الشط وبين الشخص ارض مغصوبه ثم غرق احد في الشط فان مشى الشخص في تلك الارض بقصد التوصل الى انقاذ الغريق الذي هو واجب فعلي منجز عليه صار هذا المشي واجبا فتسقط الحرمة الاولى بسبب عروض هذا الوجوب ، واما لو مشى لا بقصد التوصل الى انقاذ الغريق لم يطرأ على هذا المشي عنوان الوجوب ، فيبقى المشي على عنوانه الاولى من الحرمة . والمصنف انكر على الشيخ هذا التفصيل ويقول بوجوب المشي في صورتين (فيقع) هذا (الدخول في ملك الغير واجبا اذا كانت مقدمة لانقاذ غريق أو اطفاء حريق واجب فعلي) صفة الانقاذ والاطفاء ، و (لا) يقع هذا الدخول (حراما وان لم يلتفت الى التوقف والمقدمية) سواء علم بوجوب انقاذ الغريق أم لم يعلم ، ومع العلم بالوجوب سواء كان قاصداً الى الانقاذ لكنه لا يعلم توقفه على هذا الدخول أم لم يكن قاصداً .

(غاية الامر يكون) الشخص الداخل (حينئذا) أي حين عدم الالتفات الى التوقف (متجريا فيه) أي في هذا الدخول لانه باعتقاده يرتكب الحرام (كما

انه مع الالتفات يتجرى بالنسبة الى ذى المقدمة فيما لم يقصد التوصل اليه اصلا ،
واما اذا قصده ولسكنه لم يأت بها بهذا الداعي بل بداع اخر اكده بقصد التوصل
فلا يكون متجريا اصلا . وبالجملة يكون التوصل بها الى ذى من الفوائد المترتبة على
المقدمة الواجبة ،

انه مع الالتفات) الى توقف الانقاذ على الدخول (يتجرى بالنسبة الى ذى المقدمة)
أعنى الانقاذ (فيما لم يقصد التوصل اليه اصلا) بأن دخل الارض علما بالفريق بانياً
على عدم انقاذه ثم انقذه ، فان بناءه كان تجريا ، وانما قلنا بأنه انقذه لانه لو لم ينقذه اصلا
كان فاعلا للحرام القطعي ، وقد يجتمع التجري بالنسبة الى المقدمة والتجري بالنسبة
الى ذى المقدمة ، وذلك فيما لو علم بالفريق وكان بناؤه على عدم انقاذه ثم دخل الارض
ولم يكن ملتفتا الى توقف الانقاذ على الدخول وكان علما بفضية الارض .

(واما اذا) التفت الى حرمة الارض وعلم بالفريق وتوقف الانقاذ على
الدخول و (قصده) أي قصد التوصل بهذا الدخول الى الانقاذ (ولكنه لم يأت
بها) أي بالمقدمة (بهذا الداعي) أي بداعي الانقاذ فقط (بل) دخل (بداع
اخر) كسقي زرعه ولكن (اكده) أي اكده داعي السقي (بد) ضم (قصد
التوصل فلا يكون متجريا اصلا) لا بالنسبة الى المقدمة لالتفاتنا الى التوقف ولا
بالنسبة الى ذى لقصده الانقاذ .

والحاصل انه كان ملتفتا الى الواجب وكان من قصده التوصل اليه ولكنه أتى
بالمقدمة بداعي شيء آخر ، بحيث كان قصد التوصل غير مستقل في كونه داعيا ، بل
المستقل ذلك الامر وقصد التوصل مؤكدا له . وإذا تحقق عدم التجري في هذه الصورة
ففي صورة تساوي الداعيين وصورة مؤكدية الامر الخارجي بطريق اولي .

(وبالجملة يكون التوصل بها) أي بهذه المقدمة التي أتى بها بداعي آخر واكده
بقصد التوصل (الى ذى المقدمة من الفوائد المترتبة على المقدمة الواجبة) فالمقدمة
وقعت على صفة الوجوب وان لم يقصد التوصل .

لا ان يكون قصده قيدا وشرطا لوقوعها على صفة الوجوب لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه اصلا ، والا لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به كما لا يخفى . و

(لا ان يكون قصده) أي قصد التوصل (قيدا وشرطا لوقوعها على صفة الوجوب) بحيث لم تكن واجبة لو لم يقصد .

وانما قلنا بوجوب المقدمة وان لم يقصد (لثبوت ملاك الوجوب) وهو عنوان المقدمة (في نفسها) أي ان نفس المقدمة مشتملة على ملاك الوجوب (بلا دخل له) أي للقصد (فيه) أي في الملاك (اصلا ، والا) فلو كان للقصد مدخل في الوجوب (لما حصل ذات الواجب ولما سقط الوجوب به) أي بهذا الفعل المقدمي الذي لم يقصد التوصل به (كما لا يخفى) .

قال المحقق القمي المحشي « ره » : هذا وجه آخر لا بطل كلام الشيخ ، وبيانه ان قصد التوصل لو كان داخلا في الواجب بحيث كان وقوعه في الخارج على صفة الوجوب متوقفا به فبها إذا لم يأت به كذلك لم يكن آتيا بذات الواجب ، فيكون عليه الاعادة تانيا مع التزامه بعدم لزوم الاعادة - انتهى .

(و) ان قلت : قولكم « والا لما حصل » الخ غير تام ، إذ لا تلازم بين عدم وجوب المقدمة وبين عدم السقوط ، فيمكن ان يكون المقدمة التي لم يقصد بها التوصل غير واجبة ، ومع ذلك إذا أتى بها سقط الوجوب ، ومما يوضح عدم التلازم ما إذا كان للمقدمة فردان أحدهما مباح والآخر حرام فلو أتى بالمقدمة التي هي حرام سقط بها الوجوب الغيري مع ان المقدمة المحرمة ليست بواجبة ، مثلا لو كان لانتفاذ الفريق طريقان : الاول الارض الغصبية ، والثاني المباحة فذهب من الطريق الغصبي الى الفريق فأقذه كانت المقدمة محرمة قطعاً مع انه يسقط وجوب المقدمة بها ، اما انها حرام فلمع عدم التوقف عليها حتى يغلب وجوبها المقدمي على حرمتها الاولية ، واما انها يسقط الوجوب فلا أنه لا محل لها .

لا يقاس على ما اذا أتى بالفرد المحرم منها حيث يسقط به الوجوب ، مع انه ليس بواجب ، وذلك : لأن الفرد المحرم انما يسقط به الوجوب لسكونه كغيره في حصول الغرض به بلا تفاوت اصلا ، الا انه لاجل وقوعه على صفة الحرمة لا يكاد يقع على صفة الوجوب ، وهذا بخلاف ههنا فانه ان كان كغيره مما يقصد به التوصل في حصول الغرض فلا بد ان يقع على صفة الوجوب مثله لثبوت المقتضى فيه بلا مانع ، والا لما كان يسقط به الوجوب ضرورة ، والتالى باطل بداهة .

قلت : (لا يقاس) المقدمة المآتي بها لا يقصد التوصل (على ما اذا أتى بالفرد المحرم منها) وجه القياس (حيث يسقط به الوجوب مع انه ليس بواجب ، و) وجه عدم القياس ان الفرد المحرم من المقدمة لم يسر الوجوب من ذي المقدمة اليه ، بخلاف الفرد المباح كما فيما نحن فيه فانه يسري الوجوب اليه ، وعدم قصد التوصل غير مانع من السراية . بيان (ذلك : لان الفرد المحرم) من المقدمة كدخول الارض المغصوبة (انما يسقط به الوجوب لسكونه كغيره في حصول الغرض به بلا تفاوت اصلا) في حصول الغرض بين المحرم وغيره (الا انه لاجل وقوعه على صفة الحرمة لا يكاد يقع على صفة الوجوب) للزوم اجتماع الامر والنهي الممتنع عندنا ، ولا يفرق في الامتناع بين كون الوجوب والحرمة نفسيين او غيريين او مختلفين كما سيأتي انشاء الله تعالى .

(وهذا بخلاف) ما (ههنا) أعني المقدمة المباحة التي لم يقصد بها التوصل (فانه ان كان كغيره) من سائر افراد المقدمة (مما يقصد به التوصل في حصول الغرض) الظرف متعلق بقوله : « كغيره » (فلا بد ان يقع) هذه التي لم يقصد التوصل بها (على صفة الوجوب مثله) أي مثل ما قصد به التوصل ، وانما تقع على صفة الوجوب (لثبوت المقتضى) للوجوب (فيه) وهو امكان التوصل (بلا مانع) من حرمة ونحوها (والا) يمكن حصول الغرض به (لما كان يسقط به الوجوب ضرورة) لعدم حصول الغرض (والتالي) وهو عدم سقوط الوجوب بالمقدمة التي لم يقصد بها التوصل (باطل بداهة) لسقوط الوجوب ، إذ بقاء الايجاب

فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده في الوقوع على صفة الوجوب قطعاً ، وانتظر كذلك تنمة توضيح . والعجب انه شدد النكير على القول بالمقدمة الموصلة واعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب على ما حرره بعض مقرري بحثه « قدّه » بما يتوجه على اعتبار قصد التوصل في وقوعها كذلك - فراجع تمام كلامه زيد في علو مقامه وتأمل في نقضه ابرامه .

لغو محض (فيكشف هذا) السقوط (عن عدم اعتبار قصده) أي قصد التوصل (في الوقوع) أي وقوع المقدمة (على صفة الوجوب قطعاً) بمقتضى التلازم المذكور . (وانتظر لذلك تنمة توضيح) في قوله : « ان قلت » وجوابه حينما يستشكل على صاحب الفصول .

(والعجب) من الشيخ حيث (انه شدد النكير على القول بالمقدمة الموصلة واعتبار) عطف بيان للمقدمة الموصلة (ترتب ذي المقدمة عليها) أي على المقدمة (في وقوعها على صفة الوجوب) الظرف متعلق بالمقدمة الموصلة (على ما حرره بعض مقرري بحثه « قدّه ») الجار متعلق بشددالنكير (بما) « ١ » أي انكر الشيخ على المقدمة الموصلة بنفس الاشكال الذي (يتوجه على) قوله : من (اعتبار قصد التوصل في وقوعها كذلك) أي وقوع المقدمة على صفة الوجوب - (فراجع تمام كلامه زيد في علو مقامه وتأمل في نقضه ابرامه) .

هذكله في نقد كلام الشيخ من القائل بلزوم قصد التوصل حتى تتصف المقدمة

(١) قد علق السيد الحكيم على قوله : « بما يتوجه على اعتبار » ما لفظه : فانه قد استشكل على الفصول من جهات ثلاث : ملخص الاولى منها ان الوجه في حكم العقل بوجود المقدمة ليس الا ان عدمها يوجب العدم ، وملخص الثانية ان القول بوجود المقدمة الموصلة يوجب القول بوجود مطلق المقدمة لأن الام المقيد بقيد خارجي يستتبع الام بذات المقيد ، وملخص الثالثة دعوى الوجدان بسقوط الطلب بعد وجودها من غير انتظار ترتب ذي المقدمة ، ولولا ان لوجودها بذاتها مدخلا في المطلوبة لم يكن وجه للسقوط . وهذه الجهات كما ترى واردة بعينها على دعوى اعتبار قصد التوصل - انتهى

واما عدم اعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب ، فلا أنه لا يكاد يعتبر في الواجب الاماله دخل في غرضه الداعي الى ايجابه والباعث على طلبه ،

بالوجوب ، (واما) وجه بطلان مقاله في الفصول من وجوب المقدمة الموصلة وبيان (عدم اعتبار ترتب ذي المقدمة عليها في وقوعها على صفة الوجوب) بمعنى ان المقدمة تقع على صفة الوجوب سواء ترتب عليها ذو المقدمة أم لا ، فهو يحتاج الى بيان امور .

« الاول » - ان الامر تابع للغرض .

« الثاني » - ان الغرض من ايجاب المقدمة ليس نفس وجود ذبها ، اذ وجود ذبها ليس أترأ لوجود المقدمة ، بل الغرض سد باب العدم من ناحية هذه المقدمة ، بمعنى انه حيث لا يمكن ايجاد ذي المقدمة بدونها أراد المولى التمكن منه بواسطة الاتيان بالمقدمة .

« الثالث » - ان الغرض الذي دعا الى ايجاب شيء لا بد وان يحصل من ذلك الشيء لامن غيره ، مثلا لو كان الغرض الداعي الى ايجاب الصلاة هو المعراجية يلزم حصولها من نفس الصلاة لامن شيء آخر .

إذا عرفت هذه الامور فنقول : الغرض من المقدمة اما ان يكون وجود ذبها ، وهذا غير تام إذ هذا الغرض لا يترتب على المقدمة بل يترتب على الارادة ونحوها ، وقد قلنا في الامر الثالث ان الغرض من ايجاب شيء لا بد وان يترتب على نفس ذلك الشيء . واما ان يكون امكان وجود ذبها بعدها ، وعلى هذا فلا يفرق بين الموصلة وغيرها لان امكان وجود ذبها كما يترتب على الموصلة يترتب على غيرها .

وقد اختصرنا الدليل وحذفنا بعض مقدماته ، والى هذا اشار المصنف « ره » بقوله : (فلا أنه لا يكاد يعتبر في الواجب الاماله دخل في غرضه الداعي الى ايجابه والباعث على طلبه) مثلا : إذا كان الغرض من المقدمة امكان الايصال الى ذبها ولم

وليس الغرض من المقدمة الا حصول ما لولاه لما امكن حصول ذى المقدمة ، ضرورة انه لا يكاد يكون الغرض الا ما يترتب عليه من فائده واثره ولا يترتب على المقدمة الا ذلك ، ولا تفاوت فيه بين ما يترتب عليه الواجب وما لا يترتب عليه اصلا وانه لا محالة يترتب عليهما كما لا يخفى .

يكن الغرض من المقدمه الايصال الخارجى ، فالمعتبر فى المقدمة الواجبة امكان الايصال الذى هو دخيل فى الغرض ، وليس المعتبر فى المقدمة الايصال الذى لا دخل له فى الغرض وقوله : « الداعي » صفة للغرض (وليس الغرض من المقدمة الا حصول ما) أى حصول وجود مقدمي بحيث (لولاه) أى لولا هذا الوجود (لما امكن حصول ذى المقدمة) فالغرض من الطهارة حصول نظافة للنفس لولاها لما امكن حصول الصلاة .

ان قلت : لم لا يكون الغرض من المقدمة حصول نفس ذىها . قلت : لا يمكن ذلك (ضرورة انه لا يكاد يكون الغرض إلا ما يترتب عليه من فائده واثره) فالغرض من كل شيء ما يترتب عليه والا لكان كل شيء غرضا من كل شيء ، وهو بديهي البطلان (ولا يترتب على المقدمة الا ذلك) الذى ذكرنا من التمكن على ذىها بعدها لا وجود ذىها .

(و) اذا تمت هذه المقدمات فنقول : (لا تفاوت فيه) أى فى هذا الغرض - أعني التمكن من ذىها - (بين ما) أى المقدمة التى (يترتب عليه الواجب) وهى الموصلة (و) بين (ما لا يترتب) الواجب (عليه اصلا) وهى غير الموصلة (وانه) أى اثر المقدمة والغرض منها وهو التمكن (لا محالة يترتب عليهما) أى على الموصلة وغيرها (كما لا يخفى) على احد .

(واما ترتب الواجب فلا يعقل ان يكون الغرض الداعي الى ايجابها والباعث على طلبها) أى ايجاب المقدمة وطلبها ، بمعنى انه لا يعقل ان يكون غرض المولى من

واما ترتب الواجب فلا يعقل ان يكون الغرض الداعي الى ايجابها والباعث على طلبها ، فانه ليس باثر تمام المقدمات فضلا عن احداها في غالب الواجبات ، فان الواجب - الا ما قل في الشرعيات والعرفيات - فعل اختياري يختار المسكلف تارة اتيانه بعد وجود تمام مقدماته ، واخرى عدم اتيانه ، فكيف يكون اختيار اتيانه غرضا من ايجاب كل واحدة من

ايجاب المقدمة ترتب الواجب عليها ، وإذا لم يكن غرض المولى ترتب الواجب فلا يعتبر ذلك في المقدمة ، وذلك يحتاج الى بيان مقدمة ، وهي ان الفعل على قسمين : « الاول » - الفعل المباشري - وهو الذي يختار الايمان الفعل او عدمه - بعد تمام المقدمات كالصلاة مثلا ، فان الشخص بعد تحصيل الطهارة الحديثة والخبثية والستر والاستقبال واباحة المسكان وغير ذلك اما ان يختار الفعل او يختار الترك .

« الثاني » - الفعل التوليدي - وهو الذي إذا تمت المقدمات حصل الفعل لامحالة - كالأحراق فانه بعد تحصيل النار وتجفيف الورق والقائه في النار يحصل الأحراق ولا مدخلة للاختيار بعد تمامية المقدمات .

إذا عرفت ذلك قلنا : قد تقدم ان الغرض الداعي الى الايجاب لا بد ان يترتب على الشيء ، وحيث لا يترتب الفعل على المقدمة لا يكون الغرض من ايجاب المقدمة هو ترتب ذبها (فانه) أي ترتب الواجب (ليس باثر تمام المقدمات فضلا عن احداها في غالب الواجبات) أي فضلا عن ان يكون اثر احدى المقدمات ، وانما لم يكن الواجب اثر المقدمات (فان الواجب - الا ما قل في الشرعيات والعرفيات - فعل اختياري) مباشري (يختار المسكلف تارة اتيانه بعد وجود تمام مقدماته) كما لو صلى بعد حصول المقدمات المذكورة (و) يختار تارة (اخرى عدم اتيانه) كما هو شأن الافعال المباشرية التي تقدم بيانها ، وعلى هذا فلم يترتب الفعل على المقدمات حتى يكون الغرض من ايجاب المقدمات ترتب الفعل ليكون هذا الترتب معتبرا في وجوب المقدمة (فكيف يكون اختيار اتيانه) أي اتيان ذي المقدمة (غرضا من ايجاب كل واحدة من

مقدماته مع عدم ترتبه على تمامها فضلا عن كل واحدة منها . نعم فيما كان الواجب من الافعال التسيبية والتوليدية كان مترتبا لاحالة على تمام مقدماته لعدم تخلف المعلول عن علته . ومن هنا قد اتقدح ان القول بالمقدمة الموصلة يستلزم انكار وجوب المقدمة في غالب الواجبات ، والقول بوجوب خصوص العلة التامة في خصوص الواجبات التوليدية . فان قلت

مقدماته مع عدم ترتبه (أي ترتب ذى المقدمة) على تمامها (أي تمام المقدمات فضلا عن كل واحدة منها) .

هذا كله في القسم الاول من الافعال - أعني الافعال المباشرة - (نعم فيما كان الواجب) مثل الاحراق في العريفات والطهارات بناءً على كون الفسلات مقدمة لها في الشرعيات (من الافعال التسيبية والتوليدية) التي انما يأتي المكلف بسببها ومولدها لانفسها (كان) الفعل (مترتبا لاحالة على تمام مقدماته لعدم) امكان (تخلف المعلول عن علته) بل فيها ايضا انما يترتب الفعل على الجزء الاخير منها كالقاء الحطب في النار وايصال اليد الى الكعب في الرجل اليسرى ، فيصح القول بالمقدمة الموصلة في هذا المورد الشاذ النادر .

(ومن) قولنا « واما ترتب الواجب فلا يعقل » الى (هنا قد اتقدح ان القول بالمقدمة الموصلة يستلزم انكار وجوب المقدمة في غالب الواجبات) اما الافعال المباشرة فتمام مقدماتها منفردة أو مجموعة ، واما التوليدية فتمام مقدماتها منفردة (و) يستلزم (القول بوجوب خصوص العلة التامة) أي المجموع من المقدمات (في خصوص الواجبات التوليدية) مع ان صاحب الفصول يقول بوجوب تمام المقدمات عند ايصالها الى الواجب ، ووجه الاتقداح ان المقدمة الواجبة - على هذا القول - هي المقدمة الموصلة ، والمقدمة الموصلة لا توجد في الافعال المباشرة اصلا ، وفي الافعال التوليدية لا تكون إلا في المجموع من حيث المجموع .

(فان قلت) : ليس الامر كما زعمتم من انه يلزم وجوب خصوص مقدمات

ما من واجب الا وله علة تامة ، ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها ، فالتخصيص بالواجبات التوليدية بلا مخصص . قلت : نعم وان استحالة صدور الممكن بلا علة الا ان مبادئ اختيار الفعل الاختياري من اجزاء علته وهي لاتكاد تتصف بالوجوب لعدم كونها بالاختيار والا لتسلسل كما هو واضح لمن تأمل .

الواجبات التوليدية على قول صاحب الفصول ، إذ (ما من واجب الا وله علة تامة ، ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها) فالعلة التامة التي تكون للواجبات التوليدية وللواجبات المباشرة هي المقدمة الموصلة التي يقول صاحب الفصول بوجودها (فالتخصيص) الذي ذكرتم ، أي تخصيص وجوب المقدمة (بالواجبات التوليدية بلا مخصص) بل لسلك واجب مقدمة موصلة .

(قلت : نعم وان استحالة صدور الممكن بلا علة) فكل واجب يحتاج الى علة تامة هي المقدمة الموصلة (الا ان) الافعال المباشرة لا يعقل ان يكون علتها التامة واجبة لان (مبادئ اختيار الفعل الاختياري) - أعني التصور والتصديق والميل والجزم والعزم والارادة - كلها (من اجزاء علته) أي اجزاء علة الفعل الاختياري (وهي) أي المبادئ (لاتكاد تتصف بالوجوب لعدم كونها بالاختيار ، والا) فلو كان مبادئ الاختيار ايضاً مستندة الى الاختيار (لتسلسل) إذ الفعل الاختياري مستند الى الارادة ، فلو كانت الارادة ايضاً اختيارية لاستندت الى ارادة اخرى ، وحينئذ فالارادة الثانية لا يخلو إما ان تكون اختيارية مستندة الى ارادة ثالثة ، وهكذا فيلزم التسلسل (كما هو واضح لمن تأمل) واما ان لاتكون الارادة الثانية اختيارية ، وهذا باطل للزوم الانفكاك بين الاشباه .

وقد تحقق ان حكم الامثال فيما يجوز وفيما لايجوز سواء ، مثلاً : هذا البياض إذا كان من طبعه القيام بغيره وكان من طبعه ايضاً عدم امكان انتقاله من محله الى محل آخر ، فالبياض الثاني الذي هو مثل هذا البياض الاول فيما يجوز - أعني القيام بالغير - وفيما لايجوز - أعني عدم الانتقال - سواء ، وهذا حكم بضرورة العقل مع قيام البرهان

و عليه ايضا في محله .

فتحصل من قوله : « قلت » الخ انه فرق بين الواجبات التوليدية والواجبات المباشرة ، فالواجبات التوليدية حيث لم تكن الارادة دخيلة فيها فالمجموع من المقدمات تكون علة تامة وهي واجبة بالغير وتكون مقدمة موصلة ، واما الواجبات المباشرة فحيث كانت الارادة دخيلة فيها فالمجموع من المقدمات التي في ضمنها الارادة لاتكون واجبة ، لان الوجوب انها يتعلق بالامر الاختياري ، ومجموع المقدمات ليست اختيارية لتضمنها للارادة التي لا يعقل اختياريتها .

وان شئت قلت : ان الموصلة من مقدمات الافعال المباشرة هي الارادة ولا يعقل وجوبها ، وغيرها لاتكون موصلة حتى يكون واجبا .

هذا تقرير كلام المصنف « قدس سره » لسكنك خبير بفساد الكلام من

وجهين :

« الاول » - انه لو كان عدم اختيارية بعض المقدمات موجبة لعدم توجه الامر الى مجموع المقدمات ، فما الفرق بين الافعال التوليدية والمباشرة ؟ إذ الارادة ولو لم تكن بالنسبة الى نفس الفعل التوليدي لسكنها داخله في ضمن المقدمات كما لا يخفى ، فاللازم القول بعدم وجوب مقدمة الفعل التوليدي ايضا ، مع ان المصنف فرق بينهما فقبل المقدمة الموصلة في التوليدي دون المباشري .

« الثاني » - ما تقدم سابقا من بطلان كون الارادة ليست بالاختيار ، بل قلنا انه على هذا يلزم الجبر المحال ، وقد بسطنا الكلام في تقريرات بعض اساتيدنا في هذا المقام - فراجع .

هذا تمام الكلام في الاشكال الاول على صاحب الفصول القائل بالمقدمة الموصلة (و) هنا اشكال آخر وحاصله كما في تعليقة القمي : انه لاشبهة في انه اذا أتى بالمقدمة وبعد لم يأت بذبيها يسقط الامر بالمقدمة ، لظهور انه لا يكلف حينئذ بالاثبات بما أتى به

لانه لو كان معتبراً فيه الترتب لما كان الطلب يسقط بمجرد الاتيان بها من دون انتظار لترتب الواجب عليها ، بحيث لا يبقى في البين الا طلبه واجابه ، كما اذا لم يكن هذه بمقدمة او كانت حاصلة من الاول قبل اجابه ، مع ان الطلب لا يكاد يسقط الا بالموافقة او بالعصيان والمخالفة او بارتفاع موضوع التكليف ، كما في سقوط الامر بالكفن او الدفن بسبب غرق الميت احياناً او حرقه ، ولا يكون الاتيان بها

يكون حاله كحال ما إذا لم يكن هذه بمقدمة أصلاً ، وسقوط الطلب والامر اما بالعصيان المعلوم ان مقامنا ليس منه واما بارتفاع الموضوع المقطوع ان الامر ليس كذلك ، فلا بد ان يكون بالموافقة وهو المطلوب - انتهى .

وقد بين المصنف هذا الاشكال في طي مقدمتين :

الاولى ما اشار اليه بقوله : و (لانه لو كان معتبراً فيه) أي في الوجوب الغيري للمقدمة (الترتب) لذى المقدمة عليها بحيث تكون موصلة (لما كان الطلب) للمقدمة (يسقط بمجرد الاتيان بها من دون انتظار لترتب الواجب عليها ، بحيث يكون الواجب الغيري ساقطاً بالمرّة ، و (لا يبقى في البين إلا طلبه) أي طلب الواجب النفسي (واجابه كما إذا لم يكن هذه) المقدمة المآتي بها (بمقدمة) اصلاً ، (أو) كما (كانت حاصلة من الاول قبل اجابه) أي قبل اجاب الواجب النفسي . « والمقدمة الثانية » ما اشار اليه بقوله : (مع ان الطلب لا يكاد يسقط إلا) بأحد امور ثلاثة : (بالموافقة) للتكليف (أو بالعصيان والمخالفة) له (أو بارتفاع موضوع التكليف) ومثل لارتفاع موضوع التكليف بقوله : (كما في سقوط الامر بالكفن أو الدفن بسبب) ارتفاع موضوعها . مثل ما إذا اتفق (غرق الميت أحياناً أو حرقه) فلا يبقى التكليف بالكفن والغسل والصلاة والدفن لانعدام موضوع التكليف . وهنا مقدمة ثالثة طواها المصنف ، وهي : لكن الطلب بالمقدمة بمجرد الاتيان بها ساقط (ولا يكون) السقوط بسبب (الاتيان بها

بالضرورة من هذه الامور غير الموافقة . ان قلت : كما يسقط الامر بتلك الامور كذلك يسقط بما ليس بالأمور به فيما يحصل به الغرض منه كسقوطه في التوصليات بفعل الغير او المحرمات . قلت : نعم .

بالضرورة من) اجل (هذه الامور) الثلاثة المذكورة في المقدمة الثانية (غير الموافقة) فيكون السقوط مستنداً الى الموافقة وهو المطلوب .
والحاصل ان المسقط للتكليف احد امور ثلاثة ، ولا ريب ان الوجوب الغيري يسقط باتيان المقدمة ، كما لا ريب في ان السقوط ليس مستنداً الى العصيان أو انتفاء الموضوع ، فتعين أن يكون مستنداً الى الموافقة ، وحيث لم يكن حينئذ اتصالاً بالامر كونه غير الموصلة ايضاً واجبا وهو المطلوب .

(ان قلت) سلمنا سقوط التكليف الغيري لكن ليس سقوطه مستنداً الى الموافقة حتى يتم مطلوبكم ، إذ لا ينحصر سقوط الواجب في الامور الثلاثة المذكورة بل (كما يسقط الامر) الواجب (بتلك الامور) الثلاثة (كذلك يسقط) بشيء رابع ، وهنا منه لبداهة ان التكليف قد يسقط (بما ليس بالأمور به فيما يحصل به) الضمير راجع الى ما (الغرض منه) الضمير راجع الى الأمور به ، يعني ان المسقط للتكليف قد يكون حصول الغرض (كسقوطه في التوصليات بفعل الغير) فان المولى لو امر عبده زيداً بسقى خالد فبادر عمرو وسقاه سقط التكليف عن زيد ، مع انه لم يوافق ولم يعص ولم ينتف موضوع التكليف لبقاء خالد . وانما المسقط هنا حصول الغرض (او) بفعل (المحرمات) كما لو ركب الدابة الغصبية وقطع المسافة الى الحج ، فان التكليف بالقطع ساقط قطعاً .

ولا يخفى ان هذا العصيان غير العصيان السابق ، إذ المراد بالعصيان في السابق فوت وقت التكليف ، كما لو لم يذهب حتى فات الحج فان التكليف بقطع المسافة ساقط ، والمراد بالعصيان هنا اتيان المقدمة على وجه المعصية - فتبصر .

(قلت : نعم) ان التكليف قد يسقط بغير الامور الثلاثة إذا كان يحصل به

ولكن لا يحيص عن ان يكون ما يحصل به الغرض من الفعل الاختياري للمكلف متعلقا للطلب فيما لم يكن فيه مانع ، وهو كونه بالفعل محرما ، ضرورة انه لا يكون بينهما تفاوت اصلا ، فكيف يكون احدهما متعلقا له فعلا دون الآخر ؟ وقد استدل صاحب الفصول على ما ذهب اليه بوجوده حيث قال بعد بيان ان التوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود لها من قبيل شرط الوجوب

الغرض (ولكن لا يحيص عن ان يكون ما يحصل به الغرض من الفعل الاختياري للمكلف) بيان ما (متعلقا للطلب) خبر يكون (فيما لم يكن فيه مانع) متعلق بقوله : « متعلقا » ثم بين المانع بقوله : (وهو كونه بالفعل محرما) واستدل لوجوب تعلق الطلب بالفعل المحصل للغرض بقوله : (ضرورة انه لا يكون بينهما) أي بين المأمور به وبين المحصل للغرض (تفاوت اصلا ، فكيف يكون احدهما متعلقا له فعلا دون الآخر) مع فرض كون كليهما محصلا للغرض ؟ .

والحاصل ان الاتيان بالمقدمة مسقط للتكليف ، واسقاطه مستند الى الموافقة لا الى حصول الغرض بدون الموافقة ، لان المحصل للغرض بدون الموافقة انما يتصور في موردين : « الاول » ان يحصل الغرض بفعل الغير ، كما لو أمر زيدا باتيان الماء فأتى به عمرو . « والثاني » ان يحصل الغرض بفعل المحرم ، كما لو أمر السير الى الصحیح مقدمة فسار بالدابة المغصوبة ، والا فلو كان الفعل لنفس الشخص ولم يكن محرما فصح كونه محصلا للغرض يلزم ان يكون مأمورا به ، إذ لا ترجيح لاحد محصلي الغرض على الآخر .

اذ عرفت هذا قلنا : ان مانحن فيه من هذا القبيل ، إذ مع عدم الفرق بين المقدمة الموصلة وغيرها في امكان الاتيان بذاتها لم يكن وجه لوجوب الموصلة دون غيرها حتى يقال : ان غير الموصلة ليست واجبة ولسكنها محصلة للغرض ، ولهذا يسقط التكليف . (وقد استدل صاحب الفصول) قدس سره (على ما ذهب اليه) من القول بوجوب المقدمة الموصلة فقط (بوجوده حيث قال بعد بيان ان التوصل بها الى الواجب من قبيل شرط الوجود لها من قبيل شرط الوجوب) يعني انه يشترط في وجود المقدمة بعينها المقدمة

ما هذا لفظه : والذي يدل على هذا - يعني الاشتراط بالتوصل - ان وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية فالعقل لا يدل عليه زائداً على القدر المذكور ، وايضاً لا يابى العقل ان يقول الأمر الحكيم : اريد المسير الذي يتوصل به الى فعل الواجب دون ما لم يتوصل به اليه ، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك ، كما انها قاضية بقبح التصريح بعد مطلوبيتها له مطلقاً ، او على تقدير التوصل بها اليه ، وذلك آية عدم الملازمة بين وجوبه و

التوصل بها الى الواجب ، بحيث لو أتى بذات المقدمة بدون ذبها لم تكن تلك الذات مقدمة ، وليس وجوب المقدمة مشروطاً بالتوصل بحيث لو لم يتوصل كانت مقدمة ولم تكن واجبة ، إذ لو كان وجوب المقدمة مشروطاً بوجود ذي المقدمة ووجود ذي المقدمة مشروطاً بوجود المقدمة لزم كون وجوب المقدمة مشروطاً بوجودها وهو تحصيل الحاصل كما لا يخفى (ما هذا لفظه : والذي يدل على هذا - يعني الاشتراط بالتوصل - ان وجوب المقدمة لما كان من باب الملازمة العقلية) بين المقدمة وذيها (فالعقل لا يدل عليه) أي على الوجوب (زائداً على القدر المذكور) أعني الموصلة ، إذ القدر المتيقن من حكم العقل هو وجوب الموصلة ، أما هي بالخصوص أو الاعم فهي متيقن الوجوب وغيرها مشكوك فعلي المدعي الاثبات .

(وايضاً لا يابى العقل ان يقول الأمر الحكيم : اريد الحجج و اريد المسير الذي يتوصل به الى فعل الواجب دون ما) أي المسير الذي (لم يتوصل به اليه ، بل الضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر) الحكيم (بمثل ذلك ، كما انها قاضية بقبح التصريح) من الأمر الحكيم (بعد مطلوبيتها له) أي بعد مطلوبة المقدمة للحجج (مطلقاً) سواء كانت موصلة أم لا (أو على تقدير التوصل بها اليه ، وذلك) أي عدم اباة العقل وحكم الضرورة (آية عدم الملازمة بين وجوبه) أي وجوب الموصلة من المقدمات ، والظاهر رجوع الضمير الى ذي المقدمة ، أي لا تلازم بين وجوب ذي المقدمة (و) بين

وجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها اليه ، وايضا حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل بها اليه وحصوله معتبراً في مطلوبيتها ، فلا تكون مطلوبة اذا انفكت عنه ، وصريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئاً بمجرد حصول شيء آخر لا يريدُه اذا وقع مجرداً عنه ، ويلزم منه ان يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله - انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

وقد عرفت بما لا مزيد عليه ان العقل الحاكم بالملازمة

(وجوب مقدماته على تقدير عدم التوصل بها اليه) فيظهر ان الواجب خصوص الموصلة دون غيرها . وانما اضرب بقوله : « بل الضرورة » الخ بكلمة بل إذ عدم اياه العقل يمكن لعدم اطلاعه على الطرفين ، بخلاف قضاء الضرورة فان ذلك بعد الاطلاع . (وايضا) ان الغرض الداعي الى ايجاب المقدمة حيث كان هو التوصل وغير الموصلة حيث لا توصل فيها لا تكون متعلقة للغرض فلا تكون واجبة . توضيحه : انه (حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها الى الواجب وحصوله) عطف على التوصل (فلا جرم يكون التوصل بها اليه وحصوله معتبراً في مطلوبيتها) ، وعلى هذا (فلا تكون) المقدمة (مطلوبة إذا انفكت عنه) أي عن التوصل (وصريح الوجدان قاض بأن من يريد شيئاً بمجرد حصول شيء آخر لا يريدُه) خبران (إذا وقع مجرداً عنه ، ويلزم منه) أي بما ذكرنا من صريح الوجدان (ان يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطاً بحصوله) مثلاً : لو أراد السير لحصول الحج كان وقوع السير على الوجه المطلوب منوطاً بحصول الحج ، فلو لم يحصل لم يكن السير مطلوباً - انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

(و) لكن لا يخفى ما في ادلته الثلاثة من الخدشة : أما الجواب عن الدليلين الاولين - أعني قوله « والذي يدلك » الخ وقوله « وايضا لا يأتى العقل » الخ - فلما (قد عرفت بما لا مزيد عليه) من (ان العقل الحاكم بالملازمة) بين وجوب المقدمة ووجوب ذيها

دل على وجوب مطلق المقدمة لخصوص ما إذا ترتب عليها الواجب فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه ، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوما فعلا بالحرمة لثبوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها وعدم اختصاصه بالمقيد بذلك منها . وقد انقدح منه انه ليس للآمر الحكيم الغير المجازف بالقول بذلك التصريح ، وان دعوى ان الضرورة قاضية بجوازه مجازفة ، كيف يكون ذامع ثبوت الملاك في الصورتين بلا تفاوت اصلا كما عرفت .

(دل على وجوب مطلق المقدمة) اعم من الموصلة وغيرها و (لا) يدل على وجوب (خصوص ما إذا ترتب عليها الواجب) أي الموصلة فقط (فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه) وقوله « فيما » يتعلق بقوله « دل على وجوب » ثم مثل لما كان هناك مانع بقوله : (كما إذا كان بعض مصاديقه) أي مصاديق مطلق المقدمة (محكوما فعلا بالحرمة) فان المحكوم بالحرمة كالسير على الدابة الفصية لا يعقل ان يكون واجبا لما تقدم من لزوم اجتماع الامر والنهي ، وانما نقول بوجوب مطلق المقدمة غير المحرمة (لثبوت مناط الوجوب) وهو امكان التوصل (حينئذ) أي حين عدم المانع عن الوجوب (في مطلقها) اعم من الموصلة وغيرها (وعدم اختصاصه) أي المناط (بالمقيد بذلك) الايصال الى الواجب (منها) أي من المقدمات .

وبهذا كله تبين الجواب عن دليله الاول ، وان قوله « ان العقل لا يدل على وجوب أزيد من الموصلة » باطل ، بل العقل دال على أزيد منها .

ثم شرع المصنف « ره » في الجواب عن دليله الثاني بقوله : (وقد انقدح منه) أي من حكم العقل باطلاق وجوب المقدمة (انه ليس للآمر الحكيم الغير المجازف بالقول بذلك التصريح) بأن يقول : لا اريد المقدمة التي لا يتوصل بها الى الواجب (و) انقدح ايضا (ان دعوى) الفصول (ان الضرورة قاضية بجوازه مجازفة) فانه تصريح بخلاف حكم العقل ، و (كيف يكون ذا) التصريح من المولى جائزاً (مع ثبوت الملاك) لوجوب المقدمة (في الصورتين) الموصلة وغيرها (بلا تفاوت اصلا كما عرفت) بما لا مزيد عليه .

نعم انما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسي في احدهما وعدم حصوله في الاخرى من دون دخل لها في ذلك اصلا ، بل كان بحسن اختيار المكلف وسوء اختياره ، وجاز للأمر ان يصرح بحصول هذا المطلوب في احدهما وعدم حصوله في الاخرى ، بل من حيث ان الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب ، وانما كان الواجب الغيرى ملحوظا اجمالا بقبه - كما يأتي ان وجوب المقدمة على الملازمة تبعية - جاز في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصول المطلوب اصلا لعدم الالتفات الى ما حصل من المقدمة فضلا عن كونها مطلوبة ، كما جاز التصريح بحصول الغيرى ،

(نعم انما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسي في احدهما وعدم حصوله في الاخرى من دون دخل لها) أي للمقدمة (في ذلك) الحصول وعدمه (اصلا) لان ما كان من طرف المقدمة تام فيهما (بل كان) حصول الواجب النفسي وعدمه (بحسن اختيار المكلف) حيث أتى بذاتها (وسوء اختياره) حيث لم يأت . (و) الحاصل عدم جواز تصريح الأمر بوجوب الموصلة دون غيرها . نعم (جاز للأمر ان يصرح بحصول هذا المطلوب) النفسي (في احدهما) وهي الموصلة (وعدم حصوله في الاخرى) وهي غير الموصلة ، وكذلك يجوز له التصريح بشيء آخر بينه بقوله : (بل من حيث ان الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب) النفسي (وانما كان الواجب الغيرى ملحوظاً اجمالا بقبه) ومندرجا في امره (كما يأتي ان وجوب المقدمة على الملازمة) بين الوجوبين (تبعية جاز) هذا هو مدخول بل ، أي بل جاز كذا من حيث ان الملحوظ الخ ، فيكون قوله « من حيث » تعليلا لهذا الجواز كما لا يخفى .

والحاصل انه يجوز للأمر (في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح) فاعل جاز (بعدم حصول المطلوب اصلا) وانما يجوز هذا التصريح (لعدم الالتفات الى ما حصل من المقدمة فضلا عن) الالتفات الى (كونها مطلوبة) إذ مع عدم الالتفات الى أصل الشيء لا التفات الى صفته (كما جاز التصريح بحصول الغيرى)

مع عدم فائدته لو التفت اليها كما لا يخفى - فافهم . ان قلت : لعل التفاوت بينهما في صحة اتصاف احدهما بعنوان الموصلية دون الاخرى اوجب التفاوت بينهما في المطلوبة وعدمها ، وجواز التصريح بهما وان لم يكن بينهما تفاوت في الاثر كما مر . قلت : انما يوجب ذلك تفاوتاً فيهما لو كان ذلك لاجل تفاوت في ناحية المقدمة ، لا فيما اذا لم يكن في ناحيتها اصلاً كما ههنا ، ضرورة ان الموصلية انما تنتزع من وجود الواجب وترتبه عليها ،

فقط (مع عدم فائدته لو التفت اليها) أي الى المقدمة (كما لا يخفى - فافهم) يمكن ان يكون اشارة الى ان التصريح بعدم حصول المطلوب اصلاً من باب التوسع ، إذ قد حصل المطلوب بالوجوب الغيري .

(ان قلت :) ما ذكرتم من عدم التفاوت بين الموصلة وغيرها غير مستقيم ، ف لعل التفاوت بينهما في صحة اتصاف احدهما بعنوان الموصلية دون الاخرى اوجب (خبر « لعل » أي ان التفاوت بين الصفتين اوجب (التفاوت بينهما) أي بين المقدمتين (في المطلوبة وعدمها) وقوله : (وجواز) عطف على المطلوبة ، أي ان التفاوت بين الصفتين اوجب أمرين : الاول التفاوت في المطلوبة ، والثاني التفاوت في جواز (التصريح بهما) فيصرح المولى بأن الموصلة مطلوبة وغيرها ليست بمطلوبة كما قاله الفصول (وان لم يكن بينهما) أي الموصلة وغيرها (تفاوت في الاثر) الذي صار سبباً لايجاب المقدمة وهو امكان التوصل (كما مر) غير مرة .

(قلت :) : التفاوت في الموصلية لا يوجب التفاوت في المطلوبة ، لانه (انما يوجب ذلك) التفاوت في الموصلية (تفاوتاً فيهما) أي في المطلوبة وعدمها (لو كان ذلك) التفاوت في الموصلية (لأجل تفاوت في ناحية المقدمة) بحيث كان في ذات مقدمة الموصلة خصوصية لم تكن في ذات غير الموصلة ، و (لا) يوجب التفاوت في المطلوبة (فيما اذا لم يكن) تفاوت (في ناحيتها) وذاتها (اصلاً كما ههنا ، ضرورة ان) عنوان (الموصلية انما تنتزع من وجود الواجب وترتبه عليها) أي

من دون اختلاف في ناحيتها وكونها في كلتا صورتين على نحو واحد وخصوصية واحدة . ضرورة ان الاتيان بالواجب بعد الاتيان بها بالاختيار تارة وعدم الاتيان به كذلك اخرى لا يوجب تفاوتاً فيها كما لا يخفى . واما ما افاده « قدس سره » من ان مطلوبة المقدمة حيث كانت بمجرد التوصل بها فلا جرم يكون التوصل بها الى الواجب معتبراً فيها ، ففيه انه انما كانت مطلوبيتها لاجل عدم التمكن من التوصل بدونها لا لاجل التوصل بها ، لما عرفت من انه ليس من آثارها

على المقدمة (من دون اختلاف في ناحيتها) فالموصلية عنوان انزاعي من امر متأخر عن المقدمة ، ومن البديهي ان الامور الانزاعية لا تدخل لها في ذات المعنوي (وكونها) عطف على قوله « ان الموصلية » ، أي ضرورة كون المقدمة (في كلتا صورتين) الايصال وعدمه (على نحو واحد وخصوصية واحدة) من دون تغيير في ذاتها ومهيتها ولا في صفاتها الحقيقية الخارجية ، فالايصال وعدمه ليسا من قبيل الناطق والناهق ولا من قبيل الاسود والابيض ، فليست في الموصلية خصوصية توجب الايصال ولا ان غير الموصلية فاقدة لتلك الخصوصية .

(ضرورة ان الاتيان بالواجب بعد الاتيان بها) أي بالمقدمة (بالاختيار تارة وعدم الاتيان به كذلك) بالاختيار تارة (اخرى لا يوجب تفاوتاً فيها) أي في نفس المقدمة (كما لا يخفى) .

وبهذا كله تبين الجواب عن دليله الثاني ، ثم شرع في الجواب عن دليله الثالث - أعني قوله : وايضا حيث ان المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل الخ - فقال : (واما ما أفاده قدس سره من ان مطلوبة المقدمة حيث كانت بمجرد التوصل بها فلا جرم يكون التوصل بها الى الواجب معتبراً فيها) أي في المقدمة المتصفة بالوجوب (ففيه انه) غير تام لانه (انما كانت مطلوبيتها لأجل عدم التمكن من التوصل) الى ذبها (بدونها لا) ان مطلوبيتها (لأجل التوصل بها) فعلا الى ذبها قهراً كالسبب والمسبب ، وذلك (لما عرفت من انه) أي التوصل فعلا (ليس من آثارها) أي آثار المقدمة

بل مما يترتب عليها احيانا بالاختيار بمقدمات اخرى - وهي مبادئ اختياره - ولا يكاد يكون مثل ذا غاية لمطلوبيتها وداعيا الى ايجابها ، وصريح الوجدان

دائماً (بل) التوصل (مما يترتب عليها احيانا) ويكون الترتب (بالاختيار) في الفعل المباشري مصاحباً (بمقدمات اخرى وهي مبادئ اختياره) وفي الفعل التوليدي يكون الترتب متوقفاً على هذه المقدمة الموصلة وسائر المقدمات (ولا يكاد يكون مثل ذا) التوصل الفعلي (غاية لمطلوبيتها وداعيا الى ايجابها) إذ ما لا يكون أثر الشيء لا يكون غاية له ، فالتبريد إذا لم يكن أثراً للنار لا يكون الأمر بالنار لاجل التبريد ، وحيث ان التوصل لا يكون أثراً للمقدمة لا يكون غاية من ايجابها .

قال العلامة القمي « ره » في توضيح هذا الجواب ما لفظه : توضيح الدفع انه لا اشكال في ان المقدمة ليست مما يلزم من وجودها الوجود ، لعدم جريان الملازمة الوجودية الا في العلة التامة على ما تقدم ، والحكم العقلي بوجوب المقدمة لا يكاد يكون بهذا الملاك لعدمه في الجميع مع حكمه في الجميع بالفرض ، فلا بد ان يكون بملاك آخر جار في الجميع وليس الا الملازمة العدمية ، أي ما يلزم من عدم العدم لكون المقدمات بخلافها كذلك ، يعني يكون عدمه علة لعدم ذي المقدمة . واما في طرف الوجود فليس الا التمكن ، اذ مع العدم لا يتمكن من الاتيان به ، فاذا كان مناط حكم العقلي هو الملازمة العدمية فيجري في جميع المقدمات دون بعض وهو الموصلة منها فقط - انتهى ثم شرع المصنف « ره » في وجه ثان لرد الدليل الثالث لفصول بقوله : (و) يدل على عدم دخل وصف الموصلية في وجوب المقدمة (صريح الوجدان) بيان ذلك ان الجهة على نحوين : « الاول » الجهة التعليلية ، وهي عبارة عن الجهة التي سببت اتصاف الفعل بالوجوب مثلاً ، ولا تكون هذه الجهة قيدياً . « الثاني » الجهة التقييدية وهي عبارة عن الجهة التي اخذت قيدياً في الفعل ، والتعليلية لو ذهبت امكن بقاء المعلل لامكان مدخلة العلية حدوثاً لابقاء ، كنجاسة الماء المتغير فان النجاسة مستندة الى التغير ومع ذلك لو ذهب التغير بقيت النجاسة ، بخلاف حيث التقيدي فانه لو ذهب

انما يقضى بأن ما اريد لاجل غاية وتجرد عن الغاية بسبب عدم حصول سائر ماله دخل في حصولها يقسح على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية ، كيف والا يلزم ان يكون وجودها من قيوده ، ومقدمة لوقوعه على نحو تكون الملازمة بين وجوبه بذاك النحو ووجوبها . وهو كما ترى ضرورة ان الغاية لاتكاد تكون قيدياً لذى الغاية ،

القيد ذهب المقيد ، ولو شك بقى الحكم في التعليلى لجران الاستصحاب دين التقيدي لتبدل الموضوع .

اذا عرفت ذلك قلنا : لو سلمنا كون الغرض من ايجاب المقدمة هو التوصل لكن نقول : هذا على نحو الجهة التعليلية لالتقيدية ، اذ الوجدان (انما يقضى بأن ما اريد لاجل غاية وتجرد عن الغاية) بأن لم توجد الغاية في الخارج (بسبب عدم حصول سائر ماله دخل في حصولها) أي الغاية (يقع) خبر بأن ، أي يقع ذلك المراد لأجل الغاية (على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية) فنصب السلم الواجب غيريا لاجل السكون على السطح يقع واجبا وان لم يحصل السكون على السطح بسبب مانع آخر . و (كيف) يكون عدم وجود ذي المقدمة سببا لعدم وجوب ما أتى به من المقدمة (والا) فلو كان عدم وجود ذي المقدمة مغيراً للمقدمة (يلزم ان يكون وجودها) الخارجى (من قيوده) أي قيود ذلك الواجب الغيري المقدمي (ومقدمة لوقوعه على نحو تكون الملازمة بين وجوبه) أي وجوب الواجب الغيري (بذاك النحو) أي بنحو الوجوب الغيري (ووجوبها) أي وجوب الغاية .

والحاصل انه لو كان وقوع الواجب في الخارج شرطاً لوجوب مقدمته لزم الدور لان وجوب المقدمة متوقف على وجوب ذي المقدمة ، فلو كان ذو المقدمة من قيود المقدمة صار مقدمة للمقدمة ، فيتوقف وجوبه على وجوب مقدمته (وهو كما ترى) باطل (ضرورة ان الغاية) أي ذا المقدمة (لاتكاد تكون قيدياً لذى الغاية) أي المقدمة

بمحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذي الغاية على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية والا يلزم ان تكون مطلوبة بطلبه كسائر قيوده ، فلا يكون وقوعه على هذه الصفة منوطا بمصولها كما افاده ، ولعل منشأ توهمه خلطه بين الجهة التقييدية والتعليلية . هذا ، مع ما عرفت من عدم التخلف ههنا وان الغاية انما هو حصول مالولاه

(بمحيث كان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذي الغاية على ما هو عليه من المطلوبة الغيرية) كما يقوله الفصول (والا) فلو كان تخلف الغاية وعدم وجودها موجبا لسقوط المقدمة عن الوجوب (يلزم ان تكون) الغاية (مطلوبة بطلبه) أي بطلب ذي الغاية (كسائر قيوده) أي قيود ذي الغاية المطلوبة بطلبه ، وهذا هو ما ذكرناه من الدور المستحيل . وحيث ان الدور باطل (فلا يكون وقوعه) أي وقوع ذي الغاية وهو المقدمة (على هذه الصفة) أي الوجوب الغيري (منوطا بمصولها) أي حصول الغاية في الخارج (كما افاده) في الفصول .

(ولعل منشأ توهمه خلطه بين الجهة التقييدية والتعليلية) فالتوصل الى الواجب جهة تعليلية بمحيث لولاها لما اوجب المولى المقدمة ، وليس جهة تقييدية بمحيث تكون دخيلة وقيداً لوجوب المقدمة ، وقد بينا سابقا ان مع انتفاء الجهة التعليلية يبقى الحكم بخلاف الجهة التقييدية ، فبانتفائها يفتنى الحكم .

وبمباراة اوضح : وجوب المقدمة كنجاسة الماء المتغير والعللة للوجوب هو التوصل ، فكما انه لو زال التغير لم تزل النجاسة كذلك لو زال التوصل لم يزل الوجوب ، فالمقدمة واجبة لسكونها موصلة لا ان المقدمة الموصلة فعلا واجبة ، فصاحب الفصول ظن ان التوصل جهة تقييدية للوجوب وبانتفائها يفتنى الوجوب والحال ان التوصل جهة تعليلية وبانتفائها لا يفتنى الوجوب .

(هذا) كله على تقدير تسليم ان جهة وجوب المقدمة هي التوصل (مع) انه غير تام ، لـ (ما عرفت من عدم التخلف ههنا ، و) ذلك لان جهة وجوب المقدمة وغايتها ليست هي التوصل ، بل (ان الغاية) لوجوب المقدمة (انما هو حصول مالولاه

لما تمكن من التوصل الى المطلوب النفسى - فافهم واعتم . ثم انه لاشهادة على الاعتبار فى صحة منع المولى من مقدماته بانحائها الا فيما اذا رتب عليه الواجب لو سلم اصلا ، ضرورة انه - وان لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصلة - الا انه ليس لأجل

لما تمكن من التوصل الى المطلوب النفسى) وهذه الغاية فى المقام موجودة . مثلا : لو نصب السلم ولم يصعد فالنصب واجب ، إذ لولا النصب لما تمكن من الصعود الذى هو واجب نفسى ، فالغاية هي امكان التوصل وهي موجودة وليست الغاية التوصل الفعلى كما يقوله الفصول - (فافهم واعتم) .

والمتحصل ان للفصول كلامين : الاول : ان الغاية لوجوب المقدمة هي التوصل ، الثانى ان التوصل غير حاصل فيما إذا لم يأت بذى المقدمة ، فلا تكون المقدمة حينئذ واجبة . والجواب عن الاول ان الغاية هي امكان التوصل ، وعن الثانى انه على تقدير كون الغاية هي التوصل لكن التوصل على نحو الجهة التعليلية ، فالمقدمة تكون واجبة ولو لم يأت بذىها فى الخارج .

(ثم انه) قد يستدل على اعتبار الايصال فى المقدمة الواجبة بأنه يصح ان ينهى المولى عن غير الموصول من المقدمات . ولو كانت المقدمة مطلقا واجبة لم يصح النهى لانه يقع التزاحم بين الوجوب والحرمة . والحاصل ان صحة النهى عن غير الموصلة دليل على وجوب الموصلة فقط . ولكن هذا الدليل غير تام إذ (لاشهادة على الاعتبار) أى على اعتبار وجوب الموصول فقط (فى) الدليل الذى ذكرتم من (صحة منع المولى من مقدماته بانحائها الا) استثناء عن المنع ، أى يمنع المولى الا (فيما اذا رتب عليه الواجب) فى الخارج (لو سلم) جواز هذا المنع (اصلا) متعلق بقوله « لاشهادة » (ضرورة انه وان لم يكن الواجب منها) أى من المقدمات (حينئذ) أى حين منع المولى عن المقدمات الا ما يترتب عليه الواجب (غير الموصلة) لاقتضاء النهى (الا انه) أى ان اختصاص الوجوب بالموصلة حين المنع (وليس لأجل

اختصاص الوجوب بها في باب المقدمة ، بل لاجل المنع من غيرها المانع من الاتصاف بالوجوب ههنا كما لا يخفى . مع ان في صحة المنع منه كذلك نظراً وجهه انه يلزم ان لا يكون ترك الواجب حينئذ مخالفة وعصيانا لعدم التمكن شرعا منه ، لاختصاص جواز مقدمته بصورة الاتيان به .

اختصاص الوجوب بها) أي بالمقدمة الموصلة (في باب المقدمة) مطلقا سواء منع عن غير الموصلة أم لا (بل) اختصاص الوجوب (لأجل المنع من غيرها المانع) صفة المنع (من الاتصاف بالوجوب ههنا) في مورد المنع (كما لا يخفى) فان المضادة بين الوجوب والحرمة في المقام أوجبت رفع الوجوب ، حيث كانت الحرمة عينية والوجوب تخييريا ، فا ذكرتم من عدم وجوب المقدمة للنهي عنها غير مرتبط بالمدعي - وهو عدم وجوب غير الموصلة مطلقا -

(مع ان في صحة المنع منه كذلك) بأن يقول المولى اريدالصعود ولا اريد الا نصب السلم الذي يترتب عليهالصعود (نظراً) وهذا ماشرنا اليه بقولنا : «لوسلم» (وجهه انه يلزم) من منع المولى عن جميع المقدمات غيرالموصلة (ان لا يكون ترك الواجب) النفسي (حينئذ) أي حين المنع (مخالفة وعصيانا) والتالي باطل فالمقدم مثله . بيان الملازمة : انه اذا كان جواز المقدمة متوقفا على الاتيان بالواجب فقبل الاتيان بالواجب لا جواز للمقدمة ، وحيث لا يجوز للمقدمة يكون ذو المقدمة غير مقدور (لعدم التمكن شرعا منه) والممتنع شرعا كالممتنع عقلا .

والحاصل ان الواجب النفسي يكون ممتعا شرعا (لاختصاص جواز مقدمته بصورة الاتيان به) أي بالواجب ، والاتيان بالواجب متوقف على جواز المقدمة . ان قلت : قولكم «لعدم التمكن شرعا منه» غير صحيح ، إذ المكلف متمكن من الاتيان بالواجب بسبب الاتيان بمقدمته الموصلة ، والمقدمة الموصلة حيث لم يمتنع عنها كانت مقدورة للمكلف شرعا .

قلت : ليس الامر كذلك ، وتقريره بلفظ الرشي : انه على تقدير محرمة جميع

وبالجملة يلزم ان يكون الايجاب مختصاً بصورة الاتيان لاختصاص جواز المقدمة بها وهو محال ، فانه يكون من طلب الحاصل المحال - فتدبر جيداً ،
بقي شيء وهو ان ثمره القول بالمقدمة الموصلة هو تصحيح العبادة التي يتوقف
على تركها فعل الواجب

افراد مقدمات الواجب إلا المقدمة الموصلة ، فاما ان لا يأتي المكلف بالواجب فحينئذ
تكون المقدمة محرمة حسب الفرض ، فيمتنع الواجب شرعاً بامتناع مقدمته شرعاً فلا
يكون واجباً ، واما ان يأتي المكلف به فحينئذ - وان كانت المقدمة غير محرمة -
إلا انه لا يصح للمولى طلب ذي المقدمة كي يترشح منه الوجوب على المقدمة ، ضرورة
انه طلب الحاصل ، فكأنه قال المولى على تقدير كونك على السطح ليصير نصب السلم
مقدوراً لك شرعاً فكن على السطح .

(وبالجملة يلزم) من منع المولى عن جميع المقدمات غير المقدمة الموصلة (ان
يكون الايجاب) النفسي (مختصاً بصورة الاتيان) بالواجب النفسي (لاختصاص
جواز المقدمة بها) أي بصورة الاتيان (وهو) أي هذا النحو من الايجاب
(محال ، فانه يكون من طلب الحاصل المحال) وبيانه كما قرره في الهامش بما لفظه : حيث
كان الايجاب فعلاً متوقفاً على جواز المقدمة شرعاً ، جوازها كذلك كان متوقفاً على ايصالها
المتوقف على الاتيان بذوي المقدمة بداهة ، فلا محيص إلا عن كون ايجابه على تقدير الاتيان
به ، وهو من طلب الحاصل الباطل (فتدبر جيداً) ولا تغفل عن ان في الكلام خلطاً
حيث ان المقدمة الجائزة هي التي يكون بعدها الواجب ، لا ان المقدمة تكون جائزة
بشرط الاتيان بذاتها حتى يكون من طلب الحاصل ، وأقوى الشواهد على الامكان
مراجعة الوجدان ، فانه لو كان في المقدمة ضرر يتداركه نفع الواجب صح المنع
عنها سوى الموصلة منها .

(بقي شيء ، وهو ان ثمره القول بالمقدمة الموصلة هو تصحيح العبادة التي يتوقف
على تركها فعل الواجب) كالصلاة بالنسبة الى إزالة النجاسة عن المسجد ، لكن هذه

بناءً على كون ترك الضد مما يتوقف على فعل ضده ، فان تركها على هذا القول لا يكون مطلقاً واجباً ليكون فعلها محرماً فتكون فاسدة ، بل فيما يترتب عليه الضد الواجب ، ومع الاتيان بها لا يكاد يكون هناك ترتب فلا يكون تركها مع ذلك واجباً فلا يكون فعلها منهيًا عنه فلا تكون فاسدة . وربما اورد على تفريع هذه الثمرة بما حاصله :

الثمره (بناءً على كون ترك الضد) كالصلاة (مما يتوقف على فعل ضده) كازالة النجاسة . والحاصل انا لو قلنا بأن ترك احد الضدين مقدمة لفعل الضد الآخر ظهرت ثمره القول بالمقدمة الموصلة (فان تركها) أي ترك العبادة كالصلاة (على هذا القول لا يكون مطلقاً واجباً) سواء فعل الضد الاخر كالازالة أم لا (ليكون فعلها) أي العبادة (محرماً) مطلقاً (فتكون فاسدة ، بل) ترك العبادة يكون واجباً (فيما يترتب عليه) فعل (الضد الواجب) فترك الصلاة واجب في مورد يترتب على هذا الترك فعل الازالة (ومع) عدم الازالة و (الاتيان بها) أي بالعبادة كالصلاة (لا يكاد يكون هناك ترتب) للازالة على ترك الصلاة (فلا يكون تركها) أي العبادة (مع ذلك) أي مع عدم ترتب الضد الواجب - أعني الازالة - (واجباً) ومع عدم وجوب ترك الصلاة مثلاً (فلا يكون فعلها منهيًا عنه) وإذا لم تكن منهيًا عنها (فلا تكون فاسدة) .

هذا كله على تقدير القول بوجوب المقدمة الموصلة ، واما على القول بوجوب المقدمة مطلقاً فالصلاة باطلة إذ ترك الصلاة واجب ، لان هذا الترك مقدمة لفعل الازالة ، وحيث ان الترك واجب ففعل الصلاة مطلقاً منهي عنه ، وهو يوجب الفساد إذ النهي في العبادة مقتض لنسائها .

(وربما أورد) الشيخ المرتضى « ره » على ما عن التقريرات (على تفريع هذه الثمرة) على القول بالمقدمة الموصلة (بما حاصله) ان الصلاة باطلة ولو على القول بوجوب المقدمة الموصلة فقط ، فهي باطلة على كل حال ، سواء قلنا بوجوب المقدمة الموصلة

ان فعل الضد - وان لم يكن نقيضا للترك الواجب مقدمة بناءً على المقدمة الموصلة - الا انه لازم لما هو من افراد النقيض ، حيث ان نقيض ذلك الترك الخاص رفعه ، وهو اعم من الفعل والترك الآخر المجرد ، وهذا يكفي في اثبات الحرمة والا لم يكن الفعل المطلق محرما فيما اذا كان الترك المطلق واجبا ، لان الفعل ايضا ليس نقيضا للترك لانه امر وجودي ونقيض الترك انما هو رفعه ، ورفع

فقط أو قلنا بوجود مطلق المقدمة ، وذلك بتقرير (ان فعل الضد) كالصلاة (وان لم يكن نقيضا للترك الواجب مقدمة) إذ المقدمة هي ترك الصلاة الموصلة (بناءً على المقدمة الموصلة) ونقيض هذه المقدمة هي ترك الصلاة الموصلة ، إذ نقيض كل شيء رفعه ، ويدل على أن الصلاة ليست نقيضا للترك الموصلة امكان ارتفاعها فلو لم يصل المكلف ولم يزل النجاسة لم تكن صلاة ولا ترك موصلة . وعلى هذا فليست الصلاة نقيضا للمقدمة الواجب حتى تحرم وتفسد من هذه الجهة (إلا انه) أي الضد الذي هو الصلاة (لازم لما هو من أفراد النقيض ، حيث ان نقيض ذلك الترك الخاص الواجب (رفعه) خبر أن (وهو) أي الرفع (اعم من الفعل) كالصلاة (والترك الآخر المجرد) عن الصلاة .

والحاصل ان المقدمة الواجبة لفعل الازالة هي : « ترك الصلاة الموصلة » ، ونقيض هذا الترك محرم وهو يتحقق في ضمن احد فردين : الاول الصلاة ، الثاني الترك المطلق . فكلاهما رفع لذلك الترك الواجب مقدمة ، وهو كاف في حرمتيهما . (وهذا) أي كون الصلاة لازما لفرد النقيض (يكفي في اثبات الحرمة) للصلاة ، وليس يلزم في اثبات الحرمة كونه نقيضا صريحا (والا) فلو كان مناط الحرمة كون الشيء نقيضا صريحا للواجب (لم يكن الفعل المطلق محرما فيما اذا كان الترك المطلق واجبا) مثلا لو كان ترك الصلاة مطلقا موصلا أم لا واجبا لم يكن فعل الصلاة محرما (لان الفعل ايضا) في هذه الصورة كالصورة السابقة (ليس نقيضا) صريحا (للترك لانه) أي الفعل (أمر وجودي ونقيض الترك انما هو رفعه ، ورفع

الترك انما يلزم الفعل مصداقا وليس عينه ، فكما ان هذه الملازمة تكفي في اثبات الحرمة لمطلق الفعل فكذلك تكفي في المقام ، غاية الامر ان ماهو النقيض في مطلق الترك انما ينحصر مصداقه في الفعل فقط ، واما النقيض للترك الخاص فله فردان ، وذلك لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده كما لا يخفى . قلت : وانت خبير بما بينهما

الترك انما يلزم الفعل مصداقا (فكما رفع ترك الصلاة تحقق فعل الصلاة (وليس) رفع الترك (عينه) أي عين الفعل (فكما ان هذه الملازمة) بين رفع الترك والفعل (تكفي في اثبات الحرمة لمطلق الفعل) وسرايتها من رفع الترك الى ملازمه الذي هو فعل الصلاة (فكذلك) الملازمة بين الصلاة ورفع الترك الموصل (تكفي في المقام) لسراية الحرمة الى الصلاة ، إذ ترك الصلاة على كلا القولين - القول بكون المقدمة لترك المطلق للصلاة والقول بكونها الترك الموصل - مقدمة ، وفعل الصلاة على كلا القولين ملازم إما لرفع الترك المطلق وإما لرفع الترك الموصل .

(غاية الامر ان ماهو النقيض) للمقدمة الواجبة (في) ما كانت المقدمة (مطلق الترك انما ينحصر مصداقه) أي مصداق النقيض (في الفعل فقط ، واما النقيض للترك الخاص) فيما كانت المقدمة الترك الموصل (فله فردان) : الاول فعل الصلاة ، الثاني الترك المطلق بأن لا يصلي ولا يزيل النجاسة كما تقدم (وذلك) التفاوت بأن يكون للنقيض فرد أو فردان (لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده) من حرمة الملازمة للنقيض (كما لا يخفى) .

وبهذا كله تبين ان ما ذكره الفصول من ثمرة القول بوجوب المقدمة الموصلة لم تتم ، بل اللازم إما القول بكون الصلاة منهيها عنها حتى على القول بالمقدمة الموصلة ، وإما القول بعدم النهي عن الصلاة حتى على القول بوجوب مطلق المقدمة .

(قلت) : اشكال الشيخ « ره » على صاحب الفصول غير وارد ، بل ما ذكره الفصول من ثمرة صحيح (و) ذلك لأنك (انت خبير بما بينهما) أي بين القول

من الفرق ، فان الفعل في الاول لا يكون الامقارنا لما هو النقيض من رفع الترك للمجامع معه تارة ومع الترك المجرد اخرى ، ولا يكاد يسرى حرمة الشيء الى ما يلازمه فضلا عما يقارنه احيانا . نعم لا بد ان لا يكون الملازم محكوما فعلا بحكم آخر على خلاف حكمه لا ان يكون محكوما بحكمه . وهذا بخلاف الفعل في الثاني ، فانه بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه لاملازم لمعانده ومنافيه ، فلو لم يكن عين ما يناقضه

بوجوب الموصلة فقط وبين القول بوجوب مطلق المقدمة (من الفرق) الواضح (فان الفعل في الاول) الذي كانت الموصلة واجبة (لا يكون الامقارنا لما هو النقيض) إذ المقدمة الواجبة حيثئذ هي ترك الصلاة الموصول الى إزالة النجاسة (من) المسجد ، ونقيض هذه المقدمة الواجبة عبارة عن (رفع الترك للمجامع) هذا الرفع (معه) أي مع فعل الصلاة (تارة ومع الترك المجرد) عن الصلاة تارة (اخرى) كما هو واضح (ولا يكاد يسرى حرمة الشيء) كرفع الترك في المثال (الى ما يلازمه فضلا عما يقارنه احيانا) كما في ما نحن فيه ، فان الصلاة تقارن رفع الترك احيانا .

(نعم) لو تحقق التلازم بين شيئين فـ (لا بد ان يكون الملازم محكوما فعلا بحكم آخر على خلاف حكمه لا ان يكون محكوما بحكمه) بل اما ان لا يكون له حكم اصلا اوله حكم موافق لحكم ملازمه ، وهذا غير مسألة السراية ، وسيأتي شرحه في مبحث الضد عند قول المصنف « ره » - قبيل الامر الثالث - : واما من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم الخ .

(وهذا) الذي ذكرنا من مقارنة الفعل للنقيض على القول بالموصلة (بخلاف الفعل في الثاني) الذي كان مطلق المقدمة واجبا (فانه) أي الفعل (بنفسه يعاند الترك المطلق وينافيه) حقيقة ، ففعل الصلاة بنفسه ضد للمقدمة الواجبة التي هي ترك الصلاة مطلقا (لا) ان فعل الصلاة (ملازم لمعانده و) لـ (منافيه) كما كان في الصورة الاولى (فلو لم يكن) فعل الصلاة (عين ما يناقضه) أي يناقض الترك

بحسب الاصطلاح لسكنه متحد معه عينا وخارجا ، فاذا كان الترك واجبا فلا محالة يكون الفعل منها قطعاً - فتدبر جيداً .
(ومنها) تقسيمه الى الاصلى والتبعي ،

(بحسب الاصطلاح مفهوما) حيث انهم اصطلاحوا على ان « نقيض كل شيء رفعه » فنقيض الترك الواجب ترك الترك لا الفعل (لسكنه) أي الفعل (متحد معه) أي مع النقيض (عينا وخارجا) فان ترك الترك في ظرف الخارج والعين عبارة اخرى عن الفعل (فاذا كان الترك واجبا) من باب المقدمة (فلا محالة يكون الفعل) الذي هو عين هذا الترك (منها قطعاً) لبداهة ان الترك لو كان محبوبا كان الفعل مبغوضا (فتدبر جيداً) .

قال العلامة الرشتي « ره » وقوله : « فلولم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح » اشارة الى ما ذكره بعض المحققين من ان الرفع المأخوذ في تعريف النقيض في قولهم : « نقيض كل شيء رفعه » هو القدر المشترك بين المصدر المبني للفاعل والمصدر المبني للمفعول ، أي الرفع بالمعنى الاعم من الرفعية والمرفوعية ، فعلى هذا كما يكون السلب نقيضا للايجاب لكونه رفعا له كذلك الايجاب نقيض للسلب حقيقة لكونه مرفوعا به - انتهى .

قال الصبزواري « ره » : لما قال بعضهم « نقيض كل شيء رفعه » وفهم منه التخصيص بمثل الانسان ولم يشمل عين الشيء بدل بعضهم هذا بقوله : « رفع كل شيء نقيضه » وبعضهم عمم الرفع بأن المصدر بمعنى القدر المشترك بين المبني للفاعل والمبني للمفعول .

(ومنها) أي ومن تقسيمات الواجب المذكورة في الامر الثالث (تقسيمه الى الواجب الاصلى و الواجب التبعي) ولا يخفى ان تقسيم الواجب اليهما يمكن ان يكون بلحاظ حال الثبوت والواقع ، وان يكون بلحاظ حال الاثبات والدليل والمراد بالاول : ان الواجب قد يكون مراد المولى بحيث كان المولى ملتفتا

والظاهر ان يكون هذا التقسيم بلحاظ الاصاله والتبعية في الواقع ومقام الثبوت ، حيث يكون الشيء تارة متعلقا للارادة والطلب مستقلا للالتفات اليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه كان طلبه نفسيا او غيريا ، واخرى متعلقا للارادة تبعا لارادة غيره ،

اليه وهذا يتصور في الواجب النفسي والغيري ، وقد يكون بخلاف ذلك بحيث لم يكن المولى ملتفتا اليه ، وهذا يتصور في الواجب الغيري فقط ، إذ لو لم يكن المولى ملتفتا الى الواجب النفسي لم يكن هناك وجوب اصلا .

والمراد بالثاني : ان الواجب قد يكون مستفادا من الدليل بالاستقلال ، وقد لا يفهم من الدليل كذلك بل بالتبع ، وبهذا المعنى ينقسم كل من الواجب النفسي والغيري الى الاصلي والتبعي ، فالاقسام اذاً سبعة : الاول والثاني الواجب النفسي الاصلي في مقام الثبوت والاثبات ، الثالث والرابع الواجب الغيري الاصلي في مقام الثبوت والاثبات ، الخامس والسادس الواجب الغيري التبعي في مقام الثبوت والاثبات ، السابع الواجب النفسي التبعي في مقام الاثبات . واما القسم الثامن - أعني الواجب النفسي التبعي في مقام الثبوت - فغير معقول كما سيأتي ان شاء الله .

(و) إذا عرفت ما ذكرناه فنقول : (الظاهر ان يكون هذا التقسيم) للواجب الى الاصلي والتبعي (بلحاظ الاصاله والتبعية في الواقع ومقام الثبوت) لما سيأتي في التفبيح الاول . ثم بين قدس سره معنى الامرين بقوله : (حيث يكون الشيء) في الواقع ونفس الامر (تارة متعلقا للارادة والطلب مستقلا) بأن يريده المولى (للالتفات اليه بما هو عليه) أي يلتفت المولى اليه بصفته التي تقتضي ايجابه (مما يوجب طلبه) بيان لقوله : « بما هو عليه » (فيطلبه) وبأمر به ، وهذا هو المسمى بالواجب الاصلي من غير فرق بين ما (كان طلبه نفسيا) بأن يطلبه لنفسه (او) كان طلبه (غيريا) ومقدميا بأن يطلبه لغيره (واخرى) أي ويكون الشيء المطلوب تارة اخرى (متعلقا للارادة تبعا لارادة غيره) بأن يكون مراداً

لاجل كون ارادته لازمة لارادته من دون التفات اليه بما يوجب ارادته لابلحاظ الاصلة والتبعية في مقام الدلالة والاثبات ، فانه يكون في هذا المقام ايضا تارة مقصوداً بالافادة ، واخرى غير مقصود بها على حده الا انه لازم الخطاب كما في دلالة الاشارة ونحوها ، وعلى ذلك فلا شبهة في انقسام الواجب الغيرى اليهما واتصافه بالاصالة والتبعية كليهما ،

للعولى (لأجل كون ارادته) أي ارادة هذا المطلوب التبعي (لازمة لارادته) أي ارادة ذلك الغير الاصلي ، ولكن يكون ارادته لهذا التبع (من دون التفات اليه بما) أي بنحو التفات (يوجب ارادته) مستقلا واصلا ، وهذا هو المسمى بالواجب التبعي ، وله قسم واحد إذ لا يمكن إلا أن يكون واجبا غيريا ، فان الواجب النفسي لا يعقل بدون الالتفات في مقام الثبوت (لا بلحاظ الاصلة والتبعية في مقام الدلالة والاثبات) هذا الكلام عطف على قوله : « والظاهر ان يكون هذا التقسيم » الخ .

فان قلت : هل يتصور الاصلة والتبعية في مقام الاثبات ؟ قلت : نعم (فانه) أي الشيء المطلوب (يكون في هذا المقام ايضا) ك مقام الثبوت (تارة مقصوداً بالافادة) بأن يكون سوق الكلام لافادته ، فتكون دلالة الكلام على طلبه استقلالا (واخرى) يكون طلبه (غير مقصود بها) أي بالافادة (على حدة) فلا يكون الكلام مسوقا لافادته (الا انه لازم الخطاب) ومستفاد من لحنه وان لم يقصده المتكلم استقلالا (كما في دلالة الاشارة) وهي ما يكون المدلول فيها غير مقصود بالخطاب كدلالة الآيتين الآتيتين على اقل الحمل (ونحوها) كدلالة المفاهيم على ما قيل وسنمثل ان شاء الله .

(وعلى ذلك) أي بناءً على ما ذكرنا من كون التقسيم الى الاصلي والتبعي بملاحظة حال الواقع لا بملاحظة حال الاثبات (فلا شبهة في انقسام الواجب الغيرى اليهما واتصافه) أي الغيرى (بالاصالة والتبعية كليهما) فهو تارة يكون واجبا

حيث يكون متعلقا للارادة على حده عند الالتفات اليه بما هو مقدمة ، واخرى لا يكون متعلقا لها كذلك عند عدم الالتفات اليه كذلك ، فانه يكون لاحالة مراداً تبعا لارادة ذى المقدمة على الملازمة ، كما لاشبهة في اتصاف النفسى ايضا بالاصالة ولكنه لا يتصف بالتبعية ، ضرورة انه لا يكاد يتعلق به الطلب النفسى مالم يكن فيه المصلحة ، ومعها يتعلق الطلب بهما مستقلا ولو لم يكن هنا شيء آخر مطلوب اصلا كما لا يخفى . نعم لو كان الاتصاف بهما بلحاظ الدلالة اتصف ،

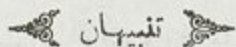
اصليا (حيث يكون متعلقا للارادة على حدة) مستقلا ، وذلك يكون (عند الالتفات اليه بما هو مقدمة) لواجب نفسى (و) تارة (اخرى لا يكون) الواجب المقدمى (متعلقا لها) أى للارادة (كذلك) أى مستقلا (عند عدم الالتفات اليه كذلك) أى بما هو مقدمة (فانه) وان لم يكن ملتفتا اليه الا انه (يكون لاحالة مراداً) للمولى (تبعا لارادة ذى المقدمة) فانه لا ينفك ارادة المقدمة ارتكازاً واجمالاً عن ارادة ذى المقدمة بناءً (على الملازمة) بينها ، فتحصل من هذا كله ان الواجب الغيرى يتصف بالاصالة والتبعية في مرحلة الواقع ومقام الثبوت (كما لاشبهة في اتصاف) الواجب (النفسى ايضا) كالغيرى (بالاصالة) حينما لحظ المولى الشيء وطلبه نفسيا (ولكنه) أى النفسى (لا يتصف بالتبعية) بأن لا يكون ملحوظا للمولى (ضرورة انه لا يكاد يتعلق به الطلب النفسى مالم يكن فيه المصلحة النفسية ، ومعها) أى مع المصلحة النفسية (يتعلق الطلب بها) أى بهذه المصلحة النفسية (مستقلا ولو لم يكن هنا شيء آخر مطلوب اصلا) .

والحاصل انه اما ان يلتفت المولى الى هذه المصلحة النفسية ، واما ان لا يلتفت فعلى الاول يطلبه مستقلا لامقدمة لشيء آخر ، وعلى الثانى فلا طلب اصلا لاصلا ولا تبعا (كما لا يخفى) بأدنى تأمل .

(نعم لو كان الاتصاف بهما بلحاظ) مقام الاثبات وحال (الدلالة اتصف)

النفسى بهما ايضا ضرورة انه قد يكون غير مقصود بالافادة ، بل افيد بتبع غيره المقصود بها ، لكن الظاهر - كما مر - ان الاتصاف بهما انما هو فى نفسه لابلحاط حال الدلالة عليه ، والا لما اتصف بواحد منهما اذا لم يكن بعدمفاد دليل - وهو كما ترى .

الواجب (النفسى) كالواجب الغيرى (بها ايضا) فيكون الاقسام اربعة (ضرورة انه قد يكون) الواجب النفسى (غير مقصود بالافادة) مستقلا (بل افيد بتبع غيره المقصود) ذلك الغير (بها) أى بالافادة كما تقدم من دلالة الاشارة ونحوها .



« الاول » - قد تقدم ان التقسيم الى الاصلى والتبعمى يمكن ان يكون بلحاط حال الثبوت ويمكن ان يكون بلحاط حال الاثبات (لكن الظاهر كما مر) فى صدر المبحث (ان الاتصاف بهما انما هو فى نفسه) فالواجب فى نفسه إما اصلى وإما تبعمى سواء دل دليل لفظى على هذا الواجب أم لا ، (لابلحاط حال الدلالة عليه) فليس المقصود من البحث ان الدليل الدال على الواجب إما يدل عليه مستقلا وإما يدل عليه ضمنا واشارة (والا) فلو كان المراد بالتقسيم بلحاط حال الدلالة (لما اتصف) الواجب (بواحد منهما إذا لم يكن بعد مفاد دليل) والحال ان تقسيم الواجب اليهما لا يتوقف على وجود دليل ، فمن ذلك يتبين ان هذا التقسيم للواجب فى مقام الثبوت مع قطع النظر عن وجود دليل .

ولا يذهب عليك ان ما ذكره المصنف « ره » خلاف ما يظهر من عناوينهم . قال فى الفصول : وينقسم الواجب باعتبار آخر الى اصلى وتبعمى ، فالاصلى ما فهم وجوبه بخطاب مستقل ، أى غير لازم لخطاب آخر وان كان وجوبه تابعا لوجوب غيره ، والتبعمى بخلافه وهو ما فهم وجوبه تبعا لخطاب آخر وان كان وجوبه مستقلا كما فى المفاهيم ، والمراد بالخطاب هنا ما دل على الحكم الشرعى فيعم اللفظى وغيره - انتهى . (وهو كما ترى) صريح فى جعل محل الكلام فى مقام الاثبات لا الثبوت ، والاولى

جعل المقسم مطلق الواجب اعم عن محل الاثبات والثبوت - فتدبر .

ثم لا يذهب عليك انه كما يمكن تقسيم الواجب الى الاصلى والتبعي بلحاظ حال الثبوت وبلحاظ حال الاثبات كذلك يمكن تقسيم الواجب اليها بحسب اختلاف خصوصية اللحاظ من حيث كون المراد ملحوظا تفصيلا او لا .

« التنبيه الثاني » - في امثلة الاقسام السبعة : فالواجب النفسي الاصلى في مقام الثبوت ان يتصور المولى الصلاة وفي مقام الاثبات ان يقول صل ، والواجب الغيري الاصلى في مقام الثبوت ان يلتفت الى الوضوء وفي مقام الاثبات قوله تعالى « اذا أقمتم الى الصلاة فاعسلوا وجوهكم » الخ ، والواجب النفسي التبعي في مقام الثبوت غير معقول وفي مقام الاثبات نحو دلالة الآيتين على اقل الجمل . توضيحه ما ذكره السيد الأمين « ره » في كتابه عجائب احكام امير المؤمنين بما لفظه : قال المفيد روى عن يونس ابن الحسن ان عمر أتى بامرأة قد ولدت لسته اشهر فهم برجمها فقال له امير المؤمنين ان خاصمتك بكتاب الله خصمتك ان الله تعالى يقول : « وحمله وفصاله ثلاثون شهراً » ويقول جل قائلنا : « والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة » . فاذا كانت مدة الرضاعة حولين كاملين وكان حمله وفصاله ثلاثين شهراً كان الحمل منها ستة اشهر ، نفلى عمر سبيل المرأة وثبت الحكم بذلك ، فعمل به الصحابة والتابعون ومن اخذ عنهم الى يومنا هذا - انتهى . ومثله دلالة المفهوم كقوله « ع » « الماء اذا بلغ قدر كرم لم ينجسه شيء » ففهومه تنجس الماء اذا لم يبلغ قدر كرم والواجب الغيري التبعي في مقام الثبوت هي مقدمات الواجب النفسي التي لم يلتفت اليها المولى ، ولو التفت اليها لطلبها كما لو اراد المولى ان يطعمه العبد غير ملتفت الى احتياج الاطعام الى ايقاد النار ، وفي مقام الاثبات كما لوقال « اطعمني » ولم يتعرض الى مقدماته .

ثم لا يخفى انه لو فسرنا التبعي في مقام الثبوت بأنه مالا يلتفت اليه المولى لم يوجد

ثم انه اذا كان الواجب التبعي مالم يتعلق به ارادة مستقلة ، فاذا شك في واجب انه اصلي او تبعي فباصالة عدم تعلق ارادة مستقلة به يثبت انه تبعي ويترتب عليه آثاره ، اذا فرض له اثر شرعي كسائر الموضوعات المتقومة بأمر عديده . نعم لو كان التبعي أمراً وجودياً خاصاً غير متقوم بعدي وان كان يلزمه لما كان يثبت بها الاعلى القول بالاصل المثبت ،

شيء منه في الواجبات الشرعية ، إذ تعالي الله وأولياؤه عن مثل ذلك ، ولا يذهب عليك ان بعض الامثلة خارج عن المورد .

(ثم انه) يحتمل ان يكون الواجب التبعي أمراً عديماً فيكون عبارة عما لم يتعلق به ارادة مستقلة ، ويحتمل ان يكون أمراً وجودياً فيكون نحواً من الارادة ، كما ان الاصلي نحو آخر منها .

(إذا) عرفت ما ذكرنا فنقول : اذا (كان الواجب التبعي مالم يتعلق به ارادة مستقلة ، فاذا شك في واجب انه اصلي أو تبعي فباصالة عدم تعلق ارادة مستقلة به) إذ التبعي على هذا امر عدي موافق للاصل (يثبت انه تبعي ويترتب عليه آثاره إذا فرض له اثر شرعي) وذلك لان اصل الوجوب ثابت بالوجدان وتبعيته ثابت بالاصل ، فهو (كسائر الموضوعات المتقومة بأمر عديمية) التي يثبت احد جزئيهما بالوجدان والجزء الآخر بالاصل . مثلاً : لو قلنا : « ان الماء غير السكر ينجس بملاقاة النجاسة » ثم شك في ماء لاقى النجس انه قليل أو كثير حكم بنجاسته ، لان كونه ماءً لاقى النجس ثابت بالوجدان وقلته تثبت بأصل عدم الكرية .

(نعم لو كان التبعي أمراً وجودياً خاصاً) مقابلاً للاصلي - بأن كان التبعي نحواً من الارادة - (غير متقوم بعدي وان كان) هذا الوجود الخاص (يلزمه) أي يلزم عدم الاصلي (لما كان) التبعي (يثبت بها) أي باصالة عدم تعلق ارادة مستقلة ، إذ كل من الاصلي والتبعي حينئذ خلاف الاصل ، فلا يمكن ان يثبت باصالة عدم احدهما وجود الآخر (الاعلى القول بالاصل المثبت) فيقال : الاصل عدم تعلق

كما هو واضح - فافهم . (تذييب) في بيان الثمرة ، وهي في المسألة الاصولية كما عرفت سلفا ليست الا ان يكون نتيجتها سالحة للوقوع في طريق الاجتهاد واستنباط حكم فرعي ، كما لو قيل بالملازمة في المسألة فانه بضميمة مقدمه كون شيء مقدمة لواجب يستنتج انه واجب .

ارادة مستقلة ، فاللازم ان تكون ارادة تبعية (كما هو واضح) بأدنى تأمل (فافهم) يمكن ان يكون اشارة الى ان عدم ملازم للتبعي ، فهما متلازمان ، والقائل بالثبوت لا يقول الا بترتب اثر اللازم لا اثر الملازم ، وعليه فلا يتحقق التبعي بالاصل ولو على القول بالاصل المثبت ، والذي يهون الامر عدم ترتب اثر شرعي على الواجب التبعي . ثم لا يخفى ان بين الاصلى والتبعي عموم من وجه كما يشعر بذلك الفصول حيث قال «ره» : ثم الاصاله والتبعية قد يفترقان بالمورد وقد يفترقان بالاعتبار ، كما لو صرح بوجود بعض المقدمات من الشرائط الجملية وغيرها فان وجودها من حيث كونها مستفاداً من وجوب ذي المقدمة ولو بعد ثبوت الشرطية تبعي ومن حيث كونه مصرحاً بخطاب مستقل اصلي - انتهى .

(تذييب في بيان الثمرة) المترتبة على وجوب المقدمة (وهي في المسألة الاصولية كما عرفت سلفاً) في مبحث الصحيح والاعم حيث قال قبل الاستدلال للصحيح : ان ثمرة المسألة الاصولية هي ان يكون نتيجتها واقعة في طريق استنباط الاحكام الفرعية (ليست إلا ان يكون نتيجتها سالحة للوقوع في طريق الاجتهاد) بأن تجعل النتيجة كبرى القياس وتضم اليها صغرى من الخارج (و) بتشكيل القياس منها يستعان على (استنباط حكم فرعي) مجهول ، ففي مسألة مقدمة الواجب اما ان نقول بالملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته ، وإما ان نقول بعدم الملازمة بينها وعلى كل حال تقع هذه النتيجة كبرى القياس (كما) لا يخفى . مثلاً : (لو قيل بالملازمة في) هذه (المسألة فانه بضميمة مقدمة) وجدانية ، وهي (كون شيء مقدمة لواجب يستنتج انه واجب) مثلاً يقال : الشيء مقدمة للحج وكل مقدمة للواجب فهو واجب

ومنه قد انقذ انه ليس منها مثل بره النذر باتيان مقدمة واجب عند نذر الواجب، وحصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته اذا كانت له مقدمات كثيرة لصدق الاصرار على الحرام بذلك، وعدم جواز اخذ الاجرة على المقدمة

لوجود الملازمة بين الشيء وبين مقدماته فالمشي واجب، فالصغرى - أعني المشي مقدمة الخ - وجدانية، والكبرى - أعني وكل مقدمة للواجب الخ - برهانية، وهي نتيجة البحث عن مقدمة الواجب، وبتشكيل القياس منها يستنتج الحكم الشرعي الفرعي. ولكن العلامة المشكيني « ره » اشكل على ذلك بأن المسألة الاصولية ليست احدى مقدمتي القياس بل علة للكبرى - فتدبر .

(ومنه) أي مما ذكرنا من ان نتيجة المسألة الاصولية مايقع في طريق الاستنباط (قد انقذ انه ليس منها) أي من ثمره مسألة مقدمة الواجب (مثل بره النذر باتيان مقدمة الواجب عند نذر الواجب) كما توهم من انه لو قلنا بوجود مقدمة الواجب ثم نذر شخصان يفعل واجبا كان باتيانه مقدمة واجب موفياً بنذره، ولو قلنا بعدم وجوب مقدمة الواجب لم يكن موفياً .

(و) كذلك ليست ثمره هذه المسألة مثل (حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته) أي مع ترك مقدماته (اذا كانت له مقدمات كثيرة) كما زعم من انه لو قلنا بوجود المقدمة كان التارك للواجب والمقدمات تاركاً لواجبات كثيرة، والتارك للواجبات فاسق (لصدق الاصرار على الحرام) الموجب للفسق (بذلك) . ولا يخفى انه انما يتصور فيما كان ترك الواجب ذو المقدمات صغيرة، اما لو كان تركه من الكبائر كفي التارك في الفسق ولا يحتاج الى ضميعة ترك المقدمات .

(و) كذلك ليست ثمره هذه المسألة مثل (عدم جواز اخذ الاجرة على المقدمة) (١) كما قيل من انه لو قلنا بوجود مقدمة الواجب لم يجز اخذ الاجرة على المقدمات، لما تقرر في الفقه من ان الواجبات يحرم أخذ الاجرة عليها .

(١) بلجر عطف على بره النذر وكذلك قوله وعدم جواز

مع ان البرء وعدمه انما يتبعان قصد الناذر فلا برء باتيان المقدمة لو قصد الوجوب النفسى ،

ثم ان وجه عدم كون هذه المسائل الثلاث ثمرة واضح ، لانها لا تقع في طريق استنباط الحكم الفرعى ، بل ينقح بهذه المسائل موضوعات الحكم الفرعى : أما مسألة برء النذر فلا نه بعد ماورد وجوب الوفاء بالنذر لا يعلم ان الاتيان بالمقدمة وفاء أم لا ، فبمعونة وجوب المقدمة ينقح انه وفاء ، وذلك مثل ما لو علمنا وجوب اكرام زيد ثم قلنا له في المجلس وشككنا ان القيام اكرام أم لا ، فان الدليل الدال على انه اكرام منقح للموضوع لا انه واقع في طريق اثبات الحكم الفرعى .

واما مسألة حصول الفسق فلا نه بعد ماورد ان المصر فاسق لا يعلم ان هذا التارك للمقدمات مصر أم لا ، فبمعونة وجوب المقدمة ينقح انه مصر .
واما مسألة عدم جواز أخذ الاجرة فلا نه بعد ماورد عدم جواز أخذ الاجرة لا يعلم جواز أخذ الاجرة على المقدمة ، فبمعونة وجوب المقدمة ينقح انه أخذ الاجرة على الواجب .

والحاصل ان الحكم الفرعى الكلى هو وجوب الوفاء وقادحية الاصرار في العدالة وحرمة أخذ الاجرة ، وليس من الحكم الفرعى ان هذا وفاء والشخص الفلاني فاسق وأخذ الاجرة على الفعل الفلاني حرام . وقد اطنبنا الكلام في المقام لما رأينا من بعد مرام المصنف « ره » عن بعض الافهام .

(مع ان) في كون الثمرات المذكورة صحيحة في نفسها اشكالا ، إذ نتيجة هذا البحث لا ينقح موضوعات الحكم الفرعى ايضا . وبعبارة اخرى : تمنع الصغرى ، توضيحه : انا اولاً منعنا كون نتيجة البحث مثبتة للحكم الفرعى الكلى ، وقلنا : بل هي تنقح موضوع الحكم الفرعى ، والحال يريد منع ذلك ايضا ، فان (البرء وعدمه) المذكورين في الثمرة الاولى (انما يتبعان قصد الناذر) وليس لوجوب المقدمة وعدمه دخل فيها ، وذلك لأن قصد الناذر اما ان يكون الاتيان بالواجب النفسى أو الاتيان بالواجب مطلقاً (فلا برء باتيان المقدمة لو قصد الوجوب النفسى) ، بل وكذا لو لم

كما هو المنصرف عند اطلاقه - ولو قيل بالملازمة ، وربما يحصل البره به لو قصد مايعم المقدمة - ولو قيل بعدمها كما لا يخفى . ولا يكاد يحصل الاصرار على الحرام بترك واجب ولو كانت له مقدمات غير عديدة ، لحصول العصيان بترك اول مقدمة لايمكن معه من الواجب ، فلا يكون ترك سائر المقدمات بحرام اصلا لسقوط التكليف حينئذ كما هو واضح

يقصد شيئاً (كما هو) المتعارف ، إذ (المنصرف عند اطلاقه) هو النفسي كما لا يخفى والحاصل انه لا يبره في الصورتين (ولو قيل بالملازمة) بين وجوب المقدمة ووجوب ذبها ، وذلك لان متعلق النذر هو النفسي فلا يبرأ بالاتيان بالغيري . (وربما يحصل البره به) أي باتيان المقدمة (لو قصد) حين النذر الاتيان بالواجب مطلقا ، أعني (مايعم المقدمة ولو قيل بعدمها) أي بعدم الملازمة وعدم وجوب المقدمة شرعا ، وذلك لانه نذر الاتيان بالواجب والمقدمة واجبة عقلا ولو لم تكن واجبة شرعا (كما لا يخفى) فتبين ان بره النذر وعدمه تابعان لقصد الناذر ، وليس اثمره وجوب المقدمة وعدم وجوبها . لكن لا يخفى انه لو قصد الناذر مطلق الواجب شرعا ترتب البره وعدمه على مسألة المقدمة .

وحيث فرغ المصنف « ره » من الاشكال على الثمرة الاولى شرع في الاشكال على الثمرة الثانية بقوله : (ولا يكاد يحصل الاصرار على الحرام بترك واجب) واحد (ولو كانت له مقدمات غير عديدة) أي متكررة (لحصول العصيان) للواجب النفسي (بترك اول مقدمة) من مقدماته التي (لا يمكن) الشخص (معه) أي مع ترك تلك المقدمة (من) فعل (الواجب) ، إذ بمجرد ترك احدى المقدمات لا يمكن من ذي المقدمة فيحصل عصيانه ، ومع العصيان يسقط التكليف ، وإذ سقط التكليف لا يكون واجب نفسي حتى يترشح الوجوب منه الى سائر المقدمات (فلا يكون ترك سائر المقدمات بحرام اصلا لسقوط التكليف) النفسي والمقدمي (حينئذ) أي حين ترك احدى المقدمات ، فلا يحصل الاصرار على المعصية (كما هو واضح

لا يخفى . واخذ الاجرة على الواجب لا بأس به اذا لم يكن ايجابه على المكلف مجانا وبلا عوض ، بل كان وجوده المطلق مطلوبا كالصناعات الواجبة كفاية التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد ويختل لولاها معاش العباد ، بل ربما يجب اخذ الاجرة عليها لذلك - اى لزوم الاختلال وعدم الانتظام - لولا اخذها هذا فى الواجبات التوصيلية .

(لا يخفى) فتدبر ، إذ ما ذكره المصنف « ره » - من سقوط الامر بالمعصيات - لا يوجب عدم الاصرار ، فان سقوط الامر بهذه الواجبات المتعددة انما نشأ من المعصيان فتحقق الاصرار على المعصية ، غاية الامر ان الاصرار دفعى لاتدرىجى .

(و) يرد على الثمرة الثانية ان (أخذ الاجرة على الواجب لا بأس به اذا لم يكن ايجابه على المكلف مجانا وبلا عوض) فان اصل الوجوب لا ينافي أخذ الاجرة حتى يكون القول بوجوب المقدمة مستلزما لعدم جواز اخذ الاجرة ، بل حرمة اخذ الاجرة مبذية على ما إذا فهم من دليل الواجب ان الشارع أوجبه على المكلف مجانا وبلا عوض ، اما لو لم يفهم من دليل الواجب ذلك (بل كان وجوده المطلق) سواء بمعوض أو بدونه (مطلوبا) للشارع لم يحرم اخذ الاجرة ، وذلك (كالصناعات الواجبة) على المكلفين (كفاية التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد ويختل لولاها معاش العباد) من الفلاحة والبناء ونحوهما .

(بل ربما) يقال بأنه (يجب اخذ الاجرة عليها) أي على هذه الصناعات (لذلك) الدليل الدال على وجوبها الكفائي (أي لزوم الاختلال وعدم الانتظام لولا اخذها) فكما يختل النظام لو لم يقم بهذه الصناعات احد ، كذلك يختل النظام لو لم يأخذ الاجرة عليها احد ، فلو لم يأخذ الفلاح مثلا الاجرة على عمله لم ينتظم معاشه .

(هذا) كله (فى الواجبات التوصيلية) التي لا تحتاج الى قصد القرية ظاهر وان كان للتدبر مجالا .

واما الواجبات التعبدية فيمكن ان يقال بجواز اخذ الاجرة على اتيانها بداعي امتثالها لا على نفس الايتان كي ينسأى عباديتها ، فيكون من قبيل الداعي الى الداعي غاية الامر يعتبر فيها - كغيرها - ان يكون فيها منفعة عائدة الى المستأجر كيلا تكون المعاملة سفهية واخذ الاجرة عليها اكلا بالباطل ،

(واما الواجبات التعبدية) المحتاجة الى قصد القرية (فيمكن ان يقال بجواز اخذ الاجرة على اتيانها بداعي امتثالها) كاللحج والصوم والصلاة الاستيجاري ، وذلك بأن تكون الاجرة داعية لآيتان العمل لله ومتقربا به .

نعم (لا) يصح ان تكون الاجرة (على نفس الايتان) بأن يأتي بالعمل للاجرة (كي ينسأى) هذا الداعي (عباديتها) . والحاصل انه يشترط في العبادات ان يكون العمل لله تعالى ، واما كون هذا العمل القربى بأي داع فلا (فيكون) اخذ الاجرة (من قبيل الداعي الى الداعي) فالداعي الى العمل التقرب والداعي الى هذا العمل القربى هو الاجرة ، فكما يصح العمل القربى بداعي الوصول الى الجنة أو الفرار من النار أو سعة الرزق ، كذلك يصح العمل القربى بداعي الاجرة ، ولا ضير فيه .

اضف الى ذلك ماورد في بعض الروايات من جواز ذلك ، كما ورد في استيجار مولانا الصادق عليه السلام للحج عن ولده اسماعيل (غاية الامر) انه (يعتبر فيها) أي في العبادات الاستيجارية (كغيرها) من سائر التوصليات (ان يكون فيها منفعة عائدة الى المستأجر) ولو منفعة بعيدة ، كما لو استأجر أجنبي شخصا لقضاء صلاة ميت لاربط بينها بل لأجل كونه مؤمناً فيستحب الاحسان اليه .

وانما شرطنا وجود المنفعة (كيلا تكون المعاملة سفهية ، و) لا يكون (اخذ الاجرة عليها اكلا) للعال (بالباطل) المنهي عنه في قوله تعالى : « ولانأ كلوا أموالكم بينكم بالباطل » فانه يشترط في كل معاملة اشتغالها على منفعة دنيوية أو اخروية ، ولا يختص هذا بالواجبات التعبدية بل يجري في التوصليات والمباحات والمستحبات ، وتفصيل

وربما يجعل من الثمرة اجتماع الوجوب والحرمة إذا قيل بالملازمة فيما إذا كانت المقدمة محرمة ، فيبتنى على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه بخلاف ما لو قيل بعدمها ، وفيه اولا انه لا يكون من باب الاجتماع كي يكون مبتنية عليه ،

هذا الكلام موكول الى مكاسب الشيخ « ره » ونحوه - فراجع .

(وربما يجعل من الثمرة) لبحث مقدمة الواجب - والجاعل هو الوحيد البهبهاني قدس سره على ما حكى - (اجتماع الوجوب والحرمة) في المقدمة (اذا قيل بالملازمة) بين وجوب المقدمة وذيها ، وذلك (فيما اذا كانت المقدمة) للواجب (محرمة) كما لوركب الدابة الغصبية للذهاب الى الحج (فيبتنى) وجوب هذه المقدمة وعدمه (على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه) فانه لو قلنا بجواز الاجتماع كانت المقدمة واجبا غيرا وحراما نفسيا ، ولو قلنا بعدم الاجتماع كان الحكم للراجع - فتأمل .

(بخلاف ما لو قيل بعدمها) أي بعدم الملازمة ، فان المقدمة حينئذ حرام صرف ولا دخل لها بمسألة اجتماع الامر والنهي ، فحاصل ثمره مقدمة الواجب هو اجتماع الامر والنهي في المقدمة المحرمة ، بناءً على القول بوجوب المقدمة .

(وفيه اولا انه لا يكون من باب الاجتماع كي يكون) اجتماع الوجوب والحرمة في المقدمة (مبتنية عليه) أي على جواز اجتماع الامر والنهي ، بل ركوب الدابة الغصبية بناءً على وجوب المقدمة داخل في مسألة النهي عن العبادة لافي مسألة اجتماع الامر والنهي ، إذ باب الاجتماع المختلف فيه بين الاعلام هو ما إذا تعلق الامر بعنوان وتعلق النهي بعنوان آخر كالصلاة والغصب ثم تصادق العنوانان في موضوع واحد كالصلاة في الدار المغصوبة ، وباب النهي عن العبادة هو ما إذا تعلق النهي بفرد من افراد المأمور به بعنوانه كما لو قال صل ولا تصل في النجس ، ومسألة المقدمة من هذا القبيل ، إذ النهي تعلق بعنوان الغصب الذي هو الركوب ، والامر متعلق بعنوان الركوب بما هو ركوب ، وليس للركوب عنوان آخر به كان واجبا حتى يكون من قبيل اجتماع الامر والنهي .

لما اشرنا اليه غير مرة ان الواجب ماهو بالحمل الشائع مقدمة لابعنوان المقدمة ، فيكون على الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة . وثانيا لا يكاد يلزم الاجتماع اصلا ، لاختصاص الوجوب بغير المحرم في غير صورة الانحصار به ، وفيها

ان قلت : بل مسألة المقدمة من باب اجتماع الامر والنهي ، لان الركوب بعنوان الغصبية محرم وبعنوان المقدمة واجب .

قلت : ليس كذلك (لما اشرنا اليه غير مرة) ومنها في جواب صاحب الفصول في المقدمة الموصلة (ان الواجب مامهو بالحمل الشائع مقدمة لابعنوان المقدمة) فالركوب الذي هو بالحمل الشائع مقدمة واجب وليست المقدمة عنوان وقيد للموضوع ، بل المقدمة جهة حدوث الحكم بالوجوب فانها جهة تعليلية لاتقييدية .

والحاصل ان الحرمة والوجوب متوجهان الى هذا الركوب (فيكون) بناءاً (على) القول بوجوب المقدمة لاجل (الملازمة من باب النهي في العبادة والمعاملة) لامن باب اجتماع الامر والنهي ، وعليه فالركوب محرم مطلقا سواء قلنا بوجوب المقدمة أم قلنا بعدم وجوبها .

وبهذا كله تبين سقوط ما ذكره الوحيد من انه بناءاً على وجوب المقدمة يكون من باب اجتماع الامر والنهي ، وسيأتي زيادة توضيح لهذا المقام عند التعرض للفرق بين مسألة اجتماع الامر والنهي وبين مسألة النهي في العبادة .

(وثانيا) على تقدير تسليم كون عنواني المقدمة والغصب كعنواني الصلاة والغصب من باب اجتماع الامر والنهي ، ولكن (لا يكاد يلزم الاجتماع) هنا (اصلا) اذ الركوب على الدابة الغصبية إما ان يكون في حال انحصار المقدمة فيه وإما ان يكون في غير حال الانحصار ، أما لو لم يكن انحصار فلأن ركوب الغصوب محرم غير واجب (لاختصاص الوجوب) الغيري (بغير) الفرد (المحرم) لوضوح انه (في غير صورة الانحصار به) كانت الحرمة مانعة عن تعلق الوجوب بهذا الفرد من المقدمة . (و) أما (فيها) أي في صورة انحصار المقدمة بهذا الفرد المحرم - كأن لا يتمكن المستطيع من السير إلا بركوب الدابة

إما لا وجوب للمقدمة لعدم وجوب ذي المقدمة لاجل المزاحمة ، وإما لحرمة لها كذلك كما لا يخفى . وثالثان الاجتماع

المغصوبة - فن البديهي انه لا يجتمع الوجوب والحرمة ، لانه (إما لا وجوب للمقدمة لعدم وجوب ذي المقدمة لاجل المزاحمة) فانه يقع التزام بين دليل الحجج ودليل الغصب ، فلو قدم دليل الغصب فلا وجوب للحجج ، وحيث لا وجوب للحجج لم تكن مقدمته واجبة ، فتبقى الحرمة بلا مزاحمة وجوب (وإما لحرمة لها) أي للمقدمة (كذلك) أي لأجل المزاحمة ، بأن يقدم دليل الحجج فلا حرمة للغصب ، وحينئذ يبقى الوجوب بلا مزاحمة الحرمة (كما لا يخفى) . وهذا الجواب محتاج الى تدبر .

ثم لا يذهب عليك انه سقط هذا الجواب عن شرح العلامة الرشتي « ره » وكذلك عن شرح السيد الحكيم وعن المحشاة بمحاشية الخالصي « ره » - فراجع . ويدل على كونه من المصنف « ره » غالب الكتب كالكفاية المحشاة بمحاشية العلامة القوچاني والمحشاة بمحاشية العلامة المشكيني ، وكذلك هو مذكور في الشرح الفارسي للعلامة الخوئي رحمه الله ، لكن ذكر بعضهم انه قد شطب عليه في الدورة الاخيرة (١)

(وثالثان الاجتماع) حيث ان هذا الجواب مجمل فاللزام ببيان المراد أولاً ثم

شرح العبارة ، فنقول : مراد المصنف ان الاجتماع وعدمه ليسا من ثمره هذا البحث لان المقدمة إما توصلية كالسير للحجج وإما تعبدية كالوضوء للصلاة ، وعلى كل حال فالمطلوب من المقدمة هو التوصل الى ذي المقدمة ، ولا دخل للقول بالملازمة وعدمها في التوصل المذكور ، ففي المقدمة التوصلية - سواء قلنا بالاجتماع أم لا - يمكن التوصل بها الى ذي المقدمة ، ولا يتفاوت الحال في هذا التوصل بين القول بوجوب المقدمة وعدمه ، ولا بين القول بجواز الاجتماع وعدمه ، إذ ان الانسان إذا أتى بالمقدمة تمكن

(١) حاصل كلام الوحيد هو ان الثمرة لزوم اجتماع الامر والنهي في المقدمة المحرمة على القول بوجوب المقدمة ، وحاصل هذا الجواب ان صيرورة المسألة من صغريات مسألة الاجتماع لا يصلح ان تكون ثمره للمسألة الاصولية .

