

# فوائد الأصول

## الجزء: ١ - ٢

الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني

الكتاب: فوائد الأصول  
المؤلف: الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني  
الجزء: ١ - ٢  
الوفاة: ١٣٦٥  
المجموعة: أصول الفقه عند الشيعة  
تحقيق: تعليق: الشيخ آغا ضياء الدين العراقي  
الطبعة:  
سنة الطبع: ذي الحجة ١٤٠٤  
المطبعة:  
الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين  
ردمك:  
ملاحظات: من إفادات الميرزا محمد حسين الغروي النائيني

## الفهرست

الصفحة	العنوان
٣	مقدمة الأستاذ المحقق محمود الشهابي الخراساني نشأة علم الأصول وسيره وارتقائه
١٩	تعريف علم الأصول وبيان موضوعه ومسائله وغايته الضابطة الكلية لمعرفة مسائل علم الأصول
١٩	المايز بين المسئلة الأصولية والقاعدة الفقهية
٢٠	تفسير العرض الذاتي والعرض الغريب
٢٢	بيان النسبة بين موضوع العلم وموضوع كل مسئلة من مسائله
٢٣	اشكال لزوم أخذ عقد الحمل في عقد الوضع وبيان حله
٢٤	المايز بين العلوم، وبيان وجه العدول عن مسلك المشهور
٢٥	بيان ما قيل: من أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات وتمايز الموضوعات بتمايز الحثيات
٢٦	البحث في موضوع علم الأصول الاشكالات الواردة على أخذ الموضوع خصوص الأدلة الأربعة
٢٨	تحقيق انه لا داعي لجعل موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة
٢٩	المبحث الأول في بيان ماهية الوضع تقسيم الوضع إلى التعيني والتعيني، والإشكال عليه
٣١	تقسيم الوضع بحسب الوضع والموضوع له إلى أربعة أقسام
٣٣	في بيان معاني الحروف والمايز بينها وبين الأسماء
٣٥	شرح ما قيل: من أن الاسم ما دل على معنى في نفسه والحرف ما دل على معنى في غيره
٣٧	تقسيم معاني الألفاظ إلى الاخطارية والايجادية
٣٨	الاشكال على كون جميع معاني الحروف ايجادية، وحله
٣٩	بيان معنى (النسبة) وأقسامها وترتيبها
٤٠	تحقيق معنى قول النجاة في تعريف الظرف المستقر واللغو
٤٢	تحقيق كون معاني الحروف كلها ايجادية
٤٣	بيان ان النسبة بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية هي النسبة بين المصداق والمفهوم
٤٤	قوام المعنى الحرفي بأمر أربعة
٤٥	بيان الفرق بين المعاني الايجادية في باب الحروف والمعاني الايجادية في باب الانشائيات
٤٧	تضعيف مقالة من يقول: ليس للحروف معنى أصلا بل انما هي علامات
٤٧	فساد القول باتحاد المعنى الاسمي والمعنى الحرفي وانما لم يصح استعمال أحدهما مكان الآخر باشتراط الواضع
٥٠	الإشكال على ما عرف به الحرف: من أنه ما دل على معنى في الغير
٥١	بيان معنى ما روى عن أمير المؤمنين (عليه السلام) من قوله: الاسم ما أنبأ عن المسمى الخ
٥١	تحقيق مبدء الاشتقاق وانه ليس بمصدر ولا اسم مصدر
٥٣	الفرق بين معاني الأسماء والافعال والسر في تثليث اقسام الكلمة

- ٥٣ بيان المراد من قوله عليه السلام (والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى) وانه هو الحركة من القوة إلى الفعل
- ٥٤ تحقيق الموضوع له في الحروف، هل انه عام أو خاص؟
- ٥٤ تفسير الكلية والجزئية في الحروف، وانها بمعنى آخر غير ما تتصف الأسماء بهما
- ٥٧ وقوع المفاهيم الأسمية في عقد الحمل، وعدم صحة وقوع المفاهيم الحرفية فيه
- ٥٨ ان الحق هو كلية المعنى الحرفي وكون الموضوع له فيه عاما
- ٦٠ المبحث الثاني في الصحيح والأعم تعريف الصحة والفساد
- ٦٠ ملاحظة الصحة بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط السابقة للأمر وبالنسبة إلى الأجزاء والشرائط اللاحقة للأمر
- ٦١ رد توهم ان الصلاة وضعت للأفراد الطولية والعرضية بالاشتراك اللفظي وانها من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص
- ٦٤ الاشكال في تصوير الجامع المسمى على كل من القول بالصحيح والأعم
- ٦٥ بيان ما قيل: من أن الجامع بين الأفراد الصحيحة هو (المسمى) والإشارة إليه اما من ناحية المعلول واما من ناحية العلة وبيان ما فيه من الاشكالات
- ٦٧ بسط الكلام في المايز بين باب الدواعي وبين باب المسببات التوليدية وان الملاكات هل هي من قبيل الدواعي أو من قبيل المسببات
- ٧٤ تصوير الجامع بناء على الأعم والمناقشة في الوجود التي ذكروها
- ٧٥ فساد توهم ان تكون الصلاة من الماهيات القابلة للتشكيك
- ٧٧ بيان ما قيل في الثمرة بين القول بالصحيح والأعم
- ٧٩ اشكال جريان الأصل في المعاملات على القول بالصحيح، وحله
- ٨٣ المبحث الثالث في المشتق اختصاص النزاع بالعناوين العرضية لا الذاتية التي يتقوم بها الذات
- ٨٤ في أن المراد من المشتق كل عنوان عرضي كان جاريا على الذات متحدا معها وجودا
- ٨٥ نقل ما حكى عن (القواعد) من تفريع مسألة الرضاع على المشتق
- ٨٨ بيان الفرق بين المحمول بالضميمة والخارج المحمول
- ٨٩ الاستشكال في إدراج مثل اسم الزمان في محل النزاع
- ٩٠ تحقيق ان المراد من الحال هو حال التلبس بالمبدء
- ٩٠ تحقيق المراد من الحال في قول النحاة حيث قالوا: (ان اسم الفاعل ان كان بمعنى الحال يعمل عمل الفعل المضارع)
- ٩١ في ان البحث في باب المشتق انما يكون في مفهومه الافرادي، فلا يرتبط بالمقام اختلاف الشيخ والفارابي
- ٩٣ بيان المراد من (الاستعمال) و (التطبيق) والفرق بينهما وعدم اتصاف التطبيق والانطباق بالحقيقة والمجاز
- ٩٦ في بيان مبدء الاشتقاق، وعدم الترتب بين صيغها
- ٩٩ تحقيق وجود الترتب بين المعاني التي تكفلتها الصيغ

- ١٠١ شرح ما قيل: من ان الأوصاف قبل العلم بها اخبار كما أن الاخبار بعد العلم بها أوصاف
- ١٠٢ رد ما اشتهر: من ان المضارع يكون بمعنى الحال والاستقبال
- ١٠٣ في بساطة المشتق وتركيبه
- ١٠٤ تحقيق ما حكى عن الشيخ (ره) من قياس المشتق بالجوامد من حيث عدم أخذ الذات فيه
- ١٠٧ تحقيق ما حكى عن الميرزا الشيرازي: من أنه لو كانت الذوات الشخصية مأخوذة في مفهوم المشتق يلزم أن يكون من متكرر المعنى
- ١٠٩ استدلال السيد الشريف (ره) على بساطة المشتق
- ١١١ ايراد (صاحب الكفاية) على (الفصول) و (السيد الشريف)
- ١١٣ اشكال (السيد الشريف) على أخذ مصداق الشئ في مفهوم المشتق بلزوم الانقلاب، وايراد (صاحب الفصول) عليه
- ١١٦ في شرح ما يقال: من أن الفرق بين المشتق ومبدئه هو بشرط اللائية واللا بشرطية
- ١١٩ بيان الأقوال في وضع المشتق، للمتلبس بخصوصه أو للأعم
- ١٢٠ تحقيق ان المشتق موضوع لخصوص المتلبس ومجاز في غيره
- ١٢١ اشكال عدم تصور الجامع بين التلبس والانقضاء حتى على القول بالتركيب
- ١٢٤ بيان ما استدلال به القائل بالأعم
- ١٢٥ ضعف التمسك بآيتي السرقة والزنا للقول بالأعم
- ١٢٨ المقصد الأول في الأوامر ذكر معاني مادة الأمر واشكال تصور الجامع بين المعاني
- ١٢٩ ذكر معاني صيغة الأمر، وتحقيق انها من قبيل الدواعي لا يجاد النسبة الإيقاعية
- ١٣٠ في تغاير الطلب والإرادة
- ١٣٢ عدم امكان دفع شبهة الجبر الا بالقول بتغاير الطلب والإرادة
- ١٣٤ في طريق استفادة الوجوب من الصيغة، واختيار انها بحكم العقل
- ١٣٧ في التعبدية والتوصلي بيان معنى التعبدية والتوصلية وان كلا منهما على معنيين
- ١٣٨ تحقيق أصالة التعبدية بمعنى اعتبار المباشرة والإرادة والاختيار والإباحة
- ١٤٢ مقتضى الأصل العملي في المسئلة
- ١٤٥ تحقيق أصالة التعبدية بمعنى اعتبار قصد الأمر والجهة
- ١٤٥ انقسامات متعلق الحكم وموضوعه
- ١٤٨ ابطال أخذ العلم بالحكم في الموضوع بلزوم تقدم الشئ على نفسه
- ١٥١ بيان مذهب الأستاذ، وهو كفاية كون الفعل (له) ولو مع عدم قصد الامتثال
- ١٥٢ الاشكال على الأستاذ بأن الداعي علة للإرادة فلا يعقل ان يكون معلولا للإرادة
- ١٥٢ في امتناع أخذ العبادية في متعلق الأمر، ووجوه التفصي عن الاشكال
- ١٥٥ تحقيق عدم جريان الأصلين في المسئلة
- ١٥٧ عدم صحة الاستدلال بالآيات والأخبار على أصالة التعبدية
- ١٥٨ دفع ما يتوهم من كلام الشيخ (ره) من التمسك بقاعدة الاجزاء العقلية لأصالة التوصلية
- ١٥٩ في بيان نتيجة الاطلاق والتقديد

- ١٦٠ بيان الفرق بين استكشاف نتيجة الاطلاق في المقام واستكشاف الاطلاق في ساير المقامات
- ١٦٠ تقريب اعتبار قصد الأمثال من ناحية الغرض
- ١٦١ تحقيق انحصار كيفية الاعتبار بتمم الجعل، وبيان وجه الاصطلاح بذلك
- ١٦٢ دفع ما في بعض الكلمات: من الاشكال على تعدد الأمر، وتحقيق ان ملاك الأمرين واحد
- ١٦٢ بيان ما أفاده بعض الأعلام: من أن التعبدية من الأحكام العقلية
- ١٦٣ في بيان ما يقتضيه الأصل العملي في المسئلة
- ١٦٣ فساد توهم الفرق بين المحصلات الشرعية والمحصلات العقلية
- ١٦٦ بيان الفرق بين تعلق الأمر بالأسباب وبين تعلقه بالمسببات، والإيراد عليه
- ١٧٠ في الواجب المطلق والمشروط بيان الفرق بين القضية الخارجية والحقيقية
- ١٧٢ تحقيق ان الاشكال على الشكل الأول بلزوم الدور انما نشأ من الخلط بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية
- ١٧٣ الجهات التي تمتاز بها القضية الخارجية عن القضية الحقيقية
- ١٧٨ الأحكام الشرعية مشروطة بموضوعاتها ثبوتاً وإثباتاً
- ١٧٩ في تحقيق مرجع الشرط وانه راجع إلى مفاد الجملة
- ١٨٠ ظهور بطلان ما في التقارير من ارجاع الشرط إلى المادة، واعتذار السيد الشيرازي عنه
- ١٨٣ بيان الفرق بين المقدمة الوجودية والمقدمة الوجودية
- ١٨٥ تقرير قول (صاحب الفصول) في الواجب المعلق
- ١٨٦ وضوح امتناع الواجب المعلق في الأحكام الشرعية التي تكون على نهج القضايا الحقيقية
- ١٨٨ امتناع الواجب المعلق، على فرض كون الأحكام من قبيل القضايا الخارجية أيضاً
- ١٩٤ بيان الأمر الذي ألجأ (صاحب الفصول) إلى الالتزام بالواجب المعلق، وهو فتوى الفقهاء بلزوم تحصيل المقدمات المفوتة قبل حصول الشرط
- ١٩٤ بيان وجه وجوب تلك المقدمات قبل وجوب ذبيها
- ١٩٥ دفع الاشكال باعتبار الملاك، وبيان عدم تماميته
- ١٩٧ الكلام في المقدمات المفوتة تقسيم القدرة إلى العقلية والشرعية، وبيان أحكامهما
- ١٩٧ لزوم تحصيل المقدمات العقلية وحرمة تفويتها
- ١٩٨ تفصيل القول في القدرة الشرعية
- ٢٠٤ الكلام في وجوب التعلم، وما يظهر من الشيخ (ره) من ادراج المقام في باب المقدمات المفوتة، والاشكال عليه
- ٢٠٦ التفصيل بين ما تعم به البلوى وما لا تعم
- ٢٠٨ في كيفية فعلية وجوب الصوم
- ٢٠٩ ضعف ابتناء المسألة على الشرط المتأخر والواجب المعلق
- ٢١٢ في كيفية فعلية وجوب الصلاة
- ٢١٣ حكم صورة الشك في أن المشروط هو الوجوب؟ أو الواجب؟

- ٢١٣ بيان ما قيل في المقام: من تقديم تقييد المادة على تقييد الهيئة، والإيراد عليه
- ٢١٥ بيان ما ذكره الشيخ (ره) من الوجهين لرجوع القيد إلى المادة
- ٢٢٠ في الواجب النفسي والغيري وتعريفهما فيما يقتضيه الأصل اللفظي عند الشك في المسئلة
- ٢٢٢ تحقيق ان الشك في الوجوب الغيري له اقسام ثلاثة ولكل حكم يخصه
- ٢٢٤ في استحقاق الثواب والعقاب على فعل الواجب الغيري وتركه
- ٢٢٦ في الطهارات الثلث والاشكال على ترتب الثواب عليها وقصد التعبد بها
- ٢٢٩ الإشارة إلى ضابط تبدل الأحكام بعضها مع بعض
- ٢٣١ بعض الفروع المتعلقة بباب الطهارات
- ٢٣٢ في الواجب التعييني والتخييري الوجوه الأربعة التي ذكرها لتصوير الواجب التخييري
- ٢٣٥ تصوير التخيير بين الأقل والأكثر
- ٢٣٥ في الواجب العيني والكفائي تحقيق ان البحث فيه هو البحث في الواجب التخييري
- ٢٣٦ في الواجب الموقت مقتضى القاعدة في الفئات الموقت
- ٢٣٧ في ما يقتضيه دليل القضاء
- ٢٣٩ هل يمكن احراز (الفوت) الذي أخذ موضوعا في دليل القضاء باستصحاب عدم الفعل في الوقت؟
- ٢٤١ إشارة إجمالية إلى مسئلة المرة والتكرار والفور والتراخي مباحث الأجزاء وذلك في مقامات المقام الأول: في اقتضاء الإتيان بمتعلق كل أمر للأجزاء عن نفس ذلك الأمر عقلا
- ٢٤٢ مسئلة تبديل الامتثال وتحقيق القول فيه
- ٢٤٣ المقام الثاني: في اقتضاء المأتي به بالأمر الثانوي للأجزاء بالنسبة إلى القضاء في خارج الوقت
- ٢٤٥ تحقيق اجزاء الأمر الثانوي بالنسبة إلى الإعادة في الوقت عند زوال العذر
- ٢٤٦ المقام الثالث: في اقتضاء المأتي به بالأمر الظاهري الشرعي للأجزاء عن الأمر الواقعي عند انكشاف الخلاف، والبحث فيه يقع من جهات
- ٢٤٦ الجهة الأولى: في اقتضاء مؤدى الطرق والأمارات في باب الأحكام الكلية الشرعية للأجزاء عند انكشاف الخلاف قطعا
- ٢٤٨ الجهة الثانية: في اقتضاء مؤدى الأمارات في باب الموضوعات للأجزاء عند انكشاف الخلاف قطعا
- ٢٤٨ الجهة الثالثة: في اقتضاء مودي الأصول العملية الشرعية للأجزاء، واختيار بعض الأعلام الأجزاء في المقام بنحو الحكومة
- ٢٤٩ أربع اشكالات للأستاذ على الحكومة في هذا المقام
- ٢٥١ الجهة الرابعة: في اقتضاء المأتي به بالأمر الظاهري الشرعي للأجزاء عند انكشاف الخلاف ظنا، كمورد تبدل الاجتهاد والتقليد
- ٢٥٢ تحقيق عدم الفرق بين انكشاف الخلاف قطعا وبين انكشافه ظنا، وان مقتضى القاعدة في جميع ذلك عدم الأجزاء

- ٢٥٦ بيان ما قيل: من أن القاعدة تقتضي الإجزاء لوجوه ثلاثة وهي: ١ - لزوم العسر والجرح ٢ - عدم ترجيح الاجتهاد الثاني على الاجتهاد الأول ٣ - ان المسئلة الواحدة لا تتحمل اجتهادين
- ٢٥٩ نقل الاجماع على الإجزاء، والاشكال عليه
- ٢٥٩ تحقيق عدم اقتضاء الأمر الظاهري العقلي للإجزاء
- ٢٦١ في مقدمة الواجب تحقيق كون البحث فيها من المسائل الأصولية
- ٢٦٢ بيان المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام
- ٢٦٣ في تقسيمات المقدمة
- ٢٦٤ الاستشكال في مقدمية الأجزاء، ودفعه من الشيخ (قدس سره) بان الكل عبارة عن الأجزاء لا بشرط، والجزء عبارة عنه بشرط لا
- ٢٦٥ تحقيق ان قياس المقام بالهولي والصورة والجنس والفصل في غير محله
- ٢٦٧ حاصل ما افاده الأستاذ في تصوير الغيرية بين الأجزاء والكل
- ٢٦٨ عدم كفاية الغيرية للحاظية لدخول الأجزاء في محل النزاع
- ٢٦٩ بيان ما قد يقال: بخروج العلة التامة عن محل النزاع
- ٢٦٩ التفصيل بين العناوين التوليدية والمسببات التوليدية: بخروج الأول عن محل النزاع ودخول الثاني فيه
- ٢٧١ تقسيم المقدمة إلى العقلية والعادية والشرعية
- ٢٧١ تقسيمها إلى المقارنة والمتقدمة والمتأخرة المعبر عنها بالشرط المتأخر
- ٢٧٦ تحرير محل النزاع في الشرط المتأخر في الفرق بين القضايا الحقيقية والخارجية
- ٢٧٨ رد ما صنعه في الكفاية والفوائد: من ارجاع الشرط المتأخر إلى الوجود العلمي وإلى عالم اللحاظ
- ٢٨٠ فساد ما يتوهم: من أن امتناع الشرط المتأخر إنما يكون في التكوينيات دون الاعتباريات والشرعيات
- ٢٨١ أحسن ما قيل في المقام من الوجوه، والايراد عليه من جهة الاثبات
- ٢٨١ تحقيق ارجاع الشرط في باب المركبات الارتباطية (كالصوم) إلى عنوان التعقب
- ٢٨٢ عدم صحة الارجاع إلى عنوان التعقب في باب الإجازة في البيع الفضولي
- ٢٨٤ تحقيق وجوب المقدمة، ومقايسة إرادة الأمر بإرادة الفاعل
- ٢٨٦ في بيان معروض الوجوب في باب المقدمة الاشكال على (صاحب المعالم) حيث جعل إرادة ذي المقدمة من قيود وجوب المقدمة
- ٢٨٧ النظر فيما اختاره الشيخ: من جعل قصد التوصل إلى ذبيها من شرائط وجود المقدمة
- ٢٩٠ فساد ما افاده (صاحب الفصول) من اعتبار نفس التوصل
- ٢٩٤ فساد ما سلكه الشيخ (ره) وغيره، حيث جعلوا نتيجة امتناع التقييد هو الاطلاق
- ٢٩٥ بيان الفرق بين الاطلاق والتقييد في المقام وبين الاطلاق والتقييد في مسئلتي اعتبار قصد القرية والعلم بالأحكام



- الإشارة إلى تابعة خطاب المقدمة لخطاب ذي المقدمة في الإهمال، بالنسبة إلى حصول  
ذبيها وعدم حصول ذبيها
- ٢٩٥
- حل الاشكال بالخطاب الترتبي
- ٢٩٦
- بيان الثمرات التي رتبوها على وجوب المقدمة الثمرة الأولى: فساد العبادة إذا كانت ضدا  
لواجب أهم
- ٢٩٦
- الاشكال على الثمرة أولا: بأن ترك أحد الضدين ليست مقدمة لفعل الضد الآخر، وثانيا:  
بأنه لا يتوقف فساد العبادة على وجوب تركها من باب المقدمة
- ٢٩٦
- إنكار (صاحب الفصول) هذه الثمرة على طريقته: من القول بالمقدمة الموصلة، واشكال  
الشيخ (ره) عليه
- ٢٩٧
- ايراد (صاحب الكفاية) على اشكال الشيخ (ره)
- ٢٩٨
- في بيان ساير ما ذكر من الثمرات لوجوب المقدمة وردها، وهي:
- ٢٩٨
- ١ - براء النذر بإتيان مقدمة الواجب عند نذر الواجب ٢ - حصول الفسق عند ترك  
واجب له مقدمات عديدة ٣ - صلاحية التعبد بها بناء على وجوبها ٤ - عدم جواز أخذ  
الأجرة عليها على القول بالحرمة ٥ - ما نسب إلى (الوحيد البهبهاني) من لزوم اجتماع  
الأمر والنهي فيما إذا كانت المقدمة محرمة
- ٢٩٨
- تحقيق انه لا أصل في وجوب المقدمة عند الشك، لا من حيث المسئلة الأصولية، ولا من  
حيث المسئلة الفقهية
- ٣٠٠
- القول في اقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده تحقيق ان المسئلة من المسائل الأصولية،  
وانها من الملازمات، وبيان المراد من الاقتضاء
- ٣٠١
- المقام الأول: في اقتضاء الأمر النهي عن ضده بمعنى النقيض، وبيان كيفية الاقتضاء
- ٣٠٢
- المقام الثاني: في اقتضاء الأمر للنهي عن ضده الوجودي سواء كان الضد الخاص أو القدر  
المشترك بين الأضداد الوجودية
- ٣٠٣
- استدلال القائل بالاقتضاء، باستلزام وجود الضد المأمور به لعدم الضد الآخر، والاشكال  
عليه
- ٣٠٣
- تحقيق الفرق بين الضدين لا ثالث لهما والأضداد الوجودية، واختيار الاقتضاء في الضدين  
بالملازمة العرفية
- ٣٠٤
- استدلال القائل بالاقتضاء، بالمقدمة
- ٣٠٦
- الإشارة إلى مسئلة مقدمة ترك أحد الضدين للآخر وبيان الأقوال في هذه المسئلة
- ٣٠٦
- بيان المراد من المانع، واثبات تأخر رتبته عن المقتضى والشرط، وما يتفرع عليه: من عدم  
امكان مانعية وجود أحد الضدين للآخر
- ٣٠٧
- بيان ما يرد على المقدمة: من لزوم الدور، وما أجيب عن هذا الدور بوجوه
- ٣٠٩
- في انكار المقدمة من الطرفين، واندفاع شبهة الكعبي
- ٣١١
- في بيان ثمرات النزاع، والعمدة منها فساد الضد إذا كان عبادة، وما عن البهائي (ره) من  
انكار هذه الثمرة
- ٣١٢
- ما حكى عن (المحقق الكركي) من المنع من اطلاق مقالة (البهائي) وتخصيص ذلك  
بمزاحمة الواجب المضيق لواجب آخرهم
- ٣١٢
- الاشكال على ما افاده المحقق الثاني (ره)
- ٣١٤

- تحقيق كفاية الملاك في صحة المزاحم ٣١٥
- تفصيل الكلام في التزاحم والتعارض والتقديم والترجيح فيهما المقام الأول: في الفرق بين التزاحم والتعارض وذلك في جهات ٣١٧
- الجهة الأولى: هي ان باب التعارض يرجع إلى تعاند المدلولين في مقام الثبوت ٣١٧
- الجهة الثانية: هي ان نتيجة تقديم أحد المتعارضين على الآخر ترجع إلى رفع الحكم عن موضوعه، وفي باب التزاحم ترجع إلى رفع الحكم برفع موضوعه ٣١٨
- الجهة الثالثة: هي ان المرجحات في باب بالتعارض ترجع اما إلى الدلالة واما إلى السند، وفي باب التزاحم فالمرجحات هي أمور آخر ٣١٨
- الجهة الرابعة: ان التزاحم انما يكون في الشرائط التي ليس لها دخل في الملاك بل كان من شرائط حسن الخطاب كالقدرة ٣١٩
- رد ما في بعض الكلمات: من ارجاع باب التزاحم إلى تزاحم المقتضيين والتعارض إلى تعارض المقتضى واللامقتضى ٣٢٠
- المقام الثاني: في منشأ التزاحم وهي أمور خمسة ١ - تضاد المتعلقين في مقام الامتثال في زمان واحد ٢ - عدم قدرة المكلف على فعل كل من المتعلقين مع اختلاف زمانهما ٣ - تلازم المتعلقين مع اختلافهما في الحكم ٤ - اتحاد المتعلقين وجودا كما في موارد اجتماع الأمر والنهي ٥ - سيورورة أحد المتعلقين مقدمة وجودية لمتعلق الآخر مع اختلافهما في الحكم إذا توقف انقاذ الغريق على التصرف في ملك الغير بغير رضاه ٣٢٠
- المقام الثالث: في مرجحات باب التزاحم وهي أيضا أمور ٣٢١
- الأمر الأول: ترجيح مالا بدل له على ماله البديل عرضا الأمر الثاني: ترجيح مالا يكون مشروطا بالقدرة الشرعية على ما يكون مشروطا بها ٣٢٢
- الاشكال على التمسك بالاطلاق لا ثبات ان القدرة المأخوذة عقلية لا شرعية ٣٢٣
- دفع الاشكال عن التمسك بالاطلاق ٣٢٥
- المرجح الثالث: ترجيح مالا بدل له شرعا على ماله البديل شرعا ٣٢٧
- فيما يتعلق بالمرجحات الثلاثة، والمرجع عند فقدها ٣٢٨
- في بيان تقديم المتقدم زمانا في المشروطين بالقدرة الشرعية الا في النذر، وبيان خصوصيته ٣٣٠
- رد ما حكى في تصحيح عمل (صاحب الجواهر) حيث نذر زيارة الحسين (عليه السلام) يوم عرفة لئلا يتوجه عليه خطاب الحج ٣٣١
- في ترجيح الأهم والمتقدم في المشروطين بالقدرة العقلية ٣٣٣
- تحقيق انه لا معنى للتخيير في الطولين المتساويين، بل يتعين الاشتغال بالمتقدم، وما يتفرع على القولين من الفروع ٣٣٤
- حكم ما إذا اتحد زمان امتثال المشروطين بالقدرة العقلية، والإشارة إلى مسألة الأهمية المستفادة من الأدلة ٣٣٥
- الترجيح بالأهمية انما هو بعد فقد المرجحات الثلاثة السابقة ٣٣٥
- مسألة الترتب وتنقيح محل النزاع فيها المسألة الأولى: في امكان الترتب في المتزاحمين الذين كان التزاحم فيهما لأجل تضاد المتعلقين و كان أحدهما أهم من الآخر. وتنقيح البحث يستدعى رسم مقدمات ٣٣٦

- ٣٣٦ المقدمة الأولى: في ان الموجب لا يجاب الجمع بين الضدين هل هو نفس الخطابين؟ أو اطلاق الخطابين؟ فعلى الثاني تبنتى صحة الترتب وعلى الأول بطلانه
- ٣٣٧ بيان ما يترتب على القولين: من كون التخيير عقليا أو شرعيا في المتزاحمين المتساويين
- ٣٣٨ بيان ما يترتب على القولين من وحدة العقاب وتعدده عند ترك الضدين معا
- ٣٣٨ استغراب ما صدر عن الشيخ (ره) حيث إنه أنكر الترتب في الضدين الذين يكون أحدهما أهم، ولكن التزم بالترتب من الجانبين في مبحث التعادل والتراجيح عند التساوي وفقد المرجح
- ٣٣٩ المقدمة الثانية: في ان المشروط لا يصير مطلقا بتحقق شرطه
- ٣٤١ المقدمة الثالثة: في تقسيم الشروط إلى ما لو حظ فيه الانقضاء و إلى ما لو حظ فيه المقارنة
- ٣٤٢ في استحالة تخلف التكليف بالمضيق عن شرطه وامثاله
- ٣٤٤ ما يرد على (صاحب الكفاية) حيث اعتبر سبق زمان التكليف على زمان الامتثال في جميع الواجبات
- ٣٤٤ تحقيق ان ما يتوقف عليه الانبعاث بالصوم مثلا، هو سبق العلم بالتكليف على أول الفجر، لا سبق التكليف على الفجر
- ٣٤٥ اثبات ان الانبعاث دائما يكون من البعث المقارن لا البعث السابق
- ٣٤٥ تحقيق انه على هذا التقدير لا يختص لزوم سبق التكليف بالمضيقات، بل يلزم القول بذلك حتى في الموسعات
- ٣٤٦ دفع بعض الاشكالات التي اشكلوها على الخطاب الترتبي، منها: توقف صحة الخطاب الترتبي على صحة الواجب المعلق والشرط المتأخر، وحيث ثبت بطلان كل منهما في محله، فيلزم بطلان الخطاب الترتبي
- ٣٤٨ المقدمة الرابعة: في أنحاء الإطلاق والتقييد، وهي ثلاثة: ١ - ان يكون انحفاظ الخطاب بالإطلاق والتقييد اللحظي ٢ - ان يكون انحفاظ الخطاب بنتيجة الاطلاق والتقييد ٣ - ما كان انحفاظ الخطاب لا بالاطلاق والتقييد اللحظي ولا بنتيجة الاطلاق والتقييد، وذلك بالنسبة إلى كل تقدير يقتضيه نفس الخطاب
- ٣٥٠ بيان الفرق بين الوجه الثالث والوجهين الأولين
- ٣٥١ بيان ما يترتب على الفرق المذكور: من طولية الخطابين وخروجهما من العرضية
- ٣٥٢ بيان ما يترتب على المقدمات
- ٣٥٢ المقدمة الخامسة: في انقسام موضوعات التكاليف وشرائطها إلى ما لا يمكن ان تنالها يد الوضع والرفع التشريعي، وإلى ما يمكن ان تناله ذلك
- ٣٥٤ في ان الخطاب تارة يكون بنفس وجوده رافعا لموضوع خطاب آخر، وتارة يكون بامثاله رافعا ومسألة الأهم والمهم من هذا القبيل
- ٣٥٥ حكم ما لا تناله يد الوضع والرفع التشريعي، وهو انه يقتضى ايجاب الجمع إذا كانا مطلقين و مقدورين، وعدم امكان الجمع إذا كان أحدهما أو كل منهما مشروطا بعدم الآخر
- ٣٥٦ حكم ما إذا كان قابلا للرفع والوضع ولكن الخطاب المجامع لم يكن متعرضا لموضوع الآخر، فالكلام فيه هو الكلام في السابق

- تحقيق انه لا أثر لقدرة المكلف على رفع الموضوع إذا استلزم إيجاب الجمع محذورا،  
وان قبح التكليف بما لا يطاق إنما هو بالنظر إلى المتعلق لا بالموضوع
- حكم ما إذا كان أحد الخطابين متعرضا لموضوع خطاب آخر ورافعا له بنفس الخطاب
- حكم ما إذا كان أحد الخطابين بامثاله وإتيانه رافعا لموضوع الآخر
- التنبية على بعض الفروع الفقهية التي لا محيص للفتية عن الالتزام بالترتب فيها
- في معنى الجمع وما يوجب الجمع
- في استحالة اقتضاء الخطاب الترتبي لإيجاب الجمع في كل من طرف الطلب والمطلوب
- في ان الأمر الترتبي لا يعقل اقتضائه لا يوجب الجمع وذلك لوجوه ثلاثة
- ايراد بعض الاشكالات التي تختلج في الذهن بلسان (ان قلت) والجواب عن كل واحد منها
- التنبية على أمور ترتبط بالمقام الأمر الأول: في امتناع الأمر الترتبي في المتزاحمين الذين كان أحدهما مشروطا بالقدرة الشرعية الأمر الثاني: في امتناع الأمر الترتبي فيما إذا لم يكن التكليف المترتب عليه واصلا إلى المكلف، وما يتفرع عليه: من عدم صحة تصحيح عبادة تارك الجهر أو الإخفات والقصر أو الاتمام بالخطاب الترتبي
- تقرير الأمر الثاني ببيان آخر
- تحقيق عدم جريان الخطاب الترتبي في الجهر والاخفات والقصر والاتمام ببيان آخر، وهو ان التضاد في المسئلتين دائمي فتخرجان بذلك عن باب التزام وتدخلان في باب التعارض
- تحقيق عدم جريان الخطاب الترتبي في الجهر والاخفات ببيان ثالث، وهو لزوم تحصيل الحاصل في الضدين الذين لا ثالث لهما
- الأمر الثالث: تقرير جريان الخطاب الترتبي في الموسع والمضيق، كالصلاة والإزالة
- الأمر الرابع: في الاشكال على الترتب فيما إذا كان امثال المترتب تدريجي الوجود - كالصلاة - وكان لعصيان المترتب عليه استمرار وبقاء - كأداء الدين - بأنه يتوقف الأمر المترتب بالشرط المتأخر
- الجواب عن الاشكال بأن هذا ليس اشكالا مخصوصا بالأمر الترتبي بل يطرد في جميع الأوامر التي تتعلق بعدة اجزاء متدرجة في الوجود
- جواب حلبي عن الاشكال المطرد في جميع المركبات
- في بيان ان الأمر الترتبي قد يحدث في اثناء العمل، وربما ينعكس الأمر بحيث يكون الأمر المترتب مترتبا عليه
- فيما حكى عن (صاحب الفصول) في مسألة الاغتراف من الآنية المغصوبة: من القول بصحة الوضوء بالأمر الترتبي، والجواب عنه
- المسئلة الثانية: فيما إذا كان التزام ناشئا عن قصور قدرة المكلف على الجمع بينهما من دون ان يكون هناك تضاد في المتعلقين
- تحقيق ان الخطاب الترتبي في هذه المسئلة مما لا يمكن ولا يعقل
- في امتناع الترتب بين المتقدم وحفظ القدرة للمتأخر، للزوم طلب الحاصل أو طلب الممتنع، وبطلان قياس هذه المسئلة بمسئلة الصلاة والإزالة

- المسئلة الثالثة: من مسائل الترتب، هي ما إذ كان التزاحم واقعا بين المقدمة وذيها،  
والكلام يقع في مقامين
- المقام الأول: في المقدمة السابقة في الوجود على ذيها، والكلام يقع فيها من جهات
- الجهة الأولى: في ان المقدمة المحرمة ذاتا لا تسقط حرمتها بمجرد كونها مقدمة لواجب  
الا إذا كان وجوب ذي المقدمة أهم، ولا يتحقق التخيير في صورة التساوي الجهة الثانية:  
في توضيح جريان الترتب في المقدمة المحرمة
- الجهة ثالثة: في دفع الاشكالين على جريان الترتب في المقدمة المحرمة وهما: اجتماع  
الوجوب والحرمة، وتوقف الجريان على القول بالشرط المتأخر
- المقام الثاني: فيما إذا كانت المقدمة مقارنة بحسب الزمان لذيها
- اشكال استلزام اجتماع الوجوب والحرمة في زمان واحد في كل من طرف الأهم والمهم،  
والجواب عنه
- المسئلة الرابعة: فيما إذا كان التزاحم لأجل الملازمة بين المتعلقين، والأقوى عدم جريان  
الترتب في ذلك لأنه يلزم منه طلب الحاصل
- المسئلة الخامسة: فيما إذا كان التزاحم لأجل اتحاد المتعلقين خارجا، ولا يمكن جريان  
الأمر الترتبي فيه أيضا لأنه يلزم منه: اما طلب الممتنع واما طلب الحاصل
- المقصد الثاني في النواهي وفيه مباحث المبحث الأول: في مفاد صيغة النهي
- المبحث الثاني: في اجتماع الأمر والنهي، والبحث عنه يقع في مقامين
- تحرير المقامين المبحوث عنهما في مسئلة الاجتماع وهما: لزوم الاجتماع وعدمه، وتأثير  
وجود المندوحة في رفع غائلة التزاحم وعدمه
- المقدمات المشتركة بين المقامين منها: ان الظاهر كون المسئلة من المبادي الأصولية
- ومنها: ان متعلقات التكليف انما هي المفاهيم والعناوين الملحوظة مرآة لحقايقها  
الخارجية
- ومنها: ان العناوين والمفاهيم التي يكون بينها التباين الجزئي لا يعقل ان يتصادقا على  
متحد الجهة
- في بيان النسب الأربع وان الحصر فيها عقلي
- في ان نسبة العموم من وجه لا يعقل ان تتحقق بين العنوانين الجوهريين
- ومنها: ان التركيب في العناوين الاشتقاقية اتحادي بخلاف التركيب بين المبادي فإنه  
يكون انضماميا
- ومنها: ان التركيب الاتحادي يقتضى ان تكون جهة الصدق والانطباق فيه تعليلية ولا يعقل  
ان تكون تقييدية
- ومنها: ان مورد البحث انما هو فيما إذا كان بين العنوانين العموم من وجه، وذلك أيضا  
ليس على اطلاقه
- ومنها: ان الحركة المقرونة للصلاة والغضب ليست معنونة بعنوانين وموجهة بهما
- ومنها: ان العناوين المجتمعة في فعل المكلف وما هو الصادر عنه - سواء كانت من  
العناوين المستقلة للحمل، أو كانت من متعلقات الفعل ومتمماته، أو اجتماع العناوين  
التوليدية مع أسبابها - بأقسامها الثلاثة تندرج في مسئلة اجتماع الأمر والنهي

- ٤١٦ ومنها: انهم قد بنوا المسئلة على كون متعلقات الأحكام هل هي الطبايع أو الأفراد؟ وقد أنكر بعض الأعلام هذا الابتداء، والحق انه يختلف الحال في ذلك على بعض ونحوه تحرير النزاع ولا يختلف الحال على بعض الوجوه الأخر
- ٤١٩ الأقوال في المسئلة، وبيان ما استدل للجواز منها: ما افاده المحقق القمي (ره): من أن متعلقات الأوامر والنواهي هي الطبايع والفرد انما يكون مقدمة لوجودها
- ٤٢٠ رد ما افاده المحقق القمي (ره) بوجوه ثلاثة
- ٤٢١ ومنها: ان متعلقات الأحكام هي الصور الذهنية والصور الذهنية متباينة لا اتحاد بينها
- ٤٢١ ومنها: ان الاجتماع انما يكون مأموريا لا آمريا، وهذا الوجه هو المحكي المعتمد عليه في عصر (شريف العلماء)
- ٤٢٢ ومنها: ان متعلقات الأحكام انما تكون هي الماهيات الواقعة في رتبة الحمل، لا الواقعة في رتبة نتيجة الحمل
- ٤٢٤ بيان أدلة المانعين. وعمدتها ما ذكره المحقق الخراساني (ره) الذي يتركب من مقدمات منع بعض المقدمات التي ذكرها المحقق الخراساني (ره)
- ٤٢٤ بيان الوجه المختار، وهو عدم امكان اتحاد المقولتين وكون الترتيب فيهما انضماميا
- ٤٢٧ حاصل البرهان على الوجه المختار، الذي يتركب من أمور بديهية
- ٤٢٨ الاشكال على ما افاده بعض الأعلام: من أن الفرق بين البابين انما هو باشمال كل من الحكمين على المقتضى في باب اجتماع الأمر والنهي وعدم اشتمال أحدهما على ذلك في باب التعارض
- ٤٢٩ تنبيهات المسئلة التنبيه الأول: في بيان ان الصحة عند الجهل مبنية على التزاحم والجواز. والاشكال على ما افاده الشيخ (ره) في المقام
- ٤٣٢ في امتناع الحكم الاقتضائي الذي لا يصير فعليا أبدا
- ٤٣٤ التنبيه الثاني: في رد ما استدل للجواز بوقوعه في الشرعيات في مثل العبادات المكروهة
- ٤٣٤ البحث عن كيفية تعلق الكراهة بالعبادة، وبيان المراد منها
- ٤٣٥ تحقيق بقاء اطلاق الأمر في العبادات المكروهة، وان الكراهة لا تنافي اطلاق الرخصة في الأمر
- ٤٣٨ الكلام فيما إذا تعلق النهى التنزيهي بعين ما تعلق به الأمر، كصوم يوم عاشوراء والصلاة عند طلوع الشمس
- ٤٤١ هل وجود المندوحة يكفي في رفع غائلة التزاحم أو لا يكفي؟ في ان مقتضى ما تقدم عن المحقق الكركي، هو كفاية وجود المندوحة في المقام أيضا. وبيان الفرق بين المقام وبين ما افاده المحقق (ره) وان هذا الفرق لا يكون فارقا في المناط
- ٤٤٢ بيان فساد مبنى المحقق الكركي (ره)
- ٤٤٣ بيان عدم المنافاة بين القول بالجواز وعدم صحة الصلاة في المكان الغصبي في صورة العلم والعمد، لبغضها الفاعلي
- ٤٤٣ تحقيق أنه إذا كان كل من اطلاق الأمر والنهي شموليا تدرج المسئلة في باب التعارض وان كان التركيب انضماميا
- ٤٤٤ في حكم صلاة المحجوس في المكان المغصوب

- ٤٤٦ في حكم الخروج من المكان المغصوب وبيان الأقوال فيه
- ٤٤٩ في عدم اندراج المقام في قاعدة الامتناع بالاختيار
- ٤٥٢ في بيان حكم الصلاة حال الخروج عند ضيق الوقت
- ٤٥٤ في اقتضاء النهي عن العبادة أو المعاملة للفساد بيان الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الأمر والنهي
- ٤٥٤ اثبات كون المسئلة من مسائل علم الأصول، وانها ليست من مباحث الألفاظ بل من مباحث الملازمات العقلية للأحكام
- ٤٥٥ في تحرير محل النزاع، وبيان المراد من العبادة، والمعاملة، والفساد
- ٤٥٧ في بيان المراد من الصحة والفساد في محل البحث
- ٤٥٨ اشكال اتصاف المعاملات بالصحة والفساد، وحله
- ٤٦٠ في كون الصحة والفساد انتزاعيين مطلقا
- ٤٦١ في ان البحث عن اقتضاء النهي للفساد لا يتوقف على ثبوت مقتضى الصحة للمنهي عنه لولا النهي
- ٤٦٢ تحقيق انه لا أصل في المسئلة بالنسبة إلى المسئلة الأصولية
- ٤٦٣ المقام الأول: في اقتضاء النهي عن العبادة للفساد
- ٤٦٣ وجوه تصوير النهي عن العبادة
- ٤٦٣ الإشارة إلى ما ربما يستشكل في تعلق النهي بالعبادة، والجواب عنه
- ٤٦٤ تحقيق ان النهي المتعلق بالعبادة يقتضى الفساد مطلقا
- ٤٦٧ التنبيه على أمرين الأول: في فساد العبادة مع الاضطرار أو النسيان، والنظر في المحكى عن المشهور حيث حكى عنهم: لو اضطر إلى لبس الحرير والذهب في الصلاة صحت صلواته وكذا في صورة النسيان
- ٤٦٩ الثاني: في ان الحرمة التشريعية توجب فساد العبادة دون المعاملة
- ٤٧١ المقام الثاني: في النهي عن المعاملة
- ٤٧١ لا اشكال في كون النهي الارشادي موجبا لفساد المعاملة
- ٤٧١ فيما يقتضيه النهي المولوي عن السبب والمسبب والأثر في المعاملات
- ٤٧٣ الاستدلال بالرواية على فساد المعاملة المنهية
- ٤٧٤ فساد ما حكى عن (أبي حنيفة) من دلالة النهي عن العبادة والمعاملة على الصحة
- ٤٧٦ المقصد الثالث في المفاهيم مقدمة: في المفاهيم وتفسيرها، وبيان ان النزاع في المقام انما يكون صغرويا
- ٤٧٨ الفصل الأول في مفهوم الشرط الجهات التي تقع البحث فيها (في القضية الشرطية)
- ٤٧٩ فيما يتوقف عليه ثبوت مفهوم الشرط
- ٤٨٠ في ان دلالة القضية الشرطية على ثبوت العلقه بين الشرط والجزاء وضعية، ودلالاتها على كون العلقه بينهما علقه الترتب وعلية الشرط للجزاء سياقية
- ٤٨١ تقريب الاستدلال بمقدمات الحكمة، لا ثبات كون الشرط علة منحصرة
- ٤٨١ الاشكال على استفادة انحصار العلة من مقدمات الحكمة

- ٤٨٢ تقريب مقدمات الحكمة لاستفادة الانحصار بوجه آخر، وهو اجراء المقدمات في ناحية  
الجزء
- ٤٨٤ تنبيهات المسئلة الأول: في ان المراد من انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط (المعبر عنه  
بالمفهوم) هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه لا شخصه
- ٤٨٥ الثاني: في ان المفهوم يتبع المنطوق في جميع القيود المعبرة فيه، وانما التفاوت بينهما  
بالسلب والايجاب
- ٤٨٥ اشكال منطقي على استفادة نجاسة الماء القليل من مفهوم قوله (ع) (إذا بلغ الماء قدر كر  
لم ينجسه شيء) والجواب عنه
- ٤٨٦ الثالث: في تعارض المفهومين، وتحقيق انه لا بد من الجري على ما يقتضيه العلم  
الاجمالي
- ٤٨٩ الرابع: في تداخل الأسباب والمسببات
- ٤٨٩ بيان المراد، من تداخل الأسباب والمسببات
- ٤٩٠ مقتضى الأصل الاعملى عند الشك في تداخل الأسباب أو المسببات بحسب الحكم  
التكليفي والوضعي
- ٤٩١ في ان الجزاء القابل للتعدد والقابل للتقيد بالسبب داخل في محل النزاع، والجزاء الغير  
القابل للتعدد والتقيد خارج عن حريم النزاع
- ٤٩٢ تحقيق عدم ابتناء مسئلة التداخل على كون الأسباب الشرعية معرفات، أو مؤثرات
- ٤٩٢ في بيان عدم التنافي بين القول بعدم التداخل وبين ما حكى عن المشهور: من القول  
بكفاية صوم يوم واحد في مثال (صم يوما وصم يوما)
- ٤٩٣ في ان الأصل اللفظي يقتضى عدم تداخل الأسباب والمسببات
- ٤٩٤ في ان الجملة الشرطية في كونها انحلالية أظهر من اتحاد الجزاء في القضيتين
- ٤٩٥ اشكال: ان الجزاء لم يترتب بوجوده على الشرط حتى يمكن التعدد، بل رتب من حيث  
حكمه - فان وجوده هو مقام امثاله - والجواب عنه
- ٤٩٥ البرهان المحكى عن العلامة (ره) لعدم تداخل الأسباب الذي أتمه بمقدمات ثلث
- ٤٩٦ إشارة اجمالية إلى ما هو ضابط ومميز بين العلل للجعل وبين موضوعات المجعول
- ٤٩٧ تحقيق أصالة عدم التداخل في ناحية المسببات
- ٤٩٨ التنبيه على أمرين الأول: في بيان موارد قيام الدليل على التداخل، كموجبات الوضوء  
وبعض موجبات الكفارة، وتوجيه التداخل في هذه الموارد
- ٤٩٩ الثاني: في بيان ارتباط مسئلة التداخل بمسئلة القول بتعدد حقايق الأغسال - كما هو  
المشهور - والقول باتحادها، كما هو المحكى عن الأردبيلي (ره)
- ٥٠١ الفصل الثاني في مفهوم الوصف تحرير عنوان البحث، وتخصيص محل النزاع بالوصف  
المتعمد على الموصوف
- ٥٠٢ تحقيق عدم دلالة الوصف على المفهوم مطلقا
- ٥٠٢ مقايسة المقام بمسئلة حمل المطلق على المقيد، ورد هذه المقايسة



- ٥٠٣ في ان محل البحث هو فيما كان بين الموصوف والصفة عموم مطلق، ويلحق به ما لو كان بينهما العموم من وجه مع الافتراق من جانب الموصوف لا الافتراق من جانب الوصف، كالإبل السائمة
- ٥٠٤ الفصل الثالث في مفهوم الغاية هل الغاية داخلية في المعنى أم لا؟
- ٥٠٤ تحقيق انه لا يمكن اثبات وضع ولا قرينة عامة في الدخول أو الخروج بل لا بد من قرينة خارجية خاصة، والمرجع عند الشك هو الأصول العملية
- ٥٠٥ الظاهر ان الغاية قيد للحكم فيقتضى المفهوم
- ٥٠٥ الفصل الرابع في مفهوم الحصر في ان مثل (الا) يفيد حصر الحكم في المستثنى منه واخراج المستثنى عنه بعد الاسناد، ورد ما نقل عن (نجم الأئمة)
- ٥٠٦ في ان النزاع في الحقيقة راجع إلى أن كلمة (الا) وصفية أو استثنائية؟ فعلى الأول: لا مفهوم لها، وعلى الثاني: فثبوت المفهوم لها مسلم
- ٥٠٨ الاشكال في إفادة كلمة (لا إله إلا الله) التوحيد، ودفعه
- ٥٠٩ في إفادة كلمة (انما) الحصر، واحتياج ساير الأدوات بالقرائن الخاصة
- ٥١١ المقصد الرابع في العام والخاص في بيان المراد من العموم
- ٥١١ في بيان الفرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية، واندفاع الدور الوارد على الشكل الأول
- ٥١٤ في بيان اقسام العموم، وان الأصل اللفظي الاطلاقي يقتضى الاستغراقية
- ٥١٦ في ان العام المخصص ليس مجازا، وبيان ما أفيد في وجه عدم استلزامه للمجازية
- ٥١٧ حاصل ما افاده الأستاذ في وجه عدم المجازية
- ٥١٩ رد توهم المجازية في التخصيص الأفرادي
- ٥٢١ المناقشة في ما افاده الشيخ (ره) في وجه حجية العام فيما بقي بعد التسليم للمجازية
- ٥٢٢ توجيه مقالة الشيخ بتقريب آخر
- ٥٢٣ في أقسام المخصص المجمل وحكم أصالة العموم فيها حكم ما لو كان المخصص متصلا
- ٥٢٣ حكم ما لو كان المخصص منفصلا ودار امره بين المتباينين
- ٥٢٤ حكم ما لو كان المخصص منفصلا ودار امره بين الأقل والأكثر
- ٥٢٥ في عدم صحة التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية للمخصص دفع ما يتوهم: من صحة التمسك بالعموم في الشبهة المصادقية إذا كان العام بصورة القضايا الخارجية
- ٥٢٦ بصورة القضايا الخارجية
- ٥٢٨ في أن قياس الأصول اللفظية بالأصول العملية قياس مع الفارق
- ٥٢٩ بيان وجه حكم المشهور بالضمان عند تردد اليد بين كونها عادية أو غير عادية
- ٥٣٠ تحقيق جريان الأصل في الموضوعات المركبة ومنها يد المشكوكة
- ٥٣٢ بيان عدم جريان الأصل فيما كان التركيب من العرض ومحلله، لكون العدم فيه نعتيا
- ٥٣٣ في ضعف التفصيل الذي افاده المحقق الخراساني (ره) بين ما إذا كان دليل التقييد منفصلا أو كان من قبيل الاستثناء، وبين ما إذا كان متصلا بالكلام على وجه التوصيف

- ٥٣٦ بيان ما تداول بين المتأخرين من جواز التمسك بالعام عند الشبهة المصدقية إذا كان  
المخصص ليا
- ٥٣٦ في ما يصح التمسك فيه بالعموم من المخصص اللبي
- ٥٤٠ في عدم صحة التمسك بالعمومات أو الأصول قبل الفحص الوجهان العمدتان لوجوب  
الفحص، في الأصول العلمية
- ٥٤٠ الوجهان العمدتان لوجوب الفحص في الأصول اللفظية
- ٥٤١ الاشكال على العلم الاجمالي المقتضى للفحص، على وجه يختص بالأصول العملية،  
ودفعه بالانحلال الحكمي
- ٥٤٣ تقرير الاشكال على وجه يشترك فيه البابان، وهو انحلال العلم بعد الفحص والعتور على  
المقدار المتيقن من الأحكام والمقيدات والمخصصات، فلا موجب للفحص التام
- ٥٤٣ دفع الاشكال: بان المعلوم بالاجمال هنا معلم بعلامة (ما بأيدينا من الكتب) فلا ينحل  
بالعتور على المقدار المتيقن من الأحكام
- ٥٤٦ الاشكال على ما لو جعل المدرك لوجوب الفحص، كون دأب المتكلم وديدنه التعويل  
على المنفصلات، والذب عنه
- ٥٤٧ البحث عن مقدار الفحص، وتحقيق انه يكفي في ذلك حصول الاطمينان وسكون النفس
- ٥٤٨ في أن الخطابات هل تعم الغائبين والمعدومين أم لا؟ تحرير محل الكلام، وتعيين جهة  
البحث هل انه عقلي أم لغوي؟
- ٥٤٩ في بيان ثمره النزاع تحقيق عدم ابتناء الثمرة على مقالة المحقق القمي (ره) حيث ذهب  
إلى حجية الظواهر بالنسبة إلى خصوص من قصد إفهامه
- ٥٥٠ تفصيل الكلام بين القضية الحقيقية والخارجية بشمول الأولى للغائبين والمعدومين دون  
الثانية
- ٥٥٢ في أن عود الضمير إلى بعض افراد العام يوجب التخصيص أم لا؟ بيان ما قد يقال: ان  
أصالة العموم معارضة بأصالة عدم الاستخدام
- ٥٥٢ تقرير عدم جريان أصالة عدم الاستخدام بوجوه ثلاثة
- ٥٥٤ في أن الاستثناء المتعقب لجمل متعددة، هل يرجع إلى خصوص الجملة الأخيرة أو الجميع  
أو يقتضى التوقف؟ التفصيل بين ما إذا كانت الجمل المتقدمة مشتملة على الموضوع  
والمحمول وبين ما إذا حذف فيها الموضوع
- ٥٥٥ في تخصيص العام بالمفهوم الموافق والمخالف بيان معنى المفهوم الموافق
- ٥٥٦ في أن المفهوم الموافق يتبع المنطوق في التقدم على العام عند المعارضة
- ٥٥٧ الإشارة إلى الخلط الواقع في جملة من الكلمات في المفهوم المخالف
- ٥٥٩ تحقيق ان المفهوم المخالف مهما كان أخص مطلق من العام يقدم على العام، ومهما كان  
بين المفهوم والعام العموم من وجه يعامل معهما معاملة العموم من وجه
- ٥٦٠ الوجهان الفارقان بين المفهوم المخالف والموافق
- ٥٦٠ بيان عدم صلاحية العام ان يكون قرينة على عدم كون القضية ذات مفهوم وان كان متصلا  
في تخصيص العام الكتابي بالخاص الخبري
- ٥٦١

- ٥٦٣ المقصد الخامس في المطلق والمقيد بيان معنى الاطلاق والتقييد، والنظر في تعريف المطلق: بأنه ما دل على شايح في جنسه في أن الاطلاق والتقييد كما يردان على المفاهيم الأفرادية كذلك يردان على الجمل التركيبية، وبيان الفرق بين اطلاق المفاهيم الأفرادية واطلاق الجمل التركيبية
- ٥٦٤ في خروج الأعلام والمعاني الحرفية والجمل التركيبية عن محل الكلام، واختصاص البحث بالعناوين الكلية القابلة الصدق على كثيرين كأسماء الأجناس وما يلحق بها من العناوين العرضية
- ٥٦٦ في أن التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل السلب والايجاب، فيدور أمره بين ان يكون من تقابل العدم والملكة أو من تقابل التضاد
- ٥٦٦ تحرير ما هو محل البحث فيما ينسب إلى المشهور وما ينسب إلى سلطان العلماء
- ٥٦٦ في انقسامات الماهية
- ٥٦٨ في بيان اللا بشرط القسمي، والفرق بينه وبين المقسمي
- ٥٧٠ اشكال بعض المحققين على المشهور القائلين: بأن الاطلاق والإرسال جزء مدلول اللفظ، بأنه يلزم ان يكون الإطلاق حينئذ كلياً عقلياً، والجواب عنه
- ٥٧١ في ان الكلى الطبيعي هو اللا بشرط القسمي
- ٥٧٢ في ان الحق هو كون أسماء الأجناس موضوعة بإزاء اللا بشرط المقسمي، كما هو مقالة السلطان (ره)
- ٥٧٣ في بيان احتياج الإطلاق إلى اعمال مقدمات الحكمة في موردين باعتبار كل من التقييد الأنواعي والتقييد الأفرادي
- ٥٧٣ في بيان مقدمات الحكمة التي تتركب من عدة أمور ١ - ان يكون الموضوع مما يمكن فيه الإطلاق والتقييد وقابلاً لهما. ٢ - كون المتكلم في مقام البيان لا في مقام الإجمال وان لا يكون الإطلاق تطفلياً. ٣ - عدم ذكر القيد من المتصل والمنفصل
- ٥٧٤ في أن عدم القدر المتيقن ليس من مقدمات الحكمة
- ٥٧٦ في أن التقييد لا يوجب المجازية على مسلك (السلطان) والمحققين من المتأخرين، وانما تلزم بناء على مقالة المشهور: من كون الألفاظ موضوعة للابشرط القسمي
- ٥٧٧ في حمل المطلق على المقيد، والبحث عن ذلك يقع من جهات الجهة الأولى: في أن المقيد بمنزلة القرينة فيقدم على المطلق الذي يكون بمنزلة ذي القرينة، من غير ملاحظة أقوى الظهورين، ومن غير فرق بين المتصل والمنفصل
- ٥٧٩ الجهة الثانية: في بيان صور ذكر السبب وعدمه في كل من المطلق والمقيد، وأحكام كل من الصور الأربعة
- ٥٨١ الجهة الثالثة: في بيان أنحاء ورود المطلق والمقيد، وتمييز ما يحمل منها مما لا يحمل
- ٥٨٥ تحقيق انه لا موجب لحمل المطلق على المقيد مطلقاً إذا كان التكليف استحبانياً

فوائد الأصول  
من إفادات قدوة الفقهاء والمجتهدين وخاتم الأصوليين  
الميرزا محمد حسين الغروي النائيني  
قدس سره العالي  
المتوفى سنة ١٣٥٥ هـ ق  
تأليف الأصولي المدقق والفقير المحقق العلامة الرباني  
الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني  
طاب ثراه  
المتوفى سنة ١٣٦٥ هـ ق  
الجزء الأول والثاني  
مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين  
بقم المشرفة

اسم الكتاب: فوائد الأصول (ج ١ و ٢)  
المؤلف: العلامة الرباني الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني  
الناشر: مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين  
المطبوع: ١٠٠٠ نسخة  
التاريخ: ذي الحجة الحرام ١٤٠٤

كلمة الناشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله

الطاهرين المعصومين...

اما بعد، فإنه لما كان ما ألقاه فخر المتأخرين وقبلة المشتغلين صفوة الفقهاء و  
المجتهدين آية الله العظمى في العالمين " الميرزا محمد حسين الغروي النائيني " أعلى الله  
مقامه الشريف في المباحث الأصولية من أنقن المباني في هذا الفن وأحكمها، وان  
المحقق الجليل والفقير النبيل آية الله " الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني " قدس  
سره الشريف من أقدم تلامذته وحافظي دقائق انظاره، وما قرره من أبحاث  
أستاذه الجليل من أحسن ما صنف في طريقه واليه مراجعة أهل النظر في تحقيق  
مباني المحقق الأستاذ، فلذا بذلنا جهدنا في نشر هذا السفر الجليل المسمى  
ب " فوائد الأصول " بصورة جديدة وأسلوب حديثه مع ما تمتاز به من الطبعة الأولى من  
التصحيح والتعليق وإخراج المصادر وتنظيم الفهرس التفصيلي المبين لمباني الأستاذ  
في كل مبحث.

وقد تصدى لإخراج مصادر الأقوال والكلمات، الفاضل الجليل حجة الاسلام  
" السيد محمد جواد العلوي الطباطبائي " ولمصادر الآيات والخبار واعجام  
الكتاب وتشكيله بأسلوب جديد (بوضع النقط وعلامة البيان وعلامة السؤال و  
غيرها من العلام العصرية المتداولة) وتنظيم الفهرس، الفاضل النبيل حجة الاسلام

" الشيخ رحمت الله الرحمتي الآراكي " شكر الله سعيهما وجعل جهدهما وجهدنا ذخيرة  
ليوم لا ينفع فيه مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم. ونسئل الله التوفيق لنشر  
ساير مجلدات الكتاب ومنه التوفيق وعليه التكلان.

مؤسسة النشر الاسلامي  
التابعة لجماعة المدرسين في قم المقدسة  
٢٠ ذي حجة الحرام ١٤٠٤

مقدمة الأستاذ المحقق محمود الشهابي

الخراساني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين. والصلاة على رسوله وعلى آله الطاهرين.

- ١ -

كان الناس أمة واحدة وفي غمرات من الجهالة والضلالة، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وانزل معهم الكتاب واصطفى لهم الدين، وأكمل عليهم الرحمة والهدى، فأرسل رسوله تترى واتبع بعضهم بعضا. تلك الرسل وان لم يفرق الله بين أحد منهم في أصل الرسالة، لكنه فضل بعضهم على بعض بما آتاهم من الكمال في الشريعة حتى جاء بأفضلهم فرقا وجمعا وأشرفهم أصلا وفرعا وأكملهم ديننا وشرعا. فختتم بارساله دور النبوة والرسالة. وختتم على كافة الناس اتباعه إلى يوم القيمة. وأرسله شاهدا ومبشرا و نذيرا وداعيا إلى الله باذنه وسراجا منيرا. وأشار إلى هذا الختم والا تمام بالحصر في قوله تعالى " ان الدين عند الله الاسلام " بل صرح بذلك وأكده بالتأييد حيث قال عز وجل: " ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين " (١).

---

(١) آل عمران: ٨٥



الدين الاسلامي بما انه خاتم للشرائع الإلهية يشتمل على جميع ما يجب أو يناسب ان يقصده الشارع في وضع الشريعة: من المقاصد، والحاجيات، والكماليات فليس شئ مما يتوقف عليه حفظ مصالح الدين والدنيا من الضروريات الخمس التي هي المقاصد الا وقد شرع له في الاسلام ما يقوم به أركانها ويحفظ وجودها وكيانها، وما يدفع به عما يورث اختلالها ويمكن ان يؤثر في زوالها. وكذلك الشأن في الحاجيات، فليس امر يحتاج إليه في التوسعة على الناس الا وقد ثبت له في الشريعة السمحة السهلة مواد، وانتفى التضييق فيه برفع العسر، والخرج، والمشقة، والضرر عن العباد، ووسع عليهم فيما لا يعلمون. ورفع عنهم المؤاخذة في الخطاء، والنسيان، وما اضطروا إليه، وما استكروهوا عليه، وما لا يطيقون.. الخ

وهكذا الامر في الكماليات ومحاسن العادات، فليس شئ يصلح لان يجعل ذريعة إلى تحصيل مكارم الأخلاق، ويناسب ان يتوسل به إلى تطهير الأعراق الا و قد أرشد إليه أئمة الاسلام. وتوصل إلى رعايته بتعليم الآداب و مندوبات الاحكام. وبالجملة، الدين الاسلامي جامع لكل ما يحتاج الانسان إليه، أو ينفعه، أو يحسن له في نشأته.

صدر من الشارع في بيان وظائف الأمة احكام من طريق الكتاب والسنة، لكنها غير مجتمعة بالتدوين، بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم والدين، ومع ذلك كان تحصيل العلم بالأحكام في ذلك العصر، عصر السعادة وخير القرون. سهلا ميسورا إذا كان باب العلم على الأمة مفتوحا. والمسألة عن الرسول للمؤمنين مقدورا.

انقضى عصر الوحي والتنزيل، وخضع الناس لسلطان الاسلام وإطاعة الاحكام جيلا بعد جيل، وانبسط حكم الشريعة على البلاد البعيدة والأمم المختلفة من حيث الخلق والعادة والعقيدة. فانعطف توجه الزعماء من الصحابة إلى جمع

القرآن أولاً، والبحث عن الاحكام وأدلتها ثانياً، فحصل لبادئ بدء طور جديد في الاحكام، طور الاستنباط والاستدلال.

طلعت غرة هذا الطور في أوائل القرن الأول من الاسلام. وبادرت مسرعة نحو التقدم بالانتظام. فما انسلخ ذلك القرن الا عن البشارة بحدوث علم في العالم الاسلامي كافلا لجميع ما يحتاج الانسان إليه في معاشه ومعاده. ضامنا لسعادة من يعمل بمتضمنه ومفاده. الا وهو علم الفقه.

- ٤ -

وجد في العالم أنحاء شتى من القوانين، يجمعها قسمان أصليان وهما:

١ - الشرائع السماوية.

٢ - الشرائع المدنية.

لا يهمننا هنا استقصاء ما يكون بين القسمين من وجوه الفرق. لكن ما يجدر بان لا يهمل ذكره هنا وجهان أساسيان:

الأول - ان الشرائع الإلهية ناظرة إلى حفظ جميع الصالح. سواء كانت متعلقة بالفرد أم بالمجتمع. وعلى تعلقه بالفرد سواء كانت من حيث جسمه أم روحه، وسواء كانت باعتبار نشأته الفانية أم باعتبار حياته الباقية الخالدة. على أن حيثية مناسبات هذه الشؤون بينها ملحوظة في تلك الشرايع.

الثاني - ان مقصود المعتقد المتعبد بتلك الشرائع ليس رفع المسؤولية تجاه الشرع واسقاط التكليف فحسب، بل يولى وجه دقته شطر " الواقع " ليحرزه و يصرف عنان همته نحو ما خوله الشارع ليحفظه، وذلك لان الاحكام عنده تابعة للمصالح والمفاسد، والشرعيات في نظره الطاف في العقلية من العوائد والفوائد. على أن نفسه مطمئنة بان الشارع أصاب الواقع ولا يتخلف حكم من احكامه عما يكون هوله تابع.

هذا الفرق الثاني هو الذي حمل حماة الدين وحملة الفقه على أنحاء من البحث في نواحي أدلة الاحكام ومناحيها، فبحثوا عن الأوامر ومعانيها، وعن

النواهي ومطاويها. وعن مداليل هذه الكلمات، وعن المنطوق والمفهوم، وعن العموم والخصوص والتخصيص، وعن الاطلاق والتقييد، وعن الاجمال والتبيين، وعن حقيقة النسخ وكيفية النسخ والمنسوخ، وغير ذلك مما لا يستغنى عن تحقيقه من يتصدى لاستنباط " الواقع " واستخراجه من الأدلة التفصيلية التي اعتبرها الشارع واعتمد عليها التابع.

فتحصل عن جميع هذه المباحث علم جديد في عالم الاسلام، علم أوجده كثرة العناية بأحكام الدين وشدة العلاقة باحراز " الواقع " من طريق القطع و اليقين.

علم يحتاج إلى الانتفاع بمضامينه والاستناد إلى أصوله وقوانينه كل من كان له مساس القانون باقسامه وأفانينه، علم لا يختص " المنفعة " فيه بحملة الفقه و ان اختص الفقيه بالاستفادة منه، علم ابتكره الاسلام ويكون تأسيسه من مفاخر الاعلام.

الا وهو علم أصول الفقه.

- ٥ -

وجود علل أشرنا إلى بعضها آنفا أنتج حدوث علم في العلوم الاسلامية لتحقيق أدلة الاستنباط ومداركها، وتنقيح مسائل الفقه وتوضيح مسالكها. وقد بحثنا في مقدمة مختصرة علقناها على تقريراتنا الأصولية عن تلك العلل والعوامل. وفحصنا عن زمان حدوث هذا النسخ من المباحث والمسائل، وشخصنا البصر لتشخيص أول من شرع في تدوين هذا العلم الحادث، ودرسنا تاريخ العلم للاطلاع على أول عصر توجه فيه اعتماد فقهاء الشيعة نحو هذه المباحث، وأتممنا الدراسة بالحديث عن كيفية مجاراتهم مع هذا العلم بتتابع البحث وسرد التصنيف والتأليف من بادئ بدء الاستناد به، والانتحاء لتدوين مطالبه إلى عصرنا الحاضر وبالوضع الموجود، وألمنا في ختام الكلام بما الف في عصرنا من المؤلفات المهام، واما الآن فلما لا يساعدني الحال، ولا يسعني المجال لبسط المقال، فلنقتصر بالإشارة إلى بعض تلك الأحوال.

فنقول وعلى الله الاتكال (١):

- ٦ -

اعلم أن بعض مباحث الأصول كانت في القرن الأول كما أشرنا موردا للبحث والنظر ولكنه لم يخرج الأصول إلى عرصه التدوين والتأليف الا بعد مضى النصف الأول من القرن الثاني.

وقد صرح جمع من الجهابذة كابني خلكان وخلدون. وصاحب كشف الظنون بان أول من صنف في أصول الفقيه محمد بن إدريس الشافعي، بل نقل عن كتاب "الأوائل" للسيوطي اطباقهم على ذلك حيث قال: " أول من صنف في أصول الفقه، الشافعي بالاجماع ".

لكني لست على يقين من ذلك، بل المحتمل عندي ان يكون أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، وهو أول من لقب ب " قاضي القضاة " سابقا على الشافعي بتأليف الأصول، لان القاضي توفي في سنة (١٨٢ هـ. ق) والشافعي مات في سنة (٢٠٤ هـ. ق) وقد قال ابن خلكان في ترجمته: ان أبا يوسف " أول من صنف في أصول الفقه وفق مذهب أستاذه أبي حنيفة ".

وهكذا يحتمل جدا ان يكون محمد بن حسن الشيباني فقيه العراق، الذي لما مات هو والكسائي في يوم واحد بري وكانا ملازمين للرشيد في سفره إلى خراسان قال في حقه الرشيد: " دفنت الفقه والأدب بر نبوية (٢) " مقدا على الشافعي في تأليف الأصول لان الشيباني توفي (سنة ١٨٢ هـ. ق أو سنة ١٨٩) و قد صرح ابن النديم في " الفهرست " بان للشيباني من مؤلفاته الكثيرة تأليف يسمى ب " أصول الفقه " وتأليف سماه " كتاب الاستحسان " وتأليف " كتاب اجتهاد الرأي " . على أن الشافعي، بتصريح من ابن النديم، لازم الشيباني سنة كاملة و

---

١ - ومن أراد اطلاعا أزيد فعليه بمراجعة التعليقة المزبورة، وإذا شاء إحاطة كاملة على الموضوع فليستل الله ان يوفقنا لاتمام طبع كتاب ألفناه في تاريخ الفقه الاسلامي ونحولاته، وقد طبع منه إلى الان عدة صفحات.

٢ - وهي على ما في معجم البلدان قرية كانت قرب الري.

استنسخ في المدة لنفسه من كتب الشيباني ما استحسنت وقد أذعن الشافعي نفسه بذلك، وأعلن فقال من غير تكبر " كتبت من كتب الشيباني حمل بعير ". وكيف كان فان لم يحصل اليقين بتقدم القاضي والشيباني على الشافعي في التأليف، فلا أقل من أن لا يحصل لنا يقين بتقدمه عليهما. فالحكم البات بكون الشافعي " أول من صنف في أصول الفقه " كما ترى.

- ٧ -

هذا بالنسبة إلى حدوث العلم والاستناد به على نحو الاطلاق، اما بدء الاستناد به في خصوص مذهب التشيع فهو كما احتملناه وعللناه في التعليقة المزبورة لا يتقدم على الغيبة الكبرى (٣٢٩ هـ. ق)

أول من انتحى إلى أصول الفقه واعتمد عليه في مقام الاستنباط و استمد منه الشيخ الثقة الجليل حسن بن علي بن أبي عقيل (١) صاحب كتاب " المتمسك بحبل آل الرسول " في الفقه، وهو أيضا " أول من هذب الفقه، و استعمل النظر، وفتق البحث عن الأصول والفروع في ابتداء الغيبة الكبرى ". ثم اقتفى اثر ابن أبي عقيل واستحسن آرائه أبو علي محمد بن أحمد بن جنيد الإسكافي الذي قال السيد الاجل بحر العلوم بعد عنوانه في ترجمته: " من أعيان الطائفة وأعظم الفرقة وأفاضل قدماء الامامية. وأكثرهم علما وفقها وأدبا، و أكثرهم تصنيفا وأحسنهم تحريرا، وأدقهم نظرا متكلم فقيه محدث أديب واسع العلم. صنف في الفقه والكلام والأصول والأدب وغيرها تبلغ مصنفاته، عدا أجوبة مسائله، من نحو خمسين كتابا منها كتاب " تهذيب الشيعة لاحكام الشريعة " كتاب كبير من نحو عشرين مجلدا يشتمل على جميع كتب الفقه، وعدة كتبه تزيد على مائة وثلاثين كتابا، وكتاب " المختصر الأحمدى في الفقه المحمدي " مختصر كتاب التهذيب وهو الذي وصل إلى المتأخرين ومنه انتشرت مذاهبه وأقواله.. "

---

١ - كان ابن أبي عقيل من مشايخ جعفر بن محمد بن قولويه، أحد شيوخ العالم السيد المعروف بابن المعلم والملقب بالشيخ المفيد.

إلى أن قال السيد العلامة بعد تعديد كتبه وأجوبة مسائله: " وهذا الشيخ على جلالته في الطائفة ورئاسته وعظم محله قد حكى القول عنه بالقياس، ونقل ذلك عنه جماعة من أعظم الأصحاب، وعلى ذلك فقد اثنى عليه علماءنا وبالغوا في اطرائه ومدحه وثنائه.. "

كان هذا الشيخ الجليل شيخا وأستاذا للشيخ المفيد ومعاصرا للشيخ الكليني وتوفى، على ما ذكره المحدث القمي (ره) (سنة ٣٨١ هـ. ق) في الري.

- ٨ -

ثم وصل دور البحث عن عوارض أدلة الاحكام إلى أبي عبد الله محمد بن محمد بن نعمان بن عبد السلام الملقب بـ " المفيد " عند الاعلام، المتولد (سنة ٣٣٦) والمتوفى (٤١٣ هـ. ق) فالشيخ المفيد تبع أستاذه ابن الجنيد وابن أبي عقيل في الاعتماد على الأصول وان لم يتلق كل ما قاله ابن الجنيد بالقبول، بل وكتب على رده ونقضه كما هو المنقول.

نقل صاحب " الذريعة " عن النجاشي ذكر كتاب للشيخ المفيد في الأصول مشتمل مع اختصاره على أمهات المباحث والفصول. ونقل أيضا ان العلامة الكراجكي ضمن ذلك في كتابه المسمى بـ " كنز الفوائد " .

حدث الاستناد بالأصول من زمن ابن أبي عقيل وتوجه نحو التكامل في أيام ابن جنيد ودخل ذلك العلم في طور البحث والتأليف في عصر المفيد. فرج في عصره وثناء وانتشر صيته وذاع، وذلك لان الشيخ المفيد كان يفيد العلم على تلامذة له، كلهم أساتذة وفي نقد العلوم جهابذة، منهم السيد السند والأجل الأوحى السيد المرتضى الملقب بـ " علم الهدى " توفى السيد سنة " ٣٣٦ هـ. ق " ومنهم تلميذه أستاذ الفرقة وشيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن حسين بن علي الطوسي (المتوفى ٤٦٠ هـ. ق) ومنهم سالار " معرب سالار " بن عبد العزيز الديلمي صاحب كتاب " التقريب " في أصول الفقه (المتوفى ٤٣٦ هـ. ق) وغيرهم من أساطين العلم وأساتيد الفن.

فقد صنف السيد في الأصول كتبا شريفة ورسائل منيفة، قال السيد

الاجل بحر العلوم في فوائده الرجالية " .. ومن مصنفاته في أصول الفقه كتاب " الذريعة إلى الأصول الشرعية " وهو أول كتاب صنف في هذا الباب، ولم يكن للأصحاب قبله الا رسائل مختصرة، كتاب مسائل الخلاق في الأصول أثبتته الشيخ و النجاشي قال الشيخ ولم يتمه. رسالة في طريقة الاستدلال موجودة عندنا. كتاب المنع من العمل باخبار الآحاد تعرف بالمسائل التبانة وهي أجوبة الشيخ الفاضل محمد بن عبد الملك التبان في ما عمله في انتصار حجية الاخبار تشتمل على عشرة فصول قد بسط السيد القول فيها. رسالة أخرى عندنا في المنع من خبر الواحد منقولة من خط الشهيد الثاني طاب ثراه.. "

وقد صنف الشيخ الطوسي كتاب " عدة الأصول " الذي قال في شأنه بحر العلوم: " وهو أحسن كتاب صنف في الأصول " .

وبالجملة فصار علم الأصول (بعد ما صار في أواسط النصف الأول من القرن الرابع موردا للاستناد وعمدة في الاجتهاد) في أواخر القرن الرابع موضوع البحث والدرس والتأليف، وتوجه إليه أمثال هذه الفحول وصنفوا فيها، لا رسائل مختصرة فقط، بل كتباً قيمة مرتبة على أبواب وفصول.

- ٩ -

ثم لعله توقف سير الاجتهاد في مسائل الفقه بعد الشيخ الطوسي مدة تقرب من قرن، وذلك لحسن ظن من تلامذة الشيخ بما استنبطه وأفتى به في كتبه، فكانوا بالحقيقة في تلك المدة، على ما قيل " مقلدين " (بل لقبوا به) لما استنبط، ومقتفين اثره في ما اجتهد واعتقد، لا يتجاوزون عما قال، ولا يتكلفون البحث في المقال حتى قام بأعباء الاجتهاد وأقام سوق البحث والانتقاد الفقه الفحل الأوحده محمد بن أحمد ، سبط الشيخ الطوسي الأمجد وحفيد ابن إدريس الممجد، فألف في الفقه الاستدلالي كتابه السامي " السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى " (توفى هذا الفقه سنة ٥٩٨ هـ. ق).

انفتح باب البحث والاجتهاد بعد ما وقع فيه الانسداد أو كاد. فانتهى تلامذة ابن إدريس، تبعاً لأستاذ، نحو الأصول بالاستناد. ثم تلاميذ تلامذته

كالمحقق الحلي صاحب " شرايع الاسلام " أبى القاسم نجم الدين جعفر بن حسن بن يحيى بن سعيد (تولد المحقق سنة ٦٠٢ وتوفى سنة ٦٧٦ هـ. ق) وألفوا فيه كتابا نفيسة، فمما الفه المحقق كتاب " نهج الوصول إلى معرفة الأصول " وكتاب " المعارج " .

انتقل الدور بعد المحقق إلى تلميذه وابن أخته الذي انتشر صيت علمه في الآفاق واشتهر له لقب " العلامة " على الاطلاق آية الله بالاستحقاق أبو منصور جمال الدين حسن بن يوسف بن علي بن مطهر (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ. ق) فاحكم أساس البحث والنظر، ونظر في كتب القوم ما تقدم منها وما تأخر، فهدبها وحرر. أرشد العلامة إلى نهج الوصول ومنتهاه لمن أراد السلوك إلى هذه الأصول وتمناه فألف كتاب " النكت البديعة في تحرير الذريعة " وكتاب " تهذيب الوصول إلى علم الأصول " وكتاب " نهج الوصول إلى علم الأصول " وكتاب " مبادئ الوصول إلى علمي الكلام والأصول " وكتاب " غاية الوصول .. " وكتاب " مبادئ الوصول إلى علم الأصول " وصادف ما كتبه العلامة في الأصول كسائر ما الفه في المعقول و المنقول اقبالا خاصا، يليق بشأنها، من العلماء الفحول ولا سيما كتابه الذي سماه " نهج الوصول .. " فقد تصدى لشرح هذا الكتاب جمع من فضلاء الأصحاب كالسيد عميد الدين عبد المطلب بن محمد الحسيني (٦٨١ - ٧٥٤)، وأخيه السيد ضياء الدين عبد الله بن محمد ابني أخت العلامة وتلميذه وشيخي الإجازة للأول من الشهيدين وكفخر المحققين أبو طالب محمد بن العلامة (٦٨٢ - ٧٧١ هـ. ق) و كالأمير جمال الدين عبد الله الحسيني الاسترآبادي صدر دولة السلطان الاجل الشاه إسماعيل الصفوي الأول.

وهذا الشرح الأخير على ما قال صاحب الروضات أحسن من شرح الاميدي والضياي والفخري والمنصور (تأليف الفقيه الفاضل منصور بن عبد الله الشيرازي المشتهر ب " راستگو " والمعاصر للشهيد الثاني، وقد فرغ الشارح من تأليف هذا الشرح سنة ٩٢٩ هـ. ق)

جمع الفقيه الاجل محمد بن مكي المشهور بالشهيد الأول (الفائز بالشهادة



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

وخلاصة القول ان من زمان العلامة إلى زمان الشهيد الثاني، أي في القرن الثامن والتاسع وشطر من القرن العاشر، كان أكثر مدار البحث والدرس في الأصول على ما الفه العلامة.

نعم كان للمختصر الحاجبي الذي الفه أبو عمر وعثمان بن عمر بن أبي بكر (المعروف بابن الحاجب المتوفى سنة ٦٤٦ هـ. ق) في القرن السابع أيضا شأن عند علماء المذهب. فقد كانوا يدرسونه ويشرحونه ويعلقون عليه الحواشي، ويرفعون عن وجوه مقاصده الغواشي.

- ١٠ -

كان جريان الامر في تلك القرون على ما حدد، حتى مهد العالم الرباني زين الدين بن نور الدين المشهور بالشهيد الثاني (توفى شهيدا سنة ٩٦٦) قواعد الاستنباط للمجتهد وسماه "تمهيد القواعد".

ثم الف أبو منصور جمال الدين حسن بن زين الدين (ابن الشهيد الثاني المتوفى سنة ١٠١١ هـ. ق) كتابه الموسوم بـ "معالم الدين". كتاب المعالم في الأصول لسلسلة تعبيره وسلامة تنظيمه وجودة جمعه وتأليفه صار سهل التناول كثير التداول بحيث انسى ما كتبه السلف، وما اغنى عنه ما الفه الخلف. صنف المعالم و تداول فيه البحث والدرس بين الأعاظم، فاقبلوا عليه بالتحشية والتعليق وامنوا في مباحثه بالتدقيق والتحقيق.

من أحسن تلك التعليقات وأمتنها وأدقها وأتقنها ما علقه عليه العالم الأصول الشيخ محمد تقي (المتوفى ١٢٤٨ هـ. ق) وسماه بـ "هداية المسترشدين". بعد القرن العاشر إلى عصرنا الحاضر ألفت في الأصول كتب كثيرة مشهورة وغير مشهورة. لكنه كانت مدارس كتاب المعالم في جميع المدة معمولة، ولعله يكون كذلك متى كان قلوب طلاب العلم بتحصيل الأصول مشغولة.

ومما ينبغي ان لا يترك هنا الإشارة إليه والتنبيه عليه، ان للأصول في سيره من زمان تأليف المعالم إلى عصرنا الحاضر ثلث مراحل: الأولى: مرحلة البطؤ أو التوقف. الثانية: مرحلة البسط والتقدم. الثالثة: مرحلة التحرير والتلخيص. فهذه ثلاثة أدوار حصلت للأصول في تلك القرون. الدور الأول من الأدوار الثلاثة استوعب القرنين، الحادي عشر والثاني عشر، فكان أكثر مدار البحث والدرس في دينك القرنين على كتاب المعالم، ولم يؤلف فيهما مؤلفات مهمة تقع من حيث المدارس في عرض المعالم أو في طوله، ولعله كان ذلك ناشئا عن كثرة الاقبال على الاخبار وغلبة علمائنا الأخباريين الأخير. وكان الدور الثاني في القرن الثالث عشر، فجدد فيه أساس البحث و النظر وحصل في هذا الدور للأصول صولة للأصوليين في ميدان التصنيف و التأليف والتحقيق جولة. فصار هذا الدور دور البسط والتفصيل بل دور الاطناب والتطويل، وناهيك ما ترى من كتاب "هداية المسترشدين" (حاشية على المعالم) وكتاب "قوانين الأصول" للمحقق الجيلاني القمي (المرزا أبو القاسم المتوفى ١٢٣١ هـ. ق) وكتاب "الفصول" للشيخ محمد حسين (تلميذ الشيخ محمد تقي و أخيه المتوفى ١٢٦١ هـ. ق)، وكتاب "بحر الفوائد" للاشتياني (الحاج مرزا حسن المتوفى ١٣١٩ هـ. ق) حاشية على "فرائد الأصول" تأليف أستاذه الأنصاري (أول من أدرك الأصول في هذا الدور بالتنقيح والتهديب، ورتبه على ترتيبه الأنيق المتين الشيخ المطلق في لسان المتأخرين الحاج شيخ مرتضى بن محمد أيمن المتوفى ١٢٨١) وغيرها من الكتب المؤلفة في ذلك القرن. كان هذا التحول في سير الأصول من آثار الأصولي الفحل ما لك أزمة الفضل الأستاذ الأكبر المولى الاجل الأفضل آقا محمد باقر بن محمد أكمل (المتوفى سنة ١٢٠٦ أو ١٢٠٨ هـ. ق) إذ لأستاذ بقوة تقريره وجودة تحريره في مناظراته

المكررة ومراسلاته المحررة برع على خصماء الأصول وجعل دعاويهم كعصف مأكول.

- ١٢ -

شرع الدور الثالث من ابتداء القرن الرابع عشر، وانعكس طور التأليف في هذا الدور فتلخص وتحرر. أول من بادر إلى تحرير الأصول عن الفضول تدريسا و تدوينا وهيج الأشواق إلى سلوك هذا السبيل تدريبا وتمرينا، هو أستاذ المتأخرين على الاطلاق شيخ المجتهدين المعاصرين في الآفاق الذي لخص المقاصد و المعاني، وأسس في الأصول جملة من المباني المولى محمد كاظم الخراساني (المتوفى ١٣٢٩ هـ. ق).

حلب المحقق الخراساني قلوب طلبة العلم بمعالیه، وجلب عقول حملته من تلامذته ومعاصريه بما أنعم الله عليه من لباقة تقرير لا يعادله فيها أحد وأناقة تحرير لا يسهل تحديدها بحد، فاقتفوا في التلخيص والتحرير اثره، وآثروا في ايراد ما اصطلح عليه أرباب المعقول والاستناد به في تأليفهم الأصولية فكره. صار كتاب " كفاية الأصول " الذي الفه المحقق الخراساني كتابا نهائيا لمدارسة الأصول.

جملة الكلام، ان أهل العلم في القرن حملوا العناء وبذلوا العناية لا في التلخيص والتحرير فحسب، بل في الدقيق والتحقيق، وأيضا في التنسيق و التانيق.

- ١٣ -

ممن تابع في تنقيح مطالب الأصول وتوضيح مآربه أئتمته والقي إليه التحقيق في هذا العصر أزمته. العالم العليم الأستاذ الأعظم المرزا محمد حسين الغروي الناييني فهو قد أكب مجاهدا على تهذيب الأصول بالبحث، والب لتدريب الفضلاء و تعليمهم على الدرس، فتخرج من معهد بحثه ومجلس درسه علماء جلة وفضلاء أولى تجلة يوعون ما يسمعون ويكتبون ما يستفيدون ويوعون.

وهذه المكتوبات هي التي اصطلح عليها عنوان " التقريرات " (١) - ١٤ -

من جملة ما عرف بعنوان التقريرات هذا الكتاب (كتاب فوائد الأصول) الذين يريه الناظر حاضرا بين يديه، وتهوى أفئدة عشاق الفضل إليه الفه قره عين الأستاذ الاجل وغرة وجه العلم والعمل الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني، الذي مات (ره) ولم تظهر أسرار دفائنه ولم تفتح اغلاق خزائنه (توفى سنة ١٣٦٥ هـ. ق).

هذا التأليف ان لم يكن أحسن ما كتب من دروس الأستاذ على الاطلاق فهو من أحسنها تنقيحا وأجودها توضيحا وأمتنها تعبيراً وأكثرها تحريراً، وكيف لا؟ وقد أفاد الأستاذ في شأن المؤلف وما أفاد عين هذه الكلمات وهي ترشدنا إلى الفرق بينه وبين غيره " .. فان من أعظم ما أنعم به سبحانه وتعالى على العلم و أهله، هو ما حباه من التوفيق والتأييد لقرة عيني العالم العلم العلام والفاضل البارع الهمام الفائز بأسنى درجات الصلاح والسداد بجهدته والفائز بأسنى رتبة الاستنباط و الاجتهاد بجده، صفوة المجتهدين العظام وركن الاسلام، والمؤيد المسدد التقى الزكي جناب الاغا الشيخ محمد علي الخراساني الكاظمي أدام الله تعالى تأييده وأفضاله و كثر في العلماء الاعلام أمثاله.

" فقد أودع في هذه الصحائف الغر ما نقحناه في أبحاثنا مجدا في تنقيحه مجيدا في توضيحه ببيان رائق وترتيب فائق فله دره وعليه سبحانه اجره .. " هكذا كان سير الأصول في تلك القرون الاسلامية إلى زماننا الحاضر، و

---

١ - في القرون الأولية من الاسلام قد يلقون الأساتذة على تلاميذهم عبارات مربوطة بالكتاب أو السنة أو غير ذلك فيملونها وسمى تلك المكتوبات ب " الأمالي " ومن ذلك أمالي الصدوق والمفيد والطوسي. وفي القرن الأخيرة ولا سيما في القرن الثالث عشر كان التلامذة يكتبون بعد درس الأستاذ ما يستفيدون مما حقق وأفاد ويعرضونه عليه للبحث والانتقاد، وتسمى تلك المكتوبات ب " التقريرات ". أول ما اشتهر بذلك العنوان على ما أظن، كتاب " مطارح الأنظار " الذي الفه المحقق العالم الميرزا أبو القاسم (المشهور بكلانتری المتوفى ١٢٩٢ هـ. ق) من إفادات أستاذه وأستاذ الكل الشيخ الأنصاري.

على ما دريت صار هذا العلم منتقلا من الغابرين إلى المعاصرين، فله در المجتهدين  
من العلماء، وجزاهم الله عن الاسلام والعلم خير الجزاء.  
هذا ما قصدنا ايراده على سبيل الاستعجال وطريق الاجمال مقدمة على  
الكتاب، حسب ما أشار على بذلك من عنى بطبع هذا المجلد الأول وهو صديقي  
الممجد المبجل العالم العامل والفاضل الكامل حجة الاسلام الشيخ نصر الله المشتهر  
بالخلخالي بين الاعلام أدام الله بركاته وزاده، تبارك وتعالى، في حسناته،  
والحمد لله أولا وآخرا وظاهرا وباطنا  
طهران ٢٠ ربيع الثاني ١٣٦٨  
محمود الشهابي الخراساني

الجزء الأول من كتاب

فوائد الأصول

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف بريته وعلى اله  
الطيبين الطاهرين واللعنة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.  
وبعد، فيقول العبد المذنب الراجي عفو ربه محمد على الكاظمي ابن  
المرحوم الشيخ حسن الكاظمي قدس سره: انى لما حضرت مجلس بحث المولى  
خاتمة المجتهدين فريد عصره وفقه زمانه، من إليه انتهت الرياسة العامة، شيخنا و  
ملاذنا آية الله حضرة الميرزا محمد حسين الغروي النائيني متع الله المسلمين ببقائه،  
رأيت أن بحثه الشريف ذو فوائد جليلة، بحيث ينتفع منه المنتهى من أهل العلم فضلا  
عن المبتدي، ويستفيد منه من كثر باعه فضلا عن قصر، فأحببت تزيين هذه  
الأوراق بما استفدته من إفاداته الشريفة حسبما يسعني ويؤدى إليه فهمي القاصر.

فأقول: ومن الله استمد

القول في أصول الفقه

وتنقيح البحث عن ذلك يستدعى رسم مقدمة، ومقاصد، وخاتمة

اما المقدمة: ففي بيان نبذة من مباحث الألفاظ

ولما كان داب أرباب العلوم عند الشروع في العلم ذكر موضوع العلم، و  
تعريفه، وغايته، فنحن أيضا نقتفي أثرهم. وينبغي قبل ذلك بيان مرتبة علم

الأصول وموقعه، إذ لعله بذلك يظهر تعريفه وغايته.  
ف نقول: لا اشكال في أن العلوم ليست في عرض واحد، بل بينها ترتب و  
طولية، إذ رب علم يكون من المبادئ لعلم اخر، ولأجل ذلك دون علم المنطق مقدمة  
لعلم الحكمة، وكذلك كان علم النحو من مبادئ علم البيان، ومن الواضح ان جل  
العلوم تكون من مبادئ علم الفقه ومن مقدماته حيث يتوقف الاستنباط على العلوم  
الأدبية: من الصرف، والنحو، واللغة، وكذا يتوقف على علم الرجال، وعلم  
الأصول، ولكن مع ذلك ليست هذه العلوم في عرض واحد بالنسبة إلى الفقه، بل  
منها ما يكون من قبيل المقدمات الاعدادية للاستنباط، ومنها ما يكون من قبيل  
الجزء الأخير لعل الاستنباط. وعلم الأصول هو الجزء الأخير لعل الاستنباط بخلاف  
سائر العلوم، فإنها من المقدمات، حتى علم الرجال الذي هو أقرب العلوم  
للاستنباط، ولكن مع هذا ليس في مرتبة علم الأصول بل علم الأصول متأخر عنه،  
وعلم الرجال مقدمة له.

والحاصل

ان علم الأصول يقع كبرى لقياس الاستنباط وسائر العلوم تقع في صغرى  
القياس. مثلا استنباط الحكم الفرعي من خبر الواحد يتوقف على عدة أمور فإنه  
يتوقف على معرفة معاني الألفاظ التي تضمنها الخبر، ويتوقف أيضا على معرفة أبنية  
الكلمات ومحلها من الاعراب لتمييز الفاعل عن المفعول والمبتدأ عن الخبر، و  
يتوقف أيضا على معرفة سلسلة سند الخبر وتشخيص رواته وتمييز ثقتهم عن غيره، و  
يتوقف أيضا على حجية الخبر، ومن المعلوم: ان هذه الأمور مترتبة من حيث دخلها  
في الاستنباط حسب ترتبها في الذكر والمتكفل لاثبات الامر الأول هو علم اللغة،  
ولاثبات الثاني هو علم النحو والصرف، ولاثبات الثالث هو علم الرجال، و  
لاثبات الرابع الذي به يتم الاستنباط هو علم الأصول، فرتبة علم الأصول متأخرة  
عن جميع العلوم، ويكون كبرى لقياس الاستنباط. فيقال: الشئ الفلاني مما قام  
على وجوبه خبر الثقة، وكلما قام على وجوبه خبر الثقة يجب، بعد البناء على حجية  
خبر الواحد الذي هو نتيجة البحث في مسألة حجية خبر الواحد، فيستنتج من تأليف

القياس وجوب الشيء الفلاني.

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

وبذلك ينبغي تعريف علم الأصول، بان يقال: ان علم الأصول عبارة عن العلم بالكبريات التي لو انضمت إليها صغرياتها يستنتج منها حكم فرعى كلي، فان ما عرف به علم الأصول: من أنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الخ - لا يخلو عن مناقشات عدم الاطراد وعدم الانعكاس، كما لا يخفى على من راجع كتب القوم.

وهذا بخلاف ما عرفنا به علم الأصول، فإنه يسلم عن جميع المناقشات، و يدخل فيه ما كان خارجا عن تعريف المشهور مع أنه ينبغي ان يكون داخلا، و يخرج منه ما كان داخلا في تعريف المشهور مع أنه ينبغي ان يكون خارجا. ثم إن المايز بين المسألة الأصولية والقاعدة الفقهية بعد اشتراكهما في أن كلا منهما يقع كبرى لقياس الاستنباط، هو ان المستنتج من المسألة الأصولية لا يكون الا حكما كليا، بخلاف المستنتج من القاعدة الفقهية، فإنه يكون حكما جزئيا وان صلحت في بعض الموارد لاستنتاج الحكم الكلي أيضا الا ان صلاحيتها لاستنتاج الحكم الجزئي هو المايز بينها وبين المسألة الأصولية، حيث إنها لا تصلح الا لاستنتاج حكم كلي، كما يأتي تفصيله في أوائل مباحث الاستصحاب (١) انشاء لله، ويأتي هناك أيضا ان المسألة الأصولية قد تقع أيضا صغرى لقياس الاستنباط وتكون كبراه مسألة أخرى من مسائل علم الأصول، الا انه مع وقوعها صغرى لقياس الاستنباط تقع في مورد اخر كبرى للقياس.

وهذا بخلاف مسائل سائر العلوم، فإنها لا تقع كبرى لقياس الاستنباط أصلا فراجع. وعلى كل حال، فقد ظهر لك مرتبة علم الأصول وتعريفه.

---

١ - الجزء الرابع من فوائد الأصول، الامر الثاني



واما غايته

فهي غنية عن البيان، إذ غايته هي القدرة على استنباط الأحكام الشرعية عن مداركها.

بقي الكلام في بيان موضوعه

وقد اشتهر ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، وقد أطالوا الكلام في البحث عن العوارض الذاتية والفارق بينها وبين العوارض الغريبة، وربما كتب بعض في ذلك ما يقرب من الف بيت أو أكثر. وقد يفسر العرض الذاتي بما يعرض الشيء لذاته، أي بلا واسطة في العروض وان كان هناك واسطة في الثبوت. والمراد من الواسطة في العروض، هو ما كان العرض أولا وبالذات يعرض نفس الواسطة ويحمل عليها، وثانيا وبالعرض يعرض لذي الواسطة ويحمل عليه، كحركة الجالس في السفينة، فان الحركة أولا وبالذات تعرض السفينة وتستند إليها، وثانيا وبالعرض تعرض الجالس وتستند إليه وتحمل عليه، من قبيل الوصف بحال المتعلق.

وهذا بخلاف ما إذا لم يكن هناك واسطة في العروض، سواء لم يكن هناك واسطة أصلا - كادراك الكليات بالنسبة إلى الانسان، فان ادراك الكليات من لوازم ذات الانسان وهويته، ويعرض على الانسان بلا توسط شيء أصلا، وليس ادراك الكليات فصلا للانسان، بل الفصل هو الصورة النوعية التي يكون بها الانسان انسانا، ومن لوازم ذلك ادراك الكليات، الا انه لازم نفس الذات بلا واسطة - أو كان هناك واسطة الا انها لم تكن واسطة في العروض، بل كانت واسطة في الثبوت، سواء كانت تلك الواسطة منتزعة عن مقام الذات، كالتعجب العارض للانسان بواسطة ادراكه الكليات الذي هو منتزع عن مقام الذات، حيث كان ذات الانسان يقتضى الادراك كما عرفت، أو كانت الواسطة أمرا خارجا عما يقتضيه الذات كالحرارة العارضة للماء بواسطة مجاورة النار.

والسر في تفسير العرض الذاتي بذلك، أي بان لا يكون هناك واسطة في العروض، مع أن هذا خلاف ما قيل في معنى العرض الذاتي: من أن العرض الذاتي

ما كان يقتضيه نفس الذات، ومنتزعا عن مقام الهوية، فمثل حرارة الماء من العرض الغريب لان عروض الحرارة على الماء يكون بواسطة امر خارج مباين، بل ما كان يعرض الشيء بواسطة امر خارج مط، سواء كان أعم أو أخص أو مباينا، يكون من العرض الغريب اتفاقا، وانما المختلف فيه ما كان يعرض الشيء بواسطة امر خارج مساوي، كالضحك العارض للانسان بواسطة التعجب، حيث ذهب بعض إلى أنه من العرض الذاتي، وبعض اخر إلى أنه من العرض الغريب، فالعبرة في العرض الذاتي عندهم هو كونه بحيث يقتضيه نفس الذات، لاما لا يكون له واسطة في العرض، هو ان البحث في غالب مسائل العلوم ليس بحثا عن العوارض الذاتية لموضوع تلك المسألة على وجه يقتضيه ذات الموضوع، بدهاة ان خبر الواحد مثلا بهوية ذاته لا يقتضى الحجية، إذ الحجية انما هي من فعل الشارع.

فالبحث عن حجية خبر الواحد ليس بحثا عن العوارض الذاتية للخبر، و كذا الكلام في سائر المسائل لعلم الأصول وغيره من العلوم، كقولنا: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، فان الرفع والنصب ليسا مما يقتضيه نفس ذات الفاعل و المفعول بهويتهما، بل لمكان لسان العرب، حيث إنهم يرفعون الفاعل وينصبون المفعول، فيلزم بناء على ما قيل في تفسير العرض الذاتي ان يكون البحث في غالب العلوم بحثا عن العوارض الغريبة لموضوع العلم، فلا بد من توسعة العرض الذاتي، حتى يكون البحث في مسائل العلوم بحثا عن العوارض الذاتية لموضوعاتها، بان يق: ان العرض الذاتي هو ما كان يعرض نفس الذات بلا واسطة في العروض وان كان لأمر لا يقتضيه نفس الذات. وعلى هذا يكون البحث في جميع مسائل العلوم بحثا عن العوارض الذاتية، بدهاة ان الحجية عارضة لذات الخبر وان كان ذلك بواسطة الجعل الشرعي، وكذلك الرفع والنصب يعرضان لذات الفاعل والمفعول، و ان كان ذلك لأجل لسان العرب.

فالضابط الكلي للعرض الذاتي، هو ان لا يتوسط بينه وبين الموضوع امر يكون هو معروض العرض أولا وبالذات، كما هو الشأن في الوسائط العروضية. إذا عرفت ذلك فالكلام في المقام يقع من جهات:

الأولى: في نسبة موضوع كل علم إلى موضوع كل مسألة من مسأله.  
الثانية: في المايز بين العلوم بعضها من بعض.  
الثالثة: في موضوع علم الأصول.

اما الجهة الأولى

فنسبة موضوع كل علم إلى موضوع كل مسألة من مسأله، هو نسبة الكللي  
لافراده والطبيعي لمصاديقه، بدهة ان الفاعل في قولنا كل فاعل مرفوع مصداق من  
مصاديق كلي الكلمة، التي هي موضوع لعلم النحو.  
فان قلت:

ان الرفع انما يعرض الفاعل، وبتوسطه يعرض الكلمة، وليس هو عارضا  
لذات الكلمة من حيث هي، فيكون الرفع بالنسبة إلى الكلمة من العوارض  
الغريبة وان كان بالنسبة إلى الفاعل من العوارض الذاتية.  
وبعبارة أخرى:

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

قلت:

الفاعلية علة لعروض الرفع على نفس الكلمة، لا ان الرفع يعرض للفاعلية  
أولا وبالذات، فالواسطة في المقام انما تكون واسطة في الثبوت لا واسطة في  
العروض، وقد تقدم ان الواسطة الثبوتية لا تنافي العرض الذاتي.  
والحاصل:

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

واسطة.

وتوضيح ذلك

هو ان الموضوع في علم النحو مثلا ليس هو الكلمة من حيث هي لا بشرط، بل الكلمة من حيث لحوق الاعراب والبناء لها، كما أن الكلمة من حيث لحوق الصحة والاعتلال لها موضوع لعلم الصرف، فيتحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لان الموضوع في قولنا: كل فاعل مرفوع أيضا، هو الكلمة من حيث لحوق الاعراب والبناء لها، بدهة ان البحث عن الفاعل ليس من حيث صدور الفعل عنه، أو من حيث تقدم رتبته عن رتبة المفعول، بل من حيث لحوق الاعراب له، و المفروض ان الكلمة من هذه الحثية أيضا تكون موضوعا لعلم النحو، وكذا يق في مثل الصلاة واجبة، حيث إن الموضوع في علم الفقه ليس هو فعل المكلف من حيث هو، بل من حيث عروض الأحكام الشرعية عليه، فيتحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل، لان كلا من موضوع العلم مع موضوعات المسائل يكون ملحوظا بشرط شئ وهو قيد الحثية.

وربما يستشكل

في اخذ قيد الحثية، بأنه يلزم اخذ عقد الحمل في عقد الوضع، إذ الموضوع في قولنا: الكلمة اما معربة أو مبنية ليس هو مطلق الكلمة حسب الفرض، بل الكلمة من حيث لحوق الاعراب والبناء لها، فيلزم ان يكون قولنا: كل كلمة اما معربة أو مبنية، بمنزلة قولنا: الكلمة المعربة أو المبنية، اما معربة أو مبنية. وهذا كما ترى يلزم منه اخذ المحمول في الموضوع، وهو ضروري البطلان، لاستلزامه حمل الشئ على نفسه. هذا.

ولكن لا يخفى عليك ضعف الاشكال، بدهة ان المراد من قولنا: الكلمة من حيث البناء والاعراب موضوع لعلم النحو، ليس الكلمة المتحيثة بحثية الاعراب والبناء فعلا المتلونة بذلك حالا، بل المراد الكلمة القابلة للحقوق الاعراب والبناء لها، والتي لها استعداد وقوة لحوق كل منهما لها، فهذه الكلمة اما معربة فعلا، واما مبنية فعلا.

والحاصل:

ان الكلمة من حيث ذاتها قابلة للحوق كل من الاعراب والبناء لها، كما انها قابلة للحوق كل من الصحة والاعتلال والفصاحة والبلاغة لها، فتارة: تلاحظ الكلمة من حيث قابليتها لقسم خاص من هذه العوارض، كالاعراب والبناء، فتجعل موضوعا لعلم النحو. وأخرى: تلاحظ من حيث قابليتها لقسم آخر من هذه العوارض، كالصحة والاعتلال، فتجعل موضوعا لعلم الصرف وهكذا فتحصل:

ان اعتبار قيد الحيثية بهذا المعنى يوجب ارتفاع اشكال تغاير موضوع العلم مع موضوعات المسائل، ويتحد موضوع العلم مع موضوعات المسائل اتحادا عينيا، و يكون ما به يمتاز موضوع كل مسألة عن موضوع مسألة أخرى هو عين ما به يشتركان، لان الموضوع في قولنا: كل فاعل مرفوع، هو الكلمة القابلة للحوق الاعراب لها، وتكون الفاعلية علة لعروض الرفع عليها، كما أن الموضوع في قولنا: كل مفعول منصوب هو ذلك، وتكون المفعولية علة لعروض النصب عليها، فيحصل الاتحاد بين موضوعات المسائل وموضوع العلم.

وبما ذكرنا من اعتبار قيد الحيثية في موضوع العلم يظهر لك البحث عن الجهة الثانية، وهو المايز بين العلوم.

وتوضيح ذلك:

ان المشهور ذهبوا إلى أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وذهب بعض إلى أن تمايز العلوم بتمايز الاغراض والجهات التي دون لأجلها العلم، كصيانة المقال عن الألحان في علم النحو، والفكر عن الخطاء في علم المنطق، واستنباط الأحكام الشرعية في علم الأصول.

ووجه العدول عن مسلك المشهور: هو انه يلزم تداخل العلوم بعضها مع بعض لو كان المايز بينها هو الموضوع، وهذا الاشكال انما يتوجه بناء على أن يكون ما يعرض الشيء لجنسه من العوارض الذاتية، كالتحرك بالإرادة العارض للانسان

بواسطة كونه حيوانا، أو العارض للجنس بواسطة الفصل، كالتعجب العارض للحيوان بواسطة كونه ناطقا، فان كلا من هذين القسمين وقع محل الكلام في كونه من العرض الذاتي، حيث ذهب بعض إلى أن ما يعرض الشيء لجزئه الأعم أو الأخص يكون من العرض الغريب، كما أن من العرض الغريب ما كان لأمر خارج أعم أو أخص أو مباين على مشرب المشهور، فيلزم ان يكون البحث عن كل ما يلحق الكلمة ولو بواسطة فصولها بحثا عن عوارض الكلمة، فيتداخل علم النحو و الصرف واللغة، لان البحث في الجميع يكون عن عوارض الكلمة التي هي موضوع في العلوم الثلاثة، وان اختلفت جهة البحث، حيث إن جهة البحث في النحو هي الاعراب والبناء، وفي الصرف هي الصحة والاعتلال، وفي اللغة هي المعاني و المفاهيم، الا ان الجميع يكون من العوارض الذاتية لجنس الكلمة حسب الفرض، و ان كان عروضها لها باعتبار ما لها من الفصول: من الفاعل والمفعول، والثلاثي و المزيد فيه، الا ان الجميع يعرض جنس الكلمة، والمفروض ان عوارض الجنس عوارض ذاتية للكلمة، فيلزم تداخل العلوم الثلاثة.

ولأجل ورود هذا الاشكال زيد قيد الحيثية، وقيل: ان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات. وقد أشكل على زيادة الحيثية: بأنها مما لا تسمن ولا تغنى من جوع، كما لا يخفى على المراجع في المطولات هذا. ولكن الانصاف

انه يمكن حسم مادة الاشكال بما ذكرناه من معنى الحيثية التي اخذت قيذا في موضوع العلم، فإنه هب ان هذه العوارض من العوارض الذاتية للكلمة، الا ان المبحوث عنه في علم النحو ليس مطلقا ما يعرض الكلمة من العوارض الذاتية لها، بل من حيث خصوص قابليتها للحقوق البناء والاعراب لها، على وجه تكون هذه الحيثية هي مناط البحث في علم النحو، فالحيثية في المقام حيثية تقييدية، لا تعليلية، ولا الحيثية التي تكون عنوانا للموضوع كالحيثية في قولنا: الماهية من حيث هي هي ليست الا هي. فإذا صار الموضوع في علم النحو هي الكلمة من حيث خصوص لحوق

البناء والاعراب لها، والموضوع في علم الصرف هي الكلمة من حيث خصوص  
لحوق الصحة والاعتلال لها، فيكون المايز بين علم النحو والصرف هو الموضوع  
المتحيت بالحيثية الكذائية.

وبعد ذلك، لا موجب لدعوى ان تمايز العلوم بتمايز الاغراض، مع أن  
هناك مايز ذاتي في الرتبة السابقة على الغرض.

وما يقال: من أن الموضوع في علم المعاني هو الكلمة القابلة للحوق البناء و  
الاعراب لها، فيرتفع المايز بين علم النحو وعلم المعاني فضعفه ظاهر، إذا لموضوع في  
علم المعاني، ليس هو الكلمة من حيث لحوق الاعراب والبناء لها، بل هو الكلمة  
من حيث لحوق الفصاحة والبلاغة لها، وان كان لحوق الفصاحة والبلاغة لها في  
حال لحوق البناء والاعراب لها، الا ان كون الكلمة في حال كذا موضوعا لعلم لا  
يكون البحث في ذلك العلم عن ذلك الحال غير كون الكلمة موضوعا بقيد ذاك  
الحال فتأمل.

وبما ذكرنا من قيد الحيثية يظهر:

ان البحث في جل مباحث الأوامر والنواهي مما يرجع البحث عن مفاهيم  
الألفاظ ومداليل صيغ الأمر والنهي، يكون بحثا عما يلحق موضوع علم الأصول و  
ليس من المعاني اللغوية، إذ البحث في تلك المباحث انما يكون من حيثية استنباط  
الحكم الشرعي، وان كان عنوان البحث أعم، الا ان قيد الحيثية ملحوظ فتأمل.  
وإذا عرفت ما ذكرناه: من أن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، وتمايز  
الموضوعات بتمايز الحيثيات، فلا يهمننا البحث عن أن عوارض الجنس من العوارض  
الذاتية أو العوارض الغريبة، ونفصل القول في اقسام كل منها، فليطلب من  
المطولات.

بقى في المقام البحث عن الجهة الثالثة

وهي البحث عن موضوع خصوص علم الأصول.  
فقل:

ان موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة بذواتها، أو بوصف كونها أدلة.

والاشكالات الواردة على اخذ الموضوع ذلك مما لا تخفى على المراجع. وكفى في الاشكال هو انه لو كان موضوع علم الأصول ذلك يلزم خروج أكثر مباحثه: من مسألة حجية خبر الواحد، ومسألة التعادل والتراجيح، ومسألة الاستصحاب، و غير ذلك مما لا يرجع البحث فيها عما يعرض الأدلة الأربعة، بل يلزم خروج جل من مباحث الألفاظ، كالمباحث المتعلقة بمعاني الأمر والنهي، ومثل مقدمة الواجب، واجتماع الأمر والنهي، حيث تكون من المبادئ التصورية أو التصديقية، أو من مبادئ الاحكام التي زادها القوم في خصوص علم الأصول، حيث أضافوا إلى المبادئ التصورية والتصديقية مبادئ أحكامية.

وتوضيح ذلك:

هو ان لكل علم مبادئ تصورية، ومباني تصديقية. والمراد من المبادئ التصورية هو ما يتوقف عليه تصور الموضوع واجزائه وجزئياته وتصور المحمول كذلك. والمراد من المبادئ التصديقية هو مما يتوقف عليه التصديق والاذعان بنسبة المحمول إلى الموضوع. فمسألة العلم تكون حينئذ، هي عبارة عن المحمولات المنتسبة، أو مجموع القضية - على الخلاف. والمراد من المبادئ الأحكامية هو ما يتوقف عليه معرفة الأحكام الشرعية: من التكليفية والوضعية بأقسامهما، وكذا الأحوال والعوارض للأحكام: من كونها متضادة، وكون الأحكام الوضعية متأصلة في الجعل، أو منتزعة عن التكليف، وغير ذلك من حالات الحكم. ووجه اختصاص المبادئ الأحكامية بعلم الأصول، هو ان منه يستنتج الحكم الشرعي وواقع في طريق استنباطه.

ثم إن البحث عن المبادئ بأقسامها، وليس من مباحث العلم، بل كان حقها ان تذكر في علم آخر، مما كانت المبادئ من عوارض موضوعه، الا انه جرت سيرة أرباب العلوم على ذكر مبادئ كل علم في نفس ذلك العلم، لعدم تدوينها في علم آخر.

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



المبادئ الأحكامية، أو المبادئ التصديقية، أو التصورية، على اختلاف الوجوه التي يمكن البحث عنها، مضافا إلى لزوم خروج كثير من مهمات مسائله عنه، كمسألة حجية خبر الواحد، وتعارض الأدلة، وغير ذلك.

وما تكلف به الشيخ قده

في باب حجية (١) خبر الواحد، من ادراج تلك المسألة في مسائل علم الأصول على وجه يكون البحث فيها بحثا عن عوارض السنة بما لفظه: " فمرجع هذه المسألة إلى أن السنة أعني قول الحجة أو فعله أو تقريره هل يثبت بخبر الواحد، أم لا يثبت الا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة، ومن هنا يتضح دخولها في مسائل أصول الفقه، الباحثة عن أحوال الأدلة الخ "

لا يخلو عن مناقشة

فان البحث عن ثبوت الموضوع بمفاد كان التامة، ليس بحثا عن عوارض الموضوع، فان البحث عن العوارض يرجع إلى مفاد كان الناقصة، أي البحث عن ثبوت شيء لشيء، لا البحث عن ثبوت نفس الشيء.

هذا ان أريد من السنة، نفس قول الحجة، أو فعله، أو تقريره، كما هو ظاهر العبارة. وان أريد من السنة، ما يعم حكايتهما، بان يكون خبر الواحد قسما من اقسام السنة، فهو واضح البطلان، بداهة ان السنة ليست الا نفس قول الحجة، أو فعله، أو تقريره.

وبالجملة: لا داعي إلى جعل موضوع علم الأصول، خصوص الأدلة الأربعة، حتى يلتزم الاستطراد، أو يتكلف في الأدرج، بل الأولى ان يق: ان موضوع علم الأصول، هو كل ما كان عوارضه واقعة في طريق استنباط الحكم الشرعي، أو ما ينتهي إليه العمل ان أريد من الحكم الحكم الواقعي، وان أريد الأعم منه ومن الظاهري، فلا يحتاج إلى قيد (أو ما ينتهي إليه العمل) لان المستفاد

---

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

من الأصول العملية أيضا هو الحكم الشرعي الظاهري، اللهم الا ان يكون المراد من القيد، بعض الأصول العقلية فتأمل جيدا.  
ولا يلزمنا معرفة الموضوع بحقيقته واسمه، بل يكفي معرفة لوازمه وخواصه.  
فموضوع علم الأصول هو الكلي المتحد مع موضوعات مسائله، التي يجمعها عنوان وقوع عوارضها كبرى لقياس الاستنباط، وهذا المقدار من معرفة الموضوع يكفي و يخرج عن كون البحث عن امر مجهول.  
فظهر من جميع ما ذكرنا: رتبة علم الأصول، وتعريفه، وغايته، وموضوعه.  
حيث كانت رتبته: هي الجزء الأخير من علة الاستنباط. وتعريفه: هو العلم بالكبريات التي لو انضم إليها صغرياتها يستنتج حكم فرعي. وغايته: الاستنباط. وموضوعه: ما كان عوارضه واقعة في طريق الاستنباط.  
وإذ فرغنا من ذلك فلنشرع في المقدمة التي هي في مباحث الألفاظ، وفيها مباحث:

#### المبحث الأول في الوضع

اعلم: انه قد نسب إلى بعض، كون دلالة الألفاظ على معانيها بالطبع، أي كانت هناك خصوصية في ذات اللفظ اقتضيت دلالته على معناه، من دون ان يكون هناك وضع وتعهد من أحد، وقد استبشع هذا القول، وأنكروا على صاحبه أشد الانكار، لشهادة الوجدان على عدم انسباق المعنى من اللفظ عند الجاهل بالوضع، فلا بد من أن يكون دلالته بالوضع.

ثم أطلوا الكلام في معنى الوضع وتقسيمه إلى التعيني والتعيني، مع ما أشكل على هذا التقسيم، من أن الوضع عبارة عن الجعل والتعهد واحداث علقه بين اللفظ والمعنى، ومن المعلوم ان في الوضع التعيني ليس تعهد وجعل علقه، بل اختصاص اللفظ بالمعنى يحصل قهرا من كثرة الاستعمال، بحيث صار على وجه ينسب المعنى من اللفظ عند الاطلاق.

وربما فسر الوضع بمعناه الاسم المصدرى، الذي هو عبارة عن نفس العلقه و الاختصاص الحاصل تارة: من التعهد وأخرى: من كثرة الاستعمال هذا.

ولكن الذي ينبغي ان يق:

ان دلالة الألفاظ وان لم تكن بالطبع، الا انه لم تكن أيضا بالتعهد من شخص خاص على جعل اللفظ قابلا للمعنى، إذ من المقطوع انه لم يكن هناك تعهد من شخص لذلك ولم ينعقد مجلس لوضع الألفاظ، وكيف يمكن ذلك مع كثرة الألفاظ والمعاني على وجه لا يمكن إحاطة البشر بها؟ بل لو ادعى استحالة ذلك لم تكن بكل البعيد بداهة عدم تناهى الألفاظ بمعانيها، مع أنه لو سلم امكان ذلك، فتبليغ ذلك التعهد وايصاله إلى عامة البشر دفعة محال عادة.

ودعوى: ان التبليغ والايصال يكون تدريجا، مما لا ينفع، لان الحاجة إلى تأدية المقاصد بالألفاظ يكون ضروريا للبشر، على وجه يتوقف عليه حفظ نظامهم، فيسئل عن كيفية تأدية مقاصدهم قبل وصول ذلك التعهد إليهم، بل يسئل عن الخلق الأول كيف كانوا يبرزون مقاصدهم بالألفاظ، مع أنه لم يكن بعد وضع وتعهد من أحد.

وبالجملة: دعوى ان الوضع عبارة عن التعهد واحداث العلقة بين اللفظ والمعنى من شخص خاص مثل يعرب بن قحطان، كما قيل، مما يقطع بخلافها. فلا بد من انتهاء الوضع إليه تعالى، الذي هو على كل شئ قدير، وبه محيط، ولكن ليس وضعه تعالى للألفاظ كوضعه للأحكام على متعلقاتها وضعا تشريعا، و لا كوضعه الكائنات وضعا تكوينيا، إذ ذلك أيضا مما يقطع بخلافه. بل المراد من كونه تعالى هو الواضع ان حكمته البالغة لما اقتضت تكلم البشر بابرار مقاصدهم بالألفاظ، فلا بد من انتهاء كشف الألفاظ لمعانيها إليه تعالى شأنه بوجه، اما بوحي منه إلى نبي من أنبيائه، أو بالهام منه إلى البشر، أو بابداع ذلك في طباعهم، بحيث صاروا يتكلمون ويبرزون المقاصد بالألفاظ بحسب فطرتهم، حسب ما أودعه الله في طباعهم، ومن المعلوم ان ايداع لفظ خاص لتأدية معنى مخصوص لم يكن باقتراح صرف وبلا موجب، بل لا بد من أن يكون هناك جهة اقتضت تأدية المعنى بلفظه المخصوص، على وجه يخرج عن الترجيح بلا مرجح. ولا يلزم ان تكون تلك الجهة راجعة إلى ذات اللفظ، حتى تكون دلالة الألفاظ على معانيها ذاتية، كما ينسب

ذلك إلى سليمان بن عباد، بل لا بد وأن يكون هنا جهة ما اقتضت تأدية معنى الانسان بلفظ الانسان، ومعنى الحيوان بلفظ الحيوان.

وعلى كل حال: فدعوى ان مثل يعرب بن قحطان أو غيره هو الواضع مما لا سبيل إليها، لما عرفت من عدم امكان إحاطة البشر بذلك.

ثم انه قد اشتهر تقسيم الوضع: إلى الوضع العام والموضوع له العام، وإلى الوضع الخاص والموضوع له الخاص، وإلى الوضع العام والموضوع له الخاص. وربما زاد بعض على ذلك الوضع الخاص والموضوع له العام، ولكن الظاهر أنه يستحيل ذلك، بداهة ان الخاص بما هو خاص لا يصلح ان يكون مرآة للعام. ومن هنا قيل: ان الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا، وهذا بخلاف العام، فإنه يصلح ان يكون مرآة لملاحظة الافراد على سبيل الاجمال.

نعم ربما يكون الخاص سببا لتصور العام وانتقال الذهن منه إليه، الا انه يكون حينئذ الوضع عاما كالموضوع له، فدعوى امكان الوضع الخاص والموضوع له العام، مما لا سبيل إليها. وهذا بخلاف بقية الأقسام، فان كلا منها بمكان من الامكان إذ يمكن ان يكون الملحوظ حال الوضع عاما قابل الانطباق على كثيرين، أو يكون خاصا.

ثم ما كان عاما، يمكن ان يوضع اللفظ بإزاء نفس ذلك العام، فيكون الموضوع له أيضا عاما على طبق الملحوظ حال الوضع، كما أنه يمكن ان يوضع اللفظ بإزاء مصاديق ذلك العام وافراده المتصورة اجمالا بتصور ما يكون وجهها لها وهو العام وتصور الشيء بوجهه بمكان من الامكان، فيكون الموضوع له ح خاصا، هذا. ولكن لا يخفى عليك، ان هذا صرف امكان لا واقع له، بداهة ان الوضع العام والموضوع له الخاص، يتوقف تحققه على أن يكون هناك وضع وجعل من شخص خاص، حتى يمكنه جعل اللفظ بإزاء الافراد، وقد عرفت المنع عن تحقق الوضع بهذا الوجه، وانه لم يكن هناك واضع مخصوص، وتعهد من قبل أحد، بل الواضع هو الله تعالى بالمعنى المتقدم. و ح فالوضع العام والموضوع له الخاص بالنسبة إلى الألفاظ المتداولة التي وقع النزاع فيها مما لا واقع له. نعم يمكن ذلك بالنسبة إلى

المعاني المستحدثة والأوضاع الجديدة.

ثم لا يذهب عليك ان الوضع العام والموضوع له الخاص يكون قسما من اقسام المشترك اللفظي، بدهاة ان الموضوع له في ذلك انما يكون هي الافراد، ومن المعلوم تباين الافراد بعضها مع بعض، فيكون اللفظ بالنسبة إلى الافراد من المشترك اللفظي، غايته انه لم يحصل ذلك بتعدد الأوضاع، بل بوضع واحد، ولكن ينحل في الحقيقة إلى أوضاع متعددة حسب تعدد الافراد. وبالجملة:

لا فرق بين الوضع العام والموضوع له الخاص، وبين قوله: كلما يولد لي في هذه الليلة فقد سميت عليا، فكما ان قوله ذلك يكون من المشترك اللفظي، إذ مرجع ذلك إلى أنه قد جمع ما يولد له في الليلة في التعبير، وسماههم بعلي، فيكون من المشترك اللفظي، إذ لا جامع بين نفس المسميات، لتباين ما يولد له في هذه الليلة، فكذلك الوضع العام والموضوع له الخاص.

بل يمكن ان يق: ان قوله كلما يولد لي في هذه الخ يكون من الوضع العام و الموضوع له الخاص أيضا، غايته ان الجامع المتصور حين الوضع، تارة يكون ذاتيا للأفراد كما إذا تصور الانسان وجعل اللفظ بإزاء الافراد، وأخرى يكون عرضيا جعليا، كتصور مفهوم ما يولد فتأمل جيدا، هذا.

ولكن يظهر (١) من الشيخ قده - على ما في التقرير - في باب الصحيح و الأعم عند تصور الجامع بناء على الصحيح، الفرق بين الوضع العام والموضوع له

---

(١) واليك نص ما افاده صاحب التقريرات:

" ان المتشعبة توسعوا في تسميتهم إياها صلاة، فصارت حقيقة عندهم لا عند الشارع من حيث حصول ما هو المقصود من المركب التام من غيره أيضا. كما سموا كلما هو مسكر خمرا وان لم يكن مأخوذا من العنب مع أن

الخمر هو المأخوذ منه وليس بذلك البعيد، ونظير ذلك لفظ الاجماع.. " إلى أن قال: " فكان مناط التسمية بالصلاة موجود عندهم في غير ذلك المركب الجامع، فالوضع فيها نظير الوضع العام والموضوع له الخاص، دون الاشتراك اللفظي ".  
مطرح الأنظار - ص ٥ - في تصوير الجامع بناء على القول بوضع الألفاظ للصحيح.

الخاص وبين المشترك اللفظي هذا. ولكن يمكن ان يكون مراده من المشترك اللفظي في ذلك المقام، هو ما تعدد فيه الوضع حقيقة، لا ما كان التعدد بالانحلال، كما في الوضع العام والموضوع له الخاص.

وعلى كل حال، لا اشكال في ثبوت الوضع العام والموضوع له العام كوضع أسماء الأجناس، والوضع الخاص والموضوع له الخاص كوضع الاعلام. واما الوضع العام والموضوع له الخاص، فقليل: انه وضع الحروف وما يلحق بها، وقليل: ان الموضوع له فيها أيضا عام، كالوضع. وربما قيل: ان كلا من الوضع والموضوع له فيها عام، ولكن المستعمل فيه خاص. وينبغي بسط الكلام في ذلك، حيث جرت سيرة الاعلام على التعرض لذلك في هذا المقام.

فنقول: البحث في الحروف يقع في مقامين:

المقام الأول: في بيان معاني الحروف والمايز بينها وبين الأسماء.

المقام الثاني: في بيان الموضوع له في الحروف، من حيث العموم والخصوص.

اما البحث عن المقام الأول

فقد حكى في المسألة أقوال ثلاثة

القول الأول

هو انه لا مايز بين المعنى الحرفي والمعنى الأسمى في هوية ذاته وحقيقته، لا في الوضع ولا في الموضوع له، بل المعنى الحرفي هو المعنى الأسمى، وكل من معنى لفظة (من) ولفظة (الابتداء) متحد بالهوية، وان الاستقلالية بالمفهومية المأخوذة في الأسماء، وعدم الاستقلالية المأخوذة في الحروف، ليس من مقومات المعنى الأسمى والمعنى الحرفي. فمرجع هذا القول في الحقيقة إلى أن كلا من لفظ (من) ولفظ (الابتداء) موضوع للمعنى الجامع بين ما يستقل بالمفهومية، وما لا يستقل، فكان كل منهما في حد نفسه يجوز استعماله في مقام الاخر، الا ان الواضع لم يجوز ذلك، ووضع لفظة (من) لان تستعمل فيما لا يستقل بان يكون قائما بغيره، ولفظة (الابتداء) لان تستعمل فيما يستقل وما يكون قائما بذاته، فكأنه شرط من قبل الواضع، مأخوذ في

ناحية الاستعمال من دون ان يكون مأخوذا في حقيقة المعنى.

### القول الثاني

هو انه ليس للحروف معنى أصلا، بل هي نظير علامات الاعراب من الرفع والنصب والجر، حيث إن الأول علامة للفاعلية، والثاني علامة للمفعولية، و الثالث علامة للمضاف إليه، من دون ان يكون لنفس الرفع والنصب والجر معنى أصلا، فكذلك الحروف، حيث وضعت لمجرد العلامة لما أريد من مدخولها حسب تعدد ما يراد من الدخول، مثلا الدار تارة: تلاحظ بما لها من الوجود العيني، التي هي موجودة كسائر الموجودات التكوينية، وأخرى: تلاحظ بما لها من الوجود الأيني الذي هو عبارة عن المكان الذي يستقر فيه الشيء، وكذلك البصرة مثلا تارة: تلاحظ بما لها من الوجود العيني، وأخرى: تلاحظ بما لها من الوجود الأيني، و ثالثة: تلاحظ بما انها مبدء السير، ورابعة: تلاحظ بما انها ينتهى إليها السير. ومن المعلوم: انه في مقام التفهيم والتفهم لا بد من علامة، بها يقندر على تفهيم المخاطب ما أريد من الدار والبصرة من اللحظات، فوضع الاعراب علامة لملاحظة الدار بوجودها العيني، فتقع ح مبتداء أو خبرا فيقال: الدار كذا، أو زيد في الدار، ووضعت كلمة (من) للعلامة على أن الدار أو البصرة لوحظت كونها مبدء السير، و (إلى) علامة كونها ملحوظة منتهى السير، وكلمة (في) علامة لكونها ملحوظة بوجودها الأيني المقابل لوجودها العيني، فليس لكلمة (من) و (إلى) و (في) معنى أصلا، بل حالها حال أداة الاعراب، من كونها علامة صرفة لما يراد من مدخولاتها، من دون ان يكون تحت قوالب ألفاظها معنى أصلا. وهذان القولان نسبا إلى الرضى ره لان اختلاف عبارته يوهم ذلك.

### القول الثالث

هو ان للحروف معاني ممتازة بالهوية عن معاني الأسماء، ويكون الاختلاف بين الحروف والاسم راجعا إلى الحقيقة، بحيث تكون معاني الحروف مباينة لمعاني الأسماء تباينا كلياً، لا ان معانيها متحدة مع معاني الأسماء، ولا انها علامات صرفة ليس لها معاني. وهذا القول هو الموافق للتحقيق الذي ينبغي البناء عليه. و

توضيح ذلك يقضى رسم أمور:  
الامر الأول:

في شرح ما قيل في معنى الاسم: من أنه ما دل على معنى في نفسه أو قائم بنفسه، والحرف ما دل على معنى في غيره أو قائم بغيره، وقبل ذلك ينبغي الإشارة إلى ما يراد من المعنى والمفهوم.

فنقول: المراد من المعنى والمفهوم هو المدرك العقلاني، الذي يدركه العقل من الحقائق، سواء كان لتلك الحقائق خارج يشار إليه، أو لم يكن، وذلك المدرك العقلاني يكون مجردا عن كل شئ وبسيطا غاية البساطة، بحيث لا يكون فيه شائبة التركيب، إذ التركيب من المادة والصورة انما يكون من شأن الخارجيات، واما المدركات العقلية فليس فيها تركيب، بل لا تركيب في الأوعية السابقة على وعاء العقل من الواهمة والمتخيلة بل الحس المشترك أيضا، إذ ليس في الحس المشترك الا صورة الشئ مجردا عن المادة، ثم يرقى الشئ المجرد عن المادة إلى القوة الواهمة، ثم يصعد إلى أن يبلغ صعوده إلى المدركة العقلانية، فيكون الشئ في تلك المرتبة مجردا عن كل شئ حتى عن الصورة، فالمفهوم عبارة عن ذلك المدرك العقلاني الذي لا وعاء له الا العقل، ولا يمكن ان يكون ذلك الشئ في ذلك الوعاء مركبا من مادة و صورة، بل هو بسيط كل البساطة.

وما يقال: من أن الجنس والفصل عبارة عن الاجزاء العقلية، فليس المراد ان المدركات العقلية مركبة من ذلك، بل المراد ان العقل بالنظر الثانوي إلى الشئ يحكم: بأن كل مادي لا بد وأن يكون له ما به الاشتراك الجنسي، وما به الامتياز الفصلي، والا فالمدرك العقلي لا يكون فيه شائبة التركيب أصلا، فمرادنا من المعنى والمفهوم في كل مقام، هو ذلك المدرك العقلي.  
إذا عرفت ذلك فنقول:

في شرح قولهم: ان الاسم ما دل على معنى في نفسه، أو قائم بنفسه، هو ان المعنى الأسمى مدرك من حيث نفسه، وله تقرر في وعاء العقل، من دون ان يتوقف ادراكه على ادراك امر اخر، حيث إنه هو بنفسه معنى يقوم بنفسه في مرحلة التصور و



الادراك، وله نحو تقرر وثبوت، سواء كان المعنى من مقولة الجواهر، أو من مقولة الاعراض، إذ الاعراض انما يتوقف وجودها على محل، لا ان هويتها تتوقف على ذلك ، حتى الاعراض النسبية، كالأبوة والبنوة، فان تصور الاعراض النسبية وان كان يتوقف على تصور طرفيها، الا انه مع ذلك لها معنى متحصل في حد نفسه عند العقل، و له نحو تقرر وثبوت في وعاء التصور والادراك.  
والحاصل:

ان المراد من كون المعنى الأسمى قائما بنفسه، هو ان للمعنى نحو تقرر و ثبوت في وعاء العقل، سواء كان هناك لافظ ومستعمل، أو لم يكن، وسواء كان واضع، أو لم يكن، كمعاني الأسماء: من الأجناس والاعلام، من الجواهر المركبة و المجردات والاعراض وكل موجود في عالم الامكان، فإنه كما أن لكل منها نحو تقرر و ثبوت في الوعاء المناسب له من عالم المجردات وعالم الكون والفساد، فكذلك لكل منها نحو تقرر وثبوت في وعاء العقل عند تصورها وادراكها، من دون ان يكون لاستعمال ألفاظها دخل في ذلك، بل معاني تلك الألفاظ بأنفسها ثابتة ومتقررة عند العقل في مقام التصور، كما يشاهد ان للفظ الجدار مثلا معنى ثابتا عند العقل في مرحلة ادراكه وتصوره على نحو ثبوته العيني التكويني، من دون ان يتوقف ادراكه على وضع ولفظ واستعمال، كما لا توقف لوجوده العيني على ذلك، فهذا معنى قولهم: ان الاسم ما دل على معنى قائم بنفسه، إذ معنى كونه قائما بنفسه هو ثبوته النفسي، وتقرره عند العقل.

واما معنى قولهم: ان الحرف ما دل على معنى في غيره، أو قائم بغيره، فالمراد منه: هو ان المعنى الحرفي ليس له نحو تقرر وثبوت في حد نفسه، بل معناه قائم بغيره، لا بمعنى انه ليس له معنى، كما توهمه من قال إنه ليس للحروف معنى بل هي علامات صرفه، بل بمعنى ان معناه ليس قائما بنفسه وبهوية ذاته، بل قائم بغيره، نظير قيام العرض بمعرضه وان لم يكن من هذا القبيل، الا انه لمجرد التنظير والتشبيه، والا فللعرض معنى قائم بنفسه عند التصور، وان كان وجوده الخارجي يحتاج إلى محل يقوم به.

والحاصل: ان المعنى الحرفي يكون قوامه بغيره، ونحو تقرر وثبوته بتقرر الغير وثبوته، كالنسبة الابتدائية والظرفية القائمة بالبصرة والدار عند قولنا: سرت من البصرة وزيد في الدار. ولعل من توهم انه ليس للحروف معنى اشتبه من قولهم في تعريف الحرف: بأنه ما دل على معنى في غيره، فتخيل ان مرادهم من ذلك هو انه ليس له معنى، ولكن قد عرفت: انه ليس مرادهم ذلك، بل مرادهم ان المعنى الحرفي ليس قائما بنفسه نظير قيام المعنى الأسمى بنفسه.

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

الامر الثاني:

لا اشكال في أن المعاني المرادة من الألفاظ على قسمين منها: ما تكون اخطارية، ومنها: ما تكون ايجادية

اما الأولى: فكمعاني الأسماء حيث إن استعمال ألفاظها في معانيها يوجب اخطار معانيها في ذهن السامع واستحضارها لديه، والسرف في ذلك هو ما ذكرناه من أن المفاهيم الاسمية لها نحو تقرر وثبوت في وعاء العقل، الذي هو وعاء الادراك، فيكون استعمال ألفاظها موجبا لاخطار تلك المعاني في الذهن.

واما الثانية: فكمعاني الحروف حيث إن استعمال ألفاظها موجب لايجاد معانيها من دون ان يكون لمعانيها نحو تقرر وثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال، بل توجد في موطن الاستعمال، وذلك ككاف الخطاب وياء النداء، وما شابه ذلك ، بدهاة انه لولا قولك يا زيد وإياك، لما كان هناك نداء ولا خطاب، ولا يكاد يوجد معنى ياء النداء وكاف الخطاب الا بالاستعمال وقولك يا زيد وإياك، فنداء زيد وخطاب عمرو انما يوجد ويتحقق بنفس القول، فتكون ياء النداء وكاف الخطاب موجدة لمعنى لم يكن له سبق تحقق، بل يوجد بنفس الاستعمال، لوضوح انه

لا يكاد توجد حقيقة المخاطبة والنداء بدون ذلك، فواقعية هذا المعنى وهويته تتوقف على الاستعمال، وبه يكون قوامه. وهذا بخلاف معنى زيد، فإن له نحو تقرر وثبوت في وعاء التصور مع قطع النظر عن الاستعمال، ومن هنا صار استعماله موجبا لاختار معناه، بخلاف معنى ياء النداء وكاف الخطاب، فإنه ليس له نحو تقرر و ثبوت مع قطع النظر عن الاستعمال. نعم مفهوم النداء ومفهوم الخطاب له تقرر في وعاء العقل، إلا أنه لم توضع لفظة يا وكاف الخطاب بإزائه بل الموضوع بإزاء ذلك المفهوم هو لفظة النداء ولفظة الخطاب، لا لفظة يا وكاف الخطاب، بل هما وضعتا لايجاد النداء والخطاب، وهذا في الجملة مما لا اشكال فيه. انما الاشكال في أن جميع معاني الحروف تكون ايجادية أولا. ظاهر كلام المحقق (١) صاحب الحاشية: هو اختصاص ذلك ببعض الحروف، وكان منشأ توهم الاختصاص، هو تخيل ان مثل (من) و (إلى) و (على) و (في) وغير ذلك من الحروف تكون معانيها اخطارية، حيث كان استعمالها موجبا لاختار ما وقع في الخارج من نسبة الابتداء والانتهاء، مثلا في قولك سرت من البصرة إلى الكوفة تكون لفظة (من) و (إلى) حاكية عما وقع في

---

(١) هداية المسترشدين في شرح معالم الدين. الفائدة الثانية من الفوائد التي وضعها في تنمة مباحث الألفاظ. ص ٢٢

واليك نص ما افاده قدس سره في هذا المقام:  
" الثانية: الغالب في أوضاع الألفاظ ان تكون بإزاء المعاني التي يستعمل اللفظ فيها، كما هو الحال في معظم الألفاظ الدائرة في اللغات، وحينئذ فقد يكون ذلك المعنى أمرا حاصلًا في نفسه مع قطع النظر عن اللفظ الدال عليه، فليس من شأن اللفظ الا احضار ذلك المعنى ببال السامع، وقد يكون ذلك المعنى حاصلًا بقصد من اللفظ من غير أن يحصل هناك معنى قبل أداء اللفظ، فيكون اللفظ آلة لايجاد معناه وأداة لحصوله ويجرى كل من القسمين في المركبات والمفردات. " إلى أن قال:  
" والنوع الأول من المفردات معظم الألفاظ الموضوعية، فإنها انما تقضى باحضار معانيها ببال السامع من غير أن تفيد اثبات تلك المعاني في الخارج فهي أعم من أن تكون ثابتة في الواقع أولا. والنوع الثاني منها كأسماء الإشارة  
والافعال الانشائية بالنسبة إلى وضعها النسبي، وعدة من الحروف كحروف النداء والحروف المشبهة بالفعل و نحوها، فإن كلا من الإشارة والنسبة الخاصة والنداء والتأكيد حاصل من استعمال هذا، واضرب، ويا، وان، في معانيها.. "

الخارج كحكاية لفظة زيد عن معناه هذا. ولكن الذي يقتضيه التحقيق ان معاني الحروف كلها ايجادية وليس شئ منها اخطارية. وتوضيح ذلك يستدعى بسطا من الكلام في معنى النسبة وأقسامها. فنقول: ان النسبة عبارة عن العلقه والربط الحاصل من قيام إحدى المقولات التسع بموضوعاتها، بيان ذلك هو انه لما كان وجود العرض - في نفسه و لنفسه - عين وجوده - لموضوعه وفي موضوعه - لاستحالة قيام العرض بذاته، فلا بد ان تحدث هناك نسبة وإضافة بين العرض وموضوعه، بداهة ان ذلك من لوازم قيام العرض بالموضوع، وعينية وجوده لوجوده الذي يكون هو المصحح للحمل، فإنه لولا قيام البياض بزيد واتحاد وجوده بوجوده لما كاد ان يصح الحمل، فلا يقال: زيد ابيض، الا بلحاظ العينية في الوجود، إذ لولا لحاظ ذلك لكان البياض أمرا مبينا لزيد، ولا ربط لأحدهما بالآخر، ولا يصح حمل أحدهما على الآخر، إذ ملاك الحمل هو الاتحاد في الوجود في الحمل الشايع الصناعي، فالإضافة الحاصلة من قيام العرض بموضوعه هي المصحح للحمل، إذ بذلك القيام يحصل الاتحاد والعينية في الوجود، بل الإضافة تحتاج إليها في كل حمل، وان لم يكن من الحمل الشايع الصناعي، كقولك: الانسان حيوان ناطق، و زيد زيد، غايته ان في مثل هذا الحمل لا بد من تجريد الموضوع بنحو

من التجريد حتى لا يكون من حمل الشئ على نفسه، الا ان التجريد يكون بضرب من الجعل والتنزيل، إذ لا يمكن تجريد الشئ عن نفسه حقيقة، بل لا بد من اعتبار التجريد حتى يصح الحمل، ويخرج عن كونه من حمل الشئ على نفسه. وهذا بخلاف التجريد في الحمل الشايع الصناعي، فان التجريد فيه يكون حقيقيا ذاتيا، لتغاير ذات زيد و حقيقته عن حقيقة الأبيض، ولا ربط لأحدهما بالآخر لولا الاتحاد الخارجي. وعلى كل حال، فلا اشكال في أنه عند قيام كل عرض من أي مقولة بمعرضه تحدث إضافة بينهما، و

تلك الإضافة هي المعبر عنها بالنسبة.

ثم انه، لما كان قيام العرض بموضوعه وعينية وجوده لوجوده فرع وجوده، بداهة ان وجوده لنفسه كان عين وجوده لموضوعه، ومن المعلوم: ان عينية الوجود لموضوعه متأخرة بالرتبة عن أصل وجوده، كان أول نسبة تحدث هي النسبة

الفاعلية التي هي واقعة في رتبة الصدور والوجود، إذ الفاعل ما كان يوجد عنه الفعل على اختلاف الافعال الصادرة عنه، فنسبة الفعل إلى الفاعل هي أول النسب، ومن ذلك تحصل الافعال الثلاثة من الماضي والمضارع والامر، على ما هي عليها من الاختلاف، الا ان الجميع يشترك في كون النسبة فيه نسبة التحقق و الصدور، وإيجاد المبدء، فهذه أول نسبة تحدث بين العرض والموضوع، ثم بعد ذلك تحدث نسبة المشتق، لان المشتق انما يتولد من قيام العرض بالموضوع والاتحاد في الوجود الموجب للحمل، فيقال: زيد ضارب، ومن المعلوم: ان هذا الاتحاد لمكان صدور الضرب عنه، فالنسبة الأولية الحادثة هي النسبة الفاعلية، وفي الرتبة الثانية تحدث نسبة المشتق، ثم بعد ذلك تصل النوبة إلى نسبة الملابسات من المفاعيل الخمسة، من حيث إن وقوع الفعل من الفاعل لا بد وأن يكون في زمان خاص، و مكان مخصوص، في حالة خاصة، فالنسبة الحاصلة بين الفعل وملابساته انما هي بعد نسبة الفعل إلى الفاعل وقيامه به واتحاده معه المصحح للحمل، فهذه النسب الثلاث هي التي تتكفلها هيئات تراكيب الكلام، من قولك: ضرب زيد عمرا، و زيد ضارب، وغير ذلك.

ثم إن هناك أدوات اخر تفيد النسبة، إذ لا يختص ما يفيد النسبة بهيئات التراكيب، بل الحروف أيضا تفيد النسبة ك (من) و (إلى) و (على) و (في) وغير ذلك من الحروف الجارة، فإنه (من) مثلا تفيد نسبة السير الصادر من السائر إلى المكان المسير عنه، و (إلى) تفيد النسبة إلى المكان الذي يسير إليه، فيقال: سرت من البصرة إلى الكوفة، فلولا كلمة (من) و (إلى) لما كاد يكون هناك نسبة بين السير و البصرة والكوفة. وكذا الكلام في كلمة (في) حيث إنها تفيد النسبة بين الظرف و المظروف، فيقال: زيد في الدار، وضرب زيد في الدار، غايته انها تارة: تفيد نسبة قيام العرض بالموضوع، فيكون الظرف مستقرا، وأخرى: تفيد نسبة ملابسات الفعل، فيكون الظرف لغوا، فمثل زيد في الدار يكون من الظرف المستقر، إذ معنى قولك: زيد في الدار، هو ان زيدا موجود في الدار و كائن فيها، وهذا معنى قول النحاة في تعريف الظرف المستقر بأنه ما قدر فيه: كائن، ومستقر، وحاصل، وما شابه

ذلك. وليس مرادهم ان هناك لفظا منويا في الكلام ومقدرا فيه، بل الظرف المستقر هو بنفسه يفيد ذلك من دون ان يكون هناك تقدير في الكلام، إذ معنى قولك: زيد في الدار، هو وجود زيد في الدار، وانه كائن فيها. وهذا بخلاف قولك: ضرب زيد في الدار، فإنه يفيد نسبة الضرب الحاصل من زيد إلى الدار، فالظرف اللغو ما أفاد نسبة المبدء إلى ملابسات الفعل بعد فرض تحقق المبدء وصدوره عن الفاعل. وهكذا الكلام في كلمة (على) حيث إنها تارة: تفيد نسبة قيام العرض، وأخرى: تفيد نسبة الملابسات، فيقال زيد على السطح، وضرب زيد على السطح، وكذا الكلام في كلمة (من) فإنها تارة يكون الظرف فيها مستقرا كقوله (ص): حسين منى وانا من حسين، وأخرى: يكون لغوا كقولك: سرت من البصرة، حيث إنها تفيد نسبة السير إلى ملابسه من المكان المخصوص.

وحاصل الفرق بين الظرف اللغو والمستقر، هو ان الظرف المستقر ما كان بنفسه محمولا كقولك: زيد في الدار، والظرف اللغو يكون من متممات الحمل. فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان النسبة على اقسام، والمتكفل لبيانها أمور: من هيئات التراكيب، والحروف الجارة. وليكن هذا على ذكر منك لعله ينفعل في مبحث المشتق.

إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى ما كنا فيه من أن الهيئات والحروف المفيدة للنسبة أيضا تكون معانيها ايجادية لا اخطارية.  
فنقول:

قد تقدم ان منشأ توهم ذلك هو تخيل ان هذه الحروف انما تكون حاكية عن النسبة الخارجية المتحققة من قيام إحدى المقولات بموضوعاتها، ومن هنا تتصف بالصدق والكذب، إذ لولا حكايتها عن النسبة الخارجية لما كانت تتصف بذلك، بداهة ان الايجاديات لا تتصف بالصدق والكذب، بل بالوجود والعدم، وما يتصف بالصدق والكذب هي الحواكي، حيث إنه ان طابق الحاكي للمحكي يكون الكلام صادقا، والا فلا، فكلمة (من) في قولك سرت من البصرة إلى الكوفة تكون حاكية عن النسبة الخارجية الواقعة بين السير والبصرة ومخطرة لها في ذهن

السامع.

هذا ولكن التحقيق:

ان معاني الحروف كلها ايجادية حتى ما أفاد منها النسبة  
وبيان ذلك: هو ان شأن أدوات النسبة ليس الا ايجاد الربط بين جزئي  
الكلام، فان الألفاظ بما لها من المفاهيم متباينة بالهوية والذات، لوضوح مباينة لفظ  
زيد بما له من المعنى للفظ القائم بما له من المعنى، وكذا اللفظ السير مباين للفظ الكوفة  
والبصرة بما لها من المعنى، وأداة النسبة انما وضعت لايجاد الربط بين جزئي  
الكلام بما لهما من المفهوم، على وجه يفيد المخاطب فائدة تامة يصح السكوت عليها،  
فكلمة (من) و (إلى) انما جيئ بهما لايجاد الربط، واحداث العلقة بين السير والبصرة  
والكوفة الواقعة في الكلام، بحيث لولا ذلك لما كان بين هذه الألفاظ ربط وعلقة  
أصلا.

ثم بعد ايجاد الربط بين جزئي الكلام بما لهما من المفهوم، يلاحظ المجموع  
من حيث المجموع، أي يلاحظ الكلام بما له من النسبة بين اجزائه، فان كان له  
خارج يطابقه يكون الكلام صادقا، أي كانت النسبة الخارجية على طبق النسبة  
الكلامية، والا يكون الكلام كاذبا، وذلك فيما إذا لم تطابق النسبة الكلامية للنسبة  
الخارجية، وأين هذا من كون النسبة الكلامية حاكية عن النسبة الخارجية؟  
بل النسبة الكلامية انما توجد الربط بين اجزاء الكلام، والمجموع المتحصل يكون  
اما مطابقا للخارج، أو غير مطابق. وفرق واضح بين كون النسبة الكلامية حاكية  
عن النسبة الخارجية ومخطرة لها في ذهن السامع وبين ان تكون النسبة موحدة  
للربط بين اجزاء الكلام، ويكون المجموع المتحصل من جزئي الكلام بما لهما من  
النسبة له خارج يطابقه أو لا يطابقه، فظهر: ان الحروف النسبية أيضا تكون معانيها  
ايجادية لا اخطارية.

الامر الثالث:

قد ظهر مما ذكرنا وجه المختار من امتياز معاني الحروف بالهوية عن معاني  
الأسماء تمايزا كلياً، لما تقدم: من أن معاني الأسماء متقررة في وعاء العقل، ثابتة

بأنفسها، مع قطع النظر عن الاستعمال، بخلاف معاني الحروف، فإنها معان ايجادية تتحقق في موطن الاستعمال، من دون ان يكون لها سبق تحقق قبل الاستعمال، نظير المعاني الانشائية التي يكون وجودها بعين انشائها، كايجاد الملكية بقوله بعث، حيث إنه لم يكن للملكية سبق تحقق مع قطع النظر عن الانشاء، ومعاني الحروف تكون كذلك بحيث كان وجودها بنفس استعمالها، وان كان بين الانشائيات و الايجاديات فرق على ما سيأتي بيانه، فالحروف وضعت لايجاد معنى في الغير، على وجه لا يكون ذلك الغير واجدا للمعنى من دون استعمال الحرف، كما لا يكون زيد منادى من دون قولك يا زيد، ويكون النسبة بين ما يوجد الحرف من المعنى وبين المعاني الاسمية المتقررة في وعاء العقل نسبة المصداق إلى المفهوم. مثلا يكون النداء مفهوم متقرر عند العقل مدرك في وعاء التصور وهو من هذه الجهة يكون معنى اسميا، وقد جعل لفظه النداء بإزائه، واما النداء الحاصل من قولك يا زيد، فهو انما يكون مصداقا لذلك المفهوم، ويتوقف تحققه على التلفظ بقولك

يا زيد، بحيث لا يكاد يوجد مصداق النداء وصيرورة زيد منادى الا بقولك يا زيد، فلفظة (يا النداء) انما وضعت لايجاد مصداق النداء، لا انها وضعت بإزاء مفهوم النداء، كما يدعيه من يقول بعدم الفرق بين المعنى الحرفي والمعنى الأسمى، وكذا الحال في سائر الحروف، حيث إنها بأجمعها وضعت لايجاد المصداق. مثلا لفظه (الابتداء) وضعت بإزاء المفهوم المتقرر عند العقل، واما لفظه (من) فلم توضع بإزاء ذلك المفهوم، بل وضعت لايجاد نسبة ابتدائية بين المتعلقين. وقول النحاة: من أن (من) وضعت للابتداء لا يخلو عن تسامح، بل حق التعبير ان يق: ان لفظه (من) وضعت لايجاد النسبة الابتدائية، وتلك النسبة الابتدائية التي توجد لفظه (من) لا يكاد يمكن ان يكون لها سبق تحقق في عالم التصور نعم يمكن تصورها بوجه ما، أي بتوسط المفاهيم الاسمية، كان يتصور الواضع النسبة الابتدائية الكذائية التي توجد بين السير والبصرة، وهذه كلها مفاهيم اسمية قد توصل بها إلى معنى حرفي فوضع لفظه (من) بإزاء ذلك المعنى الحرفي المتصور بتلك المفاهيم. فتحصل: ان النسبة بين المعاني الحرفية والمعاني الاسمية، هي النسبة بين



المصداق والمفهوم، وكم بين المفهوم والمصداق من الفرق، بدهاة تغاير المفهوم و المصداق بالهوية، وبالاثر والخاصية، إذ المفهوم لا موطن له الا العقل، وموطن المصداق هو الخارج، ولا يعقل اتحاد ما في العقل مع ما في الخارج الا بالتجريد و القاء الخصوصية، ولا يمكن القاء الخصوصية في الحرف، لان موطنه الاستعمال و هو قوامه، فالتجريد والقاء الخصوصية يوجب خروجه عن كونه معنى حرفيا، هذا بحسب الهوية. وكذا الحال في الآثار والخواص، فان الرافع للعطش مثلا مصداق الماء، لا مفهومه، والمحرق هو مصداق النار، لا مفهومها. وحاصل الكلام:

ان الحروف بأجمعها، وما يلحق بها مما يتكفل معنى نسبيا رابطيا، انما وضعت لايجاد مصاديق الربط والنسبة، على ما بين النسب والروابط من الاختلاف من النسبة الابتدائية والانتهائية والظرفية وغير ذلك، والأسماء وضعت بإزاء مفاهيم تلك الروابط، فلا ترادف بين لفظة (ياء) النداء وبين لفظة (النداء) بما لهما من المعنى، ولا يصح حمل أحدهما على الآخر، لان لفظة (يا) موجودة لمعنى في الغير، ولفظة (النداء) حاكية عن معنى متقرر في وعائه. ولا يتوهم انه لو كانت نسبة المعنى الحرفي للمعنى الأسمى نسبة المصداق إلى المفهوم لكان اللازم صحة حمل أحدهما على الآخر، كصحة حمل الانسان على زيد، فلازمه صحة حمل (النداء) على (ياء).

وذلك لان صحة الحمل في قولك زيد انسان انما هو لأجل حكاية زيد عن معنى متحد في الخارج مع الانسان، وهذا بخلاف (يا) فإنها ليست حاكية عن معنى متحد مع (النداء) بل هي موجودة لمعنى في الغير. نعم ما يوجد بياء النداء يحمل عليه انه نداء من باب حمل الكل على المصداق فتأمل في المقام جيدا. الامر الرابع:

قد ظهر مما ذكرنا ان قوام المعنى الحرفي يكون بأمر أربعة:

الأول: ان يكون المعنى ايجاديا، لا اخطاريا.  
الثاني ان يكون المعنى قائما بغيره لا بنفسه، كالمعاني الموجودة في باب العقود

والايقاعات، على ما يأتي بيانه.

الثالث: ان لا يكون لذلك المعنى الایجادى نحو تقرر وثبوت بعد ايجاده، بل كان ايجاده في موطن الاستعمال، ويكون الاستعمال مقوما له، ويدور حدوثه وبقائه مدار الاستعمال.

الرابع: ان يكون المعنى حين ايجاده مغفولا عنه غير ملتفت إليه، وهذا لازم كون المعنى ايجاديا وكون موطنه الاستعمال، بدهاة انه لو كان المعنى الحرفي بما انه معنى حرفيا ملتفتا إليه قبل الاستعمال أو حين الاستعمال لما كان الاستعمال موطنه، بل كان له موطن غير الاستعمال، إذ لا يمكن الالتفات إلى شئ من دون ان يكون له نحو تقرر في موطن، فحيث انه ليس للمعنى الحرفي موطن غير الاستعمال، فلا بد من أن يكون غير ملتفت إليه ومغفولا عنه حين الاستعمال، نظير الغفلة عن الألفاظ حين تأدية المعاني بها لفناء اللفظ في المعنى وكونه مرآة له، ولا يمكن الالتفات إلى ما يكون فانيا في الشئ حين الالتفات إلى ذلك الشئ، كما لا يمكن الالتفات إلى الظل حين الالتفات إلى ذي الظل والمرآة حين الالتفات إلى المرئي. وبالجملة:

لما كان قوام المعنى الحرفي هو الاستعمال، ولا موطن له سواه، فلا بد من أن يكون المعنى غير ملتفت إليه، بل يوجد مصداق النداء بنفس قولك يا زيد مثلا، من دون ان يكون هذا المصداق ملتفتا إليه عند القول، إذ قوامه بنفس القول، فكيف يكون له سبق التفتات. نعم ما يكون ملتفتا إليه هو تنبيه زيد واحضاره وما شابه ذلك، وهذه كلها معاني اسمية، والمعنى الحرفي هو ما يتحقق بقولك يا زيد، ولا يمكن سبق الالتفات إلى ما لا وجود له الا بالقول كما لا يخفى. فهذه أركان أربعة بها يتقوم المعنى الحرفي ويمتاز عن المعنى الأسمى.

وبذلك يظهر الفرق بين المعاني الایجادية في باب الحروف، والمعاني الایجادية في باب المنشآت بالعقود والایقاعات.

وتوضيح ذلك:

هو ان للصيغ الانشائية كبعث وطالق جزء ماديا وجزء صوريا. اما

الجزء المادي: فهو مبدء الاشتقاق، وهو معنى اسمى وله مفهوم متقرر في وعاء العقل. واما الجزء الصوري فهو عبارة عن الهيئة التي وضعت لايجاد انتساب المبدء إلى الذات، واما الأخبارية والانشائية فهما خارجان عن مدلول اللفظ، وانما يستفادان من المقام والسياق وقرائن الحال، لا ان لفظ بعت مثلا يكون مشتركا بين الأخبارية والانشائية. وحينئذ إذا كان المتكلم في مقام الاخبار بحيث استفيد من السياق انه في ذلك المقام، كان اللفظ موجبا لاختار المعنى في الذهن من دون ان يوجد باللفظ معنى أصلا، كما في الأسماء، وإذا كان المتكلم في سياق الانشاء فايضا يكون موجبا لاختار المعنى في ذهن السامع، الا انه مع ذلك يكون موجدا للمنشأ من الملكية، وموجبا لايجاد شئ لم يكن قبل التلفظ ببعث من ملكية المشتري للمال، ولكن الذي يوجد اللفظ امر متقرر في حد نفسه، لا ان تقرره يكون منحصر في موطن الاستعمال، بل بالاستعمال يوجد معنى متقرر في الوعاء المناسب له من وعاءات الاعتبار، حيث كانت الملكية من الأمور الاعتبارية.

والحاصل: ان استعمال صيغ العقود في معانيها يوجب حدوث امر لم يكن إذا كان في مقام الانشاء، واما بقاء ذلك الامر فلا يدور مدار الاستعمال، بل يدور مدار بقاء وعائه من وعاء الاعتبار، فملكية المشتري للمال تبقى ببقاء الاعتبار، و لا تدور مدار بقاء الانشاء والاستعمال، بل الملكية هي بنفسها متقررة بعد الانشاء، وهذا بخلاف المعنى الموجد بالحرف، فان المعنى الحرفي قراره وقوامه يكون في موطن الاستعمال، بحيث يدور مدار الاستعمال حدوثا وبقاء، مثلا (من) في قولك سرت من البصرة إلى الكوفة انما توجد الربط والنسبة بين لفظة السير بما لها من المفهوم، و لفظة البصرة كذلك، ومن المعلوم: ان هذا الربط يدور مدار الاستعمال، فما دام متشاغلا بالاستعمال يكون الربط محفوظا، وبمجرد خروج المتكلم عن موطن الاستعمال ينعدم الربط، وكذلك النداء في قولك: يا زيد انما يكون قوامه بنفس الاستعمال، ويكون قائما بقولك: يا زيد، وليس للنداء الحاصل من القول نحو تقرر وثبوت في وعاء من الأوعية غير وعاء الاستعمال، بخلاف الملكية الحاصلة من قولك بعت، حيث إن لها تقررا في وعاء الاعتبار، فالمعنى الحرفي حدوثا وبقاء متقوم

بالاستعمال.

وبالجملة: هناك فرق بين المعنى المنشأ بقولك بعث، والمعنى الموجد بهيئة بعث، فان الهيئة انما توجد النسبة بين المبدء والفاعل، وهذا قوامه بالاستعمال، فما دام متشاغلا بقوله بعث تكون النسبة بين المبدء والفاعل محفوظة، وبمجرد الخروج عن موطن الاستعمال تنعدم النسبة، ويكون لفظ البيع بما له من المعنى مباينا للبايع من دون ان يكون بينهما ربط، وهذا بخلاف الموجد بالانشاء، فإنه لا يقوم بالاستعمال وان كان يوجد بالاستعمال، بل يقوم في الوعاء المناسب له. فتحصل: ان صيغ العقود وان اشتركت مع الحروف في ايجادها المعنى، الا انها تفرق عنها في أن المعنى الحرفي يكون قائما بغيره والمعنى الانشائي يكون قائما بنفسه، والمعنى الحرفي لا موطن له الا الاستعمال والمعنى الانشائي موطنه الاعتبار، والمعنى الحرفي مغفول عنه عند الاستعمال والمعنى الانشائي ملتفت إليه فتأمل جيدا.

وإذا عرفت مباينة المعنى الحرفي للمعنى الأسمى، ظهر لك ضعف ما قيل: من أنه ليس للحروف معنى أصلا بل انما هي علامات لإفادة ما أريد من متعلقاتها، كما حكى نسبة ذلك إلى الشيخ الرضى ره.

وجه الضعف: هو ان العلامة لم تحدث في ذي العلامة معنى يكون فاقدًا له لولا العلامة، بل يكون ذو العلامة على ما هو عليه، وتكون العلامة لمجرد التعريف، وشأن الحروف ليس كذلك لوضوح انها تحدث معنى في الغير كان فاقدًا له لولا دخول الحرف عليه، بداهة ان زيدا لم يكن منادى ويصير منادى بسبب ياء النداء، و مع ذلك كيف يمكن القول بأنها علامة؟

وكذلك ظهر ضعف ما قيل أيضا: من أنه لا مايز بين معاني الحروف و معاني الأسماء في ناحية الوضع والموضوع له، وانما لم يصح استعمال أحدهما مكان الاخر، لاعتبار الواضع قيد (ما قصد لنفسه) في الأسماء في ناحية الاستعمال، و (ما قصد لغيره) في الحروف في تلك الناحية.

وبعبارة أخرى: الأسماء وضعت لتستعمل في المعاني الاستقلالية، و

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

وجه الضعف: هو ان صاحب هذا القول تتركب دعواه من أمرين:  
الأول: دعوى ان كلا من الحرف والاسم وضع للقدر المشترك، بين ما يستقل بالمفهومية، وما لا يستقل.

الثاني: دعوى كون عدم صحة استعمال الحرف في مقام الاسم و بالعكس انما هو لأجل منع الواضع عن ذلك في مقام الاستعمال واخذ كل من قيد الآلية والاستقلالية شرطا في ناحية الاستعمال، ولكن لا يخفى فساد كل من الأمرين.

اما الأول: فلان المعنى في حاق هويته، اما ان يستقل بالمفهومية، واما ان لا يستقل، فالامر يدور بين النفي والاثبات من دون ان يكون في البين جامع، إذ ليس في المعنى تركيب من جنس وفصل حتى يتوهم وضع كل من الحرف والاسم بإزاء الجنس، وتكون الآلية والاستقلالية من الفصول المنوعة للمعنى كالناطقية والصاهلية، لما تقدم في الامر الأول من أن المعنى بسيط غاية البساطة، ليس فيه شائبة التركيب، وعليه يتنى عدم الدلالة التضمنية، كما نوضحه في محله انشاء الله فالمعاني في وعاء العقل، كالأعراض في وعاء الخارج في كونها بسيطة لا تركيب فيها، ولذا كان ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، كما في السواد والبياض، أو السواد الشديد والضعيف، حيث كان امتياز السواد الشديد عن الضعيف بنفس السواد، وكذا امتياز السواد عن البياض انما يكون بهوية ذاته لا بالفصول المنوعة، كما في المركبات، بل السواد بما انه لون يمتاز عن البياض في حد ذاته، وكذا الشديد والضعيف مع اشتراكهما في الحقيقة يمتاز ان بنفس الحقيقة، من دون ان يكون هناك مايز خارجي، هذا حال الاعراض. وكذا الحال في المعاني، حيث إن المعاني عبارة عن المدركات العقلية التي لا موطن لها الا العقل وهي من أبسط البسائط، وامتياز بعضها عن بعض يكون بنفس الهوية، لا بالفصول المنوعة، و ليس لها جنس وفصل، فدعوى كون ألفاظ الحروف والأسماء موضوعة للقدر

الجامع بين الالية والاستقلالية مما لا محصل لها، إذ لا يعقل ان يكون المعنى لا مستقل ولا غير مستقل، فإنه يكون من ارتفاع النقيضين، فتأمل جيدا.

واما الثاني: فهو أوضح فسادا لما فيه

أولا: من أن ذلك مبني على أن يكون للألفاظ واضع خاص حتى يتأتى منه اشتراط ذلك، وقد تقدم امتناع ذلك في أول المبحث، مع أنه لو فرض ثبوت واضع خاص فمن المقطوع انه لم يشترط ذلك في مقام الوضع، لان ذلك خارج عن وظيفة الواضع، إذ وظيفة الواضع انما هو تعيين مداليل الألفاظ، لا تعيين تكليف على المستعملين، لأنه لا ربط للاستعمال بالواضع.

وثانيا: هب ان الواضع اشترط ذلك، وفرض ان هذا الشرط مما يلزم العمل به، فما الذي يلزم من مخالفة الشرط باستعمال الحروف مقام الأسماء، إذ غاية ما يلزم هو مخالفة الواضع، وهذا لا يوجب كون الاستعمال غلطا، إذ لا يقصر عن المجاز، بل ينبغي ان يكون هذا أولى من المجاز، لان المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له، وهذا استعمال في ما وضع له، غايته انه على غير جهة ما وضع له، وهذا لا يوجب استهجان الاستعمال، مع أنه من الواضح استهجان استعمال كلمة (من) في مقام كلمة (الابتداء) و (إلى) في مقام (الانتهاء) و (في) في مقام (الظرفية).

الا ترى: انه لو أراد المتكلم ان يتكلم بألفاظ مفردة بلا نسبة، يصح ان يتكلم بلفظة الابتداء، والانتهاء، والظرف، والنداء، والخطاب، وغير ذلك من الألفاظ المفردة التي يكون لكل منها معنى متحصل في نفسه، بحيث يسبق إلى ذهن السامع لتلك الألفاظ معانيها، ولا يصح ان يق للمتكلم: انه ليس لمفردات كلامه معنى متحصل، وان صح ان يق له: انه ليس لكلامه نسبة يصح السكوت عليها. و هذا بخلاف التكلم بلفظة (من) و (إلى) و (في) و (يا) و (كاف) وغير ذلك من الحروف، فإنه لا يسبق إلى ذهن السامع من هذه الألفاظ معنى أصلا، ويصح ان يق للمتكلم بذلك: انه ليس لمفردات كلامه معنى، بل يعد هذا الوجه من التكلم مستهجنا ومستبشعا، فهذا أقوى شاهد على مباينة الحروف للأسماء، وعدم اتحاد معانيهما، بداهة ان الاتحاد في المعنى يوجب صحة استعمال كل منهما في مقام الاخر، و

المفروض انه لا يصح، فلا بد من أن يكون هناك مايز بينهما على وجه يختلف هوية كل منهما عن هوية الاخر، بحيث لا يصح استعمال كل منهما في مقام الاخر ولو على نحو المجازية، لعدم ثبوت علاقة بين المعنيين مصححة للاستعمال.

فتحصل

من جميع ما ذكرنا انه لا جامع بين المعنى الحرفي والمعنى الأسمى، وان الحروف وضعت لايجاد معنى في الغير بالقيود الأربعة المتقدمة، والأسماء وضعت بإزاء المفاهيم المقررة في وعاء العقل، فتأمل في المقام فإنه مما زلت فيه الاقدام. وبما ذكرنا ظهر: الخلل في ما عرف به الحرف، من أنه ما دل على معنى في الغير

وجه الخلل: هو ان الدلالة تستدعي ثبوت المدلول وتقرره، والمفروض انه ليس للمعنى الحرفي تقرر وثبوت. ونحن لم نجد في تعاريف القوم ما يكون مبينا لحقيقة المعنى الحرفي، على وجه يكون جامعاً لأركانه الأربعة، الا ما روى (١) عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله: الاسم ما أنبأ عن المسمى، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، والحرف ما أوجد معنى في غيره، على بعض النسخ، وفي بعض آخر: والحرف ما أنبأ عن معنى ليس بفعل ولا اسم، والظاهر أن يكون الأول هو الصحيح، لأنه هو المناسب لان يكون عن إفاداته (ع) التي يفتتح منها الف باب، و

---

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

منها: فالاسم ما أنبأ عن المسمى والفعل ما أنبأ به والحرف ما جاء لمعنى.  
ومنها: فالاسم ما دل على المسمى والفعل ما دل على حركة المسمى والحرف ما أنبأ عن معنى وليس باسم ولا فعل.

ومنها: الاسم ما أنبأ عن المسمى والفعل ما أنبأ حركة المسمى والحرف ما أوجد معنى في غيره.

راجع لتحقيق مأخذ هذه الرواية " تأسيس الشيعة لعلوم الاسلام " تصنيف العالم الجليل السيد حسن الصدر. ص ٤٦ إلى ٦١

وصنف العالم الجليل السيد علي البهبهاني (ره) كتاباً مستقلاً في تحقيق معنى الرواية وسماه (بالاشتقاق) و ذكر فيه: " الرواية مشتهرة بين أهل العربية اشتهاً الشمس في رابعة النهار ".

قد جمع عليه السلام في هذا لحديث تمام علم النحو، ومن هنا اعترف المخالف بأنه عليه السلام هو المبتكر لعلم النحو، ولا بأس بشرح الحديث المبارك على وجه الاختصار.

فنقول:

اما قوله عليه السلام الاسم ما أنبأ عن المسمى، فهو عين ما ذكرناه: من أن المعاني الاسمية اخطارية، والأسماء وضعت لاخطار تلك المعاني في الذهن، فان الانباء بمعنى الاظهار والاختطار.

واما قوله (ع): والحرف ما أوجد معنى في غيره فكذلك أي انه منطبق على ما ذكرناه: من أن معاني الحروف ايجادية بقيودها الأربعة، إذ لازم كونهما أوجد معنى في غيره، هو ان يكون المعنى ايجاديا، وأن يكون ذلك المعنى قائما في غيره، وان لا يكون له موطن غير الاستعمال، وأن يكون مغفولا عنه، على ما عرفت: من أن القيد الأخيرين من لوازم كون المعنى في الغير.

واما قوله (ع): والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى، فتوضيحه يتوقف على معرفة حقيقة معنى الفعل، وما يكون المايز بينه وبين الاسم والحرف، إذ ربما يستشكل في تصوير معنى لا يكون باسم ولا حرف، مع أن الفعل مركب من مادة و هيئة، والمادة معنى اسمي، والهيئة معنى حرفي، فالفعل يكون مركبا من اسم و حرف، وليس خارجا عنهما، فما وجه تثليث الأقسام؟ وجعل الفعل مقابلا للاسم والحرف؟ وليس تثليث الأقسام من كلام النحويين حتى يقال: أخطأوا في تثليث الأقسام، بل هو من كلام أمير المؤمنين (ع) الذي كلامه ملوك الكلام، فلا بد من بذل الجهد لمعرفة معنى يقابل المعنى الأسمي والمعنى الحرفي، بان يكون متوسطا بين المعنيين، ولا بد أولا من معرفة مبدء الاشتقاق والأصل فيه. فنقول: انه قد اختلفت الكلمات في مبدء الاشتقاق، فقليل: انه المصدر، وقيل: انه اسم المصدر، والحق انه لا هذا ولا ذلك.

وذلك لان مبدء الاشتقاق لا بد ان يكون أمرا محفوظا في تمام الهيئات الاسمية والفعلية، ويكون بالنسبة إليها من قبيل المادة والصورة، فلا بد ان يكون



مبدء الاشتقاق معرى عن الهيئة، حتى يكون معروضا لكل هيئة، ومن المعلوم ان لكل من المصدر واسم المصدر هيئة تخصه، ويكون ما يستفاد من اسم المصدر بهيئته مباينا لما يستفاد من المصدر بهيئته، كالغسل والغسل، فلا يمكن ان يكون مبدء الاشتقاق المصدر أو اسم المصد (١) بل لابد من أن يكون مبدء الاشتقاق أمرا معرى عن الهيئة قابلا لعروض كل هيئة عليه، كالضاد والراء والباء في ضرب، ولا يمكن ان يتلفظ به، لان كل ملفوظ لابد ان يكون ذا هيئة. وحاصل الكلام: ان مبدء الاشتقاق لابد ان يكون أمرا غير متحصل في عالم اللفظ والمعنى، ويكون تحصيله في كلتا المرحلتين بواسطة الهيئة، فنسبة المبدء إلى الهيئات كنسبة المادة إلى الصور النوعية، حيث إن المادة تكون صرف القوة، ويكون فعليتها بالصور النوعية، كذلك مبدء الاشتقاق يكون معنى غير متحصل بالذات، ويكون في عالم المفهومية صرف قوة، ويتوقف فعليته وتحصيله على الهيئة، فمبدء الاشتقاق في الافعال أسوء حالا من الحروف، إذ الحروف وان لم يكن لها معنى في حد أنفسها، ولكن يمكن التلفظ بها، وهذا بخلاف مبدء الاشتقاق فإنه لا يمكن التلفظ به، كما عرفت، الا بتوسط الهيئات، وسيأتي مزيد توضيح لذلك في بحث المشتق انشاء الله تعالى.

ثم إن الهيئات اللاحقة لمبدء الاشتقاق منها:

ما يكون مفادها معنى افراديا استقلاليا لا يحتاج في تحصيله إلى ضم نسبة تركيبية، وذلك كالأسماء المشتقة كضارب ومضروب، وما شابه ذلك، فان لكل منها معنى افراديا استقلاليا متحصلا بهوية ذاته بلا ضم نسبة، على ما هو الحق من بساطة معاني الأسماء المشتقة، كما يأتي تفصيله. فللضارب معنى متحصل افرادي اسمي، والتلفظ به موجب لاخطار ذلك المعنى في الذهن، ومن هنا صار معربا يقبل

---

(١) وربما يظهر من بعض الكلمات ان مبدء الاشتقاق هو اسم المصدر ولا دخل لهيئته في معناه، وانما تكون الهيئة حافظة للمادة، بخلاف هيئات سائر المشتقات، فان لها دخلا في المعنى، فتأمل - منه.

الحركات الاعرابية، إذ لو كان مفاد هيئته معنى حرفيا لكان مبنيا ولم يقبل الحركات الاعرابية، كما هو الشأن في هيئات الافعال، حيث كان مفادها معنى حرفيا، ولأجل ذلك صارت مبنية. وليس مفاد هيئة ضارب نسبة تركيبية، حتى يكون معنى ضارب هو ذات ثبت لها الضرب كما زعم من يقول: بان المشتقات مركبة.

ومنها:

ما يكون مفادها معنى حرفيا نسبيا، وذلك كهيئات الافعال من الماضي و المضارع والامر، فان هيئاتها تفيد معنى نسبيا أعني انتساب المبدء إلى الذات، فهيئات الافعال تغيّر هيئات الأسماء، حيث كان مفاد هيئات الافعال النسبة، و هيئات الأسماء معرفة عن النسبة.

إذا عرفت ذلك

ظهر لك: تغيّر معاني الافعال لمعاني الأسماء والحروف، وان الفعل له معنى متوسط بين الاسم والحرف، فان له حظا من المعنى الأسمى، حيث يكون موجبا لخطر المعنى في الذهن عند اطلاق لفظ الفعل، ويكون له معنى استقلالي تحت قالب لفظه، غايته انه ليس بافرادي بل هو تركيبى، وله حظ من المعنى الحرفي، حيث لم يكن لمبدءه تحصل ولا لهيئته معنى متحصل، بل كان المبدء صرف القوة ومفاد الهيئة معنى حرفي نسبي، فكلا جزئي الفعل لا يكون لهما معنى متحصل بهوية ذاته.

وحاصل الكلام: ان تثليث الأقسام، انما هو لأجل ان للفعل حقيقة ثلاثة غير حقيقة الاسم والحرف، فان مفاد الفعل وان كان اخطاريا، الا انه اخطار نسبة تركيبية بين المبدء والفاعل. وهذا بخلاف مفاد الأسماء، فان مفادها معان افرادية استقلالية، ومفاد الحروف ايجادية، على ما عرفت. إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى شرح الحديث المبارك.

فنقول: انه قد اختلفت الأنظار في شرح قوله (ع): والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى. والذي يقتضيه النظر الدقيق، هو ان يقال: ان المراد من الحركة هو

الحركة من القوة إلى الفعل، لا بمعنى الحركة من العدم إلى الوجود، كما ذهب إليه بعض الأوهام، بل المراد الحركة في عالم المفهومية، حيث إن المبدء خرج عن اللاتحصيلية وتحرك من القوة إلى التحصيلية والفعلية، فالمراد من المسمى هو مبدء الاشتقاق، والفعل بجملته يظهر وينبأ عن حركة ذلك المسمى من القوة إلى الفعلية، ومن اللاتحصيلية إلى التحصيلية في عالم المفهومية، حيث كان غير متحصل فصار بواسطة هيئة الفعل متحصلاً فتأمل، في المقام فإنه بعد يحتاج إلى مزيد توضيح. المقام الثاني: في عموم الموضوع له وخصوصه والأقوال فيه ثلاثة

قول: بان كلا من الوضع والموضوع له والمستعمل فيه في الحروف عام.  
وقول: بان الوضع والموضوع له عام والمستعمل فيه خاص.  
وقول: بان الوضع عام والموضوع له والمستعمل فيه خاص.  
وقبل تحقيق الحال ينبغي تمهيد مقدمة لتحرير محل النزاع، وبيان الفارق بين الكلية والجزئية المبحوث عنهما في الحروف، والكلية والجزئية التي تتصف الأسماء بهما.  
وحاصل المقدمة:

هو ان ما يقال في تفسير الكلية والجزئية: من أن المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي والافكلي، انما يستقيم في المفاهيم الاسمية، واما المعاني الحرفية، فلا يمكن اتصافها بالكلية والجزئية بهذا المعنى، لما عرفت: من أنه ليس للحروف مفاهيم متقررة يمكن لحاظها، حتى يحكم عليها بامتناع الصدق وعدم الامتناع، بل الحروف انما وضعت لايجاد المعاني في الغير في موطن الاستعمال، من دون ان يكون لها وعاء غير وعاء الاستعمال، ومن المعلوم ان وصف الشيء بامتناع فرض صدقه على كثيرين وعدم امتناعه، انما هو بعد تقرر ذلك الشيء في وعاء من الأوعية، والمعنى الحرفي لم يكن له تقرر الا في وعاء الاستعمال، فلا معنى لان يتصف بامتناع فرض صدقه على كثيرين وعدم امتناعه.  
والحاصل: ان الشيء الموجود الخارجي بما انه موجود خارجي لا يتصف

بالكلية والجزئية، إذ الكلية والجزئية انما تعرضان المفاهيم، والمفروض ان المعنى الحرفي قوامه بايجاده، فلا يتصور فيه الكلية والجزئية بذلك المعنى بل الكلية والجزئية المبحوث عنهما في باب الحروف انما تكون بمعنى اخر، وهو ان الموجد في الحروف في جميع مواطن الاستعمالات، هل هو امر واحد بالهوية، وتكون الخصوصيات اللاحقة لها في تلك المواطن خارجة عن حريم المعنى الحرفي، وانما هي من خصوصيات الاستعمالات؟ أو ان تلك الخصوصيات داخلية في حريم المعنى الحرفي، ومقومة له؟ وتوضيح ذلك

هو انه لا اشكال في أن كل استعمال متخصص بخصوصية خاصة يكون الاستعمال الاخر فاقدًا لها، فقولك: سرت من البصرة إلى الكوفة مغاير لقولك: سرت من الكوفة إلى البصرة، بل مغاير لنفس قولك: سرت من البصرة إلى الكوفة ثانيا عقيب القول الأول، ويكون المعنى الذي وجد بأداة النسبة الابتدائية في كل استعمال متخصصا بخصوصية خاصة، فيرجع النزاع في المقام حينئذ إلى أن تلك الخصوصيات اللاحقة للمعنى الحرفي عند كل استعمال، هل هي مقومة للمعنى الحرفي وداخلية في هويته حتى يكون الموضوع له في الحروف خاصا؟ أو انها خارجة عن حقيقة المعنى الحرفي، وانما هي من لوازم تشخص المعنى فيكون الموضوع له عاما كالوضع؟

والى ذلك يرجع ما افاده (١) في الفصول: من أن التقييد والتقييد كلاهما خارجان، فإنه بناء على كلية المعنى الحرفي يكون كل من نفس القيد الذي هو المتعلق في قولك: سرت من البصرة مثلا والتقييد وهو الخصوصية اللاحقة للنسبة الابتدائية التي أوجدها كلمة (من) في خصوص ذلك الاستعمال خارجين من المعنى الحرفي، فلا يرد على صاحب الفصول (ره): انه كيف يكون القيد والتقييد

---

(١) الفصول ص ١٤ " فهي عند التحقيق موضوعة بإزاء المفاهيم المقيدة بأحد افراد الوجود الذهني الآلي من غير أن يكون القيد والتقييد داخلا، فيكون مداليلها جزئيات حقيقية متحدة في مواردها ذاتا ومتعددة تقييدا وقيدا "

خارجين؟ وأي معنى لهذا التقييد حينئذ وما فائدته؟ ولكن بالبيان الذي بيناه، اتضح مراده (قده) من كون كل من التقييد والقييد خارجين. وحاصله: انه بعد ما كان قوام المعنى الحرفي بالغير، وكان وجوده بعين استعماله، فالخصوصية اللاحقة له باعتبار ذلك الغير، كالبصرة في قولك: سرت من البصرة، ومكة في قولك: سرت من مكة، هل هي مما يتقوم بها المعنى الحرفي ولاحقة له بالهوية؟ على نحو التقييد داخل والقييد خارج، لان نفس ذلك الغير خارج عن المعنى الحرفي قطعاً، لأنه معنى اسمى فالذي يمكن هو دخول التقييد، أو ان تلك الخصوصية خارجة عن المعنى الحرفي؟ على نحو خروج القيد، وهي من لوازم التحقق في موطن الاستعمال، حيث لا يمكن ايجاد المعنى الحرفي الا باحتفاه بخصوصية خاصة لاحقة له في موطن الاستعمال، نظير المحل الذي يحتاج إليه العرض في التحقق مع أنه خارج عن هوية ذاته ومما لا يتقوم به معنى العرض، فان كان على الوجه الأول فيكون الموضوع له خاصاً، ان كان على الوجه الثاني فيكون الموضوع له عاماً كالوضع.

وبما ذكرنا ظهر الفرق بين عموم الموضوع له في الأسماء، وبين عموم الموضوع له في الحروف، فان عموم الموضوع له في الأسماء، انما يكون على وجه يصح حمله على ماله من الافراد الخارجية، نحو حمل الكلبي على الفرد بالحمل الشائع الصناعي الذي يكون ملاكه الاتحاد في الوجود، كما يقال: زيد انسان، وهذا فرس، وما شابه ذلك. وهذا بخلاف عموم الموضوع له في الحروف، فإنه ليس له افراد خارجية يصح حمله عليها، إذ قوام المعنى الحرفي بالايجاد، بحيث لا موطن له الا الاستعمال على ما تقدم، والشئ الذي يكون قوامه بالوجود ليس له وراء ذلك خارج يمكن حمله عليه، كما كان للمفهوم الكلبي الأسمى خارج من افراده الموجودة يمكن حمله عليه.

وبالجملة: فرق بين اتصاف المعنى الحرفي بالكلية، واتصاف المعنى الأسمى بالكلية، فان الكلية في الأسماء عبارة عما كان ينطبق على الخارجيات، و يحمل عليها بالحمل الشائع الصناعي، كزيد انسان. واما الكلية في الحروف

فليست بمعنى ان لها افراد يمكن حمل الكلبي عليها، إذ المعنى الحرفي انما يكون ايجاديا موطنه الاستعمال، ولا معنى لحمل ما يكون موطنه الاستعمال وما يكون ايجاديا على غيره، إذ ليس هناك خارج وراء نفسه يمكن ان يحمل عليه، بل هو بنفسه من الخارجيات، والخارجيات ليس لها خارج وراء نفسها، كما كان للمفاهيم الاسمية خارج يصح حملها عليه.

وحاصل الكلام: ان المفاهيم الاسمية انما تقع في عقد الحمل، ويكون عقد الوضع مصداقا من مصاديقه الخارجية، كما يقال: زيد انسان. واما المفاهيم الحرفية، فلا يصح ان تقع في عقد الحمل، إذ هي بنفسها من الايجاديات الخارجية، وليس لها مصداق خارجي يصح حملها عليه، بل المعاني الحرفية دائما تقع في عقد الوضع، ويكون المحمول مفهوما اسميا. كما يقال عند قولك يا زيد، هذا نداء، أي ما وجد بقولك يا زيد مصداق من مصاديق كلي النداء، وهذا لا ينافي كلية المعنى الحرفي، إذ قد عرفت المراد من الكلية في المعنى الحرفي مع حفظ أركانه الأربعة المتقدمة: من كونه ايجاد معنى في الغير في موطن الاستعمال مغفولا عنه، وهذه القيود الأربعة كلها لا تنافي كلية المعنى الحرفي، بعد ما عرفت المراد من الكلية: من أن الذي يوجد ب (من) مثلا في جميع مواطن الاستعمالات معنى واحد بالهوية الذي لا يمكن تصوره ولا التعبير عنه الا بتوسط المفاهيم الاسمية، بحيث لا يمكن ان يقع ذلك المعنى بنفسه في جواب ما هو، بل الذي يصح ان يقع في جواب ما هو، هو وجه المعنى وعنوانه من المعاني الاسمية. كما يقال: في جواب السؤال عما يوجد ب (من) نسبة ابتدائية، ومعلوم، ان كلا من لفظة (النسبة) و (الابتدائية) له مفهوم اسمي، ولكن ذلك المفهوم الأسمى يصلح ان يكون معرفا للمعنى الحرفي الذي يوجد ب (من) لما عرفت: من أن نسبة المعنى الحرفي إلى المفهوم الأسمى نسبة المصداق إلى المفهوم، و من المعلوم: ان المفهوم يكون وجهها وعنوانا لمصاديقه، ومعرفة الشيء بوجهه بمكان من الامكان.

وبالجملة: الكلية المتنازع فيها في الحروف، انما هي بمعنى ان ما توجد له لفظة (من) في جميع الاستعمالات معنى واحد بالهوية والحقيقة، وتكون الخصوصيات

اللاحقة لذلك المعنى بتوسط الاستعمالات خارجة عن حقيقة المعنى، لازمة لتحقيقه في موطن الاستعمال، نظير خصوصية القيام بالمحل الذي هي من لوازم وجود العرض مع عدم قوام هويته به. وهذا بخلاف ما إذا قلنا بجزئية المعنى الحرفي، فإنه تكون تلك الخصوصية حينئذ مقومة لهوية المعنى الحرفي وداخله في حقيقته. إذا عرفت المتنازع فيه في المقام فنقول:

ان الحق هو كلية المعنى الحرفي، وكون الموضوع له في الحروف عاما كالوضع، إذ لا منشأ لتوهم الجزئية وكون الموضوع له خاصا الا أحد أمرين الأول: اعتبار كون المعنى الحرفي قائما بالغير، فيتوهم ان الخصوصية اللاحقة للمعنى بتوسط ذلك الغير مما يتقوم بها هوية المعنى الحرفي. الثاني: اعتبار كونه ايجاديا، ومن المعلوم ان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، والتشخص مساوق للجزئية هذا.

ولكن كلا من هذين الوجهين لا يصلح ان يكون مانعا عن كلية المعنى الحرفي.

اما الامر الأول: فلوضوح ان وجود المعنى الحرفي خارجا يتقوم بالغير، لا هويته وحقيقته، وفرق بين ما كان من لوازم الوجود، وبين ما كان من لوازم الهوية. والحاصل: ان المعنى الحرفي لما كان ايجاد معنى في الغير، فتوهم ان الخصوصية اللاحقة للمعنى بتوسط الغير مقومة لهوية المعنى الحرفي، وكأنه غفل من أن خصوصية الغير ليست مقومة لهوية المعنى، بل هي من لوازم وجود ذلك المعنى، كما كان القيام بالغير في العرض من لوازم وجوده، وليس مقوما لهويته.

واما الامر الثاني: فلوضوح ان كونه ايجاديا لا ينافي كلية المعنى الا بناء على القول بعدم وجود الكلي الطبيعي، والا فبعد البناء على وجوده لا يبقى مجال لتوهم ان كون المعنى ايجاديا ينافي كليته، وسيأتي انشاء الله تعالى ان الحق هو وجود الكلي الطبيعي، بحيث يكون التشخص والوجود يعرضان له دفعة، لا انه يتشخص فيوجد كما حكى القول به، ولا انه انتزاعي صرف لا وجود له.

نعم بناء على سبق التشخص أو عدم الوجود يتم التنافي بين الایجادية و

الكلية.

فتحصل: انه لا الحاجة إلى قيام المعنى الحرفي بالغير ينافي كليته، ولا كونه ايجاديا ينافي ذلك، ومن المعلوم انه لا نرى اختلافا بين ما يوجد (بمن) في جميع موارد استعمالها، كما نرى الاختلاف بين ما يوجد (بمن) وما يوجد (بالى) حيث إن ما يوجد (بمن) نسبة ابتدائية وما يوجد (بالى) نسبة انتهائية، وهذا بخلاف ما يوجد (بمن) فإنه معنى واحد في جميع الاستعمالات. ولو كان المعنى جزئيا لكان ما يوجد بقولك: سرت من البصرة مباينا لما يوجد بقولك: سرت من الكوفة، كمباينة زيد مع عمرو، بدهاة تباين الجزئيات بعضها مع بعض، وحيث نرى انه لا يكون هناك اختلاف وتباين في النسب الابتدائية التي توجد لها لفظة (من) في جميع موارد الاستعمالات، فيعلم ان لفظة (من) موضوعة للقدر الجامع بين ما يوجد في تلك الموارد، ولا نعى بكلية المعنى الحرفي الا ذلك فتأمل جيدا.

هذا تمام الكلام في المعاني الحرفية.

ثم إن شيخنا الأستاذ قد أسقط بعض المباحث التي قد تعرض لها القوم في المقدمة التي يبحث فيها عن نبذة من المباحث اللغوية، ونحن نقتفي أثره. والحمد لله أولا وآخرا.

المبحث الثاني في الصحيح والأعم

وتنقيح البحث في ذلك يستدعى رسم مقدمات:

(الأولى)

لا يختص النزاع في الصحيح والأعم بالقول بثبوت الحقيقة الشرعية، بل يجرى حتى على القول بعدمها، إذ لا اشكال في اطلاق الشارع ألفاظ العبادات و المعاملات على مالها من المعاني عند المتشعبة، فيقع الكلام في ذلك المعنى الذي أطلق اللفظ عليه حقيقة أو مجازا، وانه هل هو خصوص الصحيح، أو الأعم منه ومن الفاسد؟ وبعبارة أخرى: لو لم نقل بالحقيقة الشرعية، فلا اشكال في ثبوت الحقيقة المتشعبة، فيقع الكلام في المسمى عند المتشعبة، وانه هل هو الصحيح أو الأعم؟ و من المعلوم ان ما هو المسمى عند المتشعبة هو المراد الشرعي عند اطلاق تلك الألفاظ،



سواء كان الاطلاق على نحو الحقيقة، أو على نحو المجاز، فدعوى اختصاص النزاع في المقام بالقول بثبوت الحقيقة الشرعية مما لا وجه لها.  
(الثانية)

قد عرف الفقهاء الصحة والفساد بما يوجب سقوط الإعادة والقضاء و عدمه، والمتكلمون بما وافق الشريعة وعدمه، هذا.  
ولكن الظاهر: انه ليس للصحة والفساد معنى مغاير لما هو عند العرف و اللغة، وتعريف الفقيه أو المتكلم بذلك انما يكون تعريفاً باللازم، كما هو الشأن في غالب التعاريف، غايته ان المهم في نظر الفقيه لما كان سقوط الإعادة والقضاء فسر الصحة بذلك، ولما كان المهم في نظر المتكلم هو موافقة الشريعة فسر الصحة بذلك، والا فمعنى الصحة والفساد أوضح من أن يخفى، بل لا يمكن تعريفهما بما يكون أجلى أو مساوياً لما هو المرتكز عند العرف من معناه، فالصحة ليس الا عبارة عما يعبر عنها بالفارسية ب (درست) في مقابل (نادرست) الذي هو عبارة عن الفساد. و اختلاف الآثار في العبادات والمعاملات والمركبات الخارجية انما هو باعتبار اختلاف الموارد وما هو المطلوب منها، لا ان الصحة في العبادات تكون بمعنى مغاير لمعنى الصحة في المعاملات، أو في ساير المركبات الخارجية كما لا يخفى.  
(الثالثة)

اتصاف الشيء بالصحة والفساد تارة: يكون باعتبار الاجزاء الخارجية، و أخرى: يكون باعتبار الاجزاء الذهنية، المعبر عنها بالشروط، مثلاً الصلاة تارة: تكون صحيحة باعتبار اشتمالها على تمام مالها من الاجزاء وان كانت فاقدة للشرائط، و أخرى: تكون صحيحة باعتبار اشتمالها على الشرائط وان كانت فاقدة للاجزاء، إذ الصحة من جهة لا تنافي الفساد من جهة أخرى، إذ الصحة والفساد من الأمور الإضافية، ومن هنا ذهب بعض إلى وضع ألفاظ العبادات للصحيح بالنسبة إلى الاجزاء، وللأعم بالنسبة إلى الشرائط.

ثم إن وصف الصلاة مثلاً بالصحة باعتبار الشرائط تارة: يكون باعتبار خصوص الشرائط الملحوظة في مرحلة الجعل وتعيين المسمى التي يمكن الانقسام

إليها قبل تعلق الطلب بها، كالطهور، والاستقبال، والستر، وغير ذلك من الانقسامات السابقة. وأخرى: تكون باعتبار الشرائط التي لا يمكن لحاظها في مرحلة تعيين المسمى، بل هي من الانقسامات اللاحقة عن مرحلة تعلق الطلب بها، كقصد القربة وما يستتبعها من قصد الوجه ووجه الوجه، على القول باعتباره. لا ينبغي الاشكال في خروج الصحة بالاعتبار الثاني عن حريم النزاع في المقام، بداهة تأخر اتصاف الشيء بالصحة بهذا المعنى عن تعيين المسمى بمرتبتين: مرتبة تعيين المسمى، ومرتبة تعلق الطلب به، وما يكون متأخرا عن المسمى لا يعقل اخذه في المسمى، بل لا يعقل اخذه في متعلق الطلب، فضلا عن اخذه في المسمى، فلا يمكن القول بان لفظ الصلاة موضوعة للصحيح الواجد لشرط قصد القربة، أو للأعم من الواجد لها والفاقد، كما لا يمكن القول بوضعها للأعم من تعلق النهي بها وعدم تعلقه، أو للأعم من وجود المزاحم لها وعدم المزاحم. فالفساد اللاحق لها من ناحية النهي في العبادات، أو من ناحية اجتماع الأمر والنهي، بناء على الجواز مع تغليب جانب النهي في مقام المزاحمة عند عدم المندوحة على ما سيأتي بيانه، خارج عن حريم النزاع أيضا، كخروج الصحة اللاحقة لها من باب عدم النهي، أو من باب عدم المزاحم. والسر في ذلك كله، هو تأخر رتبة الاتصاف بالصحة أو الفساد بذلك عن مرتبة تعيين المسمى. فالذي ينبغي ان يكون محل النزاع، هو خصوص الاجزاء والشرائط الملحوظة عند مرحلة الجعل وتعيين المسمى التي يجمعها - ما يمكن فرض الانقسام إليها قبل تعيين المسمى - فتأمل جيدا.

(الرابعة)

لا اشكال في أن لكل من العبادات افراد عرضية وطولية تختلف باختلاف حالات المكلفين، كالصلاة مثلا حيث إن لها افرادا لا تحصى من حيث اختلاف حالات المكلفين من السفر والحضر والصحة والمرض والقدرة والعجز و الخوف والامن وغير ذلك. ولا ينبغي توهم ان لفظة الصلاة موضوعة بالاشترك اللفظي لكل من هذه الافراد، بحيث يكون لكل فرد وضع يخصه، فان ذلك بعيد غايته. وكذلك لا ينبغي الاشكال في أنها ليست من قبيل الوضع العام والموضوع له

الخاص، وذلك لأنه

أولاً: يحتاج في الوضع العام والموضوع له الخاص إلى الوضع التعيني، بان يكون هناك واضع مخصوص يتصور جامعاً، ويضع اللفظ بإزاء افراده، ولا يمكن تحقق الوضع العام والموضوع له الخاص بالوضع التعيني كما لا يخفى، ومن المعلوم: ان لفظة الصلاة لم توضع كذلك إذ غايته حصول التعيني لها، سواء قلنا بالحقيقة الشرعية أو لم نقل، لان غاية ما يمكن ان يقال، هو ان الشارع استعمل لفظ الصلاة في هذه المهية مجازاً، ثم كثر استعمالها في ذلك في لسانه ولسان تابعيه، حتى صارت حقيقة، فمن يدعى الحقيقة الشرعية يريد بها هذا المعنى.

واما دعوى ان الشارع من أول الامر عين لفظ الصلاة لهذه المهية على وجه النقل، فمما لا يمكن المساعدة عليها، إذ لو كان ذلك لبان ونقل مع توفر الدواعي لنقله. وبالجملة من المقطوع: انه صلى الله عليه وآله لم يرق المنبر وقال: أيها الناس انى وضعت لفظة الصلاة بإزاء هذه المهية.

وثانياً: ان ذلك بالآخرة يرجع إلى الاشتراك اللفظي، إذ لو كان الموضوع له هو خصوص الافراد المتباينة لكان لكل فرد وضع يخصه، فلا تكون لفظة الصلاة موضوعة بإزاء الجامع، إذ المسمى يكون هي الافراد حينئذ والافراد متباينة. وثالثاً: ان الوضع العام والموضوع له الخاص، انما يتصور بالنسبة إلى الافراد العرضية، وهذا لا يمكن بالنسبة إلى الصلاة، بدهة ان فردية صلاة الجالس للصلاة انما تكون بعد ثبوت الامر بها، وان الصلاة لا تسقط بحال، وما يكون فرديته متوقفة على الامر به لا يعقل اخذه في المسمى، فتأمل، فان هذا يمكن دفعه. فيدور الامر، بين ان نقول بالاشتراك المعنوي، وبين ان نقول بان لفظة الصلاة موضوعة بإزاء قسم خاص من اقسام الصلاة، وهو الجامع لجميع الاجزاء والشرائط عدا قصد القربة وأمثالها مما تكون مرتبة اعتبارها متأخرة عن مرتبة تعيين المسمى حسب ما تقدم تفصيله، ويكون اطلاق الصلاة حينئذ على سائر الأقسام بنحو العناية، بتنزيل الفاقد لبعض الاجزاء والشرائط منزلة الواجد ادعاء، على ما ذهب إليه السكاكي في الحقيقة الادعائية.

وهذا الوجه، هو الذي قربه شيخنا الأستاذ مد ظله، ومال إلى أن الموضوع له للفظ الصلاة، هو خصوص الصلاة الواجدة لجميع الاجزاء والشرائط، وهو الصحيح التام، ويكون اطلاقها على الفاقد لها بالعناية والتنزيل. وحيث إن هذا المعنى باطلاقه لا يستقيم، بداهة ان التنزيل والادعاء يحتاج إلى مصحح، إذ لا يمكن تنزيل كل شيء منزل كل شيء، بل لابد ان يكون هناك مصحح للادعاء، ولو باعتبار الصورة والشكل، ومن العلوم: ان صلاة الغرقى التي يكتفى فيها بالايماء القلبي مما لا يمكن تنزيلها منزله الصلاة التامة الواجدة لجميع الاجزاء والشرائط، ولا يصح ادعاء انها هي، التزم مد ظله بان اطلاق الصلاة على مثل هذا انما يكون شرعيا، بحيث لولا اطلاق الشارع الصلاة على مثل صلاة الغرقى لما كان هناك مصحح للاطلاق، ثم بعد اطلاق الشارع الصلاة على صلاة الغرقى وأمثالها مما لا يمكن ادعاء انها تلك

الصلاة التامة، يصح اطلاق الصلاة على الفاسد من تلك الحقيقة بالتنزيل والادعاء. وحاصل الكلام:

ان لفظة الصلاة موضوعة بإزاء الصلاة التامة، ويكون اطلاقها على الفاسد أو الصحيح الفاقد لبعض الاجزاء والشرائط بحسب اختلاف حال المكلف بالعناية والتنزيل وادعاء انها هي إذا كان هناك مصحح للادعاء، بان لا تكون فاقدة لمعظم الاجزاء والشرائط، وان لم يكن هناك مصحح الادعاء، فيدور اطلاق الصلاة عليه مدار اطلاق الشارع، وبعد الاطلاق الشرعي يمكن التنزيل والادعاء بالنسبة إلى ما يكون فاقدا للبعض وما هو فاسد من تلك الحقيقة التي أطلق عليها الشارع الصلاة، و ح لا يلزم هناك مجاز ولا سبك من مجاز، بل يكون الاطلاق على نحو الحقيقة، غاية انه لا حقيقة بل ادعاء. هذا حاصل ما افاده في المقام، موافقا لما افاده الشيخ (قده) على ما في تقرير (١) بعض الأجلة. ولازم ذلك، هو انه لا يمكن التمسك

---

(١) مطارح الأنظار - ص ٦ - عند البحث عن تصوير الجامع عند الأعمى من قوله: " وهناك وجه آخر في تصوير مذهب القائل بالأعمى.. " وعبر عنه بان ذلك مما لا ينبغي ان يستبعد عند الملاحظ المتأمل في طريقة المحاورات العرفية.

باطلاق قوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب مثلا، على اعتبار الفاتحة في صلاة الجالس، للشك في أن المراد من الصلاة في قوله لا صلاة الخ، هل هي الصلاة التامة التي تكون موضوعا لها لفظ الصلاة؟ أو الأعم من ذلك ومن الصلاة التي تكون صلاة بالتنزيل و الادعاء؟ هذا ولكن مع ذلك ربما لا يخلو عن بعض المناقشات، كما لا تخفى على المتأمل.

ثم لو أغمضنا عن ذلك، وقلنا بالاشترك المعنوي من قبيل الوضع العام و الموضوع له العام، فلا محيص من أن يكون هناك جامع بين تلك الافراد التي لا تحصى حسب اختلاف أصناف المكلفين، بحيث وضع اللفظ بإزاء نفس ذلك الجامع حتى يكون الموضوع له عاما، فالجامع مما لا محيص عنه بعد ابطال الاشتراك اللفظي و الاغماض عما ذكرنا في وجه تصحيح الاطلاق، وحينئذ يقع الاشكال في تصوير الجامع المسمى على كل من القول بالصحيح والأعم. فينبغي ح بيان ما قيل أو يمكن ان يقال في ما يكون جامعا بين الافراد الصحيحة، أو الأعم منها ومن الفاسدة. وقبل بيان ذلك لابد من تمهيد مقال

وهو انه لابد ان يكون الجامع على وجه يصلح ان يتعلق به التكليف نفسه، إذ الجامع انما يكون هو المسمى، ومن المعلوم ان المسمى هو متعلق التكليف، فهناك ملازمة بين المسمى وبين متعلق التكليف، فلا يمكن ان يكون المسمى أمرا ومتعلق التكليف أمرا اخر.

وأیضا لابد ان يكون ذلك الجامع بسيطا على وجه لا يصلح للزيادة و النقيصة بناء على الصحيح، إذ لو كان مركبا فكل مركب يتصف بالصحة و الفساد باعتبار اشتماله على تمام الاجزاء أو بعضها، وما يكون قابلا للاتصاف بالصحة والفساد لا يصلح ان يكون جامعا بين الافراد الصحيحة. وأیضا لابد ان يكون ذلك الجامع مما لا يتوقف تحققه على الامر، لما عرفت من سبق رتبة المسمى على متعلق الامر، فضلا عن نفس الامر، فمثل عنوان (المطلوب) أو (وظيفة الوقت) وما شابه ذلك من العناوين لا يصلح ان يكون هو الجامع المسمى بالصلاة مثلا، لتأخر رتبة هذه العناوين عن رتبة المسمى، مضافا إلى أن الأسماء و

الألفاظ انما تكون موضوعة بإزاء الحقائق، لا بإزاء المفاهيم العقلية، فلا يصح ان يكون لفظ الصلاة موضوعا بإزاء مفهوم المطلوب، بل بإزاء الواقع والحقيقة، فيستل عن تلك الحقيقة التي تسمى بالصلاة ما هي؟  
وبالجملة: لا بد ان لا يكون ذلك الجامع من سنخ المفاهيم التي لا موطن لها الا العقل، ولا ما يكون مرتبة وجوده متأخرة عن مرتبة الطلب والامر، ولا مما يمكن اتصافه بالصحة والفساد، ولا مما لا يمكن ان يتعلق به الطلب، فهذه القيود الأربعة مما لا بد منها في الجامع.  
إذا عرفت ذلك فنقول:

قد قيل إنه يمكن فرض الجامع بين الافراد الصحيحة على وجه يكون هو المسمى، غايته انه لا يمكن الإشارة إليه تفصيلا بل يشار إليه بوجه ما، اما من ناحية المعلول، واما من ناحية العلة، أي اما من ناحية الأجر والثواب المترتب على افراد الصلاة الصحيحة، أو من ناحية المصالح والمفاسد التي اقتضت الامر بها.  
اما الأول: فتفصيله هو انه لا اشكال في أن وحدة الأثر تستدعي وحدة المؤثر، إذ لا يمكن صدور الشئ عن متعدد، ولا يمكن توارد علل متعددة على معلول واحد، فوحدة الأثر بالنسبة إلى افراد الصلاة الصحيحة المختلفة بالصورة المشتملة على تمام الاجزاء والشرائط تارة وعلى بعضها أخرى لا يمكن الا بان يكون هناك جامع بين تلك الافراد المختلفة يقتضى ذلك الجامع ذلك الأثر، إذ لا يمكن ان تكون تلك الافراد بما انها متباينة تقتضي ذلك، لاستلزام ذلك صدور الواحد عن متعدد وهو محال، فلا محيص من ثبوت جامع بين تلك الافراد يكون هو المؤثر، ويكون ذلك الجامع هو المسمى بالصلاة، وهو متعلق الطلب هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه

اما أولا: فلامكان تعدد الأثر ومنع وحدته، بداهة انه لا طريق لنا إلى اثبات وحدة الأثر، فمن الممكن جدا ان يكون الأثر المترتب على الصلاة الواحدة لجميع الاجزاء والشرائط غير الأثر المترتب على الصلاة الفاقدة لبعضها.  
وثانيا: ان الاشتراك في الأثر لا يقتضى وحدة المؤثر بالهوية والحقيقة ولا

دليل على ذلك، بل الوجدان يقتضى خلافه، بدهة اشتراك الشمس مع النار في الحرارة مع عدم اتحاد حقيقتهما، بل هما ممتازان بالهوية. وبالجملة: مجرد اشتراك شيئين في اثر لا يكشف عن اتحاد حقيقتهما، ولم يقد برهان على ذلك (١) نعم لا بد ان يكون بين الشيئين جامع يكون ذلك الجامع هو المؤثر لذلك إذ لا يمكن صدور الواحد عن متعدد، الا ان مجرد ثبوت الجامع بينهما لا يلزم اتحاد هويتها وحقيقتها، بل من الممكن ان يكونا مختلفي الحقيقة، ومع ذلك يكون بينهما جامع في بعض المراتب يقتضى ذلك الجامع حصول ذلك الأثر، فإذا لم يكن ذلك الجامع راجعا إلى وحدة الهوية والحقيقة لم يكن هو المسمى بالصلاة مثلا، لما عرفت: ان الأسماء انما تكون بإزاء الحقائق، والمفروض اختلاف حقايق مراتب الصلاة وان كان بينهما جامع بعيد يقتضى اثرا واحدا فتأمل.

وثالثا: الأثر انما يكون مترتبا على الصلاة بعد الاتيان بها وبعد الامر بها، والامر بها انما يكون بعد التسمية، فلا يمكن ان يكون ذلك الأثر المتأخر في الوجود عن المسمى بمراتب معرفا وكاشفا عن المسمى، بدهة انه عند تعيين المسمى لم يكن هناك اثر حتى يكون ذلك الأثر وجها للمسمى لكي يمكن تصور المسمى بوجهه، لان تصور الشيء بوجهه انما هو فيما إذا كان الوجه سابقا في الوجود عن التصور، و المفروض ان الأثر انما يكون متأخرا في الوجود من تصور المسمى، فكيف يمكن جعله معرفا للمسمى فتأمل.

ورابعا: لو جعل المسمى هو ما يترتب عليه ذلك الأثر على وجه يكون ذلك الأثر قيدا في المسمى، لكان اللازم هو القول بالاشتغال عند الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين، بدهة ان المأمور به ح ليس هو نفس أفعال الصلاة، بل ما يترتب عليها ذلك الأثر، فمرجع الشك في جزئية شيء للصلاة هو الشك في ترتب ذلك الأثر على الفاقد لذلك الجزء، ويكون ح من الشك في حصول ما هو قيد للمأمور به، ومن

---

(١) فان الاشتراك في اثر غير الاشتراك في جميع الآثار، كما هو المدعى في المقام، فان الاشتراك في جميع الآثار يلزم وحدة الحقيقة - منه.

المعلوم: انه لا مجال للبراءة في ذلك، لان المقام يكون من صغريات الشك في المحصل الذي لا تجرى فيه البراءة، هذا كله إذا أردنا ان نستكشف الجامع من ناحية المعلول. وأما إذا أردنا ان نستكشفه من ناحية العلل وملاكات الاحكام ففساده أوضح، وذلك لعدم امكان تعلق التكليف بالملاكات، لا بأنفسها، ولا بما يكون مقيدا بها، فلا تكون هي المسميات، ولا ما هو مقيد بها. وتوضيح ذلك يستدعى بسطا من الكلام في المايز، بين باب الدواعي، وبين باب المسببات التوليدية، حتى يتضح ان الملاكات، هل هي من قبيل الدواعي؟ أو من قبيل المسببات التوليدية؟ ونحن وان استقصينا الكلام في ذلك في الأصول العملية، بل تكرر منا الكلام في ذلك، الا انه لا بأس بالإشارة الاجمالية إليه في المقام، لما فيه من المناسبة ونحيل تفصيله إلى تلك المباحث. فنقول: ان المقصود الأصلي والغرض الأولى للفاعل تارة: يكون هو بنفسه فعلا اختياريا للمكلف من دون نظر إلى ما يترتب على ذلك الفعل من الأثر، بل إن نفس الفعل يكون مقصودا بالأصالة، كما إذا كان مقصوده القيام أو القعود وأمثال ذلك.

وأخرى: يكون المقصود الأصلي والغرض الأولى هو الأثر المترتب على ذلك الفعل الاختياري، بحيث يكون الفعل لمجرد المقدمية للوصول إلى ذلك الأثر. وهذا أيضا تارة: يكون الفعل الاختياري تمام العلة أو الجزء الأخير منها لحصول ذلك الأثر، بحيث لا يتوسط بين الفعل وبين ذلك الأثر شيء اخر أصلا، كاللقاء بالنسبة إلى الاحراق، حيث إن اثر الاحراق يترتب على اللقاء في النار ترتب المعلول على علته، من دون ان يتوسط بين اللقاء والاحراق شيء أصلا. وأخرى: يكون الفعل الاختياري مقدمة اعدادية لترتب ذلك الأثر المقصود، بحيث يتوسط بين الفعل الاختياري وبين الأثر أمور اخر، كالزراع فان الأثر المترتب على الزرع هو صيرورته سنبلًا، ومن المعلوم: ان الفعل الاختياري: من البذر والسعي و الحرث، ليس علة تامة لتحقيق السنبل، إذ يحتاج صيرورة الزرع سنبلًا إلى مقدمات اخر متوسطة بين ذلك وبين الفعل الاختياري، كاشراق الشمس، ونزول الأمطار،



وغير ذلك. (١) فان كان الأثر المقصود مترتبا على الفعل الاختياري ترتب المعلول على علته، من دون ان يكون هناك واسطة أصلا، أمكن تعلق إرادة الفاعل به، نحو تعلق ارادته بالفعل الاختياري الذي هو السبب لحصول ذلك الأثر، بدهاءة ان الأثر يكون مسببا توليديا للفعل، وما من شأنه ذلك يصح تعلق إرادة الفاعل به، لان قدرته على السبب عين قدرته على المسبب ويكون تعلق الإرادة بكل منهما عين تعلق الإرادة بالآخر (٢) ويصح حمل أحدهما على الآخر نحو الحمل الصناعي فيقال: الالتقاء في النار احراق، إذ لا انفكاك بينهما في الوجود، وهذا الحمل وان لم يكن حملا شايعا صناعيا بالعناية الأولية، لان ضابط الحمل الصناعي هو الاتحاد في الوجود، ولا يمكن اتحاد الوجود بين العلة والمعلول، الا انه لما لم يمكن الانفكاك بينهما في الوجود وكان المعلول من رشحات وجود العلة صح الحمل بهذه العناية. وبالجملة: كلما كان نسبة الأثر إلى الفعل الاختياري نسبة المعلول إلى العلة التامة أو الجزء الأخير من العلة يصح تعلق إرادة الفاعل به نحو تعلقها بالفعل الاختياري، وان كان الفعل الاختياري من المقدمات الاعدادية للأثر المقصود، فلا يمكن تعلق إرادة الفاعل به، لخروجه عن تحت قدرته واختياره، ولا يمكن تعلق الإرادة بغير المقدور، بل الإرادة الفاعلية مقصورة التعلق بالفعل الاختياري، واما ذلك الأثر فلا يصلح الا ان يكون داعيا للفعل الاختياري، فمثل صيرورة الزرع سنبلانا انما يكون داعيا إلى الحرث والسقى، فظهر الفرق بين باب الدواعي وبين باب المسببات التوليدية.

وحاصل الفرق، هو امكان تعلق الإرادة الفاعلية بالمسببات التوليدية، دون الدواعي، لتوسط أمور خارجة عن تحت القدرة بين الفعل الاختياري وبين

---

(١) أفاد ذلك الشاعر بقوله:

ابر وبادومه وخورشيد وفلک در کارند \* تا تو نانی بکف آری وبه غفلت نخوری - منه.

(٢) لا يخفى ان باب العلة والمعلول غير باب العناوين التوليدية، فجعل الالتقاء والاحراق من باب العلة والمعلول لا يخلو عن مسامحة، فعليك بمراجعة ما ذكرناه في أول مقدمة الواجب (في ضابط البابين) ولكن لا فرق

بين البابين في الجهة المبحوث عنها في المقام، فتأمل - منه.

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

وحيث عرفت امكان تعلق إرادة الفاعل بما كان من المسببات التوليدية، وعدم امكان تعلق الإرادة بما كان من الدواعي، فنقول: ان هناك ملازمة بين الإرادة الآمرية والإرادة الفاعلية، وانه كلما صح تعلق إرادة الفاعل به يصح تعلق إرادة الآمر به، وكلما لا يصح تعلق إرادة الفاعل به لا يصح تعلق إرادة الآمر به، والسر في ذلك واضح، لان الإرادة الآمرية انما تكون تحريكا للإرادة الفاعلية نحو الشيء المطلوب، فلا بد من أن يكون ذلك الشيء قابلا لتعلق إرادة الفاعل به حتى تتعلق به إرادة الآمر، فإذا فرض انه لا يمكن تعلق إرادة الفاعل به لكونه غير مقدور له، فلا يمكن تعلق إرادة الآمر به، لأنه يكون من طلب المحال.

وحيث قد عرفت: انه لو كان نسبة الفعل الاختياري إلى الأثر الحاصل منه نسبة السبب التوليدي إلى مسببه التوليدي، كان تعلق إرادة الفاعل بذلك المسبب بمكان من الامكان، فيصح تعلق إرادة الامر بايجاد ذلك المسبب، بل لا فرق في الحقيقة بين تعلق الامر بالسبب أو بالمسبب، لان تعلقه بالسبب أيضا لمكان انه يتولد منه المسبب، ومن هنا قيل: في (١) مقدمة الواجب: ان البحث عن وجوب السبب قليل الجدوى، إذ تعلق الامر بالمسبب هو عين تعلقه بالسبب وبالعكس، فلا فرق بين ان يقول أحرق الثوب، أو الق الثوب في النار، لان الامر بالالقاء انما هو من حيث ترتب الاحراق عليه، فيكون الالقاء معنونا بعنوان الاحراق.

---

(١) والقائل هو صاحب المعالم (قدس سره)، فإنه قد صرح في مبحث مقدمة الواجب من المعالم: " فالذي أراه ان البحث في السبب قليل الجدوى، لان تعليق الامر بالمسبب نادر، واثر الشك في وجوبه هين " (معالم الأصول. ص ٦٤)

وهذا هو المراد لما ذكره الشيخ قده (١) في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين: من أنه لو كان المأمور به عنواناً لفعل المكلف لم تجر فيه البراءة، إذ العنوانية إنما تكون فيما إذا كان المأمور به من المسببات التوليدية لفعل المكلف و يكون فعل المكلف سبباً له، فإنه يكون الفعل معنونا بذلك المسبب ولا تجرى فيه البراءة، لرجوع الشك فيه إلى الشك في المحصل، بدهة ان فعل المكلف بما هو لم يكن متعلق التكليف، بل متعلق التكليف هو ما يستتبع الفعل من السبب، فلو شك في أن الجزء الفلاني له دخل في ترتب المسبب كان مقتضى الأصل عدم الترتب ويلزمه الاشتغال، من غير فرق بين ان يتعلق الامر بالمسبب فيقول: أحرق الثوب، وبين ان يتعلق بالسبب فيقول: الق الثوب في النار، لما عرفت من أن الامر باللقاء لا لمطلوبية نفس اللقاء بما هو فعل من أفعال المكلف، بل بما هو محصل للاحراق، فعند الشك في حصول الاحراق لاحتمال دخل شيء فيه كان اللازم فيه هو الاحتياط، ولا مجال للبراءة أصلاً، كما هو الشأن في الشك في باب المحصلات مط. هذا كله فيما إذا كان الأثر من المسببات التوليدية لفعل المكلف وأما إذا كان الأثر من الدواعي، وكان الفعل من المقدمات الاعدادية، فحيث لا يصح تعلق إرادة الفاعل به فلا يصح تعلق إرادة الامر بايجاده، لما عرفت من الملازمة، فمتعلق التكليف إنما يكون هو الفعل الاختياري لا غير، ولو شك في اعتبار جزء أو شرط فيه تجرى فيه البراءة، إذ ليس وراء الفعل شيء تعلق التكليف به، والمفروض ان الفعل المتعلق به التكليف مردد بن الأقل والأكثر، فالبراءة العقلية والشرعية أو خصوص

(١) ذكر الشيخ قدس سره في المسألة الأولى من صور دوران الامر في الواجب بين الأقل والأكثر بعد الفراغ

عن تقريب حكم العقل:

" نعم قد يأمر المولى بمركب يعلم أن المقصود منه تحصيل عنوان يشك في حصوله إذا أتى بذلك المركب بدون ذلك الجزء المشكوك كما إذا امر بمعجون وعلم أن المقصود منه اسهال الصفراء بحيث كان هو المأمور به

في الحقيقة، أو علم أنه الغرض من المأمور به، فان تحصيل العلم باتيان المأمور به لازم كما سيحجى في المسألة الرابعة ". واختار هناك بان الشك فيه كان من قبيل الشك في المحصل الذي يجب فيه الاحتياط. (فرائد الأصول ص ٢٦٥ - ٢٥٤)

الشرعية تجرى بلا مانع.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: ضابط جريان البراءة في الأقل والأكثر و عدم جريانها، وانه لو كان الأثر المترتب على الفعل الاختياري من المسببات التوليدية فلا تجرى فيه البراءة لرجوع الشك فيه إلى الشك في المحصل، وان كان الأثر من الدواعي فالبراءة تجرى فيه لان نفس متعلق التكليف مردد بين الأقل و الأكثر.

ثم انه ان علم أن الأثر من أي القبيلين فهو، وان لم يعلم، فان كان هناك مائز عرفي فهو المتبع، كما في الطهارة الخبيثة، حيث إن العرف يفهم من الامر بالغسل ان الامر به انما هو لافراغ المحل عن القذارة والخبائث، لا بما انه غسل واجراء الماء على المحل، ففي مثل هذا يكون الغسل معنونا بالطهارة، وتكون الطهارة بنظر العرف من المسببات التوليدية للغسل، فلو شك في حصول الطهارة بالغسل الكذائي كمرة في البول، كان مقتضى الأصل عدم حصول الطهارة، من غير فرق بين تعلق الامر بالطهارة وبين تعلقه بالغسل، لان المرتكز العرفي في الامر بالغسل انما هو الغسل المستتبع للطهارة المعنون بذلك، كالأمر بالالقاء من حيث تعنونه بالاحراق، و على هذا يترتب فروع كثيرة في باب الطهارة الخبيثة.

وان لم يكن هناك مائز عرفي، فلا طريق لنا إلى معرفة كون الأثر من المسببات أو من الدواعي، الا من ظاهر الامر، فان تعلق الامر بالأثر، فمن نفس تعلقه يستكشف انه من المسببات التوليدية، لاستحالة تعلق الامر بما لا يكون فعلا اختياريا ولا مسببا توليديا، ويلزمه عدم جريان البراءة كما عرفت. وان لم يتعلق التكليف به، بل تعلق بنفس الفعل الاختياري فيستكشف من ذلك كشفا أنيا ان متعلق التكليف هو نفس الفعل، وذلك الأثر لا يكون من المسببات التوليدية، إذ لو كان كذلك لوجب على الحكيم التنبيه عليه بعد ما لم يكن مرتكزا عرفيا، بداهة انه لو كان متعلق التكليف هو الأثر الحاصل من الفعل الاختياري لا نفسه لكان قد أخل بغرضه حيث لم يبينه. ومن هنا قيل: ان القول بعدم اعتبار قصد الوجه في العبادات من حيث خلو الاخبار عن التكليف به، مع أنه ليس مما يفهمه العرف.

وبالجملة: من نفس تعلق التكليف بالفعل الاختياري يستكشف انه هو المأمور به، لا الأثر الحاصل منه، والا لوجب التنبيه عليه، والا لم يكن الأمر متكلماً على طبق غرضه ويكون قد أحل ببيان غرضه، فتأمل جيداً. إذا عرفت ذلك كله، فنقول:

ان باب الملاكات وعلل التشريع لا تكون من المسببات التوليدية لافعال العباد، بل ليست العبادات بالنسبة إلى الملاكات الا كنسبة المقدمات الاعدادية، و الذي يدل على ذلك عدم وقوع التكليف بها في شئ من الموارد، من أول كتاب الطهارة إلى اخر كتاب الديات. فالملاكات انما تكون من باب الدواعي، لا المسببات التوليدية، وليست الصلاة بنفسها علة تامة لمعراج المؤمن والنهي عن الفحشاء، ولا الصوم بنفسه علة تامة لكونه جنة من النار، ولا الزكاة بنفسها علة تامة لنمو المال، بل تحتاج هذه المقدمات إلى مقدمات اخر، من تصفية الملائكة و غيرها حتى تتحقق تلك الآثار، كما يدل على ذلك بعض الاخبار. فإذا لم تكن الملاكات من المسببات التوليدية، فلا يصح تعلق التكليف بها، لا بنفسها، و لا باخذها قيذا لمتعلق التكليف، فكما لا يصح التكليف بايجاد معراج المؤمن مثلاً. لا يصح التكليف بالصلاة المقيدة بكونها معراج المؤمن، إذ يعتبر في التكليف ان يكون بتمام قيوده مقدورا عليه، فإذا لم يصح التكليف بوجه من الوجوه بالملاكات لم يصح ان تكون هي الجامع بين الافراد الصحيحة للصلاة، ولا اخذها معرفاً وكاشفاً عن الجامع، بداهة انه يعتبر في المعرف ان يكون ملازماً للمعرف بوجه، وبعد ما لم تكن الملاكات من المسببات التوليدية لا يصح اخذ الجامع من ناحية الملاكات. والحاصل: انه قد عرفت ان هناك ملازمة بين الجامع المسمى وبين كونه متعلق التكليف، فإذا لم يمكن تعلق التكليف بالملاكات بوجه من الوجوه لا يصح استكشاف الجامع من ناحية الملاكات بوجه من الوجوه، لا على أن تكون هي المسمى، ولا قيذا في المسمى، ولا كاشفاً عن المسمى، بداهة انه بعد ما كانت الملاكات من باب الدواعي وكان تخلف الدواعي عن الأفعال الاختيارية بمكان

من الامكان، فكيف يصح اخذها معرفاً أو قيذا للمسمى، فتأمل (١) جيداً.  
ثم على فرض تسليم كون الملاكات من المسببات التوليدية واخذ الجامع  
من ناحيتها بأي وجه كان، فلا محيص عن القول بالاشتغال وسد باب اجراء البراءة  
في العبادات بالمرّة، لما عرفت: من أن الأثر المقصود لو كان مسبباً توليدياً للفعل  
الاختياري، كان تعلق التكليف بالسبب أو بالمسبب موجبا لرجوع الشك في اعتبار  
شيء إلى الشك في المحصل، ولا مجال فيه لاجراء البراءة.

وما يقال: من أن المسبب التوليدي إذا كان مغايراً في الوجود للسبب كان  
الامر كما ذكر من القول بالاشتغال، وأما إذا كان متحداً معه في الوجود فنفس  
متعلق التكليف يكون مردداً بين الأقل والأكثر ولا مانع من الرجوع إلى البراءة  
حينئذ، فليس بشيء، إذ لا نعقل ان يكون هناك مسبب توليدي يكون متحداً في  
الوجود مع السبب على وجه يرجع الشك في حصوله إلى الشك في نفس متعلق  
التكليف فتأمل.

فتحصل: ان تصوير الجامع بناء على الصحيح في غاية الاشكال، بل مما  
لا يمكن.

نعم يمكن ان يقال في خصوص الصلاة، ان المسمى هو الهيئة الاتصالية  
القائمة بالاجزاء المستكشفة من أدلة القواطع، وهذه الهيئة المعبر عنها بالجزء الصوري  
محفوظة في جميع افراد الصلاة، لعموم أدلة القواطع بالنسبة إلى جميع افراد الصلاة على  
حسب اختلاف حالات المكلفين، وهذه الهيئة امر واحد مستمر يوجد بأول الصلاة  
وينتهي باخرها، وبهذا الاعتبار يجرى فيه الاستصحاب عند الشك في عروض  
القاطع، هذا.

---

(١) وكذا لا يمكن جعل الملاكات من قبيل الصور النوعية والاجزاء من قبيل المواد على وجه لا يضر  
تبادلها ببقاء الصورة، فتكون الصلاة موضوعة بإزاء تلك الصورة القائمة بتلك المواد المتبادلة، حسب اختلاف  
حالات المكلفين. ونقل ان شيخنا الأستاذ مد ظله كان يميل إلى هذا الوجه في الدورة السابقة، ولكن أشكل عليه  
في هذه الدورة بعين ما أشكل على الوجه الأول: من أن تلك الصورة لا يمكن ان تكون متعلق التكليف، مع أنه  
يلزم  
القول بالاشتغال، فتأمل - منه.

ولكن الانصاف: ان ذلك أيضا لا يخلو عن اشكال، لمنع ان يكون هناك امر وجودي قائم باجزاء الصلاة، وأدلة القواطع لا يستفاد منها أزيد من اعتبار عدم تخلل القواطع. من الالتفات والثبوتة وغير ذلك في أثناء الصلاة، مع أنه لو سلم ان هناك امر وجودي قائم بالاجزاء، فكونه هو المسمى ومتعلق التكليف محل منع. هذا كله بناء على الصحيح.

واما بناء على الأعم، فتصوير الجامع فيه أشكل، والوجوه التي ذكروها في تصويره لا تخلو عن مناقشة.

فمنها: ما نسب إلى المحقق القمي (١) من أن المسمى هو خصوص الأركان، واما الزايد عليها فهي أمور خارجة عن المسمى اعتبرها الشارع في المأمور به. وفيه ما لا يخفى

اما أولا: فلوضوح ان التسمية لا تدور مدار الأركان، إذ يصح السلب عن الفاقد لما عدا الأركان، كما لا يصح السلب عن الواجد لما عدا بعض الأركان. و كان منشأ توهم كون المسمى هو الأركان، هو ما يستفاد من صحيحة (٢) لا تعاد، من صحة الصلاة الفاقدة لما عدا الأركان إذا كان ذلك عن نسيان هذا.

---

(١) ومن استظهر ذلك من كلام صاحب القوانين الشيخ قدس سره في التقريرات. قال: " أحدها: ما يظهر من المحقق القمي من كون ألفاظ العبادات اسما للقدر المشترك بين اجزاء معلومة كالأركان الأربعة في الصلاة وبين ما هو أزيد من ذلك وان لم يقع شيء من تلك الأركان أو ما هو زائد عليها صحيحة في الخارج، فجميع هذه الافراد، أعني لصحيحة المشتملة على الأركان والزائدة عليها، والفاصلة المقتصرة

عليها والزائدة عليها من حقيقة الصلاة ويطلق على جميعها لفظ الصلاة على وجه الاشتراك المعنوي، ولعل نظره بعد

ما ذهب إليه من القول بالأعم إلى الحكم باجزاء الصلاة المشتملة على الأركان وان لم يشتمل على جزء غيرها إذا وقعت نسيانا، فجعل الأركان مدار صدق التسمية، ولازمه انتفاء الصدق بانتفاء أحد الأركان وان اشتملت على بقية الاجزاء والصدق مع وجودها وان لم يشتمل على شيء من الاجزاء والشرائط ".

مطرح الأنظار مبحث الصحيح والأعم. الهداية الثانية (تصوير الجامع على مذهب الأعمى) ص ٥ راجع القوانين، قانون، كل ما ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على ما علم ارادته. بحث الصحيح والأعم. ص ١٧ - ١٨

(٢) الوسائل. الجزء ٤ - كتاب الصلاة. الباب ٧ من أبواب التشهد. لحديث ١ ص ٩٩٥

ولكن لا يخفى ما فيه، فإنه مضافا إلى أن ذلك مقصور بصورة النسيان، دون سائر الاعذار، لوضوح ان العاجز عن الأركان تصح منه الصلاة الفاقدة للأركان، ان اجتزاء الشارع بخصوص الأركان في صورة النسيان لا يدل على أن المسمى هو خصوص الأركان.

واما ثانيا: فلان نفس الأركان تختلف بحسب اختلاف حال المكلف، بداهة ان الواجب في الركوع أولا هو الانحناء إلى أن يبلغ كفاه ركبته، فان عجز عن ذلك يجب عليه الانحناء بمقدار ما تمكن إلى أن يبلغ الأيماء، وكذا الحال في سائر الأركان، فالقول بان المسمى هو خصوص الأركان، اما ان يراد به خصوص الأركان التامة في حال الاختيار، واما ان يراد به الأركان بجميع مراتبها، فان كان المراد هو الأول يلزمه عدم صدق الصلاة على من لم يتمكن من الأركان التامة، والالتزام بذلك كما ترى. وان كان المراد هو الثاني يلزمه القول بالوضع للجامع بين مراتب الأركان، فيقع الكلام في ذلك الجامع وانه ما هو؟ فيعود المحذور، كما لا يخفى ذلك على التأمل.

واما ثالثا: فلان الاجزاء الاخر غير الأركان، اما ان يقال: بخروجها عن المسمى عند وجودها، واما ان يقال: بدخولها، فان قيل بخروجها يلزم ان يكون اطلاق الصلاة على التامة الاجزاء مجازا من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء على الكل، وهو كما ترى. وان قيل بالثاني يلزم ان تكون الاجزاء عند وجودها داخلية في المسمى، وعند عدمها خارجة عن المسمى فيعود المحذور والاشكال، إذ مبنى الاشكال، هو انه كيف يعقل ان يكون الشيء الواحد داخلا وخارجا في الماهية؟ مع امتناع اختلاف معنى واحد بالزيادة والنقصان.

وتوهم انه يمكن ان تكون الصلاة من الماهيات القابلة للتشكيك بناء على امكان التشكيك في الذاتيات فتكون الصلاة حينئذ من الماهيات القابلة للشدة والضعف، بزيادة بعض الاجزاء ونقصانها مع انحفاظ الماهية في جميع المراتب، وليس شيء من تلك المراتب خارجا عن الهوية والذات، كالسواد الضعيف والشديد، حيث يكون كل من الشدة والضعف من مراتب نفس السواد وليس



خارجين عن حقيقته، ويكون ما به الامتياز عن ما به الاشتراك.  
ففساده غنى عن البيان، بدهاة ان التشكيك انما يمكن في البسيط المتحد  
الحقيقة كالسواد، لا في مختلفي الحقيقة كالصلاة التي تكون مركبة من عدة اجزاء  
مختلفة في المقولة، حيث إن بعضها من مقولة الفعل، وبعضها من مقولة الوضع.  
والحاصل: ان التشكيك انما يكون في مثل الوجود، والمقولات الكيفية:  
من السواد والبياض، ولا يعقل التشكيك في المركبات التي تكون اجزائها مختلفة  
بالحقيقة كما هو أوضح من أن يخفى.  
ومنها: ما نسب إلى المعظم من أن الصلاة موضوعة لمعظم الاجزاء التي تدور  
التسمية مداره.

وفيه: ما لا يخفى، بدهاة انه ان أريد ان الصلاة موضوعة لمفهوم المعظم،  
ففساده غنى عن البيان، فان الألفاظ موضوعة بإزاء الحقائق، لا المفاهيم التي لا موطن  
لها الا العقل كما تقدم، وان أريد واقع المعظم وحقيقته، فالمفروض ان المعظم  
يختلف حسب اختلاف حالات المكلفين، فيلزم كون المعظم بالنسبة إلى بعض غير  
المعظم بالنسبة إلى الاخر، فيعود المحذور، وهو كون الشئ الواحد داخلا عند وجوده و  
خارجا عند عدمه، مع أنه يلزم ان يكون اطلاق الصلاة على التامة الاجزاء والشرائط  
مجازا بعلاقة الكل والجزء كما تقدم.

وقد مال شيخنا الأستاذ مد ظله، إلى تصحيح كون الصلاة مثلا موضوعة  
لمعظم الاجزاء، بتقريب كون الموضوع له من قبيل الكلّي في المعين الصادق على كل  
ما يمكن ان ينطبق عليه، نظير الصاع من الصبرة، فتكون الصلاة مثلا موضوعة لسبعة  
اجزاء من عشرة اجزاء على نحو الكلّي، بحيث لا يضر تبادل السبعة بحسب اختلاف  
الحالات فتأمل، فإنه يلزم أيضا ان يكون الاطلاق على مجموع العشرة مجازا كما  
لا يخفى، مع أن تصوير كون المسمى من قبيل الكلّي في المعين، بحيث يكون المسمى  
محفوظا مع تبادل المعظم، في غاية الاشكال.

ومنها: غير ذلك، مما لا يخفى على المراجع، مع ما فيها من الاشكالات.  
فالانصاف: ان تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة في غاية الاشكال، فضلا عن

تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة والفاسدة.

ثم انه قد استدل لكل من القول بالصحيح والأعم بما لا يخلو عن مناقشة، و لا يهمننا التعرض لها، انما المهم بيان ما قيل في الثمرة بين القولين، وقد ذكر لذلك ثمرتان: الأولى: صحة التمسك بالاطلاقات بناء على الأعم، وعدم صحته بناء على الصحيح. الثانية: عدم جريان البراءة عند الشك في الاجزاء والشرائط بناء على الصحيح، وجريانها بناء على الأعم.