وعدمه لادخل له في التوصل بالمقدمة المحرمة وعدمه اصلاً ، فإنه يمكن التوصل بها ان كانت توصلية ولو لم نقل بجواز الاجتماع وعدم جواز التوصل بها ان كانت تعبدية على القول بالامتناع قيل بوجوب المقدمة او بعدمه ، وجواز التوصل بها على القول بالجواز

من التوصل الى ذبيها - على جميع الاقوال - وان من ركب الدابة الغصبية وسار الى الحج توصل بهذه المقدمة الى الواجب قطعاً ، وفي المقدمة التعبدية كالوضوء ولو انه يفرق فيها بين جواز الاجتماع وعدمه ، إذ لو توضحاً بالماء المغصوب امكن التوصل بهذا الوضوء الى الصلاة على القول بالاجتماع ولم يمكن على القول بالامتناع ، لكن امكان التوصل على الجواز وعدمه على الامتناع من ثمرات مسألة جواز اجتماع الامر والنهي وعدم جواز اجتماعهما ، وليس من ثمرات مسألة وجوب مقدمة الواجب وعدم جوبها ، وذلك لما ظهر من انه على القول بالامتناع لا يمكن التوصل - سواء قلنا بوجوب المقدمة أم لا - وعلى القول بالاجتماع يمكن التوصل - سواء قلنا بوجوب المقدمة أم لا - والحاصل ان اجتماع الامر والنهي (وعدمه لادخل له في التوصل بالمقدمة المحرمة وعدمه اصلاً) فان المقدمة إما توصلية مطلقاً وإما تعبدية ونقول بامتناع اجتماع الامر والنهي ، وإما تعبدية ونقول بجواز اجتماع الامر والنهي ، وفي تمام هذه الصور الثلاث لادخل للملازمة وعدمها في المهم الذي هو امكان التوصل الى ذي المقدمة (فإنه يمكن التوصل بها) الى ذبيها (ان كانت) المقدمة (توصلية) كالسير للحج (ولولم نقل بجواز الاجتماع) وذلك لان الغرض - وهو التوصل - حاصل ولو بالمقدمة المحرمة المحضنة .

(وعدم جواز التوصل بها) أي بالمقدمة المحرمة (ان كانت) المقدمة (تعبدية) كالوضوء للصلاة بناءً (على القول بالامتناع) سواء (قيل بوجوب المقدمة او) قيل (بعدمه) إذ الحرمة تنافي قصد القرينة (وجواز التوصل بها) أي بالمقدمة المحرمة اذا كانت تعبدية (على القول بالجواز) أي جواز اجتماع الامر

كذلك - اى قيل بوجوب المقدمة او بعدمه . وبالجمله لايتفاوت الحال في جواز التوصل بها - وعدم جوازه اصلا بين ان يقال بالوجوب او يقال بعدمه كما لا يخفى .

(في تأسيس الاصل في المسألة)

اعلم انه لا اصل في محل البحث في المسألة ، فان الملازمه بين وجوب المقدمة ووجوب ذى المقدمة وعدمها ليست لها حالة سابقة ، بل تكون الملازمة او عدمها ازلية .

والنهي (كذلك أي) سواء (قيل بوجوب المقدمة أو بعدمه) كما هو واضح . (وبالجمله لايتفاوت الحال في جواز التوصل بها) أي بالمقدمة المحرمة (وعدم جوازه) أي عدم جواز التوصل بالمقدمة المحرمة (اصلا) متعلق بلايتفاوت (بين ان يقال بالوجوب) أي وجوب المقدمة (أو يقال بعدمه كما لا يخفى) . وحق العبارة ان يقال : « ولا يجوز التوصل » مكان « وعدم جواز التوصل » وكذلك « ويجوز التوصل » مكان « وجواز التوصل » .

❦ في تأسيس الاصل في المسألة ❦

حتى يرجع اليه عند الشك (اعلم انه لا اصل في محل البحث في) هذه (المسألة ، فان الملازمة بين وجوب ذى المقدمة) المقتضية للوجوب (وعدمها) أي عدم الملازمة المقتضى لعدم وجوب المقدمة (ليست لها حالة سابقة) حتى تستصحب تلك الحالة (بل تكون الملازمة أو عدمها ازلية) فليس هناك زمان يوجد فيه وجوب الشيء ولا تكون فيه الملازمة حتى يقال : وجوب الشيء مسلم والملازمة مشكوكه فالاصل عدمها ، وكذلك العكس - أي ايس هناك زمان توجد فيه الملازمة ولا يكون وجوب الشيء حتى يقال بعدما وجب الشيء : الوجوب مسلم والملازمة مشكوكه فالاصل بقاؤها .

والحاصل انه لا يعلم ان وجوب الشيء . بأى نحو هل وجوبه ملازم لوجوب

نعم نفس وجوب المقدمة يكون مسبوقا بالعدم ، حيث يكون حادثا بحدوث وجوب ذي المقدمة ، فالاصل عدم وجوبها ، وتوهم عدم جريانها لسكون وجوبها على الملازمة من قبيل لوازم الماهية غير مجعولة ،

مقدماته أم لا ؟ قال العلامة المشكيني « ره » : إذ ليست الملازمة دائرة مدار وجود الطرفين ولا امكانها ، بل تصدق مع الامتناع ايضا . وبعبارة اخرى : هي من قبيل لوازم المهية كالزوجية تجتمع مع الوجوب والامتناع والامكان والوجود والعدم ، فليس لها حالة سابقة لابنحو الناقصة ولا بنحو التامة لاوجودا ولا عدما .

(نعم نفس وجوب المقدمة) التي هي مسألة فرعية ، وقد تقدم انه ليس بمبحوثا عنه في المسألة (يكون مسبوقا بالعدم) مثلا : الزمان الذي لم يكن الحج واجبا على هذا الشخص لم يكن ركوب الدابة الذي هو مقدمته واجبا ، فاذا وجب الحج وشككنا في وجوب الركوب فالاصل عدمه (حيث يكون حادثا) وجوب المقدمة (بحدوث وجوب ذي المقدمة ، فالاصل) أي الاستصحاب يقتضي (عدم وجوبها) بعد وجوب ذبها . (وتوهم عدم جريانها) أي عدم جريان الاستصحاب لرفع وجوب المقدمة (لسكون وجوبها) بناءاً (على الملازمة من قبيل لوازم الماهية) .
اعلم ان اللازم على قسمين :

« الاول » - لازم المهية ، وهو ما يشرع عنها بدون مدخيلة الوجود الذهني أو الخارجي في هذا الانتزاع ، خلافاً للعلامة الدواني الذي حكم بأن لازم المهية عبارة عن لازم كلا الوجودين . وعلى كل حال فهو كالمكان للمهية والزوجية للاربعة .
« الثاني » - لازم الوجود الخارجي ، كالحرارة للنار ، أو الذهني كالكلية للانسان .

إذا عرفت هذا فنقول : لوازم المهية (غير مجعولة) مستقلا بلا جعلها بجعل منشأ انتزاعها . مثلا : ليست الاربعة مجعولة بجعلين : الاول جعل ذاتها ، والثاني جعل زوجيتها ، بل زوجيتها مجعولة تبعا بجعل ذاتها ، فان الجعل التأليفي لا يكون إلا في

ولا اثر آخر مجعول مترتب عليه ولو كان لم يكن بهمهم ههنا ، مدفوع بأنه وان كان غير مجعول بالذات لا بالجعل البسيط الذي هو مفساد كان التامة ولا بالجعل التأليفي الذي هو مفاد كان الناقصة الا انه مجعول بالعرض ويتبع جعل وجوب ذي المقدمة وهو كاف في جريان الاصل ، و

العرضيات المفارقة . أما بين الشيء ونفسه كالانسان انسان وبينه وبين ذاتياته كالانسان حيوان وبينه وبين عوارضه اللازمة كالاربعة زوج فليس جعل ، بل الجعل فيها بسيط . وبهذا كله تبين معنى كون وجوب المقدمة على الملازمة من قبيل لوازم المهية وكونه غير مجعولة .

والحاصل ان وجوب المقدمة غير مجعول بنفسه شرعا (ولا اثر آخر مجعول) شرعا (مترتب عليه) فلا يجري فيه استصحاب العدم ، لانه يعتبر في مجرى الاستصحاب ان يكون اما أثراً شرعياً أو ذا اثر شرعي كما هو مسلم (ولو كان) لوجوب المقدمة اثر شرعي فرضا كبر النذر (لم يكن بهمهم ههنا) لما تقدم (مدفوع بأنه) أي وجوب المقدمة بناءً على الملازمة (وان كان غير مجعول) مستقلا و (بالذات لا بالجعل البسيط الذي هو) عبارة عن اعطاء الوجود بشيء بأن يكون (مفاد كان التامة) كأن يقال : « كان زيد » أي وجد (ولا بالجعل التأليفي) المعبر عنه بالجعل المركب (الذي هو) عبارة عن جعل الشيء متصفاً بصفة بأن يكون (مفاد كان الناقصة) ككان زيد قائماً (الا انه) أي وجوب المقدمة (مجعول بالفرض) أي بسبب جعل الملزوم (ويتبع جعل وجوب ذي المقدمة) كما ان الزوجية مجعولة بتبع جعل الاربعة (وهو) أي هذا المقدار من الجعل (كاف في جريان الاصل) عندئذ لا يلزم في صحة الاستصحاب كون المستصحب مجعولاً مستقلاً بل اللازم كونه مجعولاً للشارع ولو تبعاً - كما قرر في محله .

(و) ان قلت : بناءً على جواز جريان استصحاب عدم وجوب المقدمة يلزم التفكيك بين الملزوم واللازم ، إذ وجوب الحجج مثلاً ثابت ومقدمة الركوب مقطوع

لزوم التفكيك بين الوجوبين مع الشك لاحالة ، لاصالة عدم وجوب المقدمة مع وجوب ذي المقدمة لا ينافي الملازمة بين الواقعيين ، وانما ينافي الملازمة بين الفعلين . نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية لما صح التمسك بالاصل كما لا يخفى

والملازمة بين وجوب الحج وبين وجوب المقدمة مفروضة ، فأصل عدم وجوب الركوب في هذا الحال مستلزم للتفكيك بين الملزوم واللازم .

قلت : (لزوم التفكيك بين الوجوبين) أي وجوب المقدمة ووجوب ذبها (مع) فرض (الشك) في وجوب المقدمة (لاحالة لاصالة عدم وجوب مقدمه مع وجوب ذي المقدمة ينافي الملازمة بين) الوجوبين (الواقعيين) فانه باجراء اصالة عدم وجوب المقدمة لا يخرج المقدمة عن وجوبها الواقعي (وانما ينافي) هذا التفكيك (الملازمة بين) الوجوبين (الفعلين) في الظاهر ، ولا غرو إذ هذا النحو من التفكيك بين اللوازم والملزومات في الاحكام الظاهرية كثيرة ، ألا ترى انهم يحكمون بطهارة اعضاء الوضوء مع حكمهم بالحدث فيما لو توضأ بأحد الانائين المشتبهين بالنجس لاستصحاب الطهارة واستصحاب الحدث ، مع انه في الواقع اما نجس محدث واما طاهر متطهر ، وكذلك في استصحابي حياة الشخص الغائب وعدم التحائه .

(نعم لو كانت الدعوى) في مسألة مقدمة الواجب (هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية) بأن يكون وجوب ذي المقدمة في الواقع ملازماً لوجوب المقدمة واقماً ، ووجوب ذبها في الظاهر ملازماً لوجوبها ظاهراً (لما صح التمسك بالاصل) أي باصل عدم وجوب المقدمة ، إذ لا يجتمع حكمان فعليان للزوم التناقض .

وفي بعض النسخ مكان لما صح الخ « لصح التمسك بذلك » أي بالتلازم الظاهري « في اثبات بطلانها » أي بطلان أصالة عدم وجوب المقدمة (كما لا يخفى)

اقول : قد قرر هذا الاشكال والجواب السيد الحكيم دام ظله بلفظ اوضح فقال معلقاً على قوله « ولزوم التفكيك » الخ . اشارة الى اشكال آخر ، وهو أن اجراء

اذا عرفت ما ذكرنا فقد تصدى غير واحد من الافاضل لاقامة البرهان على الملازمة ، وما اتى منهم بواحد خال عن الخلل ، والاولى احالة ذلك الى الوجدان حيث انه اقوى شاهد على ان الانسان اذا اراد شيئاً له مقدمات اراد تلك المقدمات لو التفت اليها بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله ويقول مولويا : ادخل السوق واشترى اللحم مثلاً ، بداهة ان الطلب المنشأ بخطاب « ادخل ، مثل المنشأ بخطاب

اصالة عدم وجوب المقدمة يقتضي الحكم بعدم وجوبها ، فيحصل العلم بالتفكيك بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري ، والعلم المذكور يناهى احتمال الملازمة ، فاذا فرض ثبوت احتمال الملازمة ثبت امتناع العلم بالتفكيك الحاصل من جريان الاصل ، فيقتضي عدم جريانه . ودفع الاشكال بقوله : ان الاصل انما يوجب العلم بالانفكاك ظاهراً ، وهولاي ينافي احتمال الملازمة بينهما واقعا ، وانما يناهى احتمال الملازمة بينهما ظاهراً ، وهو غير المدعى - انتهى .

(اذا عرفت ما ذكرنا) من الامور (فقد تصدى غير واحد من الافاضل لاقامة البرهان على الملازمة) بين وجوب المقدمة ووجوب ذبيها (وما آتى) احد (منهم بـ) برهان (واحد خال عن الخلل) لاداعى لا يرادها (والاولى احالة ذلك الى الوجدان حيث انه اقوى شاهد على) المطلب بيانه : (ان الانسان اذا اراد شيئاً) وكان (له مقدمات اراد تلك المقدمات) ارادة غيرية ارتكازية مع عدم الالتفات وفعلية (لو التفت اليها) أي الى كونها مقدمات لمراده الاصيلي (بحيث ربما يجعلها) أي المقدمات (في قالب الطلب مثله) أي مثل اصل الواجب المجمعول في قالبه (ويقول مولويا) لا ارشاديا : (ادخل السوق واشتر اللحم مثلاً) مع ان الواجب النفسي المقصود ابتداءً هو اشتراء اللحم وانما دخول السوق مقدمة وتوصل اليه . ان قلت : ليس خطاب ادخل مولويا بل هو ارشادي من قبيل اطيعوا الله . قلت : بل هو مولوي (بداهة ان الطلب المنشأ بخطاب « ادخل » مثل المنشأ بخطاب

« اشتر » في كونه بعثا مولويا ، وانه حيث تعلقت ارادته بايجاد عبده الاشتهار ترشحت منها له ارادة اخرى بدخول السوق بعد الالتفات اليه ، وانه يكون مقدمة له كما لا يخفى . ويؤيد الوجدان بل يكون من اوضح البرهان وجود الاوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات ، لوضوح انه لا يكاد يتعلق بمقدمة امر غيري الا اذا كان فيها

« اشتر » في كونه بعثا مولويا ، و) الفرق في ان اشتر ابتدائي بخلاف ادخل ، فـ (انه حيث تعلقت ارادته بايجاد عبده الاشتهار ترشحت منها له) أي للمولى (ارادة اخرى بدخول السوق بعد الالتفات اليه ، و) تكون الارادة ارتكازية في صورة عدم الالتفات . نعم لا يكفي مجرد الالتفات الى ذات المقدمة في ارادتها ، بل يلزم الالتفات الى (انه يكون مقدمة له) ايضا (كما لا يخفى) على المتأمل .
(ويؤيد الوجدان بل يكون من اوضح البرهان) على ارادة المقدمات والملازمة المذكورة (وجود الاوامر) المولوية (الغيرية في الشرعيات) كالوضوء ونحوه (والعرفيات) التي لا تكاد تحصى .

ان قلت : وجود الامر الغيري في بعض المقدمات لا يلازم وجوده في تمامها . قلت : بل وجود الامر الغيري في البعض يلازم وجوده في الجميع . بيانه : ان الامر الغيري لا يتعلق بشيء إلا اذا كان فيه مناط الغيرية والمقدمة ، وعلى هذا كلما توجه الامر الغيري الى شيء لا يد وان يكون لمقدميته ، وحيث كان مناط الامر الغيري المقدمة - والمقدمة موجودة في جميع المقدمات - فاللازم توجه الامر الغيري الى جميعها ، ولنوضح المطلب بمثال ، وهو انه لو قال المولى « اكرم زيداً » ثم علمنا ان سبب اكرامه هو علمه فاللازم اكرام جميع العلماء لوجود مناط وجوب الاكرام في الجميع .

وقد اشار المصنف « ره » الى هذا الجواب بقوله : (لوضوح) وهذا علة لقوله « ويؤيد الوجدان » (انه لا يكاد يتعلق بمقدمة امر غيري إلا اذا كان فيها)

مناط ، واذا كان فيها كان في مثلها فيصح تعلقه به ايضا لتحقق ملاكته ومناطه .
 والتفصيل بين السبب وغيره والشرط الشرعي وغيره سيأتي بطلانه وانه لاتفاوت
 في باب الملازمة بين مقدمة ومقدمة . ولا بأس بذكر الاستدلال الذي هو
 كالاصل لغيره مما ذكره الافضل من الاستدلالات ، وهو ما ذكره ابو الحسن
 البصري ، وهو انه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها ، وحينئذ فان بقي الواجب
 على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق ،

أي في تلك المقدمة (مناطه) أي مناط الامر الغيري ، وهو توقف المأمور به عليها
 (واذا كان) المناط (فيها) أي في هذه المقدمة المأمور بها (كان في مثلها)
 من سائر المقدمات التي لم تؤمر بها (فيصح تعلقه) أي الامر (به) أي بمثلها
 (ايضا لتحقق ملاكته ومناطه) الذي هو التوقف ، فيثبت عموم الحكم للجميع
 (و) ان قلت : ليس مناط الوجوب في الوضوء ونحوه هو المقدمة حتى
 يتعدى منه الى جميع المقدمات ، بل يحتمل ان يكون المناط فيما وجب المقدمات كونها
 سببا أو شرطا شرعيا أو نحوها ، وذلك يقتضي وجوب كل مقدمة سببي أو شرط
 شرعي فقط ، فلا يثبت مطلوبكم - أعني وجوب المقدمات كافة .

قلت : لخصوصية في المقدمة السببي ونحوها تقتضي وجوبها فقط ، فان
 (التفصيل بين السبب وغيره والشرط الشرعي وغيره) لاوجه له اصلا ، و (سيأتي
 بطلانه وانه لاتفاوت في باب الملازمة بين مقدمة ومقدمة) بل يلزم القول بوجوب
 الجميع أو بعدم وجوب الجميع .

(ولا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالاصل لغيره) من سائر الاستدلالات
 المنشعبة منه (مما ذكره الافضل من الاستدلالات) بيان غيره (وهو ما ذكره ابو
 الحسن البصري ، وهو انه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها ، وحينئذ) أي حين جواز
 الترك - أو حين الترك على ما يأتي - (فان بقي الواجب على وجوبه) كما كان (يلزم
 التكليف بما لا يطاق) إذ التكليف بذئ المقدمة في ظرف عدم وجود مقدمته غير مقدر

والا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا . وفيه بعد اصلاحه بارادة عدم المنع الشرعي من التالى فى الشرطية الاولى لا الاباحة الشرعية والا كانت الملازمة واضحة البطلان ، وارادة الترك عما اضيف اليه الظرف لا نفس الجواز والا فبمجرد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم صدق القضية الشرطية الثانية مالا يخفى ،

(والا) فلو لم يبق الواجب على وجوبه (خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا) وهو خلف .

والحاصل ان عدم وجوب المقدمة مستلزم لاحد محذورين : التكليف بغير المقدور أو الخلف . وحيث ان كليهما باطلان فعدم وجوب المقدمة ايضا باطل . (وفيه بعد اصلاحه) اولاً (بارادة عدم المنع الشرعي من التالى) أى قوله « لجاز تركها » (فى الشرطية الاولى) وهى قوله « لو لم يجب المقدمة لجاز تركها » فيكون المراد من الجملة الشرطية الاولى انه لو لم يجب المقدمة لم يكن منع شرعي عن تركها ، و (لا) يمكن ان يراد من جواز الترك (الاباحة الشرعية) حتى يكون هكذا : لو لم يجب لا يباح تركه ، (والا) فلو اريد الاباحة (كانت الملازمة) بين المقدم والتالى (واضحة البطلان) إذ انتفاء الوجوب الشرعي لا يقتضى ثبوت الاباحة الشرعية ، بل يتردد بين الاحكام الأربعة الحرمة والكراهة والاستحباب والاباحة (و) اصلاحه ثانياً بـ (ارادة الترك عما اضيف اليه الظرف) وهو « حين » فيكون معنى وحيفئذ : حين الترك كما تقدم ، و (لا) يمكن ان يكون المراد من مضاف اليه الظرف (نفس الجواز) حتى يكون المعنى وحين جواز الترك (والا) فلو اريد جواز الترك (فبمجرد الجواز بدون الترك لا يكاد يتوهم صدق القضية الشرطية الثانية) وهى قوله « فان بقى الواجب » الخ .

قال العلامة الرشدي : ضرورة ان احد المحذورين انما يترتب على ترك المقدمة فى الخارج لا على مجرد جوازه وان أتى بها فى الخارج . وقوله (مالا يخفى) مبتدأ

فان الترك بمجرد عدم المنع شرعا لا يوجب صدق احدى الشرطيتين ولا يلزم احد المحذورين ، فانه - وان لم يبق له وجوب معه - الا انه كان ذلك بالعصيان لسكونه متمكنا من الاطاعة والايان وقد اختار تركه بترك مقدمته بسوء اختياره مع حكم العقل بلزوم اتيانها ارشاداً الى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب . نعم لو كان المراد من الجواز جواز الترك شرعا وعقلا يلزم احد المحذورين ،

خبره ما تقدم من قوله « وفيه بعد اصلاحه » - انتهى .

(فان الترك بمجرد عدم المنع شرعا لا يوجب صدق احدى الشرطيتين ولا يلزم احد المحذورين) وهما خروج الواجب عن كونه واجبا ولزوم تكليف مالا يطاق (فانه وان لم يبق له) أي لذي المقدمة (وجوب معه) أي مع ترك المقدمة (الا انه كان ذلك) أي سقوط الوجوب عن ذي المقدمة (بالعصيان لسكونه متمكنا) حين الترك (من الاطاعة والايان) بالمأمور به (وقد اختار تركه بـ) سبب (ترك مقدمته بسوء اختياره) فيكون تاركا للواجب في ظرف القدرة (مع حكم العقل بلزوم اتيانها) أي المقدمة (ارشاداً الى ما في تركها من العصيان المستتبع للعقاب) . فتحصل من الجواب ان المقدمة الاولى - أعني قوله « لولم يجب المقدمة لجواز تركها » مسلعة ، ولكن المقدمة الثانية - أعني قوله « ولو ترك لزم إما الخلف أو التكليف بما لا يطاق » - غير صحيحة ، إذ بالترك يسقط التكليف عصيانا ، فان المقدمة مقدورة والعقل حكم بلزوم الايان بها ارشاداً فلم يخرج الواجب المطلق عن كونه واجبا ومن هذا كله تحقق ان جواز ترك المقدمة شرعا - في ظرف وجوب الايان بها عقلا - غير مستلزم لاحد المحذورين .

(نعم لو كان المراد من الجواز) في الشرطية الاولى (جواز الترك شرعا وعقلا يلزم احد المحذورين) من تكليف مالا يطاق او الخلف ، ووجه لزوم احد المحذورين حيثئذ انه يكون في ترك المقدمة معذوراً فلا عقوبة على ترك ذي المقدمة

الا ان الملازمة على هذا في الشرطية الاولى ممنوعة ، بدهاثة انه لولم يجب شرعا لا يلزم ان يكون جائزاً شرعا وعقلا ، لامكان ان لا يكون محكوما بحكم شرعا وان كان واجبا عقلا ارشاداً ، وهذا واضح لاسترة عليه . واما التفصيل بين السبب وغيره فقد استدل على وجوب السبب بأن التكليف لا يكاد يتعلق الا بالمقدور ، والمقدور لا يكون إلا هو السبب وانما المسبب من آثاره المترتبة عليه قهراً ، ولا يكون من افعال المسكلف وحركاته أو سكناته ، فلا بد من صرف الامر المتوجه اليه عنه الى سببه ،

المستند اليه - فتأمل .

(إلا ان الملازمة) في الشرطية الاولى (على هذا) أي على تقدير أن يكون المراد من الجواز جواز الترك شرعا وعقلا (في الشرطية الاولى ممنوعة ، بدهاثة انه لولم يجب شرعا لا يلزم ان يكون جائزاً شرعا وعقلا) لعدم التلازم بين عدم الوجوب شرعا وعدم الوجوب عقلا حتى يلزم من وجود احدهما وجود الآخر (لامكان) وجه لا يلزم (ان لا يكون) فعل المقدمة (محكوم بحكم شرعا وان كان واجبا عقلا ارشاداً) . فتلخص ورود احد الاشكالين على استدلال ابي الحسن البصري : إما منع الشرطية الاولى - وهي لولم يجب لجاز تركها - لو كان المراد جواز الترك شرعا وعقلا ، وإما منع الشرطية الثانية - وهي وحيثئذ الخ - لو كان المراد جواز الترك شرعا (وهذا واضح) لاسترة عليه .

(وأما التفصيل بين السبب وغيره) والقول بوجوب المقدم السببي دون غيرها (فقد استدل على وجوب السبب بأن التكليف) الشرعي (لا يكاد يتعلق إلا بالمقدور (والسبب غير مقدور ، فان (المقدور لا يكون إلا هو السبب وإنا المسبب من آثاره) القهرية (المترتبة عليه قهراً ، ولا يكون) المسبب (من أفعال المكلف وحركاته أو سكناته) حتى يصح تعلق الامر به (فلا بد من صرف الامر المتوجه اليه) ظاهراً نحو « زوج » (عنه) أي عن المسبب (الى سببه) فيلزم صرف الامر

ولا يخفى مافيه ، من انه ليس بدليل على التفصيل بل على ان الامر النفسى انما يكون متعلقا بالسبب دون المسبب مع وضوح فساد ، ضرورة ان المسبب مقدور للمكلف وهو متمكن عنه بواسطة السبب ، ولا يعتبر في التكليف ازيد من القدرة - كانت بلا واسطة او معها - كما لا يخفى . واما التفصيل بين الشرط الشرعى وغيره فقد استدل على الوجوب فى الاول بأنه لولا وجوبه شرعا لما كان شرطا ، حيث

المذكور الى العقد ، وكذا صرف الامر بالاحراق والتطهر الى الالقاء فى النار والغسلات والمسحات .

ومن هذا كله تبين وجوب المقدم السببى لتوجه الامر بالمسبب اليها حقيقة ، واما غير السبب من سائر المقدمات فلا دليل على وجوبه .

(ولا يخفى مافيه) فان هذا الاستدلال بنفسه غير تام ، وعلى فرض تماميته لا يكون تفصيلا فى المسألة بين السبب وغيره : اما الثانى فلما اشار اليه بقوله : (من انه ليس بدليل على التفصيل) بين السبب وغيره (بل) هذا الدليل يدل (على ان الامر النفسى انما يكون متعلقا بالسبب دون المسبب) فالمدعى كون المقدمة السببى واجبا غيريا والدليل يدل على وجوبها النفسى ، وكم فرق بينهما كما لا يخفى . واما الاول فلما اشار اليه بقوله : (مع وضوح فساد) أي فساد هذا الاستدلال بنفسه (ضرورة ان المسبب مقدور للمكلف وهو) أي المكلف (متمكن عنه بواسطة السبب ، ولا يعتبر فى التكليف ازيد من القدرة) سواء (كانت بلا واسطة) كالفعل المباشري (أو معها) كالمسببات (كما لا يخفى) فان المقدور بالواسطة مقدور بديهية ، فلا وجه للقول بأن التكليف بالتطهر والتزوج والاحراق ونحوها يرجع الى اسبابها ، بل التكليف بنفسها حقيقة .

(واما التفصيل بين الشرط الشرعى) كالوضوء (وغيره) كالسير للحيح (فقد استدل على الوجوب فى الاول بأنه لولا وجوبه شرعا لما كان شرطا) للمأمور به (حيث

انه ليس مما لا بد منه عقلا او عادة ، وفيه - مضافا الى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعي الى العقلي - انه لا يكاد يتعلق الامر الغيري إلا بما هو مقدمة الواجب ، ولو كان مقدميته متوقفة على تعلقه بها لدار ،

انه ليس مما لا بد منه عقلا أو عادة) بضميمة دوران الامر بين هذه الثلاثة ، وهذا الدليل يشبه قياس الخلف الذي هو عبارة عن اثبات المطلوب بإبطال نقيضه . بيان ذلك : ان الشرطية إما بحكم العقل وإما بحكم العادة وإما بحكم الشرع ، فاذا انتفى الاولان ثبت الثالث ، وإذا ثبتت الشرطية الشرعية نقول : لا بد وان يكون الشرط واجبا غيريا والا لم يحكم به الشارع .

(وفيه مضافا الى ما عرفت) في تقسيم المقدمات (من رجوع الشرط الشرعي الى العقلي) والفرق انما هو درك الشارع له دون العقل ، وبعد بيان الشارع يكون كالعقلي في انتفاء الشروط بانتفائه . وعلى هذا فلو كان الشرط الشرعي واجبا كان غير الشرعي أيضا واجبا لعدم التفاوت بينهما ، فلا يمكن التفصيل والقول بوجود احدهما دون الآخر (انه لا يكاد يتعلق الامر الغيري إلا بما هو مقدمة الواجب ، ولو كان مقدميته متوقفة على تعلقه بها لدار) .

وحاصله الاشكال على قوله في الاستدلال : « لو لم يكن واجبا لما كان مقدمة » توضيح الدور : ان هذا الدليل بضميمة مطلب آخر وجداني وهو « لو لم يكن الشرط مقدمة لما امر به » يفتج الدور ، إذ لا شك في ان الامر الغيري لا يتعلق إلا بما هو مقدمة ودخيل في الواجب ، فلو كانت المقدمة والشرطية متوقفة على الامر الغيري دار ، ووحيت ان الدور باطل لا بد وان يكون احدى المقدمتين كاذبة . لاسيما الى كذب المقدمة الوجدانية - أعني لو لم يكن الشرط مقدمة لما امر به - فاللازم كذب المقدمة المذكورة في الاستدلال - أعني لو لم يكن واجبا لما كان مقدمة - فلا موجب لوجوب الشرط الشرعي دون غيره .

ان قلت : هذا الدور بعينه وارد عليكم ، لان الشرطية متوقفة على الامر الغيري ،

والشرطية وان كانت منترزة عن التكليف إلا انه عن التكليف النفسى المتعلق بما قيد بالشرط لا عن الغيرى - فافهم .
 (تنمة) لاشبهة فى ان مقدمة المستحب كمقدمة الواجب ، فتكون مستحبة لوقيل بالملازمة ،

إذ اول الامر الغيرى لم يعلم الشرطية ، والامر الغيرى متوقف على ثبوت الشرطية ، إذ لولا الشرطية لم يأمر المولى بالشرط (و) هذا دور صريح .
 قلت : المقدمة الاولى ممنوعة لان (الشرطية وان كانت منترزة عن التكليف) لانها مجعولة تبعاً لامستقلاً ، كما هو رأى المصنف فى هذا القسم من الاحكام الوضعية بحيث لولا التكليف لم يصح انتزاعها (الا انه) أي انتزاع الشرطية (عن التكليف النفسى المتعلق بما قيد بالشرط) كقوله « صل عن طهارة » المنترزع منه وجوب الطهارة و (لا) تكون الشرطية منترزة (عن) التكليف (الغيرى) فلا تتوقف الشرطية على الامر الغيرى حتى يتم الدور المذكور .

وقد يجاب عن الدور : بأن الشرطية متوقفة اثباتاً على الامر الغيرى ، والامر الغيرى متوقف ثبوتاً على الشرطية ، فلا دور - (فافهم) يمكن ان يكون اشارة الى ان قولكم : « والشرطية وان كانت » الخ لا يدفع الدور ، لان الامر النفسى بالصلاة مع الطهارة متوقف على مدخلية الطهارة ومقدميتها ، إذ لولا المقدمية لم يأمر بالصلاة مع الطهارة ، ومدخلية الطهارة متوقفة على الامر النفسى بالصلاة مع الطهارة ، إذ لولا هذا الامر لم تكن للطهارة مدخلية ، وهذا دور واضح ، غاية الامر ان الدور فى التقرير السابق كان مع الامر الغيرى وههنا كان مع الامر النفسى .

﴿ تنمة ﴾

(لاشبهة فى ان مقدمة المستحب) كالمشي لزيارة الحسين « ع » أو احد كبراء الدين عليهم السلام (كمقدمة الواجب ، فتكون مستحبة لوقيل بالملازمة) فى مقدمة الواجب ، وذلك لاتحاد المناط فى المقامين ، فان الواجب كما كان متوقفاً كذلك المستحب

واما مقدمة الحرام والمكروه فلا تكاد تتصف بالحرمة او الكراهة ، إذمنها مايمكن معه من ترك الحرام او المكروه اختياراً كما كان متمكناً قبله ، فلا دخل له اصلاً في حصول ماهو المطلوب من ترك الحرام او المكروه فلم يترشح من طلبه طلب ترك مقدمتهما . نعم مالم يتمكن معه من الترك المطلوب لاحالة يكون مطلوب الترك ، ويترشح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدمة ، فلو لم يكن للحرام مقدمة

متوقف ، فلا فرق بين الطلب الوجوبي والاستجابي عند العقل (واما مقدمة الحرام) كالمشي للزنا (و) مقدمة (المكروه) كالمشي للطلاق (فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة) مطلقاً ، بل فرق بين المقدمات ، (إذمنها مايمكن من ترك الحرام أو المكروه اختياراً) فلا يسلب الاختيار بفعل تلك المقدمة (كما كان متمكناً قبله) ففي المثال المشي وعدمه متساويان بالنسبة الى الزنا ، فان من ذهب الى دار الزانية مختار في الزنا كان قبل المشي مختاراً (فلا دخله اصلاً في حصول ماهو المطلوب) للمولى (من ترك الحرام او المكروه) بيان للمطلوب ، وحيث لامدخلية للمقدمة (فلم يترشح من طلبه) أي طلب ترك الحرام والمكروه (طلب ترك مقدمتهما) إذترك مقدمة واحدة كاف في ترك الحرام او المكروه ، فالواجب الغيري ترك مقدمة واحدة على البديل ، فالمحرم فعل احدها لا كل واحد منها . الا ان يقال : ان فعل كل مقدمة اعانة على المحرم ، فيشمله قوله تعالى : « ولا تعاونوا على الاثم والعدوان » بناءً على شمول الآية لفعل النفس - فتدبر .

(نعم مالم يتمكن معه من الترك المطلوب) أي المقدمة التي هي علة تامة لفعل الحرام أو المكروه (لاحالة يكون مطلوب الترك) كالحرام النفسي والمكروه النفسي (ويترشح من طلب تركهما) ترك الحرام والمكروه (طلب ترك خصوص هذه المقدمة) التي هي علة تامة ، أما الشرط والمقتضى والمعد والسبب من مقدمات الحرام والمكروه فليست بمطلوبات الترك ، وعلى هذا (فلو لم يكن للحرام مقدمة) تكون

لا يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمة من مقدماته ، لا يقال : كيف ولا يكاد يكون فعل الا عن مقدمة لاحالة معها يوجد ، ضرورة ان الشيء مالم يجب لم يوجد . فانه يقال : لاحالة يكون من جملة ما يجب معه صدور الحرام ، لسكنته لا يلزم ان يكون ذلك من المقدمات الاختيارية بل من المقدمات الغير الاختيارية كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار ولا لتسلسل ،

علة تامة له بحيث (لا يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمة من مقدماته) اصلا لانه مادام الاختيار باقيا لم تحصل العلة التامة ، وغير العلة التامة ليس محرما كما تقرر . (لا يقال : كيف) قلتم بعدم الانصاف أي مقدمة بالحرمة مع وجود الحرام في الخارج ، فان هذا يستلزم وجود الشيء بدون علة التامة ، (و) الحال انه (لا يكاد يكون فعل الا عن مقدمة) هي علة تامة (لاحاله معها يوجد) ذلك الفعل (ضرورة ان الشيء مالم يجب) أي مالم يوجد علة التامة (لم يوجد) . والحاصل انه لما استفيد من آخر كلام المصنف انه لو لم يكن للحرام علة تامة لم يكن احد مقدماته حراما اعترض عليه هذا القائل بأنه كيف يمكن ان يوجد فعل في الخارج ولا يكون له علة تامة والحال ان الشيء مالم يجب - بسبب وجود علة التامة - لم يوجد ؟ وعلى هذا فلا بد وان يكون لكل محرم موجود علة تامة ، وتلك العلة التامة محرمة .

ولكن هذا الاشكال غير وارد (فانه يقال) في الجواب عنه : (نعم) لا يمكن وجود شيء بلا علة تامة ، بل (لاحالة يكون من جملة ما) أي من جملة المقدمات (ما يجب معه صدور الحرام) في الخارج (لسكنته لا يلزم ان يكون ذلك) الشيء الذي يجب معه صدور الحرام (من المقدمات الاختيارية) حتى يكون قابلا للحرمة التكليفية (بل) يمكن ان يكون الجزء الاخير من العلة التامة (من المقدمات الغير الاختيارية) وذلك (كمبادئ الاختيار) أعني الارادة ونحوها (التي تكون بالاختيار والا لتسلسل) إذ لو كانت الارادة اختيارية لزم ان يكون مسبوقا بارادة اخرى وهكذا ، فالفعل الحرام المتوقع على مقدمات لا يلزم كون بعض مقدماته محرماً

فلا تغفل وتأمل .

(فصل)

الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده اولا ؟ فيه اقوال ، وتحقيق الحال يستدعي رسم امور : الاول - الاقتضاء في العنوان اعم من ان يكون بنحو العينية او الجزئية

فتحصل من ذلك كله ان لكل حرام علة تامة لكننها على قسمين : « الاول » ان تكون بتمامها اختياريا ، مثل القاء الحطب في النار لاجل الاحراق ، والعلة التامة في هذا القسم محرم . « الثاني » ان تكون مركبة من بعض الافعال المقدمي والارادة فهذه العلة التامة ليست محرمة ، إذ الارادة ليست قابلة للحرمة التكليفية . ولكن لا يخفى انه قد سبق الاشكال في عدم اختيارية الارادة ، بل الحق انها اختيارية (فلا تغفل) عما ذكرناه هناك (وتأمل) حتى تعلم . والله ولي التوفيق .

« تنبيه » لا يترشح الاباحة من المباح الى مقدماته . نعم لا يتصف ما يلازمه بغير الاباحة من الاحكام لعدم جواز اختلاف المتلازمين .

(فصل)

(الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده) بأن يقتضي الامر بالازالة مثلا النهي عن تركها أو عن الصلاة (اولا ؟ فيه اقوال ، وتحقيق الحال) في هذه السئلة (يستدعي رسم امور) مقدمة على المطلب :

الامر (الاول - الاقتضاء في العنوان) أعني قولهم « يقتضي النهي » الخ (اعم من ان يكون بنحو العينية) بأن يكون صل في المسجد مثلا عين لا ترك الصلاة في المسجد مصداقا (او الجزئية) بأن يكون الامر بالشيء دالا بالتضمن على النهي عن ضده ، إذ الامر عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك ، فالنهي عن الترك - الذي

او اللزوم من جهة التلازم بين طلب احد الضدين وطلب ترك الآخر او المقدمة على ماسيظهر ، كما ان المراد بالضد ههنا هو مطلق المعاند والمنافي وجوديا كان او عدميا . الثاني - ان الجهة المبحوث عنها في المسألة وان كانت انه هل يكون للامر اقتضاء بنحو من الانحاء المذكورة الا انه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء

هو عبارة عن الضد - جزء مدلول الامر (او اللزوم) بأن يكون الامر بالشيء دال على النهي عن الضد بالدلالة الالتزامية .

ثم ان وجه اللزوم احد امرين : فاما (من جهة التلازم بين طلب احد الضدين وطلب ترك) الضد (الآخر) ومن البديهي ان وجود احد المتلازمين يستدعي وجود الملازم الآخر (او) من جهة (المقدمة) بمعنى ان ترك الضد من مقدمات الأمور به بضميمة ماتقدم من ان طلب شيء يلزم طلب مقدماته (على ماسيظهر) هذا متعلق بقوله « اعم من ان يكون » الخ .

والذي يظهر بعد هو ان هذه الاحتمالات كلها اقوال في المسألة ، فلو لم يكن المراد بالاقتضاء هذا المعنى العام يلزم خروج بعض الاقوال عن محل النزاع ولا داعي له . (كما ان المراد بالضد ههنا) في مصطلح الاصوليين (هو مطلق المعاند والمنافي) للأمر به (وجوديا كان) كالضد الخاص (أو عدميا) كالضد العام ، وليس المراد بالضد الضد المصطلح عند اهل المعقول الذي هو عبارة عن الامر الوجودي المقابل لامر وجودي آخر بحيث لا يجتمعان في محل واحد . ويدل على كون المراد من الضد مطلق المعاند اطلاقهم الضد العام على الترك ، والا فلو كان المراد به هو مصطلح المعقول لزم خروج بعض الاقوال كما لا يخفى . وللعلمة المشكيني « ره » على قوله « كما ان المراد » الخ تعليقة نافعة - فراجع .

الامر (الثاني - ان الجهة المبحوث عنها في المسألة وان كانت) في مطلق الاقتضاء و (انه هل يكون للامر اقتضاء بنحو من الانحاء المذكورة) العميقة والتضمن والالتزام بنحو التلازم او المقدمة كما سبق (الا انه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء

في الضد الخاص انما ذهبوا اليه لاجل توهم مقدمة ترك الضد كان المهم
 صرف عنان الكلام في المقام الى بيان الحال وتحقيق المقال في المقدمة وعدمها
 فنقول وعلى الله الاتكال : ان توهم توقف الشيء على ترك ضده ليس الا
 من جهة المضادة والمعاندة بين الوجوبين وقضيتها الممانعة بينهما ، ومن الواضحات
 عدم المانع من المقدمات وهو توهم فاسد ، وذلك لان المعاندة والمنافرة بين
 الشيتين لا يقتضى الا عدم اجتماعهما في التحقق ،

في الضد الخاص انما ذهبوا اليه لاجل توهم) الاقتضاء بالنحو الرابع أعني الالتزام
 بنحو (مقدمة ترك الضد) لفعل المأمور به (كان المهم) جواب لما (صرف
 عنان الكلام في المقام الى بيان الحال وتحقيق المقال في المقدمة وعدمها) مثلاً هل
 ازالة النجاسة عن المسجد من مقدماتها ترك الصلاة أم لا ، فلو كان مقدمة كان مطلوباً
 لامر الغيري المترشح من الامر بالازالة فيكون فعل الصلاة منها عنه ، وذلك بخلاف
 ما لم نقل بمقدمة ترك الصلاة للازالة فلا تكون الصلاة منها عنها .

(فنقول وعلى الله الاتكال : ان توهم) مقدمة ترك الضد لفعل الضد الآخر
 أي (توقف الشيء على ترك ضده ليس الا من جهة المضادة والمعاندة بين الوجودين)
 كالصلاة والازالة (وقضيتها) أي مقتضى المضادة (الممانعة بينهما) أي مانعية
 وجود كل منهما عن وجود الآخر (ومن الواضحات ان عدم المانع من المقدمات)
 والحاصل ان مقتضى التضاد الممانعة ومقتضى الممانعة مانعية كل عن وجود
 الآخر ، وحيث كان عدم المانع من المقدمات فاللازم وجوب عدم المانع ، في المثال
 بين الازالة والصلاة تضاد وتمانع فترك الصلاة - لكونه عدم المانع - يكون من
 مقدمات الازالة (وهو توهم فاسد ، وذلك لان المعاندة والمنافرة بين الشيتين لا تقتضي
 الا عدم اجتماعهما في التحقق) في محل واحد في زمان واحد ، ولا يقتضى ان يكون
 عدم احدهما مقدمة لوجود الآخر . بل نقول : مقتضى المعاندة عدم المقدمة ، إذ
 يشترط في المقدمة التقدم على ذي المقدمة ولو رتبة ، وهنا ليس ترك احد الضدين

وحيث لامنافة اصلا بين احد العيدين وما هو نقيض الآخر وبديله بل بينهما كمال الملائمة كان احد العيدين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة من دون ان يكون في البين ما يقتضى تقدم احدهما على الآخر كما لا يخفى . فكذا ان قضية المنافاة بين المتناقضين لا تقتضى تقدم ارتفاع احدهما في ثبوت الآخر كذلك في المتضادين .

متقدما على الضد الآخر .

(وحيث لامنافة اصلا بين احد العيدين) كازالة النجاسة (و) بين (ما هو نقيض) الضد (الآخر وبديله) كعدم الصلاة (بل بينهما كمال الملائمة) والموافقة (كان) متعلق حيث (احد العيدين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة) توضيحه بلفظ العلامة القوجاني : هو ان الملائمة بحسب الوجدان بين عدم احدها مع وجود الآخر في الرتبة الناشئة من المعاندة بين الوجودين بلاتوهم التنافر يكفي في انكار المقدمة حيث انها متوقفة على تقدم عدم عليه ، لانه بناءً عليه من اجزاء علة الوجود ، ولا اشكال في تقدمها بجميع اجزائها على المعول رتبة ، ومع الملائمة بينهما في الاجتماع فلا تقدم لاحدهما على الآخر ، ولا اقل من عدم العلم بتحقيقه فعلى مدعيه الاثبات - انتهى . فكونهما في مرتبة واحدة (من دون ان يكون في البين ما يقتضى تقدم احدهما على الآخر) اقوى الادلة على عدم مقدمية ترك احدهما لفعل الآخر (كما لا يخفى) .

ثم اشار المصنف « ره » الى برهان آخر رد توهم المقدمة بقوله : (فسكان قضية المنافاة بين المتناقضين) المعبر عنه بتقابل الايجاب والسلب (لا تقتضى تقدم ارتفاع احدهما في ثبوت الآخر) بل ارتفاع احدهما و ثبوت الآخر في رتبة واحدة (كذلك في المتضادين) ليس ارتفاع احدهما مقدما على الآخر بل في رتبته ، وهذا البرهان يتوقف على مقدمتين : الاولى : صحة تنظير الضدين بالنقيضين . والثانية نفي المقدمة في النقيضين . ثم يلزم بعدها تشكيل قياس حتى يتم المطلوب :

كيف ولو اقتضى التضاد توقف وجود الشيء على عدم ضده توقف الشيء على عدم مانعه لاقتضى توقف عدم الضد على وجود الشيء توقف عدم الشيء على مانعه ، بداهة ثبوت المانعية في الطرفين وكون المطاردة من الجانبين وهو دور واضح .

« اما المقدمة الاولى » - فلأن مرجع الضدين الى النقيضين - على ما قالوا - فان تقابل البياض بالسواد من جهة ان البياض في قوة اللاسواد .

« واما الثانية » - فلأن النقيضين في مرتبة واحدة ولا يمكن ان يكون احدهما مقدما على الآخر حتى لو فرض ذلك لزم ارتفاع النقيضين ، فهما متبادلان في التحقق ولا يجتمعان ولا يعقل ان يرتفع احدهما اولاً ثم يتحقق الآخر .

اذا عرفت المقدمتين نقول : ترك احد الضدين في مرتبة وجوده ووجوده في مرتبة الضد الآخر ، فترك احد الضدين في مرتبة الضد الآخر . مثلاً ترك الصلاة في مرتبة الصلاة والصلاة في مرتبة الازالة فترك الصلاة في مرتبة الازالة ، فلا يكون ترك الصلاة مقدمة لفعل الازالة .

ثم اشار المصنف « ره » الى برهان آخر ذكره سلطان العلماء « ره » بقوله (كيف) يكون عدم احد الضدين مقدمة للضد الآخر (و) الحال انه (لو اقتضى التضاد) بين شيئين (توقف وجود الشيء على عدم ضده) على نحو (توقف الشيء على عدم مانعه) كتوقف الاحراق على عدم الرطوبة (لاقتضى توقف عدم الضد) ايضاً (على وجود الشيء) على نحو (توقف عدم الشيء على مانعه) فكما ان عدم احدهما مقدمة لوجود الآخر كذلك وجود احدهما مقدمة لعدم الآخر (بداهة ثبوت المانعية في الطرفين) أي الوجودين أو وجود احدهما وعدم الآخر (وكون المطاردة من الجانبين . وهو دور واضح) وحيث ان الدور باطل فالتوقف والمقدمة ايضاً باطل .

والحاصل انه لو كانت الازالة مثلاً متوقفة على عدم الصلاة - إذ الصلاة مانع

وما قيل في التفصي عن هذا الدور بأن التوقف من طرف الوجود فعلي بخلاف التوقف من طرف العدم ، فانه يتوقف على فرض ثبوت المقتضى له مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده ،

والشيء موقوف على عدم مانعه - كان عدم الصلاة ايضا موقوفا على الازالة - إذ الازالة مانعة وعدم الشيء متوقف على وجود مانعه - مثلا الرطوبة مانعة وعدم الاحراق متوقف على الرطوبة . وبهذا يحصل التوقف من الطرفين ويكون وجود الازالة مستحيلا لانه مستلزم للدور . ومن هذا يتبين ان التامع في الوجود لا يقتضي المقدمة .
 (وما قيل) والقائل هو المحقق الخونساري « ره » (في التفصي عن هذا الدور بأن) الدور مسلم لو كانت الازالة موقوفة على عدم الصلاة فعلا وعدم الصلاة موقوفا على الازالة فعلا ، ولكن ليس الامر كذلك فان هذا (التوقف من طرف الوجود الفعلي) فالازالة متوقفة على عدم الصلاة فعلا ، بمعنى ان مقتضى وجود الازالة موجود وانما الباقي هو عدم المانع - أي عدم الصلاة - فالازالة فعلا متوقفة على عدم الصلاة (بخلاف التوقف من طرف العدم) فليس عدم الصلاة متوقفا على وجود الازالة فعلا ، بل توقف عدم الصلاة على وجود الازالة شأنه ، إذ عدم الصلاة يمكن ان يستند الى عدم المقتضى لها بأن لا يريد المسكف الصلاة ، ويمكن ان يستند الى المانع كالازالة ، كما ان عدم الاحراق يكون تارة لعدم النار واخرى لرطوبة الحطب . فحاصل معنى الشأنية ان الازالة لها شأنية المنع - أي تكون مانعا في صورة وجود المقتضى - وليس لها فعلية المنع . (فانه) أي عدم الضد الاول انما (يتوقف) على وجود الضد الآخر (على فرض ثبوت المقتضى له) أي لوجود الضد الاول (مع شراشر شرائطه غير عدم وجود ضده) مثلا عدم الصلاة انما يتوقف على وجود الازالة ، على فرض ثبوت المقتضى لوجود الصلاة كالارادة - مع وجود شرائط الصلاة كالطهارة واللباس والنظافة ، غير انها لا تتحقق لوجود ضدها التي هي الازالة ، بحيث لولا الازالة لوجدت الصلاة ، ففي مثل هذا المقام يقال : عدم الصلاة متوقف على الازالة ، بمعنى ان

ولعله كان محالاً لاجل انتهاء عدم وجود احد الضدين مع وجود الآخر الى عدم تعلق الارادة الازلية به وتعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة ، فيكون العدم دائماً مستنداً الى عدم المقتضى ، فلا يكاد يكون مستنداً الى وجود المانع كي يلزم الدور .

ان قلت : هذا اذا لوحظ امتهين الى ارادة شخص واحد ،

الازالة علة لعدم الصلاة .

(ولعله) أي ثبوت المقتضى مع شراشر الشرائط (كان محالاً) فعدم الصلاة دائماً مستند الى عدم تمامية المقتضى ، ولا يكون متوقفاً على الازالة حتى يقال : عدم الصلاة متوقف على الازالة وعدم الازالة متوقف على الصلاة ، فيلزم الدور . وانما كان ثبوت المقتضى مع شراشر الشرائط محالاً (لاجل انتهاء عدم وجود احد الضدين) كعدم الصلاة (مع وجود) الضد (الآخر) كالازالة (الى عدم تعلق الارادة الازلية به) أي بأحد الضدين كالصلاة (وتعلقها بالآخر) كالازالة (حسب ما اقتضته الحكمة البالغة) للحكم والمصالح الذي عنده تعالى .

وعلى هذا (فيكون العدم) للصلاة مثلاً (دائماً مستنداً الى عدم المقتضى) أي عدم ارادة المكلف المستند الى عدم تعلق ارادة الله به (فلا يكاد يكون) عدم الصلاة (مستنداً الى وجود المانع) كالازالة (كي يلزم الدور) .

فتبين من ذلك كله ان الازالة متوقفة على عدم الصلاة ، ولا محذور في هذا التوقف إلا توهم الدور بسبب توقف عدم الصلاة على الازالة ، وقد ابطالناه - فتدبر . ولما كان هننا محل توهم يرد على هذا المجيب بنفسه بينه المجيب وقال : (ان قلت : هذا) الذي ذكرتم في دفع الدور من التغاير بالشأنية والفعلية ليس مستقيماً في جميع الموارد ، بل التغاير المذكور انما يكون (اذا لوحظا) أي وجود احد الضدين كالازالة وعدم الآخر كعدم الصلاة (منهيتين الى ارادة شخص واحد) فان هناك يكون عدم احدهما لعدم المقتضى ، فالازالة متوقفة على ترك الصلاة وترك الصلاة لعدم ارادة الفاعل لها

واما اذا كان كل منهما متعلقا لارادة شخص - فاراد مثلا احد الشخصين حركة شيء واراد الآخر سكونه - فيكون المقتضى لسكل منهما حينئذ موجودا فالعدم لاحالة يكون فعلا مستنداً الى وجود المانع . قلت : ههنا ايضا مستند الى عدم قدرة المغلوب منها في ارادته ، وهي مما لا بد منه في وجود المراد ولا يكاد يكون بمجرد الارادة بدونها لا الى وجود الضد ،

(واما إذا كان كل منهما) أي من الضدين (متعلقا لارادة شخص فأراد مثلا احد الشخصين) كزيد مثلا (حركة شيء واراد الآخر) كعمرو (سكونه فيكون المقتضى لكل منهما) أي من الضدين (حينئذ) أي حين كان كل منهما متعلقا لارادة شخص (موجوداً فالعدم لاحاله يكون فعلا) أي لاشأنا (مستنداً الى وجود المانع) فالحركة متوقفة على عدم سكونه - لتوقف الشيء على عدم مانعه - وعدم السكون متوقف على الحركة ، إذ المقتضى للسكون موجود وانما منع عنه المانع - أعني الحركة - فيأتي الدور المذكور لتوقف الفعلي من الطرفين .

(قلت : ههنا) فيما اراد شخصان الضدين (ايضا) كما لو انتهيا الى ارادة شخص - العدم (مستند) الى عدم المقتضى وليس مستنداً (الى) عدم المانع ، إذ عدم السكون في المثال لـ (عدم قدرة) الشخص (المغلوب منها في ارادته) فان مقتضى السكون التي هي الارادة انما يكون تاما إذا وجد شرطه الذي هو عدم مغلوبيتها بسبب ارادة غيره (وهي) أي قدرة المغلوب (مما لا بد منه في وجود المراد) فعلا (ولا يكاد يكون) أي يتحقق المراد (بمجرد الارادة بدونها) أي بدون القدرة فتحصل ان عدم احد الضدين مستند الى عدم تمامية المقتضى (لا الى وجود الضد) الآخر .

ان قلت : هذا العدم يمكن استناده الى عدم المقتضى وهي القدرة ، ويمكن استناده الى وجود المانع وهو وجود الضد الآخر ، والقول باستناده الى عدم القدرة ترجيح بلا مرجح .

لكونه مسبوقا بعدم قدرته كما لا يخفى . غير سديد ، فانه وان كان قد ارتفع به الدور الا ان غائلة لزوم توقف الشيء على ما يصلح ان يتوقف عليه على حالها ، لاستحالة ان يكون الشيء الصالح لان يكون موقوفا عليه الشيء موقوفا عليه

قلت : لا يصح استناده الى المانع (لكونه) أي وجود الضد (مسبوقا بعدم قدرته) أي قدرة الشخص (كما لا يخفى) فان تعليل عدم بعدم المقتضى اولى من تعليله بعدم المانع ، فاذا كان هناك ثوب رطب ولم تكن نار يقال : لم يحرق الثوب لعدم النار ، ولا يصح ان يقال : لم يحرق للرطوبة . وفي ما نحن فيه كذلك ، فان عدم السكون لا بد وان يعمل بعدم تمامية مقتضيه - أعني قدرة مريد السكون - ولا يصح ان يعمل بوجود المانع - أعني حركة الجسم .

فبهذا كله تحقق ان عدم السكون مستند الى عدم المقتضى والحركة مستندة الى عدم السكون فلا دور (غير سديد) خبر لقوله « ما قيل في التفصي » (فانه وان كان قد ارتفع به) أي بهذا التفصي (الدور) إذ ثبت ان توقف وجود الضد على عدم الآخر فعلى وتوقف عدم الآخر على وجود الضد شأني (إلا ان غائلة لزوم توقف الشيء على ما يصلح ان يتوقف عليه على حالها) فان عدم الصلاة ولو لم يتوقف فعلا على ازالة النجاسة لكن يصلح عدم الصلاة ان يتوقف عليها باعتراف المتفصي ، إذ هو يسلم بأنه لو كان للصلاة مقتضى كان عدمها متوقفا على المانع - أي الازالة - والشيء كما لا يمكن ان يكون متوقفا على امر يتوقف ذلك الامر على ذلك الشيء كذلك لا يمكن ان يكون متوقفا على امر يصح ان يتوقف ذلك الامر على ذلك الشيء .

وقد اشار المصنف الى ما ذكرناه من علة بقاء الغائلة بقوله : (١) (لاستحالة ان يكون الشيء الصالح لان يكون موقوفا عليه الشيء) الثاني اسم ليكون الثاني ، وموقوفا خبره (موقوفا عليه) خبر يكون الاول . مثلا الازالة الصالحة لان

(١) للقائل انه يتمثل بقوله : « سبوح لها منها عليها شواهد » . وقوله : « وما مثله

ضرورة انه لو كان في مرتبة يصلح لان يستند عليه لما كاد يصح ان يستند فعلا اليه والمنع عن صلوحه لذلك ، بدعوى ان قضية كون العدم مستنداً الى وجود الضد لو كان مجتمعا مع وجود المقتضى وان كانت صادقة إلا ان صدقها لا يقتضى كون الضد صالحا لذلك لعدم اقتضاء صدق الشرطية صدق طرفيها

يتوقف عليها عدم الصلاة يستحيل ان تكون متوقفة على عدم الصلاة (ضرورة انه لو كان في مرتبة يصلح لان يستند عليه لما كاد يصح ان يستند فعلا اليه) هذا برهان للاستحالة . مثلا : لو كانت الازالة في مرتبة المتقدمة على عدم الصلاة حتى تصلح لاستناد عدم الصلاة عليها يستحيل ان تستند هذه الازالة المتقدمة رتبة على عدم الصلاة فعلا . والحاصل ان الازالة المتقدمة شأنها لا تكون متأخرة فعلا . وبعبارة اوضح : بعد الاعتراف بكون عدم الصلاة صالح لذي المقدمة لا يمكن بأن يقال : عدم الصلاة مقدمة فعلا ، فانه يلزم ان يكون شيء واحد رتبة متقدماً ومتأخراً رتبة ، وهذا بديهى الاستحالة .

(والمنع عن صلوحه لذلك) هذا اشكال على قوله : « إلا ان غائلة » الخ ، وحاصله منع لزوم ان يكون شيء واحد متقدما تارة ومتأخراً اخرى ، فانا نمنع صلاحية عدم الصلاة لذي المقدمة (بدعوى ان قضية كون العدم) للصلاة (مستنداً الى وجود الضد) أعني الازالة (لو كان مجتمعا) هذا العدم (مع وجود المقتضى) للصلاة . و « لو » وصلية (وان كانت صادقة) متعلق بقوله « قضية » (إلا ان صدقها) في نفسها (لا يقتضى كون الضد) أعني الازالة (صالحا لذلك) أي لان يستند اليه عدم الصلاة (لعدم اقتضاء صدق) القضية (الشرطية صدق طرفيها) المقدم والتالي توضيح الأشكال هو : انا نمنع ان يكون عدم الصلاة صالحا لأن يكون ذا المقدمة للازالة ، اذ ان القضية الشرطية المذكورة - أعني لو كان المقتضى لوجود الصلاة موجوداً لكان عدمها مستنداً الى الازالة - ولو كانت صادقة . ولكن صدق القضية الشرطية لا يستلزم صدق المقدم والتالي ، فانه يصح ان يقال للحجر : لو كان هذا انسانا لكان

مساوق لمنع مانعية الضد ، وهو يوجب رفع التوقف رأساً من البين ، ضرورة انه لامناً لتوهم توقف احد الضدين على عدم الآخر إلا توهم مانعية الضد كما اشرنا اليه واصله لها .

ناطقاً ، مع ان المقدم وهو الانسانية وكذا التالي منتقيان . ففياً نحن فيه كذلك ، إذ الشرطية المذكورة - وهي لو كان المقتضى الخ - لا تستلزم صدق المقدم والتالي - أعني وجود المقتضى والصلاحية لان يكون عدم الصلاة ذا المقدمة .

ومن هذا البيان ظهر توقف الازالة فعلاً على عدم الصلاة ، واما صلاحية توقف عدم الصلاة على الازالة فلم يثبت ، فلا دور ولا غائلته (مساوق لمنع مانعية الضد) خير لقوله « والمنع عن صلوحه » وجواب عنه . بيان ذلك : ان ما ذكره المستشكل من عدم توقف صدق القضية الشرطية على صدق المقدم والتالي صحيح ، إلا انا نقول في شرطيتنا المذكورة خصوصية تقتضي تلك الخصوصية صدق تاليها ، إذ لو لم تكن الازالة مانعة عن الصلاة - حتى يكون عدم الصلاة مستنداً الى الازالة - في صورة تحقق مقتضى الصلاة يلزم ان لا يكون الضد مانعاً ، وإذا لم يكن الضد مانعاً لم يكن وجه للقول بأن الازالة متوقفة على عدم الصلاة ، فلا يكون توقفه لامن طرف الوجود ولا من طرف عدمه ، وهذا خلف لان المفروض توقف الازالة على عدم الصلاة .

والحاصل ان القول بعدم استناد « عدم الصلاة » الى الازالة في صورة وجود مقتضى الصلاة مساو لمنع مانعية الضد من الطرفين . (وهو) أي هذا المنع (يوجب رفع التوقف رأساً من البين) فلا يكون للازالة توقف على عدم الصلاة ولا لعدم الصلاة توقف على الازالة (ضرورة انه لامناً لتوهم توقف احد الضدين على عدم الآخر) كتوقف الازالة على عدم الصلاة (إلا توهم مانعية الضد) كما نعية الصلاة عن الازالة (كما اشرنا) سابقاً (اليه) أي الى انه لامناً لتوهم ذلك (واصله لها) عطف على المستثني ، أي إلا توهم صلاحية الضد للمانعية . وكان من اللازم الحاق هذه العبارة - وإذا لم يكن الضد مانعاً - بأن لم تكن الازالة مانعة في صورة وجود

المقتضى للصلاة - فلا وجه للتوقف اصلا فلا توقف للازالة على عدم الصلاة -
 ثم ان هذا الجواب - أعني قوله « مساوق » الخ - مبنى على تسليم الربط في
 القضية الشرطية الفائلة : بأنه لو كان وجود المقتضى لاحد الضدين ثابتا لكان وجود
 الضد الآخر مانعا عنه ، ولسكنا (١) نمنع صدق هذه القضية لان المعلق على الشرط
 في هذه القضية ان كان هو التأثير الفعلي فاللازم منه بقاء الاستحالة ، وان كان المعلق
 على الشرط اصل الصلاحية ففيه ان الشرط الذي مقتضى يقتضى وجود مقتضاه ، فكيف
 يقتضى استناد عدم مقتضاه الى وجود ضد هذا المقتضى . مثلا : وجود المقتضى
 للصلاة - أعني الارادة - يقتضى وجود صلاة لا انه يقتضى استناد عدم الصلاة الى
 وجود ضدها - أعني الازالة - فتأمل .

والى هذا الجواب الثاني اشار المصنف « ره » في تعليقه له على قوله « مساوق
 لمنع » الخ نذكرها مع شرح مختصر : « مع ان حديث عدم اقتضاء صدق الشرطية
 لصدق طرفيها » الذي ذكره المستشكل « وان كان صحيحا » في نفسه « إلا ان الشرطية
 ههنا غير صحيحة » لخصوصية اقتضاها المقام « فان وجود المقتضى للضد » كالارادة
 المقتضية للصلاة « لا يستلزم بوجه » من الوجوه « استناد عدمه الى ضده » أي استناد
 عدم الصلاة مثلا الى الازالة « ولا يكون الاستناد » أي استناد عدمه الى ضده
 « مترتبا على وجوده » أي على وجود المقتضى بالكسر « ضرورة ان المقتضى »
 للصلاة كالارادة « لا يكاد يقتضى وجود ما يمنع عما يقتضيه اصلا » فالارادة للصلاة
 لا تقتضى وجود الازالة المانعة عن الصلاة « كما لا يخفى » لانه مستلزم لاقتضاء المقتضى
 وجود مقتضاه وعدمه وهو محال - فتأمل . « فليكن المقتضى لاستناد عدم الضد »

(١) توضيح هذا الجواب المذكور في حاشية القوجاني على قوله : « مساوق لمنع »
 وفي حاشية المشكيني « ره » على قوله : « والمنع عن صلوحه » وفي حاشية الرشقي على قوله :
 « والمنع عن صلوحه » فن اراد الزيادة على ما ذكرنا فليرجع اليها .

ان قلت : التمانع بين الضدين كالنار على المنار بل كالشمس في رابعة النهار ، وكذا كون عدم المانع مما يتوقف عليه مما لا يقبل الانكار ، فليس ما ذكره الا

كعدم الصلاة « الى وجود ضده » كالازالة « فعلا عند ثبوت مقتضى وجوده » أي عند ثبوت الارادة المقتضية لوجود الصلاة « هو الخصوصية التي فيه » أي في الضد الذي هو الازالة . والحاصل ان المانع عن الصلاة هو الخصوصية الموجودة في الازالة وليس المانع عنها وجود المقتضى للصلاة الذي هو الازالة « الموجبة » تلك الخصوصية التي في الازالة « لمنع عن اقتضاء مقتضيه » أي عن اقتضاء مقتضى الصلاة الذي هو الارادة « كما هو الحال في كل مانع » حيث ان خصوصية المانع يمنع عن الممنوع لا مقتضى وجود الممنوع « وليست في الضد » الذي هو الصلاة « تلك الخصوصية » المانعة « كيف وقد عرفت انه لا يكاد يكون مانعا إلا على وجه دأر . نعم انما المانع عن الضد » كالصلاة « هو العلة التامة لضده » كالارادة « لاقتضاءها ما يمانده وينافيه » أي اقتضاء علة الازالة ما يماند الصلاة « فيكون عدمه » أي عدم الصلاة « كوجود ضده » أي كوجود الازالة « مستنداً اليها » الى تلك العلة - « فافهم » يمكن ان يكون اشارة الى ما ذكره المشككي « ره » من الاشكال على هذه التعليلة في حاشية قوله : والمنع عن صلوحه الخ .

(ان قلت) : ان لنا مقدمتان واضحتان ، وهاتان المقدمتان فتفتجان توقف المسأور به على ترك ضده ، فالاولى وهو (التمانع بين الضدين) في الوضوح (كالنار على المنار بل كالشمس في رابعة النهار) فانه كلما تحقق احد الضدين لم يكن مجال للآخر (وكذا) المقدمة الثانية - أعني (كون عدم المانع مما يتوقف عليه) المسأور به (مما لا يقبل الانكار) فهاتان المقدمتان تثبتان مطلوب الخصم ، أي ان ترك الضد من مقدمات المسأور به ، وإذا ثبت مقدميته ثبت وجوبه لان مقدمة الواجب واجبة (فليس ما ذكره) من لزوم الدور ، وتوقف الشيء على ما يصلح ان يتوقف عليه (الا

شبهة في مقابل البديهة . قلت : التمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا يرب فيه ولا شبهة تعتريه ، الا انه لا يقتضى الا امتناع الاجتماع وعدم وجود احدهما الا مع عدم الآخر الذى هو بديل وجوده المعاند له ، فيكون في مرتبته لامقدا عليه ولو طبعا ، والممانع الذى يكون موقوفا عليه الوجود هو ما كان ينافى ويزاحم المقتضى في تأثيره لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده

شبهة في مقابل البديهة) ولا اعتناء بهذا النحو من الشبهة وان عجز الشخص عن جوابها (قلت) : لانسلم كلية المقدمة الثانية ، فان عدم الممانع يكون من مقدمات الأمور به فيما لو كان متقدما على الأمور به ، أما لو كان في عرض الأمور به فلا . بيان ذلك : ان (التمانع بمعنى التنافي والتعاند الموجب لاستحالة الاجتماع) بين الضدين (مما لا يرب فيه ولا شبهة تعتريه) فكل واحد من الوجودين مانع عن الآخر (الا انه) أي هذا التمانع (لا يقتضى الا امتناع الاجتماع و) الا (عدم وجود احدهما الا مع عدم الآخر الذي هو بديل وجوده المعاند له) صفة لوجوده (فيكون) الضد الممانع (في مرتبته) أي مرتبة الضد الأمور به (لامقدا عليه ولو طبعا) .
التقدم على خمسة اقسام ، والتقدم الطبيعى في مصطلح اهل المعقول هو تقدم جزء العلة على المعلول ، أما تقدم نفس العلة فيسمى التقدم بالعلية ، يظهر ذلك لمن راجع شرح التجريد ونحوه ، فقوله « ولو طبعا » يعنى انه لا يتقدم بالعلية ولا بالطبع . (والممانع الذى يكون موقوفا عليه الوجود) أي يكون وجود الأمور به موقوفا على عدمه بحيث يكون عدمه مقدما (هو ما كان ينافى ويزاحم المقتضى بالسكسر) في تأثيره (بأن كان منافيا لعلة الشيء ، فلمعده دخل في قابلية المقتضى للتأثير (لا ما يعاند الشيء ويزاحمه في وجوده) أي يزاحم وجود المقتضى بالفتح . وبعبارة اوضح : عدم الممانع الذى هو مقدمة في عرض الممانع ، إذ عدم كل شيء في عرض وجوده ، فمقتضى كون عدم الممانع مقدما أن يكون الممانع ايضا مقدما ، ومعنى تقدمه ان يكون في عرض المقتضى بالسكسر لا ان يكون في عرض المقتضى

نعم العلة التامة لاحد الضدين ربما تكون مانعا عن الآخر ومزاجها لمقتضيه في تأثيره . مثلا : يكون شدة الشفقة على الولد الغريق وكثرة المحبة له تمنع عن ان يؤثر مافي الاخ الغريق من المحبة والشفقة لارادة انقاذه مع المزاحمة فينقذ الولد دونه - فتأمل جيدا .

بالتفتح ، والفارق بين المانع والضد ان المانع لعدمه دخل في فاعلية الفاعل أو قابلية القابل والضد ليس كذلك .

والحاصل ان عدم الضد ليس مقدما في الرتبة ، إذ الضد عبارة عن الصلاة في زمان الازالة وعدم هذه الصلاة عدم المانع ، اما الصلاة قبل زمان الازالة فليست مانعا حتى يكون عدمها عدم المانع ، فما هو ضد عدمه مقارن فليس مقدمة ، وما يمكن ان يكون مقدمة ليس ضداً .

(نعم) اذا كان مانع في رتبة المقتضى صح ان يعد عدمه من المقدمات مثلا (العلة التامة لاحد الضدين ربما تكون مانعا عن) الضد (الآخر ومزاجها لمقتضيه) بالسكسر (في تأثيره) فتمنع العلة التامة لهذا الضد عن تأثير مقتضى الضد الآخر ، وحينئذ يكون عدم هذه العلة التامة من مقدمات الضد الآخر (مثلا) اذا كان لشخص أخ وولد وكان شقيقا عليها بحيث لو غرق كل واحد منهما انقذه ، ولكن كان شفقتة على الولد اكثر ثم غرقا معا ، فحينئذ (يكون شدة الشفقة على الولد الغريق وكثرة المحبة له تمنع عن ان يؤثر مافي الاخ الغريق من المحبة والشفقة) بيان ما (لارادة انقاذه) متعلق بالمحبة والشفقة (مع المزاحمة) متعلق بيؤثر ، يعني محبة الولد تمنع عن تأثير محبة الاخ في صورة التزام بينهما (فينقذ الولد دونه) فان انقاذ الاخ وانقاذ الولد ضدان والعلة فيها المحبة ، وهنا تمنع العلة التامة لانقاذ الولد عن تأثير المحبة المقتضية لانقاذ الاخ ، فيكون عدم محبة الولد من مقدمات انقاذ الاخ ، إذ المانع وهو محبة الولد في رتبة المقتضى لانقاذ الاخ ، فعدم هذا النحو من المانع من المقدمات - (فتأمل جيدا) حتى تعرف الفرق بين عدم هذا النحو من المانع الذي يصح عدمه من المقدمات

ومما ذكرنا ظهر انه لافرق بين الضد الموجود والمعدوم في ان عدمه الملائم للشيء المناقض لوجوده المعاند لذلك لا بد ان يجمع معه من غير مقتض سبقه ، بل قد عرفت ما يقتضى عدم سبقه ، فانقدح بذلك ما في تفصيل بعض الاعلام حيث قال بالتوقف على رفع الضد الموجود وعدم التوقف على عدم الضد المعدوم

وبين عدم مانع يكون في رتبة الضد الذي لا يصح عده من المقدمات .

(ومما ذكرنا) من ان عدم الضد ليس من مقدمات الضد الآخر (ظهر) حال الاقوال الاربعة الأخر : الاول توقف الفعل على الترك فقط . الثاني توقف الترك على فعل الضد . الثاني التوقف من الجانبين . الرابع التفصيل الذي اشار اليه المصنف بقوله : (انه لافرق بين الضد الموجود والمعدوم في ان عدمه) أي عدم الضد الاول والجار يتعلق بقوله « لافرق » (الملائم) هذا العدم (للشيء) الذي هو الضد الآخر (المناقض) ذلك العدم (لوجوده) أي لوجود الضد الاول (المعاند) هذا الوجود الضد الاول (لذلك) الذي هو الضد الآخر (لا بد ان يجمع) هذا العدم (معه) أي مع الشيء الذي هو الضد الآخر (من غير مقتض سبقه) أي سبق هذا العدم على وجود الضد الآخر - كما عرفت عدم الاقتضاء حيث قلنا « لان المعاندة » الخ .

(بل قد عرفت ما يقتضى عدم سبقه) حيث قلنا « كيف ولو اقتضى » الخ . توضيح العبارة بالمثال : عدم البياض الملائم هذا العدم للسواد المناقض هذا العدم لوجود البياض المعاند وجود البياض للسواد لا بد ان يجمع عدم البياض مع السواد وليس سابقا على السواد ، وقوله « لا بد ان يجمع » خبر لقوله « في ان عدمه » . (فانقدح بذلك) الذي ذكرنا من عدم الفرق (ما في تفصيل بعض الاعلام) وهو المحقق الخونساري على ما يحكى عنه (حيث قال بالتوقف) أي توقف الضد (على رفع الضد الموجود) فرفع الضد الموجود مقدمة لوجود الضد الآخر (وعدم التوقف على عدم الضد المعدوم) فعدم الضد المعدوم ليس مقدمة لوجود الضد الآخر

- فتأمل في اطراف ما ذكرناه فانه دقيق وبذلك حقيق . فقد ظهر عدم حرمة الضد من جهة المقدمة ، واما من جهة لزوم اختلاف المتلازمين في الوجود في الحكم

وقد يقرر هذا التفصيل بأن المحل كالكاغد ، إذا حل فيه احد الضدين كالسواد فلا يكون قابلاً لحلول الضد الآخر كالبياض إلا بعد ارتفاع السواد ، فعلى هذا يكون من مقدمات وجود البياض عدم الضد الموجود الذي هو السواد ، بخلاف ما اذا لم يكن واحد منهما موجوداً ، بأن كان المحل بغير لون ، فان حلول البياض لا يتوقف على عدم السواد حينئذ .

والجواب عن هذا التفصيل ما تبين سابقاً من ان ضد البياض هو السواد في حال البياض وعدم السواد ليس مقدمة للبياض ، بل عدمه في عرض البياض ومقارن له . وقد تقدم ان المقارن لا يعقل ان يكون مقدمة . نعم المقدمة للبياض هو عدم السواد السابق لكن السواد السابق ليس ضداً للبياض اللاحق . والحاصل ان عدم السواد المقارن - وان كان ضداً - لكنه ليس بمقدمة ، وعدم السواد السابق - وان كان مقدمة - لكنه ليس بضد .

ومن هذا كله تبين ان الضد سواء كان موجوداً أو معدوماً ليس عدمه مقدمة للضد الآخر (فتأمل في اطراف ما ذكرناه فانه دقيق وبذلك) التأمل (حقيق ، فقد ظهر) لك (عدم حرمة الضد من جهة المقدمة) كما اشرنا اليه في الامر الاول حيث قلنا : أو المقدمة على ما سيظهر .

(واما) القول بوجود ترك الضد (من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمين في الوجود) متعلق بالمتلازمين (في الحكم) متعلق بالاختلاف ، فتوضيحه : انا لو سلمنا ان عدم الضد ليس مقدمة فلا يكون واجباً بالوجود المقدمي ، فلا اقل من ان عدم الضد ملازم لوجود الضد الآخر الواجب ، وملازم الواجب واجب . مثلاً : عدم الصلاة في المسجد ملازم للازالة ، وحيث كانت الازالة واجبة فعدم الصلاة ايضاً واجب

فغاياته ان لا يكون احدهما فعلا محكوما بغير ما حكم الاخر به ، لا ان يكون محكوما بحكمه ، وعدم خلو الواقعة عن الحكم فهو انما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلي ، فلا حرمة للضد من هذه الجهة

فيكون فعل الصلاة حراماً .

ولا يخفى ان هذا الوجه لو تم اقتضى وجوب ترك الضد بالوجوب النفسي ، واما الوجه الاول فقد كان مقتضاه الوجوب الغيري . والجواب عن هذا الدليل منع الكبرى إذ الدليل كان مؤلفاً من صغرى هي « عدم الضد ملازم لوجود الضد الآخر » ، ومن كبرى هي « ملازم الواجب واجب » . وجه المنع ما اشار اليه المصنف « ره » بقوله : (فغاياته) أي غاية لزوم عدم اختلاف المتلازمين (ان لا يكون احدهما فعلاً) في الظاهر (محكوما بغير ما حكم) الملازم (الآخر به) فلا يمكن ان تكون الازالة واجبة وعدم الصلاة حراماً ، إذ التلازم يقتضي عدم اختلاف الحكمين ، و (لا) يقتضي التلازم (ان يكون) الملازم الآخر (محكوما بحكمه) بأن يكون عدم الصلاة واجبا كالازالة .

(و) ان قلت : عدم الصلاة لا يخلو عن ثلاثة احوال : الاول الوجوب فيثبت المطلوب . الثاني غير الوجوب من سائر الاحكام ، فيلزم اختلاف المتلازمين في الحكم وهو باطل الثالث ان لا يكون له حكم اصلا ، وهذا غير صحيح لانه يلزم خلو الواقعة عن الحكم .

قلت : نلزم بالثالث ونقول بخلو لاحكم لعدم الصلاة ، و (عدم خلو الواقعة عن الحكم فهو) غير ضار لانه (انما يكون) مستحيلا (بحسب الحكم الواقعي) فشكل واقعة حكم واقعي لاحالة على مذهب الخاصة خلافا للعامة ، و (لا) يكون خلو الواقعة عن الحكم الظاهري (الفعلي) مستحيل ، فعدم الصلاة ولو كان حكمه الواقعي الحرمة ولكن حيث صار ملازما للازالة الواجبة لاحكم لها فعلا ، وحيث لا وجوب لعدم الصلاة (فلا حرمة للضد) الذي هو الصلاة (من هذه الجهة) أي

أيضاً ، بل على ما هو عليه لولا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلي من الحكم الواقعي .
 (الأمر الثالث) انه قيل بدلالة الأمر بالشيء بالتضمن على النهي عن
 الضد العام بمعنى الترك ، حيث انه يدل على الوجوب المركب من طلب الفعل
 والمنع عن الترك . والتحقيق انه لا يكون الوجوب إلا طلباً بسيطاً ومرتبته
 وحيدة أكيدة من الطلب لامركبا من طلبين . نعم في مقام تحديد تلك المرتبة
 وتعيينها ربما يقال : الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن
 الترك ، ويتخيل منه انه يذكر له حد ،

من جهة التلازم (ايضاً) كما لم تكن للصلاة الحرمة من جهة المقدمة (بل) الضد
 الذي هو الصلاة (على ما هو عليه) في الواقع (لولا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلي)
 أعني الازالة (من الحكم الواقعي) بيان ما هو عليه ، فالصلاة محبوبة واقماً لكونه
 لا يبعث المولى نحوها لاشدية محبوبة الازالة التي بعث المولى نحوها ، وعلى هذا فلا
 حكم للصلاة فعلاً وان كانت محكومة بالوجوب في الواقع .

(الأمر الثالث : انه قيل بدلالة الأمر بالشيء بالتضمن) أي بالدلالة التضمنية
 (على النهي عن الضد العام) الذي هو (بمعنى الترك) واستدلوا على ذلك بقولهم :
 (حيث انه) أي الأمر (يدل على الوجوب المركب من طلب الفعل والمنع عن الترك)
 فالمنع عن الترك جزء معنى الأمر . (والتحقيق) بطلان هذا القول ، حيث (انه لا
 يكون الوجوب) الذي هو مدلول الأمر (الا طلباً بسيطاً ومرتبته وحيدة أكيدة
 من الطلب) و (لا) يكون (مركبا من طلبين) طلب الفعل وطلب المنع من الترك
 فالوجوب للطلب الاكيد والاستحباب للطلب الضعيف .

(نعم في مقام تحديد تلك المرتبة) الاكيدة من الطلب (وتعيينها ربما)
 يعرف باللازم ، و (يقال : الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن الترك)
 مقابل الاستحباب الذي لازمه طلب الفعل مع جواز الترك (ويتخيل منه انه يذكر
 له حداً) مركبا من الجففس والفصل . ونائب فاعل يذكر الضمير الراجع الى التعريف

فالمنع عن الترك ليس من اجزاء الوجوب ومقوماته ، بل من خواصه ولوازمه بمعنى انه لو انتفت الامر الى الترك لما كان راضيا به لا محالة وكان يبغضه البتة . ومن هنا انقذ انه لاوجه لدعوى العينية ، ضرورة ان اللزوم يقتضى الاثنية لا الاتحاد والعينية .

نعم لا بأس بها بأن يكون المراد بها انه يكون هناك طلب واحد ، وهو كما يكون حقيقة منسوبا الى الوجود وبعثا اليه كذلك يصح ان ينسب الى الترك بالعرض والمجاز ويكون زجراً وردعا عنه - فافهم .

المفهوم من الكلام ، كما ان ضمير انه راجع اليه وحدا حال (فالمنع عن الترك ليس من اجزاء الوجوب ومقوماته) والا كان قائما بالوجود والعدم (بل من خواصه ولوازمه) ثم فسر كونه من الخواص بقوله : (بمعنى انه لو انتفت الامر الى الترك لما كان راضيا به لا محالة وكان يبغضه البتة) وهذا ترقى عن عدم الرضا .

(ومن هنا) أي مما ذكرنا من ان الوجوب بسيط ولازمه المنع من الترك (انقذ انه لاوجه لدعوى العينية) أي كون الامر بالشيء عين النهي عن ضده ، ثم بين وجه الانتقاد بقوله : (ضرورة ان اللزوم) أي لزوم الامر بالشيء للمنع عن الترك (يقتضى الاثنية لا الاتحاد والعينية) .

والحاصل ان المنع من الترك لازم معنى الوجوب والمتلازمان لا بد وان يكونا اثنين ، إذ لايمقل ان يكون الشيء لازم نفسه .

(نعم لا بأس بها) أي بالعينية (بأن يكون المراد بها انه يكون هناك طلب واحد) نحو ازل النجاسة (وهو كما يكون حقيقة منسوبا الى الوجود وبعثا اليه) فان حقيقة طلب الفعل الذي هو الازالة (كذلك يصح ان ينسب) هذا الطلب (الى الترك) فيكون معنى ازل « لاترك الازالة » (بالعرض والمجاز ويكون زجراً وردعا عنه) ولسكن هذا النحو من العينية لا يفيد المستدل - (فافهم) يمكن ان يكون اشاره الى ان المراد من العينية المصدقية ولا مانع منها .

(الامر الرابع) تظهر الثمرة في ان نتيجة المسألة - وهي النهي عن الضد - بناءً على الاقتضاء بضميمة ان النهي في العبادات يقتضي الفساد ينتج فساده اذا كان عبادة . وعن البهائي « ره » انه انكر الثمرة ، بدعوى انه لا يحتاج في استنتاج الفساد الى النهي عن الضد بل يكفي عدم الامر به لا يحتاج العبادة الى الامر ، وفيه انه يكفي مجرد الرجحان والمحبووية للمولى ، فانه يصح منه ان يتقرب به منه كما لا يخفى .

(الامر الرابع : تظهر الثمرة في ان نتيجة) هذه (المسألة - وهي النهي عن الضد - بناءً على الاقتضاء) تجعل صغرى و (بضميمة) كبرى مسلمة وهي (ان النهي في العبادات يقتضي الفساد ينتج فساده) أي فساد الضد (اذا كان عبادة) فيقال : الصلاة عبادة منهي عنها ، لاقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد ، وكل عبادة منهي عنها فاسدة فالصلاة فاسدة . وهذا بخلاف ما لو لم تقل بالاقتضاء فالصلاة صحيحة . (وعن) الشيخ (البهائي « ره » انه انكر) هذه (الثمرة ، بدعوى انه لا يحتاج في استنتاج الفساد الى النهي عن الضد) فبطلان العبادة لا يتوقف على القول بالاقتضاء بل العبادة فاسدة ولو قلنا بعدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد (بل يكفي) في الفساد (عدم الامر به) أي بالضد (لا يحتاج العبادة الى الامر) والامر بالنسبة الى الصلاة لفرض وجود الامر بضدها - أعني الازالة - ولا يمكن ان يأمر بالصلاة في عرض الامر بالازالة .

(وفيه انه) لا يلزم وجود الامر في صحة العبادة ، بل (يكفي مجرد الرجحان والمحبووية للمولى) فلو لم يكن الامر مقتضياً للنهي عن الضد كان للصلاة محبوبيتها الذاتية ، وهذه المحبووية كافية في صحتها (فانه يصح منه) أي من العبد (ان يتقرب به) أي بهذا الضد كالصلاة (منه) أي من المولى (كما لا يخفى) وسيأتي دليله في محله .

وهذا بخلاف ما لو قلنا بأن الامر يقتضي النهي عن ضده ، إذ الصلاة حينئذ

والضد بناءً على حرمة يكون كذلك ، فان المزامحة على هذا لا توجب الا ارتفاع الامر المتعلق به فعلا مع بقاءه على ما هو عليه من ملاك من المصلحة كما هو مذهب العدلية أو غيرها أي شيء كان كما هو مذهب الاشاعرة ، وعدم حدوث ما يوجب مبغوضيته وخروجه عن قابلية التقرب به كما حدث بناءً على الاقتضاء .

منهي عنها فتقع باطلا . نعم على قول من يقول بلزوم الامر في صحة العبادة كان ما ذكره الشيخ البهائي « ره » تماما ، لكن المصنف « ره » لم يرتض هذا القول بل بناؤه على كفاية المحبوبة في صحة العبادة . (والضد) كالصلاة (بناءً على عدم حرمة يكون كذلك) محبوبا غير مأمور به فيصح .

ان قلت : إذا ارتفع الامر عن الصلاة فأني لسك باثبات بقاء المحبوبة حتى يحكم بصحتها لبقاء المحبوبة ؟ قلت : انما ارتفع الامر بسبب المزامحة ، والمزامحة لا تقتضي ارتفاع المحبوبة (فان المزامحة على هذا) القول - أي عدم اقتضاء الامر النهي عن الضد - (لا توجب الا ارتفاع الامر المتعلق به) أي بالضد كالصلاة (فعلا) أي ارتفاع الحكم الفعلي (مع بقاءه) أي الضد (على ما هو عليه من ملاك) لعدم التضاد بين ملاكي الوجوب في الضدين حتى يرتفع ملاك الصلاة بسبب ملاك الازالة أو امرها (من المصلحة) بيان الملاك (كما هو مذهب العدلية) من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد الواقعية (او غيرها) عطف على المصلحة (أي شيء كان) ذلك الغير (كما هو مذهب الاشاعرة) النافين للمصالح والمفاسد .

والحاصل ان بعد سقوط الامر يبقى الملاك سواء كان الملاك المصلحة والمفسدة كما يقوله العدلية او كان غيرها كما يقوله الاشاعرة ، وهذا الملاك يكفي في صحة العبادة (وعدم حدوث) عطف بيان لقوله « بقاءه على ما هو عليه » الخ ، أي ان الضد باق على ما هو عليه من الملاك ولم يحدث فيه (ما يوجب مبغوضيته و) يوجب (خروجه عن قابلية التقرب به كما حدث) ما يوجب مبغوضيته (بناءً على) القول بـ (الاقتضاء) .

ثم انه تصدى جماعة من الافاضل لتصحيح الامر بالضد بنحو الترتب على العصيان وعدم اطاعة الامر بالشيء بنحو الشرط المتأخر ، أو البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم أو المقارن ،

فتحصل من جميع ما ذكرنا انا إما ان نقول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد فالعبادة باطلة ، وإما ان نقول بعدم الاقتضاء ، وعلى هذا فاما ان نقول بعدم كفاية المحبوبة كما يقوله البهائي « ره » فالعبادة باطلة ايضا ، وإما ان نقول بكفاية المحبوبة فالعبادة صحيحة ، ولكن في بقاء المحبوبة ثم في كفايتها على تقدير البقاء اشكال - فتأمل .

(ثم انه تصدى جماعة من الافاضل لتصحيح الامر بالضد بنحو الترتب) ولنوضح المطلب اولاً ثم نشرع في شرح المتن ، فنقول : على القول بعدم اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد فقال جمع بعدم صحة العبادة لعدم الامر ، وقال جمع بصحة العبادة لكفاية المحبوبة ، وقال جمع بوجود الامر على نحو الترتب ، وهذا القول عن كاشف الغطاء « ره » وغيره . مثال ذلك : ان المكلف اذا دخل المسجد وقت الصلاة ، فعلى تقدير أن تكون الازالة أهم توجه اليه امر ازل النجاسة ، فلو ترك الازالة واشتغل بالصلاة كانت الصلاة عند هؤلاء صحيحة مأموراً بها على نحو الترتب ، فلكل واحد من الضدين - أعني الازالة والصلاة - امر ، ولكن امر الازالة مطلق وعلى جميع التقادير بلا شرط ، واما امر الصلاة مشروط ومعلق على عصيان امر الازالة على نحو الشرط المتأخر مثل ان عصيت امر الازالة فصل ، أو معلق على ارادة المعصية على نحو الشرط المقدم أو المقارن مثل « ان عزمت على عصيان امر الازالة فصل » فيكون الامر بالضد الذي هو الصلاة بنحو الترتب (على العصيان) أي عصيان امر الازالة (و) على (عدم اطاعة الامر بالشيء) وهذا عطف بيان للعصيان (بنحو الشرط المتأخر) متعلق بالترتب ، أي ان الترتب يكون بنحو الشرط المتأخر ، وقوله : (أو البناء على المعصية بنحو الشرط المتقدم أو المقارن) عطف على قوله « على العصيان » أي ان

الامر بالضد مرتب على البقاء على المعصية .
ثم ان الضدين إما ان لا يكون احدهما أهم من الآخر ولا كلام فيه ، وإما ان يكون احدهما أهم من الآخر كالازالة فرضا ، وتصوير الترتب في هذا القسم من الضدين على ستة أنحاء : لأن الامر بالمهم اما ان يترتب على عصيان الالم بنحو الشرط المتقدم او المقارن او المتأخر ، وإما ان يترتب على العزم على عصيان الامر بالالم بنحو الشرط المتقدم او المقارن او المتأخر . وتفصيل ذلك :

« الاول » - ان يكون المهم مرتبا على عصيان الالم بنحو الشرط المتقدم ، كأن يقول : ازل وان عصيت فصل بعده ، وهذا خارج عما نحن فيه لان الامر بالضدين في زمانين فانه بعد سقوط الامر بالالم يثبت الامر بالمهم .

« الثاني » - ان يكون مرتبا على عصيان الالم بنحو الشرط المقارن ، كأن يقول : ازل وان عصيت فصل مقارنا للعصيان ، وهذا خارج عما نحن فيه ايضا كالاول لأن العصيان اذا قارن الامر بالمهم كان سقوط الامر بالمهم الملازم للعصيان مقارنا للامر بالمهم ، فلا يقترن الامران في زمان واحد .

« الثالث » - ان يكون مرتبا على عصيان الالم بنحو الشرط المتأخر ، كأن يقول : ازل وان عصيت بعداً فصل ، وهذا داخل في مسألة الترتب ، وقد اشار المصنف « ره » اليه بقوله « بنحو الترتب على العصيان » الخ ، وحيث ان تحقق العصيان مؤخر وجوداً عن زمان الصلاة ، إذ بعد الصلاة يتحقق عصيان امر الازالة ، فلا بد ان يكون العصيان بالنسبة الى الصلاة بنحو الشرط المتأخر ، ومرجع الشرط المتأخر الى التصور واللاحاظ للشرط كما تقدم ، فيأمر المولى بالصلاة حيث يلحظ عصيان امر الازالة ، كما يحكم بصحة العقد الفضولي حيث يلحظ الاجازة المتأخرة .

« الرابع » - ان يكون المهم مرتبا على بناء معصية الالم بنحو الشرط المتقدم ، كأن يقول : ازل وان بليت على المعصية فصل بعده .

بدعوى انه لا مانع عقلا عن تعلق الامر بالضدين كذلك - أي بأن يكون الامر بالاهم مطلقا والامر بغيره معلقا على عصيان ذاك الامر أو البناء والعزم عليه - بل هو واقع كثيراً عرفاً .

« الخامس » - ان يكون المهم مرتباً على بناء معصية الاهم بنحو الشرط المقارن كأن يقول : ازل وان ببيت على المعصية فصل مقارناً للبناء ، وهذا داخلان في مسألة الترتب ، وقد اشار المصنف « ره » اليهما بقوله « او البناء على المعصية » الخ .

« السادس » - ان يكون المهم مرتباً على بناء معصية الاهم بنحو الشرط المتأخر كأن يقول : ازل وان ببيت على المعصية بعداً فصل ، وهذا من الترتب وان لم يذكره المصنف ، وهذه الصور الستة مختلف فيها : فبعضهم عد خمسة منها من الترتب ، وبعضهم اربعة ، وبعضهم ثلاثة ، وبعضهم اثنين - فتأمل .

وعلى كل حال فالقائل بصحة الترتب يقول بصحة بعضها في الجملة (بدعوى انه لا مانع عقلا عن تعلق الامر بالضدين كذلك ، أي بأن يكون الامر بالاهم مطلقاً) بلا شرط (والامر بغيره) أعني المهم (معلقاً على عصيان ذاك الامر) بالاهم (او البناء والعزم عليه) أي على العصيان ، وذلك لأن الوجه في امتناع الامر بالضدين عدم امکان البعث نحوهما لفرض عدم امکان اجتماعهما بخلاف ما لو قلنا بالترتب ، فان احد الضدين - وهو المهم - مشروط بعدم الاهم بالعصيان او البناء عليه . فما دام كان الامر بالاهم موجوداً لم يكن هناك امر بالمهم لعدم وجود شرطه ، واذا وجد شرط الامر بالمهم سقط الامر بالاهم بالعصيان ونحوه .

وعلى هذا فالامر بالضدين بهذا النحو ممكن (بل هو واقع كثيراً عرفاً) فانه يأمر المولى عبده بانقاذ ولده الغريق فاذا علم منه المعصية او كان العبد بانياً على العصيان يقول له المولى « ان لم تنقذ الولد فانقذ الاخ » مع انه لو انقذ الاخ صح منه العقوبة على عدم انقاذ الولد ، ولا يرى العرف هذا المولى آمراً بالضدين القبيح ، ولا يعدون تعذيبه لعدم انقاذ الولد ظلماً وعدواناً .

قلت : ماهو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد آت في طلبهما كذلك ، فانه وان لم يكن في مرتبة طلب الالم اجتماع طلبهما إلا انه كان في مرتبة الامر بغيره اجتماعهما ، بداهة فعلية الامر بالالم في هذه المرتبة وعدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعد مالم يعص أو العزم عليها مع فعلية الامر بغيره ايضا لتحقق ماهو شرط فعليته فرضا .
لا يقال : نعم ولكننه

(قلت : ماهو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد آت في طلبهما كذلك) أي على نحو الترتب ، فلا فرق بين الترتب وغيره في عدم المعقولية (فانه وان لم يكن في مرتبة طلب الالم اجتماع طلبهما) إذ الامر بالمهم مشروط بالمعصيان أو البناء عليه فيكون متأخراً عنها ، والمعصيان متأخر عن الامر بالالم ، فيكون هناك امر بالالم ثم عصيانه أو ارادة عصيانه ثم امر بالمهم (إلا انه كان في مرتبة الامر بغيره) أي المهم (اجتماعهما ، بداهة فعلية الامر بالالم في هذه المرتبة) أي مرتبة الامر بالمهم ، إذ بتنجز الامر بالمهم لايسقط الامر بالالم عن التنجز ، فيلزم طلب الضدين (وعدم سقوطه) أي الامر بالالم ، وهذا عطف على قوله « فعلية الامر بالالم » (بعد) بالقطع عن الاضافة (بمجرد المعصية فيما بعد) على نحو الشرط المتأخر (مالم يعص) حتى يكون ساقطاً (أو العزم عليها) عطف على قوله « المعصية » . وعليه فلا يكون الامر بالالم ساقطاً بل كان فعلياً (مع) فرض (فعلية الامر بغيره) أي المهم (ايضا لتحقق ماهو شرط فعليته فرضا) .

والحاصل ان مجرد تحقق المعصية فيما بعد أو العزم على المعصية فعلا لايسقط الامر بالالم ، إذالمسقط للامر إما الامتثال وإما المعصية وإما حصول الفرض ، والامر بالالم لم يحصل احد الثلاثة بالنسبة اليه ، فهو باق على حاله . هذا من طرف والامر بالمهم موجود حسب الفرض من طرف آخر فيجتمعان .

(لا يقال : نعم) نسلم ثبوت الامر بالضدين في مرتبة الامر بالمهم (ولكننه)

بسوء اختيار المكلف حيث يعصى فيما بعد بالاختيار ، فلولا له لما كان متوجها اليه
إلا الطلب ، ولا برهان على امتناع الاجتماع اذا كان بسوء الاختيار . فانه يقال :
استحالة طلب الضدين ليست إلا لاجل استحالة طلب المحال ، واستحالة طلبه
من الحكيم الملتفت الى محاليته لا تختص بمحال دون حال والا لصح فيما علق
على امر اختياري

لامحذور فيه لانه كان (بسوء اختيار المكلف حيث يعصى فيما بعد بالاختيار) أو
حيث عزم على المعصية (فلولا له) أي لولا عصيانه فيما بعد أو عزمه على المعصية
(لما كان متوجها اليه الا الطلب بالامر) فقط .

والحاصل ان المكلف انما توجه اليه الامر بالامر فقط ، وهو بسوء اختياره
اوجد شرط الامر بالمهم فتوجه اليه الامر بالمهم ، فالمكلف بنفسه صار سببا لطلب
الضدين منه (ولا برهان على امتناع الاجتماع اذا كان بسوء الاختيار) وذلك مثل
انه لو دخل الدار المغصوبة حتى توسطها وحينئذ يتوجه اليه « لا تغصب في الخروج
عن الدار ، ولا تغصب في البقاء في الدار » فيكون كل من بقاءه وخروجه محرما مع
انه لا يتمكن إلا من احدهما ، فتحریم كليهما تحريم للضدين اللذين لاثالث لهما مما لا يخلو
المكلف منهما على سبيل منع الخلو ، فكما ان تحريم الضدين الناشيء من سوء الاختيار
غير مستحيل كذلك طلب الضدين الناشيء منه .

(فانه يقال : استحالة طلب الضدين ليست إلا لأجل استحالة طلب المحال)
في نفسه - سواء كان الباعث على الطلب هو العبد أو المولى - وذلك لما ذكروا من ان
الطلب عبارة عن البعث الى المأمور به ولا يعقل البعث نحو المحال مطلقا (و) ذلك
لان (استحالة طلبه) أي طلب المحال (من الحكيم الملتفت الى محاليته لا تختص
بمحال دون حال) كأن يكون طلب المحال جائزاً فيما كان بسوء اختيار العبد وممتعا
فيما كان من المولى ابتداءً (والا) فلو جاز طلب المحال في صورة سوء اختيار العبد
(لصح) طلب المحال (فيما علق على امر اختياري) كأن يقول : إذا زرت زيدا

في عرض واحد بلا حاجة في تصحيحه الى الترتب مع انه محال بلا ريب ولا اشكال . ان قلت : فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك ، فان الطلب في كل منهما في الاول يطارد الآخر بخلافه في الثاني فان الطلب بغير الالم لا يطارد طلب الالم ، فانه يكون على تقدير عدم الاتيان بالالم

فأكرمه واهنه في حال واحد (في عرض واحد) بأن يكون الامر بالضد الاول في حال الضد الثاني وبالعكس (بلا حاجة في تصحيحه) أي تصحيح طلب الضدين (الى الترتب) الذي لا يكون الضدان في عرض واحد ، بل كان المهم في عرض الالم ولكن الالم ليس في عرض المهم (مع انه) أي طلب الضدين معلقا على امر اختياري (محال بلا ريب ولا اشكال) .

قال العلامة الرشتي «ره» وحديث «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» اجنبي عن المقام ، فان معناه ان المكلف في صورة تفجز التكليف عليه لوصيره محالا على نفسه ولو بترك مقدمة من مقدماته عمداً لا يسقط عنه العقاب ، وليس معناه ان كون الشيء اختياريا على المكلف في زمان يصح امر المولى به وان كان فعلا محالا عليه - انتهى .

ومن هذا يظهر اندفاع المثال الذي تقدم سابقا فيمن توسط الدار المغصوبة ، فانه من قبيل الامتناع بالاختيار الخ لا من قبيل مانحن فيه ، مع ان في هذا النحو من التكليف بالضدين كلاما يأتي ان شاء الله تعالى .

(ان قلت) : انكم قسمتم الترتب على الامر بالضدين ، والحال انه (فرق بين الاجتماع في عرض واحد والاجتماع كذلك) على نحو الترتب (فان الطلب في كل منهما في الاول) أعني الاجتماع في عرض واحد (يطارد) الطلب (الآخر) ويعانمه ، فلا يمكن الامر بهما (بخلافه) أي الطلب (في الثاني) أعني الترتب (فان الطلب بغير الالم) أي المهم (لا يطارد طلب الالم فانه) أي طلب المهم (يكون) مشروطا ومعلقا (على تقدير عدم الاتيان بالالم) فهو متأخر عن الالم رتبة كما

فلا يكاد يريد غيره على تقدير اتيانه وعدم عصيان امره . قلت :
ليت شعري كيف لا يطارده الامر بغير الالم وهل يكون طرده له إلا من
جهة فعليته ومضادة متعلقه له ، وعدم ارادة غير الالم على تقدير الاتيان به
وعصيان امره

سبق (فلا يكاد يريد) الامر (غيره) أي غير الالم (على تقدير اتيانه وعدم
عصيان امره) ولذلك ترى الفرق الظاهر بين قول المولى قم واقعد ، فانه يعد في
العرف امرا بالمستحيل وبين قوله قم وان عصيت أو اردت العصيان فاقعد فانه يعد
امراً ممكناً .

(قلت : ليت شعري كيف) يكون فرق بين طلب الضدين ابتداءً وطلبهما
على نحو الترتب ، إذ كما يكون بين الضدين ابتداءً مطاردة كذلك بينهما على نحو
الترتب ، فان الامر بالالم كيف (لا يطارده الامر بغير الالم) أي المهم (وهل
يكون طرده) أي المهم (له) أي للالم (إلا من جهة فعليته) أي المهم (ومضادة
متعلقه) أي المهم (له) أي الالم . والحاصل ان المستشكل لما سلم مطاردة الالم
للمهم ومنع مطاردة المهم للالم أراد المصنف « ره » رد هذا المنع وان المهم ايضا يطارد
الالم ، فكما ان الامر بالازالة يطارد الامر بالصلاة كذلك الامر بالصلاة يطارد
الامر بالازالة ، وكيف يكون الامر بالصلاة غير مطارد للامر بالازالة والحال انه
تعلق بضد الازالة . ومن البديهي ان الامرين اللذين تعلق كل واحد منهما بضد الآخر
يتطاردان من الجانبين .

(و) ان قلت : نسلم التطارد إذا اتى الشخص بالمهم ، كأن صلى مثلاً إذ
يجتمع الامران ، وليس كذلك إذا أتى بالالم كما لو ازال النجاسة لانه لا امر بالمهم
حينئذ فلا مطاردة . قلت : (عدم ارادة) المولى للمهم أي (غير الالم على تقدير
الاتيان به) أي بالالم (لا يوجب عدم طرده) أي طلب المهم (لطلبه) أي الالم (مع
تحققه) أي تحقق طلب المهم (على تقدير عدم الاتيان به) أي بالالم (وعصيان امره)

فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير مع ما هما عليه من المطاردة من جهة المضادة بين المتعلقين ، مع انه يكفي الطرد من طرف الامر بالاهم ، فانه على هذا الحال يكون طاردا لطلب الضد كما كان في غير

والحاصل ان الاشكال على الترتب ليس في صورة الاتيان بالاهم والاتيان بالمهم ، بل يكفي في عدم صحة الترتب ورود الاشكال في صورة واحدة ، وهي ما إذا أتى بالمهم (ف) انه (يلزم اجتماعهما) أي الطلبان (على هذا التقدير) أي تقدير الاتيان بالمهم (مع ما هما عليه من المطاردة) والمأنة الحاصلة (من جهة المضادة بين المتعلقين) أي متعلق الطلبين كالازالة والصلاة ، فإذا أتى الشخص بالصلاة تطارد الامران ، إذ امر الازالة مراد على كل حال حسب الفرض وامر الصلاة مراد في هذا الحال لوجود شرطه (مع انه) لوسلنا عدم مطاردة الامر بالمهم للأمر بالاهم - حتى في هذا الحال الذي أتى بالمهم - فلنا ايضا منم الترتب ، وذلك لانه (يكفي الطرد من طرف) واحد ، وهو طرف (الامر بالاهم) إذ ليست الاستحالة مبتنية على المطاردة من الطرفين ، بل الاستحالة تكون لاحد وجوه ثلاثة :

« الاول » المطاردة من الجانبين في جميع الاحوال ، كما يكون في الامر بالضدين ابتداءً .

« الثاني » المطاردة من الجانبين في بعض الاحوال ، كما لو قلنا بذلك في الترتب - في صورة الاتيان بالمهم - وان تكن مطاردة في حال الاتيان بالاهم .

« الثالث » طرد احد الجانبين للآخر في بعض الاحوال كما في الترتب - (١) حتى على قول الخصم - كما لو أتى بالمهم (فانه) اي الامر بالاهم (على هذا الحال يكون طاردا لطلب الضد) الذي هو المهم (كما كان) الامر طارداً للمهم (في غير

(١) حيث سلم هو طرد الاهم للمهم بقوله في ان قلت : « فان الطلب بغير الاهم لا يطارد طلب الاهم » الخ .

هذا الحال ، فلا يكون له معه اصلا بمحال .

ان قلت : فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدين في العرفيات ؟
قلت : لا يخلو إما ان يكون الامر بغير الهم بعد التجاوز عن الامر به وطلبه
حقيقة ، وإما ان يكون الامر به

(هذا الحال) أي بمجرد وجود الامر بالاهم وان لم يوجد بعد الامر بالمهم ولم يأت
الكلف إلا بالاهم . ومعنى طرد الهم حينئذ انه يكون مانعا لحدوث الامر بالمهم
(فلا يكون له) أي للامر بالمهم (معه) أي مع الامر بالاهم (اصلا بمحال) .
ومما ذكرنا من معنى طرد الهم للمهم ظهر لك بطلان الاشكال على المصنف «ره»
بأنه لا يعقل ان يكون الطرد من طرف واحد .

ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرنا في تفسير العبارة اقرب مما ذكره بعض الشراح
والمحشين - فراجع (١) .

(ان قلت) اذا منعتم الترتب (فما الحيلة فيما وقع كذلك) على نحو الترتب
(من طلب الضدين) ببيان لما وقع (في العرفيات) حتى ادعى انه فوق حد
الاحصاء ، كما يقول المولى « حجج وان لم تفعل فزر » ونحو ذلك .

(قلت) : ما يترأى انه من قبيل الترتب يلزم صرفه عن ظاهره بعد قيام الدليل
العقلي على استحالته ، فان الظاهر يدفع بالقاطع ، حينئذ (لا يخلو إما ان يكون الامر
بغير الهم بعد التجاوز عن الامر به) أي بالاهم (وطلبه حقيقة) عطف على الامر به
فلا يكون في البين إلا امر واحد بالمهم ، ويكون صرف النظر عن الهم توسعة وتفضلا
على العباد ، ولكن هذا خارج عما نحن فيه ، إذ المفروض عدم الانغماس عن الهم
وبقاء الامر به كما كان كما يشهد بذلك العرف (وإما ان يكون الامر به) أي بالمهم

(١) حيث فسروا قوله : مع هذا الحال - بحال الترتب . وفسروا قوله : في غير
هذا الحال - يعني عرض واحد وهذان التفسيران لا يلائمان مع قوله : مع انه
يكفي - الخ .

ارشاداً الى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة او الغرض لولا المزاحمة وان الاتيان به يوجب استحقاق المشوبة ، فيذهب بها بعض ما استحقه من العقوبة على مخالفة الامر بالاهم لا انه امر مولوي فعلى كالأمر به - فافهم وتأمل جيداً .

ثم انه لاظن ان يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه

(ارشاداً الى محبوبيته وبقائه على ما هو عليه من المصلحة) بيان ما (والغرض لولا المزاحمة) بالاهم (وان الاتيان) عطف على محبوبيته (به) أي بالمهم (يوجب استحقاق المشوبة ، فيذهب بها) أي بسبب هذه المشوبة الحاصلة من المهم (بعض ما استحقه) العبد (من العقوبة) التي استوجبها (على مخالفة الامر بالاهم) فلا يكون في البين إلا امر واحد بالاهم فقط ، ولا يجتمع الامران ايضاً (لا انه) أي الامر بالمهم (امر مولوي فعلى كالأمر به) أي بالاهم (فافهم وتأمل جيداً) .
فتحصل من جميع ما ذكرنا انه لا امر بالضدين على نحو الامر المولوي ، لقبح ان يقول المولى « ازل النجاسة وان لم تزل فأزل وصل » وحينئذ فلا بد من التزام وجود امر واحد في البين ، إما الامر بالاهم فقط وان لم يسقط المهم عن المحبوبة ، وإما الامر بالمهم مع سقوط الامر بالاهم . ومما يشهد لذلك في الجملة قبح العقابين فيما لو ترك العبد الاهم والمهم معاً .

ثم لا يخفى ان التردد بين هذين الوجهين انما هو في المولى الملتفت ، اما الغافل فإنه يمكن ان يقدح في نفسه بعثان نحو الضدين ، إلا ان اللازم على العبد حينئذ الاخذ بالاهم وترك المهم لا العكس ، ويدل على ذلك صحة العقوبة على ترك الاهم ولو اخذ بالمهم دون العكس ، فلو امر المولى العبد بانقاذ ولده العزيز واشتراء الطعام في صورة غفلته عن المزاحمة لم يصح للعبد اشتراء الطعام وعدم انقاذ الولد حتى يفرق ، وليس الامر بالاشتراء معذراً له عند العقلاء .

(ثم انه لاظن ان يلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه) أي لازم الترتب .

من الاستحقاق في صورة مخالفة الامرين لعقوبتين ، ضرورة قبج العقاب على ما لا يقدر عليه العبد ولذا كان سيدنا الاستاد قدس سره لا يلتزم به على ما هو بيالي وكنا نورد به على الترتب وكان بصدد تصحيحه . فقد ظهر انه لاوجه لصحة العبادة مع مصادتها لما هو اهم منها إلا ملك الامر .

وبعبارة اخرى : لازم الامرين (من الاستحقاق) بيان ما (في صورة مخالفة الامرين لعقوبتين) متعلق بالاستحقاق (ضرورة قبج العقاب على ما لا يقدر عليه العبد) والعقاب على غير المقدور قبج ، إلا ان يقال : حيث انه كان بسوء الاختيار لامانع منها ، فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار - فتأمل .

(ولذا) الذي ذكرنا من عدم التزام القائل بالترتب بما هو لازمه (كان سيدنا الاستاد) آية الله المجدد الحاج ميرزا حسن الحسيني الشيرازي (قدس سره لا يلتزم به) أي بما هو لازم الترتب من العقابين (على ما هو بيالي وكنا نورد به) أي بهذا الاشكال (على الترتب وكان) عليه الرحمة (بصدد تصحيحه) أي تصحيح الترتب بدفع هذا الاشكال .

(فقد ظهر) مما ذكرنا من بطلان الترتب (انه) لا امر بالمهم كالصلاة ، وعليه فـ (لاوجه لصحة العبادة مع مصادتها لما هو اهم منها) كالازالة (الا) على القول بكفاية (ملاك الامر) في صحة العبادة ، إذ ليس بالمهم امر فعلي كي يستند صحتها الى ذلك . أما من لا يقول بكفاية الملاك أو يناقش في بقائه فلا تصح عنده العبادة اصلا .

قال العلامة القمي « ره » : في كفاية مجرد المحبوبة مع عدم الامر تأمل ، كما انه اذا أسقط الامر بالامتثال لا يكفي مجرد محبوبة الطبيعة في امتثال عقيب الامتثال . فان قيل : لعل الطبيعة بعد سقوط الامر بالامتثال لا يكون فيه الملاك والمحبوبة . قلت : لعل الضد بعد سقوط امره بواسطة الامر التعييني بالضد الآخر لا يكون فيه الملاك فان قيل : انما لم يؤمر حيثئذ للمزاوجة لابشيء آخر دخيل في المحبوبة . قلت : سقط

نعم فيما اذا كانت موسعة وكانت مزاحمة بالاهم في بعض الوقت لافي تمامه
يمكن ان يقال : انه حيث كان الامر بها على حاله وان صارت مضيقه
بمخرج ما زاحم الاهم من افرادها من تحتها امكن ان يؤتى بما زوحم منها
بداعي ذلك الامر ، فانه - وان كان الفرد خارجا عن تحتها بما هي مأمور بها -
إلا انه لما كان وافيا بغرضها

الامر انما كان للامتثال لابشي . آخر دخيل في المحبوبة . والحل ان الاطاعة والامتثال
انما يكون دائراً مدار وجود امر المولى عقلا وعرفاً - فتأمل .
فتحصل انه لا امر بالمهم في صورة مضادته للاهم ، فلا يمكن ان يؤتى بالمهم
بداعي الامر .

(نعم) قد يمكن ان يؤتى بالمهم بداعي الامر بالطبيعة ، وذلك (فيما اذا
كانت) العبادة التي هي مهم (موسعه) كالصلاة (وكانت مزاحمة بالاهم) كالتفاد
الفريق (في بعض الوقت لافي تمامه) كما لو غرق مسلم اول الظهر ثم ترك الشخص
الانقاذ واشتغل بالصلاة حين هلك الفريق فانه يمكن ان يأتي بالصلاة بقصد الامر
المتعلق بها فيما بعد وقت الاهم ، فان امر الصلاة انما سقط بمقدار الانقاذ وأما بعد
الهلاك فالامر باق ، ولا حاجة حينئذ الى قصد الملاك .

والحاصل انه (يمكن ان يقال : انه حيث كان الامر بها) أي بالعبادة المهمة باق
(على حاله وان صارت) العبادة (مضيقه) لان وقتها كان من اول الزوال الى
المغرب ، وحيث زاحمت الازالة صار وقتها من بعد الزوال بنصف ساعة مثلاً (ب)
سبب (خروج ما زاحمه الاهم من افرادها من تحتها) فان افراد الصلاة المخير بينها
كانت مائة والحال صارت تسعين (امكن) جواب حيث (ان يؤتى بما زوحم منها
بداعي ذلك الامر) للمتوجه الى الطبيعة التي لها افراد بعد نصف ساعة من الزوال
فرضاً (فانه وان كان الفرد) الواقع في اول الزوال (خارجا عن تحتها بما هي مأمور
بها إلا انه) أي ان ذلك الفرد الواقع في اول الزوال (لما كان وافيا بغرضها) أي

كالباقى تحتها كان عقلا مثله فى الاتيان به فى مقام الامتثال والاتيان به بداعى ذاك الامر بلا تفاوت فى نظره بينهما اصلا ، ودعوى ان الامر لا يكاد يدعو إلا الى ماهو من افراد الطبيعة المأمور بها ، وما زوحم منها بالا هم وان كان من افراد الطبيعة لكنه ليس من افرادها بما هى مأمور بها ، فاسدة فانه انما يوجب ذلك

الغرض المطلوب من العبادة (كا) لفردا (لباقي تحتها) بلا فرق اصلا (كان) هذا الفرد الواقع فى الاول (عقلا مثله) أى مثل الباقي (فى الاتيان به) . ثم بين ان المهاتلة فى جهتين : الاولى (فى مقام الامتثال) فكما ان الباقي يمثل امر الطبيعة كذلك بالفرد الاول فهما مسقطان للغرض . (و) الثانية فى صحة (الاتيان به بداعى ذلك الامر) المتوجه الى الطبيعة (بلا تفاوت فى نظره) أى نظر العقل (بينهما اصلا) .

ومن هذا البيان ظهر الفرق بين الموسع والمضيق وانه يمكن ان يؤتى بالمهم بداعى الامر اذا كان موسعا ، واما لو كان مضيقا فلا يمكن الاتيان به إلا بالملاك لسقوط الامر فيه بالمرّة . مثلا : لو غرق ولد للمولى واخوه فانقذ الاخ لم يكن به امر اصلا لغرض تراجمه بالا هم مطلقا - فتبصر .

ولما كان مظنة اراد اشار الى بيان دفعه بقوله : (ودعوى ان الامر لا يكاد يدعو إلا الى ماهو من افراد الطبيعة المأمور بها) . مثلا : الامر بصلاة الظهر بين الحدين انما يدعو الى الافرد العرضية والطولية المنطبق عليها المأمور بها ، ولا يكاد يدعو الى غير تلك الافراد . مثلا : لا يصح الاتيان بصلاة الظهر قبل الوقت بداعى الامر المتوجه بعد الوقت . (و) ما نحن فيه من هذا القبيل ، فان (ما زوحم منها بالا هم) أى الفرد الذى زاحم الازالة (وان كان من افراد الطبيعة) فى نفسها (لكنه ليس من افرادها بما هى مأمور بها) فلا يصح الاتيان بهذا الفرد بداعى الامر (فاسدة فانه) أى خروج الفرد الاول عن تحت الامر (انما يوجب ذلك) أى عدم صحة الاتيان

إذا كان خروجه عنها بما هي كذلك تخصيصاً لا مزاحمة ، فانه معها - وان كان لا يعمها الطبيعة المأمور بها - إلا انه ليس لقصور فيه بل لعدم امكان تعلق الامر بما يعمه عقلاً . وعلى كل حال فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال واطاعة الامر بها بين هذا الفرد وسائر الافراد اصلاً . هذا على القول بكون الاوامر متعلقة بالطبايع واما بناءً على تعلقها بالافراد فكذلك وان كان جريانه عليه اخفى

به بداعي الامر (اذا كان خرجه عنها) أي عن الطبيعة (بما هي كذلك) أي مأمور بها (تخصيصاً) حتى لا يكون ملاك الامر موجوداً في الفرد الخارج (لامزاحمة) بأن يكون الملاك موجوداً (فانه) أي الفرد (معها) أي مع المزاحمة (وان كان لا يعمها الطبيعة المأمور بها) حيث انه بملاحظة المزاحم الاهم يسقط الامر المهم عن هذا الفرد (إلا انه) أي عدم شمول الطبيعة له (ليس لقصور فيه) بل هو تام في نفسه محصل للغرض (بل لعدم امكان تعلق الامر بما يعمه عقلاً) فالمصلحة والمحبوية ومناط الامر الموجودة في هذا الفرد أوجبت جواز الاتيان به بداعي الامر - وإن لم يكن الامر فعلياً - .

ولا يخفى عليك انه مع هذا التجشم لم يأت بمقنع بل غاية ما ذكره سقوط الامر لحصول الغرض ، اما الاتيان به بداعي الامر فلا ، مضافاً الى ان سقوطه للغرض وكفايته محل تأمل كما سبق .

(وعلى كل حال فالعقل لا يرى تفاوتاً في مقام الامتثال واطاعة الامر بها) أي بالطبيعة (بين هذا الفرد) الذي زاحمه الاهم (وسائر الافراد اصلاً) .

ثم ان (هذا) الذي ذكرناه من جواز الاتيان بالفرد للزاحم بداعي الامر (على القول بكون الاوامر متعلقة بالطبايع) في كمال الظهور (واما بناءً على تعلقها بالافراد فكذلك) ظاهر ، لان هذا الفرد الاول مشترك مع سائر الافراد في تحصيل الغرض والاشتمال على المصلحة ، فلا يمتنع عقلاً ان يأتي بهذا الفرد بداعي الامر المتعلق بسائر الافراد (وان كان جريانه عليه اخفى) لان الافراد حيث كانت متبانية فداعوية

كما لا يخفى - فتأمل . ثم لا يخفى انه بناءً على امكان الترتب وصحته لا بد من الالتزام بوقوعه من دون انتظار دليل آخر عليه ، وذلك لوضوح ان المزامحة على صحة الترتب لا تقتضى عقلا الا امتناع الاجتماع في عرض واحد لا كذلك فلو قيل بلزوم الامر في صحة العبادة ولم يكن في الملاك كفاية كانت العبادة مع ترك الالم صحيحة لثبوت الامر بها في هذا الحال ، كما اذا لم تكن هناك مضادة .

به الامر لفرد آخر اخفى من داعوية الامر بالطبيعة للفرد (كما لا يخفى) للمتأمل (فتأمل) يمكن ان يكون اشارة الى ما تقدم من ان وجود الملاك في الفرد الخارج عن تحت الامر لا يصح الاتيان بذلك الفرد بداعي الامر المتعلق بالطبيعة او بفرد آخر ، وليس هذا إلا من قبيل الاتيان بصلاة الصبح بداعي الامر المتوجه الى صلاة الظهر مثلا لوجود الملاك وهو المعراجية مثلا .

(ثم لا يخفى انه بناءً على امكان الترتب وصحته) عقلا (لا بد من الالتزام بوقوعه من دون انتظار دليل آخر عليه) بل مجرد الامر بالضدين بضميمة حكم العقل كاف في صحة العبادة ، فلو دل دليل على وجوب الصلاة ودليل آخر على وجوب انقاذ الغريق ، فلو صلى في صورة المزامحة كانت الصلاة صحيحة (وذلك لوضوح ان المزامحة على) تقدير (صحة الترتب لا تقتضى عقلا إلا امتناع الاجتماع في عرض واحد لا كذلك) أي لا بنحو الترتب ، أما كون احد المتزاممين مطلقا والآخر مشروطا فلا امتناع له ، وحينئذ فحيث كان كل واحد من الامر بالالم والامر بالمهم مطلقا نرفع اليد عن المهم بالمقدار اللازم في مقام الجمع بينهما ، فنحكم باطلاق الامر بالمهم في ظرف فعل الالم ، أما مع عدم فعل الالم فالامر بالمهم على حاله (فلو قيل بلزوم الامر في صحة العبادة ولم يكن في الملاك كفاية) كما هو مبنى بعض (كانت العبادة) المهمة (مع ترك الالم صحيحة لثبوت الامر بها في هذا الحال) أي حال ترك الالم (كما اذا لم تكن هناك مضادة) اصلا . ولكن قد علمت ان الترتب ليس بصحيح ،

(فصل)

لا يجوز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ، خلافا لما نسب الى اكثر مخالفينا ، ضرورة انه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته - كما هو المفروض ههنا - فان الشرط من اجزائها وانحلال المركب بانحلال بعض اجزائه مما لا يخفى ، و

فانه غير رافع لطلب الضدين في عرض واحد ، فلا امر حينئذ بالمهم والله الهادي .

(فصل - لا يجوز امر الأمر) الحكيم (مع علمه بانتفاء شرطه) يعني شرط وجود الامر ، وليس المراد شرط وجود الامر ابتداءً ، بمعنى انه لو لم يكن للمولى ارادة الامر مثلا لا يأمر ، بل المراد شرط المأمور به ، فلا يصح للمولى ان يقول للمرأة « صلي غداً » مع علمه بأنها ستحيض .

ثم ان محل الكلام في الشرائط غير الاختيارية ، أما الشرائط الاختيارية فانه يصح من المولى الامر مع علمه بعدم اتيان المكلف بشرط المأمور بلا كلام ، فانه يصح تكليف الكفار والمعصاة مع العلم بعدم ارادتهم للايمان والطاعة التي هي شرط لها (خلافاً لما نسب الى اكثر مخالفينا) فانهم جوزوا الامر مع انتفاء الشرط .

وانما قلنا بعدم الجواز (ضرورة انه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته كما هو المفروض ههنا) إذ بانتفاء الشرط تفتني العلة (فان الشرط من اجزائها) قطعاً (وانحلال المركب) كالعلة المركبة فيما نحن فيه كما يكون بانتفاء المركب رأساً كذلك يكون (باختلاف بعض اجزائه) وهذا (مما لا يخفى) على احد .

والحاصل ان الامر متوقف على تمكن المكلف من المأمور به ، إذ مع عدم التمكن يكون لغواً ، والتمكن متوقف على تمامية علته ، والتمامية لاتكون إلا بالشرط فبانتفاء الشرط تفتني العلة وبانتفائها يفتني التمكن فلا يصح الامر .

(و) ان قلت : ان الامر وان كان لا يوجد إذا انتفى علته التامة إلا انه يمكن ذاتاً ، فان الامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي ، حينئذ يصح ان يقال : يجوز امر

كون الجواز في العنوان بمعنى الامكان الذاتي بعيد عن محل الخلاف بين الاعلام .
نعم لو كان المراد من لفظ الامر الامر ببعض مراتبه ومن الضمير الراجع
اليه بعض مراتبه الاخر - بأن يكون النزاع في ان امر الأمر يجوز انشاؤه مع
علمه بانتفاء شرطه بمرتبة فعليته ، وبعبارة اخرى كان النزاع في جواز انشائه
مع العلم بعدم بلوغه الى المرتبة الفعلية لعدم شرطه لكان جائزاً ، وفي وقوعه
في الشرعيات

الآمر مع علمه بانتفاء شرطه ، بمعنى انه يجوز في ذاته وان كان ممتنعاً بالنظر الى انتفاء
شرطه . وبعبارة اخرى : ان الامر في صورة انتفاء شرطه لا يكون من قبيل شريك
الباري ، بل من قسم الممكن المعدوم .

قلت : (كون الجواز في العنوان بمعنى الامكان الذاتي) كما ذكر (بعيد عن
محل الخلاف بين الاعلام) لبداهة ان الامر بالنظر الى ذاته ممكن لامانم منه عقلاً ،
فالمراد انه يمكن وقوعه وفعليته أم لا ، (نعم) استثناء عن قوله « لا يجوز امر
الآمر » الخ (لو كان المراد من لفظ الامر) في العنوان (الامر ببعض مراتبه)
إذ للامر مراتب اربع : الاقتضاء ، والانشاء ، والفعلية ، والتمنجز ، (ومن الضمير
الراجع اليه) في قولنا في العنوان « بانتفاء شرطه » (بعض مراتبه الاخر) على
سبيل الاستخدام (بأن يكون النزاع في ان امر الأمر يجوز انشاؤه مع علمه بانتفاء
شرطه بمرتبة فعليته) بأن ينشأ الحكم مع العلم بأنه لا يصير فعلياً بالنسبة الى المكلف .
(وبعبارة اخرى كان النزاع) في المسألة (في جواز انشائه) أي انشاء الامر
(مع العلم بعدم بلوغه الى المرتبة الفعلية) والبعث (لعدم شرطه لكان جائزاً)
جواب « لو » إذ شرط مرتبة الفعلية لا يلزم شرط مرتبة الانشاء ، فيجوز وجود
شرط مرتبة الانشاء دون شرط مرتبة الفعلية (وفي وقوعه) أي وقوع الامر
الانشائي من دون وصوله الى الفعلية (في الشرعيات) كوارد الطرق والامارات
التي هي على خلاف الواقع ، فان الواقعات محفوظة في مقام الانشاء ولكنها لم تصل

والعرفيات غنى وكفاية ولا يحتاج معه الى مزيد بيان أو مؤنة برهان . وقد عرفت سابقا ان داعي انشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جداً حقيقة بل قد يكون صوريا امتحانا ، وربما يكون غير ذلك . ومنع كونه امراً إذا لم يكن بداعي البعث جداً واقعا وان كان في محله إلا ان اطلاق الامر عليه - اذا كانت

الى مرتبة الفعلية لعدم قيام الحجة عليها ، بل وكالات الاحكام الانشائية التي لم تصل الى الفعلية في أوائل البعث ، بل إلى الآن مما اودع عند الحجة صلوات الله عليه (والعرفيات) كالأوامر العامة للحكومات التي تشمل بلفظها جميع الافراد مع وصولها الى مرتبة الفعلية بالنسبة الى بعض لعدم قيام الحجة عنده (غنى وكفاية) لاثبات امكان الامر الانشائي مع عدم الوصول الى الفعلية (ولا يحتاج معه) أي مع وقوعه في الشرعيات والعرفيات (الى مزيد بيان أو مؤنة برهان) لأن ادل الدليل على الشيء وقوعه في الخارج .

(و) ان قلت : كيف يصح الانشاء مع علم الأمر بعدم وصوله الى المرتبة الفعلية ، إذ الانشاء انما هو مقدمة ، فلو علم المولى بعدم ذبها لم يصح الانشاء . قلت : (قد عرفت سابقا ان داعي الانشاء الطلب لا ينحصر بالبعث والتحريك جداً حقيقة) فليس صحة الانشاء دائرة مدار الفعلية ، بحيث لولا الفعلية لم يكن انشاء (بل قد يكون) الامر (صوريا امتحانا) فهنا انشاء ولا فعلية (و) كذلك (ربما يكون) الامر له (غير ذلك) من التهديد والتعجيز والتسخير ، فانها كلها انشاء ولا فعلية .

(و) ان قلت : لنا (منع كونه) أي الانشاء الامتحاني ونحوه (امراً إذا لم يكن بداعي البعث جداً واقعا) فلا انشاء للامر حيث لا فعلية . قلت : (وان كان) ما ذكرتم من ان الامتحان ونحوه ليس بأمر حقيقي (في محله) إذ الامر هو ما يكون بداعي الجهد (إلا ان اطلاق الامر عليه - إذا كانت

هناك قرينة على انه بداع آخر غير البعث - توسعا مما لا بأس به اصلاً كما لا يخفى . وقد ظهر بذلك حال مذكره الاعلام في المقام من النقض والابرام ، وربما يقع به التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين - فتأمل جيداً .

(فصل)

الحق ان الاوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون

هناك قرينة على انه بداع آخر غير البعث -) والجد (توسعا) ومجازاً (مما لا بأس به اصلاً) وقوله « إذا كانت » الخ شرط محقق للموضوع ، يعني انه يجوز اطلاق الامر على غير ما كان بداعي الجد ، ويتبين انه ليس بداعي الجد بالقرينة (كما لا يخفى) على المتأمل .

(وقد ظهر بذلك) الذي ذكرنا من تحريم محل النزاع (حال مذكره الاعلام في المقام من النقض والابرام ، وربما يقع به) أي بما ذكرنا من اول الفصل الى هنا (التصالح بين الجانبين) من يدعي جواز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ومن يدعي عدم جوازه (ويرتفع النزاع من البين) وذلك بأن يكون مراد من منع مذكرناه الى قولنا « نعم » ومراد من اجاز مذكرناه بعد نعم (فتأمل جيداً) وراجع كلمات القوم حتى تعرف ان هذا تصالح من غير رضی الطرفين ، كما يدل عليه كلماتهم في المقام والله العالم .

(فصل)

اختلفوا في ان متعلق الاوامر والنواهي في الاحكام الشرعية نحو « اقيموا الصلاة » « وكاتبوهم » و « لا تشرّبوا الخمر » ونحوها هل هي الطبائع السكّية ، فطبيعة الصلاة مأمور بها وطبيعة الخمر منهي عنها ، أم متعلق الاوامر والنواهي هي الافراد الشخصية الخارجية حتى تكون خصوصية الافراد داخلية في حيز الامر والنهي ؟ . و (الحق ان الاوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع) السكّية (دون

الافراد . ولا يخفى ان المراد ان متعلق الطلب في الاوامر هو صرف اليجاد كما ان متعلقه في النواهي هو محض الترك ومتعلقها هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود والمقيدة بقيود تكون بها موافقة للغرض والمقصود من دون تعلق غرض بأحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات ، بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكنا لما كان ذلك مما يضر بالمقصود اصلا ، كما هو الحال في

الافراد) الشخصية .

(ولا يخفى) انه ليس المراد من تعلق الأوامر والنواهي بالطبائع (ان) الطبيعة بما هي متعلقه ، إذ نفس المهية ليست قابلة للجعل ، فلا تكون تحت الاختيار حتى يتعلق بها الطلب ، بل (المراد ان متعلق الطلب في الاوامر هو صرف اليجاد) فالامر مركب من امور ثلاثة وهي : طلب وجود الطبيعة . لا انه مركب من امرين وهما طلب الطبيعة (كما ان متعلقه) أي متعلق الطلب (في النواهي هو محض الترك) فالنهي ايضا مركب من ثلاثة امور وهي : طلب ترك الطبيعة (ومتعلقها) أي متعلق اليجاد في الامر ومتعلق الترك في النهي (هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود) ذاتية كالحیوان الناطق مثلا بالنسبة الى الانسان (والمقيد بقيود) خارجية كالضاحكية بالنسبة الى الانسان (تكون) الطبيعة (بها) أي بسبب هذه المقومات والخواص (موافقة للغرض والمقصود) فالو لم يكن الانسان ناطقا - فرضا - أو لم يكن ضاحكا لم يكن موافقا للغرض (من دون تعلق غرض بأحدى الخصوصيات) الفردية (اللازمة للوجودات) كالطول في زيد والقصر في عمرو مثلا . فقول الاولى « صل الظهر » لا يريد إلا حقيقة الصلاة المحدودة بكذا والمقيدة بقيد الظهريّة ، ولا يريد الخصوصيات الفردية ككونها في هذه الغرفة أو في هذا اللباس أو نحو ذلك (بحيث لو كان الانفكاك عنها) أي عن الخصوصيات (بأسرها ممكنا) بأن يأتي بنفس طبيعة صلاة الظهر من دون أي خصوصية (لما كان ذلك مما يضر بالمقصود اصلا ، كما هو الحال في

القضية الطبيعية في غير الاحكام بل في المحصورة على ما حقق في غير المقام .
وفي مراجعة الوجدان للانسان غنى وكفاية عن اقامة البرهان على ذلك حيث
يرى اذا راجعه انه لاغرض له في مطلوباته الا نفس الطبائع ولا نظر له
إلا اليها من دون نظر الى خصوصياتها الخارجية وعوارضها العينية ،

القضية الطبيعية في غير الاحكام) نحو «الحيوان جنس» ، فان المراد ان طبيعة الحيوان
جنس ولا دخل لخصوصيات الافراد في الجفسية .

وان شئت مثلت له بنحو «الانسان ناطق» فان المحمول ثابت لطبيعة الانسان
في ضمن أي خصوصية كان (بل في المحصورة) وهي القسيمة للطبيعة (على ما حقق
في غير المقام) من ان المحصورة - أعني المسورة - انما يكون المحمول فيها ثابتا لطبيعة
الموضوع ، لكن الطبيعة هنا جعلت للحاظ الافراد بحيث يسري الحكم منها الى
الافراد ، فمضى قولنا «كل انسان ناطق» ان طبيعة الانسان ذو النطق ، وانما الفرق
بين الطبيعة والمحصورة هو ان الطبيعة لوحظت بشرط لا بحيث لا يسري الحكم الى
الافراد ، والمحصورة اخذت بشرط شيء بحيث يسري الحكم الى الافراد .

والحاصل انه كما يكون في الطبيعة والمحصورة على نفس الطبيعة لا الافراد ،
كذلك الاوامر والنواهي الشرعية متعلقان بالطبائع . (وفي مراجعة الوجدان
للانسان غنى وكفاية عن اقامة البرهان على ذلك) الذي ذكرنا من تعلقها بالطبائع
دون الافراد (حيث يرى) الانسان (إذا راجعه) أي راجع وجدانه (انه
لاغرض له في مطلوباته إلا نفس الطبائع) الموجودة في ضمن الافراد (ولا نظر له
إلا اليها) أي الى تلك الطبائع بأي وجود تحققت (من دون نظر الى خصوصياتها
الخارجية وعوارضها العينية) فلو امر عبده باحضار الماء مثلا فليس مطلوبه إلا نفس
طبيعة الماء ، من دون نظر الى خصوصية ظرفه وكيفية الاتيان به وغيرها من سائر
الخصوصيات .

نعم لو قيده بقيد اراد ذلك من الخصوصيات دون سائرها ، كما لو قال « جئني

وان نفس وجودها السمي بما هي وجودها تمام المطلوب وان كان ذلك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية . فانقذ بذلك ان المراد بتعلق الاوامر بالطبائع دون الافراد انها بوجودها السمي بما هو وجودها قبـالا لخصوصية الوجود متعلقة للطلب ، لا انها بما هي هي كانت متعلقة له كما ربما يتوهم فانها كذلك ليست إلا هي .

الماء البارد » فان النظر الى خصوصية البرودة فقط لأغـيرها . (وان نفس وجودها السمي بما هو وجودها تمام المطلوب) لا انه جزء المطلوب وجزؤه الآخر خصوصية الفرد (وان كان ذلك الوجود) السمي المنطبق على الافراد (لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية) الفردية .

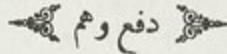
ثم انه قد استدل لتعلق الاوامر والنواهي بأدلة أخر كلها مخدوشة كما يظهر ذلك لمن راجع المفصلات .

(فانقذ بذلك) الذي ذكرنا من معنى تعلق الاوامر والنواهي بالطبائع (ان المراد بتعلق الاوامر بالطبائع دون الافراد انها) أي الطبائع (بوجودها السمي بما هو وجودها قبـالا لخصوص الوجود) الفردي (متعلقة لطلب لا انها) أي الطبائع (بما هي هي) طبيعة محضة عارية عن الوجود والمعدم (كانت متعلقة له) حتى يكون المعنى طلب جعل المهية مهية (كما ربما يتوهم فانها) أي الطبيعة (كذلك) أي بما هي هي (ليست إلا هي) لا مطلوبة ولا مبغوضة .

ثم لا يذهب عليك ان قوله « فانها » الخ لادخل له في الطلب ، وانما الدليل على عدم تعلق الطلب بالمهية ما ذكرنا من انه لا معنى لطلب المهية بأن تجعل المهية مهية . هذا على مقتضى ما ذكره القوم في شرح العبارة ، والذي يسنح بالخطر ان قوله « فانها كذلك » الخ من تنمة البرهان على عدم تعلق الطلب بالمهية . توضيحه : ان الوجود لو كان داخلا في معنى المهية صح طلب المهية ، إذ معنى طلب المهية حينئذ طلب وجودها لسكن حيث ان المهية من حيث هي ليست إلا هي لا موجودة ولا معدومة . فلا يصح

نعم هي كذلك تكون متعلقة للامر، فانه طلب الوجود - فافهم .
 (دفع وهم) لا يخفى ان كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقا للطلب انما يكون
 بمعنى ان الطالب يريد صدور الوجود من العبد ،

طلبها ، إذ معنى طلبها حينئذ طلب جعلها وجعل المهية مهية محال كما لا يخفى .
 (نعم هي) أي المهية (كذلك) أي من حيث هي (تكون متعلقة للامر
 فانه) أي الامر (طلب الوجود) فيكون معنى الامر بالمهية طلب وجود المهية
 (فافهم) لعله اشارة الى انه لا فرق بين الطلب والامر ، بل الامر انما يدل على الطلب
 وليس الوجود داخلا في معناه . وان قلت : ان الامر بالمهية لما كان غير معقول كان
 ذلك قرينة عقلية على ان المراد طلب وجودها . قلنا : مثل ذلك في الطلب .



ربما نسب الى صاحب الفصول الفرق بين متعلق الامر ومتعلق الطلب . بيان ذلك
 انه لا بد من اعتبار الوجود في الامر ، إذ لا معنى لطلب نفس الطبيعة ، وحينئذ فالوجود
 الذي لا بد من اعتباره إما ان يكون مدلول الهيئة فيكون معنى الامر طلب الوجود ،
 وإما ان يكون مدلول المادة فيكون معنى الامر الطلب فقط ، فعلى الاول يلزم ان
 يكون متعلق الامر السكلي لا الفرد والا لزم تحصيل الحاصل ، حيث ان فردية الطبيعة
 انما هي بانضمام الوجود اليها ، فيكون المعنى طلب وجود الموجود وهو محال . وعلى
 الثاني يلزم ان يكون المتعلق الافراد ، والا فسكل من الطلب والطبيعة خال عن الوجود
 وهو مناف لما تقدم من اعتبار الوجود في الامر .

وهذا الكلام - وان لم ينطبق على كلام الفصول تمام الانطباق حسب ما راجعناه -
 ولكن حيث ان كلام المصنف « ره » مشوش وانما هو بصدد رد تحصيل الحاصل فقط
 لا بهمنا تحقيق كلامه « ره » .

(لا يخفى ان كون وجود الطبيعة أو الفرد متعلقا للطلب انما يكون بمعنى ان
 الطالب يريد صدور الوجود من العبد) واردة صدور الوجود إما متعلق بالطبيعة

وجعله بسيطاً الذي هو مفاد كان التامة وافاضته ، لانه يريد ماهو صادر وثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل كما توهم ، ولا جعل الطلب متعلقاً بنفس الطبيعة وقد جعل وجودها غاية لطلبها ، وقد عرفت ان الطبيعة بما هي هي

أي ارادة صدور وجود الطبيعة ، وإما متعلق بالفرد أي ارادة صدور وجود الفرد ، على الاختلاف .

(و) الحاصل ان الأمر يريد (جعله) أي جعل المتعلق (بسيطاً) بمعنى ايجاده قبال جعل المركب (الذي هو مفاد كان التامة) التي هي بمعنى الوجود (وافاضته) عطف على جعله ، فيكون معنى الامر طلب ايجاد الطبيعة (لا انه يريد ماهو صادر وثابت في الخارج كي يلزم طلب الحاصل كما توهم) والمتوهم هو صاحب الفصول كما تقدم .

والمتمحصل من الجواب هو ان المراد بالوجود الذي هو مدلول الهيئة الوجود الخارجى ، والمراد بالوجود الذي في الفرد الوجود الذهني ، والأمر إنما يطلب جعل الوجود الذهني خارجياً - بمعنى جعل ما تصوره مما كان الوجود الذهني مرآة له خارجياً . ثم لا يخفى انه يظهر من بعض الشراح ان في المقام اشكالين : الاول لزوم تحصيل الحاصل على كل من القول بتعلقه بالطبائع او الافراد . الثاني لزومه على القول بتعلقه بالفرد دون تعلقه بالطبيعة . (و) كذلك (لا) يريد الطالب (جعل الطلب متعلقاً بنفس الطبيعة وقد جعل وجودها غاية لطلبها) كما اختاره من اورد تحصيل الحاصل على التقرير السابق - أعني ما فنيناه بقولنا : لا انه يريد الخ - قال : حيث انه يلزم لحاظ الوجود في الامر ولحاظ الترك في النهي ، فلا بد ان الامر إنما يتوجه الى الطبيعة الموجودة والنهي يتوجه الى الطبيعة المتروكة ، وحيث ان هذا طلب الحاصل وهو لغو ومحال عن الحكيم فلا بد وان يكون الامر متعلقاً بالطبيعة من حيث هي ، وغاية هذا الطلب ايجاد الطبيعة ، كما وان النهي متعلق بالطبيعة وغايته تركها .

(و) هذا القول ايضا باطل لما (قد عرفت) من (ان الطبيعة بما هي هي

ليست الا هي لا يعقل ان يتعلق بها الطلب لتوحيد أو تترك ، وانه لا بد في تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها ، فيلاحظ وجودها فيطلبه ويبحث اليه كي يكون ويصدر منه ، هذا بناءً على اصالة الوجود ،

ليست الا هي) ف (لا يعقل ان يتعلق بها الطلب لتوجد) في الاوامر (او تترك) في النواهي . (و) قد تقدم وجه الاستدلال بهذه القضية لعدم تعلق الطلب بالمهية في شرح قوله : « فانها كذلك ليست الا هي » .

ثم (انه) حيث بطل المذهبان - أعني تعلق الطلب بالمهية الموجودة وتعلقه بالمهية المحرودة لغاية وجودها - ف (لا بد في تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها ، فيلاحظ وجودها فيطلبه) على نحو ما تقدم في شرح قوله : « كما توهم » (ويبحث اليه كي يكون) ويوجد في الخارج (ويصدر منه) .

ولما كان في المقام مجال توهم اراد المصنف دفع ذلك فقال : (هذا) الذي ذكرنا من كون متعلق الطلب هي الطبيعة بلحاظ وجودها لا الطبيعة فقط (بناءً على) القول بـ (اصالة الوجود) ظاهر . فالطبيعة باعتبار الوجود متعلق الطلب ، ومعنى اصالة الوجود ان جميع الاشياء عبارة عن الوجودات فهي الصادر عن الفاعل حقيقة ، والماهية عبارة عن حدود الوجود وامر اعتباري محض فهي يميز للوجودات بعضها عن بعض ، ومقابل هذا القول القول بأصالة المهية فهي الصادر حقيقة والوجود امر اعتباري . قال المحقق السبزواري عند شرح قوله :

ان الوجود عندنا اصيل دليل ماخالفنا عليل

مالفظه : اعلم ان كل ممكن زوج تركيبى له مهية ووجود ، والمهية التي يقال لها السكلي الطبيعي ما يقال في جواب ماهو ولم يقل احد من الحكماء بأصالتها معا ، إذ لو كانا اصليين لزم ان يكون كل شيء شيئين متباينين ، ولزم التركيب الحقيقي في الصادر الاول ، ولزم ان لا يكون الوجود نفس تحقق المهية وكونها وغير ذلك من التوالي الفاسدة ، بل اختلفوا على قولين : « احدهما » ان الاصل في التحقق هو الوجود والمهية

واما بناءً على اصالة المهية ، فتعلق الطلب ليس هو الطبيعة بما هي ايضا ، بل بما هي بنفسها في الخارج فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات والاعيان الثابتات لا بوجودها ، كما كان الامر بالعكس على اصالة الوجود . وكيف كان فيلحظ الأمر ماهو المقصود من الماهية الخارجية

اعتبارية ومفهوم حاك عنه متحد به ، وهو قول المحققين من المشائين وهو المختار كما في النظم : « ان الوجود عندنا اصيل » . و « ثانياً » ان الاصل هو المهية والوجود اعتباري ، وهو مذهب شيخ الاشراق شهاب الدين السهروردي .

(واما بناءً على) القول بـ (اصالة المهية ، فتعلق الطلب ليس هو الطبيعة بل بما هي بنفسها في الخارج) فالمطلوب هو الطبيعة لسكن لا بما هي بل بلحاظ خارجيتها (فيطلبها كذلك) أي بما هي بنفسها (لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات والاعيان الثابتات) .

ولا يخفى انه ليس مراده بقوله : « لسكى » الخ مانفاه من عدم كون الوجود غاية ، بل المراد ان الخارجية ملحوظة في متعلق الطلب كما ان الوجود ملحوظ فيه ، غاية الامر ان الطبيعة ملحوظة بخارجيتها (لا بوجودها) على اصالة المهية (كما كان الامر بالعكس) أي ان الطبيعة ملحوظة بوجودها (على اصالة الوجود) .

قال العلامة المشكيني « ره » في تعليقه على قول المصنف « واما بناءً على اصالة المهية » الخ مالفظه : دفع لما قد توهم من ابتناء كون المتعلق للطلب الماهية أو الوجود على القولين من أصالة الماهية واصالة الوجود وانه يتعين على الاول القول بالطبيعة وعلى الثاني القول بالوجود ، وحاصل الدفع ان كلا الفريقين متفقان على ان الماهية من حيث هي ليست الا هي ، فاللم يقبض عليه الوجود أو الخارجية - وهي الحيثية المكتسبة من الجاعل - ليست مطلوبة ولا مبغوضة ولا غير ذلك ، فلا وجه للقول بتعلقه بها ولو مع كون وجودها غاية لطلبها بناءً على كلا القولين .

(وكيف كان فيلحظ الأمر ماهو المقصود من الماهية الخارجية) لو كان من

او الوجود فيطلبه ويبحث نحوه ليصدر منه ويكون مالم يكن - فافهم وتأمل جيداً

(فصل)

اذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ ولا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الاعم ولا بالمعنى الاخص، كما لا دلالة لها على

القائلين بأصالة المهية (أو الوجود) لو كان من القائلين بأصالة الوجود (فيطلبه ويبحث نحوه ليصدر) ذلك المقصود (منه) أي من المكلف (ويكون) أي ليكون في الخارج ويوجد (مالم يكن - فافهم وتأمل جيداً) .
ثم ان عنوان المبحث - وان كان في الاوامر والنواهي - ولكن النزاع يجري في المستحب والمكروه طابق النعل بالنعل .

(فصل)

اعلم ان المركب يرتفع بأحد من ثلاثة امور : الاول رفع احد جزئيه ، الثاني جزئه الآخر ، الثالث رفع كلا جزئيه .

إذا عرفت ذلك قلنا : ذهب جماعة الى ان الوجوب اذا نسخ - كما لو أوجب اكرام العلماء ثم قال نسخت الوجوب - كان ذلك الحكم بعد النسخ جائزاً ، واستدلوا لذلك بأن الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك ، والنسخ انما رفع المنع من الترك قطعاً ، اما الجواز فلاصل بقاؤه ، والمصنف « ره » لم يرتض هذا المذهب لان الوجوب عنده بسيط كما تقدم ، ولذا قال : (اذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ) كقول المولى نسخت الوجوب (ولا) لدليل (المنسوخ) كقول المولى اكرم العلماء (على بقاء الجواز بالمعنى الاعم) الذي هو جنس للمستحب والمكروه والاباحة والوجوب (ولا) لبقاء الجواز (بالمعنى الاخص) الذي هو الاباحة الشرعية مقابل الاحكام الاربعة الاخر (كما لا دلالة لها) أي للناسخ والمنسوخ (على

ثبوت غيره من الاحكام ، ضرورة ان ثبوت كل واحد من الاحكام الاربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعا ممكن ، ولا دلالة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ بأحدى الدلالات على تعيين واحد منها كما هو أوضح من ان يخفى ، فلا بد للتعين من دليل آخر ولا مجال لاستصحاب الجواز إلا بناءً على جريانه في القسم الثالث من اقسام استصحاب السكلي ،

ثبوت غيره) أي غير الجواز (من الاحكام) الثلاثة الاخر ، أي الاستصحاب والكرهية والحرمة .

(ضرورة ان ثبوت كل واحد من الاحكام الاربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب) بالنسخ (واقعا ممكن) خير ان (ولا دلة لواحد من دليلي الناسخ والمنسوخ بأحدى الدلالات) الثالث (على تعيين واحد منها) أي من تلك الاحكام الاربعة : اما عدم دلالة دليل الناسخ فلان الناسخ نفي ولا دلالة للنفي على اثبات غيره ، نعم دليل الناسخ بضميمة ما هو معلوم من عدم خلو الواقع عن الحكم يفيد وجود احدها ، ولكن هذا غير مانحن فيه . واما عدم دلالة دليل المنسوخ فلا أنه كان بسيطاً ، وقد ارتفع ولا دلالة له على ما بعد الارتفاع ، بل نقول على فرض تركيب الوجود ايضا لا يعلم بقاء الجواز ، لان الجواز الذي كان في ضمن الوجوب كان متقوماً بفصله الذي هو المنع من الترك ، وبارتفاع الفصل يرتفع حصة الجنس الذي هو معه لانها موجودان بوجود واحد (كما هو أوضح من ان يخفى) فتدبر ، وحينئذ (فلا بد للتعين من دليل آخر .)

(و) ان قلت : سلنا عدم دلالة دليلي الناسخ والمنسوخ ، ولكن الاستصحاب كاف لاثبات الجواز ، فان الفعل حين كان واجبا كان جائزاً ، فإذا نسخ وجوبه يشك في ارتفاع جوازه فيستصحب بقاؤه . قلت : (لا مجال لاستصحاب الجواز إلا بناءً على جريانه) أي الاستصحاب (في القسم الثالث من اقسام الاستصحاب السكلي) . اعلم ان الشيخ قدس سره ذكر في التنبيه الاول من تنبيهات الاستصحاب ان

وهو ما إذا شك في حدوث فرد كلي مقارنة لارتفاع فرده الآخر ، وقد حققنا في محله انه لا يجري الاستصحاب فيه

الاستصحاب الكلي على ثلاثة أقسام ، واليك لفظه : ان المتيقن السابق اذا كان كلياً في ضمن فرد وشك في بقاءه ، فاما ان يكون الشك من جهة الشك في بقاء ذلك الفرد ، وإما ان يكون من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد وتردده بين ماهو باق جزماً وبين ماهو مرتفع كذلك ، وإما ان يكون من جهة الشك في قيام فرد آخر مقامه مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد . ثم قسم القسم الثالث الى قسمين بما لفظه : فهو على قسمين لان الفرد الآخر إما ان يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله ، وإما يحتمل حدوثه بعده اما بتبدله اليه ، وإما بمجرد حدوثه مقارنة لارتفاع ذلك الفرد - انتهى .

مثال الاول : مالو كان هنا زيد ثم شككنا في بقاء الحيوان لشكنا في بقاء زيد . ومثال الثاني : مالو علمنا بوجود الحيوان في الدار إما في ضمن الفيل الذي هو باق جزماً واما في ضمن البق الفاني جزماً ، ثم شككنا في بقاء الحيوان من جهة عدم علمنا بذلك الفرد وتردده بين الباقي جزماً والفاني جزماً . ومثال ثالث : مالو وجد الانسان في ضمن زيد ثم نعلم بذهاب زيد ونشك في بقاء الانسان لاحتمال وجود عمر وحال وجود زيد ومثال الرابع : مالو وجد السواد في ضمن السواد الشديد ثم علمنا بانعدام السواد الشديد وشككنا في بقاء السواد لاحتمال حدوث سواد آخر بعد زوال ذلك السواد أو تبديل ذلك السواد الشديد بالسواد الضعيف .

اذا عرفت ما تقدم قلنا : ان اجراء الاستصحاب لاثبات الجواز غير تام ، لأنه من القسم الثالث (وهو ما إذا شك في حدوث فرد) من افراد الـ (كلي مقارنة لارتفاع فرده الآخر ، وقد حققنا في محله) في باب الاستصحاب من الجدل الثاني (انه لا يجري الاستصحاب فيه) وما نحن فيه من استصحاب القسم الثالث ، لأن الجواز كلي ولا يتحقق إلا في بعض احد افراده الاربعة - أي الوجوب والاستصحاب والاباحة والكرهه - فاذا كان ثابتاً في ضمن الوجوب ثم علمنا بارتفاع الوجوب واحتمل

مالم يكن الحادث المشكوك من المراتب القوية أو الضعيفة المتصلة بالمرتفع بحيث عد عرفا انه باق لا انه امر حادث غيره . ومن المعلوم ان كل واحد من الاحكام مع الآخر عقلا وعرفا من المباينات والمتضادات غير الوجوب والاستحباب ، فانه وان كان بينهما التفاوت بالمرتبة والشدة والضعف عقلا إلا انها متباينان عرفا ، فلا مجال للاستصحاب اذا شك في تبدل احدهما بالآخر فان حكم العرف ونظره يكون متبعا في هذا الباب .

ثبوت هذا السكلي - أي الجواز في ضمن فرده الآخر - كالأباحة مقارنة لارتفاع الفرد الاول لا يجري استصحاب السكلي حتى يثبت الجواز .

نعم يجري الاستصحاب في صورة من صور القسم الثالث ، وهو الذي اشار اليه بقوله : (مالم يكن الحادث المشكوك من المراتب القوية أو الضعيفة المتصلة بالمرتفع) مثال الاول : مالم جعلنا الماء المالح على النار حتى وصل الى الغليان ثم علمنا بذهاب تلك الملوحة الضعيفة وشككنا في حدوث الملوحة الشديدة أو زوال الملوحة اصلا ، فانه يستصحب بقاء الملوحة في الجملة . ومثال الثاني : ماتقدم من زوال السواد الشديد واحتمال بقاء السواد الضعيف (بحيث عد عرفا) لا بالدقة العقلية (انه باق لانه امر حادث غيره) أي غير المرتفع .

(ومن المعلوم ان كل واحد من الاحكام) الخمسة (مع الآخر عقلا وعرفا من المباينات والمتضادات) فلو ذهب احدها وشك في حدوث الآخر لم يجر استصحاب الجامع السكلي ، وهذا التباين في (غير الوجوب والاستحباب) في كمال الظهور ، واما فيها (فانه وان كان بينهما التفاوت بالمرتبة والشدة والضعف) بيان لتفاوت المرتبة (عقلا) لان العقل يرى الوجوب عبارة عن الطلب الاكيد ، والاستحباب عبارة عن الطلب الضعيف (الا انها متباينان عرفا فلا مجال للاستصحاب) بتوهم كفاية حكم العقل بتفاوت مرتبتها (اذا شك في تبدل احدهما بالآخر) كالشك في تبدل الاستحباب بالوجوب أو العكس (فان حكم العرف ونظره يكون متبعا في هذا الباب)

أي باب الاستصحاب ، فالموضوع العرفي اذا كان واحداً جاز الاستصحاب دون الموضوع الشرعي والعقلي .

« تنبيه » وان لم يكن مرتبطاً بالمقام تمام الارتباط . قال في الفصول : اعلم انه قد اشتهر في العبار والألسنة ان الاحكام الشرعية لا تبني على التدقيقات الحكيمية والعقلية بل تنزل على حسب الافهام العرفية ، ولهذا الكلام تحقيق ، وهو ان من الافراد والاجزاء ما يكون فرديته وجزئيته بحسب العقل دون العرف حتى انهم يفهمون من ألفاظها في المحاورات ماعدا ذلك الفرد وذلك الجزء ، كما في لون النجس اذا تخلف في جسم طاهر ، فانه لا ينفك عن اجزاء صفار مختلفة من ذلك في ذلك النجس بناءً على امتناع انتقال العرض وان حصوله ليس بالاعداد ، وعلم ذلك في خصوص مورد كما في الدخان المتصاعد عن النجس والبخار الحاصل منه ، فانها لا ينفكان عن اجزاء متصاغرة جداً من العين النجسه عند التحقيق والتدقيق الى غير ذلك ، مع ان اهل العرف لا يعدونها اجزاءً منها ، ففي مثل ذلك لا يحمل اللفظ إلا على حسب ما يتفاهمه اهل العرف ، وقس على ذلك الحال في نظائره كوحدة الموضوع وتعدد وبقائه وانعدامه في جريان الاستصحاب وعدمه الى غير ذلك ، وليس المراد ان التدقيقات العقلية اذا قضت بامتناع شيء لم يعبأ بها لمخالفة اهل العرف لها ، فان ذلك ربما يؤدي الى هدم اساس الشريعة - انتهى .

(فصل)

اذا تعلق الامر بأحد الشئيين أو الاشياء ففي وجوب كل واحد على
التخيير - بمعنى عدم جواز تركه إلا الى بدل - أو وجوب الواحد لا بعينه

﴿ فصل ﴾

في تحقيق الحال في الواجب التخيري ، وحيث ان فيه اشكالا أراد المصنف
« ره » دفع ذلك . اما الاشكال فهو ما اشار اليه المحقق الرشتي « ره » في شرح قوله :
(اذا تعلق الامر بأحد الشئيين أو الاشياء) بما لفظه : فقد يستشكل هناك في متعلق
الوجوب ، حيث ان حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك والواجب التخيري يجوز
تركه في الجملة ، كما انه يستشكل في الكفائي والموسع حيث انه يجوز تركه لبعض
المكلفين في الاول وفي بعض من الزمان في الثاني . وتوضيح الاشكال في المسألة : ان
متعلق الوجوب إما كل واحد واحد من الافعال المعينة أو المجموع بما هو مجموع أو
واحد معين منها أو غير معين ، والنكل باطل : أما الاولان فللزوم عدم حصول الامتثال
باتيان واحد منها وهو باطل اجماعا ، واما الثاثة فلاختصاص الوجوب حينئذ بذلك
الفعل فتمين الاثيان به دون غيره ، واما الرابع فللزوم عدم حصول الامتثال بكل واحد
من تلك الافعال وابهام المتعلق حسب الفرض ، فما أتى به لا يكون مأمورا به وما امر به
لم يؤت به ، فلا يحيص عن هذا الاشكال إلا بتعيين متعلق الوجوب بحيث ترفع المناقاة
التي يترأى بين الوجوب وجواز الترك (ففي وجوب كل واحد) واحد (على التخيير
بمعنى عدم جواز تركه إلا الى بدل) فهو سنخ من الوجوب يتصف به كل واحد من
الفردين أو الافراد ، ولكن ليس اتصاف كل واحد بالوجوب كاتصاف الواجب التعيني
به ، فان المولى لا يرضى بترك الواجب التعيني ، واما هنا فالمولى لا يرضى بترك كليها
مما يرضى بترك احدهما (أو وجوب الواحد لا بعينه) بمعنى السكلى المنتزع الذي

ووجوب كل منهما مع السقوط بفعل احدهما أو وجوب المعين عند الله .
اقوال ، والتحقيق ان يقال : انه ان كان الامر بأحد الشيئين بملاك انه هناك
غرض واحد يقوم به كل واحد منهما بحيث اذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض

يشمل كل واحد على نحو البديل .

والفرق بين هذا القول والقول الاول ان التخيير على هذا عقلي والخطاب
الشرعي بالنسبة الى الكلّي الواحد ، بخلاف الاول فالتخيير بينهما شرعي والخطاب الشرعي
بالنسبة الى كل واحد منها . مثلاً : قد يقول المولى « جئني باناء الماء » والحال ان
الاناء في الخارج اثنان ، فهنا خطاب واحد بالكلّي والتخيير بين فرديه عقلي ، وقد
يقول « جئني بهذا الاناء أو ذاك الاناء » فالخطاب اثنان والتخيير شرعي (أو وجوب
كل منهما مع السقوط بفعل احدهما) فكلتا الطرفين واجب تعيني لكن المسقط احدهما ،
والفرق بينه وبين الاولين ظاهر (أو وجوب المعين عند الله) تعالى . مثلاً : يعلم الله
ان زيدا يختار الاطعام ، فالواجب على زيد واقما هو الاطعام ، وهكذا يعلم ان عمرأ
يختار الصيام فالواجب على عمرو واقما هو الصيام . ويظهر من بعض المحشين تفسير هذا
القول بغير ما فسرناه .

(اقول) : مبتدأ خبره قوله سابقاً « في وجوب » الخ (والتحقيق) في
القيام (ان يقال) : ان الامر لما كان ناشئاً عن الغرض فالغرض في الواقع وان كان
واحداً كرفع العطش الحاصل بكل واحد من الاثنان كان الجامع بين الفردين واجبا ،
وان كان الغرض متعدداً كما لو اراد المولى رفع عطشه أو انقاذ ولده فالوجوب هناك
سرخ غير سرخ الوجوب العيني له آثار خاصه من جهة الترك الى بدل ونحوه .

هذا يجعل المذهب المختار وتفصيله : (انه ان كان الامر بأحد الشيئين بملاك انه
هناك) في الواقع (غرض واحد) كرفع العطش مثلاً وكان ذلك الغرض بحيث
(يقوم به) ويؤتيه (كل واحد منهما) أي من الواجبين التخيريين كاناء الماء
واناء السكنجبين (بحيث اذا أتى) السكف (باحدهما حصل به تمام الغرض) بأن

ولذا يسقط به الامر كان الواجب في الحقيقة هو الجامع بينهما وكان التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لاشريعياً . وذلك لوضوح ان الواحد لا يكاد يصدر من اثنين بما هما اثنان مالم يكن بينهما جامع في البين لاعتبار نحو من السنخية بين العلة والمعلول .

ارتفع عطش المولى رأساً (ولذا) أي لحصول الغرض (يسقط به) أي بأحدها (الامر) المتوجه اليها تخييراً (كان الواجب في الحقيقة) والواقع (هو الجامع بينهما) لا ان كل واحد منها بخصوصه واجب في قبال الآخر (وكان التخيير بينهما بحسب الواقع) ونفس الامر (عقلياً لاشريعياً) .

والفرق بينهما ان التخيير الشرعي هو الذي امر الشارع بكل واحد منها ، بحيث لا يكون بين الفردين جامع ، والتخيير العقلي هو ما كان هناك جامع واحد متعلق للغرض والمولى يأمر بذلك فيحكم العقل بالتخيير بين أفراد ذلك الجامع ، كما لو امر المولى بعتق رقبة فان التخيير بين افرادها عقلياً لاشريعياً . ثم ان المولى قد يبين الافراد لجهل العبد بكونها من افراد المسكف به ، فيكون التخيير عقلياً ايضاً والخطاب الشرعي ارشادي لامولوي ، وعلى هذا فاطلاق التخيير الشرعي على هذا القسم من التخيير مجاز فتدبر . (وذلك) أي ما ذكرنا من لزوم كون الواجب هو الجامع في مثل هذا (١) المقام (لوضوح ان الواحد لا يكاد يصدر من اثنين) فرفع العطش الذي هو الغرض من الامر لا يكاد يحصل من الماء والسكنجبين (بما هما اثنان) لاجمع بينهما ، فان الاثنين (مالم يكن بينهما جامع في البين) لا يعقل ان يؤثر في شيء واحد ، بل لا بد وان يكون بينهما جامع حتى يكون تأثير كل واحد منها في ذلك الغرض باعتبار ذلك الجامع ، كسكون كل من الماء والسكنجبين بارداً ومايعا . وانما قلنا بلزوم الجامع (لاعتبار نحو من السنخية بين العلة والمعلول) .

توضيح ذلك : ان المعلول الواحد على نوعين : « الاول » الواحد بالنوع ،

(١) الذي كان الغرض واحداً .

وعليه فجعلها متعلقين للخطاب الشرعي لبيان ان الواجب هو الجامع بين هذين الاثنيين وهذا الامناع من جواز استناده الى المتعدد ، كالحرارة الحاصلة بالنار وبالحركة وبالغضب ونحوها : « الثاني » الواحد الشخصي ، وهذا القسم من المعلول يمنع استناده الى علتين مستقلتين ، وهذا على قسمين .

الاول - ان تكون علتان مجتمعتين ، كأن تستند الحرارة الشخصية بالنار وبالحركة بأن يؤثر كل واحد منها مستقلا ، وجه الامتناع - كما قال بعضهم - انه لا بد من كون شيء اثرا ومعلولا شيء آخر من خصوصيته كامن في العلة بها تستدعي العلة معلولا خاصا ، وتلك الخصوصية هي السنخية اللازمة بين الاثر والمؤثر ، والا يلزم جواز صدور كل شيء من كل شيء ، والسنخية بالمعنى المذكور ضرورية عند العقل لاجابة فيها الى تجشم الاستدلال عليها . وعلى هذا فلو اجتمعت علتان كان لكل منهما جزء التأثير فتخرجان عن الاستقلال ، أو كان التأثير احدهما فقط وتكون الاخر كالحجر في جنب الانسان .

الثاني - ان تكون علتان متعاقبتين ، كأن تستند الحرارة الشخصية الى النار في الساعة الاولى ثم عند انعدام النار يخلفها علة اخرى كالحركة مثلا ، وتكون الحرارة في البقاء مستندة الى الحركة ، وجه الامتناع ما قاله البعض المتقدم من انه يلزم استناد المعلول الشخصي الى الجامع بين العلة المرتفعة والعلة الحادثة ، والجامع ليس من سنخ حقيقة الوجود ، والمفروض ان المعلول من سنخ الوجود الخارجي ، ولازمه كون المعلول اقوى وجوداً وتحصيلا من العلة ، وهذا ضروري البطلان .

ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا وان كان بعضه ضروريا ولكن بعضه الآخر موضع تأمل - فتدبر .

(وعليه) أي بناءً على كون الواجب هو الجامع (فجعلها متعلقين للخطاب الشرعي) ليس لاجل ان الخطاب لخصوصية كل واحد منها ، بل (لبيان ان الواجب هو الجامع بين هذين الاثنيين) وحيث ان العقل في كثير من الموارد لا يلتفت الى

وان كان بملاك انه يكون في كل واحد منهما غرض لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر باتيانه كان كل واحد واجبا بنحو من الوجوب يستكشف عنه

افراد الجامع امر الشارع بكل واحد منها ارشاداً للعقل الى افراد ذلك الجامع ، فليس التخيير تخييراً شرعياً بل تخييراً عقلياً كشف عنه الشارع .

ولا يخفى انه لو ابدل المصنف « ره » قوله : « لبيان ان الواجب » الخ بقولنا « لان العقل لا يدرك افراد الجامع لو امر بذلك الجامع » لسكان احسن ، إذ علة توجه الخطاب الافراد ليس هو بيان الجامع بل هو لبيان الافراد . نعم إذا علم وحدة الغرض كان الامر بالافراد كاشفاً عن الجامع - فتدبر .

هذا كله فيما لو كان الامر بأحد الشيئين بملاك غرض واحد (وان كان) الامر بأحدهما (بملاك انه يكون في كل واحد منها) أي من الفردين (غرض) غير الغرض من الآخر كما مثلنا من ان المولى يأمر باتيان الماء لرفع عطشه أو الاتيان بالرشا لانقاذ ولده الفریق .

ان قلت : اذا كانت المصلحة في كل منها ملزمة فلم لا يأمر بها معا ، وان كانت في احدهما ملزمة كان الامر بالآخر لغواً ؟ قلت : المصلحة في كل منها ملزمة وانما لم يأمر بها لأحد امرين : الاول : انه كان الغرض من احدهما (لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر باتيانته) كما لو يموت المولى مع تهيئة الرشا لانقاذ الولد ويموت الولد مع تهيئة الماء للمولى . الثاني يلاحظ مشقة العبد كما اذا كان الغرض في كل منها ملزماً في حد نفسه وسكن في الاتيان بها مشقة شديدة على العبد . وحيثئذ يأمر بها على نحو التخيير لعدم ترجيح احدهما على الآخر حتى يأمر به (كان كل واحد) من الشيئين (واجبا) بخصوصه لاعتبار الجامع (بنحو من الوجوب) وهذا الوجوب التخييري الشرعي لا التعميني ، إذ الوجوب التعميني يتبم وجود الغرض اللازم غير المزاحم بالآخر أو بمشقة ، والمفروض هنا وجود الغرض فيها لسكن احدهما لا يتأتى مع الآخر أو المشقة أوجبت عدم ايجاب كليهما تعييناً (يستكشف عنه) أي عن هذا النحو من

تبعاته من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر وترتب الثواب على فعل الواحد منهما والعقاب على تركهما ، فلا وجه في مثله للقول بكون الواجب هو أحدهما لابعينه مصداقا ولا مفهوما - كما هو واضح ،

الوجوب (تبعاته) فاعل يستكشف ، أي ان آثار هذا الوجوب (من عدم جواز تركه إلا إلى الآخر و) من (ترتب الثواب على فعل الواحد منها و) من ترتب (العقاب على تركهما) معا ، تدل (١) على نحو هذا الوجوب وانه ليس من قبيل التعييني .

ثم هل يترتب ثوابان على فعل كليهما أو ثواب واحد أو لا ثواب ولا عقاب أو يترتب العقاب ، وعلى تقدير ترك كليهما هل يترتب عقابان أو عقاب واحد . والعقاب الواحد على هذا أو ذاك أو على ترك الجامع ؟ احتمالات وفي تفصيلها طول (فلا وجه في مثله) أي في مثل ما تعلق التكليف بأحد الأمرين على سبيل التخيير مع تعدد الملاك والفرض (للقول بكون الواجب هو أحدهما لابعينه مصداقا) أي الفرد المنتشر (ولا مفهوما) أي الواحد لابعينه المفهومي (كما هو واضح) اما عدم تعلق التكليف بأحدهما المصدقاتي فلعدم امكان امثاله ، لأن ما في الخارج مصداق هذا ومصداق ذاك وليس في الخارج شيء يصدق عليه « أحدهما » . واما عدم تعلق التكليف بأحدهما المفهومي فلعدم كون هذا العنوان من العناوين المحسنة ، إذ الحسن هو عنوان اتيان الماء مثلا لعنوان أحدهما ، مضافا إلى ان هناك اشكالات آخر مذكورة في المفصلات . وحيث كان هنا مظنة اشكال دفعه المصنف « ره » في تعليقه له على قوله : « يكون الواجب » الخ ، ونحن نذكر الاشكال اولاً والتعليقة مع توضيح مختصر ثانياً : اما الاشكال فحاصله انه لا مانع في كون الواجب أحدهما المفهومي لان المقضى للإيجاب إنما يقتضي ايجاب أحدهما لابعينه . لفرض ترتب غرض على كل واحد منها غير الفرض المترتب على الآخر .

(١) خبر ان آثار هذا الجواب .

إلا ان يرجع الى ما ذكرناه فيما اذا كان الامر بأحدهما بالملاك الاول من ان الواجب هو الواحد الجامع بينهما لا أحدهما معينا ، مع كون كل منهما مثل الآخر في انه واف بالغرض ،

فان قلت : الوجوب صفة معينة فلا يعقل تعلقه بأمر مبهم . قلت : العلم مع كونه من الصفات الحقيقية يصح تعلقه بأمر مردد كالعلم الاجمالي ، فتعلق الوجوب الذي هو صفة اعتبارية بأمر مردد بطريق اولي .

واما الجواب فحاصله ان مجرد امكان هذا النحو من الملاك لا يصح تعلق الوجوب بالمردد ، إذ البعث الى المردد لا يكون الا لاحداث الداعي في نفس العبد ليأتي بالمردد والمردد لا يعقل اتيانه في الخارج .

والى هذا كله اشار المصنف « ره » في تعليقه بقوله : « فانه وان كان « المردد » مما يصح ان يتعلق به بعض الصفات الحقيقية ذات الاضافة كالعلم » فانه يتعلق بالمردد ، كان يعلم بنجاسة احد الاناثين « فضلا عن الصفات الاعتبارية المحضة كالوجوب والحرمة وغيرها » من سائر الاحكام الخمسة « مما كان من الخارج المحمول » وقد سبق معنى خارج المحمول وانه في قبال المحمول بالضميمة « الذي هي بحذائه في الخارج شيء غير ماهو منشأ انتزاعه » كما انه ليس في الخارج بحذاء الوجوب شيء « إلا انه لا يكاد يصح البعث حقيقة اليه » أي الى المردد ، وان كان يصح تعلق العلم به « والتحرك نحوه كما لا يكاد يتحقق الداعي لارادته والعزم عليه » وذلك لما سبق من عدم قدرة العبد ، فلا يتحقق الداعي في نفس المولى لارادة المردد ولا يحرك نحوه « مالم يكن الداعي للمولى « املا الى ارادة الجامع والتحرك نحوه - فتأمل جيداً » .

فتحصل من هذا كله انه لا يمكن ان يكون الواجب احدهما المردد (إلا ان يرجع الى ما ذكرناه) من رجوع الامر الى الجامع ، وذلك (فيما اذا كان الامر بأحدهما بالملاك الاول) وبين قوله : « ما ذكرنا » بقوله : (من ان الواجب هو الواحد الجامع بينهما لا احدهما معينا ، مع كون كل منهما مثل الآخر في انه واف بالغرض)

ولا احدهما معينا مع كون كل منهما مثل الآخر في انه واف بالفرض
 و لا كل واحد واحد منهما مع السقوط تعييناً بفعل احدهما ، بداهة عدم السقوط
 مع امكان استيفاء ما في كل منهما من الفرض وعدم جواز الايجاب كذلك مع
 عدم امكانه خل ، - فتدبر . بقي الكلام في انه هل يمكن التخيير عقلا أو شرعا بين
 الاقل والاكثر اولا ؟ ربما يقال بأنه محال ، فان الاقل اذا وجد كان هو الواجب
 لاحالة ولو كان في ضمن الاكثر لحصول الفرض به وكان الزائد عليه

هكذا عبارة بعض النسخ وفي بعض النسخ هكذا : (ولا احدهما معينا) عطف على
 قوله لاوجه (مع) فرض (كون كل منهما مثل الآخر في انه واف بالفرض) هذا
 دليل لعدم كون الواجب احدهما المعين (ولا كل واحد واحد منهما تعييناً) هذا ايضا
 معطوف على قوله : « لاوجه » (مع السقوط بفعل احدهما) بأن يكون كلاهما
 واجبا ، ولكن بحيث لو فعل احدهما سقط الآخر .

(بداهة) هذا دليل على قوله : « ولا كل واحد واحد » الخ (عدم السقوط
 مع امكان استيفاء ما في كل منهما من الفرض وعدم جواز الايجاب كذلك) أي كل
 واحد واحد تعييناً (مع عدم امكانه) أي عدم امكان استيفاء ما في كل منهما من
 الفرض خل - (فتدبر) يمكن ان يكون اشارة الى ان قوله : « وعدم جواز الايجاب »
 الخ غير مستقيم ، إذ يجوز الايجاب كذلك لوجود الملاك في كل واحد واحد ، ولا
 يمكن استيفائها لعدم امكان جمعها في الوجود الخارجي - فتأمل .

(بقي الكلام في انه هل يمكن التخيير عقلا أو شرعا بين الاقل والاكثر)
 بأن يكون الواجب نزع ثلاثين أو اربعين ، او يكون الواجب تسبيحة واحدة او اكثر
 (اولا) يمكن ذلك بل التخيير انها يعقل بين المتباينين فقط (ربما يقال بأنه محال
 فان الاقل اذا وجد كان هو الواجب لاحالة ولو كان في ضمن الاكثر) فانه اذا نزع
 ثلاثين تحقق الواجب سواء كان المنزوح هو ثلاثين أم اربعين (لحصول الفرض)
 الداعي الى ايجاب احدهما (به) أي بهذا الفرد الذي هو الاقل (وكان الزائد عليه

من اجزاء الاكثر زائداً على الواجب ، لسكنه ليس كذلك فانه اذا فرض ان المحصل - فيما اذا وجد الاكثر - هو الاكثر لا الاقل الذي في ضمنه ، بمعنى ان يكون لجميع اجزائه حينئذ دخل في حصوله وان كان الاقل لولم يكن في ضمنه كان وافيا به ايضا فلا محيص عن التخيير بينهما ، اذ تخصيص الاقل بالوجوب حينئذ كان بلا مخصص ، فان الاكثر بحده يكون مثله على الفرض

من اجزاء الاكثر زائداً على الواجب) وعلى هذا فكلما اتى بأحدهما كان الواجب هو الاقل ، ولا معنى لايجاب الاكثر اصلا .

والحاصل ان الاقل الواقع في ضمن الاكثر ليس بعض الواجب حتى يكون الواجب هو الاكثر ويصح التخيير بينهما (لسكنه ليس كذلك) بل يصح التخيير بينهما (فانه إذا فرض ان المحصل للفرض - فيما إذا وجد الاكثر - هو الاكثر) بحده الخاص به (لا الاقل الذي في ضمنه) بل الاقل بعض المحصل (بمعنى ان يكون لجميع اجزائه حينئذ) أي حين الاتيان بالاكثر (دخل في حصوله) أي الفرض (وان كان الاقل) بمحدوده (لولم يكن في ضمنه) بل كان مستقلا (كان وافيا به ايضا) كما كان الاكثر وافيا به (فلا محيص عن التخيير بينهما ، إذ تخصيص الاقل بالوجوب حينئذ) أي حين كان الاكثر بمحدوده محصلا للفرض (كان بلا مخصص فان الاكثر بحده يكون مثله) أي مثل الاقل (على الفرض) .

وتوضيحه بلفظ السيد الحكيم : يعني ان ما ذكرتم انما يتم لو كان الواجب صرف وجود الطبيعة ، لانه يصدق على الاقل بمجرد حصوله فيسقط الامر فلا يجب الزائد عليه ، أما إذا كان الواجب هو الوجود الخاص - أعني وجوداً واحداً تاماً من الطبيعة - فهذا المفهوم لا ينطبق على الاقل بمجرد حصوله مطلقاً ، بل يتوقف على كونه تمام الفرد ، فإذا شرع في الواجب فحصلت ذات الاقل لم يصدق انه تمام الفرد حتى ينقطع الوجود ، فان انقطع عليه كان هو الواجب وان لم ينقطع لم يصدق الواجب إلا على تمام

مثل ان يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتباً على الطويل اذا رسم بماله من الحد لا على القصير في ضمنه ، ومعه كيف يجوز تخصيصه بما لا يعمه ومن الواضح كون هذا الفرض بمكان من الامكان . ان قلت : هبه في مثل ما إذا كان للاكثر وجود واحد لم يكن للاقل في ضمنه وجود على حدة كالخط الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلل سكون في البين ، لسكنته ممنوع فيما كان له في ضمنه وجود

الوجود الى آخره . (مثل ان يكون الغرض الحاصل من رسم الخط مترتباً على) احد امرين القصير إذا رسم بشرط لا و (الطويل إذا رسم بماله من الحد) الخاص (لا على القصير في ضمنه) أي في ضمن الطويل (ومعه) أي مع كون الغرض مترتباً على الطويل بما هو هو (كيف يجوز تخصيصه) أي تخصيص الوجوب (بما لا يعمه) أي لا يعم الطويل - بان يخصص بالقصير وبأمر به فقط .

(ومن الواضح كون هذا الفرض) الذي ذكر - أعني دخل خصوصية الوجود في الغرض - (بمكان من الامكان) وقد يمثل له بما لو أمر المولى باتيان الماء ، فان العبد اذا أتى بظرف كبير من الماء كان هذا الاتيان واجبا ، وليس الواجب نصف هذا الماء السأني به والنصف الآخر مستحب ، وان كان لو أتى بظرف صغير يشتمل على نصف ذلك الماء كان آتيا بالواجب ، وكذا لو أمر ببناء دار او اجارتها أو فتح دكان أو نحو ذلك مما لا يخص من الامثلة العرفية .

ومن هذا كله تبين امكان التخيير بين الاقل والاكثر .

(ان قلت : هبه) أي هب ان التخيير بين الاقل والاكثر ممكن (في مثل ما إذا كان للاكثر وجود واحد) بأن (لم يكن للاقل) الذي (في ضمنه وجود على حدة كالخط الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلل سكون في البين) وكالاتيان بالماء دفعة (لسكنته) أي التخيير بين الاقل والاكثر (ممنوع فيما كان له) أي للاقل (في ضمنه) أي ضمن الاكثر (وجود) مستقل ، بأن كان الاكثر عبارة عن

كتسبيحة في ضمن تسبيحات ثلاث أو خط طويل رسم مع تخلل العدم في رسمه ، فان الاقل قد وجد بجده وبه يحصل الغرض على الفرض ، ومعه لا محالة يكون الزائد عليه مما لادخل له في حصوله ، فيكون زائداً على الواجب لامن اجزائه . قلت : لا يكاد يختلف الحال بذلك ، فانه مع الفرض لا يكاد يترتب الغرض على الاقل في ضمن الاكثر وانما يترتب

وجودات متعددة متباينة (كتسبيحة في ضمن تسبيحات ثلاث) وثلاثين دلوأ في ضمن اربعين (أو خط طويل رسم مع تخلل العدم في رسمه) بأن رسم اولا قطعة من الخط ثم رسم ثانيا قطعة اخرى متصلة بالاولى (فان الاقل) في متعدد الوجود التدريجي (قد وجد بجده) الخاص (وبه يحصل الغرض على الفرض) لوجود الواجب بهذا الوجود الخاص الموجب لسقوط الأمر (ومعه) أي مع حصول الغرض (لا محالة يكون الزائد عليه) كالتسبيحتين الاخيرتين والعشرة دلاء بعد الثلاثين والقطعة الثانية من الخط (مما لادخل له في حصوله) أي حصول الغرض (فيكون زائداً على الواجب) مستحبا (لامن اجزائه) .

وبهذا تبين ان الاقل والاكثر على قسمين « الاول » ان لا يكون للاقل وجود مستقل في ضمن الاكثر ، وهذا القسم يعقل فيه التخيير بين الاقل والاكثر . « الثاني » ان يكون للاقل وجود مستقل في ضمن الاكثر ، وهذا القسم لا يعقل فيه التخيير بين الاقل والاكثر بل الواجب هو الاقل فقط ، لما تقدم من انه كلما اراد المكلف اتيان الاكثر تحقق الاقل اولا وبه يسقط الواجب فلا مجال لوجوب الاكثر أصلا (قلت : لا يكاد يختلف الحال بذلك) الفرق الذي ذكرتم ، فانه لافرق بين ما كان للاقل وجود على حدة كالتسبيحة أم لم يكن كالحط (فانه مع الفرض) الذي فرضناه سابقا - من ان الغرض قد يحصل بشرط لا وقد يحصل لا بشرط - والاقل من قبيل بشرط لا بأن كان خصوصية الوجود دخيلة في الغرض (لا يكاد يترتب على الاقل) اذا كان (في ضمن الاكثر) بل يترتب الغرض على الاكثر حينئذ (وانما يترتب

عليه بشرط عدم الانضمام ، ومعه كان مترتبا على الاكثر بالتام . وبالجملة اذا كان كل واحد من الاقل والاكثر بجده مما يترتب عليه الغرض فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما ، وكان التخيير بينهما عقليا ان كان هناك غرض واحد وتخييرا شرعيا فيما اذا كان هناك غرضان على ما عرفت . نعم لو كان الغرض مترتبا على الاقل من دون دخل للزائد لما كان الاكثر مثل الاقل وعدلاله ،

الغرض (عليه) أي على الاقل (بشرط عدم الانضمام) أي عدم الانضمام الزائد اليه (ومعه) أي مع انضمام الزائد (كان) الغرض (مترتبا على الاكثر بالتام) . وقد يمثل له بما لو كان هناك لون أو صبغ بمقدار درهم منه صار لون المصبوغ اصفراً ، واذا صبغ بمقدار درهين منه صار لون المصبوغ اسوداً وكان المطلوب للمولى احد اللونين فانه حينئذ يجب احدهما تخييراً ، بحيث يترتب على الاقل بشرط لا تارة وعلى الاكثر بجده الخاص اخرى ، مع ان خلط ذلك اللون بالماء تدريجياً فان الغرض حينئذ يترتب على الاقل بشرط عدم الانضمام وعلى الاكثر بالتام ، ولا يترتب على الاقل في ضمن الاكثر .

(وبالجملة اذا كان كل واحد من الاقل) بجده (والاكثر بجده مما يترتب عليه الغرض فلا محالة يكون الواجب هو الجامع بينهما وكان التخيير بينهما عقليا) لاشرعياً (ان كان هناك غرض واحد) وكان امر الشارع بها ارشاداً الى حكم العقل كما سبق (وتخييراً شرعياً فيما كان هناك غرضان على ما عرفت) من غير فرق بين مالو كان الافراد تدريجياً الحصول كما لو زح اربعين دلواً متدرجاً ، أو دفعي الحصول كما لو زح الاربعين دفعة واحدة باربعين دلاء . ثم انه لا اثر لها لكون التخيير شرعياً أو عقلياً ، فلا يهم البحث عن طريق اثباتها .

(نعم) استثناء عن قوله « وبالجملة » (لو كان الغرض مترتبا على الاقل) فقط (من دون دخل للزائد) اصلاً لكان الواجب هو الاقل ، سواء أتى بضميمة الزائد أم لا ، و (لما كان) حينئذ (الاكثر مثل الاقل وعدلاله) في الوجوب

بل كان فيه اجتماع الواجب وغيره مستحبا كان او غيره حسب اختلاف الموارد - فتدبر جيداً .

(فصل)

في الواجب الكفائي . والتحقيق انه نسخ من الوجوب وله تعلق بكل واحد

(بل كان فيه) أي في الاكثر (اجتماع الواجب وغيره) فلاقل واجب والزائد عليه ليس بواجب بل (مستحبا كان او غيره) من المكروه والمباح ونحوها (حسب اختلاف الموارد) في التكبيرات السبع المفتوحة بها الصلاة تكون احدها واجبة والباقيات مستحبة ، وفي القرآن بين السورتين على القول بالكراهة تكون احدهما واجبة والثانية مكروهة ، وفي نزح خمسين في مورد الاربعين تكون العشرة الزائدة مباحة . بل قد تكون الزائدة محرمة كالغسل الثالث لاعضاء الوضوء بناءً على كونه بدعة ، وكلاذان الزائد الذي اخترعه عمان (فتدبر جيداً) حتى تعرف الموارد وتميز بعضها عن بعض والله الهادي .

﴿ فصل ﴾

(في الواجب الكفائي) وفي بعض النسخ « في الوجوب الكفائي » . وفي بعضها « في وجوب الواجب الكفائي » . وعلى كل حال فقد استشكل في الواجب الكفائي بأن ما يذكر له من اللازم متضاد . بيان ذلك : انهم قالوا « مقتضى الواجب الكفائي عصيان الكل لو تركوا وأداء الواجب بفعل البعض » ولازم عصيان الكل وجوبه على الجميع ، إذ عصيان كل واحد ملزوم وجوبه على كل واحد ، ولازم أداء الواجب بفعل البعض عدم وجوبه على كل واحد ، إذ لو كان واجبا على كل واحد لم يعقل سقوطه بفعل البعض .

(والتحقيق) ان يقال : (انه نسخ من الوجوب وله تعلق بكل واحد)

بحيث لو اخل بامثاله السك لعوقبوا على مخالفته جميعا وان سقط عنهم لو اتى به بعضهم ، وذلك لانه قضية ما اذا كان هناك غرض واحد يحصل بفعل واحد صادر عن السك أو البعض ، كما ان الظاهر هو امتثال الجميع لو اتوا به دفعة واستحقاقهم للمثوبة ، وسقوط الغرض بفعل السك كما هو قضية توارد العلل المتعددة

من الاشخاص (بحيث لو اخل بامثاله السك لعوقبوا على مخالفته جميعا) عقابا واحداً أو متعدداً (وان سقط عنهم لو اتى به بعضهم) . وعلى هذا فالواجب الكفائي كالواجب التخييري ، لكن الفرق في ان السكف به متعدد في التخييري والسكف متعدد في الكفائي .

ومن هذا ظهر الجواب عن الاشكال ، فان الوجوب على كل واحد لا يلزم لزوم اتيان كل واحد مستقلا ، بل ان كان الغرض متعدداً لزم اتيان كل واحد والا كفي اتيان البعض .

(وذلك) أي ما ذكرنا من معاقبة الجميع في صورة الترك والسقوط عن الجميع بفعل شخص واحد (لانه قضية ما اذا كان هناك غرض واحد) بحيث (يحصل بفعل واحد) اما (صادر عن السك) كما لو اجتمعوا على غسل الميت (او البعض) كما لو غسله بعضهم (كما ان الظاهر هو امتثال الجميع لو اتوا به دفعة) إذ عدم الامتثال خلاف الواقع وامتثال بعضهم دون بعضهم ترجيح بلا مرجح . (و) الظاهر ايضا في هذه الصورة (استحقاقهم للمثوبة) وهل نواب واحد موزع او مثوبان بمدد الاشخاص ؟ احتمالان .

(و) اما (سقوط الغرض بفعل السك) فلا اشكال فيه في التوصليات وفي التبدييات على الارجح ، وان احتمل عدم السقوط لمداخلية وحدة الفاعل ، كما قد يستأنس لذلك بما لو جعل المولى جملا لرفع صخرة عظيمة - لاختبار قوى عبيده - فان رفع الجميع بالشركة غير مسقط للغرض - فتدبر . (كما هو قضية توارد العلل المتعددة

على معلول واحد .

(فصل)

لا يخفى انه وان كان الزمان مما لا بد منه عقلا في الواجب الا انه تارة مما له دخل فيه شرعا فيكون موقتا ، واخرى لادخل له فيه اصلا فهو غير موقت ،

على معلول واحد) إذ قد سبق ان الملل المتعددة لا تؤثر إلا مجتمعا لامتناع استناد الاثر الى كل واحد مستقلا ، وعليه فليس فعل احدهم علة فقط حتى يختص الامتثال والثواب ، فقوله « كما هو » دليل لقوله « كما ان الظاهر » - وانما عبر بالظهور لعدم القطع بالامتثال وتابعيه لما تقدم من الاستيناس .

ثم ان هذا كله فيما تواردت الافعال على المعلول دفعة واحدة ، أما لو تعاقبت كما لو غسل الميت شخص ثم غسله شخص آخر فان الثاني لا يتصف بالوجوب قطعا ، وانما هو بين الاحكام الاربعة الاخر ولا يصار الى احدها إلا بدليل خارجي كما لا يخفى . والله تعالى هو العالم .

﴿ فصل ﴾

في تحقيق الحق في الواجب الموسع والموقت (لا يخفى انه وان كان الزمان مما لا بد منه عقلا في الواجب) وغيره من الاحكام لعدم معقولية خلو الفعل عن الزمان ، إذ المأمور به من الافعال والفعل زماني كما انه يحتاج الى المسكان عرضا (الا انه) ليس كلامنا الآن في هذا النحو من الزمان ، بل المراد ان الزمان (تارة مما له دخل فيه) أي في الواجب (شرعا) بأن كان دخيلا في مصلحة المأمور به ، فأخذ في الدليل قيدا للموضوع أو الحكم فلا يجوز تأخير المأمور به عنه ولا تقديمه عليه (فيكون موقتا ، واخرى لادخل له فيه اصلا) كقضاء الصلاة على القول بالتوسعة (فهو غير موقت) من غير فرق في هذا القسم بين ان لا يؤخذ الزمان فيه اصلا

والموقت اما ان يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فضيق ، واما ان يكون اوسع منه فوسع . ولا يذهب عليك ان الموسع كلي كما كان له افراد دفعية كان له افراد تدريجية يكون التخيير بينها كالتخيير بين افراده الدفعية عقليا ، ولا وجه لتوهم ان يكون التخيير بينها شرعيا ، ضرورة ان نسبتها الى الواجب نسبة افراد الطبايع اليها

أو اخذ ظرفا للحكم (والموقت اما ان يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره) كصوم رمضان (فضيق ، واما ان يكون اوسع منه) كالصلوات اليومية (فوسع) واما كون الزمان اضيق من الفعل فغير ممكن .

(ولا يذهب عليك ان الموسع كلي) متصف بأنه (كما كان له افراد دفعية) عرضية كالصلوات في الدار أو في المسجد أو في الحمام التي ينطبق على كل منها كلي الصلاة كذلك (كان له افراد تدريجية) طولية كالصلاة اول الوقت ووسطه وآخره ، وهذه الافراد التدريجية (يكون التخيير بينها كالتخيير بين افراده الدفعية عقليا) فكما يصح الاتيان بالصلاة في المسجد والدار والحمام كذلك يصح الاتيان بها في اول الوقت ووسطه وآخره ، وإنما كان التخيير عقليا لان الغرض مترتب على نفس الطبيعة على الاطلاق من دون اخذ خصوصية فيها ، ووجه تخصيص هذا بالموسع ظاهر إذ ليس للمضيق افراد تدريجية .

فان قلت : ان غير الموقت ايضا كذلك . قلت : نعم ولكن لم يقع الاختلاف في كون التخيير فيه عقليا أو شرعيا .

(و) على كل حال (لاوجه لتوهم ان يكون التخيير بينها) اي بين الافراد التدريجية في الموسع (شرعيا) كالتخيير بين خصال الكفارة ، غاية الامر انها افعال مختلفة الحقيقة وهنا مختلفة الوقت ، وإنما قلنا بعدم كون التخيير شرعيا لـ (ضرورة ان) الافراد التدريجية (نسبتها الى الواجب) نحو (نسبة افراد الطبايع اليها) فتحصل ان كلا من الافراد الدفعية والتدرجية عقلية ، وحال الثاني كحال الاول إذ

كما لا يخفى ، ووقوع الموسع فضلا عن امكانه مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه
ولا اعتناء ببعض التسويلات كما يظهر من بعض المطولات . ثم انه لادلالة
للامر بالموقت بوجه على الامر به في خارج الوقت بعد فوته في الوقت -
لو لم نقل بدلالته على عدم الامر به -

لاتفاوت في نظر العقل بينها (كما لا يخفى) .

ثم ان جماعة من القدماء ذهبوا الى امتناع الواجب الموسع وافترقوا في الاوامر
الظاهرة في الموسع على ثلاثة مذاهب : الاول ان الوجوب مختص بأول الوقت .
الثاني انه مختص بآخر الوقت ولكن لو فعل في اول الوقت كان نفلا يسقط به الفرض . الثالث
انه مختص بآخر الوقت ولو فعل في اول الوقت وقم مراعى ببقاء التكليف فينكشف عن
وجوبه وعدمه فينكشف عن استحبابه .

(و) لا يخفى ان (وقوع الموسع فضلا عن امكانه مما لا ريب فيه ولا شبهة
تعتريه) فلا حاجة الى صرف ظواهر الادلة الى ما ذكر (ولا اعتناء ببعض التسويلات)
والشبهات التي اوردها على توسعة الوقت (كما يظهر من بعض المطولات) .

فن تلك الشبهات ان الفضيلة في الوقت ممتعة لادائها الى جواز ترك الواجب
فيخرج عن كونه واجبا . والجواب ان افراد الموسع كخصال الكفارة فكما لا يجب
اتيان جميعها كذلك لا يجب ايقاع الفعل في جميع الازمنة ولا يجوز له اخلاء الجميع
عنه ، والتميين مفوض اليه مادام الوقت متمسا فاذا تضيق تمين الفعل عليه بحيث لو لم
يفعل في هذا الحال كان عاصيا ، فأين خروج الواجب عن وجوبه .

(ثم) هل يدل الامر بالموقت على وجوب الفعل خارج الوقت - على نحو
تعدد المطلوب - أو يدل على عدم الوجوب أو لادلالة له على شيء منها ، والمصنف
« ره » فصل في المسألة فذهب الى (انه لادلالة للامر بالموقت بوجه) من الوجوه
(على الامر به في خارج الوقت بعد فوته في الوقت - لو لم نقل بدلالته على عدم
الامر به -) فيما لو كان التوقيت بدليل متصل بدليل الوجوب كقوله تعالى : « اقم

نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل لم يكن له اطلاق على التقييد بالوقت وكان لدليل الواجب اطلاق لكان قضية اطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت ، وكون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا اصله . وبالجملة التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب كذلك

الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل ، « وحينئذ يكون حال ما بعد الوقت حال ما قبل الوقت اذا لم يكن هناك عموم يدل على القضاء ، كقوله « ع » : « ما فاتتك من فريضة فاقضها كما فاتتك » .

(نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل) كما لو قال صل ثم قال يجب كون الصلاة في الوقت ، فهو على اربعة اقسام : لانه اما ان يكون لدليل الواجب اطلاق بحيث يشمل الوقت وما بعده أو لا يكون له اطلاق ، وعلى كلا التقديرين طالما ان يكون للقيود اطلاق بحيث يدل على كون التقييد لاصل المطلوب فلا مطلوية للواجب بدون هذا القيد ، أو لا يدل بحيث كان دليل القيد مهملًا كالاجماع وشبهه .

اذا عرفت الاقسام الاربعة قلنا : دليل القيد (لم يكن له اطلاق على التقييد) لجميع مراتب المصلحة (بالوقت) بأن كان مهملًا يفيد مطلوية الوقت ، وأما ما بعد الوقت فكان ساكتًا عنه (وكان لدليل الواجب اطلاق) يشمل حتى ما بعد الوقت كما لو قال : صل . ثم دل الاجماع على كون الصلاة واجبة في الوقت (لكان قضية اطلاقه) أي اطلاق دليل الواجب (ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت) فيجب الاتيان به بعد الوقت لوفات في الوقت (و) ذلك لان مقتهى دلالة القيد (كون التقييد به بحسب تمام المطلوب) أي المطلوب التام (لا اصله) فأصل مطلوية الفعل باق ولو خرج الوقت .

(وبالجملة التقييد بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب) كصلاة العيد والجمعة بأن كان المطلوب للمولى صرف الطبيعة الموقته بحيث تفوت بفوات الوقت (كذلك

ربما يكون بنحو تعدد المطلوب ، بحيث كان اصل الفعل - ولو في خارج الوقت - مطلوباً في الجملة ، وان لم يكن بتمام المطلوب الا انه لا بد في اثبات انه اثبات انه بهذا النحو من دلالة ، ولا يكفي الدليل على الوقت الا فيما عرفت ومع عدم الدلالة فقضية اصالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت ، ولا مجال لاستصحاب وجوب الوقت بعد انقضاء الوقت - فتدبر جيداً .

ربما يكون بنحو تعدد المطلوب (كالصلوات اليومية) بحيث كان اصل الفعل ولو في خارج الوقت مطلوباً في الجملة (بمرتبة ضعيفة من الطلب (وان لم يكن بتمام المطلوب) أي المطلوب التام الكامل (إلا انه لا بد في اثبات انه) أي المطلوب (بهذا النحو) من التعدد (من دلالة) كما انه لا بد في اثبات وحدة المطلوب من دلالة (ولا يكفي) نفس (الدليل على الوقت) لافادة تعدد المطلوب (إلا فيما عرفت) مما كان لدليل اصل الواجب اطلاق ولم يكن لدليل القيد اطلاق . وإلا ظهر في افادة المراد ان يقول : ولا يستفاد تعدد المطلوب إلا مما عرفت .

(ومع عدم الدلالة) على تعدد المطلوب ، بأن كان احد الاقسام الثلاثة الاخر - أعني - ١ - عدم الاطلاق لدليل الواجب مع اطلاق دليل القيد . ٢ - عدم الاطلاق لدليل الواجب مع عدم الاطلاق لدليل القيد . ٣ - الاطلاق لدليل الواجب مع عدم الاطلاق لدليل القيد (فقضية اصالة البراءة عدم وجوبها في خارج الوقت) كما لم تكن واجبة قبل الوقت (ولا مجال لاستصحاب وجوب الوقت بعد انقضاء الوقت) لأن الزمان كان قيداً للموضوع - حسب الفرض - فبانتهاء القيد ينتفي القيد فالموضوع مرتفع وبارتفاعه لا يصح الاستصحاب كما سيأتى في باب ان شاء الله تعالى (فتدبر جيداً) حتى لا تختلط بين الاقسام الاربعة والله العاصم .

(فصل)

الأمر بالأمر بشيء أمر به لو كان الغرض حصوله ، ولم يكن له غرض في توسيط أمر الغير به إلا تبليغ أمره به كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر أو النهي ، وأما لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذلك الشيء من دون تعلق غرضه به أو مع تعلق غرضه به لا مطلقاً بل بعد تعلق أمره

﴿ فصل ﴾

اختلفوا في ان (الأمر بالأمر بشيء) كأن يأمر المولى عبده زيداً بان يأمر عمراً بالصلاة . هل هو (أمر به) فلا فرق بينه وبين ان يأمر عمراً ابتداءً بالصلاة أم لا ؟ والمصنف « ره » فصل في المسألة فذهب الى انه أمر به (لو كان الغرض) الباعث من المولى (حصوله) أي حصول ذلك الشيء في الخارج (ولم يكن له غرض في توسيط أمر الغير به إلا تبليغ أمره به) أي لم يكن للأمر غرض في جعل هذه الوساطة بينه وبين الثالث - وهي أمر الشخص الثاني بالأمر - إلا تبليغ أمر الأمر بذلك الشيء الى الثالث (كما هو المتعارف) أي كون الغرض هو التبليغ (في أمر الرسل بالأمر) كقوله تعالى : « وأمر قومك يأخذوا بأحسنها » (او النهي) عطف على الأمر (وأما لو كان الغرض من ذلك) أي من أمر المولى الأمر (يحصل بأمره بذلك الشيء) أي أمر المولى الشخص الثاني ، أو أمر الشخص الثاني الشخص الثالث . والحاصل ان المولى يريد امتحان الوساطة مثلاً في انه يطيع ويبلغ الأمر الثالث أم لا ، أو يريد امتحان الثالث في انه هل يصير بصدد الاطاعة أم لا ؟ (من دون تعلق غرضه) أي غرض المولى (به) أي بنفس ذلك الشيء المسأور به . مثلاً : لا يريد الصلاة فيما لو قال لزيد « مر عمراً بالصلاة » (أو مع تعلق غرضه) أي غرض المولى (به) أي بالمسأور ، بأن يريد الصلاة ولكن (لا) يريد (مطلقاً) سواء كان صدوره عن الثالث بعد أمر الثاني أم لا ، (بل بعد تعلق أمره) أي أمر الوساطة

به ، فلا يكون امراً بذلك الشيء كما لا يخفى .

وقد انقح بذلك انه لادلالة بمجرد الامر بالامر على كونه امراً به ، ولا بد في الدلالة عليه من قرينة عليه .

(به) أي بذلك الشيء . مثلاً : الصلاة محبوبة للمولى لكن ليس بحيث يريد صدورها عن عمره مطلقاً بل يريد صدورها بعد امر زيد الواسطة ، كما لو كان زيد ابنه ويريد اطاعة عمره له (فلا يكون) الامر بالامر بشيء (امراً بذلك الشيء) في هاتين الصورتين (كما لا يخفى) اما في الصورة الاولى فلعدم تعلق الغرض بالصلاة مثلاً اصلاً ، واما في الصورة الثانية فلعدم كون الصلاة مأموراً بها بل انما تكون مأموراً بها بعد امر الواسطة .

فتحصل من جميع ذلك ان الصور المتصورة للامر بالامر بشيء بحسب مقام الثبوت - على ما يستفاد من كلام المصنف - اربعة : لان غرض المولى اما حصول ذلك الشيء اولاً ، وعلى كل تقدير فاما ان يكون له غرض في توسط الغير أم لا . (وقد انقح بذلك) الذي ذكرناه في مقام الثبوت حال مقام الاثبات و (انه لادلالة بمجرد الامر بالامر على كونه امراً به) لان مقام الثبوت محتمل ومقام الاثبات لامعين لاحد المحتملات (ولا بد في الدلالة عليه) أي على كونه امراً (من قرينة عليه) والا ظهر انعقاد الظهور العرفي في كون المقصود هو الفعل وانه ليس غرض في التوسيط إلا المبلغية .

ثم ذكر بعضهم ان فائدة هذا النزاع كون عبادات الصبي شرعية أم لا ، إذ لو كان الامر بالامر امراً به كان قوله : « مروهم بالصلاة » امراً بصلاتهم فتكون شرعية - فتدبر .

(فصل)

إذا ورد امر بشيء بعد الامر به قبل امثاله فهل يوجب تكرار ذلك الشيء أو تأكيد الامر الاول والبعث الحاصل به؟ قضية اطلاق المادة هو التأكيد ، فان الطلب تأسيسا لا يكاد يتعلق بطبيعة واحدة مرتين من دون ان يجيء تقييد لها في البين ، ولو كان بمثل مرة اخرى كي يكون متعلق كل منهما غير متعلق الآخر كما لا يخفى .

﴿ فصل ﴾

(إذا ورد امر بشيء بعد الامر به قبل امثاله) كأن يقول المولى « ادع عند رؤية الهلال » ثم قبل ان يدعو العبد قال « ادع عند رؤية الهلال » (فهل) هنا واجبان شرعيان بحيث (يوجب) الامر الثاني الاثبات بالمأمور به ثانيا فيجب (تكرار ذلك الشيء أو) لا بل الامر الثاني (تأكيد الامر الاول) فلا يجب الفعل إلا مرة واحدة (والبعث الحاصل به) عطف على الامر الاول (قضية اطلاق المادة) - أعني مادة الامر وهي الدعاء - (هو التأكيد ، فان الطلب تأسيسا لا يكاد يتعلق بطبيعة واحدة مرتين من دون ان يجيء تقييد لها) أي للطبيعة (في البين) والحاصل ان مادة الدعاء بدون تقييدها بمثل مرة اخرى بأن لم يقل : « ادع مرة اخرى » متحدة مع مادة الامر الاول ، وعليه فالدعاء المأمور بها في كلا الامرين مفهوم واحد يتحقق بوجود واحد .

وبعبارة اخرى : ان الامر الثاني إما ان يتعلق بفرد من الدعاء غير الفرد الاول وذلك يحتاج الى قرينة ، وإما ان يتعلق بنفس تلك الطبيعة وهذا لا يمكن فيه التكرار إذ لو تعلق بالطبيعة وجوبان مستقلان لزم اجتماع المثليين . (ولو كان بمثل مرة اخرى) وصلية (كي يكون متعلق كل منهما غير متعلق الآخر) غاية لمجيء التقييد (كما لا يخفى) بأدنى تأمل . فان الطبيعة لا تتكرر إلا بالقيود . مثلا : الانسان لا يتكرر

والمساق من اطلاق الهيئة وان كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده الا ان الظاهر هو انسباق التأكيد عنها فيما كانت مسبوقه بمثلها ولم يذكر هناك سبب أو ذكر سبب واحد .

إلا بالزنجية والرومية أو الزيدية والعمرية ، وإلا فان طبيعة الانسان طبيعة واحدة . وبهذا كله ظهر ان المادة لا تقتضي التأسيس (و) بالعكس من ذلك الهيئة ، فان (المساق من اطلاق الهيئة) هو التأسيس المقتضي للتكرار ، إذ لولا ارادة جديدة من المولى للفعل لم يكن داع الى انشائه تانيا في صورة ان البعث الاول كاف ، ولهذا قالوا : ان التأسيس اولي من التأكيد . (و) لكن مع ذلك فاللازم هو الحمل على التأكيد فان اطلاق الهيئة (ان كان) المنصرف منه (هو تأسيس الطلب لا تأكيده) لما تقدم (إلا ان الظاهر هو انسباق التأكيد عنها) أي عن الصيغة (فيما كانت مسبوقه بمثلها) كأن يقول « ادع ادع » (ولم يذكر هناك سبب) للدعاه مثلا (أو ذكر سبب واحد) كأن يقول « إذا رأيت الهلال فادع » ثم يقول ايضا « إذا رأيت الهلال فادع » .

لا يقال : كيف حكتم بانسباق التأكيد من الصيغة مع ما تقدم من انسباق التأسيس من الهيئة ؟ لانا نقول : انسباق التأكيد مستند الى الظهور النوعي ، وانسباق التأسيس انها هو باعتبار ظهور الهيئة في نفسها .

ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرنا من احتمال التأسيس والتأكيد انها هو فيما كان التكرار ممكنا ، واما فيما لا يمكن التكرار نحو « أقتل زيدا » فاللازم حمل الثاني على التأكيد بديهة . والله الموفق وهو العاصم .

(المقصد الثاني في النواهي)

(فصل) الظاهر ان النهي بمادته وصيغته في الدلالة على الطلب مثل الامر بمادته وصيغته ، غير ان متعلق الطلب في احدهما الوجود وفي الآخر العدم ، فيعتبر فيه ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت اصلا . نعم يختص النهي بخلاف ، وهو ان متعلق الطلب فيه هل هو الكف أو مجرد الترك وان لا يفعل ؟ والظاهر هو الثاني ،

﴿ المقصد الثاني في النواهي ﴾

وفي هذا المقصد فصول :

(فصل - الظاهر) من الانسباق (ان النهي بمادته) أي « ن ه ي » (وصيغته) المنشأة بلا تفعل ونحوه (في الدلالة على الطلب مثل الامر بمادته وصيغته) فكما ان مادة الامر وصيغته للطلب الايجابي كذلك مادة النهي وصيغته ، ولا فرق بينها (غير ان متعلق الطلب في احدهما) وهو الامر (الوجود وفي الآخر) وهو النهي (العدم فيعتبر فيه) أي في النهي (ما استظهرنا اعتباره فيه بلا تفاوت اصلا) فيعتبر في النهي العلو ولا يشترط الاستعلاء ، وغير ذلك مما تقدم .

(نعم يختص النهي بخلاف) لاجمال له في الامر (وهو ان متعلق الطلب فيه هل هو الكف) بمعنى صرف النفس عن الفعل (أو مجرد الترك وان لا يفعل) والفرق بينها ان الكف امر وجودي بخلاف الترك فانه عدم محض ، وبينها عموم مطلق ، فانه كلما تحقق الكف تحقق الترك ولا عكس ، فانه يمكن تحقق الترك بدون تحقق الكف ، وذلك حين الترك بدون الالتفات الى الفعل وعدمه .

(والظاهر) بحسب المنساق عرفا (هو الثاني) فان المولى اذا قال لعبيده « لا تفعل » فهم منه لزوم الترك لا لزوم الكف ، واستدل من قال بأن النهي عبارة عن

وتوهم ان الترك ومجرد ان لا يفعل خارج عن تحت الاختيار فلا يصح ان يتعلق به البعث والطلب ، فاسد فان الترك ايضا يكون مقدوراً والاما كان الفعل مقدوراً وصادراً بالارادة والاختيار ، وكون العدم الازلي لا بالاختيار لا يوجب ان يكون كذلك بحسب البقاء والاستمرار الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف .

السكف بأن التكليف لا يتعلق بغير الاختياري ، والعدم غير اختياري إذ القدرة لا تتعلق بالاعدام ، فان العدم ازلي فالقدرة المتأخرة لا تؤثر في العدم السابق عليها ، وحيث بطل كون النهي متعلقاً بعدم الفعل فلا بد وان يتعلق بالسكف . ولكن هذا الاستدلال فاسد لما اشار اليه المصنف بقوله : (وتوهم ان الترك ومجرد ان لا يفعل خارج عن تحت الاختيار) وعليه (فلا يصح ان يتعلق به البعث والطلب) لما ذكرنا (فاسد) فانا لانسلم ان الترك غير مقدور (فان الترك ايضا) مثل الفعل (يكون مقدوراً) ولهذا يصح ان يقال « ترك » كما يصح ان يقال « افعل » من غير فرق ولا احتياج الى ارتكاب التأويل (والا) فلم يكن الترك مقدوراً (لما كان الفعل مقدوراً) إذ نسبة القدرة الى الوجود والعدم نسبة واحدة ، يعني ان الفعل لو كان مقدوراً كان الترك مقدوراً وبالعكس ، وهكذا لو لم يكن احدهما مقدوراً لم يكن الآخر مقدوراً ، لبداهة ان القدرة عبارة عن امكان الفعل والترك ، واما لو كان الفاعل بحيث لا يمكن صدور الفعل عنه كان امتناعاً كامتناع صدور البرودة عن النار ، ولو كان بحيث لا يمكن صدور الترك عنه كان ايجاباً كوجوب صدور الحرارة عن النار .

(و) الحاصل انه لو لم يمكن صدور احد طرفي الفعل والترك عن الفاعل لم يكن الطرف الصادر (صادراً بالارادة والاختيار) بل بالقهر والاجبار . (و) اما ما ذكرتم في الاستدلال من (كون العدم الازلي لا بالاختيار) فغالطه ، إذ عدم اختيارية العدم قبلاً (لا يوجب ان يكون كذلك) أي لا بالاختيار (بحسب البقاء والاستمرار) فان العدم السابق ليس محلاً للكلام ، بل العدم الباقي (الذي يكون بحسبه محلاً للتكليف) فان المسكف يتمكن من قطع استمرار العدم بأن يوجد الشيء . ويتمكن من ابقاء العدم

ثم انه لادلالة لصيغته على الدوام والتكرار كما لادلالة لصيغة الامر وان كان قضيتها عقلا تختلف ولو مع وحدة متعلقهما ، بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدها تعلق بها الامر مرة والنهي اخرى ، ضرورة ان وجودها يكون بوجود فرد واحد وعدمها لا يكاد يكون الا بعدم الجميع كما لا يخفى .

على حاله ، وبهذا الاعتبار يكون العدم مقدوراً وبهذه القدرة يكون متعلقا للتكليف وقد يمثل لذلك بأن العدم كالنهر الجاري فكما يتمكن الشخص من سده ومن ابقائه ، وبهذا الاعتبار يصح تعلق التكليف بكل منها كذلك العدم .

(ثم انه لادلالة لصيغته) أي صيغة النهي (على الدوام والتكرار كما لادلالة لصيغة الامر) خلافاً لبعضهم حيث ذهب الى دلالة النهي على الدوام ، وأما قلنا بعدم الدلالة لان النهي كما تقدم عبارة عن طلب ترك الطبيعة . وبعبارة اخرى : المادة تدل على نفس المهية لا بشرط والهئية تدل على طلب الترك فن اين يجيء التكرار ؟ اما القول بدلالاتها على المرة فلم يقل به احد على الظاهر (وان كان قضيتها) أي مقتضى الامر والنهي (عقلاً تختلف ولو مع وحدة متعلقها) أي سواء تعدد متعلقها كأن يأمر بشرب الماء وينهى عن اكل لحم الخنزير ، او أتحد (بأن يكون طبيعة واحدة بذاتها وقيدها تعلق بها الامر مرة والنهي اخرى) كأن يأمر تارة بشرب الماء في الزمان الفلاني في المكان الفلاني وينهى عن ذلك الشرب تارة اخرى .

(ضرورة ان وجودها) أي وجود الطبيعة الواقعة في حيز الامر (يكون بوجود فرد واحد) فيمثل الامر باتيانها ، (و) بخلاف ذلك (عدمها) الواقعة في حيز النهي فان العدم (لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع) فلو قال « لا تشرب الخمر » فلم يشرب ساعة ثم شرب بعد ذلك عد عاصيا ولا يقبل عذره بأني تركت بعض افراد الشرب (كما لا يخفى) وسره واضح ، إذ النهي عبارة عن كراهة الطبيعة ، فتحقق فرد الموجب لتحقق الطبيعة يكون مكروها ، والامر عبارة عن محبوبة الطبيعة فتتحقق فرد يتحقق المحبوب ، وهذا التفاوت ليس بسبب دلالة الامر والنهي على المرة والتكرار

ومن ذلك يظهر ان الدوام والاستمرار انما يكون في النهي اذا كان متعلقه طبيعة واحدة مطلقة غير مقيدة بزمان أو حال، فانه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدوم إلا بعدم جميع افرادها الدفعية والتدرجية . وبالجمله قضية النهي ليس إلا ترك تلك الطبيعة التي تكون متعلقة له كانت مقيدة أو مطلقة وقضية تركها عقلا انما هو ترك جميع افرادها .

بل بملاحظة حكم العقل .

(ومن ذلك) الذي ذكرنا من ان عدم الطبيعة لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع (يظهر ان الدوام والاستمرار انما يكون في النهي إذا كان متعلقه طبيعة واحدة مطلقة) كأن يقول لا تشرب الخمر (غير مقيدة بزمان او حال) بخلاف الطبيعة إذا كانت مقيدة بأحدها ، كأن يقول « لا تضرب يوم الجمعة » أو « لا تشرب في حال القيام » فانه لا يقتضي عدم جميع افراد الضرب حتى في غير يوم الجمعة أو عدم جميع افراد الشرب حتى في حال الجلوس . وجه الظهور ان عدم الجميع لما كان لازما لعدم الطبيعة بقول مطلق فعدم الطبيعة المقيدة لا يلازم عدم الجميع (فانه حينئذ) أي حين اطلاق الطبيعة (لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة) المطلقة (معدومة إلا بعدم جميع افرادها الدفعية) كأن يترك شرب الخمر في الدار وفي السوق وفي الحمام في الماعة الاولى مثلا (والتدرجية) كأن يترك الشرب في الساعة الاولى والثانية والثالثة وهكذا .