وتوضيح ذلك: هو انه لا ينبغي الاشكال في عدم جواز التمسك بالاطلاقات الواردة في الكتاب والسنة: من قوله تعالى أقيموا الصلاة، واتوا الزكاة، ولله على الناس حج البيت، إلى غير ذلك، الا بعد معرفة الصلاة، والزكاة، والحج، والعلم بما هو المصطلح عليه شرعا من هذه الألفاظ، بداهة ان هذه الماهيات من المخترعات الشرعية، وليس في العرف منها عين ولا اثر، فلو خيلنا وأنفسنا لم نفهم من قوله - أقيموا الصلاة - شيئا، فلا يمكن ان تكون مثل هذه الاطلاقات واردة في مقام البيان.

نعم بعد معرفة ما هو المصطلح الشرعي من هذه الألفاظ والعلم بعدة من الاجزاء والشرائط بدليل منفصل، تظهر الثمرة حينئذ بين الأعمي والصحيح، إذ بعد معرفة عدة من الاجزاء بحيث يصدق عليها المسمى، ويطلق عليها في عرف المتشركة - الذي هو مرآت للمراد الشرعي - انها صلاة أو حج، فبناء على الأعم يتمسك بالاطلاق في نفي اعتبار ما شك في جزئته أو شرطيته، الا إذا شك في مدخلية المشكوك في المسمى، وهذا في الحقيقة ليس تمسكا باطلاق أقيموا الصلاة، بل هو تمسك باطلاق ما دل على اعتبار تلك الأجزاء والشرائط كما لا يخفى.

والحاصل: انه بناء على الأعم يمكن التمسك باطلاق قوله: (١) انما صلوتنا هذه ذكر ودعاء وركوع وسجود، ليس فيها شيء من كلام الآدميين - على نفي جزئية شيء لو فرض انه وارد في مقام البيان للمسمى بالصلاة، واما لو كان واردا في مقام

(١) راجع المستدرک المجلد الأول کتاب الصلاة. الباب ١ من أبواب أفعال الصلاة الحديث ٩، ص ٩٩٥

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

فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان التمسك بالاطلاقات الواردة في الكتاب لا يمكن على كلا القولين، ووجهه: انه لا يمكن ان تكون تلك الاطلاقات واردة في مقام البيان، والتمسك باطلاق مثل صحيحة حماد يمكن على القولين، والتمسك باطلاق مثل قوله (عليه السلام) انما صلوتنا هذه ذكر ودعاء، يصح على الأعمى لو كان واردا في مقام بيان المسمى.

وما يقال: من أنه لا يمكن التمسك باطلاق ذلك حتى على القول بالأعمى، للعلم بان المراد ومتعلق الطلب هو الصحيح وان كان اللفظ موضوعا للأعمى، فمجرد صدق المسمى لا يكفي في نفي ما شك في جزئيته مع عدم العلم بحصول المراد، - ففساده غنى عن البيان، لأن الصحيح ليس الا ما قام الدليل على اعتباره، والمفروض ان ما قام الدليل على اعتباره هو هذا المقدار، فبالاطلاق يحرز ان الصحيح هو ما تكفله الدليل، كما هو الشأن في جميع الاطلاقات، والمانع من التمسك بالاطلاق - بناء على القول الصحيح - هو ان متعلق التكليف امر اخر غير ما تكفله الاطلاق، فلا يمكن احرازه بالاطلاق، وهذا بخلاف القول الأعمى، فان متعلق التكليف بناء عليه هو نفس ما تكفله الاطلاق، فتأمل في المقام جيدا. هذا كله في الثمرة الأولى.

واما الثمرة الثانية:

وهي الرجوع إلى الأصول العملية، فقد قيل: انه لا فرق في الرجوع إلى

---

(١) راجع الوسائل، الجزء ٤ كتاب الصلاة الباب ١ من أبواب الصلاة الحديث ١ ص ٦٧٣

البراءة والاشتغال على القولين عند فقد الأصول اللفظية، ولكن الحق هو التفصيل، لما عرفت من أنه بناء على الصحيح واخذ الجامع بالمعنى المتقدم لا محيص من القول بالاشتغال، لرجوع الشك فيه إلى الشك في المحصل، وعدم التزام القائلين بالصحيح بذلك لا ينافي ذلك، إذ التكلم في المقام إنما هو على ما تقضيه القاعدة، والقاعدة تقتضي الاشتغال بناء على الصحيح ولا بد من التزامهم بذلك فعدم التزامهم بذلك ينافي مبناهم، أو يكشف عن فساد المبنى فتأمل. هذا كله بناء على مشرب القوم. واما بناء على ما اخترناه: من أن الصلاة إنما تكون اسماً للتامة الاجزاء و الشرائط وهي التي تستحق اطلاق الصلاة عليها أولاً وبالذات وبلا عناية و اطلاق الصلاة على ما عدا ذلك إنما يكون بعناية الاجزاء حيث إن الشارع لما اجتزء عند الاستعجال بما عدا السورة، صح اطلاق الصلاة على الفاقدة للسورة عند الاستعجال، ولمكان المشابهة في الصورة صح اطلاق الصلاة على الفاقدة للسورة، و لولا الاستعجال تكون حينئذ فاسدة، نظير سبك المجاز من المجاز، وان لم يكن هو هو حقيقة، على ما تقدم، فجرى ان البراءة عند الشك في الاجزاء والشرائط واضح، لان متعلق التكليف يكون حينئذ نفس الاجزاء.

نعم في التمسك بالاطلاقات اشكال تقدم وجهه، ولكن الاشكال بالتمسك بالاطلاقات مطرد على جميع المسالك، فلا ينبغي جعل مسألة التمسك بالاطلاقات من ثمرات الصحيح والأعم، بل تختص الثمرة بالرجوع إلى الأصول على عكس ما ذكره في الكفاية (١) من اختصاص الثمرة بالتمسك بالاطلاقات، فتأمل جيداً. هذا تمام الكلام في العبادات. واما المعاملات:

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

---

(١) كفاية الأصول الجلد الأول ص ٤٣ - ٤٢ " ومنها ان ثمرة النزاع.. " (٢) قال الشهيد الأول (قدس سره) في القواعد: " الماهيات الجعلية كالصلاة والصوم وسائر العقود لا تطلق على الفاسد الا الحج لوجوب المضي فيه ". القواعد والفوائد، القسم الأول - الفائدة الثانية من قاعدة ٤٣ ص ١٥٨ - الطبعة الجديدة.

عطف العقود على الماهيات المخترعة في عبارته المحكية عن القواعد، وحينئذ ربما يشكل عليه بأنها لو كانت موضوعة للصحيح، فلازمه عدم جواز التمسك بالمطلقات الواردة في باب المعاملات على نفى ما شك في اعتباره، كالماضوية، والعربية، كما كان لازم القول بوضع العبادات للصحيح عدم التمسك بالمطلقات عند الشك في اعتبار شيء منها، على ما عرفت، مع أنه جرت سيرة الاعلام على التمسك بالمطلقات في باب المعاملات، ولولا التمسك بالمطلقات لكان اللازم هو الاحتياط، لان الأصل العملي في المعاملات يقتضى الفساد.

والتحقيق في حل الاشكال: هو انه لو قلنا بان ألفاظ المعاملات موضوعة بإزاء الأسباب ونفس العقد من الايجاب والقبول، فلا ينبغي الاشكال في صحة التمسك بالمطلقات ولو قلنا بأنها موضوعة للصحيحة، لان الاطلاق يكون منزلا على ما يراه العرف صحيحا، حيث كانت الأسباب أمورا عرفية، واطلاق دليل الامضاء يدل على امضاء كل ما هو سبب عند العرف، فالعقد الفارسي لو كان عند العرف سببا لحصول الملكية أو الزوجية كان اطلاق أحل الله البيع امضاء لذلك نعم لو قلنا بأنها موضوعة للمسببات - كما هو كذلك بداهة ان ألفاظ المعاملات موضوعة بإزاء المسببات لا الأسباب، ولا محل لتوهم ان البيع مثلا اسم للسبب، نعم في خصوص قوله تعالى أوفوا بالعقود ربما يتوهم ذلك، الا انه مع ذلك لا يصح بقرينة الوفاء الذي لا يتعلق الا بالمسبب - فيشكل الامر، لان امضاء المسبب لا يلازم امضاء السبب.

وما يقال في حله: من أن امضاء المسبب يلازم عرفا امضاء السبب، إذ لو لا امضاء السبب كان امضاء المسبب لغوا، فليس بشيء، إذ لا ملازمة عرفا في ذلك وان يظهر (١) من الشيخ (قده) الميل إلى ذلك حسب ما افاده قبل المعاطاة بأسطر

---

(١) قال الشيخ في المكاسب بعد ذكر كلام الشهيد الثاني في المسالك. والشهيد الأول في القواعد: "ويشكل ما ذكرناه بان وضعها للصحيح يوجب عدم جواز التمسك باطلاق نحو أحل الله البيع واطلاقات أدلة ساير العقود في مقام الشك في اعتبار شيء فيها، مع أن سيرة علماء الاسلام التمسك بها في هذه المقامات. نعم يمكن ان يقال: ان البيع وشبهه في العرف إذا استعمل في الحاصل من المصدر الذي يراد من قول القائل (بعث) عند الانشاء لا يستعمل حقيقة الا فيما كان صحيحا مؤثرا ولو في نظرهم، ثم إذا كان مؤثرا في نظر الشارع كان بيعا عنده والا كان صورة بيع نظير بيع الهازل عند العرف. فالبيع الذي يراد منه ما حصل عقيب قول القائل (بعث) عند العرف والشرع حقيقة في الصحيح المفيد للأثر ومجاز في غيره الا ان الإفادة وثبوت الفائدة مختلف في نظر العرف والشرع، واما وجه تمسك العلماء باطلاق أدلة البيع ونحوه فلان الخطابات لما وردت على طبق العرف حمل لفظ البيع وشبهه في الخطابات الشرعية على ما هو الصحيح المؤثر عند العرف أو على المصدر الذي يراد من لفظ بعث فيستدل باطلاق الحكم بحله أو بوجوب الوفاء على كونه مؤثرا في نظر الشارع أيضا فتأمل.. (المكاسب، كتاب البيع، ص ٨١ - ٨٠)

(A.)

عند نقل كلام الشهيد (قده) واللغوية انما تكون إذا لم يجعل الشارع سببا، أو لم يعض سببا أصلا، إذ لا لغوية لو جعل سببا أو امضى سببا في الجملة، غايته انه يلزم حينئذ الاخذ بالمتيقن، فلزوم اللغوية لا يقتضى امضاء كل سبب، بل يقتضى امضاء سبب في الجملة، ويلزمه الاخذ بالمتيقن.

فالتحقيق في حل الاشكال: هو ان باب العقود والايقاعات ليست من باب الأسباب والمسببات، ان أطلق عليها ذلك، بل انما هي من باب الایجاد بالآلة، والفرق بين باب الأسباب والمسببات، وبين باب الایجاد بالآلة، هو ان المسبب في باب الأسباب لم يكن بنفسه فعلا اختياريا للفاعل، بحيث تتعلق به ارادته أولا وبالذات، بل الفعل الاختياري وما تتعلق به الإرادة هو السبب، و يلزمه حصول المسبب قهرا.

وهذا بخلاف باب الایجاد بالآلة، فان ما يوجد بالآلة كالكتابة، هو بنفسه فعل اختياري للفاعل، ومتعلق لإرادته ويصدر عنه أولا وبالذات، فان الكتابة ليس الا عبارة عن حركة القلم على القرطاس بوضع مخصوص، وهذا هو بنفسه فعل اختياري صادر عن المكلف أولا وبالذات، بخلاف الاحراق، فان الصادر عن المكلف هو الالقاء في النار لا الاحراق، وكذا الكلام في سائر ما يوجد بالآلة: من آلات النجار، والصايغ، والحداد، وغير ذلك، فان جميع ما يوجد النجار يكون فعلا اختياريا له، والمنشار مثلا آلة لايجاده، وباب العقود والايقاعات كلها من هذا القبيل، فان هذه الألفاظ كلها آلة لايجاد الملكية، والزوجية، والفرقة، وغير ذلك،

وليس البيع مثلا مسببا توليديا لهذه الألفاظ، بل البيع هو بنفسه فعل اختياري للفاعل متعلق لإرادته أولا وبالذات، ويكون ايجاده بيده، فمعنى حلية البيع هو حلية ايجاده، فكل ما يكون ايجادا للبيع بنظر العرف فهو مندرج تحت اطلاق قوله تعالى: أحل الله البيع، والمفروض ان العقد بالفارسية مثلا يكون مصداقا لايجاد البيع بنظر العرف، فيشملة اطلاق حلية البيع، وكذا الكلام في سائر الأدلة وسائر الأبواب، فيرتفع موضوع الاشكال، إذ مبنى الاشكال هو تخيل ان المنشئات بالعقود من قبيل المسببات التوليدية، فيستشكل فيه من جهة ان امضاء المسبب لا يلازم امضاء السبب، والحال ان الامر ليس كذلك، فتأمل في المقام جيدا.

المبحث الثالث في المشتق  
وتحقيق الحال فيه يستدعى رسم أمور:  
(الامر الأول)

اختلفوا في أن اطلاق المشتق على ما انقضى عنه التلبس بالمبدء، هل هو على نحو الحقيقة أو المجاز؟ بعد اتفاقهم على المجازية بالنسبة إلى من يتلبس في المستقبل، وعلى الحقيقة بالنسبة إلى المتلبس في الحال.

والسر في اتفاقهم على المجازية في المستقبل، والاختلاف فيما انقضى، هو ان المشتق لما كان عنوانا متولدا من قيام العرض بموضوعه، من دون ان يكون الزمان مأخوذا في حقيقته، بل لم يؤخذ الزمان في الافعال - كما سيأتي - فضلا عن المشتق، وقع الاختلاف بالنسبة إلى ما انقضى عنه المبدء حيث إنه قد تولد عنوان المشتق لمكان قيام العرض بمحله في الزمان الماضي، وهذا بخلاف من يتلبس بعد، فإنه لم يتولد عنوان المشتق لعدم قيام العرض بمحله، فكان للنزاع في ذلك مجال، دون هذا، إذ يمكن ان يقال فيما تولد عنوان المشتق: ان حدوث التولد في الجملة ولو فيما مضى يكفي في صدق العنوان على وجه الحقيقة ولو انقضى عنه المبدء، كما أنه يمكن ان يقال: انه يعتبر في صدق العنوان على وجه الحقيقة بقاء التولد في الحال، ولا يكفي حدوثه مع انقضائه. هذا فيما إذا تولد عنوان المشتق في الجملة.

واما فيما لم يتولد فلا مجال للنزاع في أنه على نحو الحقيقة، لعدم قيام العرض



بمحلّه، فكيف يمكن ان يتوهم صدق العنوان على وجه الحقيقة، مع أنه لم يتحقق العنوان بعد، فلا بد ان يكون على وجه المجاز بعلاقة الأول والمشاركة.  
(الامر الثاني)

لا اشكال في اختصاص النزاع بالعناوين العرضية المتولدة من قيام أحد المقولات بمحالتها، وخروج العناوين الذاتية التي يتقوم بها الذات وما به قوام شئية الشئ، كحجرية الحجر، وانسانية الانسان، وما شابه ذلك من المصادر الجعلية التي بها قوام الشئ، فلا يصح اطلاق الحجر على ما لا يكون متلبسا بعنوان الحجرية فعلا، ولا اطلاق الانسان على ما لا يكون متلبسا بالانسانية فعلا، فلا يقال للتراب: انه انسان باعتبار انه، أحد العناصر التي يتولد منها الانسان، وذلك لان انسانية الانسان ليست بالتراب، بل انما تكون بالصورة النوعية التي بها يمتاز الانسان عن غيره، بل التراب لم يكن انسانا في حال من الحالات، حتى في حال تولد الانسان منه، فضلا عن حال عدم التولد. وبعبارة أخرى: في حال كون الانسان انسانا لم يكن انسانيته بالتراب الذي هو أحد عناصره، بل انسانيته انما هي بالصورة النوعية، فإذا لم يكن التراب في حال كونه عنصر الانسان مما يصح اطلاق اسم الانسان عليه، فكيف يصح اطلاق اسم الانسان عليه في غير ذلك الحال، مع أنه لا علاقة بينه وبين الانسان، حتى علاقة الأول والمشاركة، لان التراب لا يصير انسانا، ولا يؤل إليه ابدا

وهذا بخلاف العناوين العرضية، كضارب، فان ضارية الضارب انما يكون بالضرب، لمكان قيام الضرب به على جهة الصدور، ومن المعلوم: ان من لم يكن ضاربا في الحال، هو الذي يكون ضاربا في الغد حقيقة، وهو الذي يتعنون بهذا العنوان، واليه مآله، فعلاقة الأول والمشاركة في مثل هذا ثابتة ومتحققة، بخلاف التراب والانسان حيث لم يكن مآل التراب إلى الانسان في حال من الحالات، بخلاف ضارب، فان الذي يكون ضاربا هو زيد، فصح اطلاق الضارب على زيد بعلاقة انه يؤل إلى هذا العنوان في المستقبل.

وحاصل الكلام: انه فرق، بين أسماء الذوات: من الأجناس والأنواع

والاعلام، وبين أسماء العرضيات، فإنه في الأول لا يصح اطلاق الاسم عليها الا في حال ثبوت الذات بما لها من الصور النوعية التي بها يتحقق عنوان الذات كحيوانية الحيوان وانسانية الانسان وزيدية زيد، بخلاف الثاني، فإنه يصح اطلاق الاسم عليها، وان لم تكن متلبسة بالعرض فعلا بعلاقة الأول والمشاركة. وكذا الكلام في علاقة ما كان، فان زيدا الفاقد للضرب في الحال، هو الذي كان ضاربا بالأمس حقيقة، فصح اطلاق الضارب عليه بعلاقة ما كان، وهذا بخلاف الكلب الواقع في المملحة بحيث صار ملحا، فان هذا الملح لم يكن كلبا، إذ الكلبية انما هي بالصورة النوعية التي لم تكن، فظهر: سر اختصاص النزاع بالعرضيات، دون الذاتيات (١) فتأمل.

(الامر الثالث)

ليس المراد من المشتق مطلق ما كان له مصدر حقيقي مقابل المصدر الجعلي، بحيث يعم الافعال، ولا خصوص اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة كما توهم، بل المراد من المشتق كل عنوان عرضي كان جاريا على الذات متحدا معها وجودا على وجه يصح حمله عليها، سواء كان من المشتق الاصطلاحي كضارب و مضروب، أو لم يكن كبعض الجوامد التي تكون من العناوين العرضية مقابل العناوين الذاتية، كالزوجية، والرقية، والحرية، وغير ذلك من العناوين العرفية، و لا موجب لتوهم الاختصاص بخصوص المشتق الاصطلاحي، وان كان ظاهر العنوان ربما يعطى ذلك، الا انه يظهر من بعض الكلمات التعميم لكل عنوان عرضي، ويدل على ذلك: العبارة المحكية عن القواعد، مع ما في الايضاح من شرحها، والعبارة المحكية عن المسالك (٢) فيمن كان له زوجتان كبيرتان وزوجة

---

(١) وكان غرض شيخنا الأستاذ مد ظله من هذا البيان هو انه بالنسبة إلى الذاتيات لا يصح اطلاق الاسم على غير المتلبس بالذات، لا على وجه الحقيقة، ولا على وجه المجاز، بل يكون الاستعمال غلطا، ولكن الظاهر من بعض الكلمات: هو انه بالنسبة إلى الذاتيات لا يصح الاطلاق على غير المتلبس على وجه الحقيقة، واما على وجه المجاز فكأنه لا كلام في صحة الاطلاق، فتأمل - منه.

(٢) قال الشهيد الثاني (قدس سره) في المسالك:  
" وبقى الكلام في تحريم الثانية من الكبيرتين، فقد قيل إنها لا تحرم، واليه مال المصنف حيث جعل التحريم أولى وهو مذهب الشيخ في النهاية وابن الجنيد لخروج الصغيرة عن الزوجية إلى البنتية، وأم البنت غير محرمة على أبيها خصوصا على القول باشتراط بقاء المعنى المشتق منه في صدق الاشتقاق كما هو رأى جمع من الأصوليين. (مسالك الأفهام في شرح شرايع الاسلام، الجلد الأول كتاب النكاح، ص ٤٧٥)

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

فنقول: انه حكى من القواعد (١) " انه لو أرضعت الصغيرة زوجته على التعاقب، فالأقرب تحريم لجميع، لان الأخيرة صارت أم من كانت زوجته، ان كان قد دخل بإحدى الكبيرتين، والا حرمت الكبيرتان مؤبدا، وانفسخ عقد الصغيرة انتهى " وحكى عن الايضاح (٢) انه قال: " أقول تحريم المرضعة الأولى و الصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين بالاجماع، واما المرضعة الأخيرة ففي تحريمها خلاف، فاخترت والدي المصنف وابن إدريس تحريمها، لان هذه يصدق عليها انها أم زوجته، لأنه لا يشترط في صدق المشتق بقاء المعنى المشتق منه، فكذا هنا، ولأن عنوان الموضوع لا يشترط صدقه حال الحكم، بل لو صدق قبله كفى، فيدخل تحت قوله: وأمّهات نسائكم، ولمساوات الرضاع النسب، وهو يحرم سابقا ولا حقا فكذا مساويه " انتهى موضع الحاجة.

أقول:

عبارة القواعد مع ما عليها من الشرح قد تكفلت لبيان فروع:  
الأول: حرمة المرضعة الكبيرة الأولى على كل حال، وعدم ابتنائها على المشتق.

الثاني: توقف حرمة المرتضعة الصغيرة على الدخول بإحدى الكبيرتين.  
الثالث: انفساخ عقد الصغيرة مع عدم الدخول بإحدى الكبيرتين، وان لم تحرم عليه مؤبدا، فله تجديد العقد عليها.

---

(١) إيضاح الفوائد في شرح القواعد - الطبعة الجديدة، الجزء ٣ ص ٥٢

(٢) إيضاح الفوائد في شرح القواعد - الطبعة الجديدة، الجزء ٣ ص ٥٢

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

فنقول: اما الفرع الأول، وهو حرمة المرضعة الأولى على كل حال، فلصيورتها أم الزوجة في حال اكمال الرضعة الخامسة عشر، بدهاة انه في ذلك الحال تكون المرتضعة الصغيرة زوجة، والمرضعة الكبيرة أم الزوجة، فيصدق عليها في ذلك الحال - أمهات نسائكم - فتحرم.

واما الفرع الثاني: وهو حرمة المرتضعة الصغيرة مع الدخول بإحدى الكبيرتين، فلان الصغيرة تكون حينئذ ربيته إذا لم يكن اللبن للزوج، كما هو مفروض الكلام، حيث إنهم ذكروا ذلك في فروع المصاهرة، ومن المعلوم: حرمة الربيبة إذا كانت أمها مدخولا بها، من غير فرق بين الدخول بالأولى أو الدخول بالثانية، لأنها على كل تقدير تصير ربيبة من الزوجة المدخول بها.

واما الفرع الثالث: وهو انفساخ عقد الصغيرة فيما إذا لم يكن قد دخل بإحدى الكبيرتين وعدم حرمتها، فلأنها وان صارت ربيبة بالارضاع، الا انها ربيبة لم يكن قد دخل بأمها فلا تحرم، واما انفساخ عقدها، فلانه في حال اكمال الرضعة الخامسة عشر يلزم اجتماع الام والربيبة في عقد الازدواج، وهو موجب لانفساخ عقد الصغيرة، لعدم جواز الاجتماع.

واما الفرع الرابع: وهو ابتناء حرمة المرضعة الثانية على مسألة المشتق، فلانه في حال ارضاع الثانية لم تكن الصغيرة زوجة، لخروجها عن الزوجية بارتضاعها من الأولى، فإذا لم تكن في ذلك الحال زوجة، فلا تكون المرضعة الثانية أم الزوجة فعلا، بل تكون أم من كانت زوجة في السابق، فلو قلنا بان المشتق حقيقة فيمن انقضى منه المبدء، تحرم المرضعة الثانية أيضا، لصدق أم الزوجة عليها حقيقة، وان لم نقل فلا موجب لحرمتها.

بقى الكلام فيما ذكره في الايضاح من الوجهين الأخيرين لحرمة المرضعة الثانية

اما الوجه الأول منهما، وهو قوله: ولأن عنوان الموضوع لا يشترط صدقه

حال الحكم بل لو صدق قبله كفى فيدخل تحت قوله: وأمها نساءكم، فربما يتخيل انه يرجع إلى الوجه الأول، وهو صدق المشتق على من انقضى عنه المبدء، فهو تكرار لذلك الوجه بعبارة أخرى هذا، ولكن يمكن ان يكون مراده منه، هو انه لا يتوقف الحكم بحرمة أم الزوجة على صدق هذا العنوان حال الحكم، حتى يقال: ان ذلك مبنى على كون المشتق حقيقة فيمن انقضى، بل يكفي في حرمة الام تلبس البنت بالزوجة أنا ما.

والحاصل: انه وان لم يصدق على الام انها أم الزوجة فعلا لخروج الزوجة عن الزوجية، الا انه لا يتوقف الحكم بحرمة الام على صدق الزوجية على البنت في حال صيرورتها اما لها، بل يكفي في الحكم بحرمة أمها ثبوت الزوجية لها في زمان، و هو الزمان الذي قبل الارتضاع من المرضعة الأولى، نظير قوله تعالى: لا ينال عهدي الظالمين، حيث إن التلبس بالظلم في زمان يكفي في عدم نيل العهد وان لم يكن حال النيل ظالما، فتأمل جيدا.

واما الوجه الأخير: فحاصله ان لحمة الرضاع كلحمة النسب، وانه يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، ومن المعلوم: انه لو تزوج بابنة ثم طلقها، يحرم عليه أمها مع زوال زوجيتها بالطلاق، فكذلك في الام والبنت الرضاعية تحرم الام الرضاعية ولو خرجت البنت عن الزوجية، كما في المقام. وعلى كل حال: فقد خرجنا عما هو المقصود في المقام، من عدم اختصاص المشتق المتنازع فيه بالمشتق الاصطلاحي، وهو ما كان له مصدر حقيقي، بل يجرى في الجوامد التي تكون لها مصادر جعلية إذا كانت من العرضيات لا الذاتيات.

وضابط العرضي هو ما كان متولدا من قيام إحدى المقولات بموضوعاتها، سواء كانت من الأمور المتأصلة في عالم العين، كما إذا كان العنوان متولدا من مقولة الكم والكيف، كالأبيض والأسود، أو كان متولدا من الأمور النسبية، كسائر المقولات السبع: من مقولة الفعل والانفعال والإضافة والجدة وغير ذلك، و سواء كان من الأمور الاعتبارية، أو كان من الأمور الانتزاعية، وسواء كان من

المحمول بالضميمة، أو كان خارج المحمول، ولعل هذا هو مراد صاحب (١) الكفاية من تعميم محل النزاع بالنسبة إلى العرض والعرضي، وان كان ذلك خلاف ما اشتهر من اصطلاح العرض والعرضي، حيث إن مرادهم من العرض نفس المقولة، أي عرضا مباينا غير محمول كالبياض، ومرادهم من العرضي، المتحد مع الذات المحمول عليها كالأبيض، فالتعبير عن المحمول بالضميمة وخارج المحمول - بالعرض و العرضي - خلاف ما اشتهر من اصطلاحهم في ذلك.

وعلى كل حال: المراد من المحمول بالضميمة، هو ما كان الحمل بلحاظ قيام أحد الاعراض التسعة بمحالتها، ولو كان العرض من مقولة الإضافة والنسبة كقولك: هذا ابيض، هذا اسود، هذا أب، هذا زوج، هذا فوق، هذا تحت، وغير ذلك مما كان من مقولة الكم، والكيف، والإضافة، والنسبة المتكررة. والمراد من الخارج المحمول، ما كان المحمول أمرا خارجا عن الذات، ولكن كان من مقتضيات الذات، كهذا ممكن، هذا وأحب، وغير ذلك مما لم يكن المحمول من أحد المقولات. وربما عبر عن الأمور الانتزاعية التي تنتزع من قيام العرض بمحله بخارج المحمول، كالسبق واللاحق والتقارن المنتزعة من تقارن الشيئين في زمان أو مكان أو سبق أحد الشيئين في المكان والزمان، فمثل السبق واللاحق والتقارن ينتزع من قيام مقولة الأين ومتى بموضوعها، فمثل هذا أيضا ربما يعبر عنه بخارج المحمول على ما حكاه شيخنا الأستاذ مد ظله، ولكن المعروف من اصطلاح - خارج المحمول - هو ما كان من مقتضيات الذات خارجا عن حقيقتها، كالأمكان والوجوب.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان الخارج عن محل النزاع هو خصوص العناوين الذاتية المنتزعة عن نفس مقام الذات، على ما تقدم في الامر الثاني، واما سائر العناوين المتولدة من أي مقولة كانت، فهي داخلية في محل النزاع، سواء كانت من خارج المحمول، أو من المحمول بالضميمة.

---

(١) كفاية الجلد الأول ص ٥٩ " ثم انه لا يبعد ان يراد بالمشتق.. "

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

(الامر الرابع)

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

(١) المدرك السابق ص ٦٠ " فعليه كلما كان مفهومه متزعا.. "

متصرمة، كتصرم نفس المبدء، الا انه لا موجب للحاظ الزمان كذلك، فتأمل جيدا.  
(الامر الخامس)

المراد من الحال في قولهم: اطلاق المشتق على المتلبس بالمبدء في الحال يكون حقيقة، ليس زمان الحال المقابل لزمان الماضي والاستقبال الذي هو عبارة عن زمان التكلم والنطق، بل المراد من الحال، هو حال التلبس بالمبدء أي حال تحقق المبدء وفعلية قيامه بالذات. وبعبارة أخرى: المراد بالحال، هو وجود العنوان المتولد من قيام العرض بمحلله، سواء كان مقارنا لزمان الحال، كما إذا كان زيد ضاربا حين قولي: زيد ضارب، أو كان سابقا على زمان الحال، أو لاحقا له، كما إذا قلت: كان زيد ضاربا، أو سيكون زيد ضاربا.

وبذلك يندفع: ما ربما يستشكل في المقام: من المنافاة، بين الاتفاق على أن اطلاق المشتق على المتلبس في الحال يكون على وجه الحقيقة، وبين الاتفاق على أن الأسماء مط لا تدل على الزمان، سواء في ذلك الجوامد والمشتقات، وانما قيل بدلالة الافعال على الزمان، وهو أيضا محل منع كما سيأتي وجه المنافاة، هو انه لو لم يكن الزمان مأخوذا في مفهوم الاسم، ولا جزء الموضوع له، فكيف يكون اطلاق المشتق على المتلبس في الحال على وجه الحقيقة؟ إذ معنى كونه على وجه الحقيقة، هو انه تمام ما وضع له اللفظ، فيكون زمان الحال جزء مدلول اللفظ، وهذا كما ترى ينافي الاتفاق على عدم دلالة الأسماء على الزمان، هذا.

ومما ذكرنا من معنى الحال يظهر لك وجه الدفع وعدم المنافاة بين الاتفاقين، إذ ليس المراد من - الحال - في اتفاهم على أن اطلاق المشتق على المتلبس في الحال يكون حقيقة هو زمان الحال حتى يكون زمان الحال جزء مدلول المشتق، بل المراد من - الحال - هو حال فعلية المبدء وتحققه، غايته ان فعليته لا بد ان يكون في زمان لاحتياج الزماني إلى الزمان، الا ان ذلك غير كونه جزء مدلول اللفظ. ومما ذكرنا أيضا من معنى الحال يندفع اشكال آخر، وهو ان النحاة قالوا: ان اسم الفاعل ان كان بمعنى الحال أو الاستقبال يعمل عمل الفعل المضارع، وان



كان بمعنى الماضي لا يعمل عمل الفعل، وهذا الكلام منهم ربما يوهم المنافاة لما اتفقوا عليه: من عدم دلالة الأسماء على الزمان، هذا.

ولكن قد عرفت عدم المنافاة، إذ ليس المراد من الحال والاستقبال في قولهم: يعمل عمل الفعل - هو زمان الحال والاستقبال، بل المراد حال تلبسه بالمبدء أو تلبسه فيما بعد في مقابل من كان متلبسا في السابق، مع أنه لو فرض ان مرادهم من الحال والاستقبال هو زمان الحال والاستقبال، فلا يلزم ان يكون اسم الفاعل بنفسه يدل على زمان الحال والاستقبال، حتى ينافي قولهم بعدم دلالة الأسماء على الزمان، بل يمكن استفادة زمان الحال والاستقبال من وقوع اسم الفاعل في طبي التركيب، حيث إن الكلام إذا كان مشتملا على الرابط الزماني: من - كان و أخواتها - أو السين وسوف الذين لا يدخلان الا على الفعل المضارع، فلا محالة يستفاد منه الزمان الماضي أو زمان الاستقبال، كقولك: كان زيد ضاربا، أو سيكون زيد ضاربا. وان لم يكن مشتملا على الرابط الزماني كقولك: زيد قائم، أو زيد ضارب، فيستفاد منه زمان الحال بمقتضى ظهور اطلاق الكلام في ذلك، وهذا معنى قولهم: ان الجملة الحملية ظاهرة في زمان الحال، حيث إن الاخبار عن شئ يقتضى تحقق المخبر به في زمان النطق إذا لم تكن الجملة مشتملة على ما يصرفها عن هذا الظهور، من

الروابط الزمانية التي يستفاد منها الماضي والاستقبال، فلا منافاة بين قولهم: بعدم دلالة الأسماء على الزمان، وبين قولهم: ان اسم الفاعل إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال يعمل عمل الفعل، وقولهم: ان الجملة الخبرية ظاهرة في تحقق المخبر به في زمان النطق، فان ظهور الجملة في ذلك انما يكون لمكان الاطلاق وعدم اقترانها بالوابط الزماني، كما أن كون اسم الفاعل بمعنى الاستقبال انما يكون بالوابط الزماني، لا ان نفس اسم الفاعل يدل على الزمان.

وحاصل الكلام: ان البحث في باب المشتق، انما يكون في مفهومه الافرادي من أنه حقيقة في خصوص المتلبس، أو الأعم منه ومما انقضى عنه التلبس؟ وكلامهم في ظهور الجملة الخبرية في تحقق المخبر به في حال النطق، انما هو لمكان النسبة وظهور تركيب الكلام في ذلك عند خلوه عما يدل على تحقق المخبر به في

الماضي، فلا ربط له بما نحن فيه من تعيين الفهوم الافرادي للمشتق، كما لا يرتبط بالمقام ما حكى عن الفارابي والشيخ: من أن اتصاف الموضوع بالعنوان في القضايا الموجهة، هل يكفي فيه الامكان؟ كما عن الفارابي، أو يعتبر الفعلية ووجود العنوان في أحد الأزمنة الثلاثة؟ كما عن الشيخ الرئيس، وذلك: لان كلامنا على ما عرفت ناظر إلى معنى المشتق وما هو مفهومه الافرادي، وكلام الفارابي والشيخ ناظر إلى جهة صحة الحمل في القضية، وانه هل يكفي في صحة الحمل امكان تحقق الوصف العنواني للموضوع في مقابل الامتناع؟ أو يعتبر تحقق الوصف في حد الأزمنة ولا يكفي الامكان؟ فالموضوع في قولنا: كل كاتب متحرك الأصابع، هو ما يمكن ان يكون كاتباً وان لم يصدر منه الكتابة في زمان على رأى الفارابي، أو ما يتحقق منه الكتابة في أحد الأزمنة على رأى الشيخ، وكذا قولنا: كل مركوب زيد حمار، هو ما أمكن ان يكون مركوب زيد وان لم يتلبس بالمركوبية في زمان من الأزمنة، أو ما كان متلبساً في زمان، وهذا كما ترى لا ربط له بما نحن فيه من أن معنى الكاتب و المركوب ما هو؟

وحاصل الكلام: ان كلام الفارابي والشيخ انما هو في أن المحمول الذي يكون موجهها بإحدى الجهات، من الضرورة والامكان والفعلية هل يصح حمله على موضوع لم يتلبس بالوصف العنواني في زمان من الأزمنة الا انه ممكن التلبس؟ أو انه لا يصح الا إذا تلبس به في أحد الأزمنة؟ وهذا أجنبي عما نحن فيه من معنى المشتق وان صدقه بالنسبة إلى المستقبل مجاز وبالنسبة إلى حال التلبس حقيقة و بالنسبة إلى ما انقضى حقيقة أو مجاز على الخلاف، فلا يتوهم المنافاة، بين ما حكى عن الفارابي والشيخ في ذلك المقام، وبين ما ذكرناه في هذا المقام، كما لا يتوهم المنافاة، بين ما ذكرناه في الامر الثاني: من اعتبار التلبس بالعنوان بالفعل في الذاتيات ولا يكفي التلبس فيما مضى فضلاً عن التلبس في المستقبل، وبين ما ذكره الفارابي: من كفاية امكان التلبس بالعنوان في عقد الوضع في صحة الحمل، بناء على تعميم العنوان في كلامه بالنسبة إلى الذاتيات كما هو الظاهر، وذلك لما عرفت من أن كلامه في صحة الحمل، وكلامنا في المفهوم الافرادي، فتأمل جيداً.

(الامر السادس)

هل النزاع في المقام راجع إلى ناحية الاستعمال، وان استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدء حقيقة أو مجاز أو ان النزاع راجع إلى ناحية التطبيق والانطباق؟ ولا بد قبل ذلك من بيان المراد من الاستعمال، والتطبيق، والانطباق. فنقول: ان الاستعمال عبارة عن القاء المعنى باللفظ وجعل اللفظ مرآة له، فان كان ذلك هو المعنى الموضوع له اللفظ، كان الاستعمال على وجه الحقيقة. وان لم يكن ما وضع له اللفظ، فان كان هناك علاقة بينه وبين الموضوع له، كان الاستعمال على وجه المجاز، وان لم يكن علاقة كان الاستعمال غلطاً، فالاستعمال يتصف بكل من الحقيقة والمجاز والغلطية.

واما الانطباق، فهو عبارة عن انطباق المعنى الكلي على مصاديقه وصدقه عليها، وهذا لا يتصف بالحقيقة والمجاز، بل هو من الأمور الواقعية التكوينية، يتصف بالوجود والعدم إذ الكلي اما منطبق على هذا واما غير منطبق، هذا بحسب الواقع. واما بحسب الاطلاق فكذلك لا يتصف بالحقيقة والمجاز، بل بالصدق والكذب، فلو أطلق الكلي على ما يكون مصداقاً له يكون الكلام صادقا، وان أطلق على ما لا يكون مصداقاً له يكون الكلام كاذبا، فاطلاق الانسان على زيد يكون صدقا، واطلاقه على الحمار يكون كذبا، ومن هنا أنكر على السكاكي القائل بالحقيقة الادعائية، بأنه لا معنى للحقيقة الادعائية، إذ اطلاق الأسد بمعناه الحيوان المفترس على زيد الشجاع يكون كذبا، ومجرد الادعاء لا يصحح الكلام. والحاصل: انه لو أطلق الأسد على زيد من دون تصرف في معنى الأسد، بل يراد منه معناه الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس، يكون هذا الكلام كذبا، و مجرد الادعاء بان زيدا من افراد الأسد لا يخرج الكلام عن الكذب، بل يكون في ادعائه لها أيضا كاذبا، فاطلاق الأسد على زيد انما يصح إذ توسع في معنى الأسد بجعل معناه مطلق الشجاع الصادق على الحيوان المفترس وعلى زيد الشجاع، ثم بعد هذه التوسعة يطلق الأسد على زيد فيكون زيد من افراد المعنى الموسع فيه حقيقة، و يكون من مصاديقه واقعا إذا كان شجاعا، فالاطلاق يكون ح على نحو الحقيقة وان

كان استعمال الأسد في مطلق الشجاع مجازاً، لأنه استعمال في خلاف ما وضع له. وبالجملة: صحة اطلاق شئ على شئ انما يكون بتوسعة في ناحية ذلك الشئ على وجه يعم ذلك الشئ الذي أطلق عليه، فتارة يكون الشئ هو بنفسه موسعا بلا عناية ويكون نسبته إلى المصاديق نسبة المتواطي، كما لو أطلق الماء على ماء الدجلة والفرات، ففي مثل هذا يكون كل من الاطلاق والاستعمال حقيقيا إذا لم يكن الاطلاق بلحاظ الخصوصية الفردية، بل جرد الفرد عن الخصوصية وأريد به نفس تلك الحصة من الطبيعة الموجودة في ضمنه.

وأخرى: لا يكون الشئ هو بنفسه بلا عناية يعم ذلك الشئ الذي أطلق عليه، وان كان من افراده الحقيقية، الا ان نسبته إلى ذلك الشئ نسبة المشكك لا المتواطي كاطلاق الماء على ماء الزاج والكبريت، فان ماء الزاج والكبريت و ان كان من افراد الماء حقيقة، الا ان الماء لما كان منصرفا عن ذلك فاطلاق الماء عليه يحتاج إلى نحو عناية وتوسعة، ولكن تلك العناية لا توجب المجازية، بل يكون أيضا كل من الاطلاق والاستعمال على وجه الحقيقة.

وثالثة: لا يكون الشئ مما يعمه على وجه الحقيقة، بل يكون مباينا له بالهوية، الا انه يصح تعميم دائرة الشئ على وجه يكون ذلك الشئ من افراده حقيقة بعد التعميم، وذلك كصحة تعميم الأسد لمطلق الشجاع لمكان العلاقة، وبعد التعميم والتوسعة في دائرة مفهوم الأسد يطلق على زيد الشجاع، ويكون زيد من افراد المفهوم الموسع حقيقة، وان كان استعمال الأسد في مطلق الشجاع مجازاً، لأنه خلاف ما وضع له اللفظ.

إذا عرفت ذلك فنقول: ان السكاكي ان أراد من قوله: اطلاق الأسد على زيد يكون حقيقة ادعائية، هو انه يطلق الأسد على زيد من دون توسعة في دائرة مفهوم الأسد، فهذا مما لا معنى له ويكون الكلام كذبا، وان أراد ان الاطلاق بعد التوسعة في دائرة مفهوم الأسد، فهذا هو المجاز الذي يقول به المشهور، ويكون من المجاز في الكلمة، حيث إنه قد استعمل لفظ الأسد في مطلق الشجاع، وهو خلاف ما وضع له فتأمل، فان الانكار على السكاكي ربما لا يساعد عليه الشخص ابتداء و

ان كان بعد التأمل يعترف (١) بفساد مقالته.

وعلى كل حال، فلنرجع إلى ما كنا فيه من أن النزاع في المقام، هل هو في صحة الاطلاق والتطبيق؟ أو في الحقيقة والمجاز بالنسبة إلى استعمال المشتق فيما انقضى عنه المبدء؟ ربما قيل: ان النزاع في المقام انما هو في صحة الاطلاق وتطبيق عنوان المشتق على ما انقضى عنه المبدء، لا في أن استعماله فيما انقضى عنه المبدء حقيقة أو مجاز. قلت: هذا الكلام بمكان من الغرابة، ضرورة ان اطلاق عنوان على شئ وتطبيقه على المصاديق يتوقف على معرفة ذلك العنوان إذ لا معنى للتطبيق مع الجهل بالعنوان.

وبالجملة: صحة اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدء وعدم صحته يتوقف على معرفة الموضوع له للمشتق، والكلام بعد في أصل مفهوم المشتق وما وضع له، فكيف يكون النزاع في الاطلاق والتطبيق؟ مع أن انطباق الكلي على مصاديقه امر خارجي تكويني لا معنى لوقوع النزاع فيه من الاعلام. والحاصل: ان صدق عنوان الضارب على زيد الذي انقضى عنه الضرب و عدم صدقه يدور مدار مفهوم الضارب وان الموضوع له ما هو؟ فان قلنا: ان الموضوع له هو المعنى الأعم من المتلبس بالحال وما انقضى عنه المبدء، فلا محالة يصدق على زيد عنوان الضارب، وان قلنا: ان الموضوع له هو خصوص المتلبس، فلا يصدق على زيد عنوان الضارب، فالعمدة هو تعيين الموضوع له وما هو المفهوم الافراي، فكيف صار النزاع في صحة الاطلاق والتطبيق، مع أنه بعد لم يتضح الموضوع له. هذا كله، مضافا إلى أن جعل محل النزاع هو الاطلاق والانطباق، انما يصح فيما إذا كان هناك فرد أطلق عليه عنوان المشتق كما في زيد الضارب وعمر و

---

(١) هذا ما افاده شيخنا الأستاذ مد ظله في هذا المقام، ولكن ربما يختلج في البال ان الكذب لازم على كل حال، سواء قلنا بالتوسعة في ناحية المفهوم، أو قلنا بمقالة السكاكي: من الحقيقة الادعائية وان اطلاق الأسد على زيد لمكان ادعاء انه من افراد الحيوان المفترس. نعم لو قلنا بان المجاز عبارة عن استعمال اللفظ في خلاف ما

وضع له لعلاقة بين المعنيين من دون ان يكون هناك تصرف لا في ناحية المفهوم ولا في ناحية الفرد - كما هو المشهور في الألسن - لما كان يلزم كذب في الكلام أصلا، فتأمل - منه.

الراكب، وأما إذا لم يكن هناك فرد أطلق عليه عنوان المشتق، كقولك: جئني بضارب، أو تحرم أم الزوجة وما شابه ذلك من العناوين الكلية التي تكون موضوعاً للأحكام، فلا إطلاق هناك ولا تطبيق وانطباق، بل عنوان كلي وقع موضوعاً لحكم، فلا بد أن يكون النزاع في هذا في نفس المفهوم الفردي وحقيقة الضارب و أم الزوجة، والمفروض أن عقد البحث في المشتق إنما هو لمعرفة مفاهيم تلك العناوين ليصح موضوع الحكم.

والحاصل: أن التكلم في الإطلاق والتطبيق، إنما هو فيما إذا كان التطبيق مذكوراً في الكلام صريحاً، كقولك زيد ضارب. وأما إذا لم يكن التطبيق مذكوراً في الكلام صريحاً، سواء كان مذكوراً فيه ضمناً، كقولك: رأيت ضارباً حيث إن الرؤية لا بد أن تتعلق بشخص، أو لم يكن مذكوراً فيه ولو ضمناً، كما في العناوين المشتقة التي وقعت موضوعاً للأحكام الشرعية، كقوله (عليه السلام) مثلاً يكره البول تحت الشجرة المثمرة أو تحرم أم الزوجة وما شابه ذلك، فلا محالة أن يكون التكلم فيه من حيث الحقيقة والمجاز وتعيين ما هو الموضوع له لتلك العناوين المشتقة. وثمرة النزاع إنما تظهر في مثل هذا، إذ غالب الفروع التي رتبها الإعلام على مسألة المشتق، إنما ترتب على العناوين الكلية التي وقعت موضوعاً للأحكام الشرعية، ومع هذا كيف يصح أن يقال: أن الكلام في المقام في الإطلاق و الانطباق؟ ولو كان من عادتنا إساءة الأدب، لأسئنا الأدب بالنسبة إلى من قال بهذه المقالة كما أساء الأدب بالنسبة إلى الإعلام. فتأمل في المقام جيداً، حتى لا تعثر بمقالته.

(الامر السابع)

في شرح الحال في الاشتقاق ومبدء الاشتقاق  
اعلم: أن بناء المتقدمين كان على أن مبدء الاشتقاق هو المصدر، وحكى عن المتأخرين أن مبدء الاشتقاق هو اسم المصدر. والحق: أنه لا هذا ولا ذلك، و توضيحه يتوقف على بيان المراد من المصدر واسم المصدر وما هو المايذ بينهما، وان كان قد تقدم منا في المعاني الحرفية شرح ذلك على وجه الاجمال، ونزيده في المقام

وضوحا

فقول: انه لا اشكال في أن المقولة هي بنفسها من الماهيات الامكانية في  
قبال الماهية الجوهرية، وفي عالم الهوية لا ربط لاحديهما بالأخرى، ولكن ماهية  
العرض تحتاج في مقام التحقق إلى محل تقوم به، لعدم امكان قيام الماهية العرضية  
بنفسها، بل وجودها انما يكون بوجود الموضوع، ومن هنا قالوا: ان وجود العرض  
لنفسه وفي نفسه عين وجوده لمحله وفي محله، والمراد من عينية الوجود للمحل هو  
الاتحاد في الوجود خارجا، بحيث لا يكون هناك أمران منحازان في الخارج، ولأجل  
ذلك صح لحاظ العرض بما هو هو، وبما هو قائم بالمحل ومتحد وجوده مع وجوده. و  
بعبارة أخرى تارة: يلاحظ بشرط لا عما يتحد معه، وأخرى: يلاحظ لا بشرط عما  
يتحد معه: فان لوحظ بما هو هو وبشرط لا عما يتحد معه وبما انه شئ من  
الموجودات الامكانية، يقال له العرض كالسواد والبياض، وان لوحظ بما هو قائم  
بالمحل ولا بشرط عما يتحد معه في الوجود وبما انه وجود رابطي، يقال له العرضي  
كالأبيض والأسود. وبعبارة أخرى تارة: يلاحظ أمرا مباينا غير محمول، وأخرى:  
يلاحظ أمرا متحدا محمولا كقولك: زيد ابيض، حيث إنه يصح ذلك، ولا يصح قولك:  
زيد بياض.

ثم إن العرض ان لو حظ أمرا مباينا غير محمول، فاما ان يلاحظ بما هو هو،  
من دون لحاظ انتسابه إلى محله، فهو المعبر عنه باسم المصدر، حيث قيل في تعريفه:  
انه ما دل على نفس الحدث بلا نسبة. واما ان يلاحظ منتسبا إلى فاعله، فتارة: يكون  
اللحاظ بنسبة ناقصة تقييدية، وهو المعبر عنه بالمصدر كقولك: ضرب زيد، وأخرى:  
بنسبة تامة خبرية، وهو المعبر عنه بالفعل باقسامه الثلاثة: من الماضي والمضارع  
والامر، فيشترك كل من المصدر والفعل في الدلالة على النسبة، غايته ان هيئة  
المصدر تدل على النسبة الناقصة التقييدية على ما قيل، وان كان لنا فيه كلام يأتي  
انشاء الله تعالى، وهيئة الفعل تدل على النسبة التامة الخبرية، فإذا كان معنى المصدر  
هو ذلك، فلا يمكن ان يكون هو مبدء الاشتقاق، بداهة انه يكون للمصدر ح هيئة  
تخصه، ويكون بما له من المعنى مباينا لسائر المشتقات، فكيف يكون هو مبدء

الاشتقاق؟ مع أنه يعتبر في مبدء الاشتقاق ان يكون معرى عن الهيئة حتى يمكن عروض الهيئات المشتقة عليها، وما يكون له هيئة مخصوصة غير قابل لذلك، إذ لا يعقل عروض الهيئة على الهيئة، فالمصدر بما له من المادة والهيئة لا يمكن ان يكون مبدء الاشتقاق. وكذا الحال في اسم المصدر، إذ اسم المصدر على ما عرفت، هو عبارة عن نفس الحدث بشرط انتسابه إلى محله، والغالب اتحاد هيئته مع هيئة المصدر من دون ان يكون له هيئة تخصه، كما في الضرب والقتل، وغير ذلك من المصادر التي يمكن ان يراد منها الاسم المصدر، وقد يكون له هيئة تخصه، كما في الغسل بالضم حيث إنه اسم المصدر والمصدر هو الغسل بالفتح. وعلى كل حال: اسم المصدر أيضا بما له من المعنى والهيئة يباين معاني سائر المشتقات وهيئاتها، فلا يصح ان يكون هو مبدء الاشتقاق، بل لابد ان يكون مبدء الاشتقاق أمرا معرى عن كل هيئة (كالضاد) و (الراء) و (الباء) ولا بأس بالتعبير عنه بالضرب من دون لحاظ وضع هيئة ودلالاتها على النسبة، بل تكون الهيئة لمجرد حفظ المادة ليسهل التعبير عنها.

وحاصل الكلام: انه لابد ان يكون مبدء الاشتقاق من حيث المعنى و اللفظ لا بشرط، ليكون قابلا لان يرد على لفظه كل هيئة مع انحفاظ معناه في جميع المعاني المشتقة، ومعنى المصدر واسم المصدر، انما يكون بشرط شئ كما في المصدر حيث يلاحظ فيه الانتساب، أو بشرط لا كما في اسم المصدر حيث يلاحظ فيه عدم الانتساب، فلا يصلح ان يكون مبدء الاشتقاق، فتأمل في المقام جيدا هذا.

ولكن لا يخفى عليك: ان ما قيل: من أن المصدر بهيئته يدل على الانتساب مما لا معنى له، بدهاه ان الانتساب انما يستفاد من إضافة المصدر إلى فاعله، كما هو الغالب، والى مفعوله نادرا كما في قولك: ضرب زيد عمروا حيث يكون زيد فاعلا، أو ضرب زيد عمرو بالرفع حيث يكون عمرو فاعلا، وعلى كل تقدير ليست هيئة المصدر موضوعة للدلالة على انتساب الحدث إلى فاعله بالنسبة الناقصة التقيدية، كوضع هيئة الافعال للدلالة على النسبة التامة الخبرية، بل النسبة انما تستفاد من



الإضافة أي إضافة المصدر إلى معموله، بحيث لولا الإضافة لما كاد يستفاد نسبة أصلا، بل المصدر بهيئته انما وضع للدلالة على ذات المنتسب، لكن لا بشرط عدم لحاظ الانتساب، كما في اسم المصدر، بل في حال قابليته للانتساب.

وبعبارة أخرى: المصدر انما وضع للحدث في حال صدوره عن فاعله، لا بما هو كما في اسم المصدر، ولا بما هو منتسب كما في الافعال، وبهذا يبين المصدر كل من الفعل واسم المصدر. فلا يتوهم انه إذا لم تكن هيئة المصدر موضوعة للدلالة على النسبة الناقصة التقييدية بل كان المصدر بهيئته موضوعا لنفس ذات الحدث المنتسب، فاما ان يرتفع المايز بينه وبين اسم المصدر إذا لوحظ ذات المنتسب بشرط عدم الانتساب، واما ان لا يلاحظ ذلك بل يكون لا بشرط من هذه الجهة فيكون هو المعنى المحفوظ في جميع الصيغ المشتقة، ويلزمه ان يكون هو مبدء الاشتقاق. وذلك: لان اسم المصدر موضوع لنفس الحدث الغير القابل للانتساب، فمعناه ملحوظ بشرط لا، والمصدر بمادته وهيئته موضوع للحدث القابل لورود الانتساب عليه، فالتباين بين المصدر واسم المصدر أوضح من أن يخفى. وكذا عدم امكان كون المصدر مبدء الاشتقاق، لان للمصدر هيئة تخصه، وما كان له هيئة مخصوصة لا يمكن ان يكون مبدء الاشتقاق، لاعتبار ان يكون مبدء الاشتقاق معرى عن الهيئة القابل لطرؤ الهيئات المختلفة عليه.

فتحصل: ان كلا من المصدر واسم المصدر والافعال والمفاعيل و اسم الفاعل والصفة المشبهة وغير ذلك من المشتقات، انما يشتق من مبدء واحد محفوظ في جميع هذه الصيغ، وهو في حدث الضرب يكون (الضاد) و (الراء) و (الباء) وفي حدث القتل يكون (القاف) و (التاء) و (اللام) وهكذا الحال في سائر الاحداث والاعراض.

هذا كله في الاشتقاق اللفظي، وقد عرفت ان جميع الصيغ تشتق في عرض واحد من مبدء واحد، وليست الصيغ المشتقة مترتبة في الاشتقاق لفظا، أو تكون بعض الصيغ مشتقة من بعض آخر، بل الكل يشتق من امر واحد. واما المعاني التي تكفلتها الصيغ المشتقة، فلا اشكال في أن بينها ترتبا،

بحيث يكون بعض المعاني متولدا من بعض آخر. وتفصيل ذلك هو انه لا اشكال في أن معنى الاسم المصدرى متولد عن المعنى المصدرى، ومن هنا قيل في تعريف اسم المصدر: بأنه ما حصل من المصدر. والسر في ذلك: هو ان اسم المصدر عبارة عن نفس الحدث والعرض كما تقدم، ومن المعلوم: ان تحقق العرض انما هو لمكان انتسابه إلى محله، إذ لا وجود له مع قطع النظر عن الانتساب، فلا بد ان يحصل الغسل (بالفتح) من الشخص حتى يتحقق الغسل (بالضم) وذلك واضح. واما المصدر فقد اختلف في تقدم معناه على معنى الفعل الماضي أو تأخره، و قد نسب إلى الكوفيين تأخره وان معناه اشتق من معنى الفعل الماضي، وذلك لان الفعل الماضي انما هو متكفل لبيان النسبة التحقيقية أي كون العرض متحققا في الخارج مع انتسابه إلى فاعله بنسبة تامة خبرية، فالماضي انما يدل على تحقق الحدث من فاعله وليس مفاده أزيد من ذلك وما اشتهر من أنه يدل على الزمان الماضي فهو اشتباه، بل إن فعل الماضي بمادته وهيئته لا يدل الا على تحقق الحدث من فاعله، نعم لازم الاخبار بتحقيقه عقلا هو سبق التحقق على الاخبار أنا ما قبل الاخبار والا لم يكن اخبارا بالتحقق، وأين هذا من أن يكون الزمان الماضي جزء مدلول الفعل الماضي، وكيف يعقل ذلك؟ مع أن هيئة الفعل الماضي انما وضعت للدلالة على النسبة التحقيقية، وهي معنى حرفي، ولذا كان الفعل الماضي مبنيا الذي هو لازم المعنى الحرفي، والزمان انما يكون معنى اسميا استقلاليا، فلا يعقل ان يكون مفاد الحرف معنى اسميا.

والحاصل: ان دلالة الفعل الماضي على الزمان، اما ان يكون بمادته، واما ان يكون بهيئته. اما المادة فهي مشتركة بين الافعال والأسماء المشتقة، فليس فيها دلالة على الزمان والا كانت الأسماء المشتقة أيضا لها دلالة على الزمان، وهو ضروري البطلان. واما الهيئة: فليس مفادها الا انتساب العرض إلى محله بالنسبة التحقيقية، وذلك معنى حرفي لا يمكن ان يدل على الزمان الذي هو معنى اسمي، فإذا كان مفاد الفعل الماضي هو تحقق العرض منتسبا إلى محله، فهذا أول نسبة يتحقق بين العرض والمحل، لأنه واقع في رتبة الصدور والتحقق، وقبل ذلك لا تكون الا

الماهية الامكانية المباشرة لماهية المحل، فانتساب العرض إلى محله بالنسبة التحقيقية التي تكون تامة خبرية يكون أول النسب، ثم بعد ذلك تحصل النسبة الناقصة التقييدية التي تكون مفاد المصدر بالبيان المتقدم بدهاءة انه بعد تحقق الضرب من زيد وصدوره عنه يضاف الضرب إلى زيد، ويقال: ضرب زيد كذا من الشدة و الضعف، إضافة العرض إلى الذات بالإضافة التقييدية التي تكون مفاد المصدر، تكون متأخرة عن إضافة العرض إلى الذات بالإضافة الفاعلية التحقيقية، التي تتكفلها هيئة الفعل الماضي.

ومن هنا قيل: ان الأوصاف قبل العلم بها اخبار، كما أن الاخبار بعد العلم بها أوصاف، إذ معنى ذلك هو ان توصيف الذات بالشئ كزيد العالم مثلا يكون متأخرا عن العلم بتحقيق الوصف منه الذي يخبر به، كقولك: زيد عالم، فبعد الاخبار بعالمية زيد يتصف زيد بالعالمية عند المخاطب الجاهل واقعا أو المفروض جهالته في مقام الاخبار، فتقلب النسبة التامة الخبرية من قولك زيد عالم إلى النسبة الناقصة التقييدية من قولك: زيد العالم. هذا في الجمل الاسمية، وقس على ذلك الجمل الفعلية بعد اخبارك بضرب زيد بقولك: ضرب زيد، تنقلب النسبة التامة الخبرية إلى النسبة الناقصة التقييدية، ويقال: ضرب زيد مثلا شديدا. فهذا معنى ما نسب إلى الكوفيين، من اشتقاق المصدر من الفعل الماضي، فان مرادهم من الاشتقاق هو ترتب معناه على معناه، لا انه مشتق منه لفظا، هذا. ولكن شيخنا الأستاذ مد ظله، لم يرتض هذه المقالة، وقال: يتأخر رتبة معنى الفعل الماضي عن معنى المصدر، والتزم بان ما اشتهر: من أن الأوصاف قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها أوصاف، مقصور على الجمل الاسمية. و السر في ذلك: هو ان المصدر - على ما تقدم - عبارة عن الحدث القابل للانتساب، ولم يؤخذ فيه انتساب فعلى، ومن المعلوم: ان الحدث القابل للانتساب هو الذي يصدر من الفاعل، فالنسبة التحقيقية التي تكفلها هيئة الماضي متأخرة بالرتبة عن معنى المصدر فتأمل.

وعلى كل حال: فان وقع الاختلاف في اشتقاق المصدر عن الفعل

الماضي أو اشتقاق الفعل الماضي عن المصدر، فلم يقع خلاف بينهم في اشتقاق الفعل المضارع عن الفعل الماضي بمعنى تأخر رتبته على رتبة الفعل الماضي، وذلك لما عرفت: من أن الفعل الماضي بهيئته يدل على النسبة التحقيقية التي هي أول نسبة يمكن ان تفرض بين العرض ومحله، وهذا بخلاف الفعل المضارع فإنه يدل على انتساب الذات إلى العرض واتصافها به كقولك: يضرب زيد، فان مفاده تكيف زيد بالضرب وتلونه واتصافه به، ومن المعلوم: ان هذا متأخر رتبة عن تحقق العرض منتسبا إلى فاعله، إذ بعد التحقق تكيف الذات بتلك الكيفية وتوصف به. والحاصل: انه في الفعل الماضي يلاحظ العرض منتسبا إلى فاعله بالنسبة التحقيقية فيقال: ضرب زيد، وفي الفعل المضارع يلاحظ الذات متصفة بالعرض فيقال: يضرب زيد، ومن المعلوم: ان رتبة اتصاف الذات بالعرض متأخرة عن رتبة تحقق العرض عن الذات، إذ بعد التحقق وصدور العرض من الذات يتصف به الذات، فمعنى المضارع انما يتولد من الفعل الماضي، فهذه هي النسبة الثانية للعرض، والنسبة الأولى هي النسبة التحقيقية.

ثم إن ما اشتهر: من أن المضارع يكون بمعنى الحال والاستقبال أيضا من الاشتباهات، فان الظاهر من اطلاق الفعل المضارع من قولك: يضرب أو يقول و غير ذلك هو التلبس الحالي، وصرفه إلى الاستقبال يحتاج إلى قرينة من ادخال السين وسوف، والا فظهوره الأولى هو التلبس بالحال، كما هو الظاهر من قوله تعالى: و يقول الذين كفروا الخ، فان الظاهر منه هو ان حال نزول الآية كان ما تكفلته الآية مقولا لقول الكفار، لا انهم بعد ذلك يقولون ويصدر منهم ذلك القول. وعلى كل حال، فقد ظهر لك تأخر رتبة المضارع عن الماضي.

ثم إن رتبة اسم الفاعل متأخرة عن رتبة المضارع، لان مفاد اسم الفاعل انما يكون عنوانا متولدا من قيام العرض بمحله واتصافه به، فان مفاده هو الاتحاد في الوجود، وعينية وجود العرض لمحله، وهذا المعنى كما ترى متأخر بالرتبة عن تحقق العرض من فاعله الذي هو مفاد الفعل الماضي، وعن اتصاف الذات بالعرض الذي هو مفاد الفعل المضارع، فمفاد اسم الفاعل انما يتولد من مفاد الفعل المضارع. ومن

هنا قيل: ان اسم الفاعل إذا كان بمعنى الحال أو الاستقبال يعمل عمل الفعل المضارع، لان المضارع مبدئه القريب، بخلاف الماضي فإنه يكون مبدئه البعيد، فنسبة اسم الفاعل واقعة في المرتبة الثالثة من النسب. ثم بعد ذلك، تصل النوبة إلى نسبة ملابسات الفعل من المفاعيل، من حيث وقوع الضرب من زيد في زمان خاص، أو مكان مخصوص، فيقال: زيد ضارب في المسجد، أو في الليل وأمثال ذلك، فنسبة ملابسات الفعل تكون في المرتبة الرابعة من النسب.

(الامر الثامن)

في بساطة مفهوم المشتق وتركيبه، وهو من أشكال الأمور المبحوث عنها في المشتق، وقبل بيان المختار لا بد من تقديم أمور:

الأول: الظ ان هناك ملازمة، بين القول بدلالة هيئة المشتق على النسبة الناقصة التقييدية، والقول بأخذ الذات في مفهومه، إذ المراد من النسبة الناقصة نسبة المبدء إلى الذات، فلا بد من دلالة على الذات التي هي طرف النسبة، كدلالة على المبدء الذي هو الطرف الآخر لها، فلا يجتمع القول بخروج الذات عن مفهوم المشتق مع القول بدلالته على النسبة الناقصة التقييدية (١) فتأمل.

الثاني: المراد من التركيب المتنازع فيه في المقام، هو التركيب بحسب التحليل العقلي في عالم الادراك واخذ المفهوم، بحيث يكون المدرك العقلاني من ضارب، هو من جملة الذات التي ثبت لها الضرب على وجه يكون مدلول اللفظ هو هذه الجملة المركبة من الذات والمبدء وثبوته لها، ويقابله البساطة، فإنه معنى البساطة هو خروج الذات عن مدلوله، بحيث يكون المدرك العقلاني من ضارب مثلاً أمراً واحداً ومعنى فارداً ليست الذات داخلة فيه.

والحاصل: ان للقائم مثلاً وجوداً خارجياً، ووجوداً عقلياً، اما الوجود

---

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

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

فما يظهر من بعض الاعلام: من الالتزام بالتركيب عند التحليل العقلي مع الالتزام بالبساطة (١) مما لا وجه له.

ثم إن اخذ الذات في مفهوم المشتق يتصور على وجهين:  
الأول: ان يكون الذات المبهمة الكلية مأخوذة فيه بمعنى اخذ ذات ما فيه.  
الثاني: اخذ الذوات الشخصية في مفهومه من باب الوضع العام والموضوع له الخاص، وسيأتي ما في كلا الوجهين انشاء الله تعالى.  
الثالث:

حكى عن الشيخ قده، انه قاس المشتق بالجوامد من حيث عدم اخذ الذات فيه، وقال: كما أن الذات لم تؤخذ في مفهوم الجوامد، وليس معنى الحجر هو ذات ثبت له الحجرية، بل هو معنى بسيط، فكذلك المشتق لم تكن الذات مأخوذة فيه. و قد تعجب من هذا القياس بعض وقال في وجه التعجب: ان الذات لا محالة مأخوذة في مفهوم الجوامد، إذ الحجر مثلا من أسماء الذوات، فلا يعقل خروج الذات عنه، فلا مجال لقياس المشتقات بالجوامد. ثم أشكل على ما افاده الشيخ قده بقوله: أولا، و ثانيا، وثالثا، ورابعا، وخامسا، كما لا يخفى على المراجع هذا.

---

(١) هذا ما ذكره شيخنا الأستاذ مد ظله، ولكن حكى انه يظهر من كلمات القوم: ان القائمين بالبساطة مختلفون، فمنهم من يقول ببساطة المفهوم وان كان عند التحليل العقلي مركبا، ومنهم من يقول بالبساطة حتى عند التحليل، فراجع - منه.

ولكن الظ ان القياس في محله، وذلك: لان الحجر وان كان من أسماء الذات، الا ان منشأ توهم دخول الذات في المشتق هو بعينه موجود في الجوامد، و يلزمه القول بتركيب الجوامد مع بدهة بساطتها، إذ لا منشأ لتوهم تركيب المشتق من المبدء والذات، سوى ان المبدء في المشتق انما يلاحظ لا بشرط عما يتحد معه من الذات الذي بهذا اللحاظ يكون عرضيا ويصح حمله على الذات، على ما سيأتي من معنى اللابشرطية في المقام، بخلاف ما إذا لوحظ بشرط لا، فإنه يكون عرضا غير محمول. وهذا اللحاظ أي لحاظ اللابشرطية بعينه موجود فيما يتحصل منها الأنواع، كالانسان، والشجر، والحجر، وغير ذلك، فان المادة أو الصورة ان لوحظت بشرط لا، يكون كل منها مباينا للآخر، ولا يصح حمل أحدهما على الآخر ولا حملهما على ثالث، بل تكون المادة ح صرف القوة مباينة للصورة التي هي فعلية صرفة. وان لوحظت لا بشرط يصح حمل أحدهما على الآخر وحملهما على ثالث، ويعبر عن أحدهما حينئذ بالجنس والآخر بالفصل، فان الجنس هو المادة وانما الفرق بينهما بالاعتبار، حيث إن المادة تعتبر بشرط لا، والجنس يعتبر لا بشرط، وكذا الحال في الصورة و الفصل. وحينئذ ان كان لحاظ مبدء الاشتقاق في المشتقات لا بشرط موجبا لدخول الذات فيه، فليكن لحاظ الجنس لا بشرط عما يتحد معه من الفصل موجبا لدخول الفصل في الجنس، وكذلك دخول الجنس في الفصل، إذ الفصل أيضا يلاحظ لا بشرط عن الجنس، فيلزم دخول الجنس في الفصل، والفصل في الجنس، ودخولهما في النوع، ودخول النوع في كل منهما، فان حمل الحيوان على الانسان في قولك: الانسان حيوان انما يكون بعد لحاظ الحيوان لا بشرط عن اتحاده مع الانسان، والا بان لوحظ بشرط لا يكون ح صرف المادة، ولا يصح حمله على الانسان، فلو كان لحاظ الشئ لا بشرط عما يتحد معه موجبا لدخول ذلك المتحد مع الشئ في الذات لكان يلزم دخول الانسان في الحيوان عند حمله عليه، فان ما يكون حيوانا هو الانسان، وما يكون انسانا هو الحيوان، وكذلك في الفصل. وهذا معنى ما قلنا: من أنه يلزم دخول كل من الجنس والفصل والنوع في مفهوم الآخر، مع أن ذلك بديهي البطلان.

فيعلم من ذلك: ان لحاظ المبدء لا بشرط عما يتحد معه من الذات في المشتقات غير مستلزم لدخول الذات فيه، والا لاستلزم في الجوامد دخول كل من الجنس والفصل والنوع في الاخر، فيكون معنى الحجر حينئذ شئ ثبت له الحجرية إذا الفصل في الحجر انما يكون فصلا له بعد لحاظه لا بشرط عما يتحد معه من الجسمية فتكون الجسمية داخلة في مفهوم الحجر، وهكذا الكلام في سائر الأنواع و الأجناس والفصول، عاليها وسافلها (١).

إذا عرفت ذلك فاعلم: انه يدل على المختار من بساطة المشتق وجوه:  
الأول:

ان المشتق على ما عرفت مرارا انما ينتزع من لحاظ المبدء لا بشرط، فلو كانت الذات مأخوذة في مفهومه وجزء لمدلوله لخرج عن كونه لا بشرط إلى بشرط شئ، وهذا خلف، إذ الفرق بين المشتق ومبدئه ليس الا بالابشرطية والبشرط اللائية، واعتبار الذات يلزم البشروط الشئية، وهو خلاف ما اتفقوا عليه.  
الثاني:

ان الألفاظ موضوعة بإزاء المفاهيم بما أنها مرآة الحقائق، لا بما هي هي حتى يمتنع صدق ما وضع له الألفاظ على الخارجيات، والمفهوم عبارة عن المدرك العقلاني، وهو في غاية البساطة ليس فيه شائبة التركيب، فلا يمكن ان يكون مفهوم المشتق مركبا من الذات والمبدء.

الثالث:

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

---

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



الباردة ذات ثبت لها البرودة لزم تكرار الذات في القضية، مع شهادة الوجدان بخلافه، بل يلزم التكرار في كل قضية كان المحمول فيها من العناوين المشتقة إذا كان المراد من اخذ الذات اخذ مصداق الذات، أي الذوات الشخصية، لا مفهوم الذات، فان في قولك: زيد كاتب، يكون شخص زيد مأخوذاً في مفهوم الكاتب، فيكون مفاد القضية زيد زيد ثبت له الكتابة، فيلزم تكرار الموصوف في كل قضية، و انسباقه إلى الذهن مرتين وهو كما ترى، بل يلزم ان يدخل المشتق في متكرر المعنى، بناء على اخذ الذوات الشخصية في مفهومه، ويكون من باب الوضع العام والموضوع له الخاص، مع أن هيئة فاعل موضوعه بوضع نوعي لكلي المتلبس بالمبدء على نحو عموم الموضوع له.

ومن الغريب: ما صدر عن بعض في هذا المقام، حيث أساء الأدب إلى أستاذ الأساتيد السيد الجليل الميرزا الشيرازي قده، عند ما أورد اشكال لزوم كون المشتق من متكرر المعنى، بناء على اخذ الذوات الشخصية في مفهومه، وقال: ان الاشكال بذلك انما هو لأجل عدم تعقل المعاني الحرفية، ثم أطال الكلام في أن هيئة المشتق كهيئات الافعال انما هي موضوعة للمعاني الحرفية النسبية بالوضع العام و الموضوع له العام، غايته ان هيئات الافعال موضوعة للنسبة التامة الخبرية، وهيئة المشتق موضوعة للنسبة الناقصة التقييدية. وأنت خبير بما في هذا الكلام من الخلط و الاشتباه في قياس هيئة المشتق على هيئة الافعال، وحسبان ان الهيئة مط موضوعة للمعنى الحرفي النسبي، مع وضوح بطلان القياس.

وذلك: لأنه لا يعقل ان يكون مفاد الهيئة في المشتق معنى حرفياً، بان تكون موضوعة للنسبة الناقصة التقييدية، بدهاة ان النسبة الناقصة التقييدية انما تكون نتيجة النسبة التامة الخبرية، ومتأخرة عنها بالذات، ولذا قالوا: ان الاخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً، فالنسبة الناقصة التقييدية دائماً انما تحصل من النسبة التامة الخبرية وتكون من نتايجها، وحينئذ نسئل عن النسبة التامة الخبرية التي تكون النسبة الناقصة المستفادة من هيئة ضارب نتيجة لها، مع أنه لم يكن هناك نسبة تامة خبرية قبل حمل الضارب على زيد في قولك: زيد ضارب، إذ هذا القول هو الذي

يتضمن النسبة التامة، وتنقلب هذه النسبة التامة بعد الاخبار بها إلى النسبة الناقصة التقييدية. واما قبل الحمل والاخبار فليس هناك نسبة تامة خبرية حتى تكون نتيحتها النسبة الناقصة المستفادة من هيئة ضارب. والحاصل: انه يلزم القول بدلالة هيئة المشتق على النسبة الناقصة التقييدية، القول بان في مثل حمل الضارب على زيد في قولك: زيد ضارب يتضمن (١) نسبا أربع: نسبتين تامتين، ونسبتين ناقصتين. اما التامتان: فأحديهما نسبة الضارب إلى زيد التي تكفلها نفس الكلام، و ثانيهما النسبة التامة التي تكون نتيحتها النسبة الناقصة المستفادة من هيئة ضارب، لما عرفت: من أن كل نسبة ناقصة تقييدية فهي من نتایج النسبة التامة، فيلزم القول بدلالة الهيئة على النسبة الناقصة القول بوجود نسبة تامة أخرى، غير نسبة الضارب إلى زيد في قولك: زيد ضارب، حتى تكون نتيجة تلك النسبة التامة هي النسبة الناقصة المدعى دلالة الهيئة عليها.

واما الناقصتان: فأحديهما هي النسبة الناقصة التقييدية، الموضوع لها هيئة ضارب كما هو المدعى، وثانيهما النسبة الناقصة التقييدية التي تكون نتيجة حمل الضارب على زيد، حيث إن الاخبار بعد العلم بها تكون أوصافا، فلا بد ان تحصل هناك نسبة ناقصة أخرى بعد الاخبار بضرارية زيد، فيتحصل من قولك زيد ضارب نسب أربع، وهو كما ترى يكذبه الوجدان. مع أنه يلزم ان تكون النسبة الناقصة التقييدية في عرض النسبة التامة الخبرية، إذ قولك: زيد ضارب، متكفل لنسبة تامة خبرية، ومتكفل لنسبة ناقصة تقييدية الموضوع لها هيئة ضارب، والحال انه لا يعقل ان تكون النسبة الناقصة في عرض النسبة التامة، لما عرفت من أن النسبة الناقصة تكون في طول النسبة التامة ومن نتایجها، فكيف يعقل ان تكون في عرضها؟

وبالجملة: دعوى ان هيئة ضارب موضوعة بوضع حرفي للنسبة الناقصة

---

(١) مرادنا من التضمن الأعم من المطابقة والالتزام، فلا تغفل وتتحيل خلاف المراد - منه.

التقييدية، (١) مما لا ترجع إلى محصل، إذ يلزم عليه مضافا إلى ما ذكرنا، ان يكون المشتق لازم البناء، ولا يمكن ان يكون معربا يقع مسندا ومسندا إليه، لان المعنى الحرفي يلازم البناء، فكيف صار معربا يقع مبتداء وخبرا في الكلام؟ (٢) فلا محيص من القول بان هيئة المشتق موضوعة بوضع استقلالي اسمى للعنوان المتولد من قيام العرض بمحله. فظهر صحة ما حكى عن سيدنا الميرزا قده: من أنه لو كانت الذوات الشخصية مأخوذة في مفهوم المشتق يلزم ان يكون من متكثر المعنى مع أنه ليس كذلك فإذا لا يمكن ان تكون الذوات الشخصية مأخوذة في مفهومه، كما لا يمكن ان تكون الذات الكلية مأخوذة فيه لما تقدم من المحاذير، مضافا إلى أنه يلزم دخول الجنس في مفهوم الفصل وبالعكس على ما عرفت، فلا محيص ح عن القول ببساطة المشتق. بقي في المقام: ما افاده السيد الشريف في حاشيته على شرح المطالع، من الاستدلال على بساطة المشتق عند تعريف صاحب المطالع النظر بأنه " ترتيب أمور حاصله في الذهن، يتوصل بها إلى تحصيل غير الحاصل " حيث قال الشارح: " وانما قال أمور، لان الترتيب لا يتصور في امر واحد والمراد منها ما فوق الواحد " ثم قال الشارح: " والاشكال الذي استصعبه قوم، بأنه لا يشتمل تعريف النظر التعريف بالفصل وحده أو بالخاصة وحدها حتى غيروا التعريف إلى ترتيب امر أو أمور فليس من تلك الصعوبة في شيء، وذلك لان التعريف بالمفردات انما يكون بالمشتقات، و المشتق وان كان في اللفظ مفردا، الا ان معناه شيء له المشتق منه، فيكون من حيث المعنى مركبا (٣)

- (١) ولا ينافي ذلك ما تقدم منا: من أن المشتق واقع في المرتبة الثالثة من النسب، لان مرادنا من ذلك: هو ان معنى المشتق متأخرة في الرتبة عن الماضي والمضارع، لا انه يدل على النسبة حقيقة، فتأمل - منه.
- (٢) ولكن لا اشكال في أن هيئة المضارع تدل على النسبة التامة مع أنه قد يعرض عليه الاعراب، فدلالته على النسبة لا يلزم البناء - منه.
- (٣) ولا يخفى ان المحقق المقرر (قدس سره) نقل عبارة شارح المطالع مع تصرفات موضحة لمعنى المقصود منها. واليك نص عبارته:
- " وانما قال أمور لان الترتيب لا يتصور في امر واحد، والمراد بها ما فوق الواحد سواء كانت متكررة أو لا، و هي أعم من الأمور التصويرية والتصديقية، وقيدها بالحاصلة لامتناع الترتيب فيها بدون كونها حاصلة ويندرج فيها مواد جميع الأقيسة " إلى أن قال:
- " والاشكال الذي استصعبه قوم بأنه لا يتناول التعريف بالفصل وحده ولا بالخاصة وحدها، مع أنه يصح التعريف بأحدهما على رأى المتأخرين حتى غيروا التعريف إلى تحصيل امر أو ترتيب أمور فليس من تلك الصعوبة في شيء، اما أولا، فلان التعريف بالمفردات انما يكون بالمشتقات كالناطق والضاحك والمشتق وان كان في اللفظ مفردا الا ان معناه شيء له المشتق منه فيكون من حيث المعنى مركبا. (انتهى موضع الحاجة من كلامه).

فاورد عليه السيد الشريف في حاشيته على هذا الجواب: بان مفهوم الشيء لا يعتبر في معنى الناطق، والا لكان العرض العام داخلا في الفصل، ولو اعتبر في المشتق ما صدق عليه الشيء انقلب مادة الامكان الخاص ضرورية، فان الشيء الذي له الضحك هو الانسان، وثبت الشيء لنفسه ضروري. (١) انتهى ما حكى عن المطالع وشرحها والمحشى.

وحاصل ما افاده المحشى في وجه بساطة المشتق: هو انه ان اخذ مفهوم الشيء في مفهوم الفصل يلزم ان يدخل العرض العام في الفصل، فان الناطق الذي هو الفصل يكون معناه شيء ثبت له النطق، والشيء امر عرضي والنطق ذاتي ولا يعقل دخول العرضي في الذاتي، وان اخذ مصداق الشيء يلزم انقلاب القضية الممكنة إلى القضية الضرورية، فان المصداق الذي يثبت له الضحك في قولك: الانسان ضاحك ليس هو الا الانسان، فيرجع الامر في القضية الحملية إلى ثبوت الانسان للانسان، ومن المعلوم: ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري، فتقلب القضية من الامكان إلى الضرورة.

ثم انه أورد على كل من شقي الترديد اللذين ذكرهما المحشى. فما أورد على الشق الأول (وهو ما إذا كان المأخوذ في المشتق مفهوم الشيء يلزم دخول العرض العام في الفصل) ما ذكره صاحب الفصول: (٢) من أن الناطق انما يكون فصلا في

---

(١) حاشية مير سيد شريف هامش ص ٨ من شرح المطالع.  
(٢) الفصول ص ٦٢. تنبيهات المشتق. " ويدفع الاشكال بان كون الناطق مثلا فصلا مبني على عرف المنطقيين حيث اعتبروه مجردا عن مفهوم الذات وذلك لا يوجب ان يكون وضعه لغة كذلك".

عرف المنطقيين، والذي جعله المنطقيون فصلا ليس هو تمام ما وضع له لفظ الناطق، بل الذي جعل فصلا هو المعنى المجرد عن مفهوم الشيء، فيكون الفصل أحد جزئي المدلول فلا يلزم دخول العرض في الفصل بعد هذا التجريد هذا. وقد أورد على الفصول المحقق صاحب الكفاية (١) بما حاصله: انه من المقطوع ان المنطقيين لم يتصرفوا في مفهوم الناطق، بل جعلوا الناطق فصلا بماله من المعنى من دون تجريد. ومما أورد على المحشى أيضا ما ذكره المحقق صاحب الكفاية (٢) وحاصله: ان الناطق ليس بفصل حقيقي، بل انما هو من لوازم الفصل وخواصه، ويكون بالنسبة إلى الانسان من الاعراض الخاصة وليس هو من الذاتي له، فلا يلزم من اخذ مفهوم الشيء في مفهوم الناطق الا دخول العرض العام في العرض الخاص، وهو ليس بمحذور هذا.

ولكن لا يخفى عليك: ان هذا الايراد مبنى على جعل الناطق بمعنى المدرك للكليات فان ادراك الكليات يكون من خواص الانسان وعوارضه، واما لو كان الناطق عبارة عما يكون له النفس الناطقة، التي بها يكون الانسان انسانا، فهو فصل حقيقي للانسان وليس من العوارض.

ومما أورد على المحشى أيضا ما ذكره شيخنا الأستاذ مد ظله وحاصل ما ذكره: هو ان جعل الشيء من العرض العام مما لا يستقيم، إذ الضابط في العرض العام، والمايز بينه وبين الخاصة، هو انه إذا كان الشيء أمرا خارجا عن حقيقة الذات وكان يلحق الذات لجنسها - كالمتحرك بالإرادة و الحساس اللاحق للانسان لمكان كونه حيوانا - فهو يكون من العرض العام، كما أن ما يلحق الذات باعتبار فصلها يكون من العرض الخاص، كالضحك والتعجب اللاحقين للانسان بواسطة كونه ناطقا، فيعتبر في العرض العام ان يكون أمرا خارجا

---

(١) الكفاية - المجلد الأول ص ٧٨ " وفيه: ان من المقطوع ان مثل الناطق قد اعتبر فصلا بلا تصرف في معناه أصلا، بل بما له من المعنى كما لا يخفى.

(٢) المدرك السابق ص ٧٨ قوله: " والتحقيق ان يقال ان مثل الناطق ليس بفصل حقيقي.. "

عن الحقيقة والهوية، ويكون مما يلحق الجنس ويعرض له، سواء كان مما يعرض الجنس القريب كالمتحرك بالإرادة العارض للحيوان، أو الجنس البعيد كالنامي العارض للجسم. وحينئذ لو كان مفهوم الشيء من العرض العام لكان اللازم ان يكون من اللواحق والعارضات الجنسية، ونحن لا نتعقل ان يكون هناك جنس يكون الشيء من عوارضه، إذ ليس فوق مفهوم الشيء امر يكون الشيء عارضا عليه، بل الشيء هو فوق كل موجود في العالم، بحيث يصدق على جميع الموجودات من الماديات والمجردات والجواهر والاعراض - انه شيء، فكيف يمكن ان يكون الشيء من العوارض الجنسية؟ وأي جنس يكون فوق الشيء؟ حتى يكون الشيء عارضا له، فلا بد ان يكون الشيء هو بنفسه جنسا عاليا لجميع الموجودات الامكانية من الماديات و غيرها.

واما توهم انه لا يمكن ان يكون الشيء جنسا للموجودات، لاطلاق الشيء على الباري تعالى، مع أنه لا جنس له لاستلزامه التركيب فلا يخفى فساده، فإنه تعالى شيء الا انه لا كالأشياء، كما ورد ذلك في خطبته عليه السلام (١) فليس اطلاق الشيء عليه كاطلاقه على سائر الأشياء حتى يلزم التركيب في ذاته تعالى.

فان قلت: ان الشئئية انما تكون من الأمور الانتزاعية الخارجة المحمول، فلا يمكن ان تكون جنسا عاليا، لان الجنس لا بد ان يكون ذاتيا للشيء، فلا يمكن ان

---

(١) لم نجد في خطب نهج البلاغة ما ورد بهذا المضمون نعم ورد هذا المضمون في بعض الروايات كقوله (ع): هو شيء بخلاف الأشياء في خبر هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (ع). وقوله (ع) انه شيء لا كالأشياء في خبر محمد بن عيسى بن عبيد عن أبي الحسن الرضا (ع) ولكن الأول مجهول بعباس بن عمرو الفقيمي والثاني مرسل. وفي المقام روايات أخرى يستفاد منها صحة اطلاق القول بأنه تعالى شيء، راجع أصول الكافي الجزء ١، كتاب التوحيد، باب اطلاق القول بأنه شيء ص ١٠٩ توحيد الصدوق. باب في أنه تبارك وتعالى شيء ص ٦٢ بحار الأنوار الجزء ٣، باب ٩ من كتاب التوحيد ص ٢٥٧.

يكون ما هو خارج المحمول وما يكون انتزاعيا محضا جنسا للأنواع المندرجة تحته. قلت: ان الشيئية وان كانت من الأمور الانتزاعية، الا انها لما كانت تنتزع من مقام الذات فهي ملحقة بالذاتي، كما أن ما يكون منتزعا من غير مقام الذات ملحق بالعرض كالتقدم والتأخر، على ما تقدم تفصيل ذلك، فكون الشيئية من الأمور الانتزاعية لا يضر بدعوى كون الشيء جنسا للأجناس، فان الشيئية انما تنتزع من الماهيات عند وجودها، ولذا كان شيئية الشيء مساوقة لوجوده، لان الماهية عند وجودها تكون شيئا فتأمل.

فتحصل: ان دعوى كون الشيء من العرض العام مما لا نتعقله، فلوا بدل المحشى اشكال دخول العرض العام في الفصل باشكال دخول الجنس في الفصل كان أولى. فتأمل في المقام جيدا، فان ما ذكره شيخنا الأستاذ مد ظله في المقام مما لا يخلوا عن اشكال. (١) هذا تمام الكلام في الشق الأول الذي ذكره المحشى. واما الشق الثاني: وهو ما إذا اخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق، حيث قال: يلزم انقلاب الامكان إلى الضرورة.

فقد أورد (٢) عليه صاحب الفصول بما حاصله: ان اخذ مصداق الشيء في مفهوم المشتق لا يلزم الانقلاب، فان عقد الحمل قد قيد بقيد تكون القضية باعتبار ذلك القيد ممكنة. مثلا في قولنا: الانسان ضاحك، قد قيد الانسان الذي تضمنه الضاحك بقيد الضحك، فيكون المحمول المجموع من القيد والمقيد، وثبوت الانسان

---

(١) وظني ان مرادهم من العرض العام في المقام غير العرض العام الذي اصطلح عليه المنطقيون الذي يجعلونه مقابل العرض الخاص وهو ما كان يعرض الشيء لجنسه، بل المراد من العرض العام في المقام هو المعقول الثانوي الذي ينتزعه العقل كالامكان والوجوب وغير ذلك، وما ذكره شيخنا الأستاذ من جعل (الشيء) جنس الأجناس مما لا يمكن المساعدة عليه، إذ يلزم ان يكون بين الجوهر والعرض جنسا ذاتيا، ويلزم تركيب العرض، و غير ذلك مما لا يخفى على المتأمل - منه.

(٢) الفصول ص ٦٢ تنبيهات المشتق التنبية الأول، " ويمكن ان يختار الوجه الثاني أيضا ويجاب بان المحمول ليس مصداق الشيء والذات مطلقا، بل مقيدا بالوصف، وليس ثبوته حينئذ للموضوع بالضرورة، لجواز ان لا يكون ثبوت القيد ضروريا.

المقيد بالضحك لمطلق الانسان الذي اخذ موضوعا في القضية ليس ضروريا باعتبار قيد الضحك وان كان ثبوت الانسان المجرد عن القيد للانسان ضروريا لان ثبوت الشئ لنفسه ضروري، فالقضية باعتبار القيد لا تخرج عن كونها ممكنة، لان النتيجة تتبع أحسن المقدمات.

ثم تنظر هو قده (١) في الايراد بما حاصله: ان القيد ان كان ثابتا للمقيد واقعا صدق الايجاب بالضرورة، وان لم يكن ثابتا له صدق السلب بالضرورة هذا، ولكن لا يخفى ما في كل من الايراد والجواب من النظر.

اما في الايراد فتوضيحه: ان الجزئي بما هو جزئي غير قابل للتقييد، لان التقييد انما يرد على الماهيات الكلية القابلة للتنوع بالقيود، واما الأمور الجزئية فهي غير قابلة للتنوع، فلا يمكن ان تقيد بقيد. نعم الأمور الجزئية قابلة للتوصيف، حيث إن الجزئي يمكن ان يكون موصوفا بوصف في حال وبوصف اخر في حال آخر كما يقال: زيد راكب في اليوم وجالس في الغد، واما اخذ الركوب قيذا لزيد على وجه يكون متكثرا للموضوع واقعا فهو غير معقول. ومن هنا قالوا: انه لو قال: بعثك هذا الكاتب يكون المبيع هو الشخص المشار إليه كاتبا كان أو لم يكن، غاية انه عند تخلف الوصف يكون للمشتري الخيار، بخلاف ما إذا قال: بعثك عبدا كاتبا فان المبيع يكون المقيد بالكتابة.

وبالجملة: لا اشكال في أن الجزئي غير قابل للتقييد، وان كان قابلا للتوصيف، فح إذا اخذ مصداق الشئ في مفهوم الضاحك مثلا فلا يمكن ان يكون المصداق مقيدا بالضحك، لان المصداق ليس هو الا الجزئي، وقد عرفت ان الجزئي غير قابل للتقييد، فليس المحمول في قولك: زيد ضاحك أو الانسان ضاحك، هو زيد المقيد بالضحك، بل المحمول زيد الموصوف بالضحك، ومن المعلوم: ان المحمول حينئذ

---

(١) المدرك السابق. قوله: " وفيه نظر، لان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة أو فعلا ان كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة والا صدق صدق السلب بالضرورة، مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد الكاتب بالفعل أو بالقوة بالضرورة ".



يكون كلا من الموصوف والصفة، فتنحل قضية زيد ضاحك أو الانسان ضاحك إلى قولنا الانسان انسان وقولنا الانسان ذو ضحك، لان القضية تتعدد حسب تعدد الموضوع أو المحمول، وفي المقام المحمول متعدد واقعا وان كان واحدا بصورة، لما عرفت: من أن المحمول يكون كلا من الصفة والموصوف، وليس المحمول أمرا واحدا مقيدا، فقضية الانسان ضاحك أو كاتب تنحل إلى قضية ضرورية، وهي قولنا الانسان انسان، والى قضية ممكنة، وهي قولنا الانسان ذو ضحك أو كتابة، والمراد من الانقلاب في كلام السيد الشريف هو هذا، أي ان القضية بعد ما كانت ممكنة تنقلب إلى قضية ضرورية وان كان هناك قضية أخرى ممكنة، لان ذلك لا يضر بدعوى الانقلاب.

والحاصل: انه فرق، بين ان يكون المحمول أمرا واحدا مقيدا، وبين ان يكون المحمول متعددا من الوصف والموصوف. ففي الأول لا تنحل القضية إلى ضرورية وممكنة، وفي الثاني تنحل إلى ضرورية وممكنة، فان اخذ الموضوع في المحمول يوجب كون القضية ضرورية، كما في قولك: زيد زيد الكاتب. كما أن اخذ المحمول في الموضوع يوجب كون القضية ضرورية كقولك: زيد الكاتب كاتب، فتأمل في المقام جيدا.

واما ما أجاب به عن الايراد بقوله: وفيه نظر الخ، فلم نعرف له معنى محصلا، فان العبرة في كون القضية ضرورية أو ممكنة، هو ملاحظة مادة المحمول و نسبته إلى الموضوع، فان كان المحمول مما يقتضيه ذات الموضوع، فالقضية تكون ضرورية لا محالة كما في قولك: الانسان ناطق، فان ذات الانسان يقتضى الناطقية. وان لم يكن المحمول مما يقتضيه ذات الموضوع بل كان من الأوصاف الخارجة عن متقضيات الذات، فالقضية لا محالة لا تكون ضرورية، سواء دام ثبوت الوصف للموضوع كما في قولك: كل فلك متحرك دائما، أولم يدم كما في قولك: الانسان كاتب، فالعبرة في كون القضية ممكنة أو ضرورية هو هذا، لا ان العبرة بقيام الوصف بالموضوع خارجا وعدم قيامه، كما يعطيه ظاهر كلام الفصول (ره) فان القيام وعدم القيام خارجا أجنبي عن جهة القضية وانها موجهة بأي جهة من

الضرورة والدوام والامكان كما لا يخفى. فتأمل، فان عبارة الفصول في قوله - وفيه نظر - تحتل وجها اخر.

وعلى كل حال لا اشكال فيما ذكره السيد الشريف في كلا شقي الترديد، و ان كان الأولى تبديل الشق الأول بدخول الجنس في الفصل. ثم انه يمكن ان يجاب عن الشق الثاني (وهو لزوم انقلاب الممكنة إلى الضرورية) بان الانقلاب انما يكون إذا اخذ الكاتب مثلاً بمفهومه المركب من الذات والمبدء محمولاً في القضية، وأما إذا جرد عن الذات، كما لا محيص عنه لئلا يلزم حمل الشئ على نفسه، فلا تنقلب القضية إلى الضرورية. ودعوى: انه لم يكن هناك عناية التجريد، بل الكاتب بماله من المعنى يحمل على زيد، فهي من الشواهد على بساطة المفهوم.

فتحصل: انه لا محيص عن القول ببساطة المشتق ولا يمكن القول بتركبه.

(الامر التاسع)

في شرح ما يقال: من أن الفرق بين المشتق ومبدئه، هو البشروط اللائحة و اللابشرطية، كما هو الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة. فنقول: ان المراد من لا بشرط وبشروط لافى المقام، غير المراد من بشرط لا و لا بشرط وبشروط شئ في تقسيم الماهية المبحوث عنها في باب المطلق والمقيد، فان تقسيم الماهية إلى ذلك في ذلك المبحث انما هو باعتبار الطوارئ والانقسامات اللاحقة للماهية المنوعة والمصنفة لها.

فتارة: تلاحظ الماهية مجردة عن جميع الطوارئ واللواحق والانقسامات التي يمكن ان يفرض لها، فهذه هي الماهية بشرط لا التي تكون من الأمور العقلية، التي يمتنع صدقها على الخارجيات، بداهة انه لا وجود لها بما هي كذلك وأخرى: تلاحظ واجدة لطور خاص وامر مخصوص كالايمان بالنسبة إلى الرقبة، فهذه هي الماهية بشرط شئ وثالثة: تلاحظ على وجه السريان في جميع الانقسامات والطوارئ، بحيث

يساوى كل لاحق مع نقيضه، فهذه هي الماهية لا بشرط، وهي المعبر عنها بالمطلق كما أوضحناه في محله.

وهذا المعنى من اللا بشرط وبشرط لا غير مقصود في المقام. بل مرادهم من قولهم: ان الفرق بين المشتق ومبدئه، هو ان المشتق اخذ لا بشرط، والمبدء اخذ بشرط لا، انما هو معنى آخر، غير المعنى المذكور في باب المط والمقيد. وتوضيح المراد في المقام: هو ان العرض لما كان وجوده لنفسه وب نفسه و في نفسه عين وجوده لغيره وبغيره وفي غيره لاستحالة قيام العرض بذاته بل تقرر انما يكون بمحله، فيمكن ان يلاحظ العرض بما هو هو ومع قطع النظر عن عينية وجوده لوجود الموضوع، كما أنه يمكن ان يلاحظ على ما هو عليه من القيام والاتحاد، من دون تجريده وتقطيعه عما هو عليه من الحالة، أي حالة القيام بالغير. فان لوحظ على الوجه الأول كان حينئذ عرضا مباينا غير محمول ويكون ملحوظا بشرط لا، أي بشرط عدم الاتحاد والقيام بالمحل. وان لوحظ على الوجه الثاني كان حينئذ عرضيا متحدا محمولا ويكون ملحوظا لا بشرط، أي لا بشرط عن التجرد والتقطيع، بل لوحظ على ما هو عليه من الحالة من القيام بالموضوع.

والحاصل: انه لا اشكال في أن العرض مط من أي مقولة كان، هو بنفسه من الماهيات الامكانية التي لها حظ من الوجود، ويقابل الجوهر عند تقسيم الممكنات. وكذا لا اشكال في أن قوام تقرر العرض بالموضوع، حيث إنه ليس هو بنفسه متقرا في الوجود كتقرر الجوهر، بل لا بد في العرض من أن يوجد في محل و يقوم به ويتحد معه بنحو من الاتحاد، وهو الاتحاد في الوجود، وهذا معنى ما يقال: من أن وجود العرض لنفسه وب نفسه وفي نفسه عين وجوده لموضوعه وبموضوعه وفي موضوعه. وإذا كان الامر كذلك، فتصل النوبة حينئذ إلى التفكيك بين الحثيتين في مرحلة اللحاظ، فيمكن لحاظه من الحثية الأولى وذلك لا يكون الا بالتجريد عن عينية وجوده لوجود موضوعه، فيكون عرضا مفارقا غير محمول، إذ التجريد يوجب مباينة وجوده لوجود موضوعه، ومن المعلوم: انه لا يصح حمل أحد المتباينين على الاخر، إذ يعتبر في الحمل نحو من الاتحاد، سواء كان على وجه

الاتحاد في الهوية، كما في اتحاد الحد للمحدود في قولك: الانسان حيوان ناطق، أو على وجه الاتحاد في الوجود كقولك: زيد ضارب، فلا يصح قولنا: زيد ضرب. و لحاظه بهذا لوجه هو المعنى بقولهم بشرط لا أي بشرط ان لا يكون في الموضوع، لا انه لا يكون واقعا لاستحالة ذلك، بل يقطع النظر عن كونه في الموضوع، إذ قطع النظر عن ذلك ولحاظه على هذا الوجه بمكان من الامكان. كما أنه يمكن لحاظه من الحيثية الثانية، أي لحاظه لا بشرط التجرد، بل يلاحظ على ما هو عليه من العينية و الاتحاد، فيكون عرضيا متحدا محمولا ويكون مفاد المشتق.

ومن هنا يظهر: ان مبدء الاشتقاق لا بد ان يكون معنى قابلا للحاظه بشرط لا أولا بشرط، بان يكون هو بنفسه مجردا عن ذلك، فلا يصح جعل المصدر أو اسم المصدر مبدء الاشتقاق، لان كلا من المصدر واسم المصدر له معنى لا يمكن لحاظه لا بشرط، بحيث يصح حمله على الخارج الا إذا جرد عن معناه فيخرج حينئذ عن كونه مصدرا أو اسم مصدر، فتأمل جيدا.

وعلى كل حال، فقد ظهر المراد من قولهم: ان الفرق بين المشتق ومبدئه هو اللابشرطية والبشرط اللائية، واتضح ان المشتق عبارة عن تلك الكيفية الحاصلة للعرض من قيامه بمعروضه، واتحاد وجوده لوجوده، وأين هذا من دخول الذات في مفهومه؟

ثم انه لا فرق في ما ذكرناه من معنى المشتق، بين اسم الفاعل والصفة المشبهة، وغيرهما من الأسماء المشتقة: من اسم المفعول، واسم المكان، واسم الآلة كمضروب ومقتل ومفتاح وغير ذلك، فإنه بعد ما كان وجود العرض وجودا رابطيا، فلا محالة يكون بين العرض وبين موضوعه - من الآلة والمكان وغير ذلك من ملابسات الفعل - نحو من الربط والاتحاد المصحح للحمل، غايته ان كيفية الاتحاد تختلف، ففي اسم الفاعل يكون نحو من الاتحاد، وفي اسم المفعول يكون نحو آخر من الاتحاد، وفي اسم الآلة أو اسم المكان نحو آخر. ويجمع الجميع: ان من قيام المبدء بالذات - على اختلاف أنحاء القيام والإضافة الحاصلة بين المبدء والذات - يحصل عنوان للعرض وكيفية للمبدء، يكون الاسم موضوعا لذلك

العنوان ولتلك الكيفية.

إذا عرفت هذه الأمور

فاعلم: انه اختلف القوم في كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس أو

للأعم منه وما انقضى على أقوال

ثالثها: التفصيل، بين اسم الفاعل واسم المفعول، وغيره من سائر هيئات

المشتقات.

ورابعها: التفصيل، بين ماذا كان المبدء من الملكات والصناعات، و

غيرهما.

وخامسها: التفصيل، بين المتعدى كضارب، وغيره كعالم.

وسادسها: التفصيل، بين ما إذا طرء ضد وجودي، وغيره.

وغير ذلك من الأقوال التي يقف عليها المراجع.

الا ان الظاهر: ان هذه الأقوال حادثة بين المتأخرين، بعد ما كانت المسألة

ذات قولين: قول بوضعه لخصوص المتلبس مط في جميع التقادير، وقول بوضعه للأعم

كذلك. وهذه التفاصيل كلها نشأت من حسابان اختلاف الهيئات الاشتقاقية، أو

اختلاف مبادئ المشتقات فيما نحن فيه، مع أن الظاهر أن ذلك لا يوجب اختلافاً فيما

نحن فيه، إذ الكلام في وضع الهيئة للأخص أو الأعم، وذلك مما لا يختلف فيه

المبادئ كما لا يخفى، غايته لو كان المبدء ملكة أو حرفة يكون الانقضاء باعتبار ذهاب

الملكة ورفع اليد عن الحرفة، ولو كان المبدء من الفعليات يكون الانقضاء بعدم

الفعلية. وكان منشأ توهم التفصيل بين المبادئ، هو تخيل صدق البقال مثلاً

بالنسبة إلى من لم يكن مشتغلاً ببيع البقل، فتوهم ان البقال لا بد ان يكون للأعم. و

كذا الكلام في غير البقال من سائر الصيغ التي تكون المبادئ فيها حرفة أو صناعة أو

ملكة، ولكن لا يخفى فساد التوهم، فإنه بعد ما كان المبدء حرفة أو ملكة أو صناعة

يكون العبرة في الانقضاء هو تبدل الحرفة والصناعة بحرفة وصناعة أخرى، أو مجرد

رفع اليد عن تلك الحرفة وان لم يتلبس بحرفة أخرى.

وبالجملة: لا وجه للتفصيل بين مبادئ المشتقات أو هيئاتها، فالعمدة في

المسألة هو اثبات وضع المشتق لخصوص المتلبس مط في جميع الموارد، أو وضعه للأعم كذلك مط.

والأقوى: انه موضوع لخصوص المتلبس مجاز في غيره ويدل على المختار أمور الأول:

انه بعد القول بالبساطة وخروج الذات عن مفهوم المشتق، لا محيص عن القول بوضعه لخصوص المتلبس، ولا يمكن ان يكون موضوعاً للأعم، إذ الوضع للأعم لا يكون الا إذا كان هناك جامع بين المتلبس والمنقضى عنه المبدء، حتى يكون اللفظ موضوعاً بإزاء ذلك الجامع وليس في البين جامع بناء على البساطة، وذلك لان المشتق يكون ح عبارة عن نفس العرض الملحوظ لا بشرط كما تقدم، وليس وظيفة الهيئة الا جعل العرض المباين عرضياً محمولاً، فالمشتق هو عبارة عن العرض المحمول، ومن المعلوم: توقف ذلك على وجود العرض حتى يصح لحاظه لا بشرط. والحاصل: ان انقضاء المبدء موجب لانعدام ما هو قوام المشتق وحقيقته، إذ بعد ما كانت الذات منسلخة عن مدلول المشتق وكان حقيقة المشتق عبارة عن نفس العرض لا بشرط، فلا يعقل ان يكون هناك جامع بين حالتي الانقضاء و التلبس يكون اللفظ موضوعاً بإزائه، لان الانقضاء موجب لانعدام عنوان المشتق، ولا يعقل ان يكون اللفظ موضوعاً بإزاء كلتا حالتي وجود المعنى وانعدامه، إذ لا جامع بين الوجود والعدم، فلا محيص من أن يكون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس.

وبالجملة: بناء على البساطة يرتفع الفارق وبين الجوامد والمشتقات، الا من حيث كون الجوامد عناوين للذاتيات، والمشتقات عناوين للعرضيات، واما من حيث الوضع لخصوص المتلبس فلا فرق بينهما، إذ كما أن انعدام الصورة النوعية الذاتية التي بها يكون الحجر حجراً يوجب انعدام العنوان وعدم انحفاظ ما وضع اللفظ بإزائه، كذلك انعدام الصورة النوعية العرضية التي بها يكون الضارب ضارباً موجب لانعدام عنوان الضارب وعدم انحفاظ ما وضع اللفظ بإزائه. كل ذلك لمكان عدم ثبوت الجامع الباقي بين الحالتين الا الهيولي في الجوامد والذات

في المشتقات، وكل من الهولي والذات خارجة عنى المعنى وأجنبية عنه.  
فظهر: ان هناك ملازمة بين القول بالبساطة والقول بالوضع لخصوص  
المتلبس، وحيث اخترنا البساطة على ما تقدم بيانه، فلا بد ان نقول بوضع المشتق  
بإزاء خصوص المتلبس.

نعم للقائل بالتركيب ان يقول بوضعه للأعم، إذ للقائل بالتركيب ان  
يقول: ان (ضارب) مثلا موضوع للذات التي ثبت لها الضرب في الجملة، من غير تقييد  
بخصوص المتلبس هذا.

ولكن مع ذلك لا يستقيم، لتوجه اشكال عدم ثبوت الجامع بين التلبس و  
الانقضاء حتى على القول بالتركيب، وذلك لان أقصى ما يدعيه القائل  
بالتركيب، هو ان المشتق موضوع للذات المقيدة بالمبدء على وجه النسبة الناقصة  
التقييدية معرى عن الزمان، بداهة خروج الزمان عن مداليل الأسماء، ومن المعلوم:  
انه ليس هناك جامع بين الانقضاء والتلبس الا الزمان، فلو كان الزمان جزء  
مدلول المشتق لأمكن للقائل بالتركيب ان يقول: ان الهيئة موضوعة للذات التي ثبت  
لها المبدء في زمان ما، الصادق على الزمان الماضي والمتلبس، واما لو لم يكن الزمان  
جزء مدلول اللفظ فلا يكون هناك جامع يمكن ان يوضع اللفظ بإزائه، بداهة ان  
الذات انما تنتسب إلى المبدء عند فعلية المبدء، واما مع عدم فعليته فليست منتسبة  
إليه الا باعتبار الزمان الماضي، والمفروض ان الزمان خارج عن مدلول اللفظ.  
وحاصل الكلام: ان المشتق، اما ان يكون موضوعا لخصوص المتلبس، و  
اما ان يكون موضوعا للأعم بالاشترك المعنوي، إذ لا يحتمل ان يكون موضوعا  
لخصوص ما انقضى عنه المبدء، أو موضوعا لكل منهما بالاشترك اللفظي، فلا بد ان  
يكون موضوعا، اما للمتلبس، واما للأعم، ومن المعلوم: ان الوضع للأعم يتوقف  
على أن يكون هناك جامع قريب عرفي، ولا يمكن ان يكون هناك جامع بين التلبس  
والانقضاء الا من ناحية الزمان، والمفروض ان الزمان خارج عن مدلول الأسماء،  
فلا بد ان يكون موضوعا لخصوص المتلبس.

فظهر: ان القول بالتركيب لا يلزم القول بالأعم، كما ربما يتخيل، (١) بل قوى ذلك شيخنا الأستاذ مد ظله ابتداء، وان كان قد عدل عنه أخيرا وأفاد: انه لا يمكن القول بالوضع للأعم مط، سواء قلنا بالبساطة، أو قلنا بالتركيب، وان كان الامر على البساطة أوضح، لما عرفت: من أن المشتق بناء على البساطة ليس الا عبارة عن نفس الحدث لا بشرط، واللفظ انما يكون موضوعا بإزاء هذا المعنى، وبعد الانقضاء لم يبق حدث حتى يتوهم كونه حقيقة فيه، كما أنه عند انعدام الصورة النوعية في الجوامد لم يبق ما هو الموضوع له.

ولا يتوهم انه بناء على هذا ينبغي ان لا يصح اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدء، إذ معنى المشتق لم يبق والذات الباقية أجنبية عن المشتق، فعلى أي وجه يصح اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدء؟ فان الذات وان لم تكن مأخوذة في المشتق، الا انها لما كانت معروضة للمشتق ومتصفة به في السابق، صح اطلاق المشتق عليها بعلاقة ما كان.

وبالجملة: لا محيص عن القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس، ولا يمكن عقلا ان يكون موضوعا للأعم. هذا مضافا إلى وجود علائم الحقيقة والمجاز في المقام، حيث إنه يتبادر خصوص المتلبس عند الاطلاق، ويصح سلب عنوان المشتق عن انقضى عنه المبدء، فيصح ان يقال: زيد ليس بضارب إذا كان قد انقضى عنه الضرب، ولا ينافي صحة السلب لصحة الحمل، بداهة ان صحة الحمل ليس لمكان جوهر اللفظ، بل بعناية ما كان، بخلاف صحة السلب، فإنه يصح سلب الضارب بما له من المعنى من دون عناية عن زيد الذي لم يكن بضارب فعلا، كما يصح سلب الأسد بما له من المعنى عن الرجل الشجاع، مع صحة حمله عليه أيضا، الا ان صحة الحمل لمكان العناية، بخلاف صحة السلب.

---

(١) بتقريب انه موضوع لنفس النسبة من غير تقييد بالانقضاء والتلبس، وبعبارة أخرى: موضوع للذات التي ثبت لها الضرب كما هو المتأول في تفسير الضارب، ومن المعلوم: ان هذا المعنى يصدق على المنقضى والمتلبس، فاعتبار خصوص المتلبس يحتاج إلى مؤنة زائدة، فتأمل - منه.



وبالجملة: لو أنك صحت السلب في سائر المقامات، فليس لأحد إنكاره في المقام، لأن سائر المقامات يمكن دعوى وضع اللفظ فيها للأعم، كما لو ادعى أن الأسد موضوع لمطلق الشجاع الجامع بين الحيوان المفترس والرجل، فمن ادعى ذلك فليس ممن ادعى ما يخالف العقل، غايته أنه ادعى ما يخالف الواقع.

وهذا بخلاف المقام، فإن ادعاء وضع المشتق للأعم مما لا يمكن، لعدم الجامع في البين عقلا على ما تقدم بيانه. فالتمسك في المقام بصحة السلب مما لا غبار عليه، كما لا غبار لصحة التمسك بلزوم اجتماع الضدين بناء على القول بالأعم فيما إذا تلبس بحد ما كان متلبسا به كالقيام والقعود، وتوضيح ذلك: هو أنه لا أشكال في تضاد نفس المبادئ: من القيام والقعود والسواد والبياض وغير ذلك، وحينئذ فإن قلنا ببساطة المشتق وأنه عبارة عن نفس المبادئ لا بشرط، فلا أشكال في تحقق التضاد بين نفس المشتقات أيضا: من القائم والقاعد والأسود والأبيض، إذ القائم هو عبارة عن نفس القيام المتحد وجودا مع الذات وكذلك القاعد، فالتضاد بين القيام والقعود لا محالة يستلزم التضاد بين القائم والقاعد بل هو هو، فبناء على البساطة لا مجال لتوهم عدم التضاد بين القائم والقاعد، ويلزم الوضع للأعم اجتماع الضدين فيما إذا تلبس القائم بالقعود، لصدق القائم والقاعد عليه حقيقة، وهو كما ترى يكون من اجتماع الضدين.

وأما بناء على القول بالتركيب، فربما يتوهم عدم التضاد بين المشتقات وإن كان هناك تضاد بين نفس المبادئ، تقريبا إن الهيئة موضوعة للذات التي ثبت لها المبدء في الجملة، ولو أنا ما، فيكون القائم هو الذي صدر عنه القيام، وهذا المعنى كما ترى يجمع القاعد الذي هو عبارة عن الذات التي صدر عنها القعود.

والحاصل: أنه الهيئة توجب توسعة في ناحية المبادئ على وجه يقع التخالف بينها، فيكون ضد القائم هو القاعد الدائمي بحيث لم يتلبس بالقيام أصلا، وكذا الحال في القاعد، وأما التلبس بالقيام في الجملة فليس ضدا للقعود، وكذا العكس هذا.

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

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

فتحصل من جميع ما ذكرنا: انه لا محيص عن القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس ولا يمكن عقلا وضعه للأعم، مضافا إلى الوجوه الأخرى. بقي الكلام فيما استدل به القائل بالأعم، وهو أمور:  
الأول: تبادر الأعم.

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

الثالث: كثرة الاستعمال في المنقضى. وفيه انها دعوى لا شاهد عليها، إذ المسلم هو كثرة اطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدء، ولكن مجرد ذلك لا يكفي، لان الاطلاق انما يكون بلحاظ حال التلبس، لا اطلاقه عليه في الحال وجعله معنونا بالعنوان فعلا بلحاظ انه كان متلبسا قبل ذلك.

وبالجملة: فرق، بين ان يكون الاستعمال بلحاظ حال التلبس وان انقضى عنه التلبس، وبين ان يكون باللحاظ الفعلي لمكان انه كان متلبسا، والذي ينفع القائل بالأعم هو ان يكون الاستعمال على الوجه الثاني دون الأول، إذ لا اشكال في أن الاستعمال بلحاظ حال التلبس يكون على وجه الحقيقة، وأنت إذا راجعت وجدانك واستعمالك، ترى ان استعمالك انما تكون بلحاظ حال التلبس، إذ الاستعمال بهذا اللحاظ لا يحتاج إلى عناية ومؤنة، بخلاف استعماله بلحاظ الفعلي لمكان تلبسه قبل، فان ذلك يحتاج إلى لحاظ زائد عما هو عليه.

والحاصل: ان المصنف يرى أن اطلاق الضارب على من لم يكن متلبسا بالضرب فعلا وكان متلبسا في الزمان الماضي انما يكون بلحاظ حال تلبسه، لا بلحاظه الفعلي بحيث يكون الاطلاق لمكان تعونه فعلا بالعنوان لمكان صدور الضرب عنه في الزمان الماضي.

وبذلك يظهر: ضعف التمسك بآيتي السرقة والزنا اللتين تمسك بهما القائل بالأعم، بتوهم ان المشتق في الآيتين انما استعمل في الأعم من المنقضى، بل ربما يتخيل انه مستعمل في خصوص المنقضى، حيث إنه بعد تحقق السرقة والزنا يحكم عليه بالقطع والحد، لوضوح انه لولا تحقق الموجب للحد، وانقضاء زمانه ولو أنا ما، لا يحكم عليه بالحد من القطع والجلد.

ولكن لا يخفى عليه فساد التوهم، لان المشتق في الآيتين لم يستعمل في المنقضى، بل لا يمكن ان يكون مستعملا في ذلك، لان المشتق انما جعل في الآيتين موضوعا للحكم، ومن المعلوم: انه لا يعقل تخلف الحكم عن الموضوع ولو أنا ما، والا لزم ان لا يكون المشتق وحده موضوعا، بل كان مضي الزمان ولو أنا ما له دخل في الموضوع، والمفروض ان المشتق تمام الموضوع للحكم.

والحاصل: ان كل عنوان اخذ موضوعا لحكم من الاحكام فلا يخلو، اما ان يكون اخذه لمجرد المعرفة من دون ان يكون له دخل في الموضوع، واما ان يكون له دخل فيه. وهذا أيضا على قسمين، لأنه، اما ان يكون له دخل حدوثا وبقاء، بحيث يدور الحكم مدار فعلية العنوان، كما في مثل حرمة وطئ الحائض، حيث إن الحرمة تدور مدار فعلية الحيض في كل زمان. وأخرى: يكون له دخل حدوثا فقط، كما في عنوان السارق والزاني.

وفي كلا القسمين انما يكون الحكم بلحاظ التلبس، ولا يمكن ان يكون بلحاظ الانقضاء، لأن المفروض ان العنوان هو الموضوع للحكم، فلا بد ان يكون الحكم بلحاظ التلبس، إذ لو اخذ بلحاظ الانقضاء يلزم ان لا يكون العنوان تمام الموضوع، بل كان مضي الزمان له دخل، فيلزم الخلف. وبالجملة: لا اشكال في أن السرقة والزنا علة للحكم بالجلد والقطع،

ولا يمكن تخلف الحكم عنهما، وليس الحكم بالجلد والقطع وكذا سائر الحدود من الاحكام التي يتوقف استمرارها على استمرار موضوعاتها، كما في مثل حرمة وطئ الحائض، حيث إن الحرمة في كل زمان يتوقف على ثبوت الحائض في ذلك الزمان، لا ان يكون حدوث الحيض في زمان كافيا في بقاء الحرمة ولو مع عدم التلبس بعنوان الحائض، بدهاة ان الامر لا يكون كذلك

وهذا بخلاف باب الحدود، فإنه يكفي في ترتب الحكم بالحد التلبس بالعنوان آنا ما، وبعد التلبس يبقى الحكم إلى أن يمتثل، ولا يتوقف بقاء الحكم على بقاء الموضوع في كل آن.

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

وبما ذكرنا يظهر الجواب عما استدل به القائل بالأعم أيضا، بقوله تعالى: (١) ولا ينال عهدي الظالمين بضميمة استدلال الامام (٢) بها على عدم قابلية الرجلين للخلافة لمكان عبادتهما الأوثان.

تقريب الاستدلال: هو انه لولا كون المشتق للأعم لما صح استدلاله (ع) لعدم كون الرجلين حين التصدي للخلافة من عبدة الأوثان هذا. ولكن ظهر الجواب عن ذلك، لان استدلال الإمام (عليه السلام) لا يتوقف على استعمال المشتق في المنقضى، بل الاستدلال يتم ولو كان موضوعا لخصوص المتلبس، لان التلبس بالعنوان ولو آنا ما يكفي في عدم نيل العهد إلى الأبد، و لا يتوقف على بقاء العنوان، فحدوث العنوان في مثل هذا يوجب ترتب الحكم، فالمشتق في مثل الآية أيضا قد استعمل في المتلبس. ويؤيد ذلك: ان جلالة قدر الخلافة وولاية العهد تناسب ان لا يكون

(١) سورة البقرة، الآية ١٢٤

(٢) راجع أصول الكافي، الجزء ١، كتاب الحجّة، باب طبقات الأنبياء والرسل والأئمة، ص ٣٢٦

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

فتحصل: ان المشتق في هذه الآية وفي آيتي السرقة والزنا انما استعمل في  
خصوص المتلبس، لا في الأعم، ولا في خصوص المنقضى.

المقصد الأول في الأوامر  
وقبل البحث عما يتضمنه هذا المقصد من المباحث الأصولية، ينبغي تقديم  
أمور: يبحث فيها عن بعض ما يتعلق بمادة الامر وصيغته  
(الامر الأول)

قد ذكر لمادة الامر معان عديدة، حتى أنهاها بعض إلى سبعة أو أكثر، وعد  
منها: الطلب، والشأن، والفعل، وغير ذلك. وقد طال التشاجر بينهم في كون ذلك  
على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي، وحيث لم يكن البحث عن ذلك كثير الجدوى،  
فالأعراض عنه أجدر. وان كان ادعاء الاشتراك اللفظي بين تمام المعاني السبعة  
بعيدا غايته، بل لا يبعد ان يكون ذلك على نحو الاشتراك المعنوي بين تمام المعاني  
السبعة، أو ما عدى الطلب منها، وانه بالنسبة إلى الطلب وما عداه مشترك لفظي  
كما في الفصول، (١) بل مال شيخنا الأستاذ مد ظله، إلى أن مادة الامر موضوعة لمعنى  
كلي ومفهوم عام جامع للمعاني السبعة، نحو جامعية الكلي لمصاديقه، وان كان  
التعبير عن ذلك المعنى العام بما يسلم عن الاشكال مشكلا، الا ان الالتزام بالاشتراك  
اللفظي أشكل.

وعلى كل حال، لا اشكال في أن الطلب من معاني الامر، سواء كان  
بوضع يخصه، أو كان من مصاديق الموضوع له، ولكن ليس كل طلب أمرا، بل إذا  
كان الطالب عاليا ومستعليا على اشكال في اعتبار الأخير.

---

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

واما اعتبار العلو فلا ينبغي الاشكال فيه، بداهة ان الطلب من المساوي يكون التماسا، ومن الداني يكون دعاء، ولا يصدق على ذلك أنه امر، بل لا يبعد عدم صدق الامر على طلب العالي الغير المستعلى، فان ذلك بالارشاد والاستشفاع أشبه. كما يؤيد ذلك قوله (صلى الله عليه وآله) (١) لا بل انا شافع عند قول السائل: أتأمرني يا رسول الله (صلى الله عليه وآله).

(الامر الثاني)

الوجوب والاستحباب خارجان عن مفاد الامر بحسب وضعه، وان كان اطلاقه يقتضى الوجوب على ما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى، الا ان اقتضاء الاطلاق ذلك غير كونه مأخوذا فيه وضعا كما لا يخفى.

(الامر الثالث)

قد ذكر لصيغة الامر معان عديدة أيضا، حتى نقل ان بعضنا انها ها إلى أربعة وعشرين، أو أكثر، وعد منها: الطلب والتعجيز والتهديد وغير ذلك. وقد وقع البحث أيضا في أن ذلك على نحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي، الا ان الانصاف انه لا وقع للبحث عن ذلك في الصيغة، وان كان له وقع في المادة، بداهة ان صيغة الامر كصيغة الماضي والمضارع تشتمل على مادة وهيئة، وليس للمادة معنى سوى الحدث، كما أنه ليس للهيئة معنى سوى الدلالة على نسبة المادة إلى الفاعل. نعم تختلف كيفية انتساب المادة إلى الفاعل حسب اختلاف الأفعال، ففي الفعل الماضي الهيئة انما تدل على النسبة الحقيقية، وفي المضارع تدل على النسبة التلبسية، على ما مر ذلك مشروحا في مبحث المشتق.

واما فعل الامر، فهيبته انما تدل على النسبة الايقاعية، من دون ان تكون الهيئة مستعملة في الطلب، أو في التهديد، أو غير ذلك من المعاني المذكورة للهيئة، لوضوح انه ليس معنى اضرب: اطلب، ولا أهدد، ولا غير ذلك. بل الطلب، و

---

(١) راجع سنن أبي داود. الجزء الثاني. كتاب الطلاق، باب " المملوكة تعتق وهي تحت حر أو عبد " ص ٢٧٠

التهديد، والتعجير، انما تكون من قبيل الدواعي لايجاد النسبة الايقاعية بقوله:  
افعل. ومن هنا تمحضت صيغة افعل للانشاء ولا تصلح ان تقع اخبارا، إذ الايقاع  
لا يمكن ان يكون اخبارا. وهذا بخلاف صيغة الماضي والمضارع، حيث إنهما  
يصلحان لكل من الانشاء والاخبار. اما الماضي، فوقعه انشاء في باب العقود  
واضح. واما المضارع، فانشاء العقد به محل خلاف واشكال. نعم المضارع انما يقع  
انشاء في مقام الطلب والبعث، كيصلي، ويصوم، وما شابه ذلك وهذا بخلاف  
الماضي، فإنه لم يعهد وقوعه انشاء في مقام البعث والطلب ابتداء، وان استعمل في  
القضايا الشرطية في ذلك لانقلابه فيها إلى الاستقبال، ولكن استعماله في الطلب في  
غيرها مما لم نعده. وعلى كل حال، لا اشكال في أن صيغة افعل ليست بمعنى  
الطلب ولا غيره من سائر المعاني، وانما هي موضوعة لايقاع النسبة بين المبدء و  
الفاعل لدواعي: منها الطلب ومنها التهديد ومنها غير ذلك، فتأمل جيدا. (١)  
فتحصل: ان الصيغة لم تستعمل في الطلب، بل إن كان ايقاع النسبة  
بداعي البعث والطلب يوجد مصداق من كلي الطلب عند استعمال الصيغة وايقاع  
النسبة، كما هو الشأن في غير النسبة من سائر الحروف حيث إن باستعمالها يوجد  
مصداق من معنى كلي اسمي، كالنداء عند قولك: يا زيد، والخطاب عند قولك: إياك  
، وغير ذلك من الحروف على ما تقدم تفصيل ذلك.  
(الامر الرابع)

لا باس في المقام بالإشارة إلى اتحاد الطلب والإرادة وتغايرهما، حيث  
جرت سيرة الاعلام على التعرض لذلك في هذا المقام، وان لم يكن له كثير ارتباط  
به. وعلى كل حال، ذهبت الأشاعرة إلى تغاير الطلب والإرادة، وان ما بحذاء  
أحدهما غير ما بحذاء الآخر. وذهبت المعتزلة إلى اتحادهما وان الإرادة عين الطلب،  
والطلب عين الإرادة. ولا يخفى ان الكلام في المقام أعم من إرادة الفاعل وإرادة

---

(١) وفي بعض الكلمات ان النسبة التي تكون في صيغة (افعل) انما هي بين المبدء والأمر، غاية انه  
نسبة تسببية كما أنه تكون بينه وبين الفاعل نسبة مباشرة، فتأمل - منه.



الآمر، إذ لا خصوصية في إرادة الأمر حتى يختص الكلام فيها، فان المقدمات التي يحتاج إليها الفعل الاختياري في مرحلة وقوعه من فاعله، هي بعينها يحتاج إليها الأمر في مرحلة صدوره عن الأمر.

وبعد ذلك نقول: لا اشكال في توقف الفعل الاختياري على مقدمات: من التصور والتصديق والعزم والإرادة. وهذا مما لا كلام فيه، انما الكلام في أنه هل وراء الإرادة امر آخر؟ يكون هو المحرك للعضلات يسمى بالطلب، أو انه ليس وراء الإرادة امر آخر يسمى بالطلب؟ بل الإرادة بنفسها تستتبع حركة العضلات. ثم لا اشكال أيضا في أن الإرادة من الكيفيات النفسانية التي تحصل في النفس قهرا كسائر المقدمات السابقة عليها: من التصور والعلم وغير ذلك وليست الإرادة من الأفعال الاختيارية للنفس بحيث تكون من منشأتها الاختيارية.

إذا عرفت ذلك، فنقول: لا ينبغي الاشكال في أن هناك وراء الإرادة امر آخر يكون هو المستتبع لحركة العضلات ويكون ذلك من أفعال النفس، وان شئت سمه بحملة النفس، أو حركة النفس، أو تصدى النفس، وغير ذلك من التعبيرات. وبالجملة: الذي نجده من أنفسنا، ان هناك وراء الإرادة شيئا آخر يوجب وقوع الفعل الخارجي وصدوره عن فاعله. ومن قال باتحاد الطلب والإرادة لم يزد على استدلاله سوى دعوى الوجدان، وانه لم نجد من أنفسنا صفة قائمة بالنفس وراء الإرادة تسمى بالطلب. وقد عرفت: ان الوجدان على خلاف ذلك، بل البرهان يساعد على خلاف ذلك، لوضوح ان الانبعاث لا يكون الا بالبعث، والبعث انما هو من مقولة الفعل، وقد عرفت ان الإرادة ليست من الأفعال النفسانية، بل هي من الكيفيات النفسانية، فلو لم يكن هناك فعل نفساني يقتضى الانبعاث يلزم ان يكون انبعاث بلا بعث.

وبالجملة: لا سبيل إلى دعوى اتحاد مفهوم الإرادة ومفهوم الطلب، لتكذيب اللغة والعرف ذلك، إذ ليس لفظ الإرادة والطلب من الألفاظ المترادفة، كالانسان والبشر. وان أريد من حديث الاتحاد التصادق الموردي وان تغايرا مفهوما فله وجه، إذ يمكن دعوى صدق الإرادة على ذلك الفعل النفساني، كما تصدق

على المقدمات السابقة من التصديق، والعزم، والحزم، ويطلق عليها الإرادة هذا. ولكن فيه: ما فيه، إذ دعوى ذلك لا يكون الا بدعوى ان الإرادة لها مفهوم واسع، يسع المقدمات السابقة وما هو فعل النفس، والحال انه ليس كذلك، إذ الإرادة كيفية خاصة للنفس تحدث بعد حدوث مبادئها فيها، ولذا تسمى بالشوق المؤكد، إذ التعبير بذلك انما هو لبيان انه ليس كل ما يحدث في النفس يسمى بالإرادة، بل الإرادة انما تحدث بعد التصور والتصديق وغير ذلك من مبادئها، واطلاق الإرادة على بعض المبادئ أحيانا انما هو لمكان التسامح في توسعة المفهوم، لا ان المفهوم هو بنفسه موسع بحيث يشمل ذلك. فظهر: انه لا سبيل إلى دعوى الاتحاد، بل المغايرة بينهما عرفا أوضح من أن تخفى.

بل لا يمكن دفع شبهة الجبر الا بذلك، بدهة انه لو كانت الافعال الخارجية معلولة للإرادة لكان اللازم وقوع الفعل من فاعله بلا اختيار، بل يقع الفعل قهرا عليه، إذ الإرادة كما عرفت، كيفية نفسانية تحدث في النفس قهرا بعد تحقق مبادئها وعللها، كما أن مبادئ الإرادة أيضا تحصل للنفس قهرا، لان التصور امر قهري للنفس، وهو يستتبع التصديق استتباع العلة لمعلولها وهو يستتبع العزم والإرادة كذلك استتباع العلة لمعلولها، والمفروض انها تستتبع الفعل الخارجي كذلك، فجميع سلسلة العلة والمعلولات انما تحصل في النفس عن غير اختيار، ومجرد سبق الإرادة لا يكفي في اختيارية الفعل. وليس كلامنا في الاصطلاح حتى يقال: انهم اصطالحوا على أن كل فعل يكون مسبوقا بالإرادة فهو اختياري، إذ هذا الاصطلاح مما لا يغنى عن شئ، لان كلامنا في واقع الامر ومقام الثبوت، وانه كيف يكون الفعل اختياريًا؟ مع أنه معلول لمقدمات كلها غير اختيارية، فكيف يصح الثواب و العقاب على فعل غير اختياري؟

والحاصل: انه لو كانت الافعال معلولة للإرادة، وكانت الإرادة معلولة لمبادئها السابقة، ولم يكن بعد الإرادة فعل من النفس وقصد نفساني، لكانت شبهة الجبر مما لا دافع لها، ولقد وقع في الجبر من وقع مع أنه لم يكن من أهله، وليس ذلك الا لانكار التغاير بين الطلب والإرادة وحسبان انه ليس وراء الإرادة شئ يكون

هو المناط في اختيارية الفعل.  
واما بناء على ما اخترناه من أن وراء الإرادة والشوق المؤكد أمرا آخر، و هو عبارة عن تصدى النفس نحو المطلوب وحملتها إليه، فيكون ذلك التصدي النفساني هو مناط الاختيار، وليس نسبة الطلب والتصدي إلى الإرادة نسبة المعلول إلى علته حتى يعود المحذور، بل النفس هي بنفسها تصدى نحو المطلوب، من دون ان يكون لتصديها علة تحملها عليه.

نعم الإرادة بمالها من المبادئ تكون من المرجحات لطلب النفس وتصديها، فللنفس بعد تحقق الإرادة بما لها من المبادئ التصدي نحو الفعل. كما أن لها عدم التصدي والكف عن الشيء، وليس حصول الشوق المؤكد في النفس علة تامة لتصدي النفس، بحيث ليس لها بعد حصول ذلك الكيف النفساني الامتناع عن الفعل، كما هو مقالة الجبرية، بل غايته ان الشوق المؤكد يكون من المرجحات لتصدي النفس ولا يخفى الفرق بين المرجح والعلة. هذا كله في نفى الجبر.  
واما نفى التفويض

فالامر فيه أوضح، لان أساس التفويض هو تخيل عدم حاجة الممكن في بقاءه إلى العلة، وانه يكفي فيه علة الحدوث، مع أن هذا تخيل فاسد لا ينبغي ان يصغى إليه، بداهة ان الممكن بحسب ذاته يتساوى فيه الوجود والعدم، ويحتاج في كل آن إلى أن يصله الفيض من المبدء الفياض، بحيث لو انقطع عنه الفيض آنا ما لانعدم وفنى، فوجوده في كل آن يستند إلى الفياض. هذا بالنسبة إلى أصل وجوده. وكذا الحال بالنسبة إلى ارادته وأفعاله يحتاج إلى المبدء لكن لا على نحو الجبر كما عرفت. فتأمل في المقام جيدا، فإنه خارج عما نحن فيه ولا يسع التكلم فيه أزيد من ذلك، والغرض في المقام بيان تغاير الطلب والإرادة، وقد عرفت بما لا مزيد عليه تغايرهما.

هذا كله في إرادات العباد وفعالهم التكوينية، وقس على ذلك الطلب و الإرادة التشريعية، فان المبادئ التي يتوقف عليها الفعل التكويني كلها مما يتوقف عليها الامر التشريعي، غايته: ان الطلب في التكوينات انما هو عبارة: عن تصدى

النفس لحركة عضلاتها نحو المطلوب، وفي التشريعي عبارة عن تصدى الأمر بأمره  
لحركة عضلات الأمور نحو المطلوب، والا فمن حيث معنى الطلب لافرق بينهما، وانه  
في كلا المقامين بمعنى التصدي.

وبما ذكرنا ظهر: ما في بعض الكلمات - من تقسيم الإرادة والطلب إلى  
الواقعي والانشائي - من الخلل، لوضوح ان الإرادة من الكيفيات النفسانية الغير  
القابلة للانشاء، إذ الانشاء عبارة عن الایجاد، والإرادة غير قابلة لذلك فتأمل.  
(الامر الخامس)

قد عرفت ان صيغة الامر ليست موضوعة للطلب، ولا غيره من المعاني  
المذكورة لها، بل انما هي موضوعة لايقاع النسبة بين المبدء والفاعل لدواعي: منها  
الطلب ومنها التهديد ومنها الامتحان ومنها غير ذلك. وليس الصيغة من أول  
الامر مستعملة في الطلب، ولا المنشأ فيها مفهوم الطلب، بل بها يوجد مصداق من  
الطلب إذا كان ايقاع النسبة بداعي الطلب، دون ما إذا كان بداعي التهديد و  
السخرية.

نعم، فيما إذا كان بداعي الامتحان يمكن ان يقال: انه طلب، غاية ان  
صدق الطلب عليه ليس لمكان مطلوبة الفعل لمصلحة فيه، بل لمكان بعث حركة  
عضلات العبد.

وبعبارة أخرى: المطلوب في الأوامر الامتحانية نفس حركة عضلات العبد  
لا نفس الفعل، وعلى أي حال الامر في ذلك سهل.

انما الاشكال في طريق استفادة الوجوب من الصيغة، بعد ما كان استفادة  
الوجوب منها مما لا اشكال فيه، كما يدل على ذلك قوله تعالى: (١) ما منعك ان  
لا تسجد إذ أمرتك، مع أن الامر كان بصيغته، كما هو ظاهر قوله تعالى: فقعدوا له  
ساجدين. وبالجملة: لا اشكال في استفادة الوجوب منها، انما الاشكال في طريق  
استفادة الوجوب منها.

---

(١) سورة الأعراف الآية ١٢

فنعول: لهم في ذلك طرق:

منها: دعوى وضعها لغة للوجوب وهذه الدعوى بظاها لا تستقيم، لما عرفت: ان الصيغة لها مادة وهيئة، والمادة موضوعة لمعناها الحداثي، ومفاد الهيئة معنى حرفي، لكونها موضوعة لنسبة المادة إلى الفاعل بالنسبة الايقاعية. فلا معنى لدعوى وضعها للوجوب. اللهم الا ان توجه بان المراد وضعها لايقاع النسبة إذا كان بداعي الطلب الوجوبي، بان يؤخذ - بداعي الطلب الوجوبي - قيذا في وضع الهيئة. واما دعوى: أكثرية استعمالها في الاستحباب فيلزم أكثرية المجاز على الحقيقة، فهذا مما ليس فيه محذور إذا كان ذلك بقرينة تدل على ذلك انما الشأن في اثبات هذه الدعوى أي دعوى الوضع لذلك بل هي فاسدة من أصلها. وتوضيح الفساد يتوقف على بيان حقيقة الوجوب والاستحباب وبيان المايز بينهما.

فنعول: ربما قيل بان الوجوب عبارة عن الاذن في الفعل مع المنع من الترك والاستحباب عبارة عن الاذن في الفعل مع الرخصة في الترك، فيكون مفاد كل من الوجوب والاستحباب مركبا من أمرين. ولما كان التفسير بذلك واضح الفساد، لوضوح بساطة مفهوم الوجوب والاستحباب، عدل عن ذلك المتأخرون، و جعلوا المايز بينهما بالشدّة والضعف، وقالوا: ان الوجوب والاستحباب حقيقة واحدة مقولة بالتشكيك، فالوجوب عبارة عن الطلب الشديد، والاستحباب عبارة عن الطلب الضعيف هذا.

ولكن الانصاف: ان هذه الدعوى كسابقتها واضحة الفساد، لان الطلب لا يقبل الشدة والضعف، لوضوح ان طلب ما كان في غاية المحبوبة وما لم يكن كذلك على نهج واحد، وهذا ليس من الأمور التي يرجع فيها إلى اللغة، بل العرف ببابك، فهل ترى من نفسك اختلاف تصدى نفسك وحملتها نحو ما كان في منتهى درجة المصلحة وقوة الملاك، كتصدي نفسك نحو شرب الماء الذي به نجاتك، أو نحو ما

كان في أول درجة المصلحة، كتصدي نفسك لشرب الماء لمحض التبريد، كلا لا يختلف تصدى النفس المستتبع لحركة العضلات باختلاف ذلك، بل إن بعث

النفس للعضلات في كلا المقامين على نسق واحد. نعم ربما تختلف الإرادة بالشدة والضعف كسائر الكيفيات النفسانية، إلا أن الإرادة ما لم تكن واصلة إلى حد الشوق المؤكد الذي لا مرتبة بعده لا تكون مستتعبة لتصدي النفس. هذا في طلب الفاعل واراادته، وقس على ذلك طلب الأمر، فإنه لا يختلف بعث الأمر حسب اختلاف ملاكات البعث، بل إنه في كلا المقامين يقول: افعل، ويبعث المأمور نحو المطلوب، ويقول مولويا: اغتسل للجمعة، كما يقول: اغتسل للجنابة. فدعوى اختلاف الطلب في الشدة والضعف، وكون ذلك هو المايز بين الوجوب والاستحباب مما لاوجه لها، بل العرف والوجدان يكذبها وان قال به بعض الأساطين.

والذي ينبغي ان يقال: هو ان الوجوب انما يكون حكما عقليا، لا انه امر شرعي ينشأ الأمر حتى يكون ذلك مفاد الصيغة ومدلولها اللفظي، كما هو مقالة من يقول بوضعها لذلك، ومعنى كون الوجوب حكما عقليا، هو ان العبد لا بد ان ينبعث عن بعث المولى الا ان يرد منه الترخيص بعد ما كان المولى قد اعلم ما كان من وظيفته وأظهر وبعث وقال مولويا: افعل، وليس وظيفة المولى أكثر من ذلك، و بعد اعمال المولى وظيفته تصل النوبة إلى حكم العقل من لزوم انبعث العبد عن بعث المولى، ولا نغنى بالوجوب سوى ذلك.

وبما ذكرنا يندفع ما استشكل: من أنه كيف يعقل استعمال الصيغة في الأعم من الوجوب والاستحباب، كما ورد في عدة من الاخبار ذكر جملة من الواجبات والمستحبات بصيغة واحدة كقوله: اغتسل للجمعة، والجنابة، والتوبة، وغير ذلك، فإنه لو كان الوجوب عبارة عن شدة الطلب، والاستحباب عبارة عن ضعفه لكان الاشكال في محله، بداهة انه لا يعقل ان يوجد الطلب بلا حد خاص من الشدة والضعف، إذ لا يمكن وجود الكلبي بلا حد.

واما بناء على ما قلناه من معنى الوجوب فلا اشكال فيه، إذ ليس الطلب منقسما إلى قسمين، بل الطلب انما يكون عبارة عن البعث، وهو غير مقول بالتشكيك والصيغة في جميع المقامات لم تستعمل الا لايقاع النسبة بداعي البعث والتحرك

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

فحصل من جميع ما ذكرنا: ان الوجوب لا يستفاد من نفس الصيغة وضعا أو انصرافا، بل انما يستفاد منها بضميمة حكم العقل. وبتقريب آخر: الوجوب ليس معناه لغة الا الثبوت، ومنه قولهم: الواجب بالذات والواجب بالغير، فان معنى كونه واجبا بالذات، هو ان ثبوته يكون لنفسه ولمكان اقتضاء ذاته لا لعلة خارجية تقتضي الثبوت، ومعنى كونه واجبا بالغير، هو ثبوت علة وجوده، أي ان علة وجوده قد تمت وثبتت. هذا في الواجبات التكوينية، وقس عليه الواجبات التشريعية، فان معنى كون الشئ واجبا شرعا هو ثبوت علة وجوده في عالم التشريع، وليس علة وجوده الا البعث، فالبعث يقتضى الوجود لو خلى وطبعه ولم يقم دليل على أن البعث لم يكن للترغيب الذي هو معنى الاستحباب، وليكن هذا معنى قولهم: اطلاق الصيغة يقتضى الوجوب، فتأمل في المقام جيدا.

(الامر السادس)

في دلالة الصيغة على التعبدية والتوصيلية  
اعلم: ان البحث في ذلك يقع في مقامين:  
المقام الأول: فيما يقتضيه الأصلي اللفظي  
المقام الثاني: فيما يقتضيه الأصل العملي عند عدم الأصل اللفظي، وتنقيح  
البحث عن المقام الأول يستدعى تقديم أمور:  
الامر الأول:

في معنى التعبدية والتوصيلية اما التعبدية: فهي عبارة عن الوظيفة التي شرعت لأجل ان يتعبد بها العبد لربه ويظهر عبوديته، وهي المعبر عنها بالفارسية (بيرستش) ومعلوم: ان أهل كل نحلة لهم أفعال يظهرون بها عبوديتهم، ويعبدون بها معبودهم حتى عبدة الصنم والشمس، فان لهم حركات خاصة وأفعالا مخصوصة، بها يتدللون لمعبودهم، ويظهرون له العبودية. فالمراد من العبادة في شرعنا، هو ما

شرع لان يتعبد به العبد لربه، ومعلوم: ان فعل الشئ لاطهار العبودية لا يكون الا بفعله امثالاً لامره، أو طلباً لمرضاته، أو طمعا في جنته، أو خوفاً من ناره أو غير ذلك مما يحصل به قصد التقرب، على ما ذكرنا تفصيل ذلك في الفقه عند البحث عن نية الصلاة، (١) ولا يكون الشئ عبادة بدون ذلك كما لا يخفى. ويقابلها التوصيلية، وهي ما لم يكن تشريعه لأجل اظهار العبودية. وقد يطلق التوصيلية ويراد منها: عدم اعتبار المباشرة، أو عدم اعتبار الإرادة والاختيار، أو عدم اعتبار الإباحة والسقوط بفعل المحرم. ولا يخفى ان النسبة بين الاطلاقين هي العموم من وجه، إذ ربما يكون الشئ توصيلياً بالمعنى الأول، أي (لم يشرع لأجل اظهار العبودية) ومع ذلك يعتبر فيه الإرادة والاختيار، كوجوب رد التحية، فإنه لا يعتبر فيه قصد التعبد، ومع ذلك يعتبر فيه المباشرة، وربما ينعكس الامر ويكون الشئ توصيلياً بالمعنى الثاني أي لا يعتبر فيه المباشرة ويسقط بالاستنابة و فعل الغير، ومع ذلك لا يكون توصيلياً بالمعنى الأول بل يكون تعدياً، كقضاء صلاة الميت الواجب على الولي، فإنه يعتبر فيه التعبد مع عدم اعتبار المباشرة. وعلى كل حال البحث يقع في مقامين:

المقام الأول: في أصالة التعبدية المقابلة للتوصيلية بالمعنى الأول لها.  
المقام الثاني: في أصالة التعبدية المقابلة للتوصيلية بالمعنى الثاني لها.  
ولنقدم الكلام في المقام الثاني، ثم نعقبه بالمقام الأول.  
فنقول: ان الحق فيه، هو أصالة التعبدية، بمعنى اعتبار المباشرة والإرادة و الاختيار والإباحة، فلا يسقط بفعل الغير، ولا بلا إرادة واختيار، ولا بفعل المحرم، الا ان يقوم دليل على عدم اعتبار أحد القيود الثلاثة أو جميعها، ولكن تحرير الأصل بالنسبة إلى هذه القيود الثلاثة يختلف، وليس هناك أصل واحد يقتضى القيود الثلاثة. فينبغي تحرير الأصل الجاري في اعتبار كل قيد على حدة.

---

(١) راجع تفصيل هذا البحث في المجلد الثاني من تقرير أبحاث المحقق النائيني قدس سره في مباحث الصلاة لتلميذه المحقق الحاج شيخ محمد تقي الأملي طاب مضجعه. الفصل الأول من فصول أفعال الصلاة ص



فنقول: اما تحرير أصالة التعبدية، بمعنى اعتبار المباشرة وعدم سقوطه بالاستنابة وفعل الغير، فيتوقف على بيان كيفية نحو تعلق التكليف فيما ثبت جواز الاستنابة فيه وسقوطه بفعل الغير تبرعا، بعد ما كان هناك ملازمة بين جواز الاستنابة وجواز التبرع، فان كلما يدخله الاستنابة (١) يدخله التبرع كذا العكس.

وليعلم: ان التكليف لا يسقط بمجرد الاستنابة فيما ثبت جواز الاستنابة فيه، بل انما يسقط بفعل النائب، لا بنفس الاستنابة، فيقع الاشكال ح في كيفية تعلق التكليف على هذا النحو، وانه من أي سنخ من الأقسام المتصورة في التكليف؟ من حيث الاطلاق والاشتراط والتعيينية والتخييرية وغير ذلك من الأقسام.

فنقول: اما تعلق التكليف بالنسبة إلى المادة، أي الفعل المطالب به، فيكون على وجه التعيين، بمعنى انه لا يقوم شيء مقامه، كما يقوم العتق مقام الصيام و الصيام مقام الاطعام في خصال الكفارة. واما من حيث جهة الصدور عن الفاعل فلا يعتبر فيه التعيينية، بمعنى انه لا يعتبر فيه مباشرة الأمور بنفسه، واصدار المكلف بعينه، بل للمكلف الاستنابة فيه واستيجار الغير له.

وبذلك يمتاز عن الواجب الكفائي، فان الوجوب فيه بالنسبة إلى المادة وان كان على وجه التعيين، ولا يعتبر مباشرة شخص خاص فيه، الا ان الوجوب فيه متوجه إلى عامة المكلفين، بحيث ان كل من اتى به فقد اتى بما هو واجب عليه نفسه، لا انه يأتي به نيابة عن الغير. وهذا بخلاف المقام، فان الآتي بالعمل، سواء كان على وجه الاستنابة، أو على وجه التبرع، انما يأتي به عن الغير، ويقصد تفريغ ذمة الغير، بحث لو لم يأت به على هذا الوجه لكان الواجب بعد باقيا في ذمة الغير و لا يسقط عنه، كما في القضاء عن الميت، وأداء الدين، وأمثال ذلك من الواجبات

---

(١) الا في بعض فروع الجهاد، حيث يجوز الاستنابة فيه ويقع الفعل عن المنوب عنه ويترتب عليه قسمة الغنيمة ولا يدخله التبرع بل يقع الفعل عن المتبرع، الا ان يتأمل في ذلك أيضا، فتأمل وراجع أدلة الباب - منه.

التي يكون المكلف بها شخصا خاصا، ومع ذلك يسقط بفعل الغير استنابة أو تبرعا، فقولنا في المقام: انه لا يعتبر فيه صدوره عن المكلف لا يلزم كونه واجبا كفائيا، بل التكليف بالنسبة إلى جهة جواز الاستنابة يكون على وجه التخيير، ويكون نتيجة التكليف بعد قيام الدليل على جواز الاستنابة فيه هو التخيير بين المباشرة والاستنابة لان الاستنابة أيضا فعل اختياري للشخص قابلة لتعلق التكليف بها تخيرا أو تعيينا، ومعلوم ان التخيير على هذا الوجه انما يكون شرعيا لا عقليا، إذ ليس هناك جامع قريب عرفي حتى يكون التخيير عقليا.

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

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

وربما يتوهم: ان الاستنابة ترجع إلى التسبيب، وان المنوب عنه يكون سببا لوقوع الفعل عن الفاعل الذي هو النايب والفعل يستند إليه بتسبيه. وفيه ان ضابط باب التسبيب، هو ان لا يتوسط بين السبب وبين الأثر إرادة فاعل مختار تام الإرادة والاختيار، كفتح قفص الطائر الذي يكون سببا لهلاك الطير وامر الصبي الغير المميز، فان الفعل في مثل هذا يستند إلى السبب دون المباشر، وأما إذا توسط في البين إرادة فاعل مختار فالفعل انما يستند إلى المباشر دون السبب كما في المقام، حيث إن الفعل يستند إلى النائب دون المنوب عنه الا بعناية و تسامح كما في بنى الأمير المدينة. فجعل باب الاستنابة من صغريات باب التسبيب كما يظهر من بعض الكلمات مما لا وجه له، بل الاستنابة هي باب على حدة وعنوان مستقل وتكون في موارد جوازها أحد فردي التخيير الشرعي هذا.

وحيث عرفت: ان جواز الاستنابة يلازم جواز التبرع ولو مع عدم رضا المتبرع عنه، بل تفرغ ذمته قهرا عليه، فينبغي ح ان يبحث عن كيفية سقوط التكليف بتبرع المتبرع، وان نحو تعلق التكليف بالمكلف مع سقوطه بفعل المتبرع على أي وجه يكون؟ فان في مثل هذا لا يمكن ان يكون على وجه التخيير، وليس تبرع المتبرع من قبيل الاستنابة، بان يكون أحد فردي التخيير الشرعي فضلا عن التخيير العقلي، لان أحد طرفي التخيير لابد ان يكون مقدورا للمكلف ويتعلق به ارادته نحو تعلقه بالطرف الاخر، وفعل الغير لا يدخل تحت قدرة المكلف، ولا يمكن تعلق الإرادة به، فلا معنى لان يقال: افعل أنت بنفسك أو غيرك.

والحاصل: انه لا يمكن ان يكون الشخص مكلفا بفعل غيره ولو على وجه التخيير بين فعله وفعل غيره. بل فيما يكون فعل الغير مسقطا للتكليف عن المكلف إذا توقف اسقاطه على قصد النيابة واثبات الفعل عنه - كما في الحج، والقضاء عن الميت وأداء الدين حيث لا يسقط التكليف عن المكلف الا باتيان الغير نيابة عنه و بقصد تفرغ ذمته، والا لا يقع الفعل عن المكلف ولا تفرغ ذمته، بخلاف إزالة النجاسة حيث إن الوجوب يسقط فيها على أي وجه اتفق - يكون هناك جهة أخرى تمنع من كونه أحد فردي التخيير، مضافا إلى أنه خارج عن تحت القدرة والاختيار، وهي ان اسقاط فعل الغير التكليف عن غيره انما يكون بعد توجه التكليف إليه و مطالبته به، حتى يمكن للغير قصد النيابة عنه واثباته بالفعل بداعي تفرغ الذمة و تنزيل نفسه منزلة المكلف، فيكون السقوط بفعل الغير في طول التكليف وتوجهه نحو المكلف، إذ بعد توجه التكليف نحوه واشتغال ذمته به يمكن للغير تفرغ ذمته وفعله نيابة عنه، ومن المعلوم: ان ما كان في طول الشيء لا يمكن ان يكون في عرضه واحد فردي التخيير فتأمل.

وعلى كل حال، ان فعل الغير وتبرعه لا يمكن ان يكون أحد فردي التخيير، وليس فعل الغير كالأستنابة، حيث إنها يمكن ان تكون أحد فردي التخيير، لان الاستنابة فعل اختياري للمكلف، فيمكن تعلق التكليف بها تعيينا أو تخييرا، وأين هذا من فعل الغير الذي لا يكون تحت قدرة المكلف و ارادته؟ فسقوط التكليف بفعل

الغير لا يمكن ان يكون على وجه التخيير، بل لابد ان يكون ذلك على وجه تقييد الموضوع فيما إذا كان للتكليف تعلق بموضوع خارجي كخطاب أد الدين، أو تقييد الحكم فيما إذا لم يكن له تعلق بموضوع خارجي كالحج، فيكون وجوب أداء الدين من جهة السقوط بفعل الغير من قبيل الواجب المشروط، ويرجع حقيقة التكليف إلى وجوب أداء الدين الذي لم يؤده الغير، فالواجب على المكلف هو الدين المقيد. وكذا يقال في الحج: ان وجوب الحج مشروط بعد قيام الغير به تبرعا. فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان التكليف الذي ثبت فيه جواز الاستنابة و جواز تبرع الغير يجتمع فيه جهات ثلث: جهة تعيينية وهي بالنسبة إلى المادة حيث لا يقوم شئ مقامها، وجهة تخيرية وهي بالنسبة إلى الاستنابة، وجهة اشتراط و تقييد وهي بالنسبة إلى السقوط بفعل الغير. هذا إذا ثبت جواز الاستنابة فيه. وأما إذا شك، كما هو المقصود بالكلام، فالشك في جواز الاستنابة يستتبع الشك في السقوط بفعل الغير، لما عرفت من الملازمة بينهما، فيحصل الشك فيه من جهتين: التعيين والتخيير، ومن جهة الاطلاق والاشتراط، وأصالة التعيينية و الاطلاق ترفع كلتا جهتي الشك، كما هو الشأن في جميع موارد دوران الامر بين التعيين والتخيير، و الاطلاق والاشتراط، حيث إن ظاهر الامر ومقتضى الأصل اللفظي هو التعيين و الاطلاق، فالأصل اللفظي يقتضى التعبدية بمعنى عدم جواز الاستنابة وعدم السقوط بفعل الغير، هذا إذا كان هناك اطلاق. وأما إذا لم يكن، ووصلت النوبة إلى الأصل العملي، فمقتضى الأصل يختلف باختلاف جهتي الشك. اما من جهة الشك في التعيين والتخيير، فالأصل يقتضى الاشتغال وعدم السقوط بالاستنابة، على ما هو الأقوى عندنا: من أن الأصل هو الاشتغال في دوران الامر بين التعيين والتخيير كما حررناه في محله. واما من جهة الشك في الاطلاق والاشتراط، فالأصل العملي في موارد دوران الامر بين الاطلاق والاشتراط وان كان ينتج نتيجة الاشتراط، على عكس الأصل اللفظي، لرجوع الشك فيه إلى الشك في التكليف في صورة فقدان الشرط، و الأصل البراءة عنه، كالشك في وجوب الحج عند عدم الاستطاعة لو فرض الشك في

اشترط الوجوب بها، الا انه في المقام لا يمكن ذلك، لأن الشك في المقام راجع إلى مرحلة البقاء وسقوط التكليف بفعل الغير، لا في مرحلة الجعل والثبوت، ومقتضى الاستصحاب هو بقاء التكليف وعدم سقوطه بفعل الغير. وما قلناه: من أصالة البراءة عند دوران الامر بين الاطلاق والاشترط، انما هو فيما إذا رجع الشك إلى ناحية الثبوت كمثال الحج، لا إلى ناحية البقاء كما في المقام. هذا تمام الكلام في أصالة التعبدية بمعنى اعتبار المباشرة وعدم السقوط بالاستنابة وفعل الغير. واما الكلام في أصالة التعبدية بمعنى اعتبار الإرادة والاختيار وعدم السقوط بدون ذلك، فمحمل القول فيه: هو ان الأقوى فيه أيضا أصالة التعبدية، بمعنى عدم سقوط التكليف عند فعله بلا إرادة واختيار، وليس ذلك لأجل اخذ الاختيار في مواد الافعال، لوضوح فساده، بداهة عدم توقف الضرب والقتل وغير ذلك من المواد على وقوعها عن إرادة واختيار، وكذا ليس ذلك لأجل اخذ الاختيار في هيئات الافعال، لوضوح انه لا يتوقف صدق انتساب المادة إلى الفاعل على الإرادة والاختيار، وكيف يمكن ذلك؟ مع أن الافعال تعم أفعال السجايا وغيرها، كنجل، وعلم، وكرم، واحمر، واصفر، وذلك مما لا يمكن فيه الإرادة والاختيار، فهئية الفعل الماضي والمضارع لا دلالة فيها على الاختيار. نعم تمتاز هيئة فعل الامر عن سائر الأفعال في اعتبار الاختيارية وذلك لامرين:

الأول: انه يعتبر في متعلق التكليف ان يكون صدوره عن الفاعل حسنا. و  
بعبارة أخرى: يعتبر عقلا في متعلق التكليف القدرة عليه ليتمكن المكلف من امتثال الامر على وجه يصدر الفعل عنه حسنا، ومن المعلوم: ان صدور الفعل حسنا من فاعله يتوقف على الإرادة والاختيار، إذ الافعال الغير الاختيارية لا تتصف بالحسن والقبح الفاعلي، وان اتصفت بالحسن والقبح الفاعلي، فلا بد من خروج مالا يكون بإرادة واختيار عن متعلق التكليف عقلا، ولا يمكن ان يعمه سعة دائرة الامر.

الثاني: هو ان نفس الامر يقتضى اعتبار الإرادة والاختيار مع قطع النظر عن الحكم العقلي، وذلك لان الامر الشرعي انما هو توجيه إرادة العبد نحو المطلوب و

تحريك عضلاته، فالامر هو بنفسه يقتضى اعتبار الإرادة والاختيار، ولا يمكن ان يتعلق بالأعم لأنه بعث للإرادة وتحريك لها، وح لو قام دليل على سقوط التكليف عند فعل متعلقه بلا إرادة واختيار، كان ذلك من قبيل سقوط التكليف بفعل الغير، وهو يرجع إلى تقييد الموضوع، واطلاق الخطاب عند الشك يدفع التقييد المذكور، فالأصل اللفظي يقتضى عدم السقوط عند عدم الإرادة والاختيار. وكذا الحال في الأصل العملي على حدو ما تقدم عند الشك في سقوطه بفعل الغير.

واما أصالة التعبدية بمعنى عدم سقوطه بفعل المحرم، فتوضيح الكلام فيه: هو ان السقوط بفعل المحرم لا بد ان يكون لمكان اتحاد متعلق الامر مع متعلق النهى خارجا، والا لم يعقل السقوط بدون ذلك، وهذا الاتحاد انما يكون بأحد أمرين: اما لكون النسبة بين المتعلقين العموم والخصوص المطلق، واما لكون النسبة هي العموم من وجه، إذ لا يمكن الاتحاد بدون ذلك. فان كان بين المتعلقين العموم والخصوص المطلق، فيندرج في باب النهى عن العبادة ويخرج الفرد المحرم عن سعة دائرة الامر ويقيد الامر لا محالة بما عدا ذلك، من غير فرق بين العبادة وغيرها كما لا يخفى. و إن كان بين المتعلقين العموم من وجه، فيندرج في باب اجتماع الأمر والنهى، فان قلنا في تلك المسألة بالامتناع مع تقديم جانب النهى، كان من صغريات النهى عن العبادة أيضا على ما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى، وان قلنا بالجواز كما هو المختار فالمتعلق وان لم يتحد واندرج في باب التزاحم، الا انه مع ذلك لا يصلح الفرد المحرم للتقريب (١) لعدم حسنه الفاعلي وان كان فيه ملاك الامر، الا انه لما يقع مبعوضا عليه لمكان مجامعته للحرام، فلا يصلح لان يتقرب به، فلا يسقط الامر به. فالأصل

---

(١) لا يخفى: ان هذا البيان انما يتم فيما إذا كان المأمور به عبادة، وأما إذا لم يكن عبادة فبغضه الفاعلي مما لا اثر له بعد ما كان المقام من باب التزاحم واشتمال الفعل على تمام الملاك، فلا محيص من سقوط الامر حينئذ ولا مجال للشك فيه. وهذا بخلاف المقامات المتقدمة، فان في جميعها مجالا واسعا لتطرق الشك فيها، لاحتمال دخل الاختيار مثلا أو المباشرة في ملاك الحكم، ولأجله نحتاج إلى دليل خارجي يدل على السقوط بذلك

بخلاف ما كان من باب التزاحم، فان نفس دليل الحكم يقتضى السقوط لمكان كشفه عن الملاك حتى في الفرد المزاحم للحرام، كما هو لازم القول بجواز الاجتماع، فتأمل - منه.

اللفظي وكذا العملي يقتضى عدم السقوط بفعل المحرم، كما اقتضيا عدم السقوط بالاستنابة وفعل الغير وعن لا إرادة واختيار. هذا تمام الكلام في المقام الثاني. فلنعطف الكلام إلى المقام الأول، الذي هو المقصود بالأصالة في هذا المبحث، وهو ان الأصل يقتضى التعبدية بالمعنى الآخر لها أو لا يقتضى، وقد عرفت في الامر الأول من الأمور التي أردنا تقديمها في هذا المبحث معنى التعبدية، وحاصله: ان التعبدية عبارة عن الوظيفة التي شرعت لأجل ان يتعبد بها، ويظهر العبد عبوديته لمولاه.

الامر الثاني:

لا اشكال في أن كل حكم له متعلق وموضوع. والمراد من المتعلق هو ما يطالب به العبد من الفعل أو الترك، كالحج، والصلاة، والصوم، وغير ذلك من الافعال. والمراد بالموضوع هو ما اخذ مفروض الوجود في متعلق الحكم، كالعاقل البالغ المستطيع مثلا. وبعبارة أخرى: المراد من الموضوع هو المكلف الذي طوبى بالفعل أو الترك بما له من القيود والشرائط: من العقل والبلوغ وغير ذلك. ثم إن كلا من الموضوع والمتعلق له انقسامات عقلية سابقة على مرحلة ورود الحكم عليه، وهذه الانقسامات تلحق له بحسب الامكان العقلي ولو لم يكن هناك شرع ولا حكم، ككون المكلف عاقلا، بالغاً، قادراً، رومياً، زنجياً، احمر، ابيض، اسود، وغير ذلك من الانقسامات التي يمكن ان تفرض له. وككون الصلاة مثلاً إلى القبلة، أو في المسجد، أو الحمام، مقرونة بالطهارة، إلى غير ذلك من الانقسامات التي يمكن ان تفرض لها في حد نفسها ولو لم تكن متعلقة لحكم أصلاً. ولكل منهما أيضاً انقسامات تلحقهما بعد ورود الحكم عليهما، بحيث لولا الحكم لما أمكن لحوق تلك الانقسامات لهما، ككون المكلف عالماً بالحكم، أو جاهلاً به، بداهة ان العلم بالحكم لا يمكن الا بعد الحكم. وهذا بخلاف العلم، بالموضوع، فإنه يمكن لحوقه بدون الحكم. هذا بالنسبة إلى الموضوع. واما بالنسبة إلى المتعلق، ككون الصلاة مما يتقرب ويمثل بها، فان هذا انما يلحق الصلاة بعد الامر بها، إذ لولا الامر لما كان عروض هذا الوصف لها ممكناً.

ثم انه لا اشكال في امكان التقييد أو الاطلاق بالنسبة إلى كل من الموضوع والمتعلق بلحاظ الانقسامات السابقة على ورود الحكم، بل لا محيص اما من الاطلاق أو التقييد، لعدم امكان الاهمال الواقعي بالنسبة إلى الأمر الملتفت، لوضوح انه لا بد من تصور موضوع حكمه ومتعلقه، فإذا كان ملتفتا إلى الانقسامات اللاحقة للموضوع أو المتعلق، فاما ان لا يعتبر فيه انقساما خاصا فهو مطلق، أو ان يعتبر فيه انقساما خاصا فهو مقيد.

وبالجملة: لو أوجب اكرام الجيران وهو ملتفت إلى أن الاكرام يمكن ان يكون بالضيافة ويمكن ان يكون بغيرها، وكذا كان ملتفتا إلى أن في الجيران عدوا وصديقا، فان تساوت الأقسام في نظره فلا محيص من اطلاق حكمه، والا فلا بد من التقييد بما يكون منها موافقا لنظره، هذا بحسب الثبوت ونفس الامر. واما بحسب مقام الاثبات ومرحلة الاظهار، وفيمن فيه الاهمال لغرض له في ذلك. هذا في الانقسامات السابقة على الحكم اللاحقة للموضوع أو المتعلق.

واما الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيها التقييد ثبوتا، وإذا امتنع التقييد امتنع الاطلاق أيضا لما بين الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكية، فالقدرة على أحدهما عين القدرة على الآخر، كما أن امتناع أحدهما عين امتناع الآخر وذلك واضح. فالشأن انما هو في اثبات امتناع التقييد. فنقول: يقع الكلام تارة: بالنسبة إلى الموضوع، وأخرى: بالنسبة إلى المتعلق. اما بالنسبة إلى الموضوع، فالتقييد تارة: يكون في مرحلة فعلية الحكم، وأخرى: يكون في مرحلة انشائه. واما التقييد في مرحلة فعلية الحكم فلا يعقل، للزوم الدور. وذلك لان فعلية الحكم انما يكون بوجود موضوعه، كما أوضحناه في محله، فنسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، ولا يعقل تقدم الحكم على موضوعه، والا يلزم عدم موضوعية ما فرض كونه موضوعا، وذلك واضح. ومن المعلوم: ان العلم بالشئ يتوقف على ثبوت الشئ في الموطن الذي تعلق العلم به، إذ العلم لا بد له من متعلق ورتبة المتعلق سابقة على العلم ليتمكن تعلق العلم به، فلو فرض ان العلم بالحكم اخذ قيد للموضوع فلا بد من ثبوت الموضوع بماله من القيود في المرتبة السابقة على الحكم، لما



عرفت: من لزوم تقدم الموضوع على الحكم، ففعلية الحكم تتوقف على وجود الموضوع، فلو فرض ان العلم بالحكم اخذ قيذا في الموضوع يلزم توقف الموضوع على الحكم، لان من اجزاء الموضوع العلم بالحكم، فلا بد من وجود الحكم ليلتزم الموضوع بماله من الاجزاء، وهذا كما ترى يلزم منه الدور المصرح، غايته ان التوقف من أحد الجانبين يكون شرعيا وهو توقف الحكم على الموضوع لان الموضوع انما يكون بحسب الجعل الشرعي إذ لو لم يعتبره الشارع لما كاد ان يكون موضوعا، ومن الجانب الاخر يكون عقليا وهو توقف الموضوع على الحكم، لان توقف العلم الذي اخذ قيذا للموضوع على المعلوم الذي هو الحكم حسب الفرض عقلي، ولك ان تجعل التوقف من الجانبين عقليا فتأمل.

وعلى كل حال، لا اشكال في لزوم الدور ان اخذ العلم بالحكم قيذا للموضوع في مقام فعلية الحكم. واما ان اخذ قيذا في مقام الانشاء فربما يتوهم عدم المانع من ذلك، لان انشاء الحكم لا يتوقف على وجود الموضوع وان توقف فعليته عليه، بل انشاء الاحكام انما يكون قبل وجود موضوعاتها، فيرتفع التوقف من أحد الجانبين هذا.

ولكن اخذ العلم بالحكم قيذا للموضوع في مرحلة الانشاء وان لم يلزم منه الدور المصطلح، الا انه يلزم منه توقف الشيء على نفسه ابتداء بدون توسط الدور. وتوضيح ذلك: هو ان الدور عبارة عن الذهاب والإياب في سلسلة العلل والمعلولات، بان يقع ما فرض كونه علة لوجود الشيء في سلسلة معلوله، اما بلا واسطة كتوقف (ا) على (ب) و (ب) على (ا) أو مع الواسطة كما إذا فرض توسط (ج) في البين، والأول هو المصرح، والثاني هو المضمّر.

والوجه في امتناع الدور، هو لزوم تقدم الشيء على نفسه الذي هو عبارة عن اجتماع النقيضين، فان هذا هو الممتنع الأولى العقلي الذي لا بد من رجوع كل ممتنع إليه، والا لم يكن ممتنعا، فالممتنع الأولى هو ان يكون الشيء موجودا في حال كونه معدوما الذي هو عبارة عن اجتماع الوجود والعدم في شيء واحد في آن واحد، والدور انما يكون ممتنعا لأجل استلزامه ذلك، فان توقف (ا) على (ب) يستدعي تقدم

(ب) في الوجود على (الف)، فلو فرض توقف (ب) على (الف) أيضا يلزم تقدم (الف) على (ب) المفروض تأخره عنه، ويرجع بالآخرة إلى توقف (الف) على نفسه، فلو فرض في مورد لزوم هذا المحذور بلا توسط الدور، فهو أولى بان يحكم عليه بالامتناع.

وبعد ذلك نقول في المقام: لو اخذ العلم بالحكم قيذا للموضوع في مرحلة الانشاء يلزم تقدم الشيء على نفسه، وذلك لأنه لا بد من فرض وجوده بما انه مرآة لخارجته قبل وجود نفسه، إذ الانشاءات الشرعية انما تكون على نهج القضايا الحقيقية التي هي المتعبرة في العلوم، وليس من القضايا العقلية التي لا موطن لها الا العقل، ولا من أنياب الأغوال التي تكون مجرد فرض لا واقعية لها أصلا، بل الانشاءات الشرعية انما هي عبارة عن جعل الاحكام على موضوعاتها المقدرة وجوداتها، هذا الجعل انما يكون قبل وجود الموضوعات في الخارج، وعند وجودها تصير تلك الأحكام فعلية.

وحينئذ لو فرض اخذ العلم بالانشاء قيذا للموضوع في ذلك المقام، فلا بد من تصور الموضوع بماله من القيود لينشأ الحكم على طبقه، والمفروض ان من قيود الموضوع العلم، بهذا الانشاء نفسه، فلا بد من تصور وجود الانشاء مرآة لخارجته قبل وجود نفسه، وهذا كما ترى يلزم منه تقدم الانشاء على نفسه، وهو ضروري الامتناع.

والحاصل:

انه لو اخذ العلم بالحكم قيذا في مقام الانشاء، والمفروض انه لا حكم سوى ما أنشأ، فلا بد من تصور وجود الانشاء قبل وجوده ليتمكن اخذ العلم به قيذا، وليس ذلك مجرد قضية فرضية من قبيل أنياب الأغوال، حتى يقال: لا مانع من تصور وجود الشيء قبل نفسه لامكان فرض اجتماع النقيضين، بل قد عرفت: ان الأحكام الشرعية وانشاءاتها انما تكون على نهج القضايا الحقيقية القابلة الصدق على الخارجيات، وتصور وجود الشيء القابل للانطباق الخارجي قبل وجود نفسه محال هذا كله في الانقسامات اللاحقة للموضوع المترتبة على الحكم.

واما الانقسامات اللاحقة للمتعلق المترتبة على الحكم، كقصد امتثال الامر في الصلاة مثلا، فامتناع اخذه في المتعلق انما هو لأجل لزوم تقدم الشيء على نفسه في جميع المراحل، أي في مرحلة الانشاء، ومرحلة الفعلية، ومرحلة الامتثال. اما في مرحلة الانشاء: فالكلام فيه هو الكلام في اخذ العلم في تلك المرحلة، حيث قلنا: انه يلزم منه تقدم الشيء على نفسه، فان اخذ قصد امتثال الامر في متعلق نفس ذلك الامر يستلزم تصور الامر قبل وجود نفسه، وكذا الحال عند اخذه في مقام الفعلية، فان قصد امتثال الامر يكون ح على حذو سائر الشرائط والاجزاء كالفاتحة، ومن المعلوم: ان فعل المكلف إذا كان له تعلق بما هو خارج عن قدرته، فلا بد من اخذ ذلك مفروض الوجود ليتعلق به فعل المكلف ويرد عليه، كالأمر في قصد امتثال الامر، فان قصد الامتثال الذي هو فعل المكلف انما يتعلق بالامر، وهو من فعل الشارع خارج عن قدرة المكلف، فلا بد ان يكون موجودا ليتعلق القصد به، كالفاتحة التي يتعلق بها القراءة التي هي فعل المكلف، وكالقبلة حيث يتعلق الامر باستقبالها، فلا بد من وجود ما يستقبل ليتعلق الامر بالاستقبال، إذ لا يعقل الامر بالاستقبال فعلا مع عدم وجود المستقبل إليه. وفي المقام لابد من وجود الامر ليتعلق الامر بقصده، والمفروض انه ليس هناك الا امر واحد تعلق بالقصد وتعلق القصد به، وهذا كما ترى يلزم منه وجود الامر قبل نفسه كما لا يخفى. وبالجملة: قصد امتثال الامر إذا اخذ قيذا في المتعلق في مرحلة فعلية الامر بالصلاة فلا بد من وجود الامر ليتعلق الامر بقصد امتثاله، مع أنه ليس هناك الا امر واحد، فيلزم وجود الامر قبل نفسه.

واما في مرحلة الامتثال: فكذلك أي يلزم وجود الشيء قبل نفسه، بمعنى انه لا يمكن للمكلف امتثاله لاستلزامه ذلك المحذور، وذلك لان قصد امتثال الامر إذا تعلق الطلب به ووقع تحت دائرة الامر واخذ في المتعلق قيذا على حذو سائر الشروط والاجزاء، فلا بد للمكلف من أن يأتي بهذا القيد بداعي امتثال امره، كما يأتي بسائر الاجزاء بداعي امتثال امره، فيلزم المكلف ان يقصد امتثال الامر بداعي امتثال امره، وهذا كما ترى، يلزم منه ان يكون الامر موجودا قبل نفسه،

ليتحقق منه قصد امتثال الامر بداعي الامر المتعلق به.  
والحاصل: ان المكلف لا يتمكن من الامتثال، إذ ليس له فعل الصلاة بداعي أمرها، لان الامر لم يتعلق بنفس الصلاة فقط حسب الفرض، بل تعلق بها مع قصد امتثال الامر، فالامر قد تعلق بقصد امتثال الامر ولو في ضمن تعلقه بالصلاة على هذا النحو، فيلزم المكلف ان يقصد امتثال الامر بداعي امره، وهذا لا يكون الا بعد فرض وجود الامر قبل نفسه ليمكن القصد إلى امتثاله بداعي امره الذي هو نفسه، إذ ليس في المقام الا امر واحد، وهذا معنى لزوم وجود الامر قبل نفسه.  
هذا كله، ان اخذ خصوص امتثال الامر قيذا للمتعلق، بناء على ما حكى عن الجواهر: (١) من أن العبرة في العبادة انما هو فعلها بداعي امتثال أمرها ولا يكفي قصد الجهة ولا سائر الدواعي الاخر. بل جعل سائر الدواعي في طول داعي امتثال

(١) قال في الجواهر:

" اما العبادات فلا اشكال في اعتبار القصد فيها، لعدم صدق الامتثال والطاعة بدونه، واعتبارهما في كل امر صدر من الشارع معلوم بالعقل والنقل كتابا وسنة، بل ضرورة من الدين، بل لا يصدقان الا بالاتيان بالفعل بقصد امتثال الامر فضلا عن مطلق القصد، ضرورة عدم تشخص الافعال بالنسبة إلى ذلك عرفا الا بالنية، فالخالي منها عن قصد الامتثال والطاعة لا ينصرف إلى ما تعلق به الامر إذ الامر والعبيية فضلا عن غيرها على حد سواء بالنسبة إليه، ومن هنا إذا كان الامر متعددًا توقف صدق الامتثال على قصد التعيين لعدم انصراف الفعل بدونه إلى أحدهما..

وذكر بعد سطور:

" اما القرية بمعنى القرب الروحاني الذي هو شبيهه بالقرب المكاني فهو من غايات قصد الامتثال المزبور و دواعيه، ولا يجب نية ذلك وقصده قطعاً "

وذكر أيضا بعد رد الاستدلال على اعتبار قصد الوجه بان جنس الفعل لا يستلزم وجوهه الا بالنية.

" .. ولا ريب في عدم توقف صدق الامتثال على شيء من هذه المشخصات، ضرورة الاكتفاء باتحاد الخطاب مع قصد امتثاله عن ذلك كله، إذ هو متشخص بالوحدة مستغن بها عنها، والا لوجب التعرض لغيرها من المشخصات الزمانية والمكانية وسائر المقارنات، إذا لكل على حد سواء بالنسبة إلى ذلك. بل ليست صفة الوجوب الا كتأكد الندب في المندوب المعلوم عدم وجوب نيته زيادة على أصل الندب. " راجع جواهر الكلام، الجزء ٩، ص ١٦١ - ١٥٧ - ١٥٥ وملخص مختاره هناك، عدم كون تلك الدواعي عرضية، بل المعتبر في صحة

العبادة اتيانها بداعي امتثال الامر وهذا مما لا محيص عنه.

الامر، وجعل هذا هو الأصل في تحقق العبادة، وتلك الدواعي من باب الداعي للداعي، ولا تصلح ان تكون هي تمام الداعي، بل لابد من أن يأتي بالصلاة بداعي امتثال أمرها ويكون داعيه إلى ذلك هو دخول الجنة مثلا، أو خوف النار، أو كونه اهلا لذلك. فجعل أهليته للعبادة التي هي أقصى مراتب العبادة في طول داعي امتثال الامر.

وذهب جماعة (١) إلى كفاية قصد جهة الامر في العبادة، ولا تتوقف على قصد خصوص امتثال الامر، بل يكفي قصد الملاك والمصلحة التي اقتضت الامر. وذهب شيخنا الأستاذ مد ظله إلى كفاية فعل العبادة لله ولو مع عدم قصد الامتثال أو الجهة، بل يكفي كونها لله كما يدل على ذلك بعض الاخبار، وقد ذكرنا تفصيل ذلك في الفقه عند البحث عن نية الصلاة (٢) فراجع.

وعلى كل حال، ان اخذ خصوص قصد امتثال الامر في متعلق الامر يستلزم ما ذكرناه من تقدم الشيء على نفسه في مرحلة الانشاء، والفعلية، و الامتثال. وان اخذ قصد الجهة في متعلق الامر لا قصد امتثال الامر يلزم الدور، وذلك لان قصد المصلحة يتوقف على ثبوت المصلحة ولو فيما بعد، والمفروض انه لا مصلحة بدون قصدها، إذ قصد المصلحة يكون من أحد القيود المعتبرة، والصلاة لا تشتمل على المصلحة الا بعد جامعيتها لجميع القيود المعتبرة فيها التي منها قصد المصلحة، فكما ان الصلاة الفاقدة للفاتحة لا يكون فيها مصلحة، كذلك الصلاة الفاقدة لقصد المصلحة لا تشتمل عليه المصلحة، فيلزم ح ان تكون المصلحة متوقفة على القصد إليها، و القصد إليها يتوقف على ثبوتها في نفسها من غير ناحية القصد إليها، فلو جاءت من ناحية نفس القصد إليها يلزم الدور، وذلك واضح. فإذا امتنع القصد على هذا الوجه، امتنع جعل قصد المصلحة قيда في المتعلق، لان جعل ما يلزم منه المحال محال. هذا إذا قلنا باعتبار قصد الجهة.

(١) ذهب إليه أستاذ الأساطين الشيخ الأنصاري، وعليه جماعة من محققي تلامذته.

(٢) راجع المجلد الثاني من تقارير بحث الأستاذ في مباحث الصلاة للمحقق الآملي قدس سره. ص ٢٧

وأما إذا لم نعتبر ذلك أيضا، وقلنا بكفاية القصد إلى كون العبادة لله في مقابل العبادة للسمعة والرياء، فهو وإن لم يستلزم منه محذور الدور وتقدم الشيء على نفسه لا مكان الأمر بالصلاة التي يأتي بها لله، بان يؤخذ ذلك في متعلق الأمر من دون استلزام محذور الدور ولا تقدم الشيء على نفسه، إلا أنه يرد عليه محذور آخر سار في الجميع حتى أخذ قصد الأمر والجهة، مضافا إلى ما يرد عليهما من المحاذير المتقدمة، وهو أن باب الدواعي لا يمكن أن يتعلق بها إرادة الفاعل، لأنها واقعة فوق الإرادة، والإرادة إنما تنبعث عنها، ولا يمكن أن تتعلق الإرادة بها، لأن الإرادة إنما تتعلق بما يفعل، ولا يمكن أن تتعلق بما لا يكون من سنخ الفعل كالدواعي. والحاصل: أن الداعي إنما يكون علة للإرادة، فلا يعقل أن تكون معلولة للإرادة، وإذا لم يكن الدواعي متعلقة لإرادة الفاعل فلا يمكن أن يتعلق بها إرادة الأمر عند إرادته للفعل، لما بيناه مرارا من الملازمة بين إرادة الفاعل وإرادة الأمر، بمعنى أنه كلما يتعلق به إرادة الفاعل يتعلق به إرادة الأمر وكلما لا يتعلق به إرادة الفاعل لا يتعلق به إرادة الأمر، لأن إرادة الأمر إنما تكون محركة لإرادة الفاعل، فلا بد من أن تتعلق إرادة الأمر، بما يمكن أن يتعلق إرادة الفاعل به، والدواعي لا يمكن أن تتعلق إرادة الفاعل بها عند إرادته للفعل، لأنها واقعة في سلسلة علل الإرادة، فلا تتعلق بها إرادة الأمر عند إرادته الفعل من العبد.

فتحصل من جميع ما ذكر: أنه لا يمكن أخذ ما يكون به العبادة عبادة في متعلق الأمر مط، سواء كان المصحح لها خصوص قصد الأمر، أو الأعم منه ومن قصد الجهة، أو الأعم من ذلك وكفاية اتيانها لله تعالى. فيقع الاشكال ح في كيفية اعتبار ما يكون به العبادة عبادة، ولهم في التفصي عن هذا الاشكال وجوه:  
الوجه الأول:

ما نسب إلى الميرزا الشيرازي قده  
وحاصله: أن العبادة إنما هي كيفية في الأمور به وعنوان له، ويكون قصد الأمر، أو الوجه، أو غير ذلك، من المحققات لذلك العنوان ومحصلا له، من دون أن يكون ذلك متعلقا للأمر، ولا مأخوذا في الأمور به. وبالجملة: العبادة كما

فسرناها في أول العنوان، هي عبارة عن الوظيفة التي شرعت لأجل ان يتعبد العبد بها، فالصلاة المأتمى بها بعنوان التعبد واطهارا للعبودية هي المأمور بها، والامر بها على هذا الوجه بمكان من الامكان، والمكلف يتمكن من اتيان الصلاة كذلك، بان يأتي بالصلاة اظهارا للعبودية. وحينئذ فللمكلف ان يأتي بالصلاة على هذا الوجه، من دون ان يقصد الامر، ولا الجهة، ولا غيرهما من الدواعي، فتقع عبادة. وله ان يأتي بها بداعي الامر أو الجهة، ويكون ذلك محققا لعنوان العبادة في الصلاة ومحصولا لها، من دون ان يتعلق امر بتلك الدواعي أصلا، إذ ليس حصول العبادة منحصرًا بتلك الدواعي، حتى نقول: لا بد من تعلق الامر بها، بل عبادية العبادة انما هي امر آخر وراء تلك الدواعي، وذلك الامر الآخر عنوان للمأمور به وكيفية له يمكن تعلق إرادة الفاعل به، غايته ان بتلك الدواعي أيضا يمكن تحقق العنوان هذا.

ولكن هذا الوجه مما ينبغي القطع بعدمه، لوضوح ان الملاك في العبادية انما هو فعلها بأحد الدواعي القريبة كما يدل عليه الاخبار، فلو أتى بالفعل لا بأحد تلك الدواعي تبطل، كما أنه لو أتى بها بأحد تلك الدواعي تصح ولو فرض محالا عدم حصول ذلك العنوان في المأمور به، فالعبرة في عبادية العبادة انما هي بتلك الدواعي الوجه الثاني:

هو ان يكون الامر التعبدى بهوية ذاته يقتضى عدم سقوطه الا بقصده، بحيث يكون هناك خصوصية في ذاته تستدعى ذلك، من دون ان يؤخذ ذلك في متعلقه، ويكون الميز بين التعبدى والتوصلي بنفس الهوية وان اشتركا في البعث والطلب، نعم لا بد هناك من كاشف يدل على أن الامر الفلاني تعبدى أو توصلي هذا.

ولكن يرد عليه:

أولا: عدم انحصار التعبدية بقصد الامر، بل يكفي سائر الدواعي أيضا. وثانيا: ان هذه دعوى لا شاهد عليها، إذ نحن لا نتعقل ان يكون هناك خصوصية في ذات الامر تقتضى التعبدية، بحيث يكون ذات الامر يقتضى قصد نفسه تارة، وأخرى لا يقتضيه، حتى يكون الأول تعبديا، والثاني توصليا، بل الامر في

التعبدية والتوصلي يكون على نسق واحد، بمعنى انه لا ميز هناك في الذات.  
الوجه الثالث:

هو ان تكون التعبدية من كفيات الامر وخصوصية لاحقة له، لكن لا لمكان اقتضاء ذاته ذلك حتى يرجع إلى الوجه الثاني، بل هي لاحقة له من ناحية الغرض، وليس مرادنا من الغرض في المقام ملاكات الاحكام والمصالح الكامنة في الافعال، فان تلك المصالح مما لا عبرة بها في باب التكليف، بمعنى انها ليست لازمة التحصيل على المكلف، لان نسبة فعل المكلف إليها نسبة المعدو ليست من المسببات التوليدية - كما أوضحنا ذلك فيما تقدم في بحث الصحيح والأعم - بل الغرض في المقام يكون بمعنى آخر حاصله: ان يكون غرضه من الامر التعبدية وقصد امتثاله، لوضوح ان الغرض من الامر يختلف، فتارة: يكون الغرض منه مجرد تحقق الفعل من المكلف خارجا على أي وجه اتفق، وأخرى: يكون الغرض منه تعبد المكلف به وقصد امتثاله، فيلحق الامر لمكان هذا الغرض خصوصية يقتضى التعبدية ويكون طورا للامر وشأننا من شؤونه، فيرتفع ح محذور اخذ قصد الامر في المتعلق، بل اعتبار قصد الامر انما هو لمكان اقتضاء الامر ذلك، حيث إن الغرض منه يكون ذلك. ولعل هذا المعنى من الغرض هو الذي ذكره الشيخ قده في بحث الأقل والأكثر، وان كان لا يساعد عليه ذيل كلامه عند قوله فان قلت، فراجع ذلك المقام مع ما علقناه عليه. وعلى كل حال يرد على هذا الوجه:

أولا: ما أوردناه على الوجه الثاني من أن ذلك انما يتم على مقالة صاحب الجواهر باعتبار خصوص قصد الامر في العبادة، ونحن قد أبطلنا ذلك، وقلنا: بكفاية قصد الجهة أو الأعم من ذلك.

ثانيا: ان ذلك مما لا يرفع الاشكال، لوضوح ان الامر هو بنفسه لا يمكن ان يتكفل الغرض منه ويبين المقصود منه، بل لابد هناك من بيان آخر يدعو إلى الغرض، ويبين ما هو المقصود من الامر والغرض الداعي إليه. (١)

---

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



وحيث قد عرفت عدم سلامة هذه الوجوه، فيقع الكلام ح في الامر الثالث من الأمور التي أردنا تمهيدها.  
الامر الثالث:

وهو انه لا أصل في المسألة يعين أحد طرفيها، فلا أصالة التوصيلية تجرى في المقام ولا أصالة التعبدية فيما لم يحرز توصيلته وتعبديته. اما جريان أصالة التوصيلية، فلا نعقل لها معنى سوى دعوى: ان اطلاق الامر يقتضى التوصيلية، وحيث قد عرفت امتناع التقييد فلا معنى لدعوى اطلاق الامر، فان امتناع التقييد يستلزم امتناع الاطلاق، بناء على ما هو الحق: من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم و الملكة، كما هو طريقة سلطان المحققين ومن تأخر عنه.  
وعليه يتنى عدم استلزام التقييد للمجازية. والسر في ذلك: هو ان الاطلاق انما يستفاد ح من مقدمات الحكمة، وليس نفس اللفظ متكفلا له، كما هو مقالة من يقول: بان التقابل بينهما تقابل التضاد، وعليه يتنى كون التقييد مجازا. و من مقدمات الحكمة عدم بيان القيد مع أنه كان بصدد البيان، ومن المعلوم: ان هذه المقدمة انما تصح فيما إذا أمكن بيان القيد حتى يستكشف من عدم بيانه عدم اعتباره، لا فيما إذا لم يمكن كما فيما نحن فيه، فان عدم بيان ذلك انما يكون لعدم امكانه لا لعدم اعتباره كما هو واضح. بل لو قلنا: ان التقابل بين الاطلاق والتقييد هو التضاد - كما هو مسلك من تقدم على سلطان المحققين - كان الامر كذلك، فان الاطلاق يكون ح عبارة عن الارسال والتساوي في الخصوصيات، وهذا انما يكون إذا أمكن التقييد بخصوصية خاصة، والا فلا يمكن الارسال كما هو واضح.  
وبالجملة: بعد امتناع التقييد بقصد الامر وغير ذلك من الدواعي لا يمكن القول بأصالة التوصيلية اعتمادا على الاطلاق، إذ لا اطلاق في البين يمكن التمسك به.

والعجب من الشيخ قده، فإنه مع تسليمه كون امتناع التقييد يوجب امتناع الاطلاق، ولكن مع ذلك يقول في المقام: ان ظاهر الامر يقتضى التوصيلية، ولم يظهر لنا المراد من الظهور، إذ لا نعقل للظهور معنى سوى الاطلاق، والمفروض انه هو

بنفسه قد أنكر الاطلاق، فراجع عبارة التقرير في هذا المقام، فإنها ربما لا تخلو عن توهم التناقض (١).

وعلى كل حال، لا موقع لأصالة التوصيلية، كما أنه لا موقع لأصالة التعبدية، كما ربما يظهر من بعض الكلمات، نظرا إلى أن الامر انما يكون محركا لإرادة العبد نحو الفعل، ولا معنى لمحركية الامر سوى كون الحركة عنه، إذ لولا ذلك لما كان هو المحرك بل كان المحرك هو الداعي الاخر.

والحاصل: ان الامر بنفسه يقتضى ان يكون محركا للإرادة نحو الفعل، فإذا كانت حركة العبد نحو الفعل لمكان الامر كان الامر محركا، والا لم يكن الامر محركا، وهذا خلف لما فرض ان الامر هو المحرك، ولا نعى بقصد الامتثال سوى كون الحركة عن الامر هذا. ولكن لا يخفى عليك ما فيه

اما أولا: فلان ذلك يقتضى انحصار التعبدية بقصد الامر، كما هو مقالة صاحب الجواهر، والحال انه لا ينحصر التعبدية بذلك كما تقدمت الإشارة إليه.

---

(١) ذكر الشيخ قدس سره في التقارير حسب ما نقل عنه المحقق المقرر: "ويظهر من جماعة أخرى ان الامر ظاهر في التوصيلية ولعله الأقرب".

ثم قال بعد سطور:

"واحتج بعض موافقينا على التوصيلية بان اطلاق الامر قاض بالتوصيلية.. "ورده:

بان "الاستناد إلى اطلاق الامر في مثل هذا التقييد فاسد، إذ القيد مما لا يتحقق الا بعد الامر. توضيحه:

ان الاطلاق انما ينهض دليلا فيما إذا كان القيد مما يصح ان يكون قييدا له، كما إذا قيل: أكرم انسانا، أو أعتق رقبة، فإنه يصح ان يكون المطلق في المثالين مقيدا بالايمان والكفر والسواد والبياض ونحوها من أنواع القيود التي لا

مدخل في الامر فيها، وأما إذا كان القيد من القيود التي لا يتحقق الا بعد اعتبار الامر في المطلق، فلا يصح الاستناد

إلى اطلاق اللفظ في دفع الشك في مثل التقييد المذكور، وما نحن فيه من قبيل الثاني.. "

ثم أفاد في آخر البحث:

"فالحق الحقيقي بالتصديق هو ان ظاهر الامر يقتضى التوصيلية، إذ ليس المستفاد من الامر الا تعلق

الطلب الذي هو مدلول الهيئة للفعل على ما هو مدلول المادة، وبعد ايجاد المكلف نفس الفعل في الخارج، فلا مناص من سقوط الطلب لامتناع تحصيل الحاصل". راجع مطارح الأنظار - ص ٥٩ - ٥٨

وثانيا: ان ذلك مغالطة، لان الامر انما يكون محركا نحو الفعل، واما كون هذه الحركة عنه وبداعيه فهو امر آخر لا يمكن ان يكون الامر متعرضا له. والحاصل: ان الامر لا يكاد يكون متعرضا لدواعي الحركة وانه عنه أو عن غيره، فان الامر انما يدعو للفعل، واما دواعي الفعل فلا يكون الامر متكفلا له فتأمل جيدا. فدعوى أصالة التعبدية من هذه الجهة لا يمكن.

كما أن دعوى أصالة التعبدية - من جهة دلالة قوله تعالى: (١) وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين الخ، وقوله صلى الله عليه وآله: (٢) انما الأعمال بالنيات، وغير ذلك من الآيات والايخبار التي استدلووا بها على اعتبار التعبد في الأوامر - واضحة الفساد، لوضوح ان قوله تعالى: وما أمروا - انما يكون خطابا للكفار، كما يدل عليه صدر الآية، ومعنى الآية: ان الكفار لم يؤمروا بالتوحيد الا ليعبدوا الله ويعرفوه ويكونوا مخلصين له غير مشركين، وهذا المعنى كما ترى أجنبي عما نحن فيه، مع أنه لو كان ظاهرا فيما نحن فيه لكان اللازم صرفه عن ذلك، لاستلزامه تخصيص الأكثر لقلّة الواجبات التعبدية بالنسبة إلى الواجبات التوصيلية، فتأمل فإنه لو عم الامر للمستحبات لأمكن منع أكثرية التوصيليات بالنسبة إلى التعبديات لو لم يكن الامر بالعكس لكثرة الوظائف التعبدية الاستحبابية.

واما قوله (٣) صلى الله عليه وآله: انما الأعمال بالنيات، فهو لا دلالة له على المقام، فان مساقه كمساق قوله: لا عمل الا بالنية، وليس فيه دلالة على أن كل عمل لابد فيه من نية التقرب، بل معناه ان العمل المفروض كونه عبادة لا يقع الا بالنية، أو يكون معناه كمعنى قوله (ص): (٤) لكل امرء ما نوى، فتأمل جيدا. وعلى كل حال، لا دلالة في الاخبار والآيات على اعتبار قصد الامتثال في الأوامر.

(١) سورة البينة، الآية ٥

(٢) راجع الوسائل، الجزء الأول، باب ٥ من أبواب مقدمة العبادات حديث ٧ ص ٣٤

(٣) نفس المصدر، حديث ١ ص ٣٣

(٤) نفس المصدر، حديث ١٠ ص ٣٥

الامر الرابع:

وربما يتوهم من بعض كلمات الشيخ - على ما في التقرير - التشبث (١) بقاعدة (الاجزاء العقلية) لأصالة التوصيلية وعدم اعتبار قصد الامر، حيث إن الامر لم يتعلق الا بذات الاجزاء والشرائط، من دون ان يكون له تعلق بقصد الامتثال و لا غير ذلك من الدواعي، و ح يكون اتيان ما تعلق به الامر مجزيا عقلا، فيسقط الامر ح ولو مع عدم قصد امتثاله هذا.

ولكن هذا الكلام بمكان من الغرابة، لوضوح ان قاعدة (الاجزاء العقلي) انما تكون فيما إذا اتى بتمام ما يعتبر في الأمور به، وهذا انما يكون بعد تعيين الأمور به، و من مجرد تعلق الامر بذات الاجزاء والشرائط لا يمكن تعيين الأمور به، لما عرفت: من أنه لا يمكن ان يتعلق الامر بمثل قصد الامتثال، ومع ذلك كيف يمكن تعيين الأمور به من نفس تعلق الامر بذات الاجزاء والشرائط؟ حتى يقال: ان اتيانها يكون مجزيا عقلا.

نعم لو كان للامر اطلاق أمكن تعيين الأمور به من نفس الاطلاق حسب ما يقتضيه مقدمات الحكمة، والمفروض انه ليس للامر اطلاق بالنسبة إلى قصد الامتثال، لامتناع التقييد به الملازم لامتناع الاطلاق كما تقدم، فالامر من هذه الجهة يكون مهملا لا اطلاق فيه ولا تقييد، كما كان بالنسبة إلى العلم والجهل به مهملا لا اطلاق فيه ولا تقييد، هذا بحسب عالم الجعل والتشريع.

---

(١) نظير قوله: قدس سره " وبعد ايجاد المكلف نفس الفعل في الخارج فلا مناص من سقوط الطلب لامتناع تحصيل الحاصل. " وكذا ما افاده في جواب المحقق الكرباسي القائل بان ظاهر الامر قاض بالتعبدية: " فان أريد بالامتثال مجرد عدم المخالفة والأتیان بالفعل فهو مسلم، لكنه ليس بمفيد، وان أريد به الأتيان بالفعل على وجه التقرب، كان يكون الداعي إلى الفعل نفس الامر فهو ممنوع، والقول بان العقل قاض بذلك ليس بسديد إذ غاية ما يحكم به العقل هو عدم المخالفة وعدم ترك الأمور به في الخارج فان استند في ذلك

إلى أن الأتيان بنفس الفعل في الخارج على تقدير ان يكون الامتثال به مطلوباً للامر يعد من المخالفة التي يحكم بقبحها العقل على ما عرفت، نقول: نعم، ولكن الكلام بعد في اعتبار الامتثال في الأمور به وليس المستفاد من الامر الا مطلوبة الفعل فقط، فلا مخالفة على تقدير الأتيان به كما لا يخفى... " (راجع مطارح الأنظار ص ٥٨)

واما بحسب الثبوت والواقع، فلا بد اما من نتيجة الاطلاق، واما من نتيجة التقييد. والسفر في ذلك: هو انه في الواقع وفي عالم الثبوت، اما ان يكون ملاك الحكم والجعل محفوظا في كلتا حالتى العلم والجهل وكلتا حالتى قصد الامتثال وعدمه، واما ان يكون مختصا في أحد الحالين، فالأول يكون نتيجة الاطلاق، و الثاني يكون نتيجة التقييد.

وليس مرادنا من الاهمال هو الاهمال بحسب الملاك، فان ذلك غير معقول، بل المراد الاهمال في مقام الجعل والتشريع حيث لا يمكن فيه الاطلاق والتقييد كما تقدم.

إذا عرفت ذلك كله، فيقع الكلام في كيفية اعتبار قصد الامتثال على وجه نتيجة التقييد من دون ان يستلزم فيه محذورا، وكيفية استكشاف نتيجة الاطلاق و عدم اختيار قصد الامتثال. فنقول:

اما طريق استكشاف نتيجة الاطلاق فليس هو على حذو طريق استكشاف الاطلاق في سائر المقامات بالنسبة إلى الانقسامات السابقة على الحكم، فان استكشاف الاطلاق في تلك المقامات انما هو لمكان السكوت في مقام البيان بعد ورود الحكم على المقسم، كقوله: أعتق رقبة، التي تكون مقسما للايمان وغيره، فحيث ورد الحكم على نفس المقسم وسكت عن بيان خصوص أحد القسمين مع أنه كان في مقام البيان، فلا بد ان يكون مراده نفس المقسم، من دون اعتبار خصوص أحد القسمين وهو معنى الاطلاق.

ولكن هذا البيان في المقام لا يجرى، إذ الحكم لم يرد على المقسم، لان انقسام الصلاة إلى ما يقصد بها امتثال الامر وما لا يقصد بها ذلك انما يكون بعد الامر بها، فليست الصلاة مع قطع النظر عن الامر مقسما لهذين القسمين، حتى يكون السكوت وعدم التعرض لاحد القسمين دليلا على الاطلاق. نعم سكوته عن اعتبار قصد الامتثال في مرتبة تحقق الانقسام يستكشف منه نتيجة الاطلاق، وبعبارة أخرى: عدم ذكر متمم الجعل - على ما سيأتي بيانه - في المرتبة القابلة لجعل المتمم

يكون دليلاً على نتيجة الاطلاق.  
والفرق بين استكشاف نتيجة الاطلاق في المقام، واستكشاف الاطلاق في سائر المقامات، هو ان من عدم ذكر القيد في سائر المقامات يستكشف ان مراده من الامر هو الاطلاق، وهذا بخلاف المقام، فان من عدم ذكر متمم الجعل لا يستكشف ان مراده من الامر هو الاطلاق، لما عرفت: من أنه لا يمكن ان يكون مراده من الامر هو الاطلاق، بل من عدم ذكر متمم الجعل يستكشف انه ليس له مراد آخر سوى ما تعلق به الامر.  
وبعبارة أخرى: من عدم ذكر متمم الجعل في مرتبة وصول النوبة إليه يستكشف ان الملاك لا يختص بصورة قصد الامتثال، بل يعم الحالين فيحصل نتيجة الاطلاق.

واما كيفية اعتبار قصد الامتثال على وجه تحصل نتيجة التقييد، فقد حكى عن الشيخ قده: الترديد فيه بالنسبة إلى الغرض أو الجعل الثانوي، بمعنى ان اعتبار قصد الامتثال، اما ان يكون من ناحية الغرض، واما ان يكون من ناحية الجعل الثانوي. اما اعتبار قصد الامتثال من ناحية الغرض، فيمكن ان يقرب بوجهين قد تقدمت الإشارة إليهما  
الوجه الأول:

هو ان يكون المراد من الغرض، الغرض من الامر عند ارادته، بان يكون غرضه من الامر التعبدي وقصد امتثاله، فيكون امره لان يتعبد به. وقد تقدم فساد هذا الوجه، وانه مما لا يرجع إلى محصل، لما فيه: أولاً: من أن ذلك يتوقف على خصوص قصد امتثال الامر ونحن لا نقول به. وثانياً: (١) ان مجرد كون غرضه ذلك مما لا اثر له ما لم يلزم به المكلف ويؤمر

---

(١) وقد عدل شيخنا الأستاذ عن هذا الاشكال بعد ذلك، وقال: انه لو علم أن غرض المولى من الامر التعبد به بنفس ذلك يكفي في الزام العقل به، لاندراجه تحت الكبرى العقلية من لزوم الإطاعة، ومن المعلوم: انه لو كان الامر بهذا الغرض كان اطاعته بقصد امتثاله، فيكون الغرض في عرض الامر ومرتبته ملقى إلى المكلف، وكما أن الامر الملحق يجب اطاعته كذلك الغرض الملحق يجب اطاعته. هذا وقد تقدم سابقاً ان هناك اشكالا آخر على اعتبار الغرض بهذا الوجه، وهو ان الامر لا يمكن ان يتكفل بيان الغرض منه، ولكن هذا الاشكال سهل الجواب، لأنه يمكن ان يكون غرضه من الامر ذلك غايته انه تحتاج إلى كاشف يكشف عن أن غرضه من الامر كان ذلك، فتأمل - منه.

به ويقع تحت دائرة التكليف، والا فلا يزيد هذا المعنى من الغرض عن الغرض  
بمعنى المصلحة الذي سيأتي انه مما لا اثر له.  
الوجه الثاني:

ان يكون مراده من الغرض المصالح التي هي ملاكات الاحكام، فيكون  
اعتبار قصد التقرب والامتثال لأجل ان المصلحة الواقعية لا تحصل الا بذلك، و  
حينئذ لا يحتاج إلى جعل مولوي لاعتبار قصد الامتثال، بل نفس المصلحة الواقعية  
تقتضي قصد الامتثال، فلو علم أن المصلحة الواقعية لا تحصل الا بقصد الامتثال  
فهو، وان شك فسيأتي الكلام فيه.

وهذا الوجه أردء من سابقه إذ المصالح الواقعية انما تكون مناطات للأوامر  
وليست هي لازمة التحصيل، لعدم كونها من المسببات التوليدية لفعل المكلف، كما  
يدل على ذلك عدم تعلق التكليف بها في شئ من المقامات. وقد تقدم منا تفصيل  
الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه في مبحث الصحيح والأعم فراجع (١). وحينئذ  
نفس العلم بالمصلحة لا يكفي في الزام المكلف بشئ الا من جهة استكشاف الحكم  
المولوي لمكان انه يقبح على الحكيم تفويت المصلحة على العباد، فلو لم يستكشف ذلك  
كان العلم بالمصلحة مما لا اثر له، فاطر العلم بالمصلحة ليس الا استكشاف الجعل  
المولوي لمكان الملازمة. فيرجع الكلام إلى أن الواجب على المكلف هو ما تعلق الجعل  
به، لا ما قامت المصلحة به من دون جعل مولوي ومن دون تعلق الامر الشرعي بالفعل  
الذي قامت المصلحة به. وحينئذ يبقى الكلام في كيفية تعلق الجعل والامر المولوي  
باعتبار قصد الامتثال على وجه يسلم عن كل محذور.  
والتحقيق في المقام:

انه ينحصر كيفية الاعتبار بمتعم الجعل ولا علاج له سوى ذلك، فلا بد

---

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

للمولى الذي لا يحصل غرضه الا بقصد الامتثال من تعدد الامر بعد ما لا يمكن ان يستوفى غرضه بأمر واحد، فيحتال في الوصول إلى غرضه. وليس هذان الأمران عن ملاك يخص بكل واحد منهما حتى يكون من قبيل الواجب في واجب، بل هناك ملاك واحد لا يمكن ان يستوفى بأمر واحد. ومن هنا اصطلاحنا عليه بمتعمم الجعل، فان معناه هو تتميم الجعل الأولي الذي لم يستوف تمام غرض المولى، فليس للامرين الا امتثال واحد وعقاب واحد.

وبذلك يندفع ما في بعض الكلمات: من الاشكال على من يقول بتعدد الامر

بما حاصله: ان الامر الأولي ان كان يسقط بمجرد الموافقة ولو مع عدم قصد الامتثال فلا موجب للامر الثاني إذ لا يكون له موافقة حينئذ، وان كان لا يسقط فلا حاجة إليه لاستقلال العقل ح باعتباره الخ ما ذكره في المقام. وحاصل الدفع: ان الاشكال مبنى على تخيل ان تعدد الامر انما يكون عن ملاك يختص بكل واحد، وقد عرفت: انه ليس المراد من تعدد الامر ذلك بل ليس هناك الا ملاك واحد لا يمكن ان يستوفى بأمر واحد.

ثم إن متمم الجعل تارة: ينتج نتيجة الاطلاق، وأخرى: ينتج نتيجة التقييد. فالأول: كمسألة اشتراك الاحكام بالنسبة إلى العالم والجاهل، حيث حكى تواتر الاخبار على الاشتراك. والثاني: كمسألة قصد الامتثال في موارد اعتباره. وتفصيل الكلام في متمم الجعل باقسامه ذكرناه في بعض مباحث الأصول العملية، وعلى كل حال، قد عرفت ان التعبدية انما تستفاد من متمم الجعل، لا من الغرض بكلا معنييه.

ثم إن هنا طريقا آخر لاستفادة التعبدية بنى عليه بعض الاعلام، وهو ان قصد الامتثال انما يعتبره العقل في مقام الإطاعة، حيث إنه من كفيات الإطاعة التي هي موكولة إلى نظر العقل من دون ان يكون للشارع دخل في ذلك هذا. ولكن الانصاف: انه لم نعرف معنى محصلا لهذا الوجه، فإنه ان أراد ان العقل يعتبر قصد الامتثال من عند نفسه فهو واضح الفساد، إذ العقل لم يكن مشرعا



يتصرف من قبل نفسه ويحكم بما يريد، إذ ليس شأن العقل الا الادراك وان أراد ان العقل يعتبر ذلك بعد العلم بان ما تعلق الامر به انما شرع لأجل ان يكون من الوظائف التي يتعبد بها العباد، فهذا ليس معنى اعتبار العقل ذلك من قبل نفسه، بل العقل ح مستقل بجعل ثانوي للمولى على اعتبار قصد التقرب، ويكون حكمه في المقام نظير حكمه بوجوب المقدمة، حيث إنه بعد وجوب ذيها شرعا مستقل العقل بوجوبها أيضا، بمعنى انه يدرك وجوب ذلك ويكون كاشفا عنه، لا انه هو يحكم بالوجوب، فإنه ليس ذلك من شأن العقل. فكذا في المقام، حيث إنه بعد اطلاع العقل بان وجوب الصلاة مثلا انما هو لأجل ان تكون من الوظائف المتعبد بها، فلا محالة يدرك ان هناك جعلاً مولويا تعلق باعتبار قصد الامتثال، ويكشف عن ذلك ككشفه عن وجوب المقدمة، وأين هذا من دعوى كون قصد الامتثال مما يعتبره العقل من دون ان يكون للشارع دخل في ذلك؟

وبالجملة: دعوى ان التعبدية من الاحكام العقلية بالمعنى المذكور مما لا يمكن المساعدة عليها، بل الحق الذي لا محيص عنه، هو ان التعبدية انما تكون بأمر ثانوي متمم للجعل، فتأمل في أطراف المقام فإنه من مزال الاقدام. ثم انه ان علم بالتوصلية والتعبدية فهو، وان شك فيقع الكلام فيما يقتضيه الأصل العملي: من البراءة، والاشتغال. فاعلم: انه قد قال بالاشتغال في المقام من لم يقل به عند الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين، وربما يبنى ذلك على الفرق بين المحصلات الشرعية والمحصلات العقلية، بجريان البراءة في الأولى دون الثانية. فينبغي أولاً تحقيق الحال في ذلك، وان كنا قد تعرضنا له في مبحث الأقل و الأكثر، الا انه لا بأس بالإشارة إليه في المقام. فنقول:

ربما يتوهم الفرق بين المحصلات الشرعية وغيرها بما حاصله: ان المحصل ان كان عقليا أو عاديا لا مجال لاجراء البراءة فيه عند الشك في دخل شيء فيه، لأنه يعتبر في البراءة ان يكون المجهول مما تناله يد الجعل والرفع الشرعي، والمفروض ان المحصل العقلي والعادي ليس كذلك، فلو كان احراق زيد واجبا، وشك في أن

اللقاء الخاص هل يكون موجبا للاحراق أولا؟ كان المرجح هو الاشتغال، لرجوع الشك فيه إلى الشك في المسقط، ولا يجرى فيه حديث الرفع لان ما هو المجعول الشرعي غير مجهول وما هو المجهول غير مجعول شرعي.

وهذا بخلاف ما إذا كان المحصل شرعيا، كالغسلات بالنسبة إلى الطهارة الخبثية، حيث إنه لما كان محصلية الغسلات للطهارة بجعل شرعي، فلو شك في اعتبار الغسلة الثانية أو العصر كان موردا للبراءة ويعمه حديث الرفع، إذ امر وضعه بيد الشارع، فرفعه أيضا بيده، هذا.

ولكن لا يخفى عليك فساده، فان المحصلات ليست هي بنفسها من المجعولات الشرعية، بل لا يمكن تعلق الجعل بها، إذ السببية غير قابلة للجعل الشرعي، فإنها عبارة عن الرشح والإفاضة، وهذا مما لا تناله يد الجعل التشريعي، كما أوضحناه في محله، بل المجعول الشرعي هو نفس المسببات وترتيبها عند وجود أسبابها، فالمجعول هو الطهارة عقب الغسلات لا سببية الغسلات للطهارة، وكذا المجعول هو وجوب الصلاة عند الدلوك، لا سببية الدلوك لوجوب الصلاة، و ح لا يمكن اجراء حديث الرفع عند الشك في دخل شئ في المحصل، لما عرفت: من أنه يعتبر في المرفوع ان يكون مجعولا شرعيا، والمجعول المجهول في المقام، هو ترتب المسبب على الفاقد للمشكوك،

و

اجراء حديث الرفع في هذا ينتج ضد المقصود، إذ يرفع ترتب المسبب على الأقل و ينتج عدم حصول المسبب عقب السبب الفاقد للخصوصية المشكوكة، وهذا كما ترى يوجب التضيق وينافي الامتنان، مع أن الرفع انما يكون للامتنان والتوسعة على العباد.

والحاصل: ان الامر في باب المحصلات ومتعلقات التكاليف يختلف، فان في باب متعلقات التكاليف يكون تعلق التكليف بالأقل معلوما وبالأكثر مشكوكا، فيعمه حديث الرفع، لان في رفعه منة وتوسعة. وهذا بخلاف باب المحصلات، فان ترتب المسبب على الأكثر معلوم وعلى الأقل مشكوك، فما هو معلوم لا يجرى فيه حديث الرفع، وما هو مشكوك لا موقع له فيه، لاستلزام جريانه الضيق على العباد، مع أنه ينتج عكس المقصود.

هذا إذا لم نقل بجعل السببية. وأما إذا قلنا محالا بجعل السببية فكذلك أيضا، لان سببية الأكثر الواجد للخصوصية المشكوكة معلومة، فلا يجرى فيه حديث الرفع، وسببية الأقل مشكوكة، ورفعها ينتج عدم جعله سببا، وهذا يوجب التضييق.

نعم لو قلنا: بجعل الجزئية مضافا إلى جعل السببية أمكن جريان البراءة حينئذ، لان جزئية الغسلة الثانية مثلا أو شرطية العصر مشكوك، وفرضنا انها تنالها يد الجعل، فيعمها حديث الرفع ويوجب رفع جزئيتها للسبب، فيكون السبب هو الفاقد للعصر أو الغسلة الثانية، ولكن هذا يستلزم الالتزام بمحال في محال، محال جعل السببية، ومحال جعل الجزئية فتأمل.

فتحصل: انه لا فرق بين المحصل الشرعي والمحصل العقلي، وانه في الكل لا مجال الا للاشتغال، لرجوع الشك فيه إلى الشك في المسقط والامثال. ثم انه لا فرق في المحصلات، بين ان تكون مسبباتها من الواجبات الشرعية كالطهارة بالنسبة إلى الغسلات، أو كان من الملاكات ومناطات الاحكام و المصالح التي تبنى عليها، بناء على كونها من المسببات التوليدية وان منعناه سابقا أشد المنع، ولكن بناء على كونها من المسببات التوليدية يكون حالها بالنسبة إلى الافعال التي تقوم بها حال الطهارة بالنسبة إلى الغسلات التي تحصل بها، في عدم جريان البراءة عند الشك في دخل شئ في حصولها. مع أنه لو سلم الفرق بين المحصلات الشرعية والمحصلات العقلية، وقلنا بجريان البراءة في المحصلات الشرعية، لا يمكن القول بها عند الشك في دخل شئ في حصول الملاك، بناء على كونه من المسببات التوليدية، وذلك: لان محصلية الصلاة مثلا للملاك ليس بجعل شرعي، بل هو امر واقعي تكويني، وليس من قبيل محصلية الغسلات للطهارة حيث تكون بجعل شرعي، لوضوح ان سببية الصلاة للنهي عن الفحشاء ليس بجعل شرعي، فيكون حال الصلاة بالنسبة إلى النهي عن الفحشاء كحال الأسباب العقلية بالنسبة إلى مسبباتها وانه لا مجال لجريان البراءة فيها، وحينئذ ينسد جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين.

فان قلت:

نعم وان كان دخل الصلاة في حصول الملاك أمرا واقعيا تكوينيا، الا ان الامر لما تعلق بالصلاة ووقعت هي مورد التكليف، كان جريان البراءة فيما شك في اعتباره في الصلاة بمكان من الامكان.

والحاصل: انه فرق في باب الأسباب والمسببات، بين تعلق التكليف بالمسبب كقوله تعالى: (١) وثيابك فطهر، وبين تعلقه بالسبب كالصلاة وغيرها مما يكون سببا لحصول الملاك، حيث إن التكليف انما تعلق بنفس الأسباب، لا المسببات التي هي عبارة عن الملاكات. فان تعلق التكليف بالمسبب فلا مجال لجريان البراءة عند الشك في دخل شئ في حصوله، كما إذا شك في دخل الغسلة الثانية أو العصر في حصول الطهارة، لان متعلق التكليف معلوم، والشك انما هو في ناحية الامتثال، فالمرجع أصالة الاشتغال لا البراءة. وهذا بخلاف ما إذا تعلق التكليف بالسبب، فإنه يكون ح للسبب بماله من الاجزاء والشرائط حيثتان: حيثية دخله في حصول الملاك، وحيثية تعلق التكليف به، والبراءة وان لم تجر فيه من الحيثية الأولى لأنها ليست جعلية بل هي واقعية تكوينية، الا انها تجرى فيه من الحيثية الثانية، لرجوع الشك فيها إلى الشك في التكليف، وبعد اخراج المشكوك كالسورة مثلا عن تحت دائرة الطلب والتكليف يكون المحصل هو خصوص الفاقد للسورة، وتخرج الحيثية الأولى عن اقتضاءها الاشتغال، ببركة جريان البراءة عن الحيثية الثانية.

وبذلك يحصل الفرق، بين قصد الامتثال المعتبر في العبادة، وبين سائر الأجزاء والشرائط، فان قصد الامتثال لما لم يتعلق به الطلب لاستحاله على ما عرفت، بل كان مما يعتبره العقل في حصول الطاعة، كان المرجع عند الشك في اعتباره هو الاشتغال، لعدم تعلق التكليف بناحية السبب، فلو شك في حصول الملاك بدون قصد الامتثال كان اللازم عليه قصد الامتثال، للشك في حصوله بدون

---

(١) سورة المدثر، الآية ٤

ذلك من دون ان يكون له مؤمن شرعي. وهذا بخلاف سائر الأجزاء والشرائط مما  
أمكن تعلق الطلب به، فإنه لمكان امكان ذلك لو شك في تعلق الطلب بالسورة كان  
المرجع هو البراءة، لرجوع الشك فيه إلى الشك في التكليف، وبعد جريان البراءة  
يحصل المؤمن الشرعي عن الشك في حصول الملاك، لان لازم خروج المشكوك عن  
دائرة الطلب، هو كون المحصل للملاك خصوص الصلاة بلا سورة مثلا.  
قلت:

يرد على ذلك

أولاً: انه لا فرق في باب الأسباب والمسببات بين تعلق التكليف بنفس  
المسبب أو تعلقه بالسبب، لأنه لا يكون السبب بما هو فعل جوارحي متعلق  
التكليف، بل هو معنون بمسببه التوليدي يكون متعلق التكليف، فليس الامر بالغسل  
بما هو هو وبما انه اجراء الماء على المحل مطلوباً، بل بما انه افراغ للمحل عن النجاسة  
الذي هو عبارة عن الطهارة وقع متعلق الطلب.

ومن هنا قيل - كما في المعالم - ان البحث عن وجوب المقدمة السببية قليل  
الجدوى، وليس ذلك الا لان تعلق التكليف بكل من السبب والمسبب عين تعلقه  
بالآخر، وحينئذ لا يجدى تعلق التكليف بالسبب في جريان البراءة، إذ ليس السبب  
بما هو متعلق التكليف، بل بما هو معنون بالمسبب ومتولد منه قد تعلق التكليف به،  
فليس هناك حيثتان: حيثية دخله في حصول المسبب، وحيثية تعلق التكليف به،  
بل ليس هناك الا حيثية واحدة، وهي حيثية دخله في حصول المسبب وقد تعلق  
التكليف به من نفس تلك حيثية، والمفروض ان الشك من تلك حيثية راجع إلى  
الشك في الامتثال الذي لا مجال فيه للبراءة، فتعلق التكليف بالصلاة انما يكون من  
حيثية دخلها بمالها من الاجزاء والشرائط في الملاك، فعند الشك في دخل السورة  
في الملاك يلزم الاحتياط.

وثانياً: هب ان هناك حيثيتين، الا ان إحدى حيثيتين تقتضي الاشتغال  
والأخرى لا تقتضيه، ومن المعلوم: ان ما ليس له الاقتضاء لا يمنع عن اقتضاء ما فيه  
الاقتضاء، فلو اجتمع في شئ واحد جهتان: جهة تقتضي الاشتغال، وجهة تقتضي

البراءة، فالاعتماد على الجهة التي تقتضي الاشتغال، لان عدم المقتضى لا يمكن ان يزاحم ما فيه المقتضى.

واما دعوى: ان مقتضى اجراء البراءة عن تعلق التكليف بالسورة، هو ان المجعول الشرعي وما هو المحصل هو خصوص الفاقد للسورة، فلا يبقى مجال لدعوى دخل السورة في الملاك حتى تكون هذه الحيثية مقتضية للاشتغال، بل هذه الحيثية تنعدم ببركة اجراء البراءة في الحيثية الأخرى.

فهي في غاية السقوط، لابتنائها على اعتبار الأصل المثبت الذي لا نقول به، إذ لا فرق في الأصل المثبت، بين باب اللوازم والملزومات، وبين باب الملازمات. وبعبارة أخرى: كما أن اثبات الحكم الشرعي المترتب على اللازم العقلي أو العادي لمؤدى الأصل المثبت - كاثبات الآثار المترتبة على انبات اللحية الملازم للحياة باستصحاب الحياة - كذلك لو ترتب جعل شرعي على جعل آخر أو نفي جعل آخر وكان مؤدى الأصل اثبات أحد الجعلين أو نفيه - كما فيما نحن فيه - لا يمكن اثبات ذلك الجعل الشرعي الا على القول بالأصل المثبت، فتأمل في المقام جيدا. فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان القول بالاشتغال عند الشك في اعتبار قصد القربة لمكان الشك في حصول الملاك مما لا يرجع إلى محصل، لعدم كون الملاكات من المسببات التوليدية حتى يلزم تحصيلها على المكلف، بحيث لو شك في حصولها لزمه الاحتياط. هذا إذا كان مبنى اعتبار قصد الامتثال هو حيثية دخله في حصول الملاك.

وأما إذا كان مبنى اعتباره أحد الامرين الآخرين، وهما الغرض بمعناه الاخر - أي الغرض من الامر لان يتعبد به العبد - ومتمم الجعل (على ما هو الحق عندنا) فان كان منشأ اعتباره هو غرض الامر، فالذي ينبغي ان يقال عند الشك في ذلك، هو الرجوع إلى البراءة، للشك في أنه امر لذلك. وقد عرفت فيما تقدم: انه لو امر لذلك يكون الغرض من كفيات الامر وملقى إلى العبد بنفس القاء الامر ويكون ملزما به شرعا، كما يكون ملزما بتعلق الامر شرعا، ويندرج الامر على هذا الوجه تحت الكبرى العقلية، وهي لزوم الانبعاث عن امر المولى على ما مر بيانه، وحينئذ لو

شك في أنه هل كان غرضه من الامر تعبد المكلف به أو لم يكن غرضه ذلك كان الشك راجعا إلى الزام شرعي فينفي بالأصل. والحاصل: ان الامر يدور بين الأقل والأكثر، لاشتراك التعبدي والتوصلي في تعلق الامر بالفعل، فيكون في التعبدي امر زائد اراده المولى من المكلف. وليس المقام من دوران الامر بين المتباينين، بدعوى انا نعلم أن للمولى غرضا ولكن نشك في أن غرضه من الامر نفس المتعلق أو ان غرضه تعبد المكلف بأمره، وذلك: لاشتراك التعبدي والتوصلي في تعلق الغرض بالفعل، وفي التعبدي يكون غرض زائد على ذلك، وهو تعبد المكلف بأمره، فيكون الامر من الدوران بين الأقل والأكثر. نعم يمكن ان يقال: انه بالنسبة إلى فروع التعبد: من قصد الوجه والتميز و غير ذلك، يكون الأصل هو الاشتغال، للشك في حصول المسقط المفروض انه غرض المولى بدون ذلك.

وبالجملة: فرق بين الشك في أصل التعبد، وبين الشك فيما يحصل به التعبد، فان الأول مجرى البراءة والثاني مجرى الاشتغال، فتأمل. هذا بناء على أن يكون التعبد جائيا من ناحية الغرض. وأما إذا كان لمتمم الجعل، فعند الشك يكون المرجع هو البراءة مط، سواء كان الشك في أصل التعبد أو فروع التعبد، لرجوع الشك إلى الشك في قيد زائد على كل حال كما لا يخفى. وليكن هذا آخر ما أردنا بيانه في مسألة التعبدية والتوصلية.

ثم انه كان المناسب ان يستوفى اقسام الواجب: من كونه تعبديا أو توصليا، وكونه مط أو مشروطا، وكونه عينيا أو كفائيا، وكونه تعيينيا أو تخييريا، إلى غير ذلك من الأقسام المتصورة فيه، ثم بعد ذلك يذكر مسألة الاجزاء، والمرة والتكرار، لان هذه تقع في مرحلة سقوط التكليف، وذلك يقع في مرحلة ثبوت التكليف، وتفرع الأول على الثاني واضح، ولكن الاعلام لم يسلكوا هذا المسلك وقدموا ما حقه التأخير وأخروا ما حقه التقديم. كما أنهم ذكروا تقسيم الواجب إلى المط والمشروط في بحث مقدمة الواجب، مع أن ذلك المبحث متكفل لحال المقدمة وأقسامها، لا لاقسام الواجب، وتقسيم المقدمة إلى الوجوبية والوجودية وان كان باعتبار اطلاق وجوب

ذيتها واشتراطه، الا ان ذلك لا يوجب البحث عنه في ذلك المقام. فالأولى: ان يستوفى اقسام الواجب أولا، ثم بعد ذلك يبحث عن مسألة الاجزاء وغيرها مما يقع في مرحلة السقوط، وان كان ذلك على خلاف ما رتبته الاعلام في الكتب الأصولية، ولكن الامر في ذلك سهل. وعلى كل حال ينقسم الواجب، إلى كونه مطلقا ومشروطا، وتنقيح البحث عن ذلك يستدعى رسم أمور:

الأول:

قسم أهل المعقول القضية إلى كونها عقلية، وطبيعية، وحقيقية، وخارجية. ولا يتعلق لنا غرض بالعقلية والطبيعية، وانما المهم بيان الفرق بين الخارجية والحقيقية، وما يختلفان فيه بحسب الآثار والاحكام، حتى لا يختلط أحدهما بالأخرى ولا يرتب ما لأحدهما على الأخرى، كما وقع هذا الخلط في جملة من الموارد كما نشير إليه انشاء الله تعالى.

فنقول: القضية الخارجية عبارة عن ثبوت وصف أو حكم على شخص خاص، بحيث لا يتعدى ذلك الوصف والحكم عن ذلك الشخص إلى غيره وان كان مما ثلثه في الأوصاف، ولو فرض انه ثبت ذلك المحمول على شخص آخر كان ذلك لمجرد الاتفاق من دون ان يرجع إلى وحدة الملاك والمناطق، بل مجرد المقارنة الاتفاقية، من غير فرق في ذلك بين ان تكون القضية خبرية، أو طلبية، كقولك: زيد قائم، أو أكرم زيدا. ومن غير فرق أيضا، بين القاء القضية بصورة الجزئية، أو القائها بصورة الكلية لا يخرجها عن كونها خارجية، إذ المناطق في القضية الخارجية، هو ان يكون الحكم واردا على الأشخاص لا على العنوان، كما سيأتي في بيان القضية الحقيقية. وهذا لا يتفاوت بين وحدة الشخص وتعددته كما في المثال، بعد ما لم يكن بين الأشخاص جامع ملاكي أوجب اجتماعهم في الحكم، بل كان لكل مناطق يخصه غاية انه اتفق اجتماعهم في ثبوت المحمول كما في المثال، حيث إن ثبوت القتل لكل من زيد وعمرو وبكر كان لمحض الاتفاق واجتماعهم في المعركة، و



الا لم يكن مقتولية زيد بمناط مقتولية عمرو، بل زيد انما قتل لمناط يخصه، حسب موجبات قتله من خصوصياته وخصوصيات القاتل، وكذا مقتولية عمرو. وبالجملة: العبرة في القضية الخارجية، هو ان يكون الحكم واردا على الأشخاص وان كانت بصورة القضية الكلية، مثل كل من في العسكر قتل، فإنه بمنزلة زيد قتل، وعمرو قتل، وبكر قتل، وهكذا.

واما القضية الحقيقية: فهي عبارة عن ثبوت وصف أو حكم على عنوان اخذ على وجه المرآتية لافراده المقدره الوجود، حيث إن العناوين يمكن ان تكون منظره لمصاديقها ومرآة لافرادها، سواء كان لها افراد فعلية أو لم يكن، بل يصح اخذ العنوان منظره للأفراد وان لم يتحقق له فرد في الخارج لا بالفعل ولا فيما سيأتي، لوضوح انه لا يتوقف اخذ العنوان مرآة على ذلك، بل العبرة في القضية الحقيقية هو اخذ العنوان موضوعا فيها، لكن لا بما هو هو حتى يمتنع فرض صدقه على الخارجيات و يكون كليا عقليا، بل بما هو مرآة لافراده المقدر وجودها بحيث كلما وجد في الخارج فرد ترتب عليه ذلك الوصف والحكم، سواء كانت القضية خبرية، أو طلبية، نحو كل جسم ذو ابعاد ثلاثة، أو كل عاقل بالغ مستطيع يجب عليه الحج، فان الحكم في مثل هذا يترتب على جميع الافراد التي يفرض وجودها بجامع واحد وبملاك واحد. وبذلك تمتاز القضية الخارجية عن القضية الحقيقية، حيث إنه في القضية الخارجية ليس هناك ملاك جامع وعنوان عام ينطبق على الافراد، بل كل فرد يكون له حكم يخصه بملاك لا يتعدى عنه، ومن هنا لا تقع القضية الخارجية كبرى القياس ولا تقع في طريق الاستنباط، لان القضية الخارجية تكون في قوة الجزئية لا تكون كاسبة ولا مكتسبة، فلا يصح استنتاج مقتولية زيد من قوله: كل من في العسكر قتل، لأنه لا يصح قوله: كل من في العسكر قتل، الا بعد العلم بمن في العسكر وان زيدا منهم، وبعد علمه بذلك لا حاجة إلى تأليف القياس لاستنتاج مقتولية زيد، وعلى فرض التأليف يكون صورة قياس لا واقع له، كقوله: زيد في العسكر وكل من في العسكر قتل فزيد قتل، لما عرفت: من أنه لا يصح قوله: كل من في العسكر قتل، الا بعد العلم بقتل زيد، فلا يكون هذا من الأقيسة المنتجة.

وهذا بخلاف القضية الحقيقية، فإنها تكون كبرى لقياس الاستنتاج و يستفاد منها حكم الافراد، كما يقال: زيد مستطيع وكل مستطيع يجب عليه الحج فزيد يجب عليه الحج، ولا يتوقف العلم بكلية الكبرى على العلم باستطاعة زيد و وجوب الحج عليه، كما كان يتوقف العلم بكلية القضية الخارجية على العلم بكون زيد في العسكر وانه قد قتل، بل كلية الكبرى في القضية الحقيقية انما تستفاد من قوله تعالى (١) ولله على الناس حج البيت الخ.

وبما ذكرنا ظهر: ان ما أشكل على الشكل الأول الذي هو بديهي الانتاج من استلزامه الدور - حيث إن العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بكلية الكبرى، و العلم بكلية الكبرى يتوقف على العلم باندرج النتيجة فيها - فإنما هو لمكان الخلط بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، فان في القضية الحقيقية لا يتوقف العلم بكلية الكبرى على العلم باندرج النتيجة فيها، بل كلية الكبرى انما تستفاد من مكان آخر كما عرفت. نعم في القضية الخارجية العلم بكلية القضية يتوقف على العلم بما يندرج تحتها من الافراد، وقد عرفت: ان القضية الخارجية لا تقع كبرى القياس، ولا يتألف منها القياس حقيقة، وانما يكون صورة قياس لا واقع له، فان القضايا المعتمدة في العلوم التي يتألف منها الأقيسة انما هي ما كانت على نحو القضايا الحقيقية، فيرتفع الاشكال من أصله، ولا حاجة إلى التفصي عن الدور بالاجمال و التفصيل، كما في بعض كلمات أهل المعقول.

وقد وقع الخلط بين القضية الخارجية والحقيقية في جملة من الموارد، كمسألة امر الأمر مع علمه بانتفاء الشرائط، وكمسألة التمسك بالعام في الشبهات المصدقية، وكمسألة الشرط المتأخر، وغير ذلك مما يأتي الإشارة إليه كل في محله. فان هذه الفروع كلها تبتنى على تخيل كون القضايا الشرعية من قبيل القضايا الخارجية، وهو ضروري البطلان، لوضوح ان القضايا الواردة في الكتاب والسنة انما

---

(١) سورة آل عمران، ٩٧

هي قضايا حقيقية، وليست اخبارات عما سيأتي بان يكون مثل قوله تعالى ولله على الناس الخ اخبارا بان كل من يوجد مستطيعا فأوجه عليه خطابا يخصه، بل انما هي اخبارات عن انشاءات في عالم اللوح المحفوظ. وبالجملة: كون القضايا الشرعية من القضايا الحقيقية واضح لا يحتاج إلى مزيد برهان وبيان. إذا عرفت ذلك فاعلم: ان الجهات التي تمتاز بها القضية الخارجية عن القضية الحقيقية وان كانت كثيرة قد أشرنا إلى بعضها، الا ان ما يرتبط بما نحن فيه من الواجب المشروط والمط، هي جهات ثلاث: الجهة الأولى:

ان العبرة في القضية الخارجية، هو علم الأمر باجتماع الشروط وما له دخل في حكمه، فلا يوجه التكليف على عمرو مثلا بوجود اكرام زيد الا بعد علمه باجتماع عمرو لجميع الشروط المعتبرة في حكمه: من العقل، والبلوغ، والقدرة، وغير ذلك مما يرى دخله في مناط حكمه، ولو فرض ان الأمر كان جاهلا بوجود شرط من شروط صدور الحكم، كمجئ بكر الذي له دخل في تكليف عمرو بوجود اكرام زيد، فلا محالة يعلق حكمه بصورة وجود الشرط، ويقول: ان جاء بكر فأكرم زيدا، وتكون القضية الخارجية من هذه الجهة - أي من جهة تعليقها على الشرط - ملحقة بالقضية الحقيقية، على ما سيأتي بيانه.

والحاصل: ان المدار في صدور الحكم في القضية الخارجية انما هو على علم الأمر باجتماع شروط حكمه وعدم عمله، فان كان عالما بها فلا محالة يصدر منه الحكم ولو فرض خطأ علمه وعدم اجتماع الشروط واقعا، إذ لا دخل لوجودها الواقعي في ذلك، بل المناط في صدور الحكم هو وجودها العلمي، فان كان عالما بها يحكم وان لم تكن في الواقع موجودة، وان لم يكن عالما بها لا يحكم وان كانت موجودة في الواقع الاعلى وجه الاشتراط بوجودها، فيرجع إلى القضية الحقيقية من هذه الجهة، فلا يعتبر في صدور الحكم في القضية الخارجية الا علم الأمر باجتماع الشروط.