(وبالجمله قضية النهي ليس إلا ترك الطبيعة التي تكون متعلقة له) أي للنهي ، فان (كانت مقيدة) كان مقتضى النهي ترك الطبيعة المقيدة بجميع افرادها ، فلو قال « لا تضرب يوم الجمعة » اقتضى ترك الافراد العرضية والطولية في يوم الجمعة فقط (او مطلقة) كان مقتضى النهي ترك جميع الافراد مطلقا . (و) قد تقدم ان (قضية تركها عقلا انما هو ترك جميع افرادها) .

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان مقتضى النهي ترك الطبيعة الواقعة في حيزها من دون دلالة له على الدوام والتكرار ، وانما هما مستفادان من حكم العقل ، كما ان الاكتفاء

ثم انه لا دلالة للنهي على ارادة الترك لو خولف أو عدم ارادته ، بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة ولو كان اطلاق المتعلق من هذه الجهة ولا يكفي اطلاقها من سائر الجهات - فتدبر جيداً .

(فصل)

اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في واحد وامتناعه على اقوال

بالمرة في الامر كان مستفاداً من العقل .

(ثم) ان العبد لو خالف النهي بأن أتى بالمنهي عنه فهل يحرم الاتيان به ثانياً أو لا يحرم ؟ مثلاً : لو قال المولى « لاترن » فزنى العبد فهل يدل النهي على لزوم ترك الزنا ثانياً وهكذا ، أو لا يدل بل يحتاج في فهم عدم مطلوبيته بعد المخالفة الى دليل آخر ؟ ذهب المصنف الى (انه لا دلالة للنهي على ارادة) المولى (الترك) ثانياً وثالثاً وهكذا (لو خولف) النهي (او عدم ارادته ، بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة) خارجية تدل على انحلال النهي الى نواهي متعددة او على وحدة النهي ، من غير فرق بين ان يكون ذلك الدليل الخارجي لفظياً أو لياً ، بل (ولو كان اطلاق المتعلق من هذه الجهة) بأن يكون للطبيعة الواقعة في حيز النهي اطلاق من جهة تعميمها ما بعد العصيان . وبعبارة اخرى : من حيث الوجود بعد الوجود ، فنفس النهي لا دلالة لها وانما الدال هو اطلاق الطبيعة . مثلاً : شرب الخمر له اطلاق يشمل الوجود الاول والثاني والثالث وهكذا ، فاذا وقع في حيز النفي دل على انتفاء جميع افرادها (ولا يكفي اطلاقها) أي اطلاق الطبيعة (من سائر الجهات) كالاتفاق من حيث الزمان والمكان والآلة ونحوها ، إذ الاطلاق الزماني مثلاً يدل على الضرب في كل زمان لا على الضرب بعد الضرب (فتدبر جيداً) والله الموفق .

فصل

(اختلفوا في جواز اجتماع الامر والنهي في) شيء (واحد وامتناعه على

ثالثها جوازه عقلا وامتناعه عرفا ، وقبل الخوض في المقصود يقدم امور :
 (الاول) المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجا تحت عنوانين
 بأحدهما كان مورداً للامر وبالأخر للنهي وان كان كلياً مقولاً على كثيرين
 كالصلاة في المنصوب ، وانما ذكر لاجراج ما اذا تعدد متعلق الامر والنهي و
 لم يجتمعا وجوداً ولو جمعهما واحد مفهوماً كالسجود لله تعالى والسجود للصم
 مثلاً ، لا لاجراج الواحد الجنسي أو النوعي ،

اقوال) أولها جواز الاجتماع مطلقاً ثانيها عدم الجواز مطلقاً (ثالثها جوازه عقلا
 وامتناعه عرفاً) والمراد بهذا التفصيل ان العقل حيث يرى المجموع اثنين لتعدد الجهة
 فلا مانع عنده من الاجتماع . واما العرف فيث ينظرون الى الشيء بالنظر السطحي
 والمجموع بهذا النظر واحد ، يكون الاجتماع عندهم محالاً . (وقبل الخوض في المقصود
 يقدم امور) مهمة :

(الاول - المراد بالواحد) في العنوان (مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجا
 تحت عنوانين) بحيث كان (بأحدهما كان مورداً للامر وبالأخر) مورداً (للنهي وان
 كان) ذلك الواحد واحداً بالنوع أو بالصنف أو بالجنس بأن كان (كلياً مقولاً على
 كثيرين) وذلك (كالصلاة في المنصوب) من المكان أو اللباس ، فان هذه الحركات
 الكلية الشاملة لكل صلاة في الغصب تتعنون بعنوان الصلاة المأمور بها وبمعنوان
 الغصب المنهي عنه . (وانما ذكر) قيد الوحدة (لاجراج ما اذا تعدد متعلق الامر
 والنهي ، و) ذلك بأن (لم يجتمعا وجوداً) فان ذلك من باب اجتماع الامر والنهي
 (ولو جمعهما) أي متعلق الامر ومتعلق النهي (واحد مفهوماً) بأن يصدق عليها
 مفهوم واحد (كالسجود لله تعالى) المأمور به (والسجود للصم) المنهي عنه ،
 فلا يصح ان يقال : ان السجود المطلق من باب اجتماع الامر والنهي و (لا) يكون
 القيد بالواحد في العنوان (لاجراج الواحد الجنسي) كما لو امر باحضار حيوان ونهى
 عنه (أو النوعي) كما لو امر باحضار انسان ونهى عنه ، خلافاً للمعضدي فانه خصص

كالحركة والسكون السكّين المعنويين بالصلاية والغصبة . (الثاني) الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادة هو ان الجهة المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل هي ان تعدد الوجه والعنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الامر والنهي بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد أولاً يوجبه بل

التزاع بالواحد الشخصي زاعماً ان الواحد الجذمي ونحوه إلا مانع من الاجتماع فيه . ولا يخفى ان الظاهر من مثال العضدي بالسجود هو ان مراده عدم الامتناع فيما كان بعض الجنس مأموراً به وبعضه منهيّاً عنه لا ما كان تمام الجنس كذلك - فتدبر .

فتحصل من الامر الاول ان الواحد سواء كان بالشخصي كزيد أو بالصنف كالرومي أو بالنوع كالانسان أو بالجنس (كالحركة والسكون السكّين المعنويين بالصلاية والغصبة) كلها من باب الاجتماع اذا تعلق بها الامر والنهي .

(الثاني - الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي في العبادات) كالصلاة في ابوال ما لا يؤكل لحمه (هو) تعدد الجهة لاماذكره صاحب الفصول ولا ماذكره صاحب القوانين رحمهما الله تعالى . بيان ذلك : (ان الجهة المبحوث عنها فيها) أي في مسألة اجتماع الامر والنهي (التي بها تمتاز المسائل) كما سبق من ان امتياز مسائل العلم بعضها من بعض انما هو بتعدد الجهة لابتعد الموضوع أو المحمول (هي ان تعدد الوجه والعنوان في) الشيء (الواحد) هل (يوجب تعدد متعلق الامر والنهي بحيث يرتفع به) أي بهذا التعدد (غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد) فيكون حال العنوانين كحال الموضوعين ، فكما لا يسري الحكم من موضوع الى موضوع كذلك لا يسري من العنوان الى المعنون (أولاً يوجبه بل) الشيء الواحد لا يجتمع فيه الامر والنهي سواء كان متعدد العنوان أو متحد العنوان ، فكما لا يمكن ان يأمر بالصلاة وينهى عن الصلاة كذلك لا يمكن ان يأمر بهذه الحركة و السكون لسكونها

يكون حاله حاله ، فالنزاع في سراية كل من الامر والنهي الى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجوداً وعدم سرايته لتعددتهما وجها ، وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الاخرى فان البحث فيها في ان النهي في العبادة أو المعاملة يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه اليها . نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة - من صغريات تلك المسألة . فانقذح ان الفرق بين المسألتين في غاية الوضوح واما

صلاة وينهى عنها لكونها غصباً ، ف (يكون حاله) أي حال متعددالعنوان (حاله) ، أي حال متحدالعنوان (فالنزاع) في مسألة الاجتماع (في سراية كل من الامر والنهي الى متعلق الآخر) الذي هو متعلق نفسه ايضاً (لاتحاد متعلقيهما وجوداً وعدم سرايته) بل العنوانان واجب ومحرم والمتعلق ليس بواجب ولا حرام (لتعددتهما وجها) وعنوانا (وهذا) الحث المبحوث عنه في هذه المسألة (بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الاخرى) أي مسألة النهي في العبادة (فان البحث فيها في ان النهي في العبادة أو المعاملة يوجب فسادها) أم لا (بعد الفراغ عن التوجه اليها) أي توجه النهي الى تلك العبادة أو المعاملة ، فمسألة الاجتماع في مرتبة صغرى مسألة النهي في العبادة .

(نعم لو قيل) في هذه المسألة (بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع) أي قلنا : ان اجتماع الامر والنهي ممتنع وفي مثل الصلاة في الغصب رجحنا الحرمة على الوجوب حتى كانت الصلاة التي هي عبادة متعلقة للنهي فقط (يكون مثل) هذه المسألة - أعني (الصلاة في الدار المغصوبة - من صغريات تلك المسألة) إذ بعد تحقق سقوط الامر عن الصلاة يتوجه النهي اليها فقط ، وحينئذ يقع الكلام في ان النهي المتوجه الى الصلاة يقتضي فسادها أم لا ، وشكل القياس هذه : العبادة منهي عنها وكل عبادة منهي عنها فاسدة مثلاً فهذه العبادة فاسدة .

(فانقذح ان الفرق بين المسألتين) على ما ذكرنا من تعدد الجهة (في غاية الوضوح) وبهذا تبين وجه تقديم هذه المسألة على مسألة النهي في العبادة ايضاً (واما

ما افاده في الفصول من الفرق بما هذه عبارته : ثم اعلم ان الفرق بين المقام والمقام المتقدم - وهو ان الامر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد اولا - اما في المعاملات فظاهر واما في العبادات فهو ان النزاع هناك فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم مطلق ، وهنا فيما اذا اتحدتا حقيقة وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد بأن تعلق الامر بالمطلق والنهي بالمقيد -

ما افاده في الفصول من الفرق) بين المسألتين بتعدد الموضوع (بما هذه عبارته ثم اعلم ان الفرق بين (هذا) المقام) وهو مسألة النهي في العبادة (و) بين (المقام المتقدم وهو ان الامر والنهي هل يجتمعان في شيء واحد اولا) فبتعدد الموضوع . بيان ذلك : (اما في المعاملات فظاهر) لعدم تعلق الاوامر بالمعاملات إلا نادراً ، فلا يتحقق مورد الاجتماع فيها (واما في العبادات فهو) أي الفرق (ان النزاع هناك) في مسألة الاجتماع (فيما اذا تعلق الامر والنهي بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة) اذا كان بينهما عموم من وجه كالصلاة والغصب ، فإنه يتحقق الاول في الصلاة في غير الغصب ويتحقق الثاني في الغصب بدون الصلاة ويجتمعان في الصلاة مع الغصب ، بل (وان كان بينهما عموم مطلق) نحو اكرم الناطق ولا تكرم الشاعر ، فانها طبيعتان متغايرتان وبينهما عموم مطلق ، فان الناطق يتحقق كلما تحقق الشاعر بدون العكس .

(و) النزاع (هنا) في مسألة النهي في العبادة (فيما اذا اتحدتا) الطبيعتان (حقيقة) بأن توجه النهي الى ما توجه به الامر (وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد) وذلك (بأن تعلق الامر بالمطلق و) تعلق (النهي بالمقيد) نحو صل ولا تصل في غير المسأ كول .

والحاصل ان موضوع مسألة الاجتماع تعدد الطبيعة وموضوع مسألة النهي وحدتها فتغاير الموضوع اوجب تعدد المسألة . هذا تمام الكلام في الفرق الذي ذكره صاحب الفصول ، وهنا فرق آخر لصاحب القوانين ، وهو ان النسبة بين متعلق الامر والنهي في مسألة الاجتماع عموم من وجه كالصلاة والغصب وبين متعلقها في مسألة النهي في

انتهى موضع الحاجة ، فاسد فان مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات لا يوجب التمايز بين المسائل مالم يكن هناك اختلاف الجهات ، ومعه لاحاجة اصلا الى تعددها بل لا بد من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها وعقد مسألة واحدة في صورة العكس كما لا يخفى . ومن هنا انقذ ايضا فساد الفرق بأن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلا وهناك في دلالة النهي لفظا ، فان مجرد

العبادة عموم مطلق كالصلاة والصلاة في غير المسأ كقول . وقد اشار صاحب الفصول الى رد هذا الفرق بقوله : « وان كان بينها عموم مطلق » .

ولا يخفى ان هذا الفرق ايضا مبني على كفاية تعدد الموضوع لتعدد المسألة - (انتهى موضع الحاجة) من كلام الفصول ، وهو (فاسد فان مجرد تعدد الموضوعات وتغايرها بحسب الذوات لا يوجب التمايز بين المسائل) بحيث يوجب عقد مسألتين (مالم يكن هناك اختلاف الجهات ، وعدمه) أي مع اختلاف الجهات (لاحاجة اصلا الى تعددها) أي تعدد الموضوعات (بل لا بد من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها) كسألة الامر للفور ومسألة الامر يقتضي الوجوب ، فان تعدد الجهة اوجب عقد مسألتين وان كان الموضوع واحداً (وعقد مسألة واحدة في صورة العكس) بأن كانت الجهة واحدة وتعدد الموضوع كسألة الاستثناء المتعقب للجمل ، فان جهة البحث لما كانت واحدة أوجبت وحدة المسألة وان كان الموضوع متعدداً بحسب كون الشرط والغاية والصفة والاستثناء والحال وغيرها كلها محل البحث ، كما يظهر ذلك لمن راجع تلك المسألة (كما لا يخفى) . ومن هذا ظهر الجواب عن صاحب القوانين ايضا .

(ومن هنا انقذ ايضا فساد الفرق) الذي ذكره بعضهم (بأن النزاع هنا في مسألة اجتماع الامر والنهي (في جواز الاجتماع عقلا وهناك) في مسألة النهي في العبادة (في دلالة النهي لفظا) فالفرق ان احدها عقلية والآخرى لفظية) فان مجرد

ذلك لولم يكن تعدد الجهة في البين لا يوجب إلا تفصيلاً في المسألة الواحدة لاعتقد مسألتين . هذا مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ كما سيظهر . (الثالث) انه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط كانت المسألة من المسائل الاصولية لا من مبادئ الاحكامية ولا التصديقية

ذلك الفرق (لولم يكن تعدد الجهة في البين لا يوجب إلا تفصيلاً في المسألة الواحدة) بأن يعقد مبحث واحد ويتكلم فيه تارة عن الحكم العقلي واخرى عن الحكم اللفظي ، كأن يقال في مسألة اجتماع الامر والنهي : الاجتماع عقلاً جائز ولكن النهي يدل لفظاً على الفساد أو بالعكس ، فان الاختلاف بين العقل والعرف (لا) يقتضي (عقد مسألتين . هذا مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة) أي النهي في العبادة (بدلالة اللفظ كما سيظهر) عن قريب ان شاء الله تعالى بأن مطلق الحرمة ينافي العبادية ولولم يكن الدال على الحرمة لفظاً .

(الثالث) في بيان كون هذه المسألة من مسائل الاصول فنقول : (انه حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في طريق الاستنباط) بأن تقع النتيجة وهي جواز الاجتماع او امتناعه كبرى لصغرى وجدانية خارجية فيقال : هذه الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة مما اجتمع فيه الامر والنهي ، وكما اجتمع فيه الامر والنهي فهو باطل على الامتناع ، فهذه الصلاة باطلة . أو يقال : وكما اجتمع فيه الامر والنهي فهو صحيح على الجواز فهذه الصلاة صحيحة ، ومن المعلوم ان الصحة والبطلان من الاحكام الفرعية وعليه (كانت) هذه (المسألة من المسائل الاصولية) لما تقدم من ان المسألة الاصولية ما تقع نتائجها في طريق استنباط الحكم الفرعي (لا من مبادئ الاحكامية) أي من مبادئ المسائل ، و « الاحكامية » صفة المبادئ ، والمبادئ الاحكامية عبارة عن مقدمات الاحكام الخمسة الشرعية ولوازمها ومبادئها . مثلاً : الوجوب والحرمة لها لوازم كـلازمة الوجوب لوجوب مقدمته وملازمة الحرمة لحرمة مقدمته . (ولا) من مبادئها (التصديقية) وهي عبارة عن الامور التي يتوقف عليها قياسات

ولا من المسائل الكلامية ولا من المسائل الفرعية ، وان كانت فيها جهاتها كما لا يخفى . ضرورة ان مجرد ذلك لا يوجب كونها منها اذا كانت فيها جهة اخرى يمكن عقدها معها من المسائل ، اذ لا مجال حينئذ لتوهم عقدها من غيرها في الاصول وان عقدت

العلم . مثلاً : الامر للوجوب مسألة اصولية ، ومن مبادئ هذه المسألة التصديق بالفرق بين طلب العالى وطلب المساوي وطلب السافل (ولا من المسائل الكلامية) وهي المسائل الباقية عن احوال المبدأ والمعاد كمسألة التوحيد ومسألة كون المعاد جسمانياً ونحوها (ولا من المسائل الفرعية) الفقهية ، وهي الباقية عن احوال المكلفين كوجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر ونحوها (وان كانت فيها) أي في مسألة اجتماع الامر والنهي (جهاتها) .

أما كونها من المبادئ الاحكامية فلا من الاحكام الوجوب والحرمة ، فالتكلم في امكان اجتماعها في متعدد الجهة وعدم امكانه مثل التكلم في وجوب المقدمة للواجب وعدمه . واما كونها من المبادئ التصديقية للمسألة الاصولية فلا من المسألة الاصولية هي ان الامر والنهي هل يتعارضان مع تعدد الجهة أم لا ، ومن مبادئ التصديق بهذه المسألة امتناع الاجتماع وعدمه . واما كونها من المسائل الكلامية فلا من يبحث فيها عن انه يجوز للحكيم تعالى ان يأمر بشيء لجهة وينهى عنه لجهة اخرى أم لا يجوز ذلك عليه سبحانه . واما كونها من المسائل الفرعية فلا من يبحث فيها عن صحة الصلاة الواقعة في الغصوب وعدمها (كما لا يخفى) كل ذلك بأدنى تأمل .

وانما قلنا بأن المسألة اصولية مع وجود سائر الجهات لـ (ضرورة ان مجرد ذلك) أي وجود سائر الجهات (لا يوجب كونها منها) أي كون هذه المسألة من مسائل سائر العلوم (اذا كانت فيها جهة اخرى يمكن عقدها معها) أي مع تلك الجهة (من المسائل) الاصولية كما تقدم بيانه (اذ لا مجال حينئذ) أي حين وجود الجهة الاصولية (لتوهم عقدها من غيرها) من سائر العلوم (في الاصول وان عقدت

كلامية في الكلام وصح عقدها فرعية او غيرها بلا كلام . وقد عرفت في اول الكتاب انه لاضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهة باحدهما من مسائل علم وباخرى من آخر - فتذكر .

(الرابع) انه قد ظهر من مطاوي ماذكرناه ان المسألة عقلية ، ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما اذا كان الايجاب والتحرير باللفظ ،

كلامية في) علم (الكلام وصح عقدها فرعية او غيرها بلا كلام ، و) لا يرد بأنه كيف يمكن ان تكون مسألة واحدة مشتملة على جهات علوم متعددة حتى يصح عقدها مسألة اسكل من تلك العلوم ؟ لما (قد عرفت في اول الكتاب انه لاضير في كون مسألة واحدة يبحث فيها عن جهة خاصة من مسائل علمين) الظرف خبر كان (لانطباق جهتين عامتين) المبحوث عنهما في ذينك العلمين (على تلك الجهة) بحيث (كانت) هذه المسألة الواحدة (باحدهما من مسائل علم وبالاخرى من) مسائل علم (آخر فتذكر) . ولا يخفى ان المراد بقوله « يبحث فيها عن جهة خاصة » البحث الواحد ، وإلا فلو كان البحث عن جهة واحدة فقط لم يعقل انطباق جهتين متخالفتين عليه .

(الرابع - انه قد ظهر من مطاوي ماذكرناه) كقولنا في صدر المبحث « اختلفوا » الخ وقولنا في الامر الثاني « هو ان الجهة المبحوث عنها فيها » الخ (ان المسألة عقلية) لان التعبير بجواز الاجتماع وعدمه مرتبط بالعقل ولا يناسب المبحث اللفظي ، ولهذا لا يصح ان يقال هل يجوز ان يكون الامر الموجوب أم لا يجوز . ولو كان مبحث الاجتماع لفظيا لقليل : هل النهي عن شيء يدل على عدم وجوبه أم لا (ولا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع) عطف على الجواز (فيها) أي في هذه المسألة وهو متعلق بالنزاع ، أي ان النزاع في هذه المسألة في انه يجوز الاجتماع أو لا يجوز لا اختصاص له (بما اذا كان الايجاب والتحرير باللفظ) بل يجري النزاع فيما اذا كانا مستفادين من الاجماع أو دليل العقل ، إذ النزاع في امكان اجتماع الحرمة

كما ربما يوهمه التعبير بالامر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول ، الا انه لسكون الدلالة عليهما غالبا بهما كما هو اوضح من ان يخفى ، وذهاب البعض الى الجواز عقلا والامتناع عرفا ليس بمعنى دلالة اللفظ ، بل بدعوى ان الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان وانه بالنظر المسامح العرفي واحد ذو وجهين ،

والوجوب مطلقا لا ما إذا كانا مستفادين من اللفظ (كما (١) ربما يوهمه التعبير بالامر والنهي الظاهرين في الطلب بالقول) وان صح استعمالهما في الطلب بغيره (الا انه) وجه الاعتذار عن عقد المسألة في الامر والنهي ، أي ان التعبير بالامر والنهي انما هو (لسكون الدلالة عليهما) أي على الحرمة والوجوب (غالبا بهما) أي بالامر والنهي (كما هو اوضح من ان يخفى) لمن تأمل .

ان قلت : لو كانت المسألة عقلية فاللازم ذكرها في الادلة العقلية لا اللفظية . قلت : هي مثل مسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدماته ، فان القدماء لم يكن لهم كثير عناية بنحو هذه الخصوصيات والتأخرون تبعوهم في الوضع غالبا . (و) ربما قيل بأن ذكرها في مبحث الألفاظ لأجل ان الدلالة على الحرمة والوجوب بالامر والنهي . فان قلت : اذا كانت المسألة عقلية فاما معنى (ذهاب البعض الى الجواز عقلا والامتناع عرفا) مع انه كيف يمكن الامتناع العرفي في صورة الجواز العقلي ؟

قلت : (ليس) الامتناع العرفي في كلامه (بمعنى دلالة اللفظ) على الامتناع حق تكون المسألة لفظية (بل) المقصود من هذا التفصيل الفرق بين النظر العمق والسطحي (بدعوى ان الواحد) المتعدد الجهة (بالنظر الدقيق العقلي اثنان وانه) أي ذلك الواحد بنفسه (بالنظر المسامح العرفي واحد ذو وجهين) لان نظر العرف ليس دقيقا ، ولهذا يرى العرف زوال الشيء بزوال عينه وان بقى لونه وربحه ، مع ان

(١) لا يخفى انه من قال بان هذه المسألة لفظية استدل بأمرين : الاول تعبير في العنوانات بلفظ الامر والنهي . الثاني تفصيل بعض في المسألة بين العقل والعرف ، والمعروف ان العرف انما يحكم بعد القاء لفظ الامر والنهي عليه ، والمصنف اجاب عن الاول بقوله « كما ربما » الخ واجاب عن الثاني بقوله « وذهاب » الخ .

والا فلا يكون معنى محصلا للامتناع العرفي ، غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع - فتدبر جيداً .

(الخامس) - لا يخفى ان ملاك النزاع في جواز الاجتماع والامتناع يعم جميع اقسام الايجاب والتحرير - كما هو قضية اطلاق لفظ الامر والنهي - ودعوى

بقائها يلزم بقاء اجزاء صغار بالنظر الدقي ، وعلى كل فهذا ليس تفصيلا في المسألة حقيقة (والا) فلو كان المراد الامتناع الحقيقي عند العرف (فلا يكون معنى محصلا للامتناع العرفي) إذ العقل والعرف ليسا من قبيل الألفاظ حتى يمكن تعارضهما (غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع) أي عدم وقوع اجتماع الامر والنهي في الخارج (بعد اختيار جواز الاجتماع) عقلا .

وحاصله ان العقل لو اجاز الاجتماع لا يحق لامر منعه ، وانما يحق له ان يقول بوجود دليل في مقام الأثبات على انه لم يقع في ظرف الوجود ، إذ كثير من الممكنات العقلية لا يكون له وقوع في ظرف الخارج (فتدبر جيداً) حتى لا تقول بأن هذا الامر غير مستقيم المطالب ولا مرتبط بعضها مع بعض كما احتمله بعض . وان شئت توضيح المطلب اكثر مما ذكرنا فراجع الخوئني والمشكيني والله الموفق .

(الخامس - لا يخفى ان ملاك النزاع في جواز الاجتماع) بين المتضادين في امر واحد لتعدد الجهة (والامتناع يعم جميع اقسام الايجاب والتحرير) سواء كانا تفسيرين أو غيرين تعيينيين أو تخييريين عينيين أو كفائيين أو مختلفين ، بأن كان الواجب نفسيا والحرام غيريا أو بالعكس وهكذا ، وامثلة السكل واضعة إلا الحرمة الكفائية فقد قيل بعدم وجودها بل امتناعها ، ويمكن ان يمثل لها بما اذا قال المولى لعبيده العشرة يحرم على احد منكم التزويج - فيما اذا كان المولى محتاجا الى عبد يقوم بخدمته دائما - فان التزويج محرم كفاي - فتأمل .

(كما هو) أي العموم (قضية اطلاق لفظ الامر و) لفظ (النهي) فان جميع اقسام الوجوب امر ، كما ان جميع اقسام الحرمة نهى (ودعوى) صاحب الفصول

الانصراف الى النفسيين التعيينيين العينيين في مادتها غير خالية عن الاعتساف وان سلم في صيغتهما مع انه فيها ممنوع ايضا . نعم لا يبعد دعوى الظهور والانسباق من الاطلاق بمقدمات الحكمة الغير الجارية في المقام لما عرفت من عموم الملاك لجميع الاقسام ، وكذا ما وقع في البين من النقض والابرام

« ره » (الانصراف الى) الامر والنهي (النفسيين التعيينيين العينيين في مادتها) يعني إذا أطلق كلمة الامر أو كلمة النهي انصرف الى ذلك (غير خالية عن الاعتساف) لان منشأ الانصراف اما غلبة الوجود أو غلبة الاستعمال وكلاهما ممنوعان . والحاصل ان الانصراف ممنوع في مادتها (وان سلم في صيغتها) بأن قلنا ان صيغة « افعل » حيث يطلق فالظاهر منه النفسي العيني التعييني ، وكذا صيغة « لا تفعل » (مع انه) أي الانصراف (فيها) أي في الصيغة (ممنوع ايضا) لما تقدم .

(نعم لا يبعد دعوى الظهور والانسباق من اطلاق بمقدمات الحكمة) على ما مر في مبحث الامر ، وحاصله انه لما كان كل من الغيري والتخييري والكفائي يحتاج الى مؤنة زائدة ، فان الغيري محتاج الى جملة مقدمة لواجب نفسي والتخييري محتاج الى جعل عدل له والكفائي محتاج الى تقييده بعدم فعل الغير ، فحيث لم يكن في البين احد القيود الثلاثة وكان المولى في مقام البيان فاللازم حمل صيغة الامر على النفسي العيني التعييني ، ولا يذهب عليك ان الانصراف غير الاطلاق ، إذ الانصراف مستند الى الوضع والاطلاق مستند الى مقدمات الحكمة .

هذا كله في الصيغة ، واما مادة الامر والنهي فلا اطلاق لها في النفسي العيني التعييني كما لا انصراف لها على ما سبق ، إذ الاطلاق محتاج الى مقدمات الحكمة (الغير الجارية في المقام) لان من مقدمات الاطلاق عدم قرينة ولو عقلية على خلاف الاطلاق وهنا قرينة عقلية للعموم (لما عرفت من عموم الملاك لجميع الاقسام) فان ملاك هذا النزاع هو استحالة اجتماع المتضادين في واحد ذو جهتين أو جوازه ، وهذا لا يختص بقسم دون قسم من الواجب والحرام (وكذا ما وقع في البين من النقض والابرام)

مثلا اذا امر بالصلاة او الصوم تخييراً بينهما ، وكذلك نهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الاغيار فصلى فيها مع مجالستهم كان حال الصلاة فيها حالها ، كما اذا امر بهما تعييناً ونهى عن التصرف فيها كذلك في جريان النزاع في الجواز والامتناع ومجيء ادلة الطرفين وما وقع من النقض والابرام في البين فتفطن .

(السادس) - انه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال ،

لا يختص بقسم دون قسم ، وهذا عطف على قوله « لما قد عرفت » . والحاصل ان المانع من انعقاد الاطلاق امرين : الاول عموم الملاك ، والثاني عموم كلام العلماء المستفاد من النقض والابرام الواقع بينهم .

ثم ان المصنف « ره » مثل لاجتماع الواجب والحرام التخييريين مثالا فقال : (مثلا اذا امر) المولى (بالصلاة أو الصوم تخييراً أيّنها ، وكذلك نهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الاغيار) تخييراً أيّنها ، ومعنى الحرام التخييري حرمة احدها على سبيل البديل بحيث لا يجوز الجمع بينهما ، كما ان معنى الوجوب التخييري وجوب احدها على سبيل البديل (فصلى فيها مع مجالستهم) فقد اجتمع هنا الواجب التخييري - وهو الصلاة - والمحرم التخييري - أعني التصرف والمجالسة - فان الحرام التخييري انما يتحقق بالجمع بينهما ، فيفتنذ (كان حال الصلاة فيها حالها ، كما اذا امر بها تعييناً ونهى عن التصرف فيها كذلك) تعييناً (في جريان النزاع في جواز الامتناع) الطرف الاول متعلق بحالها والطرف الثاني متعلق بالنزاع (و) في (مجيء ادلة الطرفين وما وقع من النقض والابرام في البين) وكذا اذا اجتمع في شيء عنوان المقدمة للواجب وللحرام ، فانه يجتمع حينئذ في الواجب والحرام الغيري (فتفطن) وقس على ذلك غيره . (السادس - انه ربما يؤخذ في محل النزاع قيد المندوحة في مقام الامتثال) يعني ان النزاع في اجتماع الامر والنهي انما هو فيما كان للمكلف مفر وطريق امتثال

بل ربما قيل بأن الاطلاق انما هو للاتكالم على الوضوح ، إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال ، ولكن التحقيق مع ذلك عدم اعتبارها فيما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال ، وهو اجتماع الحكمين المتضادين وعدم الجدوى في كون موردهما موجها بوجهين في دفع غائلة اجتماع الضدين

لايجاد الصلاة في غير الدار المغصوبة بأن لم يكن مكانه منحصراً في الغصب ، بأن كان له مكان مباح يمكنه الصلاة فيه ، إذ لو لم يكن له مفر كان الامر بالصلاة تكليفاً بالمحال وعلى هذا ففيمالم يكن له مكان مباح يكون خارجاً عن مسألة اجتماع الامر والنهي .

(بل ربما قيل بأن الاطلاق) أي اطلاق العلماء جواز الاجتماع أو امتناعه وعدم تقييدهم بقيد المندوحة (انما هو للاتكالم على الوضوح ، إذ بدونها) أي بدون المندوحة (يلزم التكليف بالمحال) وحيث ان العدلية لا يجوزون التكليف بالمحال فلا بد من تقييد كلامهم بالمندوحة حتى لا يخالف مبناهم (ولكن التحقيق مع ذلك) كله (عدم اعتبارها) أي المندوحة (فيما هو المهم في محل النزاع) فان المهم في هذا الباب انه هل يرتفع التضاد بين الامر والنهي بتعدد الجهة أم التضاد باق على حاله ؟ .

توضيح ذلك ان الكلام في باب اجتماع الامر والنهي يمكن ان يقع في مقامين : « الاول » انه هل يستحيل اجتماعها في متعدد العنوان أم لا . « الثاني » انه هل يجوز التكليف بالامر والنهي في متعدد العنوان أم لا ؟ . مثلاً : قد نتكلم في ان الطيران الى السماء مستحيل أم لا ، وقد نتكلم في ان التكليف بالطيران جائز أم لا .

إذا عرفت ذلك قلنا : ان النزاع في المقام الاول والمندوحة لا ربط لها بهذا المقام بل هي مربوطة بالمقام الثاني الذي هو مقام التكليف (١) . والحاصل ان المندوحة غير مرتبطة بما هو المهم (من لزوم المحال ، وهو اجتماع الحكمين المتضادين وعدم الجدوى) أي عدم الكفاية (في) رفع التضاد (كون موردهما) أي الامر والنهي (موجها بوجهين) فان تعدد الجهة غير كاف (في دفع غائلة اجتماع الضدين) في الواحد الحقيقي

(١) وسيأتي لهذا مزيد توضيح في الامر الاول من الامور التي يقدمها المصنف على مذهبه المختار عن قريب ان شاء الله تعالى .

أو عدم لزومه وان تعدد الوجه يجدي في دفعها ، ولا يتفاوت في ذلك اصلا وجود المندوحة وعدمها ولزوم التكليف بالمحال بدونها محذور آخر لادخل له بهذا النزاع . نعم لا بد من اعتبارها في الحكم بالجواز فعلا لمن يرى التكليف بالمحال محذورا ومحالا كما ربما لا بد من اعتبار امر آخر في الحكم به كذلك ايضا . وبالجمله لاوجه لاعتبارها إلا لأجل اعتبار القدرة على الامتثال وعدم لزوم التكليف بالمحال ، ولا دخل له

(أو عدم لزومه) عطف على لزوم المحال ، وبين هذا بقوله : (وان تعدد الوجه يجدي في دفعها) اي دفع الفائلة .

(و) من المعلوم انه (لا يتفاوت في ذلك) المقام (اصلا وجود المندوحة وعدمها) بل تقييد هذا المقام بقيد المندوحة ، مثل ان يقال : ان الطيران الى السماء محال إذا كان هناك مندوحة ، وهذا كما ترى في كمال السخافة (ولزوم التكليف بالمحال بدونها) أي بدون المندوحة (محذور آخر لادخل له بهذا النزاع) المرتبط بنفس استحالة الاجتماع .

(نعم لا بد من اعتبارها) أي المندوحة (في الحكم بالجواز فعلا) أي ان الذهاب الى كفاية تعدد الجبهه في اجتماع الوجوب والحرمة لا بد وان يعتبر المندوحة في صحة التكليف ، إذ لولا المندوحة كان التكليف بالصلاة مثلا تكليفا بالمحال وهو غير جاز (لمن يرى التكليف بالمحال محذورا ومحالا) كالعديلية .

فتحصل انه اذا قال احد في المقام الاول بالامكان وعدم لزوم التضاد فلا بد وان يخص الجواز في المقام الثاني بوجود المندوحة (كما ربما لا بد من اعتبار امر آخر) من البلوغ والعقل ونحوهما (في الحكم به) أي بالجواز (كذلك) أي فعلا (ايضا) كما كانت المندوحة شرطا في الفعلية .

(وبالجمله لاوجه لاعتبارها إلا لأجل اعتبار القدرة على الامتثال وعدم لزوم التكليف بالمحال) فهي مرتبطة بالمقام الثاني (ولا دخل له) أي لاعتبار المندوحة

بما هو المحذور في المقام من التكليف المحال - فافهم واغتنم .

(السابع) - انه ربما يتوهم تارة ان النزاع في الجواز والامتناع يبتنى على القول بتعلق الاحكام بالطبائع ، واما الامتناع على القول بتعلقها بالافراد فلا يكاد يخفى ، ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي ولو كان ذا وجهين على هذا القول ، واخرى ان القول بالجواز مبني على القول بالطبائع لتعدد متعلق الامر والنهي ذاتا عليه وان اتحدا وجودا ، والقول بالامتناع على القول بالافراد لاتحاد متعلقها شخصا خارجا وكونه فرداً واحداً .

(بما هو المحذور في المقام) الاول الذي هو محل الكلام (من التكليف المحال) بيان ما (فافهم واغتنم) والله المنعم .

(السابع - انه ربما يتوهم تارة ان النزاع في الجواز والامتناع يبتنى على القول بتعلق الاحكام بالطبائع) إذ عليه تكون طبيعة الصلاة المتعلقة للامر غير طبيعة الغصب المتعلقة للنهي ، فيكون مجال للنزاع في امكان الاجتماع وامتناعه ، إذ القائل بالجواز ينظر الى تعدد الطبيعة والقائل بالامتناع ينظر الى وحدة الوجود ، إذ الطبيعتان انما توجدان بوجود واحد (واما الامتناع على القول بتعلقها) أي تعلق الاحكام (بالافراد فلا يكاد يخفى) على احد (ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي) إذ الحكمان تعلقا بالطبيعة الشخصية ، والمفروض في ظرف الاجتماع ان شخصا واحداً صار متعلقا لهما ، وهو امر واحد حقيقة ووجوداً فيلزم اجتماع الضدين في واحد شخصي (ولو كان ذا وجهين على هذا القول) أي القول بتعلق الاحكام بالافراد ، والظرف متعلق بقوله : « تعلق الحكمين » (و) ربما يتوهم تارة (اخرى) بـ (ان القول بالجواز مبني على القول) بتعلق الاحكام (بالطبائع لتعدد الامر والنهي ذاتا عليه) أي على هذا القول (وان اتحدا) أي المتعلقان للامر والنهي (وجوداً) كما هو المفروض (والقول بالامتناع) مبني (على القول) بتعلق الاوامر والنواهي (بالافراد لاتحاد متعلقها شخصا خارجا وكونه فرداً واحداً) . والحاصل ان هذه المسألة تبتنى

وانت خبير بفساد كلا التوهمين ، فان تعدد الوجه ان كان يجدي بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود والايجاد لكان يجدي ولو على القول بالافراد فان الموجود الخارجي الموجه بوجهين يكون فرداً لكل من الطبيعتين فيكون مجعاً لفردين موجودين بوجود واحد ، فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين كذلك لا يضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين ،

على تلك المسألة .

(و) لكن (انت خبير بفساد كلا التوهمين) وعدم ارتباط هذه المسألة بمسألة الطبائع والافراد ، إذ لا شك ان المجمع شيء واحد شخصي ولا شك ان له وجهين ، ولا شك ان الوجود الواحد لا يتغير بالقول بالطبائع أو الافراد ، وحيث لا يلزم التكلم في ان تعدد الوجه يجدي في رفع التناقض أم لا ؟ (فان تعدد الوجه ان كان يجدي بحيث لا يضر معه الاتحاد بحسب الوجود) الخارجي (والايجاد لكان يجدي ولو على القول) بتعلق الاوامر والنواهي (بالافراد ، فان الموجود الخارجي الموجه بوجهين) كجهة الصلانية وجهة الفصية (يكون) هذا الموجود (فرداً لكل من الطبيعتين) طبيعة الصلاة المأمور بها وطبيعة الغضب المنهى عنها (فيكون مجعاً لفردين موجودين بوجود واحد) وحيث لا يتم التوهم الاول ، إذ تعلق الامر بفرد وتعلق النهي بفرد آخر منتهى الامران هذين الفردين اتحاداً في الوجود .

وان قلت : كيف يمكن ان يكون وجوداً واحداً مجعاً لفردين ، فان اللازم ان يكون لكل فرد وجود مستقل منعاز عن الآخر ؟ قلت : لا فرق بين اتحاد الطبيعتين وبين اتحاد الفردين (فكما لا يضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين) بأن يكون وجود واحد مجعاً لطبيعتين (كذلك لا يضر) وحدة الوجود (بكون المجمع اثنين) أي فردين ، بأن يكون وجود واحد مجعاً لفردين (بما هو) أي مجعته لفردين بسبب انه (مصداق وفرد لكل من الطبيعتين) .

والا لما كان يجدى اصلا حتى على القول بالطبائع كما لا يخفى ، لوحدة الطبيعتين وجوداً واتحادهما خارجاً ، فكما ان وحدة الصلوات والغصبية - في الصلاة في الدار المغصوبة - وجوداً غير ضائر بتعددتها وكونها طبيعتين كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة فيها ،

وأنما قلنا بعدم الفرق لان العقل لا يرى تفاوتاً بين كون المطلوب بالفعل والترك هو الوجود المعنى - أعني الطبيعة - بحيث كانت الخصوصيات من لوازم المطلوب ، وبين كون المطلوب هو الوجود الخاص - أعني الفرد - بحيث كانت الخصوصيات داخلية في المطلوب ، إذ الموضوع للحكمين على كل تقدير ليس الا هذا الوجود المجمع .

وتوضيحه بلفظ العلامة الرشدي « ره » : قد عرفت في مسألة تعلق الاحكام بالطبائع أو الافراد ان الحكم والطلب لا يتعلق بالطبيعة المجردة عن الوجود ، بل إنما يتعلق بها من حيث إيجاد المكلف اياها أو ابقائها على عدمها ، وهذا القدر مسلم بين الفريقين هناك ، إلا ان القائلين بتعلقها بالافراد ذهبوا الى ان وجود تلك الطبيعة بجميع قيودها وحدودها مطلوبة ، والقائلين بتعلقها بالطبائع ذهبوا الى ان وجودها المعنى من دون نظر الى الحدود المكتتفة بها مطلوبة ، فحينئذ لا يعقل الفرق بين ان يكون الموجود ذا وجهين بحيث يكون بوجه فرداً لماهية اخرى ، أو يكون ذا وجهين يكون بأحدهما طبيعة مأموراً بها وبالأخر طبيعة اخرى منها عنها - فأفهم .

(والا) يكن تعدد الوجه مجدياً (لما كان) التعدد (يجدي اصلا حتى على القول بالطبائع كما لا يخفى) بأدنى تأمل (لوحدة الطبيعتين وجوداً واتحادهما خارجاً) إذ الطبيعتان وإن تعددتا ذهنياً ولكنهما متحدتان خارجاً ، فيلزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وهو اجتماع الضدين (فكما ان وحدة الصلوات والغصبية - في الصلاة في الدار المغصوبة - وجوداً غير ضائر بتعددتها وكونها طبيعتين) عطف على تعددها (كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة) بيان ما وقع (فيها)

وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلاة ، فيكون مأموراً به وفرداً للغصب فيكون منهيًا عنه ، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين لكونه مصداقاً للطبيعتين فلا تغفل .
 (الثامن) - انه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا اذا كان في كل واحد من متعلقى الايجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً ، حتى في مورد التصديق والاجتماع كى يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بالحكمين ، وعلى

أى في الصلاة في الدار المغسوبة (وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلاة فيكون مأموراً به وفرداً للغصب فيكون منهيًا عنه فهو) أي ما وقع في الخارج (على وحدته وجوداً يكون اثنين) من حيث الطبيعة كما هو واضح ومن حيث الفرد (لكونه مصداقاً للطبيعتين) .

وقوله « فسما » الخ بيان لعدم الفرق بين اتحاد الطبيعتين واتحاد الفردين ، فهو مثال لقوله « فان تعدد الوجه » الخ ، وليس مثالا لقوله « والا لما كان » كما لا يخفى (فلا تغفل) وتأمل حتى تجد الفرق الواضح بين الامرين .

(الثامن -) في بيان الفرق بين مسألة اجتماع الامر والنهي الذي هو من باب التزامهم وبين باب التعارض وانه لم يرجع الى المرجحات في الثاني دون الاول ، حيث انهم يرجعون في مثل اكرم العلماء ولا تكرم الفساق الى المرجحات ولا يرجعون اليها في مثل صل ولا تغصب مع ان المثالين سيان في كون العموم من وجه بين طرفيهما .

ولا يخفى انه قد يفرق بين الباين من حيث الثبوت والواقع ، وقد يفرق بينها من حيث الاثبات والدليل ، وقدم المصنف « ره » الاول وقال : (انه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا اذا كان في كل واحد من متعلقى الايجاب) في صل (والتحريم) في لا تغصب (مناط حكمه) بأن يكون ملاك الامر في تمام افراد الصلاة وملاك النهي في تمام افراد الغصب (مطلقاً) أي (حتى في مورد التصديق والاجتماع) فتكون الصلاة في الدار المغسوبة ذات ملاكين فعليين (كي يحكم على الجواز) أي جواز اجتماع الامر والنهي (بكونه) أي المجمع (فعلاً محكوماً بالحكمين ، و) بناءً (على

الامتناع بكونه محكوما بأقوى المناطين أو بحكم آخر غير الحكيم فيما لم يكن هناك احدهما اقوى كما يأتي تفصيله ، واما اذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك فلا يكون من هذا الباب ولا يكون مورد الاجتماع محكوما الا بحكم واحد منهما اذا كان له مناطه ، أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما قيل بالجواز أو بالامتناع .

الامتناع بكونه محكوما بأقوى المناطين (اللزامي اذا كان هناك بعد التزام احد الملاكين اقوى (أو) يكون المجمع فعلا محكوما (بحكم آخر غير الحكيم فيما لم يكن هناك احدهما اقوى) بأن تساويا أو كانت القوة الموجودة في احدهما غير ملزمة (كما يأتي تفصيله) في باب التعادل والترجيح .

والعاصل انه لو كان للحكيم المجتمعين الملك والمصلحة كأن يكون للصلاة في مورد الاجتماع ملاكها ، بحيث لم يكن فرق بين هذه الصلاة وبين سائر الصلوات وكذلك كان للغصب في مورد الاجتماع ملاك حرمة الغصب بحيث لم يكن فرق بين هذا الغصب وبين سائر افراده كان هذا من باب التزام اجتماع الامر والنهي ، والترجيح هنا بالاهمية لا بالمرجحات .

(واما اذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك) أي مطلقا حتى في مورد الاجتماع - بأن كان الملك قاصراً - وانما يشمل مورد الافتراق فقط (فلا يكون) المجمع (من هذا الباب) أي باب التزام (ولا يكون مورد الاجتماع محكوما إلا بحكم واحد منها اذا كان له) أي لاحد الحكيم (مناطه) . مثلا : اذا وجب اكرام العلماء وحرم اكرام الفاسق في العالم الفاسق - اذا لم يكن للحكيم ملاكها - إما ان يكون لاحد الحكيم ملاك (أو) لا ، فان كان لاحدهما ملاك بقى ذلك الحكم وحده (حكم آخر غيرها فيما لم يكن) ملاك (لواحد منها) سواء (قيل بالجواز أو) قيل (بالامتناع) .

ولا يخفى ان هذا كما لا يكون من باب التزام لا يكون من باب التعارض كما نبه

هذا بحسب مقام الثبوت واما بحسب مقام الدلالة والاثبات فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان، اذا أحرز ان المناط من قبيل الثاني فلا بد عمل المعارضة حيثئذ بينهما من الترجيح والتخير، والا فلا تعارض في البين بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، وربما كان الترجيح مع ما هو اضعف دليلا لسكونه اقوى مناطا،

عليه بعض المحشين، إذالتعارض انما يكون في مقام الاثبات، والكلام الآن في مقام الثبوت (هذا) كله (بحسب مقام الثبوت) والواقع (واما بحسب مقام الدلالة والاثبات فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان إذا أحرز ان المناط من قبيل الثاني) وهو ما كان المناط واحداً - كأن علمنا بأن اكرام العالم الفاسق اما واجب واما حرام - (فلا بد من عمل المعارضة حيثئذ بينهما من الترجيح) بالمرجحات المذكورة (والتخير) ان لم يكن مرجح أو كان وقلنا بعدم لزومه كما هو مبنى المصنف «ره» في باب التعادل والتراجع، واعمال المعارضة هنا لا يتوقف على القول بالجواز أو الامتناع كما لا يخفى .

(والا) يحرز ان المناط من قبيل الثاني، بل احتمال كونه من قبيل الاول، وهو وجود المناط في كل من الحكمين حتى في مورد الاجتماع (فلا تعارض في البين) إذ التعارض فرع العلم بكذب احدهما، والمفروض هنا عدم العلم بذلك بل يحتمل صدقها معا (بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين) على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي، واما على القول بالجواز فليس من باب التزاحم لان باب التزاحم انما هو فيما لا يمكن الجمع بينهما كالغريقين الذين لا يمكن انقاذ كليهما، وبناءً على جواز اجتماع الامر والنهي يمكن الجمع بين الصلاة والغصب .

وعلى كل حال اذا كان الباب من التزاحم لم اعمال مرجحات هذا الباب (ربما كان الترجيح مع ما هو اضعف دليلا لسكونه اقوى مناطا) واهمية في نظر الشارع .
مثلا : لوورد وجوب انقاذ المؤمن الغريق ثم ورد وجوب انقاذ النبي الغريق ففي مقام

فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجحات الروايات أصلاً ، بل لابد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات كما يأتي الاشارة اليها . نعم لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض ، فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة لولم يوفق بينهما بحمل احدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاحمة - فتفطن .

التزاحم يقدم الثاني وان كان اضعف سنداً أو دلالة من الاول ، فان النظر في باب التزاحم الى الاهمية لا الى السند والدلالة بخلاف باب التعارض (فلا مجال حينئذ) أي حين كان المقام من التزاحم (لملاحظة مرجحات الروايات) من المرجحات السندية والدلالية والخارجية (اصلاً بل لابد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات) أي الملاكات التي اوجبت الحكم على طبقها كملك وجوب انقاذ المؤمن وملاك وجوب انقاذ النبي (كما يأتي الاشارة اليها) في باب التعادل والترجيح ان شاء الله تعالى .

(نعم لو كان كل منها) أي الدليلين في باب التزاحم (متكفلاً للحكم الفعلي) بأن كانا ظاهرين في فعلية مؤداهما حتى في مورد الاجتماع ، كأن يقول دليل انقاذ المؤمن : يجب عليك انقاذه حتى في صورة غرق النبي ، ويقول دليل انقاذ النبي : يجب عليك انقاذه حتى في صورة غرق المؤمن (لوقع بينهما التعارض) من جهة فعلية كلا المقتضيين لانه يخرج من باب التزاحم ، وحينئذ (فلا بد من) ارتكاب احد وجهين الاول : ان نحمل غير الالم منها - كانقاذ المؤمن - على الحكم الاقتضائي ويكون الالم فقط فعلياً . الثاني (ملاحظة مرجحات باب المعارضة) بأن نرجع الى الاقوى سنداً أو دلالة ان كان والا فالتخير ، وانما يصار الى هذا (لولم يوفق بينهما) على النحو الاول (بحمل احدهما على الحكم الاقتضائي) والآخر على الحكم الفعلي (بملاحظة مرجحات باب المزاحمة) متعلق بقوله « لم يوفق » أي ان الوجه في الجمع بينهما بحمل احدهما على الاقتضائي هو ان المقتضى فيه اضعف من الآخر ، فاختلاف المقتضى يكشف عن اختلاف الحكم (فتفطن) .

(التاسع) - انه قد عرفت ان المعتبر في هذا الباب ان يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها ، والمنهي عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقا حتى في حال الاجتماع ، فلو كان هناك ما دل على ذلك من اجماع او غيره فلا اشكال ولو لم يكن إلا اطلاق دليل الحكمين ففيه تفصيل ، وهو ان الاطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلا على ثبوت المقتضى و المناط في مورد الاجتماع

(التاسع - انه) بعدما (قد عرفت) الفرق بين التعارض والتزاحم بحسب مقام الثبوت والاثبات وعرفت ان اجتماع الأمر والنهي من باب التزاحم لا التعارض وعرفت (ان المعتبر في هذا الباب) أي باب اجتماع الأمر والنهي (أن يكون كل واحد من الطبيعة المأمور بها و) الطبيعة (المنهي عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقاً) وبين قوله « مطلقاً » بقوله : (حتى في حال الاجتماع) بأن يكون مناط وجوب الصلاة ومناط حرمة الغصب موجودين حتى في الصلاة في الغصب (فلو كان هناك ما دل على ذلك) أي وجود المناط فيها مطلقا (من اجماع او غيره فلا اشكال) في كونه من مسألة اجتماع الامر والنهي .

(و) أما (لو لم يكن) في البين دليل على وجود المناطين (الا اطلاق دليلي الحكمين) كاطلاق صل واطلاق لا تغصب الشامل كل واحد منها لمورد الاجتماع الكاشف هذا الشمول عن وجود المناط - في عالم الثبوت - (ففيه تفصيل) يفتج لحوق المجتمعين تارة بباب التزاحم فيكون من مسألة اجتماع الامر والنهي ، وتارة بباب التعارض فلا يكون من مسألة الاجتماع (وهو ان الاطلاق) قد يكون في مقام بيان الحكم الاقتضائي ، وقد يكون في مقام بيان الحكم الفعلي فـ (لو كان في) مقام (بيان الحكم الاقتضائي) بمعنى بيان المقتضى لوجوب الصلاة وحرمة الغصب حتى في مورد الاجتماع (لكان دليلا على ثبوت المقتضى) لكلا الحكمين (و) ثبوت (المناط) لها (في مورد الاجتماع) إذ المصلحة والمفسدة لازمتان لنفس وجود الطبيعة حيثئذ ،

فيكون من هذا الباب ، ولو كان بصدد الحكم الفعلي فلا اشكال في استكشاف ثبوت المقتضى في الحكمين على القول بالجواز إلا اذا علم اجمالا بكذب احد الدليلين فيعامل معها معاملة المتعارضين ، واما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان

وحيث وجدت الطبيعتان في مورد الاجتماع فلا بد وان يكون المناطان موجودين (فيكون) الدليلان المتكفلان لبيان الحرمة والوجوب (من هذا الباب) أي باب التزاحم واجتماع الامر والنهي لآباب التعارض ، من غير فرق بين القول بجواز الاجتماع او بامتناعه ، أما على القول بالجواز فلأن الحكمين الفعليين إذا امكن اجتماعها وكان من باب التزاحم فبالطريق الاولى الحكمين الاقتضائيين ، واما على القول بالامتناع فلأن الحكمين انما يتعارضان اذا كانا فعليين واما اذا كانا اقتضائيين فلا منافاة بينهما صدقا فتحصل ان الاطلاق يدل على ثبوت الحكمين اذا كانا اقتضائيين ، من غير فرق بين القول بالجواز أو الامتناع ، فيعامل مع هذين الدليلين معاملة التزاحم لا التعارض . (ولو كان) الاطلاق (بصدد) بيان (الحكم الفعلي) فله ثلاث صور : الاولى على القول باجتماع الامر والنهي مع عدم العلم بكذب احدهما . الثانية على القول بالاجتماع مع العلم بكذب احدهما . الثالثة على القول بالامتناع .

اذا عرفت ذلك (ف) نقول : (لاشكال في استكشاف ثبوت المقتضى) والمناط (في الحكمين على القول بالجواز) وعدم العلم بكذب احدهما ، فيكون من باب اجتماع الامر والنهي ، وذلك لان الاطلاق كاشف عن ثبوت المقتضى للحكمين ولا تنافي بينهما في مقام الفعلية على الجواز .

هذا تمام الكلام في الصورة الاولى و اشار الى الصورة الثانية بقوله : (إلا اذا علم اجمالا بكذب) اطلاق (احد الدليلين) مع القول بجواز الاجتماع ايضا (فيعامل معها معاملة المتعارضين) ويخرج عن باب اجتماع الامر والنهي لان باب الاجتماع كما تقدم فيما لو يعلم بكذب احد المناطين في مورد الاجتماع (واما) الصورة الثالثة - وهي ما لو تصادق الدليلان الفعليان - (على القول بالامتناع ، فالاطلاقان متنافيان) لا امتناع

من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع اصلا ، فان انتفاء احد المتنافيين كما يمكن ان يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن ان يكون لاجل انتفائه ، إلا ان يقال : ان قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لولم يكن احدهما اظهر ، وإلا فخصوص الظاهر منهما . فتلخص انه كلما كانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى في الحكمين كان من مسألة

صدقها معا على هذا القول ، فان تعدد الجهة لا يرفع المناقاة ، فوجود الحكمين الفعليين في مورد الاجتماع مستحيل ، فلا بد وان يبقى احدهما على الفعلية وينتفي الآخر . ثم ان انتفاء احد الحكمين إما لعدم المقتضى والمناطق له في ظرف الاجتماع ، وإما لوجود المانع عن فعلية المقتضى (من غير دلالة) أي ان انتفاء الحكمين الفعليين لا يدل (على ثبوت المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع اصلا) فلا يكون دليل على كونه من باب التزاحم حتى يكون من مسألة اجتماع الامر والنهي (فان انتفاء احد المتنافيين كما يمكن ان يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضى له) حتى يكون من باب التزاحم ، ومسألة الاجتماع كذلك (يمكن ان يكون لاجل انتفائه) أي انتفاء المقتضى فيكون من باب التعارض للعلم بكذب احدهما (إلا ان يقال) في تصحيح كون انتفاء احد الحكمين لاجل المانع مع ثبوت المقتضى : (ان قضية التوفيق بينهما) أي بين الحكمين (هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لولم يكن احدهما اظهر) من الآخر ، وحين حملناهما على الاقتضائي فان كان احدهما اهم كان من باب التزاحم - وقدم الامم - وان لم يكن احدهما اهم فليس كذلك (والا) يكن كذلك بأن كان احدهما اظهر (ف) يحمل (خصوص الظاهر منها) على الاقتضائي ويبقى الاظهر حجة في الفعلية وقد تقدم في الامر السابق انه لو تصادم حكمان فعليان فاللازم احد الامرين الرجوع الى المرجحات ثم التخخير أو حملها على الاقتضائي الخ .

(فتلخص) من جميع ما ذكرنا في الامر التاسع (انه كلما كانت هناك) في الدليلين المجتمعين (دلالة) تدل (على ثبوت المقتضى في الحكمين كان من مسألة

الاجتماع وكلما لم يكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقا
اذا كانت هناك دلالة على انتفائه في احدهما بلا تعيين ولو على الجواز، والا
فعلى الامتناع .

(العاشر) - انه لاشكال في سقوط الامر وحصول الامتثال باتيان

المجمع بداعي الامر على الجواز مطلقا ولو في العبادات وان كان

الاجتماع) وباب التزام على كلا القولين (وكلما لم يكن هناك دلالة عليه) أي على
ثبوت المقتضيين (فهو من باب التعارض) ولا يكون من مسألة اجتماع الامر والنهي
(مطلقا) سواء قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي أم بامتناعه (إذا كانت هناك دلالة
على انتفائه) أي المقتضى (في احدهما بلا تعيين) إذ مع التعيين يسقط ذلك المعين
رأسا ويبقى الآخر بلا معارض ولا مزاحم .

وقوله : (ولو على الجواز) بيان لقوله مطلقا (والا) تكن دلالة على

انتفاء المقتضى في احدهما - في صورة عدم الدليل على وجود المقتضيين - (ف) هو
من باب التعارض (على) القول بـ (الامتناع) واما على القول بالجواز فهو من
باب التزام لعدم المناقاة بينها . فتحصل من صور الملخص انه إما ان يكون دليل
على ثبوت المقتضيين أولا ، وعلى الثاني فاما ان يكون دليل على انتفاء المقتضى في
احدهما أولا ، وعلى الثاني فاما ان نقول بجواز اجتماع الامر والنهي أولا ، فالصور
اربعة . ولكن لا يخفى ان الصور اكثر من هذا وان تداخل بعضها في الاحكام
والله الهادي .

(العاشر) في بيان ثمرة النزاع في هذه المسألة ، وانه اين يصح المجمع واين

لا يصح ؟ فنقول : (انه لاشكال في سقوط الامر وحصول الامتثال باتيان المجمع)
بشرط ان يكون اتيانه (بداعي الامر) المتوجه الى متعلقه ، كأن يأتي بالصلاة
في الدار المغصوبة بداعي الامر المتوجه الى الصلاة (على) القول بـ (الجواز
مطلقا) وبين قوله : « مطلقا » بقوله : (ولو في العبادات) كما لا يخفى (وان كان)

وان كان معصية للنهي ايضا ، وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الامر إلا انه لامعصية عليه واما عليه ، و ترجيح جانب النهي فيسقط به الامر مطلقا في غير العبادات لحصول الغرض الموجب له واما فيها فلا مع الالتفات الى الحرمة او بدونه تقصيراً ، فانه وان كان متمكنا مع عدم الالتفات من قصد

هذا الايتان (معصية للنهي ايضا) فان الشيء ذو الجهتين مثل الشئيين ، فكما انه لو غصب مستقلا وصلى مستقلا كان مطيعا وعاصيا كذلك لو جمعها في فعل واحد فهو مطيع لجهة الصلاة وعاص لحرمة الغصب (وكذا الحال على الامتناع مع ترجيح جانب الامر) لان الامر يقدم بأقوائيته على النهي ، فيسقط النهي ويبقى الامر ، فيكون امثالا حتى في العبادات (الا انه لامعصية عليه) حينئذ لفرض سقوط النهي كما تقدم .

واما بناءً (عليه) أي على الامتناع (و ترجيح جانب النهي) لا قوائيته ففيه تفصيل ، لأنه إما ان يكون من التوصليات كحفر القبر بالآلة المغصوبة ، وإما ان يكون من العباديات ، وعلى الثاني فاما ان يلتفت حين الفعل الى الحرمة أم لا ، وعلى الثاني فاما ان يكون عن قصور واما ان يكون عن تقصير (فيسقط به) أي باتيان المجمع (الامر به مطلقا) من غير فرق بين ان يلتفت حين الفعل الى الحرمة اولا ، وعدم التفاته كان عن قصور أو تقصير (في غير العبادات) إذ التوصلي يحصل بوجوده في الخارج ولو من غير المكلف ، كما لو جرف السيل فأحدث قبرا (لحصول الغرض الموجب له) أي للامر (واما فيها) أي في العبادات كما لو صلى في الدار المغصوبة او اغتسل بالماء المغصوب (فلا) يسقط الامر (مع الالتفات الى الحرمة) لفرض ترجيح النهي وعدم مصحح للعبادة (أو بدونه) أي وكذا لا يسقط الامر اذا أتى بالمجمع بدون الالتفات (تقصيراً) بان كان مقصراً في عدم التفاته الى الحرمة .

فان قلت : المقوم لعبادية العبادة هو قصد القرية وقد قصدها المكلف فلم لا تكون امثالا ؟ قلت : (فانه وان كان متمكنا مع عدم الالتفات) الى الحرمة (من قصد

القربة وقد قصدها إلا انه مع التقصير لا يصلح لان يتقرب به اصلاً ، فلا يقع مقرباً وبدونه لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للامر به عبادة كما لا يخفى واما إذا لم يلتفت إليها قصوراً وقد قصد القربة باتيانه فالامر يسقط لقصد التقرب بما يصلح ان يتقرب به لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً لاجل الجهل بحرمته قصوراً ، فيحصل به الغرض من الامر فيسقط به قطعاً وان لم يكن امثالاً له .

القربة وقد قصدها إلا انه مع التقصير لا يصلح لان يتقرب به (أي بالمجمع (اصلاً) لان الفعل صار معصية لسبب التقصير فلا يصلح للمقربة ، فان قصد القربة وحدها غير كاف في كون الفعل امثالاً ، فان الجاهل المقصر هو والعامد سواء ، فكما ان العامد لا يصح منه الفعل كذلك الجاهل . ثم انه لافرق في البطلان بين كون الجهل بالحكم كأن لم يعلم بحرمه الغصب أو بالموضوع كأن لم يعلم بكون هذا غصباً - فتأمل .
والحاصل انه حيث كان مع التقصير (فلا يقع مقرباً وبدونه) أي بدون كونه مقرباً (لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للامر به عبادة كما لا يخفى) .
هذا كله فيما لم يلتفت الى الحرمة تقصيراً (واما إذا لم يلتفت إليها قصوراً و الحال انه (قد قصد القربة باتيانه) أي باتيان المجمع (فالامر يسقط لقصد التقرب بما يصلح ان يتقرب به) .

ان قلت : إذا كانت المفسدة اكثر من المصلحة حسب الغرض فكيف يصلح ان يتقرب به ؟ قلت : المفسدة غالبية على الحسن الفعلي ، واما الحسن الفاعلي فهو غالب ، ولذا يمدح العقلاء هذا الفاعل (لاشتماله على المصلحة) في الجملة (مع صدوره حسناً لأجل الجهل بحرمته قصوراً) وقوله « لاشتماله » الخ علة لقوله « بما يصلح ان يتقرب به » (فيحصل) على هذا (به) أي بهذا الفعل (الغرض من الامر فيسقط به قطعاً وان لم يكن امثالاً له) أي للامر ، فالصلاة في الدار المغصوبة في حال الجهل بالموضوع او الحكم اذا كانت بقصد القربة صحيحة ومسقطه للامر ولسكنها ليست

بناءً على تبعية الاحكام ، لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا
لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن أو القبح لسكونها تابعين لما علم منهما
كما حقق في محله .

امثالاً للامر ، إذ لا امر بها في الواقع بملاحظة ان المفسدة الواقعية غالبية على مصلحتها
الواقعية في مقام التأثير ، فلا بد وان تكون هذه الصلاة محرمة في الواقع (بناءً على
تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا) فان كان في الفعل
مصلحة ملزمة بدون مفسدة كان واجبا ، وان كان فيه مفسدة ملزمة بدون مصلحة كان
حراما ، وان كان فيه مصلحة ومفسدة فهو على ثلاثة اقسام : لان المفسدة إما غالبية
بجد الاثر فهو حرام ، والمصلحة إما غالبية بجد الاثر فهو واجب ، واما ان لا يكون
كذلك ، فان تساويا كان مباحا وان غلبت المفسدة لا بجد الاثر كان مكروها ، وان
غلبت المصلحة لا بجد الاثر كان مستحبا ، فالاقسام سبعة (لا لما هو المؤثر منها)
أي من المصالح والمفاسد (فعلا للحسن أو القبح) بدون نظر الى الواقع (لسكونها
تابعين لما علم منها) علة لقول من يقول بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد المؤثرة فعلا
للحسن والقبح (كما حقق في محله) ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية .
توضيح المقام : ان الاحكام إما ان لا تكون تابعة للمصالح والمفاسد والحسن
والقبح كما يقوله الاشعري ، وإما ان تكون تابعة لها كما هو الحق . ثم ان القائلين
بالتبعية اختلفوا على مسلكين : الاول - انها تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية من غير
تقييد بالعلم والجهل ، فالشيء ذو المصلحة واجب وان جهل المكلف وجوبه ، والشيء
ذو المفسدة حرام وان جهل المكلف حرمة ، واذا تعارضت المصلحة والمفسدة كان
الحكم تابعا للاقوى منها وان جهله المكلف . الثاني انها ليست تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية
وانما هي تابعة للحسن والقبح الفعلين . مثلا : لو اجتمعت المصلحة والمفسدة وكانت
المفسدة اقوى من المصلحة ولكن المكلف جهل ذلك وفعله باعتبار ما علمه من المصلحة
فيه كان واجبا لاشتماله على الحسن الناشئ من علم المكلف ، وكذا العكس بأن كانت

مع انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فان العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الافراد في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها وان لم تعمه بما هي مأمور بها لسكنه لوجود المانع لالعدم المقتضى . ومن هنا انقذ انه يجزى ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة وعدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبة كما يكون كذلك في ضد الواجب ،

المصلحة اقوى ولكن المكلف جهل ذلك ولم يفعله باعتبار ما عمله من المفسدة فيه ، فانه يكون حراماً لاشتماله على القبح الناشئ من علم المكلف .

اذا عرفت ذلك قلنا : ان ما ترجح مفسدته على مصلحته في الواقع محرم على القول الاول ، وان جهل المكلف ذلك فلا امر به ولو فعله المكلف لم يكن امتثالاً كما سبق ، بخلاف القول الثاني فان الفعل يكون مأموراً به ، إذ المؤثر حينئذ هي المصلحة للعلم بها . فتحصل ان الصلاة في الدار المنصوبة مثلاً في صورة جهل المكلف قصوراً صحيحة مجزية ، اما بناءً على القول الاول فلكونها محصلة للغرض وان لم تكن امتثالاً واما بناءً على القول الثاني فلكونها مأموراً بها .

(مع انه يمكن ان يقال بحصول الامتثال مع ذلك) أي مع كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية كما هو مقتضى القول الاول (فان العقل لا يرى تفاوتاً بينه) أي بين هذا الفرد المجمع (وبين سائر الافراد) غير المجامعة مع المحرم (في الوفاء بغرض الطبيعة المأمور بها) فان الصلاة المجامعة مع الغصب مثل الصلاة المجردة في كونها محصلة للغرض (وان) كانت الطبيعة المأمور بها (لم تعمه) أي لا تشمل هذا الفرد المجمع مع الغصب (بما هي مأمور بها لسكنه) أي عدم الشمول (لوجود المانع لالعدم المقتضى) ، وقد تقدم الكلام في بحث الضد فيه وفيما فيه - فراجع . (ومن هنا انقذ انه يجزى) المجمع (ولو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحة العبادة و) بـ (عدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبة) عطف على « باعتبار » ولذا ادخلنا الباء عليه (كما يكون كذلك) بدون الامر مجزياً (في ضد الواجب)

حيث لا يكون هناك امر يقصد اصلا . وبالجملة مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعا أو حكما يكون الايمان بالجمع امثالا وبداعي الامر بالطبيعة لاحالة ، غاية الامر انه لا يكون مما يسمعه بما هي مأموراً بها لوقيل بتزاحم الجهات في مقام تأثيرها للاحكام الواقعية ، واما لوقيل بعدم التزاحم إلا في مقام فعلية الاحكام لسكان مما يسمعه وامثالا لامرهما بلا كلام .

كالصلاة التي هي ضد الازالة (حيث لا يكون هناك امر يقصد اصلا) ومع ذلك تصح الصلاة وتقع مجزية في صورة الجهل قصوراً .

(وبالجملة مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعا) كأن لم يعلم بالغصب (أو حكما) كأن لم يعلم بجرمته (يكون الايمان بالجمع امثالا وبداعي الامر بالطبيعة لاحالة) عطف بيان على امثالا (غاية الامر) في الفرق بين هذا الفرد من الصلاة المبتلا بالضد وبين غيره من سائر الافراد (انه لا يكون) هذا المبتلا بالضد (مما يسمعه) الطبيعة (بما هي مأمور بها) إذ الطبيعة السأمور بها منحصرة في غير هذا الفرد (لوقيل بتزاحم الجهات) أي المصلحة والمفسدة (في مقام تأثيرها للاحكام الواقعية) الجار يتعلق بالجهات ، أي ان جهات الاحكام تزاحم في مقام التأثير فيتقدم الحكم بالحرمة في المجمع ، فلا يشمل الامر المتوجه الى الطبيعة .

هذا بناء على المسلك الاول (وأما لوقيل بعدم التزاحم إلا في مقام فعلية الاحكام) بمعنى انه لا يتصف بالحسن والقبح الفعليين ، بل لو علم بالحرمة كان قبيحا فعليا وان كانت المصلحة غالبية في الواقع ، ولو علم بالوجوب كان حسنا فعليا وان كانت المفسدة غالبية في الواقع كما هو بناء المسلك الثاني (لسكان) هذا الفرد المبتلا (مما يسمعه) الطبيعة ، فيكون هذا الفرد مأموراً به (و) ذلك لانه يكون (امثالا لأمرها) أي لامر الطبيعة (بلا كلام) لما تقدم من ان الحكم لما كان تابعا للحسن والقبح الفعلي الناشئين من علم المسكف كان معلوم الحسن حسنا وان كانت المفسدة الواقعية أغلب - فتذكر .

وقد انقذ بذلك الفرق بين ما إذا كان دليلاً الحرمة والوجوب متعارضين
وقدم دليل الحرمة تخييراً أو ترجيحاً حيث لا يكون معه مجال للصحة أصلاً ،
وبين ما إذا كان من باب الاجتماع . وقيل بالامتناع وتقديم جانب الحرمة
حيث يقع صحيحاً في غير مورد من موارد الجهل والنسيان لموافقته للغرض
بل للامر . ومن هنا علم ان الثواب عليه من قبيل الثواب على الاطاعة لا
الانقياد وبمجرد اعتقاد الموافقة ، و

(وقد انقذ بذلك) المذكور سابقاً من الفرق بين باب التعارض وباب التزام
وان في باب التعارض لأملاك لاحدهما بخلاف باب التزام (الفرق بين ما إذا كان دليلاً
الحرمة والوجوب متعارضين) بأن لم يكن ملك في احدهما (وقدم دليل الحرمة
تخييراً) اذ لم يكن في البين ترجيح ، أو كان ولكن لم نقل بلزوم الترجيح في المتعارضين
(أو ترجيحاً) وذلك لانه حينئذ يختص الملك بالحرمة فقط (حيث لا يكون معه)
أي مع تقديم دليل الحرمة (مجال للصحة أصلاً) لعدم الملك للوجوب (وبين ما إذا
كان من باب الاجتماع) بان كانا من باب التزام (وقيل بالامتناع وتقديم جانب
الحرمة) لأجل اهمية ملاكها (حيث يقع) الفرد المجمع (صحيحاً في غير مورد من
موارد الجهل والنسيان) وهو ما إذا كان الجهل قصوراً والنسيان العذري ، واما نسيان
الغاصب غير المبالي فلا (لموافقته للغرض بل للامر) علة لصحته .

(ومن هنا) أي مما قلنا من ان المجمع موافق للغرض والامر (علم ان الثواب
عليه من قبيل الثواب على الاطاعة لا) من قبيل الثواب على (الانقياد وبمجرد اعتقاد
الموافقة) عطف على الانقياد ، والمراد بالانقياد هنا مقابل التحري الذي هو عبارة
عن الاتيان بمخالف الواقع برجاه المحبوبة ، وان كان الانقياد قد يطلق على
الطاعة ايضاً .

(و) ان قلت : المتحصل من صور اجتماع الامر والنهي خمسة : الاول التعارض مع
تقديم الامر فتصح العبادة . الثاني التعارض مع تقديم النهي فتبطل . الثالث التزام

قد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الاصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل أو الحكم إذا كان عن قصور ، مع ان الجهل لولا السكل قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر فلتكن من ذلك على ذكر . إذا عرفت هذه الامور فالحق هو القول بالامتناع كما ذهب اليه المشهور ، وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه الاستدلال لسائر الاقوال يتوقف على تمهيد مقدمات :

احداها - انه لا ريب في ان الاحكام الخمسة متضادة في مقام فعليتها

مع القول بالامتناع وتقديم الامر فتصح . الرابع التزام مع القول بالامتناع وتقديم النهي والنسيان فتبطل . الخامس التزام مع القول بجواز الاجتماع فتصح . وعلى هذا فاللازم القول بصحة العبادة مطلقا أو بطلانها مطلقا ، ولا وجه للتفصيل في المسألة كما ينسب الى الاصحاب ؟ قلت : (قد ظهر بما ذكرناه) من الفرق بين صورة العمد والتقصير وبين صورة القصور (وجه حكم الاصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل بالموضوع بل أو) الجهل بـ (الحكم اذا كان) الجهل (عن قصور ، مع ان الجهل لولا السكل قائلون بالامتناع وتقديم الحرمة ويحكمون بالبطلان في غير موارد العذر) كالعمد والتقصير .

وبهذا تبين ان القول بالبطلان في الصورة الخامسة مطلقا - سواء كان عن عذر أم لا - غير مستقيم فتبصر .

(فلتكن من ذلك على ذكر . إذا عرفت هذه الامور) العشرة فنشرع في المطلب (فالحق هو القول بالامتناع كما ذهب اليه المشهور ، وتحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن ان يقال من وجوه الاستدلال لسائر الاقوال يتوقف على تمهيد مقدمات) اربعة :

(احداها - انه لا ريب في ان الاحكام الخمسة) كلها (متضادة في مقام فعليتها) وذلك لأنه قد تقدم منا ان الحكم له مراتب اربع على قول المصنف : الأولى

وبلوغها الى مرتبة البعث والزجر ، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذلك الزمان وإن لم تكن بينها مضادة مالم تبلغ الى تلك المرتبة لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ اليها كما لا يخفى ، فاستحالة اجتماع الامر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال بل من جهة انه بنفسه محال ، فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور ايضا

مرتبة الاقتضاء بمعنى الصلاح والفساد . الثانية مرتبة الانشاء . الثالثة مرتبة الفعلية أي البعث والتحرك . الرابعة مرتبة التنجز . وهذه المرتبة مشروطة بالبلوغ - أي علم العبد بالحكم - ففي هذه المرتبة أعني الفعلية (وبلوغها الى مرتبة البعث والزجر) يقع التضاد (ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامة بين البعث نحو) شيء (واحد في زمان والزجر عنه في ذلك الزمان) بحيث يكون يراد من العبد فعله وتركه (وان لم تكن بينها مضادة مالم تبلغ الى تلك المرتبة) الفعلية (لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الانشائية قبل البلوغ اليها) أي الى الفعلية ، وذلك لأن الاحكام الانشائية تقسم مقتضياتها وملاكاتها ، فإذا كان في الشيء ملاك الوجوب انشأ المولى له وجوبا ، وان كان فيه ملاك التحريم انشأ له حرمة . وهذا النحو من الانشاء لا يكون على طبقة الفعلية - فيما لواقترن بالمانع - كما لو كان الملاكان متزامنين فإنه يفسأ للشيء الواحد الوجوب والحرمة ، ولكن لا يصل الى الفعلية الا احدهما (كما لا يخفى) .

ولكن انت خبير بلزوم لغوية الانشائين حينئذ ، فرتبة الانشاء كرتبة الفعلية لا يمكن التضاد فيها (فاستحالة اجتماع الامر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال) مع كون نفس التكليف ممكنا في نفسه كالتكليف بالطيران الى السماء فان المكلف به مستحيل ولكن التكليف ممكن ، إذ يمكن ارادة المولى لطيران عبده (بل من جهة انه بنفسه محال) لعدم تعقل اجتماع ارادة الفعل وارادة الترك بالنسبة الى شيء واحد (فلا يجوز) التكليف بالمحال حتى (عند من يجوز التكليف بغير المقدور ايضا

(ثانيتهما) - انه لاشبهة في ان متعلق الاحكام هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه وهو فاعله وجاعله لا ماهو اسمه وهو واضح ، ولا ماهو عنوانه بما قد انتزع عنه بحيث لولا انتزاعه تصوراً واختراعه ذهناً لما كان بجذائه شيء خارجاً ،

ايضاً) كالاشارة . فتحصل ان الاستحالة قد تكون صفة للتكليف وقد تكون صفة للمكلف به ، والمتنازع فيه بين الاشارة وغيره فيما هو صفة للمكلف به ، وأما ماهو صفة التكليف فلا شبهة لاحد في استحالاته .

(ثانيتهما) في بيان تعلق التكليف بالمعنونات لا بالعناوين ، فنقول : (انه لاشبهة في ان متعلق الاحكام هو فعل المكلف وما هو في الخارج يصدر عنه) فيكلف باصداره وايجاده في الخارج ، لا ان امر الخارجي متعلق بالتكليف حتى يلزم التكليف بالحاصل . (و) الحاصل ان التكليف يتعلق بما (هو فاعله وجاعله لا ماهو اسمه وهو واضح) أي ليس اسم الفعل الصادر من المكلف متعلقاً للتكليف ، فالتعلق هو المسمى لا الاسم (و) كذا (لا) يكون متعلق التكليف (ماهو عنوانه بما قد انتزع عنه) .

ولا يخفى ان بين الاسم والعنوان عموماً من وجه . مثلاً : التصرف في دار الغير بالبيع يشمل على معنون هو التصرف الكذائي وعنوان هو الغصب واسم هو البيع ، فالهرم بالحقيقة هو التصرف لا اسم البيع ولا عنوان الغصب مما قد انتزع عنه (بحيث لولا انتزاعه تصوراً واختراعه) أي اختراع هذا العنوان كمعنوان الغصب (ذهناً لما كان بجذائه شيء خارجاً) فليس في الخارج بجذاء الغصب شيء آخر غير التصرف ، فان الفرق بين الامور المتأصلة والامور الانتزاعية ان بجذاء الاول شيء في الخارج دون الثاني . مثلاً : المهية من الامور الانتزاعية ، فانه ليس في الخارج شيء هو مهية وانما هو منتزع عن مثل الانسان والحيوان والفرس - كما في شرح التجريد وغيره . ثم لا يخفى انه قد فرق البعض بين الامور الاعتبارية والامور الانتزاعية ، ولا

ويكون خارج المحمول كالمسكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية الى غير ذلك من الاعتبارات والاضافات ، ضرورة ان البعث ليس نحوه والجزر لا يكون عنه وانما يؤخذ في متعلق الاحكام آلة للحاظ متعلقاتها والاشارة اليها بمقدار الغرض منها والحاجة اليها لا بما هو هو وبنفسه وعلى استقلاله وحياله .

يهمنا التعرض له . وعلى كل حال فالامور الانتزاعية على أقسام : لانها إما ان تكون منتزعة عن شيء له خارج عيني أم لا ، فالثاني كلاحكام الخمسة ، والاول إما ان تكون عن الذات بملاحظة تلبسها بمبدأ حقيقي كالضارب ونحوه ، وإما ان تكون منتزعة عن الذات بملاحظة تلبسها بمبدأ اعتباري كالزوج فانه منتزع عن الذات بملاحظة تلبسها بالزوجية التي هي مبدأ اعتباري .

ولا يخفى ان في هذا المقام اختلافات يرجع حاصلها الى اختلاف الاصطلاح (ويكون خارج المحمول) لا المحمول بالضميمة ، وقد تقدم الفرق بينها بما حاصله : ان خارج المحمول هو العرض المحمول على الشيء بملاحظة امر خارج عنه كالوحدة والتشخص ، والمحمول بالضميمة هو العرض المحمول على الشيء بملاحظة امر داخل فيه كالابيض والاسود والعالم ونحوها (كالمسكية والزوجية والرقية والحرية والمغصوبية الى غير ذلك من الاعتبارات والاضافات) وقد يفرق بينها بما لا يهيم ذكره .

ثم ان المصنف « ره » قد استدلل لسكون المتعلق هو المعنون لا الاسم والعنوان بقوله : (ضرورة ان البعث ليس نحوه والجزر لا يكون عنه وانما يؤخذ) الاسم أو العنوان (في متعلق الاحكام آلة للحاظ متعلقاتها والاشارة اليها) عطف على اللحاظ (بمقدار الغرض منها) أي بمقدار الغرض من المتعلقات . مثلاً : لو كان الغرض حرمة كل غيبة قال « يحرم الغيبة » وان كان الغرض حرمة غيبة المسلم قال « يحرم غيبة المسلم » فيخص العنوان ويمم بمقدار خصوص الغرض وعمومه (والحاجة اليها لا بما هو هو وبنفسه وعلى استقلاله وحياله) بل في الجمل الخبرية وغيرها يؤخذ العنوان مرآة وآلة لا مستقلاً ، ولا يختص هذا بالامور الانتزاعية كما لا يخفى والله العالم .

(ثالثتها) - انه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون ولا تنظم به وحدته ، فان المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة ربما تنطبق على الواحد وتصدق على الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة بل بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث وجهة مغايرة لجهته اصلا ، كالواجب تبارك وتعالى فهو على بساطته ووحدته واحديته تصدق عليه مفاهم الصفات الجلالية والجمالية له الاسماء الحسنى والامثال العليا ، لسكنها بأجمعها حاكية عن ذاك الواحد الفرد الاحد .

عبارتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الكمال يشير

(ثالثتها) في بيان ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون ، فنقول : (انه لا يوجب تعدد الوجه والعنوان تعدد المعنون ولا تنظم به) أي بتعدد العنوان (وحدته) أي وحدة المعنون (فان المفاهيم المتعددة والعناوين الكثيرة) كالناطق والضاحك والماشي ونحوها (ربما تنطبق على الواحد) كالانسان (و) هكذا غيره ، بل قد (تصدق) العناوين الكثيرة (على) الشيء (الفارد الذي لا كثرة فيه من جهة) اصلا (بل بسيط من جميع الجهات) بحيث (ليس فيه حيث غير حيث وجهة مغايرة لجهة اصلا ، كالواجب تبارك وتعالى فهو على بساطته ووحدته واحديته) هي مرادفة مع البساطة كما قيل (تصدق عليه مفاهم الصفات الجلالية) السلبية (والجمالية) الثبوتية (له الاسماء الحسنى والامثال العليا) أي الامثلة الحسنة العملية كقوله تعالى : « الله نور السماوات والارض مثل نوره كشكاة فيها مصباح المصباح » الآية . وقوله تعالى : « هل يستوي هو ومن يأمر بالعدل » . وقوله تعالى : « ورجلا سلما لرجل » (لسكنها بأجمعها حاكية عن ذاك الواحد الفرد الاحد) كما قال الشاعر :

(عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل الى ذاك الكمال يشير)

والحاصل انه كما لا يوجب تعدد صفات الله سبحانه واسماؤه وعناوينه تعدد ذاته بل ذاته واحد وان تعددت الصفات والاسماء ، كذلك تعدد اسماء شيء وعناوينه

(رابعها) - انه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلا ماهية واحدة وحقيقة فاردة لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو الا تلك الماهية ، فالمفهوم المتصادقان على ذلك لا يكاد يكون كل منهما ماهية وحقيقة كانت عينه في الخارج كما هو شأن الطبيعي وفرده ،

لا يوجب تعدد المعنون . ولا يخفى ان جعل هذا برهانا للمطلب غير خال عن المناقشة كما يظهر من شرح الخوئيني « ره » والأولى إحالة المطلب على الوجدان لوضوح ان العنوان حاك عن المعنون ومرآة له ، وتعدد الحاكي لا يستلزم تعدد المحكي .

(رابعها) في دفع توهم صدر من الفصول حاصله ابتناء القول بجواز اجتماع الامر والنهي على القول بأصالة المهية ، والقول بامتناعه على القول بأصالة الوجود ، فنقول : (انه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلا ماهية واحدة وحقيقة فاردة) وذلك لتباين الماهيات ، إذ قوام المهية بالجنس والفصل . ومن البديهي ان المهيتين تتباينان بتباين الفصول ، وإذا تحقق تباينها فلا يمكن اجتماعها تحت وجود واحد ، ولهذا (لا يقع في جواب السؤال عن حقيقته بما هو إلا تلك الماهية) فيقال في جواب الانسان ماهو : « حيوان ناطق » .

ولا يذهب عليك ان ملاك الاستحالة ماذكر ، لا ماذكره العلامة الرشدي من انه قد تقرر في علم الميزان امتناع ان يكون لمهية واحدة جنسان قريبان في مرتبة واحدة وكذلك فصلان قريبان - الخ ، لانه لم يثبت هذا في علم الميزان ، بل ذكر في شرح الشمسية قطعاً وفي شرح المطالع والتجريد على ما يبالي : بطلان هذا الكلام - فراجع . وعلى كل تقدير (فالمفهوم) كالصلاة والنصب (المتصادقان على ذلك) الموجود بوجود واحد (لا يكاد يكون كل منهما ماهية وحقيقة) بحيث (كانت) تلك المهية (عينه) أي عين ذلك الموجود بوجود واحد (في الخارج) وظرف العين (كما هو) أي اتحاد المهية مع الوجود (شأن الطبيعي وفرده) فان السكلي

فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهية وذاتاً لا محالة ، فالمجمع وان تصادق عليه متعلقاً الامر والنهي الا انه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهية وذاتاً ولا يتفاوت فيه القول بأصالة الوجود أو أصالة المهية . ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في المسألة على

الطبيعي عين فرده في الخارج (فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهية وذاتاً لا محالة) إما تفريع على قوله « كما هو شأن الطبيعي » الخ وإما تفريع على اول المطلب (فالمجمع وان تصادق عليه متعلقاً الامر والنهي ، إلا انه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهية وذاتاً) لا ان كل واحد من الصلاة والغصب ماهية على حدة لكنهما اتحدا في الوجود حتى يكون الوجود واحداً والمهية متعددة ، بل كلا الامر بن عنوان وحاك لذاك التصرف الخاص .

ومن هنا يعلم انه لو تصادق شيئان على موجود واحد كان على ثلاثة أنحاء على سبيل منم الخلو : الاول ان يكونا خارجين عن حقيقته كصدق الكاتب والعالم على زيد الثاني ان يكونا داخلين في حقيقته ، بأن كان احدهما جنساً والآخر فصلاً كالحيوان والناطق الصادق على الانسان . الثالث ان يكون احدهما خارجاً والآخر داخلاً ، كالكتاب والناطق الصادق على زيد . هذا كله اذا كان العنوان في العرض ، وأما إذا كانا طولاً فتصدق الاجناس والفصول المتعددة على شيء واحد كما لا يخفى .

(و) بما ذكرنا من استحالة تعدد المهية مع وحدة الوجود تبين انه (لا يتفاوت فيه) أي في هذا الحكم (القول بأصالة الوجود أو أصالة المهية) وقد تقدم بيان ذلك بما حاصله : ان بعض الحكماء ذهبوا إلى كون الوجود هو المتحقق في الخارج والماهية امر انتزاعي ، وبمضهم ذهبوا الى ان المهية هي المتحققة في الخارج والوجود منتزع عنها . وعلى كل حال فلو كان الوجود اصلاً فأذا كان واحداً كانت المهية واحدة ولو كان المهية اصلاً فأذا كانت واحدة كان الوجود واحداً .

(ومنه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز والامتناع في) هذه (المسألة على

القولين في تلك المسألة كما توهم في الفصول، كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدم تعدده. ضرورة عدم كون العنوانين المتضادين عليه من قبيل الجنس والفصل له، وان مثل الحركة في دار من اقوى مقولة كانت لا يكاد يختلف حقيقتها وماهيتها ويتخلف ذاتياتها وقعت جزء للصلاة أو لا كانت تلك الدار مغسوبة أو لا.

القولين) اصالة الوجود واصالة المهية (في تلك المسألة كما توهم) الابتناء (في الفصول) ببيان انا لوقلنا بأصالة المهية جاز الاجتماع، لان موضوع الامر ماهية وموضوع النهي ماهية اخرى، فلا يكون متعلقها امراً واحداً حتى يستحيل اجتماعها ولو قلنا بأصالة الوجود امتنع الاجتماع لان موضوع الامر والنهي شيء واحد وهو الوجود، فيلزم الجمع بين المتنافيين وهو مستحيل.

قال العلامة المشكيني «ره»: «واكتفي راجعت الفصول فلم اجد ابتناء الامتناع على اصالة الوجود والجواز على اصالة المهية، ثم ساق حاصل كلام الفصول - الخ. ووجه ظهور عدم الابتناء ما تقدم من ان الوجود الواحد له مهية واحدة وبالعكس (كما ظهر عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس والفصل في الخارج وعدم تعدده) ببيان انا لوقلنا بتعدد وجودها جاز الاجتماع، لان الامر يتعلق بأحدهما والنهي يتعلق بالآخر. ولو قلنا بوحدة وجودها امتنع الاجتماع، لان هناك ليس إلا وجود واحد ولا يمكن ان يتعلق به الامر والنهي كلاهما، وجه الظهور ما ذكره بقوله: (ضرورة عدم كون العنوانين المتضادين) كالصلاة والغصب (عليه) أي على المجمع (من قبيل الجنس والفصل له، و) ذلك لـ (ان مثل الحركة في دار من أي مقولة) من المقولات العشر. (كانت لا يكاد يختلف حقيقتها وماهيتها و) لا يكاد (يتخلف ذاتياتها) سواء (وقعت جزءاً للصلاة أو لا) وسواء (كانت تلك الدار مغسوبة أو لا) ولو كانت الغصب والصلاة من قبيل الجنس والفصل للحركة لاختلفت باختلاف جنسها أو فصلها، كما ان الشيء يختلف حقيقته باختلاف جنسه كالحوان والشجر

اذا عرفت مامهدناه عرفت ان المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً كان تعلق الامر والنهي به محالاً ، ولو كان تعلقها به بعنوانين لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه متعلقاً للاحكام لابعاوئنه الطارئة عليه ، وان غائلة اجتماع الضدين فيه لاتكاد ترتفع بكون الاحكام تتعلق بالطبائع لا الافراد ، فان غاية تقريبه أن يقال : ان الطبائع من حيث هي هي وان كانت

وفصله كالناطق والناطق .

وقد علق المصنف هنا ما لفظه مع شرح مختصر : « وقد عرفت ان صدق العناوين المتعددة لاتكاد تنظم به » أي بالصدق « وحدة المعنون لاذاتا » ومهيته « ولا وجوداً غاية ان تكون له » أي للشيء « خصوصية بها يستحق الانصاف بها » أي بهذه العناوين « ومحدود بمحدود موجبة لانطباقها » أي انطباق تلك العناوين « عليه » ككونه محدوداً بالعلم والكتابة ونحوها مما أوجب انطباق العالم والكتاب ونحوها عليه « كما لا يخفى ، وحدوده ومخصصاته لا يوجب تعدده بوجه اصلا - فتدبر جيداً » (اذا عرفت مامهدناه عرفت ان المجمع حيث كان واحداً وجوداً وذاتاً) أي مهية (كان تعلق الامر والنهي به محالاً ، ولو كان تعلقها به) أي بالمجمع (بعنوانين) بأن كان الامر تعلق بهذا التصرف بعنوان الصلاة والنهي تعلق به بعنوان الغصبية (لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعيته الصادرة عنه متعلقاً للاحكام) كما تقدم بيانه في الامر الثاني من متعلق التكليف هو الفعل بما هو شيء خارجي (لابعاوئنه الطارئة عليه) ككونه صلاة وغصبا ونحوها .

(و) قد عرفت (ان غائلة اجتماع الضدين) اللازم من القول بالجواز (فيه) أي في المجمع (لاتكاد ترتفع بكون الاحكام تتعلق بالطبائع لا الافراد) كما تقدم شطر من الكلام فيه في الامر السابع (فان غاية تقريبه) أي تقريب تصحيح الاجتماع على القول بتعلق الاحكام بالطبائع (ان يقال : ان الطبائع من حيث هي هي وان كانت

ليست الا هي ولا يتعلق بها الاحكام الشرعية كما لآثار العادية والعقلية الا انها مقيدة بالوجود ، بحيث كان القيد خارجا والتقييد داخلا صالحة لتعلق الاحكام بها ، ومتعلقا الامر والنهي على هذا لا يكونان متحدين اصلا لافي مقام تعلق البعث والزجر ولا في مقام عصيان النهي واطاعة الامر باتيان المجمع بسوء الاختيار . أما في المقام الاول

ليست إلهي) لا موجودة ولا معدومة لا واحدة ولا متكررة وهكذا ، لبداهة ان كل شيء هو هو مع ان الطبيعة لو كانت متصفة بأحد المتقابلات لم يعقل ان تتصف بغيرها . مثلا : لو كانت الطبيعة موجودة لم يعقل عدمها ولو كانت واحدة لم يعقل تكررها بمعنى انه لو كان احدها داخلا في حقيقتها لم يعقل انقلابها كما لا يخفى .

(و) على هذا (لا) يمكن ان (يتعلق بها الاحكام الشرعية ك) ما يتعلق بها (الآثار العادية والعقلية) مثلا الاثر العادي لطبيعة الرجل الالتحاء ، والاثر العقلي للنار الحرارة ، ومن الواضح ان الطبيعة من حيث هي بدون الوجود لا يترتب عليها الالتحاء والحرارة ، وهكذا الطبيعة من حيث هي لا يتعلق بها الوجوب ، فانه لا يجب الطبيعة من حيث هي بل الواجب هو ايجاد الطبيعة (إلا انها) أي الطبايع (مقيدة بالوجود ، بحيث كان القيد خارجا والتقييد داخلا) بأن يكون الطبيعة بقيد الوجود مأمورا بها ، لا ان الطبيعة الموجودة مأمور بها (صالحة لتعلق الاحكام بها) كما سبق تفصيله (ومتعلقا الامر والنهي على هذا) الذي ذكرنا من تعلق الاحكام بالطبايع (لا يكونان متحدين اصلا إلا في مقام تعلق البعث والزجر) المتوجهين من قبل المولى (ولا في مقام عصيان النهي واطاعة الامر باتيان المجمع بسوء الاختيار) فان موضوع العصيان هو موضوع الزجر ، وموضوع الاطاعة هو موضوع الامر ، وهما مختلفان حسب الفرض ، وبهذا البيان لا يلزم جمع الضدين ولا اجتماع الارادة والكراهة بالنسبة الى شيء واحد .

(اما) عدم الاتحاد (في المقام الاول) وهو مقام تعلق البعث والزجر

فلمتعددهما بما هما متعلقان لهما وان كانا متحدين فيما هو خارج عنهما بما هما كذلك . وأما في المقام الثاني فلسقوط احدهما بالاطاعة والآخر بالعصيان بمجرد الايتيان ، ففي أى مقام اجتمع الحكمان في واحد ، وانت خبير بأنه لا يكاد يجدى بعد ما عرفت من ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون لأوجوداً ولا ماهية ولا تنظم به وحدته اصلاً ، و

(فلمتعددها) أي الطبيعتين (بما هما متعلقان لهما) أي للامر والنهي (وان كانا) أي المتعلقان (متحدين فيما هو خارج عنها) أي في الوجود (بما هما كذلك) أي بما هما متعلقان للامر والزجر . والحاصل ان الاتحاد في غير متعلق الامر والنهي ، فالتعلق متعدد والمتعد غير المتعلق .

(واما) عدم الاتحاد (في المقام الثاني) وهو مقام عصيان النهي واطاعة الامر - أي مقام الامتثال - (فلسقوط احدهما) أي احد الحكامين وهو الامر (بالاطاعة و) سقوط (الآخر) وهو النهي (بالعصيان) إذ النهي كما يسقط بالاطاعة والترك كذلك يسقط بالعصيان والفعل ، فلو قال « لا تجلس في المسجد الى الظهر » فانه سواء لم يجلس أو جلس يسقط النهي بعد الظهر كما لا يخفى . وعلى كل ف (بمجرد الايتيان) بالمجمع يسقطان (ففي أي مقام اجتمع الحكمان في واحد) حتى يلزم اجتماع الضدين وغيره من المحاذير .

ان قلت : كيف يأمر المولى بشيء يستلزم وجوده العصيان فان هذا قبيح ؟ قلت : المولى امر بطبيعة كلية تصدق على المجمع وانما العبد بسوء اختياره أتى بما يستلزم العصيان ، فالنم ليس متوجها الى المولى بل الى العبد كما لا يخفى .

(و) لكن (انت خبير بأنه لا يكاد يجدي) تعدد العنوان (بعد ما عرفت من ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون لا وجوداً ولا ماهية) بل المعنون الواحد له وجود واحد ومهبة واحدة (ولا تنظم به وحدته اصلاً ، و) هذه المقدمة إذا

ان المتعلق للاحكام هو المعنونات لا العنوانات ، وانها انما تؤخذ في المتعلقات بما هي حاكيات كالعبادات لا بما هي على حياها واستقلالها ،

ضمنا اليها مقدمة اخرى وهي (ان المتعلق للاحكام هو المعنونات لا العنوانات ، وانها) أي العنوانات (انما تؤخذ في المتعلقات بما هي حاكيات كالعبادات) والالفاظ (لا بما هي على حياها واستقلالها) انتج امتناع الاجتماع .

وبهذا كله تبين ان القول بتعلق الاحكام بالطبائع لا يدفع غائلة اجتماع الضدين ، وقد سبق ذلك ولكن المصنف « ره » كرهه تثبيتها ، ولأنه بعد ما ذكر دليل الامتناع أراد الاشارة الى دليل الجواز ، وما ذكر كان هو الوجه الاول للجواز . الوجه الثاني ما ذكره المحقق القمي قدس سره بما لفظه : ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما سلفنا لك تحقيقه ، فتعلق الامر بطبيعة الصلاة ومتعلق النهي بطبيعة الغضب ، وقد اوجدها المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ، ولا يرد من ذلك قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين ، فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة .

ثم اشكل على نفسه بما حاصله : ان السكبي لما لم يكن موجوداً في الخارج كان الامر والنهي متوجهين الى الفرد ، فيلزم اجتماع الضدين . واجاب بما حاصله : ان السكبي موجود في الخارج في ضمن الفرد ، فالفرد (١) مقدمة لوجود السكبي في الخارج ، فليس الفرد بما هو مأموراً به أو منهي عنه . والحاصل ان السكبي الذي هو ذو المقدمة منه واجب ومنه حرام ، واما الفرد الذي هو مقدمة فليس بواجب ولا حرام قمي ، فلا يلزم الاجتماع في الفرد .

ان قلت : الفرد حيث كان مقدمة للواجب ومقدمة للحرام يلزم اجتماعها ايضا . قلت : المقدمة محرمة فقط ولا ضير فيها لامكان كون المقدمة المحرمة آلة في الايصال

(١) وجه كون الفرد مقدمة كون السكبي موجودا في ضمن المركب عن السكبي الطبيعي والمشخصات الخارجية من الكم والكيف وغيرها .

كما ظهر مما حققناه انه لا يكاد يجدي أيضا كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي
 للمأمور به أو المنهى عنه ، وانه لاضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم
 الانحصار بسوء الاختيار ، وذلك مضافا الى وضوح فساده وان الفرد هو عين
 الطبيعي في الخارج ، كيف والمقدمة تقتضى الاثنية بحسب الوجود ولا تعدد كما
 هو واضح انه انما يجدي لولم يكن المجمع واحدا ماهية ، وقد عرفت بما لامزيد عليه انه

الى الواجب كالكوب على الدابة المنصوبة مقدمة للحج . هذا ما وصل اليه فهمي في توضيح
 كلام القوانين مع تلخيصه . وقد اشار المصنف الى هذا الدليل بقوله (كما ظهر مما حققناه)
 في بطلان الوجه الاول (انه لا يكاد يجدي ايضا كون الفرد مقدمة لوجود الطبيعي
 للمأمور به أو المنهى عنه) فالواجب طيبة الصلاة غير الموجودة ، والحرام طيبة
 الغصب غير الموجود ، والفرد مقدمة فلم يجتمع فيه الوجوب والحرمه حتى يلزم التضاد .
 (و) لو قلت : بأن الفرد مقدمة لها ومقدمة الواجب واجب ومقدمة الحرام
 حرام ، فيلزم اجتماعها فيه غاية الامر انه يجتمع فيه الوجوب والحرمه الغريبان ، وهو
 مستحيل ايضا . قلت : بعد ما صارت المقدمة محرمة لا تكون واجبة مع انها سبب
 لسقوط الواجب ، فـ (انه لاضير في كون المقدمة محرمة في صورة عدم الانحصار)
 وانما قيده بهذه الصورة لانها إذا كانت محرمة في صورة الانحصار لم يكن ذوها واجبا
 (بسوء الاختيار) متعلق بقوله « كون المقدمة » (وذلك) أي وجه ظهور فساد
 هذا الدليل (مضافا الى وضوح فساده وان الفرد هو عين الطبيعي في الخارج)
 وليس بينها تباين وتعدد ، ولهذا يحمل الكلبي على الفرد فيقال « زيدانسان » ولو كان
 مقدمة لم يصح ولهذا لا يقال « الوضوء صلاة » . و (كيف) يكون الفرد مقدمة
 (و) الحال ان (المقدمة تقتضى الاثنية بحسب الوجود) وبحسب المهية (ولا
 تعدد) يتصور بين الكلبي والفرد (كما هو واضح انه) خبر ذلك (انما يجدي لولم
 يكن المجمع واحدا ماهية) بأن كان الفرد مشتلا على ماهيتين احدهما موضوع
 للأمر والآخر موضوع للنهي (وقد عرفت بما لامزيد عليه انه) أي المجمع

بحسبها أيضا واحد . ثم انه قد استدل على الجواز بأمر : منها انه لو لم يجز اجتماع الامر والنهي لما وقع نظيره وقد وقع كما في العبادات المسكروحة كالصلاة في مواضع التهمة وفي الحمام والصيام في السفر وفي بعض الايام . بيان الملازمة : انه لو لم يكن تعدد الجهة مجديا في امكان اجتماعها لما جاز اجتماع حكيمين آخرين في مورد مع تعددها لعدم اختصاصها من بين الاحكام بما يوجب الامتناع من التضاد ، بداهة تضادها بأسرها والتالي باطل لوقوع اجتماع الكراهة والايجاب أو الاستحباب في مثل الصلاة في الحمام والصيام في السفر و

(بحسبها) أي بحسب المهية (أيضا واحد) كما انه بحسب الوجود واحد . لا يخفى انه لو سلمنا كون الفرد مقدمة وانه حرام فقط لكنه يسقط به الواجب لم يكن مجال لهذا الجواب الثاني ، وان اردت زيادة التوضيح فراجع القوانين أولا ثم شرح السلطان والخوئيني « ره » ثانيا .

(ثم انه قد استدل على) القول بـ (الجواز) مضافا الى الدليلين السابقين (بأمر : منها) ما ذكره في القوانين أيضا وهو (انه لو لم يجز اجتماع الامر والنهي لما وقع نظيره) في الشرع (و) لكن (قد وقع) نظيره فيجوز (كافي العبادات المسكروحة كالصلاة في مواضع التهمة وفي الحمام) وفي بعض الامكنة الخاصة كوادي ضجنان (والصيام في السفر) على بعض الاقوال (وفي بعض الايام) كيوم عاشوراء (بيان الملازمة) بين عدم جواز الاجتماع وعدم وقوع نظيره (انه لو لم يكن تعدد الجهة مجديا في امكان اجتماعها لما جاز اجتماع حكيمين آخرين) من الاحكام الخمسة (في مورد مع تعددها) أي تعدد الجهة (لعدم اختصاصها) أي الوجوب والحرمة (من بين الاحكام بما) أي بخصوصية (يوجب الامتناع من التضاد) بيان ما (بداهة تضادها) أي الاحكام الخمسة (بأسرها والتالي) وهو عدم اجتماع حكيمين آخرين (باطل لوقوع اجتماع الكراهة والايجاب ، أو) الكراهة و (الاستحباب في مثل الصلاة) الفريضة أو النافلة (في الحمام والصيام في السفر) بل (و) الصيام

في العاشوراء ولو في الحضر ، واجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحة أو الاستحباب في مثل الصلاة في المسجد أو الدار . والجواب عنه أما اجمالا فبأنه لا بد من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع ، ضرورة ان الظهور لا يصادم البرهان مع ان قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد ولا يقول الخصم بجوازه كذلك .

(في العاشوراء ولو في الحضر و) كذا (اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحة أو الاستحباب في مثل الصلاة) الواجبة أو المستحبة (في المسجد أو الدار) .
والحاصل انا نرى في الشريعة موارد اجتمع فيها حکمان من الاحكام الخمسة ، وذلك دليل جواز اجتماع الوجوب والحرمة ، إذ لافرق بين هذين الحكمين وسائر الاحكام في كون جميعها متضادة ، بل قال في القوانين : مع ان هذا يدل على المطلوب بطريق اولي ، إذ النهي في المكروهات تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه . وبعبارة اخرى المنهى عنه بالنهي التزهيى اخص من المأمور به مطلقا ، بخلاف ما نحن فيه فان النسبة بينها فيما نحن فيه عموم من وجه - انتهى .

ثم لا يذهب عليك ان اجتماع استحبابين كالصلاة النافلة في المسجد مبنى على القولين ، إذ القائل بكفاية تعدد الجهة يرى انه ليس من الجمع بين المثليين في واحد والقائل بعدم الكفاية يرى انه من الجمع بين المثليين المستحيل فيلزم تأويله . (والجواب عنه اما اجمالا فبأنه لا بد من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع) بين المثليين أو الضدين (بعد قيام الدليل على الامتناع ، ضرورة ان الظهور لا يصادم البرهان) والوجدان كما نؤل ما ظاهره التجسم في باب الذات المقدسة بالدلة العقلية النافية له (مع) انا لو قلنا بجواز الاجتماع كان اللازم ايضا تأويل هذه الظواهر لـ (ان قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد) لان النهي وقع عن نفس الصلاة الواجبة أو المستحبة (ولا يقول الخصم بجوازه كذلك) أي بجواز الاجتماع

بل بالامتناع مالم يكن بعنوانين وبوجهين فهو أيضا لا بد من التفصي عن اشكال الاجتماع فيها ، سيما اذا لم يكن هناك مندوحة كما في العبادات المكروهة التي لا بد لها فلا يبقى له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه اصلا كما لا يخفى .
وأما تفصيلا فقد اجيب عنه بوجوه يوجب ذكرها بما فيها من النقص والابرام طول الكلام بما لا يسعه المقام ، فالاولى الاقتصار على ماهو التحقيق في حسم مادة الاشكال ، فيقال وعلى الله الاتكال : ان العبادات المكروهة

بعنوان واحد (بل) الخصم قائل (بالامتناع مالم يكن) توجه الامر والنهي (بعنوانين وبوجهين فهو) أي الخصم (ايضا لا بد) له (من التفصي عن اشكال الاجتماع فيها) أي فهذه الموارد التي توجه النهي الى ما توجه اليه الامر (سيما اذا لم يكن هناك مندوحة) بأن لم يكن هناك مورد يتمكن من الصلاة بلا اجتماعها مع جهة الكراهة .

وقد مثل لعدم المندوحة بقوله : (كما في العبادات المكروهة التي لا بد لها) كصوم يوم عاشوراء الذي لا بد له بحيث يتمكن العبد من تركه والاتيان بيده ، إذ صوم باقي الايام مستحب بنفسه لا انه بدل مثلا يستحب الصوم في اليوم الحادي عشر فلا يقم صومه بدل صوم يوم العاشر . وجه الخصوصية ان تشريع الكراهة في العبادة اذا كان للعبد مناص عنها - بأن كان للعبادة فردان مكروه وغير مكروه - أهون من تشريع الكراهة فيما لامناص عنها - وجه اقوائية المحذور فيما لامناص ان معنى الكراهة مناف لمعنى المحبوبة كما لا يخفى (فلا يبقى له) أي للخصم (مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها) أي في هذه الموارد (على جوازه) أي جواز اجتماع الامر والنهي (اصلا كما لا يخفى) بأدنى تأمل .