واما في القضية الحقيقية: فيعتبر فيها تحقق الموضوع خارجا، إذ الشرط في

القضية الحقيقية هو وجود الموضوع عيناً ولا عبرة بوجوده العلمي، لان الحكم في القضية الحقيقية على الافراد المفروض وجودها، فيعتبر في ثبوت الحكم وجود الافراد، ولا حكم مع عدم وجودها ولو فرض علم الأمر بوجودها، فالحكم في مثل قوله: العاقل البالغ المستطيع يحج، مترتب على واقع العاقل البالغ المستطيع، لا على ما يعلم كونه عاقلاً بالغاً مستطيعاً، إذ لا اثر لعلمه في ذلك، فلو فرض انه لم يعلم أن زيدا عاقل بالغ مستطيع لترتب حكم وجوب الحج عليه قهراً بعد جعل وجوب الحج على العاقل البالغ المستطيع، كما أنه لو علم أن زيدا عاقل بالغ مستطيع وفي الواقع لم يكن كذلك لما كان يجب عليه الحج، فالمدار في ثبوت الحكم في القضية الحقيقية انما هو على وجود الموضوع خارجاً، من دون دخل للعلم وعدمه في ذلك. وبذلك يظهر: امتناع الشرط المتأخر، لأنه بعد ما كان الشئ شرطاً وقيداً للموضوع فلا يعقل ثبوت الحكم قبل وجوده، والا يلزم الخلف وعدم موضوعية ما فرض كونه موضوعاً، على ما سيأتي بيانه، وارجاع الشرط المتأخر إلى الوجود العلمي انما نشأ من الخلط بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، فان الوجود العلمي بتحقق الشرائط انما ينفع في القضية الخارجية كما عرفت، لا في القضية الحقيقية. نعم في القضية العلم بترتب الملاك والمصلحة على متعلق حكمه له دخل أيضاً في صدور الحكم، الا ان ذلك يرجع إلى باب الدواعي التي تكون بوجودها العلمي مؤثرة، وأين هذا من باب الشروط الراجعة إلى قيود الموضوع كما سيأتي بيانه، فان العبرة في ذلك انما هو بوجودها العيني، ولا اثر لوجودها العلمي. فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان الشرط في ثبوت الحكم في القضية الخارجية هو العلم باجتماع شرائط التكليف لا وجودها الواقعي وفي القضية الحقيقية هو وجودها الواقعي لا وجودها العلمي. فهذه إحدى الجهات الثلاث التي تمتاز بها القضية الحقيقية عن القضية الخارجية.

الجهة الثانية:

هي ان القضية الخارجية لا يتخلف فيها زمان الجعل والانشاء عن زمان ثبوت الحكم وفعليته، بل فعليته تكون بعين تشريعه وانشائه، فبمجرد قوله: أكرم

زيادا، يتحقق وجوب الاكرام، الا إذا كان مشروطا بشرط لم يحزره الأمر فتلحق بالقضية الحقيقية من هذه الجهة كما أشرنا إليه، والا لا يعقل تخلف الانشاء عن فعلية الحكم زمانا، وان كان متخلفا رتبة نحو تخلف الانفعال عن الفعل. واما في القضية الحقيقية: فالجعل والانشاء انما يكون أزليا، والفعلية انما تكون بتحقق الموضوع خارجا، فان انشائه انما كان على الموضوع المقدر وجوده، فلا يعقل تقدم الحكم على الموضوع، لأنه انما انشاء حكم ذلك الموضوع، وليس للحكم نحو وجود قبل وجود الموضوع حتى يسمى بالحكم الانشائي في قبال الحكم الفعلي، كما في بعض الكلمات.

والحاصل: انه فرق بين انشاء الحكم وبين الحكم الانشائي، والذي تتكفله القضايا الحقيقية الشرعية انما هو انشاء الحكم، نظير الوصية، حيث إن الوصية انما هي تمليك بعد الموت ولا يعقل تقدمه على الموت، لان الذي أنشأ بصيغة الوصية هو هذا أي ملكية الموصى له بعد موته، فلو تقدمت الملكية على الموت يلزم خلاف ما أنشأ، ولا معنى لان يقال الملكية بعد الموت الآن موجودة، لان هذا تناقض. فكذا الحال في الأحكام الشرعية، فان انشائها عبارة عن جعل الحكم على الموضوع المقدر وجوده، فما لم يتحقق الموضوع لا يكون شئ أصلا، وإذا تحقق الموضوع

يتحقق الحكم لا محالة ولا يمكن ان يتخلف.

فتحصل: انه ليس قبل تحقق الموضوع شئ أصلا حتى يسمى بالحكم الانشائي في قبال الحكم الفعلي، إذ ليس الانشاء الا عبارة عن جعل الحكم في موطن وجود موضوعه، فقبل تحقق موطن الوجود لا شئ أصلا، ومع تحققه يثبت الحكم ويكون ثبوته عين فعليته، وليس لفعلية الحكم معنى آخر غير ذلك.

وحاصل الكلام: انه ليس للحكم نحو ان من الوجود يسمى بالانشاء تارة، وبالفعلي أخرى، بل الحكم هو عبارة عما يتحقق بتحقق موضوعه، وهذا هو الذي أنشأ أزلا قبل خلق عالم و آدم، فلو فرض انه لم يتحقق في الخارج عاقل بالغ مستطيع فلم يتحقق حكم أيضا أصلا، فالحكم الفعلي عبارة عن الذي أنشأ وليس وراء ذلك شئ آخر، فلو أنشأ الحكم على العاقل البالغ المستطيع، فلا محيص من

ثبوت الحكم بمجرد تحقق العاقل البالغ المستطيع، ولا يعقل ان يتخلف عنه، فلو توقف ثبوت الحكم وفعليته على قيد اخر كعدم قيام الامارة على الخلاف مثلا يلزم تخلف المنشأ عن الانشاء، لأننا فرضنا ان ذلك القيد لم يؤخذ في انشائه، بل انشاء الحكم على خصوص العاقل البالغ المستطيع، فإذا وجد العاقل البالغ المستطيع ولم يوجد الحكم يلزم ان لا يوجد ما أنشأه وهو محال، إذ لا يعقل تخلف المنشأ عن الانشاء. ومعنى عدم معقولية تخلف المنشأ عن الانشاء، هو انه لا بد من أن يوجد المنشأ على طبق ما أنشأ وعلى الوجه الذي أنشأه، فلو أنشأ الملكية في الغد فلا بد من وجود الملكية في الغد، ولا يعقل ان تتقدم عليه أو تتأخر عنه، بان توجد الملكية قبل الغد أو بعد الغد، لأنه يلزم تخلف المنشأ من الانشاء، إذ الذي أنشأ هو خصوص ملكية الغد لا غير، فكيف تتقدم الملكية على الغد أو تتأخر عنه؟

وحاصل الكلام: انه لو كان زمام المنشأ بيد المنشئ وله السلطنة على ايجاده كيف شاء وبأي خصوصية أراد كما هو مفروض الكلام، فح يدور المنشأ مدار كيفية انشائه، فله انشائه في الحال كما في البيع الفعلي فلا بد ان يتحقق المنشأ في الحال والا يلزم التخلف، وله ان ينشأه في الغد فلا بد ان يكون البيع في الغد و الا لزم التخلف. وليس الانشاء والمنشأ من قبيل الكسر والانكسار التكويني، بحيث لا يمكن ان يتخلف زمان الانكسار عن الكسر، كما ربما يختلج في بعض الأذهان، ولأجل ذلك تخيل انه لا يعقل تخلف زمان وجود المنشأ عن زمان وجود الانشاء، فكيف يعقل ان يكون انشاءات الاحكام أزلية ومنشائها تتحقق بعد ذلك عند وجود موضوعاتها في الخارج؟ مع أنه يلزم ان يتخلف زمان الانشاء عن زمان وجود المنشأ لأنه لا يمكن ان يتخلف زمان الوجود عن اليجاد، وزمان الانكسار عن الكسر، ولأجل هذه الشبهة ربما وقع بعض في اشكال كيفية تصور كون انشاءات الاحكام أزلية مع عدم وجود منشئاتها في موطن انشائها، هذا.

ولكن لا يخفى ضعف الشبهة، وان قياس باب الانشائيات بباب التكوينييات في غير محله، فان في التكوينييات زمام الانكسار ليس بيد الكاسر، بل الذي بيده هو الكسر واما الانكسار فيحصل قهرا عليه.

وهذا بخلاف باب المنشئات، فإنها أمور اعتبارية، ويكون زمامها بيد  
المعتبر النافذ اعتباره، وله ايجادها على أي وجه أراد. فالذي بيده زمام الملكية، له ان  
يوجد الملكية في الحال، وله ان يوجد في المستقبل كما في الوصية، فلو أنشأ الملكية  
في المستقبل بمعنى انه جعل ملكية هذا الشيء لزيد في الغد فلا بد من أن توجد الملكية  
في الغد، والا يلزم تخلف المنشأ عن الانشاء.

وكذا الحال في الأحكام الشرعية، فان زمام الاحكام بيد الشارع، فله جعلها و  
انشائها على أي وجه أراد، فلو جعل الحكم على موضوع ليس له وجود في زمان الجعل  
بل يوجد بعد الف سنة، فلا بد ان يوجد الحكم عند وجود موضوعه ولا يمكن ان  
يتخلف عنه. والسر في ذلك: هو انه الآن يلاحظ ذلك الزمان المستقبل ويجعل  
الحكم في ذلك الزمان، حيث إن اجزاء الزمان بهذا اللحاظ تكون عرضية كاجزاء  
المكان، فكما انه يمكن وضع الحجر في المكان البعيد عن الواضع إذا أمكنه ذلك  
لطول يده، كذلك يمكن وضع الشيء في الزمان البعيد لمن كان محيطا بالزمان.  
فظهر معنى كون انشاءات الاحكام أزلية، وان تحقق المنشأ يكون بتحقق  
الموضوع ولا يلزم منه تخلف المنشأ عن الانشاء، وانما التخلف يحصل فيما إذا وجد غير  
ما أنشأه، اما لمكان الاختلاف في الكيف، واما لمكان الاختلاف في الزمان، أو غير  
ذلك من سائر أنحاء الاختلافات. فتأمل في المقام جيدا، لئلا ترسخ الشبهة المتقدمة  
في ذهنك.

فظهر الفرق، بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، بعدم تخلف زمان  
الفعلية عن الانشاء في الخارجية نظير الهبة، وتخلفه في الحقيقية نظير الوصية. فهذه  
هي الجهة الثانية التي تمتاز إحداهما عن الأخرى.  
الجهة الثالثة:

ان السببية المتنازع فيها من حيث كونها مجعولة أو غير مجعولة وان المجعول  
الشرعي هل هو نفس المسببات عند وجود أسبابها أو سببية السبب، انما يجرى في  
القضايا الحقيقية، دون القضايا الخارجية، لوضوح ان القضايا الخارجية ليس لها  
موضوع اخذ مفروض الوجود حتى يتنازع في أن المجعول ما هو، بل ليس فيها الا

حكم شخصي على شخص خاص، كقول الأمر لزيد اضرب عمروا، فلا معنى لان يقال: ان المجعول في قوله اضرب عمروا ما هو، إذ ليس فيه الا حكم وعلم باجتماع شرائط الحكم من المصالح، والمصالح غير مجعولة بجعل شرعي، بل هي أمور واقعية تكوينية تترتب على أفعال المكلفين فلم يبق فيها الا الحكم وهو المجعول الشرعي. وهذا بخلاف القضايا الحقيقية، فإنه لما اخذ فيها موضوع ورتب الحكم على ذلك الموضوع في ظرف وجوده، كان للنزاع في أن المجعول الشرعي ما هو، هل هو

الحكم على فرض وجود الموضوع؟ أو سببية الموضوع لترتب الحكم عليه؟ مجال. وان كان الحق هو الأول، والثاني غير معقول، على ما أوضحناه في باب الأحكام الوضعية. والغرض في المقام مجرد بيان ان النزاع انما يتأتى فيما إذا كان جعل الاحكام على نحو القضايا الحقيقية، ولا يتصور النزاع في القضايا الخارجية لانتفاء الموضوع فيها بالمعنى المتقدم، أي بمعنى اخذ عنوان الموضوع منظره ومرآة لافراد المقدر وجودها. فهذه جهات ثلث تمتاز بها القضية الحقيقية عن القضية الخارجية.

الامر الثاني:

من الأمور التي أردنا رسمها في مبحث الواجب المطلق والمشروط، هو انه قد عرفت ان القضايا الشرعية انما تكون على نهج القضايا الحقيقية، دون القضايا الخارجية، و ح تكون الأحكام الشرعية مشروطة بموضوعاتها ثبوتاً واثباتاً. اما ثبوتاً، فلما تقدم من أن القضية الحقيقية عبارة عن ترتب حكم أو وصف على عنوان اخذ منظره لافراد المقدر وجودها، فلا يمكن جعل الحكم الا بعد فرض الموضوع، فالحكم ثبوتاً مشروط بوجود الموضوع، نظير اشتراط المعلول بوجود علته. واما اثباتاً، والمراد به مرحلة الابرار واطهار الجعل فتارة: يكون الابرار لا بصورة الاشتراط أي لا تكون القضية، مصدرة بأداة الشرط، كما إذا قيل: المستطيع يحج. وأخرى: تكون القضية مصدرة بأداة الشرط، كما إذا قيل: ان استطعت فحج، وعلى أي تقدير لا يتفاوت الحال، إذ مآل كل إلى الآخر، فان مآل الشرط إلى الموضوع ومآل الموضوع إلى الشرط، والنتيجة واحدة، وهي عدم تحقق الحكم الا بعد وجود الموضوع والشرط.



نعم يختلف الحال بحسب الصناعة العربية والقواعد اللغوية، فإنه ان لم تكن القضية مصدرية بأداة الشرط تكن القضية ح حملية طلبية أو خبرية، وان كانت مصدرية بأداة الشرط تكون القضية الشرطية، ولكن مآل القضية الحملية إلى القضية الشرطية أيضا، كما قالوا: ان كل قضية حملية تنحل إلى قضية شرطية، مقدمها وجود الموضوع، تاليها عنوان المحمول. فقولنا الجسم ذو ابعاد ثلاثة يكون بمنزلة قولنا: كلما وجد في العالم شئ وكان ذلك الشئ جسما فهو ذو ابعاد ثلاثة، فبالآخرة لا يتفاوت الحال، بين كون القضية حملية طلبية، أو شرطية طلبية. كما هو الشأن في الخبرية، حيث لا يتفاوت الحال فيها، بين كونها حملية كالمثال المتقدم، أو شرطية كقوله كلما طلعت الشمس فالنهار موجود، إذ الحملية ترجع إلى الشرطية، كما أن نتيجة القضية الشرطية ترجع إلى قضية حملية، فان النتيجة في قولنا كلما طلعت الشمس فالنهار موجود، هي عبارة عن وجود النهار عند طلوع الشمس، فلا فرق، بين ان نقول: النهار موجود عند طلوع الشمس، وبين قولنا: كلما طلعت الشمس فالنهار موجود. و قس على ذلك حال القضايا الطلبية، وان مرجع الحملية منها إلى الشرطية، و الشرطية إلى الحملية، والنتيجة هي وجود الحكم عند وجود الموضوع والشرط. ومن هنا قلنا: ان الشرط يرجع إلى الموضوع، والموضوع يرجع إلى الشرط. فتحصل: انه لا فرق، بين ابراز القضية بصورة الشرطية، وبين ابرازها بصورة الحملية. نعم بحسب الصناعة ينبغي ان يعلم محل الاشتراط والذي يقع الشرط عليه، بحسب القواعد العربية عند ابراز القضية بصورة الشرطية. فنقول: يمكن تصورا ان يرجع الشرط إلى المفهوم الافراي قبل ورود التركيب والنسبة عليه، أي يرجع القيد إلى المتعلق الذي هو فعل المكلف في المرتبة السابقة على ورود الحكم عليه، وهذا هو المراد من رجوع القيد إلى المادة الذي ينتج الوجوب المط، فان معنى رجوع القيد إلى المادة هو لحاظ المتعلق في المرتبة السابقة على ورود الحكم عليه مقيدا بذلك القيد، وبعد ذلك يرد الحكم عليه بما انه مقيد بذلك القيد، كما ذا لاحظ الصلاة مقيدة بكونها إلى القبلة أو مع الطهارة وبعد ذلك أوجبها على هذا الوجه. فح يكون وجوب الصلاة مطلقا غير مقيد بقيد، وان المقيد هو

الصلاة.

ويمكن ان يرجع الشرط إلى المفهوم التركيبي أي إلى النسبة التركيبية، بمعنى ان تكون النسبة الايقاعية التي تتكفلها الهيئة مقيدة بذلك القيد. ويمكن ان يكون المنشأ بتلك النسبة أي الطلب المستفاد منها مقيدا بذلك القيد.

ويمكن ان يكون راجعا إلى المحمول المنتسب، وهذا وان كان يرجع إلى تقييد المنشأ، الا انهما يفترقان اعتبارا من حيث المعنى الأسمى والحرفي على ما يأتي بيانه.

ثم إن رجوعه إلى المحمول المنتسب تارة: يكون في رتبة انتسابه، وأخرى: يكون في الرتبة المتأخرة رتبة أو زمانا، فهذه جملة الوجوه المتصورة في الشرط والقيد، ولكن بعض هذه الوجوه مما لا يمكن.

وبيان ذلك: هو انهم عرفوا القضية الشرطية بما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير أخرى، ومعنى ذلك هو لزوم ان يكون راجعا إلى مفاد الجملة والمفهوم التركيبي، ولا يصح ارجاعه إلى المفهوم الافرادي، بل تقييد المفهوم الافرادي انما يكون بنحو التوصيف والإضافة، لا بأداة الشرط، فما في التقرير (١) من ارجاع الشرط إلى المادة اشتباه.

---

(١) وربما يختلج في البال: ان رجوع الشرط إلى وجوب الاكرام عبارة عن رجوع الشرط إلى المنشأ الذي قد تقدم انه لا يمكن رجوع الشرط إليه لكونه معنى حرفيا، إذ المنشأ هو وجوب الاكرام المستفاد من الهيئة، وكونه في المرتبة المتأخرة عن النسبة الايقاعية لا يخرج عن كونه معنى حرفيا غير ملتفت إليه عند ايقاع النسبة الطلبية. كما أنه

ربما يختلج في البال: عدم امكان رجوع الشرط إلى المادة الواجبة، لأنه عند ورود الهيئة على المادة، اما ان ترد عليها غير مشروطة بشرط، واما ان ترد عليها مشروطة. وعلى الأول: لا يمكن لحقوق الاشتراط لها. وعلى الثاني: يرجع القيد إلى المادة الذي أنكرناه.

وربما يختلج في البال أيضا: رجوع الشرط إلى ما هو الموضوع في القضية الجزائية، وهو النهار في مثل النهار موجود إذا كانت القضية خبرية، والى الفاعل المكلف إذا كانت القضية طلبية، فيكون المعنى: النهار الذي طلع عليه الشمس موجود، وزيد المستطيع يحج، فتأمل جيدا - منه.

وقد حكى عن السيد الكبير الشيرازي قده، بان المقرر قد اشتهه ولم يصل إلى مطلب الشيخ قده، وكان نظر الشيخ قده في انكار رجوع الشرط إلى الهيئة إلى أن الانشاء غير قابل للتقييد، وعلى كل حال لا يهمننا تصحيح ما في التقرير بعد وضوح المطلب، وان الشرط لا يمكن ان يرجع إلى المفهوم الافرادي، بل الشرط لا بد ان يرجع إلى المفهوم التركيبي ومفاد الجملة، كما هو ظاهر تعريف القضية الشرطية: بأنها ما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير أخرى.

وكذلك لا يمكن ارجاع الشرط إلى الهيئة بمعناها الايقاعي، بحيث يرجع الشرط إلى الانشاء، لوضوح ان الانشاء غير قابل للاشتراط والتعليق، ولا يتصف بالاطلاق والاشتراط، وانما يتصف بالوجود والعدم.

وكذلك لا يمكن ارجاع الشرط إلى المنشأ بالهيئة، لان الاشتراط يتوقف على لحاظ المعنى اسميا استقلاليا، ولا يعقل ورود الشرط على المعنى الحرفي، لا لكون المعنى الحرفي جزئيا وان الموضوع له فيه خاص، حتى يرد عليه ان المعنى الحرفي ليس بجزئي بل الموضوع له فيه عام كالوضع، بل لان المعنى الحرفي مما لا يمكن ان يلتفت إليه بما انه معنى حرفي، لفنائه في الغير وكونه مغفولا عنه في موطن وجوده الذي هو موطن الاستعمال، على ما تقدم بيانه في مبحث الحروف، فالمنشأ بهذه الهيئة لا يمكن ان يقيد، لعدم الالتفات إليه ولا يقع النظر الاستقلالي نحوه، بل هو مغفول عنه عند القاء الهيئة، فلا يعقل ان يرجع الشرط إلى مفاد الهيئة الذي هو معنى حرفي.

وكذا لا يعقل ان يرجع الشرط إلى المحمول المنتسب بعد الانتساب في الزمان لاستلزامه النسخ، إذ لو فرض تأخر الاشتراط عن وجوب الاكرام مثلا زمانا يلزم النسخ كما لا يخفى. وكذا لا يمكن ان يرجع الشرط إلى المحمول في رتبة الانتساب، سواء أريد من المحمول المتعلق، وهو الاكرام الذي يحمل على الفاعل، أو أريد منه الوجوب، لأنه على كل تقدير يرجع التقييد إلى المفهوم الافرادي. فلا بد من أن يرجع التقييد إلى المحمول المنتسب بوصف كونه منتسبا، (١) أي وجوب الاكرام أو

---

(١) مطارح الأنظار - الهداية الرابعة من مباحث مقدمة الواجب " إذا ثبت وجوب شئ وشك في كونه مشروطا أو مطلقا.. " ص ٤٦. وقد تكلم صاحب التقريرات حول هذا المعنى في الهداية الخامسة أيضا راجع ص ٤٨ من المصدر.

واعلم أن المذكور في " قوامع الفضول " أيضا رجوع القيد إلى المادة دون الهيئة واستدل له بنفس الوجهين الذين استدل بهما صاحب التقريرات حكاية عن الشيخ قدس سره.

راجع قوامع الفضول - المقالة الأولى - مبحث مقدمة الواجب الامر الثاني، ص ١٤١ - ١٤٠ والمحقق الجليل الحاج ميرزا حبيب اله الرشتي قدس سره نسب هذا الوجه في " بدايع الأفكار " إلى الشيخ قدس سره مترددا، قال: " وقد يجاب عن هذا الاشكال بما أجبنا به عن الاشكال الأول من رجوع القيد إلى المادة،

وكانه يقول به شيخ مشايخنا الأعظم العلامة الأنصاري طاب ثراه وان معنى قوله: أكرم زيدا ان جاتك، أريد منك الاكرام بعد المحيي فيكون أصل الاكرام مقيدا لا الوجوب المتعلق به حتى يرد: ان التقييد لا يناسب المبهمات.. "

راجع بدائع الأفكار. المقصد الأول من المقاصد الخمسة. المبحث الثالث من مباحث تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط. ص ٣١٤.  
وهذا ما يستفاد منه عدم تفرد صاحب التقريرات في تقرير هذا المعنى من الشيخ قدس سرهما والله أعلم.

الاکرام الواجب.  
وبعبارة أوضح: الشرط لابد ان يرجع إلى ما هو نتيجة الحمل في القضية  
الخبرية، أو نتيجة الطلب في القضية الطلبية. ففي مثل كلما كانت الشمس طالعة  
فالنهار موجود يكون المشروط هو وجود النهار، وفي مثل ان جائك زيد فأكرمه،  
يكون المشروط هو الاكرام الواجب أو وجوب الاكرام. والظاهر رجوع كل منهما إلى  
الاخر، والسر في لزوم رجوع الشرط إلى مفاد الجملة والمتحصل منها، هو ما عرفت:  
من كون القضية الشرطية انما هي تعليق جملة بجملة أخرى، وهذا لا يستقيم الا ان  
يرجع الشرط إلى مفاد الجملة الخبرية أو الطلبية، وهو في القضية الخبرية وجود  
النهار مثلاً، وفي القضية الطلبية وجوب الاكرام أو الاكرام المتلون بالوجوب، و  
النتيجة امر واحد. وعلى كل تقدير يحصل المطلوب، وهو اخذ الشرط مفروض  
الوجود، لان أداة الشرط انما خلقت لفرض وجود متلوها، ويرجع بالآخرة إلى  
الموضوع ويكون مفاد (ان استطعت فحج) مع (يجب الحج على المستطيع) أمراً واحداً،  
كما عرفت بما لا مزيد عليه.

قد ظهر مما قدمناه: الفرق بين المقدمة الوجوبية والمقدمة الوجودية، حيث إن المقدمة الوجوبية ما كانت واقعة فوق دائرة الطلب، وتؤخذ مفروضة الوجود في المرتبة السابقة على الطلب، ولا يمكن وقوعها بعد ذلك تحت دائرة الطلب بحيث يلزم تحصيلها، للزوم الخلف كما لا يخفى. وهذا بخلاف المقدمة الوجودية، فإنها واقعة تحت دائرة الطلب ويلزم تحصيلها.

وبعد ذلك نقول: ان القيود والإضافات التي اعتبرت في ناحية المتعلق أو المكلف على اختلافها، من حيث كونها من مقولة المكان أو الزمان وغير ذلك من ملابسات الفعل حتى الحال، لا تخلو اما ان تكون اختيارية تتعلق بها إرادة الفاعل، واما ان تكون غير اختيارية

فان كانت غير اختيارية فلا محيص من خروجها عن تحت دائرة الطلب، إذ لا يعقل التكليف بأمر غير اختياري، فكل طرف إضافة خارج عن تحت الاختيار لا بد من خروجه عن تحت الطلب ويكون الطلب متعلقا بالقطعة الاختيارية، و القطعة الغير الاختيارية لا بد من اخذها مفروضة الوجود واقعة فوق دائرة الطلب، و تكون ح من المقدمات الوجوبية ويكون الواجب مشروطا بالنسبة إليها. وأما إذا كانت الملابسات اختيارية وتتعلق بها إرادة الفاعل فوقوعها تحت دائرة الطلب بمكان من الامكان، كما أن وقوعها فوق دائرة الطلب أيضا بمكان من الامكان، فتصلح ان تكون مقدمة وجودية بحيث يتعلق الطلب بها، وتكون لازمة التحصيل كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وتصلح ان تكون مقدمة وجوبية تؤخذ مفروضة الوجود وتكون غير لازمة التحصيل كالأستطاعة في الحج. هذا بحسب عالم الثبوت.

واما في عالم الاثبات فالمتبع هو لسان الدليل وما يستفاد منه بحسب القرائن ومناسبات الحكم والموضوع. فان استفيد منه انه مقدمة وجوبية فهو، وان استفيد انه مقدمة وجودية كانت لازمة التحصيل. وان لم يمكن استفادة أحد الوجهين من الأدلة ووصلت النوبة إلى الشك، كان ذلك من الشك بين الواجب المشروط و

المطلق، وسيأتي ما هو الوظيفة عند الشك في ذلك.  
ثم إن القيود ربما يكون لها دخل في أصل مصلحة الوجوب بحيث لا يتم ملاك الامر الا بعد تحقق القيد. وقد تكون لها دخل في مصلحة الواجب، بمعنى ان فعل الواجب لا يمكن ان يستوفى المصلحة القائمة به الا بعد تحقق القيد الكذائي، وان لم يكن ذلك القيد له دخل في مصلحة الوجوب. (١) وهذان الوجهان يتطرقان في جميع القيود الاختيارية وغيرها. مثلا الزمان الخاص يمكن ان يكون له دخل في مصلحة الوجوب، ويمكن ان لا يكون له دخل في ذلك بل له دخل في مصلحة الواجب، و لا ملازمة بين الامرين، مثلا خراب البيت يقتضى الامر بالبناء، وهذا الخراب حصل في أول الصبح، فمصلحة الامر بالبناء قد تمت وتحققت من أول الصبح، ولكن البناء والتعمير الواجب لا يمكن ان يستوفى المصلحة القائمة به الا بعد الزوال. والحاصل: انه يمكن ان تكون مصلحة الوجوب قد تحققت، ولكن مصلحة الواجب لم تتحقق الا من بعد مضي زمان، كما ربما يدعى ذلك في باب الصوم، حيث يدعى ان المستفاد من الاخبار هو ان مصلحة وجوب الصوم في الغد متحقق من أول الليل، ولكن المصلحة القائمة بالصوم لا يمكن تحققها الا عند الفجر، كما ربما يدعى ظهور مثل قوله: إذا زالت الشمس وجب الصلاة والطهور (٢) في أن الزوال له دخل في كل من مصلحة الوجوب والواجب.

وعلى كل حال، إذا كان القيد غير اختياري، فلا بد من أن يؤخذ مفروض الوجود، ويكون من الشرائط الوجودية الواقعة فوق دائرة الطلب، سواء كان ذلك القيد مما له دخل في مصلحة الوجوب أو كان له دخل في مصلحة الواجب، وسواء كان ذلك القيد من مقولة الزمان أو كان من سائر المقولات، إذ العبرة في اخذه مفروض الوجود، هو كونه غير اختياري غير قابل لتعلق الطلب به، من غير فرق في ذلك

---

(١) كما أنه يمكن ان لا يكون للخصوصية الكذائية دخل لا في ملاك الوجوب ولا في ملاك الواجب، فيكون كل من الوجوب والواجب بالنسبة إليه مطلقا، كطيران الغراب مثلا - منه.  
(٢) الوسائل، الجزء الأول، الباب ٤ من أبواب الضوء الحديث ١ ص ٢٦١ ولا يخفى ان في الخبر " إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة "

بين الزمان وغيره.

وخالف في ذلك صاحب الفصول (١) وقال: بإمكان وقوع الطلب فوق قيد غير اختياري إذا لم يكن ذلك القيد مما له دخل في مصلحة الوجوب وان كان له دخل في مصلحة الواجب، والتزم بإمكان كون الطلب والوجوب حاليا وان كان الواجب استقباليا، وسمى ذلك بالواجب المعلق، وجعله مقابل الواجب المشروط والمطلق، وتبعه في ذلك بعض من تأخر عنه، وعليه بنى لزوم تحصيل مقدماته قبل حضور وقت الواجب إذا كان لا يمكنه تحصيلها في وقته، كالغسل قبل الفجر في باب الصوم، فإنه لما كان الوجوب حاليا قبل حضور وقت الواجب كان ترشح الوجوب من ذي المقدمة إلى مقدماته بمكان من الامكان، ويرتفع اشكال وجوب المقدمة قبل وقت ذبيها.

ثم إن صاحب الفصول قد عمم ذلك بالنسبة إلى المقدمة المقدورة، وقال: بإمكان الواجب المطلق فيما إذا كان القيد أمرا اختياريا، فراجع (٢) كلامه في المقام. وعلى كل حال، قد تبع بعض صاحب الفصول في امكان الواجب المعلق وانه مقابل الواجب المشروط والمط، الا انه قال: لا ينحصر التفصي عن اشكال وجوب تحصيل المقدمات قبل مجيء وقت الواجب بذلك، بل يمكن دفع الاشكال أيضا بالتزام كون الوقت أو غيره مما اخذ قييدا للواجب من قبيل الشرط المتأخر، وحينئذ

---

(١) الفصول ص ٨١ - ٨٠ تمهيد مقال لتوضيح حال. " وينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالمكلف ولا يتوقف حصوله على امر غير مقدور له كالمعرفة وليس منجزا، والى ما يتعلق وجوبه به ويتوقف حصوله على امر غير مقدور له وليس معلقا كالحج، فان وجوبه يتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة و يتوقف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له، والفرق بين هذا النوع وبين الواجب المشروط هو ان التوقف هناك للوجوب، وهنا للفعل.. "

(٢) نفس المصدر فإنه قدس سره ذكر بعد سطور مما نقلنا عنه في الصدر: " واعلم أنه كما يصح ان يكون وجوب الواجب على تقدير حصول امر غير مقدور (وقد عرفت بيانه) كذلك يصح ان يكون وجوبه على تقدير حصول امر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون واجبا قبل حصوله وذلك كما لو توقف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة. "



يكون الوجوب فيه أيضا حاليا إذا فرض وجود الشرط في موطنه، فتجب مقدماته قبل وقته.

والفرق بين هذا والواجب المعلق الذي قال به صاحب الفصول، هو ان الشرط في الواجب المعلق انما يكون شرط الواجب ومما يكون له دخل في مصلحته، من دون ان يكون الوجوب مشروطا به وله دخل في ملاكته. وهذا بخلاف ذلك، فان الشرط انما يكون شرطا للوجوب وله دخل في ملاكته، لكن لما اخذ على نحو الشرط المتأخر كان تقدم الوجوب عليه بمكان من الامكان، للعلم بحصول الشرط في موطنه، على ما حققه من ارجاع الشرط المتأخر إلى الوجود العلمي.

وعلى كل حال، كلامنا الان في امكان الواجب المعلق وعدم امكانه، وانه هل يعقل ان يكون الوجوب حاليا مع توقف الواجب على قيد غير اختياري بحيث يترشح منه الوجوب إلى مقدماته؟ أو ان ذلك غير معقول، بل لا بد ان يكون الوجوب مشروطا بالنسبة إلى ذلك الامر الغير الاختياري، ولا محيص من اخذه مفروض الوجود قبل الطلب حتى يكون الطلب متأخرا عنه على ما أوضحناه. و ح إذا فرض وجوب مقدماته قبل ذلك، فلا بد ان يكون ذلك بملاك آخر غير ملاك الوجوب الغيري الذي يترشح من وجوب ذي المقدمة، إذ لا وجوب له قبل حصول الشرط، فكيف يترشح الوجوب إلى مقدماته؟ بل وجوب المقدمات يكون حينئذ لبرهان التفويت على ما سيأتي بيانه.

إذا عرفت ذلك

فاعلم: ان امتناع الواجب المعلق في الأحكام الشرعية التي تكون على نهج القضايا الحقيقية بمكان من الوضوح، بحيث لا مجال للتوهم فيه. نعم في القضايا الخارجية يكون للتوهم مجال، وان كان الحق في ذلك أيضا امتناعه كما سيأتي.

اما امتناعه في القضايا الحقيقية، فلان معنى كون القضية حقيقية، هو اخذ العنوان الملحوظ مرآة لمصاديقه المفروض وجودها موضوعا للحكم، فيكون كل حكم مشروطا بوجود الموضوع بما له من القيود، من غير فرق بين ان يكون الحكم من الموقتات أو غيرها، غايته ان في الموقتات يكون للموضوع قيد آخر سوى القيود المعتبرة

في موضوعات سائر الأحكام: من العقل والبلوغ والقدرة وغير ذلك، وهذه القضية انشائها انما يكون أزليا وفعاليتها انما تكون بوجود الموضوع خارجا. وحينئذ ينبغي ان يسئل ممن قال بالواجب المعلق، انه أي خصوصية بالنسبة إلى الوقت حيث قلت بتقدم الوجوب عليه، ولم تقل بذلك في سائر القيود؟ فكيف لم تقل بفعالية الوجوب قبل وجود سائر القيود من البلوغ والاستطاعة، وقلت بها قبل وجود الوقت مع اشتراك الكل في اخذه قييدا للموضوع؟

وليت شعري ما الفرق بين الاستطاعة في الحج والوقت في الصوم، حيث كان وجوب الحج مشروطا بالاستطاعة بحيث لا وجوب قبلها، وكان وجوب الصوم غير مشروط بالفجر بحيث يتقدم الوجوب عليه، فان كان ملاك اشتراط وجوب الحج بالاستطاعة لمكان قيديّة الاستطاعة للموضوع واخذها مفروضة الوجود، فلا يمكن ان يتقدم الوجوب عليها والا يلزم الخلف، فالوقت أيضا كذلك بالنسبة إلى الصوم فإنه قد اخذ قييدا للموضوع، بل الامر في الوقت أوضح، لأنه لا يمكن الا اخذه مفروض الوجود، لأنه امر غير اختياري ينشأ من حركة الفلك ولا يمكن ان تتعلق به إرادة الفاعل من وجوه، وقد عرفت ان كل قيد غير اختياري لا بد ان يؤخذ مفروض الوجود ويقع فوق دائرة الطلب، ويكون التكليف بالنسبة إليه مشروطا لا محالة و الا يلزم تكليف العاجز. وهذا بخلاف الاستطاعة، فإنها من الأمور الاختيارية التي يمكن تحصيلها.

وبالجملة: التكليف في القضايا الحقيقية لا بد ان يكون مشروطا بالنسبة إلى جميع القيود المعتمدة في الموضوع، من غير فرق في ذلك بين الزمان وغيره، مضافا إلى ما في الزمان وأمثاله من الأمور الغير الاختيارية، من أنه لا بد من اخذه مفروض الوجود، والا يلزم تكليف العاجز. و ح كيف يمكن القول بان التكليف بالنسبة إلى سائر قيود الموضوع يكون مشروطا؟ وبالنسبة إلى خصوصية الوقت والزمان يكون مط؟ فإنه مضافا إلى امتناع ان يكون مط بالنسبة إليه، يسئل عن الخصوصية التي امتاز الوقت بها عن سائر القيود، فإنه ان كان لمكان تقدم الانشاء عليه فالانشاء متقدم على جميع القيود، لأنه أزلي، وان كان لمكان عدم دخله في مصلحة الوجوب

وانما يكون له دخل في مصلحة الواجب، فهذا مما لا دخل له بالمقام بعد ما فرض انه اخذ قيذا للموضوع وقال: يجب الصوم عند طلوع الفجر، وقد عرفت: ان قيديّة شيء للموضوع انما يكون باعتبار اخذه مفروض الوجود، كما هو الشأن في القضايا الحقيقية، وبعد اخذه مفروض الوجود لا يعقل ان يتقدم التكليف عليه، لان معنى تقدم التكليف عليه هو ان يكون التكليف بالنسبة إليه مط، كما هو الشأن في سائر القيود التي يتقدم التكليف عليها، كالطهارة، والساتر، وغير ذلك. وهذا كما ترى يستلزم محالا في محال، لأنه يلزم أولا لزوم تحصيله، كما هو الشأن في جميع القيود التي تقع تحت دائرة الطلب، كالطهارة والستر، والمفروض انه لا يمكن تحصيله، لأنه غير اختياري للمكلف، ويلزم أيضا تحصيل الحاصل لاستلزامه تحصيل ما هو مفروض الوجود.

وبالجملة: دعوى امكان الواجب المعلق في القضايا الشرعية التي تكون على نهج القضايا الحقيقية في غاية السقوط والفساد، بحيث لا ينبغي ان يتوهم. واما دعوى امكانه في القضايا الخارجية فكذلك أيضا، بل إن برهان الامتناع يطرد في كلا المقامين على نسق واحد، لوضوح انه لو قال: صل في مسجد الكوفة عند طلوع الفجر، فقد اخذ طلوع الفجر مفروض الوجود، ولا يمكن ان لا يأخذه كذلك، وبعد اخذه مفروض الوجود لا يمكن ان يتقدم التكليف عليه، والا يلزم ما تقدم من المحال، فكما ان التكليف يكون مشروطا بمجئ زيد عند قوله: لو جئتك زيد فأكرمه، فكذلك يكون التكليف مشروطا بطلوع الفجر عند قوله: صل في المسجد عند طلوع الفجر، وبرهان الاشتراط في الجميع واحد، وانه لا بد من اخذ القيد مفروض الوجود إذا كان القيد غير اختياري للمكلف، كمجئ زيد، وقدم الحاج، وطلوع الفجر، وغير ذلك، وبعد اخذه مفروض الوجود لا يمكن ان يكون التكليف مط ويتقدم الوجوب عليه.

فظهر: ان برهان امتناع الواجب المعلق انما هو لأجل انه لا يمكن ان يكون التكليف مطلقا بالنسبة إلى قيد غير اختياري للمكلف، بحيث لا يمكن ان تتعلق ارادته به، بل لا بد ان يكون التكليف بالنسبة إليه مشروطا. وليس برهان امتناع

الواجب المعلق هو امتناع تعلق التكليف بأمر مستقبل كما توهم، فان ذلك مما لا يدعيه أحد ولا يمكن ادعائه، وكيف يمكن انكار امكان تعلق التكليف بأمر مستقبل؟ مع أن الواجبات الشرعية كلها من هذا القبيل، فلا كلام في ذلك، وانما الكلام في كون التكليف مط أو مشروطا، والا فان تعلق الإرادة بأمر مستقبل بمكان من الوضوح، بحيث لا مجال لانكاره، بل يستحيل ان لا تتعلق الإرادة من الملتفت بأمر مستقبل إذا كان متعلقا لغرضه، لوضوح ان الشخص إذا التفت إلى شئ: من اكل، وشرب، وصلاة، وصوم، فاما ان لا يكون ذلك الشئ متعلقا لغرضه ولا تقوم به مصلحة ولا مفسدة، فلا كلام فيه. وأمان ان يكون ذلك الشئ متعلقا لغرضه، فاما ان يكون متعلقا لغرضه على كل تقدير وفي جميع الحالات، واما ان يكون متعلقا لغرضه على تقدير دون تقدير. وعلى الثاني اما ان يكون ذلك التقدير حاصلًا عند الالتفات إلى الشئ، واما ان يكون غير حاصل. وعلى الجميع، اما ان يكون ذلك أمرا اختياريا له بحيث يمكن ان تتعلق الإرادة به، واما ان يكون غير اختياري فهذه جملة ما يمكن ان يكون الشخص الملتفت عليه، ولا يمكن ان يخلو عن أحدها. فان التفت إلى الشئ وكان ذلك الشئ متعلقا لغرضه بقول مط وعلى جميع التقادير، فلا محيص من أن تنقدح الإرادة الفاعلية والامية نحو ذلك الشئ إرادة فعلية غير منوطة بأمر أصلا. وان كان ذلك الشئ متعلقا لغرضه على تقدير دون تقدير، فان لم يكن ذلك التقدير حاصلًا فلا يمكن ان تتعلق ارادته الفعلية به، بل تتعلق الإرادة به على تقدير حصول ذلك التقدير، بمعنى انه تحصل له إرادة منوطة بذلك التقدير، واما فعلية الإرادة بان يستتبع حملة النفس وتصديها المستتبع لحركة العضلات فلا يمكن الا بعد حصول ذلك التقدير، هذا بالنسبة إلى إرادة الفاعل. وقس على ذلك إرادة الأمر، فان الأمر لو التفت إلى أن الشئ الفلاني ذو مصلحة على تقدير خاص من مجئ زيد، أو طلوع الفجر، فلا بد له من الامر بذلك الشئ مشروطا بحصول ذلك التقدير، ولا يتوقف عن الامر عند الالتفات إليه ويصبر حتى يحصل التقدير فيأمر في ذلك الحال، بل يأمر في حال الالتفات قبل حصول التقدير لكن مشروطا بحصول التقدير، وهذا هو معنى كون انشاء الاحكام أزلية، و

انه ليست الاحكام من قبيل القضايا الجزئية الخارجية، بحيث يكون انشاء الحكم بعد حصول الموضوع وتحقق القيود خارجا، فإنه مضافا إلى امكان دعوى قيام الضرورة على خلافه، لا يمكن ذلك بعد ما كان الأمر الحكيم ملتفتا أولا إلى أن الشيء الفلاني ذو مصلحة في موطن وجوده، فلا بد من الأمر بذلك الشيء قبلا، لكن مشروطا بتحقق موطن وجوده، ولا يصبر ويسكت فعلا عن الأمر إلى أن يتحقق موطن وجوده.

والى هذا كان نظر الشيخ قده فيما افاده بقوله: لان العاقل إذا توجه إلى شيء والتفت إليه، فاما ان يتعلق طلبه به أولا يتعلق الخ، (١) فراجع ما في التقرير،

(١) اعلم أن لصاحب التقريرات في المقام تقريران ذكرهما في دفع ما ذهب إليه صاحب الفصول من التخلص عن العويصة بالالتزام بالواجب المعلق.

أحدهما: ما ذكره بناء على ما ذهب إليه الإمامية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد، قال: " فالطالب إذا تصور الفعل المطلوب فهو اما ان تكون المصلحة الداعية إلى طلبه موجودة فيه على تقدير وجوده في ذلك الزمان فقط، أولا يكون كذلك، بل المصلحة فيه تحصل على تقدير خلافه أيضا، فعلى الأول فلا بد

ان يتعلق الأمر بذلك الفعل على الوجه الذي يشتمل على المصلحة كان يكون المأمور به هو الفعل المقيد بحصوله في الزمان الخاص، وعلى الثاني يجب ان يتعلق الأمر بالفعل المطلق بالنسبة إلى خصوصيات الزمان ولا يعقل ان يكون هناك قسم ثالث يكون القيد الزماني راجعا إلى نفس الطلب دون الفعل المطلوب، فان تقييد الطلب حقيقة مما لا معنى له، إذ لا اطلاق في الفرد الموجود منه المتعلق بالفعل حتى يصح القول بتقييده بالزمان أو نحوه، فكل ما

يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدل عليه الهيئة فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة وبعد ذلك يظهر عدم اختلاف المعنى الذي هو المناط في وجوب المقدمة. "

ثانيهما: ما ذكره بناء على عدم الالتزام بالتبعية. قال: " فان العاقل إذا توجه إلى امر والتفت إليه، فاما ان يتعلق طلبه بذلك الشيء أولا يتعلق طلبه به، لا كلام على الثاني. وعلى الأول فاما ان يكون ذلك الأمر موردا لامره وطلبه مطلقا على جميع اختلاف طواريه أو على تقدير خاص، وذلك التقدير الخاص قد يكون شيئا من الأمور الاختيارية كما في قولك: ان دخلت الدار فافعل كذا وقد يكون من أمور التي لا مدخل للمأمور به فيه لعدم ارتباطه بما هو مناط تكليفه كما في الزمان وأمثاله، لا اشكال فيما إذا كان المطلوب مطلقا. وأما إذا كان مقيدا بتقدير خاص راجع إلى الأفعال الاختيارية فقد عرفت فيما تقدم اختلاف وجوه مصالح الفعل، إذ قد يكون المصلحة في الفعل على وجه يكون ذلك القيد خارجا عن المكلف به بمعنى ان المصلحة في الفعل المقيد لكن على وجه

لا يكون ذلك القيد أيضا موردا للتكليف، هذا على القول بالمصلحة. واما على تقدير عدمها كما هو المفروض فالطلب متعلق بالفعل على هذا الوجه فيصير واجبا مشروطا، وقد يكون المصلحة في الفعل المقيد مطلقا فيصير واجبا

مطلقا، لكن المطلوب شيء خاص يجب تحصيل تلك الخصوصية أيضا، ومما ذكرنا في المشروط يظهر الاطلاق أيضا

بناء على عدم المصلحة لتعلق الطلب بالفعل على الوجه المذكور. وأما إذا لم يكن راجعا إلى الأمور الاختيارية فالمطلوب في الواقع هو الفعل المقيد بذلك التقدير الخاص ولا يعقل فيه فيه الوجهان كما إذا كان فعلا اختياريا كما عرفت، فرجوع القيد تارة إلى الفعل وأخرى إلى الحكم بحسب القواعد العربية مما لا يجهل بعد اتحاد المناط في

هذه المسألة العقلية. " (مطرح الأنظار، الهداية الخامسة من مباحث مقدمة الواجب ص ٤٩ - ٤٨)

(١٩٠)

فان نظر الشيخ في هذا التقسيم انما هو إلى ما ذكرنا: من أنه ليس انشاءات الأحكام الشرعية

بعد تحقق الموضوع خارجا حتى تكون من قبيل القضايا الخارجية، بل انما تكون انشاءاتها أزلية حيث إن الأمر يكون ملتفتا إليها أزلا، وليس غرض الشيخ قده من هذا التقسيم ارجاع القيود إلى المادة حتى ينتج امتناع الواجب المشروط، أو اثبات الواجب المعلق كما استظهره بعض، وان كانت عبارة التقرير لا تخلو عن مسامحة وايهام.

وعلى كل تقدير، ليس مبنى انكار الواجب المعلق هو امتناع التكليف بأمر مستقبل، بل مبنى الانكار هو ما عرفت: من أن كل قيد غير اختياري لا بد ان يؤخذ مفروض الوجود، ويقع فوق دائرة الطلب، ومعه لا يكاد يمكن تقدم الوجوب عليه لأنه يلزم الخلف، و ح لو وجبت مقدماته قبل الوقت، فلا بد ان يكون ذلك بملاك اخر غير ملاك الوجوب الغيري الذي يترشح من وجوب ذي المقدمة ويستتبع ارادته ارادتها. فان قلت:

نحن لا نجد فرقا، بين ما لو امر المولى بشئ في وقت خاص على نحو اخذ الوقت قيذا، كما إذا قال: صل في مسجد الكوفة عند طلوع الفجر، وبين ما لو أطلق امره و لم يقيده بوقت خاص، ولكن المكلف لا يتمكن من امثاله الا بعد مضي مقدار من الوقت، كما لو امر بالصلاة في مسجد الكوفة من غير تقييد، ولكن المكلف كان في مكان لا يمكنه الصلاة في مسجد الكوفة الا عند طلوع الفجر لاحتياجه إلى السير والمشى الذي لا يصل إليه قبل ذلك، فإنه كما أن نفس الامر يقتضى وجوب المشى و

السير عند اطلاقه، ويستتبع وجوب مقدمات الصلاة في المسجد، وترشح إرادة المقدمات من نفس إرادة الصلاة في المسجد، فكذلك في صورة تقييد الامر بالصلاة في المسجد عند طلوع الفجر، فإنه يجب عليه أيضا المشي والسير لادراك الصلاة في المسجد عند الطلوع ويستتبع وجوب المقدمات وترشح ارادتها من نفس إرادة الصلاة في المسجد عند الطلوع، وهذا لا يكون الا بتقدم الوجوب على الفجر حتى يقتضى وجوب السير وان كان الواجب استقباليا، ولا نعنى بالواجب المعلق الا هذا

والحاصل: انه بعد تمامية مبادئ الإرادة كما هو مفروض الكلام، حيث إن الكلام فيما إذا لم يكن للزمان دخل في مصلحة الوجوب وكان له دخل في مصلحة الواجب، فلا بد من انقداح الإرادة الأمرية والفاعلية في نفس الأمر والفاعل، وكون المراد متأخرا أو متوقفا على قيد غير حاصل لا يمنع من انقداح الإرادة الفعلية في النفس، كما يتضح ذلك بما قدمناه من المثال، حيث لا نجد فرقا بين ما كان المطلوب نفس الصلاة في المسجد، أو كان المطلوب الصلاة في المسجد في وقت خاص، فإنه في كلا المقامين يقتضى الجري نحو المقدمات، ويوجب السعي و المشي لادراك المطلوب، وليس ذلك الا لمكان فعلية الإرادة.  
قلت:

ليس الامر كذلك، فإنه لو كان المطلوب نفس الصلاة في المسجد من غير اعتبار وقت خاص، فالإرادة الفاعلية أو الأمرية تتعلق بنفس الصلاة لكونها مقدورة، وان توقف فعلها على سعي ومشى ولكن ذلك لا يخرجها عن كونها مقدورة ولو بالواسطة، كما هو الشأن في جميع ما يكون مقدورا بالواسطة، حيث تتعلق الإرادة به نفسه في الحال، ومن تعلق الإرادة به تتعلق إرادة تبعية بمقدماته، فلو كانت نفس الصلاة بلا قيد مطلوبا كانت الإرادة لا محالة متعلقة بها، ويلزمها تعلق الإرادة التبعية بمقدماتها من السعي والمشى.

واما لو كانت الصلاة مطلوبة على تقدير خاص من وقت مخصوص، و المفروض ان ذلك التقدير ليس اختياريا للشخص بحيث يمكنه تحصيله، فلا يمكن ان



تتعلق الإرادة بها مرسله، بل انما تتعلق الإرادة بها على تقدير حصول الوقت، وكيف يمكن ان تتعلق الإرادة بأمر مقيد بما هو خارج عن القدرة مع عدم حصوله؟ إذ ليست الإرادة عبارة عن نفس الحب والشوق حتى يقال: يمكن تعلق الحب والشوق بأمر محال التحقق، فضلا عما يمكن تحققه ولو عن غير اختيار، فضلا عما هو مقطوع التحقق كالفجر في المثال، بل المراد من الإرادة هي التي يعبر عنها بالطلب عند من يقول باتحاد الطلب والإرادة، ومعلوم: ان الطلب عبارة عن حملة النفس وتصديها نحو المطلوب، وهل يعقل تصدى النفس نحو ما يكون مقيدا بأمر غير اختياري؟ كلا لا يمكن ذلك، بل النفس انما تتصدى نحو الامر الاختياري، وهو ذات الصلاة، و المفروض ان ذاتها ليست مطلوبة، بل المطلوب منها هو خصوص المقيدة بكونها عند الطلوع، وفرضنا انها باعتبار القيد غير اختيارية، فكيف يمكن ان تتعلق الإرادة الفعلية بها؟ وما يترأى من المشي والسعي نحو مسجد الكوفة لادراك الصلاة عند طلوع الفجر إذا كانت مطلوبة بهذا الوجه، فإنما هو لمكان التفويت، حيث إنه لو لم يسع إلى ذلك يفوت عنه مصلحة الصلاة في المسجد عند الفجر، وأين هذا مما نحن فيه، من تعلق الإرادة التبعية الناشئة من إرادة ذي المقدمة؟ فان باب الإرادة التبعية امر، وباب التفويت امر آخر، فالمستشكل كان حقه ان لا يمثل بما يجرى فيه برهان التفويت، بل يفرض الكلام فيما إذا لم يتوقف المطلوب على مقدمات يلزم تحصيلها لمكان التفويت، كما لو فرض ان الشخص حاضر في مسجد الكوفة، ففي مثل هذا يتضح الفرق بين المثالين: مثال كون الصلاة مطلوبة بلا قيد، ومثال كونها مطلوبة عند طلوع الفجر، فهل يمكنه ان يقول: انه لا نجد فرقا بين المثالين؟ كلا لا يمكنه ذلك، فإنه لو كانت نفس الصلاة مطلوبة بلا قيد فلا محالة انه يحرك عضلاته نحوها و يأتي بها في الحال، بخلاف ما إذا كانت مطلوبة على تقدير طلوع الفجر، فإنه لا يحرك عضلاته نحوها في الحال بل ينتظر ويصبر حتى يطلع الفجر. وليس ذلك الا لمكان عدم تعلق الإرادة الفعلية بها، وهل يمكن لاحد ان يدعى عدم الفرق بين المثالين و ان الإرادتين في كليهما على نهج واحد؟.

فعلم من جميع ما ذكرنا: انه لا مجال لدعوى امكان الواجب المعلق، وان

تثليث الأقسام مما لاوجه له، بل الواجب ينقسم إلى مطلق ومشروط، من دون ان يكون لهما ثالث، فكل خصوصية لم تؤخذ مفروضة الوجود فالواجب يكون بالنسبة إليها مط، وان اخذت مفروضة الوجود فالواجب بالنسبة إليها مشروط، وتقسيم المقدمة إلى الوجودية والوجوبية انما ينشأ من هذا، فان المقدمة الوجودية هي ما اخذت تحت دائرة الطلب، والمقدمة الوجوبية هي ما اخذت فوق دائرة الطلب، و هي التي لوحظت مفروضة الوجود، سواء كانت اختيارية أو غير اختيارية، فإنه لا يفترق الحال في ذلك بعد اخذها مفروضة الوجود.

ثم انه لا اشكال، في أن وجوب المقدمات الوجودية يتبع في الاطلاق و الاشتراط وجوب ذبيها، فان كان وجوب ذي المقدمة مط فلا بد ان يكون وجوب المقدمات الوجودية أيضا مط، وان كان مشروطا فكذلك، والسر في ذلك واضح، لان وجوب المقدمة انما يترشح من وجوب ذبيها، فلا يعقل ان يكون وجوب ذي المقدمة مشروطا ووجوب المقدمة مط، لان فاقد الشيء لا يمكن ان يكون معطي الشيء، فلا تجب المقدمات الوجودية الا عند وجوب ذبيها وحصول ما يكون شرطا لوجوبها. هذا حسب ما تقتضيه قاعدة التبعية عقلا.

ولكن انحزمت هذه القاعدة في عدة موارد، حيث كانت المقدمات الوجودية لازمة التحصيل قبل وجوب ذبيها وحصول المقدمة الوجوبية، والذي ألجأ صاحب الفصول إلى الالتزام بالواجب المعلق هو هذا، حيث شاهد وجوب بعض المقدمات الوجودية قبل حصول ما هو الشرط في وجوب ذي المقدمة كالوقت، فالتزم بتقدم الوجوب على الوقت. وحيث أبطلنا الواجب المعلق فلا بد لنا من بيان وجه وجوب تلك المقدمات الوجودية قبل وجوب ذبيها.

ولا يخفى عليك: اختلاف كلمات الفقهاء واضطرابها في بيان الموارد التي تجب فيها المقدمات، فترتهم في مورد يحكمون بوجوب المقدمة الوجودية قبل حصول وقت ذي المقدمة، وترتهم في مورد آخر لا يحكمون بذلك، كما أنه في المورد الواحد يفرقون بين المقدمات الوجودية، فيوجبون بعضها ولا يوجبون البعض الاخر، مثلا تريهم يقولون: لا يجوز إراقة الماء قبل الوقت لمن يعلم بأنه لا يتمكن من الوضوء بعد

الوقت، ومع ذلك يقولون: بجواز اجناب نفسه مع علمه بعدم تمكنه من الغسل. و كذا تريهم في باب الاستطاعة يقولون: انه لا يجوز تفويتها بعد حصولها ولو قبل أشهر الحج، وربما خص ذلك بعض بأشهر الحج وانه قبل ذلك يجوز تفويتها. وربما يفرقون، بين المقدمات الوجودية الحاصلة قبل الوقت فلا يجوز تفويتها، وبين المقدمات الغير الحاصلة فلا يجب تحصيلها.

وبالجملة: المسألة مشككة جدا والكلمات فيها مضطربة غاية الاضطراب. وقد يدفع الاشكال باعتبار الملاك، حيث إن المقدمات الوجودية لما لم يكن لها دخل في الملاك، فكل مورد تم ملاك الوجوب لزم تحصيل مقدمات الواجب وإن كان ظرف امتثال الواجب متأخرا، الا انه لما لم يتمكن من تحصيل المقدمات في ظرف وجوبه، كان اللازم عليه عقلا حفظ قدرته من قبل لمكان تمامية الملاك، ويكون هذا الحكم العقلي كاشفا عن متمم الجعل وان هناك جعلاً مولويا بلزوم تحصيل المقدمات.

لكن هذا البيان لا يفي بالموارد التي حكموا فيها بلزوم تحصيل المقدمات قبل وجوب ذي المقدمة، فإنك تريهم يحكمون بلزوم تحصيل بعض المقدمات ولو قبل تمامية الملاك، كإراقة الماء قبل الوقت، مع أن الوقت في باب الصلاة له دخل في أصل الملاك، كما ربما يستظهر ذلك من قوله: إذا زالت الشمس وجب الطهور و الصلاة، فان الظاهر منه ان للزوال دخلا في أصل ملاك الوجوب، مع أنه بناء على هذا لا ينبغي الفرق بين المقدمات الوجودية، فكيف حرم إراقة الماء؟ ولم يجب تحصيل الماء لمن كان فاقداً له؟ حيث إن الظاهر أنهم لم يقولوا بوجوب تحصيل الماء قبل الوقت لمن يعلم بعدم حصوله بعده.

وبالجملة: هذا البيان انما يتم في بعض موارد المسألة كوجوب المسير للحج بعد الاستطاعة، والغسل قبل الفجر، حيث تم ملاك وجوب الحج والصوم بالاستطاعة ودخول الليل، فلا بد من بيان آخر يكون حاويا لأطراف المسألة. والذي ينبغي ان يقال هو انه تارة: يقع الكلام في المقدمات المفوتة التي يوجب فواتها عجز المكلف عن فعل الأمور به وعدم قدرته عليه، كترك المسير إلى

الحج، وإراقة الماء، وعدم الغسل قبل الفجر، وأمثال ذلك من المقدمات الوجودية التي يوجب فواتها سلب قدرة المكلف عن الفعل. وأخرى: يقع الكلام في المقدمات العلمية، أي في لزوم تحصيل العلم بالأحكام والفحص عنها، ولا يندرج هذا في المقدمات المفوتة على ما سيأتي بيانه، فالكلام يقع في مقامين:

المقام الأول:

في المقدمات المفوتة أي المقدمات التي لها دخل في قدرة المكلف على فعل الأمور به بحيث انه لولاها لما كان قادرا عليه، وبعبارة أخرى: المراد من المقدمات المفوتة هي المقدمات التي لها دخل في حصول الواجب بما له من القيود الشرعية في وقته على وجه لا يتمكن المكلف من فعله في وقته بدون تلك المقدمات، كالماء الذي يتوقف الصلاة مع الطهارة عليه، والساتر الذي يتوقف الصلاة مع الستر عليه، وهكذا، وكنفس حفظ القدرة التي يتوقف عليها الواجب، كما لو فرض انه لو عمل العمل الكذائي لا يتمكن من الصلاة في وقتها فيكون العمل مفوتا للقدرة عليها، وبذلك يندرج في المقدمات المفوتة، فالمراد من المقدمات المفوتة هي المقدمات العقلية التي يتوقف عليها الواجب، لا المقدمات الشرعية من القيود والشرائط، ومن هنا نقول: لا يجب الوضوء قبل الوقت لمن يعلم انه لا يتمكن من الوضوء بعده، بخلاف حفظ الماء حيث إنه يجب حفظه.

والسر في ذلك: هو ان الوضوء انما يجب بعد الوقت لأنه من قيود الأمور به، فحاله من هذه الجهة كحال الاجزاء وكذا الستر وغير ذلك من القيود الشرعية، و معلوم: انه لم يقدّم دليل على هذه الكلية بحيث يلزم تحصيل كل مقدمة يكون لها دخل في قدرة المكلف مط ولو قبل حصول شرط الوجوب وقبل مجيئ وقته لمن يعلم بحصوله فيما بعد، إذ لم يقل أحد بوجوب السير إلى الحج قبل الاستطاعة لمن يعلم بحصولها فيما بعد مع عدم تمكنه من السير بعدها، فلزوم تحصيل المقدمات المفوتة بهذه الكلية مما لا دليل عليه، ولم يدعه أحد، بل انما قالوا بلزوم تحصيل المقدمات المفوتة في الجملة في بعض الموارد، وفي بعض الحالات في خصوص بعض المقدمات، ومعلوم: انه لم يقدّم دليل بالخصوص في كل مورد حكموا فيه بلزوم تحصيل المقدمات

المفوتة، فلا بد ح من بيان ما يكون ضابطا للموارد التي يجب تحصيل المقدمات فيها و يحرم تفويتها، ويتوقف ذلك على تحرير كيفية اعتبار القدرة على متعلقات التكليف بعد ما كان لا اشكال في اعتبارها. فنقول:

ان القدرة اما ان تكون عقلية، واما ان تكون شرعية، ونعني بالقدرة العقلية: ما إذا لم تؤخذ في لسان الدليل، بل كان اعتبارها لمكان حكم العقل بقبح تكليف العاجز من دون ان يكون الشارع قد اعتبرها، ويقابلها القدرة الشرعية، و هي ما إذا اخذت في لسان الدليل بحيث يكون الشارع قد اعتبرها. فان كانت القدرة المعتبرة هي القدرة العقلية، فحيث لم يكن للقدرة العقلية دخل في ملاك الحكم وانما يكون لها دخل في حسن الخطاب، فلا بد من الاقتصار على المقدار الذي يحكم العقل باعتباره، ومعلوم: ان مناط حكم العقل باعتبار القدرة انما هو قبح تكليف العاجز، وهذا انما يكون إذا كان الشخص عاجزا بنفسه وبذاته، بحيث لا يكون له إلى الفعل سبيل كالطيران في الهواء فان التكليف بمثل هذا قبيح على المولى كما يقبح العقاب منه عليه. وأما إذا لم يكن الشخص عاجزا بنفسه وبذاته، بل هو عاجز نفسه بسوء اختياره وسلب عنه القدرة، ففي مثل هذا لا يحكم العقل بقبح عقابه وان قبح تكليفه بعد عجزه، ولا ملازمة بين قبح التكليف وقبح العقاب، فان قبح التكليف لمن عجز نفسه انما هو لمكان لغوية التكليف حيث لا يصلح ان يكون التكليف محركا وباعثا نحو الفعل، وهذا بخلاف العقاب فإنه لا يقبح عقابه بعد ما كان الامتناع بسوء اختياره. وهذا معنى ما يقال: ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فإنه انما لا ينافيه عقابا لا خطابا خلافا للمحكي عن أبي هاشم حيث قال: انه لا ينافيه لا خطابا ولا عقابا، وسيأتي ضعفه في بعض المباحث الآتية انشاء الله تعالى.

إذا عرفت ذلك

فنقول: ان كل واجب لم يعتبر فيه القدرة شرعا، كان مقتضى القاعدة لزوم

تحصيل مقدماته التي لم تكن حاصلة وحرمة تفويت المقدمات الحاصلة ولو قبل مجيء زمان الواجب، بل وقبل تمامية ملاك الوجوب أيضا، إذ العقل يستقل بحفظ القدرة ولزوم تحصيل المقدمات الاعدادية، لما عرفت: من أن اعتبار القدرة العقلية انما هو لمكان قبح تكليف العاجز، ومثل هذا الشخص لا يكون عاجزا بل يكون قادرا ولو بحفظ قدرته، أو تحصيلها بتهيئته المقدمات الاعدادية التي له إليها سبيل، و الا لا ندرج في قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فان القاعدة لا تختص بما بعد ثبوت التكليف وتوجه الخطاب، حتى يقال: ان الكلام في لزوم تحصيل المقدمات قبل ثبوت التكليف وتوجه الخطاب، بل مورد القاعدة أعم من ذلك، فتشمل ما نحن فيه، فإنه لو فرض ان التكليف بصوم الغد لم يقيد بالقدرة الشرعية، وانما اعتبر فيه القدرة العقلية حتى لا يكون من التكليف العاجز، وكان صوم الغد يتوقف على مقدمات لا يمكن تهيئتها في الغد، وكان متمكنا من تهيئتها قبل ذلك، كان عدم تهيئة المقدمات موجبا لامتناع التكليف بالصوم بسوء اختياره، فيندرج في القاعدة، من غير فرق بين ان يكون لزمان الغد دخل في ملاك الواجب فقط، أو كان له دخل في ملاك الوجوب أيضا، فان العبرة انما هو بكون الامتناع بالاختيار، وهذا لا يفرق فيه بين القسمين كما لا يخفى.

فتحصل ان كل واجب كان مشروطا بالقدرة العقلية يلزم تحصيل مقدماته التي يتوقف القدرة عليه في زمانه عليها. هذا إذا كانت القدرة المعتبرة عقلية. وان كانت القدرة المعتبرة شرعية، فلا بد من النظر في كيفية اعتبارها، فتارة: تعتبر شرعا على النحو الذي تعتبر عقلا من دون ان يتصرف الشارع فيها، بان اعتبر القدرة على وجه خاص أو في زمان مخصوص، بل اعتبرها بتلك السعة التي كان العقل معتبرا لها، كما إذا قال: ان قدرت فأكرم زيدا في الغد، و ح يكون الكلام فيها هو عين الكلام في القدرة العقلية، من لزوم تهيئة المقدمات التي يتوقف القدرة على صوم الغد عليها، فإنه لا فرق ح بين هذه القدرة الشرعية والقدرة العقلية. سوى ان القدرة العقلية لا دخل لها في الملاك، والقدرة الشرعية لها دخل فيه، وهذا لا يصلح فارقا في المقام.

فان قلت:

كيف لا يصلح فارقا؟ فإنه بعد البناء على أن القدرة الشرعية لها دخل في الملاك كيف يمكن القول بلزوم تهيئة مقدمات القدرة؟ فان معنى ذلك هو لزوم تهيئة مقدمات حدوث الملاك، وبعبارة أخرى: الملاك انما يحصل ويحدث بالقدرة، بحيث لولا القدرة لما كان هناك ملاك، كما هو الحال في سائر القيود الشرعية التي لها دخل في الملاك، ومع هذا كيف توجبون تحصيل القدرة عليه؟ وكيف يندرج عند عدم تحصيلها تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار؟ فإنه لو لم يحصل القدرة لم يكن هناك ملاك للحكم ومع عدم ثبوت الملاك واقعا كيف يعاقب وعلى أي شيء يعاقب؟ مع أنه لا ملاك ولا حكم واقعا، ومورد قاعدة الامتناع بالاختيار - حيث نقول بالعقاب فيه انما هو فيما إذا أوجب الامتناع بالاختيار تفويت الملاك بعد ثبوته، واما الامتناع بالاختيار مع عدم ثبوت الملاك واقعا في ظرف التفويت، فان العقاب يكون حينئذ بلا موجب.

قلت:

نعم القدرة الشرعية وان كان لها دخل في الملاك بحيث لولاها لما كان هناك ملاك واقعا، الا ان المفروض ان الذي له دخل في الملاك، هي القدرة بمعناها الأعم الشامل للقدرة على تحصيلها وتهيئة مقدماتها الاعدادية، لان محل الكلام هو ما إذا اعتبر القدرة بتلك السعة التي يحكم بها العقل في لسان الدليل، فالذي يكون له دخل في الملاك هي القدرة الواسعة الشاملة للقدرة على تحصيلها و حفظها بعد حصولها وتهيئة مقدماتها، وهذا المعنى من القدرة حاصل بالفرض، لان الكلام فيمن يمكنه تهيئة مقدمات القدرة و حفظها، والا كان خارجا عن الكلام موضوعا، فما له دخل في الملاك حاصل، ومعه يندرج تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، لأنه لو لم يحفظ قدرته مع تمكنه من حفظها فقد فوت الملاك بسوء اختياره مع ثبوته، لحصول شرطه وهو تمكنه من حفظ القدرة أو تحصيلها، فتأمل في المقام جيدا فإنه لا يخلوا من دقة.

فتحصل: انه لو اعتبرت القدرة شرعا بنحو ما يعتبرها العقل من السعة،

كان اللازم وجوب تهيئة مقدمات القدرة على الواجب، ولو قبل مجيئ زمان وجوبه إذا لم يتمكن من تهيئتها في زمانه، والا كان مندرجا تحت قاعدة الامتناع بالاختيار. ويندرج في هذه القسم مسألة حفظ الماء قبل الوقت، فان القدرة على الماء انما اعتبرت شرعا بقريئة قوله تعالى: (١) فلم تجدوا ماء فتيمموا الخ، حيث إن التفصيل قاطع للشركة، فيظهر منه ان الوضوء مقيد شرعا بوجودان الماء، وبعد قيام الدليل على وجوب حفظ الماء قبل الوقت - على ما حكى شيخنا الأستاذ مد ظله بأنه وردت رواية في ذلك، وان لم أعثر عليها - يستفاد منه: ان القدرة المعتبرة في الوضوء انما تكون على نحو القدرة العقلية وبتلك السعة (٢) ولكن هذا بعد قيام الدليل على وجوب حفظ الماء، والا فان من نفس اخذ القدرة شرعا في الوضوء لا يمكن استفادة ذلك، بل غايته استفادة القدرة بعد الوقت. هذا بالنسبة إلى الماء.

واما بالنسبة إلى الساتر ونحوه مما يتوقف عليه القدرة على الواجب بقيوده في الوقت، فالقدرة المعتبرة فيه انما تكون عقلية محضة كالقدرة على نفس الصلاة، وعليه يجب حفظ الساتر أو تحصيله قبل الوقت لمن لا يتمكن منه بعده، ولا نحتاج في ذلك إلى قيام دليل عليه، بل القدرة العقلية تقتضي ذلك كلزوم حفظ القدرة على أصل الصلاة بان لا يعمل عملا يوجب فوات القدرة عليها في وقتها، والسر في ذلك: هو ان القدرة المعتبرة فيها عقلية فيجب حفظها. هذا إذا اعتبرت القدرة شرعا بتلك السعة.

وأخرى: لا تعتبر بتلك السعة، بل اعتبرت على وجه خاص، فالمعتبر ملاحظة كيفية الاعتبار، فتارة: تعتبر على كيفية يقتضى أيضا تحصيل مقدمات القدرة ولو قبل مجيئ وقت الواجب، كما إذا قال: أكرم عمروا في الغدان، قدرت عليه بعد مجيئ زيد، ففي مثل هذا يكون العبرة بحصول القدرة بعد مجيئ زيد، ولا اثر

---

(١) المائدة، الآية ٦

(٢) ولازم ذلك هو لزوم تحصيل الماء قبل الوقت، والظاهر: انه لا يلتزمون بذلك، فتأمل - منه.



للقدرة قبل مجيئه ولا يلزم تحصيلها من قبل لو علم بعدمها بعد مجيء زيد، لأن المفروض ان القدرة بعد المجيء هي المعتبرة وهي التي يكون لها دخل في الملاك، فما لم تحصل القدرة بعد المجيء لم يكن هناك ملاك للحكم ثبوتاً، و ح لا موجب لايجاب تحصيلها قبل مجيء زيد، فان عدم تحصيلها لا يوجب الا عدم ثبوت الملاك، وهذا لا ضير فيه لعدم اندراجه تحت دائرة الامتناع بالاختيار، لما عرفت غير مرة ان مورد القاعدة انما هو فيما إذا كان الامتناع موجبا لتفويت الملاك بعد ثبوته، فلا يدخل فيها مورد عدم ثبوته، نعم يلزمه تحصيل القدرة على الاكرام في الغد بعد مجيء زيد بتهيئة مقدماته لو لم يمكنه ذلك في الغد، لاندرجاه حينئذ تحت قاعدة الامتناع بالاختيار كما لا يخفى وجهه.

ولعل مثال الحج من هذا القبيل، حيث نقول: انه لا يجب عليه تحصيل المقدمات من السير وغيره قبل تحقق الاستطاعة، ويجب عليه ذلك بعد حصولها، فان السير قبل الاستطاعة يكون من قبيل تحصيل القدرة قبل مجيء زيد في المثال المتقدم، بخلافه بعد الاستطاعة فإنه يكون من قبيل تحصيلها بعد مجيئه الذي قلنا بلزومه.

وأخرى: تعتبر على وجه لا يلزم تحصيل المقدمات قبل مجيء زمان الواجب، كما إذا اخذت القدرة شرطا شرعيا في وقت وجوب الواجب، كما إذا قال: ان قدرت على اكرام زيد في الغد فأكرمه، بان يكون الغد قيذا للقدرة أيضا، كما أنه قيد للاكرام، وفي مثل هذا لا يلزم تحصيل مقدمات القدرة من قبل الغد كما لا يخفى. ثم لا يخفى عليك: ان عدم وجوب تحصيل القدرة في هذا القسم، انما هو فيما إذا لم يتوقف الواجب على تهيئة مقدماته العقلية التي لها دخل في القدرة قبل الوقت دائما أو غالبا، فلو توقف الواجب دائما أو غالبا على تهيئة المعدات قبل الوقت، بحيث يكون حصول المقدمات في الوقت لا يمكن، أو أمكن بضرب من الاتفاق، كان اللازم تهيئة المقدمات من قبل، لان نفس كون الواجب كذلك يلازم الامر بتحصيل المقدمات من قبل، والا للغي الواجب بالمرّة فيما إذا كان التوقف دائما، أو قل مورده فيما إذا كان غالبا، ففي مثل هذا لا نحتاج إلى قاعدة الامتناع بالاختيار، بل نفس

الدليل الدال على وجوب الواجب يدل على وجوب تحصيل مقدماته من قبل بالملازمة ودليل الاقتضاء، وذلك كما في الغسل قبل الفجر، حيث إن الأمر بالصوم متطهرا من الحدث الأكبر من أول الفجر يلازم دائما وقوع الغسل قبل الفجر، و ح نفس الأمر بالصوم يقتضى ايجاب الغسل قبله بالملازمة المذكورة، هذا.

ولكن المثال خارج عما نحن فيه لان الغسل من القيود الشرعية، وقد عرفت في أول البحث ان الكلام في المقدمات المفوتة، انما هو في المقدمات العقلية و المعدات التي لها دخل في القدرة على الواجب، ولك ان تجعل مثال الحج مما نحن فيه، حيث إن الحج بالنسبة إلى البعيد دائما يتوقف على السير من قبل، فنفس الأمر بالحج يقتضى الأمر بالسير من قبل أيام الحج للملازمة المذكورة.

وعلى كل حال، قد عرفت اقسام اعتبار القدرة في الواجب، من كونها عقلية، أو شرعية على أقسامها الثلاثة، وعرفت أيضا مورد المقدمات المفوتة للقدرة، واندراجها تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وحيث نقول: ان كل مورد حكم العقل بتحصيل القدرة أو حفظها قبل مجيء زمان الواجب، فلا بد ان نستكشف من ذلك خطابا شرعيا على طبق ما حكم به العقل بقاعدة الملازمة، وعليه يجب تحصيل القدرة أو حفظها شرعا، ويكون السير للحج وحفظ الماء وتحصيل السائر مأمورا به شرعا، وكذا حرمة العمل الذي يوجب سلب القدرة على الواجب، وغير ذلك من المقدمات المفوتة.

ولكن ينبغي ان يعلم: ان الوجوب الشرعي في المقام ليس على حد سائر الواجبات الشرعية في كونه نفسيا يثاب ويعاقب على فعله وتركه، بل الوجوب في المقام مقدمي ويكون من سنخ وجوب المقدمة غايته: ان وجوب المقدمة في سائر المقامات يجيء من قبل وجوب ذبيها وترشح منه إليها، وهذا في المقام لا يمكن لعدم وجوب ذبيها بعد، فلا يعقل ان يكون وجوبها ترشحا، الا انه مع ذلك لم يكن وجوب المقدمات المفوتة نفسيا لمصلحة قائمة بنفسها بحيث يكون الثواب والعقاب على فعلها وتركها، بل وجوبها انما يكون لرعاية ذلك الواجب المستقبل، ولمكان التحفظ عليه وعدم فواته في وقته أو جب الشارع تحصيل المقدمات وحفظ القدرة، فيكون

وجوبها من سنخ وجوب المقدمة، وان افرقا فيما ذكرناه، فالثواب والعقاب انما يكون على ذلك الواجب المستقبل.

وحاصل الكلام: ان التكليف الشرعي المتعلق بحفظ المقدمات المفوتة ليس تكليفا نفسيا استقلاليا، بل يكون من متمم الجعل، ويكون كل من هذا التكليف المتعلق بحفظ المقدمات مع ذلك التكليف المتعلق بنفس الواجب المستقبل ناشيا عن ملاك واحد ومناطق فارد، لا ان لكل منهما ملاكا يخصه، حتى يكونا من قبيل الصوم والصلاة يستدعى كل منهما ثوابا وعقابا، بل ليس هناك الا ملاك واحد، ولما لم يمكن استيفاء ذلك الملاك بخطاب واحد، حيث إن خطاب الحج في أيام عرفة لا يمكن ان يستوفى الملاك وحده مع عدم وجوب السير، احتجنا إلى خطاب آخر بوجوب السير يكون متمما لذلك الخطاب، ويستوفيان الملاك باجتماعهما، فليس هناك الا ملاك واحد اقتضى خطابين، وليس لهذين الخطأ بين الا ثواب واحد و عقاب فارد، ويكون عصيان الخطاب المقدمي عصيانا للخطاب الآخر، حيث إنه يمتنع الحج بنفس ترك السير، فتركه للسير قد ترك الحج وتحقق عصيانه، و لا يتوقف العصيان على مضي أيام الحج إذ قد امتنع عليه الحج بسوء اختياره لتركه السير في أوانه، فبنفس ترك السير يتحقق عصيان الحج.

فان قلت:

لا اشكال في أن العقاب انما يكون لعصيان الخطاب وترك المأمور به، و ح نقول في المقام: ان العقاب على أي شيء يكون؟ لا يمكن ان يقال على عصيان خطاب السير وتركه له، لان خطاب السير انما كان مقديا ولم يكن الملاك قائما به، وليس في البين خطاب آخر يوجب العصيان، لان الحج لم يكن له خطاب فعلى قبل أيام عرفة، لاشتراطه بها حسب ما تقدم من امتناع الواجب المعلق، والمفروض انه بتركه للسير قد امتنع عليه الحج فلا يعقل تكليفه بالحج، ومن هنا اطبقوا على رد الهاشم، حيث ذهب إلى أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا وعقابا، فالتارك للسير ليس مخاطبا بالحج لعدم القدرة عليه ولو بسوء اختياره، فإذا لم يكن مخاطبا بالحج لم يكن معاقبا على تركه، لان العقاب انما يكون على ترك المأمور به.

ومجرد اشتغال الحج على الملاك وتفويته له لا يوجب العقاب ما لم يكن الحج واجبا ومتعلقا للامر، حسبما تقدم منا مرارا، من أن الملاكات غير لازمة التحصيل و لا يوجب فواتها شيئا، وانما العبد ملزم عقلا بالخطابات الشرعية لا بملاكاتها. قلت:

ما كنت أحب بعد البيان المتقدم موقعا لهذا الاشكال، ولا مجال لهذا التوهم، فان السير انما صار واجبا لرعاية الحج، وامر به شرعا تحفظا على تركه، ومع ذلك كيف يسئل عن أن العقاب على أي شيء يكون؟ مع وضوح ان العقاب يكون على ترك الحج حينئذ، لان مناط حكم العقل باستحقاق العقاب على ترك الواجب الفعلي كترك الصلاة بعد الوقت - ولو لمكان امتناعها بسوء اختياره - بعينه متحقق في مثل المقام، وما أنكرناه سابقا من أن الملاكات غير لازمة التحصيل انما هو لمكان ان الملاكات ليست مقدورة للمكلف، ولا تكون من المسببات التوليدية لأفعاله، و أين هذا من ترك الحج الذي يقوم به الملاك بسوء اختياره، مع ايجاب الشارع السير عليه تحفظا عن ترك الحج وعدم فواته منه؟

وبالجملة: لافرق في نظر العقل الذي هو الحاكم في هذا الباب، بين ان يعجز المكلف نفسه عن الحج في أيام عرفه، وبين ان يعجز نفسه عنه قبل ذلك بتركه السير، فإنه في كلا المقامين يستحق العقاب على ترك الحج على نسق واحد، فتأمل في المقام جيدا. هذا تمام الكلام في المقام الأول، وهو باب المقدمات المفوتة. واما الكلام في المقام الثاني:

وهو باب وجوب تعلم الاحكام. فحاصله: انه يظهر من الشيخ قده (١) في آخر مبحث الاشتغال عند التعرض لشرائط الأصول، ادراج المقام في باب المقدمات المفوتة، وجعله من صغريات باب القدرة، ولكن الانصاف انه ليس الامر كذلك، فان بين البابين بونا بعيدا، إذ باب المقدمات المفوتة يرجع إلى مسألة القدرة على ما عرفت، وباب وجوب التعلم أجنبي عن باب القدرة، لان الجهل بالحكم لا يوجب

---

(١) راجع الرسائل. آخر مباحث البراءة، خاتمة في ما يعتبر في العمل بالأصل. شرط البراءة. ص ٢٨٢.

سلب القدرة، ومن هنا كانت الاحكام مشتركة بين العالم والجاهل.  
والحاصل: انه فرق بين ترك الشئ لعدم القدرة عليه، وبين تركه لجهله  
بحكمه، فالتعلم ليس من المقدمات العقلية التي لها دخل في القدرة، و ح لا يكون  
تركه من باب ترك المقدمات المفوتة، وليس ملاك وجوبه هو قاعدة الامتناع  
بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل ملاك وجوب التعلم هو ملاك وجوب الفحص في  
الشبهات الحكمية، وهو حكم العقل بلزوم أداء العبد وظيفته، حيث إن العقل يرى أن  
ذلك من وظائف العبد بعد تمامية وظائف المولى، فان العقل يستقل بان لكل من  
المولى والعبد وظيفة، فوظيفة المولى هي اظهار مراداته، وتبليغها بالطرق المتعارفة التي  
يمكن للعبد الوصول إليها ان لم يحدث هناك مانع، فوظيفة المولى هي تشريع الاحكام  
وارسال الرسل وانزال الكتب، وبعد ذلك تصل النوبة إلى وظيفة العبد، و  
انه على العبد الفحص عن مرادات المولى واحكامه، وحينئذ يستقل العقل  
باستحقاق العبد للعقاب عند ترك وظيفته، كما يستقل بقبح العقاب عند ترك  
المولى وظيفته.

والحاصل: انه بعد التفات العبد إلى أن هناك شرعا وشرعية، يلزمه  
تحصيل العلم بأحكام تلك الشرعية، والا كان مخلا بوظيفته، حيث إن وظيفة العبد  
هو الرواح إلى باب المولى لامتثال أوامره، ولولا استقلال العقل بذلك لا نسد طريق  
وجوب النظر إلى معجزة من يدعى النبوة، وللزم افحام الأنبياء، إذ لو لم يجب على  
العبد النظر إلى معجزة مدعى النبوة لما كان للنبي ان يحتج على العبد بعدم تصديقه  
له، إذ للعبد ان يقول: لم اعلم انك نبي، وليس للنبي ان يقول: لم لم تنظر في معجزتي  
ليظهر لك صدق مقالتي؟ إذ للعبد ان يقول إنه لم يجب على النظر في معجزتك.  
وبالجملة: العقل كما يستقل بوجوب النظر في معجزة مدعى النبوة، كذلك  
يستقل بوجوب تعلم أحكام الشرعية والفحص عن الأدلة والمقيدات والمخصصات،  
إذ المناط في الجميع واحد، وهو استقلال العقل بان ذلك من وظيفة العبد، ومن  
هنا لا يختص وجوب التعلم بالبالغ، كما لا يختص وجوب النظر إلى المعجزة به، بل  
يجب ذلك قبل البلوغ إذا كان مميزا مراهقا ليكون أول بلوغه مؤمنا ومصداقا بالنبوة،

والا يلزم ان لا يكون الايمان واجبا عليه في أول البلوغ، هذا بالنسبة إلى الايمان و كذلك بالنسبة إلى سائر أحكام الشريعة يجب على الصبي تعلمها إذا لم يتمكن منه بعد البلوغ، أو نفرض الكلام في الاحكام المتوجهة عليه في آن أول البلوغ، فإنه يلزمه تعلم تلك الأحكام قبل البلوغ، كما لو فرض انه سيبلغ في آخر وقت ادراك الصلاة، فإنه لا اشكال في وجوب الصلاة عليه حينئذ، ويلزمه تعلم مسائلها قبل ذلك. وما قيل من أن الاحكام مشروطة بالبلوغ، ليس المراد ان جميع الأحكام مشروطة به، حتى مثل هذا الحكم العقلي المستقل، فان هذا غير مشروط بالبلوغ، بل مشروط بالتميز والالتفات مع العلم بعدم التمكن من التعلم عند حضور وقت الواجب.

فتحصل: انه لا يقبح عند العقل عقاب تارك التعلم، والاحكام تنتجز عليه بمجرد الالتفات إليها والقدرة على امثالها الا ان يكون هناك مؤمن عقلي أو شرعي.

نعم حكم العقل بوجوب التعلم ليس نفسيا، بان يكون العقاب على تركه وان لم يتفق مخالفة الواقع، وان قال بذلك صاحب المدارك، بل حكم العقل في المقام انما يكون على وجه الطريقية، ويدور العقاب مدار مخالفة الواقع كما استقصينا الكلام في ذلك في اخر مبحث الاشتغال فراجع ذلك المقام. ومن الغريب ان الشيخ قده مع التزامه بان التعلم لم يكن واجبا نفسيا و ان العقاب على مخالفة الواقع، حكم بفسق تارك تعلم مسائل الشك والسهو في الصلاة ولو لم يتفق الشك والسهو فيها، على ما حكى عنه في بعض الرسائل العملية، وهذه الفتوى من الشيخ قده لا توافق مسلكه في وجوب التعلم. ثم انه لا اشكال في وجوب التعلم قبل الوقت مع العلم أو الاطمينان بعدم تمكنه منه بعد الوقت، وعلمه أو اطمئنانه أيضا بتوجه التكليف إليه في وقته، سواء كان الحكم مما تعم به البلوى أولا، إذ ليس ما وراء العلم شئ. واما لو لم يعلم بتوجه التكليف إليه بعد ذلك، ولكنه كان يحتمل، فان كانت المسألة مما تعم بها البلوى فكذلك يجب التعلم، لأنه يكفي في حكم العقل

كون الشخص في معرض الابتلاء وان لم يعلم بالابتلاء، لان مناط حكم العقل - و هو لزوم رواح العبد إلى باب المولى وان ذلك من وظيفته - لا يختص بالعالم بان للمولى مرادا، بل يكفي احتمال ذلك مع كونه في معرض ذلك، ومن هنا قلنا: انه يجب على المكلف تعلم مسائل الشك والسهو ولو لم يعلم بابتلائه بهما، الا إذا علم بعدم الابتلاء فإنه لا يجب عليه ذلك، ولكن انى له بهذا العلم؟ وكيف يمكن ان يحصل لاحد، مع أن الشك والسهو امر يقع بغير اختيار وعلى خلاف العادة، فمجرد انه ليس من عاداته السهو والشك لا يكفي في حصول العلم. وعلى كل حال: لا اشكال في لزوم التعلم إذا كانت المسألة مما تعم بها البلوى، كمسائل السهو والشك، والتيمم وغير ذلك، من غير فرق بين ان يعلم بالابتلاء أولا يعلم.

واما لو لم تكن المسألة مما تعم بها البلوى، فظاهر الفتاوى عدم وجوب التعلم مع عدم العلم أو الاطمئنان بعد الابتلاء ولعله لجريان أصالة عدم الابتلاء، فان حكم العقل بوجوب التعلم لما كان حكما طريقيا، نظير حكمه بالاحتياط في باب الدماء والفروج والأموال، كان الأصل الموضوعي رافعا لموضوع حكم العقل، فيكون استصحاب عدم الابتلاء في المقام نظير استصحاب ملكية المال في باب الأموال، فكما لا يجب الاحتياط عند استصحاب ملكية المال لخروج المال ببركة الاستصحاب عن احتمال كونه مال الغير الذي هو موضوع حكم العقل بلزوم الاحتياط، كذلك استصحاب عدم الابتلاء يوجب دفع احتمال الابتلاء الذي هو الموضوع عند العقل بلزوم التعلم.

وبعبارة أخرى: موضوع حكم العقل بلزوم التعلم انما هو الحكم الذي يتلى به، واستصحاب عدم الابتلاء يرفع ذلك الموضوع، ولا دافع لهذا الاستصحاب الا توهم عدم جريان الاستصحاب بالنسبة إلى المستقبل، أو توهم ان حكم العقل في المقام نظير حكمه بقبح التشريع الذي يحكم بقبحه في صورة العلم والظن والشك والوهم بمناط واحد، ومن هنا لا تصل النوبة إلى الأصول الشرعية كما فصلنا الكلام في ذلك في محله.

ويدفع الأول بأنه: لا مانع من جريان الاستصحاب في المستقبل إذا كان الشيء بوجوده الاستقبالي ذا اثر، وان لم يكن بوجوده الماضي أو الحالي ذا اثر، و تفصيل ذلك في محله.

ويدفع الثاني: ان حكم العقل في المقام، ليس كحكمه في باب التشريع، فان مناط حكمه بقبح التشريع انما هو لمكان حكمه بقبح اسناد ما لا يعلم أنه من قبل المولى إلى المولى، وهذا المنطوق موجود في صورة العلم والظن والشك، و ليس حكم العقل بقبح التشريع يدور مدار واقع عدم التشريع حتى يكون حكمه في صورة عدم العلم حكما طريقيا، كحكمه بلزوم التحرز عن المال المحتمل كونه مال الغير حذرا عن الوقوع في الظلم والتصرف في مال الغير، وحكم العقل في المقام كذلك يكون طريقيا محضا، و ح يكون الاستصحاب الموضوعي حاكما عليه هذا.

ولكن شيخنا الأستاذ مد ظله، كان بنائه في السابق، هو التفصيل بين ما تعم به البلوى وما لا تعم، من حيث وجوب التعلم في الأول دون الثاني، وعليه جرى في رسائله العملية، ولكن لما وصل بحثه إلى هذا المقام توقف في ذلك بل قرب عدم التفصيل، وان احتمال الابتلاء يكفي في حكم العقل بوجوب التعلم كحكمه بوجوب النظر عند احتمال صدق مدعى النبوة، فتأمل في المقام، فان المسألة مما تعم بها البلوى ويترتب عليها آثار عملية.

هذا تمام الكلام في المقدمات المفوتة وما يلحق بها من وجوب التعلم. وتحصل: ان وجوب بعض المقدمات قبل الوقت لا يتوقف على القول بالواجب المعلق كما ذكره في الفصول، أو على أحد الامرين من الواجب المعلق أو الشرط المتأخر كما ذكره في الكفاية.

بقي في المقام، التنبيه على بعض المسائل الفقهية، التي توهم انها تبتنى على تصحيح الواجب المعلق والشرط المتأخر معا.

(منها) مسألة الصوم، حيث إنه لا اشكال في أنه يعتبر في الصوم اجتماع شرائط التكليف من القدرة والصحة وعدم الحيض والسفر، من أول الطلوع إلى الغروب، بحيث لو احتل أحد هذه الشرائط في جزء من النهار لم يكن الصوم واجبا،



فوجوب الامساك في أول الفجر يتوقف على بقاء الحياة والقدرة إلى الغروب، وهذا لا يكون الا على نحو الشرط المتأخر بحيث تكون القدرة على الامساك فيما قبل الغروب شرطا في وجوب الامساك في أول الفجر، وهذا عين الشرط المتأخر، وأيضا لا اشكال في أن التكليف بالامساك في الآن الثاني، والثالث، وهكذا، انما يكون متحققا في الآن الأول، وهو آن طلوع الفجر، إذ ليس هناك الا تكليف واحد يتحقق في أول الطلوع ويستمر إلى الغروب، وليس هناك تكاليف متعددة يحدث في كل آن تكليف يخصه، فان ذلك ينافي الارتباطية، بل التكليف بالامساك في جميع آنات النهار انما يتحقق في الآن الأول، وهو آن الطلوع، فيكون التكليف بامساك ما قبل الغروب ثابتا قبل ذلك، وهذا عين الواجب المعلق حيث يتحقق الوجوب الفعلي قبل وقت الواجب، وهو آن ما قبل الغروب الذي هو وقت الامساك الواجب فيه. وكذا الحال بالنسبة إلى التكليف بالصلاة في أول الوقت، حيث إن الكلام فيها عين الكلام في الصوم، من حيث ابتناؤه على الشرط المتأخر والواجب المعلق كما لا يخفى، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ضعف ذلك بكلا وجهيه  
اما ضعف وجه ابتناؤه على الشرط المتأخر، فلما يأتي انشاء الله تعالى من أن الشرط في أمثال ذلك هو وصف التعقب، ويكون الامساك في أول الطلوع واجبا عند وجود الحياة في ذلك الآن وتعقبه بالحياة فيما بعد إلى الغروب، فيكون الشرط في وجوب الامساك في كل آن هو فعلية الحياة في ذلك الآن وتعقبها بالحياة في الان الثاني، وهذا المعنى امر معقول يساعد عليه الدليل والاعتبار، بل المقام من أوضح ما قيل فيه: ان الشرط هو وصف التعقب، وسيأتي مزيد توضيح لذلك انشاء الله تعالى. واما ضعف ابتناؤه على الواجب المعلق، فلان الخطاب وان كان أمرا واحدا مستمرا يتحقق بأول الطلوع ويستمر إلى الغروب، الا ان فعليته تدريجية حسب تدريجية المتعلق والشروط، فكما ان الشروط من الحياة والقدرة وغير ذلك تحصل تدريجا - إذ لا يعقل تحقق الحياة من الطلوع إلى الغروب دفعة واحدة وفي آن واحد، بل لا بد من أن تتحقق تدريجا حسب تدرج آنات الزمان، وكذا الحال

بالنسبة إلى الامساک فيما بينها الذي يكون متعلقا لابد وان يتحقق متدرجا في آتات الزمان - فکذلك فعلية الخطاب انما تكون تدريجية، ويكون فعلية وجوب الامساک في کل آن مشروطا بوجود ذلك الآن، وتكون الفعلية متدرجة في الوجود حسب تدرج آتات الزمان، ولا يعقل غير ذلك، إذ كما لا يعقل تحقق امساک الآن الثاني في الآن الأول لعدم معقولية جر الزمان، كذلك لا يعقل فعلية وجوب امساک الآن الثاني في الآن الأول، وكما يكون امساک کل آن موقوفا على وجود ذلك الآن، كذلك فعلية وجوب الامساک في کل آن موقوفة على وجود ذلك الآن، ففعلية الخطاب في التدرج والدفعية تتبع الشروط والمتعلق في التدرج والدفعية، فإذا كانت الشروط والمتعلق تدريجية فلا بد ان يكون فعلية الخطاب أيضا تدريجية، ولا فرق في هذا بين ان نقول ان الزمان في باب الصوم اخذ قيذا للمتعلق، أو اخذ قيذا لنفس الحكم على ما بينا (١) تفصيله في التنبيه العاشر من تنبيهات الاستصحاب في مسألة استصحاب حکم المخصص أو الرجوع إلى حکم العام.

نعم تظهر الثمرة بين الوجهين في وجوب امساک بعض اليوم لمن يعلم بفقدان بعض الشروط في أثناء النهار أو عدم وجوبه، فإنه بناء على أن يكون الزمان قيذا لنفس الحكم يكون وجوب الامساک في البعض والكفارة عند المخالفة على القاعدة، بخلاف ما إذا قلنا بكون الزمان قيذا للمتعلق، فإنه يكون وجوب امساک البعض والكفارة على خلاف القاعدة، يتبع ورود الدليل، ولا باس بالإشارة إلى وجه ذلك اجمالا.

فنقول:

ان كان الزمان قيذا للمتعلق وهو الامساک فيكون الواجب هو الامساک ما بين الحدين (الطلوع والغروب) عند اجتماع الشرائط: من القدرة وعدم السفر و الحيض فيما بين الحدين، فيكون متعلق التكليف أمرا واحدا مستمرا وهو الامساک

---

(١) راجع تفصيل هذا البحث في التنبيه الثاني عشر من تنبيهات الاستصحاب. الجزء الرابع من هذا الكتاب - ص ١٩٦ الطبعة القديمة

ما بين الطلوع والغروب، ويكون هذا هو الصوم المأمور به، فلو اختلف أحد الشرائط في جزء من النهار لم يكن الامساك حينئذ واجبا واقعا، إذ امساك بعض اليوم لم يكن واجبا وليس صوما شرعا، وحينئذ كان مقتضى القاعدة عدم وجوب الامساك من أول الفجر عند العلم باختلال بعض الشرائط، كمن يعلم أنه يسافر في أثناء النهار أو علمت المرأة انها تحيض، فوجوب الامساك عليه وثبوت الكفارة يحتاج إلى دليل تعبدية، ولا يكفي في ذلك أدلة نفس وجوب الصوم.

وأما إذا كان الزمان قيذا للحكم، فيصير المعنى، ان الحكم بوجوب الصوم والامساك مستمر إلى الغروب، بحيث يكون الغروب منتهى عمر الحكم، فيحدث من أول الطلوع وينتهي بالغروب، ومرجع ذلك إلى أن الحكم بالامساك في كل آن من آنات النهار ثابت، فاختلال الشرائط في أثناء النهار لا يكون كاشفا عن عدم ثبوت الحكم من أول الامر، بل الحكم كان واقعا ثابتا إلى زمان اختلال الشرائط و ينقطع بالاختلال.

وهذا لا ينافي ارتباطية الصوم وانه ليس هناك تكاليف متعددة مستقلة، فان ارتباطية التكليف ليس الا عبارة عن وحدة الملاك وترتبه على مجموع الامساك الواقع في النهار، لا ان لكل امساك ملاكا يخصه، وهذا أجنبى عما نحن فيه من استمرار الحكم في مجموع النهار على وجه يكون قيذا للحكم، فيكون ثبوت الحكم في كل زمان تابعا لثبوت الشرط في ذلك الزمان، وانتفاء الشرط في زمان لا يوجب انتفاء الحكم في الزمان السابق عليه، و ح يجب الامساك على من يعلم أنه يسافر و تلزمه الكفارة عند المخالفة، لأنه قد خالف حكما واقعا ثابتا في الواقع، فتأمل في المقام جيدا.

وعلى كل حال تكون فعالية الحكم في باب الصوم تدريجية، سواء قلنا بان الزمان فيه قيد للحكم أو قيد للمتعلق، لان مناط التدريجية هو تدريجية الشروط و المتعلق، الذي قد عرفت ان مع تدريجيتها لا يعقل فعالية الحكم دفعة، إذ فعالية الحكم يدور مدار تحقق شرطه، وتكون تابعة لوجوده، ومع كون الشرط تدريجي الحصول فلا محالة يكون الفعالية أيضا تدريجية، حسبما تقتضيه التبعية، هذا بالنسبة إلى الصوم.

واما بالنسبة إلى الصلاة فيفترق الحال فيها بالنسبة إلى أول الوقت في مضي مقدار أربع ركعات منه، وما عدا ذلك من بقية الوقت، فان التكليف بأربع ركعات لما كان مشروطا بالزمان الذي يمكن ايقاع الأربع فيه، إذ لا يعقل ان يكون الزمان أضيق دائرة عن متعلق التكليف، فالتكليف بأربع ركعات مشروط بزمان يسع الأربع، و ح لا يمكن ان يكون التكليف بالأربع من أول الوقت فعليا، بل لا بد ان يكون فعليته تدريجية حسب تدريجية اجزاء الزمان إلى مقدار أربع ركعات، وعند انقضاء ذلك المقدار تتم الفعلية لتمامية شرطها من مضي مقدار أربع ركعات، و لأجل ذلك أفنوا بعدم وجوب القضاء على من حصل له أحد الاعذار الموجبة لسقوط التكليف كالجنون والحيض قبل مضي مقدار أربع ركعات من الوقت ووجوب القضاء عند حصوله بعد ذلك، والسر في ذلك هو ما ذكرنا من أن الحكم بالأربع لا يكون فعليا من أول الوقت دفعة واحدة، بل فعليته تكون تدريجية حسب تدرج شرط الحكم من الزمان، فلا تتم الفعلية الا عند انقضاء ذلك المقدار من الزمان، فالعذر الحاصل قبل ذلك يكون حاصلا قبل تمامية فعلية لحكم، فلا موجب للقضاء. وهذا بخلاف ما إذا انقضى ذلك المقدار من الزمان فان شرط الفعلية ح حاصل، فلا مانع من فعلية الحكم بالأربع، وتكون التسليمة ح في عوض التكبيرة من حيث فعلية حكمها وكونه مخاطبا بها كخطابه بالتكبيرة.

فان قلت:

كيف يكون الحكم بالتسليمة فعليا مع عدم القدرة عليها شرعا الا بعد التكبيرة وما يلحقها من الاجزاء، وبعبارة أخرى: كيف يكون الحكم فعليا دفعة مع تدريجية المتعلق؟

قلت:

العبرة في الفعلية التدريجية هي تدريجية الشرائط لا تدريجية المتعلق، و قولك: لا يقدر على التسليمة في الحال، قلنا: هي مقدورة له بتوسط القدرة على الاجزاء السابقة، فتكون ح من المقدور بالواسطة، غايته ان الواسطة تارة تكون عقلية كمنصب السلم بالنسبة إلى الصعود على السطح، وأخرى تكون جعلية شرعية كالاجزاء

السابقة بالنسبة إلى التسليمة، وقد تقدم صحة فعلية التكليف بالنسبة إلى كل ما يكون مقدورا بالواسطة، فالتكليف بالتسليمة بعد مضي مقدار أربع ركعات من الوقت يكون كالتكليف بالصلاة في مسجد الكوفة غير مقيد بالزمان، واما التكليف بها قبل ذلك فيكون كالتكليف بالصلاة في المسجد عند طلوع الفجر، وقد تقدم الكلام في الفرق بين المثاليين، وان التكليف في أحدهما يكون مط وفي الآخر يكون مشروطا، فتأمل جيدا. هذا تمام الكلام في الواجب المشروط والمطلق والمعلق. بقى في المقام: حكم صورة الشك في كون الواجب مشروطا أو مطلقا، الذي يرجع الشك فيه إلى الشك في كون القيد قيذا للهيئة أو قيذا للمادة، وقد اضطربت الكلمات في ذلك، وسلك كل مسلكا، وينبغي ان يعلم أولا: ان محل الكلام فيما إذا كان القيد فعلا اختياريا للمكلف، إذ لو لم يكن كذلك فلا بد ان يكون التكليف مشروطا به، على ما تقدم تفصيل ذلك، وكذا محل الكلام فيما إذا لم يكن في البين ما يعين أحدهما كما إذا سيق القيد بصورة القضية الشرطية فإنه يتعين رجوعه إلى الهيئة، حيث إن القضية الشرطية ما تكون ربط جملة بجملة أخرى على ما تقدم بيانه أيضا، أو سيق القيد على وجه اخذ وصفا للمادة، كما إذا قيل متطهرا و أمثال ذلك، مما يكون القيد ظاهرا في رجوعه إلى المادة.

إذا عرفت ذلك

فنقول: ربما قيل إنه عند الدوران يقدم تقييد المادة على تقييد الهيئة، لان في تقييد الهيئة يلزم كثرة التقييد وتعدده، والأصل يقتضى خلافا، بخلاف تقييد المادة، فان تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة لا محالة، إذ لا يمكن اطلاق المادة مع تقييد الهيئة، وهذا معنى ما يقال: من أن اشترط الوجوب بشئ يرجع إلى اشترط الواجب به أيضا ولا عكس، إذ تقييد المادة لا يستلزم تقييد الهيئة كما لا يخفى هذا. ولكن لا يخفى عليك ما فيه

لان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، فإذا امتنع الاطلاق امتنع التقييد وحينئذ نقول في المقام: انه لو رجع القيد إلى الهيئة وكان وجوب الحج مثلا مشروطا بالاستطاعة، فلا يعقل الاطلاق في طرف المادة، إذ بعد ما

كان وجوب الحج بعد فرض حصول الاستطاعة، فكيف يكون الحج واجبا في كلتا صورتين وجود الاستطاعة وعدمها الذي هو معنى الاطلاق؟ وهل هذا الا الخلف و التناقض؟ فإذا امتنع الاطلاق في طرف المادة امتنع التقييد أيضا لا محالة، فان تقييد المادة بالاستطاعة مثلا يقتضى لزوم تحصيلها، كما هو الشأن في كل قيد يرجع إلى المادة، وبعد فرض حصول الاستطاعة، كما هو لازم اخذها قيда للهيئة - لما عرفت من أن القيود الراجعة إلى الحكم لا بد ان يؤخذ مفروضة الوجود - لا معنى لتقييد المادة بالاستطاعة الذي يقتضى تحصيلها، لأنه يكون من طلب الحاصل. فدعوى ان تقييد الهيئة يستلزم تقييد المادة مما لا ترجع إلى محصل. نعم النتيجة المقصودة من تقييد المادة حاصلة عند تقييد الهيئة، لان المقصود من تقييد الحج بالاستطاعة ليس الا وقوع الحج بعد التلبس بالاستطاعة، كما أن المقصود عن تقييد الصلاة بالطهارة هو وقوع الصلاة في حال التلبس بالطهارة، وهذا المعنى حاصل بعد تقييد الهيئة، لأنه لو تأخر وجوب الحج من الاستطاعة، فالحج الواجب يقع بعد الاستطاعة لا محالة، فالنتيجة المطلوبة من تقييد المادة حاصلة قهرا عند تقييد الهيئة، ولكن هذا غير تقييد المادة بحيث يكون رجوع القيد إلى لهيئة موجبا لتعدد التقييد ويرجع الشك في المقام إلى الشك في قلة التقييد وكثرته حتى يقال: ان الأصل اللفظي يقتضى قلة التقييد. فظهر انه عند دوران الامر بين تقييد المادة وتقييد الهيئة يكون من الدوران بين المتباينين، لا الأقل والأكثر. وبعد ذلك نقول: ان القيد تارة يكون متصلا بالكلام، كما إذا ورد: حج مستطيعا، ودار الامر بين رجوع قيد الاستطاعة إلى الوجوب حتى لا يجب تحصيلها، أو إلى الحج حتى يجب تحصيلها. وأخرى يكون منفصلا، كما إذا ورد حج، وبعد ذلك ورد دليل منفصل يدل على اعتبار قيد الاستطاعة، ودار أمرها بين الامرين، فان كان القيد متصلا بالكلام فلا اشكال في اجمال الكلام حينئذ لاحتفاه بما يصلح لكلا الامرين بلا معين، فلا يكون للهيئة اطلاق ولا للمادة، لاتصال كل منهما بما يصلح للقرينية،

فلا يمكن التمسك باطلاق أحدهما بعد العلم الاجمالي بورود القيد على أحدهما، بل لابد ح من الرجوع إلى الأصول العملية، وسيأتي البحث عن ذلك. واما لو كان القيد منفصلا، فهذا هو الذي (١) ذكر الشيخ (قده) فيه وجهين لرجوع القيد إلى المادة لا إلى الهيئة (الوجه الأول)

ان الامر في المقام يدور بين تقييد اطلاق الهيئة، وتقييد اطلاق المادة، لأن المفروض انه انعقد الظهور الاطلاقي لكل منهما حيث كان التقييد بالمنفصل، ولذلك خصصنا كلام الشيخ (قده) بالمنفصل، إذ مع الاتصال لا ينعقد ظهور اطلاقي لكل منهما، فلا معنى للدوران ح. وهذا بخلاف ما إذا كان بالمنفصل، فان الظهور الاطلاقي انعقد لكل منهما، فيدور الامر بين تقييد اطلاق المادة وتقييد اطلاق الهيئة، ولما كان اطلاق

الهيئة شموليا وكان اطلاق المادة بدليا، كان اللازم تقييد اطلاق المادة، لأقوائية الاطلاق الشمولي من الاطلاق البدلي، كما هو الشأن في كل ما دار الامر بين تقييد اطلاق الشمولي وتقييد اطلاق البدلي.

اما كون اطلاق الهيئة شموليا واطلاق المادة بدليا، فلان معنى اطلاق الهيئة هو ثبوت الوجوب في كلتا حالتها ثبوت القيد وعدمه، فيكون اطلاق الوجوب شاملا لصورة وجود الاستطاعة وصورة عدمها، وهذا بخلاف اطلاق المادة فإنه بدلي، حيث إن الواجب هو صرف وجود الحج، والمطلوب فرد واحد منه على البدل بين الفرد قبل الاستطاعة والفرد بعده، وهذا عين الاطلاق البدلي.

واما تقديم تقييد الاطلاق البدلي على تقييد الاطلاق الشمولي، فهو موكول إلى محله في مبحث التعادل والتراجيح، وقد أوضحناه في محله.

ثم إن المحقق الخراساني قده، (٢) سلم ان المقام يكون من دوران الامر بين تقييد الاطلاق البدلي والاطلاق الشمولي. الا انه ناقش في الكبرى، ومنع تقديم

---

(١) راجع مطارح الأنظار، الهداية الرابعة من مباحث مقدمة الواجب ص ٤٧.  
(٢) الكفاية، الجلد ١ ص ١٦٩ " فلان مفاد اطلاق الهيئة وان كان شموليا.. "

الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي، نظرا إلى أن الاطلاق في كل منهما يكون بمقدمات الحكمة لا بالوضع، فلا موجب لتقديم أحدهما على الآخر هذا. ولكن الانصاف ان المقام أجنبي عن مسألة تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي، لان تلك المسألة انما هي في ما إذا تعارض الاطلاقان وتنافيا بحسب المدلول، كما إذا ورد لا تكرم الفاسق وورد أيضا أكرم عالما، حيث إن اطلاق لا تكرم الفاسق يقتضى عدم اكرام العالم الفاسق، واطلاق أكرم عالما يقتضى اكرامه، فيتناهيان في مورد الاجتماع، ويصح التعارض بينهما، فيبحث ح عن أن اطلاق الشمولي مقدم على الاطلاق البدلي أو غير مقدم. والمقام ليس من هذا القبيل، إذ ليس بين اطلاق المادة واطلاق الهيئة تعارض وتناف، بل بينهما كمال الملائمة والألفة، إذ لا يلزم من اطلاق كل منهما محذور لزوم اجتماع المتناقضين الذي هو المناط في باب التعارض، والعلم بورود المقيد على أحدهما من الخارج لمكان الدليل المنفصل لا يوجب التنافي بينهما. غاية انه يعلم بعدم إرادة أحد الاطلاقين و ان أحدهما لا محالة مقيد، وأي ربط لهذا باقوائية اطلاق الهيئة لكونه شموليا من اطلاق المادة لكونه بدليا؟ فان الأقوائية لا توجب ان يكون القيد واردا على الضعيف، وأي ملازمة في ذلك؟ بل لو فرض ان الهيئة بالوضع تدل على الشمول لا بالاطلاق كان ذلك العلم الاجمالي بحاله، فان القيد لا محالة اما ان يكون واردا على الهيئة أو يكون واردا على المادة، وأقوائية الهيئة لا ربط لها بذلك، فالمقام نظير ما إذا علم بكذب أحد الدليلين من دون ان يكون بين مدلوليهما تناف، حيث أوضحنا في محله انه لا يعامل معاملة التعارض في مثل هذا، بل يكون من باب اشتباه الحجة باللاحجة، ويعامل معهما معاملة قواعد العلم الاجمالي، والمقام بعينه يكون من هذا القبيل.

(الوجه الثاني)

الذي ذكره الشيخ (قده) لترجيح ارجاع القيد إلى المادة، هو ان تقييد الهيئة وان لم يستلزم تقييد المادة، بحيث يلزم تعدد التقييد كما تقدم، الا انه لا اشكال في أنه يوجب بطلان اقتضاء المادة للاطلاق، ويخرجها عن قابليته، وكما أن



أصل التقييد مخالف للأصل، كذلك عمل ما ينتج نتيجة التقييد واخراج المحل عن قابلية الاطلاق يكون مخالفا للأصل، لاشتراكهما في الأثر. وهذا بخلاف ارجاع القيد إلى المادة، فإنه سالم عن هذا المحذور لبقاء اطلاق الهيئة على حاله هذا. ولكن لا يخفى عليك ما فيه فان التقييد انما كان على خلاف الأصل لمكان جريان مقدمات الحكمة، وأين هذا من عمل ما يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة وهدم أساسها كما هو الحال عند ارجاع القيد إلى الهيئة حيث إنه يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة في صرف المادة وهدم أساس اطلاقها، فإنه لا أصل يقتضى بطلان مثل هذا العمل.

وبالجملة ما ذكره الشيخ (قده) من الوجهين لارجاع القيد إلى المادة، مما لا يمكن المساعدة عليه. فلا بد من اعمال قواعد العلم الاجمالي، إذ الأصول اللفظية من أصالة اطلاق المادة وأصالة اطلاق الهيئة متعارضة، للعلم بتقييد أحد الاطلاقين، فتصل النوبة حينئذ إلى الأصول العملية، ومعلوم ان الشك في المقام يرجع إلى الشك في لزوم تحصيل القيد، ومقتضى أصالة البراءة عدم لزوم تحصيله. هذا حاصل ما افاده شيخنا الأستاذ مد ظله في هذا المقام. ثم تنظر في جميع ما افاده بما حاصله: ان المراد من تقييد الهيئة هو تقييد المادة المنتسبة على ما عرفت، إذ تقييد الهيئة بما انها معنى حرفي لا يعقل، فلا بد من رجوع القيد إلى المادة المنتسبة، ويكون الفرق بين تقييد المادة وتقييد الهيئة هو انه تارة: يكون التقييد للمادة بلحاظ ما قبل الاستناد، وأخرى: يكون تقييدا لها بلحاظ الاستناد - كما تقدم تفصيل ذلك - وحينئذ يكون رجوع القيد إلى المادة متيقنا، والشك يرجع إلى امر زائد وهو تقييدها بلحاظ الاستناد، واطلاق الهيئة ينفي هذا الامر الزائد، من غير فرق بين ان يكون التقييد بالمتصل أو المنفصل، إذ رجوع القيد المتصل إلى المادة أيضا متيقن، ورجوعه إلى المادة المنتسبة مشكوك وأصالة الاطلاق الجارية في طرف الهيئة تنفي ذلك.

وتوهم انه يكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية فاسد، إذ الضابط فيما يصلح للقرينية هو امكان رجوع القيد إلى ما تقدم بلا حاجة إلى عناية زائدة و

صلوحه للقرينية بلا كلفة، كاستثناء الفساق من العلماء مع تردد الفساق بين مرتكب الكبيرة فقط، أو الأعم منه ومن مرتكب الصغيرة لأجل اجمال المفهوم، وكالضمير المتعقب لجمل متعددة، أو الاستثناء المتعقب لذلك، فإنه في الجميع يكون القيد صالحا لرجوعه إلى ما تقدم بلا عناية، بحيث يصح للمتكلم الاعتماد على ذلك وبذلك ينهدم أساس مقدمات الحكمة. وهذا بخلاف المقام، فان رجوع القيد إلى الهيئة يحتاج إلى عناية زائدة، وهي لحاظ الانتساب في طرف المادة هذا. مع أن رجوع القيد إلى الهيئة والوجوب، لا يصح الا بعد اخذ القيد مفروض الوجود كما تقدم، وذلك أيضا امر زائد ينفيه اطلاق القيد، حيث إنه لم يتعقب بمثل أداة الشرط التي خلقها الله تعالى لأجل فرض الوجود، فمقتضى اطلاقه عدم لحاظه مفروض الوجود.

هذا كله. مضافا إلى أن القيود التي تصلح لان ترجع إلى المادة أو الوجوب انما هي القيود التي تكون بصيغة الحال، كحج مستطيعا، إذ ما عدا ذلك لا تصلح لذلك، فان ما كان مصدرا بأدوات الشرط (١) وما يلحق بها لا تصلح الا للرجوع إلى الهيئة، وما كان من قبيل المفعول به وفيه لا تصلح الا للمادة كصل في المسجد، حيث إن ظاهره الأولى يقتضى بناء المسجد الا ان تقوم قرينة شخصية أو نوعية على خلافه. فينحصر ما يصلح للرجوع إلى كل منهما بما كان على هيئة الحال، ومعلوم ان مقتضى الظهور النوعي في مثل حج مستطيعا، وصل متطهرا، وأمثال ذلك، هو رجوع القيد إلى المادة، حيث لا يستفاد منه الا ذلك، هذا إذا كان التقييد بالمتصل. وأما إذا كان التقييد بالمنفصل، فان كان لفظيا فالكلام فيه هو الكلام في المتصل، بل هو أولى كما لا يخفى.

وان كان لبياء، كما إذا انعقد اجماع على أن الحج لا يقع بصفة المطلوبة الا

---

(١) كالعقود التي لا تتعلق بها إرادة الفاعل لكونها خارجة عن القدرة كالزمان، حيث عرفت ان مثل ذلك لا بد ان يؤخذ مفروض الوجود - منه.

في حال الاستطاعة، وشك في كون الاستطاعة شرطا للوجوب أو للحج، فالظاهر أيضا رجوع القيد إلى المادة فقط، لاحتياج رجوع القيد إلى الهيئة إلى عناية زائدة، و الاطلاق يدفع ذلك.

نعم لا يتمشى الوجه الثاني (١) والثالث فيما إذا كان دليل القيد ليا كما لا يخفى. هذا حاصل ما افاده مد ظله، ولكن للنظر فيه مجال، كما لا يخفى على المتأمل. هذا تمام الكلام في الواجب المشروط والمطلق وما يتعلق بذلك من المباحث.

وينقسم الواجب أيضا إلى نفسي وغيري وعرف الغيري: بما امر به للتوصل إلى واجب آخر. ويقابله النفسي، وهو ما لم يؤمر به لأجل التوصل به إلى واجب آخر. وقد يعرف النفسي: بما امر به لنفسه، والغيري: بما امر به لأجل غيره.

وقد أشكل على التعريف الأول بما حاصله: انه يلزم ان يكون جل الواجبات غيرية، لان الامر بها انما هو لأجل التوصل بها إلى ما لها من الفوائد و الملاكات المترتبة عليها، التي تكون هي الواجبة في الحقيقة، وكونها مقدورة بالواسطة لأنها من المسببات التوليدية.

ثم وجه المستشكل بان ترتب الملاكات على الواجبات وكون الملاكات من المسببات التوليدية لا ينافي الوجوب النفسي، لأنه يمكن ان تكون الواجبات معنونة بعنوان حسن، وبانطباقه عليها تكون واجبات نفسية، وارجع تعريف الواجب النفسي بأنه ما امر به لنفسه إلى ذلك هذا.

وقد أشبعنا الكلام في بطلان توهم كون الملاكات من المسببات التوليدية في مبحث الصحيح والأعم، وانه ليست الملاكات واجبة التحصيل لكونها من الدواعي، ولا يمكن تعلق إرادة الفاعل بها. فراجع ذلك المبحث. وعليه لا يرد

---

(١) مرادنا من الوجه الثاني: هو ظهور دليل القيد في عدم اخذه مفروض الوجود، ومن الوجه الثالث: هو الظهور النوعي في رجوع ما كان بصيغة الحال إلى المادة فقط - منه.

الاشكال على التعريف المذكور.

نعم يرد عليه، خروج الواجبات التهيئية والواجبات التي يستقل العقل بوجوبها لأجل برهان التفويت عن كونها واجبات نفسية، لان الامر في جميعها انما يكون لأجل التوصل بها إلى واجبات آخر، من الحج في وقته، والصلاة مع الطهور في وقتها، وغير ذلك، فيلزم ان يكون جميعها واجبات غيرية، مع أنها ليست كذلك كما تقدم سابقا.

فالأولى ان يعرف الواجب النفسي بما امر به لنفسه، أي تعلق الامر به ابتداء وكان متعلقا للإرادة كذلك، ويقابله الواجب الغيري، وهو ما إذا كانت ارادته ترشحية من ناحية إرادة الغير، فتكون الواجبات التهيئية كلها من الواجبات النفسية، حيث لم تكن ارادتها مترشحة من إرادة الغير، لوجوبها مع عدم وجوب الغير، على ما تقدم تفصيل ذلك.

ثم إن ما دفع به الاشكال عن الواجبات النفسية، بأنه يمكن ان يكون ذلك لأجل انطباق عنوان حسن الخ، لم نعرف معناه، فان العنوان الحسن من أين جاء؟ وهل ذلك العنوان الا جهة ترتب الملاكات عليها الذي التزم انها من تلك الجهة تكون واجبات غيرية؟ فتأمل جيدا.

وعلى كل حال لو شك في واجب انه نفسي أو غيري فتارة، يقع الكلام فيما يقتضيه الأصل اللفظي وأخرى، فيما يقتضيه الأصل العملي.

(اما الأول)

فمحمل القول فيه: هو ان الواجب الغيري لما كان وجوبه مترشحا عن وجوب الغير، كان وجوبه مشروطا بوجوب الغير، كما أن وجود الغير يكون مشروطا بالواجب الغيري، فيكون وجوب الغير من المقدمات الوجوبية للواجب الغيري، ووجود الواجب الغيري من المقدمات الوجودية لذلك الغير، مثلا يكون وجوب الضوء مشروطا بوجوب الصلاة، وتكون نفس الصلاة مشروطة بوجود الضوء، فالوضوء بالنسبة إلى الصلاة يكون من قيود المادة، ووجوب الصلاة يكون من قيود الهيئة بالنسبة إلى الضوء بالمعنى المتقدم من تقييد الهيئة، بحيث لا يرجع إلى تقييد المعنى

الحرفي. وحينئذ يرجع الشك في كون الوجوب غيريا إلى شكين: أحدهما: الشك في تقييد وجوبه بوجوب الغير، وثانيهما: الشك في تقييد مادة الغير به. إذا عرفت ذلك فنقول: انه ان كان هناك اطلاق في كلا طرفي الغير والواجب الغيري، كما إذا كان دليل الصلاة مط لم يأخذ الوضوء قيدا لها، وكذا كان دليل ايجاب الوضوء مط لم يقيد وجوبه بالصلاة، كما في قوله تعالى (١) إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الخ، حيث إنه قيد وجوب الوضوء بالقيام إلى الصلاة فلا اشكال في صحة التمسك بكل من الاطلاقين، وتكون النتيجة هو الوجوب النفسي للوضوء، وعدم كونه قيدا وجوديا للصلاة، فان اطلاق دليل الوضوء يقتضى الأول، واطلاق دليل الصلاة يقتضى الثاني.

والاشكال في التمسك باطلاق الهيئة في طرف الوضوء، بان الهيئة موضوعة لافراد الطلب ومصاديقه لا لمفهومه، فلا معنى للرجوع إلى اطلاق الهيئة كما في التقارير (٢) ضعيف جدا. واضعف منه، دفع الاشكال بان الهيئة موضوعة لمفهوم الطلب، وهو الذي ينشأ، إذ لا معنى لانشاء المصداق الخ ما ذكره في الكفاية (٣)

اما ضعف ما في التقرير، فلان كون الهيئة موضوعة لمفهوم الطلب أو لمصاديقه أجنبي عما نحن فيه، إذ لا اشكال في ثبوت الواجبات الغيرية في الشريعة، فيسئل ان الشئ بأي صناعة يكون واجبا غيريا؟ وهل يكون الشئ واجبا غيريا الا بتقييد وجوبه بالغير؟ على معنى تقييد جملة بجملة، على ما تقدم بيانه في الواجب المشروط. وبالجملة: الواجب الغيري يكون قسما من الواجب المشروط، وكما أن اطلاق دليل الحج مثلا يقتضى عدم تقييد وجوبه بالاستطاعة، كذلك

(١) المائدة، الآية ٦

(٢) مطارح الأنظار، مباحث مقدمة الواجب " هداية: ينقسم الواجب باعتبار اختلاف دواعي الطلب

على وجه خاص كما ستعرفه إلى غيري ونفسي.. " ص ٦٥

(٣) كفاية الأصول، الجلد ١ ص ١٧٣ " ففيه ان مفاد الهيئة كما مرت الإشارة إليه ليس الافراد، بل هو

مفهوم الطلب.. "

اطلاق دليل الوضوء يقتضى عدم تقييد وجوبه بمثل " إذا قمتم إلى الصلاة " فتأمل.  
واما ضعف ما في الكفاية، فلانه لا معنى لوضع الهيئة لمفهوم الطلب، و  
لا معنى لانشاء مفهوم الطلب، بل الهيئة على ما عرفت لم توضع الا لايقاع النسبة بين  
المبدء والفاعل بالنسبة الايقاعية، مقابل النسبة التحقيقية والتلبسية، التي وضعت  
هيئة الماضي والمضارع لهما، وبايقاع هذه النسبة إذا كان بداعي الطلب يتحقق  
مصادق من الطلب، حيث إن حقيقة الطلب هو التصدي لتحصيل المطلوب، والأمر  
بايقاعه للنسبة مع كونه بداعي الطلب قد تصدى لتحصيل مطلوبه بتوسط عضلات  
العبد، فالهيئة لم توضع للطلب أصلا لا لمفهومه ولا لمصادقه، وقد تقدم ذلك  
مشروحا في أول مبحث الأوامر، فراجع.

وعلى كل حال ظهر صحة التمسك باطلاق كل من الغير والواجب  
الغيري لو كان لكل منهما اطلاق. بل لو كان لأحدهما اطلاق يكفي في المقصود من  
اثبات الوجوب النفسي، لان مثبتات الأصول اللفظية حجة، فلو فرض انه لم يكن  
لدليل الوضوء اطلاق وكان لدليل الصلاة اطلاق، فمقتضى اطلاق دليلها هو عدم  
تقييد مادتها بالوضوء، ويلزمه عدم تقييد وجوب الوضوء بها، لما عرفت من الملازمة  
بين الامرين، وكذا الحال لو انعكس الامر وكان لدليل الوضوء اطلاق دون دليل  
الصلاة.

وبالجملة الأصل اللفظي يقتضى النفسية عند الشك فيها، سواء كان لكل  
من الدليلين اطلاق أو كان لأحدهما اطلاق، ولا تصل النوبة إلى الأصول العملية،  
الا إذا فقد الاطلاق من الجانبين، وحينئذ ينبغي البحث عما يقتضيه الأصل  
العملي.

فنقول: الشك في الوجوب الغيري له اقسام ثلاثة:

القسم الأول

ما إذا علم بوجوب كل من الغير والغيري من دون ان يكون وجوب الغير  
مشروطا بشرط غير حاصل، كما إذا علم بعد الزوال بوجوب كل من الوضوء و  
الصلاة، وشك في وجوب الوضوء من حيث كونه غيريا أو نفسيا، ففي هذا القسم

يرجع الشك إلى الشك في تقييد الصلاة بالوضوء وانه شرط لصحتها، حيث عرفت ملازمة الشك في ذلك للشك في تقييد الصلاة، و ح يرجع الشك بالنسبة إلى الصلاة إلى الشك بين الأقل والأكثر الارتباطي، وأصالة البراءة تقتضي عدم شرطية الوضوء للصلاة وصحتها بدونها، فمن هذه الجهة تكون النتيجة النفسية. واما من جهة تقييد وجوب الوضوء بوجوب الصلاة فلا اثر لها، للعلم بوجوب الوضوء على كل حال نفسيا كان أو غيريا، نعم ربما يثمر في وحدة العقاب وتعدده عند تركه لكل من الوضوء والصلاة، وليس كلامنا الآن في العقاب.

#### القسم الثاني

ما إذا علم بوجوب كل من الغير والغيري، ولكن كان وجوب الغير مشروطا بشرط غير حاصل، كالمثال المتقدم فيما إذا علم قبل الزوال، ففي هذا القسم يرجع الشك في غيرية الوضوء ونفسيته إلى الشك في اشتراطه بالزوال وعدم اشتراطه، إذ لو كان واجبا غيريا يكون مشروطا بالزوال لمكان اشتراط الصلاة به، و حينئذ يكون من افراد الشك بين المط والمشروط، وقد تقدم ان مقتضى الأصل العملي هو الاشتراط، للشك في وجوبه قبل الزوال، وأصالة البراءة تنفى وجوبه، كما تنفى شرطية الصلاة بالوضوء، ولا منافاة بين اجراء البراءة لنفى وجوب الوضوء قبل الزوال واجراء البراءة لنفى قيديته للصلاة كما لا يخفى.

#### القسم الثالث

ما إذا علم بوجوب ما شك في غيريته، ولكن شك في وجوب الغير، كما إذا شك في وجوب الصلاة في المثال المتقدم وعلم بوجوب الوضوء، ولكن شك في كونه غيريا حتى لا يجب لعدم وجوب الصلاة ظاهرا بمقتضى البراءة، أو نفسيا حتى يجب. فقد قيل في هذا القسم بعدم وجوب الوضوء واجراء البراءة فيه، لاحتمال كونه غيريا، فلا يعلم بوجوبه على كل حال هذا.

ولكن الأقوى وجوبه، لان المقام يكون من التوسط في التنجيز الذي عليه يبتنى جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطي، إذ كما أن العلم بوجوب ما عدا السورة مع الشك في وجوبها يقتضى وجوب امثال ما علم، ولا يجوز اجراء البراءة

فيه، مع أنه يحتمل كون ما عدا السورة واجبا غيريا ومقدمة للصلاة مع السورة،  
فكذلك المقام من غير فرق بينهما، سوى تعلق العلم بمعظم الواجب في مثل الصلاة  
بلا سورة، وفي المقام تعلق العلم بمقدار من الواجب كالوضوء فقط، وهذا لا يصلح ان  
يكون فارقا فيما نحن بصده. كما لا يصلح الفرق بين المقامين: بأنه في المقام قد تعلق  
العلم بما يحتمل كونه مقدمة خارجية كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة، وفي ذلك المقام  
تعلق العلم بما يحتمل كونه مقدمة داخلية، فان المناط في الجميع واحد وهو العلم  
بالوجوب، مع أنه لنا ان نفرض مثال المقام بما يحتمل كونه مقدمة داخلية، كما إذا  
علم بوجوب السورة فقط وشك في النفسية والغيرية، فتأمل.  
بقي في المقام التنبيه على أمرين  
(الأول)

قد اختلف الاعلام في استحقاق الثواب والعقاب على فعل الواجب  
الغيري وتركه على أقوال  
(ثالثها) التفصيل بين ما إذا كان الوجوب الغيري مستفادا من خطاب  
اصلى فيترتب، أو تبعي فلا يترتب.  
(رابعها) التفصيل بين استحقاق الثواب فلا يترتب، واستحقاق العقاب  
فيترتب.

والأولى تحرير محل النزاع في المقام، بالأعم من الاستحقاق والتفضل، إذ  
استحقاق الثواب في الواجبات النفسية محل كلام.  
فقد حكى شيخنا الأستاذ مد ظله، عن المفيد (ره) القول بعدم استحقاق  
العبد للثواب على الإطاعة وامثال أوامر مولاه عقلا على وجه يكون عدم ترتب  
الثواب على اطاعته من الظلم المستحيل في حقه تعالى وكيف يحكم العقل بذلك؟  
مع أن العبد مملوك لمولاه، فعليه اطاعته وامثال أوامره، ولا يمتنع عقلا عدم إثابة  
العبد لإطاعة مولاه، بل الثواب انما يكون بالتفضل منه تعالى على عبيده ومنة عليهم  
بذلك. وقد خالف في ذلك المتكلمون، حيث قالوا بالاستحقاق. ونظير هذا البحث  
وقع في وجوب قبول التوبة، حيث ذهب المتكلمون إلى وجوب قبولها عليه تعالى و



خالف في ذلك بعض. وعلى كل حال مسألة استحقاق الثواب في امتثال الواجبات النفسية محل كلام، فما ظنك بالواجبات الغيرية؟ فالأولى تحرير النزاع بالأعم من الاستحقاق، (١) والتفضل.

ثم انه لا اشكال في أن استحقاق الثواب على القول به، انما يتوقف على قصد الطاعة وامتثال الامر، وليس هو من لوازم فعل ذات الواجب من دون قصد ذلك، بداهة ان الاتيان بذات الواجب من دون قصد امتثال الامر مما لا يوجب استحقاق الثواب.

إذا عرفت هذا

فنقول: انه لا معنى للبحث عن استحقاق الثواب على امتثال الواجب الغيري، لان امتثاله انما يكون بعين امتثال ذي المقدمة الذي تولد امره منها، وليس له امر بحيال ذاته، حتى يبحث عن استحقاق الثواب عند امتثاله، من غير فرق في ذلك بين المقدمات الشرعية أو العقلية.

اما المقدمات الشرعية فواضح، لان أمرها انما يكون بعين الامر المنبسط على الواجب بما له من الاجزاء والشرائط والموانع، ويكون حال المقدمات الخارجية حال المقدمات الداخلية، من حيث إن امتثال أمرها انما يكون بامتثال الامر الواقع على الجملة، سواء قلنا بوجود المقدمة أو لم نقل، بداهة تعلق الامر بالشرائط في ضمن تعلقه بالمركب، ويكون امتثال الامر بالشرائط بعين امتثال الامر بالمركب، وينبسط الثواب على الجميع، ويختلف سعة دائرة الثواب وضيقه بسعة المركب و ضيقه، فلا معنى للبحث عن أن امتثال الامر بالمقدمات الشرعية يوجب استحقاق الثواب، وذلك واضح.

اما المقدمات العقلية: فما كان منها من قبيل الأسباب التوليدية، فقد عرفت في بعض المباحث السابقة ان الامر بالسبب امر بالمسبب وكذا العكس، لان

---

(١) والانصاف: ان البحث عن التفضل مما لا ينبغي لسعة فضله (تعالى) فلا معنى للبحث عن تفضله بالثواب على الواجبات الغيرية، فالأولى: ابقاء عنوان النزاع على حاله من استحقاق الثواب، غاية انه يبنى البحث على استحقاق الثواب في الواجبات النفسية، ويكون التكلم في المقام بعد الفراغ عن ذلك - منه.

المسبب يكون عنوانا للسبب ويكون وجوده بعين وجود سببه ويتحد معه في الوجود بنحو من الاتحاد، فليس هناك أمران: تعلق أحدهما بالسبب والآخر بالمسبب، حتى يبحث عن استحقاق الثواب على امتثال امر السبب، بل هناك امر واحد وله امتثال فارد، وذلك أيضا واضح.

واما ما كان منها من قبيل المعدات، فقد يتوهم جريان البحث فيه، حيث إنه قد تعلق بالمعد امر مقدمي، فيبحث عن استحقاق الثواب عند امتثال ذلك الامر هذا.

ولكن الانصاف انه أيضا لا مجال للبحث عن ذلك، لان الامر المقدمي بالمعد انما تولد من الامر بذى المقدمة، فليس له امتثال بحيال ذاته، بل امتثاله انما يكون بامتثال الامر الذي تولد هو منه، وليس له امتثال على غير هذا الوجه، فيسقط البحث عن استحقاق الثواب عند امتثال الواجب الغيري بالمرّة، فتأمل في المقام.

(الامر الثاني)

قد أشكل في الطهارات الثلث، أولا في وجه استحقاق الثواب عند فعلها المعلوم بالضرورة، مع أن أوامرها غيرية لمكان مقدميتها للصلاة، وقد تقدم ان الامر الغيري لا يقتضى استحقاق الثواب.

وثانيا ان الأوامر الغيرية كلها توصلية، لا يعتبر في سقوطها قصد امتثال أمرها والتعبد بها، مع قيام الضرورة على اعتبار قصد التعبد بالطهارات الثلث. وهذا ان الاشكالان قد ذكرهما الشيخ (قده) على ما في التقرير (١) وتبعه صاحب الكفاية (قده) (٢) ولكن الشيخ (قده) قد قرر الاشكال في كتاب الطهارة عند البحث عن نية الوضوء بوجه آخر (٣) ولعله يرجع إلى اشكال ثالث.

---

(١) راجع مطارح الأنظار، مباحث مقدمة الواجب - " هداية، لا ريب في استحقاق العقاب عقلا على مخالفة الواجب النفسي.. " ص ٦٦

(٢) كفاية الأصول - الجلد الأول، تقسيمات الواجب، ومنها تقسيمه إلى النفسي والغيري، التذنيب الأول ص ١٧٥

(٣) كتاب الطهارة، لأستاذ الأساطين الشيخ الأنصاري. الركن الثاني، في كيفية نية الوضوء، الامر الأول مما لزم التنبيه عليه، فيما بقى في نية الوضوء. ص ٨٠

وحاصل ما ذكره في ذلك المقام: هو انه لا اشكال في أن نفس أفعال  
الوضوء من الغسلات والمسحات ليست مقدمة للصلاة، إذ ليست هذه الأفعال رافعة  
للحدث، أو مبيحة للصلاة التي يكون الوضوء بهذا الاعتبار مقدمة لها، بل المقدمة هو  
الوضوء المتعبد به وما يكون عبادة، ولا اشكال أيضا ان العبادية تتوقف على الامر،  
إذ لا يقع الشئ عبادة الا بقصد امتثال امره.

وبعد ذلك نقول: انه يتوقف رافعية الحدث للوضوء على أن يكون عبادة، و  
يتوقف عباديته على الامر الغيري، إذ المفروض انه لا امر له سوى ذلك، والامر  
الغيري يتوقف على أن يكون الوضوء عبادة، إذ الامر الغيري لا يقع الا على ما كان  
بالحمل الشايح مقدمة، والوضوء العبادي يكون بالحمل الشايح مقدمة، فلا بد ان  
يكون عبادة قبل تعلق الامر الغيري به، والمفروض ان عباديته تتوقف على الامر  
الغيري، إذ لا امر له سوى ذلك حسب الفرض، فيلزم الدور.

والانصاف ان الشيخ (قده) قد بعد المسافة في تقرب الاشكال، لأنه قال  
في تقرير الدور ما لفظه: " فتحقق الامر الغيري يتوقف على كونه مقدمة، ومقدميته  
بمعنى رفعه للمانع متوقفة على اتيانه على وجه العبادة المتوقفة على الامر به، فيلزم  
الدور " انتهى. فإنه لا وجه لاختياره على وجه العبادة من أحد المقدمات إذ لا ربط  
للآتيان وعدم الآتيان بالدور، بل الدور انما يتوجه في مرحلة الجعل والامر،  
فلا يحتاج إلى هذه المقدمة، بل الأولى في تقريب الدور هو ان يقال: ان الامر الغيري  
يتوقف على أن يكون الوضوء عبادة، وعبادته تتوقف على الامر الغيري، فيلزم الدور  
المصرح، فتأمل.

ثم لا يخفى عليك ان هذا الاشكال لا ربط له بالاشكال الثاني الذي ذكره  
في التقريرات، فان ذلك الاشكال مبني على أن الامر الغيري لا يقتضى العبادية بل  
هو توصلي. وهذا الاشكال يتوجه بعد الغض عن ذلك، وتسليم اقتضاء الامر الغيري  
التعبدية، ومع ذلك يلزم الدور، كما هو واضح هذا.

ولكن لا يذهب عليك، ان هذه الاشكالات كلها مبنية على أن جهة عبادية الوضوء انما تكون من ناحية امره الغيري، وهو بمعزل عن التحقيق، بل الوضوء انما يكتسب العبادية من ناحية الامر النفسي المتوجه إلى الصلاة بما لها من الاجزاء والشرائط، بدهاءة ان نسبة الوضوء إلى الصلاة كنسبة الفاتحة إليها من الجهة التي نحن فيها، حيث إن الوضوء قد اكتسب حصة من الامر بالصلاة لمكان قيديته له، كاكْتساب الفاتحة حصتها من الامر الصلواتي لمكان جزئيتها، فكما ان الفاتحة اكتسبت العبادية من الامر الصلواتي، كذلك الوضوء اكتسب العبادية من الامر الصلواتي بعد ما كان الامر الصلواتي عباديا، وكذا الحال في الغسل والتيمم. فان قلت: نسبة الوضوء إلى الصلاة كنسبة الستر والاستقبال إليها، فكيف اكتسب الوضوء العبادية، ولم يكتسب الستر والاستقبال العبادية؟ قلت: التفاوت بين الطهارات الثلث وغيرها من القيود التي لا يعتبر ايقاعها على وجه العبادية، انما هو من ناحية الملاك، حيث إن الملاك الذي اقتضى قيديته الوضوء للصلاة اقتضاه على هذا الوجه، أي وقوعه على وجه العبادية، بخلاف ملاكات سائر الشروط، حيث لم تقتضي ذلك. والحاصل: ان عبادية الامر الصلواتي انما يكون بمتعم الجعل، على ما تقدم تفصيله، وذلك المتمم انما اقتضى عبادية الامر بالنسبة إلى خصوص الاجزاء و الطهارات الثلث، دون غيرها من الشرائط، ولا منافاة في ذلك بعد ما كان استكشاف العبادية بأمر آخر اصطلاحنا عليه بمتعم الجعل. فتحصل ان الوضوء انما اكتسب العبادية من الامر الصلواتي، والامر الغيري بالوضوء على القول به انما يكون متأخرا عن الامر الصلواتي الذي اخذ الوضوء حصة منه، فالامر الغيري لا يكون له جهة العبادية، حتى يستشكل بان الأوامر الغيرية توصيلية، وكذا عبادية الوضوء لا يتوقف على الامر الغيري، وان كان الامر الغيري متوقفا عليها، فلا دور. واما مسألة الثواب فقد عرفت الوجه فيها في الامر المتقدم، فترتفع الاشكالات بحذفها.

ثم لو أغمضنا عن ذلك كله، كان لنا التفصي عن الاشكالات بوجه آخر  
يختص بالوضوء والغسل فقط، ولا يجرى في التيمم. وحاصل ذلك الوجه، هو ان  
الوضوء والغسل لهما جهة محبوبة ذاتية ومطلوبية نفسية أوجبت استحبابهما قبل  
الوقت، وعروض الوجوب لهما بعد الوقت لا ينافي بقاء تلك الجهة وان قربت بعد  
الوقت وحصلت لها شدة أوجبت الوجوب.

والحاصل: ان عروض ملاك الوجوب على ملاك الاستحباب لا يوجب  
انعدام الملاك الاستحبابي، وحدوث ملاك آخر للوجوب، بل غايته تبدل  
الاستحباب بالوجوب وفوات الرخصة من الترك التي كانت قبل الوقت، مع  
اندكاك الملاك الاستحبابي في الملاك الوجوبي، نظير اندكاك السواد الضعيف في  
السواد الشديد.

ولكن لا يخفى عليك، ان ما ذكرناه من تبدل الاستحباب بالوجوب، فإنما  
هو بالنسبة إلى الوجوب النفسي الثابت للوضوء بعد الوقت، لا الوجوب الغيري له،  
فان التبدل بالوجوب الغيري لا يعقل لاختلاف المتعلق.

ولا بأس بالإشارة إلى ضابط تبدل الاحكام بعضها مع بعض، ليتضح  
المقصود في المقام.

فنقول:

ضابط التبدل هو ان يتعلق الوجوب بعين ما تعلق به الاستحباب، كما لو  
نذر صلاة الليل، فان الامر الاستحبابي انما تعلق بذات صلاة الليل لا بما انها  
مستحبة، والنذر أيضا انما يتعلق بالذات، إذ لا يمكن ان يتعلق النذر بصلاة الليل  
بوصف كونها مستحبة، لأنها بالنذر يصير واجبة فلا يمكنه اتيانها بوصف  
الاستحباب، فلا بد ان يتعلق النذر بالذات، فيكون الامر الوجوبي الجائي من قبل  
النذر متعلقا بعين ما تعلق به الامر الاستحبابي، فيتبدل الامر الاستحبابي بالامر  
الوجوبي، ويكتسب الامر الوجوبي التعبدية، كما اكتسب الامر الاستحبابي  
الوجوب، فان الامر النذري وان كان توصليا، الا انه لما تعلق بموضوع عبادي  
اكتسب التعبدية، فتأمل.

فتحصل: ان تبدل حكم إلى غيره، انما يكون بوحدة المتعلق، وتعلق الثاني بعين ما تعلق به الأول. وأما إذا لم يكن كذلك، بل تعلق الثاني بما تعلق به الأول بقيد كونه مأمورا به بالامر الأول، ففي مثل هذا لا يعقل التبدل كما في صلاة الظهر، حيث اجتمع فيها أمران: امر تعلق بذاتها وهو الامر النفسي العبادي الذي لا يسقط الا بامثاله والتعبد به، ولمكان كون صلاة الظهر مقدمة لصلاة العصر - حيث إن فعلها شرط لصحتها - قد تعلق بها امر آخر مقدمي، ولكن الامر المقدمي قد تعلق بصلاة الظهر بقيد كونها مأمورا بها بالامر النفسي وبوصف وقوعها عبادة امثالاً لأمرها النفسي، حيث إن ذات صلاة الظهر لم تكن مقدمة لصلاة العصر، بل المقدمة هي صلاة الظهر المتعبد بها بالامر النفسي، والامر المقدمي انما يقع على ما هو مقدمة، فيختلف موضوع الامر النفسي مع موضوع الامر المقدمي، ولا يتحدان، فلا يمكن التبدل في مثل هذا، فلو قصد الامر المقدمي في فعل صلاة الظهر تقع باطله، فان الامر المقدمي يكون توصلياً ولا يكتسب التعبدية، لاختلاف متعلق الامر العبادي مع الامر التوصلية.

وكذا الحال بالنسبة إلى الصوم حيث يكون للاعتكاف. ومثل ذلك أيضا الامر الإجاري عند استئجار شخص لعبادة فان المستأجر عليه هو العبادة المأمور بها بالنسبة إلى المنوب عنه، وهي بهذا الوصف تقع متعلقا للإجارة، فلا يعقل ان يتحد الامر الجائي من قبل الإجارة مع الامر المتعلق بالعبادة، حيث إن الامر العبادي انما تعلق بالذات، والامر الإجاري تعلق بها بوصف كونها مأمورا بها بالنسبة إلى المنوب عنه، فلا اتحاد. ومن هنا يظهر: انه لا يمكن تصحيح عبادة الاجراء، بقصد امثال الامر الإجاري، وللكلام محل آخر.

إذا عرفت ذلك فنقول: ان الوضوء قبل الوقت كان امره استحبابيا، وبعد الوقت يكون وجوبيا بالامر الصلواتي، ولمكان اتحاد المتعلق يتبدل الامر الاستحبابي بالامر الوجوبي، حيث إن الامر الاستحبابي قبل الوقت قد تعلق بالذات، والامر الوجوبي النفسي العارض من جهة الامر بالصلاة بعده أيضا تعلق بالذات، فيتبادلان. واما الامر الغيري العارض له بعد الامر بالصلاة، فلا يعقل ان يتحد مع

الامر الاستحبابي أو النفسي، لان الامر الغيري اما يعرض على ما هو بالحمل الشايح مقدمة، والوضوء المأمور به بالامر الصلواتي يكون مقدمة، فيكون حال الوضوء بالنسبة إلى الامر النفسي والامر الغيري كحال صلاة الظهر التي تكون مقدمة لصلاة العصر من حيث عدم تبدل أمرها، وبالنسبة إلى الامر النفسي والامر الاستحبابي كحال نذر صلاة الليل من حيث التبدل، فتأمل.

ومما ذكرنا يظهر: ان قصد الامر الغيري لا يكفي في وقوع الوضوء عبادة، لان العبرة في وقوع الشئ عبادة هو قصد امره المتعلق به نفسه، لا قصد الامر المتعلق به بوصف كونه مأمور به بأمره الذي تعلق به أولاً وبالذات فتأمل.

ثم انه قد بقى في المقام بعض الفروع المتعلقة بباب الطهارات، قد تعرض لها الشيخ (قده) في كتاب الطهارة (١) وأشار إليها شيخنا الأستاذ مد ظله في المقام. منها: انه هل يعتبر في وقوع الطهارات بل كل مقدمة عبادية قصد فعل ذي المقدمة ولا يكفي قصد أمرها الغيري من دون قصد امتثال امر ذي المقدمة، أو انه لا يعتبر ذلك؟ والأقوى اعتبار ذلك، لان امتثال الامر الغيري بنفسه لا يوجب قرباً من دون امتثال امر ذيها، فلا يقع الستر أو الاستقبال مثلاً عبادة بقصد أمرهما الغيري مع عدم القصد إلى الصلاة.

ومنها: انه لو توضعاً بقصد الصلاة ثم بداله عدم الصلاة، فلا ينبغي الاشكال في صحة وضوئه، لان قصد الصلاة عند فعل الوضوء يكون شرطاً لصحته، مع قطع النظر عن كونه بنفسه عبادة، أو نفرض الكلام في التيمم، فإذا قصد ذلك يقع وضوئه صحيحاً ورافعاً للحدث، ويجوز فعل كل مشروط بالطهارة، كما لا يخفى. ولا يقتضى المقام تفصيل ذلك، فإنه من المسائل الفرعية الخارجة عن عنوان البحث. هذا تمام الكلام في الواجب النفسي والغيري.

---

(١) طهارة الشيخ قدس سره، الركن الثاني، في كيفية نية الوضوء، الكلام هنا في مقامات، المقام الأول، الثالث ص ٨٢ - ٨١

وينقسم الواجب، باعتبار آخر إلى تعيني وتخيري. وقد يستشكل في تصوير الواجب التخيري، وانه كيف يعقل تعلق إرادة الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء من غير تعيين؟ مع عدم امكان تعلق إرادة الفاعل بذلك، لوضوح ان إرادة الفاعل المستتبعه لحركة العضلات لا تتعلق الا بمعين محدود بحدوده الشخصية، ولا يعقل تعلقها بأحد الشيئين على وجه الابهام والترديد، فإذا لم يعقل تعلق إرادة الفاعل على هذا الوجه، فكيف يعقل تعلق إرادة الأمر بذلك؟ ومن هنا اختلفت الكلمات في كيفية الواجب التخيري. والوجه العلمية التي ذكروها في المقام ترجع إلى أربعة:  
الوجه الأول:

هو ان الواجب في الواجب التخيري، الكلي الانتزاعي، وهو عنوان (أحدها) ولا مانع من تعلق التكليف بالأمر الانتزاعي إذا كان منشأ انتزاعها بيد المكلف، ولم تكن من أنياب الأغوال، وواضح ان هذا العنوان الانتزاعي قابل للانطباق على كل من افراد الواجب المخير، فإنه يصدق على كل من العتق والصيام والاطعام عنوان (أحدها) فيكون هو متعلق التكليف هذا.  
ولكن يرد عليه

ان ذلك خلاف ظواهر الأدلة المتكفلة لبيان الواجب التخيري، حيث إن الظاهر منها، كون كل من الخصال واجبا، لا ان الواجب هو عنوان (أحدها). والحاصل: ان هذا الوجه وان كان ممكنا ثبوتا، ولا محذور فيه عقلا، الا انه خلاف ظواهر الأدلة لا يصار إليه الا بقريضة معينة، أو انحصار الوجه في ذلك و عدم تمامية الوجه الآتية.  
الوجه الثاني:

هو ان يكون الوجوب في كل واحد من افراد التخير مشروطا بعدم فعل الاخر، فيكون العتق واجبا عند عدم الصيام والاطعام، وكذا العكس، فتكون الإرادة قد تعلقت بكل على نحو الواجب المشروط، وذلك انما يكون إذا كان لكل من الصيام والعتق والاطعام ملاك يخصه، ولكن لا يمكن الجمع بين الملاكات و



كان استيفاء واحد منها مانعا عن استيفاء الباقي، فإذا كان كذلك فلا بد من ايجاب الكل على نحو الواجب المشروط، إذ تخصيص الوجوب بأحدهما يكون بلا مرجح، هذا.

ولكن يرد عليه: أولا: انه لا يتوقف الواجب التخييري على أن يكون لكل من الافراد ملاك يخصه، بل يمكن ان يكون هناك ملاك واحد قائم بكل من الافراد، غاية انه يحتاج إلى جامع بينها حتى لا يصدر الواحد من المتعدد. وسيأتي توضيح ذلك.

وثانيا: لو فرض ان هناك ملاكات متعددة، ولكن بعد فرض وقوع التزاحم والتماثل بينها في المرتبة السابقة على الخطاب لا يمكن ان يكون كل واحد منها تاما في الملاكية، إذ الملاك المزاحم بغيره لا يكون تاما في ملاكيته، فبالآخرة يرجع إلى أن الملاك التام واحد، والعبرة بالملاك التام، ومع وحدة الملاك لا تكون الافراد من الواجب المشروط، إذ مبني ذلك كان على تعدد الملاكات. نعم: لو وقع التزاحم في المرتبة المتأخرة عن الخطاب لمكان عدم القدرة على الجمع بين متعلقَي الخطابين - كما في انقاذ الغريقين - كان الخطاب في كل واحد مشروطا بعدم فعل متعلق الآخر، إذا قلنا في باب التزاحم بسقوط اطلاق الخطابين، لا أصل الخطابين، كما سيأتي تفصيله في مبحث الترتب انشاء الله تعالى، لان الملاك في كل واحد يكون تاما، وانما المانع عدم قدرة المكلف على الجمع بين المتعلقين، و لمكان اشتراط كل تكليف بالقدرة يكون الخطاب في كل مشروطا بعدم فعل الآخر، لثبوت القدرة على هذا الوجه.

والحاصل: انه فرق بين عروض التزاحم في المرتبة المتأخرة عن الخطاب بعد تمامية الملاك في كل من المتعلقين، وبين وقوع التزاحم في المرتبة السابقة على الخطاب لمكان التماثل بين الملاكات، ففي الأول يكون الخطاب في كل مشروطا بعدم الآخر، لمكان اشتراط كل خطاب بالقدرة، وينتج نتيجة، الواجب التخييري، حيث يكون المكلف مخيرا في اختيار أيهما شاء.

وفي الثاني لا يكون الخطاب بكل مشروطا بعدم الآخر، إذ ليس هناك الا

ملاك واحد، ومع وحده الملاك وانطباقه على كل واحد من الخصال مثلا لا يمكن ان يكون التكليف بكل واحد مشروطا بعدم فعل الآخر، إذ يلزم فعلية جميع التكاليف عند ترك فعل الكل، لتحقق شرط الوجوب في كل واحد، ولازم ذلك تعدد العقاب وهو ضروري البطلان إذ ليس في ترك الواجب التخيري الا عقاب واحد، مع أنه كيف يعقل ان يكون هناك واجبات متعددة فعلية مع وحدة الملاك؟ وهذا بخلاف الاشتراط الناشئ عن تراحم الخطابين، فان تعدد العقاب لا مانع منه، و فعلية كل من الواجبين لا محذور فيه لتمامية الملاك في كل منهما، كما سيأتي تفصيله في مبحث الترتب انشاء الله تعالى. مع أن ارجاع الواجب التخيري إلى الواجب المشروط خلاف ظاهر الأدلة، حيث إن الواجب المشروط لا بد ان يكون مشروطا بأحد أدوات الشرط فتأمل جيدا.

(الوجه الثالث)

هو ان الواجب في الحقيقة في الواجب التخيري هو الجامع بين الافراد الذي يؤثر في الملاك الواحد، لوضوح ان المتعدد بما هو متعدد لا يمكن ان يقتضى اثرا واحدا، لان الواحد لا يصدر الا من واحد، فلا بد ان يكون هناك جامع بين الافراد يقتضى الأثر الواحد، ويكون الواجب هو ذلك الجامع، فيرجع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه

فان وجود الجامع بين الافراد وان كان مما لا بد منه فرارا عن المحذور المتقدم، الا انه ليس كل جامع ينفع في التخيير العقلي، بل يعتبر في الجامع ان يكون أمرا قريبا عرفيا يصح تعلق التكليف به بنفسه، بحيث يكون من المسببات التوليدية، بل لا يكفي مجرد كونه سببا توليديا، إذ التسخين يكون من المسببات التوليدية، لكل من الشمس والنار، ومع ذلك ليس بينهما جامع قريب عرفي، وان كان بينهما جامع عقلي لا محالة، وتباين افراد خصال الكفارة عرفا ليس بأدون من تباين الشمس والنار، فلا يمكن ارجاع التخيير بينهما إلى التخيير العقلي، لما عرفت من أنه يعتبر في التخيير العقلي ان يكون الجامع بين الافراد جامعا قريبا عرفيا، كالماء، و

الانسان، والحيوان، وغير ذلك من العناوين المنطبقة على الافراد الخارجية، فهذا الوجه أردء من الوجهين السابقين.

(الوجه الرابع)

هو الذي اختاره شيخنا الأستاذ مد ظله، وحاصله: انه لا مانع من تعلق إرادة الامر بكل واحد من الشئيين أو الأشياء على وجه البدلية، بان يكون كل واحد بدلا عن الاخر، ولا يلزم التعيين في إرادة الامر بان تتعلق ارادته بأمر معين، بل يمكن تعلق إرادة الأمر بأحد الشئيين بهما، وان لم يمكن تعلق إرادة الفاعل بذلك، ولا ملازمة بين الإرادتين على هذا الوجه. مثلا لا اشكال في تعلق إرادة الأمر بالكلية، مع أن إرادة الفاعل لا يعقل ان تتعلق بالكلية مجردا عن الخصوصية الفردية.

والحاصل: ان بعض الخصوصيات من لوازم الإرادة الفاعلية، حيث إن الإرادة الفاعلية انما تكون مستتعبة لحركة عضلاته ولا يمكن حركة العضلات نحو المبهم المردد، وهذا بخلاف إرادة الأمر، فإنه لو كان كل من الشئيين أو الأشياء مما يقوم به غرضه الوجداني، فلا بد ان تتعلق ارادته بكل واحد لا على وجه التعيين بحيث يوجب الجمع، فان ذلك ينافي وحدة الغرض، بل على وجه البدلية، ويكون الاختيار ح بيد المكلف في اختيار أيهما شاء، ويتضح ذلك بملاحظة الأوامر العرفية، فان امر المولى عبده بأحد الشئيين أو الأشياء بمكان من الامكان، ولا يمكن ارجاعه إلى الكلي المنتزع كعنوان (أحدهما)، فان ذلك غير ملحوظ في الأوامر العرفية قطعا و لا يلتفت إليه، فلتكن الأوامر الشرعية كذلك، فالإرادة في الواجب التخييري سنخ من الإرادة في قبال الإرادة المشروطة أو الإرادة المطلقة بشئ معين، فتأمل جيدا. بقى في المقام: التخيير بين الأقل والأكثر، وهو مع ملاحظة الأقل لا بشرط لا يعقل، ومع ملاحظته بشرط لا بمكان من الامكان، ويخرج حينئذ عن الأقل والأكثر، لمباينة الشئ بشرط لا مع الشئ بشرط شئ كما هو واضح. هذا تمام الكلام في الواجب التعيني والتخييري.

وينقسم الواجب أيضا: إلى عيني وكفائي

والبحث في الواجب الكفائي هو البحث في الواجب التخييري، غايته ان

البحث في الواجب التخييري كان بالنسبة إلى المكلف به ومتعلق التكليف، و في الكفائي بالنسبة إلى الفاعل والمكلف، ويكون المكلف هو جميع الآحاد وجميع الأشخاص على وجه يكون كل واحد بدلا عن الآخر، ومن هنا يتجه عقاب الجميع عند ترك الكل، أو ثواب الجميع عند فعل الكل دفعة واحدة، لعصيان كل واحد حيث إنه ترك متعلق التكليف لا إلى بدل، أي مع عدم قيام الآخر به، وإطاعة كل واحد حيث فعل متعلق التكليف، وقد أطال شيخنا الأستاذ مد ظله البحث في ذلك ، ولقلة فائدته قد تسامحنا في كتابته.

وينقسم الواجب: إلى موقت وغير موقت والموقت إلى مضيق وموسع، ولا اشكال في امكان كل واحد من ذلك و وقوعه في الشريعة،

نعم: ربما يستشكل في المضيق بأنه لا يعقل اتحاد زمان البعث والانبعث، بل لا بد من تقدم البعث ولو أنا ما، ولكن سيأتي في مبحث الترتب انشاء الله تعالى ضعف هذا الاشكال، وعدم اختصاصه بالمضيق فانتظر.

ثم انه وقع البحث في الموققات، في أن الأصل يقتضى سقوط الواجب فيما بعد الوقت، أو ان الأصل يقتضى عدم سقوطه. وبعبارة أخرى: وقع البحث في دلالة الامر بالموقت على بقاء الوجوب بعد الوقت وعدم دلالته، وربما يعنون البحث بان القضاء هل هو بالامر الأول أو بأمر جديد؟ ولا يخفى ما في هذا التعبير من المسامحة، لوضوح ان لا معنى لتسمية الفعل قضاء مع دلالة الدليل الأول على بقاء الوجوب فيما بعد الوقت، بل يكون الواجب بعد الوقت هو ذلك الواجب بعينه قبل الوقت، فلا معنى لاطلاق القضاء عليه، وعلى كل حال ان البحث في الواجب الموقت يقع من جهات (الجهة الأولى)

في دلالة الامر على بقاء الوجوب فيما بعد الوقت، وهو المراد من كون القضاء بالامر الأول، والوجوه المحتملة في ذلك ثلاثة: الأول: دلالة الامر على ذلك مط، سواء كان التوقيت بالمتصل أو المنفصل.

الثاني: عدم دلالة على ذلك مط.

الثالث: التفصيل بين المتصل فلا دلالة فيه، والمنفصل فيدل على بقاء الوجوب فيما بعد الوقت، ولكن إذا لم يكن لدليل القيد اطلاق، وهذا هو الذي اختاره في الكفاية (١).

والأقوى: هو الوجه الثاني، ووجهه ظاهر، لان التقييد بالوقت يكون كالتقييد بغيره من الأوصاف والملابسات، وقد بينا في محله وجه حمل المط على المقيد مط متصلا كان أو منفصلا، وعدم صحة حمل دليل القيد على كونه واجبا في واجب، أو كونه أفضل الافراد، ولا خصوصية لقيدية الوقت، فكما ان التقييد بالايمان يوجب انحصار الواجب في المؤمنة وعدم وجوب عتق الكافرة من غير فرق بين المتصل والمنفصل، فكذا التقييد بالوقت. وما ذكره في الكفاية من التفصيل مما لا يمكن المساعدة عليه، فان دليل التوقيت اما ان يدل على التقييد واما ان لا يدل، فان دل على التقييد فلا يمكن دلالة على بقاء الوجوب بعد ذلك واستفادة كونه من قبيل تعدد المطلوب، وان لم يدل على التقييد فيخرج عن كونه واجبا موقتا.

والحاصل: انه مع كون الواجب موقتا لا يمكن دعوى ان التقييد بالوقت يكون على نحو تعدد المطلوب وانه من قبيل الواجب في واجب، من غير فرق بين المتصل والمنفصل. فوجوب الفعل في خارج الوقت يحتاج إلى دليل، ولا يكفي الدليل الأول.

(الجهة الثانية)

لا اشكال في قيام الدليل في بعض الموارد على وجوب الفعل في خارج الوقت عند فوته في الوقت كالفرائض اليومية، وصوم رمضان، والنذر المعين، فح يقع البحث في أنه بعد قيام الدليل على ذلك هل يكون التقييد بالوقت من باب تعدد المطلوب وكونه واجبا في واجب؟ أو يكون من باب التقييد ولكن قيدته مقصورة

(١) كفاية الأصول، الجلد الأول، ص ٢٣٠ " ثم انه لا دلالة للامر بالموقت بوجه.. "

بحال التمكن، كما هو الشأن في سائر القيود المعتبرة في العبادة ما عدا الطهور، حيث تكون مقصورة بحال التمكن وتسقط عند التعذر، لا ان المقيد يسقط، لان الصلاة لا تسقط بحال، أو انه لا يكون هذا ولا ذاك، بل يكون القضاء واجبا آخر مغايرا للواجب الأول بحسب العنوان، وليس هو ذلك الواجب بعينه وانما سقط قيده. ولا يخفى عليك الفرق بين الوجوه الثلاثة، فإنه لو كان من قبيل الواجب في واجب، لكان اللازم عند ترك القيد عمدا حصول الامتثال بالنسبة إلى أصل الواجب وان تحقق العصيان بالنسبة إلى الواجب الآخر، ولو كان من قبيل القيدية المقصورة بحال التمكن كان اللازم عدم حصول الامتثال عند ترك القيد عمدا مع التمكن منه، ولكن هذا انما يثمر بالنسبة إلى غير التقييد بالوقت من سائر القيود التي يمكن فيها الاتيان بالمقيد بدون القيد كالصلاة بلا ركوع مع التمكن، واما بالنسبة إلى التقييد بالوقت فلا يتحقق اثر بين الوجهين، إذ لا يعقل وقوع الصلاة في خارج الوقت مع كونها في الوقت، فلا فرق بين ان يكون قيدية الوقت من باب الواجب في واجب، أو من باب القيدية المقصورة بحال التمكن.

نعم: ثبوتا يمكن ان يكون على أحد الوجهين، كما يمكن ان يكون على الوجه الثالث، وهو اختصاص الواجب بما كان في الوقت والذي يجب خارجه هو واجب آخر أجنبي عما وجب في الوقت، وان اشتمل على مقدار من مصلحة ذلك الواجب.

والفرق بين هذا الوجه والوجهين الأولين: هو ان الواجب في خارج الوقت بناء على الوجهين الأولين، هو ذلك الواجب في الوقت بعينه، وانما الساقط قيد من قيوده، أو واجب آخر الذي كان يجب في ذلك الظرف، ويكون وجوبه في خارج الوقت بنفس العنوان الذي كان يجب قبله، وهذا بخلاف الوجه الثالث فإنه يكون ح واجبا آخر مغايرا للواجب الأول ومعنونا بغير ذلك العنوان.

والحاصل: انه لو لم يقم دليل على وجوب القضاء كان مقتضى الدليل، القيدية المطلقة التي يسقط فيها المقيد عند تعذر القيد، ولا يكون من قبيل تعدد المطلوب، ولا من قبيل كون القيدية مقصورة بحال التمكن، من غير فرق بين ان

يكون دليل التوقيت متصلا أو منفصلا كما عرفت، ولكن بعد قيام الدليل على القضاء يمكن ان يستظهر منه أحد الوجوه الثلاثة، فإنه لا مانع من كل منها ثبوتا. ولكن الانصاف: انه لا سبيل إلى أحد الوجهين الأولين، لان الظاهر من قوله (عليه السلام) (١) (اقض ما فات) هو ان الواجب في خارج الوقت امر آخر مغاير لما وجب أولا، وان ما وجب أولا قد فات، وان هذا الواجب هو قضاء ذلك. وبالجملة دلالة لفظة القضاء والفوت على أنه لم يكن التوقيت من قبيل تعدد المطلوب ولا من قبيل القيدية المقصورة بحال التمكن، مما لا تخفى، لأنه لو كان على أحد الوجهين لا يستقيم التعبير بالفوت، إذ بناء عليهما لم يتحقق فوت، بل كان ذلك الواجب هو بعينه باق، فيظهر منه ان الواجب في خارج الوقت امر آخر مغاير لما وجب أولا ومعنون بعنوان آخر. ويدل على ذلك أيضا انه ربما يتحقق الفعل زمانا بين وجوب الأداء ووجوب القضاء، كما إذا لم يبق من الوقت مقدار ركعة ولم يتحقق الغروب بعد، فإنه لم يكن مكلفا في هذا المقدار من الزمان إلى أن يتحقق الغروب لا بالأداء ولا بالقضاء، فيظهر منه ان المكلف به في خارج الوقت مغاير لما كلف به أولا، فتأمل.

(الجهة الثالثة)

بعد ما ثبت ان القضاء انما يكون بأمر جديد، ويكون الواجب في خارج الوقت مغايرا لما وجب في الوقت، فيقع البحث ح عن موضوع ما يجب في خارج الوقت وانه هل يمكن احراز موضوعه باستصحاب عدم الفعل في الوقت؟ وبعبارة أخرى: الفوت الذي اخذ موضوعا في دليل القضاء هل هو عبارة عن عدم الفعل في الوقت؟ حتى يجرى استصحاب عدم الفعل في الوقت ويحرز به الفوت، أو ان الفوت ليس عبارة عن عدم الفعل، بل هو ملازم لذلك، فالاستصحاب لا ينفع

(١) راجع الوسائل، الجزء ٥ الباب ٦ من أبواب قضاء الصلاة الحديث ١ ص ٣٥٩ وفي متن الخبر " يقضى ما فاتة كما فاتة "

البناء على اعتبار الأصل المثبت.  
ثم لا يخفى عليك: ان هذا البحث لا اثر له بالنسبة إلى قضاء الصلوات،  
لجريان قاعدة الشك بعد الوقت الحاكمة على الاستصحاب المذكور. ومن هنا  
أشكلنا على الشيخ قده - عنه توجيه مقالة المشهور القائلين بوجوب قضاء الفوائت  
حتى يعلم بالبراءة مع أن قاعدة الشك في الأقل والأكثر الغير الارتباطي تقضى  
جريان البراءة فيما عدا المتيقن من الفوائت، بان استصحاب عدم فعل المشكوك في  
وقته يقتضى وجوب قضائه - بما حاصله: ان الاستصحاب لا ينفذ ولا يوجه به مقالة  
المشهور، لجريان قاعدة الشك بعد الوقت، كما اعترف هو (قده) بذلك، بل لا بد من  
العمل بما يقتضيه العلم الاجمالي فيما ذكره المشهور وقد بينا وجه مقالة المشهور في  
تبيهاات البراءة، فراجع. وعلى كل حال البحث عن معنى الفوت لا اثر له في باب  
الصلاة.

نعم: تظهر الثمرة في سائر المقامات مما ثبت فيه القضاء كالصوم المعين و  
نحوه، فلو قلنا: بان الفوت عبارة عن عدم الفعل في وقته فبأصالة عدم الفعل فيه  
يترتب وجوب القضاء ولو قلنا: ان الفوت ليس مجرد عدم الفعل، بل هو عبارة عن  
خلو المحل عن الشيء وعدم وجوده مع أنه كان فيه اقتضاء الوجود وكان مما من  
شأنه ان يوجد بحيث يبقى المحل خاليا عنه وهذا المعنى ملازم لعدم الفعل لا انه هو  
بعينه، فيكون أصالة عدم الفعل مثبتة بالنسبة إلى ذلك، ولا يتحقق بها موضوع  
الفوت، فيكون المرجع في صورة الشك البراءة، للشك في التكليف. وقد اختار هذا  
الوجه شيخنا الأستاذ مد ظله، فتأمل جيدا.

هذا تمام الكلام في اقسام الواجب  
فلنشرع ح في مباحث الاجزاء، والفور والتراخي، والمرة والتكرار، ولما  
كانت مباحث مسئلتى الفور والتراخي، والمرة والتكرار، قليلة الجدوى بل لا طائل  
تحتها كان الاعراض عنهما أجدر، ولكن تبعا للقوم لا بأس بالإشارة الاجمالية إليهما  
أولا، ثم نتكلم في مسألة الاجزاء فنقول:



اما مسألة المرة والتكرار  
فقد أطلوا القول في البحث عنها، وذهب إلى دلالة الامر على التكرار  
طائفة، والى المرة طائفة أخرى، وإذا لاحظت أدلة الطرفين ترى انها خالية عن  
السداد ولم يكن فيها ما يدل على المدعى، فان من جملة أدلة القائلين بالتكرار، هو  
تكرار الصلاة في كل يوم وهذا كما ترى، فان تكرار الصلاة في كل يوم انما هو لمكان  
قيام الدليل، وان الامر بالصلاة من قبيل الأوامر الانحلالية التي تتعدد حسب تعدد  
موضوعاتها، وليس هذا محل الكلام، بل محل الكلام في التكرار انما هو بالنسبة إلى  
موضوع واحد كتكرار اكرام العالم الواحد، كما إذا قال: أكرم عالما، ولا أظن أن  
يلتزم أحد في إفادة مثل هذا الامر للتكرار، كما لا يستفاد منه المرة أيضا، والاكتفاء  
بالمرة لمكان ان الامر لا يقتضى الا طرد العدم، وهو يتحقق بأول الوجود، لا ان الامر  
بالدلالة اللفظية يدل على ذلك، فالبحث عن المرة والتكرار مما لا طائل تحته،  
كالبحث عن الفور والتراخي، فان الامر يصلح لكل منهما من دون ان يكون له دلالة  
لفظية على أحدهما.  
فالأولى عطف الكلام إلى مسألة الاجزاء التي تعم بها البلوى.  
فنقول:

ربما عنون في بعض الكلمات مسألة الاجزاء، بان الامر هل يقتضى  
الاجزاء أو لا يقتضيه؟ ولمكان ان التعبير بذلك فيه مسامحة واضحة - بدهة ان  
الاجزاء لا يستند إلى الامر وليس من مقتضياته، بل يستند إلى فعل المكلف وما هو  
الصادر عنه - عدل المحققون وأبدلوا العنوان بان اتيان الأمور به على وجهه هل  
يقتضى الاجزاء أو لا يقتضيه؟ ومعلوم ان المراد من قيد (وجهه) ليس الوجه الذي  
اعتبره المتكلمون في العبادة من قصد الوجوب أو الاستحباب أو جهتهما، بل المراد منه  
الكيفية التي اعتبرت في متعلق الامر، أي ان اتيان الأمور به على الوجه الذي امر به  
وبالكيفية التي تعلق الامر بها هل يقتضى الاجزاء أو لا يقتضيه؟  
ثم لا يخفى عليك: انه لا ربط لهذه المسألة بمسألة المرة والتكرار، فان البحث  
عن مسألة المرة والتكرار انما هو في مفاد الامر بحسب ما يقتضيه من الدلالة، و

البحث عن مسألة الاجزاء انما هو بعد الفراغ عن مفاد الامر، فتكون تلك المسألة بمنزلة الموضوع لهذه المسألة، فإنه لو قلنا بان الامر يدل على المرة يقع البحث في أن الاتيان بالمتعلق يقتضى الاجزاء أو لا يقتضيه، وكذا لو قلنا بال تكرار فإنه يقع البحث في أن الاتيان بال تكرار بأي مقدار أريد من التكرار هل يقتضى الاجزاء أو لا يقتضيه؟ نعم: لو قلنا بإفادته لل تكرار ابدا تتحد نتيجة المسئلتين. والحاصل: ان البحث في هذا المقام عقلي، وفي ذلك المقام لفظي، وعلى كل حال ان استقصاء الكلام في مسألة الاجزاء يتم برسم مقامات.

(المقام الأول)

في أن الاتيان بالمأمور به يقتضى الاجزاء عن نفس ذلك الامر، أو لا يقتضيه؟ أي الاتيان بمتعلق الامر الواقعي الأولى يقتضى الاجزاء عن نفس ذلك الامر ويوجب سقوطه؟ أو لا يقتضيه؟ والاتيان بمتعلق الامر الواقعي الثانوي يقتضى الاجزاء من نفس ذلك الامر؟ أو لا يقتضيه؟ وكذا الحال في الامر الظاهري. والحاصل: انه يلاحظ كل امر بالنسبة إلى متعلقه ويبحث عن اقتضائه للاجزاء وعدم اقتضائه له.

(المقام الثاني)

في أن الاتيان بالمأمور به بالامر الواقعي الثانوي هل يقتضى الاجزاء عن الامر الواقعي الأولى عند تبدل الموضوع وزوال العذر في الوقت أو في خارجه؟ أو لا يقتضيه؟

(المقام الثالث)

في أن الاتيان بالمأمور به بالامر الظاهري هل يقتضى الاجزاء عن الامر الواقعي؟ أو لا يقتضيه؟ عند انكشاف الخلاف ظنا أو علما. اما الكلام في المقام الأول:

فالانصاف انه مما لا ينبغي فيه توهم عدم الاجزاء، بل الاتيان بمتعلق كل امر يقتضى الاجزاء عن نفس ذلك الامر عقلا، ويسقط به الامر قهرا، فلا ينبغي البحث عن ذلك. نعم: ينبغي البحث عن مسألة تبديل الامتثال مع سقوط الامر. و

الذي يظهر من بعض الاعلام: ان تبديل الامتثال يكون على القاعدة، وللمكلف ان يبدل امتثاله، ويعرض عما امتثل به أولاً، ويأتي بالفعل ثانياً، هذا. ولكن الانصاف: انه لا يمكن المساعدة على ذلك، بل يحتاج تبديل الامتثال إلى قيام دليل على ذلك، فان تبديل الامتثال يحتاج إلى عدم سقوط الغرض عند سقوط الامر، كما لو امر بالماء لغرض الشرب واتي به العبد والمولى لم يشربه بعد، فان الامر بالاتيان بالماء وان سقط الا ان الغرض بعد لم يحصل، فللعبد تبديل الامتثال ورفع ما اتى به من الماء وتبديله بماء آخر، فيحتاج تبديل الامتثال إلى بقاء الغرض أو مقدار منه، وامكان قيام الفعل الثاني مقام الغرض. وهذا كما ترى يحتاج في الشرعيات إلى دليل يكشف عن ذلك، ومع عدم قيامه لا يمكن للمكلف التبديل من عند نفسه، ولم نعر في الشريعة على دليل يقوم على جواز تبديل الامتثال، الا ما ورد (١) في باب إعادة الصلاة جماعة وان الله يختار أحبهما إليه، وذلك مقصور أيضاً على إعادة المنفرد صلوته جماعة، أو إعادة الامام صلوته إماماً لا مأموماً ولا منفرداً مرة واحدة، وليس له إعادة ثانياً وثالثاً على ما هو مذكور في محله.

واما الكلام في المقام الثاني:

وهو اقتضاء الاتيان بالمأمور به بالامر الثانوي للاجزاء عن الامر الواقعي الأولى، فالبحت فيه يقع في مقامين:

(المقام الأول) في اقتضائه للاجزاء بالنسبة إلى القضاء في خارج الوقت عند استيعاب العذر لتمام الوقت وزواله بعد الوقت.

(المقام الثاني) في اقتضائه للاجزاء بالنسبة إلى الإعادة عند زوال العذر في الوقت.

---

(١) الوسائل، الجزء ٥ الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة الحديث ١٠ ص ٤٥٧

اما المقام الأول:

فاجمال القول فيه، انه لا محيص عن الاجزاء وعدم وجوب القضاء، والسر في ذلك هو ان القيد الساقط بالتعذر كالطهارة المائية لا بد ان لا يكون ركنا مقوما للمصلحة الصلواتية مط، والا لما امر بالصلاة مع الطهارة الترايبية، فان امره يكون ح بلا ملاك، وهو مناف لمسلك العدالة من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد، فمن نفس تعلق الامر بالصلاة الفاقدة للطهارة المائية عند تعذرها يستكشف عدم ركنية الطهارة المائية للصلاة، وعدم قوام المصلحة الصلواتية بها في حال تعذرها، وان الصلاة مع الطهارة الترايبية واجدة لمصلحة الصلواتية التي لا بد منها في الامر بها، فلا بد من اجزائها وسقوط القضاء، فان وجوب القضاء يدور مدار الفوت، والمفروض انه لم يفت من المكلف شيء، لفعله المكلف به الواجد للمصلحة الصلواتية. مع أنه لم يكن الشخص مكلفا الا بصلاة واحدة وقد اتى بها، فأى موجب للقضاء؟ وأي شيء فات من المكلف حتى يقضيه؟ فلو وجبت في خارج الوقت والحال هذه كان ذلك واجبا آخر مستقلا أجنبيا عما نحن بصدده من قضاء ما فات من المكلف. وحاصل الكلام: ان قيديّة الطهارة المائية، اما ان تكون ركنا في الصلاة مط، وبها قوام مصلحتها في كلتا حالتها التمكن وعدمه، واما ان لا تكون ركنا كذلك، بل كانت ركنا في خصوص حال التمكن واما في غير ذلك الحال فليست بركن ولا تقوم بها المصلحة الصلواتية. فان كانت ركنا مط فلا يعقل الامر بالصلاة الفاقدة للطهارة المائية، بل لا بد من سقوط الامر الصلواتي كما في صورة فقد الطهورين، وحيث انه امر بالصلاة كذلك، فلا بد ان لا يكون لها دخل لا في الخطاب بالصلاة ولا في الملاك الصلواتي وتكون الصلاة مع الطهارة الترايبية واجدة لكل من الخطاب والملاك الذي يتقوم به الصلاة، ولا محذور في أن يكون الشيء له دخل في الملاك في حال وليس له دخل في حال أخرى، فتكون الطهارة المائية لها دخل في الملاك في حال التمكن ولا يكون لها دخل فيه في حال عدم التمكن، فإذا كانت الصلاة مع الطهارة الترايبية واجدة للخطاب وللملاك الصلواتي، اما على الوجه الذي كانت الصلاة مع الطهارة المائية واجدة له في حال التمكن منها، بان تكون تلك

المصلحة بما لها من المرتبة قائمة بالصلاة مع الطهارة الترابية عند عدم التمكن، فان ذلك بمكان من الامكان كما لا يخفى، واما لا على ذلك الوجه بل دون تلك المصلحة ولكن كانت واجدة لأصل المصلحة الصلواتية، فان هذا المقدار مما لا محيص عنه لكشف الامر انا عن ذلك. فلا يعقل القضاء ح إذا لم يفت من المكلف شيء حتى يقضيه. اما على الوجه الأول فواضح، فإنه تكون الصلاة مع الطهارة الترابية واجدة لجميع الملاك بماله من المرتبة، فلم يتحقق فوت شيء أصلاً.

واما على الوجه الثاني، فلانه وان فات من المكلف مقدار من المصلحة، الا ان ذلك المقدار مما لا يمكن استيفائه، لان استيفائه انما يكون في طي استيفاء المصلحة الصلواتية وفي ضمنه، والمفروض ان المكلف قد استوفى المصلحة الصلواتية في ضمن الطهارة الترابية، فلا يمكنه استيفاء مصلحة الطهارة المائية، إذ ليست مصطلحتها قائمة بنفسها بل في ضمن الصلاة، مع أن القضاء لا يدور مدار فوت المصلحة، بل يدور مدار فوت المكلف به، والمفروض انه قد اتى به في وقته فلا يمكن قضائه.

واما المقام الثاني:

وهو سقوط الإعادة، فقد اتضح وجهه مما ذكرناه في سقوط القضاء، إذ الكلام فيه هو الكلام في القضاء، فإنه بعد البناء على جواز البدار لذوي الاعذار اما مط، أو مع القطع بعدم زوال العذر إلى آخر الوقت، أو مع اليأس عن زواله - على الأقوال في المسألة - وبعد البناء على أن جواز البدار له يكون حكماً واقعياً لا حكماً ظاهرياً لا يمكن القول بعدم الاجزاء، لأن جواز البدار على هذا يرجع إلى سقوط القيد المتعذر وعدم ركنيته للواجب وعدم قوام المصلحة الصلواتية به مط فتكون التوسعة في الوقت محفوظة وعدم خروج تلك القطعة من الزمان الذي تعذر فيه القيد عن صلاحية وقوع الصلاة فيها، ويكون معنى البدار البدار إلى صلاة الظهر المكلف بها، و معه كيف يمكن القول بعدم الاجزاء؟ مع أنه لا يجب على المكلف في الوقت صلاتان للظهر.

والحاصل: انه ان نقول بعدم جواز البدار لذوي الاعذار مط، واما ان

نقول بجوازه اما مط أو على التفصيل المتقدم، فان قلنا بعدم جواز البدار له كان ما اتى به من الفعل الفاقد للقيد غير مأمور به وخاليا عن المصلحة، ومعه لا يعقل الاجزاء، وليس الكلام فيه أيضا، وان قلنا بجواز البدار له على الوجه الذي نقول به كاليأس عن زوال العذر - كما هو المختار - فاما ان نقول: ان جواز البدار يكون حكما طريquia ظاهريا، واما ان نقول: انه حكم واقعي. فان قلنا: انه حكم طريقي ظاهري فهو خارج عن محل الكلام، فإنه عند زوال العذر في الوقت ينكشف عدم كون المأتي به مأمورا به، فلا يكون مجزيا على ما سيأتي في المقام الثالث من عدم اقتضاء الحكم الظاهري للاجزاء، وان قلنا: ان جواز البدار يكون حكما واقعيًا، فمعناه ان المصلحة الصلواتية قائمة بالفاقد للقيد في زمان تعذره وانه ليس ركنا مقوما للمصلحة وان التوسعة في الوقت بعد محفوظة، ومعه لا محيص من القول بالاجزاء و سقوط الإعادة عند زوال العذر.

واما المقام الثالث:

وهو اقتضاء المأتي به بالامر الظاهري للاجزاء عن الامر الواقعي عند انكشاف الخلاف، فالكلام فيه أيضا يقع في مقامين: المقام الأول: في اقتضاء المأتي به بالامر الظاهري الشرعي لاجزاء كما في موارد الطرق والامارات والأصول الشرعية. المقام الثاني: في اقتضاء المأتي به بالامر الظاهري العقلي للاجزاء، كما في موارد القطع. اما الكلام في المقام الأول فيقع من جهات:

الجهة الأولى:

في اقتضاء المأتي به بالامر الظاهري الشرعي الذي يكون مؤدى الطرق و الامارات في باب الاحكام الكلية الشرعية عند انكشاف الخلاف القطعي، كما إذا قام خبر الواحد على عدم وجوب السورة في الصلاة، فأفتى المجتهد على طبقه، وعمل هو ومقلدوه عليه، ثم بعد ذلك عشر على خبر متواتر قطعي يدل على وجوب السورة في الصلاة، ففي مثل هذه الصورة، الحق عدم الاجزاء بالنسبة إلى الإعادة والقضاء، بل

يلزمه الإعادة أو القضاء عند انكشاف الخلاف في الوقت أو خارجه، وقد حكى على ذلك دعوى الاجماع، بل جعلوا ذلك من فروع التخطئة و التصويب، وان القول بالاجزاء يلازم القول بالتصويب، حيث إنه لا يمكن القول بالاجزاء الا بعد الالتزام بحدوث مصلحة في متعلق الامارة عند قيام الامارة عليه و انشاء حكم على طبق الامارة على خلاف الحكم الواقعي المجعول الأولى، بحيث يوجب تقييد الاحكام الأولية أو صرفها إلى مؤديات الطرق والامارات، وهذا كما ترى عين القول بالتصويب المخالف لمسلك الامامية، فإنه بناء على أصول المخطئة ليست الاحكام الا الاحكام الواقعية المجعولة الأولية من غير تقييدها بالعلم والظن و الشك، ولا بقيام الامارة على الوفاق أو الخلاف، وليس هناك تقييد و صرف إلى مؤديات الطرق والامارات، وليس شأن الطرق والامارات الا التنجيز عند الموافقة والعدر عند المخالفة، وان المجعول فيها ليس الا الطريقية والحجية والوسطية في الاثبات، من دون ان توجب حدوث مصلحة أو مفسدة في المتعلق، بل المتعلق باق على ما هو عليه قبل قيام الامارة عليه، ومع هذا كيف يمكن القول بالاجزاء؟ مع أنه لم يأت بالمأمور به والمكلف به الواقعي.

وبالجملة: ليس حال الطرق والامارات الا كحال العلم، وانما الفرق ان العلم طريق عقلي والطريقية ذاتية له، والامارات طرق شرعية وطريقتها مجعولة بجعل شرعي، فكأنما جعلها من افراد العلم جعلاً تشريعياً لا تكوينياً، و ح يكون حالها حال العلم، وسيأتي في المقام الثاني ان الطريق العقلي من العلم والقطع لا يوجب الاجزاء وكذا الطريق الشرعي.

وتوهم ان السببية التي ذهب جملة من الامامية إليها في باب الطرق و الامارات يلازم القول بالاجزاء، فاسد، فان المراد من تلك السببية هي اقتضاء جعل الامارة للمصلحة السلوكية، وليس المراد من السببية المذكورة هو سببية الامارة لحدوث مصلحة في المتعلق، لما عرفت من أنها عين التصويب، فكيف يقول بها من أنكر التصويب؟ ومن المعلوم: ان المصلحة السلوكية لا تقتضي الاجزاء عند انكشاف الخلاف، فان المصلحة السلوكية على القول بها انما هو لتدارك فوت

مصلحة الواقع، وهذا مع انكشاف الخلاف وامكان تحصيل المصلحة الواقعية لا يتحقق. فتحصل: انه لا محيص عن القول بعدم الاجزاء في باب الطرف والامارات القائمة على الاحكام الكلية الشرعية.

الجهة الثانية:

في اقتضاء المأتي بالامر الظاهري الشرعي الذي يكون مؤدى الامارات في باب الموضوعات الشرعية للاجزاء، كما إذا قامت البيئة على نجاسة الماء، فصلى مثلا مع التيمم، ثم انكشف مخالفة البيئة للواقع وان الماء كان طاهرا، والحق فيه أيضا عدم الاجزاء، فان تقييد الموضوعات الشرعية بالعلم والظن والشك واقعا وان كان بمكان من الامكان، كما إذا رتب النجاسة على معلوم البولية، والحرمة على معلوم الخمرية أو الذي لم تقم امانة على نجاسته أو خمريته، الا ان الكلام فيما إذا لم يقيد الموضوع بذلك، وكان الشئ بعنوانه الأولى موضوعا للحكم، وان حجية البيئة لمجرد الطريقية من دون ان يكون لها شائبة الموضوعية - كما هو ظاهر أدلة اعتبارها - وح يكون الكلام في هذه الجهة كالكلام في الجهة الأولى، من حيث عدم اقتضاء الاجزاء، على ما عرفت تفصيله.

الجهة الثالثة:

في اقتضاء المأتي به بالامر الظاهري الشرعي الذي يكون مؤدى الأصول الشرعية العملية للاجزاء، كقاعدة الطهارة، واستصحابها.

وقد ذهب بعض الاعلام إلى اقتضاء ذلك للاجزاء، على تفصيل بين الأصول الغير المتكلفة للتنزيل كاصالة الطهارة والحل، وبين الأصول المتكلفة للتنزيل كاستصحابهما، حيث إنه في الأول جزم بالاجزاء، وفي الثاني تردد، ولعل الوجه في التفصيل، هو ان الاستصحاب له جهتان: جهة تلحقه بالطرق والامارات، وجهة تلحقه بالأصول العملية، والجهة التي تلحقه بالامارات هي جهة احرازه وتكفله للتنزيل، والجهة التي تلحقه بالأصل العملية هي كون المجعول فيه البناء العملي لا الطريقية، فبالنظر إلى الجهة الأولى يقتضى عدم الاجزاء، كما في الطرق والامارات، وبالنظر إلى الجهة الثانية يقتضى الاجزاء.



وعلى كل حال: ان نظره في اقتضاء الأصول للاجزاء إلى أنها توجب  
توسعة في دائرة الشرط وتعميما له، بحيث يعم الطهارة الواقعية والطهارة الظاهرية  
المجعولة بقاعدتها أو باستصحابها، وحينئذ تكون الصلاة المأتي بها بقاعدة الطهارة أو  
الحلية واجدة للشرط، فلا موجب للإعادة والقضاء، والالتزام بهذه التوسعة انما هو  
لحكومة أدلة الأصول على الأدلة الواقعية، ودليل الحاكم قد يوجب التوسعة، وقد  
يوجب التضييق، وفي المقام أوجب التوسعة هذا.  
ولكن قد أشكل عليه شيخنا الأستاذ مد ظله  
أولا: بان هذا لا يستقيم على مسلكه، من تفسير الحكومة من كون أحد  
الدليلين مفسرا للدليل الآخر على وجه يكون بمنزلة قوله: أي أو أعني أو أريد وما  
شابه ذلك من أدوات التفسير، لوضوح ان قوله: كل شئ طاهر أو حلال، ليس  
مفسرا لما دل على أن الماء طاهر والغنم حلال، ولا لما دل على أنه يعتبر الوضوء بالماء  
المطلق الطاهر، وا الصلاة مع اللباس المباح وأمثال ذلك، فتأمل.  
وثانيا:

ان التوسعة والحكومة انما تستقيم إذا كانت الطهارة أو الحلية الظاهرية  
مجعولة أولا، ثم يأتي دليل على أن ما هو الشرط في الصلاة أعم من الطهارة الواقعية و  
الطهارة الظاهرية فيكون حينئذ هذا الدليل موسعا وحاكما على ما دل على اعتبار  
الطهارة الواقعية، والمفروض انه لم يقم دليل سوى ما دل على جعل الطهارة الظاهرية  
وهو قوله (١) عليه السلام: كل شئ لك طاهر، والسر في اعتبار كون الطهارة  
الظاهرية مجعولة في التوسعة والحكومة، هو ان الطهارة الظاهرية بناء على التوسعة  
والحكومة تكون بمنزلة الموضوع للدليل الحاكم، فتأمل.

---

(١) الوسائل، الجزء ٢، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤ ص ١٠٥٤ وفي هذا الخبر " كل شئ  
نظيف حتى تعلم أنه قدر "  
وروى في المستدرک عن الصدوق قدس سره في (المقنع) كل شئ طاهر حتى تعلم أنه قدر " راجع  
المستدرک الجلد ١ ص ١٦٤

وثالثا:

وهو العمدة، ان الحكومة التي نقول بها في الطرق والامارات والأصول غير الحكومة التي توجب التوسعة والتضييق، فان الحكومة التي توجب التوسعة و التضييق انما هي بالنسبة إلى الأدلة الأولية الواقعية بعضها مع بعض، كما في مثل قوله (١) لا شك لكثير الشك، حيث يكون حاكما على مثل قوله (٢) ان شككت فابن على الأكثر، وأين هذا من حكومة أدلة الاحكام الظاهرية على أدلة الاحكام الواقعية؟ واجمال الفرق بينهما - وان كان تفصيله موكولا إلى محله - هو ان الحكمين اللذين تكفلهما الدليل الحاكم والدليل المحكوم في الأدلة الواقعية انما يكونان عرضيين، بان يكونا مجعولين في الواقع في عرض واحد، لان الحكومة بمنزلة التخصيص، وحكم الخاص انما يكون مجعولا واقعيا في عرض جعل الحكم العام من دون ان يكون بينهما طولية وترتب، فكان هناك حكم مجعول على كثير الشك، و حكم آخر مجعول على غير كثير الشك، وتسمية ذلك حكومة لا تخصيصا انما هو باعتبار عدم ملاحظة النسبة بين الدليلين، والا فنتيجة الحكومة التخصيص. واما الحكومة في الأدلة الظاهرية، فالمجعول فيها انما هو في طول المجعول الواقعي وفي المرتبة المتأخرة عنه، خصوصا بالنسبة إلى الأصول التي اخذ الشك في موضوعها. وبعبارة أخرى: المجعول الظاهري انما هو واقع في مرتبة احراز الواقع و البناء العملي عليه بعد جعل الواقع وانحفاظه على ما هو عليه من التوسعة والتضييق، فلا يمكن ان يكون المجعول الظاهري موسعا أو مضيقا للمجعول الواقعي، مع أنه لم يكن في عرضه وليس هناك حكمان واقعيان مجعولان. ولتفصيل الكلام محل آخر، والغرض في المقام مجرد بيان ان الاحكام الظاهرية ليست موسعة للأحكام الواقعية ولا مضيقة لها، ولا توجب تصرفا في الواقع ابدا.

(١) الوسائل، الجزء ٥ الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ص ٣٢٩  
(٢) الوسائل، الجزء ٥ الباب ٨ من أبواب الخلل، ص ٣١٧ الحديث ١. وفي متن هذا الخبر " متى شككت فخذ بالأكثر " وفي خبر ٣ من هذا الباب. " إذا سهوت فابن على الأكثر " .

ورابعا:

انه لو كانت الطهارة المجعولة بأصالة الطهارة أو استصحابها موسعة للطهارة الواقعية، لكان اللازم الحكم بطهارة ملاقي مستصحب الطهارة وعدم القول بنجاسته بعد انكشاف الخلاف وان الملاقي (بالفتح) كان نجسا، لأنه حين الملاقاة كان طاهرا بمقتضى التوسعة التي جاء بها الاستصحاب، وبعد انكشاف الخلاف لم تحدث ملاقاة أخرى توجب نجاسة الملاقي (بالكسر) فينبغي القول بطهارته، وهو كما ترى.

فظهر من جميع ما ذكرنا: ان التوسعة المدعاة في باب الأصول مما لا محصل لها، ومعه لا محيص عن القول بعدم اقتضاء الأصول للاجزاء عند انكشاف الخلاف القطعي مط، سواء كانت جارية في الشبهات الحكمية أو في الشبهات الموضوعية. الجهة الرابعة:

في اقتضاء الماتى به بالامر الظاهري الشرعي للاجزاء عند انكشاف الخلاف الظني، كما في موارد تبدل الاجتهاد والتقليد، ولا يتفاوت الحال في البحث عن هذه الجهة بين كون الامر الظاهري مؤدى الطرق والامارات، أو مؤدى الأصول العملية، نعم: البحث في المقام مقصور على خصوص الطرق والامارات والأصول التي يكون مؤديها الأحكام الشرعية.

واما ما كانت جارية في الموضوعات الخارجية، فلا اشكال في عدم اقتضاءها الاجزاء، كما لو كان الشئ مستصحب الطهارة أو الملكية، ثم قامت البيئة على النجاسة أو عدم الملكية، فان البيئة توجب نقض الآثار التي عمل بها بمقتضى الاستصحاب من أول الامر، ولا يتوهم الاجزاء في مثل هذا. وهذا بخلاف ما إذا كانت الامارات والأصول قائمة على الأحكام الشرعية، ثم انكشف الخلاف، كما في موارد تبدل الاجتهاد، فان الاجزاء في مثل ذلك وقع محل الخلاف، وقد قيل فيها بالأجزاء، وان كان الأقوى عندنا عدم الاجزاء ايض مط في جميع موارد تبدل الاجتهاد، سواء كان تبدله لأجل استظهاره من الدليل خلاف ما استظهره أولا، كما لو استظهر من الدليل الاستحباب أو الإباحة ثم عدل عن استظهاره واستظهر

الوجوب أو الحرمة، أو كان تبدله لأجل عثوره على المقيد أو المخصص أو الحاكم أو المعارض الأقوى، وغير ذلك من موارد تبدل الرأي، فان مقتضى القاعدة في جميع ذلك عدم الاجزاء، وان حال متعلق الطرق والامارات والأصول حال متعلق العلم عند انكشاف الخلاف، وكذا حال الامارات والأصول حال نفس العلم إذا زال وتبدل بغيره. فلنا في المقام دعويان:

الأولى: اتحاد متعلق الامارات والأصول مع متعلق العلم من الجهة التي نحن فيها.

الثانية: اتحاد نفس الامارات والأصول مع العلم، وان قيام الامارة على شئ كقيام العلم عليه، ويتضح الوجه في كلتا الدعويين برسم أمور:  
(الامر الأول)

انه ليس المراد من الحكم الظاهري الا عبارة عن الحكم الواقعي المحرز بالطرق والامارات والأصول، وليس هناك حكمان: حكم واقعي وحكم ظاهري، بان يكون للشارع انشائان وجعلان، بل ليس الحكم الا الحكم الواقعي المجعول أزلا والحكم الظاهري عبارة عن احراز ذلك الحكم بالطرق والأصول المقررة الشرعية، و تسميته ظاهريا لمكان احتمال مخالفة الطريق والأصل للواقع وعدم ايصاله إليه، و الا فليس الحكم الظاهري الا هو الحكم الواقعي الذي قامت عليه الامارات و الأصول مط، محرزة كانت الأصول أو غير محرزة، وهذا هو الذي قام عليه المذهب و يقتضيه أصول المخطئة.

نعم: بناء على أصول المصوبة من المعتزلة، من أن قيام الامارة يوجب حدوث مصلحة في المتعلق، ويقع التزاحم بينها وبين المصلحة الواقعية، وتكون مصلحة مؤدى الطريق غالبية على مصلحة الواقع، يكون هناك حكمان وانشائان، و يكون للشارع جعلان، أحدهما متعلق بالواقع الأولى، والثاني متعلق بمؤدى الطريق والأصل، ولكن بناء على هذا لا ينبغي تسمية ذلك حكما ظاهريا، بل يكون ح حكما واقعا ثانويا كما لا يخفى وجهه، وهذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة من وجوه التصويب التي ذكرها الشيخ (قده) في أول حجية الظن حيث ذكر للتصويب

وجوها ثلاثة: (١) الأول التصويب الأشعري، وانه لم يكن في الواقع حكم الا مؤدى الامارات والأصول.

الثاني التصويب المعتزلي، وهو ما أشرنا إليه، وحاصله انه وان كان هناك في الواقع حكم يشترك فيه العالم والجاهل، الا انه قيام الامارة على الخلاف يحدث في المتعلق مصلحة غالبية على مصلحة الواقع، ويكون الحكم الفعلي هو مؤديات الطرق والأصول.

الثالث التصويب الامامي وهو المصلحة السلوكية على ما يأتي الإشارة إليها.

وبالجملة، بناء على أصول المخطئة ليس الحكم الظاهري أمرا في قبال الحكم الواقعي، بل الحكم الظاهري هو عبارة عن الحكم الواقعي المحرز بالطرق و الأصول.

(الامر الثاني)

ان جعل الطرق والامارات والأصول انما يكون في رتبة احراز الحكم الواقعي، ومن هنا كان في طول الحكم الواقعي ولا يعارضه ويزاحمه، فكما ان احراز الواقع بالعلم يكون في المرتبة المتأخرة عن الواقع، كذلك ما جعله الشارع بمنزلة العلم من الطرق والامارات والأصول، حيث إنه جعلها محرزة له تشريعا، وفردا للعلم شرعا، فكان الشارع بجعله للطرق والأصول خلق فردا آخر للعلم في عالم التشريع، ونفخ فيها صفة الاحراز وجعلها علما، فجعل الطرق والأصول انما يكون في واد الاحراز واقعا في رتبة العلم، وهذا معنى حكومتها على الواقع، فان معنى حكومتها عليه، هو انها محرزة للواقع وموصلة إليه، لا انها توجب توسعة أو تضيقا في ناحية الواقع.

وبالجملة: ليس حال الطرق والامارات والأصول الا كحال العلم في

---

(١) راجع الرسائل، أو مباحث حجية الظن. ص ٢٤

كونه محرزاً للواقع، غايته ان العلم محرز بذاته، وتلك محرزة بالجعل التشريعي.  
(الامر الثالث)

بعد ما عرفت من أن جعل الامارات والأصول واقع في رتبة الاحراز، يظهر لك ان طريقية الطريق ومحرزيته يتوقف على وجود العلم به، بان يكون واصلاً لدى المكلف عالماً به موضوعاً وحكماً، إذ لا معنى لكون الشيء طريقاً وحجة فعلية مع عدم الوصول إليه، لان طريقيته انما تكون لمحرزيته ومحرزيته تتوقف على الوصول، وبذلك تمتاز الطرق والأصول عن الاحكام الواقعية، فان ثبوت الاحكام الواقعية وتحققها لا يتوقف على العلم بها، وانما العلم يكون موجبا لتنجزها بخلاف الامارات والأصول، فان أصل تحققها يتوقف على العلم بها.  
لا أقول ان أصل انشائها وجعلها يتوقف على العلم بها، فان ذلك واضح البطلان لاستنزاهه الدور.

بل أقول تحقق المنشأ خارجاً وثبوت وصف الحجية والطريقية والمحرزية للشيء فعلاً يتوقف على الوصول والوجود العلمي، فانشائها يكون نظير ايجاب الموجب الذي لا يتحقق ما أوجبه خارجاً الا بقبول الاخر، كما أن انشاء الاحكام الواقعية يكون نظير الايقاعات التي لا يتوقف تحقق منشئاتها على شيء.  
وبالجملة: انشاء الطرق والأصول وان لم يتوقف على العلم، الا ان واجدية المنشأ لصفة الطريقية والمحرزية وكونه طريقاً فعلاً يتوقف على العلم به، ولا معنى لطريقية طريق لم يعلم به المكلف، كما إذا كان هناك خبر عدل لم يعثر عليه، فالخاص الذي لم يعثر عليه المكلف ولم يصل إليه لا يكون حجة فعلية، ولا طريقاً محرزاً، بل الحجة الفعلية والطريق المحرز هو العام، نعم بعد العثور على الخاص و الوصول إليه يتبدل احرازه ويخرج العام عن الطريقية، ويكون الخاص ح طريقاً.  
ولا يتوهم: ان العام المخصص واقعا الذي لم يعثر المكلف على مخصصه لم يكن حجة واقعا بل كان من تخيل الحجة، فان ذلك واضح البطلان، لأن المفروض ان الخاص لم يكن حجة فعلية، وحيث لم تخل الواقعة عن حجة فالعام الذي كان قد عثر عليه هو الحجة فعلاً، كما أنه لو لم يعثر على العام أيضا كان الأصل الجاري في

المسألة هو الحجة.

وبالحملة: الحجة هو الطريق الواصل ليس الا، ومن هنا كانت أصالة العموم متبعة عند الشك في المخصص ولو كان هناك مخصص في الواقع، فإنه حيث لم يصل الخاص إليه كان العموم هو المرجع والحجة فعلا.

إذا عرفت ذلك، ظهر لك الوجه في عدم الاجزاء عند تبدل الاجتهاد، فان حقيقة تبدل الاجتهاد ليس الا تبدل الاحراز، حيث كانت الطرق والأصول واقعة في مرتبة الاحراز، فتبدل اجتهاده عبارة عن تبدل حجته وطريقه واحرازه، وانه إلى الان كان الحجة هو العام، والآن صار الحجة هو الخاص، فيكون حاله حال تبدل الاحراز العلمي بغيره، وليس حال ما قام عليه الطريق الا حال متعلق العلم عند مخالفته للواقع، من حيث عدم ايجاب العلم في المتعلق شيئا من مصلحة أو مفسدة، بل هو باق على ما هو عليه قبل تعلق العلم، ولا يوجب تبديلا في الواقع، فكذا الحال في متعلق الطريق، فلا فرق بين تعلق العلم بشئ وبين تعلق الطريق به، وكذا لا فرق بين تبدل العلم وتبدل الطريق، فلا معنى للفرق بينهما من حيث الاجزاء و عدمه، فكل من قال بعدم الاجزاء عند تبدل العلم يلزمه القول بعدم الاجزاء عند تبدل الاجتهاد. هذا إذا لم يعلم في استنباطه بعض الظنون الاجتهادية. وأما إذا عمل ذلك، كما هو الغالب، حيث إن الاستنباط غالبا يتوقف على الاستفادة وأعمال الرأي في الجمع بين الأدلة ومقدار مفادها، فعدم الاجزاء يكون ح أوضح، لان تبديل الاجتهاد في مثل هذا يرجع في الحقيقة إلى عدم صحة الاجتهاد الأول، وعدم استناده إلى حجة شرعية، بل هو مستند إلى فهمه ورايه وهو ليس حجة شرعية.

ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين القول بالسببية أو الطريقية، لان المراد من السببية على وجه لا ترجع إلى التصويب هو انها توجب مصلحة سلوكية، لا انها توجب مصلحة في المؤدى، ومن المعلوم: ان المصلحة السلوكية لا تقتضي الاجزاء مع انكشاف الخلاف، فان المراد من المصلحة السلوكية هي مصلحة تدارك الواقع، حيث إن الشارع لمكان نصبه الطرق في حال تمكن المكلف من الوصول إلى الواقع

وانفتاح باب العلم لديه قد فوت الواقع عليه فلا بد من تداركه، ومن المعلوم: ان تدارك الواقع انما يكون بالمقدار الذي يستند فوته إلى الشارع، أي بمقدار سلوك الامارة مع كونها قائمة عنده، فلو فرض انه قامت الامارة في أول الوقت على وجوب الجمعة، فصلاها ثم بعد انقضاء فضيلة الوقت تبين مخالفة الامارة للواقع وان الواجب هو صلاة الظهر، فالذي فات من المكلف في مثل هذا هو فضيلة أول الوقت ليس الا، واما فضيلة أصل الوقت واصل الصلاة فلم تفت من المكلف، لامكان تحصيلها. وكذا الكلام فيما إذا انكشف الخلاف بعد الوقت، فإنه بالنسبة إلى القضاء لم يفت.

وبالجملة: المصلحة السلوكية تدور مدار البناء على مقدار اعمال الامارة و مقدار فوت الواقع. فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان القاعدة لا تقتضي الاجزاء عند تبدل الاجتهاد، بل القاعدة تقتضي عدم الاجزاء. وربما قيل بان القاعدة تقتضي الاجزاء لوجوه:  
الأول.

لزوم العسر والحرج من القول بعدم الاجزاء، وقد وقع الاستدلال بذلك في جملة من الكلمات بدعوى انه يكفي الحرج النوعي في نفي الحكم رأساً، ولا يعتبر الحرج الشخصي حتى يدور الاجزاء مداره، ونظير هذا وقع في التمسك بلا ضرر. وقد تكرر في جملة من الكلمات كون العبرة بالضرر والحرج الشخصي أو النوعي، حتى أثبتوا جملة من الاحكام بواسطة استلزام عدمها الحرج في الجملة، ولو بالنسبة إلى بعض الأشخاص وفي بعض الأحوال كمسئلتنا، حيث أثبتوا الاجزاء بواسطة استلزام عدم الاجزاء الحرج في بعض المقامات، وكان منشأ ذلك هو تعليل بعض الأحكام الشرعية الكلية بالضرر والحرج، كما ورد في بعض اخبار الشفعة (١) تعليلها بنفي الضرر، وطهارة الحديد بنفي الحرج، ومن المعلوم ان عدم الشفعة ونجاسة الحديد لا يستلزم الضرر والحرج بالنسبة إلى جميع الأشخاص في جميع الأحوال،

(١) الوسائل، الجزء ١٧ الباب ٥، من أبواب الشفعة الحديث ١ ص ٣١٩



فتخيل ان الضرر والخرج المنفى هو الضرر والخرج النوعي لا الشخصي هذا. ولكن الظاهر أن ذلك من جهة الاشتباه والخلط بين ما يكون حكمة التشريع، وبين ما يكون علة الحكم، فان الضرر والخرج المعلل بهما حكم الشفعة و طهارة الحديد انما يكونان حكمة للتشريع، حيث إن الحكيم تعالى لمكان فضله على العباد وتوسعته على الناس جعل طهارة الحديد مع أن فيه مقتضى النجاسة، وجعل الاخذ بالشفعة لحكمة استلزامه الضرر والخرج بالنسبة إلى نوع العباد، ولكن هذه الحكمة صارت سببا لجعل حكم كلي إلهي على جميع العباد، وليس من شأن الحكمة الاطراد، ففي مثل هذا لا معنى لدعوى الضرر الشخصي، وليس لاحد الفتوى بنجاسة الحديد أو عدم الشفعة بالنسبة إلى من لم يكن في حقه ضرر وخرج، لان الفتوى بذلك فتوى على خلاف حكم الله تعالى، حيث جعل الشفعة وطهارة الحديد حكما كلياً في حق جميع العباد، فكيف يمكن الفتوى على خلاف ذلك؟ الا ان يكون مبدعا في الدين والعياد بالله. ولكن هذا غير الضرر المنفى بمثل قوله: لا ضرر و لا ضرار - الوارد في قضية سمرة بن جندب، والخرج المنفى بقوله تعالى: ما جعل عليكم في الدين من حرج، فان الضرر والخرج في مثل ذلك انما يكون علة لنفي الحكم الضرري والخرجي، ويكون أدلة نفي الضرر والخرج حاكمة على الأدلة الأولية المتكلفة لبيان احكام الموضوعات مط الشاملة لحالة الضرر والخرج، ففي مثل هذا لا يمكن ان يكون الضرر والخرج نوعيا، لان حكومتها على تلك الأدلة تكون بمنزلة تخصيصها وقصر دائرتها بغير حالة الضرر والخرج، فيكون الحكم الأولى ثابتا في غير صورة الضرر والخرج، ولا معنى لتوهم ان العبرة في ذلك بالضرر والخرج النوعي، ولا يمكن الفتوى بنفي الحكم كلية في حق جميع العباد بعد تشريعه لمكان استلزامه الضرر والخرج بالنسبة إلى بعض العباد، فان المفتى بذلك يكون مبدعا في الدين، وكيف يمكن رفع الحكم الثابت في الشريعة لمكان استلزامه الضرر والخرج في الجملة؟ فالعبرة في ذلك لا يكون الا بالضرر والخرج الشخصي.

إذا عرفت ذلك فنقول: انه بعد تشريع الاحكام من وجوب صلاة الظهر في الوقت وقضائها في خارجه بالنسبة إلى كل أحد، كيف يمكن القول بعدم وجوب

ذلك مط إعادة وقضاء بالنسبة إلى جميع العباد لمكان استلزام الإعادة والقضاء الحرج في الجملة في حق بعض الأشخاص في بعض الأحوال، بل لا بد في مثل ذلك من الاقتصار على المورد الذي يلزم منه الحرج.

وبالجملة: اثبات حكم كلي إلهي وهو الاجزاء مط بأدلة نفى الحرج لا يمكن، لان أدلة نفى الحرج والضرر انما تنفى الحكم الضرري والحرجي، وليس من شأنها اثبات حكم في الشريعة.

الوجه الثاني:

من الوجوه التي استدلووا بها للاجزاء، هو انه لا ترجيح للاجتهد الثاني على الاجتهاد الأول، بعد ما كان كل منهما مستندا إلى الطرق الشرعية الظنية، هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما في هذا الاستدلال، فإنه ليس المقام من باب التعارض حتى يقال: انه لا موجب لترجيح أحدهما على الآخر، بل المفروض ان الاجتهاد الأول قد زال بسبب الاجتهاد الثاني، وكان المستنبط بالاجتهاد الثاني هو الحكم الإلهي الأزلي والأبدي، والمستنبط بالاجتهاد الأول وان كان كذلك أيضا، الا انه قد زال، فلم يبق الا العمل على مقتضى الاجتهاد الثاني، وليس ذلك ترجيحا للاجتهد الثاني، حتى يقال: انه ترجيح بلا مرجح.

الوجه الثالث:

هو ما حكى عن بعض الكلمات، من أن المسألة الواحدة لا تتحمل اجتهادين، فلا يمكن ان يرد الاجتهادان على صلاة ظهر هذا اليوم، و ح فإذا اجتهد في عدم وجوب السورة وصلى صلاة الظهر بلا سورة بمقتضى اجتهاده، فالاجتهاد الثاني الذي يكون مؤداه وجوب السورة لا يتعلق بتلك الصلاة التي صلاها في ذلك اليوم، بل يتعلق بصلاة سائر الأيام، هذا.

ولكن لم يظهر لنا معنى محصل لقولهم: ان المسألة الواحدة لا تتحمل اجتهادين، فإنه ان أريد عدم التحمل في زمان واحد فذلك ضروري، لعدم تعلق اجتهادين في زمان واحد بمسألة واحدة، وان أريد عدم التعلق ولو في زمانين فذلك واضح البطلان، لتحملها الف اجتهاد، ولم يكن مؤدى الاجتهاد صلاة هذا اليوم أو ذلك

اليوم، بل مؤداه هو الحكم الكلي المتعلق بجميع الأيام، وعليك بملاحظة سائر الوجوه التي استدلوا بها للاجزاء، فإنها مما لا تسمن ولا تغنى.  
فتحصل: ان مقتضى القاعدة عدم الاجزاء مط في جميع موارد تبديل الاجتهاد. وكذا الحال بالنسبة إلى المقلد إذا عدل من تقليده لموجب من موت، أو خروج المقلد من أهلية التقليد، أو غير ذلك من موجبات العدول، فان حال المقلد حال المجتهد، غايته ان طريق المجتهد هو الأدلة الاجتهادية والأصول العملية التي يجريها في الشبهات الحكمية، وطريق المقلد هو رأى المجتهد، وليس لرأى المجتهد موضوعية حتى يتوهم الاجزاء، بل انما يكون طريقا صرفا كطريقة الأدلة بالنسبة إلى المجتهد، كما لا يخفى.

ثم انك بعد ما عرفت من أن القاعدة لا تقتضي الاجزاء بل تقتضي عدمه، فنقول: انه قد حكى الاجماع على الاجزاء، ونحن وان لم نعثر على من ادعى الاجماع، الا ان شيخنا الأستاذ مد ظله ادعاه، ولكن لو فرض تحقق الاجماع، فربما يشكل التمسك به من جهة احتمال كون الاجماع في المقام مدركيا، لذهاب جملة إلى أن القاعدة تقتضي الاجزاء، ومع هذا لا عبرة بهذا الاجماع.

ثم لو أغمضنا عن ذلك وقلنا بكفاية الاجماع على النتيجة، فيقع الكلام في مقدار دلالة هذا الاجماع، فنقول: لعل المتيقن من هذا الاجماع هو سقوط الإعادة و القضاء، واما فيما عدا ذلك من الوضعيات - في باب العقود والايقاعات، وباب الطهارة والنجاسة، ومسألة الاقتداء وغير ذلك من المسائل العامة البلوى التي تنفرع على مسألة الاجزاء - فالامر فيها مشكل، ولا بد من الفحص التام في كلمات الاعلام في المقام. هذا تمام الكلام في اقتضاء الامر الظاهري الشرعي للاجزاء. واما اقتضاء الامر الظاهري العقلي للاجزاء، فمجمل القول فيه، هو ان المراد من الامر الظاهري العلم، وما يلحق به من الأصول العقلية، وما يعمله المجتهد من الظنون الاجتهادية والاستفادات، حيث إنه في الجميع ليس أمرا شرعيا ظاهريا، لما عرفت من أن المراد من الامر الشرعي هو الطرق والأصول الشرعية، و ما عدا ذلك يكون ملحقا بالعلم الذي يكون حجيته عقلية محضة،

وعلى كل حال فلا ينبغي توهم الاجزاء في الامر العقلي، بل لا يفيد شيئاً سوى المعذورية، وذلك أيضاً إذا لم يكن مقصراً في المقدمات والا لا يفيد المعذورية أيضاً، من غير فرق بين تعلق العلم بالفروع أو الأصول، وذلك واضح لا غبار عليه، هذا تمام الكلام في مسألة الاجزاء.

ثم إن شيخنا الأستاذ مد ظله، تعرض في المقام لبعض المسائل الأصولية التي لا طائل تحتها، كمسألة ان الامر بالامر امر، ومسألة انه إذا نسخ الوجوب فهل يبقى الجواز أم لا؟ ومسألة امر الأمر مع علمه بانتفاء الشرط، ونحن قد اعرضنا عن ذكرها لأنه لا فائدة فيها وهو مد ظله أيضاً قد طواها ولم يعتن بالبحث فيها.

والحمد لله أولاً وآخراً

وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الجمعة ١٠ شعبان سنة ١٣٤٦.

القول في مقدمة الواجب  
وتنقيح البحث فيها يستدعى تقديم أمور:  
الامر الأول:

لا ينبغي الاشكال في كون المسألة من المسائل الأصولية، وليست من المبادئ الأحكامية، ولا من المسائل الفقهية، وذلك لما تقدم من أن الضابط في مسألة الأصولية هو وقوعها في طريق الاستنباط بحيث تكون نتيجتها كبرى لقياس الاستنباط على وجه يستنتج منها حكم فرعى كلي، وهذا المعنى موجود في المقام، فان البحث في المقام انما يكون عن الملازمة بين وجوب شئ ووجوب مقدماته، لا عن نفس وجوب المقدمة، بل يكون وجوب المقدمة نتيجة الملازمة على القول بها، فلا وجه لجعل المسألة من المسائل الفقهية، كما لا وجه لجعلها من المبادئ الأحكامية التي هي عبارة عن البحث عن الاحكام وما يلازمها، كالبحث عن تضاد الأحكام الخمسة، وتقسيم الحكم إلى الوضعي والتكليفي، وغير ذلك مما عدوه من المبادئ الأحكامية، في مقابل المبادئ التصورية والتصديقية، فان جعلها من المبادئ الأحكامية بلا موجب، بعد امكان جعلها من المسائل الأصولية.

نعم: هي ليست من المسائل اللفظية، كما يظهر من المعالم (ره) بل هي من المسائل العقلية، ولكن ليست من المستقلات العقلية الراجعة إلى باب التحسين و التقييح ومناطاة الاحكام، بل هي من الملازمات العقلية، حيث إن حكم العقل في المقام يتوقف على ثبوت وجوب ذي المقدمة، فيحكم العقل بالملازمة بينه وبين وجوب مقدماته، وليس من قبيل حكم العقل بقبح القعاب من غير بيان الذي

لا يحتاج إلى توسط حكم شرعي، بل البحث في المقام نظير البحث عن مسألة الضد ومسألة اجتماع الأمر والنهي يتوقف على ثبوت امر أو نهى شرعي، حتى تصل النوبة إلى حكم العقل بالملازمة كما في مسألتنا، أو اقتضاء النهي عن الضد كما في مسألة الضد، أو جواز الاجتماع وعدمه كما في مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي، ولكن القوم لما لم يفرّدوا بابا للبحث عن الملازمات العقلية - مع أنه كان حقه ذلك أدرجوا المسألة وما شابهها في مباحث الألفاظ مع أنها ليست منها كما لا يخفى. الامر الثاني:

ليس الوجوب المبحوث عنه في المقام بمعنى اللا بدية العقلية، فان ذلك مما لا سبيل إلى انكاره إذ هو معنى المقدمة كما هو واضح، وليس المراد من الوجوب أيضا الوجوب التبعية العرضي نظير وجوب استدبار الجدي عند وجوب استقبال القبلة، حيث إن الاستدبار لم يكن واجبا، وانما ينتسب الوجوب إليه بالعرض و المجاز لمكان الملازمة نظير اسناد الحركة إلى الجالس في السفينة، فان هذا المعنى من الوجوب أيضا مما لا ينبغي انكاره، بل هو يرجع إلى المعنى الأول من اللابدية، و كذا ليس المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام الوجوب الاستقلالي الناشئ عن مبادئ مستقلة وإرادة متأصلة، فان هذا المعنى مما لا يمكن الالتزام به، وكيف يمكن ذلك مع أنه كثيرا ما تكون المقدمة مغفولا عنها ولا يلتفت إلى أصل مقدميتها، بل ربما يقطع بعدمها، مع أنها في الواقع تكون مقدمة، وهذا المعنى من وجوبها يستدعي الالتفات إليها تفصيلا.

بل المراد من الوجوب في المقام: هو الوجوب القهري المتولد من ايجاب ذي المقدمة، بحيث يريد المقدمة عند الالتفات إليها ولا يمكن ان لا يريدتها، فالمقدمة متعلقة لإرادة الأمر، وليس اسناد الوجوب إليها بالعرض والمجاز بل يكون الاسناد على وجه الحقيقة، ولكن ليست الإرادة عن مبادئ مستقلة، بل يكون مقهورا في ارادتها بعد إرادة ذي المقدمة ولو على جهة الاجمال، بحيث تتعلق الإرادة بالعنوان الكلي الذي يتوقف عليه ذو المقدمة وان لم يلتفت إلى المقدمات الخاصة، ولكن المقدمات الخاصة تتصف بالوجوب حقيقة بعد انطباق العنوان عليها.

الامر الثالث:

في تقسيمات المقدمة: ولها تقسيمات باعتبارات مختلفة فمنها تقسيمها إلى الداخلية والخارجية، والداخلية إلى الداخلية بالمعنى الأخص والداخلية بالمعنى الأعم. كما أن الخارجية أيضا تنقسم إلى الأعم والأخص. والمراد من الداخلية بالمعنى الأخص خصوص الاجزاء التي يتألف منها المركب، والمراد من الداخلية بالمعنى الأعم ما يعم الاجزاء والشرائط والموانع التي اعتبر التعبد بها داخلا في الأمور به.

وبعبارة أخرى: المراد من الداخلية بالمعنى الأخص ما كان كل من القيد و التقييد داخلا في حقيقة الأمور به وهويته، وذلك يختص بالاجزاء لا غير، ويقابلها الخارجية بالمعنى الأعم، وهي ما كان ذات الشيء خارجا عن حقيقة الأمور به، سواء كان التقييد والإضافة داخلا كالشرائط والموانع، حيث يكون ذات الشرط والمانع خارجا والتقييد والإضافة داخلا، أو كانت الإضافة أيضا خارجة كالمقدمات العقلية التي لا دخل لها في الأمور به أصلا، كنصب السلم بالنسبة إلى الصعود إلى السطح.

والمراد من الداخلية بالمعنى الأعم ما كان التقييد داخلا، سواء كان نفس القيد أيضا داخلا كالاجزاء أو كان نفسه خارجا كالشرائط، ويقابلها الخارجية بالمعنى الأخص، وهي ما كان كل من القيد والتقييد خارجا، كالمقدمات العقلية، فالشرط والمانع له جهتان: بجهة يكون من المقدمات الداخلية باعتبار دخول التقييد، وبجهة يكون من المقدمات الخارجية باعتبار خروج ذاته.

ثم إن المقدمة الخارجية بالمعنى الأخص تنقسم إلى علة ومعد، والمراد من المعد ما كان له دخل في وجود الشيء، من دون ان يكون وجود ذلك الشيء مترشحا منه بحيث يكون مفيضا لوجوده، بل كان لمجرد التهيئة والاستعداد لإفاضة العلة وجود معلولها، كدرجات السلم ما عدا الدرجة الأخيرة، حيث إن كل درجة تكون معدة للكون على السطح، كما تكون معدة أيضا للكون على الدرجة التي فوقها بمعنى انه يتوقف وجود الكون على الدرجة الثانية على الكون على الدرجة الأولى، وقد

يطلق المعد على ما يكون له دخل في وجود المعلول، من دون ان يكون له دخل في وجود الجزء اللاحق كالبنذر، حيث إن له دخلا في وجود الزرع، ولا يتوقف وجود الشمس أو الهواء عليه، وان توقف تأثيرهما عليه. ولكن فرق بين التوقف في التأثير، وبين التوقف في الوجود، كمثل السلم. وقد يطلق المعد بهذا المعنى على المعد بالمعنى الأخص. والمراد من العلة هو ما يترشح منه وجود المعلول وبإفاضته يتحقق. ثم إن العلة تنقسم إلى بسيطة، ومركبة، والمركبة إلى ما تكون اجزائها متدرجة في الوجود، وما لا تكون كذلك.

فالأول كالصعود على السلم بالنسبة إلى الصعود على السطح، حيث إن الصعود على السلم يكون متدرجا في الوجود. والثاني كالنار المجاورة مع عدم البلة بالنسبة إلى الاحراق، حيث تكون العلة مركبة من النار والمجاورة وعدم البلة، ولكن ليست هذه الاجزاء متدرجة في الوجود، بل يمكن ان توجد العلة بجميع اجزائها دفعة واحدة، فان كانت العلة متدرجة في الوجود كانت العلة التامة هي الجزء الأخير منها التي يتعقبها وجود المعلول، والاجزاء السابقة عليها تكون من المعدات. وهذا بخلاف ما إذا لم تكن متدرجة في الوجود، فان العلة التامة هو مجموع الاجزاء، بل المعلول يستند إلى المقتضى وان فرض تأخره في الوجود عن الشرط وعدم المانع، فظهر ان ما اشتهر من أن الشيء يستند إلى الجزء الأخير من العلة انما هو فيما إذا كانت اجزاء العلة متدرجة في الوجود.

وعلى كل حال، لا اشكال في دخول المقدمات الخارجية بالمعنى الأخص في محل النزاع ما عدا العلة التامة، واما العلة التامة ففيها كلام يأتي انشاء الله تعالى، وكذا لا اشكال في دخول الشروط وعدم الموانع الشرعية في محل النزاع، سواء جعلت من المقدمات الداخلية أو المقدمات الخارجية على اختلاف الاعتبارات كما تقدم.

واما دخول المقدمات الداخلية بالمعنى الأخص أي الاجزاء في محل النزاع فلا يخلو عن كلام، بل ربما حكى عن بعض خروجها عن حريم النزاع، بل ربما



يستشكل في كون الاجزاء مقدمة، مع أنه لا بد من المغايرة بين المقدمة وذي المقدمة، إذ لا يعقل ان يكون الشيء مقدمة لنفسه، فكيف تكون الاجزاء مقدمة للكل مع أنها ليست الا عين الكل إذ الكل عبارة عن نفس الاجزاء بالأسر، و ح تكون الاجزاء واجبة بالوجوب النفسي ولا معنى لوجوبها بالوجوب المقدمي بعد كونها عين الكل و اتحادها معه هذا.

وقد دفع الاشكال الشيخ (قده) على ما في التقريرات (١) بما حاصله: ان الكل هو عبارة عن الاجزاء لا بشرط، والجزء عبارة عنه بشرط لا، فالاجزاء لها لحاظان: لحاظها بشرط لا فتكون اجزاء ومقدمة، ولحاظها لا بشرط فتكون عين الكل وذا المقدمة، فاختلفت المقدمة مع ذيها اعتبارا ولحاظا هذا. وكان الشيخ (قده) قاس المقام بالهيولي والصورة، والجنس والفصل، و المشتق ومبدء الاشتقاق، حيث إنهم في ذلك المقام يفرقون بين الهيولي والصورة، و بين الجنس والفصل، باللابشرطية والبشرط اللائية، فان اجزاء الانسان مثلا ان لوحظت بشرط لا، تكون هيولي وصورة، ويغاير كل منهما الآخر، ويمتنع حمل أحدهما على الآخر، وحملهما على الانسان، وحمل الانسان على كل منهما. وان لوحظت لا بشرط تكون جنسا وفصلا ويصح حمل أحدهما على الآخر، وحمل كل منهما على الانسان، وحمل الانسان على كل منهما. وكذا الحال بالنسبة إلى المشتق ومبدء الاشتقاق على ما تقدم تفصيله في مبحث المشتق هذا. ولكن لا يخفى عليك ما فيه، فان قياس الاجزاء في المقام بمثل الهيولي و الصورة والجنس والفصل مع الفارق، فان معنى اللابشرط الذي يذكرونه في ذلك المقام انما هو بمعنى لحاظ الشيء لا بشرط عما يتحد معه بنحو من الاتحاد، سواء كان من قبيل اتحاد المشتق مع ما يجرى عليه من الذات على اختلاف أنواعه: من كونه

---

(١) راجع مطارح الأنظار، الهداية الثانية من مباحث مقدمة الواجب، " وتحقيق ذلك أن يقال.. " ص

اتحادا صدوريا، أو حلوليا، أو غير ذلك، أو كان من قبيل اتحاد الجنس والفصل، فإنه في مثل هذا إذا لوحظ الشيء لا بشرط كان قابلا للحمل لمكان الاتحاد الذي بينهما، وأين هذا مما نحن فيه من الاجزاء العرضية التي يكون كل جزء منها مبائنا للآخر وللكل؟ ولا يعقل ان يتحد الجزء مع الكل في الوجود وان لوحظ بألف لا بشرط، ولا يمكن حمل الفاتحة على الصلاة ولا حمل الأنكبين على السكنجيين. والسرف في ذلك: هو ان المركب من الاجزاء العرضية الذي يكون التركيب فيه انضماميا لا يمكن فيه اتحاد الاجزاء بعضها مع بعض ولا بعضها مع الكل في الوجود، بل لكل وجود مغاير، سواء كان من المركبات الاعتبارية أو كان من المركبات الخارجية، فلا يصح حمل الفاتحة على الصلاة وان لوحظت لا بشرط، فان لحاظ الفاتحة لا بشرط ليس معناه لحاظها لا بشرط عما يتحد معها، إذ لم تتحد هي مع شيء في الوجود حتى يمكن لحاظها كذلك، كما أمكن لحاظ الجنس كذلك لمكان الاتحاد الذي بينه وبين الفصل، بل المعنى المتصور من لحاظ الفاتحة لا بشرط انما هو لحاظها بنفسها، سواء كانت منضمة إلى غيرها أو غير منضمة، وهذا المعنى كما ترى لا يوجب ان تكون عين الكل ولا حملها عليه، بل بعد بينهما كمال المباينة. وهذا بخلاف التركيب الاتحادي بنحو من الاتحاد، ولو كان من قبيل اتحاد المشتق مع الذات الذي هو أضعف من اتحاد الجنس والفصل، فإنه لمكان الاتحاد الذي بينهما - حيث إن وجود العرض لنفسه عين وجوده لغيره - يمكن لحاظ الاجزاء لا بشرط، أي لحاظها على ما هي عليها من الاتحاد من دون لحاظ تجردها عما اتحد معها، فتكون بهذا اللحاظ عين الكل ويصح الحمل حينئذ، كما يمكن لحاظها بشرط لا - أي لحاظها غير متحدة - فتكون مغايرة للكل ويمتنع الحمل، وأين هذا

من اجزاء المركب بالتركيب الانضمامي الذي ليس فيه شائبة الاتحاد؟ كما فيما نحن فيه.

وبالجملة: دعوى ان الاجزاء في المقام ان لوحظت لا بشرط تكون عين الكل، ما كانت ينبغي ان تصدر من مثل الشيخ (قده) ولعل المقرر لم يصل إلى مراد الشيخ (قده)

والذي ينبغي ان يقال في المقام: هو ان الكل عبارة عن الاجزاء بالأسر، أي مجموع الاجزاء منضمًا بعضها مع بعض، فهي بشرط الاجتماع تكون عين الكل، لا هي لا بشرط، كما في التقرير، والاجزاء انما تكون لا بشرط. واعتبار الكل و الاجزاء على هذا الوجه مما لا اشكال فيه.

ولكن مع ذلك اشكال دخول الاجزاء في محل النزاع بعد على حاله، لأنه هب ان الاجزاء انما تكون لا بشرط، والكل يكون بشرط الانضمام، الا ان اللابشرط لما كان يجتمع مع الف شرط من دون ان يكون ذلك موجبا لتبدل في ذاته وتغير في حقيقته، فالفاتحة التي تكون لا بشرط هي بعينها الفاتحة التي تكون منضمة إلى السورة والركوع والسجود وغير ذلك من اجزاء الصلاة، فان لا بشرطيتها لا يمنع عن انضمام الغير معها، والمفروض ان الفاتحة التي تكون منضمة إلى غيرها واجبة بالوجوب النفسي المتعلق بالكل، وليس هناك ذات أخرى وشئ آخر يكون واجبا بالوجوب المقدمي.

وحاصل الكلام: ان اعتبار الجزء لا بشرط واعتبار الكل بشرط الانضمام، لا يدفع اشكال كون ما وجب بالوجوب النفسي يلزم ان يكون واجبا مقدميا لنفسه بناء على دخول الاجزاء في محل النزاع، فان الاجزاء التي اعتبرت لا بشرط هي بعينها تكون منضمًا بعضها مع بعض، لما عرفت من أن اللاشرطية لا تنافي الانضمام، وما يكون واجبا بالوجوب النفسي هو هذه الاجزاء المنضمة بعينها، فيعود محذور كون الشئ واجبا مقدميا لنفسه الواجب بالوجوب النفسي حسب الفرض.

هذا حاصل ما افاده شيخنا الأستاذ مد ظله في تقريب الاشكال في الدورة السابقة على ما حكى عنه، وكان الاشكال كان قويا في نظره سابقا ورجح قول من قال بخروج الاجزاء عن محل النزاع، ولكنه في هذه الدورة قد ضعف الاشكال و بنى على دخول الاجزاء في محل النزاع.

وحاصل ما افاده في وجه ذلك: هو ان المراد من البشروط الشئية التي هي عبارة عن الكل ليس مجرد انضمام الاجزاء بعضها مع بعض بمعنى مجرد الاجتماع في الوجود، حتى يقال: ان لا بشرطية الاجزاء لا ينافي هذا الانضمام والاجتماع في

الوجود بل هي هي بعينها لان اللابشرط يجامع هذا الانضمام فلا يحصل المغايرة بين الاجزاء والكل، بل المراد من البشروط الشيئية في المقام هو لحاظ الجملة شيئاً واحداً على وجه يكون للاجزاء المجتمع حالة وحدة بها يقوم الملاك والمصلحة، وهذا المعنى من البشروط الشيئية يباين اللابشرطية ويضاده، إذ ذوات الاجزاء ح لم تكن ملحوظة بهذا اللحاظ، بل هذا اللحاظ يوجب فناء الذوات وانداكها في ضمن الوحدة على وجه لا تكون الذوات ملحوظة الا تبعاً، ولا بشرطية الجزء لا يمكن ان يجامع هذا المعنى من الاجتماع والانضمام، بل الذي يجامعه هو مجرد الاجتماع في الوجود وانضمام بعضها مع بعض. ولكن قد عرفت انه ليس المراد من الانضمام المعبر في الكل هذا المعنى، بل الانضمام المعبر هو الانضمام على وجه تكون الجملة شيئاً واحداً.

والذي يدل على أن المراد من الانضمام المعبر في الكل هذا المعنى، هو انه لو نوى الصلاة لا على وجه لحاظ الوحدة، بل نوى كل جزء جزء مستقلاً واتى بالاجزاء على هذا الوجه متعاقبة ومنضمماً بعضها مع بعض كانت صلواته باطلة. فيظهر من ذلك: ان المعبر في الكل ليس مجرد الانضمام، بل لا بد من لحاظ الوحدة. وهذا المعنى من الانضمام كما ترى متأخر في الرتبة عن لحاظ ذوات الاجزاء لا بشرط، إذ لا بد أولاً من تصور ذوات الاجزاء وبعد ذلك يجعل الجملة شيئاً واحداً، فحصلت المغايرة بين الاجزاء والكل، وتقدم الأول على الثاني. هذا غاية ما يمكن ان يوجه دعوى مقدمية الاجزاء للكل.