(واما) الجواب (تفصيلا فقد اجيب عنه بوجوه يوجب ذكرها بما فيها من النقص والابرام طول الكلام بما لا يسعه المقام ، فالاولى الاقتصار على ماهو التحقيق في حسم مادة الأشكال ، فيقال وعلى الله الاتكال : ان العبادات المكروهة

على ثلاثة اقسام .

احدها - ماتعلق به النهى بعنوانه وذاته ولا بدل له كصوم يوم العاشوراء او النوافل المبتدئة في بعض الاوقات .

ثانيها - ماتعلق به النهى كذلك ويكون له البدل كالنهي عن الصلاة في الحمام .

ثالثها - ماتعلق النهى به لابذاته بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً كالصلاة في مواضع التهمة بناءً على كون النهى عنها لأجل اتحادها مع السكون في مواضعها :

على ثلاثة اقسام) وبتوضيح الكلام في العبادات المسكرومة يتضح الجواب عن اشكال اجتماع المثليين في العبادات التي اجتمع فيها استحبابان :

(احدها - ماتعلق به النهى بعنوانه وذاته) أي بذات ماتعلق به الوجوب أو الاستحباب ، بأن توجه النهى الى العنوان الذي توجه اليه الامر (و) الحال انه (لا بدل له) بحيث يتركه في الوقت المسكروه ويأتي به غير مقترن بالسكرامة (كصوم يوم العاشوراء او النوافل المبتدئة في بعض الاوقات) كعند طلوع الشمس وعند غروبها وبعد صلاتي الصبح والعصر ونحوها على القول بالسكرامة .

(ثانيها - ماتعلق به النهى كذلك) أي بعنوانه وذاته (ويكون له البدل) بحيث يمكن ان يؤتى بذلك الشيء غير مقترن بالسكرامة (كالنهي عن الصلاة) الواجبة أو المستحبة (في الحمام) فانه يتمكن المكلف من اتيان صلاة الظهر أو نافلتها مثلاً في خارج الحمام .

(ثالثها - ماتعلق النهى به) ولكن (لابذاته) وعنوانه (بل بما هو) أي بعنوان (مجامع معه) أي مع المسأمور به (وجوداً أو ملازم له خارجاً) والفرق بينها واضح ، فان المجامع ماكان العنوانان صادقين على وجود واحد ، بخلاف الملازم فان معني الملازمة انما يصدق فيما كانا متغايرين (كالصلاة في مواضع التهمة بناءً على كون النهى عنها) في تلك المواضع (لأجل اتحادها مع السكون في مواضعها) فلو

أما القسم الاول فالنهي تنزيها عنه بعد الاجماع على انه يقع صحيحا ، ومع ذلك يكون تركه ارجح كما يظهر من مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك إما لأجل انطباق عنوان ذى مصلحة على الترك ، فيكون الترك كالفعل

كان السكون متحداً مع الصلاة بملاحظة ان الصلاة عبارة عن الاكوان والافعال ، فالنهي تعلق بشيء متحد الوجود مع الصلاة . وكأن هذا مثالا لقوله : « مجامع معه وجوداً » ولو كان السكون من مقدمات الافعال بملاحظة ان الصلاة عبارة عن الافعال فقط والسكون ليس داخلاً في الصلاة ، فالنهي تعلق بشيء ملازم مع الصلاة ، وكأن هذا مثالا لقوله « ملازم له خارجا » . وإنما قال لأجل اتحادها الخ ليحصل الفرق بين القسم الثالث والاولين . والحاصل ان القسم الثالث هو ما تعلق النهى بعنوان العبادة لكن علم من الخارج ان متعلق النهى عنوان آخر متحد أو ملازم مع عنوان العبادة وهذا بخلاف القسمين الاولين فان النهى فيها تعلق بنفس عنوان العبادة . وبهذا ظهر وجه الحصر في الثلاثة .

بيانه ان النهى المتعلق بعنوان العبادة إما تعلق بذاته أولاً وما تعلق بذاته إما ان يكون له البديل او لا : (اما القسم الاول) وهو ما تعلق النهى بذات العبادة مع عدم البديل (فالنهي تنزيها) لا تحريماً (عنه بعد الاجماع على انه يقع صحيحا ، ومع ذلك يكون تركه ارجح كما يظهر) ارجحية الترك (من مداومة الأئمة عليهم السلام على الترك ، إما لأجل انطباق عنوان ذى مصلحة على الترك) قوله « اما لأجل » خبر للنهي عنه ، أي ان النهى بعد ثبوت مقدمتين لاحد امرين إما فلان وإما فلان . اما المقدمتان : فالاولى الاجماع على صحة العبادة ووقوعها مقربا كالصوم في عاشوراء ، إذ لولا صحته لم يقع مقربا وكان باطلا . والثانية الالتزام بكون الفعل مرجوحا وكون الترك ارجح منه لمداومة الأئمة عليهم السلام على الترك ، ولو كان الفعل راجحا لم يداوموا « ع » على الترك . فبعد ثبوت هاتين المقدمتين نقول النهى عن هذه العبادة لاحد امرين إما انه ينطبق على ترك الصوم عنوان ذى مصلحة (فيكون الترك كالفعل

ذا مصلحة موافقة للغرض وان كان مصلحة الترك اكثر ، فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتزامين فيحكم بالتخير بينهما لولم يكن اهم في البين وإلا فبتعين الأهم ، وان كان الآخر يقع صحيحا حيث انه كان راجحا موافقاً للغرض كما هو الحال في سائر المستحبات المتزامات بل الواجبات ، و

ذا مصلحة موافقة للغرض وان كان مصلحة الترك اكثر) ولذا يكون الترك ارجح .
مثلا : صوم يوم عاشوراء ذو مصلحة وينطبق على تركه عنوان مخالفة بني امية ، فيكون تركه ايضا ذا مصلحة إلا ان ذلك العنوان لما كان ارجح كان الترك افضل .

ان قلت : مع تزام الرجحانين يلزم ان يكون مباحا . قلت : المباح هو ما يكون كل واحد من الفعل والترك خاليا عن المصلحة وطرف الفعل والترك هنا ليس كذلك (فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتزامين فيحكم بالتخير بينهما) كما لو كان هناك غريقان فإنه يحكم بالتخير في انقازهما (لولم يكن اهم في البين وإلا) فلو كان احدهما اهم من الآخر (فيتمين الأهم) ثم ان كانت الاهمية تمييزية لم يكن للمهم امر ، وإنما يصح الاتيان به بالملك كما سبق فيما لو ترك الازالة واشتغل بالصلاة فان الصلاة صحيحة لا للترتب بل لوجود الملاك ، ولو لم تكن الاهمية تمييزية كان الأهم راجحا (وان كان الآخر) الذي هو مهم (يقع صحيحا حيث انه كان راجحا) في نفسه (وموافقاً للغرض كما هو الحال في سائر المستحبات المتزامات) مع ارجحية بعضها .
مثلا : الصوم الندي مستحب واجابة المؤمن مستحبة ، فلو زاحما - بأن طلب المؤمن الافطار - كان ترك الصوم ارجح لا لنفسه بل لانطباق عنوان ذي مصلحة راجحة على هذا الترك وهكذا الصوم في يوم عرفة إذا كان مضعفا عن الدعاء .

(بل) وكذلك (الواجبات) المتزامات كإنقاذ الفريق للتساوي ، أو الازالة والصلاة للارجحية .

(و) ان قلت : ان ارجحية الترك من الفعل يوجب حزاة في الفعل ومعها

ارجحية الترك من الفعل لا توجب حزاة ومنقصة فيه اصلا كما يوجبها ما إذا كان فيه مفسدة غالبية على مصلحته، ولذا لا يقع صحيحا على الامتناع فان الحزاة والمنقصة فيه مانعة عن صلاحية التقرب به بخلاف المقام فانه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض كما اذا لم يكن تركه راجعا بلا حدوث حزاة فيه اصلا ،

لأمر بالفعل فلا يقع صحيحا . قلت : (ارجحية الترك من الفعل لا توجب حزاة ومنقصة فيه) أي في الفعل (اصلا) وليس هذا إلا كما لو دار الامر بين الحج والندبى وبين زيارة بعض المؤمنين ، فان الزيارة وان كانت أقل ثوابا إلا انه لو فعلها لم يكن في الفعل حزاة (كما) لا يخفى .

نعم (يوجبها) أي الحزاة (ما إذا كان فيه) أي في الفعل (مفسدة غالبية على مصلحته) كالصلاة المزاحمة لفعل الازالة ، فان الصلاة ذات مصلحة قليلة ومفسدة كثيرة ، فتكون الصلاة حينئذ ذات حزاة (ولذا لا يقع صحيحا على) القول بـ (الامتناع فان الحزاة والمنقصة) السائلة (فيه مانعة عن صلاحية التقرب به) أي بهذا الفعل ، وهذا (بخلاف المقام) مما لم يكن في احد طرفي الفعل والترك حزاة بل كان كل منهما راجعا ، غاية الامر رجحان احد الطرفين على الآخر (فانه على ما هو عليه من الرجحان وموافقة الغرض) فان الصوم في يوم عاشوراء كالصوم وغيره فيكون (كما اذا لم يكن تركه راجعا بلا حدوث حزاة فيه اصلا) وانما يكون الترك منطبقا لعنوان راجع - فتدبر .

وقد علق المصنف « ره » على قوله : « لا توجب حزاة » الخ ما لفظه : ربما يقال ان ارجحية الترك وان لم توجب منقصة وحزاة في الفعل اصلا ، إلا انه يوجب المنع منه فعلا والبعث الى الترك قطعا كما لا يخفى ، ولذا كان ضد الواجب « كالصلاة » بناء على كونه مقدمة له « أي على القول بكون ترك الصلاة التي هي ضد مقدمة للواجب الذي هو الازالة » حراما ويفسد « هذا الضد » لو كان عبادة ، مع انه لا حزاة في

واما لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك من دون انطباقه عليه فيكون كما اذا انطبق عليه من غير تفاوت الا في ان الطلب المتعلق به حينئذ

فعله وانما كالنهي عنه وطلب تركه لما فيه من المقدمة له، وهو « أي الضد » على ما هو عليه من المصلحة فالمنع عنه لذلك « أي لكون تركه مقدمة » كاف في فساد لو كان عبادة » وبهذا تبين ان فساد العبادة لاحد امرين : الاول كونها ذات مفسدة غالبية . والثاني كونها مزاحمة لشيء اهم ، وصوم يوم عاشوراء وان لم يكن فيه مفسدة ولكن مزاحم لما هو اهم » قلت : يمكن ان يقال : ان النهي التحريمي لذلك « أي لكونه مزاحماً للاهم » وان كان كافياً في ذلك « أي فساد المنهى عنه » بلا اشكال إلا ان « النهي » التنزيهي غير كاف « في الفساد » الا إذا كان « النهي التنزيهي » عن حزاة فيه « والحاصل ان النهي التحريمي الموجب للفساد يكون للحزاة أو للمزاحمة للاهم ، واما النهي التنزيهي فلا يوجب الفساد إلا اذا كان في الفعل حزاة » وذلك لبدهة عدم قابلية الفعل للتقرب منه تعالى مع المنع عنه وعدم ترخيصه في ارتكابه ، بخلاف التنزيهي عنه اذا كان « النهي » لا لحزاة فيه ، بل لما في الترك من المصلحة الراجحة حيث انه معه « أي الفعل مع النهي التنزيهي الصادر للمزاحمة » مرخوس فيه وهو على ما هو عليه من الرجحان والمحبووية له تعالى ، ولذلك لم تفسد العبادة اذا كانت ضداً لمستحبة اهم « كما مثلنا من مزاحمة الحج النبوي لزيارة بعض المؤمنين » اتفاقاً فتأمل - انتهى « ولكن يمكن الفرق بين الضد المنهى عنه وغيره » .

(وأما) ان يكون النهي عن العبادة (لأجل ملازمة الترك لعنوان كذلك) ذي مصلحة (من دون انطباقه عليه) أي ليس النهي لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك كما في القسم الاول (فيكون) هذا القسم الثاني (كما اذا انطبق) عنوان ذو مصلحة (عليه) أي على الترك (من غير تفاوت) بينها اصلاً . مثلاً : قد ينهى عن مجيء زيد لا انطباق الفاسق عليه ، وقد ينهى عن مجيئه لكون مجيئه ملازماً لمجيء عمر والفاسق (إلا في ان الطلب المتعلق به) أي بهذا الترك (حينئذ) أي حين كان

ليس بتحقيق بل بالعرض والمجاز ، وانما يكون في حقيقة متعلقا بما يلزمه من العنوان ، بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة كما في سائر المكروهات من غير فرق إلا ان منشأه فيها حرازة ومنقصة في نفس الفعل ، وفيه رجحان في الترك من دون حرازة في الفعل اصلا ، غاية الامر كون الترك أرجح . نعم يمكن ان يحمل النهي في كلا القسمين على الارشاد الى الترك الذي هو أرجح من الفعل أو ملازم لما هو الارجح واكثر ثوبا لذلك ، وعليه يكون النهي على نحو الحقيقة لا بالعرض والمجاز فلا تغفل .

النهي لاجل ملازمته الترك لعنوان ذي مصلحة (ليس بتحقيق بل بالعرض والمجاز ، وانما يكون) النهي (في الحقيقة متعلقا بما يلزمه من العنوان) فان المكروه في الحقيقة في المثال مجيء عمرو وانما نهى عن مجيء زيد بالملازمة اياه (بخلاف صورة الانطباق لتعلقه به حقيقة كما في سائر المكروهات) التي تعلق النهي بها لا بعنوان ملازم لها (من غير فرق) بين هذا القسم وسائر المكروهات (إلا ان منشأه) أي منشأ النهي (فيها) أي في سائر المكروهات (حرازة ومنقصة في نفس الفعل و) منشأ النهي (فيه) أي في الفعل المستحب كصوم يوم عاشوراء (رجحان في الترك من دون حرازة في الفعل اصلا ، غاية الامر كون الترك) لكونه معنونا بعنوان مخالفة بنى امية (ارجح) من الفعل . مثلا : ثواب الترك مائة وثواب الفعل تسعون . (نعم) استثناء عن قوله « اولا فالنهي تنزيها عنه » إذ ظاهره كون النهي مولويا - والحال يريدان بين انه (يمكن ان يحمل النهي في كلا القسمين) أي ما كان النهي لانطباق عنوان ذي مصلحة على الترك ، وما كان النهي لأجل ملازمة الترك لعنوان ذي مصلحة (على الارشاد الى الترك الذي هو ارجح من الفعل) في القسم الاول (أو ملازم لما هو الارجح واكثر ثوبا لذلك) أي في القسم الثاني (وعليه) أي بناء على حمل النهي على الارشاد (يكون النهي) في القسم الثاني (على نحو الحقيقة) ارشاديا (لا بالعرض والمجاز) مولويا (فلا تغفل) .

واما القسم الثاني فالنهي فيه يمكن ان يكون لاجل ماذكر في القسم الاول
طابق النعل بالنعل كما يمكن ان يكون بسبب حصول منقصة في الطبيعة المسأور
بها لاجل تشخصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها، كما في الصلاة في الحمام
فان تشخصها بتشخص وقوعها فيه لايناسب كونها معراجا ، وان لم يكن
نفس السكون في الحمام بمكروه ولا حزازة فيه اصلا بل كان راجحا كما لا يخفى ،

وعلى أي حال فالنهي الارشادي لاينافي الامر المولوي ، ولا فرق بين ماكان
النهي لعنوان منطبق أو عنوان ملازم ، غاية الامر ان المرشد اليه تارة نفس الشيء ذي
المصلحة وتارة ملازم لذي المصلحة كما لا يخفى .

فتحصل ان النهي في القسم الاول على اربعة اقسام : لانه اما مولوي واما ارشادي
وعلى كل تقدير فاما لانطباق عنوان ذي مصلحة على الترك واما لاجل ملازمة الترك
لعنوان ذي مصلحة .

هذا تمام الكلام في القسم الاول (واما القسم الثاني) - وهو ماتعلق النهي
بمعنوان العبادة وذاته مع وجود البديل كالصلاة في الحمام - (فالنهي فيه يمكن ان يكون
لاجل ماذكر في القسم الاول طابق النعل بالنعل) فيكون النهي تفرضا عن الصلاة في
الحمام إما لاجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك وإما لاجل ملازمة الترك لعنوان
ذي مصلحة (كما يمكن الا يكون بسبب حصول منقصة في) نفس (الطبيعة المسأور
بها) وانما حصل النقص (لاجل تشخصها في هذا القسم بمشخص غير ملائم لها كما في
الصلاة في الحمام فان) طبيعة الصلاة وان كانت راجحة في نفسها إلا ان (تشخصها
بتشخص وقوعها فيه لايناسب كونها معراجا ، وان لم يكن نفس السكون في الحمام بمكروه
ولا حزازة فيه اصلا بل كان راجحا كما لا يخفى) ثم لا يخفى انه يلزم تقييد هذا بما لم
يكن مقدار النقص موجبا لتفويت قدر من العبادة مما لا بد منه في تحصيل الغرض ،
والا فلو فرضنا ان صلاة الظهر مثلا انما تكون محصلة للغرض في صورة ما إذا كانت
وافية بمائة درجة من الثواب والصلاة في الحمام كانت تقي بتسعين - فتدبر .

وربما يحصل لها لاجل تخصصها بخصوصية شديد الملائمة معها مزية فيها كما في الصلاة في المسجد والامكنة الشريفة ، وذلك لان الطبيعة المأمور بها في حد نفسها إذا كانت مع تشخص لا يكون معه شدة الملائمة ولا عدم الملائمة لها مقدار من المصلحة والمزية كالصلاة في الدار مثلا ويزداد تلك المزية فيما كان تشخصه بماله شدة الملائمة وتنقص فيما إذا لم تكن له ملائمة ولذلك ينقص ثوابها تارة ويزيد اخرى ، ويكون النهي فيه لحدوث نقصان في مزيتهما فيه

ثم ان المصنف « ره » اشار الى الجواب عن اشكال جمع المثلين في مثل صلاة النافلة في المسجد ، وعن اشكال جمع الوجوب والاستحباب في مثل صلاة الفريضة فيه فقال : (وربما يحصل لها لاجل تخصصها بخصوصية شديد الملائمة معها مزية) فاعل يحصل (فيها) توجب مزيد الثواب على اصل الطبيعة (كما في الصلاة في المسجد والامكنة الشريفة) كشاهد الأئمة عليهم السلام (وذلك لان الطبيعة المأمور بها في حد نفسها اذا كانت مع تشخص) ووصف التشخص بقوله : (لا يكون معه شدة الملائمة) مع العبادة (ولا عدم الملائمة لها مقدار من المصلحة والمزية) قوله « مقدار » اسم كان ، وقوله « لها » خبر كان ، أي اذا كان مقدار من المصلحة للطبيعة المتشخصة بخصوصية بحيث لم تكن تلك الخصوصية ملائمة ولا منافرة (كالصلاة في الدار مثلا ويزداد تلك المزية فيما كان تشخصه بما له شدة الملائمة) كالصلاة في المسجد (وتنقص) المزية (فيما اذا لم تكن له ملائمة) بل كان للتشخص منافرة (وكذلك ينقص ثوابها تارة ويزيد اخرى) فالصلاة في نفسها لها مائة درجة من الثواب - والصلاة في الحمام لها تسعون والصلاة في المسجد لها مائة وعشرة مثلا . وبهذا يتضح انه لم يلزم اجتماع المثلين في نحو النافلة في المسجد ، ولم يلزم اجتماع الوجوب والاستحباب أو الوجوب والكرهية أو الاستحباب والكرهية في نحو الصلاة الفريضة في المسجد أو الحمام أو الصلاة النافلة في الحمام .

(و) بهذا تبين انه انما (يكون النهي فيه لحدوث نقصان في مزيتهما فيه)

ارشاداً الى مالا نقصان فيه من سائر الافراد ، ويكون اكثر ثواباً منه ،
وليكن هذا مراد من قال : ان الكراهة في العبادة تكون بمعنى انها تكون
اقل ثواباً .

ولا يرد عليه بلزوم اتصاف العبادة التي تكون اقل ثواباً من الاخرى
بالكراهة ولزوم اتصاف مالا يزيد فيه ولا منقصة بالاستحباب لانه اكثر

أي فيما كانت العبادة متشخصة بخصوصية لم تكن ملائمة للعبادة ، فيكون النهي (ارشاداً
الى مالا نقصان فيه من سائر الافراد) ولا تنافي بين النهي الارشادي والامر المولوي
كما سبق ، إذ النهي حينئذ غير موجب لحزاة في الفعل (ويكون) مالا نقصان فيه
من سائر الافراد (اكثر ثواباً منه) أي مما فيه نقصان ، فالنواهي المذكورة المتعلقة
بالعبادات ليست على ظواهرها من المولية حتى يكون الفعل مرجوحاً والترك راجحاً ،
بل جميعها ارشاد الى الافضل وعلى هذا فلا يكون في اطاعتها ثواب ولا في معصيتها
عقاب أو نحوه ، كما هو شأن الاوامر والنواهي الارشادية على ما ذكرنا - فتذكر .
(وليكن هذا) الذي ذكرنا من كون المراد من اقلية الثواب اقلية بالنسبة الى
الفرد العادي من نفس تلك الطبيعة (مراد من قال : ان الكراهة في العبادة تكون بمعنى
انها تكون اقل ثواباً) .

والحاصل ان من قال : ان العبادة المكروهة عبارة عن العبادة التي تكون اقل
ثواباً مراده انه لو كان هناك طبيعة لها مقدار من الثواب في نفسها ثم كان بعض افراد
تلك الطبيعة اقل ثواباً ، باعتبار تشخص تلك الافراد بخصوصية غير ملائمة كانت تلك
الافراد الناقصة مكروهة ، وليس مرادهم ان كل عبادة اقل ثواباً من ثواب غيرها
تكون مكروهة .

(و) بما ذكرنا اتضح انه (لا يرد عليه) أي على هذا التفسير ما ذكره الفصول
(بلزوم اتصاف العبادة التي تكون اقل ثواباً من الاخرى بالكراهة) أولاً (ولزوم
انصاف مالا يزيد فيه ولا منقصة بالاستحباب لانه) أي مالا يزيد ولا منقصة (اكثر

ثوابا مما فيه المنقصة لما عرفت من ان المراد من كونه اقل ثوابا انما هو بقياسه الى نفس الطبيعة المشخصة بما لا يحدث معه مزية لها ولا منقصة من المشخصات وكذا كونه اكثر ثوابا . ولا يخفى ان النهي في هذا القسم لا يصلح إلا للإرشاد بخلاف

ثوابا مما فيه المنقصة) ثانيا . فمثل الصوم بالنسبة الى الصلاة يلزم ان يكون مكروها لان الصوم اقل ثوابا من الصلاة ، وكذلك يلزم ان تكون الصلاة في الدار بالنسبة الى الصلاة في الحمام مستحبا لان الصلاة في الدار لها مزية على الصلاة في الحمام . اقول : وكذا يلزم ان تكون الصلاة في الدار مكروهة بالنسبة الى الصلاة في المسجد لانها اقل ثوابا منها ، فيلزم ان تكون الكراهة والاستحباب نسبيين ، لان الصلاة في الدار مستحبة بالنسبة الى الصلاة في الحمام ومكروهة بالنسبة الى الصلاة في المسجد ، ولكن لا يرد شيء . من هذه الاشكالات على تفسير العبادة المكروهة بأقلية الثواب (لما عرفت من ان المراد من كونه اقل ثوابا) ليس الاقلية المطلقة ، وكذا ليس المراد بأقلية الثواب في طرف الاستحباب الا اكثرية المطلقة ، بل كل واحد من الاقلية والاكثرية (انما هو بقياسه الى نفس الطبيعة المشخصة بما) أي المشخصة بتشخيص (لا يحدث معه) أي مع ذلك التشخص (مزية لها ولا منقصة) فالقياس عليه هو فرد متوسط من الطبيعة عارية (من المشخصات) الملائمة والمنافرة ، فما كان اقل ثوابا منها كان مكروها وما كان اكثر ثوابا منها كان مستحبا فتبين معنى كونه اقل ثوابا (وكذا كونه اكثر ثوابا) فتفطن .

(ولا يخفى ان النهي في هذا القسم) الثاني من العبادات المكروهة (لا يصلح إلا للإرشاد) بناءً على هذا الجواب - أعني قوله : كما يمكن ان يكون بسبب حصول منقصة الخ - واما بالنظر الى توجيه هذا القسم بما مر في القسم الاول فلا يلزم كونه للإرشاد ، بل يحتمل الإرشاد وعدمه . وانما حكمتا بكونه للإرشاد لان كونه مولويا يتوقف على ثبوت مفسدة في المنهي عنه والمفروض عدم المفسدة كما لا يخفى (بخلاف)

القسم الاول فانه يكون فيه مولويا وان كان حمله على الارشاد بمكان من الامكان . واما القسم الثالث فيمكن ان يكون النهي فيه عن العبادة المتحددة مع ذلك العنوان أو الملازمة له بالعرض والمجاز . وكان المنهى عنه به حقيقة ذلك العنوان ، ويمكن ان يكون على الحقيقة إرشاداً الى غيرها من سائر الافراد مما لا يكون متحداً معه أو ملازماً له إذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بحزاة

النهي في (القسم الاول فانه يكون فيه مولويا) لفرض المفسدة فيه (وان كان حمله على الارشاد) الى ترجيح الترك على الفعل (بمكان من الامكان) كما تقدم .
 (واما القسم الثالث) وهو ما تعلق النهي لابذات العبادة بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم له خارجاً كالصلاة في مواضع التهمة (فيمكن ان يكون النهي فيه) أي في هذا القسم (عن العبادة المتحددة مع ذلك العنوان أو الملازمة له بالعرض والمجاز) اما إذا كان النهي بعنوان مجامع مع الأمور به وجوداً فان النهي - وان كان متعلقاً بالسكون في موضع التهمة مثلاً وهو متحد مع السكون الصلاتي - (و لكن) كان المنهى عنه به (أي بهذا النهي) حقيقة ذلك العنوان) لا عنوان الأمور به ، فان لهذا السكون جهتين جهة الصلالية وجهة موضع التهمة والنهي اولا وبالذات ليس متوجها الى الاول ، حتى ان لا تصل فيها مجاز في نظر العرف . واما إذا كان النهي بعنوان ملازم للأمر به فهو اظهر من ان يخفى ، لان النهي للملازم لا للأمر به .
 هذا كله بناءً على كون النهي مولويا (ويمكن ان يكون) النهي (على الحقيقة) متوجها الى الأمر به ، فلا يكون حينئذ مولويا بل يكون (ارشادا الى غيرها من سائر الافراد مما لا يكون متحداً معه) أي مع المنهى عنه (أو ملازماً له) والحاصل ان النهي عن العبادة في القسم الثالث يمكن ان يكون عرضياً مولويا ويمكن ان يكون حقيقياً ارشادياً ، كأن يكون النهي عن الصلاة في مواضع التهمة للارشاد الى الصلاة في غيرها (إذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بحزاة

ذاك العنوان اصلاً . هذا على القول بجواز الاجتماع واما على الامتناع فكذلك في صورة الملازمة . واما في صورة الاتحاد وترجيح جانب الامر كما هو المفروض حيث انه صحت العبادة فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني فيحمل على ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل حيث انه بالدقة يرجع اليه ،

ذاك العنوان (المتحد أو الملازم) اصلاً) فيأتي بالصلاة في غير موضع التهمة فلا تكون الصلاة مبتلاة بجزارة موضع التهمة .

ثم ان (هذا) الذي ذكرنا من كون العبادة بنفسها مأموراً بها وذاك العنوان منهي عنها انما يصح (على القول بجواز الاجتماع) بين الامر والنهي ، لان حكم احد العنوانين لا يسري الى الآخر ، فالصلاة مأمور بها والنهي في موضع التهمة منهي عنها (واما على) القول ؛ (الامتناع فكذلك) لا تنافي بين الامر والنهي (في صورة الملازمة) بأن كان النهي عنه ملازماً للمأمور به ، لان القائل بالامتناع انما يرى امتناع اجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد ولا يرى الامتناع في الشئيين المتلازمين ، ولكنه ايضا مشكل لعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم كما سبق .

(واما في موضع الاتحاد) بأن كان عنوان النهي عنه متحداً مع عنوان المأمور به وقلنا بامتناع الاجتماع (وترجيح جانب الامر كما هو المفروض) وبين كون المفروض ترجيح جانب الامر بقوله : (حيث انه صحت (١) العبادة) المكروهة بالاجماع (فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني) فيكون النهي فيه ارشاداً الى نقص في مصلحتها ، ولا يكون النهي مولوياً إذ النهي المولوي يناق الصحة - فتأمل .

(فيحمل) النهي في هذا القسم الثالث (على ما حمل عليه فيه) أي في القسم الثاني (طابق النعل بالنعل حيث انه بالدقة يرجع اليه) فيكون حال الصلاة في مواضع التهمة حال الصلاة في الحمام ، فكما ان الصلاة في الحمام اجتمع فيها الامر المولوي والنهي

(١) وفي بعض النسخ « حيث انه صحة العبادة » فيكون المعنى حيث ان المفروض

صحة العبادة ، فالضمير في انه راجع الى المفروض .

إذ على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الآخر إلا من مخصصاته ومشخصاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية زيادة ونقيصة بحسب اختلافها في الملازمة كما عرفت . وقد انقذ بما ذكرناه أنه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول مطلقاً ، وفي هذا القسم على القول بالجواز ،

الارشادي كذلك حال الصلاة في مواضع التهمة (إذ على الامتناع ليس الاتحاد) للصلاة (مع العنوان الآخر) الذي هو الكون في مواضع التهمة (إلا من مخصصاته) أي مخصصات المأمور به (ومشخصاته التي تختلف الطبيعة المأمور بها في المزية زيادة ونقيصة بحسب اختلافها في الملازمة كما عرفت) في القسم الثاني من أن اتحاد الصلاة مع الكون في الجماع من مخصصاتها التي تختلف طبيعة الصلاة بحسب اتحادها معها وعدم اتحادها .

(وقد انقذ بما ذكرناه) من الاجوبة التفصيلية لاقسام العبادة المكروهة (انه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول) كصوم يوم عاشوراء (مطلقاً) سواء قلنا بجواز اجتماع الامر والنهي أم قلنا بامتناعه وذلك لما تقدم من أن القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي يلزم عليهم الجواب عن هذا القسم من العبادات المكروهة التي لا بد لها ، إذا اجتمع الامر والنهي في هذا النحو من العبادات بعنوان واحد لا بعناوين ووجه عدم كون الكراهة بمعنى اقلية الثواب أن فرد الطبيعة منحصر في هذا المكروه ، فلا فرد متوسط للطبيعة حتى يقاس عليه كثرة الثواب وقلته في سائر الافراد . وبهذا تبين انه لا يكون النهي ارشاداً ، إذ ليس هناك افراد اخر حتى يكون النهي عن هذا الفرد ارشاداً إلى تلك الافراد . نعم النهي ارشاد إلى افضلية الترك كما تقدم .

(و) كذا انقذ مما تقدم انه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب (في هذا القسم) الثالث بناءً (على القول بالجواز) أما إذا كان النهي

كما انقذ حال اجتماع الوجوب والاستحباب فيها ،

بعنوان متحد مع المأمور به فلأن النهي تعلق بجهة الكون في موضوع التهمة والامر تعلق بجهة الصلاتيه ، ولأمانع من اجتماع الامر والنهي المولويين على الجواز فكون العبادة مكروهة لا مانع منه فلا يحتاج القائل بجواز الاجتماع إلى توجيهها . واما إذا كان النهي بعنوان ملازم مع المأمور به فأوضح ، اذ النهي تعلق بشيء والامر تعلق بشيء آخر فلا حاجة إلى التأويل . هذا على القول بجواز الاجتماع ، واما على القول بامتناع الاجتماع فلا بد من التزام اقلية الثواب ، اذ تعدد الجهة لا يكفي في اجتماع الامر والنهي ، فلا بد أن يكون النهي ارشاداً إلى سائر الافراد ويكون هذا الفرد المنهي عنه اقل ثوابا من غيره - فتأمل .

واما القسم الثاني - وهو ما تعلق النهي بعنوان العبادة مع وجود بدل كالنهي عن الصلاة في الحمام - فاللازم حمل النهي على اقلية الثواب ، من غير فرق بين القول باجتماع الامر والنهي وامتناعه ، لان هناك للطبيعة فرد متوسط وهي الصلاة في الدار فالنهي عن الصلاة في الحمام ارشاد إلى سائر الافراد التي ليست مثل الصلاة في الحمام في قلة الثواب . واما كون الاجتماع كالامتناعي فلما تقدم من أنه ليس هنا جهتان حتى يستريح القائل بالاجتماع .

فتحصل أن القسم الاول ليس بمعنى اقلية الثواب مطلقاً ، والقسم الثاني بمعنى اقلية الثواب مطلقاً ، والقسم الثالث بمعنى اقلية الثواب على الامتناع ، وليس بمعنى اقلية الثواب على الجواز وفي كثير من المذكورات نظر فتبصر .

(كما انقذ) مما ذكرنا ايضاً (حال اجتماع الوجوب والاستحباب) وان هذا الاجتماع لا يكون دليلاً لجواز اجتماع الامر والنهي كما توهم ، اذ في اجتماع الوجوب والاستحباب ليس تعدد الجهة ، مع ان القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي إنما يقولون به في متعدد الجهة ، فكل من القائل بالاجتماع والقائل بالامتناع لا بد وان يؤل اجتماع الوجوب والاستحباب (فيها) أي في العبادة .

و ان الامر الاستجابي يكون على نحو الارشاد الى افضل الافراد مطلقا على نحو الحقيقة ، ومولويا اقتضائيا كذلك و فعليا بالعرض والمجاز فيما كان ملاكها ملازماتها لما هو مستحب ،

(و) حاصل التأويل (ان الامر الاستجابي يكون على نحو الارشاد إلى افضل الافراد) فيكون الامر بالصلاة في المسجد أو مع الجماعة ارشاداً إلى انها افضل مما ليس في المسجد أو ليس مع الجماعة (مطلقا) سواء قلنا باجتماع الامر والنهي ام قلنا بامتناعه ، وإذا كان الامر ارشاديا فهو متوجه إلى الطبيعة (على نحو الحقيقة) لا على نحو المجاز ، فالامر الوجودي مولوي والامر الاستجابي ارشادي ولا يلزم اجتماع الحكمين . (و) يمكن ان يكون الامر الاستجابي (مولويا) لا ارشاديا لكن بشرط أن يكون (اقتضائيا) بمعنى وجود مصلحة الاستجاب في هذا الفرد ، ولا يكون امر فعليا حينئذ ، ولا مانع من اجتماع الوجوب الفعلي والاستجاب الاقتضائي ، اذ الممنوع اجتماع حكمين فعليين .

ثم على تقدير ان يكون الامر الاستجابي مولويا اقتضائيا يكون على نحو الحقيقة (كذلك) اي كالارشادي متوجها إلى نفس الأمور به بالامر الوجودي . (و) يمكن ان يكون الامر الاستجابي مولويا (فعليا) لا ارشاديا كالاول ولا مولويا اقتضائيا كالثاني، ولكن يكون توجه هذا الامر الاستجابي إلى الطبيعة حينئذ (بالعرض والمجاز) وانما يتصور هذا (١) (فيما كان ملاكها) اي ملاك الامر الاستجابي (ملازماتها) اي ملازمة الطبيعة الواجبة (لما هو مستحب) فيكون هناك عنوانان متلازمان : احدهما واجب ، والاخر مستحب . فالامر الاستجابي بتلك الطبيعة الواجبة يكون مجازاً . مثلا إذا كان الحج واجبا وتأليف قلوب العامة مستحبا، وكان الحج ملازما لتأليف قلوبهم فهنا الحج واجب فعلي مولوي ومستحب فعلي مولوي ، (١) اي انه العبارة الواجبة تكون مستحبه لوجود ملاك الاستجاب فيها والملاك عبارة عن ملازماتها لغنوان مستحب .

او متحد معه على القول بالجواز ولا يخفى انه لا يكاد يأتي الجواب الذي
القسم الاول ههنا فان انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذي لا يدل
له انما يؤكد ايجابه لانه يوجب استحبابه اصلا ولو بالعرض والمجاز

ولكن استحبابه بالعرض والمجاز لا بالحقيقة (او متحد معه على القول بالجواز)
أي يمكن ان يكون الامر الاستحبابي بالطبيعة لا بالعرض والمجاز بل بالحقيقة فيما كان
ملك الامر الاستحبابي مع الفعل الواجب على القول بجواز الاجتماع ، فالصلاة الواجبة
في المسجد يتحد فيها عنوانان ، فمن حيث الصلواتية واجبة ومن حيث المسجدية مستحبة ولا
تنافي بينهما لتعدد الجهة ، والتعدد مجرد بناء على جواز الاجتماع ، واما بناء على القول بامتناع
اجتماع الامر والنهي فلا يمكن ان نقول بكون هذه الصلاة واجبة ومستحبة مولوي بالحقيقة
ثم لا يذهب عليك ان في العبارة اغتشاش من حيث المعنى والاعراب ، أما من
حيث المعنى فلان متحد عطف على ملازمتها فيكون المتحد كالملازم مجازاً مع أنه حقيقة
كما لا يخفى ، واما من حيث الاعراب فلان المعطوف عليه وهو « ملازمتها » منصوب
خبراً لكان « ومتحد » مرفوع فتبصر .

(ولا يخفى أنه لا يكاد يأتي) الجواب الذي ذكرناه في (القسم الاول) وهو
الذي لا يدل له من العبادات المكروهة كصوم عاشوراء (ههنا) أي فيما تعلق الوجوب
والاستحباب بالموضوع المتعدد العنوان وجه عدم جريان ذلك الجواب ان صوم يوم
عاشوراء كان في كل من تركه وفعله مصلحة وهذا يوجب انشاء الحكم على طبق كل منها
وما نحن فيه ليس كذلك اذ لا ملازم لانشاء الحكم على طبق المصلحة الوجودية والمصلحة
الاستحبابية وانما يلزم انشاء الحكم المؤكد (فان انطباق عنوان راجح على الفعل
الواجب الذي لا يدل له انما يؤكد ايجابه) فيكون واجباً بوجوب اكد لانه مشتمل
على مصلحة الواجب والراجح (لانه) اي انطباق عنوان راجح (يوجب
استحبابه اصلاً) فلا يكون الواجب مستحباً (ولو بالعرض والمجاز) لان العرض
والمجاز انما يتصور فيما كان هناك شيئان متلازمان احدهما واجب والاخر مستحب ،

الا على القول بالجواز . وكذا فيما اذا لازم مثل هذا العنوان ، فانه لو لم يؤكد الايجاب لما يصحح الاستحباب الا اقتضائيا بالعرض والمجاز، فتفتن

فيكون نسبة الاستحباب إلى الواجب مجازاً من باب نسبة صفة احد المتلازمين إلى الاخر ، وفي المقام ليس إلا شيء واحد ، ومن الواضح امتناع اجتماع الضدين في موضوع واحد ولو بعنوانين (إلا على القول بالجواز) بأن يكون تعدد الوجه كافياً في اجتماع الحكمين المتضادين ، فعلى هذا القول يتمتع القول بتأكيده الوجوب ، اذ للوجوب موضوع وللإستحباب موضوع آخر ، ومن البديهي ان صفة احد الموضوعين لا تكون مؤكدة لصفة الموضوع الاخر .

(وكذا) لا يجري جواب القسم الاول (فيما اذا لازم) الواجب (مثل هذا العنوان) الراجع ولم يكن متحداً معه (فانه لو لم يؤكد الايجاب لما يصحح الاستحباب الا اقتضائيا) يعني أنه إذا كان هناك عنوانان متلازمان احدهما واجب والاخر مستحب فان أمر الاستحباب دائر بين أمور ثلاثة : الاول اجتماعه مع الوجوب وهذا غير تام حتى على القول بالاجتماع ، إذ لكل واحد منها موضوع خاص به فلا معنى لسراية احدهما إلى موضوع الاخر . الثاني أن يكون الاستحباب مؤكداً للوجوب حتى يكون واجبا مؤكداً ، وظاهر عبارة المصنف التردد في هذا مع أنه غير صحيح لان استحباب موضوع لا يوجب تأكيده رجحان واجب اخر . الثالث ان يكون احد المتلازمين واجبا فقط والاخر مستحبا فقط ، ولا يخفى أن الاستحباب في هذا الحال لا يكون فعليا لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم ، فيكون هناك وجوب فعلي واستحباب اقتضائي ، فيكون نسبة الاستحباب إلى الملازم (بالعرض والمجاز) لا بالحقيقة (فتفتن) كي تعرف أنه فرق بين القول بالاجتماع - فيجوز اختلاف المتلازمين في الحكم - فيكون الاستحباب فعليا ، وبين القول بالامتناع - فلا يجوز اختلافها - فيكون الاستحباب مجازاً ، وهذا المقام يحتاج إلى تنقيح كثير وإلا فالمطالب كالعبارات مضطربة .

(ومنها) ان اهل العرف يعدون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعا وعاصيا من وجهين، فاذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان خاص - كما مثل به الحاجي والعصدي - فلو خاطه في ذلك المكان عد مطيعا الامر الخياطة وعاصيا للنهي عن السكون في ذلك المكان، وفيه مضافا إلى المناقشة في المثال بانه ليس من باب الاجتماع، ضرورة ان السكون المنهي عنه غير متحد مع الخياطة وجوداً اصلاً، كما لا يخفى المنع الاعن صدق احدهما، اما الاطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الامر

(ومنها) أي من الأدلة على جواز اجتماع الامر والنهي (ان اهل العرف) بما فيهم من العقلاء واهل النظر (يعدون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعا وعاصيا من وجهين) وان لم يكن الاشيء واحد في البين مثلاً (فاذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان خاص - كما مثل به الحاجي والعصدي - فلو خاطه في ذلك المكان عد) في العرف (مطيعا لامر الخياطة وعاصيا للنهي عن السكون في ذلك المكان) فهذا يدل على أن هذا الموجود الخارجى محرم وواجب والا لم يصدق كلاهما (وفيه مضافاً إلى المناقشة في) هذا (المثال) الذى ذكرناه (بانه ليس من باب الاجتماع، ضرورة أن السكون المنهي عنه غير متحد مع الخياطة) المأمور بها (وجوداً اصلاً كما لا يخفى) فان السكون من مقولة الاين والخياطة من مقولة الفعل، واتحاد المقولتين غير معقول، فهو نظير الصلاة في حال النظر إلى الاجنبية، اللهم إلا ان يكون المقصود من هذا المثال - كما هو الظاهر - النهي عن التصرف في ذلك المكان، أي تصرف حتى يشمل الخياطة، فيكون من مقولة الفعل لا الاين فقط (المنع إلا عن صدق احدهما) مربوط بقوله « وفيه مضافاً » والحاصل انا لا نسلم صدق الاطاعة والمعصية كليهما بل المتحقق (اما الاطاعة بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الامر) على النهي، وإنما قال بمعنى الامتثال قبال الاطاعة

او العصيان فيما غلب جانب النهي لما عرفت من البرهان على الامتناع نعم لا بأس بصدق الاطاعة بمعنى حصول الغرض و العصيان في التوصليات ، واما في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها الا فيما صدر من المكلف فعلا غير محرم وغير مبغوض عليه كما تقدم . بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الاعلام و القول بالجواز عقلا و الامتناع عرفا ، وفيه انه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز او الامتناع الا طريق العقل ،

بمعنى حصول الغرض (أو العصيان فيما غلب جانب النهي) على الامر ، واما منعنا صدقها معاً (لما عرفت من البرهان على الامتناع) والنظر السطحي العرفي لا يقاوم البرهان العقلي .

(نعم لا بأس بصدق الاطاعة بمعنى حصول الغرض و) صدق (العصيان) معاً (في التوصليات) فلو امر المولى عبده بمشى مائة خطوة لتحليل غذائه ونهاه عن التصرف في الغصب فشى في الغصب المقدار المعين حصل الغرض من المشى ولو لم يكن حينئذ اطاعة (واما في العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها) أي من العبادة إذا اقترنت مع المحرم (إلا فيما صدر) العبادة (من المكلف فعلا غير محرم وغير مبغوض عليه) كما لو كان جاهلاً أو ناسياً عذراً لا مثل غير المبالي ، ووجه عدم حصول الغرض أنها غير مأمور بها بهذا النحو والغرض انما يترتب على المأمور بها (كما تقدم) في مسألة الصلاة في الدار المغصوبة .

(بقي الكلام في حال التفصيل من بعض الاعلام) كالسيد الطباطبائي وغيره على ما حكى (و) هذا التفصيل عبارة عن (القول بالجواز عقلا) لان العقل يرى تعدد الجهة مجرد في رفع التضاد (و الامتناع عرفا) فان تعدد الجهة في نظر العرف لا يرفع التضاد ، فالصلاة في الدار المغصوبة في نظرهم شيء واحد (وفيه أنه لا سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع إلا طريق العقل) اذ المسائل على قسمين : الاول ما هو مربوط بالعقل ابتداءً كغالب مسائل الهندسة والمنطق ونحوها ، والثاني ما هو

فلا معنى لهذا التفصيل الا ما اشرنا اليه من النظر المسامحي الغير المبتنى على التدقيق والتحقيق ، وانت خبير بعدم العبرة به بعد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق . وقد عرفت فيما تقدم ان النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الامر والنهى بل في الاعم ، فلا مجال لان يتوهم ان العرف هو المحكم في تعيين المداليل ، ولعله كان بين مدلوليها

مربوط بالعرف ابتداءً أكباب الموضوعات ومداليل الالفاظ ، فان العرف معين لهذا وذاك ، فكما أن العقل لا مدخل له في القسم الثاني وإذا اراد الحكم فيها كان اللازم عليه الرجوع إلى العرف ، كذلك العرف لا مدخل له في القسم الاول وإذا أراد الحكم فيها كان اللازم عليه الرجوع إلى العقل ، فأهل العرف انما يحكمون في مسألة الاجتماع بما هم عقلاء .

(فلا معنى لهذا التفصيل) والتفكيك بين العقل والعرف (إلا ما اشرنا اليه من) ان العرف انما يحكمون بالجواز بـ (النظر المسامحي) المعبر عنه بالنظرة الجمعاء (الغير المبتنى على التدقيق والتحقيق) ولذا يمكن ان يكون ما ينظر العقل شيئان بنظر العرف شيء واحد ، ولهذا الاعتماد على هذا النظر العرفي (وانت خبير بعدم العبرة به بمد الاطلاع على خلافه بالنظر الدقيق) .

(و) ان قلت : ان النزاع فهذا الباب في امرين : الاول في امر عرفي وهو التنافي بين مدلول الامر والنهى وعدمه وهذا مرتبط بالعرف ، والثاني في امر عقلي وهو جواز اجتماع حكيمين من الاحكام الخمسة في موضوع واحد وهذا مرتبط بالعقل فلا مانع فهذا التفصيل بين العقل والعرف . قلت : (قد عرفت فيما تقدم ان النزاع ليس في خصوص مدلول صيغة الامر والنهى) حتى يكون تعيين المدلول مربوط بالعرف (بل) (في الاعم) من الامر والنهى وغيرها (فلا مجال لان يتوهم ان العرف هو المحكم في) هذا المقام لانه من باب (تعيين المداليل) اللفظية مربوط بالمعروف (ولعله) من تنمة التوهم (كان بين مدلوليها) اي مدلول الامر والنهى

حسب تعيينه تناف لا يجتمعان في واحد ولو بعنوانين ، وان كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين - فتدبر .
وينبغي التنبيه على امور : (الاول) ان الاضطرار الى ارتكاب الحرام وان كان يوجب ارتفاع حرمة و العقوبة عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان مؤثراً له كما اذا لم يكن مجرام

(حسب تعيينه تناف) بحيث (لا يجتمعان في واحد ولو) كان الاجتماع (بعنوانين) وان كان العقل يرى جواز اجتماع الوجوب والحرمة في واحد بوجهين - فتدبر)
يمكن أن يكون اشارة إلى انه وان كانت المسألة عقلية بملاحظة ان الزاع في اجتماع مطلق الوجوب والحرمة ، ولكن حيث ان غالب الاحكام الشرعية مستفادة من لفظي الامر والنهي وللعرف حق في أن يحكم بامتناع الاجتماع وان كان العقل يرى عدم امتناعه ، فان الاحكام الشرعية ملقاة إلى العرف فاللازم الرجوع اليه ، كما ان العقل يرى بقاء النجاسة ببقاء اللون أو الريح ، ولكن العرف يرى عدم البقاء وهو المتبع .
(وينبغي التنبيه على امور) : الامر (الاول) - في بيان ما لو اجتمع ملاك الحرمة والوجوب كأن اضطر الشخص في توسط الدار المغصوبة فأخرج منها حرام باعتبار التصرف في الغصب وواجب لكونه مقدمة لتخلص من الغصب فنقول (ان الاضطرار إلى ارتكاب الحرام وان كان يوجب ارتفاع حرمة و) ارتفاع (العقوبة عليه) ورفع الاضطرار للحكم مما دل عليه الادلة الاربعة ، فمن الكتاب قوله تعالى « الا ما اضطررتم » ، ومن السنة حديث الرفع ، والاجماع واضح ، واما العقل فلنفسح التكليف حال الاضطرار ، إذ التكليف انما هو لاحداث الداعي في العبد حتى يوافق وذلك غير معقول بالنسبة إلى غير المتمكن من الموافقة (مع بقاء ملاك وجوبه) من باب المقدمة (لو كان) ذلك الملاك موجوداً ، فانه بعد سقوط التحريم بالاضطرار يبقى ملاك الوجوب في حال كونه (مؤثراً له) أي للوجوب ، اذ بعد سقوط ملاك التحريم لا مزاحم لملاك الوجوب فيؤثر اثره (كما إذا لم يكن مجرام) من اول الامر

بلا كلام - الا انه اذا لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار بأن يختار ما يؤدي اليه الاحالة فان الخطاب بالزجر عنه حينئذ وان كان ساقطاً الا انه حيث يصدر عنه مبغوضاً عليه وعصيانياً لذلك الخطاب ومستحقاً عليه العقاب لا يصلح لان يتعلق به الايجاب . وهذا في الجملة مما لا شبهة فيه ولا ارتياب ، وانما الاشكال فيما اذا كان ما اضطر اليه

(بلا كلام) متعلق بقوله « مع بقاء » .

(إلا انه) أي ما ذكرنا من رفع الاضطرار للحرمة انما يتم فيما (إذا لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار) كأن حبه الجائر في محل مغبوب ثم اطلقه ، فان الخروج حينئذ واجب وليس بحرام ، وهذا بخلاف ما إذا كان بسوء الاختيار (بأن يختار ما يؤدي اليه لا محالة) كأن توسط الدار المغبوبة باختياره مع علمه بأنه بعد الدخول يضطر إلى الخروج (فان الخطاب بالزجر عنه) بأن يقال له - (حينئذ) بعد الدخول - لا تنصب (وان كان ساقطاً) لكونه لغواً ، إذ الزجر انما يصح اذا تمكن المكلف من الانزجار ، فع عدم تمكنه يقع الزجر لغواً (إلا انه حيث) يكون في هذا الخروج ملاك الحرمة و (يصدر عنه مبغوضاً عليه وعصيانياً لذلك الخطاب) المتوجه اليه قبل الدخول (ومستحقاً عليه العقاب) لكونه بسوء اختياره (لا يصلح) هذا الخروج (لان يتعلق به الايجاب) المقدمي .
والحاصل أنه لما كان في اول الامر قبل الدخول في الدار المغبوبة قادراً على حفظ نفسه ، بأن لا يرتكب الدخول ولا الخروج ، فلو لم يحفظ نفسه كان معاقباً على كليهما ، أما على الدخول فلانه مختار فيه واما على الخروج فلانه وان كان مضطراً اليه إلا انه بسوء الاختيار . وبهذا كله تبين أنه لو لم يكن الخروج بسوء الاختيار كان واجباً ولم يكن بحرام ، ولو كان بسوء الاختيار لم يكن واجباً وكان فيه ملاك الحرمة (وهذا في الجملة مما لا شبهة فيه ولا ارتياب) وقوله « في الجملة » مقابل للصورة الاتية المشار اليها بقوله : (وانما الاشكال فيما إذا كان ما اضطر اليه) من

بسوء اختياره مما ينحصر به التخلص عن محذور الحرام كالخروج عن الدار المغصوبة فيما اذا توسطها بالاختيار في كونه منهيًا عنه أو مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه أو بدونه فيه أقوال . هذا على الامتناع، وأما على القول بالجواز فعن أبي هاشم انه مأمور به ومنهي عنه ، واختاره الفاضل القمي ناسباً له الى اكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء ، و الحق انه منهي عنه بالنهي السابق

الغصب في حال الخروج (بسوء اختياره مما ينحصر به التخلص عن محذور الحرام) بأن لم يكن هناك مندوحة ، وذلك (كالخروج عن الدار المغصوبة فيما إذا توسطها بالاختيار) والفرق بين هذه الصورة والصورة السابقة أن الصورة السابقة كانت فيما لمندوحة كأن يكون للدار طريق مباح يمكن الخروج منها ، وهذه الصورة انما تفرض فيما ينحصر الطريق للخروج في المغصوب . ولا يخفى أن العبارة مشوشة ، اذ عنون المصنف « ره » الصورة السابقة في موضوع الاضطرار - فتأمل .

وكيف كان فنقول : انه لو لم يكن هناك الطريق منحصرأ بالحرام واختار الحرام كان معاقباً ولم يكن واجباً ، وان كان الطريق منحصرأ بالحرام فلما ان نقول بامتناع اجتماع الامر والنهي واما ان نقول بالجواز ، فعلى الامتناع اختلف (في كونه) أي الخروج (منهيًا عنه) فقط (أو مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه) يعني لا نهي فعلاً عن الخروج ، ولكنه يعاقب عليه بملاحظة النهي السابق قبل الدخول (أو) مأموراً به (بدون) أي بدون جريان حكم المعصية (فيه أقوال) ثلاثة .

(هذا) كله (على الامتناع ، وأما على القول بالجواز) فقد اختلف ايضاً (فعن أبي هاشم انه مأمور به) لكونه مقدمة للواجب (ومنهي عنه) لكونه غصباً بسوء الاختيار (واختاره الفاضل القمي) صاحب القوانين « ره » (ناسباً له الى اكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء) .

هذا (و) لكن (الحق) عند المصنف (انه منهي عنه بالنهي السابق

الساقط بحدوث الاضطرار اليه وعصيان له بسوء الاختيار ، ولا يكاد يكون مأموراً به ، كما اذا لم يكن هناك توقف عليه او بلا انحصار به ، وذلك

الساقط بحدوث الاضطرار اليه) وجه السقوط عدم جواز التكليف بالمحال ، بأن يقول : لا تخرج ولا تبقى . ولو كان الدخول بسوء الاختيار (وعصيان له) أي للنهي ، وهذا عطف على قوله « منهي عنه » (بسوء الاختيار) اذ كان يمكنه عدم الدخول حتى لا يضطر إلى الخروج المحرم (ولا يكاد يكون) هذا الخروج (مأمور به) لكونه مقدمة للتخلص الواجب (كما اذا لم يكن هناك توقف عليه أو بلا انحصار به) أي ليس هذا الخروج واجبا وان كان مقدمة للتخلص وكان الطريق منحصراً به ، بل مثل هذا الخروج مثل الخروج الذي لم يكن مقدمة او كان مقدمة ولكن لم يكن مقدمة منحصرة ، فكما ان الخروج في هذين الموردين ليس بواجب كذلك الخروج في المورد الاول ليس بواجب .

وقد علق المصنف على قوله « هناك توقف » ما لفظه : لا يخفى أنه لا توقف هاهنا حقيقة ، بداهة ان الخروج إنما هو مقدمة للكون في خارج الدار لا مقدمة لترك الكون فيها الواجب لكونه ترك الحرام . نعم بينها ملازمة لاجل التضاد بين الكونين ووضوح الملازمة بين وجود الشيء وعدم ضده ، فيجب الكون في خارج الدار عرضاً لوجوب ملازمه حقيقة ، فتجب مقدمة كذلك ، وهذا هو الوجه في الماشاة والجرى على ان مثل الخروج يكون مقدمة لما هو الواجب عن ترك الحرام - فافهم .

وحاصله ان الخروج مطلقاً - ولو لم يعارضه جهة محرمة - ليس بواجب ، اذ هو مقدمة للمكون في الخارج والكون في الخارج ليس من الواجبات حتى يكون مقدمته واجبة . ثم على فرض كون الخروج في نفسه واجبا لكونه مقدمة للتخلص الواجب ليس هذا الخروج واجبا لوجود ملاك الحرام فيه ، ولا يمكن الجمع بين ملاك الوجوب والحرمية ، (وذلك) الذي ذكرنا من كون هذا الخروج منها عن

ضرورة انه حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً لا يكون عقلاً معذوراً في مخالفته فيما اضطر الى ارتكابه بسوء اختياره ويكون معاقباً عليه . كما اذا كان ذلك بلا توقف عليه او مع عدم الانحصار به، ولا يكاد يجدي توقف انحصار التخلص عن الحرام به لسكونه بسوء الاختيار .

(ضرورة انه) أي المكلف (حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً) بترك الدخول الموجب لترك التصرف الدخولي والتصرف الخروجي (لا يكون عقلاً معذوراً في مخالفته) أي مخالفة النهي، اما عدم المعذورية في الدخول فواضح لانه بالاختيار، وأما (فيما اضطر إلى ارتكابه) من الخروج فلانه وان كان مضطراً إلى هذا الخروج لسكونه اقل حرمة من البقاء ولكن حيث كان (بسوء اختياره) لم يكن معذوراً فان الاضطرار انما يكون عذراً فيما كان مقدماته خارجة عن الاختيار كما لو وقع في الدار بلا اختيار، أما لو كان مقدماته بالاختيار فلا يكون هذا الاضطراراً عذراً (ويكون) المكلف (معاقباً عليه) .

ان قلت : اطلاق ادلة الاضطرار أو عمومها يشمل حتى ما لو كان الاضطرار بمقدمات اختيارية . قلت : المنصرف من الادلة هو ما كان اضطرار حتى في المقدمات ألا ترى انه لو غل يده ورجله باختياره مع علمه بأنه لا يتمكن بعد من اطاعة امر المولى كان للمولى حق العقوبة فيما إذا لم يطعمه ولا يقبل منه عذره بأنه غير متمكن . وعلى كل حال فهذا الخروج محرم (كما اذا كان ذلك) الخروج (بلا توقف) للتخلص (عليه أو) كان التخلص متوقفاً عليه ولكن (مع عدم الانحصار به) والحاصل ان صورة عدم التوقف رأساً والتوقف مع عدم الانحصار والتوقف مع الانحصار اذا كان بسوء الاختيار سواء في الحرمة والعقاب (ولا يكاد يجدي) في رفع الحرمة (توقف انحصار التخلص عن الحرام به) أي بهذا الخروج . وجه عدم الجدوى ما ذكره بقوله : (لسكونه بسوء الاختيار) كما لا يخفى .

ثم ان القول بكون هذا الخروج مأموراً به فقط محكي عن التقريرات ، وقد

ان قلت : كيف لا يجديه و مقدمة الواجب واجبة قلت : انما يجب المقدمة لو لم تكن محرمة، ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب الا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكها في المقدمة ،

استدل له بوجهين اشار المصنف « ره » الى الاول بقوله : (ان قلت : كيف) والى الثاني بقوله « ان قلت ان التصرف » وحاصل الاستدلال الاول ان الخروج مقدمة لترك البقاء الذي هو واجب اهم فكيف (لا يجديه) أي لا يجدى المقدمة في رفع حرمة (و) الحال ان (مقدمة الواجب واجبة) فالخروج واجب غير محرم (قلت : انما يجب المقدمة لو لم تكن محرمة ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلا على ما هو المباح من المقدمات دون) المقدمة (المحرمة مع اشتراكها) أي المباح والمحرم (في المقدمة) . مثلاً: يمكن السير الى الحج مع الدابة الفصيبة كما يمكن السير مع الدابة المباحة ، فكما لا تقولون بوجوب السير مع الفصيبة كذلك اللازم القول بعدم وجوب الخروج المحرم ، والقول بالفرق بين المقدمة المحرمة المنحصرة وبين المحرمة غير المنحصرة مجازفة ، اذ الحرمة التي هي مانع شرعي كالمانع العقلي ، فكما لا يفرق الامر في المانع العقلي كذلك لا يفرق في المانع الشرعي .

توضيح المقام : ان المقدمة على اربعة أقسام : الاول المقدمة المباحة وهذه واجبة الثاني المقدمة المحرمة مع وجود المباحة وهذه لا تكون واجبة . الثالث المقدمة المنحصرة المحرمة مع عدم سوء الاختيار كالموقف التطهير على طي الارض المنصوبة فهنا ان كان الواجب أهم كانت المقدمة واجبة وان كان الحرام اهم كانت المقدمة محرمة وان كانا متساويين كانت المقدمة مباحة واختار العبد بين الترك والفعل . الرابع المقدمة المنحصرة المحرمة مع سوء الاختيار - كالموقف الدار المنصوبة - فالمقدمة حينئذ تبقى على حرمتها ، وعلل ذلك العلامة المشكيني « ره » بقوله : وذلك لانه لو ارتفعت الحرمة للزم الخلف لأنه لا يكون بسوء الاختيار مع انه فرض كذلك ، ولأنه يلزم دور ان الحرمة مدار اختيار المكلف فانه مخير بين عدم الحصر ، فتكون هذه المقدمة حراما وبين الحصر فتكون مباحا وهو

و اطلاق الوجوب بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدمة بها انما هو فيما اذا كان الواجب اهم من ترك المقدمة المحرمة، والمفروض ههنا وان كان ذلك الا انه كان بسوء الاختيار، ومعه لا يتغير عما هو عليه من الحرمة والمبغوضية والا لكان الحرمة معلقة على ارادة المكلف واختياره.

مناف لغرض المولى، ولأن الوجدان حاكم بما نية الحرمة في الفرض (و) ان قلت : ان الواجبات مختلفة فبعضها يسقط عن الوجوب إذا كانت مقدمة منحصرة في المحرم، وبعضها يقتضى وجوب مقدمته المحرمة لا أهميته في نظر الشارع كما لو توقف حفظ النفس على توسط المغصوب، وما نحن فيه من هذا القبيل لان التخلص عن الغصب اهم من الغصب في الخروج . قلت : (اطلاق الوجوب) في ذى المقدمة (بحيث ربما يترشح منه الوجوب عليها) أي على المقدمة المحرمة (مع انحصار المقدمة بها انما هو فيما اذا كان الواجب اهم من ترك المقدمة المحرمة) ولم يكن بسوء اختيار المكلف، فانه مع اجتماع هذه الشروط الثلاثة : أهمية الواجب، وانحصار المقدمة في الحرمة، وعدم كونه بسوء الاختيار تنقلب المقدمة المحرمة واجبة (والمفروض ههنا) في الخروج عن الدار (وان كان ذلك) فان الواجب اهم مع انحصار المقدمة (إلا) ان الشرط الثالث مفقود في المقام (انه كان بسوء الاختيار حسب الفرض) (ومعه) أي مع كونه بسوء الاختيار (لا يتغير عما هو عليه من الحرمة والمبغوضية) وكذلك نقول فيما لو كان الطريق إلى انقاذ الفريق اثنين احدهما مغصوب والاخر مباح فسد الشخص المباح على نفسه حتى انحصر في المحرم، فانه يبقى على حرمة وعقوبته وان كان العقل يلزمه بالتزام اقل العقوبتين - اعني الغصب. (وإلا) فلو انقلبت المقدمة عن الحرمة إلى الوجوب حتى في صورة سوء الاختيار (لكان الحرمة معلقة على ارادة المكلف واختياره) لانه يلزم حرمة التصرف الخروجي في المغصوب إذا لم يرد الشخص الدخول ولم يدخل وحليته إذا اراد الشخص الدخول ودخل، ومن البديهي ان تعليق الحكم على الارادة باطل.

لغيره وعدم حرمة مع اختياره له، وهو كما ترى، مع انه خلاف الفرض وان الاضطرار يكون بسوء الاختيار ان قلت: ان التصرف في ارض الغير بدون اذنه بالدخول والبقاء حرام بلا اشكال ولا كلام وأما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام فهو ليس بحرام في حال من الحالات، بل حاله مثل حال شرب الخمر المتوقف عليه

وقوله: (لغيره) متعلق بقوله « اختياره » يعني يلزم ان يكون الحرمة معلقة على اختيار المكلف لغير الدخول (وعدم حرمة) عطف على قوله « الحرمة معلقة » أي يكون عدم الحرمة (مع اختياره له) اي للدخول، ولا وجه لارجاع الضمير الى الخروج كما في بعض الحواشي (وهو كما ترى) أي تعليق الحرمة على الارادة باطل، إذ التعليق موجب للغوية الحكم، فان الحرمة التي يترتب على الارادة لا تميزها (مع انه) أي تعليق الحرمة على الارادة (خلاف الفرض) اذا المفروض ان الخروج لما صار مقدمة انقلب حرمة الى الوجوب، لا ان الانقلاب صار بسبب ارادة المكلف للدخول (وان الاضطرار يكون بسوء الاختيار) بيان للفرض.

والحاصل ان صدق كون الاضطرار بسوء الاختيار يتوقف على حرمة الخروج فلو صار الخروج بالارادة غير محرم ولا اضطرار بالحرام حتى يصدق كون الاضطرار بسوء الاختيار متقدرا.

وحيث فرغ المصنف «ره» عن جواب الاستدلال الاول للتقريرات على عدم حرمة الخروج شرع في ذكر الدليل الثاني فقال: (ان قلت: ان التصرف في ارض الغير بدون اذنه) على ثلاثة أنحاء الاول التصرف (بالدخول . و) الثاني التصرف بـ (البقاء) وهذان (حرام بلا اشكال ولا كلام، واما) الثالث وهو (التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم ويتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام فهو ليس بحرام في حال من الحالات) لا قبل الدخول ولا بعد الدخول ولا حين الدخول (بل حاله) أي الخروج (مثل حال شرب الخمر المتوقف عليه

النجاة من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الاوقات . ومنه ظهر المنع عن كون جميع انحاء التصرف في ارض الغير مثلاً حراماً قبل الدخول ، وانه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج ، وذلك لانه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه ، و ترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة الاترك الدخول .

النجاة من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الاوقات) فكما ان شرب الخمر المتوقف عليه النجاة واجب وليس بحرام كذلك الخروج المتوقف عليه التخلص من الغضب ليس بحرام .

(ومنه) أي بما ذكرنا من كون الخروج واجباً في جميع الاحوال (ظهر المنع عن) ما ذكرتم من (كون جميع انحاء التصرف في ارض الغير مثلاً حراماً قبل الدخول ، و) بطل ايضاً ما ذكرتم من (انه يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج ، وذلك) بيان لبطلان القول بأن المكلف متمكن من ترك الجميع قبل الدخول (لانه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج وتركه) يعني ان النهي عن الخروج نوع من التكليف ، ومن البديهي ان التكليف مشروط بالقدرة ، وحيث انه قبل الدخول لا قدرة على الخروج لم يصح الزجر والنهي عنه ، فقولكم ان الخروج منهى عنه قبل الدخول ساقط .

(و) ان قلت : (ترك الخروج) مقدور قبل الدخول ، اذ الشخص يقدر على ترك الخروج (بترك الدخول رأساً) فلا وجه لدعوى عدم القدرة عليه . قلت : المقدور (ليس في الحقيقة الاترك الدخول) واما ترك الخروج فليس بمقدور ، اذ نسبة القدرة الى الوجود والعدم نسبة واحدة ، فكما لا يقدر الشخص على الخروج قبل الدخول كذلك لا يقدر على تركه .

ولنوضح المطلب بمثال فنقول : ان عدم شرب الخمر له صورتان : الاولى عدم الشرب في صورة عدم الوقوع في التهلكة . الثانية عدم الشرب في صورة الوقوع فيها

فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلاً لم يصدق عليه الا انه لم يقع في المهلكة لا انه ما شرب الخمر فيها الا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع كما لا يخفى . وبالجملة لا يكون الخروج - بملاحظة كونه مصداقاً للتخلص عن الحرام وسبباً له - الامطوباً ويستحيل ان يتصف بغير المحبوبة ويحكم عليه بغير المطلوبة . قلت : هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به ، وهو موافق لما افاده شيخنا العلامة

(فمن لم يشرب الخمر) مع وقوعه في التهلكة يصدق عليه أنه ما شرب الخمر في التهلكة واما من لم يشرب (لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلاً لم يصدق عليه الا انه لم يقع في المهلكة) و (لا) يصدق عليه (انه ما شرب الخمر فيها) وما نحن فيه من هذا القبيل ، لأن عدم الخروج قد يكون في صورة الدخول وقد يكون في صورة عدم الدخول ، ففي الصورة الاولى يصدق عليه عدم الخروج وفي الصورة الثانية لا يصدق عليه الا انه لم يدخل ، أما ان يصدق عليه انه ممن لم يخرج فلا (الا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع كما لا يخفى) بأدنى تأمل .

(وبالجملة لا يكون الخروج - بملاحظة كونه مصداقاً للتخلص عن الحرام وسبباً له - الامطوباً) وقوله « بملاحظة » علة للمطوية ، يعني ان الخروج دائماً مطلوب للمولى لكونه سبباً للتخلص من الحرام ، كما ان شرب الخمر المنجى دائماً مطلوب (ويستحيل ان يتصف) الخروج (بغير المحبوبة ويحكم عليه بغير المطلوبة) . وبهذا كله تبين ان الخروج قبل الدخول غير محكوم بحكم اصلاً لعدم القدرة عليه ، وبمد الدخول محكوم بالوجوب لكونه تخلصاً عن الحرام

(قلت : هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص) كالخروج في المثال (مأموراً به ، وهو موافق لما افاده شيخنا العلامة

اعلى الله مقامه على ما في تقريرات بعض الاجلة ، لكنه لا يخفى ان ما به التخلص عن الحرام او ترك الواجب انما يكون حسنا عقلا ومطلوبا شرعا بالفعل وان كان قبيحا ذاتا اذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه ولم يقع بسوء اختياره . اما في الاقتحام في ترك الواجب او فعل الحرام واما في الاقدام بما هو قبيح وحرام - لو لا به التخلص بلا كلام

اعلى الله مقامه على ما في تقريرات بعض الاجلة ، لكنه لا يخفى) ما فيه ، اذ (ان ما به التخلص عن ترك الحرام او) ما به التخلص عن (ترك الواجب انما يكون حسنا عقلا ومطلوبا شرعا بالفعل وان كان قبيحا ذاتا اذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه ولم يقع بسوء اختياره) كما لو وقع الحريق في بيت طفل فان الدخول وان كان محرماً ذاتا ولكن هذا الدخول حيث صار مما به التخلص عن ترك الحرام يكون مطلوبا لوجود شرطيه ، اذ لم يكن الحريق بسوء اختيار المكلف مع عدم امكان التخلص بدون الدخول .

والحاصل ان انقلاب المحرم الى الواجب مشروط بشرطين : الاول أن يكون التخلص منحصراً بهذا المحرم فلو كان هناك طريق اخر - كما لو كان للدار المغصوبة طريق مباح - لم يصر المحرم واجباً . الثاني ان لا يكون بسوء الاختيار ، فلو كان بسوء الاختيار - كما لو دخل المغصوبة مع العلم بأحصار طريق الخروج في المحرم - لم يصر المحرم واجباً ايضاً .

ثم فسر المصنف سوء الاختيار بأنه عبارة عن ايقاع النفس في أمر لا محيص له عن ارتكاب احد محرمين (إما في الاقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام) كالبقاء في الدار المغصوبة الذي هو محرم (وإما في الاقدام بما هو قبيح وحرام - لولا به التخلص بلا كلام (١)) وهو الخروج عن الدار الذي هو تصرف آخر في المغصوب

(١) يعني ان الخروج حرام بلا كلام من احد في صورة ما اذا لم يكن تخلص ، وإنما وقع النزاع في حرمة وعدمه فيما اذا كان تخلصاً .

كما هو المفروض في المقام ، ضرورة تمسكته منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره وبالجملة كان قبل ذلك متمكناً من التصرف خروجاً كما يتمكن منه دخولا غاية الامر يتمكن منه بلا واسطة ومنه بالواسطة ، و مجرد عدم التمكن منه الا بواسطة لا يخرججه عن كونه مقدوراً ، كما هو الحال في البقاء فكما يكون تركه مطلوباً في جميع الاوقات فكذلك الخروج ، مع انه مثله في الفرعية على الدخول ، فكما لا تكون الفرعية ما نعمة عن مطلوبيته قبله وبعده كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته

وهو محرم ايضاً (كما هو) أي الوقوع في احد المحرمين بسوء الاختيار (المفروض في المقام) وانما قلنا بأن الخروج محرم إذا كان الدخول بسوء الاختيار لـ (ضرورة تمسكته منه) أي من الخروج (قبل اقتحامه فيه) الصادر هذا الاقتحام (بسوء اختياره) فقواسم « ان الخروج قبل الدخول غير متمكن منه فلا يعقل تعلق الحرمة به » ساقط (وبالجملة كان) المكلف (قبل ذلك) الدخول (متمكناً من التصرف خروجاً كما يتمكن منه) أي من التصرف (دخولا غاية الامر) في الفرق بين التمكنين ان المكلف (يتمكن منه) أي من الدخول (بلا واسطة و) يتمكن (منه) أي من الخروج (بالواسطة ، و) من الواضح ان (مجرد عدم التمكن منه) أي من الخروج (إلا بواسطة لا يخرججه عن كونه مقدوراً) إذ المقدور بالواسطة مقدور . ثم ان المصنف « ره » اجاب عن استدلال الشيخ بأربعة امور : الاول - ما اشار اليه بقوله : (كما هو الحال في البقاء) في الدار المغصوبة ، فان كلا من البقاء في الدار المغصوبة والخروج منها متوقف على الدخول (فكما يكون تركه) أي البقاء (مطلوباً في جميع الاوقات فكذلك الخروج مع أنه) أي الخروج (مثله) أي مثل البقاء (في الفرعية على الدخول فكما لا تكون الفرعية) للبقاء (ما نعمة عن مطلوبيته) أي مطلوبة ترك البقاء (قبله) أي قبل الدخول (وبعده) فهو مطلوب الترك مطلقاً (كذلك) فرعية الخروج (لم تكن مانعة عن مطلوبيته) أي مطلوبة ترك

وان كان العقل يحكم بلزومه ارشادا الى اختيار اقل المحذورين واخف القبيحين ومن هنا ظهر حال شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة وانه انما يكون مطلوباً على كل حال لو لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار والا فهو على ما هو عليه من الحرمة وان كان العقل يلزومه ارشاداً الى ما هو اهم واولى بالرعاية من تركه لسكون الغرض فيه اعظم .

الخروج (وان كان) بين البقاء والخروج فرق من حيث آخر ، فان (العقل يحكم بلزومه) أي الخروج (ارشاداً إلى اختيار اقل المحذورين) من البقاء والخروج (واخف القبيحين) ، ولكن هذا غير فارق فيما نحن فيه من حرمة كليهما ، ومثل ذلك ما لو خير الجائر بين قطع الرأس وقطع اليد ، فان العقل يرشد إلى التزام اخف المحذورين الذي هو عبارة عن قطع اليد ، وهذا الحكم العقلي لا ينافي كراهة كلا الامرين .

(ومن هنا) الذي اشترطنا في انقلاب الحرمة الى الوجوب عدم كون الشيء بسوء الاختيار (ظهر حال) ما استشهد به الشيخ «ره» من مثال الخمر ، فاننا نسلم ان شرب الخمر الذي يكون به التخلص عن المهلكة مطلقاً واجباً ، فان (شرب الخمر علاجاً وتخلصاً عن المهلكة) له صورتين (وانه انما يكون مطلوباً على كل حال) قبل الوقوع في المهلكة وبعده في صورة واحدة ، وهي ما (لو لم يكن الاضطرار اليه) أي الى الشرب (بسوء الاختيار) كما لو اوقع نفسه متممداً في مرض لا علاج له الا الشرب (والا) في الصورة الاخرى ، وهي ما اوقع نفسه في المرض بسوء الاختيار (فهو) أي الشرب (على ما هو عليه من الحرمة وان كان العقل يلزومه) بالشرب في صورة سوء الاختيار ايضاً (ارشاداً الى ما هو اهم) اعنى حفظ النفس (واولى بالرعاية من تركه) أي ترك الشرب ، فان المكلف بعد سوء الاختيار وايقاع نفسه في المهلكة يتردد بين حرامين ترك الشرب المؤدى الى الهلكة المحرمة والشرب المحرم الموجب لعدم الهلكة والعقل يلزومه الشرب ابقاءً على النفس (لسكون الغرض فيه اعظم) من العكس .

فمن ترك الاقتحام فيما يؤدي الى هلاك النفس او شرب الخمر لثلا يقع في اشد المحذورين منها يصدق انه تركهما ولو بتركه ما لو فعله لادى لاحالة الى احدهما ، كسائر الافعال التوليدية حيث يكون العمد اليها بالعمد الى اسبابها واختيار تركها بعدم العمد الى الاسباب . وهذا يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج وان كان لازما عقلا للفرار عما هو اكثر عقوبة

ثم اشار الى جواب ما ذكره الشيخ «ره» بقوله «فمن لم يشرب الخمر» الخ بقوله : (فمن ترك الاقتحام فيما يؤدي الى هلاك النفس أو شرب الخمر لثلا يقع في اشد المحذورين منها يصدق انه تركها) يعني ان ما ذكرتم من عدم صدق « ما شرب الخمر » على من لم يقع في المهلكة غير تام ، لبداهة أنه اذا ترك الشخص المهلكة بأن لم يعرض نفسه للهلاك يصدق عليه أنه تارك للهلاك وتارك لشرب الخمر (ولو بتركه) الشخص (ما لو فعله) اعنى التعريض للهلاك (لادى لا محاله الى احدهما) . والحاصل ان ترك شرب الخمر يصدق مع عدم التعريض اصلا ، كما يصدق مع الوقوع في المهلكة .

ثم اشار المصنف «ره» الى الجواب الثاني ، وحاصله النقض بالافعال التوليدية التي تتولد من الافعال المباشرة ، كالا حراق فانه ليس فعل مباشرى للمكلف بل يتولد من الالتقاء في النار ، فان الخروج وشرب الخمر (كسائر الافعال التوليدية حيث يكون العمد اليها) أي الى تلك الافعال (بالعمد الى اسبابها واختيار تركها بعدم العمد الى الاسباب) فكما يحرم الاحراق قبل الالتقاء في النار يحرم الخروج قبل الدخول ، وكما لا يصح ان يقال الاحراق قبل الالتقاء ليس مقدوراً للعبد فلا يحرم ، كذلك لا يصح ان يقال الخروج قبل الدخول ليس مقدوراً للعبد فلا يحرم ، وهكذا حال شرب الخمر قبل الوقوع في المهلكة .

(وهذا) القدر من القدرة - اعنى القدرة على عدم تعريض النفس للهلاك حتى لا يهلك ولا يحتاج إلى شرب الخمر - (يكفي في استحقاق العقاب على الشرب للعلاج وان كان) هذا الشرب بعدما اوقع نفسه في المهلكة (لازما عقلا للفرار عما هو اكثر عقوبة)

ولو سلم عدم الصدق الا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك ولو على نحو هذه السالبة ، و من الفعل بواسطة تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة ، فيوقع نفسه بالاختيار في المهلكة او يدخل الدار فيعالج بشرب الخمر ويتخلص بالخروج او يختار ترك الدخول و الوقوع فيها لثلا يحتاج الى التخلص والعلاج .

اعني الموت ، فالالزام العقلي لا ينافي التحريم الشرعي .

ثم اشار المصنف بقوله : (ولو سلم) المفيد لعدم التسليم اولا إلى الجواب الثالث ، وحاصله ان الحاكم بالمقدورية في باب التكليف العقل ، فان العقل يحكم بلزوم كون المأمور به مقدوراً للعبد ، وهو لا يحكم بأزيد من مطلق المقدورية سواء كان بلا واسطة أو مع الواسطة ، وليس ذلك من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع ، غاية الامر ان سبب الترك هو ترك الدخول ، ومن المعلوم ان الدخول ليس من قبيل الموضوع للخروج (ولو سلم عدم الصدق) أي عدم صدق ترك الخروج (إلا بنحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع فـ) نجيب بالجواب الرابع و (هو) ان كونه من باب السالبة بانتفاء الموضوع (غير ضائر بعد تمكنه) أي المكلف (من الترك) للخروج بترك الدخول (ولو على نحو هذه السالبة و) تمكنه (من الفعل بواسطة تمكنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة) أي الدخول ، فهو قادر من الفعل والترك ، وهذا المقدار من القدرة كاف في التكليف . وبهذا تبين ان كلا من شرب الخمر والخروج تحت القدرة فعلا وتركها (فيوقع) المكلف (نفسه بالاختيار في المهلكة أو يدخل الدار) فيتحقق الموضوع للفعلين الشرب والخروج (فيعالج بشرب الخمر) في الاول (ويتخلص بالخروج) في الثاني (أو يختار ترك الدخول و) ترك (الوقوع فيها) أي المهلكة (لثلا يحتاج الى التخلص) بالخروج المحرم (والعلاج) بشرب الخمر .

فان قلت : كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعا عنه شرعا ومعاقبا عليه عقلا مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه ، و وضوح سقوط الوجوب مع امتناع المقدمة المنحصرة ولو كان بسوء الاختيار ، و العقل قد استقل بأن المنوع شرعا كالممتنع عادة او عقلا . قلت : اولا انما كان المنوع شرعا كالممتنع اذا لم يحكم العقل بلزومه ارشادا الى ما هو اقل المحذورين ، وقد عرفت لزومه بحكمه ، فانه مع لزوم الاتيان بالمقدمة عقلا لا باس في بقاء ذى المقدمة على وجوبه

(فان قلت : كيف يقع مثل الخروج والشرب ممنوعا عنه ومعاقبا عليه عقلامع) تسليم امور ثلاثة : الاول (بقاء ما يتوقف عليه) أي ما يتوقف على الخروج والشرب - اغني التخلص عن الغضب وعن الهلاك - (على وجوبه . و) الثاني (وضوح سقوط الوجوب) عن ذى المقدمة (مع امتناع المقدمة المنحصرة ولو كان) الامتناع (بسوء الاختيار . و) الثالث (العقل قد استقل بأن المنوع شرعا كالممتنع عادة أو عقلا) فاذا امتنع الخروج شرعا على قولكم كان كالممتنع عقلا مع كونها منحصرة سقط الوجوب عنها ، وإذا لم تكن المقدمة واجبة كشفت عن عدم وجوب ذيها ، فالقول بوجوب ذى المقدمة وعدم وجوب مقدمته المنحصرة متنافيان فلا يمكن أن يكون التخلص عن الغضب والمرض واجبا ويكون شرب الخمر والخروج حراما فاما ان يكونا واجبين أو محرمين ، وحيث لا يمكن القول بحرمة التخلص يجب القول بوجوب الشرب والخروج .

(قلت : اولا) تمنع المقدمة الثالثة ، فانه (انما كان المنوع كالممتنع) في المقدمة (إذا لم يحكم العقل بلزومه) أي لزوم المقدمة المنوعة شرعا (ارشادا إلى ما هو اقل المحذورين) اما إذا لزم العقل بلزوم الاتيان بالمقدمة المحرمة شرعا فلا نسلم ان المنوع شرعا في هذه الصورة كالممتنع عقلا (وقد عرفت لزومه) أي لزوم هذا المنوع شرعا كالشرب والخروج (بحكمه) أي بحكم العقل اخذاً بأقل المحذورين (فانه مع لزوم الاتيان بالمقدمة عقلا لا باس في بقاء ذى المقدمة على وجوبه) والسرف في الفرق ان المنع

فانه حينئذ ليس من التكليف بالمتع كما اذا كانت المقدمة ممتعة وثانيا (لو) سلم الساقط انما هو الخطاب فعلا بالبعث والايجاب لا لزوم اتيانه عقلا خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه سابقاً ضرورة انه لو لم يأت به لوقع في المحذور الاشد ونقض الغرض الا هم حيث انه الآن كما كان عليه من الملاك والمحجوبة بلا حدوث قصور او طر وفتور فيه اصلاً ، وانما كان سقوط الخطاب لاجل

الشرعى موجب لمنع العقل ، وفي ظرف المنع العقلي عن المقدمة لا يترتب البعث العقلي على التكليف بذاتها لتضادها ، كما لو كانت المقدمة ممتعة عقلاً ، وهذا لا يوجد فيما إذا أزم العقل بالاتيان بالمقدمة (فانه حينئذ ليس من التكليف بالمتع) وليس هذا (كما إذا كانت المقدمة ممتعة) كما هو واضح (وثانيا لو سلم) ان بقاء وجوب ذي المقدمة مع حرمة المقدمة متافيان مطلقاً حتى فيما إذا حكم العقل بوجوب المقدمة (فـ) نقول (الساقط) في ظرف التعارف (انما هو الخطاب) بذى المقدمة - اعني التخلص عن الغصب والهلاك - (فعلا بالبعث والايجاب) و (لا) يسقط (لزوم اتيانه عقلا خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه سابقاً) من التكليف بحفظ النفس وعدم الغصب (ضرورة انه لو لم يأت به) لملاحظة حرمة الخروج وحرمة الشرب (لوقع في المحذور الاشد ونقض الغرض الا هم) بخلاف ما لو آتى فانه تحفظ على حفظ النفس وعلى حرمة البقاء ووقع في المحذور الاخف .

لا يقال : إذا سقط الخطاب بحفظ النفس وبالتخلص من الغصب لم يكن في تركها مفسدة ، مع ان الترك موجب لعدم ارتكاب المحرم من الشرب والخروج . لانا نقول سقوط الخطاب لا ينافي بقاء الغرض (حيث انه الان) بعد ما اوقع نفسه في المهلكة ودخل المغصوبة (كما كان عليه من الملاك والمحجوبة بلا حدوث قصور أو طر وفتور فيه) أي في ملاك حفظ النفس والتخلص من الغصب (اصلاً ، وانما كان سقوط الخطاب) بها (لاجل المانع) من الخطاب وهو حرمة المقدمة النافية لوجوب ذهاب

المانع والزام العقل به لذلك ارشاداً كافٍ لاحاجة معه الى بقاء الخطاب بالبعث اليه والايجاب له فعلاً فتدبر جيداً . وقد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأموراً به مع اجراء حكم المعصية عليه نظراً الى النهي السابق مع ما فيه من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة

(والزام العقل به) أي بذى المقدمة (لذلك) أي لبقاء الملاك (ارشاداً) إلى عدم الوقوع في المحذور الاشد (كاف) في وجوب ذي المقدمة واستحقاق العقاب على تركه (لا حاجة معه) أي مع الالزام العقلي (إلى بقاء الخطاب بالبعث اليه والايجاب له فعلاً) فالوجوب السابق الكاشف عن الملاك القطعي بضميمة الالزام العقلي الفعلي يكفي في تنجز التكليف .

ومن جميع ما ذكرنا ظهر ان الخروج عن الدار المنصوبة ، مع انه للمقدمة المنحصرة للواجب باق على حرمة شرعاً ومعاقب عليه ، ويكون حاله بعد الاضطرار كحاله قبله (فتدبر جيداً) . ولا يخفى ان قوله : « ان قلت كيف يقع الخ ليس من ادلة التقارير على مطلبه .

وحيث فرغ المصنف « ره » عن قول الشيخ « ره » القائل بأن الخروج مأمور به شرعاً في رد الفصول القائل بكونه مأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه من العقاب وغيره بملاحظة النهي السابق فإنه قبل الاضطرار كان كل من الدخول والبقاء والخروج حراماً وبالاضطرار سقطت الحرمة وبقي تبعاتها .

(وقد ظهر مما حققناه) في جواب الشيخ « ره » (فساد القول بكونه مأموراً به مع اجراء حكم المعصية عليه) أما كونه مأموراً به نظراً إلى كونه مقدمة لواجب وأما اجراء حكم المعصية (نظراً إلى النهي السابق) قبل الاضطرار ، وجه الظهور ما تقدم من ان الخروج باق على حرمة وليس مأموراً به لسكون الاضطرار بسوء الاختيار وإنما العقل ملزم للالتزام به (مع ما فيه) أي في هذا القول (من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة) الوجوب لمقدميته والحرمة لسكونه من

و لا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والايجاب قبل الدخول وبعده كما في الفصول مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لها وانما المفيد اختلاف زمانه ولو مع اتحاد زمانها - وهذا اوضح من ان يخفى .

افراد الغصب .

ثم ان صاحب الفصول «قده» التفت إلى ورود هذا الاشكال عليه واجاب عنه بان المستحيل انما هو اجتماع الوجوب والحرمة في زمان واحد والخروج ليس كذلك ، فانه قبل الدخول كان حراما وبعده الدخول واجبا فلا تنافي بينها (و) لكنك خير بانه (لا يرتفع غائلته باختلاف زمان التحريم والايجاب قبل الدخول) للتحريم (وبعده) للوجوب (كما في الفصول) اذ (مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لها) يستلزم التناقض . مثلا لو امر المولى صبحا باكرام زيد في يوم الجمعة ونهى عصرآ عن اكرام زيد في يوم الجمعة كان مناقضا مع ان زمان الايجاب غير زمان التحريم .

والحاصل ان التناقض باختلاف زمان الامر والنهي (وانما المفيد) الراجع للتناقض (اختلاف زمانه) اى زمان الفعل (ولو مع اتحاد زمانها) اى زمان الايجاب والتحريم ، فلو قال المولى « امرتك باكرام زيد يوم الجمعة ونهيتك عن اكرام زيد يوم السبت » لم يكن مناقضا ، ولو كان تلفظه بهذا الامر والنهي في وقت واحد وبعبارة اخرى اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد في زمان واحد مستحيل وان اختلف زمان الامر والنهي ، وبالعكس لا يستحيل اجتماع الامر والنهي في زمان واحد لو كان متعلق الامر في زمان ومتعلق النهي في زمان اخر . (وهذا اوضح من ان يخفى) وعليه فلو نهى المولى قبل الدخول عن الخروج وامر بعد الدخول بالخروج كان مناقضا لاتحاد متعلق الامر والنهي ، فالخروج بعد الدخول حرام للنهي السابق وواجب للامر اللاحق .

ان قلت : لعل نظر الفصول الى اختلاف متعلق الايجاب والتحريم حتى يكون الخروج قبل الدخول حراما فقط ، وإذا دخل انقلبت تلك الحرمة إلى الوجوب

كيف ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصيانا للنهي السابق واطاعة
للامر اللاحق فعلا مبغوضا ومحبويا كذلك بعنوان واحد .

وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلا عن القائل بالامتناع، كما لا
يجدى في رفع هذه الغائلة كون النهي مطلقا وعلى كل حال وكون الامر
مشروطا بالدخول

فحينئذ يكون الخروج واجبا فقط . قلت : اولا هذا مستلزم للغوية للنهي عن
الخروج دائما اذ قبل الدخول غير مقذور وبعد الدخول غير محرم . وثانيا ان هذا
ينافي قوله باجراء حكم المعصية عليه - فتأمل .

و (كيف) كان فهذا القول باطل (ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول
عصيانا للنهي السابق) على الدخول (واطاعة للامر اللاحق فعلا) بعد ما دخل و
(مبغوضا) للنهي السابق (ومحبويا كذلك) للامر اللاحق (بعنوان واحد) .
لا يقال : ليس بعنوان واحد ، اذ حرمة بعنوان انه غضب ووجوبه بعنوان
انه مقدمة . لانا نقول : قد تقدم سابقا ان الامر لا يتوجه الى عنوان المقدمة بل
يتوجه الى نفس الشيء بعلته كونه مقدمة . (وهذا) الذي ذكر من توجه الامر
والنهي الى شيء بعنوان واحد (مما لا يرضى به القائل بالجواز) لانه يقول بالجواز
مع اختلاف العنوان (فضلا عن القائل بالامتناع) .

ثم ان الفصول في مقام تحقيق اختلاف زمان الحكمين ذكر كلا ما اخر ، حاصله
عدم التنافي بين النهي عن الخروج والامر به اذ النهي مطلق وليس مشروطاً بالدخول
والامر مشروط بالدخول ، فهما من قبيل المطلق والمقيد يلزم تقييد المطلق به ، فيكون
للخروج باعتبار ما قبل الدخول وما بعده حكمان متضادان احدهما مطلق وهو النهي
والاخر مشروط بالدخول وهو يلزم الجمع بين الضدين . واجاب المصنف « ره » عن
هذا بقوله : (كما لا يجدى في رفع هذه الغائلة كون النهي مطلقا وعلى كل حال)
فليس مشروطاً بالدخول (وكون الامر مشروطاً بالدخول) وانما لا يجدى هذا

ضرورة مناقاة حرمة شيء كذلك مع وجوبه في بعض الاحوال. واما القول بكونه مأموراً به ومنهيا عنه ففيه مضافا الى ما عرفت من امتناع الاجتماع فيما اذا كان بعنوانين فضلا عما اذا كان بعنوان واحد كما في المقام حيث كان الخروج بعنوانه سببا للتخلص وكان بغير اذن المالك وليس التخلص الا منتزعا عن ترك الحرام المسبب عن الخروج لاعنوانا له

لـ (ضرورة مناقاة حرمة شيء كذلك) مطلقا (مع وجوبه في بعض الاحوال) مشروطاً ، وجه المناقاة انه إذا كان الغصب حراما حالي الدخول وعدمه فكيف يجتمع مع الوجوب المشروط بالدخول - فتدبر .

(واما القول) الرابع المنسوب إلى المشهور وذهب إليه ابو هاشم القائل (بكونه) أى الخروج (مأموراً به ومنهيا عنه ، ففيه مضافاً إلى ما عرفت من امتناع الاجتماع) بين الامر والنهي (فيما إذا كان بعنوانين) كالصلاة والغصب (فضلا عما إذا كان) الاجتماع (بعنوان واحد كما في المقام) وسأر امثاله مما اجتمع الحرمة مع الوجوب المقدمي (حيث كان الخروج بعنوانه) الاولى (سببا للتخلص وكان بغير اذن المالك وليس التخلص الا منتزعا عن ترك الحرام المسبب عن الخروج لاعنوانا له) حاصله - انا وان سلمنا جواز اجتماع الامر والنهي - لسكنا نقول : انما يجوز الاجتماع فيما كان هناك عنوانان ، اما فيما نحن فيه فليس كذلك ، اذ الخروج بما هو غصب حرام وبما هو خروج واجب ، فالخروج صار مصباً للامر والنهي وليس هناك عنوانان ، وهو غير جائز حتى على القول بجواز الاجتماع .

ان قلت : الواجب هو الخروج بعنوان التخلص والحرام هو الخروج بعنوان الغصب ، فكيف قلتم بعدم وجود عنوانين في المقام . قلت : التخلص ليس عنوانا للخروج بل لما كان الخروج سبباً لترك البقاء المحرم انتزع عن هذا الترك عنوان التخلص وبعبارة اخرى الخروج سبب لترك البقاء ، والتخلص منتزع عن المسبب ولا ربط له بالسبب .

ان الاجتماع ههنا لو سلم انه لا يكون بمجال لتعدد العنوان وكونه مجديا في رفع غائلة التضاد كان محالا لاجل كونه طلب المحال حيث لا مندوحة هنا

ثم لو سلمنا ان التخلص عنوان للخروج فالخروج بما هو واجب لا بما هو تخلص لما تقدم من ان المقدمة جهة تعليلية لا تقييدية - فتذكر . وقد علق المصنف في الهامش ما لفظه بتوضيح : « قد عرفت مما عقلت على الهامش » في اوائل هذا التنبيه « ان ترك الحرام غير مسبب عن الخروج حقيقة ، واما المسبب عنه هو الملازم له وهو الكون في خارج الدار » فالخروج سبب للكون خارج الدار وليس سببا لترك البقاء . « نعم يكون » ترك البقاء « مسببا عنه » أي عن الخروج « مسامحة وعرضا » اذ ترك البقاء والكون خارج الدار متلازمان « وقد انقذ بذلك انه لا دليل في البين الا على حرمة الغصب المقترض لاستقلال العقل بلزوم الخروج من باب انه اقل المحذورين وانه لا دليل على وجوبه » أي الخروج « بعنوان اخر ، فحينئذ أي لا دليل على الوجوب حتى يقال بأنه « يجب اعماله ايضا » كما يجب اعمال دليل الحرمة « على القول بجواز الاجتماع كاحتمال النهي عن الغصب » لدليل وجوب يجب اعماله « ليكون الخروج مأمورا به ومنهيا عنه - فافهم » .

(ان الاجتماع ههنا) في مسألة الخروج (لو سلم انه لا يكون بمجال لتعدد العنوان و) سلم (كونه) أي تعدد العنوان (مجديا في رفع غائلة التضاد كان) الاجتماع (محالا (١) لاجل كونه طلب المحال حيث لا مندوحة هنا) بخلاف باب الصلاة والغصب فانه يتمكن من التخلص عن الحرام واتيان الصلاة في مكان مباح ، ولا مندوحة في مسألة الخروج إذ المفروض انه مضطر بالخروج ، ولهذا لو لم يكن للشخص مندوحة في باب الصلاة لم يلتزم احد باجتماع الامر والنهي ، بل يؤلون بسقوط وجوب الصلاة أو سقوط حرمة الغصب إذ التكليف بالضدين في مورد عدم المندوحة قبيح

(١) اي ان هذا الطلب طلب المحال وان لم يكن نفس الطلب بمجال وتقدم الفرق

بين الطلب المحال وطلب المحال - فراجع .

وذلك لضروره عدم صحة تعلق الطلب والبعث حقيقة بفعل واجب او ممتنع او ترك كذلك ولو كان الوجوب او الامتناع بسوء الاختيار و ما قيل ان الامتناع او الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار انما هو في قبال استدلال الاشاعرة للقول بأن الافعال غير اختيارية بقضية ان الشيء ما لم يجب لم يوجد

عقلا ومحال صدوره عن الحكيم (وذلك لضرورة عدم صحة تعاق الطلب والبعث حقيقة بفعل واجب أو ممتنع أو ترك كذلك) واجب أو ممتنع (ولو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار) فتكليف المولى الحكيم عبده بما لا يطاق غير جائز ولو كان مستنداً إلى سوء اختيار العبد .

(و) ان قلت : يصح التكليف بالمحال ولا يقبح عقلا فيما إذا استند إلى سوء اختيار العبد ، وذلك لـ (ما قيل) من (١) (ان الامتناع أو الايجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار) فالعبد لما كان قادراً على ترك الدخول حتى لا يضطر إلى الخروج المحرم ، فلو دخل باختياره كان تكليفه بعدم الخروج وعدم البقاء غير قبيح . والحاصل ان التكليف بما لا يطاق ان نشأ من سوء اختيار العبد لم يكن قبيحا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ، وان نشأ بغير اختياره كان محالا وقبيحا .

قلت : هذا القول ليس محله ما نحن فيه ، بل (انما هو في قبال استدلال الاشاعرة للقول بأن الافعال غير اختيارية بقضية ان الشيء ما لم يجب لم يوجد) وتوضيح المقام يحتاج إلى بيان امور ثلاثة : الاول نقل كلام الاشاعرة . الثاني جواب الاصحاب عنهم . الثالث وجه اجنبية قاعدة الامتناع بالاختيار عما نحن فيه ، فنقول :

« اما الاول » فقد ذهب الاشاعرة إلى ان الافعال كلها غير اختيارية ، بل المباد مجبورون في الافعال ، واستدلوا لذلك بقاعدة مسلمة عند الحكماء وهي « ان الشيء ما لم يجب لم يوجد » ومعنى القاعدة ان كل ممكن ما لم تتم علته التامة لم يوجد

(١) يعني ان الامتناع او الايجاب اذا كان له مقدمة اختيارية لم يكن خارجا

عن الاختيار .

فانقذ بذلك فساد

في الخارج ، فان وجدت العلة النامة وجد الممكن وإلا فلا يوجد ، ووجه استدلالهم بهذه القاعدة ان كل فعل يصدر من فاعل لا بد وان توجد علته التامة ، وإذا وجدت كان ذلك الفعل واجب لوجود بالعرض ، وإذا وجب الفعل لم يكن العبد مختاراً فيه وبهذه المقدمات تمسكوا لكون العباد مجبورين في جميع الافعال .

« واما الثاني » فنقول : ابطال علماؤنا هذه الشبهة ، بأننا نسلم ان الفعل بعد وجود علته التامة واجب ، ولكننا نقول : ان العبد انما يوجد علة الفعل بالارادة ، فان اراد الفعل وسأر مقدماته وجب وان لم يرد لم يجب ، فإيجاب الفعل وعدمه تحت اختيار المكلف ، ومن البديهي ان الايجاب والامتناع - اي ايجاب الفعل بارادة مقدماته وامتناعه بعدم ارادة مقدماته - إذا كانا متوقفين على مقدمة اختيارية لا ينافيان مع الاختيار ، وبهذا تبين ان العباد ليسوا بمجبورين في الافعال ، واتضح ايضا ان قاعدة الامتناع الخ في قبال استدلال الاشاعة للجبر .

« واما الثالث » فنقول : قد عرفت ان هذه القاعدة لبطلان القول بمجبورية العباد في الافعال ولا ربط لها بتكليف ما لا يطاق ، اذ التكليف بغير المقدر قبيح على كل حال سواء نشأ من سوء الاختيار ام لا ، وذلك لان التكليف انما يحسن إذا كان باعنيته للمكلف نحو المكلف به ممكنا ، فمع عدم امكانه لا يحسن . الا ترى انه لو امر المولى عبده بحفظ نفسه - بعد ما أوقع نفسه من شاق - كان هذا التكليف عند العقلاء لغواً ، لعدم امكان العبد على حفظ نفسه . نعم يصح العقاب لمخالفة النهي السابق وان لم يصح الخطاب ، وقد سبق في بحث الترتب انه لو كان هذا النحو من التكليف صحيحا لصح التكليف بالمستحيل معلقا على مقدمة اختيارية ، كأن يقول « لو ذهبت إلى دار زيد يجب عليك الطيران » فراجع وتأمل في المقام والله تعالى العالم وهو الهادي (فانقذ بذلك) الذي ذكرنا من امتناع اجتماع الضدين ولو مع تعدد الجهة اولا ، وان التكليف بما لا يطاق ولو مع سوء الاختيار قبيح ثانياً (فساد

الاستدلال لهذا القول بأن الامر بالتخلص والنهي عن الغصب دليلان يجب اعمالهما، ولا موجب للتقييد عقلا اعدم استحالة كون الخروج واجبا وحراما باعتبارين مختلفين، اذ منشأ الاستحالة اما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم مع تعدد الجهة واما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ليس بمحال اذا كان مسببا عن سوء الاختيار، وذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلا ولو كان بعنوانين، وان اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدد الجهة مع عدم تعددها ههنا .

الاستدلال (المحكي عن القوانين) (لهذا القول) الذي يقول ان الخروج مأثور به ومنهى عنه (بأن الامر بالتخلص والنهي عن الغصب دليلان يجب اعمالهما) والاخذ بمقتضى كل منهما (ولا موجب للتقييد) في احدهما (عقلا) كأن يقيد دليل حرمة الغصب بغير مثل الخروج الذي هو مقدمة أو يقيد دليل وجوب المقدمة بغير مثل الغصب الذي هو حرام (لعدم استحالة كون الخروج واجبا وحراما باعتبارين مختلفين) الوجوب باعتبار المقدمة والحرمة باعتبار الغصبية (اذ منشأ) توم (الاستحالة) في هذا الاجتماع لا يخلو عن احد امرين (اما لزوم اجتماع الضدين) في شيء واحد شخصي (وهو غير لازم مع تعدد الجهة) كما تقدم في ادلة القول بالجواز (واما لزوم التكليف بما لا يطاق) لفرض عدم المندوحة (وهو) أي التكليف بما لا يطاق (ليس بمحال إذا كان مسببا عن سوء الاختيار هذا حاصل الكلام لاستدلال من يقول باجتماع الوجوب والحرمة في الخروج عن الغصب ، ولكنه باطل (وذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد) للامر والنهي (عقلا ولو كان) الوجوب والحرمة (بعنوانين) لعدم فائدة تعدد الجهة مع وحدة المعنوي (وان اجتماع الضدين لازم ولو مع تعدد الجهة) فالقيد العقلي لاحد من الوجوب والحرمة موجود واللازم تقييد احدهما ، اما تقييد دليل الغصب والقول بوجوب الخروج فقط ، واما تقييد دليل المقدمة والقول بحرمة الخروج فقط هذا ، لو قلنا بتعدد الجهة في المقام فكيف (مع عدم تعددها ههنا) في مسألة

و التكليف بما لا يطاق محال على كل حال . نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم او الايجاب ، ثم لا يخفى انه لا اشكال في صحة الصلاة مطلقا في الدار المنصوبة على القول بالاجتماع ،

الخروج ، اذ تقدم ان الواجب ليس عنوان المقدمة والحرام عنوان الغصب ، بل الواجب هو الخروج ، اذ عنوان المقدمة حيث تعليلي لا تقييدي ، فالقائل بجواز اجتماع الامر والنهي في متعدد الجهة لا يجوز في مثل المقام .

(و) لما عرفت ايضا من ان (التكليف بما لا يطاق محال على كل حال) سواء كان بسوء اختيار العبد ام لا ، لما تقدم من عدم معقولية الانبعاث نحو المستحيل فيكون البعث لغواً يقبح صدوره من الحكيم . (نعم لو كان) عدم اطاقة العبد للتكليف (بسوء الاختيار) كما لو اراق الماء المنحصر في الوقت وهو يعلم بعدم تمكنه بعدمن الصلاة بالطهارة المائية (لا يسقط العقاب بسقوط التكليف) فالتكليف (بالتحريم أو الايجاب) ساقط والعقاب باق ، فتحقق ان قولهم الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ليس مستقيماً حتى بالنسبة إلى الخطاب ، بل اللازم تقييده بأن يقال : الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً ولكن ينافيه خطاباً ، فالمضطر بالاختيار لا يخاطب ولكن يعاقب . (ثم) ان بعضهم اورد اشكالا على المشهور ، حيث انهم افتوا بصحة الصلاة في حال الضيق وبيطلانها في حال السعة فيما كان محل الصلاة غصباً . وجه الاشكال انهم ان كانوا من المجوزين للاجتماع فلازمه صحة الصلاة مطلقاً ، وان كانوا من المانعين فان قدموا الامر فاللازم ايضا صحة الصلاة مطلقاً ، وان قدموا النهي أو رأوا تساويها فاللازم بطلان الصلاة مطلقاً ، فلا وجه للقول بالصحة في بعض الاحوال والبطلان في بعض .

هذا وقد اشار المصنف « ره » إلى جواب هذا الاشكال ، ومنه يعلم ثمرة الاقوال بقوله : (لا يخفى أنه لا اشكال في صحة الصلاة مطلقاً) في حالي الاضطرار والاختيار (في الدار المنصوبة على القول بالاجتماع) هذا مقتضى القاعدة ، اللهم

وأما على القول بالامتناع فكذلك مع . الاضطرار الى الغصب لا بسوء الاختيار او معه ولسكنها وقعت في حال الخروج على القول بكونه مأمور به بدون اجراء حكم المعصية عليه او مع غلبة ملاك الامر على النهي مع ضيق الوقت

إلا ان ينعقد اجماع على بطلان الصلاة في الغصب كما حكى (وأما على القول بالامتناع فكذلك) تصح الصلاة (مع) وجود بعض الشروط ، وذلك في صور :
« الاولى » إذا كان (الاضطرار إلى الغصب) مع كونه (لا بسوء الاختيار) كما لو حبسه الظالم في دار مغصوبة ، وانما تصح الصلاة في هذه الصورة لان النهي سقط بواسطة الاضطرار ، فيبقى الامر بالصلاة بلا مانع .

« الثانية » ما اشار اليه بقوله : (أو معه) أي كان الاضطرار إلى الغصب مع سوء الاختيار كما لو ذهب إلى محل مغصوب (ولكنها) أي الصلاة (وقعت في حال الخروج) بناءً (على القول بكونه) أي الخروج (مأموراً به بدون اجراء حكم المعصية عليه) وانما تصح الصلاة في هذه الصورة لان الامر بالصلاة في حال الخروج لا مانع منه ، اذلا حرمة للخروج على هذا القول حتى يقع التزاحم بين حرمة الغصب ووجوب الصلاة . وهذا بخلاف ما لو أجرينا حكم المعصية على الخروج ، اذ عليه يقع الخروج مبغوضاً للمولى ، ولا يعقل التقرب بالعمل المبغوض .

« الثالثة » ما اشار اليه بقوله : (او مع) أي كان الاضطرار إلى الغصب بسوء الاختيار ولم تقع الصلاة في حال الخروج ، فان الصلاة تقع صحيحة بشرطين الاول (غلبة ملاك الامر على النهي) اذ تتعارض المصلحة الامرية والمفسدة النهيية ويقدم الاقوى منها ، فانه إذا لم تقدم المصلحة لم يكن وجه لصحة الصلاة (مع) فرض القول بامتناع الاجتماع .

« الثاني » كون الصلاة في (ضيق الوقت) اما لو كان في السعة فلا تصح هذه الصلاة ، لأنه يكون حين السعة امر بغير هذه الصلاة في غير هذا المكان ، والامر

اما الصلاة فيها في سعة الوقت فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن الضد واقتضائه، فان الصلاة في الدار المغصوبة - وان كانت مصلحتها غالبية على ما فيها من المفسدة - الا انه لا شبهة في ان الصلاة في غيرها تضادها بناءً على انه لا يبقى مجال مع احدهما للاخرى، مع كونها اهم منها لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب.

بتلك الصلاة لا بد وان يكون اهم من هذا الامر ، وألى تفصيل ما ذكر اشار بقوله :
 (اما الصلاة فيها) أي في الدار المغصوبة (في سعة الوقت ، فالصحة وعدمها مبنيان على عدم اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن الضد واقتضائه) فان قلنا بعدم الاقتضاء تكون الصلاة صحيحة ، وان قلنا بالاقتضاء تكون باطلة (فان الصلاة في الدار المغصوبة) في حال السعة (وان كانت مصلحتها غالبية على ما فيها من المفسدة) فتقتضى صحة الصلاة (إلا انه لا شبهة في ان الصلاة في غيرها) أي غير الدار المغصوبة (تضادها) أي تضاد الصلاة في الدار المغصوبة ، وانما يكون التضاد بين هذين الفردين الفرد الواقع في الغصب والفرد الواقع في المباح (بناءً على أنه لا يبقى مجال مع احدهما للاخرى) اذ يسقط الغرض ويحصل الامتثال بهذا الفرد الغصبي ، فلا يبقى مجال للفرد المباحي (مع كونها) أي احدهما - وهي الصلاة في المباح - (اهم منها) أي من الاخرى وهي الصلاة في الغصب ، وانما كانت اهم (لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغصب) .

والحاصل ان الصلاة - بناءً على اقوائية ملاكها في ملاك الغصب - إذا وقعت في المغصوب في سعة الوقت تبطل على الامتناع بشرطين : الاول ان نقول باقتضاء الامر بالشئ للنهي عن الضد . الثاني ان يكون كل فرد من الصلاة مضاداً مع الفرد الاخر وجه البطلان أن الصلاة في المغصوب تكون في سعة الوقت والصلاة في المباح يمكن فعلا مع انها مأمور بها ، والامر بها يقتضى النهي عن ضدها وهو الفرد الواقع في الغصب

لكنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه ، فالصلاة في الغضب اختياراً في سعة الوقت صحيحة وان لم تكن مأموراً بها . (الامر الثاني) قد مر في بعض المقدمات انه لا تعارض بين مثل خطاب صل وخطاب لا تغضب على الامتناع تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان كي يقدم

وتوجه النهي إلى الصلاة في الغضب يقتضى بطلانها (لكنه) إذا لم نلتزم بأحد الشرطين كما لو منعنا الشرط الاول ، لما قد (عرفت) في باب اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن الضد (عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه) او منعنا الشرط الثاني ، لان مسألة الامر بالشيء انما هي فيما لو كان واجبان متضادان احدهما اهم كالصلاة والازالة ، وما نحن فيه ليس كذلك ، اذا لصلاة في الغضب والصلاة في خارجه فردان لواجب واحد بلا تضاد بينها (فالصلاة في الغضب اختياراً في سعة الوقت صحيحة) بناءً على تقدير كون مصلحة الامر غالبية على مفسدة النهي (وان لم تكن مأموراً بها) لان الامر بالفرد الخارج من الغضب يوجب عدم الامر بالفرد الداخل فيه ، كما سبق ان الصلاة اذا زاحمت مع الازالة تكون صحيحة للملاك غير مأمور بها لوجود الامر بالازالة . وبهذا كله تحصل الرابعة من صورة صحة الصلاة في الغضب ، وهي الصلاة في سعة الوقت اذا قلنا بأقوائية ملاكها عن ملاك الغضب ، وصحة الصلاة في بعض هذه الموارد لا يخلو من تأمل او منع كما لا يخفى .

(الامر الثاني) قال العلامة المشكيني « ره » : لا يخفى انه بين في هذا المقام اموراً ثلاثة : الاول ان باب الاجتماع من باب الزاحم الثاني ان تخصيص الاضعف لا يوجب البطلان في موارد الاعذار . الثالث بيان الأرجحات النوعية للنهي . وقد تقدم الاول في الامر التاسع والثاني في العاشر فلا وجه للتكرار ، فالاولى له ذكر الاخير فقط (قد مر في بعض المقدمات انه لا تعارض بين مثل خطاب صل وخطاب لا تغضب على الامتناع) نحو (تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان) عن المناط في كل واحد منها (كي) يرجع فيها إلى مرجحات باب التعارض بأن (يقدم

الاقوى منها دلالة او سنداً بل، انما هو من باب تزاحم المؤثرين والمقتضيين فيقدم الغالب منهما وان كان الدليل على مقتضى الاخر اقوى من دليل مقتضاه . هذا فيما اذا احرز الغالب منهما والا كان بين الخطابين تعارض ، فيقدم الاقوى منها دلالة او سنداً ، وبطريق الان يحرز به ان مدلوله اقوى مقتضياً . هذا لو كان كل من الخطابين متكفلاً لحكم فعلي ، والا فلا بد

الاقوى منها دلالة) إذا أمكن الجمع الدلالي (او) يقدم الاقوى (سنداً) إذا لم يمكن الجمع الدلالي ، وإذا لم يكن مرجح يحكم بالتخيير كما هو شأن كل خيرين متعارضين (بل انما هو من باب تزاحم المؤثرين والمقتضيين) فاللازم الرجوع إلى مرجحات باب التزاحم (فيقدم الغالب منها) في التأثير والاقتضاء (وان كان الدليل على مقتضى الاخر اقوى من دليل مقتضاه) أي مقتضى الاول . مثلاً : لو ورد بسند صحيح ودلالة ظاهرة « اتقذ المؤمن » وورد بدليل اخر ضعيف السند والدلالة وجوب انقاذ النبي ، فإنه يقدم انقاذ النبي على المؤمن لكون ملاك انقاذ النبي اقوى ، وهذا بخلاف باب التعارض فإنه لو علمنا بعدم مقتضى لاحد الدليلين لزم ترجيح الاقوى دلالة ثم سنداً ثم التخيير كما تقدم .

(هذا) كله (فيما إذا احرز الغالب منها) أي من المقتضيين (والا) فان لم يحرز قوة المناط في احدهما مع دلالة كل منهما على وجود المقتضى (كان بين الخطابين تعارض ، فيقدم الاقوى منها دلالة او سنداً) حسب التفصيل المذكور في باب التعادل والترجيح (وبطريق الان) وكشف العلة من العلول (يحرز به) أي بالاقوى سنداً أو دلالة (ان مدلوله اقوى مقتضياً) وفيه نظر بين لا يخفى .

ثم ان (هذا) الذي ذكرناه من الرجوع في التزاحمين إلى المرجحات السندی والدلالي انما يتم فيما (لو كان من الخطابين متكفلاً لحكم فعلي والا) فلو لم يكن كلاهما بصدد بيان الحكم الفعلي ، بل احدهما كان بصدد بيان الحكم الاقتضائي (فلا بد

من الاخذ بالمتكفل لذلك منها لو كان والا فلا يحص عن الانتهاء الى ما يقتضيه الاصول العملية . ثم لا يخفى ان ترجيح احد الدليلين وتخصيص الاخر به في المسألة لا توجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الاخر رأساً كما هو قضية

من الاخذ بالمتكفل لذلك) أي للحكم الفعلي (منهما) . وبهذا يجمع بين هذين الحكمين فلا يقع التعارض ، ولكن انما يجمع بينهما بهذا النحو (لو كان) احدهما فعليا والاخر اقتضائيا (والا) فلو لم يعلم اهمية احدهما ولا كان اقوى دلالة أو سنداً في البين ، ولا كان احدهما اقتضائيا والاخر فعليا - بأن كان كلاهما اقتضائيا بلا ترجيح - (فلا يحص عن الانتهاء الى ما يقتضيه الاصول العملية) اذ الدليلان يتساقطان بعد التعارض ، وحيث لا دليل على حكم الواقعة فالمرجع الاصول .

وبالجملة لا يخلو الامر عن ثلاثة احوال : « الاول » ان يكون كلا الدليلين متكفلا للحكم الفعلي ، واللازم ههنا ١ - الاخذ بالاهم . ٢ - وان لم يعلم الأهم يلزم الرجوع إلى المرجحات الدلالية والسندية . ٣ - فان لم يكن مرجح كان الحكم التخيير بينهما . « الثاني » ان يكون كلاهما متكفلا للحكم الاقتضائي ، ويلزم الرجوع حينئذ الى الاصل العملي لعدم الحكم الفعلي في الواقعة . « الثالث » ان يكون احد الدليلين متكفلا للحكم الفعلي والدليل الاخر متكفلا للحكم الاقتضائي ، واللازم حينئذ الاخذ بالحكم الفعلي وترك الحكم الاقتضائي - فتدبر .

(ثم لا يخفى) انه فرق بين تخصيص احد الدليلين في مهألتنا التي هي من باب التزاحم وبين تخصيصه في باب التعارض لـ (ان ترجيح احد الدليلين وتخصيص الاخر به في المسألة) أي مسألة اجتماع الامر والنهي التي هي من مسائل باب التزاحم (لا يوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت) الدليل (الاخر رأساً) . مثلا : لو قدمنا دليل لا تغصب على دليل صل كانت الصلاة في الغصب غير محكومة بالوجوب فعلا بل محرمة باطلا ، ولكن المصلحة الصلانية موجودة فيها (كما هو قضية) جميع

التقييد والتخصيص في غيرها مما لا يحرز فيه المقتضى لكلا الحكيمين . بل قضيته ايس الاخروجه فيما كان الحكم الذي هو مفاد الاخر فعلياً ، وذلك لثبوت المقتضى في كل واحد من الحكيمين فيها ، فاذا لم يكن المقتضى لحرمة الغصب مؤثراً لها

موارد باب الزاحم . مثلاً : لو غرق نبي ومؤمن يكون انقاذ المؤمن ذا مصلحة وان كان الحكم الفعلي وجوب انقاذ النبي ، وهذا بخلاف (التقييد والتخصيص في غيرها) اي غير هذه المسألة واشباهها من موارد الزاحم (مما لا يحرز فيه المقتضى لكلا الحكيمين) بأن كان من باب التعارض ، فانه لو خصص احد الدليلين بالاخر كان مورد الاجتماع خارجاً رأساً بحيث لا يكون فيه ملاك اصلاً . مثلاً : لو قال المولى « اكرم العلماء ولا تكرم الفاسق » وخصصنا وجوب الاكرام بغير الفاسق كان العالم الفاسق خارجاً عن وجوب الاكرام حتى ملاكاً ، فلا يكون فيه مقتضى الاكرام رأساً لا فعلاً ولا شأناً . ووجه الفرق بين هذين البابين ظاهر ، فان الزاحم انما يكون فيما كان لكلا الحكيمين ملاك ، وانما يقدم احدهما للاهمية ، بخلاف التعارض فانه لا يكون الاملاك واحد والاخر ليس فيه ملاك ، كما تقدم شطر من الكلام في هذا الباب .

(بل قضيته) أي مقتضى تخصيص احد الدليلين بالاخر في باب الزاحم (ليس الاخروجه) أي خروج المجمع (فيما كان الحكم الذي هو مفاد الاخر فعلياً) بأن كان المكلف عالماً قادراً (وذلك) الذي ذكرنا من عدم خروج مورد الاجتماع رأساً وانما يكون خارجاً في ظرف الفعلية (لثبوت المقتضى في كل واحد من الحكيمين) حتى في مورد الاجتماع (فيها) أي في مسألة اجتماع الامر والنهي كسائر مسائل باب الزاحم .

ثم ان هذا الفرق بين باب الزاحم وباب التعارض مشعر في موارد العذر ، فانه لو جهل حرمة اكرام العالم الفاسق و اكرمه لم يكن فيه الا المفسدة ، بخلاف باب الزاحم (فاذا لم يكن المقتضى حرمة الغصب) الواقعية (مؤثراً لها) أي للحرمة

لاضطرار او جهل او نسيان كان المقتضى لصحة الصلاة مؤثراً فعلاً ، كما اذا لم يكن دليل الحرمة اقوى او لم يكن واحد من الدليلين دالاً على الفعلية اصلاً ماقدح بذلك فساد الاشكال في صحة الصلاة في صورة الجهل او النسيان ونحوهما فيما اذا قدم خطاب ، لا تغصب ، كما هو الحال فيما اذا كان الخطابان من اول الامر متعارضين ولم يكونا من باب الاجتماع اصلاً ، وذلك لثبوت المقتضى

الفعلية (لاضطرار) إلى الغصب كالمحبوس (أو جهل أو نسيان كان المقتضى لصحة الصلاة مؤثراً لها فعلاً) فتكون صحيحة كافية ذات مصلحة ملازمة ، ويكون حال هذه الصلاة في الصحة والمصلحة (كما اذا لم يكن دليل الحرمة اقوى) بل كان دليل الوجوب اقوى أو كانا متساويين مع العذر (أو لم يكن واحد من الدليلين دالاً على الفعلية اصلاً) بل كانا في مقام بيان الحكم الاقتضائي فقط كما سبق .

ولا يذهب عليك ان الجهل والنسيان ليسا عذراً على الاطلاق - كما نبه عليه بعض الاعلام - بل ما كان منهما يعد عذراً عند العقلاء ، فالغاصب غير المبالي إذانسى وصلى كان في صحة صلاته نظر ، اذ لا مجال له للاعتذار بأنه كان ناسياً بل النسيان عذر لمن لم يكن يصلي في المغصوب اذا كان ملتفتاً ، وحيث ان حديث الرفع وارد في موارد الاعتذار العقلائية كان المنصرف منه ما ذكر - فتدبر .

وكيف كان (ف) قد (انقدح بذلك) الذي ذكرنا من صحة الصلاة في موارد العذر لوجود ملاك الامر بلا منازح (فساد الاشكال في صحة الصلاة في صورة الجهل أو النسيان ونحوهما) من سائر موارد العذر (فيما اذا قدم خطاب : لا تغصب) على خطاب صل (كما هو الحال) تمثيل للاشكال ، يعنى ان المستشكل (في) صحة الصلاة مثل ما نحن فيه بباب التعارض - اعنى (ما اذا كان الخطابان من اول الامر متعارضين) بأن لم يكن ملاك إلا في احدهما (ولم يكونا من باب الاجتماع اصلاً) ولكن فساد هذا الاشكال غني عن البيان (وذلك لثبوت المقتضى

في هذا الباب كما اذا لم يقع بينهما تعارض ولم يكونا متسكفين للحكم الفعلي فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلي الناشئ من جهة تقديم احد المقتضيين وتأثيره فعلا المختص بما اذا لم يمنع عن تأثيره مانع المقتضى لصحة مورد الاجتماع مع الامراو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى له او عن فعليته - كما مر تفصيله. وكيف كان فلا بد في ترجيح احد الحكمين من مرجح ، وقد ذكروا لترجيح النهي وجوها (منها) انه اقوى دلالة لاستلزامه

(في هذا الباب) أي باب الاجتماع ويكون المقتضى في المجمع عند التعارض (ك) وجوده في (ما إذا لم يقع بينهما تعارض) صلا (ولم يكونا متسكفين للحكم الفعلي) والحاصل انه لو وجد مانع عن الاعم فعلا فلا بد وان يكون غير الاعم فعليا فيقع صحيحا مجزيا ، وعلى هذا (فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلي الناشئ من جهة تقديم احد المقتضيين وتأثيره فعلا) بحيث يكون تخصيصا في الفعلية (المختص) ذلك التخصيص العقلي (بما اذا لم يمنع عن تأثيره مانع) وهذا وجه الماثلة بين التخصيص العقلي والتخصيص في مورد الاجتماع (المقتضى) هذا النحو من التخصيص (لصحة مورد الاجتماع مع الامر أو بدونه) أي بدون الامر (فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى له) الضمير راجع للنهي ، أي إذا كان مانع للنهي بحيث ان المقتضى له لم يؤثر يكون مورد الاجتماع صحيحا مع وجود الامر (أو عن فعليته) عطف على تأثير المقتضى ، أي وان كان مانع عن فعلية النهي يكون مورد الاجتماع صحيحا بدون الامر . وقوله « فيما كان » الخ تفصيل لقوله « مع الامر أو بدونه » على نحو اللف والنشر المرتب (كما مر تفصيله) في الامر العاشر . (وكيف كان فلا بد في ترجيح احد الحكمين) الامر والنهي (من مرجح) حتى يحكم بصحة مورد الاجتماع وعدمها (وقد ذكروا لترجيح النهي وجوها منها) ما حكى عن الاشارات من (انه) أي النهي (اقوى دلالة) من الامر (لاستلزامه

انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر . وقد اورد عليه بأن ذلك فيه من جهة اطلاق متعلقه بقريئة الحكمة لدلالة الامر على الاجزاء بأى فرد كان . وقد اورد عليه بأنه لو كان العموم استفاد من النهى بالاطلاق بمقدمات الحكمة وغير مستند الى دلالة عليه بالالتزام

انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر) فإنه يمثل باتيان فرد واحد . مثلاً النهى عن الغصب لا يمثل إلا بترك جميع افراد الطبيعة ، بخلاف الامر بالصلاة فإنه يمثل باتيان فرد واحد .

(وقد اورد عليه بأن ذلك) العموم (فيه) أي في النهى (من جهة اطلاق متعلقه) أي متعلق النهى ، وهذا الاطلاق (بقريئة) مقدمات (الحكمة) وعلى هذا فيكون دلالة النهى (لدلالة الامر على) العموم البدلى و (الاجزاء بأى فرد كان) بمعونة مقدمات الحكمة .

والحاصل ان ذات النهى لا تدل على العموم ، بل إذا كان المولى في مقام البيان ولم يفصب قريئة ولم يكن هناك قدر متيقن فقال « لا تغصب » افادت المقدمات حرمة جميع افراد الطبيعة ، بخلاف ما إذا لم يكن المولى في مقام البيان أو قال « لا تغصب مال زيد » أو كان هناك قدر متيقن فإنه لا يفهم العموم من النهى .

وإذا ثبت ان العموم في النهى مستفاد من الاطلاق فالامر مثله . مثلاً : لو قال المولى « صل » وتمت مقدمات الحكمة فهم جواز الاتيان بكل فرد من افراد الطبيعة . منتهى الفرق ان النهى للعموم الشمولى والأمر للعموم البدلى ، وحينئذ فهما سيان في قوة الدلالة وضعفها ولاوجه لتقديم احدهما على الاخر .

(وقد اورد عليه) أي على هذا الايراد (بأنه) لا نسلم ان العموم في النهى مستفاد من مقدمات الحكمة بل العموم مستفاد من ذات النهى ، إذ (لو كان العموم المستفاد من النهى بالاطلاق بمقدمات الحكمة وغير مستفاد الى دلالة) أي النهى (عليه) أي على العموم (بالالتزام) وإنما قال بالالتزام لان النهى يدل على ترك الطبيعة والطبيعة حيث كانت متحققة في

لكان استعمال مثل « لا تغضب » في بعض افراد الغضب حقيقة ، وهذا واضح الفساد ، فتكون دلالاته على العموم من جهة ان وقوع الطبيعة في حيز النفي او النهي يقتضى عقلا سرعان الحكم الى جميع الافراد ، ضرورة عدم الانتهاء عنها او انتفائها الا بالانتهاء عن الجميع او انتفائه . قلت : دلالتها على العموم والاستيعاب ظاهراً بما لا ينكر ، لسكنته من الواضح ان العموم المستفاد منها كذلك انما هو بحسب ما يراد من

جميع الافراد فهو دال مطابقة على الاول والزاما على الثاني (لكان استعمال مثل « لا تغضب » في بعض افراد الغضب حقيقة) حيث لا تكون مقدمات الحكمة (وهذا) أي كون الاستعمال في البعض حقيقة (واضح الفساد) اذا استعمال النهي مطلقا وبلاقرينة وارادة الخصوصية مما لا يظهر من لفظ النهي بل الظاهر منه الاطلاق فيكون ارادة البعض مجازاً . وعلى هذا (فتكون دلالاته على العموم) لا بالمقدمات بل بذاته (من جهة (ان وقوع الطبيعة) العارية عن القرينة (في حيز النفي أو النهي يقتضى عقلا سرعان الحكم إلى جميع الافراد) على نحو الاستيعاب ، وانما قلنا بالسريان عقلا (ضرورة عدم الانتهاء عنها) أي عن الطبيعة في النهي (أو انتفائها) في النفي (إلا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه) .

وبهذا يظهر الفرق بين الامر والنهي ، ويتبين اقوائية دلالة النهي فيقدم على الامر في مرحلة التعارض ، وتكون الصلاة في الدار المغصوبة باطلا .

(قلت) : هذا الرد على رد كلام الاشارات باطل ، اذ (دلالتها) أي النفي والنهي (على العموم والاستيعاب ظاهراً) وان كان (مما لا ينكر لسكنته) يقع الكلام في ان هذا العموم مستفاد من الاطلاق فقط أو من العقل فقط أو من مجموعهما ، والحق هو للاخير اذ (من الواضح ان العموم المستفاد منهما) أي من النفي والنهي (كذلك) أي على نحو الاستيعاب (انما هو بحسب ما يراد من

متعلقها فيختلف سعة وضيقا، فلا يكاد يدل على استيعاب جميع الافراد لا اذا أريد منه الطبيعة المطلقة وبلا قيد، ولا يكاد يستظهر ذلك مع عدم دلالة عليه بالخصوص بالاطلاق وقرينة الحكمة بحيث لو لم يكن هناك قرينتها بأن يكون الاطلاق في غير مقام البيان - لم يكسد استفاد استيعاب افراد الطبيعة، وذلك لا ينافي دلالتها على استيعاب افراد ما يراد

متعلقها فـ) لهذا (يختلف) هذا العموم (سعة وضيقا) بحسب سعة المتعلق وضيقه. مثلا: لو قال لا تفصب يوم الجمعة كان العموم المستفاد منه اضيق مما لو قال لا تفصب شهر المحرم وهكذا، وعلى هذا (فلا يكاد يدل) النهي (على استيعاب جميع الافراد إلا إذا أريد منه) أي من المتعلق نفس (الطبيعة المطلقة وبلا قيد) بأن لا تكون مهمة ولا مقيدة (ولا يكاد يستظهر ذلك) الاطلاق والشمول لجميع الافراد (مع) فرض (عدم دلالة عليه بالخصوص إلا بالاطلاق وقرينة الحكمة) يعني بعد ما لم يكن العموم في متعلق النهي لفظيا، فلا بد وان استفاد العموم من مقدمات الحكمة (بحيث لو لم يكن هناك قرينتها) أي قرينة الحكمة (بأن يكون الاطلاق في غير مقام البيان لم يكسد استفاد) من اللفظ (استيعاب افراد الطبيعة) اصلا وتوضيح المقام: ان العموم المستفاد من النهي انما هو بأمرين الاطلاق والعقل اذ لو لم يكن المتعلق مطلقا - بأن كان مهجلا أو مقيدا - لم يحكم العقل إلا بانتفاء افراد ذاك المهمل أو المقيد - لا العموم. مثلا «لا تفصب في يوم الجمعة» لا يدل عقلا إلا على استيعاب افراد الطبيعة المقيدة بيوم الجمعة، وبهذا تبين ان دلالة العقل وحدها غير كافية في الحكم بعموم المتعلق وانما يحتاج العموم إلى الاطلاق علاوة على العقل، فكون النهي عن المطلق يفهم من المقدمات، وكون المطلق يستلزم الاستيعاب يفهم من دلالة العقل بالسراية.

(وذلك) الذي ذكرنا من أنه لو لم نحز الاطلاق من المقدمات لا يكون غموم (لا ينافي دلالتها) أي النهي والنفي لغة وعرفا (على استيعاب افراد ما يراد

من المتعلق، اذ الفرض عدم الدلالة على انه المقيد او المطلق . اللهم الا ان يقال : ان في دلالتها على الاستيعاب كفاية و دلالة على ان المراد من المتعلق هو المطلق كما ربما يدعى ذلك في مثل « كل رجل » ، وان ان مثل لفظة كل يدل على استيعاب جميع افراد الرجل من غير حاجة الى ملاحظة اطلاق

من المتعلق) وجه المناقاة ان بعد وضعهما للعموم كيف نحتاج إلى مقدمات الحكمة ، ووجه عدم المناقاة انهما انما وضعا لاستيعاب ما اريد من المتعلق فلو اريد من المتعلق قسم خاص افاذا الاستيعاب في ذلك القسم الخاص ، وان اريد من المتعلق الطبيعة افاذا الاستيعاب في تمام الطبيعة .

والحاصل انهما لا يجعلان المتعلق عاما وانما يستوعبان ما اريد به (إذ الفرض عدم الدلالة) للنهي والنفي (على انه) أي المتعلق (المقيد أو المطلق) فخالها حال كل ، فكما انه لا يتكفل عموم المدخول بل يتكفل التعميم في المدخول . مثلا : لو قال « اكرم كل عالم » فان كل يشمل افراد العالم لا أنه يعمم المدخول حتى يشمل جميع افراد الانسان ، كذلك النهي والنفي انما يتكفلان شمول افراد المتعلق ولا يتكفلان تعميمه حتى يشمل جميع افراد الطبيعة .

(اللهم إلا ان يقال) : لا نحتاج في عموم المتعلق إلى قرينة الحكمة ، بل (ان في دلالتها) أي النهي والنفي (على الاستيعاب كفاية) فوقع الطبيعة في حيزها كاف في افاة العموم من غير احتياج إلى شيء آخر ، اذ كما ان مقدمات الحكمة من قرآن الاطلاق كذلك الوقوع في سياق النفي أو النهي من قرآن الاطلاق .

(و) الحاصل ان في نفس الوقوع في حيزها (دلالة على ان المراد من المتعلق هو المطلق) الشمولي (كما ربما يدعى ذلك في مثل « كل رجل » و) توضيحه (ان مثل لفظة كل يدل على استيعاب جميع افراد الرجل) وكذا الالف واللام الاستغراق فانه ايضا بنفسه يدل على عموم المتعلق (من غير حاجة إلى ملاحظة اطلاق

مدخوله وقرينة الحكمة بل يكفي ارادة ما هو معناه من الطبيعة المهمة ولا بشرط في دلالته على الاستيعاب . و ان كان لا يلزم مجاز اصلا لو اريد منه خاص بالقرينة لا فيه لدلالته على استيعاب افراد ما يراد من المدخول ولا فيه اذا كان بنحو تعدد الدال والمدلول ، لعدم استعماله الا فيما وضع له ، والخصوصية مستفادة من دال آخر -

مدخوله وقرينة الحكمة) .

ان قلت : الطبيعة التي هي مدخول كل لا تخلو عن ثلاثة احوال: الاول الاطلاق الثاني التقييد ، الثالث الاهمال . فان اريد منها قبل دخول كل الاطلاق تمت مقدمات الحكمة ولا مجال للقول بافادة كل له ، وان اريد التقييد فلا اطلاق حتى يقع السلام فيما يفيد ، وان اريد الاهمال فأين الاطلاق المستفاد من كل .

قلت : (بل) المراد من المتعلق هو الطبيعة المهمة و (يكفي ارادة ما هو معناه من الطبيعة المهمة ولا بشرط في دلالته على الاستيعاب) فالطبيعة قبل دخول كل مهمة وببركة دخوله ينعقد لها الاطلاق ، كما ان قبل تمامية مقدمات الحكمة يكون اللفظ مهملا ولا بشرط وبعد تماميتها ينعقد الاطلاق .

(و) ان قلت (ان كان) المتعلق بنفس كونه في حيز كل مفيداً للعموم لزم لو اريد منه الخصوص كما تقدم . قلت : (يلزم مجاز اصلا لو اريد منه خاص بالقرينة لا فيه) أي في لفظ كل (لدلالته على استيعاب افراد ما يراد من المدخول) وفي المقام يفيد ذلك ، فان كل رجل عالم يراد منه استيعاب افراد العالم (ولا فيه) أي في المدخول (إذا كان) ارادة الخاص (بنحو تعدد الدال والمدلول) كأن يراد من رجل معناه الموضوع له ويراد من العالم معناه الموضوع له ، لا ان يراد من الرجل القسم الخاص منه حتى يستلزم استعمال المطلق في المقيد ويكون مجازاً ، وسيأتي ان غالب استعمال المطلقات في المقيدات من هذا النحو وانه ليس بمجاز (لعدم استعماله) اي المدخول (إلا فيما وضع له والخصوصية مستفادة من دال آخر) وهكذا نقول في

فتدبر . (ومنها) ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة . وقد اورد عليه في القوانين بأنه مطلقا ممنوع ، لان في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين . و لا يخفى ما فيه فان الواجب ولو كان معنيا ليس الا لأجل ان في فعله مصلحة يلزم

متعلق الأمر والنهي ، فان الدلالة على العموم بنفس كونه في حيزها لا يستلزم المجازية فيما أريد منه خاص بالقرينة - (فتدبر) لعله اشارة إلى عدم كون ما في حيز النفي والنهي مثل مدخول كل . والله العالم .

(ومنها) أي من الامور التي ذكرها لترجيح النهي على الامر (ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة) فاذا دار الامر بين الصلاة في الغصب الموجبة لجلب المفسدة والضرر الغصبي وجلب المنفعة والمصلحة الصلاتية وبين ترك الصلاة الموجب لدفع المفسدة - اي عدم ارتكابها - وعدم الوصول إلى المنفعة الصلاتية ، فاللازم ترك الصلاة دفعا للمفسدة لا اتيان الصلاة جلبا للمصلحة .

(وقد اورد عليه في القوانين بأنه) أي كون فعل الواجب لجلب المنفعة (مطلقا) أي سواء كان له افراد اخرام لا (ممنوع) وجه المنع ما ذكره بقوله : (لان في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا تعين) الواجب في فرد ، فان كان الواجب ذا افراد عقليا كانت الافراد ام شرعيا لم يكن في ترك البعض مفسدة اما إذا تعين الواجب عقلا وشرعا في فرد - كما إذا كان في ضيق الوقت بحيث لا يتمكن الا من اتيان فرد فقط ، فانه حينئذ يكون في ترك هذا الفرد مفسدة ويدور الامر حينئذ بين مفسدتين ، إما ملاحظة الغصب وترك الصلاة فيكون قد وقع في مفسدة ترك الصلاة واما ملاحظة الصلاة وفعل الغصب فيكون قد وقع في مفسدة الغصب . بل قد يقال : ان الثاني اولى لاحرازه مصلحة الصلاة بخلاف الاول ، إذ لا مصلحة اصلا .

(و) لكن (لا يخفى ما فيه) فاننا لا نسلم أن في ترك الواجب مفسدة (فان الواجب ولو كان معينا) في فرد (ليس إلا لأجل أن في فعله مصلحة يلزم

استيفائها من دون ان يكون في تركه مفسدة ، كما ان الحرام ليس الا لاجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه . ولكن يرد عليه ان الاولوية مطلقا ممنوعة ، بل ربما يكون العكس اولى كما يشهد به مقايسة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات خصوصا مثل الصلاة وما يتلو تلوها .

استيفائها من دون أن يكون في تركه مفسدة) ولو سمي بذلك لكان مسامحة في التعبير ، ولذا ترى أنه لا حكم على الترك ، إذ لا ينشأ حكران على طرفي الشيء بأن ينشأ الايجاب على الفعل والتحرير على الترك نعم في الترك عقوبة (كما أن الحرام ليس الا لاجل المفسدة في فعله بلا مصلحة في تركه) موجبة لانشاء الوجوب .

ولنا في هذا الكلام تأمل ، إذ الايجاب والتحرير تابعان للثواب والعقاب أو المصلحة والمفسدة ، لا انهما تابعان للارادة ، إذ لا تنقذ الارادة في الباري جل وعلا . وعلى هذا فلا مانع من انشاء حكيم على طرفي أمر واحد لوجود المصلحة والثواب في فعله والمفسدة والعقاب في تركه أو بالعكس . مثلا : إذا كان في شرب الخمر عقاب وفي تركه ثواب لا مانع من انشاء التحريم على الفعل والايجاب على الترك . ان قلت : لاحتياج إلى الانشاء الثاني فان الاول كاف في الباعثة . قلت : بل يحتاج اليه ، اذ من الناس من يستهين بترك المصلحة فيما لو كان في الواجب مصلحة فقط بدون ان يكون في تركه مفسدة ، فانشاء التحريم في الطرف الاخر السكشاف عن المفسدة باعث نحو العمل أو مؤكده كما لا يخفى - فتدبر .

(ولكن يرد عليه) أي على هذا المرجح الذي ذكره من ان دفع المفسدة اولى (ان الاولوية) لدفع المفسدة على جلب المنفعة (مطلقا) في جميع المقامات (ممنوعة ، بل ربما يكون العكس) أي جلب المنفعة (اولى) من دفع المفسدة (كما يشهد به) أي بكون العكس اولى (مقايسة فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات) في الشرع والعرف ، فانا لا نشك في ان جلب منفعة ألف دينار للرجل الفقير اولى من دفع مفسدة ارق ليلة ، وكذا في الشرعيات (خصوصا مثل الصلاة وما يتلو تلوها)

ولو سلم فهو اجنبي عن المقام ، فانه فيما إذا دار الامر بين الواجب والحرام .

في الالهية كالزكاة والحج ، فلو دار الامر بين فعل الصلاة واستماع الغناء وبين ترك الصلاة ودفع مفسدة الاستماع فلا شك في اولوية الاول . وبهذا تحقق ان بين الاولويتين تبادل فقد يكون جلب المنفعة اولى وقد يكون دفع المفسدة اولى .

(ولو سلم) كلية الكبرى وان دفع المفسدة مطلقا اولى (فهو) أي ضابط ان دفع المفسدة اولى (اجنبي عن المقام ، فانه فيما إذا دار الامر بين الواجب والحرام) بأن يكون هناك شيء واحد لا يعلم انه واجب أو حرام ، كما لو ترددت المرأة بين الاجنبية التي يحرم وطئها وبين الزوجة رأس اربعة اشهر التي يجب وطئها - فان ترك الوطئ الذي فيه دفع مفسدة الزنا المحتمل اولى من الوطئ الذي فيه جلب منفعة الوجوب المحتمل ، هذا مثال للشبهة الموضوعية - واما الشبهة الحكمية فكما ترددت صلاة الجمعة بين الوجوب والحرمة . وعلى كل فهذه القاعدة انما هي في مثل هذه الموارد لا فيما قام دليلان للوجوب والحرمة وحكم العقل بامتناع الاجتماع ولم يعلم ترجيح احدهما على الاخر من الخارج . وفيه تأمل ، إذ هذه الصلاة في الغصب ايضا امرها دار بين الوجوب والحرمة ، فعدم انطباق القاعدة عليها غير معلوم .

وقد علل المصنف « ره » عدم انطباق القاعدة على ما نحن فيه في الهامش بما لفظه : « فان الترجيح به » أي بضابط دفع المفسدة اولى « انما يناسب ترجيح المكلف واختياره للفعل أو الترك بما هو اوفق بفرضه » فعند وجود المصلحة والمفسدة في كل من الفعل أو الترك يلزم ترجيح دفع المفسدة على جلب المنفعة و « لا » يناسب هذه القاعدة « المقام » الذي نحن فيه « وهو » مقام « جعل الاحكام » من المولى « فان المرجح هناك ليس الا حسننها وقبحها العقلان » اذ عند المولى لا يكون إلا وجوب أو تحريم في المجمع لأجل الكسور والانكسار واضمحلال احدهما « لا موافقة الاغراض ومخالفتها كما لا يخفى » ولكن « تأمل » حتى « تعرف » عدم صحة هذا الفرق (١)

ولو سلم فأنما يجدى فيما لو حصل القطع ، ولو سلم يجدى ولو لم يحصل فأنما يجرى فيما لا يكون هناك مجال لاصالة البراءة او الاشتغال كما في دوران الامر بين الوجوب والحرمة التعيينيين لا فيما يجرى ، كما في محل الاجتماع لاصالة البراءة عن حرمة فيحكم بصحته .

(ولو سلم) ان مقامنا من صغريات القاعدة (فأنما يجدى) التمسك بقاعدة الاولوية (فيما لو حصل القطع) بالاولوية ، وأما ما نحن فيه فأنما يحصل الظن بها والاولوية الظنية لا يصح الاعتماد عليها في الترجيح (ولو سلم أنه) أي الظن بالاولوية (يجدى) في مقام الترجيح (ولو لم يحصل) القطع (فأنما يجرى فيما لا يكون هناك مجال لاصالة البراءة أو الاشتغال) وقد مثل لما لا يكون فيه مجال لاصالة البراءة والاشتغال بقوله : (كما في دوران الامر بين الوجوب والحرمة التعيينيين) مثل ما لو لم يعلم بحرمة صلاة الجمعة أو وجوبها فإنه لا مجال لاصل البراءة للعلم بالتكليف الاضامى ، وإنما تجرى البراءة فيما لم يعلم بالالزام اصلا . وكذلك لا مجال لاصالة الاشتغال والاحتياط لعدم التمكن من الموافقة القطعية ، وإنما يجرى الاشتغال فيما يمكن فيه الموافقة القطعية . وحيث دار الامر بين المحذورين بلا قاعدة شرعية في المقام فالعقل يحكم بالتخير بين الفعل والترك ما لم يحتمل الالهمية في احد الطرفين ، ولو احتملت بموافقة محتمل الالهمية لدوران الامر بين التعيين والتخير .

فتحصل ان التقديم بالاولوية الظنية انما يكون فيما لا يجرى فيه الاصلان (لا فيما يجرى كما في محل الاجتماع) بين الصلاة والغصب . قال السيد الحكيم : والفرق بينه وبين مورد الدوران بين الوجوب والحرمة أنه في ذلك المورد يعلم بثبوت احد الحكين واقعا والشك في الثابت منها ، وفي المقام لا يعلم بذلك بل يحتمل ان يكون احدهما اقوى مقتضيا فيثبت وان يكونا متساويين فيسقطان معاً لعدم المرجح ، فحيث لم يعلم الا لزام كان احتمال ثبوت الحرمة لغلبة مقتضياتها مجرى (لاصالة البراءة عن حرمة فيحكم بصحته) .

و لو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الأجزاء والشرائط فانه لا مانع عقلا
 الا فعلية الحرمة المرفوعة باصالة البراءة عنها عقلا ونقلنا . نعم لو قيل
 بان المفسدة الواقعية الغالبة مؤثرة في المبغوضية ولو لم يكن الغلبة بمحرزة ، فأصالة
 البراءة غير مجديه بل كانت اصالة الاشتغال بالواجب - لو كان عبادة - محكمة
 ولو قيل باصالة البراءة في الأجزاء والشرائط

ان قلت : اصالة البراءة عن الحرمة معارضة بأصالة عدم الوجوب ، فتتسافظان
 ويكون المقام من باب الدوران لعدم جريان اصل معتبر فيه . قلت : لا معنى لاصالة
 عدم الوجوب ، لانا نعلم بوجوب الصلاة تخبيراً بين الافراد - فتدبر .
 (و) ان قلت : (لو قيل بقاعدة الاشتغال في الشك في الاجزاء والشرائط)
 كان ما نحن فيه مجرى للاشتغال لا للبراءة ، فاللازم الحكم ببطلان الصلاة في المجمع .
 قلت : فرق بين ما نحن فيه وبين الشك في الاجزاء والشرائط (فانه) فيما نحن فيه
 (لا مانع عقلا) عن صحة الصلاة (إلا فعلية الحرمة) للغصب (المرفوعة باصالة
 البراءة عنها عقلا ونقلنا) فلا مانع عن صحة الصلاة ، بخلاف الشك في الجزئية
 والشرطية فان اجراء البراءة عن المشكوك لا يوجب العلم بصحة باقي الاجزاء ، فيلزم
 الاتيان بالجزء المحتمل تحصيلاً لليقين بالبراءة . وبعبارة اخرى انه لو اجرينا البراءة في
 الجزء المشكوك لا نتيقن بالصحة لاحتمال ان يكون جزءاً واقفاً ، بخلاف ما لو اجرينا
 البراءة عن الحرمة في المجمع فانه نتيقن بالصحة ، اذ مع فرض الحرمة الواقعية لا تؤثر
 في البطلان ، فان المانع من صحة المجمع هي الحرمة الفعلية ولا حرمة فعلية حينئذ
 لفرض جريان البراءة - فتدبر .

(نعم لو قيل بان المفسدة الواقعية) في الغصب (الغالبة) على مصلحة الامر
 (مؤثرة في المبغوضية ولو لم يكن الغلبة بمحرزة) للفاعل (فأصالة البراءة غير
 مجدية) في صحة العبادة المأتي بها (بل كانت اصالة الاشتغال بالواجب - لو كان
 عبادة - محكمة) فتكون الصلاة باطلة (ولو قيل باصالة البراءة في الاجزاء والشرائط)

لعدم تأتي قصد القرية مع الشك في المبغوضية -

ان قلت : إذا قلنا بأصالة البراءة في الشك في الاجزاء والشرائط فلا وجه للقول بأصالة الاشتغال في الصلاة الواقعة في المنصوب ، اذ هما من واد واحد . قلت : فرق بينها (لعدم تأتي قصد القرية مع الشك في المبغوضية) في الصلاة الواقعة في الغصب لانه مع احتمال غلبة المفسدة كيف يتمكن المكلف من قصد القرية ، بخلاف الشك في الجزئية والشرطية . وبعبارة اوضح : الشك في الجزئية مسبب عن الشك في تعلق التكليف ، فاذا ارتفع بالبراءة حكم بصحة الصلاة ، بخلاف الشك في صحة الصلاة الناشء عن الشك في غلبة أي واحد من المفسدة والمصلحة فإنه لا مجال لاجراء البراءة عن المفسدة ، وإذا بقي الشك في غلبة المفسدة أو المصلحة لم يتمكن المكلف من قصد القرية . وهذا المقال يحتاج إلى تنقيح لا يسهل المقام ، فإنه قد يقال بأن صحة الصلاة وفسادها مبتنية على مسألة الشك في الاقل والاكثر ، وقد يقال بصحة الصلاة مطلقا ولو قيل في تلك المسألة بالاشتغال ، وقد يقال ببطلان الصلاة ولو قيل هناك بالبراءة . وللمصنف « ره » تعليقه على قوله « نعم لو قيل » وهذا لفظه : كما هو غير بعيد كله ، بتقريب ان احراز المفسدة والعلم بالحرمة الذاتية كاف في تأثيرها بما لها من المرتبة ، ولا يتوقف تأثيرها كذلك على احرازها بمرتبته ، ولذا كان العلم بمجرد حرمة شيء موجبا لتنجز حرمة على ما هي عليه من المرتبة ولو كانت في اقوى مراتبها ولاستحقاق العقوبة الشديدة على مخالفتها حسب شدتها كما لا يخفى . هذا لسكنه انما يكون إذا لم يحرز ايضا ما يحتمل ان يزاحمها ويمنع عن تأثيرها المبغوضية ، واما معه فيكون الفعل كما إذا لم يحرز انه ذو مصلحة أو مفسدة مما لا يستقل العقل بحسنه أو قبحه ، وحينئذ يمكن ان يقال بصحة عبادة لو أتى بهاداعي الامر المتعلق بما عليه من الطبيعة ، بناء على عدم اعتبار ازيد من اتيان العمل قريبا في العبادة وامثالها للامر بالطبيعة وعدم اعتبار كونه ذاتا راجحا . كيف ويمكن ان لا يكون جل العبادات ذاتا راجحا ، بل انما يكون كذلك فيما إذا أتى بها على نحو قربى . نعم المعتبر في صحة

فتأمل (ومنها) الاستقراء ، فانه يقتضى ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة الصلاة في ايام الاستظهار وعدم جواز الوضوء من الانائين المشتبهين

العبادة انما هو ان لا يقع منه مبغوضا عليه كما لا يخفى ، وقولنا (فتأمل) اشارة الى ذلك - انتهى .

وحاصله بلفظ العلامة المشكيني « ره » : ان العبادة انما يشترط فيها عدم المبغوضية ، واما الحسن فعلا أو ذاتا فلا ، إذ ربما يتعلق امر عبادي بشيء من دون رجحان في متعلقه ، لسكون الغرض متعلقا باتيانه بداعي الامر ، لا ان في الفعل مصالحة موجبة لحسنه ذاتا أو فعلا والمبغوضية مقطوعة بعدم بواسطة البراءة - انتهى ولا يخفى انه لو تم ما ذكره المصنف « ره » في الهامش يكون مؤيدا للقول بصحة العبادة في المجمع حتى على القول بالاشتغال في الاقل والاكثر ولكنه غير تام .

(ومنها) أي من الامور التي ذكرها لترجيح النهي على الامر في المجمع (الاستقراء ، فانه يقتضى ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب) فانه كلما تبعنا كلمات الشارع رأينا انه حرم الفعل الذي يدور امره بين الوجوب والحرمة (كحرمة الصلاة في ايام الاستظهار) وهي الايام التي ترى المرأة الدم بعد تمام العادة قبل العشرة مثلا : لو كانت عادة المرأة في كل شهر ثلاثة ايام ثم رأت الدم بعدها فبين الثلاثة والعشرة تسمى بأيام الاستظهار ، وهذا الدم المرئي في ايام الاستظهار ان تجاوز العشرة كان استحاضة وان انقطع عليها كان حيضا ، فيدور امر الصلاة في هذه الايام بين الحرمة لاحتمال الحيضية وبين الوجوب لاحتمال الاستحاضية ، والشارع حكم بعدم الصلاة فيها ، وهكذا غيرها من سائر ايام الاستظهار (وعدم جواز الوضوء من الانائين المشتبهين) احدهما طاهر والاخر نجس ، فان الشارع امر بارافتها مع انحصار الماء فيها ، والتيمم للصلاة مع دوران الامر بين وجوب الوضوء مقدمة للصلاة وحرمة لنجاسة الماء .

وفيه انه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع ولو سلم فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار ولو سلم فليس حرمة الصلاة في تلك الأيام ولا عدم جواز الوضوء منهما مربوطا بالمقام لأن حرمة الصلاة فيها انما تكون لقاعدة الامكان الاستصحاب المثبتين لسكون الدم حيصا فيحكم بجميع احكامه ومنها حرمة الصلاة عليها،

(وفيه انه لا دليل على اعتبار الاستقرار ما لم يفد القطع) بل الادلة الفاهضة عن العمل على الظن تدل على حرمة الاخذ به (ولو سلم) حجية الاستقراء ولو لم يفد القطع (فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار) اذ أقل ما يعتبر في الاستقراء ملاحظة غالب الجزئيات حتى نصل إلى حكم الكلّي ، وفيما نحن فيه ليس كذلك فانه لم نجد في الشريعة إلا هذين المثالين (ولو سلم) ان الاستقراء يثبت ولو بملاحظة حال شيئين او ثلاثة (فـ) نقول : لم نجد فيما بأيدينا من الاحكام حتى مورداً واحداً دار امره بين الوجوب والحرمة وقدم الشارع الحرمة ، والمثالان المذكوران ليسا مما نحن فيه ، اذ (ليس حرمة الصلاة في تلك الايام) أي ايام الاستظهار (ولا عدم جواز الوضوء منها) أي من الانائين المشتبهين (مربوطا بالمقام) .

اما مسألة ترك الصلاة في ايام الاستظهار فلو جوه ثلاثة :

« الاول » (لان حرمة الصلاة فيها) أي في ايام الاستظهار (انما تكون لقاعدة الامكان) وهي قاعدة مساعة في الفقه مدلول عليها بالاخبار ، وهي « كلمامكن ان يكون حيصا فهو حيص » فالحكم بترك الصلاة مستند إلى هذا الدليل فهو خارج عن محل الكلام اذ محل الكلام ما إذا دار الامر بين الوجوب والحرمة الذاتية مع عدم اماراة أو اصل في احد الطرفين . (و) ايضا يستند ترك الصلاة في بعض صور الاستظهار إلى (الاستصحاب) والقاعدة كليهما (المثبتين لسكون الدم حيصا) وإذا ثبتت كون الدم حيصا (فيحكم بجميع احكامه ومنها) أي من تلك الاحكام (حرمة الصلاة عليها) أي على الحائض . والحاصل أن ترك الصلاة في بعض صور ايام الاستظهار

لا لاجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى . هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في ايام الحيض والا فهو خارج عن محل الكلام . ومن هنا انقذ انه ليس منه ترك الوضوء من الاناثين فان حرمة الوضوء من الماء النجس ليس الا تشريعيا

مستند إلى القاعدة فقط كاستظهار المبتدئة ، وفي بعض صورها يستند إلى استصحاب الحيض والقاعدة كليهما كالاستظهار بعد العادة قبل العشرة ، و (لا) يكون ترك الصلاة (لاجل تغيب جانب الحرمة) على جانب الوجوب (كما هو المدعى) .
 « الثاني » ما اشار اليه بقوله : (هذا لو قيل بحرمتها الذاتية في ايام الحيض) بحيث تكون الصلاة فيها مثل سائر المحرمات كسرب الخمر ونحوه (وإلا) نقل بحرمتها الذاتية بل قلنا بحرمتها التشريعية - بمعنى استناد العمل إلى امر الشارع - (فهو) أي فهذا المثال (خارج (١) عن محل الكلام) لما تقدم من أن الكلام في الحرمة الذاتية .

« الثالث » ما اشار اليه المشكيني « ره » من أن وجوب ترك العبادة ليس امراً مسلماً ، بل المشهور على استحباب الاستظهار فيما بعد ايام العادة - انتهى .
 (ومن هنا) أي مما ذكرنا أنه إذا كانت الحرمة تشريعية فهو خارج عن محل الكلام (انقذ) خروج مثال الاناثين المشتبهين عن محل الكلام (أنه ليس منه) أي من دوران الامر بين الوجوب والحرمة (ترك الوضوء من الاناثين) وقد بين وجه الانقذاح بقوله : (فان حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلا تشريعياً) اذ قصد التعبد بالوضوء بالماء الذي لم يعلم طهارته تشريع ، بدليل انه اذا لم يقصد التعبد (١) اي اذا كانت حرمة صلاة الحائض حرمة تشريعية لا يدور حال الفعل بين الحرمة والوجوب بل تكون في صورة عدم قصد التشريع بل قصد الاحتياط غير محرم قطعاً ، وفي صورة قصد التشريع غير واجب قطعاً بل محرم قطعاً لانه نسبة ما لم يعلم انه من الشارع اليه - فتدبر جيداً .

و لا تشريع فيما لو توضعاً منها احتياطاً فلا حرمة في البين غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منها ولو كذلك بل اراقتها كما في النص ليس الامن باب التعبد او من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب للقطع بحصول النجاسة حال ملاقة المتوضأ من الاناء الثانية اما بملاقاتها او بملاقة الاولى وعدم استعمال مطهر بعده و لو طهر بالثانية مواضع الملاقة بالاولى

لم يكن محرماً قطعاً (و) على هذا فـ (لا تشريع فيما لو توضعاً منها احتياطاً) فلو قصد التشريع كان محرماً قطعاً بلا وجوب اصلاً. ولو لم يقصد التشريع وقصد الاحتياط لم يكن محرماً (فـ) لا دوران بين الوجوب والحرمة و (لا حرمة في البين غلب جانبها) على جانب الوجوب (فعدم جواز الوضوء منها) أي من الانائين (ولو كذلك) أي بقصد الاحتياط (بل اراقتها) والتميم للصلاة (كما في النص) وهو حديث سماعة وعمار : قال عمار سئل الصادق (ع) عن رجل معه اناء فيها ماء وقع في احدهما قدر لا يدري ايها هو وليس يقدر على ماء غيرها ؟ قال عليه السلام : يهريقها ويقيم (ليس إلا من باب التعبد) فهو خارج عن محل الكلام ، لما تقدم من ان الكلام فيما لم يكن اشارة أو اصل في احد الطرفين (أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب) وانما قال « ظاهراً » لان الماء الاول لو كان نجساً واقعاً لم يكن في الواقع بدنه نجساً . واما وجه استصحاب النجاسة فلما ذكره بقوله : (للقطع بحصول النجاسة حال ملاقة) بدن (المتوضأ من الاناء الثانية) فانه حين صب الماء على وجهه قبل انفصال الغسالة يقطع بنجاسة وجهه (اما بملاقاتها) أي بملاقة الاناء فيه (أو بملاقة) الاناء (الاولى وعدم استعمال مطهر بعده) .

ان قلت : (لو طهر بالثانية مواضع الملاقة بالاولى) ثم توضعاً لم يكن له استصحاب النجاسة ، اذ الامر دائر بين نجاسة الاولى المرتفعة وبين نجاسة الثانية المشكوك فيها ، فلا يعلم بعد الوضوء بالماء الثاني نجاسة بدنه . قلت : لا فائدة في ذلك لانه إذا توضعاً أولاً من احدهما اولاً ثم غسل مواضع الوضوء بالثاني ثم توضعاً بما بقي من الاناء

نعم لو طهرت - على تقدير نجاستها - بمجرد ملاقاتها بلا حاجة الى التعدد او انفصال الفسالة لا يعلم تفصيلا بنجاستها وان علم بنجاستها حين ملاقاته الاولى او الثانية اجمالا ، ولا مجال لاستصحابها بل كانت قاعدة الطهارة محكمة

الثاني فعند غسل الموضع يحصل العلم بنجاسته ، اما لنجاسة الماء الاول ولم يظهر بعد لعدم حصول الطهارة بالماء القليل بمجرد الصب ، واما لنجاسة الماء الثاني فاستصحاب النجاسة المتيقنة حال صب الماء الثاني جارية من غير مزاحم .

(نعم لو طهرت) مواضع الملاقاته بالاناء الاولى (- على تقدير نجاستها - بمجرد ملاقاتها) أي ملاقاته الاناء الثانية (بلا حاجة إلى التعدد أو انفصال الفسالة) كالماء الجاري ، فإنه حينئذ (لا يعلم تفصيلا بنجاستها) أي نجاسة الاعضاء ، لأنه حين ملاقاته الماء الاول لا يعلم بنجاسة الاعضاء ، وحين ملاقاته الماء الثاني يتردد بين امرين : الاول نجاسة الموضع بالماء الاول وطهرها بملاقاته الماء الثاني . الثاني طهارة الموضع حين استعمال الماء الاول ونجاستها بملاقاته الماء الثاني ، فلا يعلم تفصيلا بعد الفراغ بنجاسة الاعضاء ، اذ ليس هناك وقت تيقن فيه بالنجاسة حتى تستصحب كما لا يخفى (وان علم بنجاستها) أي الاعضاء في احد زمانين (حين ملاقاته الاولى أو الثانية اجمالا) ولكن هذا العلم الاجمالي غير مثمر (ولا مجال لاستصحابها) أي النجاسة لما تقدم من أنه لم يكن وقت يعلم بنجاسة الاعضاء (بل كانت) حينئذ (قاعدة الطهارة محكمة) - فتأمل .

ثم لا يذهب عليك أنه بعد هذا التفصيل في الجواب عن الاستقراء لم يأت بمقنع ، اذ بعد تسليم ثبوت الاستقراء بهذا المقدار ليس ما ذكره المصنف «ره» رداً لكلام المستدل ، لأنه ادعى انه كلما دار الامر بين الوجوب والحرمة مطلقا (١) قدم الشارع الحرمة ولو بنصب اماره كقاعدة الامكان أو النص في المثبتة - فتدبر .

(١) سواء كانت الحرمة تشريعية ام ذاتية وسواء كان هناك اماره ام لا .

(الامر الثالث) الظاهر لحقوق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات والجهات في انه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافيا مع وحدة المعنون وجودا في جواز الاجتماع كان تعدد الاضافات مجديا ، ضرورة انه يوجب ايضا اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة و الحسن والقبح عقلا ،

(الامر الثالث) ذكر العلامة الرشتي « ره » ان الاصوليين قد عاملوا في مثل « اكرم العلماء ولا تسكروم الفساق » معاملة العموم من وجه مطلقا من غير ابتناء له على امتناع الاجتماع أو على عدم وجود المقتضى لاحد الحكيمين ، ويظهر من معاملتهم هذه ان امثال ما ذكر خارج عن موضوع مسألة الاجتماع ، ولعله لاجل توهم ان مجرد تعدد الاضافة مع الاتحاد بحسب الحقيقة لا يوجب تعدد العنوان ، وموضوع مسألة الاجتماع ما كان كذلك ، أي يجب ان يكون فيه متعلق الامر والنهي متعددا بحسب العنوان كالصلاة والغصب ، وان كان بينها عموم مطلق كالحركة وعدم التداني إلى دار كذا ، فأشار المصنف « ره » إلى فساد هذا التوهم بقوله : (الظاهر) من سوق كلام القوم في الاستدلال لجواز الاجتماع وامتناعه (لحوق تعدد الاضافات) كالاكرام المضاف إلى العالم نارة وإلى الفاسق اخرى (بتعدد العنوانات) كالصلاة والغصب (والجهات) عطف بيان للعنوانات (في انه لو كان تعدد الجهة والعنوان كافيا مع وحدة المعنون وجوداً في جواز الاجتماع) بين الامر والنهي (كان تعدد الاضافات مجديا) ايضا في اجتماع الامر والنهي (ضرورة أنه) كما يوجب تعدد العنوان اختلاف المعنون بحسب المصلحة والمفسدة كذلك (يوجب) تعدد الاضافة (ايضا اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة والمفسدة) فكما ان الاكوان الخاصة بما هي صلاة تكون ذات مصلحة وبما هي غصب تكون ذات مفسدة كذلك اكرام الرجل الخاص كزيد مثلا بما هو مضاف إلى العالم يكون ذا مصلحة وبما هو مضاف إلى الفاسق يكون ذا مفسدة .

(و) على هذا يختلف بحسب (الحسن والقبح عقلا) فهو حسن من

وبحسب الوجوب والحرمة شرعا ، فيكون مثل « اكرم العلماء ولا تكرم الفساق » من باب الاجتماع كصل ولا تغصب لا من باب التعارض ، الا اذا لم يكن للحكم في احد الخطابين في مورد الاجتماع مقتض ، كما هو الحال ايضا في تعدد العنوانين فيما يترأى منهم من المعاملة مع مثل « اكرم العلماء ولا تسكرم الفساق » معاملة تعارض العموم من وجه انما يكون بناء على الامتناع او عدم المقتضى لاحد الحكمين في مورد الاجتماع .

جهة وقبيح من جهة (وبحسب الوجوب والحرمة شرعا ، فيكون مثل « اكرم العلماء ولا تكرم الفساق » من باب الاجتماع كصل ولا تغصب) فالعالم الفاسق مجتم لوجوب الاكرام لاضافته إلى العالم والحرمة الاكرام لاضافته إلى الفاسق كالصلاة في المنصوب طابق النعل بالنعل (لا من باب التعارض) أي لا يكون مورد اجتماع العلم والفسق من باب التعارض حتى يرجع فيه إلى مرجحات هذا الباب ، بل من باب التزام لوجود الملاكين ملاك وجوب الاكرام وملاك حرمة ، وحين كان من باب التزام فان قلنا بجواز الاجتماع فهو وإلا فاللازم الرجوع إلى مرجحات باب التزام (إلا إذا لم يكن للحكم في احد الخطابين) خطاب اكرم وخطاب لا تكرم (في مورد الاجتماع مقتض) فاعل لم يكن ، فاللازم حينئذ الرجوع إلى مرجحات باب التعارض (كما هو الحال ايضا في تعدد العنوانين) فانه لو لم يكن لاحد الحكمين ملاك كان المرجع مرجحات باب التعارض من غير فرق بين الاجتماعي والامتناعي ، وان كان لسكليهما ملاك فالاجتماعي يحكم بحرمة ووجوبه والامتناعي لا بد وان يرجع إلى مرجحات باب التزام (فيما يترأى منهم) أي من العلماء (من المعاملة مع مثل « اكرم العلماء ولا تكرم الفساق » معاملة تعارض العموم من وجه) من اعمال المرجحات (انما يكون بناء على الامتناع او) على الجواز مع (عدم المقتضى لاحد الحكمين في مورد الاجتماع) واما بناء على الجواز مع وجود المقتضى لسكلا الحكمين ، فلا تعارض في البين والله سبحانه العالم

فصل

في ان النهى عن الشيء هل يقتضى فساده ام لا ؟ وليقدم امور (الاول) انه قد عرفت في المسألة السابقة الفرق بينها وبين هذه المسألة و انه لا دخل للجهة المبحوث عنها في احدهما بما هو جهة البحث في الاخرى ، وان البحث في هذه المسألة في دلالة النهى بوجه يأتي تفصيله على الفساد بخلاف تلك المسألة ، فان البحث فيها في ان تعدد الجهة يجدى في رفع غائلة اجتماع الامر والنهى في مورد الاجتماع ام لا ؟ (الثاني) انه لا يخفى عد هذه المسألة

فصل

(في ان النهى عن الشيء هل يقتضى فساده ام لا) مثلا لو قال « لا تصل في النجس » فلو صلى هل تكون صلاته باطلة ام لا (وليقدم امور) مهمة : الامر (الاول - انه قد عرفت في المسألة السابقة) أي مسألة اجتماع الامر والنهى (الفرق بينها وبين هذه المسألة) أي مسألة ان النهى هل يقتضى الفساد ام لا (و) ذلك لما تقدم من (انه) تتمدد المسألة بتعدد الجهة ، وما نحن فيه كذلك اذ (لا دخل للجهة المبحوث عنها في احدهما بما هو جهة البحث في الاخرى ، وان البحث في هذه المسألة) بعد تسلّم تعلق النهى بمتعلق الامر (في دلالة النهى بوجه يأتي تفصيله) في المقام الاول والمقام الثاني (على الفساد بخلاف تلك المسألة ، فان البحث فيها في ان تعدد الجهة) بأن كان جهة تعلق الامر غير جهة تعلق النهى (يجدى في رفع غائلة اجتماع الامر والنهى) بحيث لا يلزم اجتماع الضدين (في مورد الاجتماع) كالصلاة في الغصب (ام لا) يجدى ، فالكلام في اجتماع الامر والنهى في اصل امكان التعلق ، وفي مسألتنا في أنه بعد التعلق يكون الشيء فاسداً ام لا .

(الثاني - انه لا يخفى) امكان (عد هذه المسألة) عقلية بملاحظة أن النزاع فيها في أنه هل يكون تلازم بين الحرمة والفساد مطلقا ام لا يكون تلازم مطلقا أم يكون التلازم في العبادات لا في المعاملات ، ولا فرق فيما ذكر بين استفادة النهى من

من مباحث الالفاظ انما هو لاجل انه في الاقوال قول بدلالته على الفساد في المعاملات مع انكار الملازمة بينه وبين الحرمة التي هي مفاده فيها ولا ينافي ذلك ان الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة انما تكون بينه وبين الحرمة ولو لم تكن مدولة بالصيغة ، وعلى تقدير عدمها تكون منتفيه بينهما

اللفظ أو من غيره ، واما عد المسألة (من مباحث الالفاظ) فـ (انما هو لاجل انه في الاقوال قول بدلالته) أي النهي (على الفساد في المعاملات مع انكار الملازمة بينه) أي بين الفساد (وبين الحرمة التي هي) أي الحرمة (مفاده) أي مفاد النهي (فيها) أي في المعاملات . ومن المعلوم ان محل النزاع على هذا القول في دلالة النهي وعليه تكون المسألة لفظية ، فاللازم جعل المسألة بحيث تجرى فيها الاقوال .

والحاصل ان من ينسكّر الملازمة ويقول بدلالة النهي لفظا على الفساد معدود في القائلين بالاثبات ، ولو كان مدار البحث اثباتا ونفيا هو الملازمة فاللازم عد هذا القائل من النافين ، ولكن لا يخفى ان عد المسألة لفظية يوجب الاستطراد فيما اذا استفاد النهي من اجماع ونحوه ولا وجه له .

(و) ان قلت : (لا) يمكن تخصيص المسألة بباب الالفاظ لانه (ينافي ذلك) أي ينافي عد المسألة من باب الالفاظ (ان الملازمة على تقدير ثبوتها في العبادة انما تكون بينه) أي بين الفساد (و بين الحرمة ، ولو لم تكن مدولة بالصيغة وعلى تقدير عدمها) أي عدم الملازمة (تكون) الملازمة (منتفيه بينهما) أي بين النهي والحرمة . والحاصل انه في المعاملات يوجد قول بعدم الملازمة بين الحرمة والفساد وانما النهي اللفظي يدل على الفساد ، واما في العبادات فنظر العلماء إلى الملازمة بين الحرمة والفساد وان استفيدت الحرمة من غير اللفظ، فكيف يمكن تخصيص المسألة بباب الالفاظ . وبعبارة اخرى مدار الكلام في العبادة على وجود الملازمة وعدمها فكيف تكون المسألة من باب الالفاظ .

قلت : لا تنافي بين كون النزاع في العبادة من جهة الملازمة وبين عد المسألة

لا مكان ان يكون البحث معه في دلالة الصيغة بما تعم دلالتها بالالتزام فلا يقاس بتلك المسألة التي لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس فتأمل جيداً (الثالث)
ظاهر لفظ النهي وان كان هو النهي التحريمي الا ان ملاك البحث يعم التنزيهي

لفظية (لا مكان ان يكون البحث معه) أي مع القائل بدلالة لفظ النهي للفساد في المعاملة وان لم تسكن ملازمة (في دلالة الصيغة بما) أي بنحو (تعم دلالتها بالالتزام) فالنزاع في اللفظ وأنه هل للفظ دلالة - ولو الزامية ناشئة من الملازمة العقلية - على الفساد أم لا ؟ وعلى هذا فتجتمع الاقوال : فالعلماء يقولون بوجود الدلالة الالزامية في العبادات ، وهذا القائل يقول بعدمها ويدعى الدلالة في المعاملات لا بنحو الالتزام - فتدبر .

وكيف كان (فلا يقاس) مسألة اقتضاء النهي للفساد الممكن عددا لفظية (بتلك المسألة) أي مسألة اجتماع الامر والنهي (التي) كان الكلام فيها في امكان الاجتماع وعدمه عقلا بحيث (لا يكاد يكون لدلالة اللفظ بها مساس) اصلا (فتأمل جيداً) حتى تعرف أنه يمكن عقد مسألة الاجتماع لفظية ايضا .

الامر (الثالث) في بيان امرين : « الاول » ان النهي الذي هو محل الكلام اعم من النهي التحريمي الدال على حرمة الشيء والنهي التنزيهي الدال على مرجوحية الشيء بدون الحرمة ، خلافا للمحكى عن التقريرات من تخصيصه النزاع بالتحريمي ، « الثاني » ان النهي في محل الكلام اعم من النفسي ومن القبري ، والغيري اعم من التبعمي والاصلي ، خلافا لما عن القوانين حيث ذهب إلى عدم اقتضاء التبعمي للفساد قطعاً فلا يكون داخلاً في محل النزاع . وكيف كان فنقول : (ظاهر لفظ النهي وان كان هو النهي التحريمي) لتبادر التحريمي من النهي عند الاطلاق كما عرفت سابقاً (إلا ان ملاك البحث) أي الجهة المقصودة بالبحث ، وهي مناقاة النهي للصحة (يعم التنزيهي) فان النهي التنزيهي يدل على المرجوحية والعبادة لا يعقل ان تكون مرجوحة ، فالنهي عنها يكشف عن فسادها، وقد تقدم ان عموم البحث وخصوصه دائر مدار الملاك لا مدار

ومعه لا وجه لتخصيص العنوان، و اختصاص عموم ملاك بالعبادات لا
يوجب التخصيص به كما لا يخفى، كما لا وجه لتخصيصه بالنفسى فيعم الغيرى
اذا كان اصليا، واما اذا كان تبعا فهو وان كان

العنوان (ومعه) أي مع كون الملاك اعم (لا وجه لتخصيص العنوان) بالنهي
التحريمى فقط .

(و) ان قلت : لا وجه لتعميم النهي حتى يشمل التنزيهى (اختصاص عموم
ملاكه) ان ملاك البحث (بالعبادات) فقط . وبعبارة اوضح : ان النهي على
قسمين كما تقدم ، والمنهى عنه على قسمين العبادة والمعاملة ، فالاقسام اربعة : الاول
العبادة المنهى عنها بالتحريمى . الثانى العبادة المنهى عنها بالتنزيهى . الثالث المعاملة المنهى
عنها بالتحريمى . الرابع المعاملة المنهى عنها بالتنزيهى . ومناقاة النهي التنزيهى للصحة
انما هي فى العبادة ، واما المعاملة فلا إذ المعاملة المسكروهة صحيحة قطعا ، فالنزاع فى
التنزيهى خاص بالعبادة . وعليه فالاولى ان نقول بكون المراد من النهي التحريمى
فقط حتى يعم النزاع المعاملة والعبادة .

قلت : اختصاص عموم الملاك بالعبادة (لا يوجب التخصيص) أي تخصيص
النهي (به) أي بالنهي التحريمى (كما لا يخفى) اذ اللازم التكلم فى جميع أنحاء
النهي عن العبادة تحريميا كان ام تنزيهيا (كما لا وجه لتخصيصه) أي تخصيص النهي
(بالنفسى) وان كان ظاهر النهي النفسى (فيعم الغيرى اذا كان اصليا) أي مدولا
للخطاب ، كأن يقول لا تصل فى المسجد اذا رأيت النحاسة فيه ، بحيث كان النهي
غيريا مقدمة للازالة الواجبة . واما قلنا بتعميم النهي بالنسبة الى الغيرى لما تقدم من
عموم الملاك وانه هل ينافى النهي الغيرى للصحة ام لا ؟ (واما اذا كان) النهي الغيرى
(تبعا) بأن لم يكن مدولا للخطاب ، بل لازم للمراد بالزوم العقلى ، كما لو أمر بازالة
النحاسة وقلنا ان من مقدماته ترك الصلاة فتكون الصلاة منها عنها تبعا (فهو وان كان

خارجاً عن محل البحث ، لما عرفت انه في دلالة النهي والتبعي منه من مقولة المعنى الا انه داخل فيها هو ملاكه ، فان دلالاته على الفساد على القول به فيما لم يكن للارشاد اليه انما يكون لدلالاته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك كما توهمه القمى ، ويؤيد ذلك

خارجاً عن محل البحث ، لما عرفت أنه (أي البحث) في دلالة النهي (على الفساد) والتبعي منه (من النهي أي النهي التبعي) من مقولة المعنى (المستفاد من حكم العقل ولا نهى هناك لفظاً حتى يدل على الفساد مثلاً) إلا انه (أي التبعي) داخل فيما هو ملاكه (أي ملاك البحث) ، لما تقدم من ان ملاك المسألة انه هل يناق النهي الصحة ام لا ؟

ثم ان المصنف « ره » علل (١) دخول التبعي ملا كما بقوله : (فان دلالاته) أي النهي (على الفساد على القول به) أي بكون النهي مفيداً للفساد (فيما لم يكن (٢) للارشاد اليه) أي إلى الفساد (انما يكون لدلالاته على الحرمة) والحرمة موجودة في النهي الغيرى التبعي كما هي موجودة في النفسى (من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك) أي في الدلالة على الفساد ، حتى يقال : ان العقوبة منتفية في النهي التبعي فلا يكون داخل في محل النزاع .

والحاصل ان مدار النزاع على التحريم وهو موجود في التبعي ، وليس مدار النزاع على العقوبة حتى يخرج التبعي (كما توهمه) المحقق (القمى) حيث حكى عنه عدم دلالة النهي التبعي على الفساد كما تقدم (ويؤيد ذلك) أي كون النهي التبعي

(١) هذا المعنى موافق لبعض الحواشي مخالف لبعضها الآخر .

(٢) قال السيد الحكيم : اما لو كان ارشادا الى الغير كالتواهي الواردة في مقام شرح المبيعات بشروطها وموانعها فدلالاته على الغير مما لا كلام فيها والا كان خلفاً .

انه جعل ثمرة النزاع في ان الامر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فساده اذا كان عبادة فتدبر جيداً (الرابع). ما يتعلق به النهى اما ان يكون عبادة او غيرها ، والمراد بالعبادة ههنا ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالى موجبا بذاته للتقرب من حضرته لولا حرمة كالسجود والخضوع والخشوع له وتسييحه وتقديسه ، او ما لو تعلق الامر به كان امره امرا عباديا لا يكاد يسقط الا إذا أتى به بنحو قربى ك

داخلا في كلام الاعلام (انه جعل ثمرة النزاع في) مسألة (ان الامر بالشىء يقتضى النهى عن هذه) ام لا (فساده إذا كان) النهى عنه (عبادة) وجه التأيد ان النهى المتوجه إلى الصلاة فيما اذا امر بالازالة نهى تبعمي ، ومع ذلك حكم العلماء باقتضائه فساد الصلاة على القول باقتضاء النهى للفساد ، ولو كان مدار النزاع في الفساد وعدمه على العقوبة - كما زعمه القمى - لم يكن وجه لبطلان الصلاة ، اذ النهى المتوجه اليها ليس موجبا للعقوبة ، لانه نهى غيرى وهو لا يوجب العقوبة (فتدبر جيداً) وقس على ما ذكر سائر اقسام النهى من العيني والكفائي والتعيني والتخييري وغيرها فكلها كان ملاك البحث موجوداً جرى فيه النزاع وكما لم يكن فيه الملاك موجوداً لم يجر فيه النزاع .

الامر (الرابع) ان (ما يتعلق به النهى اما ان يكون عبادة او غيرها) من المعاملات وغيرها (والمراد بالعبادة ههنا) احد الامرين : الاول (ما يكون بنفسه وبعنوانه عبادة له تعالى) سواء امر به أو نهى عنه ام لا ؟ نعم يكون (موجبا بذاته للتقرب من حضرته لولا حرمة) فان القرب يدور مدار المحبوبة فلا يكون التقرب بشىء محرم مبنغوض . والحاصل ان الحرمة مانعة عن التقرب ، واما عن صدق العبادة فلا وذلك (كالسجود والخضوع والخشوع له) تعالى (وتسييحه وتقديسه او) نحو ذلك . الثاني العبادة التعليلية واللوائية وهي التي (ما لو تعلق الامر به كان امره امرا عباديا) بحيث (لا يكاد يسقط) الامر (الا إذا أتى به بنحو قربى ك) ما هو الحال

سائر أمثاله نحو صوم العيدين والصلاة في أيام العادة لا ما امر به لاجل التعبد به ولا ما يتوقف صحته على النية ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء كما عرف بكل منها العبادة ، ضرورة انها بواحد منها لا يكاد يمكن ان يتعلق بها النهي

في (سائر أمثاله) - اعنى العبادات - فانها لا يسقط الامر المتعلق بها إلا اذا أتى بنحو قربى ، فعنى النهي عن العبادة في هذا القسم النهي عن شيء لو تعلق الامر به لكان عبادة ، وذلك (نحو صوم العيدين) الفطر والاضحى (والصلاة في أيام العادة) فانها لو امر بها كانت عبادة ، والمراد بالصلاة المجموع من حيث المجموع وإلا فبعض اجزائها داخل في القسم الاول الذي هو عبادة بنفسه وعنوانه كالسجود كما تقدم .
والحاصل انه لا بد ان يراد بالعبادة في هذا المقام العبادة الذاتية أو التقديرية حتى يصح تعلق النهي بها مع كونها عبادة ، والا فلو لم يقصد هذان لم يصح تعلق النهي مع فرض عباديتها ، و (لا) يمكن ان يكون المراد بالعبادة (ما امر به لاجل التعبد به) كما عن تقريرات الشيخ (ولا ما يتوقف صحته على النية) كما عن غير واحد (ولا ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء) كما عن صاحب القوانين (كما عرف بكل منها) أي من هذه التعاريف (العبادة) وانما لا يصح تعريفها بتلك التعاريف (ضرورة انها) أي العبادة (بواحد منها) أي من هذه التعريفات (لا يكاد يمكن ان يتعلق بها النهي) اذ لا يصدق شيء من هذه التعريفات على الصلاة في حال الحيض وأمثالها مما نهى عنها ، اما التعريف الاول فلا لأنه لم يأمر بالصلاة في الحيض حتى يصدق عليها انها مما امر بها لاجل التعبد ، واما التعريف الثاني فلا لأن المراد بالنية قصد القرابة ولا يمكن قصد القرابة بالصلاة في حال الحيض . وان شئت قلت : المراد بالنية قصد امثال الامر ، وهو فرع تحقق الامر ، وحيث لا امر لا تصح النية فلا تصدق العبادة واما التعريف الثالث فلا لأن عدم العلم بانحصار المصلحة فرع المصلحة ، والصلاة في حال الحيض لا مصلحة فيها اصلا بل الموجود فيها هو المفسدة فقط فكيف ينطبق عليها هذا التعريف

مع ما اورد عليها بالانتقاض طرداً او عكسا او بغيره كما يظهر من مراجعة المطولات ، وان كان الاشكال بذلك فيها في غير محله لاجل كون مثلها من التعريفات ليس بجد ولا برسم ، بل من قبيل شرح الاسم ، كما نبهنا عليه غير مرة

فتمحصل ان هذه التعاريف لا تشمل ما نحن فيه (مع ما اورد عليها بالانتقاض طرداً أو عكسا أو بغيره) أي غير الانتقاض والمراد به الدور (كما يظهر من مراجعة المطولات) اما التعريف الاول فلما ذكره السيد الحكيم من شموله لجميع الواجبات التوصيلية ، اذ كل امر بشيء ليس الغرض منه الا التحريك إلى متعلقه وهو عين التعمد خارجا ، وسقوط الامر في التوصليات بمجرد حصول الفعل ، ولو لا بداعي الامتثال لا ينافي ذلك كما لعله ظاهر في التأمل - انتهى . واما التعريف الثاني فلما ذكره في التقريرات بأن الصحة ان كان المراد بها الامتثال فيدخل جميع افراد العبادة بالمعنى الاعم ، وان كان المراد بها ما يوجب سقوط الفعل ثانيا فيخرج العبادات التي لا يجب فعلها ثانيا ، ولو فرض اشتماله لها بنوع من العناية . ويرد عليه الدور ايضا ، وحاصله ان معرفة العبادة موقوفة على معرفة الصحة - لوقوعها جزءاً لحدها - ومعرفة الصحة موقوفة على معرفة العبادة - لان الصحة في العبادات معناها سقوط القضاء - واما التعريف الثالث فلما ذكره في التقريرات بقوله : واعترض عليه بمض الاجلة - وهو صاحب الفصول كما حكى - تارة بانتقاض طرده بتوجيه الميت إلى القبلة فإنه ليس من العبادات قطعا مع ان مصلحة الفعل المأمور به غير معلوم انحصارها في شيء ، واخرى بانتقاض عكسه بنحو الوضوء فان مصطلحته معلومة وهي الطهارة لاجل الدخول في المشروط بها مع انه من العبادات قطعا .

(وان كان الاشكال بذلك) أي الانتقاض وغيره (فيها) أي في هذه التعريفات (في غير محله لاجل كون مثلها من التعريفات ليس بجد ولا برسم بل من قبيل شرح الاسم) الذي هو تبديل لفظ بلفظ اقرب إلى الذهن (كما نبهنا عليه غير مرة)

فلا وجه لاطالة الكلام بالنقض والابرام في تعريف العبادة ولا في تعريف غيرها كما هو العادة (الخامس) انه لا يدخل في عنوان النزاع الا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد ، بأن يكون تارة تاماً يترتب عليه ما يترقب عنه من الاثر ، واخرى لا كذلك لاختلال بعض ما يعتبر في ترتبه ، أما ما لا اثر له شرعاً او كان اثره مما لا يكاد

فيجوز ان يكون بالاعم والخاص ولا يجب مراعاة شرائط الحدود (فلا وجه لاطالة الكلام بالنقض والابرام في تعريف العبادة ولا في تعريف غيرها كما هو العادة) .
ولسكن لا يخفى ان جريان ديدن القوم على النقص والابرام في التعريفات يدل على كونهم بصدد بيان الحد الحقيقي ، وإلا لما هدموا تعريفات من قبلهم وبنوا أساساً جديداً ، مع ان للمحقق الشيخ محمد حسين الاصفهاني «ره» كلاماً في هذا الباب مرتبظاً بماء الشارحة والحقيقة لا مجال (١) لذكره .

الامر (الخامس) ان الاشياء على قسمين: الاول ما يكون امره دائراً بين الوجود والعدم ، فيؤثر كلما وجد ولا يؤثر كلما عدم ، بحيث لا يعقل فيها الصحة والفساد مثلاً الملكية إما موجودة أو معدومة ولا يعقل ملكية صحيحة أو فاسدة وهكذا الزوجية وانحائها . الثاني ما يتصور فيه الصحة والفساد كالمركبات ، فان للموجود منها قسمين صحيح وفساد كالبيع فانه ان اجتمع شرائطه كان صحيحاً وإلا كان فاسداً .

اذا عرفت ما ذكرنا قلنا (انه لا يدخل في عنوان النزاع) - اعنى قولنا « النهي عن الشيء يقتضى الفساد » - (إلا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد بأن يكون) من القسم الثاني (تارة تاماً يترتب عليه ما يترقب عنه من الاثر) بيان ما (واخرى لا) يترتب عليه ما يترتب عنه من الاثر (كذلك) وعدم الترتب (لاختلال بعض ما يعتبر في ترتبه) من الشرائط والاجزاء (أما ما لا اثر له شرعاً) اصلاً كالغلبة في باب القمار (أو) كان من القسم اول ، بأن (كان اثره مما لا يكاد) في حاشيته على الكفاية عند تعريف الواجب المطلق والمشروط - فراجع . (١)

ينفك عنه كبعض اسباب الضمان فلا يدخل في عنوان النزاع ، لعدم طرو الفساد عليه كي ينازع في ان النهى عنه يقتضيه اولاً ، فالمراد بالشئ في العنوان هو العبادة بالمعنى الذى تقدم والمعاملة بالمعنى الاعم مما يتصف بالصحة والفساد عقداً كان او ايقاعاً او غيرهما - فافهم (السادس) ان الصحة والفساد وصفان اضافيان يختلفان بحسب الاثار والانظار ، فربما يكون شئ واحد صحيحاً بحسب اثر او نظر وفساداً بحسب آخر .

ينفك عنه) إذا وجد (كبعض اسباب الضمان) كاتلاف مال الغير والغصب (فلا يدخل في عنوان النزاع) وذلك (لعدم طرو الفساد عليه) اصلاً (كي ينازع في ان النهى عنه يقتضيه) أى الفساد (اولاً ، فالمراد بالشئ في العنوان) اعني قولنا « النهى عن الشئ » (هو العبادة بالمعنى الذى تقدم) في الامر الرابع (والمعاملة بالمعنى الاعم) الشامل للصحيح والفساد - اعني كل امر يترتب عليه الأثر لو اجتمع فيه الشرائط - (مما يتصف بالصحة) تارة (والفساد) اخرى (عقداً كان) كالبيع (او ايقاعاً) كاطلاق (او غيرهما) كالرضاع ، فان صحيحه ما يترتب عليه الحرمة وفساده ما لا يترتب ، كما ان البيع صحيحه ما يترتب عليه الملك وفساده ما لا يترتب (فافهم) يمكن ان يكون اشارة الى ان هناك قسمائناً يصح انصافه بالصحة والفساد باعتبار وان لم يصح انصافه بها باعتبار آخر ، وذلك مثل الشئ الذى لو امر به لصح انصافه بالعبادية ، فانه باعتبار اثره التعبدي يتصف بها وباعتبار اثره التوصلى لا يتصف بها بالصحة والفساد بل بالوجود مرة والعدم اخرى .

الامر (السادس) في بيان معنى الصحة والفساد وان مفهومها بالنسبة الى العبادة والمعاملة واحد ، وانما الاختلاف في المصاديق فنقول : (ان الصحة والفساد وصفان اضافيان) كالملكية والزوجية ونحوهما (يختلفان بحسب الاثار والانظار ، فربما يكون شئ واحد صحيحاً بحسب اثر او نظر وفساداً بحسب) نظر او اثر (آخر) . مثلاً : المقد بالفارسي صحيح بنظر فقيهه وفساد بنظر فقيهه ، وكذلك

ومن هنا صح ان يقال : ان الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف بل فيها بمعنى واحد - وهو التمامية - وانما الاختلاف في ما هو المرغوب منها من الاثار التي بالقياس عليها تتصف بالتمامية وعدمها ، وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة انما يكون لاجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الاثر ، بعد الاتفاق ظاهراً على انها بمعنى التمامية كما هي

الصوم الذي افطر فيه في بعض الصورة فاسد بحسب القضاء فيحتاج اليها وصحيح بحسب الكفارة فلا يحتاج اليها ، فان الصحيح المطلق ما لا يحتاج اليها والفاقد المطلق ما يحتاج اليها كما لا يخفى والحاصل انها ليس من الامور الخارجية المتأصلة والالم يعقل الاختلاف . (ومن هنا) الذي ذكرنا من كونها اضافيين (صح ان يقال : ان الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف) مفهومها (بل فيها بمعنى واحد - وهو التمامية) - فصحة العبادة بمعنى تماميتها كما ان صحة المعاملة بمعنى تماميتها وكذلك في جانب الفساد (وانما الاختلاف) بين العبادة والمعاملة (في) المصداق - اعنى (ما هو المرغوب منهما من الاثار التي بالقياس عليها) أي على تلك الاثار (تتصف بالتمامية وعدمها) ففي العبادات تكون الصحة عبارة عن حصول الامتثال وسقوط القضاء والكفارة ، وفي المعاملات عن حصول الاثر المطلوب كزوجية في النكاح والانتقال في البيع وقطع العلقة في الطلاق وهكذا (وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم) في معنى الصحة والفساد ليس اختلافاً في المفهوم ، بل راجع الى الاختلاف في التعبير عن المعنى الواحد المسلم بين الطائفتين ، فكل عرف الصحة والفساد بأثره المرغوب فيه عنده ، لا انه عرفها بمفهومها حتى يقع الاختلاف .

والحاصل ان الاختلاف بينهما (في صحة العبادة انما يكون لاجل الاختلاف فيما هو المهم لسلك منهما من الاثر) بيان ما (بعد الاتفاق ظاهراً) بينهما (على انها) أي الصحة (بمعنى التمامية) والفساد بمعنى عدم التمامية (كما هي) اي

معناها لغة وعرفا ، فلما كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء او الاعادة او عدم الوجوب فسر صحة العبادة بسقوطها ، وكان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبة فسرهما بما يوافق الامر تارة وبما يوافق الشريعة اخرى ، و حيث ان الامر في الشريعة يكون على اقسام من الواقعي الاولى و الثانوي والظاهري ، الانظار وتختلف في ان الاخيرين يفيدان الاجزاء .

التامة (معناها) اي الصحة (لغة وعرفا) وعدم التامة معنى الفساد كذلك (فلما كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء او الاعادة اوعدم الوجوب) او الكفارة في مثل الصوم (فسر صحة العبادة بسقوطها) والفساد بثبوتها (وكان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبة فسرهما) أي الصحة (بما يوافق الأمر تارة وبما يوافق الشريعة اخرى و) بالعكس بالنسبة إلى الفساد ، وبهذا تحقق انه لا اختلاف بين الفقيه والمتكلم في معنى الصحة والفساد . ثم شرع المصنف في بيان النسبة بين تعريف الفقهاء والمتكلمين ، فانه ربما يقال بأن النسبة بينهما عموم مطلق (حيث) ان كلا يسقط القضاء والاعادة يوافق الامر ولا عكس ، فانه ليس كل موافق للامر مسقطا للقضاء والاعادة ، كما لو استصحب وجوب صلاة الجمعة فانه موافق للامر الظاهري مع انه ليس مسقطا واقعا . ولكن لا يخفى عدم صحة هذا القول وبيان ذلك يتوقف على تهديد مقدمتين : الاولى (ان الامر في الشريعة يكون على اقسام) ثلاثة (من الواقعي الاولى) كالامر بصلاة الظهر (و) الواقعي (الثانوي) كالامر بالوضوء المنكوس في ظرف التقية وبالصلاة قاعداً في ظرف الاضطرار (والظاهري) كالامر بصلاة الجمعة الناشئ من استصحاب الوجوب في ظرف يكون الواقع هو صلاة الظهر .

(و) الثانية ان (الانظار تختلف في ان الاخيرين يفيد ان الاجزاء) عن الواقع بان لا يجب على المصلي متكتمتفاقية أو جمعة استصحاباً باعادة الصلاة بعد رفع التقية

او لا يفيدان كان الايتان بعبادة موافقة لامر ومخالفة لآخر ، او مسقطا للقضاء والاعادة بنظر وغير مسقط لهما بنظر آخر ، فالعبادة الموافقة للامر الظاهري تكون صحيحة عند المتكلم والفقيه بناءً على ان الامر في تفسير الصحة بموافقة الامر اعم من الظاهري، مع اقتضائه الاجزاء وعدم اتصافها عند الفقيه بموافقته بناءً على عدم الاجزاء وكونه مراعى بموافقة الامر الواقعي

ومعلومية الواقع (او لا يفيدان) بل يجب الاعادة .

اذا عرفت المقدمتين قلنا: حيث (كان الايتان بعبادة موافقة لامر ومخالفة لآخر أو مسقطا للقضاء والاعادة بنظر وغير مسقط لهما بنظر آخر) فقد يكون بين نظر الفقيه والمتكلم تساويا وقد يكون نظر الفقيه اعماً مطلقاً وقد يكون نظر المتكلم اعماً مطلقاً (فالعبادة الموافقة للامر الظاهري تكون صحيحة عند المتكلم والفقيه) بحيث يكون بينها تساويا مطلقاً (بناءً على ان) مراد المتكلم من (الامر في تفسير الصحة بموافقة الامر اعم من الظاهري) والواقعي (مع) قول الفقيه به (اقتضائه) أي الامر مطلقاً (للاجزاء) فإنه كلما كان الفعل موافقاً للامر كان مجزئاً وبالعكس، وحينئذ يتحقق التساوي بين النظرين لا العموم المطلق كما ادعاه بعض . وكذا يتحقق التساوي بين القولين لو كان مراد المتكلم من الامر خصوص الامر الواقعي ولم يقل الفقيه بالاجزاء الا في الامر الواقعي اذ كلما وافق الامر الواقعي كان مجزئاً وكما لم يوافق لم يكن مجزئاً . وحيث بينا صورة التساوي نصرف الكلام الى صورة العموم المطلق مع كون العموم من طرف المتكلم (وعدم اتصافها) أي العبادة (بها) اي بالصحة (عند الفقيه بموافقته) أي موافقة الامر الظاهري (بناءً على) قول الفقيه به (عدم الاجزاء) في الامر الظاهري (وكونه) أي الاجزاء (مراعى بموافقة الامر الواقعي) مع قول المتكلم بأن الامر في تفسير الصحة بموافقة الامر اعم من الظاهري وغيره ، فإنه كلما اجزأ كان موافقاً للامر وليس كلما وافق الامر كان مجزئاً ، فالاجزاء وهو قول الفقيه اخص من موافقة الامر وهو قول المتكلم .

و عند المتكلم بناءً على كون الامر في تفسيرها خصوص الواقعي . (تنبيه) وهو انه لا شبهة في ان الصحة والفساد عند المتكلم وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المآتي به مع المأمور به عدمها ، واما الصحة بمعنى سقوط القضاء والاعادة عند الفقيه فهي من لوازم الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي الاولي عقلا ، حيث لا يكاد يعقل ثبوت الاعادة او القضاء معه .

(و) اما الصورة الثالثة - وهي ان يكون بين النظرين عموماً مطلقاً مع كون العموم من طرف الفقيه - فهي عدم اتصاف العبادة بالصحة (عند المتكلم) مع اتصافها بها عند الفقيه (بناءً على كون الامر في تفسيرها) أي تفسير الصحة (خصوص) الامر (الواقعي) مع كون الفقيه يقول بالاجزاء في مطلق الامر ، اذ كما كان موافقاً للامر كان مجزئاً وليس كلما كان مجزئاً موافقاً للامر .

فتحصل من جميع ذلك ان الفقيه لو قال بعموم الاجزاء والمتكلم بعموم الامر أو قال كل بالخصوص تحقق التساوي بين القولين ، ولو قال الفقيه بالعموم والمتكلم بالخصوص أو بالعكس تحقق العموم المطلق . ثم لا يذهب عليك خروج العبارة إلى الاجمال بسبب بعض ما وقع فيه من مخالفة القواعد الادبية .

(تنبيه) في تحقيق ان صفتي الصحة والفساد من الاحكام الشرعية أو العقلية أو من الامور الانزاعية، والحق في ذلك التفصيلاً (وهو انه لا شبهة في ان الصحة والفساد عند المتكلم) المفسر للصحة بما يوافق الامر وللفساد بما لا يوافق (وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقة المآتي به مع المأمور به) في الصحة (وعدمها) في الفساد ، فليسا من المجموعات الشرعية ، لان الموافقة منتزعة من الافعال التكوينية للعبد لا ترتبط بالمولي اصلاً ، فبمجرد اتيان العبد للفعل ينتزع احد الوصفين (واما الصحة بمعنى سقوط القضاء والاعادة) أي عدم ثبوتها كما هو المفسر (عند الفقيه فهي من لوازم الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي الاولي عقلا) قيد لقوله « من لوازم » (حيث لا يكاد يعقل ثبوت الاعادة أو القضاء معه) أي مع الاتيان بالمأمور

جزما ، فالصحة بهذا المعنى فيه وان كان ليس بحكم وضعي مجعول بنفسه او بتبع تكليف الا انه ليس بامر اعتباري ينزع كما توهم ، بل مما يستقل به العقل كما يستقل باستحقاق المثوبة و في غيره ، فالسقوط ربما يكون مجعولا وكان الحكم به تخفيفا ومنة على العباد مع ثبوت المقتضى لثبوتها كما عرفت في مسألة الاجزاء .

به (جزما) فانه لو آتى ثانيا فلما ان يحصل عين الاول فهو تحصيل الحاصل أو غيره فهو غير المأمور به (فالصحة بهذا المعنى) أي بمعنى سقوط القضاء والاعادة (فيه) أي في المأمور به بالامر الواقعي الاولى (وان كان ليس بحكم وضعي مجعول بنفسه أو بتبع تكليف) الحكم الوضعي المجعول بنفسه كالمسكية والزوجية ، والمجعول بتبع التكليف كالتنجاسة المجعولة بتبع الامر بالاجتناب مثلا (الا انه ليس بامر اعتباري ينزع) كالصحة عند المتكلم التي كانت اعتبارية انزاعية (كما توهم) في محكي التقريرات (بل مما يستقل به العقل كما يستقل باستحقاق المثوبة) حين الموافقة ، حيث يرى العقل الموافقة يحكم بسقوط الامر وبسبب سقوطه يسقط القضاء والاعادة ، وهذا كسائر الاحكام العقلية نحو حسن الاحسان والعدل وقبح الظلم والجور ولكن لا يخفى ان استقلال العقل بذلك لا ينافي كونه اعتباريا - فتأمل .

(و) اما الصحة بمعنى سقوط القضاء والاعادة (في غيره) اي غير المأمور به بالامر الواقعي ، بل المأمور به بالامر الاضطراري والظاهري (ف) الصحة المستلزمة لـ (السقوط ربما يكون مجعولا) وربما لا يكون مجعولا . بيان ذلك: ان اتيان المأمور به بالامر الاضطراري والظاهري مسقط للقضاء والاعادة بالنسبة الى امرها قطعا ، وهذا ليس بمجعول بل من لوازم الاتيان عقلا ، كما ان اسقاط الاتيان بالمأمور به الواقعي مسقط لامرء عقلا كما تقدم . واما مسقطية الاضطراري والظاهري بالنسبة الى الامر الواقعي فهو مجعول (وكان الحكم به) أي بسقوط القضاء والاعادة بالنسبة الى الامر الواقعي (تخفيفا ومنة على العباد مع ثبوت المقتضى لثبوتها) أي ثبوت القضاء والاعادة (كما عرفت في مسألة الاجزاء) تفصيله .

كما ربما يحكم بثبوتها ، فيكون الصحة والفساد فيه حكيمين مجعولين لا وصفين
انزاعيين . نعم الصحة والفساد في الموارد الخاصة لا يكاد يكونان مجعولين بل
انما هي تتصف بهما

نعم قد لا يبقى محل للمأمور به الواقعي بعد الاتيان بالظاهري والاضطراري
كان لا يبقى شيء معتد به من المصلحة بحيث يقبل التدارك ، فيكون سقوط القضاء
والاعادة بالنسبة إلى الواقعي حكما عقليا غير مجعول ، كما فيما لو كان الوضوء المنكوس
في حال التقية وافيا بغالب مصلحة الوضوء الصحيح بحيث لا يبقى للوضوء بقية مصلحة
يمكن تداركها فإنه يسقط الوضوء التقيي امر الواقعي عقلا لا شرعا .

فقد تحصل مما ذكرنا في الاوامر الظاهرية والاضطرارية ان اسقاطها على ثلاثة
اقسام : الاول اسقاط امرها وهذا عقلي . الثاني اسقاط الامر الواقعي في صورة عدم
وفائها بمعظم مصلحة الواقع ، وهذا شرعي امتناني . الثالث اسقاط الامر الواقعي في
صورة وفائها بمعظم مصلحة الواقع ، بحيث لا يبقى مقدار قابل للتدارك ، وهذا عقلي
ايضا (كما ربما يحكم بثبوتها) أي ثبوت القضاء والاعادة بالنسبة إلى الامر الواقعي
- فيما إذا أتى بالامر الظاهري والاضطراري - (فيكون الصحة والفساد فيه) أي في
غير الاوامر الواقعية - اعني الاضطرارية والظاهرية - (حكيمين مجعولين) قال السيد
الحكيم : إذ الصحة عين سقوط الاعادة والقضاء والفساد عين ثبوتها وهما شرعيان
(لا وصفين انزاعيين) فتدبر .

ثم انه كان الكلام الى هنا في الكلليات ، بمعنى انه يحكم الشرع أو العقل بالصحة
فيما لو توافق اللأني به - بعنوانه الكلي - للمأمور به ، ويحتمل بالفساد في صورة
عدم الموافقة ، اما شخص هذه الصلاة الخارجية التي هي فرد من افراد اللأني به الكلي
فالمقدار في صحتها وفسادها ما اشار المصنف « ره » بقوله : (نعم الصحة والفساد
في الموارد الخاصة) الشخصية الخارجية التي يوجد لها المكلف (لا يكاد يكونان
مجعولين) شرعا (بل انما هي) أي الموارد الخاصة (تتصف بهما) أي بالصحة

بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به . هذا في العبادات واما الصحة في المعاملات فهي تكون مجعولة ، حيث كان ترتب الاثر على معاملة انما هو بجعل الشارع وترتيبه عليها ولو امضاء ، ضرورة انه لو لا جعله لما كان يترتب عليه لاصالة الفساد . نعم صحة كل معاملة شخصية وفسادها .

والفساد (بمجرد الانطباق على ما هو المأمور به) حيث انطبق الكلي على هذا الفرد الخارجي كان صحيحا ومتى لم ينطبق كان فاسداً ، ومن البديهي ان انطباق الكلي على الفرد وعدمه ليس بمجمول شرعى بل هو امر قهرى ، واتصاف الموارد الشخصية بهما ليس امراً مستقلا في قبال انصاف الكلي كما لا يخفى .

وقد اورد العلامة المشكيني «ره» على قوله «نعم» الخ بأن الشخص له حيثيتان حيثية وجود الجامع في ضمنه بهذا الاعتبار عين الكلي ، وحيثية خصوصيته الفردية وبهذا لا يتصف بالصحة والفساد ، فقوله نعم الخ مستدرك .

(هذا) تمام الكلام (في العبادات ، واما الصحة) والفساد (في المعاملات) في كونها مجعولة بجعل مستقل تشريعى أو يتبع التكليف أو امراً اعتباريا وجوه ، والاقوى عند المصنف التفصيل بين صحة الكلي وفساده وبين صحة الشخص وفساده اما صحة الكلي (فهي تكون مجعولة ، حيث كان ترتب الاثر على معاملة انما هو بجعل الشارع وترتيبه) أي الاثر (عليها) أي على المعاملة (ولو امضاء) للمعاملة العرفية ، وانما قلنا بتوقف صحة المعاملة على جعل الشارع (ضرورة انه لو لا جعله) ولو بنحو الامضاء (لما كان يترتب) الاثر (عليه) أي على العقد أو الايقاع المعاملي (لاصالة الفساد) فان الاصل بقاء مال زيد السائح على ملكيته وكذا الثمن ، وهكذا سائر العقود والايقاعات كما قرره الشيخ «ره» في اول كتاب البيع .

واما صحة المعاملة الشخصية الخارجية وفسادها فهي على اما اشار اليه المصنف «ره» بقوله : (نعم صحة كل معاملة شخصية وفسادها) ليست امراً شرعياً مجعولاً بل هي

ليس الا لاجل انطباقها مع ما هو المجموع سببا وعدمه كما هو الحال في التكليفية من الاحكام ، ضرورة ان اتصاف المأتي به بالوجوب او الحرمة او غيرهما ليس الا لانطباقه مع ما هو الواجب او الحرام .

(السابع) لا يخفى انه لا اصل في المسألة يعول عليه لو شك في دلالة النهي على الفساد نعم كان الاصل في المسألة الفرعية الفساد لو لم يكن هناك اطلاق او عموم يقتضى الصحة في المعاملة

امر عقلي ، اذ (ليس الا لاجل انطباقها مع ما هو) أي الكلي (المجموع سببا وعدمه) فالكلي مجموع دون الجزئي (كما هو الحال في التكليفية من الاحكام) حيث تقدم ان الكلي سواء كان مجعولا شرعا أو عقلا كان الجزئي عقليا (ضرورة ان اتصاف) الفرد الشخصي الخارجي (المأتي به بالوجوب أو الحرمة) في العبادات وبعض المعاملات وبالصحة والفساد في جميعها (أو غيرها) كالسكره والاستحباب والاباحة (ليس إلا لانطباقه) أي انطباق هذا الفرد (مع ما) أي الكلي الذي (هو الواجب أو الحرام) أو غيرها ، وقد تقدم الاشكال في هذا الاستدراك . والله تعالى العالم .

(السابع) لو شك في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات ولم يتم دليل القول بالفساد وغيره فهل هناك اصل في المقام يدل على الفساد أو الصحة أم لا اصل في البين؟ (لا يخفى انه لا اصل في المسألة يعول عليه لو شك في دلالة النهي على الفساد) ان قلت : اصالة عدم دلالة النهي على الفساد لا مانع منها . قلت : جريان هذا الاصل متوقف على الشك في الدلالة ولا شك فيها ، وحيث لا يجري الاصل في هذه المسألة فلا بد وان ننقل الكلام إلى متعلق النهي - اعني العبادة والمعاملة - (نعم كان الاصل في المسألة الفرعية الفساد) اذ الاصل عدم ترتب الاثر على هذه المعاملة المشكوك فيها ، وهذا الاصل يجري في جميع ابواب العقود والايقات ، ولكن انما يجري (لو لم يكن هناك) في المعاملة (اطلاق) نحو احل الله البيع (او عموم) نحو اوفوا بالعقود بحيث (يقتضى الصحة في المعاملة) حتى في مورد النهي ، واما لو كان عموم أو

وأما العبادة فكذلك لعدم الامر بها مع النهي عنها كما لا يخفى .
 (الثامن) ان متعلق النهي إما ان يكون نفس العبادة او جزؤها او شرطها الخارج عنها او وصفها الملازم لها كالجهر والاختفات للقراءة او وصفها الغير الملازم كالغصية لا كوان الصلاة المنفكة عنها

اطلاق فهو مقدم على الاصل ، اذ لا شك حينئذ .

هذا تمام الكلام في المعاملة (وأما العبادة فكذلك) الاصل فيها الفساد (لعدم الامر بها مع النهي عنها) اللهم الا ان يقال بكفاية ملاك الامر في صحة العبادة ، كما تقدم بيان ذلك في بعض المباحث السابقة . ولكن لا يخفى ان اصابة الفساد انما تجري في العبادة فيما لو كان الشك من حيث الشك في اصل الامر ، او من حيث الشك في مطابقة المأتي به للمأمور به ، اما لو كان شك من جهة الشبهة الحكيمية - اعني الشك في الاجزاء والشرائط - فالبراءة حاكمة على هذا الاصل (كما لا يخفى) وتحقيق الكلام يحتاج الى بسط لا يسهل المقام .

(الثامن - ان متعلق النهي) على اقسام : لأنه (إما ان يكون) النهي متعلقا بـ (نفس العبادة) كالصلاة في ايام الحيض والصوم يوم العيد (او جزئها) كقراءة سورة العزيمة في الصلاة او السجود رياءً فيها (او شرطها الخارج عنها) قيدياً وان كان داخلاً قيدياً كالصلاة في السائر النجس او الحرير (او وصفها الملازم لها) بحيث لا توجد العبادة بدونها (كالجهر والاختفات للقراءة) فان الجهر الذي هو وصف ملازم في الجملة منهي عنه في الصلوات الاخفائية ، والاختفات كذلك في الصلوات الجهرية . قال المصنف في حاشية هذا المقام : فان كل واحد منها لا يكاد ينفك عن القراءة وان كانت هي تنفك عن احدهما ، فالنهي عن ايهما يكون مساوقاً للنهي عنها كما لا يخفى - انتهى (او وصفها الغير الملازم) بحيث يكون بين المنهي عنه والمأمور به عموم من وجه (كالغصية لا كوان الصلاة المنفكة عنها) فانه قد تتحقق الصلاة بدون الغصب وقد يتحقق الغصب بدون الصلاة وقد يجتمعان . وعلى كل تقدير فالغصية غير ملازم

لا ريب في دخول القسم الاول في محل النزاع وكذا القسم الثاني بلحاظ ان جزء العبادة عبادة ، الا ان بطلان الجزء لا يوجب بطلانها الا مع الاقتصار عليه لا مع الاتيان بغيره مما لا نهى عنه الا ان يستلزم محذوراً آخر .

ان قلت : ما الفرق بين هذا وبين الجهر والاختفات ، اذ بين كل منهما وبين العبادة ايضا عموم من وجه فقد يتحققان بدون القراءة كالجر والاختفات بالشعر والنثر ونحوهما وتتحقق القراءة بدون الجهر او بدون الاختفات . والحاصل ان بين كل من الجهر والقراءة والاختفات والقراءة عموما من وجه . قلت : الامر كما ذكر ، ولكن المصنف قيد الجهر والاختفات بالقراءة اذ ربما يكون النهي عن مطلق الجهر كما لو كان هناك مريض نائماً يتأذى من الجهر ، وقد يكون النهي عن الجهر في القراءة كما تقدم .

وكيف كان فتحصل ان اقسام النهي عن العبادة خمسة (لا ريب في دخول القسم الاول في محل النزاع) وانه هل النهي عن صلاة العائض موجب لفسادها ام لا (وكذا القسم الثاني) الذي تعلق النهي بجزء العبادة ، وذلك (بلحاظ ان جزء العبادة عبادة) فالنهي عن نهى عن العبادة (الا ان) هذا الدخول انما يوجب (بطلان الجزء) لو قلنا بأن النهي عن العبادة موجب للفساد ، و (لا يوجب بطلانها) أي بطلان الصلاة بتمامها (الامع) احد فرضين :

« الاول » - (الاقتصار عليه) أي على ذلك الجزء ، كأن يأتي بسورة العزيمة في الصلاة (لا مع الاتيان بغيره) اي بغير هذا الجزء المنهي عنه (مما لا نهى عنه) بأن لا يأتي بسورة اخرى مع سورة العزيمة . ووجه بطلان العبادة في هذه الصورة ، واضح ، اذ انتفاء الجزء موجب لانتفاء الكل .

« الثاني » ان لا يقتصر عليه بل يأتي بالجزء الحقيقي معه ايضا (الا ان يستلزم محذوراً آخر) غير ترك الجزء كأن كانت الزيادة مخلة .

والحاصل ان الاتيان بالجزء المنهي عنه له ثلاث صور : الاولى ان يقترن بعدم اتيان الجزء فتفسد العبادة . الثانية ان يأتي بالجزء ايضا ولكن كانت الزيادة مخلة فتفسد

واما القسم الثالث فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجبا لفساد العبادة الا فيما كان عبادة كي يكون حرمة موجبا لفساده المستلزم لفساد المشروط به . وبالجملة لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به لو لم يكن موجبا لفساده ، كما اذا كانت عبادة .

ايضا . الثالثة ان يأتي بالجزء ولا تكون الزيادة مخلة فتصح .

(واما القسم الثالث) وهو الذي تعلق النهي بشرطها الخارج عنها (فلا يكون حرمة الشرط والنهي عنه موجبا لفساد العبادة) مطلقا بل الشرط على نوعين : الاول ان تكون في نفسه عبادة كالطهارات الثلاث . الثاني ان لا يكون عبادة كالستر في الصلاة والنهي عن الشرط لا يوجب فساد المشروط (إلا في) النوع الاول وهو (ما كان عبادة) كما لو نهى عن الوضوء بالمغسوب . واما خصصنا الفساد بهذا النوع (كي يكون حرمة موجبا لفساده) لانه عبادة والنهي فيها يقتضي الفساد (المستلزم لفساد المشروط به) لانه يصير حينئذ فاقداً للشرط . واما النوع الثاني فانه لا يوجب فساد المشروط ، فانه لو نهى عن الصلاة في الحرير ثم صلى المكلف فيه لم تبطل صلاته إلا ان يرجع النهي إلى عدم جعله سترأ شرعياً مع اشتراط الصلاة بالستر الشرعي ، فيكون بطلان الصلاة حينئذ لفقدانها الشرط - فتدبر .

(وبالجملة لا يكاد يكون النهي عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به لو لم يكن) النهي عن الشرط (موجبا لفساده) أي فساد نفس الشرط (كما إذا كانت) الشرط (عبادة) فان النهي عنها يقتضي فسادها وبفسادها يفسد المشروط به لعدم وجدانه لشرطه .

وان شئت قلت : ان الشرط على ثلاثة اقسام : الاول ما كان عبادة فالنهي عنها يوجب فساد المشروط . الثاني ما كان توصلياً ولكن وجوده متحد مع وجود المشروط وهذا كالأول في بطلان المشروط . الثالث ما كان توصلياً مع عدم اتحاد الوجود وهذا لا يوجب البطلان .