ولكن مع ذلك لا ينفع في دخول الاجزاء في محل النزاع، فان التقدم المدعى للاجزاء انما هو التقدم بحسب عالم اللحاظ والتصور، واما بحسب عالم الوجود والتحقق فليس بين الاجزاء والكل تقدم وتأخر، بل الاجزاء بوجودها العيني عين الكل، وتوكن واجبة بنفس وجوب الكل، وليس لها وجود آخر تكون به واجبة بالوجوب المقدمي، فتأمل في المقام جيداً، هذا تمام الكلام في المقدمات الداخلية بالمعنى الأخص، واما المقدمات الخارجية بالمعنى الأخص قد عرفت ان ما عدا العلة التامة منها داخل في محل النزاع.

واما العلة التامة:

فقد يقال بخروجها عن محل النزاع، نظرا إلى أن إرادة الأمر لا بد ان تتعلق بما تتعلق به إرادة الفاعل، وإرادة الفاعل لا تتعلق بالمعلول لأنه ليس فعلا اختياريا له، بل هو يتبع العلة ويترشح وجوده منها قهرا، بل إرادة الفاعل انما تتعلق بالعلة التي هي فعل اختياري له، ومقتضى الملازمة بين الإرادتين ان تكون العلة هي متعلقة لإرادة الأمر، فتكون هي الواجبة بالوجوب النفسي، ولا معنى لان تكون واجبة بالوجوب المقدمي، وربما ينقل عن السيد المرتضى (ره) القول بذلك، ولكن العبارة المحكية عنه لا تنطبق على ذلك فراجع.

وعلى كل حال الذي ينبغي ان يقال: هو انه تارة يكون لكل من العلة و المعلول وجود مستقل، وكان ما بحذاء أحدهما غير ما بحذاء الاخر كطلوع الشمس التي يكون علة لضوء النهار، حيث إن لكل من الطلوع والضوء وجودا يخصه، وان كان وجود الضوء مترشحا عن وجود الطلوع وكان متولدا منه، الا انه مع ذلك يكون ما بحذاء أحدهما غير ما بحذاء الاخر.

وأخرى لا يكون كذلك، بل كان هناك وجود واحد معنون بعنوانين: عنوان أولى، وعنوان ثانوي، كاللقاء والاحراق، والغسل والطهارة، حيث إنه ليس هناك الا فعل واحد، ويكون هذا الفعل بعنوانه الأولي القاء أو غسلا، و بعنوانه الثانوي احراقا أو تطهيرا، وليس ما بحذاء اللقاء أو الغسل غير ما بحذاء الاحراق أو الطهارة، بل هو هو ولذا يحمل أحدهما على الآخر فيقال: اللقاء احراق و بالعكس والغسل طهارة وبالعكس، لما بين العنوانين من الاتحاد في الوجود.

فان كانت العلة على الوجه الأول بحيث يغير وجودها وجود المعلول، فالحق انها داخلة في محل النزاع، وتكون واجبة بالوجوب المقدمي، والذي يكون واجبا بالوجوب النفسي هو المعلول، وإرادة الفاعل انما تتعلق به لكونه مقدورا له ولو بالواسطة، ولا يعتبر في متعلق التكليف أزيد من ذلك. ولا يمكن ان تكون العلة واجبة بالوجوب النفسي مع أن المصلحة والملاك قائمة بالمعلول، بل الذي يكون واجبا بالوجوب النفسي هو المعلول، وهو الذي تتعلق به إرادة الفاعل والأمر، و

العلة لا تكون واجبة الا بالوجوب المقدمي.  
وان كانت العلة على الوجه الثاني أي لم يكن هناك وجودان منحازان، بل كان هناك فعل واحد معنون بعنوانين طويلين، فالحق انه ليس هناك الا وجوب نفسي تعلق بالفعل، غايته انه لا بعنوانه الأولى بل بعنوانه الثانوي، فان الامر بالاحراق امر بالالقاء والامر بالالقاء امر بالاحراق، وكذا الحال في الغسل و الطهارة والانحناء والتعظيم، وغير ذلك من العناوين التوليدية، وذلك لوضوح انه لم يصدر من المكلف فعلا يكون أحدهما الالقاء والاخر احراقا، بل ليس هناك الا فعل واحد معنون بعنوانين: عنوان أولى وعنوان ثانوي، بل ليس ذلك في الحقيقة من باب العلة والمعلول، إذ العلة والمعلول يستدعيان وجودين، وليس هنا الا وجود واحد وفعل واحد، فليس الاحراق معلولا للالقاء، بل المعلول والمسبب التوليدي هو الاحتراق لا الاحراق الذي هو فعل المكلف، وكذا لكلام في الغسل والتطهير، حيث إن التطهير ليس معلولا للغسل، بل المعلول هو الطهارة، ومن ذلك ظهر ان اطلاق المسببات التوليدية على العناوين التوليدية لا يخلو عن مسامحة لان المسبب التوليدي ما كان له وجود يخصه غير وجود السبب كطلوع الشمس وإضاءة النهار، وليس المقام من هذا القبيل، مثلا فرق بين فرى الأوداج الذي يكون معنونا بعنوان القتل، وبين اسقاء السم الذي يتولد منه القتل، فان القتل في الأول يكون من العناوين التوليدية، وفي الثاني يكون من المسببات التوليدية، والأسباب التي جعلوها موجبة للضمان في مقابل المباشرة كلها ترجع إلى المسببات التوليدية، فتأمل جيدا.

فالالقاء أو الغسل ليس واجبا بالوجوب المقدمي، بل هو واجب بالوجوب النفسي، غايته لا بعنوانه الأولى أي بما انه القاء أو صب الماء، بل بعنوانه الثانوي أي بما انه احراق وافراغ للمحل عن النجاسة، والذي يدل على أنه ليس هناك فعلا و ليس من باب المقدمة وذي المقدمة، هو صحة حمل أحدهما على الاخر وصحة تعلق التكليف بكل منهما، كما ورد: اغسل ثوبك عن أبوال ما لا يوكل، وورد أيضا و ثيابك فطهر.

وبالجملة باب العناوين التوليدية، ليس من باب المقدمة وذي المقدمة، فليس هناك الا واجب نفسي واحد تعلق بالفعل لا بما هو وبعنوانه الأولي، بل بعنوانه الثانوي. هذا تمام الكلام في المقدمات الداخلية والخارجية بمعناهما الأعم والأخص.

ومن جملة تقسيمات المقدمة:

تقسيمها إلى العقلية والعادية والشرعية. والمراد من الشرعية الشروط و الموانع، وقد تقدم انها مندرجة في المقدمات الداخلية أو الخارجية على اختلاف الاعتبارين. والمراد من العادية ما جرت العادة على التوقف عليها كنصب السلم، و هي في الحقيقة ترجع إلى العقلية باعتبار وليس هذا تقسيما آخر للمقدمة، بل تكون من الخارجية بالمعنى الأخص.

وقد تقسم المقدمة إلى مقدمة الصحة ومقدمة الوجود، ومقدمة الصحة ترجع إلى مقدمة الوجود، وهي تدخل في المقدمة الداخلية أو الخارجية. وقد تقسم أيضا إلى مقدمة العلم ومقدمة الوجود، ولا يخفى ان مقدمة العلم ليست من اقسام المقدمة المبحوث عنها في المقام، بل هي مقدمة للعلم بتحقيق الامثال الذي يحكم به العقل في موارد العلم الاجمالي. ومن جملة تقسيمات المقدمة:

تقسيمها إلى المقارنة، والمتقدمة، والمتأخرة في الوجود، وهي المعبر عنها بالشرط المتأخر، وقد وقع النزاع في جوازه وامتناعه. وتحرير محل النزاع يتوقف على تقديم أمور:  
(الامر الأول)

ينبغي خروج شرط متعلق التكليف عن حريم النزاع، لان حال الشرط حال الجزء في توقف الامثال عليه وعدم الخروج عن عهدة التكليف الا به، فكما انه لا اشكال فيما إذا كان بعض اجزاء المركب متأخرا عن الاخر في الوجود ومنفصلا عنه في الزمان، كما إذا امر بمركب بعض اجزائه في أول النهار والبعض الاخر في آخر النهار، كذلك لا ينبغي الاشكال فيما إذا كان شرط الواجب متأخرا في

الوجود ومنفصلا عنه في الزمان، ومجرد دخول الجزء قيذا وتقييدا في المركب و خروج الشرط قيذا لا يكون فارقا في المقام بعد ما كان التقييد داخلا في متعلق التكليف.

والحاصل: ان اشكال الشرط المتأخر انما هو لزوم الخلف والمناقضة، و تقدم المعلول على علته، وتأثير المعدوم في الوجود على ما سيأتي بيانه، وشئ من ذلك لا يجري في شرط متعلق التكليف، لأنه بعد ما كان الملاك والامثال والخروج عن عهدة التكليف موقوفا على حصول التقييد الحاصل بحصول ذات القيد، فأى خلف يلزم؟ وأى معلول يتقدم على علته؟ أو أي معدوم يؤثر في الوجود؟ فأى محذور يلزم إذا كان غسل الليل المستقبل شرطا في صحة صوم المستحاضة؟ فان حقيقة الاشتراط يرجع إلى أن الإضافة الحاصلة بين الصوم والغسل شرط في صحة الصوم، بحيث لا يكون الصوم صحيحا الا بحصول الإضافة الحاصلة بالغسل.

نعم لو قلنا: ان غسل الليل المستقبل موجب لرفع حدث الاستحاضة عن الزمان الماضي، بحيث يكون غسل المغرب موجب رفع الحدث من الظهر، أو قلنا: ان غسل الليل موجب تحقق الامثال من السابق وان لم يوجب رفع الحدث عنه، كان الاشكال في الشرط المتأخر جاريا فيه كما لا يخفى، الا ان حديث جعل الغسل شرطا للصوم لا يقتضى ذلك، بل أقصاه انه لا يتحقق صحة الصوم الا به، غايته انه لا على وجه الجزئية، بل على وجه القيدية، وذلك مما لا محذور فيه بعد ما كان الغسل فعلا اختياريا للمكلف وكان قادرا على ايجاده في موطنه، فتسرية اشكال الشرط المتأخر إلى قيود متعلق التكليف مما لا وجه له.

(الامر الثاني)

لا اشكال في خروج العلل الفاتئة عن حريم النزاع، فان العلل الفاتئة غالبا متأخرة في الوجود عما تترتب عليه، وليست هي بوجودها العيني علة للإرادة و حركة العضلات نحو ما تترتب عليه حتى يلزم تأثير المعدوم في الوجود، وتقدم المعلول على علته، بل العلة والمحرك هو وجوده العلمي، مثلا علم النجار بترتب النوم على السرير موجب لحركة عضلاته نحو صنع السرير، وكذا علم المستقبل



بمجيئ زيد في الغد يوجب ارادته للاستقبال، ولا اثر لوجودهما العيني في ذلك، فان من لم يعلم بقدوم زيد في الغد لا يتحقق منه إرادة الاستقبال وان فرض قدومه في الغد، كما أن علمه بقدومه يوجب إرادة الاستقبال وان فرض عدم قدومه، فالمؤثر هو الوجود العلمي، وكذا الحال في علل التشريع، فان علل التشريع هي العلة الفاتئة ولا فرق بينهما، الا انهم اصطلاحوا في التعبير عنها في الشرعيات بعلة التشريع وحكم التشريع، وفي التكوينية بالعلل الفاتئة، وعلى كل حال علم الأمر بترتب الحكمة موجب للأمر وان كانت هي بوجودها العيني متأخرة عن الأمر، فما كان من العلة الفاتئة والعلل التشريعية لا يندرج في الشرط المتأخر المبحوث عنه في المقام، وذلك واضح.

(الأمر الثالث)

ليس المراد من الشرط المتأخر المبحوث عنه في المقام باب الإضافات والعناوين الانتزاعية، كالتقدم، والتأخر، والسبق، واللاحق، والتعقب، وغير ذلك من الإضافات والأمور الانتزاعية، فلو كان عنوان التقدم والتعقب شرطاً لوضع أو تكليف لا يكون ذلك من الشرط المتأخر، ولا يلزم الخلف وتأثير المعدوم في الموجود و تقدم المعلول على علته، وذلك لان عنوان التقدم ينتزع من ذات المتقدم عند تأخر شئ عنه، ولا يتوقف انتزاع عنوان التقدم عن شئ على وجود المتأخر في موطن الانتزاع، بل في بعض المقامات مما لا يمكن ذلك، كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض، فان عنوان التقدم ينتزع لليوم الحاضر لتحقق الغد في موطنه، فيقال: هذا اليوم متقدم على غد، ولا يتوقف انتزاع عنوان التقدم لليوم الحاضر على مجئ الغد، بل لا يصح لتصرم اليوم الحاضر عند مجئ الغد، ولا معنى لاتصافه بالتقدم حال تصرمه وانعدامه. هذا حال الزمان، وقس على ذلك حال الزمانيات الطولية في الزمان، حيث يكون أحد الزمانيين مقدماً على الآخر في موطن وجوده لمكان وجود المتأخر في موطنه، فيقال زيد مقدم على عمرو ولو لم يكن عمرو موجوداً في الحال، بل يكفي وجوده فيما بعد في انتزاع عنوان التقدم لزيد في موطن وجوده.

## (الامر الرابع)

لا اشكال في خروج العلل العقلية عن حريم النزاع مط بجميع أقسامها و شؤونها: من البسيطة، والمركبة، والتامة، والناقصة، والشرط، والمقتضى، وعدم المانع، والمعد، وكل ما يكون له دخل في التأثير، سواء كان له دخل في تأثير المقتضى كالشرط وعدم المانع، أو كان له دخل في وجود المعلول بحيث يترشح منه وجود المعلول كالمقتضى، فان امتناع تأخر بعض اجزاء العلة عن المعلول من القضايا التي قياساتها معها، ولا يحتاج إلى مؤنة برهان، لان اجزاء العلة بجميع أقسامها تكون مما لها دخل في وجود المعلول على اختلاف مراتب الدخل حسب اختلاف مراتب اجزاء العلة من الجزء الأخير منها إلى أول مقدمة اعدادية، ويشترك الكل في اعطاء الوجود للمعلول، ومعلوم: ان فاقد الشيء لا يكون معطي الشيء، وكيف يعقل الإفاضة والرشح مما لا حظ له من الوجود.

وبالجملة: امتناع الشرط المتأخر في باب العلل العقلية أوضح من أن يحتاج إلى بيان بعد تصور معنى العلية والمعلولية. وعليك بمراجعة (١) ما علقه السيد

---

(١) هذا إشارة إلى ما ذكره الفقيه الجليل السيد محمد كاظم الطباطبائي في التعليقة في دفع ما افاده الشيخ قدس سره في المكاسب من عدم الفرق في استحالة تأثير المتأخر في المتقدم شرطا كان أو سببا بين الأمور العقلية والشرعية.

توضيح ذلك:

ان صاحب الجواهر قدس سره التزم بكاشفية الإجازة في العقد الفضولي وذكر ان استحالة تأثير المتأخر في المتقدم سببا كان أو شرطا تختص بالأمور العقلية، واما الاعتباريات ومنها المجعولات الشرعية ليست مجرى هذه

القاعدة، وذكر ان الشارع كثيرا ما جعل ما يشبه تقديم السبب على المسبب كغسل الجمعة يوم الخميس واعطاء الفطرة قبل وقته فضلا عن تقدم المشروط على الشرط كغسل الفجر بعد الفجر للمستحاضة الصائمة .. ودفعه الشيخ قدس سره: بأنه لا فرق فيما فرض شرطا أو سببا بين الشرعي وغيره، وتكثير الامثلة لا يوجب وقوع المحال العقلي.

وأورد عليه السيد في حاشيته على المكاسب بما هذا لفظه:

" ودعوى ان ذلك من المحال العقلي، وتكثير الأمثلة لا يوجب وقوعه مدفوعة.

أولا: بان الوجه في الاستحالة ليس الا كونه معدوما ولا يمكن تأثير المعدوم في الموجود وهذا يستلزم عدم جواز تقدم الشرط أيضا على المشروط، لأنه حال وجود المشروط معدوم، وكذا تقدم المقتضى واجزائه، ولازم هذا

التزام ان المؤثر في النقل (التاء) من قوله: (قبلت) وان الاجزاء السابقة ليست بمؤثرة أو انها معدات. وثانيا: بإمكان دعوى ان المؤثر انما هو الوجود الدهري للإجازة وهو متحقق حال العقد وانما تأخره في سلسلة الزمان.

وثالثا: نقول: ان الممتنع انما هو تأثير المعدوم الصرف، لا ما يوجد ولو بعد ذلك.

ورابعا: على فرض تسليم الامتناع نقول: ان ذلك مسلم فيما إذا كان المؤثر تاما لا مجرد المدخلية، فان التأخر في مثل هذا مما لا مانع منه، وأدل الدليل على امكانه وقوعه اما في الشرعيات ففوق حد الاحصاء، واما في العقليات فلان من المعلوم ان وصف التعقب مثلا متحقق حين العقد مع أنه موقوف على وجود الإجازة بعد ذلك

، فان كانت في علم الله موجودة فيما بعد فهو متصف الان بهذا الوصف والا فلا، لا يقال: انه من الأمور الاعتبارية.

لأننا نقول: لو لم يكن هناك معتبر أيضا يكون هذا الوصف متحققا، وكذا الكلام في وصف الأولوية والتقدم مثلا يوم أول الشهر متصف الان بأنه أول، مع أنه مشروط بوجود اليوم الثاني بعد ذلك ومتصف بالتقدم فعلا مع أنه مشروط بمجيئ التأخر، وهكذا الجزء الأول من الصلاة متصف بأنه صلاة إذا وجد في علم الله بقية الاجزاء، وكذا لو اشتغل بتصوير صورة من أول الشروع يقال: انه مشغول بالتصوير بشرط ان يأتي ببقية الاجزاء، وهكذا امساك أول الفجر صوم لو بقي إلى الآخر، وكذا لو هيا غداء للضيف يقال: انه فيه مصلحة وليس بلغو إذا جاء الضيف بعد ذلك، والا فهو من أول الامر متصف بأنه لغو، وكذا لو حفر بئرا ليصل إلى الماء فإنه متصف من الأول بعدم اللغوية ان وصل إليه، والا فباللغوية، وهكذا إلى ما شاء الله من اتصاف شيء بوصف فعلى مع اناطته بوجود مستقبلي.

بل أقول: لا مانع من أن يدعى مدع ان النفوس الفلكية والأوضاع السماوية والأرضية كما أن كل سابق معد لوجود اللاحق كذلك كل لاحق له مدخلية في وجود السابق.

بل يمكن ان يقال: ان جميع اجزاء العالم مرتبطة بمعنى انه لولا هذا لم يوجد ذاك وبالعكس، فلو لم يوجد الغد لم يوجد اليوم، وهكذا، فجميع العالم موجود واحد تدريجي ولا يمكن ايجاد بعضه من دون بعض والانصاف:

انه لا ساد لهذا الاحتمال ولا دليل على بطلان هذا المقال.. " (حاشية السيد على المكاسب. كتاب البيع. في تحقيق وجوه الكشف والنقل ص ١٥٠

الطباطبائي ره على المكاسب في باب الإجازة في العقد الفضولي، ليظهر لك ما وقع في كلامه من الخلط والاشتباه.

إذا عرفت هذه الأمور، ظهر لك ان محل النزاع في الشرط المتأخر انما هو في الشرعيات في خصوص شروط الوضع والتكليف، وبعبارة أخرى: محل الكلام انما هو في موضوعات الاحكام وضعية كانت أو تكليفية، فقيود متعلق التكليف، و

العلل الفاتئة، والأمور الانتزاعية، والعلل العقلية، خارجة عن حريم النزاع. وبعد ذلك نقول: ان امتناع الشرط المتأخر في موضوعات الاحكام يتوقف على بيان المراد من الموضوع، وهو يتوقف على بيان الفرق بين القضايا الحقيقية و القضايا الخارجية، وان المجموعات الشرعية انما تكون على نهج القضايا الحقيقية لا القضايا الخارجية، وقد تقدم منا شطر من الكلام في ذلك في باب الواجب المشروط والمطلق، ولا بأس بالإشارة الاجمالية إليه ثانيا.

فقول: القضايا الخارجية عبارة عن قضايا جزئية شخصية خارجية، كقوله: يا زيد أكرم عمروا، ويا عمرو حج، ويا بكر صل، وغير ذلك من القضايا المتوجهة إلى آحاد الناس من دون ان يجمعها جامع، وهذا بخلاف القضايا الحقيقية، فان الأشخاص والآحاد لم تلاحظ فيها، وانما الملحوظ فيها عنوان كلي رتب المحمول عليه، كما إذا قيل: أهن الجاهل، وأكرم العالم، فان الملحوظ هو عنوان الجاهل والعالم ويكون هو الموضوع لوجوب الاكرام من غير أن يكون للأمر نظر إلى زيد وعمرو وبكر، بل إن كان زيد من افراد العالم أو الجاهل فالعنوان ينطبق عليه قهرا، كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقية، حيث يكون الموضوع فيها هو العنوان الكلي الجامع ويكون ذلك العنوان بمنزلة الكبرى الكلية، ومن هنا يحتاج في اثبات المحمول لموضوع خاص إلى تأليف قياس، ويجعل الموضوع الخاص صغرى القياس و العنوان الكلي كبرى القياس، فيقال: زيد عالم وكل عالم يجب اكرامه فزيد يجب اكرامه، وهذا بخلاف القضايا الخارجية، فان المحمول فيها ثابت لموضوعه ابتداء من دون توسط قياس كما هو واضح، وقد استقصينا الكلام في الفرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية والأمور التي تترتب عليه، والغرض في المقام مجرد الإشارة إلى الفرق، حيث إن المقام أيضا من تلك الأمور المترتبة على الفرق بين القضيتين. ومجمل الفرق بينهما: هو ان الموضوع في القضية الحقيقية حملية كانت أو شرطية، خبرية كانت أو انشائية، هو العنوان الكلي الجامع بين ما ينطبق عليه من الافراد، وفي القضية الخارجية يكون هو الشخص الخارجي الجزئي، ويتفرع على هذا الفرق أمور تقدمت الإشارة إليها - منها: ان العلم انما يكون له دخل في القضية

الخارجية دون القضية الحقيقية.

وتوضيح ذلك: هو ان حركة إرادة الفاعل نحو الفعل، أو الأمر نحو الامر انما يكون لمكان علم الفاعل والأمر بما يترتب على فعله وأمره، وما يعتبر فيه من القيود و الشروط، وليس لوجود تلك القيود دخل في الإرادة، بل الذي يكون له دخل فيها هو العلم بتحققها، مثلا لو كان لعلم زيد دخل في اكرامه، فمتى كان الشخص عالما بان زيدا عالم يقدم على اكرامه مباشرة أو يأمر باكرامه، سواء كان زيد في الواقع عالما أو لم يكن، وان لم يكن الشخص عالما بعلم زيد لا يباشر اكرامه ولا يأمر به وان كان في الواقع عالما، فدخل العلم في وجوب اكرام زيد يلحق بالعلل الفاتئة التي قد عرفت انها انما تؤثر بوجودها العلمي لا بوجودها الواقعي، وهكذا الحال في سائر الأمور الخارجية، مثلا العلم بوجود الأسد في الطريق يوجب الفرار لا نفس وجود الأسد واقعا، وكذا العلم بوجود الماء في الطريق يوجب الطلب لا نفس الماء، وهكذا جميع القضايا الشخصية حملية كانت أو انشائية المدار فيها انما يكون على العلم بوجود ما يعتبر في ثبوت المحمول، لا على نفس الثبوت الواقعي.

وهذا بخلاف القضايا الحقيقية، فإنه لا دخل للعلم فيها أصلا، لمكان ان الموضوع فيها انما هو العنوان الكلي الجامع لما يعتبر فيه من القيود والشروط، والمحمول فيها انما هو مترتب على ذلك العنوان الجامع، ولا دخل لعلم الأمر بتحقق تلك القيود وعدم تحققها، بل المدار على تحققها العيني الخارجي، مثلا الموضوع في مثل - لله على الناس حج البيت الخ - انما هو المستطيع، فان كان زيد مستطيعا يجب عليه الحج و يترتب عليه المحمول، ولو فرض ان الأمر لم يعلم باستطاعة زيد بل علم عدم استطاعته. ولو لم يكن مستطيعا لا يجب عليه الحج ولو فرض ان الأمر علم بكونه مستطيعا. فالقضية الخارجية انما تكون في طريق النقيض للقضية الحقيقية من حيث دخل العلم وعدمه. وان أردت توضيح ذلك فعليك بمراجعة ما سطرناه في الواجب المعلق. (١)

(١) راجع بحث الواجب المعلق من مباحث تقسيمات الواجب من هذا الكتاب، ص ١٧٠

إذا عرفت ذلك  
فبقول: لا ينبغي الاشكال في أن المجموعات الشرعية ليست على نهج القضايا  
الشخصية الخارجية، بحيث يكون ما ورد في الكتاب والسنة اخبارات عن  
انشاءات لا حقة، حتى يكون لكل فرد من افراد المكلفين انشاء يخصه عند وجوده،  
فان ذلك ضروري البطلان كما أوضحناه فيما سبق، بل هي انشاءات أزلية، وان  
المجموعات الشرعية انما تكون على نهج القضايا الحقيقية، كما هو ظاهر ما ورد في  
الكتاب والسنة.

وحيث عرفت الفرق بين القضيتين، وان المجموعات الشرعية ليست على  
نهج القضايا الخارجية، ظهر لك المراد من موضوعات الاحكام التي هي محل النزاع  
في المقام، وانها عبارة عن العناوين الكلية الملحوظة مرآة لمصاديقها المقدر وجودها  
في ترتب المحمولات عليها، ويكون نسبة ذلك الموضوع إلى المحمول نسبة العلة إلى  
معلولها وان لم يكن من ذلك الباب حقيقة بناء على المختار من عدم جعل السببية،  
الا انه يكون نظير ذلك من حيث التوقف والترتب، فحقيقة النزاع في الشرط المتأخر  
يرجع إلى تأخر بعض ما فرض دخيلا في الموضوع على جهة الجزئية أو الشرطية عن  
الحكم التكليفي أو الوضعي، بان يتقدم الحكم على بعض اجزاء موضوعه.

ومما ذكرنا ظهر ان ما صنعه في الكفاية (١) والفوائد (٢) من ارجاع  
الشرط المتأخر إلى الوجود العلمي والى عالم اللحاظ، مما لا ماس له فيما هو محل  
النزاع، وخروج عن موضوع البحث بالكلية، فان تأثير الوجود العلمي انما يكون في  
العلل الفاتئة، لا في موضوعات الاحكام. وارجاع الشرط المتأخر في باب الاحكام  
إلى الوجود العلمي لا يستقيم، الا إذا جعلنا الاحكام من قبيل القضايا الخارجية،  
وأن يكون ما ورد في الكتاب اخبارا عن انشاء لاحق عند تحقق افراد المكلفين،

---

(١) راجع كفاية الأصول، الجلد الأول، مباحث مقدمة الواجب منها تقسيمها إلى المتقدم والمتأخر بحسب

الوجود بالإضافة إلى ذي المقدمة. ص ١٤٥ إلى ١٤٨

(٢) راجع الفوائد، المطبوعة في آخر حاشية على الرسائل ص ٢٩١، فائدة: لا يخفى ان قضية الاشتراط  
تقدم الشرط على المشروط..

فيكون لكل فرد انشاء يخصه عند وجوده، و ح يكون المناط هو علم الأمر بواجدية الفرد لمناط حكمه من كونه عالما مستطيعا، أو كون هذا العقد مما يلحقه إجازة المالك، وغير ذلك من العناوين التي تكون في القضايا الخارجية كلها من العلل الفائتة التي تكون بوجودها العلمي مؤثرة، على ما تقدم بيانه، وليس في القضايا الخارجية طائفتان: طائفة تسمى بموضوعات الاحكام، وطائفة تسمى بالعلل الفائتة وعلل التشريع، كما كان في القضايا الحقيقية كذلك، أي كان لكل قضية طائفتان: موضوع الحكم، وعللة التشريع، بناء على ما ذهبت إليه العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد.

وهذا بخلاف القضية الخارجية، فان جميع العناوين فيها تكون من علل التشريع، وليس لها موضوع يترتب الحكم عليه سوى شخص زيد، وما عدا شخص زيد لا دخل له في الحكم بوجوده العيني، وانما يكون له دخل بوجوده العلمي، ومن هنا تسالم الفقهاء: على أنه لو اذن لزيد في اكل الطعام أو دخول الدار لمكان علمه بان زيدا صديق له جاز لزيد اكل الطعام أو دخول الدار، وان لم يكن في الواقع صديقا له، بل كان عدوا له، لان الاذن قد تعلق بشخص زيد ولا اثر لعلمه بصداقته في جواز الدخول، وانما يكون العلم له دخل في نفس اذنه.

وهذا بخلاف ما إذا اذن لعنوان صديقه وقال: من كان صديقي فليدخل، أو قيد الحكم بالصدقة وقال: يا زيد ادخل الدار ان كنت صديقي، فإنه في مثل هذا لا يجوز لزيد دخول الدار إذا لم يكن صديقا وان علم الآذن بأنه صديق، فإنه ليس المدار على علم الآذن، بل المدار على واقع الصداقة، من غير فرق بين اخذ الصداقة عنوانا أو قيدا من الجهة التي نحن فيها.

نعم: بينهما فرق من جهة أخرى: وهو انه لو اخذ الشيء على جهة العنوانية أو جب تعدى الحكم عن مورده إلى كل ما يكون العنوان منطبقا عليه، فلو قال مخاطبا لزيد: يا صديقي ادخل الدار جاز لعمره أيضا دخول الدار إذا كان صديقا، إلا إذا علم مدخلية خصوصية زيد فيخرج العنوان عن كونه تمام الموضوع. وهذا بخلاف ما إذا كان قيدا، فإنه لا يجوز لغير زيد دخول الدار وان كان مشاركا له في القيد، و



تفترق العنوانية والقيدية أيضا في باب العقود، حيث إن العقد على عنوان يوجب بطلان العقد عند تخلفه، بخلاف العقد على مقيد، فإنه عند تخلف القيد يوجب الخيار.

وعلى كل حال: قد أطلنا الكلام في ذلك، لتوضيح ان العلم لا دخل له في القضايا التي تكون موضوعاتها العناوين الكلية. وانما العلم يكون له دخل في القضايا الشخصية. وارجاع الشرط المتأخر المبحوث عنه في المقام إلى الوجود العلمي وان المؤثر هو العلم، لا يستقيم الا بجعل الأحكام الشرعية من قبيل القضايا الخارجية، ولكن هو (قده) لم يلتزم بذلك، ولا يمكن الالتزام به، لما تقدم من أن الضرورة قاضية بان الأحكام الشرعية كلها من قبيل القضايا الحقيقية، فلا معنى لارجاع الشرط المتأخر إلى عالم اللحاظ والوجود العلمي.

إذا عرفت ذلك ظهر لك: ان امتناع الشرط المتأخر من القضايا التي قياساتها معها، ولا يحتاج إلى برهان، بل يكفي في امتناعه نفس تصوره، من غير فرق في ذلك بين ان نقول بجعل السببية، أو لا نقول بذلك وقلنا: ان المجعول هو نفس الحكم الشرعي مترتبا على موضوعه، فإنه بناء على جعل السببية يكون حال الشرعيات حال العقلية، التي قد تقدم امتناع تأخر العلة فيها أو جزئها أو شرطها أو غير ذلك مما له أدنى دخل في تحقق المعلول، عن معلولها.

واما توهم ان الممتنع هو تأخر المقتضى الذي يستند وجود المعلول إليه - دون تأخر الشرط حيث لا محذور في تأخره - ففساده غنى عن البيان، وان كان ربما يظهر من بعض الكلمات القول به، فإنه بعد فرض كون الشيء شرطا اما لتأثير المقتضى، واما لقابلية المحل - على الوجهين في الشروط العقلية - كيف يعقل حصول اثر المقتضى مع عدم وجود شرطه؟ وهل هذا الا لزوم تقدم المعلول على علته؟ واما بناء على عدم جعل السببية كما هو المختار، فلان الموضوع وان لم يكن علة للحكم، الا انه ملحق بالعلة من حيث ترتب الحكم عليه، فلا يعقل تقدم الحكم عليه بعد فرض اخذه موضوعا، للزوم الخلف، وان ما فرض موضوعا لم يكن موضوعا. واما توهم ان امتناع الشرط المتأخر انما يكون في التكوينيةات - دون

الاعتباريات والشرعيات التي أمرها بيد المعتبر والشارع، حيث إن له ان يعتبر كون الشئ المتأخر شرطاً لأمر متقدم - ففساده أيضاً غنى عن البيان، لأنه ليس المراد من الاعتبار مجرد لقلقة اللسان، بل للاعتباريات واقع، غايته ان واقعها عين اعتبارها، و بعد اعتبار شئ شرطاً لشئ واخذه مفروض الوجود في ترتب الحكم عليه كما هو الشأن في كل شرط، كيف يمكن تقدم الحكم على شرطه؟ وهل هذا الا خلاف ما اعتبره؟

وبالجملة: بعد فرض اعتبار شئ موضوعاً للحكم لا يمكن ان يتخلف و يتقدم ذلك الحكم على موضوعه، فظهر فساد ما ذكر من الوجوه لجواز الشرط المتأخر. وأحسن ما قيل في المقام من الوجوه: هو ان الشرط عنوان التعقب و الوصف الانتزاعي، وقد تقدم عدم توقف انتزاع وصف التعقب على وجود المتأخر في موطن الانتزاع، بل يكفي في الانتزاع وجود الشئ في موطنه، فيكون الشرط في باب الفضولي هو وصف التعقب، وان السبب للنقل والانتقال هو العقد المتعقب بالإجازة، وهذا الوصف حاصل من زمن العقد هذا.

ولكن لا يخفى عليك، ان هذا الوجه وان لم يلزم منه محذور عقلي، ولا يرد عليه شئ من المحاذير المذكورة في الشرط المتأخر، الا ان ارجاع الشرط إلى الامر الانتزاعي ووصف التعقب يحتاج إلى قيام الدليل عليه، وأن يكون مما يساعد عليه العقل والاعتبار، وليس لنا ارجاع كل شرط إلى عنوان التعقب.

نعم: يستقيم ذلك في باب المركبات الارتباطية التي اعتبرت الوحدة فيها، كالصوم على ما تقدم بيانه في الواجب المعلق، حيث قلنا: ان في باب الصوم، لما كان ظرف التكليف وشرطه وامثاله متحداً، لمكان ان الصوم ليس الا عبارة عن الامساكات المتتابعة في آتات النهار المتصلة، والتكليف بالامساك في كل آن مشروط بالقدرة عليه في ذلك الآن، واما القدرة على الامساكات الاخر المتأخرة فليست شرطاً للتكليف بالامساك في الآن السابق حتى يلزم اشتراط التكليف بأمر متأخر، بل الشرط هو تعقب القدرة في الآن السابق بالقدرة في الآن اللاحق، فالتكليف في كل آن يكون مشروطاً بالقدرة على ذلك الآن نفسه، ومشروطاً أيضاً

بتعقبها بالقدرة على الآن اللاحق لمكان اعتبار الصوم أمرا واحدا وكون امساكاته مرتبنا بعضنا مع بعض، فنفس اعتبار الوحدة والارتباطية يقتضى ان يكون الشرط هو عنوان التعقب، ولا نلتمس في ذلك دليلا آخر. وان أردت تفصيل ذلك فعليك بمراجعة ما ذكرناه في الواجب المعلق.

وبالجملة: اعتبار عنوان التعقب في الارتباطيات التي لها جهة وحدة مما يساعد عليه الاعتبار، حيث إن أصل التكليف بالجزء السابق وحصول امتثاله بما انه جزء للمركب انما يكون بتعقب ذلك الجزء للجزاء الاخر، فاعتبار الوحدة في المكلف به يقتضى ذلك.

وليس الشأن في باب الإجازة كذلك، لأن الاعتبار والعقل لا يساعد على انتقال المال عن مالكة من زمن العقد لمجرد انه يتعقبه الرضا والإجازة، مع أن الرضا مقوم للانتقال، حيث إنه لا يحل مال امرء الا عن طيب نفسه. وهل يمكن لاحد ان يقول: بإباحة مال الناس لمكان تحقق الرضاء منهم بعد ذلك؟ أو هل يفرق بين الإباحة وبين خروج المال عن ملكه؟ فدعوى ان الشرط في باب الفضولي هو وصف التعقب مما لا يساعد عليه لا العقل، ولا الدليل، ولا الاعتبار، فلا محيص ح عن القول بالنقل وانه من حين الإجازة ينتقل المال إلى المشتري. الا ان يقوم دليل على ترتيب بعض الآثار من حين الإجازة من زمن العقد، بان يقوم دليل على أنه حين ما أجاز المالك يكون النماء للمشتري من حين العقد، وهذا في الحقيقة يرجع إلى النقل، لأنه من حين الإجازة ينتقل النماء السابق إلى المشتري، كما ربما يدعى دلالة رواية عروة البارقي على ذلك، وهذا هو المراد من الكشف الحكمي الذي اختاره الشيخ (قده) (١).

وربما حكى عن بعض المشايخ عدم الحاجة إلى قيام دليل في الكشف الحكمي، بل نفس دليل نفوذ الإجازة واعتبارها يقتضى ترتيب الآثار من حين العقد عند إجازة المالك، وذلك لان مفاد العقد هو النقل من حينه، والإجازة انما

---

(١) راجع المكاسب، قسم البيع، تحقيق وجوه الكشف من مباحث بيع الفضولي ص ١٣٣

تتعلق بما أنشأه العاقد، فيكون مفاد الإجازة هو انفاذ ما أنشأه العاقد، وقام الدليل على صحة انفاذ المالك ما أنشأه العاقد، والمفروض ان العاقد انما أنشأ الملكية من حين العقد، غايته ان أصل الملكية لا يمكن ان تكون حين العقد، لاستلزامه المحذور المتقدم في الشرط المتأخر، واما ترتيب الآثار من زمن العقد عند الإجازة فلا محذور فيه، ولا نلتمس في ذلك دليلا آخر غير دليل صحة الإجازة هذا.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه، فان العاقد لم ينشأ الملكية من حين العقد، بل انشأه كان في ذلك الحين، واما منشأه فهو أصل الملكية معرأة عن الزمان، وليس للعاقد تقييد الملكية من زمان خاص، فان امر ذلك ليس بيده، فهل ترى ان يكون للعاقد انشاء الملكية من قبل السنة؟

وبالجملة: المنشأ هو أصل الملكية معرأة عن الزمان، والإجازة انما تتعلق بأصل الملكية المنشأة، ودليل نفوذها لا يقتضي أزيد من تحقق الملكية، ومقتضى ذلك هو النقل من حيث الملكية ومن حيث الآثار، فالكشف الحكمي لا بد من قيام الدليل عليه، والا فالقاعدة لا تقتضي أزيد من النقل.

وما استدل به على بطلان النقل وان القاعدة تقتضي الكشف الحقيقي: من أن العقد عدم حين الإجازة، فلو قيل بالنقل يلزم تأثير المعدوم في الموجود، وهذا هو الذي حكاه الفخر عن بعض، وليس من كلام نفس الفخر - على ما حكاه شيخنا الأستاذ من عبارته - حيث نقل (مد ظله) ان الفخر بعد ما نقل الاستدلال بذلك رده والتزم بالنقل بعد التنزل والقول بصحة عقد الفضولي، والا فهو منكر لأصل صحة الفضولي

وعلى كل حال: ان الاستدلال للكشف بذلك واضح الفساد، فان العقد بناء على كون الإجازة شرطا يكون حاله حال العقد في الصرف والسلم، حيث تتوقف الملكية على القبض فيهما، وليس المقام من باب التأثير والتأثر حتى يقال: يلزم تأثير المعدوم في الموجود، لان التأثير والتأثر انما يكون بناء على جعل السببية الذي قد أبطلناه.

واما بناء على أن المجعول هو الحكم على فرض وجود موضوعه فلا يلزم تأثير

المعدوم في الموجود، بل غايته ان الشارع رتب الملكية على الايجاب والقبول و  
الإجازة، فيكون كل من الايجاب والقبول والإجازة جزء الموضوع، ولا يلزم ان  
تكون اجزاء الموضوع مجتمعة في الزمان، بل يكفي وجودها ولو متفرقة، ويكون نسبة  
الجزء السابق إلى اللاحق نسبة المعد في اجزاء العلة التكوينية المتصرمة في الوجود،  
حيث إن الجزء السابق انما يكون معدا واثره ليس الا الاعداد وهو حاصل عند  
وجوده، فلا يلزم تأخر الأثر عن المؤثر، بل اثر كل جزء انما يتحقق في زمان ذلك  
الجزء، غايته ان الأثر يختلف، فاثر الاجزاء السابقة على الجزء الأخير من العلة التامة  
انما هو الاعداد، واثر الجزء الأخير هو وجود المعلول، فليس في سلسلة اجزاء العلة  
المتدرجة في الوجود ما يلزم منه تأخر الأثر عن المؤثر وتأثير المعدوم في الموجود.  
وبما ذكرنا ظهر فساد مقايسة الشرط المتأخر بالشرط المتقدم، وتسرية  
اشكال الشرط المتأخر إلى الشرط المتقدم، وذلك لما عرفت من أن الشرط المتقدم  
كالجزء المتقدم مما لا اشكال فيه حيث إنه ليس اثر المتقدم الا الاعداد، وهو  
حاصل مقارنة لوجود المتقدم، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في تحرير محل النزاع في مقدمة الواجب. وبعد ذلك نقول:  
لا ينبغي الاشكال في وجوب المقدمة بالمعنى المتقدم، لوضوح انه لا يكاد يتخلف إرادة  
المقدمة عند إرادة ذبيها بعد الالتفات إلى كون الشيء مقدمة وانه لا يمكن التوصل إلى  
المطلوب الا بها، وان أردت توضيح ذلك، فعليك بمقايسة إرادة الأمر بإرادة الفاعل،  
فهل ترى انك لو أردت شيئا وكان ذلك الشيء يتوقف على مقدمات يمكنك ان لا  
تريد تلك المقدمات؟ لا بل لا بد من أن تتولد إرادة المقدمات من إرادة ذلك الشيء  
قهرا عليك، بحيث لا يمكنك ان لا تريد بعد الالتفات إلى المقدمات، والا يلزم ان  
لا تريد ذا المقدمة، وهذا واضح وجدانا، إرادة الأمر حالها حال إرادة الفاعل.  
ودعوى انه لا موجب لإرادة المقدمات - بعد حكم العقل بأنه لا بد من  
اتيانها لتوقف الطاعة عليها، وبعد ذلك لا حاجة إلى تعلق الإرادة بها - فاسدة، فإنه  
ليس كلامنا في الحاجة وعدم الحاجة، بل كلامنا ان إرادة المقدمات تنقذ في  
نفس الأمر قهرا، بحيث لا يمكن ان لا يريدتها، فلا تصل النوبة إلى الحاجة وعدم

الحاجة، حتى يقال: لا حاجة إلى ارادتها بعد حكم العقل.  
نعم: لو كان الوجوب المبحوث عنه في المقام هو الوجوب الأصلي الناشئ  
عن مبادئ مستقلة لكانت دعوى عدم الحاجة في محلها، وكان الأقوى ح عدم  
وجوبها، الا انه ليس الكلام في هذا النحو من الوجوب، بل الكلام في الوجوب  
القهري التبعي الترشحي، وهذا النحو من الوجوب مما لا بد منه وان لم يكن له اثر  
على ما يأتي بيانه في ثمره المسألة - الا ان عدم الثمرة لا يضر بهذا المعنى من الوجوب  
القهري، وانما يضر بالوجوب الأصلي النفسي، ونحن لا نقول به.  
وبالحملة: بعد شهادة الوجدان بتعلق الإرادة بالمقدمة عند إرادة ذيها،  
لا حاجة إلى إطالة الكلام في الاستدلال على ذلك بما لا يخلو عن مناقشة، فلاحظ ما  
استدل به في المقام للطرفين، والأولى إحالة الامر إلى الوجدان.  
وينبغي التنبيه على أمور:

(الامر الأول)

لا اشكال في أن وجوب المقدمة يتبع في الاطلاق والاشتراط وجوب ذيها،  
ولا يعقل ان يكون وجوبها مغايرا لوجوب ذيها، لأن المفروض ان وجوبها انما تولد من  
ذلك، فلا يمكن ان يتلون بلون مغاير، وما يشاهد في بعض المقامات من وجوب  
المقدمة قبل وجوب ذيها فإنما هو لبرهان التفويت، وقد تقدم الكلام فيه سابقا.

(الامر الثاني)

اختلفوا في أن معروض الوجوب في باب المقدمة ما هو؟  
ف قيل: ان معروضه هو ذات المقدمة مط.  
وقيل: ان معروضه هو الذات الموصلة إلى ذيها.  
وقيل: هو الذات عند إرادة ذيها،  
وقيل: هو الذات بشرط قصد التوصل بها إلى ذيها،  
ولعل منشأ اعتبار القيود الزائدة على الذات هو استبعاد كون الواجب هو  
نفس الذات من غير اعتبار شيء، مع أنه قد تكون الذات محرمة ويتوقف واجب أهم  
عليها، كما لو فرض توقف انقاذ الغريق على التصرف في ملك الغير، فان القول بكون

التصرف واجبا مط ولو لم يكن من قصد المتصرف انقاذ الغريق - بل تصرف للعدوان، أو للتنزه والتفرج - مما يأباه الذوق ولا يساعد عليه الوجدان، وكذا يبعد ان يكون خروج من وجب عليه الحج من داره إلى السوق لقضاء حاجة واجبا، بحيث يكون كلما خرج من داره قد اشتغل بفعل الواجب، ويكون عوده إلى داره هدما لذلك الواجب، فان هذا بعيد غايته.

ولمكان هذا الاستبعاد قيد صاحب المعالم (ره) (١) وجوب المقدمة بقيد إرادة ذيها، فلا تتصف المقدمة بالوجوب الا عند إرادة ذيها. وقيد الشيخ (قده) (٢) على ما في التقرير وجوبها بصورة قصد التوصل إلى ذي المقدمة. وقيد (٣) صاحب الفصول بصورة التوصل بها إلى ذيها، فيكون الواجب هو المقدمة الموصلة. كل ذلك يكون دفعا للاستبعاد المذكور هذا.

ولكن لا يخفى عليك، انه لا يمكن المساعدة على شئ من هذه القيود. اما ما اختاره صاحب المعالم (ره) حيث جعل إرادة ذي المقدمة من قيود وجوب المقدمة، ففيه: ان اشتراط الوجوب بالإرادة، اما ان يكون مقصورا على

---

(١) هذا ما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم في آخر بحث الضد. المعالم بحث الضد ص ٧٧ قال: " وأيضاً فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل

المتوقف عليها كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر "

وقد صرح الشيخ قدس سره في التقريرات دفعا لهذا التوهم " ونحن بعد ما أعطينا الحجج الناهضة على وجوب

المقدمة حق النظر واستقصينا التأمل فيها ما وجدنا رائحة من ذلك فيها... " (مطرح الأنظار، ص ٧٠)

(٢) مطرح الأنظار ص ٧٠ قوله: " وهل يعتبر في وقوعه على صفة الوجوب ان يكون الاتيان بالواجب الغيري لأجل التوصل به إلى الغير أولاً، وجهان أقواهما الأول... "

(٣) الفصول، ص، ٨٧ التنبيه الأول. " ان مقدمة الواجب لا تتصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدمة الا إذا ترتب عليها وجود ذي المقدمة، لا بمعنى ان وجوبها مشروط بوجود فيلزم الا يكون خطاب بالمقدمة

أصلاً على تقدير عدمه فان ذلك متضح الفساد، كيف؟ واطلاق وجوبها وعدمه عندنا تابع لاطلاق وجوبه و عدمه، بل بمعنى ان وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب حتى أنها إذا وقعت مجردة عنه تجردت عن

وصف الوجوب والمطلوبية، لعدم وجوبها على الوجه المعتبر، فالتوصل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها لا من

قبيل شرط الوجوب، وهذا عندي هو التحقيق الذي لا مزيد عليه، وان لم اقف على من يتفطن له "

وجوب المقدمة وليس هذا شرطا في وجوب ذبيها، واما ان يكون وجوب ذبيها أيضا مشروطا بإرادته. فعلى الأول: يلزم ان يكون وجوب المقدمة مشروطا بشرط لا يكون وجوب ذبيها مشروطا به، وهذا ينافي ما قدمناه في الامر الأول، من تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها في الاطلاق والاشتراط، قضية للتبعية والترشحية. وعلى الثاني: يلزم إناطة التكليف بشئ بإرادة ذلك الشئ وهو محال، لأنه يلزم ان يكون التكليف به واقعا في رتبة حصوله، لحصول الشئ عند تعلق الإرادة به، فلو تأخر التكليف عن الإرادة - كما هو لازم الاشتراط - يلزم ما ذكرنا: من وقوع التكليف في مرتبه حصول المكلف به.

هذا مضافا: إلى أنه لا معنى لاشتراط التكليف بالإرادة، لان التكليف انما هو بعث للإرادة وتحريكها، فلا يمكن إناطة التكليف بها، لاستلزام ذلك إباحة الشئ، كما لا يخفى.

واما ما اختاره الشيخ: من جعل قصد التوصل إلى ذبيها من شرائط وجود المقدمة لا وجوبها، فيكون قصد التوصل من قيود الواجب، فهو يتلو كلام المعالم في الضعف.

والانصاف: ان المحكى عن الشيخ في المقام مضطرب غاية الاضطراب، و لم يتحصل لنا مراد الشيخ (ره) كما هو حقه، فان جملة من كلامه ظاهرة في أن قصد التوصل انما يكون شرطا في وقوع المقدمة على صفة العبادية، بحيث لا تقع المقدمة عبادة الا إذا قصد بها التوصل إلى ذبيها. وجملة أخرى من كلامه ظاهرة في أن الواجب هو عنوان المقدمة لا ذات ما يتوقف عليه الشئ بل بوصف كونه مما يتوقف عليه الشئ. وجملة من كلامه ظاهرة فيما ذكرناه: من أن قصد التوصل من قيود الواجب، وانه يعتبر في وقوع المقدمة على صفة الوجوب قصد التوصل إلى ذبيها. ثم إن الا عجب من ذلك، ما فرعه على اعتبار قصد التوصل، من بطلان الصلاة إلى بعض الجهات إذا لم يكن من قصده الصلاة إلى الجهات الأربع فيمن كان تكليفه ذلك، وانه لو صلى إلى بعض الجهات قاصدا للاقتصار عليه فبدا له الصلاة إلى سائر الجهات الاخر فلا يجزيه، الا إذا أعاد ما صلاه أولا. فان تفرع ذلك



على اعتبار قصد التوصل في باب المقدمة مما لم يظهر لنا وجهه، حيث إن الكلام في المقام إنما هو في مقدمة الواجب، والتفريع إنما يكون في مقدمة العلم، ولا ملازمة بين البابين، لأنه هب أنه لم نعتبر قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب، مع ذلك يقع الكلام في المقدمة العلمية، وأنه هل يعتبر في صحة المقدمة العلمية إذا كانت عبادة أن يكون قاصدا لامثال الواجب المعلوم في البين على كل تقدير؟ أو أنه لا يعتبر ذلك؟ بل يكفي قصد امتثال الواجب على تقدير دون تقدير. وتظهر الثمرة، فيما إذا تبين مطابقة ما أتى به للواقع، فإنه بناء على الأول لا يكفي عن الواقع إذا لم يكن من قصده الامتثال على كل تقدير، بل يجب عليه الإعادة. وبناء على الثاني يكفي ولا يجب عليه الإعادة. وأين هذا مما نحن فيه من اعتبار قصد التوصل في باب المقدمة؟

وبالجملة: المحكى عن الشيخ (قده) في المقام مضطرب من حيث المبنى، و من حيث ما فرع عليه، وظني أن المقرر لم يصل إلى مراد الشيخ. وعلى كل حال: لا ينبغي الأشكال، في أنه لا يعتبر قصد التوصل في وقوع المقدمة على صفة الوجوب، فإن اعتبار القصد إنما يكون في العناوين القصديّة التي يتوقف تحقق عنوان المأمور به على القصد نظير التعظيم والتأديب وغير ذلك من العناوين القصديّة، وأما عن جهة قيام الدليل على ذلك. وليس المقام من العناوين القصديّة، ولا مما قام الدليل عليه، فمن أين يجيء اعتبار القصد في وقوع المقدمة على صفة الوجوب؟

وتوهم أن الواجب هو عنوان المقدمة، فلا بد من القصد إلى ذلك العنوان، وقصده إنما يكون بقصد التوصل إلى ذبها - وإلى ذلك ينظر بعض ما حكى عن الشيخ (ره) في المقام - واضح الفساد، فإن عنوان المقدمة ليس موضوعا للحكم بل الموضوع للحكم هو الذات، ومقدميتها إنما تكون علة لثبوت الحكم على الذات، فهي تكون من قبيل علل التشريع. وبعبارة أوضح: جهة المقدمة إنما تكون من الجهات التعليلية لا التقييدية، وليست المقدمة واسطة في العروض بل هي واسطة في الثبوت.

وبالجملة: دعوى ان الواجب هو الذات المقيدة بقصد التوصل أو عنوان المقدمة مما لا يمكن المساعدة عليها، وهي من الشيخ غريبة. هذا إذا أريد اعتبار قصد التوصل في مطلق المقدمات.

وأما إذا أريد اعتبار ذلك في خصوص المقدمة المحرمة بالذات الذي صارت مقدمة لواجب أهم - كما ذكر شيخنا الأستاذ (مد ظله) ان بيالي حكاية ذلك عن الشيخ (قده) وانه خص اعتبار ذلك في خصوص المقدمة المحرمة - فمما يمكن ان يوجه بدعوى ان وجوب المقدمة حينئذ لمكان حكم العقل حيث زاحم حرمتها واجب أهم، والمقدار الذي يحكم به العقل هو ما إذا اتى بها بقصد التوصل إلى الواجب الأهم، لا بقصد التنزه والتفرج والتصرف في ملك الغير عدوانا، فان مثل ذلك يأبى العقل عن وجوبه. ولا يقاس ذلك بالمقدمة المباحة، فان المقدمة المباحة لمكان وجوبها لمجرد توقف واجب عليها وكان ما يتوقف عليه هو الذات، وحيث لم تكن الذات مقتضية لشيء بل كانت لا اقتضاء، فتكون الذات واجبة من دون اعتبار قصد التوصل، لان اللامقتضى لا يزاحم المقتضى. واما المقدمة المحرمة فوجوبها انما هو لأجل المزاحمة، والا فالذات بنفسها مقتضية للحرمة، والمقدار الذي نرفع اليد عما يقتضيه الذات من الحرمة هو صورة قصد التوصل بها إلى الواجب الأهم لا مط. هذا غاية ما يمكن ان يوجه به مقالة الشيخ (قده) على تقدير اختصاص اعتبار قصد التوصل بخصوص المقدمة المحرمة.

ولكن مع ذلك لا يتم، لان وجوب المقدمة وان كان لأجل المزاحمة الا ان المزاحمة انما تكون بين الانقاذ الذي يتوقف على التصرف في ملك الغير وبين التصرف في ملك الغير، ولا ربط لها بالقصد وعدم القصد.

وبعبارة أخرى: التصرف المؤدى إلى الانقاذ واقعا هو الذي يكون مزاحما لحرمة التصرف في ملك الغير، لا التصرف الذي قصد به الانقاذ، إذ لا يلزم التصرف الذي قصد به الانقاذ ان يترتب عليه الانقاذ، ويرجع ح إلى تقييد حرمة التصرف بخصوص الصورة التي لا يترتب عليها الانقاذ، وهو راجع إلى مسألة الترتب، على ما سيأتي بيانه عن قريب انشاء الله تعالى.

واما ما افاده صاحب الفصول من اعتبار نفس التوصل فهو أوضح فسادا، فان اعتبار التوصل ان اخذ قيذا للوجوب، فيلزم ان يكون وجود ذي المقدمة من شرائط وجوب المقدمة، لان قيديّة التوصل انما تحصل بحصول ذي المقدمة، وهو كما ترى يكون أردء من طلب الحاصل، إذ يلزم ان يتأخر الطلب عن وجود المقدمة وعن وجود ذيها المتأخر عن وجودها، ولكن الظاهر أن لا يكون هذا مراد صاحب الفصول، لأنه يصرح بان التوصل يكون قيذا للواجب لا للوجوب، فلا يرد عليه ما ذكرنا.

نعم يرد عليه: انه يلزم حينئذ ان يكون وجود ذي المقدمة من شرائط وجود المقدمة، وان لم يكن من شرائط وجوبها، الا انه لا فرق في الاستحالة، ضرورة انه لا يعقل ان يكون وجود ذي المقدمة من شرائط وجود المقدمة لاستلزامه الدور، فإنه يلزم ان يكون وجود كل من المقدمة وذي المقدمة متوقفا على الآخر. هذا مضافا إلى أنه يلزمه القول بمقدمية الذات أيضا، فان المقدمة ح تكون مركبة من أمرين: أحدهما الذات، والآخر قيديّة التوصل، ولو على وجه دخول التقييد وخروج القيد، فتكون الذات مقدمة لحصول المقدمة المركبة، كما هو الشأن في جميع اجزاء المركب، حيث يكون وجود كل جزء مقدمة لوجود المركب. مثلا لو كان الضوء الموصل إلى الصلاة مقدمة أو السير الموصل إلى الحج مقدمة، فذات الضوء والسير يكون مقدمة للضوء الموصل والسير الموصل، وان اعتبر قيد الايصال فيه أيضا يلزم التسلسل. ولا محيص بالآخرة من أن ينتهي إلى ما يكون الذات مقدمة

فإذا كان الامر كذلك، فلتكن الذات من أول الامر مقدمة لذيها من دون اعتبار قيد التوصل.

وبالجملة: ان وصف التوصل للمقدمة لما لم يكن منوعا لها حال وجودها، نظير الفصول بالنسبة إلى الأجناس، بل يكون متأخر عن وجودها، ويكون رتبة حصول الوصف رتبة وجود ذي المقدمة، فلو اعتبر قيد التوصل يلزم ما ذكرنا من المحاذير المتقدمة.

ومن الغريب (١) ما استدل به علي مدعاه بما حاصله: ان العقل لا يأبى ان يقول الأمر الحكيم: أريد الحج وأريد المسير الذي يتوصل به إلى الحج، دون ما لا يتوصل به إليه، والضرورة قاضية بجواز تصريح الأمر بمثل ذلك. وذلك لان الكلام في إرادة المقدمة التي تترشح من إرادة ذبيها، ومعلوم: ان مناط إرادة المقدمة انما هو توقف ذبيها عليها، بمعنى انها لولاها لما أمكن التوصل إلى ذي المقدمة، و استلزام عدمها عدم ذبيها، وليس مناط وجوب المقدمة استلزام وجودها وجود ذبيها، فان الشأن في غالب المقدمات ليس كذلك، فان الملازمة بين الوجودين انما يكون في العلة التامة بحيث لا يمكن التخلف بينها وبين معلولها، فلو كان مناط وجوب المقدمة هو استلزام وجودها لوجود ذبيها يلزم القول بوجوب خصوص العلة التامة، و صاحب الفصول لا يقول بذلك. فيظهر من ذلك: انه ليس ملاك إرادة المقدمة الا استلزام عدمها عدم ذبيها، وهذا الملاك مطرد في جميع المقدمات موصلها وغير موصلها.

فتحصل: ان الامر المقدمي لا يدعو الا إلى ما يلزم من عدمه عدم الواجب، فكل ما يعتبر زائدا على ذلك يكون خارجا عما يقتضيه الامر المقدمي. وبذلك يظهر ما في استدلاله بجواز تصريح الأمر الحكيم بإرادة خصوص السير الموصل إلى الواجب، فان التصريح بذلك انما يجوز إذا كان السير واجبا نفسيا مشروطا بشرط متأخر، لما عرفت من أن اعتبار التوصل مما لا يقتضيه الامر المقدمي، فاعتباره يكون أمرا زائدا، ولا محالة يكون واجبا نفسيا، فمجرد جواز تصريح الأمر بذلك لا يوجب ان يكون التوصل من مقتضيات الامر المقدمي، بل يكون من الواجبات النفسية الخارجة عن محل الكلام، فالذي يهتم صاحب الفصول، هو اثبات

---

(١) الفصول ص ٨٧ قوله: " وأيضاً لا يأبى العقل ان يقول الأمر الحكيم: أريد الحج وأريد المسير الذي يتوصل به إلى فعل الحج له دون ما لا يتوصل به إليه وان كان من شأنه ان يتوصل به إليه، بل الضرورة قاضية بجواز

التصريح بمثل ذلك كما انها قاضية بقبح التصريح بعدم مطلوبيتها له مطلقاً أو على تقدير التوصل بها إليه، وذلك آية عدم الملازمة بين وجوب الفعل ووجوب مقدمته على تقدير عدم التوصل بها إليه. "

ان التوصل ما يقتضيه الامر المقدمي، وانى له باثبات ذلك بعد ما عرفت من أن ملاك إرادة المقدمة هو الاستلزام بين العدمين، لا الملازمة بين الوجودين. ثم انه استدل صاحب الفصول (١) أيضا على عدم المانع من اعتبار خصوص المقدمة الموصلة بجواز منع المولى من غيرها وقصر الرخصة عليها، كما إذا قال: أنت مرخص في التصرف في ملك الغير المؤدى إلى انقاذ الغريق وممنوع عما عداه.

ورد بمنع ذلك، وانه ليس للمولى قصر الرخصة على خصوص المقدمة الموصلة لاستلزامه التكليف بما لا يطاق وطلب الحاصل، لان رتبة موصلية المقدمة رتبة حصول ذيها، فلا يمكن ان يريد بها بهذا القيد، هذا. ولكن الانصاف: انه لو أغمضنا عما يرد على المقدمة الموصلة من المحاذير المتقدمة لم يتوجه على استدلاله ما ذكر من الرد، لان قصر الرخصة على خصوص المقدمة الموصلة مما لا يلزم منه التكليف بغير المقدور، لأنه يكون من قبيل اشتراط الشئ بأمر متأخر، فالتوصل وان تأخر وجوده عن وجود المقدمة، وكان يحصل بالانقاذ مثلا، الا انه اخذ شرطا في جواز المقدمة، وهذا مما لا محذور فيه بعد ما كان الانقاذ فعلا اختياريا للمكلف، فيكون شرطية التوصل كشرطية الغسل للصوم، فلا يجوز له الدخول الا إذا كان من عزمه انقاذ الغريق. ولا يرد على ذلك شئ أصلا لو قطعنا النظر عما تقدم من محاذير المقدمة الموصلة، ولكن لا يمكن قطع النظر عن تلك المحاذير، فإنها لازمة على القول باعتبار قيد التوصل لا محالة. ثم انه ربما يوجه مقالة اعتبار المقدمة الموصلة بما حاصله: انه ليس المراد

---

(١) نفس المصدر قوله: " وأيضاً حيث إن المطلوب بالمقدمة مجرد التوصل بها إلى الواجب وحصوله فلا جرم يكون التوصل إليه وحصوله معتبرا في مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبة إذ انفكت عنه، وصريح الوجدان قاض بان من يريد شيئا لمجرد حصول شئ آخر لا يريد به إذا وقع مجردا عنه، ويلزم منه ان يكون وقوعه على الوجه المطلوب منوطا بحصوله. "

تقييد الواجب بخصوص الموصلة، بان يكون التوصل قيذا للواجب، بل يكون على وجه خروج القيد والتقييد معا، ولكن مع ذلك لا تكون الذات مط واجبة بل الذات من حيث الايصال، والمراد بالذات من حيث الايصال هو الذات في حال الايصال، على وجه يلاحظ الأمر المقدمة وذا المقدمة توأمين، من دون ان يكون أحدهما قيذا للآخر، بل يلاحظ المقدمة على ما هي عليها من وقوعها في سلسلة العلة، فإنه لو كانت سلسلة العلة مركبة من اجزاء فكل جزء انما يكون جزء العلة إذا كان واقعا في سلسلة العلة لا واقعا منفردا، فان لحاظ حالة انفراده ينافي لحاظه جزء للعلة، بل انما يكون جزء العلة إذا لوحظ على ما هو عليه من الحالة، أي حالة وقوعه في سلسلة العلة من دون ان تؤخذ سائر الاجزاء قيذا له، ففي المقام يكون معروض الوجوب المقدمي هي الذات، لكن لا بلحاظ انفرادها، ولا بلحاظ التوصل بها، بان يؤخذ التوصل قيذا، بل بلحاظها في حال كونها مما يتوصل بها أي لحاظها ولحاظ ذبيها على وجه التوأمية. وبذلك يسلم عن المحاذير المتقدمة، فان تلك المحاذير انما كانت ترد على تقدير كون التوصل قيذا، وبعد خروج قيديّة التوصل لا يكون فيه محذور. وقد تقدم (١) نظير هذا الكلام في المعاني الحرفية، حيث كانت لصاحب الفصول في ذلك المقام عبارة خروج القيد والتقييد معا، وقد وجهنا مراده من ذلك في ذلك المقام بما لا مزيد عليه فراجع. فيمكن ان يكون المقام أيضا من باب خروج القيد والتقييد معا.

وهذا وان لم يمكن ان ينطبق عليه مقالة صاحب الفصول لتصريحه بأخذ التوصل قيذا، الا انه يمكن ان ينطبق عليه كلام (٢) أخيه المحقق صاحب الحاشية، حيث إنه قد تكرر في كلامه نفى اعتبار قيد التوصل، ومع ذلك يقول إن الواجب هو المقدمة من حيث الايصال، فيمكن ان يكون مراده من قيد الحيشية ما ذكرنا من

---

(١) قد مر توجيه ذلك في المقام الثاني من المبحث الأول ص ٥٥  
(٢) راجع هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، الامر الرابع من الأمور التي ذكرها في خاتمة بحث مقدمة الواجب. " قد يتخيل ان الواجب من المقدمة هو ما يحصل به التوصل إلى الواجب دون غيره... "

خروج كل من القيد والتقييد على وجه لا يستلزم الاطلاق أيضا هذا. (١)  
ولكن لا يخفى عليك، انه ان كان المراد من الحيثية، والتوأمية، والحالية و  
غير ذلك مما شئت ان تعبر به، هو نفى التقييد بالموصلة لحاظا وان أوجب التقييد بها  
نتيجة، فسيأتي ان نتيجة التقييد بالموصلة أيضا لا يمكن كالتقييد للحاظي، وان أريد  
نفى نتيجة التقييد أيضا فمرجعه إلى أن معروض الوجوب هي الذات المهمة  
لا اطلاق فيها ولا تقييد لا لحاظا ولا نتيجة، فهو حق لا محيص عنه، فان امتناع التقييد  
عين امتناع الاطلاق، لما سيأتي في محله من أن التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل  
العدم والملكة على ما هو الحق، أو تقابل التضاد على ما هو المشهور قبل سلطان  
العلماء، حيث جعلوا الاطلاق أمرا وجوديا مدلولا للفظ، ولأجل ذلك قالوا ان  
التقييد يوجب المجازية وسيأتي ضعف ذلك في محله. وعلى كلا التقديرين يكون  
امتناع التقييد موجبا لامتناع الاطلاق، وليس التقابل بينهما تقابل السلب و  
الايجاب، حتى يقال: ان امتناع أحدهما يوجب ثبوت الآخر لئلا يلزم ارتفاع  
النقيضين.

وبما ذكرنا ظهر فساد ما سلكه الشيخ (قده) في المقام (٢) وغير الشيخ،  
حيث قالوا باطلاق القول بوجود المقدمة مط موصلة كانت أو غيرها، لمكان امتناع  
التقييد بالموصلة، فجعلوا نتيجة امتناع التقييد هو الاطلاق، مع انك قد عرفت ان ذلك  
لا يعقل، لان امتناع التقييد يوجب امتناع الاطلاق أيضا. وقد سلك الشيخ  
قده (٣) هذا المسلك أيضا في مسألة امتناع اعتبار قصد القرية في متعلق الامر و

---

(١) ولكن الظاهر أن مراد المحقق من الحيثية الحيثية التعليلية، ويكون حيثية الايصال علة لعروض الوجوب على  
ذات المقدمة ولو لم تكن موصلة، وظني ان المحقق يصرح بذلك منه.  
(٢) راجع ما حققه الشيخ قدس سره في دفع مقالة صاحب الفصول من اطلاق القول بوجوب المقدمة  
لامتناع تقييده بالموصلة. مطارح الأنظار مباحث مقدمة الواجب، " هداية، زعم بعض الأجلة... " ص ٧٤  
(٣) نفس المصدر. مبحث التعبدي والتوالي ص ٥٨ وقد نقلنا ما افاده الشيخ قدس سره هناك، من  
عدم جواز التمسك باطلاق الامر عند الشك في تقييده بقصد القرية، لمكان امتناع تقييده به في هامش ص ١٥٨  
فراجع.

امتناع تقييد الاحكام بالعلم بها، حيث إنه استنتج الاطلاق من امتناع ذلك وقال: بأصالة التوصلية واشتراك الاحكام بين العالم بها والجاهل، وقد عرفت ان امتناع الاطلاق ملازم لامتناع التقييد مط في المقام، وفي مسألة اعتبار قصد القرابة، وفي مسألة العلم بالأحكام.

نعم: بين المقام وبين المسئلتين فرق، وهو ان الممتنع في تينك المسئلتين انما هو الاطلاق والتقييد للحاظي، لا نتيجة الاطلاق والتقييد، فإنه بمكان من الامكان، بل هو ثابت كما في مسألة الجهر والاحفات والقصر والاتمام، حيث كان الحكم مخصوصا بالعالم به بنتيجة التقييد، وفيما عدا ذلك كان الحكم يعم العالم والجاهل بنتيجة الاطلاق لقيام الدليل على كل ذلك. واما في المقام فلا يمكن فيه، لا الاطلاق والتقييد للحاظيان، ولا نتيجة الاطلاق والتقييد، بل معروض الوجوب يكون مهما ثبوتا، وذلك لان خطاب المقدمة انما يتولد من خطاب ذيها، فهو تابع لخطاب ذي المقدمة، ويكون له ما يكون له، ولا يكون له ما لا يكون له، و سيأتي انشاء الله تعالى في مبحث الترتب، ان كل خطاب لا يمكن ان يكون مط أو مقيدا بالنسبة إلى حالي حصول متعلقه وعدم حصوله أي حالي اطاعته وعصيانه، فان ذلك لا يعقل لا بالاطلاق والتقييد للحاظيين، ولا بنتيجة الاطلاق والتقييد، بل يكون الخطاب من هذه الجهة مهما ثبوتا ليس له تعرض إلى ذلك، إذ الشيء لا يمكن ان يكون متعرضا لحالة وجوده أو عدمه، وسيأتي برهان ذلك انشاء الله تعالى، فإذا كان خطاب ذي المقدمة بالنسبة إلى حالة حصوله وعدم حصوله مهما، فلا بد ان يكون خطاب المقدمة بالنسبة إلى حصول ذيها وعدم حصول ذيها أيضا مهما، قضية للتبعية والترشحية.

وليس خطاب المقدمة مع خطاب ذيها خطابين، حتى يقال: ان الممتنع هو الاطلاق والتقييد في كل خطاب بالنسبة إلى متعلق نفسه، واما بالنسبة إلى متعلق خطاب آخر فالاطلاق والتقييد بمكان من الامكان، فلا مانع من اطلاق أو تقييد خطاب المقدمة بحصول متعلق خطاب ذيها، وربما يختلج ذلك في جملة من الأذهان. ولكن لا يخفى ما فيه، فان الممكن هو اطلاق الخطاب أو تقييده بالنسبة إلى



متعلق خطاب آخر مغاير له، كاطلاق خطاب الصلاة بالنسبة إلى الصوم وعدمه، و ليس ما نحن فيه من هذا القبيل، لان خطاب المقدمة لم يكن مغايرا لخطاب ذبيها، لمكان التولد والتبعية فلا بد ان يكون تابعا له فيما هو مهمل فيه، كما كان تابعا له في الاطلاق والاشتراط، فإذا كان خطاب المقدمة مهملًا بالنسبة إلى حصول ذبيها و عدم حصوله، فلا يمكن تقييد المقدمة بالموصلة التي هي بمعنى الحصول، ولا اطلاقها لا لحاظا ولا نتيجة. فتصل النوبة ح إلى الخطاب الترتبي، وتكون حرمة المقدمة فيما إذا كانت محرمة وابطاحتها فيما إذا كانت مباحة لولا عروض وصف توقف الواجب عليها مشروطة بعصيان خطاب ذي المقدمة وعدم انقاذ الغريق، فيتحقق الترتب بين الخطاب الا إلى الذي كان للمقدمة، وبين خطاب ذبيها المتولد منه خطاب المقدمة، وبيركة الخطاب الترتبي يرتفع ما ذكرناه من استبعاد كون مطلق التصرف في ملك الغير واجبا ولو لم يتوصل به إلى انقاذ الغريق.

هذا تمام الكلام في المقدمة الموصلة، وبعده لم يبق لنا من مباحث المقدمة الواجبة ما يهمننا البحث عنه، لان أكثر المباحث التي تعرضوا لها في مقدمة الواجب قد تقدم منا الكلام فيها، نعم ينبغي ختم المسألة بذكر أمرين:  
الامر الأول:

في الثمرات التي رتبوها على وجوب المقدمة.  
فمنها: فساد العبادة إذا كانت ضدا لواجب أهم، حيث إن ترك تلك العبادة يكون مقدمة لذلك الواجب، وعلى القول بوجوب المقدمة يكون الترك واجبا، فيكون الفعل منهيًا عنه فلا يصلح لان يتقرب به فيفسد، فلا تصح الصلاة إذا توقف إزالة النجاسة عن المسجد على تركها، لان تركها يكون واجبا من باب كونه مقدمة لإزالة النجاسة، فيكون فعلها منهيًا عنه فلا تصح، هذا.  
وقد أشكل على هذه الثمرة بما حاصله: انه مبني أولا: على أن يكون ترك أحد الضدين مقدمة لفعل الضد الآخر، وسيأتي فساد ذلك. وثانيا: انه لا يتوقف فساد العبادة على وجوب تركها من باب المقدمة، بل لو لم نقل بوجوب المقدمة أو بمقدمية الترك لكانت العبادة فاسدة أيضا لمكان عدم الامر بها، حيث إن ضدها و

هو الإزالة مثلا يكون مأمورا به، ولا يمكن الامر بالضدين، فلا تكون الصلاة مأمورا بها، وعدم الامر بها يكفي في فسادها. وسيأتي البحث عن ذلك انشاء الله تعالى في مبحث الضد.

ثم إن صاحب الفصول (١) أنكر هذه الثمرة على طريقته من القول بالمقدمة الموصلة، وحاصل ما افاده في وجه ذلك: هو ان مطلق ترك الصلاة مثلا لم يكن واجبا بالوجوب المقدمي، حتى يكون نقيضه - وهو فعل الصلاة - منهيًا عنه، بل الواجب هو الترك الموصول للإزالة، ومع فعل الصلاة لا تحصل الإزالة، ومع عدم حصولها لا يكون ترك الصلاة واجبا، ومع عدم وجوب تركها لا يكون فعلها منهيًا عنه، ومع عدم النهي لا تفسد، هذا.

وقد أشكل (٢) عليه الشيخ (قده) على ما في التقرير بما حاصله: ان فعل الصلاة وان لم يكن ح نقيض الترك الموصول، لان نقيض الأخص أعم كما أن نقيض الأعم أخص، فنقيض الترك الموصول هو ترك الترك الموصول، وترك الترك الموصول له افراد، منها النوم والأكل والشرب، ومنها الصلاة، فالصلاة تكون أحد افراد النقيض المنهي عنه، ومعلوم ان النهي عن الكل يرسى إلى افراده، فتكون الصلاة منهيًا عنها، غايته انه لا بخصوصها بل بما انها من أحد افراد نقيض الواجب. والحاصل انه لو كان مط ترك الصلاة واجبا بالوجوب المقدمي لإزالة النجاسة، فنقيض مط الترك ترك الترك وهو متحد خارجا مع فعل الصلاة، فتكون الصلاة بما انها نقيض الترك الواجب منهيًا عنها. واما لو كان الترك الخاص واجبا أي الترك الموصول للإزالة، فنقيض الترك الموصول هو ترك الترك الموصول، وهو الذي يكون منهيًا عنه لكونه نقيض الواجب، وترك الترك الموصول المنهي عنه له افراد،

---

(١) الفصول - مسألة الضد " إذا تقرر هذا فاعلم أن جماعة زعموا ان ثمرة النزاع في الضد الخاص تظهر... " ص ٩٦

(٢) مطارح الأنظار، مبحث مقدمة الواجب، تذنيب، " إذا تقرر ذلك نقول: ان الترك الخاص نقيضه رفع ذلك الترك.... " ص ٧٦

منها الصلاة، فتكون الصلاة منهيًا عنها. فلا فرق في فساد الصلاة بين ان نقول مط الترك واجب، أو خصوص الترك الموصل - بعد البناء على مقدمة ترك أحد الضدين لفعل الضد الاخر - هذا.

وقد أورد عليه المحقق الخراساني ره (١) في كفايته بما حاصله: انه فرق بين القول بوجوب مط الترك وبين القول بوجوب الترك الموصل، فإنه على الأول يكون نقيضه ترك الترك، وترك الترك وان كان مفهوما غير الصلاة، الا انه خارجا عين الصلاة، لان ترك ترك الصلاة ليس هو الا عبارة عن الصلاة. وهذا بخلاف ما إذا كان الترك الخاص واجبا، فان نقيض الترك الخاص ترك الترك الخاص، والصلاة ليست من افراد هذا النقيض بحيث يحمل عليه بالحمل الشائع الصناعي وتتحد معه خارجا، بل هي من المقارنات، فان رفع الترك الخاص قد يجامع فعل الصلاة وقد لا يجامعها، كما إذا ترك الصلاة والإزالة معا، ومعلوم ان النهي عن شئ لا يسرى إلى ما يلزمه فضلا عما يقارنه، هذا. وقد ارتضى شيخنا الأستاذ مد ظله ما ذكره المحقق في المقام واستجوده، فتأمل.

ومنها: براء النذر باتيان مقدمة الواجب عند نذر الواجب بناء على القول بوجوب المقدمة، هذا.

ولكن لا يخفى ان مسألة براء النذر لا تصلح ان تكون ثمرة للمسألة الأصولية، لان ثمرتها ما تقع في طريق الاستنباط، وتكون كبرى قياس الاستنباط، ومسألة براء النذر هي بنفسها حكم فرعي، مع أن البرء يتبع قصد الناذر، فقد يقصد نذر الواجب النفسي فلا يحصل بفعل الواجب المقدمي، وقد لا يقصد ذلك.

ومنها: حصول الفسق عند ترك واجب له مقدمات عديدة، حيث يحصل به الاصرار، لمكان ترك عدة واجبات بناء على وجوب المقدمة.

وفيه، ان الواجب مهما تعددت مقدماته ليس فيه الا عصيان واحد وإطاعة واحدة، ويكون تركه بترك أول مقدمة له، حيث يمتنع الواجب ح عليه فلا يحصل

---

(١) كفاية الأصول، " قلت: وأنت خبير بما بينهما من الفرق... " ص ١٩٣

الاصرار.

ومنها: صلاحية وقوع التعبد بها، بناء على وجوبها وذلك بقصد أمرها. وفيه، انه قد تقدم ان الامر الغيري يكون التعبد به بتعبد امر ذي المقدمة، و ليس هو بما انه امر غيري مما يتعبد به ما لم يرجع إلى التعبد بأمر ذيها. ومنها: عدم جواز اخذ الأجرة عليها، بناء على عدم جواز اخذ الأجرة على الواجبات.

وفيه، انه ليس مط الواجب مما لا يجوز اخذ الأجرة عليه، بل تختلف الواجبات في ذلك، فربما يكون الواجب هو الفعل بمعناه المصدرى فيجوز اخذ الأجرة عليه، وربما يكون الواجب هو الفعل بمعناه الاسم المصدرى فلا يجوز اخذ الأجرة عليه، على ما أوضحناه في محله، وجواز اخذ الأجرة على المقدمات يتبع وجوب ذي المقدمة، فلو كان الواجب فيها هو الفعل بمعناه الاسم المصدرى لا يجوز اخذ الأجرة حتى على مقدماتها، لأنه قد خرجت المقدمات عن تحت سلطانه، ولو لمكان اللابدية العقلية، فتكون الإجارة عليها من قبيل وهب الأمير ما لا يملك. وان كان الواجب في ذي المقدمة هو الفعل بمعناه المصدرى يجوز اخذ الأجرة على مقدماتها ولو قلنا بوجوبها، لان وجوبها لا يزيد على وجوب ذيها، كما لا يخفى.

ومنها: ما نسب إلى الوحيد البهبهاني ره من لزوم اجتماع الأمر والنهي على القول بوجوب المقدمة، فيما إذا كانت المقدمة محرمة.

وقد أورد عليه: بأنه لا يكون من ذاك الباب، بل من باب النهي في العبادة أو المعاملة. والانصاف ان ما نسب إلى الوحيد باطلاقه غير تام، وكذا ما أورد عليه، وتوضيح ذلك: هو انه تارة: تكون المقدمة في نوعها محرمة بحيث لا يكون للمكلف مندوحة، كما إذا انحصر الانقاذ بالتصرف في ملك الغير، ففي مثل هذا يقع التزاحم بين وجوب الانقاذ وحرمة التصرف، وينبغي مراعاة الأهم أو سائر مرجحات باب التزاحم، ولا يندرج هذا الا في باب اجتماع الأمر والنهي، لا في باب النهي من العبادة أو المعاملة. وأخرى: لا تكون المقدمة في نوعها محرمة بل كان لها افراد مباحة، فتارة: يرد النهي عن فرد منها بالخصوص، كما إذا نهى عن سير

خاص للحج، فهذا يندرج في باب النهي عن العبادة ان كانت المقدمة عبادية، أو المعاملة ان لم تكن كذلك.

وأخرى: لا يرد النهي عن فرد منها بالخصوص، بل كان المنهى عنه عنوانا كليا انطبق على بعض افراد المقدمة، كما في السير على الدابة المغصوبة في الحج، حيث إن الواجب بالوجوب المقدمي هو السير الذي له افراد والمنهى عنه هو الغصب الذي له افراد أيضا، وقد اجتمع كل من عنوان الواجب والحرام في السير على الدابة المغصوبة، فهذا يكون من باب اجتماع الأمر والنهي، وليس من باب النهي عن العبادة أو المعاملة، ولا يتوقف اندراجه في باب الاجتماع على أن يكون الواجب بالوجوب المقدمي هو عنوان المقدمة حتى يمنع عن ذلك بل يكفي ان يكون الواجب عنوانا كليا ذا افراد، كالمثال المتقدم فتأمل جيدا.

ثم انه لا ثمرة في ادراج المسألة بباب اجتماع الأمر والنهي، فإنه ان كانت المقدمة توصلية فالغرض منها يحصل بمجرد فعلها، قلنا بوجوب المقدمة أو لم نقل، قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي أو لم نقل. وان كانت عبادية فلما كان وجوبها مترشحا عن وجوب ذيها وكان لها افراد مباحة فالوجوب انما يترشح إلى المقدمة المباحة لامحة، ومعه لا يصح التعبد بها على كل حال، فتأمل.

الامر الثاني:

لا أصل في وجوب المقدمة عند الشك، لا من حيث المسألة الأصولية، ولا من حيث المسألة الفقهية. اما من حيث المسألة الأصولية، فلان البحث فيها من هذه الحثية انما كان في الملازمة وعدمها، ومعلوم: ان الملازمة وعدم الملازمة ليست مجرى لأصل من الأصول، لعدم الحالة السابقة لها، بل إن كانت فهي أزيلية، وان لم تكن فكذلك.

واما من حيث المسألة الفقهية، فلان وجوب المقدمة وان لم يكن عند عدم وجوب ذيها، فتكون بهذا الاعتبار مجرى للاستصحاب عند وجوب ذيها والشك في وجوبها، الا انه لا اثر لهذا الاستصحاب بعد ما فرض كونها مقدمة وانه مما لا بد منها، لمكان التوقف.

والحاصل: انه بعد ما تقدم من أنه لا يترتب على البحث في وجوب المقدمة ثمرة عملية أصلاً، بل كان البحث علمياً صرفاً، فلا تكون المسألة مجرى لأصل من الأصول، بعد ما كانت الأصول مجعولة في مقام العمل، وذلك واضح. هذا تمام الكلام في مقدمة الواجب. والحمد لله أولاً وآخراً والصلاة على محمد واله.

وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الحاد عشر من شهر ذي القعدة.

القول في اقتضاء الامر بالشئ النهي عن ضده

وتنقيح البحث فيه يستدعى تقديم أمور

الامر الأول:

لا اشكال في أن المسألة من مسائل الأصول، وليست من المبادئ الأحكامية، وان كان فيها جهتها، الا ان مجرد ذلك لا يكفي في عدها من المبادئ بعد ما كان نتيجتها تقع في طريق الاستنباط، على ما تكرر منا في ضابط المسألة الأصولية.

الامر الثاني:

ليست المسألة من المباحث اللفظية، لوضوح ان المراد من الامر العنوان الأعم من اللفظي واللبّي المستكشف من الاجماع ونحوه، بل هي من المباحث العقلية، وليست من المستقلات العقلية، بل هي من الملازمات - على ما تقدم شرح ذلك في أول البحث عن وجوب المقدمة - وذكرها في المباحث اللفظية لكون الغالب في الأوامر كونها لفظية.

الامر الثالث:

المراد من الاقتضاء في العنوان الأعم من كونه على نحو العينية، أو التضمن، أو الالتزام بالمعنى الأخص أو الأعم، لان لكل وجهها بل قائلاً. كما أن المراد من الضد ليس خصوص الامر الوجودي، وان كان الظاهر منه ذلك، بل المراد منه مطلق المعاند الشامل: للنقيض بمعنى الترك، وللامر الوجودي الخاص المعبر عنه

بالضد الخاص، وللقدر المشترك بين الأضداد الوجودية ان كان للشئ اضرار متعددة، وهو المعبر عنه بالضد العام في كلام جملة. إذا عرفت ذلك، فنقول: البحث يقع في مقامين:

المقام الأول

في اقتضاء الامر النهي عن ضده بمعنى النقيض، والظ انه لا خلاف في اقتضائه، انما الكلام في كيفية الاقتضاء.

فربما قيل: انه بنحو العينية، وان الامر بالصلاة عين النهي عن تركها، لان النهي عن الترك عبارة عن طلب ترك الترك، وهو عين طلب الفعل خارجا، حيث إنه لا فرق بين ان يقول: صل، وبين ان يقول: لا تترك الصلاة، فان العبارتين تؤديان معنى واحدا، وهو طلب وجود الصلاة في الخارج، هذا.

ولكن لا يخفى ضعفه، فإنه ان كان المراد من عدم الفرق بين العبارتين: انهما يكونان بمنزلة الانسان والبشر لفظين مترادفين، وكان ما بإزاء أحدهما عين ما بحذاء الآخر مفهوما وخارجا، ففساده غنى عن البيان، لوضوح ان مدلول لا تترك الصلاة أو اطلب منك ترك الصلاة غير مدلول صل، لان معاني مفردات تلك الجملة غير معنى جملة صل، فلا يكون هناك اتحاد مفهومي. وان كان المراد: ان النتيجة واحدة والمقصود هو طلب وجود الصلاة، فهو مما لا ينفع القائل بالعينية، فان حديث العينية ان يكون قوله: صل - عين قوله: لا تترك الصلاة، وذلك لا يكون الا بدعوى الاتحاد المفهومي، وقد عرفت، انه مما لا سبيل إلى دعواه.

وربما قيل: انه بنحو التضمن، بتوهم ان معنى الوجوب مركب من الاذن في الفعل مع المنع من الترك، فيدل على المنع من الترك تضمننا. وفيه، انه ليس معنى الوجوب مركبا بل هو بسيط بالهوية لا تركيب فيه أصلا، وانما الوجوب عبارة عن مرتبة من الطلب، وبذاته يمتاز عن الاستحباب، بل قد تقدم في أول الأوامر (١) انه ليس الفرق بين الوجوب والاستحباب باختلاف

---

(١) بحث الأوامر - الامر الخامس ص ١٣٤

المرتبة أيضا، وانما الوجوب حكم عقلي، والشدة والضعف انما تكون في ملاكات الاحكام لا في نفسها، فراجع. فلا دعوى العينية تستقيم ولا دعوى التضمن.

نعم: لا بأس بدعوى اللزوم بالمعنى الأخص، حيث إن نفس تصور الوجوب والحتم والالزام يوجب تصور المنع من الترك والانتقال إليه، وذلك معنى اللازم بالمعنى الأخص.

والحاصل: انه سواء قلنا: بان الوجوب عبارة عن مرتبة شديدة من الطلب، أو قلنا: بان الوجوب عبارة عن حكم العقل بلزوم الانبعاث من بعث المولى، يلزمه المنع من الترك، كما لا يخفى. وعلى كل حال الامر في ذلك سهل، لان الظاهر عدم ترتب ثمرة عملية على ذلك، كما هو واضح.

المقام الثاني

في اقتضاء الامر للنهي عن ضده الوجودي، سواء كان الضد الخاص، أو القدر المشترك بين الأضداد الوجودية. فقد قيل: بالاقتضاء أيضا على نحو العينية، أو الاستلزام بالمعنى الأخص أو الأعم، على اختلاف الأقوال في ذلك.

نعم: لا يعهد القول بالتضمن في هذا المقام، ولا سبيل إلى دعواه. والأقوى في هذا المقام عدم الاقتضاء مطلقا.

وقد استدل القائل بالاقتضاء بوجهين:

الوجه الأول: استلزام وجود الضد المأمور به لعدم الضد الآخر ان كان الضدان مما لا ثالث لهما، ولعدم كل من الأضداد الآخران كان هناك ثالث، لوضوح انه لا يمكن الجمع بين الضدين أو الأضداد في الوجود، فوجود كل ضد يلازم عدم الأضداد الاخر، والمتلازمان لا بد ان يكونا متوافقين في الحكم، فلو كان أحد الضدين واجبا لا بد ان يكون عدم الاخر أيضا واجبا، قضية للتوافق، فإذا كان عدمه واجبا كان وجوده محرما، فيثبت المقصود من كونه منهيًا عنه، هذا.

وفيه، ان المتلازمين لا يلزم ان يكونا متوافقين في الحكم، بل الذي لا بد منه هو ان لا يكونا متخالفين في الحكم، بان يكون أحد الضدين واجبا والاخر محرما، و



الا كان بين الدليلين تعارض ان كانت الملازمة دائمية، وان كانت اتفاقية كان من التراجع.

وبالجملة، حديث الملازمة لا يقتضى أزيد من عدم المخالفة بين حكمي المتلازمين، واما التوافق، فلا، بل يمكن ان لا يكون أحد المتلازمين محكوما بحكم ملازمه أصلا هذا.

ولكن يمكن ان يقال: في الضدين الذين لا ثالث لهما، كالحركة و السكون، والاجتماع والافتراق (بناء على أن يكون السكون والافتراق وجوديين) ان الامر بأحد الضدين يلازم الامر بعدم ضده الاخر، فان الحركة وان لم تكن مفهوما عين عدم السكون، ولا الاجتماع عين عدم الافتراق مفهوما، الا انه خارجا يكون عدم السكون عبارة عن الحركة، وعدم الافتراق عبارة عن الاجتماع بحسب المتعارف العرفي، وان كان بحسب العقل ليس كذلك، لوضوح انه عقلا لا يكون عدم السكون عين الحركة، بل يلازمها، فان العدم لا يتحد مع الوجود خارجا و لا يكون هو هو مفهوما وعينا، ولكن بحسب المتعارف العرفي يكون الحركة عبارة عن عدم السكون، ويكون الامر بأحدهما أمرا بالآخر، بحيث لا يرى العرف فرقا بين ان يقول - تحرك - وبين ان يقول - لا تسكن - ويكون مفاد إحدى العبارتين عين مفاد الأخرى، فيكون حكم الضدين الذين لا ثالث لهما حكم النقيضين، من حيث إن الامر بأحدهما امر بعدم الآخر، وان كان في النقيضين أوضح من جهة ان عدم العدم في النقيضين هو عين الوجود خارجا، وليس الامر في الضدين كذلك، الا ان العرف لا يرى فرقا بينهما، والاحكام انما تكون منزلة على ما هو المتعارف العرفي، فدعوى ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده الخاص فيما لا ثالث لهما ليس بكل البعيد، و اما فيما كان لهما ثالث فالامر بأحد الأضداد لا عقلا يلازم النهى عن الأضداد الاخر ولا عرفا، إذ لا يكون صل بمعنى لا تبع مثلا ولا بمعنى لا تأكل حتى عند العرف. وتوهم انه وان لم يقتض النهى عن كل واحد من الأضداد الوجودية بخصوصه عرفا، الا انه يقتضى النهى عن الجامع بين أضداده الوجودية، فان الضد المأمور به مع ذلك الجامع يرجع إلى الضدين الذين لا ثالث لهما، فيكون ذلك الجامع

منهيا عنه، ولمكان انطباق ذلك الجامع على كل واحد من الأضداد الوجودية يسرى النهى إلى كل واحد من تلك الأضداد، لسراية النهى أو الامر المتعلق بالكلي إلى افراده، فيكون كل واحد من تلك الأضداد الوجودية منهيا عنه، غاية انه لا بخصوصه، بل لمكان انطباق المنهى عنه عليه، فيصح ان يقال: ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده الخاص مط، سواء كان الضدان مما لا ثالث لهما أو لم يكن فاسد.

فإنه يرد عليه:

أولاً: ان هذا الجامع ليس من الأمور المتأصلة التي يتعلق بها التكليف كالكلي الطبيعي، بل هو من الأمور الانتزاعية، والنهى عن الجامع الانتزاعي يكون نهياً عن منشأ الانتزاع، ومنشأ الانتزاع في المقام ليس الا الأضداد الخاصة، و لا ملازمة بين الامر بالشئ والنهى عن شئ منها. وثانياً: ان النهى عن كل جامع وكلي انما يكون بلحاظ المرآتية لما ينطبق عليه في الخارج، كما أن الامر بكل جامع يكون كذلك، لوضوح ان الكلي بما هو هو من غير لحاظه مرآة لما في الخارج لا يتعلق به امر ولا نهى، لأنه كلي عقلي لا موطن له الا العقل ويمتنع امثاله، وفي المقام يكون المرئي بذلك الجامع انما هو الأضداد الخاصة، والامر بشئ لا يلازم النهى عن شئ منها كما هو واضح. فتأمل، فان ما افاده مد ظله في المقام لا يخلو عن اشكال. هذا كله، إذا كان بين الشئيين تناقض أو تضاد، وقد عرفت ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن النقيض باللازم بالمعنى الأخص، ويقتضيه بالنسبة إلى الضدين الذين لا ثالث لهما باللازم بالمعنى الأعم، حيث لم يكن بوضوح النقيض كما عرفت، وفي الضدين الذين لهما ثالث لا يقتضيه أصلاً. واما فيما إذا كان بين الشئيين عدم وملكة فالظاهر أنه ملحق بالنقيضين في الموضوع القابل لهما، حيث إن الامر بأحدهما يلازم النهى عن الآخر باللزوم بالمعنى الأخص، فالامر بالعدالة يلزمه النهى عن الفسق، كما لا يخفى.

الوجه الثاني:

من الوجهين الذين استدل بهما القائل باقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده الخاص، هو مقدمة عدم أحد الضدين لوجود الضد الآخر، فيكون عدمه واجبا لوجوب مقدمة الواجب، فيكون وجوده منهيًا عنه وهو المقصود. اما وجه كون عدم الضد مقدمة لوجود الآخر، فلما بين المتضادين من التمانع، ومعلوم ان عدم المانع من اجزاء علة وجود الشئ، وحيث انجر الكلام إلى ذلك، فلا بأس بالإشارة إلى مسألة مقدمة ترك أحد الضدين للآخر التي وقعت معركة للآراء بين المتقدمين و المتأخرين.

فنقول: الأقوال في هذه المسألة على ما يظهر منهم خمسة:

١ - قول بمقدمة وجود أحد الضدين لعدم الآخر ومقدمة عدم أحدهما لوجود الآخر، فتكون المقدمة من الطرفين وهذا هو الذي ينسب إلى الحاجبي و العضدي.

٢ - وقول بمقدمة عدم أحد الضدين لوجود الآخر ولا عكس، وهذا هو الذي ينسب إلى المحقق القمي، وصاحب الحاشية، والسبزواري وغيرهم، وعلى ذلك بنوا اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده الخاص.

٣ - وقول بمقدمة الوجود للعدم ولا عكس، وعليه يتنى شبهة الكعبي من نفي المباح.

٤ - وقول بنفي المقدمة من الجانبين لا مقدمة الوجود للعدم ولا مقدمة العدم للوجود وهذا هو الذي اختاره بعض المحققين والذي ينبغي البناء عليه، على ما سيأتي.

٥ - وقول بالتفصيل بين الضد الموجود فيتوقف وجود الآخر على رفع الموجود وعدمه فيكون عدم الضد الموجود من اجزاء علة وجود الضد الآخر، وبين ما لم يكن أحد الضدين موجودا، فإنه لا توقف ح من الجانبين. اما القول الأول، ففساده غنى عن البيان، لاستلزامه الدور الذي لا يخفى على أحد.

واما القول الثاني، فقد عرفت ان عمدة استدلالهم عليه هو تمانع الضدين

وان عدم المانع من اجزاء علة وجود الشيء، وتوضيح فسادته يتوقف على بيان المراد من المانع الذي يكون عدمه من اجزاء العلة.

فنقول: المانع هو ما يوجب المنع عن رشح المقتضى، بحيث انه لو لاه لاشتر المقتضى اثره من افاضته لوجود المعلول، فيكون الموجب لعدم الرشح والإفاضة هو وجود المانع، وهذا المعنى من المانع لا يتحقق الا بعد فرض وجود المقتضى بما له من الشرائط فإنه عند ذلك تصل النوبة إلى المانع، ويكون عدم الشيء مستندا إلى وجود المانع، واما قبل ذلك فليس رتبة المانع، لوضوح انه لا يكون الشيء مانعا عند عدم المقتضى أو شرطه، فلا يقال للبلبة الموجودة في الثوب انها مانعة عن احتراق الثوب الا بعد وجود النار وتحقق المجاورة والمماسمة بينها وبين الثوب، فح يستند عدم احتراق الثوب إلى البلبة الموجودة فيه، واما مع عدم النار أو عدم المجاورة فيكون عدم الاحتراق مستندا إلى عدم المقتضى أو شرطه، فان الشيء يستند إلى أسبق عله، ولا يصح اطلاق المانع على البلبة مع عدم وجود النار، فرتبة المانع متأخرة عن رتبة المقتضى والشرط ولا يقال للشيء انه مانع الا بعد وجود المقتضى والشرط، فكما ان المعلول مترتب على علته بجميع اجزائها فيقال: وجدت العلة فوجد المعلول ويتخلل بينهما فاء الترتب، كذلك اجزاء العلة من المقتضى والشرط وعدم المانع تكون مترتبة، فيقال: وجد المقتضى فوجد شرطه فلم يكن ما يمنعه، فالشرط والمانع متأخران عن المقتضى، والمانع متأخر عن الشرط أيضا. ومرادنا من ترتب اجزاء العلة ليس ذواتها في الوجود فان ذلك واضح البطلان لوضوح انه يمكن وجود ذات البلبة في الثوب قبل وجود النار، كما أنه يمكن وجود النار والمجاورة دفعة واحدة، بل مرادنا من الترتب في الاستناد والتأثير على وجه يصح اطلاق الشرط أو المانع على الشيء، وقد عرفت الترتب في التأثير وصحة الاطلاق وانه لا يصح اطلاق كون الشيء شرطا أو مانعا الا بعد وجود المقتضى.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه مما يتفرع على ما قلناه من تأخر رتبة المانع عن المقتضى والشرط، هو عدم امكان جعل أحد الضدين شرطا والآخر مانعا، وان مثل هذا الجعل ممتنع، كما استقصينا الكلام في ذلك في رسالة اللباس المشكوك عند

بيان كون اللباس من محلل الاكل شرطا أو ان كونه من محرم الاكل مانعا، حيث أوضحنا بما لا مزيد عليه في ذلك أنه لا يمكن الجمع بين هذين الجعلين فراجع. (١) ومما يتفرع على ما قلناه: من تأخر رتبة المانع عن وجود المقتضى والشرط، هو عدم امكان مانعية وجود أحد الضدين للآخر، لان مانعية وجود أحدهما لوجود الآخر انما يمكن بعد فرض وجود المقتضى لكلا الضدين، لان كون وجود أحدهما مانعا لا يكون الا بعد تحقق علته التامة من المقتضى والشرط وعدم المانع، حتى يتحقق له وجود ليكون مانعا من وجود الآخر، فالمقتضى لهذا الضد الذي فرض مانعا لا بد ان يكون موجودا، ثم فرض مانعية هذا الضد للضد الاخر لا يكون الا بعد وجود مقتضيه، لما تقدم من أنه لا يكون الشئ مانعا عن وجود الشئ الا بعد وجود مقتضى ذلك الشئ، ففرض مانعية أحد الضدين للآخر لا يكون الا بعد فرض وجود المقتضى لكل من الضدين وذلك محال. لأنه كما لا يمكن اجتماع الضدين، كذلك لا يمكن اجتماع مقتضى الضدين لمضادة مقتضيهما أيضا، وبعد عدم امكان اجتماع مقتضى الضدين لا يمكن كون أحدهما مانعا عن الآخر، لما عرفت من توقف المانعية على ذلك، فالمانعية موقوفة على فرض محال، وهو اجتماع كل من مقتضى الضدين، من غير فرق بين المقتضيات التكوينية الخارجة عن القدرة والإرادة وبين المقتضيات الإرادية، فان تعلق الإرادة بايجاد كل من الضدين محال، سواء كانت إرادة شخص واحد أو إرادة شخصين، فان المقتضى في الشخصين يكون هو الإرادة القاهرة و الغالبة على إرادة الاخر، فتخرج الإرادة المغلوبة عن كونها مقتضية فعلا، فلا يمكن وجود المقتضى لكل من الضدين مط.

ومن الغريب ان المحقق الخونساري، والمحقق صاحب الحاشية، قد حاولا دفع الدور الوارد على القول بمقدمية عدم أحد الضدين لوجود الآخر - على ما سيأتي بيانه - بذلك، أي بامتناع اجتماع المقتضيين للضدين، ومع ذلك ذهبوا إلى المقدمية، و

---

(١) راجع ما افه المحقق النائيني قدس سره في حكم اللباس المشكوك فيه المطبوع في آخر الجزء الثاني من كتاب "منية الطالب في حاشية المكاسب"، الامر الثالث من مقدمة البحث، ص ٢٤٣

الحال ان ما دفعا به الدور يهدم أساس المقدمية، لما عرفت من أن امتناع اجتماع المقتضيين يوجب ان لا يكون وجود أحد الضدين مانعا عن وجود الآخر، فلا يكون عدمه من اجزاء علة وجوده، فلا يجتمع القول بالمقدمية مع القول بامتناع اجتماع المقتضيين.

وعلى كل حال، فقد ظهر لك انه لا سبيل إلى القول بمقدمية عدم أحد الضدين لوجود الآخر.

هذا كله، مضافا إلى ما يرد على القول بالمقدمية من لزوم الدور، فإنه لو كان عدم أحد الضدين مقدمة لوجود الآخر، كان وجود أحد الضدين علة لعدم الآخر، وذلك لأنه لا موجب لدعوى مقدمية العدم للوجود الا كون وجود أحدهما مانعا عن وجود الآخر ليكون عدمه من اجزاء العلة، فإذا كان وجود أحد الضدين مانعا عن وجود الآخر، فيكون علة لعدم الآخر، لان كل مانع يكون سببا لعدم ما لولاه لوجد، فيلزم ان يكون وجود أحد الضدين علة لعدم الآخر وعدم أحدهما من اجزاء علة وجود الآخر وان لم يكن تمام علته، الا انه لا فرق في الاستحالة ولزوم الدور بين ان يكون كل من طرفي التوقف علة تامة للآخر، وبين ان يكون أحدهما علة تامة و الآخر جزء العلة كما في المقام، حيث إن وجود أحد الضدين علة تامة لعدم الآخر لكونه مانعا، وعدم أحد الضدين من اجزاء علة وجود الآخر لكونه من قبيل عدم المانع الذي هو جزء العلة، فالقول بمقدمية العدم للوجود موجب للدور المحال. وقد أجيب عن هذا الدور بوجه:

أحدها: ما حكى عن المحقق الخونساري وصاحب الحاشية (١) من امكان منع مانعية أحد الضدين لوجود الآخر حتى يكون علة لعدمه، لان مانعيته له

---

(١) حكاه الشيخ قدس سره في التقريرات، راجع مطارح الأنظار، الهداية الثانية من مباحث الضد، ص ١٠٢.

هداية المسترشدين، مبحث الضد، ما افاده في مقام الجواب عن الوجه الثاني من الوجوه التي استدلت بها لنفي المقدمية، وهو محذور الدور، " ان وجود الضد من موانع وجود الضد الآخر... ".

فرع وجود المقتضى له، ولا يمكن فرض وجود المقتضى له مع وجود المقتضى للآخر - على ما تقدم بيانه - فلا دور.

وتوهم انه يفرض وجود المقتضى والشرط للضد الآخر فيكون وجود هذا الضد مانعا فيعود محذور الدور، فاسد، لاستحالة هذا الفرض وامتناع صلاحية وجود الضد لان يكون مانعا عن الاخر وعلة لعدمه على هذا الفرض المحال، فان فرض وجود المقتضى له ممنوع، أي لا نسلم امتناع مثل هذه الصلاحية الفرضية، لان ذلك لا يوجب دورا فعليا، فتأمل، فإنه يكفي في الدور الصلاحية. ولقد أجادوا في منع كون أحد الضدين مانعا عن الآخر، وفي عدم امكان اجتماع المقتضيين، الا انهم غفلوا عن أن لازم ذلك انكار المقدمة من الطرفين، وذهبوا إلى مقدمة العدم للوجود.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: انه لا يمكن القول بمقدمة العدم للوجود، ومنه يظهر فساد القول الثالث من مقدمة الوجود للعدم.

واما التفصيل بين الضد الموجود فيتوقف وجود الاخر على رفعه، وبين فراغ المحل عن كلا الضدين فلا توقف من الجانبين، فهو الذي ينسب إلى المحقق الخونساري، وحكى ميل الشيخ إليه، ولعل منشأ التوهم هو ما يشاهد بالوجدان من أن وجود البياض في مكان مشغول بالسواد يتوقف على رفع السواد واعدامه، فيكون اعدام السواد من مقدمات وجود البياض.

ولكن لا يخفى عليك، ان مناط الاستحالة مطرد في الضد الموجود والضد المعدوم، فإنه لا يفرق الحال في كون الشيء مقدمة بين ان يكون موجودا وبين ان يكون معدوما، فإنه في كلا الحالين يكون مقدمة، لان مناط المقدمة هو كونه مما يتوقف عليه الشيء، فإذا امتنع كون الشيء مقدمة في حال عدمه امتنع كونه مقدمة في حال وجوده أيضا، فان صعود السلم مقدمة للكون على السطح في كل حال.

ومن الغريب، ان المحقق الخونساري مع اعترافه بامتناع اجتماع المقتضيين للضدين كيف ذهب إلى ذلك، مع أنه يلزمه القول باجتماع المقتضيين، فان الضد الموجود انما يكون وجوده بوجود المقتضى، ومع وجود مقتضيه كيف يمكن وجود

مقتضى الآخر حتى يكون عدم الوجود ورفعه من مقدمات وجود الآخر؟ الا ان يقول: باستغناء الضد الموجود في بقاءه عن المؤثر والمقتضى، وانما الذي يحتاج إلى المقتضى هو الحدوث واما البقاء فلا يحتاج إلى ذلك بل هو يبقى بنفسه، فلا يكون بقاء وجود الضد الموجود مجامعا لوجود مقتضيه حتى يمتنع وجود مقتضى الآخر، هذا. ولكن مع أن هذه المقالة من أصلها فاسدة، لوضوح ان الموجب لحاجة الشيء في حدوثه إلى المؤثر ليس هو الا الامكان، وذلك بعينه يقتضى الحاجة في بقاءه إلى المؤثر لبقائه على صفة الامكان، والا يلزم تعطيل الباري تعالى، وما مثل به من الحجر واللون حيث إن بقاءه لا يحتاج إلى مؤثر فليس كذلك بل يحتاج أيضا إلى ذلك، غايته انه في بعض المقامات تكون العلة المحدثه هي المبقية، مثلا في مثل الحجر يكون الميل إلى المركز موجبا لبقائه في المكان، وفي مثل اللون يكون الموجب هو ما أودعه الله تعالى في طبعه من أنه لا يزول الا برفع، وبالجملة: كون المحدثه هي المبقية غير كون البقاء لا يحتاج إلى مؤثر، كما لا يخفى.

ثم إن ذلك على تقدير تسلميه فهو في الأمور التكوينية الخارجة عن الإرادة، واما في الأمور الإرادية فلا يمكن ذلك، لان الفعل الإرادي لا بد ان يكون حدوثه وبقائه بالإرادة، فبقاء الصلاة انما تكون ببقاء ارادتها، ومع ذلك كيف يجامع إرادة ضدها من الإزالة، وهل هو الا اجتماع المقتضيين؟ فلو كان وجود الإزالة متوقفا على عدم الصلاة ورفعها يلزم ما فر منه: من اجتماع المقتضيين. فالانصاف: انه لا فرق في الاستحالة بين كون المحل، مشغولا بأحد الضدين أو كونه خاليا عنها، وانه ليس في البين توقف ومقدمية أصلا، ومجرد تمانع الضدين في الوجود لا يقتضى المقدمية، بل هو مجرد التعاند في الوجود حسب ذاتهما، ولكن العلة المحدثه لأحدهما هي الطاردة للآخر، وليس التعاند بين الضدين أقوى من التعاند بين النقيضين، بل تعاند النقيضيين أقوى وأشد وأتم، ومع ذلك ليس بين النقيضيين ترتب وتوقف ومقدمية، والا يلزم توقف الشيء على نفسه، فكذلك ليس بين الضدين ترتب وتوقف لاستلزام توقف الشيء على نفسه أيضا كالنقيضيين. وكما أن العلة للوجود هي الطاردة للعدم في النقيضيين، فكذلك العلة



لوجود أحد الضدين هي الطاردة للآخر، سواء كان المحل فارغا عنه أو مشغولا به. وبما ذكرنا اندفعت شبهة الكعبي أيضا، وهي انتفاء المباح بدعوى ان ترك الحرام يتوقف على فعل وجودي لعدم خلو الانسان عنه، فيكون الفعل مقدمة لترك الحرام. وجه الدفع: هو ان ترك الحرام لا يتوقف على فعل وجودي، بل يتوقف على الصارف عنه، والفعل لا يكون الا من المقارنات، نعم لا مضايقة في وجوب الفعل إذا توقف بقاء الصارف عليه، كما إذا توقف بقاء الصارف عن الزناء على الخروج عن الدار بحيث لولاه لوقع في الزنا، فالالتزام بوجوب الخروج في مثل هذا الفرض لا محذور فيه ولا يلزم نفي المباح رأسا. مع أنه يمكن المنع حتى في هذا الفرض، لان الصارف لم يكن واجبا شرعيا حتى يجب ما يتوقف عليه، بل هو واقع في مرحلة الامتثال الذي يكون الحاكم به العقل، فتأمل جيدا.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان الامر بالشئ لا يقتضى النهى عن ضده الخاص فيما كان للضد ين ثالث، كما هو الغالب، لا من جهة الملازمة ولا من جهة المقدمية، كما مر. ثم انهم عدوا للنزاع في الاقتضاء وعدم الاقتضاء ثمرات: منها: وهي العمدة - فساد الضد إذا كان عبادة بناء على الاقتضاء لأنه يكون من النهى في العبادة، وعدم فساده بناء على عدم الاقتضاء. وعن البهائي (١) انكار هذه الثمرة، والقول بان الفساد لا يتوقف على القول بالاقتضاء، بل يكفي في الفساد عدم الامر بالضد، حيث إن صحة العبادة تتوقف على الامر بها، وبعد ما لم يكن الضد مأمورا به لامتناع الامر بالضدين فلا محالة من أن يقع فاسدا، هذا. وحكى (٢) عن المحقق الكركي (٣) وجماعة ممن تأخر عنه: المنع عن

---

(١) راجع زبدة الأصول، المطلب الأول من المنهج الثالث بحث الضد، ص ٨٢.  
(٢) ولا يخفى عليك انه ليس في عبارة المحقق تصريح بهذا البيان والتفصيل، بل له كلام في شرح قول العلامة ببطان الصلاة في أول وقتها لمن كان عليه دين واجب الأداء فورا يظهر منه ان اطلاق الامر بالموسع يعم الفرد المزاحم للمضيق ولازم كلامه ذلك هو ما ذكرناه من التفصيل في المقام، كما أن له كلاما يظهر منه صحة الامر الترتبي، فراجع كلامه وتأمل في ما افاده من جواب الاشكالات التي أوردها على نفسه - منه.  
(٣) راجع "جامع المقاصد في شرح القواعد" كتاب الدين وتوابعه، المطلب الأول من المقصد الأول.

اطلاق مقالة البهائي ره من فساد الضد لو قلنا بتوقف العبادة على الامر، بل ذلك انما يتم في خصوص المتزاحمين المضيقين إذا كان أحدهما أهم، كما لو فرض مزاحمة الصلاة في اخر الوقت لواجب آخر أهم، فان في مثل هذا يتم كلام البهائي من فساد الصلاة بناء على توقف صحة العبادة على الامر بها، لأنه لا امر بها ح مع مزاحمتها لواجب أهم. واما لو فرض وقوع التزاحم بين مضيق وموسع، كما لو فرض مزاحمة الصلاة في بعض أوقات وجوبها لواجب آخر مضيق، ففي مثل هذا يمكن القول بصحة الفرد المزاحم من الصلاة لذلك الواجب، ولو قلنا بتوقف صحة العبادة على الامر. وحاصل ما يمكن من توجيه ما افاده المحقق هو انه: لما تعلق الامر بالطبيعة على نحو صرف الوجود، لا على نحو السريان كما في النهى عن الطبيعة كانت القدرة على ايجاد الطبيعة ولو في ضمن فرد ما كافية في تعلق الامر بالطبيعة، لخروجه بذلك عن قبح التكليف بما لا يطاق، ولا يتوقف الامر بالطبيعة على القدرة على جميع افرادها، بل يكفي في صحة تعلق الامر بالطبيعة تمكن المكلف من صرف اليجاد حتى لا يلزم التكليف بما لا يطاق، وبعد تعلق الامر بالطبيعة تكون جميع الافراد متساوية الاقدام في الانطباق، لان انطباق الكل على افراده قهري، وبعد الانطباق يكون الاجزاء عقليا، وحينئذ لا مانع من الاتيان بذاك الفرد من الصلاة المزاحم للإزالة مثلا بداعي امتثال الامر المتعلق بالطبيعة، ولا يتوقف صحته على تعلق الامر به بالخصوص، حتى يقال: بعد الامر بالإزالة لا يمكن الامر بذاك الفرد المزاحم لاستلزامه الامر بالضدين، بل يكفي في صحته تعلق الامر بالطبيعة، وبعد ذلك يكون الانطباق قهريا والاجزاء عقليا. فلو قلنا: ان صحة العبادة تتوقف على الامر بها كان الضد الموسع صحيحا إذا كان عبادة، نعم لو قلنا: ان الامر بالشئ يقتضى النهى عن ضده كان ذلك الفرد من الصلاة المزاحم للإزالة منهيا عنه، وبعد تعلق النهى به يخرج عن قابلية انطباق الطبيعة المأمور بها عليه، فلا يصلح ان يأتي به بداعي الامر بالطبيعة، لان هذا الداعي انما يصح في الافراد المنطبقة لا الافراد الغير المنطقية

فظهر ان نفى الثمرة في اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده وعدم اقتضائه

بناء على توقف صحة العبادة على الامر - كما عن البهائي ره - على اطلاقه لا يستقيم، بل هو مختص بالمضيقين المتزاحمين، واما في المضيق والموسع فالثمرة تظهر على ما بينا. هذا غاية ما يمكن ان يوجه به مقالة المحقق ومن وافقه.

ولكن لا يخفى عليك ما فيه، فإنه لو كان وجه اعتبار القدرة في التكليف هو مجرد حكم العقل بقبح تكليف العاجز لكان الامر كما ذكر، حيث إنه يكفي في صحة التكليف بالطبيعة القدرة على ايجادها ولو في ضمن فرد ما، ولكن هناك وجه آخر في اعتبار القدرة وهو اقتضاء الخطاب ذلك، حيث إن البعث والتكليف انما يكون لتحريك إرادة المكلف نحو أحد طرفي المقدور، بل حقيقة التكليف ليس الا ذلك، فالقدرة على المتعلق مما يقتضيه نفس الخطاب، بحيث انه لو فرض عدم حكم العقل بقبح تكليف العاجز، وقلنا بمقالة الأشاعرة من نفي التحسين والتقييح العقليين، لقلنا باعتبار القدرة في متعلق التكليف لمكان اقتضاء الخطاب والبعث ذلك، حيث إن حقيقة الخطاب هي البعث وتحريك الإرادة نحو أحد طرفي المقدور و ترجيح أحد طرفيه، وحينئذ يدور سعة دائرة المتعلق وضيقة مدار سعة القدرة و ضيقها ولا يمكن ان يكون دائرة المتعلق أوسع من دائرة القدرة، فالفرد المزاحم لواجب مضيق لا يمكن ان يعمه سعة المتعلق لعدم سعة قدرته ذلك حسب الفرض، حيث إن الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي، ومجرد انطباق طبيعة الصلاة على ذلك الفرد لا ينفع بعد عدم انطباق الصلاة المتعلقة للطلب عليه. فدعوى انه لا يحتاج الفرد إلى القدرة عليه بعد القدرة على ايجاد الطبيعة ولو في ضمن فرد ما - لان الانطباق يكون ح قهريا والاجزاء عقليا - مما لا تستقيم، بعد ما كان الخطاب يقتضى القدرة على المتعلق بحيث يدور سعة دائرة المتعلق أو ضيقه مدار سعة القدرة وضيقتها، وبعد عدم القدرة على ايجاد الطبيعة في ضمن الفرد المزاحم لواجب مضيق تخرج تلك الحصة من الطبيعة عن متعلق الامر، فلا يمكن ايجاد الفرد امثالاً للامر المتعلق بالطبيعة، فلو قلنا بتوقف العبادة على الامر يبطل ذلك الفرد المزاحم ولا يمكن تصحيحه. تبصرة:

لا يخفى عليك ان ما قلناه: من أن كل خطاب يقتضى القدرة على متعلقه،

لا يلزم منه ان يكون القدرة المعتبرة في جل التكاليف شرعية حتى ينافي تقسيم القدرة إلى شرعية وعقلية وترتيب ما يترتب على هذا التقسيم من الثمرات كما سيأتي، و ذلك لان مرادنا من القدرة الشرعية ما اخذت في لسان الدليل بحيث يستكشف منه ان لها دخلا في ملاك الحكم ومناطه، كما في قوله (١) تعالى، لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا، حيث قيد الوجوب بالاستطاعة في نفس الدليل، وأين هذا مما نقوله في المقام من اقتضاء كل خطاب القدرة على متعلقه، فان ذلك لا يوجب ان تكون القدرة شرعية.