واما القسم الرابع فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلاً مساوقاً للنهي عنها لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بهامع كون الجهر بها منهيًا عنه فعلاً كما لا يخفى . وهذا بخلاف ما اذا كان مفارقاً كما في القسم الخامس ، فان النهي عنه لا يسرى إلى الموصوف الا فيما اذا اتحد معه وجوداً بناءً على امتناع الاجتماع ، واما بناءً على الجواز فلا يسرى اليه -

(واما القسم الرابع) وهو ما كان النهي عن وصفها الملازم لها (فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه) لا من جهة وجوب اتحاد المتلازمين في الحكم بل لما سيأتي (فيكون النهي عن الجهر في القراءة مثلاً مساوقاً) ومساوياً (للنهي عنها) أي عن نفس القراءة ، وذلك (لاستحالة كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهيًا عنه فعلاً) اذ لا يمكن عند العقل ان يكون احداً المتلازمين واجباً والآخر حراماً (كما لا يخفى) لكن حيث يبقى ملاك الوجوب في القراءة يمكن القول بصحة العبادة ، كما تقدم الاشارة اليه في مسألة اجتماع الامر والنهي - فراجع (وهذا) الذي ذكرنا من سرية النهي عن الوصف بمعنى استحالة كونه مأموراً به (بخلاف ما إذا كان) الوصف غير ملازم بل (مفارقاً كما في القسم الخامس) كالغيبية لا كون الصلاة المنفكة عنها (فان النهي عنه) أي عن الوصف (لا يسرى إلى الموصوف) إذ الامر قد تعلق بغير ما تعلق به النهي فلا وجه لسرية احدهما إلى متعلق الآخر (إلا فيما إذا اتحد) الوصف (معه) أي مع الموصوف (وجوداً) فانه يسرى النهي إلى متعلق الامر (بناءً على امتناع الاجتماع واما) لو لم يتحد الوصف مع الموصوف وجوداً أو اتحاداً ولكن (بناءً على الجواز فلا يسرى) النهي عن الوصف (اليه) اي إلى الموصوف ، اما في صورة عدم الاتحاد فلوضوح ان الصلاة مثلاً واجبة والغصب غير المرتبط بها محرم ، واما في صورة الاتحاد بناءً على الجواز فلان العبادة حينئذ قد تغنوت بعنوانين وهو كاف في رفع التضاد

كما عرفت في المسألة السابقة . هذا حال النهي المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف
وأما النهي عن العبادة لاجل أحد هذه الأمور فحاله حال النهي عن أحدها
إن كان من قبيل الوصف بحال المتعلق . وبعبارة أخرى : كان النهي عنها
بالعرض وإن كان النهي عنها على نحو الحقيقة والوصف بحاله وإن كان بواسطة
أحدها إلا أنه من قبيل الوساطة في

إن قلت : ما الفرق بين الصلاة في المغصوب حيث قلم بصحتها على القول بالجواز
وبين الجهر في القراءة حيث قلم بطلانها حتى على الجواز ؟ قلت : الفرق هو تعدد
العنوان في الأول ، فإن الواجب هو الصلاة والمحرم هو الغصب ، بخلاف الثاني فإن النهي
تعلق بعين ما تعلق به الأمر ، إذ الأمر بالقراءة والنهي عن القراءة الجهرية ، والقائلين بالجواز
أنما يقولون به في صورة تعدد العنوان (كما عرفت في المسألة السابقة) فتأمل .
(هذا) كله (حال النهي المتعلق بالجزء) كالقراءة للمزائم (أو الشرط)
كالصلاة في الحرير للرجال (أو الوصف) كالجهر بالقراءة في الصلوات الاخفائية
(وأما) إذا كان (النهي عن) نفس (العبادة لاجل أحد هذه الأمور) كان ينهي
عن الصلاة لاجل قراءة العزيمة أو لبس الحرير أو الجهر في قراءتها ، فكم فرق بين أن
يقول لا تصل مع لباس الحرير وبين أن يقول لا تلبس الحرير في الصلاة (فخاله)
أي حال النهي عن ذات العبادة لاجلها (حال النهي عن أحدها إن كان من قبيل الوصف
بحال المتعلق) نحو « زيد قائم أبوه » فكما إن الوصف ولو كان في الصورة راجعا إلى
الموصوف لكن في الحقيقة راجع إلى المتعلق ، كذلك النهي وإن كان في الصورة راجعا
إلى الصلاة لكن في الحقيقة يرجع إلى ذلك الجزء أو الشرط أو الوصف .
(وبعبارة أخرى : كان النهي عنها) أي عن العبادة (بالعرض) والمجاز (وإن
كان النهي عنها) أي عن العبادة (على نحو الحقيقة والوصف بحاله) أي بحال نفس
الموصوف نحو زيد قائم (وإن كان) النهي عن ذات العبادة (بواسطة أحدها)
أي الجزء والوصف والشرط (إلا أنه) أي أحد الثلاثة (من قبيل الوساطة في

الثبوت لا العروض كان حاله حال النهي في القسم الاول فلا تفعل. و مما ذكرنا في بيان اقسام النهي في العبادة يظهر حال الاقسام في المعاملة، فلا يكون بيانها على حدة بهم، كما ان تفصيل الاقوال في الدلالة على الفساد

الثبوت لا) الواسطة في (العروض كان حاله) أي حال النهي عن ذات العبادة (حال النهي في القسم الاول) الذي كان متعلق النهي نفس العبادة ، والنتيجة بين كون النهي من قبيل الوصف بحال المتعلق وبين كونه من قبيل الوصف بحال الموصوف تظهر في بعض الموارد : مثل ما لو أتى بالعزيمة في الصلاة مع سورة اخرى ولم نقل بكون الزيادة مبطله فإنه لو كان النهي عن الصلاة المشتمل عليها على نحو الاول لم تبطل بخلاف ما لو كان النهي من قبيل الثاني فإنها تبطل .

ثم ان كون النهي على أي النحويين انما يستفاد من الظاهر ، ولو شك فالمرجع هي الاصول العملية (فلا تفعل) وتدبر .

(و مما ذكرنا في بيان اقسام النهي في العبادة يظهر حال الاقسام في المعاملة) وان النهي اما لنفسها او لجزئها أو لشرطها أو لوصفها غير الملازم ، وقد ظهر مما تقدم حكم كل من هذه الاقسام الخمسة (فلا يكون بيانها على حدة بهم) .

قال العلامة الرشتي « ره » واما الامثلة في المعاملات على حدوا مثلة العبادات كسكاح الخامسة لمن عنده اربع ، وبيع العبد والسفيه في المنهي عنه لذاته ، وبيع الفاصب مع جهل المشتري على القول بأن البيع هو الايجاب والقبول الناقلين في المنهي عنه لجزئه ، وكبيع الملاقيح في المنهي عنه لشرطه فان القدرة على التسليم شرط في البيع ، وكبيع الحصاة في المنهي عنه لوصفه اللازم فان تعيين المبيع بالحصاة لازم لهذا البيع ، وكبيع مال الغير وبيع العنب ليعمل خمراً في المنهي عنه لوصفه المفارق وان كان ربما يناقش في بعض الامثلة - انتهى .

(كما ان تفصيل الاقوال في) المسألة من (الدلالة على الفساد) مطلقاً

وعدمها التي ربما تزيد - على العشرة على ما قيل - كذلك إنما المهم بيان ما هو الحق في المسألة ، ولا بد في تحقيقه على نحو يظهر الحال في الاقوال من بسط المقال في مقامين

(الاول) في العبادات ، فنقول وعلى الله الاتكال : ان النهي المتعلق بالعبادة بنفسها ولو كانت جزء عبادة بما هو عبادة كما عرفت مقتض لفسادها لدلالته على حرمتها ذاتا ولا يكاد يمكن اجتماع الصحة بمعنى موافقة الامراو الشريعة مع الحرمة

(و عدمها) مطلقا والتفاصيل المذكورة في بعض المطولات (التي ربما تزيد على العشرة (١)) على ما قيل كذلك) ليس بهم (إنما المهم بيان ما هو الحق في المسألة ، ولا بد في تحقيقه على نحو يظهر الحال في) سائر (الاقوال) من الصحة والبطلان (من بسط المقال في مقامين) .

المقام (الاول في العبادات ، فنقول وعلى الله الاتكال : ان النهي المتعلق بالعبادة بنفسها ولو كانت جزء عبادة) كالنهي عن صلاة الحائض والنهي عن قراءة العزيمة في الصلاة (بما هو عبادة) قيد لجزء العبادة ، ويدل عليه تذكير الضمير كالتكتف في الصلاة فان النهي عنه بما هو عبادة لا مطلقا ، ولذا افتى بعضهم بعدم حرمة التكتف إذا لم يكن بعنوان العبادية بل بداعي اخر - فتدبر (كما عرفت مقتض لفسادها) اما في جزء العبادة فلان الجزء إذا فسد للنهي يفسد الكل ، اذ الكل عدم عند عدم جزئه ، ولكن انما يكون ذلك في صورتين : الاولى الاكتفاء بذلك الجزء بأن لا يتداركه الثانية مع التدارك ولكن إذا كانت الزيادة مخلة . واما في نفس العبادة ف (لدلالته) أي النهي (على حرمتها) أي حرمة العبادة (ذاتا) لا تشريعا كما ان النهي عن شرب الخمر والكذب ونحوها يدل على الحرمة الذاتية (ولا يكاد يمكن اجتماع الصحة بمعنى موافقة الامراو الشريعة مع الحرمة) اذ معنى الحرمة مخالفة الشريعة فالجمع بينهما جمع بين الضدين كما لا يخفى .

(١) كما في حاشية الشيخ محمد علي القمي « ره » على هذا الموضوع .

وكذا بمعنى سقوط الاعادة فانه مترتب على اتيانها بقصد القرية وكانت مما يصلح لان يتقرب بها، و مع الحرمة لا تكاد تصلح لذلك و يتأتى قصداهما من الملتفت الى حرمتها كما لا يخفى . لا يقال : هذا لو كان النهى عنها دالا على الحرمة الذاتية ، و لا يكاد يتصف بها العبادة لعدم الحرمة بدون قصد القرية وعدم القدرة عليها مع قصد القرية بها الا تشريعيا ، ومعه

(وكذا) لا يجتمع الصحة (بمعنى سقوط الاعادة) والقضاء مع الحرمة (فانه) أي سقوط الاعادة (مترتب على اتيانها) أي العبادة (بقصد القرية وكانت مما يصلح لان يتقرب بها ، و) من الواضح انه (مع الحرمة لا تكاد) العبادة (تصلح لذلك) أي للتقرب بها سواء كان الشخص ملتفتا إلى حرمتها ام لا (و) لا يكاد يتأتى قصدها (أي القرية) من الملتفت الى حرمتها .

والحاصل ان الصحة بمعنى سقوط القضاء والاعادة تتوقف على امرين : الاول كون الشيء مما يصلح للتقرب به . الثاني ان يقصد المكلف القرية حين الاتيان ، ومع النهى لا يجتمع الشرطان بل يفقدان جميعا فيما كان الآتي ملتفتا الى الحرمة ويفقد الصلوح فيما لم يكن ملتفتا (كما لا يخفى) بأدنى تأمل ، فحيث لم يكن هذا المآتي به موافقا للشريعة والامر ولا مسقطا للقضاء والاعادة لم يكن صحيحا .

(لا يقال : هذا) الذي ذكرتم من دلالة النهي على الفساد انما يتم فيما (لو كان النهى عنها) اي عن العبادة (دالا على الحرمة الذاتية) فيكون حال الصلاة في حال الحيض حال شرب الخمر مثلا (و) لكن النهى في العبادة لا يمكن ان يكون دالا عليها ، اذ (لا يكاد يتصف بها) اي بالحرمة الذاتية (العبادة لعدم الحرمة بدون قصد القرية) كان تأتي بصورة الصلاة كما يأتي الشخص بصورتها لتعلم غيره ، ووجه عدم الحرمة حيثئذ عدم كونها عبادة (وعدم القدرة عليها) أي على العبادة (مع قصد القرية بها) اذ ما ليس بعبادة لا يعقل جعلها عبادة ولو آتي بها بقصد القرية ، وحيثئذ فلا يحرم (الا تشريعيا) لانه نسب الى الشارع ما ليس منه (ومعه) اي

تكون محرمة بالحرمه التشريعية لاحالة ، ومعها لاتتصف بحرمه اخرى لامتناع اجتماع المثلين كالضدين . فانه يقال : لا ضير في اتصاف مايقع عبادة لو كان مأموراً به بالحرمه الذاتية ، مثلاً صوم العيدين كان عبادة منهيأ عنها ، بمعنى انه لو أمر به كان عبادة لا يسقط الأمر به إلا اذا أتى به بقصد القربة كصوم سائر الايام . هذا فيما اذا لم يكن ذاتاً عبادة كالسجود لله تعالى ونحوه وإلا كان محرماً مع كونه فعلاً عبادة . مثلاً اذا

مع قصد القربة (تكون محرمة بالحرمه التشريعية لاحالة ، ومعها) أي مع اتصافها بالحرمه التشريعية (لا تتصف بحرمه اخرى) أي الحرمة الذاتية (لامتناع اجتماع المثلين ك) امتناع اجتماع (الضدين) .

(فانه يقال) نمنع قولكم « لعدم الحرمة بدون قصد القربة » اذ العبادة المأخوذه في عنوان المسألة في قولنا « النهي في العبادة يدل على الفساد ام لا » يراد بها ما يعتبر فيه قصد القربة ، حتى يرد ما ذكرتم من ان العبادة بهذا المعنى لا تجتمع مع الحرمة ، بل المراد بالعبادة الشيء الذي لو امر به لكان عبادة ، وعلى هذا فـ (لا ضير في اتصاف ما يقع عبادة لو كان مأموراً به بالحرمه الذاتية) فيحرم ذاتا ولو لم يقصد القربة (مثلاً صوم العيدين كان عبادة منهيأ عنها ، بمعنى انه لو امر به) اي بصوم العيدين (كان عبادة لا يسقط الامر به الا إذا أتى به بقصد القربة كصوم سائر الايام) حيث انها لا يسقط الامر الوجودي أو الاستحبابي المتوجه اليها إلا اذا أتى بقصد قربة .

وبهذا كله ظهر سقوط قول المستشكل « لعدم الحرمة » الخ . (هذا فيما إذا لم يكن) المنهى عنه (ذاتا عبادة) بان كانت عباديته متوقفة على الامر (كالسجود لله تعالى ونحوه) مثال للعبادة الذاتية (والا) فلو كانت عبادة ذاتية (كان محرماً مع كونه فعلاً عبادة) فيسقط قول المستشكل « لعدم الحرمة » الخ ايضاً (مثلاً اذا

نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى كان عبادة محرمة ذاتا حينئذ لما فيه من المفسدة والمبغوضية في هذا الحال ، مع انه لا ضير في اتصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التشريعية ، بناءً على ان الفعل فيها لا يكون في الحقيقة متصفاً بالحرمة ، بل انما يكون المتصف بها ما هو من افعال القلب كما هو الحال في التجري والالتقياد فافهم . هذا مع انه لم يكن

نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى كان (السجود) عبادة محرمة ذاتا حينئذ (أي حين النهي) لما فيه من المفسدة والمبغوضية في هذا الحال ، مع ان لنا ان نمنع قولكم « وعدم القدرة عليها » الخ ، فـ (انه لا ضير في اتصاف) أي الشيء (بهذه الحرمة) الثانية (مع الحرمة التشريعية) ولا يلزم اجتماع الضدين المستحيل لاختلاف الموضوعين (بناءً على ان الفعل فيها) أي في العبادة المحرمة بالحرمة التشريعية (لا يكون في الحقيقة متصفاً بالحرمة) التشريعية (بل انما يكون المتصف بها ما هو من افعال القلب) اذ التشريع عبارة على البناء على كون حكم الواقعة كذا (كما هو الحال في التجري والالتقياد) فان الاول عصيان قلبي والثاني طاعة قلبية . وعلى هذا فلا يجتمع التحميم الذاتي والتشريمي في موضوع واحد ، بل موضوع الحرمة الذاتية هو الفعل وموضوع الحرمة التشريعية هو القصد القلبي - (فافهم) اشارة إلى ان الحرمة التشريعية - وان كانت متقومة بالعقد - الا ان الفعل يتصف بها ، فيجتمع المشلان كما ذكره المستشكل .

هذا . ويمكن ان يقال: انه تقدير تسليم اجتماع الضدين بمستحيل ، اذا اجتماعها يوجب تأكيد الحرمة فلو شرب الخمر بعنوان التشريع كان مخرماً مؤكداً كما في اجتماع الوجوبين مثل ما لو نذر اداء صلاة الظهر . ومن ذلك كله ظهر لك ان المصنف «ره» اجاب عن المستشكل بثلاثة اجوبة : الاول قوله لا ضير ، الثاني قوله هذا فيما اذا لم يكن ، الثالث قوله مع انه لا ضير . وهنا جواب رابع اشار اليه : (مع انه لو لم يكن

النهي فيها دالا على الحرمة لكان دالا على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعية فانه لا اقل من دلالته على انها ليست بمأمور بها وان عمها اطلاق دليل الامر بها او عمومه نعم لو لم يكن النهي عنها الاعراضا كما اذا نهى عنها فيما كانت ضد الواجب مثلا لا يكون مقتضيا للفساد بناءً على عدم اقتضاء الأمر بالشئ للنهي عن الضد الا كذلك - أي عرضا - فيخصص

(النهي فيها) أي في العبادة المنهى عنها كالصلاة في حال الحيض (دالا على الحرمة) الذاتية (لكان) على الاقل (دالا على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعية) وهي كافية في فساد العبادة (فانه لا اقل من دلالته) أي النهي (على انها ليست بمأمور بها) وحيث لا امر لا وجه للصحة (وان عمها) أي عم هذه العبادة المنهى عنها (اطلاق دليل الامر بها أو عمومه) .

والحاصل ان النهي عن الصلاة في حال الحيض يدل على خروجها عن عمومات واطلاقات وجوب الصلاة واستحبابها ، وحيث لا تشملها لا يمكن قصد القرينة فيها ، اذ لا رجحان ذاتي لها فانه بعد التخصيص يكون المقام من باب التعارض لا التزام .

وبهذا ظهر انه لا تصح هذه الصلاة على كلا القولين : قول من يقول باحتياج العبادة إلى الامر ، وقول من يقول بكفاية الملاك ، إذ لا امر لها ولا رجحان ذاتي فيها (نعم) على مبنى من يقول بكفاية الملاك في صحة العبادة من غير احتياج إلى

الامر قد يتصور وجود النهي عن العبادة مع صحتها ، وذلك فيما (لو لم يكن النهي عنها الاعراضا) بأن كان في الواقع متعلقا بشئ اخر وأما يتعلق بالعبادة مجازاً (كما إذا نهى عنها فيما كانت) العبادة (ضد الواجب مثلا) كالنهي عن الصلاة التي هي ضد الازالة (لا يكون) النهي حينئذ (مقتضيا للفساد) إذ النهي في الحقيقة متعلق بترك الازالة لا بالصلاة التي هي مقارنة لترك الازالة ، ونسبة النهي إلى الصلاة من باب نسبة حكم احد المتقارنين الى المقارن الاخر ؛ ولكن انما يستقيم هذا (بناءً على عدم اقتضاء الامر بالشئ والنهي عن الضد إلا كذلك ، أي عرضا) وتبعاً (فـ) حينئذ (يخصص) عموم

به او يقيد (المقام الثاني) في المعاملات ونجبة القول ان النهي الدال على حرمتها لا يقتضى الفساد لعدم الملازمة فيها لغة ولا عرفاً بين حرمتها وفسادها اصلاً كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة بمضمونها بما هو فعل بالتسبب او بالتسبب بها اليه ، وان لم يكن السبب ولا المسبب بما هو فعل من الافعال مجرام ،

دليل الصلاة أو اطلاقه (به) أي بهذا النهي الذي كان عن العبادة حقيقة ، لا ما كان عنها عرضاً (أو يقيد) به الاطلاق . وقوله « فيخصص » الخ تفريع على ما قبل نعم لا ما بعده - فتدبر

(المقام الثاني- في المعاملات ، ونجبة القول ان النهي الدال على حرمتها) أي حرمة المعاملة (لا يقتضى الفساد لعدم الملازمة فيها) أي في المعاملة (لغة ولا عرفاً بين حرمتها وفسادها اصلاً) اذ المراد من الصحة في باب المعاملة ترتب الاثر كالملكية والزوجية والحرية ونحوها ، ولا منافاة بين حرمة ايجاد اسباب هذه الاشياء مع حصول هذه الاثار في الخارج سواء (كانت الحرمة متعلقة بنفس المعاملة بما هو فعل بالمباشرة) بمعنى ان العقد المعاملي يحرم على المكلف مباشرته كالبيع وقت النداء ، فانه يحرم ايجاد العقد - أي التلطف به وقت النداء - ولا ينافي ذلك وقوع النقل والانتقال في الخارج (او) كانت الحرمة متعلقة (بمضمونها بما هو فعل بالتسبب) بمعنى تعلق الحرمة بمضمون المعاملة كالملكية في النهي عن بيع المصحف للكافر ، فان العقد واللفظ ليس مبغوضاً كالاول ، بل حصول الملكية في الخارج مبغوض (او) كانت الحرمة متعلقة (بالتسبب بها) أي بهذه المعاملة (اليه) أي الى هذا الاثر كما في الظاهر ، فان جعل هذا اللفظ الخاص سبباً للفرقة محرماً (وان لم يكن السبب) اعنى التلطف (ولا المسبب) اعنى مطلق الفرقة (بما هو فعل من الافعال) متعلق بقوله « وان لم يكن السبب » (مجرام) .

توضيح المقام : ان النهي قد يكون لمجرد التلطف ، مثلاً لو كان التكلم مضر أو نهى

وانما يقتضى الفساد فيما اذا كان دالا على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها مثل النهي عن اكل الثمن او المثلن في بيع او بيع شيء .

المولى عن المعاملة لهذا السبب كان النهي في الحقيقة عن التلفظ . وقد يكون لحصول الاثر في الخارج ، مثلا لا يجب المولى انتقال مال العبد إلى عدوه فينهاه عن المعاملة معه ، فان النهي في الحقيقة عن الاثر . وقد يكون لجعل هذا اللفظ مؤثرا لهذا الاثر فاللفظ بما هو لفظ ليس بمغفوض والاثر بما هو اثر ليس بمغفوض ، وانما المغفوض جعل هذا اللفظ مؤثرا لهذا الاثر ، مثلا انتقال المال إلى زيد ليس بمغفوض والتكلم بما هو تكلم ليس مضرا ، وانما المغفوض جعل اللفظ بالنحو المنهي سببا لانتقال المال (وانما يقتضى) النهي (الفساد فيما إذا كان دالا على حرمة ما لا يكاد يحرم مع صحتها) أي صحة المعاملة ، بمعنى ان الشارع نهى عن شيء وكان ذلك بحيث يلزم من تحريمه فساد المعاملة ، ولا يعقل صحة المعاملة مع تحريم ذلك الشيء لاجل التلازم الواقع بين حرمة وفساد المعاملة ، إما تلازما حقيقيا أو تلازما عرفيا أو تلازما شرعيا . فالنهي حيث يدل على الفساد بضميمة ذلك التلازم المعلوم خارجا (مثل النهي عن اكل الثمن أو المثلن في بيع) كقولهم عليهم السلام « تمن العذرة سحت » وقولهم عليهم السلام في تمن الجارية المغنية « كئمن الكلب » ونحو ذلك (او) النهي عن (بيع شيء) كقوله « ص » لا تبس ما ليس عندك .

وكيف كان فالوجه في دلالة هذا القسم من النهي على الفساد انه لو كان يبيع العذرة والجارية المغنية والبيع الربوي صحيحا لكان ثمنه ملكا للبائع ومثمنه ملكا للمشتري ، للتلازم بين الصحة والملاوكة ويترتب عليه جواز التصرف ، وحيث علم من النهي عدم جواز التصرف كشف عن فساد البيع . فتحصل من جميع ذلك ان النهي على خمسة اقسام : الاول النهي عن السبب . الثاني النهي عن المسبب . الثالث النهي عن جعل شيء خاص سببا لمسبب خاص ، وهذه الثلاثة لا تدل على الفساد . الرابع النهي الدال على حرمة الثمن . الخامس النهي الدال على حرمة المثلن ، وهذان يدلان

نعم لا يبعد دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الارشاد إلى فسادها كما ان الأمر بها يكون ظاهر آفي الارشاد الى صحتها من دون دلالة على ايجابها واستحبابها كما لا يخفى لسكنه في المعاملات بمعنى العقود والايقاعات لا المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات فالمعول هو ملاحظة القرآن في خصوص المقامات ومع عدمها لا يحيص عن الاخذ بما هو قضية صيغة النهي من الحرمة

على الفساد ، وقد تتداخل الاقسام كما لا يخفى .

(نعم لا يبعد) تفصيل اخر في مسألة النهي عن المعاملة وحاصله ان المعاملة على قسمين : الاول العقود والايقاعات ، الثاني غيرها مما ليس عبادة ، وفي الاول نقول بدلالة النهي على الفساد . (دعوى ظهور النهي عن المعاملة في الارشاد إلى فسادها) وعدم ترتب الأثر المطلوب عليها من دون دلالة للنهي على حرمتها أو كراهتها (كما ان الامر بها) أي بالمعاملة (يكون ظاهراً في الارشاد إلى صحتها) وترتب الأثر عليها (من دون دلالة) أي الامر بالمعاملة (على ايجابها أو استحبابها) فقوله عليه السلام « لا تبس ما ليس عندك » يدل على الفساد ، كما ان قوله تعالى « اوفوا بالعقود » يدل على الصحة وفيه تأمل (كما لا يخفى) .

(لسكنه) على تقدير التسليم انما يكون ذلك (في) القسم الاول - أي (المعاملات بمعنى العقود والايقاعات لا) القسم الثاني - أي (المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات) اعنى ما لا يعتبر فيه قصد القرية أو ما لو امر به لكان توصلياً ، اذ لا ظهور للأوامر والنواهي المتعلقة بهذا القسم من المعاملة في الارشاد (فالمعول) حينئذ في القسم الثاني (هو ملاحظة القرآن) الحالية أو المقالية (في خصوص المقامات) فالامر في قوله تعالى « كلوا مما امسكن عليكم » ارشادى . والنهي في قوله تعالى « لا تأكلوا الصيد وانتم حرم » تحريمى (ومع عدمها) أي عدم القرينة المفيدة لسكون النهي والامر ارشادياً أو تحريمياً (لا يحيص عن الاخذ بما هو قضية) أي مقتضى (صيغة النهي من الحرمة) لما مر في بحث النواهي من ظهورها في التحريم .

وقد عرفت انها غير مستتبعة للفساد لالغة ولا عرفا . نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعا من جهة دلالة غير واحد من الاخبار عليه : منها ما رواه في الكافي والفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام : سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده ؟ فقال : ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما . قلت : اصلحك الله تعالى ان حكم بن عتيبة و ابراهيم النخعي واصحابهما يقولون : ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له . فقال ابو جعفر عليه السلام : انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اُجاز فهو له جائز ، حيث دل بظاهره ان النكاح لو كان مما حرمه تعالى عليه كان فاسدا . ولا يخفى

(و) لكن على تقدير حملها على التحريم (قد عرفت انها غير مستتبعة للفساد لالغة ولا عرفا) ولا شرعا .

(نعم ربما يتوهم استتباعها) أي صيغة النهي (له) أي للفساد (شرعا من جهة دلالة غير واحد من الاخبار عليه) فن هذه الاخبار المتفرقة يستفاد الملازمة الدائمة الشرعية بين النهي والفساد (منها ما رواه) ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني قدس الله روحه (في الكافي و) كذا رواه الصدوق محمد بن علي بن بابويه رحمه الله في كتاب من لا يحضره (الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السلام : سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده ؟ فقال : ذلك إلى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما . قلت : اصلحك الله تعالى ان حكم بن عتيبة و ابراهيم النخعي واصحابها يقولون : ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له . فقال ابو جعفر عليه السلام : انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اُجاز فهو له جائز) وجه الدلالة ما اشار اليه بقوله : (حيث دل) قوله « ع » انه لم يعص الله (بظاهره) أي مفهومه (ان النكاح لو كان مما حرمه تعالى عليه كان فاسداً) ونحو هذه الرواية بعض الروايات الاخر في نحو هذا الحكم .

(و) لكن (لا يخفى) ان الاستدلال بنحو هذه الرواية للمطلب فاسد

ان الظاهر ان يكون المراد بالمعصية المنفية ههنا ان النكاح ليس بما لم يمضه الله ولم يشرعه كي يقع فاسدا ، ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد كما لا يخفى .

صغرى وكبرى ، اما كبرى فلانه مع فرض الدلالة لا يثبت بمثل هذه الموارد الجزئية كبرى كلية في جميع ابواب العقود والايقات وسائر التوصليات على تلازم النهي والفساد شرعا ، واما صغرى فلعدم دلالة هذه الرواية على المدعى ، ل (أن الظاهر ان يكون المراد بالمعصية المنفية ههنا) أي قوله عليه السلام « لم يعص الله » (أن النكاح ليس بما لم يمضه الله ولم يشرعه كي يقع فاسداً) سواء اجاز المولى ام لم يجز (ومن المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى) أي بمعنى عدم امضاء الله سبحانه وتثريعه ، لا بمعنى نهى الله عنه (للفساد كما لا يخفى) .

توضيح المقام : ان العصيان على قسمين « الاول » العصيان التابع لعدم الامضاء والاجازة ، مثلاً لو لم يجز الله تعالى ولم يمض جعل العقد المعلق على شرط سبباً لحلية الفرج ، ثم جعل شخص ذلك سبباً كان عاصياً له تعالى . « الثاني » العصيان التابع للنهي ، مثلاً لو نهى الله سبحانه عن المعاملة الربوية ، ثم عامل شخص بهذه المعاملة كان عاصياً له تعالى ، وكذا معصية العبد لسيدته على نحوين .

إذا عرفت هذا قلنا : ان قول الراوى « تزوج بغير اذن سيده » ظاهر في القسم الاول من العصيان ، وعلى هذا فالظاهر أن المعصية المنفية في قوله « لم يعص الله » والمعصية المثبتة في قوله « وانما عصى سيده » من مساق واحد - اعنى معصية وصفية أي العمل بدون الاجازة والامضاء - لا معصية تكليفية أي العمل بعد النهي ، فعنى « لم يعص الله » اجازة الله سبحانه هذا النكاح ، ومفهومه انه لو كان مما لم يجزه الله ولم يمضه كان فاسداً . ولا نزاع في هذا بل النزاع في مخالفة النبي . والحاصل ان الرواية تدل بمفهومها على أن العصيان الناشئ عن عدم الاجازة موجب للفساد ، ولا تدل على محل البحث ، وهو أن العصيان الناشئ عن النهي موجب للفساد . وان لم تكتف بما ذكرناه من

ولا بأس باطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به، كما اطلق عليه بمجرد عدم اذن السيد فيه انه معصية، وبالجمله لو لم يكن ظاهر في ذلك لما كان ظاهراً فيما توهم، وهكذا حال سائر الاخبار الواردة في هذا الباب فراجع وتأمل (تذنيب) حكى عن ابى حنيفة و

التوضيح فراجع شرح الخوئيني والرشتي «ره» .

ان قلت : ظاهر المعصية عصيان النهي فقوله عليه السلام «لم يمض الله» مفهومه لو خالف النهي، وحينئذ يثبت المطلوب . قلت : نعم (و) لكن (لا بأس باطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله ولم يأذن به كما اطلق عليه) أي على العمل (بمجرد عدم اذن السيد فيه أنه معصية) نائب فاعل اطلق، وعلل المصنف «ره» في الهامش صحة اطلاق المعصية بمجرد عدم الاذن بقوله : وجه ذلك أن العبودية تقتضي عدم صدور العبد إلا عن امر سيده، واذنه حيث أنه كل عليه لا يقدر على شيء «اشارة إلى قوله تعالى : عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء وهو كل على مولاه» فإذا استقل بامر كان عاصياً حيث أتى بما ينافيه مقام عبوديته، لا سيما مثل الزوج الذي كان خطيراً «لانه يشغل العبد ويذهب بيمض قواه وماله» وأما وجه أنه لم يمض الله فيه فلاجل كون الزوج بالنسبة اليه ايضاً كان مشروطاً مطلقاً «بلا شرط و قيد الاشرط واحسد اشارة اليه بقوله» غايته أنه يعتبر في تحققه اذن سيده ورضاه، وليس كالنكاح في العدة غير مشروع من اصله فان اجاز «المولى» ما صدر عنه بدون اذنه فقد وجد شرط تفوذه وارتفع محذور عصيانه، فعصيانه لسيدته «فقط لانه سبحانه» .

(وبالجمله لو لم يكن) هذا الحديث (ظاهراً في ذلك) الذي ذكرنا من كون العصيان ناشئاً من عدم الاجازة لا من النهي (لما كان ظاهراً فيما توهم) من دلالة النهي على الفساد (وهكذا حال سائر الاخبار الواردة في هذا الباب) فانها لا تدل على اعادة النهي للفساد (فراجع وتأمل) والله تعالى الموفق .

(تذنيب) في دفع وهم (حكى عن ابى حنيفة و) تلميذه محمد بن الحسن

الشيباني دلالة النهي على الصحة ، وعن الفخر انه وافقهما في ذلك . والتحقيق انه في المعاملات كذلك اذا كان عن المسبب او التسبب لاعتبار القدرة في متعلق النهي كالامر ولا يكاد يقدر عليها الا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة ، واما اذا كان عن السبب فلا لسكونه مقدوراً وان لم يكن صحيحاً . نعم قد عرفت ان النهي عنه لا يتأفيها

(الشيباني دلالة النهي على الصحة ، وعن الفخر) أي فخر المحققين « ره » نجل العلامة الحلبي « ره » (انه وافقها في ذلك) لان النهي تكليف والتكليف مشروط بالقدرة فالنهي عن المعاملة يتوقف على القدرة على اتيان تلك المعاملة صحيحاً ، والا فلو لم يكن المكلف قادراً على اتيانها كان النهي لغوا (والتحقيق) في ذلك التفصيل و (انه في المعاملات كذلك) يدل على الصحة (إذا كان عن المسبب) كالنهي عن بيع المصحف للكافر الراجع إلى مبنوية تملكه له (او التسبب) أي جعل هذا الشيء سبباً لهذا الأثر كما تقدم في مثال الظهار . وانما قلنا بدلالة النهي على صحة هذين القسمين (لا اعتبار القدرة في متعلق النهي كما) اعتبارها في متعلق الامر ولا يكاد يقدر عليها (أي على المسبب والتسبب) الا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة (اذ لو كانت فاسدة لم يقدر على المسبب في الاول وعلى التسبب في الثاني) واما إذا كان (النهي) عن السبب (كالنهي عن البيع وقت النداء الراجع إلى النهي عن العقد واللفظ في هذا الوقت) فلا (يدل النهي على صحتها) لسكونه (أي السبب وهو اللفظ امراً) مقدوراً (للمكلف) وان لم يكن صحيحاً (ومؤثر الاثر) (نعم) لا يدل النهي في هذا القسم على الفساد كما لا يدل على الصحة ، لما (قد عرفت) من (ان النهي عنه لا يتأفيها) أي لا يتأفي الصحة حتى يدل على الفساد .

هذا تمام الكلام في المعاملات ، وقد ظهر انها على ثلاثة اقسام وان النهي في قسمين منها يدل على الصحة وفي قسم منها لا يدل على شيء اصلاً لا على الصحة ولا

واما العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له تبارك وتعالى ، فمع النهي عنه يكون مقدوراً كما اذا كان مأموراً به ، وما كان منها عبادة لاعتبار قصد القرابة فيه لو كان مأموراً به فلا يكاد يقدر عليه الا اذا قيل باجتماع الامر والنهي في شيء ولو بعنوان واحد ، وهو محال . و قد عرفت ان النهي في هذا القسم انما يكون نهياً

على الفساد (واما) النهي في (العبادات) فيه تفصيل ، اذ (ما كان منها عبادة ذاتية) بحيث تقع عبادة ولو لم يقصد بها القرابة (كالسجود والركوع والخشوع والخضوع له تبارك وتعالى ، فمع النهي عنه يكون مقدوراً) للمكلف (كما اذا كان مأموراً به) وفي هذا القسم لا يكشف النهي عن الصحة ، فان النهي وان كان مشروطاً بالقدرة لكن القدرة لا تلازم الصحة ، فهذا السجود مثلاً يقع باطلاً محتاجاً الى القضاء والاعادة مع انه مقدور للمكلف (وما كان منها عبادة لاعتبار قصد القرابة فيه لو كان مأموراً به) بحيث كانت عباديته تدور مدار قصد القرابة - كالصلاة - (فلا يكاد يقدر عليه) المكلف مع النهي ، اذ ايجادها عبادة يتوقف على قصد القرابة ، وقصد القرابة موقوف على الامر ، والامر والنهي لا يجتمعان في شيء واحد بعنوان واحد (الاذا قيل باجتماع الامر والنهي في شيء) واحد (ولو بعنوان واحد ، وهو محال) لما عرفت من ان المجوزين للاجتماع انما يجوزونه فيما اذا كان تعلق الامر والنهي بعنوانين ، وفي هذا القسم يكشف النهي عن الصحة ، فان النهي مشروط بالقدرة على العبادة ، وكونها عبادة يتوقف على قصد القرابة المتوقف على الامر الملازم للصحة . وبعبارة اخرى : ان الصلاة المنهي عنها لو كانت باطلاً لم تكن عبادة فعلية ، والمفروض تعلق النهي بالعبادة الفعلية . والحاصل ان النهي عن العبادة الفعلية يدل على صحتها .

(و) لكن (قد عرفت) سابقاً (ان النهي في هذا القسم) من العبادة المحتاجة في عباديتها إلى قصد القرابة لا يتعلق بالعبادة الفعلية حتى يدل على صحتها ، ويلزم منه اجتماع الامر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد ، بل (انما يكون نهياً

عن العبادة ، بمعنى انه لو كان مأموراً به كان الامر به امر عبادة لا يسقط الا بقصد القرية فافهم .

عن العبادة (الشأنية) بمعنى انه لو كان مأموراً به كان الامر به امر عبادة (أي (لا يسقط الا بقصد القرية) فالنهي لا يكشف عن صحتها ، اذ النهي وان كان مشروطاً بالقدرة لكن القدرة على العبادة الشأنية لا يتوقف على قصد القرية حتى يتوقف على الامر الملازم للصحة .

فتحصل من تحقيق المصنف « ره » في هذا الباب ان كلامن المعاملات والعبادات على ثلاثة اقسام ، والنهي في المعاملات يدل على الصحة فيما كان متعلقاً بالسبب أو التسبب ولا يدل على الصحة فيما كان متعلقاً بالسبب ، وفي العبادات لا يدل على الصحة فيما كان متعلقاً بالعبادة الذاتية كالسجود أو بالعبادة الشأنية التي لو امر بها لكان عبادة كالصلاة قبل الامر بها ، ويدل على الصحة فيما كان متعلقاً بالعبادة الفعلية كالصلاة بعد الامر بها ، ولكن تعلق النهي بهذا القسم من العبادة مستحيل لزمه اجتماع الامر والنهي المحال ، فالنهي يدل على الصحة في اقسام ثلاثة ولا يدل عليها في اقسام ثلاثة . وقد علق المصنف « ره » في الهامش على قوله : « والتحقق انه في المعاملات كذلك » الخ ما لفظه : ملخصه « اي ملخص التحقيق » ان الكبرى وهي : ان النهي حقيقة « لا بالعرض » اذا تعلق بشيء ذي اثر كان دالاً على صحته وترتب اثره عليه لا اعتبار القدرة فيما تعلق به النهي كذلك « أي حقيقة » وان كانت مسلمة ، إلا ان النهي كذلك « حقيقة » لا يكاد يتعلق بالعبادات « الفعلية » ضرورة امتناع تعلق النهي كذلك « حقيقة » بما تعلق به الامر كذلك « حقيقة » ، اذلا يجتمع الامر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد « وتعلقه « أي النهي » بالعبادات بالمعنى الاول « أي العبادة الذاتية كالسجود » وان كان ممكناً إلا ان اثر الرغوب منها عقلاً أو شرعاً « من استحقاق الثواب وسقوط القضاء والاعادة ونحوها » غير مرتب عليها مطلقاً « أي سواء كان محرماً ام لا وفسره بقوله : « بل على خصوص ما ليس بحرام منها ، وهكذا

المقصد الثالث في المفاهيم

(مقدمة) وهي ان المفهوم كما يظهر من موارد اطلاقه - هو عبارة عن حكم انشائي او اخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي اريد من اللفظ بتلك الخصوصية

الحال في المعاملات ، فان كان الاثر في معاملة مترتباً عليها ولازماً لوجودها « كالحرمة في الظهار » كان النهي عنها دالاً على ترتبه عليها لما عرفت « من انه لو لم يكن مترتباً عليها لم يكن وجه للنهي عنها » (فافهم) يمكن ان يكون اشارة إلى ان النهي في المعاملات حتى ما كان عن المسبب أو التسبب لا يدل على الصحة ، لاحتمال ان يكون ارشاداً إلى عدم ترتب الاثر ، بمعنى ان هذه العرفية التي يرتبونها عليها الاثر لا ترتب عليها الاثر في نظر الشارع ، بل يمكن ان يكون اشارة إلى لزوم التناقض لو دل النهي على الصحة ، لان الصحة ملازمة للامضاء الشرعي والنهي ملازم لعدم الامضاء .

﴿ المقصد الثالث في المفاهيم ﴾

(مقدمة) في بيان معنى المفهوم (وهي ان المفهوم كما يظهر من موارد اطلاقه) لغة وعرفاً (هو عبارة عن حكم انشائي) إذا كان المنطوق انشاء نحو « اكرم زيدا ان جاءك » (أو اخباري) إذا كان المنطوق خبراً نحو « ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود » (تستتبعه) أي تستتبع هذا الحكم (خصوصية المعنى الذي اريد من اللفظ) فعدم اكرام زيد على تقدير عدم المحيى وعدم وجود النار على تقدير عدم طلوع الشمس حكمان لازمان لخصوصية معنى ان الشرطية الذي اريد من اكرم زيدا الخ وان كانت الخ (بتلك الخصوصية) متعلق بقوله « اريد من اللفظ » .

قال السيد الحكيم مد ظله : يعني تكون تلك الخصوصية مدلولاً اليها باللفظ وبذلك تخرج المداليل الاتزامية مثل وجوب المقدمة وحرمة الضد ، فان اللفظ انما يدل على ذي الخصوصية لا غير وهي تستفاد من خارج اللفظ ، بخلاف خصوصية المنطوق المستتعبة للمفهوم مدلولاً فانها عليها باللفظ - انتهى .

ولو بقرينة الحكمة، وكان يلزمه لذلك وافقه في الايجاب والسلب او مخالفه، فمفهوم ان جاءك زيد فاكرمه مثلا لو قيل به قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها لازمة للقضية الشرطية التي يكون معنى القضية اللفظية ، ويكون لها خصوصية

(ولو) كانت دلالة اللفظ على الخصوصية (بقرينة الحكمة) ومقدمات الاطلاق (وكان) المفهوم (يلزمه) أي يلزم اللفظ (لذلك) الامر الموجود في المنطوق المعبر عنه بالخصوصية . فتحصل مما تقدم ان المفهوم حكم غير مذكور في القضية ولكن لازم لها من جهة ان القضية مشتملة على خصوصية ولو بقرينة الحكمة تلازم ذلك الحكم غير المذكور سواء (وافقه) أي وافق المفهوم لفظ القضية (في الايجاب) نحو « صل من قطعك » فانه يدل على صلة الوصول بطريق اولي (والسلب) نحو قوله تعالى « ولا تقل لها اف » ، فانه يدل على عدم ضربها بطريق اولي . وهذا القسم - اعني ما وافق المفهوم مع المنطوق ايجابا وسلبا - يسمى بمفهوم الموافقة ولحن الخطاب (او مخالفه) بأن كان المفهوم ايجابا والمنطوق سلبا نحو « ان لم يجئك زيد فأهنه » فان مفهومه ان جاءك فلا تهنه ، أو بالعكس نحو « ان جاءك فأكرمه » فان مفهومه ان لم يجئك فلا تكرمه (فمفهوم ان جاءك زيد فاكرمه مثلا لو قيل به قضية شرطية سالبة بشرطها وجزائها) الجار متملق بقوله « سالبة » ، أي ان كلا من الشرط والجزء في المفهوم مقترن بحرف السلب ، اذ المفهوم ان لم يجئك فلا تكرمه . وفيه تسامح لا يخفى ، ومن المحتمل ان يكون الضمير في قوله « بشرطها وجزائها » راجعا إلى القضية في المنطوق ، أي يكون الشرط والجزء في المفهوم بعين الشرط والجزء في المنطوق .

وكيف كان فهذه القضية الشرطية السالبة التي هي مفهوم (لازمة للقضية الشرطية) الموجبة في المنطوق (التي يكون معنى القضية اللفظية ، ويكون لها) أي للقضية الشرطية الموجبة في المنطوق (خصوصية) اما في مفهوم الموافقة فالخصوصية هي ان ثبوت الحكم في الموضوع الاخف يستلزم ثبوته للموضوع الاشد ، مثلثبوت

بتلك الخصوصية كانت مستلزمة لها، فصح ان يقال: ان المفهوم انما هو حكم غير مذكور لا انه حكم لغير مذكور كما فسر به ، وقد وقع فيه النقض والابرام بين الاعلام مع انه لا موقع له كما اشرنا اليه في غير مقام ، لانه من قبيل شرح الاسم كما في التفسير اللغوى .

الحرمة لكلمة اف يستلزم ثبوتها للضرب . واما في مفهوم المخالفة فالخصوصية هي كون الجزاء مترتبا على الشرط ترتب المعلول على العلة المنحصرة . مثلا ترتب وجود النهار على طلوع الشمس بنحو ترتب المعلول على العلة المنحصرة يستلزم عدم وجود النهار عند عدم طلوع الشمس (ب) سبب (تلك الخصوصية كانت) القضية اللفظية (مستلزمة لها) أي للقضية المفهومية (فصح) تفريع على التعريف المتقدم للمفهوم ، أي لما كان المفهوم عبارة عن حكم تستتبعه خصوصية المعنى - الظاهر في كون المفهوم هو الحكم فقط لا الموضوع - صح (ان يقال : ان المفهوم انما هو حكم غير مذكور) لموضوع مذكور ، فان عدم اكرام زيد على تقدير عدم مجيئه حكم لم يذ كر في منطوق اللفظ ، واما موضوعه - اعني زيدا - فهو مذكور في الكلام ، ولهذا (لا) يصح ان يقال في تعريف المفهوم (انه حكم ل) موضوع (غير مذكور) في اللفظ (كما فسر به) والمفسر هو المضدى كما حكى (وقد وقع فيه) أي في هذا التفسير (النقض والابرام بين الاعلام) فقد قيل بأن هذا التعريف غير مطرد لشموله لمقدمة الواجب ، فان وجوب المقدمة المستفاد من وجوب ذبها حكم لغير مذكور ، اذ مقدمه لم تذ كر في القضية المفيدة لوجوب ذبها ، وغير منمكس لخروج نحو « اكرم زيدا ان جاءك » فان مفهومها عدم وجوب اكرام زيد على تقدير عدم المجيء ، وموضوع هذا الحكم المفهومي وهو زيد مذكور في القضية (مع انه لا موقع له) أي للنقض والابرام (كما اشرنا اليه في غير مقام ل) ما تقدم من (انه من قبيل شرح الاسم كما في التفسير اللغوى) فانهم انما هم في صدد شرح الاسم في اللغات وتبديل ألفاظها بألفاظ اظهر منها لدى العرف باعتقادهم ، ومثل هذا النحو من التفسير قد يكون اعم وقد

ومنه قد انقذ حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام فلا يهمننا التصدى
لذلك، كالا يهمننا بيان انه من صفات المدلول او

يكون اخص .

(ومنه قد انقذ حال غير هذا التفسير) المنسوب إلى العضدى (مما ذكر
في المقام) كما في التقريرات وغيره (فلا يهمننا التصدى لذلك) أي لغير هذا التفسير
من سائر التفاسير (كما) تقدم من انه (لا يهمننا بيان) النقص والابرام في تعريف
العضدى .

ثم ان ههنا نزاعا اخر ، وهو أنه هل المفهوم من صفات المعنى والمدلول أو من
صفات الدلالة ؟ واما القول بأنه من صفات الدال فلم يذهب إليه احد ، وتوضيح ذلك
يحتاج إلى تمهيد مقدمة ، وهي ان الصفات على ثلاثة اقسام :

« الاول » صفات المدلول كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونحوها . مثلا
لفظ الانسان ليس كليا وكذا دلالة الانسان على معناه ليست كلية وإنما الكلى هو
مدلول الانسان ، وعلى هذا فلو اتصف لفظ الانسان أو دلالاته على معناه بالكلية كان
من قبيل الوصف بحال متعلق الموصوف ، اذ الموصوف الحقيقي هو المعنى لا اللفظ والدلالة
« الثاني » صفات الدال كالثلاثية والرابعة والمجردية والمزيدية ، فانها صفات لفظ
الانسان ونحوه لا صفات مدلوله ولا صفات دلالاته ، ولو اتصف احدهما بهذا النحو
من الاوصاف كان مجازاً .

« الثالث » صفات الدلالة كالنصوصية والظهور والصرحة ونحوها ، فانها صفات
دلالة الانسان ونحوه على معناه ، فان هذا اللفظ بما هو لفظ ليس نصاً مثلاً والمعنى بما
هو معنى كذلك ، وإنما النص هو دلالة اللفظ على معناه حتى لو اتصف اللفظ أو المعنى
باحدى هذه الاوصاف كان مجازاً .

إذا عرفت ذلك قلنا : قد وقع النزاع في المفهوم و (انه من صفات المدلول)
اذ المفهوم حكم ملازم لخصوصية المعنى ، فلا بد وان يكون صفة للمعنى والمدلول (او

الدلالة وان كان بصفات المدلول اشبه، وتوصيف الدلالة احيانا كان من باب التوصيف بحال المتعلق. وقد انقده من ذلك ان النزاع في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة انما يكون في ان القضية الشرطية او الوصفية او غيرها هل تدل بالوضع او بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتبعة لتلك القضية الاخرى ام لا ؟

(الدلالة) حيث لا يتصف به المعنى من حيث هو وانما يتصف به بلحاظ الدلالة - بمعنى ان الدلالة لو كانت تابعة سميت مفهوما - ولا يهمننا التعرض للنزاع تفصيلا (وان كان بصفات المدلول اشبه) كما ترى من انهم يفسرون المنطوق والمفهوم بالحكم ، فيقولون المنطوق هو الحكم المستتبع والمفهوم هو الحكم المستتبع ، ومن البديهي ان الحكم هو المدلول لا الدلالة - فتأمل .

(وتوصف الدلالة) بالمفهوم والمنطوق (احيانا) كما يقولون الدلالة المنطوقية اقوى من الدلالة المفهومية (كان من باب التوصيف بحال المتعلق) لا من التوصيف بحال الموصوف (١) .

(وقد انقده من ذلك) الذي ذكرنا من ان المفهوم حكم تستتبعه خصوصية المعنى (ان النزاع) بين الاعلام (في ثبوت المفهوم وعدمه في الحقيقة) متعلق بالنزاع (انما يكون في ان القضية الشرطية او الوصفية او غيرها) كالفائدية والعديدية (هل تدل بالوضع او بالقرينة العامة) أي مقدمات الحكمة (على تلك الخصوصية المستتبعة لتلك القضية الاخرى) أي المفهوم (ام لا) وليس النزاع في حجج المفهوم بعد ثبوته ، فليس هذا النزاع من قبيل النزاع في حجج خبر الواحد .

(١) يعني الدلالة التي مدلولها منطوق او مفهومي كما ان معنى الانسان كلي الانسان

فصل

الجملة الشرطية هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام ام لا ؟ فيه خلاف بين الاعلام . لا شبهة في استعمالها و ارادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام . انما الاشكال والخلاف في انه بالوضع او بقرينة عامة بحيث لا بد من الحمل عليه لو لم يقم على خلافه قرينة من حال او مقال ، فلا بد للقائل بالدلالة من اقامة الدليل على الدلالة بأحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط ،

والحاصل ان النزاع في اصل الدلالة لافي الحجية بعد الدلالة . وبهذا يظهر ان النزاع انما هو في الصغرى لا في الكبرى ، فقول بعض العلماء هل المفهوم حجة ام لا يراد به ما ذكرنا ، فهو عبارة اخرى عن قولهم هل للقضية الشرطية مفهوم ام لا .

﴿ فصل ﴾

في مفهوم الشرط (الجملة الشرطية) سواء كان بلفظة « ان » ام بغيرها من سائر ادوات الشرط نحو « من ، وما ، ومها » وغيرها (هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام) متعلق بقوله « كما تدل » فكما ان نحو « ان جاءك زيد فأكرمه » يدل على ثبوت الجزاء وهو الاكرام عند ثبوت الشرط وهو المجيء ، يدل على انتفاء الجزاء عند انتفاء المجيء (ام لا) يدل على المفهوم (فيه خلاف بين الاعلام) فذهب العلامة وابنه وصاحب المعالم وجماعة من المحققين إلى الدلالة ، وقال السيد المرتضى وابن زهرة وجماعة اخرى بعدم الدلالة ، وتحرير محل النزاع انه (لا شبهة في استعمالها) أي الجملة الشرطية (و ارادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام) واحد ، وهذا الاشكال فيه ولا خلاف و (انما الاشكال والخلاف في انه بالوضع أو بقرينة عامة) أي مقدمات الحكمة (بحيث لا بد من الحمل عليه) أي على المفهوم (لو لم يقم على خلافه قرينة من حال أو مقال ، فلا بد للقائل بالدلالة من اقامة الدليل على الدلالة بأحد الوجهين) أي بالوضع أو بقرينة عامة (على) وجود (تلك الخصوصية) في لفظ المنطوق (المستتبعة لترتب الجزاء على الشرط ،

نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة ، واما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة فان له منع دلالتها على الزوم بل على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق ، او منع دلالتها على الترتب او على نحو الترتب على العلة

نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة) حتى يكون بحيث لو انتفت العلة انتفى المعلول لفرض انحصارها (واما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة) عن اقامة الدليل على العدم (فان له) منع الدلالة من جهات عديدة :

الاول - (منع دلالتها) اي القضية الشرطية (على الزوم) بأن يقول : لا فسلم الملازمة بين الشرط والجزء حتى يكون انتفاء الشرط سببا لانتفاء الجزء (بل) الجملة الشرطية انما تدل (على مجرد الثبوت) أي ثبوت الجزء (عند الثبوت) أي ثبوت الشرط (ولو من باب الاتفاق) نحو « ان كان الانسان ناطقا فالخمر ناهق » فان التلازم بين الطرفين من باب الاتفاق ، يعني لا عليا في البين ، وعليه فلا يلزم الانتفاء عند الانتفاء .

الثاني - (او منع دلالتها على الترتب) بأن يقول : لا نسلم ترتب الجزء على الشرط - وان سلمنا الملازمة بينها - بل الجملة الشرطية انما تدل على عدم الانفكاك بينها ، ومن الممكن ان يكونا موجودين في عرض واحد نحو « ان كان الخمر حراما كان يبعها باطلا » مع ان كلا منها معلول للاسكار مثلا - فتأمل (١) .

الثالث - (او) منع دلالتها (على نحو الترتب على العلة) بعد تسليم الدلالة على الترتب ، فيقال : لا نسلم دلالة القضية على كون الجزء مترتبا على الشرط بنحو الترتب على العلة التامة بل انما تدل على كون المقدم علة ، اما انها تامة فلا ، اذ من المحتمل كونه علة ناقصة - ويعبر عنه بالتقدم بالطبع - كتقدم الخشب على السرير (٢)

(١) وجهه ان عدم الترتب على تقدير تسليم الزوم غير رافع للمفهوم ، اذ قوام المفهوم بالتلازم لا بالترتب .

(٢) وجهه ما تقدم من ان الترتب على العلة الناقصة يستلزم الانتفاء عند الانتفاء نعم لا يستلزم الثبوت على الثبوت .

او العلة المنحصرة بعد تسليم الزوم أو العلية ، لسكن منع دلالتها على الزوم ودعوى كونها اتفاقية في غاية السقوط ، لا نسباق الزوم منها قطعاً . واما المنع عن انه بنحو الترتب على العلة فضلاً على كونها منحصرة فله مجال واسع ، ودعوى تبادل الزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة مع كثرة استعمالها في الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصرة منها في مطلق الزوم

الرابع - (او) منع دلالتها على ترتب الجزاء على الشرط نحو الترتب على (العلة المنحصرة) وذلك (بعد تسليم) الامور الثلاثة الأول اعني (الزوم) او الترتب (او العلية) ، وذلك لاحتمال ان يكون لشيء واحد علل تامة متبادلة ، نحو « إذا طلعت الشمس كانت الغرفة مضيئة » فانه لا يدل على عدم اضاءة الغرفة حين عدم طلوع الشمس لاحتمال كونها مضيئة بالسراج والنار ونحوهما (لكن منع دلالتها على الزوم ودعوى) احتمال (كونها اتفاقية) كما ذكرناه في الامر الاول من وجوه المنع (في غاية السقوط ، لانسباق الزوم منها) أي من القضية الشرطية (قطعاً) فانه لو لم يكن قرينة في البين وقال المولى « اذا جاء زيد اكرمه » فهم منه التلازم بين وجوب الاكرام والمجيء . (واما) ما ذكر من الوجوه الثلاثة الاخر للمنع - اعني (المنع عن انه بنحو الترتب) او المنع عن كون الترتب (على) نحو الترتب على (العلة ، فضلاً عن كونها منحصرة فله مجال واسع) اذ لا دلالة للجملة الشرطية الا على الملازمة ، والغالب تمدد العلة وكون الملازمة من جهة كونها معلومين لعللة تالفة (ودعوى تبادل الزوم) من الجملة الشرطية (والترتب) للجزاء على الشرط (بنحو الترتب على العلة المنحصرة) حتى تكون مفيدة للمفهوم (مع كثرة) ما ترى من (استعمالها في الترتب على نحو الترتب على) العلة (الغير المنحصرة منها) أي من العلة نحو « إذا كانت الشمس طالعة فالغرفة مضيئة » فان اضاءة الغرفة مترتبة على طلوع الشمس لكنها غير منحصرة في الطلوع بل لها اسباب اخر (بل) كثيراً ما تستعمل الجملة الشرطية (في مطلق الزوم) بلا ترتب بينها اصلاً ، بل يكونان معلولين لعللة

بعيدة عهدتها على مدعيها . كيف و لا يرى في استعمالها فيها عناية ورعاية علاقة بل انما تكون ارادته كارادة الترتب على العلة المنحصرة بلا عناية كما يظهر على من امعن النظر واجال البصر و في موارد الاستعمالات و في عدم الالزام والاخذ بالمفهوم في مقام الخاصات والاحتجاجات وصحة الجواب بانه لم يكن لكلامه مفهوم ، وعدم صحته لو كان له ظهور فيه معلوم

ثالثة نحو « كلما كان الضوء موجوداً كانت الحرارة موجودة » وها معلولان لوجود النار (بعيدة) خبر قوله : « ودعوى » (عهدتها على مدعيها) فاللازم عليه اما الجواب عن هذه الموارد و امارف اليد عن الدعوى .

و (كيف) يمكن ادعاء التبادر المستلزم لكون الاستعمال في غيره مجاز (و) الحال انه (لا يرى في استعمالها) أي الجملة الشرطية (فيها) أي في الترتب على العلة غير المنحصرة أو في مطلق لزوم (عناية ورعاية علاقة) المجاز (بل انما تكون ارادته) أي ارادة كل واحد منها (كارادة الترتب على العلة المنحصرة بلا عناية) وهذا كاشف عن عدم كون الجملة حقيقة فيه فقط (كما يظهر) كون الاستعمال في الجميع على حد سواء (على من امعن النظر واجال البصر في موارد الاستعمالات) وقد حكي عن الفوائد الطوسية انه استقصى ما يربو على مائة مورد من القرآن المجيد لادلالة فيها على المفهوم (و) على من امعن النظر (في عدم الالزام) أي عدم الالزام من تكلم بالجملة الشرطية على القصد (والاخذ بالمفهوم) بأن يقال له : انك اعترفت بهذا المطلب مفهوماً (في مقام الخاصات والاحتجاجات) مثلاً لو قال المدعي لدين له على عمرو : انه ان جئت بالصك فلي عليه كذا . ثم لم يجيء به مستمراً في دعواه لا يقال له دعواك غير مسموعة لان مفهوم كلامك : الاعتراف بعدم الدين في صورة عدم الاتيان بالصك فانت معترف بعدم الدين حينئذ . (و) لو قيل له ذلك احياناً نرى (صحة الجواب بانه لم يكن لكلامه مفهوم ، وعدم صحته) أي صحة هذا الجواب (لو كان له) أي للكلام (ظهور فيه) أي في المفهوم (معلوم) لا يخفى .

واما دعوى الدلالة بادعاء انصراف اطلاق العلاقة اللزومية الى ما هو اكمل افرادها وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها ففاسدة جداً لعدم كون الاكلمية موجبة للانصراف الى الاكمل ، لاسيما مع كثرة الاستعمال في غيره كما لا يكاد يخفى هذا ، مضافا الى منع كون اللزوم بينهما اكمل مما اذا لم تكن العلة بمنحصرة ، فان الانحصار لا يوجب ان يكون ذلك الربط الخاص الذى لا بد منه في تأثير العلة في معلولها اكد واقوى ان قلت : نعم ولكنك قضية الاطلاق

(واما دعوى الدلالة) للجملة الشرطية على المفهوم (بادعاء انصراف اطلاق العلاقة اللزومية الى ما هو اكمل افرادها وهو اللزوم بين العلة المنحصرة ومعلولها) اذ بقية اقسام اللزوم - اعني اللزوم بين العلة غير المنحصرة ومعلولها وبين المعلولين لعلته ثالثة ليست بهذه الهدى والكمال (ففاسدة جداً) خبر قوله : « واما دعوى » (لعدم كون الاكلمية موجبة للانصراف الى الاكمل) وانما سبب الانصراف هو كثرة الاستعمال بملاحظة انس اللفظ بهذا المعنى حينئذ (لاسيما مع كثرة الاستعمال في غيره) أي غير ما كان الترتب بنحو العلة المنحصرة (كما لا يكاد يخفى) بل لو كان هنا انصراف لكان في غيره لما ذكر من ان منشأ كثرة الاستعمال .

(هذا ، مضافا الى منع كون اللزوم بينهما) أي بين المعلول والعللة المنحصرة (اكمل مما اذا لم تكن العلة بمنحصرة ، فان الانحصار) في العلة (لا يوجب ان يكون ذلك الربط الخاص الذى لا بد منه في تأثير العلة في معلولها اكد واقوى) من الربط الذى بين العلة غير المنحصرة وبين معلولها ، فالعلاقة اللزومية في العلة المنحصرة وغيرها هي علاقة العلة والمعلول بدون التفاوت ، بل يمكن ادعاء ان اللزوم لا يتصف بالكمال والنقص اصلا .

(ان قلت : نعم) نسلم عدم دلالة الجملة الشرطية على المفهوم وصفاً ، للزوم كونه مجازاً فيما اذا لم يقصد المفهوم (ولكنك) أي المفهوم (قضية الاطلاق

مقدمات الحكمة ان قضية اطلاق صيغة الامر هو الوجوب النفسى . قلت : اولا هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة ولا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما ههنا والالما كان معنى حرفيا كما يظهر وجهه بالتأمل.

بمقدمات الحكمة) أي إذا كان المولى في مقام البيان وأن بالتعليق معلقا نستكشف انحصار التعليق ، لانه لو كان في البين تعليق اخر كان على المتكلم ان يبينه . مثلا : لو قال المولى « اكرم زيدا ان جاءك » نفهم منه ان العلة المنحصرة للاكرام هو المجيء ، وإلا فلو كان هناك علة اخرى توجب الاكرام لبينه المولى بأن قال مثلا : « أو اكرمك » (كما) تقدم من (ان قضية اطلاق صيغة الامر هو الوجوب النفسى) العيني التعييني بما تقدم من انه لو كان غير ذلك لزم البيان وان يقول كن على السطح ومقدمة له انصب السلم ، أو اكرم زيدا ان لم يكرمه عمرو ، أو اطعم ستين مسكينا ووصم ستين يوما فتحصل ان اطلاق التعليق وعدم تقييده بوجوب الشئ في ظرف وجود العلة الاخرى يوجب المفهوم (قلت) : قياس ما نحن فيه بالامر غير صحيح ، اذ (اولا هذا) التمسك بالاطلاق انما يصح (فيما تمت هناك مقدمات الحكمة ، ولا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف كما ههنا) فان التعليق مفاد أداة الشرط ، ومن الواضح ان المعنى الحرفي لا يتصف بالاطلاق والتقييد، اذ هما انما يتصوران فيما يمكن لحاظه وهو المعنى الاستقلالي واما المعنى الآلى الحرفي فلحاظه موجب لانقلابه إلى المعنى الاسمى (وإلا) فلو امكن جريان مقدمات الحكمة هنا (لما كان) التعليق المستفاد من اداة الشرط (معنى حرفيا كما يظهر وجهه بالتأمل) .

ويمكن ان يستدل لعدم قابلية التعليق المستفاد من اداة الشرط للاطلاق بوجه آخر ، وهو أنه معنى حرفي والمعاني الحرفية جزئية - كما قرر في محله - والجزئي غير قابل للاطلاق والتقييد ، وانما الاطلاق والتقييد يجريان في المعاني الاسمية الكلية . ولكن لا يذهب عليك ان كلا الجوابين خلاف الصواب عند المصنف « ره » اذ تقدم منه عدم الفرق بين المعنى الاسمى والحرفي كما لا يخفى ، مع انه لم يظهر وجه للفرق بين

وثانياً تعينه من بين انحاءه بالاطلاق المسوق في مقام البيان بلا معين، ومقايسته مع تعين الوجوب النفسى باطلاق صيغة الامر مع الفارق، فان النفسى هو الواجب على كل حال بخلاف الغيرى فانه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه الى مؤنة التقييد بما اذا وجب الغير فيكون الاطلاق في الصيغة مع مقدمات الحكمة محمولا عليه، وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة، ضرورة ان كل

المقام وبين الامر، اذ الطلب الذي هو مدلول الامر ايضا معنى حرفي، فالكلام فيه كالكلام هنا طابق النعل بالنعل - فتأمل .

(وثانياً) انه لو فرض جريان الاطلاق ومقدمات الحكمة في التعليق ولكن (تعينه) أي تعين كون العلة منحصرة الموجب للمفهوم (من بين انحاءه) أي انحاء الترتب على العلة (بالاطلاق) متعلق بتعينه (المسوق في مقام البيان بلا معين) بل الاطلاق بالنسبة إلى ما كانت العلة منحصرة وإلى ما كانت غير منحصرة على حد سواء لما يجيء من قوله « ضرورة » الخ (ومقايسته) أي قياس تعين العلة المنحصرة - بالاطلاق - التعليق (مع تعين الوجوب النفسى باطلاق صيغة الامر مع الفارق) فلا يقاس الاطلاق هنا على الاطلاق عامة (فان النفسى هو الواجب على كل حال) سواء وجب الغير ام لا، وعليه فاذا لم يعلم بتقيد الوجوب بغيره لزم عليه اتيانه (بخلاف) الواجب (الغيرى فانه واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مؤنة التقييد بما إذا وجب الغير) اعني ذا المقدمة . مثلاً : إذا ورد اكرم زيداً ولم نعلم أنه واجب نفسى بحيث يجب اكرامه مطلقاً ام واجب غيري بحيث يجب اكرامه إذا وجب اكرام عمرو، فاللازم الحمل على الاطلاق وان وجوبه مطلقاً على كل حال (فيكون الاطلاق في الصيغة مع) تمامية (مقدمات الحكمة محمولا عليه) أي على النفسى .

(وهذا بخلاف اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة) في المقام، اذ الاطلاق ليس قالباً لكون العلة منحصرة حتى يحمل الاطلاق عليه (ضرورة ان كل

واحد من انحاء اللزوم والترتب محتاج في تعيينه الى القرينة مثل الاخر بلا تفاوت اصلا كما لا يخفى. ثم انه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط بتقريب انه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده، ضرورة انه لو قارنه او سبقه الاخر لما اثر وحده، و قضية اطلاقه انه يؤثر كذلك مطلقا.

واحد من انحاء اللزوم والترتب) اعني الترتب على العلة المنحصرة والترتب على العلة غير المنحصرة (محتاج في تعيينه إلى القرينة مثل الاخر بلا تفاوت اصلا كما لا يخفى) .
والحاصل ان الظاهر من الجملة الشرطية مطلق اللزوم والترتب الاعم من كونه على العلة المنحصرة وغير المنحصرة ، فلا يكون الاطلاق قابلا إلا للجامع وكل منهما يحتاج إلى قرينة .

(ثم انه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط بتقريب) اخر ، وهو (انه لو لم يكن) المؤثر في الجزاء - أي العلة - (بمنحصر يلزم تقييده) أي تقييد المؤثر - أي العلة - فان مقتضى اطلاق قولنا « ان جاء زيد فأكرمه » تأثير مجيء زيد وحده في وجوب الاكرام مطلقا، وهذا الاطلاق يستلزم الانتفاء عند الانتفاء (ضرورة انه لو قارنه) أي قارن هذا الشرط شرط اخر ، كأن يكون كل واحد واحد من المجيء وطلب العلم سببا للاكرام ثم جاء زيد طالبا للعلم (أو سبقه الاخر) بأن طلب العلم أو لا ثم جاء (لما اثر) هذا الشرط المذكور - أي المجيء - (وحده) في وجوب الاكرام ، بل تشارك في صورة المقارنة ، وكان المؤثر هو الاول في صورة السبق (و) هذا خلاف (قضية اطلاقه) أي اطلاق الشرط - أي المجيء - اذ مقتضى اطلاق قوله « ان جاء زيد فأكرمه » (انه يؤثر كذلك) أي وحده (مطلقا) سواء قارنه اخر أو سبقه ام لا .

والحاصل ان الظاهر من الجملة الشرطية انه كلما وجد الشرط كان هو المؤثر، ولو فرض ان هناك شرط اخر يلزم عدم تأثير هذا الشرط كلما وجد ، اذ لو سبقه الشرط الثاني أو قارنه كان التأثير للسابق أو تشارك في التأثير ، فاطلاق ان هذا الشرط مؤثر

وفيه انه لا يكاد تنسك الدلالة على المفهوم مع اطلاقه كذلك ، الا انه من
المعلوم ندرة تحققه لو لم نقل بعدم اتفائه . فتلخص بما ذكرناه انه لم ينهض
دليل على وضع مثل «ان» على تلك الخصوصية المستتعبة للانتفاء عند الانتفاء
و لم تقم عليها قرينة عامة انه ، اما قيامها احيانا كانت مقدمات الحكمة او غيرها
مما لا يكاد ينسك ، فلا يجدى القائل بالمفهوم انه قضيته الاطلاق في مقام
من باب الاتفاق ، واما توهم انه قضية اطلاق الشرط بتقريب

يقتضى عدم شرط اخر المستلزم لسكون الشرط المذكور علة منحصرة . ثم انه قد يفرق
بين هذا الاطلاق وبين الاطلاق السابق بأن التمسك كان هناك باطلاق الهيئة وهنا
باطلاق المادة ، او هناك باطلاق كلمة «ان» مع قطع النظر عن متعلقها وهنا بمجموع الجملة .
(وفيه انه لا يكاد تنسك الدلالة على المفهوم) والانتفاء عند الانتفاء (مع
اطلاقه كذلك) بأن يفهم من الجملة الشرطية ان الشرط مؤثر في الجزاء مطلقا سبقه
شرط اخر أو قارنه ام لا (إلا انه من المعلوم ندرة تحققه) أي تحقق هذا النحو
من الاطلاق (لو لم نقل بعدم اتفائه) فان الغالب ان المتكلم بالجملة الشرطية في مقام
تأثير الشرط في الجزاء ، وليس في نظره لحاظ امر اخر اصلا ، فلا يخطر بباله المقارنة
بين هذا الشرط وامر اخر .

(فتلخص بما ذكرناه انه لم ينهض دليل على وضع مثل) كلمة (ان - على تلك
الخصوصية المستتعبة للانتفاء عند الانتفاء ، و) كذلك تبين انه (لم تقم عليها)
أي على تلك الخصوصية المستتعبة (قرينة عامة) أي مقدمات الحكمة اللازمة بسبب
شهرة أو غيرها (أما قيامها) أي القرينة (احيانا كانت) تلك القرينة (مقدمات
الحكمة أو غيرها مما لا يكاد ينسك ، فلا يجدى القائل بالمفهوم) المريد اثباته كليا كليا
وجد شرط (انه) أي المفهوم (قضيته الاطلاق في مقام من باب الاتفاق) فان
الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا .

(واما توهم انه) أي المفهوم (قضية اطلاق الشرط بتقريب) آخر وحاصله

ان مقتضاه تعيينه كما ان مقتضى اطلاق الامر تعين الوجوب ، ففيه ان التعين ليس في الشرط نحو يغير نحوه فيما إذا كان متعدداً ، كما كان في الوجوب كذلك وكان الوجوب في كل منهما متعلقا بالواجب بنحو آخر لا بد في التخييري منهما من العدل ، وهذا بخلاف الشرط فانه واحداً كان او متعدداً كان نحوه واحداً ودخله في المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً كي

قياس ما نحن فيه بالوجب التعييني والتخييري . بيان ذلك : (ان) اطلاق الشرط (مقتضاه تعيينه) أي تعين هذا الشرط في المؤثرية دون غيره (كما ان مقتضى اطلاق الامر تعين الوجوب) لا التخيير بينه وبين غيره . توضيحه : ان العلة على قسمين منحصرة وغير منحصرة ، وكذلك الواجب على قسمين تعيني وتخييري ، والعلة المنحصرة كالواجب التعيني اذ كلاهما معين وغير المنحصرة كالواجب التخييري اذ كلاهما غير معين فكما ان الاطلاق في باب الواجب يحمل على التعيني كذلك الاطلاق في الشرط يحمل على المنحصرة (ففيه) انه فرق بين الواجب التعيني والعلة المنحصرة ، اذ (ان التعين ليس في الشرط نحو يغير نحوه فيما إذا كان متعدداً) بل الشرط سواء كان واحداً ام متعدداً لا يتفاوت الحال في التأثير في المعول ، بل الشرط المتعدد تأثيره في المعول على نحو الشرط المنفرد في التأثير (كما كان) النحو (في الوجوب كذلك) بمعنى ان نحو التعيني يغير نحو التخييري (وكان الوجوب في كل منهما متعلقا بالواجب بنحو اخر) بحيث كان كل واحد منهما نحواً من الوجوب والطلب ، اذ (لا بد في التخييري منهما من العدل) بأن يقول « اطعم أو اعتق » بخلاف التعيني فانه لا يكون فيه العدل بل يقول « اطعم » مثلاً ، فان في الاول تتعلق المصلحة باحد الامرين وفي الثاني تتعلق بشيء واحد .

(وهذا بخلاف الشرط فانه واحداً كان او متعدداً كان نحوه واحداً ودخله في المشروط بنحو واحد) بحيث (لا تتفاوت الحال فيه) أي في الشرط (ثبوتاً كي

تفاوت عند الاطلاق اثباتا وكان الاطلاق مثبتا لنحو لا يكون له عدل
 لاحتياج ماله العدل إلى زيادة مؤنة وهو ذكره بمثل - او كذا - و احتياج
 ما إذا كان الشرط متعدداً الى ذلك انما يكون لبيان التعدد لا لبيان نحو
 الشرطية، فنسبة اطلاق الشرط اليه لا تختلف - كان هناك شرط اخر ام لا
 - حيث كان مسوقاً لبيان شرطية بلا اهمال ولا اجمال

تفاوت عند الاطلاق اثباتا) . ثم رجع المصنف « ره » إلى الفرق بين التعميني والتخييري
 بقوله : (وكان الاطلاق) في الواجب (مثبتاً لنحو لا يكون له عدل) أي الواجب التعميني
 (لاحتياج ماله العدل إلى زيادة مؤنة) في اللفظ (وهو ذكره بمثل - او كذا -)
 كما تقدم فحيث لم يذكر العدل كشف الاطلاق عن التعمين .

(و) ان قلت : لا فرق من هذه الجهة بين المقام وبين الواجب لـ (احتياج
 ما إذا كان الشرط متعدداً إلى ذلك) العدل ايضاً ، فشكل من الواجب التخييري
 والشرط المتعدد يحتاج إلى العدل في اللفظ ، فكما يلزم ان يقول في الواجب التخييري
 « صم او صل » كذلك يلزم ان يقول في الشرط المتعدد « اكرم زيدا ان جاءك أو
 طلب العلم » وعليه فاذا لم يجيء في اللفظ بالعدل كشف عن وحدة الشرط المستلزمة
 للمفهوم ، فان مقام الاثبات تابع لمقام الثبوت كما وان مقام الثبوت مكشوف بمقام
 الاثبات . وبهذا تبين عدم الفرق بين المقام وبين مقام الواجب التعميني والتخييري .

قلت : نعم يحتاج في كلا الموضعين إلى ذكر العدل ، والفرق ان الاحتياج في
 الواجب لاجل بيان نحو الوجوب ، وليس كذلك في الشرط لان ذكر العدل فيه (انما
 يكون لبيان التعدد) وان كل واحد منها يؤثر في الجزء (لا لبيان نحو الشرطية)
 اذ الشرطية والتأثير لا تختلف باختلاف تعدد الشرط ووحده ، بل الشرط معناه التأثير
 في كل مكان بخلاف الوجوب ، فان نحو الوجوب يختلف باختلاف التعمينية والتخييرية
 (فنسبة اطلاق الشرط اليه لا تختلف - كان هناك شرط اخر ام لا - حيث) متعلق
 بلا يختلف (كان مسوقاً لبيان شرطية بلا اهمال ولا اجمال) اذ قوام الجملة الشرطية

بخلاف اطلاق الامر فانه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني ، فلا محالة يكون في مقام الاهمال أو الاجمال تأمل تعرف . هذا ، مع انه لو سلم

كون الشرط علة للجزاء ، وهذا المعنى محقق في كل شرط من غير فرق بين وجود شرط اخر أم لا ، وهذا (بخلاف اطلاق الامر) فان قوام الامر المطلق كونه بحيث يعاقب على تركه بأي وجه كان ، فهذا المعنى ان تحقق فيه بأن كان تعيينا لم يكن مهملًا ولا مجملًا بخلاف ما إذا اطلق الامر ولم يوجد فيه هذا القوام (فانه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التعييني ، فلا محالة يكون في مقام الاهمال أو الاجمال) بمعنى أنه في بيان وجوب هذا الشيء في الجملة ، وإلا فلو كان في مقام البيان مطلقا للزم عليه ذكر العدل الاخر (تأمل تعرف) .

وان شئت توضيح المقام فعليك بالمثال ، فانه إذا قال المولى « ان سافرت يجب عليك القصر » ولم يذكر موجبا آخر للقصر - اعني الخوف - كان هذا الاطلاق صحيحا ، اذ تبين فيه ايجاب السفر للقصر ، فالسفر علة للقصر مطلقا ، بمعنى أنه ليس هناك بعض افراد السفر غير موجب للقصر . وهذا الاطلاق لا ينافي ايجاب الخوف للقصر ايضا ، اذ شرطية الشرط موجودة حتى في صورة التعدد، ولا تتفاوت شرطية الشرط حين الوحدة مع شرطيته حين التعدد .

وهذا بخلاف الوجوب، فان المولى إذا كان في مقام البيان لا بد له ان يبين العدل - لو كان ، فلو قال « اطعم » مطلقا فيما كان الواجب احد الامرين الصيام أو الاطعام فلا بد وان يكون في مقام الاهمال ، اذ وجود العدل ينافي وجوب الاطعام مطلقا فانه لا يجب الاطعام في ظرف وجود العدل. فتحصل ان اطلاق الشرط لا ينافي وجود شرط آخر ، واطلاق الواجب ينافي وجود العدل، فاطلاق الشرط لا يدل على عدم شرط آخر حتى يدل على المفهوم ، بخلاف الواجب فان اطلاقه يدل على عدم واجب آخر الموجب لكون الواجب تعيينيا .

(هذا ، مع أنه لو سلم) كون اطلاق الشرط مثل اطلاق الواجب ، فكما يقتضى

لا يجدى القائل بالمفهوم ، لما عرفت انه لا يكاد ينكر فيما إذ كان مفادا لاطلاق من باب الاتفاق . ثم انه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوده (احدها) ما عزي الى السيد من ان تأثير الشرط انما هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يحلفه وينوب منابه شرط آخر يجرى مجراه ولا يخرج عن كونه شرطاً فان قوله تعالى « فاستشهدوا شهيدين من رجالكم ، يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه شاهد آخر ، فانضمام الثاني إلى الاول شرط في القبول ثم علمنا

في الواجب عدم العدل يقتضى في الشرط عدم شرط آخر ، لكننا نقول : (لا يجدي) هذا التنظير (القائل بالمفهوم لما عرفت) من (أنه لا يكاد ينكر) المفهوم (فيما إذا كان مفادا لاطلاق من باب الاتفاق) إذ المتكلم في الغالب انما هو بصدد كون هذا الشرط مؤثراً ، وليس في مقام بيان أن لا مؤثر غيره .

(ثم أنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوده) ثلاثة : (احدها - ما عزي) أي نسب (إلى السيد) المرتضى قدس الله سره (من ان تأثير الشرط) وفائدته (انما هو تعليق الحكم به) بحيث يتوقف الحكم على وجوده (وليس يمتنع ان يحلفه وينوب منابه شرط آخر يجرى مجراه) أي مجرى الشرط الاول في ترتب الحكم عليه ايضاً (ولا يخرج) الشرط الاول (عن كونه شرطاً) حين ما نابه شرط آخر . مثلاً لو قال المولى « ان جاءك زيد فأكرمه » افاد كلمة ان تعليق وجوب الاكرام على المجيء وليس ممتنع ان يخلف المجيء شرط آخر كطلب العلم فيعلق الحكم عليه ايضاً ، فيكون الحاصل من الشرطين : ان جاءك زيد أو طلب العلم فأكرمه . ثم ان السيد « ره » مثل بالشرط اللغوي فقال : (فان قوله تعالى « فاستشهدوا شهيدين من رجالكم ») يفيد تعليق الحكم - اعني قبول قول الشاهد الواحد بانضمام شاهد آخر اليه بحيث (يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه شاهد آخر) وهذا معنى الاشتراط ، اذ لولا ان لكتفى الواحد (فانضمام الثاني إلى الاول شرط في القبول ثم علمنا) من الخارج عن هذا اللفظ

ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول شرط في القبول ثم علمنا ان ضم اليمين يقوم مقامه ايضا، فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى مثل الحرارة فان انتفاء الشمس لا يلزم منه انتفاء الحرارة لاحتمال قيام النار مقامها، والامثلة لذلك كثيرة شرعا وعقلا. والجواب انه وقده، ان كان بصدد اثبات امكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت، وفي الواقع فهو مما لا يكاد ينسکر

(ان ضم امرأتين إلى الشاهد الاول شرط في القبول) فقام هذا الشرط مقام الشرط الاول (ثم علمنا ان ضم اليمين يقوم مقامه ايضا) فيكون شرط قبول قول الشاهد الواحد احد امور ثلاثة ضم شاهد آخر أو امرأتين أو يمين (فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى مثل الحرارة ، فان) الشمس طلوعها شرط في وجود الحرارة في العالم مع أنه يخلفها شرط آخر بحيث يؤثر تأثيرها ، اذ (انتفاء الشمس لا يلزم منه انتفاء الحرارة لاحتمال قيام النار مقامها) فالشرط للحرارة احد الامرين وجود الشمس أو النار (والامثلة لذلك) الذي ذكرنا من نيابة بعض الشروط مقام بعض - المستلزم لانتفاء المفهوم - (كثيرة شرعا وعقلا) وانما قلنا ان امثله السيد من باب الشرط اللغوي لا الاصطلاحي لان المثال الاول - اعني الآية - لم يذكر فيها كلمة الشرط ، مع ان الشاهد الثاني ونحوه انما هو جزء القوم لا شرط له . والمثال الثاني مع ورود الاشكال الاول عليه أنه علة لا شرط وكم فرق بينهما . وانما مثل بهما السيد « ره » بجامع المدخلية وحاصله ان مدخلية أمر بالنسبة إلى امر - سواء أدت بلفظ التعليق ام لا وسواء كان جزءاً أو علة تامة أو شرطاً - انما تكون في الوجود فقط ، بمعنى تعليق وجود الشيء بوجود غيره . اما الانتفاء عند الانتفاء الذي هو محط الكلام فلا لاحتمال قيام شيء آخر مقام الشيء الاول .

(والجواب) عن هذا الدليل (انه « وقده » امكان بصدد اثبات ان مكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت ، وفي الواقع فهو مما لا يكاد ينسکر) اذ ليس

ضرورة ان الخصم يدعى عدم وقوعه في مقام الاثبات ، ودلالة القضية الشرطية عليه وان كان يصدد ابداء احتمال وقوعه فمجرد الاحتمال لا يضره ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً او مساوياً ، وليس فيما افاده ما يثبت ذلك اصلاً كما لا يخفى (ثانيها) انه لو دل لسان باحدى الدلالات والملازمة كبطلان

هذا من الممتع الذاتي غير القابل للوجود اصلاً حتى ينكره احد (ضرورة ان الخصم) القائل بعدم المفهوم لا ينكر امكان التعدد في الواقع ، بل انما (يدعى عدم وقوعه في مقام الاثبات ودلالة القضية الشرطية عليه) لانه يقول بدلالته على الانتفاء عند الانتفاء ، لا دلالته على عدم الامكان حتى يعارض بالامكان (وان كان) السيد (بصدد ابداء احتمال وقوعه) بعد الفراغ عن اصل الامكان ، بمعنى أنه يحتمل ان يكون الشرط متمدداً ، فلا دلالة للفظ على الانتفاء عند الانتفاء (فمجرد الاحتمال لا يضره) أي لا يضر القائل بالمفهوم ، اذ هو يدعى الظهور في المفهوم والظهور لا يصادمه الاحتمال . مثلاً : العام الظاهر في العموم لا يصادمه احتمال التخصيص (ما لم يكن) هذا الاحتمال (بحسب القواعد اللفظية راجحاً) على احتمال المفهوم (أو مساوياً) له (وليس فيما افاده) السيد (ما يثبت ذلك) الرجحان أو المساواة (اصلاً) .

وتوضيح الجواب بمثال العام والخاص : أنه لو ورد عام بلا قرينة للتخصيص كان لنا التمسك بظهوره والقول بعدم التخصيص ، وليس لاحد ان يرد ذلك ويقول بعدم استفادة العموم منه لامكان التخصيص في نفسه أو لامكان عدم ارادة هذا الظاهر لان الامكان غير منكر ، وعدم ارادة هذا الظاهر غير مضر إلا إذا عارضه ما يساويه أو يرجح عليه (كما لا يخفى) فتبصر .

(ثانيها - انه لو دل) الشرط على الانتفاء عند الانتفاء (لسان باحدى الدلالات) الثلاث المطابقة والتضمن والالتزام (والملازمة كبطلان التالي ظاهرة) أما الملازمة فلأن الدلالة تنحصر في هذه الثلاثة فلو كانت في المقام دلالة لكانت باحداها ، واما بطلان

التالى ظاهرة. وقد اجيب عنه بمنع بطلان التالى وان الالتزام ثابت ، و قد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل او يمكن ان يقال في اثباته او منعه فلا تغفل (ثالثها) قوله تبارك وتعالى « ولا تكررهما فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ، وفيه ما لا يخفى ضرورة ان استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له - احيانا وبالقرينة - لا يكاد ينسکر كما في الاية وغيرها، وانما القائل به انما يدعى ظهورها فيما له المفهوم وضعا او بقرينة عامة كما عرفت

التالى فلان الانتفاء عند الانتفاء ليس عين الثبوت عند الثبوت ولا جزئه ولا لازمه ، اذ شرط الالتزام الملازمة عقلا أو عرفا ولا يوجد احدهما في المقام . (وقد اجيب عنه بمنع بطلان التالى وان الالتزام ثابت) كما تقدم بيانه في ادلة المثبتين وأنه إما بالوضع أو بالقرينة العامة - اعني مقدمات الاطلاق - (و) حيث ان هذا الجواب ليس موافقا لمبنى المصنف « ره » من عدم المفهوم اشار إلى رده بقوله : و (قد عرفت بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن ان يقال في اثباته) أي اثبات التلازم (أو منعه فلا تغفل) وتدبر .

(ثالثها - قوله تبارك وتعالى « ولا تكررهما فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ») فانه قد استعملت الجملة الشرطية في هذه الاية الكريمة ولا مفهوم لها ، اذ لو كان لها مفهوم لكان المعنى جواز الاكراه حين عدم ارادة التحصن ، ومن المعلوم حرمة الاكراه على البغاء والزنا مطلقا اردن التحصن ام لا . (وفيه ما لا يخفى ضرورة ان استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له - احيانا وبالقرينة -) الخارجية أو الداخلية (لا يكاد ينسکر كما في الاية وغيرها) وانما تكون فائدة للشرط حث الموالى على عدم الاكراه ، فانهم مع قلة عقولهم لو اردن التحصن فالمولى احق بهذه الارادة (وانما القائل به) أي بالمفهوم (انما يدعى ظهورها) أي الجملة الشرطية (فيما له المفهوم) أي ظهور الجملة في معنى يشتمل على خصوصية مستتبعة للمفهوم (وضعا أو بقرينة عامة كما عرفت) ولا يضره استعمالها في بعض الموارد فيما لا مفهوم له ، اذ لا

بقي هنا امور (الاول) ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه، ضرورة انتفائه عقلا بانتفائه موضوعه ولو ببعض قيوده و

عبرة بالاستعمال المقرون بالقرينة وانما العبرة بالظهور . وربما يقال : ان الشرط في الاية لتحقق الموضوع ، وفيه تأمل .

(بقي هنا امور) ثلاثة :

الامر (الاول) في تحقيق معنى المفهوم وان المنتفي عند انتفاء الشرط ماهو ،

فنقول : الحكم قد يلاحظ شخصيا كالا كرام الذي هو معلول للمجبي . وقد يلاحظ نوعيا كالا كرام المطلق ، لا نزاع بين القائلين بالمفهوم وعدمه في الاول وانما النزاع في

الثاني . بيان ذلك : (ان المفهوم) عند مثبتته (هو انتفاء سنخ الحكم) اعني انتفاء

الا كرام الذي هو سنخ الا كرام (المعلق على الشرط عند انتفائه) أي انتفاء الشرط (لا انتفاء شخصه) أي شخص ذلك الحكم المعلق على الشرط ، فانه لا نزاع في انتفاء

هذا الحكم بانتفاء الشرط (ضرورة انتفائه عقلا بانتفائه موضوعه ولو) كان انتفاء موضوعه (ب) سبب انتفاء (بعض قيوده) كأن يقول « اكرم زيدا ان جاءك

ليلا » فانتفاء مجبي زيد ليلا - ولو جاء نهاراً - موجب لانتفاء الا كرام المعلق على المجبي . ولنوضح ذلك بمثال فنقول : قولنا « ان طلعت الشمس كانت الغرفة مضيئة » إذا

كان لها مفهوم يلزم منه انتفاء اضاءة الغرفة مطلقا عند انتفاء طلوع الشمس ، وان لم يكن لها مفهوم كان ساكتا عن ذلك ، وأما عدم اضاءة الغرفة بالاضاءة الشمسية فمقطوع

به سواء قلنا بالمفهوم ام لا ، فالكلام في المفهوم انما هو في الاضاءة التي هي سنخ الاضاءة الشمسية لا الاضاءة التي هي مستندة إلى الشمس ، ومثل هذا جميع الجمل

الشرطية ، فان قولنا « ان جاء زيد فأكرمه » يقع الكلام في ان الا كرام مطلقا ينتفي عند انتفاء المجبي . أم لا يدل على ذلك ، اما انتفاء الا كرام المعلول للمجبي عند انتفاء

المجبي . فما لا شك فيه لاحد .

(و) مما ذكرنا من ان النزاع انما هو في الدلالة على انتفاء سنخ الحكم تعرف

لا يتمشى الكلام - في ان للقضية الشرطية مفهوما او ليس مفهوم - الا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء وانتفائه عند انتفاء الشرط ممكنا ، وانما وقع النزاع في ان لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء أو لا يكون لها دلالة ومن هنا انقدح انه ليس من المفهوم ودلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والاقواف والنذور والايان كما توهم ، بل عن الشهيد في تمهيد القواعد : انه لاشكال في دلالتها على المفهوم ،

أنه (لا يتمشى الكلام - في ان للقضية الشرطية مفهوما أو ليس لها مفهوم - إلا في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء) أي الحكم الذي هو الجزاء (وانتفائه) عطف على ثبوت سنخ الحكم (عند انتفاء الشرط ممكنا) بأن كان هناك سنخ الحكم (وانما وقع النزاع في ان لها) أي للجملة الشرطية (دلالة على الانتفاء عند الانتفاء) كما يدعيه القائل بالمفهوم (أو لا يكون لها دلالة) كما يدعيه من لا يقول بالمفهوم . فتحصل مما ذكر ان الجزاء لو كان شخصيا لم يعقل النزاع في المفهوم ، اذ الحكم الشخصي تابع لموضوعه ، فحيث ما ارتفع بلا خلاف ، وليس ارتفاعه حينئذ لاجل المفهوم بل لاجل ارتفاع الحكم الشخصي برفع موضوعه ، كارتفاع الحرارة المستندة إلى الشمس برفع الشمس ، وهذا بخلاف ما لو كان الجزاء كليا فإنه يمكن ان يقع النزاع في ان هذا اللفظ المعلق فيه الكلي على الشرط هل يدل على انتفاء الكلي ام لا يدل بل ساكت عن وجوده وعدمه كما لو علقت الحرارة الكلية بالشمس - أي علق عليها الحرارة غير اقيدة بالمستندة - . (ومن هنا) الذي ذكرنا من انه لا يتمشى الكلام الا فيما كان ثبوت سنخ الحكم ممكنا (انقدح أنه ليس من المفهوم ودلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والاقواف والنذور والايان) وفي بعض النسخ : « ودلالة القضية » الخ . وكيف كان فلو أوصى باعطاء داره لسكنى العلماء أو نذر ذلك أو وقفه كذلك أو حلف بذلك لم يجز التخطى عنه باعطائها لغيرهم ، فإنه ربما يقال بأن عدم الجواز من باب المفهوم (كما توهم ، بل عن الشهيد في تمهيد القواعد : انه لاشكال في دلالتها على المفهوم) ولكن لا يخفى بطلان

وذلك لان انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها من الاشخاص التي تكون بالقابها او بوصف شيء او بشرطه مأخوذة في العقد او مثل العهد ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه ، بل لاجل انه إذا صار شيء وقفا على احد أو اوصى به أو نذر له إلى غير ذلك لا يقبل ان يصير وقفا على غيره أو وصية أو نذراً له وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق قد عرفت انه عطفى مطلقاً، ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له (اشكال ودفع)

استناد عدم الجواز إلى المفهوم (وذلك لان انتفاءها) أي انتفاء دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء (عن غير ما هو المتعلق لها من الاشخاص) بيان ما (التي تكون) تلك الاشخاص (بألقابها) نحو وقت دارى للفقير (أو بوصف شيء) نحو للرجل العادل (أو بشرطه) نحو بشرط ان يكون مسلماً (مأخوذة في العقد) أي عقد الوصية والوقف ونحوها (أو مثل العهد) كالنذر واليمين والعهد (ليس بدلالة الشرط أو الوصف أو اللقب عليه) أي على الانتفاء . وهذا خبر ان في قوله « لان انتفاءها » الخ فانتفاء جواز السكنى لغير الفقير والعادل والمسلم ليس من باب المفهوم (بل لاجل أنه إذا صار شيء وقفا على احد أو اوصى به أو نذر له) أو حلف عليه أو عهد مع الله فيه (إلى غير ذلك لا يقبل ان يصير وقفا على غيره أو وصية أو نذراً له) لان المتعلق شخصي لا كلي (وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق قد عرفت أنه عطفى) اذ يلتفتي الشيء بانتفاء موضوعه (مطلقاً) وفسره بقوله : (ولو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له) مما علق السكلى على الموضوع .

والحاصل ان مورد النزاع هو ما علق الجففس لا الشخص ، اما لو علق الشخص

فلا اشكال في الانتفاء عند الانتفاء لكنه ليس من باب المفهوم ، بل من جهة حكم العقل

(اشكال ودفع) اما الاشكال فهو انا لا نسلم كون المفهوم انتفاء نوع الحكم

المعلق بل انتفاء شخصه ، اذ الشرط انما هو شرط لهذا الحكم المذكور المنشأ شخصياً

لعلك تقول : كيف يكون المناط في المفهوم هو سنخ الحكم لا نفس شخص الحكم في القضية، و كأن الشرط في الشرطية انما وقع شرطا بالنسبة إلى الحكم الحاصل بانشائه دون غيره ، فغاية قضيتها انتفاء ذلك الحكم بانتفاء شرطه لا انتفاء سنخه وهكذا الحال في سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم، ولكنك غفلت عن

وليس هذا الشرط شرطا للجنس حتى يستلزم من انتفائه انتفاء سنخ الحكم ، اذ ليس في القضية ذكر عن الجنس ، فلا بد وان يلزم من انتفاء هذا الشرط انتفاء هذا الحكم الشخصي المنشأ لا انتفاء جنسه (لعلك تقول : كيف يكون المناط في المفهوم هو) انتفاء (سنخ الحكم لا) انتفاء (نفس شخص الحكم) المنشأ (في القضية و) الحال انه (كان الشرط في) القضية (الشرطية انما وقع شرطا بالنسبة إلى) هذا (الحكم) الشخصي (الحاصل بانشائه دون غيره ، فغاية قضيتها) أي مقتضى الجملة الشرطية (انتفاء ذلك الحكم) الشخصي (بانتفاء شرطه لا انتفاء سنخه) اذ ليس من السنخ في القضية الشرطية عين والا أثر ، فن اين يدل المفهوم على انتفائه ؟

(وهكذا الحال في سائر القضايا) الشرطية (التي تكون مفيدة للمفهوم) فمقتضى « ان كانت الشمس طالعة كان النهار موجوداً ، أو كانت الغرفة مضيئة » عدم وجود النهار واطاءة الغرفة المستندين إلى طلوع الشمس ، اما غير المستند اليه فلا يدل المفهوم على انتفائه ، ومثله قولنا « ان كان زيد فقيها كان مستنبطاً » فان استنباط زيد ينتفي عند انتفاء فقاوته ، لا ان سنخ استنباطه ينتفي عند انتفاء فقاوته . وبهذا الاشكال اتضح عدم الفرق بين الجملة الشرطية وبين الوقف والنذر والحلف وامثالها ، فالحكم الشخصي في الجميع ينتفي عند انتفاء الموضوع ، واما وجود سنخ الحكم وعدمه فهو مسكوت عنه .

(ولكنك غفلت عن) دفع هذا الاشكال وحاصله : انا نسلم كون الشرط شرطا لهذا الحكم المنشأ وان انتفاء الشرط لا يستلزم إلا انتفاء نفس هذا الحكم المنشأ لا غير

ان المعلق على الشرط انما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها
 واما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه فلا تكاد تكون من
 خصوصيات معناها المستعملة كما لا يخفى، كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من
 قبل الاخبار به من خصوصيات ما اخبر به واستعمل فيه اخبارا لا انشاء
 وبالجملة كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط

ولكن لا نسلم جزئية الحكم المنشأ بل المنشأ جنس . اذ (ان المعلق على الشرط
 انما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة ومعناها) اذ قد حققنا سابقا ان المعاني
 الحرفية - ومنها الهيئات - مثل الاسماء في الموضوع له تطابق العمل بالنعل فعني « فأكرمه »
 وجوب الاكرام المطلق ، والانشاء انما تعلق بهذا الوجوب الكلي المساق لكلمة
 « واجب » فكما ان في قولنا : « ان جاءك زيد فأكرمه واجب » يكون المعلق على
 المحيىء جنس وجوب الاكرام ، كذلك في قولنا : « ان جاءك زيد فأكرمه » المعلق
 جنس الوجوب .

(واما الشخص والخصوصية الناشئة من قبل استعمالها) أي الصيغة (فيه)
 أي في الوجوب (فلا تكاد تكون) تلك الخصوصية الاستعمالية (من خصوصيات
 معناها) أي معنى الصيغة (المستعملة) تلك الصيغة (فيه) أي في هذا المعنى
 الخاص (كما لا يخفى) فان الانشاء كالاخبار انما هما من خصوصيات الاستعمال لا
 من خصوصيات المستعمل فيه، و (كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الاخبار
 به) في قولنا « ان جاءك زيد فأكرمه واجب » (من خصوصيات ما اخبر به
 واستعمل فيه اخبارا لانشاء) كذلك لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الانشاء
 من خصوصيات المستعمل فيه .

(وبالجملة) لا فرق بين الانشاء والاخبار ولا دخل لهما في تخصيص المستعمل
 فيه ، ف (كما لا يكون المخبر به) كقولنا « فأكرمه واجب » (المعلق على الشرط)

خاصا بالخصوصيات الناشئة من قبل الاخبار به كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه . و قد عرفت بما حققناه في معنى الحرف وشبهه ان ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له ، وان خصوصية لحاظه بنحو الالية لغيره - من خصوصية الاستعمال كما ان خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك ، فيكون اللحاظ الآلي كالأستقلالي من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه

وهو قولنا « ان جاءك زيد » (خاصا بالخصوصيات الناشئة من قبل الاخبار به) بل هو على حاله قبل الاستعمال من الكلية والاستقلال (كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه) أي على الشرط .

(و) ان قلت : الهيئة المنشأة في الصيغة حرف والمعاني الحرفية جزئية على مذاق القوم ، فالحكم المعلق على الشرط جزئي لا كلي . قلت : (قد عرفت بما حققناه في معنى الحرف وشبهه) عدم تمامية كون المعنى الحرفي جزئيا ، بل الصحيح (ان ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له ، و) قد تقدم (ان خصوصية لحاظه) أي لحاظ الحرف (بنحو الالية - والحالية لغيره - من خصوصية الاستعمال) وهذا النحو من اللحاظ والخصوصية لا يسبب جزئية المعنى (كما ان خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال في الاسم كذلك) لا يصير سببا لجزئية المعنى ، فالمعنى في كليهما عام والحاظ لا يسبب جزئيته (فيكون اللحاظ الآلي) في الحرف (كالأستقلالي من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه) وكان القائل بالجزئية توهم كون الوجوب في الجزاء مقيداً بقيد الانشاء ، وعليه فالوجوب المقيد بهذا القيد جزئي إذ انشاء الوجوب بمعنى ايجاد - على مذاق المصنف « ره » وجماعة - ومن المعلوم ان كل موجود جزئي حقيقي ، اذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد . وقد غفل المتوهم عن ان الانشاء كالأخبار ليس قيداً لموضوع له « إفعال » بل من كيفية الاستعمال ، فان الانسان قد يستعمل الوجوب بلباس الانشاء فيقول « افعال » وقد يستعمله بلباس الاخبار فيقول « يجب عليك » أو واجب ، وإلا فلو لوحظ الوجوب المقيد بقيد الانشاء في افعال يلزم ملاحظته بقيد الاخبار في واجب ، فيكون كلاهما

وبذلك قد انقده فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصي عن هذا الاشكال من التفرقة بين الوجوب الاخباري والانشائي بأنه كلي في الاول وخاص في الثاني ، حيث دفع الاشكال بأنه لا يتوجه في الاول لسكون الوجوب كلياً ، وعلى الثاني بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية، حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العلة المأخوذة فيها، فإنه يرتفع ولو لم يوجد في حيال اداة الشرط كما في اللقب والوصف

جزئياً - فتدبر .

(وبذلك) الذي ذكرنا من كون المعنى في الجزاء كلياً ، وإنما خصوصية الانشائية مربوطة بالاستعمال لا المستعمل فيه (قد انقده فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصي عن هذا الاشكال من التفرقة بين الوجوب الاخباري) المعلق على الشرط نحو « ان جاء زيد وجب اكرامه » (والانشائي) نحو « اكرمه » (بأنه كلي في الاول وخاص) وجزئي (في الثاني ، حيث دفع الاشكال) الذي تقدم في قولنا « لملك تقول » (بأنه لا يتوجه في الاول) وهو ما كان المعلق على الشرط جملة خبرية (لسكون الوجوب كلياً ، وعلى الثاني) وهو ما كان المعلق على الشرط جملة انشائية اجاب بعد تسليم كون الوجوب المعلق جزئياً (بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه) في هذا القسم الثاني عند ارتفاع المقدم (من فوائد العلية المستفادة من الجملة الشرطية) بمعنى انه حيث وقع هذا الوجوب الجزئي الشخصي جزاءً للشرط ، وبعد ادواته كان اللازم انتفاء جفس الحكم وسنخ الوجوب عند انتفاء الشرط ، ولا يمكن ان يكون مفيداً لانتفاء شخص الوجوب وإلا لم يكن لاداة الشرط فائدة اصلاً (حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العلة) التي هي الشرط (المأخوذة فيها) أي في الجملة الشرطية (فإنه) أي شخص الوجوب (يرتفع ولو لم يوجد في حيال اداة الشرط كما) ترى يرتفع المحمول (في اللقب والوصف) فلو قال « زيد

و اورد على ما تفصى به عن الاشكال بما ربما يرجع الى ما ذكرناه بما
حاصله ان التفصى لا يبتنى على كلية الوجود لما افاده و كون الموضوع في
الانشاء عاما لم يقم عليه دليل لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه حيث ان الخصوصيات
بانفسها مستفادة من الالفاظ

قامم « أو « العالم يجب اكرامه » انتفى القيام الشخصي ووجوب الاكرام الشخصي
بانتفاء زيد والعالم .

والحاصل ان شخص الوجود يفتنى بانتفاء الموضوع ولو لم يعلق بان الشرطية
ونحوها ، ضرورة انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ، فاللازم ان يكون التعليق بالشرط
مفيداً لفائدة لم تكن لو لا الشرط، ولا تتصور فائدة إلا انتفاء نسخ الحكم عند انتفاء الشرط
وبهذا ظهر ان صاحب التقريرات يسلم كون الوجود في الانشاء شخصياً ، وانما يرى
انتفاء نسخ الحكم من فوائد اداة الشرط كي يبقى فرق بين المعلق على الاداة وغيره .
(و) قد (اورد) صاحب التقريرات (على ما تفصى به عن الاشكال بما
ربما يرجع إلى ما ذكرناه) يعني ان بعضهم اجاب عن الاشكال المتقدم في قولنا
« اشكال ودفع » بجواب يرجع حاصله إلى جوابنا السابق في قولنا « ولكنك غفلت »
الح الذي كان حاصله ان الجزاء في الجملة الشرطية كل اخباراً كان ام انشاءاً (بما حاصله)
متعلق بأورد (ان التفصى) عن الاشكال (لا يبتنى على كلية الوجود) في الانشاء
المعلق على الشرط (لما افاده) صاحب التقريرات ، وهذا وجه عدم الابتناء - أي
يمكن التخلص عن الاشكال بما ذكرناه من ان ارتفاع مطلق الوجود من فوائد العملية
الح ، وحينئذ لا يحتاج إلى جعل الوجود كلياً .

(و) هذا مضافاً الى ان (كون الموضوع في الانشاء عاما لم يقم عليه دليل
لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه) فان الدليل قام على كون الموضوع في الانشاء
جزئياً (حيث ان الخصوصيات) الانشائية (بانفسها مستفادة من الالفاظ) وذلك
مما يدل على دخلها في الموضوع له ، اذ لو لم تكن تلك الخصوصيات دخيلة في الموضوع

وذلك لما عرفت من ان الخصوصيات في الانشاءات والاختبارات انما تكون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت اصلا بينها . ولعمري لا يكاد ينقضى تعجبي كيف تجعل خصوصيات الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه مع انها كخصوصيات الاخبار تكون ناشئة من الاستعمال ، ولا يكاد يمكن ان يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال كما هو واضح لمن تأمل .
(الامر الثاني) انه اذا تعدد الشرط مثل « اذا خفي الاذان فقصر ،

و اذا

له لم تكن تستفاد من الالفاظ ، بل اللازم ان تستفاد من الخارج والقرآن ، فصيغة « افعل » موضوعة للوجوب الخاص الانشائي لا انها موضوعة للوجوب المطلق والخصوصية مستفادة من الخارج (وذلك) أي بيان ذلك الذي ذكرنا من ان قدح فساد ما في التقريرات (لما عرفت) غير مرة (من ان الخصوصيات في الانشاءات والاختبارات انما تكون ناشئة من الاستعمالات) لادخلية في الموضوع له ، فالانشاء والاختبار من هذا حيث سيان (بلا تفاوت بينها) .

(ولعمري لا يكاد ينقضى تعجبي كيف تجعل) بالبناء للمفعول (خصوصيات الانشاء من خصوصيات المستعمل فيه) المقتضى لجزئية المعنى (مع انها) أي خصوصيات الانشاء (كخصوصيات الاخبار تكون ناشئة من الاستعمال ، ولا يكاد يمكن ان يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال) اذ المستعمل فيه لا بد وان يوجد قبل الاستعمال حتى يستعمل فيه اللفظ ، فالانشائية والاختبارية اللتان تتحققان مع الاستعمال لا يعقل دخلهما في المستعمل فيه (كما هو واضح لمن تأمل) هذا ولكن المصنف « ره » لم يجب عما ذكره التقريرات من استفادة سنخ الوجوب من اداة الشرط ، مع ان فيه ما فيه - فتدبر .

(الامر الثاني) في بيان وجه الجمع بين الشرطين الواردين على جزء واحد (انه اذا تعدد الشرط) واتحد الجزء (مثل « اذا خفي الاذان فقصر » و « اذا

خفي الجدران فقصر ، فبناءً على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم لا بد من التصرف ورفع اليد عن الظهور اما ، بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين واما ، برفع اليد عن المفهوم فيهما فلا دلالة لهما على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء .

خفي الجدران فقصر (سواء كانا في كلام واحد ام في كلامين) فبناءً على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم لا بد من التصرف (بأحد وجوه اربعة) ورفع اليد عن الظهور (في الجملة ، اذ ان الاخذ بظهور كليهما موجب للتنافي بينهما ، فان مفهوم إذا خفي الاذان عدم القصر إذا لم يخف سواء خفي الجدران ام لا ، ومفهوم إذا خفي الجدران عدم القصر لم يخف سواء خفي الاذان ام لا ، فلو خفي احدهما ولم يخف الاخر تعارض الدليلان فنظوق المخفي بحكم بالقصر ومفهوم غير المخفي بحكم بالتمام :

١ - (اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر) كأن يقال : إذا خفي الاذان فقصر ، وإذا لم يخف لم يجب القصر إلا اذا خفي الجدران ، وكذا في إذا خفي الجدران (فيقال) في نتيجة الجمع بهذا النحو (بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطين) فكلمة حصل احد الشرطين وجب القصر ، وحيث لم يحصل وجب التمام ، وخفاء الجدران وحده كاف وان لم يخف الاذان ، وخفاء الاذان وحده كاف وان لم يخف الجدران ، وخفاء كليهما بطريق اولي . أما لو لم يخفيا بل كانا بارزين وجب التمام .

٢ - (واما برفع اليد عن المفهوم فيهما) فيكون كل منهما من قبيل زيد قائم ، يعني ان خفاء الجدران موجب للقصر وخفاء الاذان موجب للقصر (فلا دلالة لهما على) المفهوم الذي مفاده (عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء) بل كل منهما يشتمل على حكم ايجابي فقط . ثم ان الفرق بين هذا الوجه والوجه الاول - مع اشتراك كليهما في النتيجة - هو ان هذا الوجه لا يقول بالمفهوم اصلا ، فلا يقع بينهما تعارض وتقييد

بخلاف الوجه الاول فان فيهما الدلالة على ذلك، واما بتقييد اطلاق الشرط في كل منهما بالآخر، فيكون الشرط هو خفاء الاذان والجدران معاً، فاذا خفيا وجب القصر ولا يجب عند انتفاء خفائهما ولو خفي احدهما، واما بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون تعدد الشرط قرينة على ان الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص بل بما هو مصداق لما يعمها من العنوان،

اصلاً (بخلاف الوجه الاول فان فيهما الدلالة على ذلك) أي على عدم مدخلية شيء آخر في الجزاء، فيقع التعارض ويقيد مفهوم كل بمنطوق الآخر. مثال ذلك: ان وجه الاول من قبيل: اكرم زيداً ولا تكرم غيره، اكرم عمرو او لا تكرم غيره، والوجه الثاني من قبيل اكرم زيداً اكرم عمرواً.

٣ - (واما بتقييد اطلاق الشرط) اي المنطوق (في كل منهما بالآخر) فيكون معنى إذا خفي الاذان: إذا خفي الاذان بشرط خفاء الجدران، وإذا خفي الجدران بشرط خفاء الاذان. وعلى هذا فيكون القصر واجبا حيث يخفي الاذان والجدران كلاهما، ولا يجوز في الصور الثلاثة الاخر - اعني خفاء الجدران فقط أو خفاء الاذن فقط أو عدم خفاء كليهما - وعليه فهذا عكس الاولين في النتيجة (فيكون الشرط) في القصر (هو خفاء الاذان والجدران معاً، فاذا خفيا وجب القصر ولا يجب) بل لا يجوز القصر (عند انتفاء خفائهما ولو خفي احدهما) كما تقدم.

٤ - (واما بجعل الشرط) في وجوب القصر (هو القدر المشترك بينهما، بأن يكون) الشرط في الواقع امر واحد جامع بينهما و (تعدد الشرط) في الدليل (قرينة على ان الشرط في كل منهما) خفاء الاذان والجدران (ليس بعنوانه الخاص) مؤثراً (بل) مؤثريته في القصر (بما هو مصداق لما يعمها من العنوان) بيان ما كان يكون المقدار الخاص من البعد عن البلد سبباً للقصر وتحققه بأحد من خفاء الجدران وخفاء الاذان.

ثم ان كل واحد من الامرين اما كاشف بغير مدخلية نفسه، واما دخيل بسبب

ولعل العرف يساعد على الوجه الثاني كما ان العقل ربما يعين هذا الوجه بملاحظة ان الامور المتعددة بما هي مختلفة لا يمكن ان يكون كل منهما مؤثراً في واحد ، فانه لا بد من الربط الخاص بين العلة والمعلول ، ولا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنين بما هما اثنان ، ولذلك ايضا لا يصدر من الواحد لا الواحد.

الجامع الموجود في ضمنه ، وعليه فهذا القسم يطابق القسمين الاولين في النتيجة وان خالفهما في ان الشرط هو الجامع أو المكشوف - في هذا القسم - وكل واحد من الامرين - في القسمين - (ولعل العرف يساعد على الوجه الثاني) لان الجملة الشرطية تكون ظاهرة في المفهوم لديهم حيث لم تقم قرينة على الخلاف ، لانهم يفهمون حينئذ انحصار السبب المستلزم للمفهوم ، اما اذا كانت هناك قرينة على خلاف الانحصار - ومن القران تعدد الشرط - فلا . فتدبر .

(كما ان العقل ربما يعين هذا الوجه) الرابع ، وهو ان يكون المؤثر في الجزاء هو القدر المشترك بين الشرطين لاكل شرط على حياله واستقلاله (بملاحظة ان الامور المتعددة بما هي) امور (مختلفة لا يمكن ان يكون كل) واحد (منهما مؤثراً في) شيء (واحد ، فانه لا بد من الربط الخاص) والسنخية (بين العلة والمعلول) إذ لو لا السنخية لزم امكان تأثير كل شيء في كل شيء ، وحيث ان هذا غير معقول لزم وجود السنخية والمناسبة ، فكلما وجدت امكن التأثير وكلما لم توجد لم يمكن .

ثم لا يذهب عليك ان هذا الدليل على تقدير تماميته انما يجري في الفاعل بالجبر كما لا يخفى . (و) حيث اعتبرنا السنخية لا بد وان يكون علة كل معلول امراً واحداً و (لا يكاد يكون) المعلول (الواحد بما هو واحد مرتبط بالاثنين) أي علتين (بما هما اثنان) بأن لا يكون بينهما جهة جامعة بها تؤثر ان في المعلول (ولذلك) البرهان المتقدم من لزوم السنخية بين العلة والمعلول تنعكس القضية (ايضا) فيقال : (لا يصدر من) العلة (الواحد) (الا) المعلول (الواحد) وهذه القضية عكس ما تقدم من انه لا يصدر

فلا بد من المصير الى ان الشرط في الحقيقة واحد، وهو المشترك بين الشرطين بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم وبقاء اطلاق الشرط في كل منهما على حاله، وان كان بناء العرف والاذهان العامة على تعدد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص - فافهم

المعلول الواحد إلا من العلة الواحدة .

والحاصل ان المعلول الواحد لا بد وان يصدر من العلة الواحدة، كما وان العلة الواحدة لا يصدر منها إلا معلول واحد . (فلا بد) حينئذ (من المصير) في مسألة الشروط المتعددة (إلى ان الشرط في الحقيقة واحد، وهو المشترك بين الشرطين) فهو المؤثر في الجزاء كما تقدم من مثال البعد عن البلد في اشتراط القصر .

ثم ان القول بأن الشرط هو الجامع إنما يكون (بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم وبقاء اطلاق الشرط في كل منهما على حاله) قال السيد الحكيم مد ظله في قوله « فلا بد » تفرغ على قوله « ولعل العرف » ، وقوله « كما ان العقل . . . » الخ يعني بعد مساعدة العرف على الثاني، وبناء العقل على امتناع تأثير كل من الشرطين بخصوصه في الجزاء ، لا بد من الجمع بين القول بعدم المفهوم للقضية الشرطية عند التعدد والقول بأن الشرط هو الجامع بين الشرطين - انتهى . ولكن هذا إنما يتم مع بقاء اطلاق الشرط ، بحيث يؤثر كل شرط بسبب وجود الجامع في ضمنه بلا اعتبار انضمام الشرط الاخر اليه . اما لو لم نقل ببقاء هذا الاطلاق فاللازم القول بتأثير الشرطين معا ، فلا يستقيم قول المصنف « ره » : « فلا بد من المصير » الخ - فتدبر .

(وان كان بناء العرف والاذهان العامة على تعدد الشرط وتأثير كل شرط بعنوانه الخاص) فانهم يرون ان كل واحد من خفاء الاذان وخفاء الجدران سببا مستقلا للقصر ، لا ان الجامع الموجود في كل واحد منها سبب (فافهم) يمكن ان يكون اشارة إلى عدم تمامية البرهان الذي استندوا اليه للقضيتين - اعني الواحد لا يصدر « الخ وعكسه - فان السنخية لم يقم على لزومها دليل حتى في الفاعل بالجبر ، فانه

وأما رفع اليد عن المفهوم في خصوص احد الشرطين وبقاء الاخر على مفهومه فلا وجه لان يصار اليه الا بدليل آخر الا ان يكون ما ابقى على المفهوم اظهر فتدبر جيداً. (الامر الثالث) إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فلا اشكال على الوجه الثالث

من المعقول قطعاً ان يؤثر شيء في شيء بلا سنخية ، فان المؤثرية انما هي بجعل الله تكويننا ولا مانع من جملة اموراً متعددة متباينة المهية مؤثرة في أمر واحد كالمعكس بأن يجعل أمراً واحداً مؤثراً في أمور متعددة . هذا كله في غير الامور الاعتبارية وأما الاعتباريات فالامر فيها أوضح ، إذ لا تأثير في الحقيقة .

هذا تمام الكلام في الوجوه الاربعة التي بها يمكن الجمع بين الشرطين (وأما) الوجه الخامس في الجمع وهو (رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين وبقاء الاخر على مفهومه) كما حكى عن الحلبي « ره » في مسألة الاذان والجدران ، فجعل المناطق في القصر هو خفاء الاذان فقط المستلزم لبقاء مفهوم إذا خفي الاذان ، ورفع اليد عن مفهوم إذا خفي الجدران ، وكانه استظهر عدم مدخلية خفاء الجدران وانما هو من علامات خفاء الاذان (فلا وجه لان يصار اليه إلا بدليل آخر) خارج عن الجملتين ، اذ هذا الجمع ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى (إلا ان يكون ما ابقى على المفهوم اظهر) مما رفع اليد عن مفهومه ، ويكون المراد برفع اليد جملة على المعرفة كما تقدم (فتدبر جيداً) وفي بعض النسخ ليس قوله : « وأما رفع اليد » الخ موجوداً وكانه لما حكى من شطب المصنف « ره » عليه .

(الامر الثالث - إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء) كأن يقول إذا بليت فتوضاً وإذا تمت فتوضاً ، فان موضوع الجزاء - وهو الوضوء - امر واحد (فلا اشكال على الوجه الثالث) من الوجوه المتقدمة في الامر الثاني ، وهو تقييد كل من المنطوقين بالآخر حتى يكون المجموع شرطاً واحداً ، ويكون معني الجملتين : إذا بليت و تمت فتوضاً ، حتى لا يكون كل واحد من الشرطين كافياً في وجوب الجزاء ، بل الامر ان

واما على سائر الوجوه فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزء متعدداً حسب تعدد الشروط او يتداخل ويكتفى باتيانه دفعة واحدة فيه اقوال ، والمشهور عدم التداخل ، وعن جماعة منهم المحقق الخونساري «ره» التداخل ، وعن الحلّي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط وتعدده . والتحقيق انه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه او بكشفه عن سببه وكان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط ،

معا سببا له بحيث يصير كل واحد جزء سبب (وأما على سائر الوجوه) الثلاثة الاخر التي كان كل واحد منها شرطا مستقلا لوجود الجزاء بحيث كان يؤر بلا احتياج إلى انضمام الاخر (فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزء متعدداً حسب تعدد الشروط) كأن يجب على من بال ونام اللوضوء مرتين (أو يتداخل ويكتفى باتيانه دفعة واحدة) فلا يجب اللوضوء واحد ، أو يفصل بين ما اتحاد الجنس كما لو بال مرتين فيتداخل وبين ما اختلف كما لو بال ونام فيتعدد (فيه اقوال ، والمشهور) بين العلماء (عدم التداخل وعن جماعة منهم المحقق الخونساري «ره» التداخل ، وعن الحلّي) قدس سره (التفصيل بين اتحاد جنس الشروط) فيتداخل (وتعدده) فلا يتداخل . ومن البديهي أن هذا النزاع إنما يجري فيما يمكن التعدد في الجزاء ، واما ما لم يمكن كما لو أتى بأسباب القتل - كما لو ارتد ولاط وقتل - فلا خفاء في التداخل ، وان كان في نحو هذه المسألة كلام - فتدبر .

(والتحقيق انه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسبه) أي بسبب الشرط (أو بكشفه عن سببه) أي كشف الشرط عن سبب الجزاء كأن يكون البول هو بنفسه سببا للوضوء أو كاشفا عن طريان حالة نفسانية مظلمة هي سبب للوضوء (وكان قضيته) أي مقتضى كون الشرط سببا أو كاشفا عن سبب (تعدد الجزاء عند تعدد الشرط) إذ لا يعقل تواردهن تاملتين على معاول واحد

كان الاخذ بظاهاها اذا تعدد الشرط حقيقة او وجوداً محالاً ، ضرورة ان لازمه ان يكون الحقيقة الواحدة - مثل الوضوء - بما هي واحدة ، في مثل « إذا بليت فتوضاً . وإذا نمت فتوضاً ، أو فيما إذا بال مكرراً أو نام كذلك محكوماً بحكمين متماثلين ، وهو واضح الاستحالة كالتضادين ، فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه اما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت ،

(كان الاخذ بظاهاها) أي ظاهر الجملة الشرطية (إذا تعدد الشرط حقيقة) كأن نام وبال (أو وجوداً) كأن بال مرتين (محالاً) خبر كان . وبين وجه الاستحالة بقوله : (ضرورة ان لازمه) أي لازم كون الجملة الشرطية ظاهرة في الحدوث عند الحدوث (ان يكون الحقيقة الواحدة - مثل الوضوء - بما هي واحدة ، في مثل : « إذا بليت فتوضاً . وإذا نمت فتوضاً » أو فيما إذا بال مكرراً أو نام كذلك) مكرراً (محكوماً بحكمين متماثلين وهو) أي اجتماع المثليين (واضح الاستحالة ك) اجتماع (المتضادين) .

والحاصل ان ظاهر كل جملة من الشرطيتين حدوث الجزاء عند وجود كل شرط ، فإذا بال اولاً حدث وجوب الوضوء ، فإذا بال أو نام ثانياً لم يعقل حدوث وجوب الوضوء ايضاً ، اذ الطبيعة الواحدة لا يجتمع فيها وجوبان (فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه) أي في ظاهر الجملة الشرطية . اما القائل بعدم التداخل فلا يلزم عليه هذا الاشكال ، لانه يقول بوجوب فردين من الوضوء حين التعدد جنساً أو فرداً ثم ان التصرف في ظاهر الجملة - على القول بالتداخل - بوجوه : (اما بالالتزام بعدم دلالتها) أي الجملة الشرطية (في هذا الحال) أي حال اجتماع سببين متقارنين أو متلاحقين (على الحدوث عند الحدوث بل على مجرد الثبوت) فالجملة الشرطية تقول بثبوت الجزاء عند حدوث الشرط ، فلو لم يكن موجوداً من قبل وجدوان كان موجوداً لم يوجد بعد . وعلى هذا لا يلزم اجتماع المثليين ، وقد تصرفنا في الشرط الذي ظاهره

او الالتزام بكون متعلق الجزاء وان كان واحداً صورة الا انه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط متصادقة على واحد ، فالذمة وان اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط الا ان الاجتزاء بواحد لسكونه بجماها كما في اكرم هاشميا واضف علما ، فاكرم العالم الهاشمي بالضيافة ، ضرورة انه بضيافته بداعي الامر ين صدق انه امتثلها . ولا محالة يسقط الامر بامثاله وموافقته وان كان له امثال كل منهما على حده كما اذا اكرم الهاشمي بغير الضيافة واضاف العالم الغير الهاشمي . ان قلت : كيف يمكن ذلك - اي الامثال

الحدوث لا الثبوت (أو الالتزام (١) يكون متعلق الجزاء وان كان واحداً صورة) إذ قال في كل من الجملتين « فتوضاً » (إلا انه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط متصادقة على) جزاء (واحد) فلو بال ونام مراراً ثم توضاً وضوءاً واحداً فهذا الوضوء وان كان شيئاً واحداً صورة الا انه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط . مثلاً : ان وجد الشرط مرتين كان هذا الوضوء حقيقتين ، وان وجد الشرط ثلاث مرات كان الوضوء حقائق ثلاثة وهكذا (فالذمة) حين تعدد الشرط (وان اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط الا ان الاجتزاء بواحد لسكونه بجماها) أي للتكاليف المتعددة (كما في اكرم هاشميا واضف علما ، فاكرم العالم الهاشمي بالضيافة) فان الذمة وان اشتغلت بتكاليف متعددة لكن يجزئي فعل واحد عنها (ضرورة انه بضيافته بداعي الامر ين صدق انه امتثلها) فتدبر (ولا محالة يسقط الامر بامثاله وموافقته وان كان له) أي للسكف (امثال كل منهما على حده كما اذا اكرم الهاشمي بغير الضيافة واضاف العالم الغير الهاشمي) .

(تنبيه)

قد تقدم في بعض المباحث السابقة ان دخول اللام على كلمة « غير » في مثل هذا المقام غير موافق لما ذكره قال الله تعالى « غير المغضوب عليهم » .
(ان قلت : كيف يمكن ذلك) الذي ذكرتم (اي) حصول (الامثال)
(١) وهذا التصرف انما هو في ظاهر الجزاء عكس التصرف الأول .

بما تصادق عليه العنوانان ، مع استلزامه محذور اجتماع الحكيم المتماثلين فيه . قلت : انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين ، بل غايته ان انطباقهما عليه يكون منشاءاً لاتصافه بالوجوب وانتزاع صفته له ، مع انه على القول بجواز الاجتماع لا محذور في اتصافه بهما بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد فافهم ، او الالتزام بحدوث الاثر عند وجود كل شرط الا أنه وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الاول وتأكد وجوبه عند الاخر .

بما تصادق عليه العنوانان ، مع استلزامه محذور اجتماع الحكيم المتماثلين فيه) أي في مورد الاجتماع ، فيلزم ان يكون ضيافة العالم الهاشمي واجبا بوجوبين وهو مستحيل كما تقدم . (قلت : انطباق عنوانين واجبين على) شيء (واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين ، بل غايته) أي غاية الامر (ان انطباقها عليه يكون منشاءاً لاتصافه بالوجوب) أي بوجوب واحد اكيد (وانتزاع صفته) أي صفة الوجوب الا كيد (له) أي للمجمع (مع أنه على القول بجواز الاجتماع لا محذور في اتصافه) أي المجمع (بها) أي بالوجوبين بلا تأكيد ، وذلك لكفاية تعدد العنوان في تعدد الحكم - مثلان كانا أم ضدان - (بخلاف ما إذا كان) الحكمان (بعنوان واحد) فإنه مستحيل حتى على القول بجواز الاجتماع كما تقدم في بعض المباحث السابقة (فافهم) اشارة إلى ان القول بالاجتماع أو الامتناع لا ربط له بالمقام ، إذ الكلام في المقام في مثل « ان بليت فتوضاً وان نمت فتوضاً » . ومن المعلوم أن الوضوء بعنوان واحد حزاء للشرطين . نعم في مثل اكرم هاشميا ، واضف عالما يفيد القول بالاجتماع ، إذ احد الوجوبين بعنوان الهاشمية والاخر بعنوان العالمية (أو الالتزام بحدوث الاثر عند وجود كل شرط إلا أنه) لما كان اجتماع المثليين محالاً فلا بد وأن نقول بـ (وجوب الوضوء في المثال عند) حصول (الشرط الاول وتأكد وجوبه عند) حصول الشرط (الاخر) فهذه محتملات ثلاث لا بد من التزام احدها ورفع اليد عن ظهور الجملة الشرطية ، لما تقدم من أن بقاءه على حاله مستلزم لاجتماع المثليين وهو مستحيل .

و لا يخفى انه لا وجه لان يصار الى واحد منها ، فانه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه مع ما في الاخيرين من الاحتياج الى اثبات ان متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد . وان كان صورة واحداً مسمى باسم واحد كالغسل و الى اثبات ان الحادث بغير الشرط الاول تاكيد ما حدث بالاول ، و مجرد الاحتمال لا يجدى ما لم يكن في البين ما يثبتته .

(و) لكن (لا يخفى أنه لا وجه لان يصار إلى واحد منها) أي من هذه الوجوه الثلاثة (فانه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه) اذ الظاهر حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لا بمجرد ثبوته عند ثبوته ولا التصادق على شيء واحد ولا التأكيد (مع ما في الاخيرين من) الاشكال :

اما الوجه الثاني فد (الاحتياج الى اثبات ان متعلق الجزاء متعدد متصادق على شيء) واحد . وان كان صورة واحداً مسمى باسم واحد كالغسل) الذي دل الدليل على التصادق في واحد .

(و) اما الوجه الثالث فلا احتياجه (إلى اثبات ان الحادث بغير الشرط الاول) أي ان الحكم الحادث بسبب وجود الشرط الثاني انما هو (تاكيد ما حدث بالاول) مع ان ظاهر الجملة الشرطية هو الحدوث ثانيا لا تاكيد ما حدث اولاً .

(و) ان قلت : هذان ليسا بمستحيلين لاحتمال التعدد المتصادق واحتمال التأكيد قلت : (مجرد الاحتمال لا يجدى ما لم يكن في البين ما يثبتته) فاللازم المصير إلى وجوب الجزاء المتعدد بتعدد الشرط إلا اذ قام دليل على التداخل .

قال السيد الحكيم مد ظله معلقاً على قوله : « مع ما في الاخيرين » الخ مالفظة يعني يرد اشكال آخر على القائل بأحد الاخيرين ، وهو أنه لو بنى على وجوب رفع اليد عن الظهور يدور الامر بين المحتملات المذكورة ، وتعيين واحد منها - كما يدعيه القائل به - يحتاج إلى دليل وهو مفقود ، وانما خصه بالآخرين لان الاول راجع إلى دعوى الظهور فيه ، كما وهو يظهر من ملاحظة عبارته بخلاف الاخيرين ، فان ظاهر

ان قلت : وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية لعدم امكان الاخذ بظهورها ، حيث ان قضيته اجتماع الحكيم في الوضوء - في المثال - كما مرت الاشارة اليه . قلت : نعم لم يكن المراد بالجملة - فيما اذا تعدد الشرط كما في المثال - هو وجوب الوضوء مثلا بكل شرط غير ما وجب بالآخر ، ولا ضير في كون فرد محكوما بحكم فرد اخر اصلا كما لا يخفى .

ان قلت : نعم

عبارتها تسليم عدم الظهور فيها فتأمل جداً - انتهى .

(ان قلت : وجه ذلك) التصرف الذي ذكرنا (هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية) في تعدد وجوب الجزاء بتعدد الشرط (لعدم امكان الاخذ بظهورها حيث ان قضيته) أي مقتضى هذا الظهور (اجتماع الحكيم) المتماثلين (في الوضوء - في المثال - كما مرت الاشارة اليه) فحيث يتعذر اجتماع الحكيم لا بد وان نلتزم باحدى التصرفات الثلاث المذكورة .

(قلت : نعم) نحتاج إلى احدى التصرفات (إذا) الزمنا بوحدة الجزاء كالوضوء ، بأن (لم يكن المراد بالجملة) الشرطية (- فيما إذا تعدد الشرط كما في المثال هو وجوب الوضوء مثلا بكل شرط) من جنس واحد كانا من جنسين (غير ما وجب بالآخر ، ولا ضير في كون فرد محكوما بحكم فرد آخر اصلا) والحاصل إذا الزمنا بوجوب وضوء واحد عقيب الشرط المتعدد فاللازم ان نتصرف في الجملة الشرطية باحدى التصرفات المذكورة : اما حيث لا ملزم لهذا الالتزام بل هو خلاف ظاهر الجملة فالواجب القول بتعدد الجزاء حين تعدد الشرط بأن يقتضى كل شرط جزاءً ، فاذا نام وجب عليه وضوء وإذا بال وجب عليه وضوء آخر وهكذا . ومن الواضح ان وجوب فردين من طبيعة واحدة لا يستلزم اجتماع المتماثلين (كما لا يخفى) نعم إذا قام دليل على عدم التعدد فاللازم التصرف في ظهور الجملة الشرطية .

(ان قلت : نعم) يجب الحمل على تعدد الجزاء حتى لا يحتاج إلى التصرفات

لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الاطلاق . قلت : نعم لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية - في كون الشرط سبباً او كاشفاً عن السبب - مقتضياً لذلك اى لتعدد الفرد وإلا كان بياناً لما هو المراد من الاطلاق . وبالجملة لادوران بين ظهور الجملة في حدوث الجزاء و ظهور الاطلاق ،

المذكورة (لو لم يكن تقدير تعدد الفرد) وفرضه (على خلاف الاطلاق) أي اطلاق مادة الجزاء ، اما لو كان فرض تعدد الفرد على خلاف اطلاق مادة الجزاء فاللازم التحفظ على الاطلاق والذهاب إلى احدى التصرفات المذكورة . ثم ان وجه كونه خلاف اطلاق المادة ان قوله « ع » : « إذا بليت فتوضأ » ظاهره وجوب مطلق الوضوء لا وجوب وضوء آخر ، فان تقييد الوضوء الواقع في الجزاء بقيد وهو كلمة « آخر » خلاف اطلاقه .

(قلت : نعم) تقدير تعدد الفرد خلاف الاطلاق (لو لم يكن ظهور الجملة الشرطية - في كون الشرط سبباً أو كاشفاً عن السبب - مقتضياً لذلك ، أي لتعدد الفرد) وقوله « في كون » متعلق بـ « ظهور » وقوله « مقتضياً » خبر « لم يكن » (وإلا) فلو كان الظهور مقتضياً لتعدد الفرد عرفاً (كان بياناً لما هو المراد من الاطلاق) يعني ان تعدد الفرد كأن يقيد الوضوء بوضوء آخر ، وان كان خلاف الاطلاق لكن حيث ان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند وجود الشرط . وهذا مستلزم لتعدد الفرد فلا بد وان يكون هذا الظهور بيان للاطلاق وأنه مقيد .

وان شئت قلت : يتصادم امران « الاول » ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء المقتضى لتعدد الفرد . « الثاني » ظهور اطلاق توضأ مثلاً في كونها طبيعة واحدة من غير تعدد ، وحينئذ يكون الامر الاول قرينة لرفع اليد عن الاطلاق ، فاللازم القول بتعدد الفرد .

(وبالجملة لا دوران بين ظهور الجملة) الشرطية (في حدوث الجزاء) المقتضى للتعدد (و) بين (ظهور الاطلاق) في وحدة الطبيعة المقتضى لعدم التعدد ، حتى

ضرورة ان ظهور الاطلاق يكون معلقا على عدم البيان ، وظهورها في ذلك صالح لان يكون بيانا فلا ظهور له مع ظهورها ، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف اصلا بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى .

يقال : لا وجه لتقديم احد الظهورين على الاخر بل ظهور الجملة مقدم على ظهور الاطلاق (ضرورة ان ظهور الاطلاق يكون معلقا على عدم البيان ، وظهورها) أي الجملة الشرطية (في ذلك) التعدد الذي ذكرناه (صالح لان يكون بيانا) وحينئذ (فلا ظهور له) أي لا ظهور للاطلاق في وحدة الطبيعة (مع ظهورها) أي الجملة الشرطية في التعدد (فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف اصلا) لا في الجملة الشرطية لما تقدم من ظهورها في التعدد ولا في الاطلاق لأنه لا ينعقد اطلاق مع البيان - كما تقرر في محله ، ولذا يقال : ان نحو اكرم العالم العادل ليس مجازاً مع ان العالم مقيد بقيد العادل (بخلاف القول بالتداخل) فانه يلزم منه التصرف في ظهور الجملة الشرطية في التعدد (كما لا يخفى) بأدنى تأمل .

وقد علق المصنف « ره » في الهامش ما لفظه : هذا واضح بناء على ما يظهر من شيخنا العلامة من كون ظهور الاطلاق معلقا على عدم البيان مطلقا « أي إلى الابد » ولو كان منفصلا ، وأما بناء أعلى ما افدناه في غير مقام من انه « أي الاطلاق » انما يكون معلقا على عدم البيان في مقام التخاطب لا مطلقا « أي ولو منفصلا » فالدوران حقيقة بين الظهور « أي ظهور الجملة الشرطية في التعدد وظهور الاطلاق في الوحدة » حينئذ وان كان إلا انه لا دوران بينها حكما ، لان العرف لا يكاد يشك بعد الاطلاع على تعدد القضية الشرطية ان قضيتها تعدد الجزاء وانه في كل قضية وجوب فرد غير ما وجب في الاخرى ، كما إذا اتصلت القضايا وكانت في كلام واحد فافهم - انتهى .

فتحصل ان القيد لو كان متصلاً أو كان منفصلاً وقلنا بمقالة الشيخ « ره » فاللزام تقييد الاطلاق صناعة ، وان كان منفصلاً ولم يقل بمقالته فاللزام تقييده لظهوره عرفاً في ذلك ، اذ يدور الامر بين القول بالتداخل واحداً للتصرفات المذكورة وبين القول بعدم

فتلخص بذلك ان قضية ظاهر الجملة الشرطية هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط . وقد انقذ مما ذكرناه ان المجدى للقول بالتداخل هو احد الوجوه التي ذكرناها لا مجرد كون الاسباب الشرعية معارف لا مؤثرات .

التداخل والتصرف في الاطلاق ، والثاني اظهر عند العرف من الاول .

(فتلخص بذلك) البيان المتقدم (ان قضية ظاهر الجملة الشرطية هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط) بل يجب اتيان الجزاء بعدد افراد الشرط ، سواء اتحدت جنسا كبولين ام اختلفت كبول ونوم .

(وقد انقذ مما ذكرناه) من وجوه التصرف على القول بالتداخل وانه لا بد من التصرف باحدى تلك الوجوه حتى تتمكن من القول بالتداخل (ان المجدى للقول بالتداخل هو حدالوجوه) الثلاثة (التي ذكرناها لا مجرد كون الاسباب الشرعية معارف لا مؤثرات) .

اعلم أنه حكى عن فخر المحققين أنه قال : الاسباب الشرعية في الغالب معارف بخلاف الاسباب العرفية فانها في الغالب مؤثرات . وتوضيحه : ان ما جعله الشارع سببا لشيء ليس في الحقيقة مؤثراً وإنما هو كاشف عن مؤثر حقيقي واقعي ، مثلاً عبور الحجر عن وسط السماء وان كان في ظاهر الدليل سبباً لوجوب صلاة المغرب لكن في الحقيقة إنما هو معرف عن استتار القرص وكاشف له والمؤثر الحقيقي هو الاستتار وكذا جعل مكعب ثلاثة اشبار ونصف مثلاً سبباً لعصمة الماء ليس على نحو الحقيقة بل هو كاشف عن وجود مقدار من الماء بحيث يكون عاصماً ، وهكذا غيرها من سائر الامثلة وهذا بخلاف الاسباب العرفية فان جعلهم النار سبباً للاحراق إنما يعنون العلة المؤثرة وكذا غيره . ثم قال الفخر : ان القول بالتداخل مبني على ما ذكرنا . لان الاسباب الشرعية لما كانت معارف امكن اجتماع كثير منها على شيء واحد فالسبب الحقيقي واحد والكاشف عنه كثير فالبول والغائط والريح كلها كاشفة عن ظلمة نفسية يذهبها الضوء ولهذا لا يلزم تعدد الضوء عند تعدد هذا النوع من الاسباب التي هي كواشف في الواقع لان السبب واحد بخلاف الاسباب العرفية فان كل واحد سبب حقيقي ومؤثر مستقل فيلزم تعدد المعلول لدى تعدد السبب .

فلا وجه لما عن الفخر وغيره من ابتناء هذه المسألة على أنها معارف او مؤثرات مع ان الاسباب الشرعية حالها حال غيرها في كونها معارف تارة ومؤثرات اخرى، ضرورة ان الشرط للحكم الشرعي في الجملة الشرطية ربما يكون مما له دخل في ترتب الحكم ، بحيث لولاه لما وجدت له علة، كما انه في الحكم

ولكن حيث عرفت ان مسألة التداخل تبتنى على احدى الوجوه المذكورة (فلا وجه لما عن الفخر وغيره من ابتناء هذه المسألة) أي مسألة التداخل (على انها) أي الاسباب الشرعية (معارف) فيتداخل (او مؤثرات) فلا يتداخل، فالتداخل مبني على المعرفة لا مكان اجتماع معارف كثيرة على شيء واحد، والتعدد مبني على كونها مؤثرات حقيقة لاقتضاء كل مؤثر اثرأ مستقلا . وانما قلنا بأنه لا وجه لهذا القول لانه على فرض تسليم كون الاسباب الشرعية من قبيل المعارف لا يستقيم ما ذكره ، لجواز ان تكون الاسباب الشرعية المتعددة حاكية لاسباب حقيقية متمعدة ، كأن يكون البول حاكيا عن ظلمة والغائط عن ظلمة أخرى وهكذا ، فجرد كونها حاكيات لا يجدي القول بعدم التداخل ما لم يثبت كونها حاكيات عن شيء واحد ، وانى لهم باثباته . ان قلت: الاصل العدم ، فانا نشك في تعدد السبب الحقيقي فالاصل البراءة. قلت ظهور الجملة الشرطية في كون كل من هذه الامور سببا وعلة للوضوء حاكم على هذا الاصل . هذا كله على تقدير تسليم المبني (مع ان) كون (الاسباب الشرعية) من قبيل المعارف مطلقا ممنوع بل (حالها حال غيرها في كونها معارف تارة ومؤثرات اخرى) فكل من الاسباب الشرعية والعرفية على قسمين فتارة معرف وتارة كاشف (ضرورة ان الشرط للحكم الشرعي في الجملة الشرطية ربما يكون مما له دخل في ترتب الحكم بحيث لولاه لما وجدت له) أي للحكم (علة) وربما يكون كاشفا فقط بحيث لولاه لكانت العلة موجودة ، اذ العلة والمؤثر لا يتوقف على الكاشف بل الامر بالعكس فالاول مثل قوله « ع » : « إذا شككت فابن على الاكثر » فان الشك علة للحكم - فتدبر . والثاني نحو عبور الحجرة للمغرب كما تقدم (كما انه) أي الشرط (في الحكم

الغير الشرعي قد يكون امارة على حدوثه بسببه وان كان ظاهر التعليق ان له الدخول فيها كما لا يخفى . نعم لو كان المراد بالمعرفية في الاسباب الشرعية انها ليست بدواعي الاحكام التي هي في الحقيقة علل لها وان كان لها دخل في تحقق موضوعاتها ، بخلاف الاسباب غير الشرعية فهو وان كان له وجه الا انه مما لا يكاد يتوهم انه يجدي فيما هم .

الغير الشرعي (ايضا على قسمين : فقد يكون علة نحو « إذا طلعت الشمس كان النهار موجوداً » و (قد يكون امارة) وكاشفاً (على حدوثه) أي حدوث الحكم (بسببه) ومؤثره الحقيقي نحو « إذا كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة » (وان كان ظاهر التعليق) أي تعليق الجزاء على الشرط (ان له) أي الشرط (الدخول فيها) أي في الحكم الشرعي وغير الشرعي (كما لا يخفى) .

وبهذا تحقق عدم صحة قول الفخر من وجهين : الاول عد ابتناء القول بالتداخل على كون الاسباب الشرعية معرفات . الثاني عدم صحة القول بكون الاسباب الشرعية معرفات بل بعضها معرفات وبعضها مؤثرات . (نعم لو كان المراد بالمعرفية في الاسباب الشرعية انها ليست بدواعي الاحكام التي) صفة دواعي (هي في الحقيقة علل لها) أي لتلك الاحكام ، فلا يكون البول مثلاً علة لوجوب الوضوء ، لان الداعي هي المصلحة الموجبة لوجودها (وان كان لها) أي لهذه الاسباب الشرعية (دخل في تحقق موضوعاتها) أي موضوعات تلك الدواعي ، فالامر بالتوضي مسبب عن وجود مصلحة تطهير النفس ، والموضوع لهذه المصلحة النفس المظلمة والبول دخيل في ظلمة النفس ، فبالبول يتحقق موضوع المصلحة والمصلحة هي العلة للايجاب (بخلاف الاسباب غير الشرعية) فانها في الغالب بنفسها علة لوجود المسبب . مثلاً : قولنا « سبب وجود النهار طلوع الشمس » بمعنى ان العلة لوجوده طلوعها لا ان هناك شيئاً آخر كما لا يخفى . (فهو وان كان له وجه) لصحة القول بأن الاسباب الشرعية حاكيات عن المصالح بهذا المعنى (إلا انه مما لا يكاد يتوهم أنه يجدي فيما هم) نخر

وارد . ثم انه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاجناس و عدمه واختيار عدم التداخل في الاول والتداخل في الثاني الا توهم عدم صحة التعلق بعموم اللفظ في الثاني لانه من اسماء الاجناس ، فمع تعدد افراد شرط واحد لم يوجد الا السبب الواحد ، بخلاف الاول لسكون كل منها سببا فلا وجه لتداخلها ،

المحققين « ره » (وارد) من القول بالتداخل ، وذلك لما تقدم من ان السبب حينئذ كاشف عن المصلحة ، ومن المحتمل ان يكون كل سبب كاشفا عن مصلحة ، فيكون هناك مصالح يجب استيفائها باتيان الشيء مراراً .

(ثم انه لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الاخبار) كالبول والنوم (و) بين (عدمه) كالبول مرتين (واختيار عدم التداخل في الاول) فيجب وضوآن (والتداخل في الثاني) فوضوه واحد (إلا توهم عدم صحة التعلق) أي الاستدلال (بعموم اللفظ) أي لا يصح أن يقال : لفظ الجملة الشرطية تام بالنسبة إلى كل فرد من افراد الطبيعة . فقوله « ان بليت فتوضاً » يشمل البول الاول فيجب وضوه والبول الثاني فيجب وضوه آخر (في الثاني) أي فيما كان الافراد من جنس واحد ، ووجه عدم صحة التعلق بقوله : (لانه) أي الشرط كالبول (من اسماء الاجناس فمع تعدد افراد شرط واحد لم يوجد إلا السبب الواحد) وحين كان من اسماء الاجناس فلا دلالة فيه على العموم بل يكون نفس الطبيعة سببا ، من غير فرق بين أن يوجد مرة أو مراراً . مثلاً إذا قال المولى : ان كان في الدار من جنس الحيوان شيء وجب عليك الحراسة فانه تجب الحراسة بوجود هذا الجنس واحداً كان ام متعدداً ، لا أنه تجب الحراسة بعدد افراد الحيوان ، ومثله ما نحن فيه فان معنى قوله « إذا بليت فتوضاً » وجوب الوضوه عند وجود هذا الجنس سواء حصل فرد واحد أم افراد متعددة .

وهذا (بخلاف الاول) الذي يتعدد الاجناس المختلفة (لسكون كل منهما) أي من الاجناس كالبول والفاائط والنوم (سبباً) مستقلاً لوجوب الوضوه (فلا وجه لتداخلها) .

وهو فاسد، فان قضية اطلاق الشرط في مثل « اذا بليت فتوضاً ، هو حدوث الوجوب عند كل مرة لو بال مرات، والا فالاجناس المختلفة لا بد من رجوعها الى واحد فيما جعلت شروطا واسبابا لواحد، لما مرت اليه الاشارة من ان الاشياء المختلفة بما هي مختلفة لا تكون اسبابا لواحد. هذا كله فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلا للتعدد، واما ما لا يكون قابلا لذلك فلا بد

هذا تمام الكلام في الوجه الذي ذكره للتفصيل المحكي عن الحلبي (وهو فاسد فان قضية اطلاق الشرط في مثل « إذا بليت فتوضاً » هو حدوث الوجوب للوضوء (عند كل مرة لو بال مرات) إذ ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط كما لو قال « ان جاءك عالم فأكرمه » فانه لو جاء عالم وجب اكرامه، ثم لو جاء عالم آخر وجب اكرامه ايضا لصدق القضية الشرطية عند كل مرة، والقول بأنه من اسماء الاجناس فلا يفيد التعدد باطل بعدما ذكر من الظهور، إذ العرف لا يفهمون من القضية الشرطية الاسريان طبيعة العلة في كل فرد كما لا يخفى . (وإلا) فلو كانت الجملة الشرطية لا تدل على الحدوث عند الحدوث بسل على مجرد الثبوت (فالاجناس المختلفة) كالبول والنوم ايضا كذلك، إذ (لا بد من رجوعها إلى واحد) كالأفراد من الجنس الواحد، فان الاجناس المختلفة (فيما جعلت شروطا واسبابا لواحد) لا بد من ارجاعها إلى جامع واحد به تؤثر في شيء واحد (لما مرت اليه الاشارة من ان الاشياء المختلفة بما هي مختلفة لا تكون اسبابا لواحد) فان الواحد لا يصدر إلا من واحد . والحاصل ان التفصيل بين اختلاف الجنس واتحاد الجنس لا وجه له، بل يجب القول اما بالتداخل في الجميع أو التعدد في الجميع .

(هذا كله فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلا للتعدد) كالوضوء والغسل والا كرام ونحوها (واما ما لا يكون قابلا لذلك) كما لو قال ان ارتد زيد فاقتله وان لاط فاقتله، أو قال ان اكرمك عبدك فاعتقه وان صام فاعتقه وامثال ذلك (فلا بد

فصل

من تداخل الاسباب فيه فيما لا يتأكد المسبب ومن التداخل فيه فيما يتأكد الظاهر انه لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقا لعدم ثبوت الوضع و عدم لزوم اللغوية بدونه لعدم انحصار الفائدة ،

من تداخل الاسباب فيه فيما لا يتأكد المسبب (كما تقدم من مثال القتل) ومن التداخل فيه فيما يتأكد المسبب كما لو مات في البر حيوانان ، فان نجاسة البر ليست قابلة للتعدد وانما تكون قابلة للتأكد . وفي المثالين نظر فتدبر والله العالم وهو الموفق

فصل

في مفهوم الوصف (الظاهر انه لا مفهوم للوصف) بحيث يقيد انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف (وما بحكمه) كالحال نحو اكرم العالم عادلا (مطلقا) سواء كان الوصف معتمداً على الموصوف نحو « اكرم الرجل العالم » ام لا نحو « اكرم العالم » وسواء كان الوصف علة للحكم ام لا ، وسواء كان بين الوصف والموصوف تساويا أو عموما مطلقا أو من وجه . نعم لو كان الوصف علة منحصرة للحكم نحو صل خلف العادل لزم انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ، ولكن ليس ذلك من جهة المفهوم بل من جهة كون العلة المنحصرة كما سيأتي .

قال العلامة الرشتي « ره » : وكيف كان فوجه عدم المفهوم هو انه لو كان دالا على المفهوم لكان ذلك إما بالوضع - بأن الهيئة التركيبية من المقيد والقيد موضوعة للدلالة على الخصوصية المستتبهة للانتفاء عند الانتفاء - أو بالانصراف العرفي ، أو لاجل لزوم اللغوية بدونه ولا يرتكبه المولى الحكيم ، أو لاجل ان الاصل في القيد ان يكون احترازيا ، أو لاجل ما هو المعروف على الألسنة من ان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية - انتهى ، لا سبيل إلى الاول (لعدم ثبوت الوضع) ولا إلى الثاني لعدم الانصراف بعد فهم العرف في كثير من الموارد فوائداً اخرى غير المفهوم (ولا إلى الثالث ل (عدم لزوم اللغوية بدونه) أي بدون المفهوم (لعدم انحصار الفائدة

به و عدم قرينة اخرى ملازمة له ، وعليته فيما اذا استفيدت غير مقتضية له كما لا يخفى ، ومع كونها بنحو الانحصار - وان كانت مقتضية له - الا انه لم يكن من مفهوم الوصف ، ضرورة انه قضية العلية السكذائية المستفاد من القرينة عليها في خصوص مقام وهو مما لا اشكال فيه ولا كلام ، فلا وجه لجملة تفصيلا في محل النزاع وموردا للنقض والابرام . ولا ينافي ذلك

به) أي لا تنحصر فائدة الوصف بالمفهوم حتى يلزم من عدمه الغوية ، فان للوصف فوائد اخرى مثل الاعتناء بمحل الوصف دون غيره ونحو ذلك (و) لا إلى الرابع والخامس - (عدم قرينة اخرى ملازمة له) لعدم تمامية كون الاصل في القيد الاحتراز فان للقيد فوائد اخرى كما تقدم . واما اشعار الوصف بالعلية فهو غير ملازم للمفهوم لان المفيد للمفهوم كون العلة منحصرة لا مطلق العلية ، وإلى هذا اشار بقوله : (وعليته) أي علية الوصف للحكم (فيما إذا استفيدت غير مقتضية له) أي للمفهوم لان المفيد هو العلة المنحصرة لا مطلق العلية (كما لا يخفى ، ومع كونها بنحو الانحصار وان كانت مقتضية له) لضرورة انتفاء العلول بانتفاء علته المنحصرة (إلا انه لم يكن من مفهوم الوصف) في شيء (ضرورة انه) أي المفهوم (قضية العلية السكذائية المستفاد من القرينة عليها في خصوص مقام) وجود هذه القرينة الخاصة (وهو مما لا اشكال فيه ولا كلام) وانما الكلام في استفادة المفهوم في جميع الموارد ، سواء كانت قرينة على العلية المنحصرة ام لا .

ثم ان المحكي عن العلامة « ره » التفصيل في المقام ، فقال بالمفهوم فيما كان الوصف علة دون غيره ، و اشار المصنف « ره » إلى رده بقوله : (فلا وجه لجملة تفصيلا في محل النزاع وموردا للنقض والابرام) إذ لو كان المراد من العلة في كلامه مطلق العلة فلا وجه للقول بالمفهوم اصلا ، وان كان المراد العلة المنحصرة فلما تقدم من ان استفادته المفهوم حينئذ كان بسبب قرينة انحصار العلة وهو خارج عن محل الكلام ، وانما القول في استفادة المفهوم من نص الجملة الوصفية (ولا ينافي ذلك) الذي ذكرنا من عدم

ما قيل من ان الاصل في القيد ان يكون احترازيا لان الاحترازية لا توجب الا تضيق دائرة موضوع الحكم في القضية ، مثل ما اذا كان بهذا الضيق بلفظ واحد ، فلا فرق ان يقال جئني بانسان او بحيوان ناطق ،

المفهوم (ما قيل من ان الاصل في القيد ان يكون احترازيا) وجه المناقاة ان معنى كون القيد احترازيا لا توضيحيا عدم الحكم عند عدم القيد ، وهو يناق في قولكم بعدم المفهوم ، وانما قلنا بعدم المناقاة (لان الاحترازية لا توجب إلا تضيق دائرة موضوع الحكم في القضية) فمضى « اكرم الرجل العالم » وجوب اكرام العالم (مثل ما إذا كان) موضوع الحكم (بهذا الضيق بلفظ واحد) بلا وصف وموصف (فلا فرق ان يقال جئني بانسان) حيث ان الموضوع مضيق بلفظ واحد (أو بحيوان ناطق) فان الحيوان وسيم وضيقة بالوصف بالناطقة .

وكيف كان فالمستفاد من المضيق هو ثبوت الحكم له لا نفي الحكم عن غيره ، فمضى قولهم ان الاصل في القيد الاحترازية هو ان المستفاد من القيد السكوت عن غيره لان نفي غيره فلو قال « اكرم الرجل العالم » فهو ساكت عن الجاهل نفيًا واثباتًا ، فلا يجب على القيد اكرامه لانه ينفيه بحيث يحرم اكرامه ، وهذا مثل ما لو قال « اكرم زيدا » فانه ساكت عن عمرو ، لا أنه يحرم اكرام عمرو .

والحاصل ان انتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع لا دخل له بالمفهوم ، فخطاب اكرم العالم ساكت عن اكرام غيره ، لا أنه دال على عدم اكرام غيره .

ثم انه يحكى عن الشيخ البهائي رحمه الله أنه قال : ان المطلق على المقيد في مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة انما هو لمفهوم الوصف ، فان مفهوم اعتق رقبة مؤمنة عدم كفاية اعتق غير المؤمنة - كما كان مفهوم اكرم العالم عدم جواز اكرام الجاهل - فلذا يقيد المطلق ويحكم بعدم كفايته في مقام الامثال . وعلى هذا أشكل على المشهور بالتنافي بين قوليهما في باب المفهوم وباب المطلق والمقيد ، إذ لو لم يكن المفهوم حجة لزم عدم حمل المطلق على المقيد ، وان كان حمل المطلق على المقيد صحيحا لزم ان يكون المفهوم حجة

كما انه لا يلزم في حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه الا ذلك من دون حاجة فيه الى دلالة على المفهوم، فانه من المعلوم ان قضية الحمل ليس إلا ان المراد بالمطلق هو المقيد، وكأنه لا يكون في البين غيره، بل ربما قيل انه لا وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم، فان ظهوره فيه ليس بأقوى من ظهور المطلق في الاطلاق كي يحمل عليه، لو لم نقل بأنه اقوى لسكونه بالمنطوق كما لا يخفى

واجاب المصنف « ره » عن ذلك بقوله : « كما انه لا يلزم في حمل المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه » أي شرائط الحمل (إلا ذلك) التضييق المتقدم، فيكون مفاد المطلق والمقيد معا وجوب عتق الرقبة المؤمنة كما لو لم يكن مطلق في البين اصلا، فيكون حاصلها وجوب المقيد والسكوت عن المطلق (من دون حاجة فيه) أي في هذا الحمل (إلى دلالة) أي المقيد (على المفهوم) المستفاد من الوصف .

فتحصل في الجواب: ان الحمل ليس من باب مفهوم الوصف حتى ينافي قولهم بعدم المفهوم (فانه من المعلوم ان قضية الحمل ليس إلا ان المراد بالمطلق هو المقيد) مع السكوت عن حكم غيره، لا مع بيان عدم كفايته الذي كان هو مقتضى المفهوم (وكأنه لا يكون في البين غيره) أي غير المقيد، فالمقيد مبين لتضييق دائرة المطلق ولا يبين عدم كفاية غيره، وقد بينا سابقا ان سكوت الدليل عن حكم غير موضوعه لا دخل له بالمفهوم، بل الدخيل في المفهوم دلالة الدليل على عدم الحكم في غيره .

(بل ربما قيل انه لا وجه للحمل) أي حمل المطلق على المقيد (لو كان بلحاظ المفهوم) المستفاد من الوصف، إذ لو كان بهذا اللحاظ تعارض ظهور ان : الاول ظهور المطلق في الاطلاق المقتضى لكفاية حتى غير المؤمنة . الثاني ظهور الوصف في المفهوم المقتضى لعدم كفاية غير المؤمنة، ولا وجه لتقدم الثاني على الاول (فان ظهوره) أي ظهور الوصف (فيه) أي في المفهوم (ليس بأقوى من ظهور المطلق في الاطلاق كي) يقدم الوصف على الاطلاق و (يحمل عليه، لو لم نقل بأنه) أي الظهور الاطلاق (اقوى لسكونه بالمنطوق كما لا يخفى) وسيأتي في باب المطلق والمقيد ان وجه الحمل

واما الاستدلال على ذلك : اى عدم الدلالة على المفهوم بآية « ربائبكم اللاتي في حجوركم » ففيه ان الاستعمال في غيره احيانا مع القرينة مما لا يكاد ينكر كما في الآية قطعا، مع انه يعتبر في دلالة عليه عند القائل بالدلالة ان لا يكون واردا مورد الغالب كما في الآية، ووجه الاعتبار واضح لعدم دلالة معه على الاختصاص وبدونها لا يكاد يتوهم دلالة على المفهوم - فافهم

هو التنافي الواقع بينهما بسبب دليل خارجي دل على وحدة التكليف من اجماع وغيره بحيث لولاه لما حمل المطلق على المقيد ، فالدليل الخارجي اورث التنافي الموجب للحمل لا مفهوم الوصف كما زعمه البهائي « ره » .

(واما الاستدلال على ذلك أي على عدم الدلالة) للوصف (على المفهوم بآية « ربائبكم اللاتي في حجوركم ») بتقريب ان الوصف في الآية - وهو قوله « اللاتي في حجوركم » - لو دل على المفهوم لزم عدم حرمة الربائب اللاتي لسن في حجور الأزواج ، وهو مخالف للضرورة . (ففيه ان الاستعمال) للوصف (في غيره) أي غير المفهوم (احيانا مع القرينة) الخارجية على عدم المفهوم (مما لا يكاد ينكر) حتى من القائلين بالمفهوم (كما في الآية قطعا) إذ قامت القرينة الخارجية على تحريم الربائب مطلقا وهي تقتضى عدم المفهوم (مع أنه) لو لم تقم قرينة في المقام لم نقل بالمفهوم ايضا لفقد شرط المفهوم ، إذ (يعتبر في دلالة) أي الوصف (عليه) أي على المفهوم (عند القائل بالدلالة ان لا يكون) الوصف (واردا مورد الغالب كما في الآية) فان الغالب كون الربائب في حجور الأزواج ، إذ الربيبة مع امها وهي مع زوجها غالبا (ووجه الاعتبار) لهذا الشرط حتى يدل على المفهوم (واضح لعدم دلالة) أي الوصف (معه) أي مع كون الوصف غالبا (على الاختصاص) أي اختصاص الحكم بمورد الوصف المستلزم للمفهوم (وبدونها) أي بدون دلالة الوصف على الاختصاص (لا يكاد يتوهم دلالة على المفهوم) إذ الوصف حينئذ يكون توضيحيا لا احترازيا ومن البديهي ان الوصف التوضيحي لا يدل على الانتفاء عند انتفاء (فافهم) يمكن ان يكون

(تذييب) لا يخفى انه لا شبهة في جريان النزاع فيما إذا كان الوصف اخص من موصوفه ، ولو من وجه في مورد الافتراق من جانب الموصوف ، واما في غيره ففي جريانه اشكال اظهره عدم جريانه .

اشارة إلى بطلان اشتراط المفهوم بعدم كون الوصف غالبيا ، كما في حاشية المشكيني «ره» وغيره - فراجع .

﴿ تذييب ﴾

في بيان نسبة الوصف مع الموصوف (لا يخفى) ان الوصف الذي هو محل الكلام إذا لوحظ مع موصوفه يكون على احد اقسام اربعة : الاول ان يكون مساويا معه نحو الانسان الناطق ، الثاني ان يكون اعم منه مطلقا نحو الانسان الماشي . الثالث ان يكون اخص منه مطلقا نحو الانسان العادل ، الرابع ان يكون بينها عموم من وجه نحو الانسان الابيض .

اذا عرفت هذا فاعلم (انه لاشبهة في جريان النزاع) نقيبا واثباتا (فيما إذا كان الوصف اخص من موصوفه) مطلقا كالانسان العادل (ولو من وجه) كالانسان الابيض فإنه (في مورد الافتراق من جانب الموصوف) بأن يكون الموصوف ولا يكون الوصف كالانسان غير العادل وغير الابيض ، يقول المفهومى لا حكم فيها ويقول غيره ساكت عنها (واما في غيره) أي غير ما كان الوصف اخص - وهو القسم الاولان - أو ما كان الوصف اخص من وجه ولكن لا في مورد الافتراق من جانب الموصوف بل من جانب الصفة كالأبيض غير الانسان وكذا مع انتفاء الوصف والموصوف كليهما صورة كان بينها عموم من وجه ، كما لو قال « اكرم الانسان الابيض » بالنسبة إلى الفرس الاسود (ففي جريانه) أي النزاع (اشكال اظهره عدم جريانه) فلو قال اكرم الانسان الناطق أو الماشي أو الابيض فغير الانسان الناطق الماشي ولو كان ابيضاً كالحجر الابيض لايجرى فيه النزاع إذ النزاع في المفهوم انما هو فيما كان الموصوف باقيا وانما تبدلت الصفة ، أما مع ذهاب الموصوف فلا نزاع اصلا بل حاله عند الكل

وان كان يظهر مما عن بعض الشافعية - حيث قال : قولنا « في الغنم السائمة زكاة » يدل على عدم الزكاة في معلوفة الابل - جريانه فيه، ولعل وجه استفادة العلية المنحصرة منه ، وعليه فيجرب فيما كان الوصف مساويا أو اعم مطلقا ايضا، فيدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه فلا وجه للتفصيل .

حال ما لو قال اكرام زيدا ، فكما أنه لا نزاع في اكرام عمرو وعدمه كذلك ههنا .
 (وان كان يظهر مما عن بعض الشافعية - حيث قال : قولنا « في الغنم السائمة زكاة » يدل على عدم الزكاة في معلوفة الابل - جريانه) أي النزاع (فيه) أي في غير الاولين من الاقسام الاربعة الاخر ، حيث أنه لو حكم بالجريان في مورد انتفاء الوصف والموصوف اللذين بينهما عموم من وجه ، فلا بد وان يحكم فيما كان بينها تساو او كان الوصف اعم او كان بينهما عموم من وجه مع انتفاء الموصوف فقط (ولعل وجهه) أي وجه دلالته على عدم الزكاة في معلوفة الابل (استفادة العلية المنحصرة منه) أي من الوصف ، بمعنى ان علة الزكاة مطلقا هي السوم فكما لم يجد السوم غنا كان أو بلا أو بقرآ لم يحكم بالزكاة .

(وعليه) أي على هذا الوجه الذي ذكرنا من استفادة انحصار العلة الموجبة لمفهوم (فيجري) النزاع (فيما كان الوصف مساويا او اعم مطلقا) أو من وجه (ايضا فيدل) الوصف (على انتفاء سنخ الحكم عند انتفائه) أي انتفاء الوصف المساوي أو الاعم مطلقا أو من وجه .

والحاصل انه على قول الشافعي يكون النزاع في ثمانية مواضع . بيان ذلك : ان صور انتفاء الاقسام الاربعة السابقة ثمانية : فانتفاء الانسان الناطق واحد ، وانتفاء الانسان الماشي اثنان ، وانتفاء الانسان العادل اثنان ، وانتفاء الانسان الابيض ثلاثة وبهذا كله تحقق ان حال الوصف المساوي والاعم مطلقا حال الاعم من وجه ، فالجميع اما داخل في محل النزاع أو خارج عنه ، إذ مع ملاحظة استفادة العلية يكون الجميع داخلا ومع ملاحظة مفهوم الوصف يكون الجميع خارجا (فلا وجه للتفصيل)

بينهما وبين ما اذا كان اخص من وجه فيما اذا كان الافتراق من جانب الوصف بأنه لا وجه للنزاع فيهما معللا بعدم الموضوع، واستظهار جريانه عن بعض الشافعية فيه كما لا يخفى فتأمل جيداً .

فصل

المحكى عن التقريرات (بينهما) أى ما كان الوصف مساوياً أو اعم مطلقاً (وبين ما إذا كان اخص من وجه فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف) بأن وجد الوصف ولم يوجد الموصوف (بأن لا وجه للنزاع) متعلق بقوله « للتفصيل » (فيها) أي في الوصف المساوي والاعم (معللا بعدم الموضوع) بعد انتفاء الوصف ، والنزاع في المفهوم أما يجرى فيما كان الموضوع باقياً (واستظهار جريانه) أي النزاع (عن بعض الشافعية فيه) أي فيما كان الوصف اخص من وجه ، كما تقدم من مثال « في الغنم السائمة زكاة » وان المفهوم منه عدم الزكاة في معلوفة الابل .

وقد علق العلامة المشكيني « ره » على قوله « من جانب الوصف » ما لفظه : قد عبر به في التقريرات ايضاً ، والظاهر انه سهو من القلم إذ افتراقه في الابل السائمة ، ولا اشكال في عدم جريان النزاع فيه من جهة الوصف ، والمراد ما لم يصدق عليه واحد من الموصوف والصفة وهي الابل المعلوفة، كما يشهد به استظهار جريانه من بعض الشافعية القائل بعدم الزكاة في معلوفة الابل بمقتضى مفهوم في الغنم السائمة زكاة - انتهى . والظاهر من ملاحظة كلام الاعلام كون النزاع فيما ذكره المصنف اولاً (كما لا يخفى فتأمل جيداً) والله الموفق وهو العالم .

فصل

في مفهوم الغاية .

اعلم انه وقع الخلاف في ان الغاية داخله في المغني ام لا . مثلاً : لو قال « سرمن البصرة إلى الكوفة » فهذا امور ثلاثة : الاول المغني وهي ما قبل الكوفة ، والثاني الغاية وهي نفس الكوفة ، والثالث ما بعد الغاية وهو البيداء بعد الكوفة . وكذا لو

هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية بناء على دخول الغاية في المغني او عنها و بعدها بناءً على خروجها اولاً؟ فيه خلاف ، وقد نسب إلى المشهور الدلالة

قال « يجب الصوم إلى المغرب » فالمغني ما قبل المغرب والغاية نفس المغرب وما بعد الغاية الليل .

إذا عرفت ذلك فاعلم ان جماعة ذهبوا إلى دخول الغاية في حكم المغني ، فمغني سر إلى الكوفة وجوب دخول الكوفة ومعنى صم إلى المغرب وجوب الامساك حتى المغرب ، وذهب اخرون إلى عدم دخول الغاية في حكم المغني ، فالسير واجب إلى باب الكوفة ولا يجب دخولها ، والصوم واجب إلى اول المغرب ولا يجب حينه .

ثم انه على كلا القولين وقع النزاع في انه (هل الغاية في القضية) اعني (١) حتى . وإلى ، (تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية) بحيث يدل سر من البصرة إلى الكوفة على عدم السير في بيدها ما بعد الكوفة ، وكذا يدل صم إلى المغرب على عدم الصوم فيما بعد المغرب أي الليل ، وتحرير المبحث بهذا النحو (بناء على دخول الغاية في المغني) فالكوفة والمغرب داخلان في حكم السير والصوم ، وإنما الكلام فيما بعدها (او) نقول هل الغاية في القضية تدل على ارتفاع الحكم (عنها) أي الغاية (و) عن (بعدها) بحيث يدل المثالان على عدم السير في الكوفة وما بعدها .

وعلى عدم الصوم في المغرب وما بعده، وتحرير المبحث بهذا النحو (بناءً على خروجها) أي خروج الغاية عن المغني (اولاً) تدل القضية على شيء من ذلك بل هي ساكتة عن حكم ما بعد الغاية - على القول الاول - أو حكم الغاية وما بعدها - على القول الثاني - (فيه خلاف) بين الاعلام (وقد نسب إلى المشهور الدلالة) للقضية الغائية

(١) فان الغاية تالت على اربعة معان : الاول نفس الاداة مثل حتى والى. الثاني

مدخولها كالكوفة والليل والثالث المسافة كقولهم إلى - الانتهاء الغاية - اي المسافة. والرابع النهاية وهو حد فقدان الشيء - قالها المشكفي « ره » .

على الارتفاع، والى جماعة منهم السيد والشيخ عدم الدلالة عليه، والتحقيق انه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيداً للحكم كما في قوله «ع» : كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام . وكل شيء طاهر حتى تعلم انه قدر، كانت دالة على ارتفاعه عند حصولها لا نسباق ذلك منها كما لا يخفى . وكونه قضية تقييده بها والا لما كانت ما جعل غاية له بغاية، وهو واضح الى النهاية

(على الارتفاع) للحكم عند الغاية أو بعدها على الخلاف (وإلى جماعة منهم السيد المرتضى رحمه الله) والشيخ (الطوسي قدس سره) (عدم الدلالة عليه) والمصنف فصل في المسألة بين ما كانت الغاية قيداً للحكم فتدل على المفهوم وبين ما كانت قيداً للموضوع فلا تدل وبين ذلك بقوله (والتحقيق انه إذا كانت الغاية بحسب القواعد العربية قيداً للحكم) لا للموضوع (كما في قوله «ع» : كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام وكل شيء طاهر حتى تعلم انه قدر . كانت) الغاية (دالة على ارتفاعه عند حصولها) وإنما كانت مقتضى قواعد العربية كون الغايتين قيداً للطهارة والحل لوجهين : الاول قرب الغاية من الحكم بخلاف الموضوع فإنه بعيد عنها، والا قرب يمنع الابعاد . الثاني ان الموضوع وهو : كل شيء ، جامد فلا يصح ان يقع متعلقاً لشيء إلا إذا اول بالمشتق . وإنما قلنا بدلالة الغاية على ارتفاع الحكم في مثل هذين الموردين (لا نسباق ذلك) الارتفاع (منها) أي من الغاية حينئذ (كما لا يخفى) فالحكم بالطهارة والحلية منتهي بالعلم والعرفان ، فإذا علم نجاسة شيء لم يجوز له استعماله فيما يشترط بالطهارة ، وكذا إذا علم حرمة شيء لم يجوز له استعمال الحلية معه ، وإلا فلو استمر الحكم إلى ما بعد الغاية كان ذكر الغاية لغواً . الا ترى انه لو سئل الامام عليه السلام عن حكم ما بعد العلم فأجاب ببقاء الحكم الاول كان له ان يسأل عن سبب التقييد (وكونه) أي الارتفاع (قضية تقييده) أي تقييد الحكم (بها) أي بالغاية (وإلا) فلو لم يرتفع الحكم بعد وجود الغاية (لما كانت ما جعل غاية له) أي للحكم (بغاية وهو واضح إلى النهاية) قال العلامة الرشتي « ره » : وبالجملة لو لم يكن حينئذ مفهوم لخرجت الغاية عن كونها غاية واخيراً إلى كونها وسطاً هذا خلف - انتهى .

واما إذا كانت بحسبها قيد للموضوع مثل سر من البصرة الى الكوفة فخالها حال الوصف في عدم الدلالة ، وان كان تحديده بها بملاحظة حكمه وتعلق المطلب به ، وقضيته ليس الاعدم الحكم فيها الا بالمغني من دون دلالة لها اصلا على انتفاء سنخه عن غيره لعدم ثبوت وضع لذلك وعدم قرينة ملازمة لها ولو غالبا ، دلت على اختصاص الحكم به و

(واما إذا كانت) الغاية (بحسبها) أي بحسب القواعد العربية (قيـداً للموضوع مثل سر من البصرة إلى الكوفة) فان الموضوع هو السير والحكم هو الوجوب والاول مفاد المادة والثاني مفاد الهيئة ، وظاهر القواعد العربية تعلق الجارين بالسير لا بالوجوب، إذ المتبادر من معنى الجملة ان السير المقيد بكونه من البصرة إلى الكوفة واجب (فخالها) أي حال الغاية (حال الوصف في عدم الدلالة) على المفهوم، بل يدل على ان السير السكذاني مطلوب للمولى، واما غيره فهو ساكت عنه ويكون كما لو قال يجب هذا المقدار من السير في السكوت عن غيره .

(وان كان تحديده) أي الموضوع (بها) أي بالغاية (بملاحظة حكمه) أي حكم الموضوع (وتعلق المطلب به) أي حيث ان طلب المولى كان لهذا الموضوع الخاص حدده بهذا التحديد ، ولكن بيان متعلق لا يستلزم المفهوم (و) ذلك لان (قضيته) أي مقتضى التحديد بالغاية (ليس الاعدم الحكم فيها) أي في القضية (إلا بالمغني) مع الغاية على قول وبدونها على قول آخر (من دون دلالة لها اصلا على انتفاء سنخه) أي سنخ الحكم (عن غيره) أي غير الموضوع ، فلا يدل سر من البصرة إلى الكوفة على عدم السير في بعد الكوفة مثلا .

وانما قلنا بعدم دلالة هذا القسم على المفهوم (لعدم ثبوت وضع) الجملة الغائية بهذا النحو (لذلك) المفهوم (وعدم قرينة ملازمة لها) أي للغاية (ولو غالبا ، دلت على اختصاص الحكم به) .

(و) ان قلت : ولم تدل الغاية على المفهوم فإمـدة التحديد بها وهل تكون

فائدة التحديد بها كسائر انحاء التقييد غير منحصرة بافادته كما مر في الوصف ثم انه في الغاية خلاف اخر كما اشرنا اليه وهو انها هل هي داخلة في المعنى بحسب الحكم او خارجة عنه؟ والظاهر خروجها لسكونها من حدوده فلا تكون محكمة بحكمه ودخوله في بعض الموارد انما يكون بالقرينة، و عليه تكون كما بعدها بالنسبة الى الخلاف الاول ، كما انه على القول الاخر تكون محكمة

إلا لغواً مستغنى عنها؟ قلت: (فائدة التحديد بها كسائر انحاء التقييد) للموضوع من الوصف والحال وغيرهما (غير منحصرة بافادته) أي افادة المفهوم (كما مر في الوصف) فلا دليل على المفهوم فيما كانت الغاية من قيود الموضوع .

(ثم انه في الغاية) بمعنى مدخول إلى وحتى (خلاف اخر كما اشرنا اليه) في اول المبحث (وهو انها هل هي داخلة في المعنى بحسب الحكم) حتى يجب دخول الكوفة في « سر من البصر إلى الكوفة » ويجب الامساك في المغرب في قوله « صم إلى المغرب » (أو خارجه عنه) بحيث يكون المغرب والكوفة خارجين عن حكم السير والصوم. ولا يخفى ان هذا بحث عن الدلالة المنطوقية بخلاف « ثم » فانه كان بحث عن الدلالة المفهومية (والظاهر خروجها) أي الغاية (لسكونها من حدوده) أي حدود المحكوم (فلا تكون محكمة بحكم) إذ الحد خارج عن المحدود (ودخوله) أي الحد في حكم المحدود (في بعض الموارد) نحو :

التي الصحيفة كي يخفف رحله والزيد حتى نعله القاهما

(انما يكون بالقرينة) الخاصة (و) بناءاً (عليه) أي على خروج الغاية (تكون) الغاية (كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الاول) فالقائلون بالمفهوم يقولون ان معنى سر من البصرة إلى الكوفة وجوب السير إلى باب الكوفة ولا يجب السير فيها ولا فيما بعدها ، وغيرهم يقولون بالسكوت عن الكوفة وما بعدها (كما انه على القول الاخر) القائل بدخول الغاية في حكم المعنى (تكون) الغاية (محكمة

بالحكم منطوقاً ثم لا يخفى ان هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان قيداً للحكم فلا تغفل

فصل

لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم سلباً أو إيجاباً

بالحكم منطوقاً) فيجب السير في الكوفة قولاً واحداً ، وأما الخلاف بين المفهومين وغيره فيما بعد الكوفة .

(ثم لا يخفى ان هذا الخلاف) في دخول الغاية في المغني وعدمه (لا يكاد يعقل جريانه فيما إذا كان) الحد، أي الغاية (قيداً للحكم) نحو كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر وكل شيء حلال حتى انه حرام (فلا تغفل) وعلة المصنف « ره » في الهامش بما لفظه : حيث ان المغني حيثئذ نفس الحكم لا المحكوم به ليصح ان ينازع في دخول الغاية في الحكم للمغني أو خارجاً عنه كما لا يخفى . نعم يعقل ان ينازع في ان الظاهر هل هو انقطاع الحكم المغني بحصول غايته في الاصطلاح - أي مدخول إلى وحتى - أو استمراره في تلك الحال، ولكن الاظهر هو انقطاعه فافهم واستقم - انتهى قال العلامة المشكيني « ره » في حاشية قوله « لا يكاد يعقل » ما لفظه : يعني بالعنوان المتقدم ، وهو ان الغاية داخلة في المغني بحسب الحكم لأن المغني حيثئذ نفس الحكم فلا بد من تغيير العنوان بأن يقال : هل الحكم ينقطع عند الغاية أو يستمر إلى ما بعدها، وان كان الاظهر هو الانقطاع ، كما ان الاظهر في قيد الموضوع هو الخروج وكون الكلام ساكتاً عن الغاية وما بعدها - انتهى .

وقد يقال : انه لا معنى لدخول الغاية في المغني في هذا القسم ، إذ يستلزم اجتماع الضدين ، فانه لو عرفت الحرمة لا يعقل الحكم بالحلية ، وكذا لا يعقل بعد العلم بالنجاسة الحكم بالطهارة - فتدبر .

فصل

في مفهوم الاستثناء .

(لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم) سواء كان (سلباً أو إيجاباً

بالمستثنى منه ولا يعم المستثنى ، ولذلك يكون الاستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفيًا ، وذلك للانسباق عند الاطلاق قطعاً فلا يعاباً معن ابى حنيفة من عدم الافادة محتجاً بمثل لا صلاة الا بطهور ضرورة ضعف احتجاجه او لا يكون المراد من مثله انه لا تكون الصلاة التي كانت واجدة لاجزائها

بالمستثنى منه) فلو قال « لانكرم الفساق إلا العلماء » دل على اختصاص عدم الاكرام بالفساق غير العلماء ، وكذا لو قال « اكرم العلماء إلا زيداً » دل على اختصاص الاكرام بالعالم غير زيد (ولا يعم) الحكم الذي كان للمستثنى منه (المستثنى) كالفساق في الاول وزيد في الثاني (ولذلك) الذي ذكرنا من عدم شمول الحكم للمستثنى بسـ دلالته على ثبوت نقيض الحكم له (يكون الاستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفيًا) كما هو مقتضى الاختصاص (وذلك) الذي ذكر من الاختصاص وعدم شمول الحكم للمستثنى (للانسباق عند الاطلاق قطعاً) والتبادر علامة الحقيقة .

ولا يخفى (١) ان قوله « عند الاطلاق » توضيحي لا احترازي (فلا يعاباً بمعن ابى حنيفة من عدم الافادة) أى عدم دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه ، بل قد يكون الحكم يعم المستثنى ايضاً (محتجاً بمثل لا صلاة الا بطهور) فانه لو كان الحكم بعدم الصلاة مختصاً بحالة عدم الطهور لزم وجود الصلاة مع الطهور ، والحال انه ليس كذلك ، اذ ربما لا تكون الصلاة مع الطهور كما لو فقد جزء أو شرط آخر فيعم حكم المستثنى منه للمستثنى ، وكذا انحاء هذا المثال نحو « لا صلاة الا بفاتحة الكتاب » وغيره . وقد يوجه كلامه بأن حال الاستثناء حال الوصف ، فانه يفيد تضيق موضوع الحكم فقط من غير نظر إلى غيره ، فعنى لا صلاة إلا بطهور صحة الصلاة مع الطهور ، اما غيرها فهو ساكت عنه .

وكيف كان فلا يخفى ضعفه (ضرورة ضعف احتجاجه أو لا يكون المراد من مثله) أي مثل هذا الكلام (انه لا تكون الصلاة التي كانت واحدة لاجزائها (١) ولكن بناءً على الجواب الثاني عن ابى حنيفة يكون هذا القيد احترازياً ـ فتأمل .

وشرائطها المعتبر فيها صلاة الا إذا كانت واجدة للطهارة ، وبدونها لا تكون صلاة على وجه و صلاة تامة مأموراً بها على اخر . وثانياً بأن الاستعمال مع القرينة - كما في مثل التركيب مما علم فيه الحال - لا دلالة له على مدعاه اصلاً كما لا يخفى . ومنه قد انقدح انه

وشرائطها المعتبر فيها صلاة) خبر يسكون (إلا إذا كانت واجدة للطهارة ، وبدونها لا تكون صلاة) اصلاً (على وجه) وهو كون ألقاظ العبادات موضوعة للصحيحة إذ الصلاة الفاقدة لشرط لا تكون حينئذ الا صورة صلاة (و) لا تكون الصلاة الفاقدة للطهارة (صلاة تامة مأموراً بها على) وجه (اخر) وهو كونها موضوعة للاعم ، فان الفاقدة وان كانت حينئذ صلاة ولكنها ليست بمأمور بها كما لا يخفى . وعلى كل حال يكون حكم المستثنى منه غير حكم المستثنى ، واما ما ذكر في التوجيه ففساده اظهر من ان يخفى بعد ما ذكر من التبادر .

وقد علق المصنف في الهامش على قوله « اولا بكون المراد ما لفظه : بل المراد من مثله في المستثنى منه نفى الامكان وانه لا يكاد يكون بدون المستثنى ، وقضيته ليس إلا امكان ثبوته معه لا ثبوته فعلاً ، كما هو واضح لمن راجع امثاله من القضايا العرفية - انتهى . مثلاً : لو قال « لا طبخ إلا بالنار » كان معناه عدم امكانه إلا بها لانها كما وجد الطبخ . فتحصل من جميع ذلك اختلاف المستثنى والمستثنى منه في الحكم اما بالوجود والعدم واما بالصحة والفساد واما بالامكان والامتناع .

(وثانياً) انه لو سلم اتحاد حكم المستثنى منه والمستثنى فنقول : (بأن الاستعمال مع القرينة كما في مثل التركيب مما علم فيه الحال) بأن للمركب اجزاء أو شروطاً آخر بحيث لا يتحقق بدونها (لا دلالة له على مدعاه اصلاً) إذ قد تقدم ان الكلام في الاطلاق ، أي إذا لم يكن هناك قرينة (كما لا يخفى) فتأمل .

(ومنه) أي ومن الجواب الثاني عن ابي حنيفة المتضمن لعدم فائدة الاستدلال بمورد الاستعمال إذا كان مع القرينة (قد انقدح انه) كما لا يمكن الاستدلال بذي

لا موقع للاستدلال على المدعى بقول رسول الله صلى الله عليه وآله ، من قال كلمة التوحيد، لا مكان دعوى ان دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال او المقال، والاشكال في دلالتها عليه بأن خبر لا اما يقدر ممكن او موجود، وعلى كل تقدير لا دلالة لها عليه : اما على الاول فانه حينئذ لا دلالة لها الا على اثبات امكان وجوده تبارك وتعالى ،

القرينة على النبي كذلك لا يمكن الاستدلال به على الاثبات ، فـ (لا موقع للاستدلال على المدعى) وهو دلالة الاستثناء على الاختصاص (بقول رسول الله صلى الله عليه وآله) وسلم (اسلام من قال كلمة التوحيد) اعني إلا آله إلا الله ، ووجه الاستدلال انه لو لم تكن الجملة الاستثنائية دالة على اختصاص الحكم بالمستثنى منه ، بل كان ساكتا عن المستثنى كان المتكلم بكلمة التوحيد مثل من قال « الله اله » بلا نفي إلا لوهة عن عده ، ومن المعلوم عدم كفاية ذلك في الاسلام بل اللازم الاقرار بالوحدانية وإلا لكان من يعبد الاصنام لتقربه إلى الله زلفى مسلماً ، فقبول قول النبي « ص » اسلام من قالها من اعدل الشواهد على دلالة الاستثناء على الاختصاص ، وانما قلنا بعدم دلالة قبوله « ص » اسلام من قالها على المدعى (لا مكان دعوى ان دلالتها على التوحيد كان بقرينة الحال) فانهم لم يكونوا يقولونها إلا إذا ارادوا الدخول في زمرة المسلمين (أو المقال) بأن كانوا يتبرؤن من الشركاء أو أنهم يقولونها ، ولكن المحكى عن التقريرات أنه قال : والقول بأن ذلك للقرينة أو انها تدل على التوحيد شرعا بمكان من السخافة - انتهى . والحق معه قطعاً .

(والاشكال في دلالتها) أي كلمة لا آله إلا الله (عليه) أي على التوحيد (بأن خبر لا) النافية للجنس (اما يقدر ممكن) يعني لا آله ممكن إلا الله (أو) يقدر (موجود) أي لا آله موجود إلا الله (وعلى كل تقدير لا دلالة لها عليه ، اما على) التقدير (الاول فانه حينئذ لا دلالة لها إلا على اثبات امكان وجوده تبارك وتعالى) إذ الاستثناء عن غير الممكن ممكن ، ومن المعلوم ان

واما على الثاني فلانها وان دلت على وجوده تعالى الا انه لا دلالة لها على عدم إمكان الاله اخر مندفع بان المراد من الاله هو واجب الوجود، ونفي ثبوته ووجوده في الخارج واثبات فرد منه فيه - وهو الله - يدل بالملازمة البينة على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى، ضرورة انه لو لم يكن ممتنع الوجود لكونه من افراد الواجب

اثبات إمكان الله تعالى ليس توحيداً (واما على) التقدير (الثاني فلانها وان دلت على وجوده تعالى) لان الاستثناء من غير الموجود موجود (إلا انه لا دلالة لها على عدم إمكان الاله اخر) والمطلوب في التوحيد في إمكان الغير كوجوده .
والحاصل انه يعتبر في التوحيد امران نفي الغير إمكانا ووجوداً واثبات الله كذلك ، والخبر كيفما قدر لا يفي بذلك .

هذا ولكن هذا الأشكال (مندفع بان المراد من الاله) في العقد السلبي (هو واجب الوجود ، و) حينئذ فتقدير الخبر موجود غير ضار ، إذ (نفي ثبوته) أي ثبوت واجب الوجود (و وجوده في الخارج واثبات فرد منه فيه) أي في الخارج (وهو الله) تعالى (يدل بالملازمة البينة) بين إمكان الوجود وبين الثبوت والتحقق بالنسبة إلى واجب الوجود (على امتناع تحققه في ضمن غيره تبارك وتعالى) فالوجود لسائر افراد الاله منفي مطابقة والإمكان منفي التزاما (ضرورة انه لو لم يكن) سائر افراد هذا المفهوم (ممتنعاً لوجود لكونه من افراد الواجب) .

والحاصل ان في الواجب يتلزم الإمكان بمعناه العام والوجود ، فحيث قدرنا موجوداً كان نفي الوجود ونفي الإمكان معاً ، فعنى الكلمة لا آله موجوداً ولا يمكننا وعلى هذا التلازم يمكن تقدير الإمكان ايضاً ، ولا يضر حينئذ كون العقد الايجابي يكون هو إمكان الله سبحانه للتلازم المذكور .

وان شئت قلت : انه ان قدر « موجود » كان العقد السلبي يتم بالتلازم بين الإمكان والوجود ، وان قدر « ممكن » كان العقد الايجابي محتاجاً إلى التلازم ، ولكن الكلمة الطيبة اظهر في التوحيد بجميع معنى الكلمة من هذه التكاليف فأنها تشبه اقوال

ثم ان الظاهر ان دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم وانه لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه التي دلت عليها الجملة الاستثنائية . نعم لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت

السوفسطائين والله الموفق .

(ثم) ان القوم حيث ذكروا الجملة الاستثنائية في باب المفاهيم فاللازم تحقيق الكلام حول هل هناك دلالة مفهوم ام لا ، وعلى تقدير وجود دلالة المفهوم فاي من المستثنى والمستثنى منه يستفاد حكمه من المفهوم؟ فنقول: (ان الظاهر ان دلالة الاستثناء على الحكم في طرف المستثنى بالمفهوم) اما الدلالة على حكم المستثنى منه فهو بالمنطوق قطعاً ، فلوقلنا « جاءني القوم إلا زيداً » كان استفادة مجيء القوم من المنطوق واستفادة عدم مجيء زيد من المفهوم (و) ذلك لـ (انه) أي الحكم في طرف المستثنى (لازم خصوصية الحكم في جانب المستثنى منه) والخصوصية عبارة عن حصر المجيء في القوم غير زيد (التي دلت عليها الجملة الاستثنائية) .

ومن المعلوم انه لو حصر المجيء في قوم زيد فهم منه عدم مجيء زيد فعدم المجيء ليس مصرحاً به في الجملة ، وانما المصرح به هو المجيء للقوم . نعم قيد القوم بقيد انه غير هذا الفرد الخاص - اعني زيداً - فهو مثل ان يكون للقوم غير زيد اسم آخر كالرهب مثلاً ثم قلنا جاءني الرهب فقط ، فكما ان دلالة هذا على عدم مجيء زيد بالمفهوم كذلك دلالة الاستثناء .

(نعم) ذهب بعض إلى عدم دلالة مفهومية اصلاً في جانب المستثنى منه ولا في جانب المستثنى بل كلاهما بالمنطوق ، واليه اشار المصنف بقوله : (لو كانت الدلالة في طرفه) أي طرف المستثنى (بنفس الاستثناء) وكلمة « إلا » حتى ان مجيء القوم يستفاد من جاءني القوم وعدم مجيء زيد يستفاد من نفس إلا زيداً (لا) انه يستفاد (بتلك الجملة) المتقدمة - اعني جاءني القوم - (كانت) الدلالة على حكم المستثنى

بالمنتوق كما هو ليس ببعيد، وان كان تعيين ذلك لا يكاد يفيد . وما يدل على الحصر والاختصاص «انما» وذلك لتصريح اهل اللغة بذلك منها وتبادره قطعاً عند اهل العرف والمحاورة. ودعوى ان الانصاف انه لا سبيل لنا الى ذلك فان موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها غير مسموعة فان السبيل الى التبادر لا ينحصر بالانسباق الى اذهانتنا فان الانسباق الى اذهان

(بالمنتوق كما هو ليس ببعيد) بل في غاية القرب .

فتحصل انه وقع الاختلاف في كيفية دلالة الجملة على حكم المستثنى وانه بالمفهوم أو بالمنطوق (وان كان تعيين ذلك) وانه بالمنطوق أو المفهوم (لا يكاد يفيد) لعدم ترتب ثمرة فقهية أو غيرها عليه .

(ومما يدل على الحصر والاختصاص «انما») فيكون مفيداً للمفهوم ، فلو قال «انما تحل المرأة بعد انقضاء العدة» كان دالاً على عدم جواز نكاح المعتدة ، فإذا كانت الجملة ثبوتية كان مفهومها السلب وإذا كانت سلبية كان مفهومها الايجاب (وذلك) الذي ذكرنا من دلالاته على الحصر المستلزم للمفهوم (لتصريح اهل اللغة بذلك) وقد ذكرنا في علائم الحقيقة ان منها تنصيص اهل اللغة أو واضعها ، والقول بأن تنصيصهم غير حجة لانهم ليسوا من اهل الخبرة لا ينبغي الاصفاء اليه (وتبادره) أي الاختصاص (منها قطعاً عند اهل العرف والمحاورة) ومنع التبادر مكابرة .

(ودعوى ان الانصاف انه لا سبيل لنا إلى ذلك) أي اداة للحصر - كما حكى عن التقريرات - (فان موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة) فربما تستعمل للحصر وربما لا تكون له (ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا) الفارسي (حتى يستكشف منها) أي من الكلمة المرادفة لها في عرفها (ما هو المتبادر منها) أي من كلمة انما في عرف العرب ، وتفسير بعضهم لها «ايست وجزاين نيست» غير معلوم المطابقة (غير مسموعة) لانه ان اراد عدم الانسباق الى ذهنه قدس سره ، فهذا غير ضائر (فان السبيل الى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى اذهانتنا ، فان الانسباق الى اذهان

اهل العرف ايضا سبيل ، وربما يعد بما دل على الحصر كلمة «بل» ، الاضراية والتحقيق ان الاضراب على انحاء؛ منها ما كان لاجل ان المضرب عنه انما اتى به غفلة او سبقه به لسانه فيضرب بها عنه إلى ما قصد بيانه فلا دلالة له على الحصر اصلا ، فكأنه اتى بالمضرب اليه ابتداءً كما لا يخفى. ومنها ما كان لاجل التأكيد فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد لذكر المضرب اليه فلا دلالة له عليه ايضا . ومنها ما كان في مقام الردع وابطال ما اثبت اولاً فيدل

اهل العرف ايضا سبيل) إلى كشف الحقيقة وان اراد عدم الانسباق إلى اذهان اهل العرف فهو معلوم عدم ، ويشهد للانسباق تفسيرهم المتقدم لها واستعمالهم لها احياناً في غير الحصر بالقرينة غير مانع عن ظهورها .

(وربما يعد بما دل على الحصر كلمة «بل» الاضراية) ومعنى اذنتها الحصر انها لحصر الحكم عما بعدها ونفيه عما قبلها فهي مفيدة للمفهوم ، ولهذا ذكرت في باب المفاهيم (والتحقق) ان عدها مطلقاً مفيدة للحصر غير صحيح ، بل (ان الاضراب على) ثلاثة (انحاء) على ما ذكره المصنف (منها ما كان لاجل ان المضرب عنه انما اتى به غفلة أو سبقه به لسانه فيضرب بها) أي بسبب كلمة بل (عنه إلى ما قصد بيانه) كأن يقول « جاءني زيد بل عمرو » فيما إذا التفت ان قوله زيد غلط أو غفلة ثم يضرب عنه (فلا دلالة له على الحصر اصلا ، فكأنه اتى بالمضرب اليه ابتداءً كما لا يخفى) بأدنى تأمل . (ومنها ما كان لاجل التأكيد) كأن يقول « نجاسة عرق الجنب عن الحرام اشهر بل مشهور » (فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة والتمهيد) والمقدمة (لذكر المضرب اليه) الذي يتأخر عن كلمة بل (فلا دلالة له عليه) أي على الحصر (ايضا) بل يدل على الترتي ، وقد يمثل بنحو « حبيبي قر بل شمس » (ومنها ما كان في مقام الردع وابطال ما اثبت اولاً) كأن يقول زيد قائم بل قاعد . قال تعالى « وقالوا اتخذ الرحمن ولداً - سبحانه - بل عباد مكرمون » (فيدل) لفظ بل في هذا القسم الثالث

عليه وهو واضح ، ومما يفيد الحصر - على ما قيل - تعريف المسند اليه باللام والتحقيق ان لا يفيدة الا فيما اقتضاه المقام لان الاصل في اللام ان تكون لتعريف الجنس كما ان الاصل في الحمل في القضايا المتعارفة هو الحمل المتعارف الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود ،

(عليه) أي على الاضراب (وهو واضح) وعلى هذا فلو قامت قرينة على انه بأي نحو من الاقسام كان له حكم ، وإلا فلو لم تقم لم يمكن القول بافادتها للحصر والمفهوم ثم ان في كلمة « بل » كلاما طويلا لا يسهل المقام فليرجع إلى المعنى والمطول ونحوها .

(ومما يفيد الحصر على ما قيل : تعريف المسند اليه باللام) نحو « الحمد لله رب العالمين » واستدلوا بذلك بأمر ، والاقرب منها التبادر ، وهو مستند لما إلى وضع اللام للاستغراق وإما إلى انصرافها اليه (والتحقيق انه لا يفيدة إلا فيما اقتضاه المقام) إذ التبادر ممنوع والمستند غير صحيح (لان الاصل في اللام ان تكون لتعريف الجنس) فيقصد منها الإشارة إلى نفس المهمة من حيث هي . وتوضيح ذلك : ان المهيات حيث كانت متميزة في الذهن فالجنس ان كان معرئ عن اللام لا يراد منه الا نفس الحقيقة بغير تعريف بخلاف ما إذا كان معرفا باللام فان المراد منه حينئذ العصة المتميزة المعهودة في الذهن ، وبهذا يحصل نوع تمييز وتعريف ، ولهذا قالوا بأن المهية المدخولة عليها اللام معرفة بخلاف المعراة عنها - فتأمل . وعلى هذا فاللام لا تفيد الاستغراق .

ثم انه حيث يمكن ان يدعى ان وجه افادة المعرف للاستغراق والحصر امر آخر وهو ان اللام لتعريف الجنس - كما ذكر - ولكن ظاهر الحمل هو الذاتي ولازمه اتحاد الموضوع مع المحمول والاتحاد مقتض للحصر كما لا يخفى . اجاب المصنف « ره » عنه بقوله : (كما ان الاصل في الحمل) ليس هو الحمل الذاتي الذي مناطه الاتحاد في المفهوم كما زعم ، بل ظاهر الحمل (في القضايا المتعارفة) غير مقام التحديدات (هو الحمل المتعارف) المعبر عنه بالشائع الصناعي (الذي ملاكه مجرد الاتحاد في الوجود) في

فانه الشائع فيها لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم كما لا يخفى و حمل شيء على جنس و ماهية كذلك لا يقتضى اختصاص تلك المهية به و حصرها عليه. نعم لو قامت قرينة على ان اللام للاستغراق او ان مدخوله اخذ بنحو الارسال والاطلاق او على ان الحمل عليه كان ذاتيا لا فيد حصر مدخوله على محموله و اختصاصه به. وقد انقدح بذلك الخلل في كثير من كلمات الاعلام في المقام وما وقع منهم من

الجملة (فانه الشائع فيها) أي في القضايا المتعارفة في العلوم والمحاورات (لا الحمل الذاتي الذي ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم) أو الاتحاد في المهية ولو تغايرا مفهوما . (كما لا يخفى) .

(و) كيف كان فـ (حمل شيء على جنس و ماهية كذلك) بالحمل الشائع الصناعي (لا يقتضى اختصاص تلك المهية به و حصرها عليه) لان هناك احتمالات اربع : الاول ان يكون المسند اليه اعم نحو الامير زيد، الثاني ان يكون اخص نحو الضاحك انسان ، الثالث ان يكون مساويا نحو الانسان ناطق ، الرابع ان يكون اعم من وجه نحو الابيض انسان ، فكيف يمكن القول بالحصر مع هذه الاحتمالات .

(نعم لو قامت قرينة على ان اللام للاستغراق) الحقيقي (او) على (ان مدخوله اخذ بنحو الارسال والاطلاق) على نحو القضية الطبيعية و ارادة الجنس من المدخول (أو على ان الحمل عليه كان ذاتيا) لا شائعا (لا فيد) بسبب القرينة (حصر مدخوله على محموله و اختصاصه به) إذ لو كان المحمول على جميع الافراد - كما هو قضية الاول - أو كان محمولا على الطبيعة - كما هو قضية الثاني - أو كان المحمول والموضوع متحدين في المفهوم أو المهية - كما هو قضية الثالث - لم يعقل الانفكاك بينها ، وهذا هو معنى الحصر .

(وقد انقدح بذلك) الذي ذكر من عدم دلالة المعرف بنفسه - مع قطع النظر عن القرينة - على الحصر (الخلل في كثير من كلمات الاعلام في المقام وما وقع منهم من

النقض والابرام ، ولا نطيل بذكرها فانه بلا طائل كما يظهر للتأمل - فتأمل جيداً

فصل

لا دلالة لل لقب ولا للعدد على المفهوم وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما اصلاً ، و قد عرفت ان انتفاء شخصه ليس بمفهوم

النقض والابرام ولا نطيل (البحث) بذكرها فانه بلا طائل (وفائدة) كما يظهر للتأمل فتأمل جيداً . ومن المعلوم ان ربط هذا البحث بالمفهوم هو انه لو كان مفيداً للحصر فهم منه عدم الحكم على غير المسند اليه والله الموفق .

فصل

في مفهوم اللقب والعدد (لا دلالة لل لقب) وهو ما كان طرفاً في الكلام فاعلا كان أو مفعولاً أو حالاً وتميزاً أو ظرفاً ، غير الشرط والوصف والاستثناء ونحوها مما جعله القوم مبحثاً مستقلاً (ولا للعدد على المفهوم وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما اصلاً) فلو قال المولى « اكرم زيداً را كبا يوم الجمعة » لم يدل الكلام على عدم اكرام عمرو أو زيد في غير حال الركوب أو غير يوم الجمعة ، بحيث لو كان هناك دليل على اكرام عمرو أو زيد في غير حال الركوب أو غير يوم الجمعة لوقع التناقض بين مفهوم الاول ومنطوق الثاني . وكذا بالنسبة إلى العدد ، فلو قال « اصف عشرة رجال » لم يدل على عدم اضافة الحادى عشر حتى يقع التناقض بينهما بل اللقب والعدد بالنسبة إلى غير حكم موردهما ساكتان ، وانما قلنا بعدم المفهوم لعدم ثبوت الوضع ولا قرينة عامة تدل عليه مطلقاً .

(و) ان قلت : معنى اكرم زيداً عدم وجوب هذا الشخص من الاكرام لعمرو فيدل على المفهوم . قلت : (قد عرفت ان انتفاء شخصه ليس بمفهوم) واعلم المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم .

وان قلت : كيف قلتم بعدم المفهوم للعدد ، مع انه من البديهي ان لو قال المولى جئني بعشرة رجال فأناه العبد بتسعة كان معاقباً ، وذلك اية المفهوم وان معنى جاءني بعشرة عدم جواز الاتيان بتسعة ؟ قلت : هذا الحكم ليس مستفاداً من المفهوم ، بل

كما ان قضية التقييد بالعدد منظوقا عدم جواز الاقتصار على ما دونه لانه ليس بذلك الخاص والمقيد، واما الزيادة فكا التقيصة اذا كان التقييد به للتحديد به بالاضافة الى كلا طرفيه . نعم لو كان مجرد التحديد بالنظر الى طرفه الاقل لما كان في الزيادة ضير اصلا ، بل ربما كان فيها فضيلة وزيادة كما لا يخفى . وكيف كان فليس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالاته على المفهوم ، بل انما يكون لاجل عدم الموافقة مع ما اخذ في المنطوق كما هو معلوم .

من المنطوق كما اشار اليه المصنف « ره » بقوله : (كما ان قضية التقييد بالعدد منظوقا عدم جواز الاقتصار على ما دونه لانه) أي ما دون العدد المذكور (ليس بذلك الخاص والمقيد) للمأوربه فهو مستفاد من المنطوق لا المفهوم ، واما الكلام في مفهوم العدد في الزيادة واما الزيادة) كالاتيان بالحادي عشر (فكا لتقيصه) مستفاد من المنطوق (إذا كان التقييد به) أي بالعدد (للتحديد) للتكليف (به بالاضافة إلى كلا طرفيه) طرف القلة والكثرة ، بأن يكون المطلوب بشرط لا .

(نعم لو كان) العدد (لمجرد التحديد بالنظر إلى طرفه الاقل) بحيث كان في مقام بيان عدم كفاية الاقل (لما كان في الزيادة ضير اصلا) بل كان وجوده كعدمه ان لم يستفد من دليل خارجي مزية أو تقيصة (بل ربما كان فيها فضيلة وزيادة كما لا يخفى) كذكر الركوع والسجود ونحوهما ، كما انه ربما يكون كان فيها منقصة كما لو اوجب الزيادة على مزوحات البر بعض مراتب الاسراف في الماء .

(وكيف كان فليس عدم الاجتزاء بغيره) التقيصة مطلقا والزيادة حيث كان في مقام التحديد بالنسبة إلى الطرفين (من جهة دلالاته) أي العدد (على المفهوم ، بل انما يكون لاجل عدم الموافقة مع ما اخذ في المنطوق كما هو معلوم) ثم لا بأس بالاشارة إلى بعض ما ذكره القائلون بالمفهوم لللقب والعدد فنقول : استدلال القائل بمفهوم اللقب بأمرين :

« الاول » - ان التخصيص بالذکر يستدعى مخصصا وليس إلا نفي الحكم عن

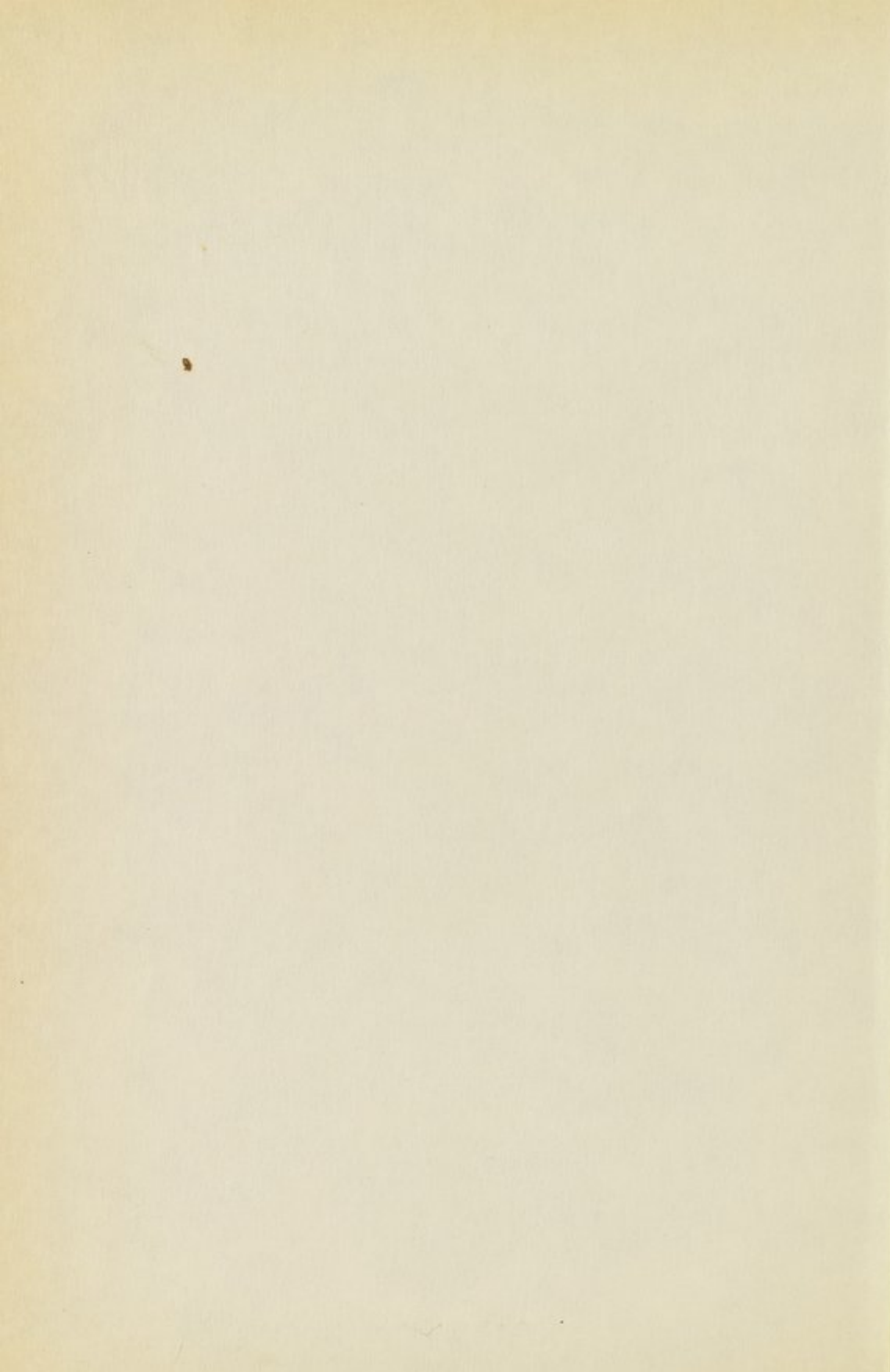
غير المذكور . وفيه ان الذكر لسكون الحكم له ، واما غير المذكور فيكفي في تركه عدم اشتماله على فائدة مقصودة ، إذ ليس اللقب قيماً زائداً في الكلام حتى يكون ذكره محوجاً إلى فائدة زائدة على فائدة الكلام .

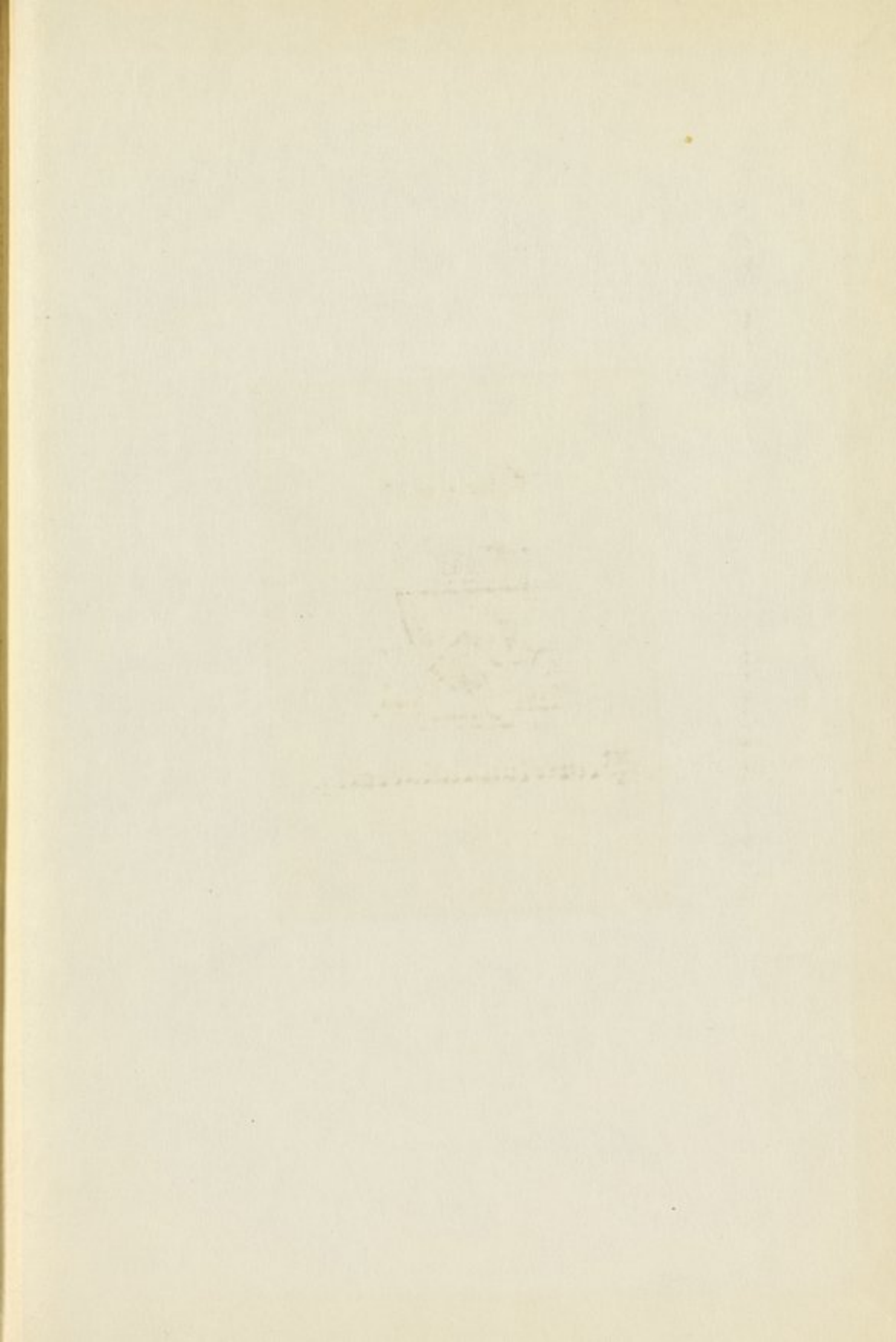
« الثاني » - ان قول القائل لست زانيا يدل على رمي المخاطب بالزنا ، ومن هنا التزم بعضهم بوجود الحد عليه . وفيه منع ثبوت الدلالة فيه مطلقاً ، بل يختص بمورد التعريض وهو قرينة خاصة لا كلام لنا فيه .

واحتج القائلون بمفهوم المدد بما لفقوه عن النبي « ص » انه بعد ما نزل قوله تعالى « ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم » قال : لأزيدن على السبعين وجه الدلالة انه فهم « ص » ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين . وفيه مضافاً إلى منع صحة الحديث ان الظاهر في الغفران بالاستغفار الكثير ، إذ ذكر السبعين للعبارة انه لا دلالة فيما نقلوا عنه « ص » على حصول الغفران فيما زاد بل على عدم دلالتها على نفيه فيه وهو خارج عن محل النزاع ، على انه يمكن فهمه « ص » من القرائن . ثم ان هذا الحديث مما يضحك الشكلى كما يظهر ذلك لمن راجع قبل هذه الفقرة من الاية وبعدها والله الهادي

فهرس الكتاب

الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن	٣	مقدمة الواجب
ضده	٦	اقسام المقدمة
١٦٥		
في مبحث الترتب	١٣	المقدمة الخارجية
١٨٧		
تعلق الاوامر والنواهي بالطبائع	١٤	المقدمة العقلية والشرعية والعادية
٢٠٥		
عدم بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب	١٧	مقدمة الوجود والصحة
٢١٣		
في الواجب التخيري	١٩	تقسيم المقدمة
٢١٨		
في الواجب الموسع والموقت	٣٠	الواجب المطلق والمروط
٢٢٢		
الامر بالأمر بشيء	٤٨	الواجب المعلق والمنجز
٢٣٧		
في النواهي	٧٤	الواجب النفسى والغيري
٢٤١		
هل يجوز اجتماع الأمر والنهي	٩٩	تبعية المقدمة لذيها في الاطلاق والاشتراط
٢٤٥		
في اقتضاء النهي للفساد	١١٣	الرد على المقدمة الموصلة
٣٦٥		
في مفهوم الشرط	١٢٩	ثمرة القول بالمقدمة الموصلة
٤٠٨		
في مفهوم الوصف	١٣٣	الواجب الاصلى والتبعي
٤٥١		
في مفهوم الغاية	١٤٠	ثمرة البحث عن وجوب مقدمة الواجب
٤٥٩		
في مفهوم الاستثناء	١٥٣	الاستدلال على وجوب المقدمة
٤٦٣		
ما يفيد الحصر والاختصاص	١٦١	التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره
٤٦٩		
	١٦٢	مقدمة المستحب كمقدمة الواجب





Library of



Princeton University.

Princeton University Library



32101 072710567