وحاصل الضابط بين القدرة التي نسميها شرعية والقدرة التي نسميها عقلية، هو انه إذا اخذت القدرة في موضوع الخطاب المستكشف من ذلك مدخليتها في ملاك الخطاب كانت القدرة حينئذ شرعية، سواء اخذت في موضوع الخطاب صريحا كما في آية

الحج، أو كانت مستفادة من خطاب آخر كما في آية الوضوء - على ما سيأتي بيانه - وان

لم تؤخذ في موضوع الخطاب، بل كانت مما يقتضيه نفس الخطاب، اما لمكان قبح مخاطبة العاجز عقلا، واما لمكان كون الخطاب هو البعث والتحريك نحو المقدور - على ما بيناه - كانت القدرة عقلية، وسيأتي مزيد توضيح لذلك.

وعلى كل حال، فقد ظهر لك: ان بناء على توقف صحة العبادة على الامر بها يكون الحق مع البهائي من عدم الثمرة في اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده و عدم اقتضائه، إذ لا امر بالضد على كل حال، فالعبادة لا تصح مطلقا، الا ان الشأن في أصل المبنى، لوضوح انه لا يتوقف صحة العبادة على الامر بها، بل يكفي في صحة العبادة اشتغالها على الملاك التام، وان لم يؤمر بها فعلا لمانع. ومن هنا قلنا: يكفي قصد الجهة في العبادة ولا يحتاج إلى قصد امتثال الامر، خلافا للمحكي عن صاحب الجواهر (٢) حيث اعتبر خصوص قصد امتثال الامر في صحة العبادة، و يلزمه القول ببطلان الضد إذا كان عبادة. ولكن الانصاف: ان الالتزام بذلك

(١) آل عمران، الآية ٩٧.

(٢) قدم كلام صاحب الجواهر قدس سره في المقام في هامش ص ١٥٠

بلا موجب، بل يكفي في صحة العبادة اشتمالها على الملاك التام سواء امر بها فعلا كما إذا لم يتزاحم ما هو أهم منها، أو لم يؤمر بها فعلا كما في صورة المزاحمة، فوجود الامر وعدمه سيان في ذلك.

ولكن مع ذلك لا تظهر الثمرة في اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده، لأنه هب ان الضد يكون منهيها عنه، ولكن لما كان النهي غيريا لمكان الملازمة أو المقدمية - على الوجهين الذين بنوا عليهما النهي عن الضد - لم يكن ذلك موجبا لخلل في الملاك، بل الضد يكون باقيا على ما هو عليه من الملاك لولا المزاحمة، وليس النهي في المقام عن ملاك يقتضيه، كما في باب النهي عن العبادة، وباب الاجتماع الأمر والنهي بناء على الامتناع وتقديم جانب النهي، فان النهي في الباين يكون استقلاليا عن ملاك يقتضيه ولم يبق معه الملاك المصحح للعبادة، لأنه لا يتعلق النهي الاستقلالي بالعبادة الا لمكان اقوائية ملاك النهي والمفسدة التي أوجبت عن ملاك العبادة ومصلحتها، ومعه لا يكون في العبادة ملاك تام يقتضى صحة العبادة. وهذا بخلاف النهي الغيري المتعلق بالعبادة، فإنه لما لم يكن عن مفسدة تقتضيه بل كان لمجرد المزاحمة لواجب آخر أهم والوصلة إليه كانت العبادة على ما هي عليه من الملاك التام المقتضى لصحتها.

ومما ذكرنا ظهر فساد ما تسالموا عليه من فساد العبادة بناء على اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده، لما عرفت من أنه لا فساد حتى بناء على الاقتضاء لصحة الضد بالملاك لذي لا يضره النهي الغيري.

واما توهم انه لا طريق لنا إلى احراز الملاك، لتعارض الامر بالإزالة مثلا مع الامر بالصلاة، وبعد تقديم الامر بالإزالة، اما لضيق وقتها، واما لأهميتها، لم يبق مجال لاستكشاف الملاك للصلاة كما هو الشأن في جميع موارد التعارض، حيث إنه لا يمكن القول ببقاء الملاك لاحد المتعارضين عند تقديم الآخر لاحد موجبات التقديم

ففساده غنى عن البيان، لوضوح انه ليس المقام من باب التعارض، بل من باب التزاحم، وكم بين الباين من الفرق بحيث لا يمكن ان يشتهه أحدهما بالآخر.

وحيث انجر الكلام إلى ذلك، فلا بأس بتفصيل الكلام في التزاحم و احكامه، حيث إن الاعلام أهملوا ذلك، مع أنه مما يترتب عليه فروع كثيرة، وكان حقه ان يفردوا له عنوانا مستقلا. وعلى كل حال: ان تفصيل القول في التزاحم يقع في مقامات ثلاثة:

المقام الأول

في الفرق بين التزاحم والتعارض

وتوضيح الفرق: هو انه يفترق باب التعارض عن باب التزاحم من جهات:  
(الجهة الأولى)

هي ان باب التعارض يرجع إلى تعاند المدلولين في مقام الثبوت، بحيث لا يمكن جمعهما في مرحلة الجعل والتشريع، لاستلزامه التناقض واجتماع الإرادة و الكراهة في نفس الأمر بالنسبة إلى متعلق واحد، أو لزوم التكليف بما لا يطاق لتضاد المتعلقين ذاتا مع اتحادهما في الحكم، كما إذا أوجب القيام دائما وأوجب القعود كذلك، أو لتلازم المتعلقين تلازما دائما مع اختلافهما في الحكم، كما إذا أوجب استقبال المشرق وحرمة استدبار المغرب، أو غير ذلك مما لا يمكن فيه الجمع بين الحكمين ثبوتا لتعاندتهما في مقام تشريع الاحكام على موضوعاتها المقدرة وجوداتها، بحيث يلزم من الجمع: اما اجتماع الإرادة والكراهة في موضوع واحد، واما لزوم التكليف بما لا يطاق، كل ذلك في مقام الجعل والتشريع. وهذا بخلاف باب التزاحم، فإنه لم يكن بين الحكمين المتزاحمين منافرة و تعاند في مقام الجعل والتشريع، بل كان بينهما كمال الملائمة والموافقة، وانما نشأ التعاند في مقام فعلية الحكمين وتحقق موضوعهما خارجا، كالمزاحمة بين انقاضي الغريقين، أو بين حرمة المقدمة ووجوب ذبيها، أو غير ذلك من اقسام التزاحم على ما يأتي بيانه، فإنه لا محذور في تشريع انقاذ كل غريق، أو تشريع حرمة التصرف في ملك الغير ووجوب انجاء المؤمن من الهلكة، إذ لا ربط لاحد الحكمين بالآخر، بل شرع كل منهما على موضوعه المقدر وجوده من دون ان يستلزم ذلك التشريع اجتماع الإرادة والكراهة في شئ واحد، أو التكليف بما لا يطاق، بل اتفق التزاحم في مقام

الفعلية كما إذا اتفق انه صار التصرف في ملك الغير مقدمة لانجاء المؤمن، أو اتفق عدم التمكّن من انقاذ كل من الغريقين، فان هذا الاتفاق لا يضر بذلك التشريع و  
الجعل أصلاً.

(الجهة الثانية)

هي ان نتيجة تقديم أحد المتعارضين على الآخر - بأحد وجوه التقديم المذكورة في محلها - ترجع إلى رفع الحكم عن موضوعه. وفي باب التزاحم ترجع إلى رفع الحكم برفع موضوعه، مثلاً في العامين من وجه، لو حكمنا أكرم العلماء على لا تكرم الفساق في مورد الاجتماع يكون نتيجة التحكيم هو رفع حكم لا تكرم عن موضوعه، حيث إنه مع بقاء زيد العالم مثلاً على فسقه ومع قدرة المكلف على اكرامه يرتفع حكمه. واما في مثل الغريقين، لو قدمنا أحدهما على الآخر لاحد موجبات التقديم في باب التزاحم تكون نتيجة التقديم هو سلب قدرة المكلف عن انقاذ الآخر وتعجيزاً مولوياً بالنسبة إليه، لوجوب صرف قدرته إلى الأهم، فعدم وجوب انقاذه لعدم قدرته عليه، حيث إن الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي.

(الجهة الثالثة)

هي ان المرجحات لاحد المتعارضين على الآخر كلها ترجع، اما إلى باب الدلالة، واما إلى باب السند. واما في باب التزاحم: فالمرجحات هي أمور آخر لا ربط لها بباب الدلالة والسند، بل ربما يقدم ما هو أضعف دلالة وسندا على ما هو الأقوى، نعم: ربما يكون بعض المرجحات مرجحاً لكلا البابين، لكن لا بمناط واحد بل بمناطين، كالأهمية مثلاً، حيث إنه في باب التعارض تكون مرجحة أيضاً في بعض الأحيان، كما قيل فيما لو تعارض الأمر والنهي قدم جانب النهي، لأهمية التحرز عن المفسدة، أو أولوية دفعها عن جلب المصلحة. وفي باب التزاحم أيضاً يقدم ما هو الأهم، لكن مناط التقديم ليس من جهة ان في النهي مفسدة، بل امر آخر بحسب ما يقتضيه المقام، وكتقديم ما لا بدل له على ماله البدل، فإنه في باب التعارض يقدم ذلك من باب ان ما لا بدل له يكون حاكماً ومبيناً لما له البدل، كما في مثل تقديم العام الأصولي والمطلق الشمولي على المطلق البدلي. وفي باب التزاحم

أيضا يقدم ما لا بدل له، لكن لا بذلك المناط، بل بمناط ان ماله البدل لا يصلح ان يكون معجزا مولويا لما لا بدل له، بخلاف العكس - على ما سيأتي توضيحه انشاء الله تعالى وبالجملة: المرجحات في أحد البابين أجنبية عن المرجحات في الباب الاخر. (الجهة الرابعة)

هي ان التزاما يكون باعتبار الشرائط المعبرة في التكليف التي يمكن وضعها ورفعها في عالم التشريع، فمثل العقل والبلوغ من الأمور التكوينية المعبرة في التكليف لا يقع فيها التزاما، بل الذي يقع فيه التزاما هو خصوص القدرة، حيث إن للشارع تعجيز العبد وصرف قدرته إلى أحد الواجبين في عالم التشريع، وان كان قادرا في عالم التكوين.

وان شئت قلت: ان التزاما انما يكون في الشرائط التي ليس لها دخل في الملاك، بل كانت من شرائط حسن الخطاب، فمثل البلوغ والعقل اللذين لهما دخل في ثبوت الملاك ليسا موقعا للالتزاما، وانما الذي يكون موقع التزاما هو خصوص القدرة التي هي من شرائط حسن الخطاب،

نعم: قد يتفق التزاما في غير باب القدرة، كما في بعض فروع الزكاة مثل ما إذا كان مالكا لخمس وعشرين من الإبل في ستة أشهر، ثم ملك واحدة أخرى، فمقتضى القاعدة الأولية هو انه عند انقضاء حول الخمس والعشرين يؤدي خمس شياه (لكل خمس شاة) وبعد انقضاء ستة أشهر الذي به يتم حول الستة والعشرين يؤدي (بنت لبون) زكاة الست والعشرين، فيلزمه في كل ستة أشهر زكاة. ولكن بعد ما قام الدليل على أنه لا يزكى المال في عام مرتين، يقع التزاما بين حول النصاب الخمس والعشرين والست والعشرين ولا بد من سقوط ستة أشهر من حول أحدهما، ولعله يتفق التزاما في غير هذا المورد، الا ان الغالب في باب التزاما هو التزاما في القدرة.

وعلى كل حال، فقد ظهر لك الفرق بين باب التزاما وباب التعارض، و ان بينهما بونا بعيدا، بحيث لا يمكن ان يشتهب أحدهما بالآخر، فلا محل بعد ذلك لان يقال: ان الأصل في الدليلين المتنافيين هو التزاما، أو التعارض، إذ لم يكن مورد



يصلح لكل منهما حتى يبحث عما هو الأصل عند الشك.  
ومن جميع ما ذكرنا ظهر أيضا ضعف ما في بعض الكلمات: من ارجاع  
باب التزاحم إلى تزاحم المقتضيين، والتعارض إلى تعارض المقتضى واللا مقتضى،  
وجعل مثل أكرم العلماء ولا تكرم الفساق من باب التزاحم لوجود المقتضى لكل  
منهما، وليس من باب التعارض. وذلك لان مجرد تزاحم المقتضيين لا يصحح  
الاندراج في باب التزاحم المقابل لباب التعارض، والا لكان جميع موارد التعارض  
من باب التزاحم، لكاشفية كل دليل عن ثبوت المقتضى لمؤداه، فيلزم ان يكون جميع  
موارد تعارض الدليلين من تزاحم المقتضيين.

فالعبارة في التزاحم انما يكون بتزاحم الحكمين في مقام الفعلية لا تزاحم  
المقتضيين، والا فقد يتزاحم المقتضيان ثبوتا في نفس الامر ولا محالة يقع الكسر و  
الانكسار بينهما، فينشأ الحكم على طبق أحدهما ان ترجح في نظره أحد المقتضيين، و  
الا فعلى كل منهما تخييرا. وليس ذلك من تزاحم الحكمين، ولذا يعتبر في باب  
التزاحم ان يكون المكلف عالما بالحكم واصلا إليه، لان الحكم الذي لم يصل إلى  
المكلف لا يمكن ان يكون مزاحما لغيره، لان المزاحمة انما تنشأ من شاغلية كل من  
الحكمين عن الآخر واقتضاء صرف القدرة إليه، والحكم الغير الواصل لا يكون  
شاغلا لنفسه، فكيف يكون شاغلا عن غيره؟ فالتزاحم لا يكون الا بعد العلم و  
الوصول. وهذا لا ربط له بتزاحم المقتضيين، لان تزاحم المقتضيين انما يكون في عالم  
الثبوت ونفس الامر من دون دخل لعلم المكلف وجهله، فارجاع باب التزاحم إلى  
تزاحم المقتضيين مما لا يستقيم، وسيأتي مزيد توضيح لذلك انشاء الله تعالى في  
مبحث اجتماع الأمر والنهي.

المقام الثاني

في منشأ التزاحم وهو أمور خمسة:

الأول: تضاد المتعلقين، بمعنى انه اجتمع المتعلقان في زمان واحد، بحيث  
لا يمكن للمكلف فعلهما، كما في الغريقين، والإزالة والصلاة، وأمثال ذلك مما  
اجتمع المتعلقان في زمان واحد.

الثاني: عدم قدرة المكلف على فعل كل من المتعلقين مع اختلاف زمانهما، كما إذا لم يتمكن من القيام في الركعة الأولى والثانية معا، بل كان قادرا على القيام في أحدهما فقط. والفرق بين هذا وسابقه: هو ان عدم القدرة في هذا الوجه ناش عن عجز المكلف في حد ذاته عن فعل المتعلقين، وفي سابقه كان ناشئا عن وحدة زمان المتعلقين، من دون ان يكون المكلف في حد ذاته عاجزا لولا اتحاد الزمان.

الثالث: تلازم المتعلقين مع اختلافهما في الحكم، كما إذا وجب استقبال القبلة وحرم استدبار الجدي، مع تلازمهما في بعض الأمكنة.

الرابع: اتحاد المتعلقين وجودا، كما في موارد اجتماع الأمر والنهي بناء على الجواز، وسيأتي في مبحث اجتماع الأمر والنهي انشاء الله تعالى توضيح هذا الوجه والفرق بينه وبين الاتحاد المصداقي، كالعالم الفاسق، وان الثاني ليس من باب التزاحم.

الخامس: صيرورة أحد المتعلقين مقدمة وجودية لمتعلق الاخر، كما إذا توقف انجاء المؤمن على التصرف في ملك الغير بغير رضاه. وليعلم ان هذه الأمور انما تكون من باب التزاحم إذا كان وقوعها اتفاقيا لا دائما، بحيث اتفق تضاد المتعلقين واجتماعهما في الزمان، أو اتفق عدم قدرة المكلف على جمعهما، أو اتفق تلازم المتعلقين، أو اتحادهما، أو مقدمية أحدهما للاخر.

وأما إذا كان التضاد أو التلازم أو الاتحاد أو غير ذلك من الأمور المذكورة دائما، فيخرج عن باب التزاحم ويندرج في باب التعارض، على ما تقدم من الضابط بين البابين، فان دائمية ذلك توجب امتناع جعل الحكمين وتشريعهما ثبوتا، كما لا يخفى. وليعلم أيضا ان التزاحم انما يتحقق بعد البناء على كون الاحكام مجعولة على نهج القضايا الحقيقية. واما لو قلنا بجعلها على نهج القضايا الخارجية فالتزاحم غير معقول، بل جميع ذلك يكون من التعارض، لأنه يرجع إلى امتناع الجعل أيضا كما لا يخفى وجهه.

المقام الثالث

في مرجحات باب التزاحم وهي أيضا أمور:

(الامر الأول) ترجيح ما لا بدل له، على ما له البدل عرضاً، كما لو زاحم واجب موسع له افراد تخيرية عقلية لمضيق لا بدل له، أو زاحم أحد افراد الواجب التخيري الشرعي لواجب تعيني، فإنه لا اشكال في تقديم ما لا بدل له على ما له البدل، بل هذا في الحقيقة خارج عن باب التزام، وانما يكون التزام فيه بالنظر البدوي، لان ما لا اقتضاء له لا يمكن ان يزاحم ما فيه الاقتضاء، فان الواجب المضيق يقتضى صرف القدرة له في زمانه، والواجب الموسع لا يقتضى صرف القدرة في ذلك الزمان، لأن المفروض انه موسع، فلا معنى لمزاحمته للمضيق، وذلك واضح. (الامر الثاني) من المرجحات، ترجيح ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية على ما يكون مشروطاً بها، والمراد من القدرة الشرعية هي ما إذا اخذت في لسان الدليل، كما في الحج وأمثاله مما قيد المتعلق بالقدرة في نفس الخطاب. والسرف في ترجيح ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية على ما يكون مشروطاً بها، هو ان الغير المشروط بها يصلح لان يكون تعجيزاً مولوياً عن المشروط بها، حيث إن وجوبه لم يكن مشروطاً بشرط سوى القدرة العقلية، والمفروض انها حاصلة فلا مانع من وجوبه، ومع وجوبه يخرج ما كان مشروطاً بالقدرة الشرعية عن تحت سلطانه وقدرته شرعاً، للزوم صرف قدرته في ذلك، فإذا لم يكن قادراً شرعاً لم يجب، لانتفاء شرط وجوبه، وهو القدرة.

والحاصل: ان ما يكون مشروطاً بالقدرة العقلية يصلح ان يكون معجزاً مولوياً عما يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية، لان وجوبه لا يتوقف على أزيد من القدرة العقلية الحاصلة بالفرض، ومع التعجيز المولوي لم يتحقق شرط وجوب الواجب الاخر، وهذا من غير فرق بين فعلية وجوب ما لا يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية لمكان تحقق شرائط وجوبه، وبين ما إذا كان مشروطاً بشرط لم يتحقق بعد، غايته ان المزاحم لما يكون مشروطاً بالقدرة الشرعية نفس وجوب الواجب الغير المشروط بها على الأول، أي إذا كان وجوب الغير فعلياً قد تحقق زمان امتثاله. وعلى الثاني يكون المزاحم هو الخطاب الطريقي العقلي وهو خطاب احفظ قدرتك. وبعبارة أخرى: المزاحم هو عدم جواز تفويت القدرة، فان وجوب حفظ

القدرة وعدم جواز تفويتها لا يتوقف على فعلية وجوب ما يجب حفظ القدرة له، على ما تقدم تفصيله في المقدمات المفوتة. وكذا لافرق بين ان يكون الغير المشروط بالقدرة الشرعية أهم مما يكون مشروطا بها، أو مساويا له، أو أضعف منه، لأنه على جميع التقادير يكون معجزا مولويا، اما بنفسه، واما بخطاب لزوم حفظ القدرة له، فأبي واجب فرض يكون مقدما على الحج مثلا عند المزاحمة، سواء كان أهم من الحج أو أضعف، وسواء كان وجوبه فعليا، أو مشروطا بشرط يتحقق بعد ذلك. كل ذلك لمكان عدم اشتراط ذلك الواجب بالقدرة الشرعية.

ثم إن في المقام اشكالا ربما يختلج في البال، وحاصله: انه لا طريق لنا إلى معرفة تقييد المتعلق بالقدرة شرعا وعدم تقييده، لأنه في غير المقام لو شك في التقييد وعدمه فالاطلاق يدفعه، واما في المقام فلا سبيل إلى دفع احتمال التقييد باطلاق الخطاب.

اما أولا: فلما عرفت من أن كل خطاب بنفسه يقتضى القدرة على متعلقه، لان حقيقة الخطاب ليس الا ترجيح أحد طرفي المقدور، فاعتبار القدرة على المتعلق و تقييده بها انما يكون من مقتضيات نفس الخطاب، بناء على ما هو الحق عندنا من أن المدرك في اعتبار القدرة انما هو اقتضاء الخطاب ذلك، لا مجرد حكم العقل بقبح تكليف العاجز. وعليه بنينا فساد مقالة المحقق الكركي من صحة اتيان الفرد الواجب الموسع المزاحم للمضيق امثالاً للامر بالطبيعة المنطبقة عليه قهرا فيجزى عقلا. ومع اقتضاء كل امر القدرة على متعلقه كيف يصح التمسك باطلاق الامر على عدم تقييد المتعلق بالقدرة، حتى يقال: ان القدرة المعتبرة فيه عقلية لا شرعية، فيقدم على ما قيد بالقدرة الشرعية عند المزاحمة، بل نتيجة اقتضاء الخطاب القدرة على متعلقة هو ان القدرة في جميع التكاليف تكون شرعية، وليس لنا ما يكون القدرة المعتبرة فيه عقلية محضة ليترتب عليها ما يترتب.

واما ثانيا: فلانه هب ان اقتضاء الخطاب ذلك لا يوجب تقييد المتعلق شرعا بالقدرة، الا انه لا أقل من أن يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية المانع من التمسك بالاطلاق، لأنه لا اشكال في صلاحية اقتضاء الخطاب

لان يكون مقيدا شرعا، وكفاية اكتفاء الشارع بذلك عن التصريح بتقييد المتعلق بالقدرة، ومع هذه الصلاحية كيف يجوز التمسك باطلاق المتعلق على عدم اخذ القدرة قيذا له؟

واما ثالثا: فلان التمسك بالاطلاق في رفع ما شك في قيديته في سائر المقامات انما هو لأجل مقدمات الحكمة، التي منها لزوم نقض الغرض، وايقاع المكلف في خلاف الواقع، لو كان المشكوك في الواقع قيذا، فمن عدم بيانه نستفيد انه لم يكن في الواقع قيذا. وهذا البيان في المقام لا يتمشى لان المتعلق لو كان في الواقع مقيدا بالقدرة وكانت القدرة لها دخل في ملاكه لم يلزم من اهمال ذكر القدرة نقض الغرض ولا ايقاع المكلف في خلاف الواقع لأنه لا يمكنه فعل غير المقدور حتى يقع في خلاف الواقع. فلا مجال ح للتمسك بالاطلاق لعدم قيديته القدرة. وهذا الاشكال يرد على كلا المسلكين في كيفية اعتبار القدرة، من كونها من مقتضيات الخطاب كما هو الحق عندنا، أو كونها من باب حكم العقل بقبح مطالبة العاجز، لان مقدمات الحكمة لا تجرى على كل تقدير.

ولا يخفى عليك: ان هذا الاشكال يوجب هدم أساس ما قلناه من صحة الضد إذا كان عبادة بالملاك كما عليه بعض الاعلام، أو بالامر الترتبي كما هو الحق عندنا، لأنه لا طريق لنا إلى استكشاف الملاك واشتمال الصلاة مثلا على المصلحة الا من ناحية اطلاق الامر وعدم تقييد المتعلق بالقدرة، فلو لم يكن للامر اطلاق كما حرر في وجه الاشكال، فمن أين يمكن استفادة الملاك في صورة سقوط الامر للمزاحمة؟ حتى نقول ان سقوط الامر لا يوجب سقوط الملاك فتصح العبادة به أو بالامر الترتبي.

وبالجملة: بعد تقييد المتعلق بالقدرة، أو احتمال تقييده - على اختلاف وجوه تقرير الاشكال، حيث إن على بعض وجوهه يوجب التقييد، كما هو مقتضى الوجه الأول، وعلى بعض وجوهه يحتمل التقييد كما هو مقتضى الوجهين الأخيرين - لا يمكن دعوى بقاء الملاك عند سقوط الامر بالمزاحمة. ولعله لأجل ذلك حكى عن صاحب الجواهر: المنع عن ثبوت الملاك، بعد

المنع عن كفايته في صحة العبادة واحتياج العبادة إلى الامر. فعلى كل من قال بصحة العبادة بالملاك أو بالامر الترتبي دفع هذا الاشكال. كما أنه يتوقف على دفعه دعوى ترجيح ما لا يكون مشروطا بالقدرة الشرعية على ما يكون مشروطا بها عند المزاحمة، لان مقتضى الاشكال هو ان جميع التكاليف مشروطة بالقدرة الشرعية، فليس هناك واجب لم يكن مشروطا بها حتى يقدم على ما يكون مشروطا بها، هذا.

والذي ينبغي ان يقال في حل الاشكال على الوجه الأخير من وجوه تقريره: هو انه ليس من مقدمات الحكمة لزوم ايقاع المكلف في خلاف الواقع، حتى يقال في المقام انه لا يلزم ذلك، بل الذي نحتاج إليه في مقدمات الحكمة هو كون المتكلم في مقام بيان مراده، وحيث لم يبين القيد فلا بد ان يكون مراده الاطلاق. والحاصل: انه يكفي في صحة التمسك بالاطلاق مجرد عدم بيان القيد مع أنه كان بصدد بيان مراده. ولا نحتاج في التمسك بالاطلاق إلى توسيط لزوم وقوع المكلف في مخالفة الواقع، مع أنه في المقام أيضا يلزم ذلك لو كانت القدرة المعتبرة قيда في المتعلق، لوضوح ان المراد من القدرة الأعم من القدرة العقلية المقابلة للعجز العقلي، أو القدرة الشرعية المقابلة للعجز الشرعي، فلو كان المتعلق مقيدا ثبوتا بالقدرة عليه وعدم العجز عنه ومع ذلك لم يبينه في لسان الدليل واخل ببيان ذلك يلزم أحيانا وقوع المكلف في مخالفة الواقع، لأنه ربما يتخيل المكلف انه قادر على ايجاد المتعلق شرعا فيأتي به، مع أنه عاجز عنه شرعا، فيلزم وقوعه في خلاف الواقع من جهة عدم تقييد المولى المتعلق بالقدرة، فإنه لو قيده بذلك لم يلزم ذلك. مثلا لو كانت الصلاة مقيدة بالقدرة عليها وعدم العجز عنها ولو شرعا، بان اعتبر فيها عدم العجز الشرعي عنها، ومع ذلك أخل ببيان ذلك في لسان الدليل، فقد يكون الشخص عاجزا عن الصلاة شرعا لمكان مزاحمتها بالأهم، ومع هذا يغره اطلاق الامر بالصلاة وعدم تقييدها بالقدرة عليها فيأتي بها، مع أنه لو لم يخل ببيان التقييد لم يأت بها، فالإتيان بها وايقاع الشخص في مخالفة الواقع انما جاء من قبل الاطلاق. فدعوى: ان اعتبار القدرة في المتعلق لا يضر بايراد الكلام مطلقا ولا قبح في

الاحلال ببيانه لأنه لا يلزم منه مخالفة الواقع، فاسدة جدا. فالانصاف انه لو كان المدرك في اعتبار القدرة في التكاليف مجرد حكم العقل بقبح تكليف العاجز و أغمضنا عن أن ذلك من مقتضيات نفس الخطاب، لكان التمسك بالاطلاق في رفع احتمال قيديّة القدرة ودخلها في الملاك في محله. فالتقرير الثالث من وجوه تقرير الاشكال ساقط.

نعم: يبقى التقرير الأول والثاني منه، وقد عرفت ان هذين التقريرين انما يردان بناء على المختار: من أن اعتبار القدرة ليس لمجرد حكم العقل بقبح تكليف العاجز، بل لمكان اقتضاء الخطاب ذلك.

والتحقيق في حل الاشكال بناء على المختار هو ان هذا الاقتضاء الآتي من قبل الخطاب لا يمكن ان يكون مقيدا للمتعلق وغير صالح لذلك، وتوضيح ذلك: هو ان للاطلاق جهتين: جهة اثباته للمراد، وجهة كشفه عن قيام الملاك بالمتعلق. والمحرز للجهة الأولى هو مقدمات الحكمة من كون المتكلم في مقام بيان المراد وعدم ذكر القيد، فلا بد ان يكون مراده الاطلاق. وهذه المقدمات وحدها لا تنفع في احراز الجهة الثانية، لأنه لا يمكن اثبات كون المتكلم في مقام بيان ما قام به الملاك ومتى كان المتكلم في مقام بيان ذلك بل يحتاج في اثبات قيام الملاك بالمتعلق إلى مقدمة أخرى وهي: ما ذهب إليه العدالة من تبعية الاحكام للمصالح و المفسد الكامنة في مسألة المتعلقات، ولولا هذه المقدمة لم يكن لنا طريق إلى قيام الملاك بالمتعلق، فاطلاق الامر بضميمة تلك المقدمة يكون كاشفا عن قيام الملاك بذات المتعلق والمادة، فلا بد ان يكون ذات المتعلق مما قام به الملاك ثبوتا، ليتطابق عالم الاثبات وعالم الثبوت، والكاشف والمنكشف، فالاطلاق يكشف عن قيام الملاك بما يرد عليه الهيئة، والذي يرد عليه الهيئة هو نفس المتعلق بلا قيد وان كان بورود الهيئة يتقيد، فالتقييد الآتي من قبل الهيئة لا ينافي اطلاق ما يرد عليه الهيئة. والذي ينفعا في المقام في استكشاف الملاك وعدم قيديّة القدرة هو الثاني، والمفروض ان الكلام فيما إذا كان ما يرد عليه الهيئة مط غير مقيد بالقدرة، و ان كان يتقيد بورود الهيئة. فيصح التمسك بالاطلاق في قيام الملاك بالمتعلق وعدم

تقييده بالقدرة، فتكون القدرة المعتبرة في مثل هذا عقلية لا شرعية، وينحصر القدرة الشرعية بما إذا قيد المتعلق بالقدرة، كما في مثال الحج. فارتفع الاشكال بحذايره، فتأمل في المقام جيدا.

إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى ما كنا فيه من مرجحات باب التزاحم. وقد ظهر لك: ان المرجح الثاني ما كان أحد المتزاحمين غير مشروط بالقدرة الشرعية فإنه يقدم على ما كان مشروطا بها.

(المرجح الثالث)

ترجيح ما لا بدل له شرعا على ما له البدل شرعا، كما إذا زاحمت الطهارة المائية واجبا آخر لا بدل له، فإنه يقدم ما لا بدل له على ما له البدل. والسرف في ذلك واضح، لان كل مورد ثبت فيه البدل شرعا لواجب فلا محالة يكون ذلك الواجب مقيدا بالقدرة والتمكن، لأنه لا معنى لجعل شئ بدلا طويلا لشئ الا كون ذلك البدل مقيدا بالعجز عن ذلك الشئ وعدم التمكن منه، ولازم ذلك هو تقييد ذلك الواجب بصورة التمكن والقدرة، سواء وقع التصريح بذلك في لسان الدليل - كما في قوله تعالى: فان لم تجدوا ماء فتيمموا، حيث إنه قيد التيمم بصورة عدم وجدان الماء فيستفاد منه تقييد الوضوء بصورة وجدان الماء والتمكن منه - أو لم يقع التصريح بذلك في لسان الدليل.

وبالجملة: نفس جعل البدلية الطولية يقتضى التقييد بالقدرة، فتكون النسبة بين هذا المرجح والمرجح السابق العموم المطلق، لان كل ماله البدل يكون مقيدا بالقدرة الشرعية، وليس كل ما يكون مقيدا بالقدرة الشرعية له البدل، كما هو واضح.

فالوضوء إذا زاحم واجبا آخر من واجبات الصلاة يسقط وينتقل التكليف إلى التيمم، من غير فرق في ذلك بين الوقت وغيره، فلو دار الامر بين الوضوء وادراك ركعة أو أزيد من الوقت وبين التيمم وادراك جميع الوقت، قدم الوقت وتيمم ليدرك جميع الوقت.

واما توهم ان الوقت أيضا مما ثبت له البدل، حيث إن الظاهر من



قوله: (١) من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت جميعا، هو بدلية الركعة من الوقت عن جمع الوقت، فيكون الوقت أيضا مقيدا بالقدرة كتنقيد الوضوء بها، فلا وجه لتقديمه على الوضوء عند المزاحمة، بل لا بد اما من التخيير، واما من ملاحظة الأهمية على الوجهين الآتيين في تزاحم الواجبين المشروطين بالقدرة الشرعية - ولعله لذلك حكى عن بعض الاعلام تقديم الوضوء عند مزاحمته للوقت - فهو في غاية الفساد، لوضوح ان الوقت غير مقيد بالقدرة من أول الامر كتنقيد الوضوء بها كذلك، بل بعد فرض تحقق العجز عن المكلف وعدم تمكنه من الوقت واداركة له، جعل الشارع ادراك الركعة من الوقت بمنزلة ادراك جميع الوقت.

والحاصل: انه فرق بين تنقيد الشيء من أول الامر بالقدرة اما بلا واسطة واما بواسطة جعل البدلية، وبين جعل شيء بدلا عن شيء بعد فرض تحقق العجز خارجا وعدم تمكن المكلف منه كذلك، أي بعد فرض عدم التمكن خارجا، فان الثاني لا يقتضى التنقيد بالقدرة شرعا، بل أقصاه جعل البدلية بعد فرض العجز عن القدرة العقلية. ومسألة من أدرك ركعة من الوقت فقد الخ يكون من هذا القبيل، فتأمل جيدا.

وعلى كل حال، قد ظهر: ان المرجح الثالث من مرجحات باب التزاحم هو ترجيح ما لا بدل له شرعا على ما له الدبل. وفي هذه المرجحات الثلاثة لا يلاحظ مسألة الأهمية والمهمية، ولا السبق واللحوق الزماني. فيقدم ما لا بدل له أو ما لم يكن مشروطا بالقدرة الشرعية، على ماله البدل أو المشروط بالقدرة الشرعية وان تأخر زمان امتثاله أو زمان خطابه، إذا فرض تمامية ملاكته، كالصلاة قبل الوقت، حيث تقدم منا في الواجب المعلق: انه يستفاد من وجوب حفظ الماء قبل الوقت تمامية ملاك الصلاة قبله، وان الوقت شرط للخطاب بالصلاة لا لملاكها.

وحينئذ لو فرض قبل الوقت انه توجه عليه تكليف له بدل أو مشروط بالقدرة الشرعية وكان الاشتغال به يوجب سلب القدرة عن الصلاة في وقتها،

---

(١) لم نجد حديثا بهذه العبارة، ولعله مصطاد من روايات الباب، راجع الوسائل باب ٣٠ من أبواب المواقيت والمستدرک باب ٢٤ منه.

فمقتضى القاعدة ترك الاشتغال بذلك الواجب ووجوب حفظ قدرته للصلاة في وقتها كما تقدم. نعم لو فرض عدم ثبوت الملاك للصلاة قبل وقتها وكان ملاكها كخطابها مشروطا بالوقت، كان اللازم الاشتغال بذلك الواجب الذي له بدل أو المشروط بالقدرة الشرعية، حيث لا مزاحم له فعلا، بل في الحقيقة هذا خارج عما نحن فيه، فتأمل. (١)

فتحصل: انه في هذه المرجحات الثلاث لا يلاحظ الأهمية، ولا السبق و اللحق الزماني، نعم: لو فرض تساوى المتزاحمين من هذه المرجحات، بان كان كل من المتزاحمين مشروطا بالقدرة الشرعية، أو كان كل منهما مشروطا بالقدرة العقلية، فتصل النوبة ح إلى الترجيح بالأهمية والمهنية، والسبق واللحق. وتفصيل ذلك: هو ان لو تزاخم الواجبان المتساويان من جهة المرجحات الثلاثة المتقدمة، فاما ان يكون الواجبان كل منهما مشروطا بالقدرة الشرعية، واما ان يكون كل منهما مشروطا بالقدرة العقلية. فان كان الأول، فلا يخلو اما ان يتقدم زمان امثال أحدهما أو لا يتقدم، فان تقدم زمان امثال أحدهما فهو المتقدم، وفي مثل هذا لا يلاحظ أهمية المتأخر وعدم أهميته، لأن المفروض انه ليس هناك الا ملاك واحد، حيث إنه لا يمكنه الجمع بينهما، وكانت القدرة في كل منها معتبرة في الملاك، ومع عدم القدرة على كل منهما لا يتحقق الملاك في كل منهما، بل ليس هناك الا ملاك واحد، فلا موقع لملاحظة الأهمية والمهنية، فان لحاظ ذلك يستدعى ثبوت ملاكين، فلا محيص من ترجيح المتقدم زمان امثاله، لقدرته عليه فعلا وعدم ما يوجب سلب قدرته عنه شرعا. فلو فرض انه نذر صوم يوم الخميس، وصوم يوم الجمعة، وبعد ذلك عرض له ما يمنعه من الجمع بين صوم اليومين، ودار امره بين صوم أحدهما وترك الآخر، كان مقتضى القاعدة تقديم صوم يوم الخميس وترك صوم يوم الجمعة، لتقدم زمان امثال الأول وعدم مانع شرعي عنه، لاعتبار القدرة

---

(١) وجهه: هو انه يمكن ان يقال بلزوم حفظ القدرة في هذا الفرض أيضا، للعلم بتحقق الملاك التام بعد ذلك، فيكون اشتغاله بذلك الواجب موجبا لتفويت الملاك في موطنه، فتأمل - منه.

الشرعية في كل منهما، حيث إن خطاب الوفاء بالنذر مشروط بالقدرة الشرعية، لان دليل الوفاء بالنذر تابع لما التزم به المكلف على نفسه، وما التزم به المكلف على نفسه هو الفعل المقذور، فقد اخذ المكلف في الالتزام القدرة، وخطاب الوفاء متأخر عن الالتزام فالخطاب يرد على الفعل الذي اخذت القدرة فيه في المرتبة السابقة على ورود الخطاب، فيكون كما إذا قيد المتعلق في لسان الدليل بالقدرة صريحا، فتأمل جيدا.

وبعد ما ظهر ان النذر مشروط بالقدرة الشرعية، ففي الفرع المتقدم - من تراحم الواجبين المشروط كل منها بالقدرة الشرعية مع تقدم زمان امتثال أحدهما على الآخر - فقد عرفت ان المتقدم زمان امتثاله هو المتقدم، وكذا إذا فرض اتحاد زمان امتثالهما ولكن تقدم زمان خطاب أحدهما، كما إذا وجب عليه فعل شيء معين في وقت خاص مشروط بالقدرة الشرعية، وصادف توجه واجب آخر مشروط بالقدرة الشرعية في ذلك الوقت، فإنه يقدم الأول لمكان سبق خطابه، فيكون خطاب السابق قد شغل ذلك الوقت، فلم يبق موقع للواجب الآخر، الا إذا كان السابق مشتملا على خصوصية توجب تأخره وتعين امتثال اللاحق خطابه، كما في النذر و شبهه، حيث إنه يعتبر فيه ان لا يكون موجبا لتحليل حرام أو تحريم حلال، سواء كان نفس متعلقه حراما، كما إذا نذر ما يحرم فعله لولا النذر، أو كان ملازما لذلك (١) كما إذا نذر ما يوجب تفويت واجب لولا النذر. كما لو نذر زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة قبل أشهر الحج، ثم حصلت له الاستطاعة في أشهر الحج، فان مقتضى القاعدة انحلال النذر وتعين الحج عليه، وان تقدم خطاب الوفاء بالنذر وكان كل من النذر والحج مشروطا بالقدرة الشرعية.

والسر في ذلك: هو ان النذر في المقام يوجب تفويت الحج الواجب لولا النذر، وتفويت الواجب كذلك يوجب انحلال النذر، والمفروض ان الحج لولا

---

(١) ولا يخفى عليك ان الظاهر من تحليل الحرام هو ان يكون نفس المتعلق موجبا لذلك، بان نذر ما هو حرام أو نذر ترك واجب، لا ما إذا استلزم ذلك كما في المقام، فتأمل. منه

النذر كان واجبا لحصول ما هو شرط وجوبه وهو الاستطاعة، فلا مانع من وجوبه سوى النذر، والنذر لا يصلح ان يكون مانعا، لأنه قد اعتبر في انعقاد النذر ان لا يكون موجبا لتحليل الحرام ولو بالاستلزام، فالنذر والحج وان اشتركا في اخذ القدرة الشرعية في متعلقهما، الا ان النذر قد اشتمل على خصوصية أوجبت عدم مزاحمته للحج وتقدم الحج عليه، وتلك الخصوصية هي عدم كونه موجبا لتحليل ما هو حرام أو واجب لولا النذر، والحج واجب لولا النذر فلا بد من انحلاله. فانحلال النذر في مثل هذا ليس لمكان اعتبار الرجحان في متعلقه حال الفعل حتى يستشكل بأنه يكفي الرجحان حال النذر، وزيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة في حال النذر كانت راجحة لعدم تحقق الاستطاعة بعد، فلا موجب لانحلاله. أو يفرض الكلام في العهد واليمين الذين لا يعتبر الرجحان في متعلقهما - ولعله لذلك حكى انه كان عمل صاحب الجواهر (قده) على ذلك، حيث كان ينذر قبل أشهر الحج زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة لئلا يتوجه عليه خطاب الحج في اشهره - بل إن انحلال النذر انما هو لمكان استلزامه تفويت واجب لولا النذر. فان قلت:

ان هذه الخصوصية لا تختص بالنذر، بل ورد في باب الشروط والصلح وغير ذلك أن لا يكون موجبا لتحليل الحرام أو تحريم الحلال. و ح يلزم وجوب الحج عليه إذا آجر نفسه قبل أشهر الحج لعمل كذائي في يوم عرفة، ثم حصلت الاستطاعة له، فان مقتضى ما تقدم هو بطلان الإجارة ووجوب الحج عليه، مع أن الظاهر أنه لا يمكن الالتزام به، وان سبق الإجارة يوجب عدم تحقق الاستطاعة، فلا يتحقق موضوع وجوب الحج. قلت:

فرق بين التكليف والوضع، وكلامنا في المقام من الحيثية الأولى، وان التكليف بالوفاء بالنذر لا يزاحم تكليف الحج، فلو فرض ان هناك جهة أخرى من وضع وملكية بحيث كان عمله مملوكا للغير فذلك امر آخر لا ربط له بالجهة التي نحن فيها، فتأمل.

وحاصل الكلام: ان تصحيح عمل صاحب الجواهر ره لا يكون الا بأمرين:

الأول: ان مثل هذا النذر لا يوجب تحليل الحرام، بل الموجب له هو ما كان متعلقه حراما والمقام ليس كذلك.

الثاني: كفاية الرجحان حال النذر في انعقاده، وزيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة حال النذر كانت راجحة، لعدم تحقق الاستطاعة في ذلك الحال. وكل من الامرين محل منع.

اما الامر الأول: فقد عرفت كفاية كون المتعلق مما يوجب تفويت واجب لولا النذر في اندراجه في كونه محللا للحرام.

واما الامر الثاني: فلان المستفاد من أدلة النذر هو اعتبار ان يكون متعلق النذر حال الفعل راجحا ولا عبرة بحال النذر، وزيارة الحسين عليه السلام حال فعلها مع كون الشخص مستطيعا يجب عليه الحج لولا النذر ليست راجحة، ولذا لا يصح نذرها بعد أشهر الحج، وليس المراد من الرجحان هو الرجحان الذاتي، حتى يقال: ان زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة راجحة ذاتا ولو مع الاستطاعة، ولذا لو ترك الحج وزار الحسين عليه السلام يوم عرفة فقد يثاب لزيارته وليس ذلك الا لمكان رجحانها الذاتي، بل المراد من الرجحان المعتبر في متعلق النذر هو الرجحان الفعلي، بحيث يكون مما رغب فيه شرعا، وزيارة الحسين عليه السلام في حق المستطيع ليست مما رغب فيها، ولذا لا يصح نذرها في حال كونه مستطيعا اتفاقا. فيظهر منه ان الرجحان الذاتي لا ينفع.

هذا حاصل ما افاده شيخنا الأستاذ مد ظله في المقام. وعليك بالتأمل في أطراف المسألة وفي أدلة النذر.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان المتراحمين المشروطين بالقدرة الشرعية يقدم منهما ما هو الأسبق امثالا أو خطابا، والا فالتخيير. ولا يلاحظ في مثل هذا الأهمية والمهمية، فإنه ليس هناك الا ملاك واحد، فلا معنى لملاحظة الأهمية، فتأمل.

ولا يخفى عليك: ان التخيير في المشروطين بالقدرة الشرعية عند التساوي غير التخيير في المشروطين بالقدرة العقلية عند التساوي، فان التخيير في القدرة العقلية انما هو لمكان تقييد كل من الاطلاقين بعدم فعل الاخر، من دون سقوط أصل الخطابين على أقوى المسلكين فيه كما يأتي، ولكن في القدرة الشرعية التخيير انما هو لسقوط الخطابين واستكشاف العقل خطابا تخييريا، لمكان وجود ملاك تام في البين وعدم العلم بمتعلقه، فيكون التخيير في المشروطين بالقدرة الشرعية كالتخيير في المشروطين بالقدرة العقلية على المسلك الاخر الذي هو خلاف التحقيق عندنا، و سيأتي بيانه انشاء الله تعالى.

واما المتزاحمان المشروطان بالقدرة العقلية: فان كان أحدهما أهم قدم على الآخر سواء تقدم زمان امثاله أو خطابه أو تأخر، للزوم حفظ القدرة له فيكون خطابه أو خطاب (احفظ قدرتك) معجزا مولويا عن المهم. واما ان لم يكن في البين أهمية ومهمية فالسابق امثاله هو المقدم، ولا تصل النوبة إلى التخيير سواء كان من قبيل المقدمة وذيها، أو كان من قبيل القيام في الركعة الأولى والثانية، و سواء تنجز التكليف بالتأخر كمثال القيام أولا، كما إذا كان المتأخر مشروطا بشرط لم يحصل بعد، فإنه على جميع التقادير يقدم ما هو الأقدم امثالاً، الا إذا كان المتأخر أهم، كما إذا دار الامر بين القيام حال الفاتحة، أو القيام قبل الركوع، حيث إن الثاني أهم لركنية، فان أهمية المتأخر يوجب التعجيز المولوي عن المتقدم، لمكان انه يتولد من أهمية خطاب (احفظ قدرتك) فيكون عاجزا شرعا عن المتقدم.

وأما إذا لم يكن المتأخر أهم كالقيام في الركعة الأولى أو الثانية أو التصرف في ارض الغير لانقاذ مال الغير حيث إنه ليس انقاذ مال الغير أهم من التصرف في ارض الغير، فمقتضى القاعدة تقديم قيام الركعة الأولى وان أوجب القعود في الثانية، وترك التصرف في ارض الغير وان أوجب تلف مال الغير المتوقف عليه. والسر في ذلك: هو انه ليس له معجز مولوي عن القيام في الركعة الأولى، أو ترك التصرف في ارض الغير، لعدم أهمية المتأخر حتى يلزم حفظ القدرة له، فليس

خطاب المتأخر شاغلا مولويا عن المتقدم. وإذا لم يكن للمتقدم شاغل مولوي كان هو المتعين، لحصول القدرة عليه بالفعل، فلا موجب لتركه ليحفظ قدرته للمتأخر. وبالجملة: التخيير انما يكون في الواجبين المتساويين من حيث عدم أهمية أحدهما مع اتحاد زمان امتثالهما، لصلاحية الاشتغال بكل منهما للتعجيز عن الآخر. فالتعجيز في العرضيين انما يكون بالاشتغال بأحدهما لا بنفس الخطاب، وانما يكون التعجيز بالخطاب إذا كان أحدهما أهم.

واما في غير ذلك فالتعجيز انما يكون بالاشتغال، لعدم صلاحية الخطاب للتعجيز، لتساوي كل من الخطابين، والتعجيز عن أحدهما بالاشتغال بالآخر انما يكون في العرضيين.

واما في الطوليين المتقدم زمان امتثال أحدهما على الآخر، فلا يتصور فيه التعجيز عن أحدهما بالاشتغال بالآخر، بل يتعين الاشتغال بالمتقدم لتقدم زمان امتثاله، وبالاشتغال به يحصل التعجيز عن المتأخر.

فتحصل: انه لا موقع للتخيير في الطوليين، ولعل منشأ القول بالتخيير هو توهم سقوط الخطابين في المتزاحمين، واستكشاف العقل من تمامية الملاك في كل منهما وعدم قدرة المكلف على الجمع بينهما خطابا تخييريا شرعيا. واما بناء على المختار: من أن التخيير في المتزاحمين العرضيين انما هو لمكان اشتراط اطلاق كل من الخطابين بعدم فعل الآخر مع بقاء أصل الخطاب، فلا معنى للتخيير في الطوليين، إذ ليس المتأخر في رتبة المتقدم حتى يقيد به اطلاق خطاب المتقدم. وسيأتي بيان وجه المختار وضعف القول الأول، وما يتفرع على القولين من الفروع التي: منها: تعدد العقاب عند ترك الكل بناء على المختار، ووحدته بناء على القول الاخر.

ومنها: دوران الامر بين التعيين والتخيير عند احتمال أهمية أحدهما، بناء على سقوط كلا الخطابين واستكشاف العقل خطابا تخييريا، فيبنى: اما على البراءة، أو الاشتغال، على القولين في مسألة دوران الأمرين التعيين والتخيير. واما بناء على المختار: من تقييد الاطلاقين، فلا محيص من القول بالاشتغال

عند أهمية أحدهما، للقطع بتقييد غير محتمل الأهمية والشك في تقييد محتمل الأهمية، فيرجع الشك فيه إلى الشك في المسقط.

هذا إذا تقدم زمان امتثال أحد المتزامنين المشروطين بالقدرة العقلية. وأما إذا اتحد زمان امتثالهما كالغريقين فحينئذ تصل النوبة إلى الترجيح بالأهمية، فأى منهما أهم يقدم، لأن الامر بالأهم يكون معجزاً مولوياً عن غيره. ومسألة الأهمية يختلف باختلاف ما يستفاد من الأدلة ومناسبة الحكم والموضوع، فما كان لحفظ بيضة الاسلام يقدم على كل شيء، وما كان من حقوق الناس يقدم على غيره، كما أن ما كان من قبيل الدماء والفروج يقدم على غيره، واما فيما عدا ذلك فاستفادة الأهمية يحتاج إلى ملاحظة المورد وملاحظة الأدلة.

وعلى كل حال قد ظهر لك: ان الترجيح بالأهمية، انما هو بعد فقد المرجحات السابقة: من البدلية واللابدلية، والاشترط بالقدرة الشرعية وعدم الاشرط، وغير ذلك من المرجحات السابقة، وعند فقد جميع المرجحات يكون الحكم هو التخيير. هذا تمام الكلام في تراحم الحكمين في التكليف الاستقلالية. واما الكلام في التزاحم في باب القيود والواجبات الغيرية، كما لو دار الامر بين ترك جزء أو شرط، أو دار الامر بين ترك شرط أو شرط آخر، أو جزء و جزء آخر، فله عرض عريض ويحتاج إلى بسط من الكلام لا يسعه المقام، وان كان شيخنا الأستاذ قد تعرض له في هذا المقام على سبيل الاجمال، الا انا قد اعرضنا عن بيانه لاجمال ما ذكره (مد ظله) في هذا المقام. فالأولى عطف عنان الكلام إلى مسألة الترتب التي هي من فروع باب التزاحم، ووقعت معركة الآراء بين الاعلام خصوصا في زماننا الحاضر.

وينبغي أولاً تنقيح ما هو محل النزاع في المقام فنقول: قد عرفت ان اقسام التزاحم خمسة.

الأول: تضاد المتعلقين، لاجتماعهما في زمان واحد، كالغريقين.  
الثاني: قصور قدرة المكلف عن الجمع بينهما من دون ان يكون بينهما مضادة، لاختلاف زمانهما، كالقيام في الركعة الأولى أو الثانية.



الثالث: تلازم المتعلقين كاستقبال القبلة واستدبار الجدي.  
الرابع: مقدمة أحد المتعلقين للآخر، كالتصرف في ارض الغير لانجاء مؤمن.

الخامس: اتحاد المتعلقين في الوجود، كالصلاة في الأرض المغصوبة.  
وعنوان النزاع في مسألة الترتب في كلمات الاعلام وان كان في خصوص القسم الأول، وهو ما إذا كان التزاحم لأجل تضاد المتعلقين، الا ان الظاهر عدم اختصاص مسألة الترتب بذلك، بل تجرى في بعض الأقسام الاخر وان لم تجر في جميع الأقسام الخمسة. فالأولى جعل الكلام في باب الترتب في مسائل خمس حسب اقسام التزاحم، وافراد كل قسم بالبحث عن جريان الترتب فيه.  
المسألة الأولى:

في امكان الترتب في المتزاحمين الذين كان التزاحم فيها لأجل تضاد المتعلقين، وكان أحدهما أهم من الآخر، بحيث يكون اطلاق الامر بالأهم على حاله، والامر بالمهم يقيد بصورة عصيان الأهم وتركه. فيرجع النزاع في الترتب إلى أن تقييد المهم بذلك مع بقاء اطلاق الأعم هل يوجب رفع غائلة التمانع والمطاردة، والتكليف بالمحال، وخروج الامر بالضدين عن العرضية إلى الطولية؟ كما هو مقالة مصحح الترتب. أو ان هذا التقييد لا يوجب رفع تلك الغائلة، بل التكليف بالمحال بعد على حاله، ولا يخرج الامر بالضدين عن العرضية إلى الطولية بذلك التقييد. بل رفع تلك الغائلة لا يكون الا بسقوط الامر بالمهم رأسا كما هو مقالة منكر الترتب. و الأقوى هو الأول.

وينبغي ان يعلم أنه لا يختص الترتب بخصوص الأهم والمهم، بل يجرى في الموسع والمضيق أيضا، وعلى كل حال ان تنقيح البحث فيه يستدعى رسم مقدمات:

المقدمة الأولى:

لا اشكال في أن الذي يوجب وقوع المكلف في مضيقه المحال واستلزام التكليف بما لا يطاق، انما هو ايجاب الجمع بين الضدين، إذ لولا ايجاب الجمع على

المكلف لم يقع المكلف في مضيقه المحال. فالمحذور كل المحذور انما ينشأ من ايجاب الجمع بين الضدين. ولا اشكال أيضا في أنه لا بد من سقوط ما هو منشأ ايجاب الجمع ليس الا، ولا يمكن سقوط ما لا يوجب ذلك. وهذان الأمران مما لا كلام فيهما. فالكلام كله في أن الموجب لا يوجب الجمع بين الضدين هل هو نفس الخطابين واجتماعهما وفعالتهما مع وحدة زمان امتثالهما لمكان تحقق شرطهما؟ أو ان الموجب لا يوجب الجمع ليس نفس الخطابين بل الموجب هو اطلاق كل من الخطابين لحالتي فعل متعلق الآخر وعدمه.

والحاصل: انه لا اشكال في أن الموجب لا يوجب الجمع في غير باب الضدين انما هو اطلاق الخطابين لحالتي فعل متعلق الاخر وعدمه، كالصلاة و الصوم، فان الموجب لا يوجب الجمع بينهما انما هو اطلاق خطاب الصلاة وشموله لحالتي فعل الصوم وعدمه، واطلاق خطاب الصوم وشموله لحالتي فعل الصلاة وعدمه. ونتيجة الاطلاقين ايجاب الجمع بين الصلاة والصوم على المكلف. ولو كان كل من خطاب الصوم والصلاة مشروطا بعدم فعل الآخر، أو كان أحدهما مشروطا بذلك، لما كانت النتيجة ايجاب الجمع بين الصوم والصلاة. وهذا في غير الضدين واضح. فيقع الكلام في أن حال الضدين حال غيرهما في أن الموجب لا يوجب الجمع بينهما هو اطلاق كل من الخطابين حتى يكون هو الساقط ليس الا؟ أو ان الموجب لذلك هو فعالية الخطأ بين مع وحدة زمان امتثالهما حتى يكون الساقط أصل الخطابين. وعلى ذلك يبتنى المسلكان في التخيير في المتزاحمين المتساويين من حيث المرجحات، من حيث كون التخيير عقليا، أو شرعيا، فإنه لو كان المقتضى لا يوجب الجمع هو اطلاق الخطابين فالساقط هو الاطلاق ليس الا مع بقاء أصل الخطابين، ويكون التخيير لمكان اشتراط كل خطاب بالقدرة على متعلقة، فيكون كل من الخطابين بالضدين مشروطا بترك الآخر، لحصول القدرة عليه عند ترك الآخر وينتج التخيير عقلا. وهذا بخلاف ما إذا قلنا: بان المقتضى لا يوجب الجمع هو أصل الخطابين ووحدة زمان امتثالها، فإنه ح لا بد من سقوط كلا الخطابين، لان سقوط أحدهما ترجيح بلا مرجح، ولمكان تمامية الملاك في كل منهما يستكشف

العقل خطابا شرعيا تخيريا بأحدهما، ويكون كسائر التخييرات الشرعية كخصال الكفارات، غايته ان التخيير الشرعي في الخصال يكون بجعل ابتدائي، وفي المقام يكون بجعل طارئ. ويكون وزان التخيير في المشروطين بالقدرة العقلية وزانه في المشروطين بالقدرة الشرعية، حيث تقدم ان التخيير فيهما يكون شرعيا.

وعلى ذلك أيضا بيتنى وحدة العقاب وتعدده عند ترك الضدين معا، فإنه بناء على سقوط الخطابين لا يكون هناك الا عقاب واحد، لان الواجب شرعا ح هو أحدهما. واما بناء على اشتراط الاطلاقين فيتعدد العقاب، لحصول القدرة على كل منهما، فيتحقق شرط وجوب كل منهما، فيعاقب على ترك كل منهما. وربما يترتب على ذلك ثمرات اخر قد تقدمت الإشارة إلى بعضها.

فتحصل: ان الذي ينبغي ان يقع محل النفي والاثبات، هو ان الموجب لايجاب الجمع ما هو؟ هل اطلاق الخطابين؟ أو فعليتهما؟ وعلى الأول بيتنى صحة الترتب، وعلى الثاني بيتنى بطلانه.

ومن الغريب: ما صدر عن الشيخ (قده) حيث إنه في الضدين الذين يكون أحدهما أهم ينكر الترتب غاية الانكار (١) ولكن في مبحث التعادل و التراجيح التزم بالترتب من الجانبين عند التساوي وفقد المرجح، حيث قال في ذلك المقام، في ذيل قوله: " فنقول وبالله المستعان قد يقال بل قيل: ان الأصل في المتعارضين عدم حجية أحدهما " ما لفظه: " لكن لما كان امثال التكليف بالعمل بكل منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطا بالقدرة، والمفروض ان كلا منهما مقدور في حال ترك الآخر، وغير مقدور مع ايجاد الآخر، فكل منهما مع ترك الاخر مقدور يحرم تركه ويتعين فعله، ومع ايجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه، فوجوب الاخذ بأحدهما نتيجة أدلة وجوب الامثال والعمل بكل منهما بعد تقييد وجوب الامثال بالقدرة. وهذا مما يحكم به بديهة العقل، كما في كل واجبين

---

(١) راجع تفصيل ما افاده الشيخ قدس سره في المقام في مباحث مقدمة الواجب من مطروح الأنظار، الهداية التي تكلم فيها عن صحة اشتراط الوجوب عقلا بفعل محرم مقدم عليه وعدمها، ص ٥٤ إلى ٥٧.

اجتمعا على المكلف ولا مانع من تعيين كل منهما على المكلف بمقتضى دليله الا  
تعيين الاخر عليه كذلك " (١) انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه.  
وهذا كما ترى صريح في أن التخيير في الواجبين المتزاحمين انما هو من نتيجة  
اشتراط كل منهما بالقدرة عليه وتحقق القدرة في حال ترك الآخر، فيجب كل منهما  
عند ترك الآخر، فيلزم الترتب من الجانبين مع أنه (قده) أنكره من جانب واحد و  
ليت شعري ان ضم ترتب إلى ترتب آخر كيف يوجب تصحيحه.  
وبالجملة: هذه المناقضة من الشيخ غريبة. وعلى كل حال، فقد تحصل  
من المقدمة الأولى: ان العمدة هو اثبات ما يوجب ايجاب الجمع بين الضدين على  
المكلف، حتى يكون هو الساقط.  
المقدمة الثانية:

الواجب المشروط بعد تحقق شرطه حاله قبل تحقق شرطه، من حيث إنه  
بعد على صفة الاشتراط، ولا يتصف بصفة الاطلاق، ولا ينقلب عما هو عليه.  
وذلك لما عرفت في الواجب المشروط: من أن الشرط فيه يرجع إلى الموضوع، فيكون  
الواجب المشروط عبارة عن الحكم المجعول على موضوعه المقدر وجوده على نهج  
القضايا الحقيقية. وليست الاحكام من قبيل القضايا الشخصية، بل هي احكام  
كلية مجعولة أزلية على موضوعاتها المقدرة، والحكم المجعول على موضوعه لا ينقلب  
عما

هو عليه، ولا يخرج الموضوع عن كونه موضوعا، ولا الحكم عن كونه مجعولا على  
موضوعه. ووجود الشرط في الواجب المشروط عبارة عن تحقق موضوعه خارجا، و  
بتحقق الموضوع خارجا لا ينقلب الواجب المجعول الأزلي عن الكيفية التي جعل  
عليها، ولا يتصف بصفة الاطلاق بعد ما كان مشروطا، لان اتصافه بذلك يلزم  
خروج ما فرض كونه موضوعا عن كونه موضوعا. فوجوب الحج انما أنشأ أزلا  
مشروطا بوجود موضوعه الذي هو العاقل البالغ المستطيع، وهذا لا يفرق الحال فيه،  
بين تحقق الاستطاعة لزيد أو عدم تحققها، إذ ليس لزيد حكم يخصه حتى يقال: انه

---

(١) فرائد الأصول (الرسائل)، مباحث التعادل والتراجيح، المقام الأول في المتكافئين. ص ٤١٦.

لا معنى لكون وجوب الحج بالنسبة إلى زيد المستطيع مشروطا بالاستطاعة، بل لا بد من أن يكون الخطاب بالنسبة إلى زيد ح مط. وهو كذلك لو كانت الأحكام الشرعية من قبيل القضايا الجزئية الخارجية، وعليه يكون الشرط من علل التشريع لا من قيود الموضوع، كما استقصينا الكلام في ذلك في الواجب المشروط والمعلق، و تقدم بطلان ذلك وان الأحكام الشرعية مجعولة على نهج القضايا الحقيقية. فما في بعض الكلمات: من أن الواجب المشروط بعد تحقق شرطه يكون واجبا مط مبنى على ذلك المبنى الفاسد: من كون الأحكام الشرعية قضايا جزئية. و اما بناء على ما هو الحق عندنا، فالواجب المشروط دائما يكون مشروطا، ولو بعد تحقق شرطه وفعليته.

وبعبارة أخرى: الشرط دائما يكون من وسائط العروض، لا وسائط الثبوت. وبذلك ظهر فساد ما في بعض الألسن: من أن الواجب المشروط بعد تحقق شرطه يكون واجبا مط. فالامر بالمهم المشروط بعصيان الامر بالأهم دائما يكون مشروطا، و لو بعد تحقق شرطه. نعم يصير فعليا عنده. وعلى ذلك تبتنى طولية الامر بالمهم بالنسبة إلى الامر بالأهم وخروجه عن العرضية، كما سيأتي توضيحه انشاء الله تعالى. والمحقق الخراساني (قده) مع اعترافه (١) برجوع الشرط إلى الموضوع الذي عليه يبتنى الواجب المشروط، وأنه يكون قسيما للواجب المطلق - كما أوضحناه (٢) في محله - ذهب في جملة من الموارد إلى كون الشرط من وسائط الثبوت، وانه من قبيل العلل للتشريع كما يظهر من ارجاعه الشرط المتأخر إلى الوجود العلمي - على ما تقدم تفصيله - (٣) وكما يظهر منه في المقام (٤) حيث جعل الامر بالمهم بعد تحقق

---

(١) راجع كفاية الأصول، الجلد الأول، تقسيمات الواجب، منها تقسيمه إلى المطلق والمشروط ص ١٥٢ -  
(٢) راجع الجزء الأول من هذا الكتاب، مباحث تقسيمات الواجب، منها تقسيمه إلى المطلق والمشروط،  
الامر الأول ص ١٧٠

(٣) الجزء الأول من هذا الكتاب، مباحث تقسيمات الواجب في الفرق بين القضايا الحقيقية والخارجية  
ص ٢٧٦ وراجع الكفاية، الجلد الأول. مباحث مقدمة الواجب. منها تقسيمها إلى المتقدم والمتأخر.

(٤) كفاية الأصول. الجلد الأول، الامر الرابع من الأمور التي رسمها في مقدمة بحث الضد، ص ٢١٣

شرطه في عرض الامر بالأهم. وذلك لا يستقيم الا بعد القول بصيرورة الواجب المشروط مطلقا بعد تحقق شرطه. ويظهر منه ذلك أيضا في موارد أخر لعله نشير إليها في محلها.

#### المقدمة الثالثة

قسموا الواجب إلى موسع ومضيق وعرفوا الأول بما إذا كان الزمان المضروب لفعل الواجب أوسع من الفعل، وبعبارة أخرى: ما كان له افراد وابدال طولية بحسب الزمان. ويقابله المضيق وهو ما إذا كان الزمان المضروب للفعل بقدره، أي مالا يكون له بدل طولي بحسب الزمان.

ثم إن المضيق على قسمين: قسم اخذ فيه الشيء شرطا للتكليف بلحاظ حال الانقضاء، سواء كان ذلك الشيء من مقولة الزمان، أو من مقولة الزماني، أي يكون انقضاء ذلك الشيء وسبقه شرطا للتكليف. ولعل باب الحدود والديات من هذا القبيل، بناء على أن يكون التكليف بالحد مضيقا، فان الشرط لوجوب الحد هو انقضاء القتل من القاتل وتحققه منه، ولا يتوجه التكليف بالحد حال تلبس القاتل بالقتل، بل يعتبر انقضاء القتل منه ولو آنا ما. ولو ناقشت في المثال فهو غير عزيز، مع أن مع المقصود في المقام مجرد تصور اخذ الشيء شرطا للتكليف بلحاظ حال انقضائه، وجد له في الشريعة مثال أو لم يوجد.

ويمكن تصوير ذلك في الواجب الموسع أيضا، بان يؤخذ الشيء شرطا للتكليف بالموسع بلحاظ حال الانقضاء، وان لم نعثر على مثال له، أو قلنا ان الحد من الواجبات الموسعة. والمقصود انه لا اختصاص لما قلناه بالمضيق.

وقسم اخذ الشيء فيه شرطا بلحاظ حال وجوده، ولا يعتبر فيه الانقضاء، فيثبت التكليف مقارنة لوجود الشرط، ولا يتوقف ثبوته على انقضاء الشرط، بل يتحد زمان وجود الشرط وزمان وجود التكليف وزمان امثاله ويجمع الجميع في آن واحد حقيقي. وأغلب الواجبات المضيق في الشريعة من هذا القبيل، كما في باب الصوم، حيث إن الفجر شرط للتكليف بالصوم، ومع ذلك يثبت التكليف مقارنة لطلوع الفجر، كما أن زمان امثال التكليف بالصوم أيضا يكون من أول

الطلوع، لان الصوم هو الامسك من أول الطلوع، ففي الآن الأول الحقيقي من الطلوع يتحقق شرط التكليف ونفس التكليف وامثاله، بمعنى ان ظرف أمثاله أيضا يكون في ذلك الآن وان لم يتحقق الامتثال خارجا وكان المكلف عاصيا، الا ان اقتضاء التكليف بالصوم للامتثال انما يكون من أول الفجر، ففي أول الطلوع تجتمع الأمور الثلاثة: شرط التكليف، ونفس التكليف، وزمان الامتثال. و لا يتوقف التكليف على سبق تحقق شرطه آنا ما. كما أنه لا يتوقف الامتثال على سبق التكليف آنا ما، بل يستحيل ذلك.

اما استحالة تقدم زمان شرط التكليف على نفس التكليف، فلما عرفت من رجوع كل شرط إلى الموضوع. ونسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى معلولها، أي من سنخ العلة والمعلول، وان لم يكن من العلة والمعلول حقيقة، الا ان الإرادة التشريعية تعلقت بترتب الاحكام على موضوعاتها نحو تعلق الإرادة التكوينية بترتب المعلولات على عللها. فيستحيل تخلف الحكم عن موضوعه، كاستحالة تخلف المعلول عن علته، لان مع التخلف يلزم: اما عدم موضوعية ما فرض كونه موضوعا وهو خلف، واما تأخر المعلول عن علته وهو محال. ولذا قلنا بامتناع كل من الشرط المتقدم والمتأخر، وانه يعتبر في شرط المتكليف ان يكون مقارنا له زمانا، وان تأخر عنه رتبة، وذلك لان الآن المتخلف اما ان يكون له دخل في ثبوت الحكم، واما ان لا يكون، فان كان له دخل فيلزم ان لا يكون ما فرض كونه تمام الموضوع أو الجزء الأخير منه كذلك، بل كان انقضاء ذلك الآن هو الجزء الأخير من الموضوع. وان لم يكن لذلك الآن دخل يلزم تخلف المترتب عما رتب عليه وتأخر المعلول عن علته، و ذلك واضح.

واما استحالة تأخر زمان الامتثال عن التكليف، فلان التكليف هو الذي يقتضى الامتثال ويكون هو المحرك، فيكون نسبة اقتضاء التكليف للحركة كنسبة اقتضاء حركة اليد لحركة المفتاح، وغير ذلك من العلل والمعلولات التكوينية. نعم: الفرق بين المقام، والعلل التكوينية، هو انه لا يتوسط في سلسلة العلل التكوينية العلم ولا الإرادة بل يوجد المعلول بعد علته التكوينية من دون دخل

للعلم والإرادة في ذلك. واما في المقام فيتوسط بين الامتثال والتكليف علم الفاعل بالتكليف و ارادته الامتثال، إذ مع عدم العلم بالتكليف، أو عدم إرادة الامتثال، يستحيل تحقق الامتثال. الا انه على كل تقدير لا يخرج التكليف عن كونه واقعا في سلسلة العلل، غايته ان العلم والإرادة أيضا واقعة في سلسلتها، ولا يتفاوت في استحالة تخلف المعلول عن علته زمانا بين قلة ما يقع في سلسلة العلة وكثرته. فالامتثال المعلول للتكليف والعلم والإرادة يستحيل ان يتخلف عن ذلك زمانا، و انما التخلف في الرتبة فقط. فلا يعقل سبق زمان التكليف على زمان الامتثال. وقد تقدم منا في الواجب المعلق امتناع فعلية التكليف قبل زمان امتثاله، لان الزمان المتخلل، اما ان يكون لانقضائه دخل في فعلية التكليف فيستحيل فعلية التكليف قبل انقضائه، واما ان لا يكون له دخل فيستحيل تأخر الامتثال عنه أي اقتضائه للامتثال.

وبالجملة: مقتضى البرهان، هو ان لا يتخلف التكليف عن الشرط، و لا الامتثال عن التكليف زمانا، بل يتقارنان في الزمان، وان كان بينهما تقدم وتأخر رتبي، هذا.

ولكن حكي عن بعض الاعلام: انه لا بد في هذا القسم من المضيق (وهو ما إذا اتحد زمان وجود الشرط والتكليف والامتثال، كالصوم وكصلاة الآيات) من تقدير سبق التكليف آنا ما قبل زمان الامتثال، ليتمكن المكلف من الامتثال، و لا يمكن ان يقارن التكليف لزمان الامتثال.

بل يظهر (١) من المحقق الخراساني في الواجب المعلق: انه يعتبر سبق زمان التكليف على زمان الامتثال في جميع الواجبات فراجع.

---

(١) الكفاية المجلد الأول ص ١٦٣، قوله: " مع أنه لا يكاد يتعلق البعث الا بأمر متأخر عن زمان البعث، ضرورة ان البعث انما يكون لاحداث الداعي للمكلف إلى المكلف به بان يتصوره بما يترتب عليه من المثوبة وعلى تركه من العقوبة، ولا يكاد يكون هذا الا بعد البعث بزمان، فلا محاله يكون البعث نحو امر متأخر عنه

بالزمان، ولا يتفاوت طول وقصره فيما هو ملاك الاستحالة والامكان في نظر العقل الحاكم في هذا الباب ".



وقد يوجه ذلك: بأنه لولا السبق يلزم: اما التكليف بالحاصل، واما التكليف بالمتعذر، لأنه ان كان المكلف في الآن الأول الحقيقي من الفجر ممسكا فتوجه التكليف إليه في ذلك يكون من الطلب الحاصل، وان لم يكن ممسكا فيتعذر عليه التكليف بالامسك في آن الطلوع، فلا بد من سبق التكليف على الطلوع أنا ما ليتمكن المكلف من الامسك في أول الفجر منبعثا عن التكليف السابق، هذا. ولكن لا يخفى عليك ما فيه: اما أولا:

فلانه لا موجب لهذا التقدير، لان توقف الانبعاث على البعث ليس بأزيد من توقف المعلول على علته، فكما ان وجود المعلول يكون مستندا إلى علته المقارنة له في الوجود ويكون صادرا عنها، فكذلك الانبعاث يكون مستندا إلى البعث المقارن له في الوجود ويكون حاصلًا بذلك البعث.

ودعوى انه يكون من تحصيل الحاصل ممنوعة، فإنه لو كان الانبعاث حاصلًا بنفسه لا عن البعث كان من تحصيل الحاصل، وليس الامر كذلك، بل يكون حاصلًا عن البعث، والا فيمكن تقريب ذلك بالنسبة إلى العلل والمعلولات التكوينية أيضا، بان يقال: ان المعلول حاصل في زمان علته فتكون العلة لما هو حاصل. وكما يجاب عن ذلك بان المعلول حاصل من قبل علته المقارنة له في الوجود المتقدمة عليه في الرتبة، كذلك يقال في المقام: ان الانبعاث حاصل من قبل البعث المقارن له في الوجود المتقدم عليه رتبة. فلا يتوقف الانبعاث على سبق البعث زمانا. نعم: يتوقف على سبق العلم بالبعث في زمانه، فإنه لو لم يكن عالما بتحقيق البعث في أول طلوع الفجر لم يكن يصدر عنه الانبعاث والامسك من أول الطلوع. ومن هنا قلنا بوجوب تحصيل العلم بالأحكام قبل أوقاتها لمن لا يتمكن من تحصيله في وقتها، كالمضيقات مط، وكالموسعات في بعض الأحيان. والحاصل: ان الذي يتوقف عليه الانبعاث في أول الفجر، هو سبق العلم بالتكليف على أول الفجر، لا سبق التكليف على الفجر. وأظن أن الذي أوجب القول بتقدير التكليف أنا ما قبل الفجر في هذا القسم من المضيقات، هو ملاحظة

عدم امکان تحقق الانبعاث من أول الفجر الا بسبق التكليف عليه. ولكن هذا خلط بين سبق التكليف وبين سبق العلم به. والذي يتوقف عليه الانبعاث هو سبق العلم، لا سبق التكليف، والا فسبق التكليف لا يوجب تحقق الانبعاث من دون سبق العلم، كما لا يخفى. فتقدير سبق التكليف آنا ما يكون بلا موجب. واما ثانيا:

فلان سبق التكليف لا اثر له، ويكون لغوا إذ المكلف انما ينبعث عن البعث المقارن لا عن البعث السابق، لان البعث السابق، اما ان يكون مستمرا إلى زمان الانبعاث، واما ان لا يكون. فان لم يكن مستمرا لا يعقل الامتثال و الانبعاث، إذ لا يمكن امتثال تكليف معدوم، وان كان مستمرا فالذي يوجب الانبعاث هو استمراره وانحفاظه إلى زمان الانبعاث، فوجوده السابق لغو والانبعاث دائما يكون عن البعث المقارن.

واما ثالثا:

فلان سبق التكليف ولو آنا ما لا يعقل ومن المستحيل، كما تقدمت الإشارة إليه في المقام، وتقدم تفصيله في الواجب المعلق وعليه بنينا امتناع الواجب المعلق، فراجع. (١)

واما رابعا:

فلانه لا اختصاص لهذا التقدير بهذا القسم من المضيقات، بل يلزم القول بسبق التكليف حتى في الموسعات، لوضوح صحة الصلاة المقارنة لأول الزوال حقيقة، بحيث شرع فيها في الان الأول الحقيقي من الزوال، فإنه وان لم يلزم ذلك، الا انه لا اشكال في الصحة. ولو فعل ذلك فيلزم تقدير سبق التكليف بالصلاة على الزوال ليكون الامتثال عن التكليف السابق، مع أن الظاهر أن القائل بالتقدير لم يلتزم به في الموسعات، فيطالب حينئذ بالفرق.

---

(١) راجع مباحث مقدمة الواجب، ما افاده المصنف قدس سره في امتناع الواجب المعلق. ص ١٨٦

فتحصل من جميع ما ذكرنا:

انه لا يتوقف التكليف بالمضيقات على سبقه على زمان امثالها، بل يستحيل ذلك، وانه لا بد من اجتماع التكليف والشرط والامثال في زمان واحد حقيقي، ويكون التقدم والتأخر بالرتبة فقط. إذا عرفت ذلك

ظهر لك: دفع بعض الاشكالات التي أشكلوها على الخطاب الترتبي منها:

انه يتوقف صحة الخطاب الترتبي على صحة الواجب المعلق والشرط المتأخر، وحيث أبطلنا كلا منهما في محله، فيلزم بطلان الخطاب الترتبي. وهذا الاشكال انما يكون من القائل بالتقدير، وانه يعتبر سبق التكليف على زمان الامثال في الواجبات المضيقه. فالاشكال انما يرد على ذلك المبنى الفاسد. ووجه الابتداء: هو انه لما كان الكلام في الخطاب الترتبي واقعا في المتزاحمين المضيقين الذين كان أحدهما أهم، فكان كل من خطاب الأهم والمهم مضيقا، و لما كان خطاب المهم مشروطا بعصيان الأهم، وكان زمان عصيانه هو زمان امثال المهم، كما هو لازم التضيق، فلا يمكن ان يكون الخطاب بالمهم مقارنا لزمان عصيان الأهم، لأنه زمان امثاله. فلا بد ان يتقدم الخطاب بالمهم آنا ما على عصيان الأهم، لما تقدم من اعتبار سبق التكليف في المضيقات، فيلزم كل من الواجب المعلق والشرط المتأخر، لأنه باعتبار سبق زمان التكليف على زمان الامثال يكون من الواجب المعلق، إذ لا نعني بالواجب المعلق الا ما يكون ظرف الامثال فيه متأخرا عن ظرف التكليف، ويكون الامثال معلقا على مضى ذلك الآن الذي قدر سبق التكليف عليه. وباعتبار ان الخطاب بالمهم مشروط بعصيان الأهم وقد سبقه يكون من الشرط المتأخر، فالخطاب الترتبي يتوقف على كل من الواجب المعلق و الشرط المتأخر هذا. ولكن لا يكاد ينقضي تعجبي من هذا الاشكال. اما أولا:

فلا اختصاص لهذا الاشكال بالخطاب الترتبي، بل يجرى في جميع

المضيقات، فان الصوم مثلا بناء على سبق التكليف به على الفجر يلزم أيضا كونه من الواجب المعلق والشروط المتأخر. فباعتبار سبق التكليف على زمان الامتثال يلزم الواجب المعلق. وباعتبار اشتراط التكليف بالصوم بالفجر يلزم الشرط المتأخر، فهذا الاشكال بناء على التقدير يرد في جميع المضيقات، بل في الموسعات أيضا، بناء على ما تقدم من أن التقدير في المضيقات يلزمه التقدير في الموسعات أيضا، ولا اختصاص لهذا الاشكال بالخطاب الترتبي، فما يجاب به عن الاشكال في سائر المقامات يجاب به أيضا في الخطاب الترتبي.

واما ثانيا:

فلما عرفت من أن الاشكال مبني على ذلك المبني الفاسد، وهو تقدير سبق التكليف، وقد أوضحنا فساده. فلا اشكال في المقام، كما لا اشكال في سائر المضيقات، فضلا عن الموسعات.

ومنها:

ان خطاب المهم لو كان مشروطا بنفس عصيان الأهم لم يلزم محذور طلب الجمع، لان امتثال خطاب المهم اعتبر في زمان خلو المكلف عن الأهم، فلا يعقل اقتضائه لطلب الجمع. واما ان اخذ الشرط هو العنوان الانتزاعي ووصف التعقب - أي كون المكلف ممن يعصى - فيلزم محذور طلب الجمع، لان خطاب المهم يكون فعليا قبل عصيان الأهم إذا كان ممن يعصى بعد ذلك، فلم يعتبر في ظرف امتثاله خلو المكلف عن الأهم، بل يلزم اجتماع كل من الأهم والمهم في زمان واحد، هذا. ولكن لا يخفى عليك ضعفه، لما فيه:

أولا:

انه لا موجب لجعل الشرط هو العنوان الانتزاعي ووصف التعقب الا بناء على اعتبار سبق التكليف آنا ما مع عدم القول بالشرط المتأخر، فيستقيم ح ان يكون الشرط هو الوصف الانتزاعي، لأن المفروض ان خطاب المهم لا بد ان يكون قبل زمان امتثاله وهو زمان عصيان الأهم، ولا يمكن ح ان يكون نفس العصيان شرطا، لاستلزامه الشرط المتأخر، فلا بد ان يكون الشرط هو العنوان الانتزاعي. الا انه قد

تقدم فساد المبني، وان تقدير سبق التكليف بلا موجب بل مستحيل. وحينئذ لا يتم جعل الشرط هو العنوان المنتزع، بل يكون الشرط هو نفس العصيان، وقد اعترف انه بناء على ذلك لا يلزم طلب الجمع.  
وثانيا:

لو فرض ان الشرط هو الوصف الانتزاعي فلا يلزم أيضا طلب الجمع، لان الوصف انما انتزع من العصيان الذي هو زمان خلو المكلف عن الأهم، فمعنى كونك ممن تعصى: كونك ممن تخلو عن فعل الأهم. ومع ذلك كيف يلزم طلب الجمع؟ ومجرد اجتماع الخطابين في زمان وفعليتهما بتحقيق شرطهما لا يقتضى ايجاب الجمع، بل إن أساس الترتب انما هو على اجتماع الخطابين في زمان، فغاية ما يلزم من اخذ الشرط الوصف الانتزاعي هو اجتماع كل من خطاب الأهم والمهم في زمان واحد، وهذا مما لا محيص عنه في الخطاب الترتبي. بل لو اخذ نفس العصيان شرطا فلا بد ان يؤخذ على وجه يجتمع فيه كل من خطاب الأهم والمهم، وذلك بان يكون الشرط هو التلبس بالعصيان الذي يكون خطاب الأهم في حاله محفوظا، لا تحقق العصيان بمعنى الانقضاء والمضي الذي يكون خطاب الأهم عنده ساقطا، لسقوط كل خطاب بعصيانه.

وبالجملة: لا فرق بين ان يكون الشرط هو نفس العصيان أو الوصف الانتزاعي، في اجتماع كل من الخطابين في زمان واحد، وفي عدم اقتضائهما لطلب الجمع بعد ما اعتبر في خطاب المهم خلو المكلف عن فعل الأهم، سواء كان الشرط نفس ذلك، أو كان هو منشأ انتزاع ما هو الشرط كما لا يخفى، فتأمل جيدا.  
المقدمة الرابعة:

التي هي أهم المقدمات، بل عليها يبنى أساس الترتب، هي ان انحفاظ كل خطاب بالنسبة إلى ما يتصور من التقادير والانقسامات يكون على أحد أنحاء ثلاثة:

الأول:

ما كان انحفاظه بالاطلاق أو التقييد اللحاضي، وذلك بالنسبة إلى كل

تقدير وانقسام يمكن لحاظه عند الخطاب، وذلك انما يكون في التقادير والانقسامات المتصورة في المتعلق مع قطع النظر عن ورود الخطاب، بحيث أمكن وقوع المتعلق مقترنا بتلك التقادير وان لم يتعلق به خطاب أصلا، كقيام زيد وعوده، وطيران الغراب وعدمه، حيث يكون الامر بالصلاة محفوظا عنده بالاطلاق للحاظي، و كالوقت، حيث يكون الامر بالصلاة محفوظا عنده بالتقييد للحاظي، لمكان امكان ايقاع الصلاة عند قيام زيد وعوده، وفي الوقت وخارجه، ولو لم يتعلق بها امر، فيمكن لحاظ هذه التقادير عند الخطاب والامر بالصلاة، فلو لاحظ تقديرا خاصا كان ذلك تقييدا لحاظيا، كما لاحظ الوقت عند الامر بالصلاة. وان لم يلاحظ تقديرا خاصا، بل ساوى في امره لكلتا حالتها وجود التقدير وعدمه يكون ذلك اطلاقا لحاظيا، كما ساوى في امره بالصلاة في كلتا حالتها قيام زيد وعوده.

الثاني:

ان يكون انحفاظ الخطاب بنتيجة الاطلاق أو التقييد، وذلك بالنسبة إلى كل تقدير وانقسام لاحق للمتعلق بعد تعلق الخطاب به، بحيث لا يكون لذلك التقدير وجود الا بعد ورود الخطاب كتقدير العلم والجهل بالخطاب، حيث إن تقدير العلم والجهل بالأحكام لا يكون الا بعد ورود الخطاب، لأنه بعد ورود الخطاب، يتحقق تقدير العلم والجهل بذلك الخطاب، فلا وجود لهذا التقدير قبل الخطاب. فلا يمكن فيه الاطلاق أو التقييد للحاظي، بل لا بد اما من نتيجة الاطلاق، كما في تقديري العلم والجهل، حيث يكون الخطاب محفوظا في كلا التقديرين بنتيجة الاطلاق، واما من نتيجة التقييد كما في العلم والجهل أيضا بالنسبة إلى خصوص مسئلتني القصر والاتمام والجهل والاختفات، لان الاهمال الثبوتي في مثل هذه التقادير لا يعقل، لان الملاك والمصلحة الباعثة للامر بالصلاة اما: ان يكون محفوظا في كلا الحالين، أي حالة وجود التقدير وعدمه، فلا بد من نتيجة الاطلاق كما في العلم والجهل بعد قيام الأدلة والضرورة على اشتراك العالم و الجاهل في الاحكام الا في موارد القصر والاتمام والجهل والاختفات، واما: ان يكون الملاك محفوظا في تقدير خاص دون عدمه فلا بد من نتيجة التقييد.

الثالث:

ما كان انحفاظ الخطاب لا بالاطلاق والتقييد اللحاضي، ولا بنتيجة الاطلاق والتقييد. وذلك بالنسبة إلى كل تقدير يقتضيه نفس الخطاب، وهو الفعل أو الترك الذي يطالب به أو بنقيضه، حيث يكون انحفاظ الخطاب في حالتي الفعل والترك بنفسه وباقتضاء هوية ذاته، لا باطلاقه لحاظا أو نتيجة، إذ لا يعقل الاطلاق والتقييد بالنسبة إلى تقديري فعل متعلق بالخطاب وتركه، بل يؤخذ المتعلق معرى عن حيثية فعله وتركه ويلاحظ نفس ذاته، فيحمل عليه بالفعل ان كان الخطاب وجوبيا، وبالترك ان كان الخطاب تحريميا. فيكون البعث نحو فعل المتعلق أو تركه نظير حمل الوجود أو العدم على شئ، حيث إنه يؤخذ ذلك الشئ معرى عن الوجود والعدم، فيحمل عليه الوجود تارة، والعدم أخرى، ويقال مثلا زيد موجود أو معدوم. ولا يعقل تقييد زيد بالوجود في حمل الوجود عليه، ولا تقييده بالعدم، و لا اطلاقه بالنسبة إلى الوجود والعدم، للزوم حمل الشئ على نفسه في الأول، و اجتماع النقيضين في الثاني، وكلا المحذورين في الثالث.

وكذا يقال في المقام: انه لا يمكن تقييد المتعلق بالفعل في مقام البعث إليه، ولا تقييده بالترك، ولا اطلاقه بالنسبة إلى تقديري الفعل والترك، لاستلزامه طلب الحاصل في الأول، وطلب الجمع بين النقيضين في الثاني، وكلا المحذورين في الثالث، فلا بد من لحاظ ذات المتعلق مهما معرى عن كلا تقديري الفعل و الترك، فيخاطب به بعثا أو زجرا. وليس فيه تقييد ولا اطلاق لا لحاظا ولا نتيجة، ولكن مع ذلك يكون الخطاب محفوظا في كلتا حالتي الفعل والترك ما لم تتحقق الإطاعة أو العصيان، فإنه عند ذلك يسقط الخطاب. وانحفاظ الخطاب في كلا التقديرين انما يكون باقتضاء ذاته، لأنه بنفسه يقتضى فعل المتعلق وطرده، فيكون وجود الخطاب في الحالين لمكان نفسه ولأنه خطاب بالفعل أو الترك. وبذلك يظهر لك: ان الفرق بين هذا التقدير الذي يكون الخطاب محفوظا عنده، وبين سائر التقادير التي يكون الخطاب محفوظا عندها أيضا من وجهين: الأول: ان نسبة تلك التقادير إلى الخطاب نسبة العلة إلى معلولها، بمعنى ان

تلك التقادير تكون علة أو ملحقه بالعلة بالنسبة إلى الخطاب، ويكون الخطاب بمنزلة المعلول لها. فان اخذ تلك التقادير قيذا وشرطا للخطاب، فلمكان رجوع الشرط إلى الموضوع وكون الموضوع علة لترتب الخطاب عليه يكون ذلك التقدير علة للخطاب. وان أطلق الخطاب بالنسبة إلى تقدير فذلك التقدير وان لم يكن علة للخطاب - لعدم اخذ ذلك التقدير شرطا - الا انه يجرى مجرى العلة من حيث إن الاطلاق و التقييد من الأمور الإضافية، فهما في مرتبة واحدة، فإذا كان التقييد علة للخطاب، فالاطلاق الواقع في رتبته يجرى مجرى العلة من حيث الرتبة، فتأمل. وهذا بخلاف تقديري فعل المتعلق وتركه، فان الامر يكون فيه بالعكس، حيث إن التقدير معلول الخطاب والخطاب يكون علة له، لان الخطاب يقتضى فعل متعلقه وطرده تركه، فيكون تقديرا للفعل والترك معلولي الخطاب بالنسبة إلى الفعل من حيث الوجود، وبالنسبة إلى الترك لمكان اقتضائه عدم الترك.

الثاني: ان الخطاب بالنسبة إلى سائر التقادير يكون متعرضا ومتكفلا لبيان امر آخر غير تلك التقادير. غايته انه تعرض لذلك الامر عند وجود تلك التقادير، فان خطاب الحج يكون متعرضا لفعل الحج من الاحرام والطواف وغير ذلك عند وجود الاستطاعة، وليس لخطاب الحج تعرض لتقدير الاستطاعة. وهذا بخلاف تقديري الفعل والترك فان الخطاب بنفسه متكفل لبيان هذا التقدير ومتعرض لحاله، حيث إنه يقتضى فعل المتعلق وعدم تركه، وليس للخطاب تعرض لشيء آخر سوى هذا التقدير، بخلاف سائر التقادير فان الخطاب فيها متعرض لشيء آخر غير تلك التقادير.

إذا عرفت ذلك

فاعلم: انه يترتب على ما ذكرناه (من الفرق بين تقديري الفعل أو الترك المطالب به بالخطاب أو بنقيضه وبين سائر التقادير) طولية الخطابين، وخروجها من العرضية. وذلك لان خطاب الأهم حينئذ يكون متعرضا لموضوع خطاب المهم و طاردا ومقتضيا لهدمه ورفع في عالم التشريع، لان موضوع خطاب المهم هو عصيان خطاب الأهم وترك امثاله، وخطاب الأهم دائما يقتضى طرد الترك ورفع



عصيانه، لان البعث على الفعل يكون زجرا عن الترك، فخطاب الأهم يقتضى طرد موضوع المهم ورفع. واما خطاب المهم فهو انما يكون متعرضا لحال متعلقه و لا تعرض له لحال موضوعه، لان الحكم لا يتكفل حال موضوعه من وضع أو رفع، بل هو حكم على تقدير وجوده ومشروط به، ولا يخرج عن هذا الاشتراط إلى الاطلاق و لو بعد تحقق موضوعه، لما عرفت: من أن الواجب المشروط لا يصير مط بعد تحقق شرطه. فلسان خطاب المهم هو: انه ان وجد موضوعي وتحقق خارجا فيجب فعل متعلقي. ولسان خطاب الأهم هو: انه ينبغي ان لا يوجد موضوع خطاب المهم وان لا يتحقق. وهذان اللسانان كما ترى ليس بينهما مطاردة ومخالفة، وليس في رتبة واحدة، بل خطاب الأهم يكون مقدما في الرتبة على خطاب المهم، لان خطاب الأهم واقع في الرتبة السابقة على موضوع خطاب المهم السابق عليه، فهو متقدم عليه برتبتين أو ثلاث، ولا يمكن ان ينزل خطاب الأهم عن درجته ويساوي خطاب المهم في الرتبة، وكذا لا يمكن ان يصعد خطاب المهم من درجته ويساوي خطاب الأهم، بل كل منهما يقتضى مرتبة لا يقتضيها الآخر. ومع هذا الاختلاف في الرتبة كيف يعقل ان يكونا في عرض واحد؟

فاتضح من المقدمة الثانية والمقدمة الرابعة، طولية الخطابين المترتين و خروجهما عن العرضية.

بقى في المقام: بيان ان هذين الخطابين المترتين لا يقتضيان ايجاب الجمع، فلا يبق محذور في الخطاب الترتبي. والمقدمة الخامسة التي سنذكرها هي المتكفلة لبيان عدم اقتضائهما ايجاب الجمع. ففي الحقيقة المقدمات التي يتوقف عليها صحة الخطاب الترتبي هي ثلث: المقدمة الثانية، والمقدمة الرابعة، والمقدمة الخامسة. واما المقدمة الأولى، فهي لبيان تحرير محل النزاع. والمقدمة الثالثة، لبيان دفع بعض ما تخيل: من توقف الخطاب الترتبي عليه، من كونه موقوفا على الواجب المعلق والشرط المتأخر، على ما تقدم تفصيله.

المقدمة الخامسة:

تنقسم موضوعات التكاليف وشرائطها، إلى ما لا يمكن ان تنالها يد الوضع

والرفع التشريعي، والى ما يمكن ان تناله ذلك.  
فالأول: كالعقل، والبلوغ، والوقت، وغير ذلك من الأمور التكوينية الخارجية التي لا يمكن وضعها ورفعها في عالم التشريع.  
والثاني: كالأستطاعة في الحج، وفاضل المؤنة في الخمس والزكاة، فإنها وان كانت من الأمور التكوينية أيضا، الا انها قابلة للوضع والرفع التشريعي، فإنه يمكن رفع الاستطاعة بخطاب شرعي كوجوب أداء الدين، حيث إنه بذلك يخرج عن كونه مستطيعا. وكذا الحال بالنسبة إلى فاضل المؤنة.  
ثم إن الموضوع والشرط، اما ان يكون لحدوثة دخل في ترتب الحكم وبقائه، من دون ان يكون لبقائه دخل في بقاء الحكم، كالسفر والحضر، بناء على أن العبرة بحال الوجوب لا الأداء، فان ثبوت السفر أو الحضر في أول الوقت يكون له دخل في وجوب القصر أو التمام وان زال السفر أو الحضر عنه، فان الحكم يبقى وان زالا. وهذا القسم من الموضوع انما يكون قابلا للدفع فقط لا للرفع، إذ ليس له بقاء حتى يكون قابلا للرفع.  
واما ان يكون لبقائه أيضا دخل في بقاء الحكم، بحيث يدور بقاء الحكم مدار بقاء الموضوع، كما في المثال لو قلنا بان العبرة بحال الأداء، فح يكون بقاء وجوب القصر لمن كان مسافرا في أول الوقت مشروطا ببقاء السفر إلى زمان الأداء، ويسقط وجوب القصر بسقوط السفر.  
واما ان يكون لبقائه في مقدار من الزمان دخل في بقاء الحكم، كاشتراط وجوب الصوم بالحضر إلى الزوال فيكون بقاء الحضر إلى الزوال شرطا لبقاء وجوب الصوم إلى الغروب. وهذان القسمان قابلان لكل من الدفع والرفع، كما لا يخفى.  
وعلى كل حال: الموضوع القابل للوضع والرفع التشريعي، اما ان يكون قابلا للوضع والرفع الاختياري أيضا بحيث يكون اختيار الموضوع بيد المكلف له ان يرفعه ليرتفع عنه التكليف، واما ان لا يكون قابلا للوضع والرفع الاختياريين، بل كان أمرا وضعه ورفعته بيد الشارع فقط، واما ان يكون امر رفعه بيد المكلف و اختياره فقط وليس بيد الشارع.

فالأول: كالسفر فإنه للمكلف رفعه باختيار الحضر، فيرتفع عنه وجوب القصر. وللشارع أيضا رفعه بايجاب الإقامة عليه فلا يجب عليه القصر أيضا. والثاني: كالأستطاعة فإنه ليس للمكلف رفعها وتفويتها بعد حدوثها، فلو فوتها لم يسقط عنه وجوب الحج، بل يستقر في ذمته، ولكن للشارع رفعها بخطاب مثل وجوب أداء الدين مثلا فيسقط عنه وجوب الحج. والثالث: لم نعثر له على مثال.

ثم إن الخطاب الرافع لموضوع خطاب آخر، اما ان يكون بنفس وجوده رافعا، كالتكاليف المالية التي توجب ان تكون متعلقها من المؤن كخطاب أداء الدين إذا كان من عام الربح لا من العام الماضي (وأما إذا كان من العام الماضي فأدائه وامثال التكليف يكون رافعا لموضوع الخمس لا نفس اشتغال الذمة به) فيرتفع موضوع وجوب الخمس الذي هو عبارة عن فاضل المؤنة، فان نفس تلك التكاليف توجب جعل متعلقاتها من المؤن، فيخرج الربح عن كونه فاضل المؤنة، و لا يتوقف صيرورتها من المؤن على امثالها، بل نفس وجود الخطاب رافع لموضوع خطاب الخمس.

واما ان يكون بامثاله رافعا كخطاب الأهم فيما نحن فيه، حيث يكون بامثاله رافعا لموضوع خطاب المهم لا بوجوده، على ما سيأتي بيانه. فهذه جملة الأقسام التي يهمننا تنقيحها في المقام، ليعلم الموارد التي يلزم ايجاب الجمع من اجتماع الخطابين، والموارد التي لا يلزم ذلك. والا فالأقسام المتصورة في موضوعات التكليف أكثر من ذلك.

وحاصل التقسيم: هو ان الموضوع لحكم، اما ان يكون قابلا للوضع والرفع التشريعي، واما ان لا يكون قابلا لذلك. والأول: اما ان يكون قابلا لكل من الدفع والرفع، واما ان يكون قابلا للدفع فقط. وعلى كلا التقديرين: اما ان يكون قابلا للرفع الاختياري أيضا، واما ان لا يكون. والرفع التشريعي اما ان يكون بنفس التكليف، واما ان يكون بامثاله. وقد تقدم أمثلة ذلك كله فينبغي ح التكلم في احكام هذه الأقسام.

فنقول:

فما كان الموضوع لخطاب مما لا تناله يد الوضع والرفع التشريعي، كالوقت بالنسبة إلى الصلاة، فالخطاب المجامع لهذا الخطاب يقتضى ايجاب الجمع على المكلف، إذا كان كل من الخطابين مط بالنسبة إلى حالتي فعل الآخر وتركه. وان لم يكونا مطلقين، بل كان كل منهما مشروطا بعدم فعل الآخر، أو كان أحدهما مشروطا بفعل الآخر، فلا يعقل اقتضائهما لايجاب الجمع. مثلا لو جامع خطاب آخر لخطاب الصلاة في وقتها، فاما ان يكون كل من خطاب الصلاة وذلك الخطاب الاخر المجامع له مط بالنسبة إلى حالتي فعل متعلق الاخر وتركه، واما ان يكون كل منهما مشروطا بعدم فعل الآخر، أو كان أحدهما مشروطا دون الآخر. فان كان كل منهما مط، فلا محالة يقتضيان ايجاب الجمع، فان أمكن للمكلف جمع المتعلقين وجبا معا، كالصوم المجامع للصلاة خطابا وامثالا ويمكن للمكلف الجمع بينهما أيضا. والمفروض ان كلا من الخطابين أيضا مطلق فيجب الجمع بينهما. وان لم يكن للمكلف الجمع بينهما، اما لتضاد المتعلقين، واما لقصور قدرة المكلف عن الجمع بينهما، فلا محالة يكون الحكم فيه هو التخيير، على ما تقدم تفصيله.

وان كان كل منهما مشروطا بعدم فعل الاخر، أو كان أحدهما مشروطا بذلك، فلا يعقل ان يقتضيا ايجاب الجمع، لأن المفروض ان التكليف بكل منهما مقيد بعدم الآخر، فيكون حكمه حكم الاحكام التخييرية الأولية، كخصال الكفارات، بل يكون هو هو بناء على أن الاحكام التخييرية عبارة عن اشتراط التكليف بكل فرد بعدم فعل الاخر، كما هو أحد الوجوه في تصوير الواجب التخييري، على ما تقدم بيانه. وكذا الحال ان كان أحدهما بالخصوص مشروطا بعدم فعل الآخر، فإنه أيضا لا يلزم منه ايجاب الجمع كما هو واضح. وكيف يعقل اقتضائهما لايجاب الجمع، مع أن الجمع لا يكون مطلوبا، بحيث لو أمكن للمكلف الجمع بينهما لم يقعا على صفة المطلوبة، بل لو قصد بكل منهما امثال الامر كان من التشريع المحرم، بل لا يقع الامثال بكل منهما لو كان كل منهما مشروطا بعدم فعل

الآخر، لعدم تحقق شرط التكليف في كل منهما، فلا يكون كل منها متعلق التكليف وذلك كله واضح. هذا إذا كان موضوع الخطاب غير قابل للتصرف التشريعي. وأما إذا كان قابلاً لذلك، فالخطاب المجمع له ان لم يكن متعرضاً لموضوع الآخر: من دفع أو رفع، فالكلام فيه هو الكلام في القسم السابق طابق النعل بالنعل. فان كان كل من الخطابين مط يلزم ايجاب الجمع، فان أمكن وجب، وان لم يمكن فالتخيير. وان لم يكن كل منهما مط فلا يلزم ايجاب الجمع، لاتحاد المناط في هذا القسم والقسم السابق في ذلك. ومجرد كون الموضوع في هذا القسم قابلاً للدفع والرفع التشريعي لا يكون فارقاً بين القسمين، ما لم يكن أحد الخطابين متعرضاً لدفع موضوع الآخر أو رفعه.

وهذا من غير فرق، بين ان يكون الموضوع قابلاً للرفع الاختياري أيضاً، أو لم يكن. فإنه يلزم ايجاب الجمع على المكلف أيضاً إذا كان كل من الخطابين مطلقاً. و مجرد انه يمكنه رفع الموضوع اختياراً لا يرتفع عنه محذور ايجاب الجمع، إذا استلزم ايجاب الجمع محذورا، كما إذا كان بين المتعلقين تضاد، فان القدرة المعتبرة في التكليف انما هو القدرة على متعلقاتها، لا على موضوعاتها، ولا اثر للقدرة على موضوعاتها، فهل ترى انه يصح تكليف المسافر بالمحال من جهة انه قادر على رفع السفر؟

والحاصل: ان قبح التكليف بما لا يطاق انما هو بالنظر إلى المتعلق فالعبرة به، لا بالموضوع. فاجتماع التكليفين الموجبين لايجاب الجمع على المكلف مع عدم قدرة المكلف على الجمع قبيح ولو فرض ان امر الموضوع بيد المكلف وان له رفعه، ليرتفع عنه أحد التكليفين.

وبذلك ظهر: ان تصحيح الامر الترتبي - بان العصيان الذي هو موضوع خطاب المهم امر اختياري للمكلف، له رفعه بعدم عصيان الأهم وإطاعته فلا مانع من اجتماع كل من خطاب الأهم والمهم - فاسد جدا. لما عرفت: من أن القدرة على رفع الموضوع لا اثر لها في قبح التكليف بما لا يطاق، فالخطاب الترتبي لا يمكن تصحيحه بذلك. هذا إذا كان الخطاب المجمع لخطاب آخر غير متعرض لموضوع

الآخر من دفع ورفع. وأما إذا كان متعرضاً له، فإما أن يكون نفس الخطاب رافعاً أو دافعاً لموضوع الآخر، وإما أن يكون أمثاله. فإن كان الأول، فهذا مما يوجب عدم اجتماع الخطابين في الفعلية، ولا يعقل أن يكون كل من الخطابين فعلياً، لأن وجود أحد الخطابين رافع لموضوع الآخر، فلا يبقى مجالاً لفعلية الآخر حتى يقع المزاحمة بينهما.

بل أحد الخطابين يكون مقدماً على الآخر بمرتبين، فإنه يكون مقدماً على موضوع الآخر، كما هو مقتضى رفعه له، والموضوع أيضاً يكون مقدماً على ما يستتبعه من الخطاب، فالخطاب الرفع لموضوع الآخر يكون مقدماً على الآخر بمرتبين. ومع هذا كيف يعقل أن يقع التزاحم بين الخطابين؟ فخطاب أداء الخمس لا يعقل أن يزاحم خطاب أداء الدين، بعد ما كان خطاب أداء الدين رافعاً لموضوع خطاب الخمس وذلك واضح.

وان كان الثاني، أي كان أحد الخطابين بأمثاله رافعاً لموضوع الآخر، فهذا هو محل البحث في الخطاب الترتبي، حيث يتحقق اجتماع كل من الخطابين في الفعلية، لأنه ما لم يتحقق أمثال أحد الخطابين الذي فرضنا أنه رافع لموضوع الآخر بأمثاله لا يرتفع الخطاب الآخر، لعدم ارتفاع موضوعه بعد، فيجتمع الخطابان في الزمان وفي الفعلية بتحقق موضوعهما، فيقع البحث حينئذ عن أن اجتماع مثل هذين الخطابين أيضاً يوجب إيجاب الجمع حتى يكون من التكليف بالمحال، أو لا يوجب ذلك؟

والحق أنه لا يوجب ذلك لجهتين. وينبغي أولاً التنبيه على بعض الفروع الفقهية التي لا محيث للفقيه عن الالتزام بها، مع أنها تكون من الخطاب الترتبي منها:

ما لو فرض حرمة الإقامة على المسافر من أول الفجر إلى الزوال، فلو فرض أنه عصى هذا الخطاب وأقام، فلا إشكال في أنه يجب عليه الصوم ويكون مخاطباً به، فيكون في الآن الأول الحقيقي من الفجر قد توجه إليه كل من حرمة الإقامة ووجوب الصوم، ولكن مترتباً، يعني أن وجوب الصوم يكون مترتباً على عصيان حرمة

الإقامة، ففي حال الإقامة يجب عليه الصوم مع حرمة الإقامة أيضا لأن المفروض حرمة الإقامة عليه إلى الزوال، فيكون الخطاب الترتبي محفوظا من الفجر إلى الزوال. فيكون عين الخطاب الترتبي فيما نحن فيه من مسألة الضدين، ان قلنا بان الإقامة قاطعة لحكم السفر لا لموضوعه، فإنه يكون خطاب الصوم حينئذ مترتبا على عصيان خطاب الإقامة بلا توسط شيء، كترتب خطاب المهم على عصيان خطاب الأهم حذو النعل بالنعل.

نعم: لو قلنا بان الإقامة قاطعة لموضوع السفر، كالمروور على الوطن، كان خطاب الصوم مترتبا على موضوع الحاضر وغير المسافر، لا على عصيان حرمة الإقامة. ولكن يكون عصيان حرمة الإقامة علة لتحقق ما هو موضوع وجوب الصوم، حيث إن بعصيان حرمة الإقامة يتحقق عدم السفر وعنوان الحاضر، ويتحقق ذلك العنوان يتحقق خطاب الصوم، فيتوسط بين عصيان خطاب الإقامة وخطاب الصوم هذا العنوان. بخلاف ما إذا قلنا بان الإقامة قاطعة لحكم السفر لا لموضوعه، فإنه لا يتوسط بين الخطابين شيء أصلا.

ولكن على كل حال وتقدير: ان توسط العنوان لا يدفع المحذور لو كان هناك محذور، فإنه يجتمع كل من خطاب حرمة الإقامة ووجوب الصوم في الآن الأول من الفجر. غايته انه بناء على قاطعية الإقامة لحكم السفر يكون خطاب الصوم مترتبا على نفس عصيان خطاب الإقامة. ولو كانت قاطعة لموضوع السفر يكون خطاب الصوم مترتبا على ما يكون عصيان خطاب الإقامة علة له. ومنها:

ما لو فرض وجوب الإقامة على المسافر من أول الزوال، فيكون وجوب القصر عليه مترتبا على عصيان وجوب الإقامة، حيث إنه لو عصى ولم يقصد الإقامة توجه عليه خطاب القصر. وكذا لو فرض حرمة الإقامة، فان وجوب التمام يكون مترتبا على عصيان حرمة الإقامة. ومنها:

وجوب الخمس المترتب على عصيان خطاب أداء الدين إذا لم يكن الدين

من عام الربح. وأما إذا كان من عام الربح فيكون خطاب أداء الدين بنفس وجوده رافعا لخطاب الخمس لا بامثاله، على ما تقدم. ومنها:

غير ذلك من الفروع التي لا مفر للفقيه عن الالتزام بها، مع أنها كلها تتوقف على الخطاب الترتبي. ولا فرق بين الفروع المتقدمة وبين ما نحن فيه، سوى أن الفروع المتقدمة تكون في ممكني الجمع، حيث لا تضاد بين المتعلقين، فيمكنه الجمع بين ترك الإقامة والصوم معا، حيث لا تضاد بينهما من حيث أنفسهما وإن كان بعد النهي الشرعي عن الصوم في السفر لا يمكنه الصوم الصحيح في السفر، إلا أن هذا غير التضاد بحسب ذاتهما، كما فيما نحن فيه، حيث إن الكلام في الخطاب الترتبي، لا فيما إذا كان بين المتعلقين تضاد. ولكن إمكان الجمع وعدم إمكانه لا يوجب فرقا فيما هو ملاك الاستحالة كما لا يخفى. فإن استحالة الخطاب الترتبي ففي الجميع لا بد أن يستحيل، والا ففي الجميع أيضا ينبغي الالتزام به. والغرض من هذا التطويل التنبيه على أن الخطاب الترتبي ليس بعزيز الوجود في الفقه.

فلنرجع إلى ما كنا فيه: من أن الخطاب الترتبي لا يقتضى إيجاب الجمع، و ما لم يكن مقتضيا لإيجاب الجمع لا وجه لاستحاله. أما عدم اقتضائه لإيجاب الجمع فمن وجهين. ولا بد أولا من معرفة معنى الجمع وما يوجب إيجابه. فنقول: أما الجمع فهو عبارة عن اجتماع كل منهما في زمان امثال الآخر، بحيث يكون امثال أحد الخطابين مجامعا في الزمان لامثال الآخر، كمجامعة الصلاة للصوم وبالعكس.

وأما الذي يوجب إيجاب الجمع فهو أحد أمرين: أما تقييد كل من المتعلقين بحال فعل الآخر، أو تقييد أحدهما بحال الآخر، كتقييد القراءة بحال القيام.

وأما إطلاق كل من الخطابين لحال فعل الآخر، كإطلاق الأمر بالصلاة في حال فعل الصوم وبالعكس، فإن الإطلاق ينتج نتيجة التقييد في اقتضائه إيجاب الجمع.



إذا عرفت ذلك، ظهر لك ان الخطاب الترتيبي لا يقتضى ايجاب الجمع، بل يقتضى نقيض ايجاب الجمع، بحيث لا يكون الجمع مطلوباً لو فرض امكانه، لمكان ان الخطاب بالمهم مشروط بعصيان الأهم وخلق الزمان عنه، ومع هذا كيف يقتضيان ايجاب الجمع؟ فلو اقتضيا ايجاب الجمع والحال هذه يلزم من المحالات ما يوجب العجب في كل من طرف الواجب الذي هو المهم ووجوبه، أي يلزم المحال في كل من طرف الطلب والمطلوب.

اما استلزام المحال في طرف المطلوب: فلان مطلوية المهم ووقوعه على هذه الصفة انما تكون في ظرف عصيان الأهم وخلق الزمان عنه، بداهة ان ما يكون قيداً للطلب يكون قيداً للمطلوب، لا بمعنى انه يكون من قيود المادة التي يجب تحصيلها، حتى يقال: ان ذلك ينافي كونه قيداً للطلب، بل بمعنى انه يقتضى وقوع المطلوب عقيب وجود القيد، كوقوع الحج على صفة المطلوية عقيب الاستطاعة، فوقوع المهم على صفة المطلوية يكون بعد عصيان الأهم، بحيث يعتبر فيه ذلك. فلو فرض وقوعه على صفة المطلوية في حال وجود الأهم وامثاله أيضاً، كما هو لازم ايجاب الجمع، يلزم الجمع بين النقيضين، إذ يلزم ان يعتبر في مطلوية المهم وقوعه بعد العصيان، و يعتبر أيضاً في مطلويته وقوعه في حال عدم العصيان، بحيث يكون كل من حالتي وجود العصيان وعدمه قيداً في المهم، وهذا كما ترى يستلزم الجمع بين النقيضين. واما استلزام المحال في طرف الوجوب: فلان خطاب الأهم يكون من علل عدم خطاب المهم، لاقتضائه رفع موضوعه، فلو اجتمع خطاب الأهم والمهم وصار خطاب المهم في عرض خطاب الأهم كما هو لازم ايجاب الجمع، لكان من اجتماع الشئ مع علة عدمه. و ح اما ان تقول: بأنه قد خرجت العلة عن كونها علة للعدم، و اما ان تقول: قد خرج العدم عن كونه عدماً، واما ان تقول: ببقاء العلة على عليتها و العدم على عدمه ومع ذلك اجتماعاً، وكل هذا كما ترى يلزم منه الخلف و المناقضات العجيبة.

فدعوى ان الخطاب الترتيبي يقتضى ايجاب الجمع مساوقة لدعوى وقوع الخلف واجتماع النقيضين من جهات عديدة.

مضافا إلى أن البرهان المنطقي يقتضى أيضا عدم ايجاب الجمع، فإن الامر الترتيبي المبحوث عنه في المقام إذا أبرزناه بصورة القضية الحملية يكون من المنفصلة المانعة الجمع لا مانعة الخلو. وذلك لان الضابط في كون القضية مانعة الجمع، هو كون الحكم فيها بتنافي النسبتين بحيث يمتنع اجتماعهما، كقولك: ان فاض ماء الشط فاما ان يغرق الزرع واما ان يسيل الماء إلى الأودية، حيث يمتنع اجتماع كل من غرق الزرع وسيلان الماء إلى الأودية، فان سيلان الماء إلى الأودية يوجب عدم غرق الزرع، لنقصان ماء الشط بتوجه مائه إلى الأودية، فلا يصل الماء إلى الزرع ليغرقه، فغرق الزرع ينافي سيلان الماء إلى الأودية، ولا يمكن اجتماعهما، بل غرق الزرع مترتب على عدم السيلان ولا غرق مع السيلان.

وحينئذ نقول في المقام: ان امر الأهم له نسبتان، كما تقدم منا في أول مبحث الأوامر من أن هيئة افعال تتضمن نسبتين: نسبة المادة إلى الأمر بالنسبة الطلبية، ونسبتها إلى الفاعل بالنسبة التلبسية. والتنافي في الامر الترتيبي انما يكون بين النسبة الطلبية في جانب المهم والنسبة الفاعلية في جانب الأهم، لا النسبة الطلبية في جانبه فان المفروض انحفاظ طلب الأهم عند طلب المهم. فلا تنافى بين النسبتين الطلبيتين، كما في باب الوضوء والتميم، حيث إن التنافى هناك بين النسبة الطلبية للتميم والنسبة الطلبية للوضوء، وكان طلب التميم مترتبا على عدم طلب الوضوء. وهذا بخلاف المقام، فان التنافى فيه انما يكون بين النسبة الطلبية من جانب المهم والنسبة الفاعلية من جانب الأهم. فصورة القضية الحملية تكون هكذا: اما ان يكون الشخص فاعلا للأهم، واما ان يجب عليه المهم، فهناك تنافى بين وجوب المهم وفعل الأهم، ومع هذا التنافى كيف يعقل ايجاب الجمع؟ مع أن ايجاب الجمع يقتضى عدم التنافى بين كون الشخص فاعلا للأهم وبين وجوب المهم عليه. بل لا بد ان يكون كذلك فضلا عن عدم التنافى. فتحصل من جميع ما ذكرنا:

ان الامر الترتيبي لا يعقل اقتضائه لايجاب الجمع، حتى يقال باستحالته وانه تكليف بالمحال لعدم القدرة على الجمع بين الضدين، وذلك لوجوه ثلاثة:

الأول:

ان الامر الترتيبي لا يختص بالضدين الذين لا يمكن جمعهما في الوجود، بل يجرى في ممكني الجمع أيضا، كما في مثل الإقامة والصوم، والدين والزكاة، وغير ذلك من الأمثلة المتقدمة. فكما ان الامر الترتيبي في ممكني الجمع لا يتقضى ايجاب الجمع، فكذلك في ممتعي الجمع كالضدين.

ودعوى ان الأمثلة المذكورة مجرد فرض لا تحقق له في الخارج فلا تصلح ان تجعل دليلا على امكان الخطاب الترتيبي واضحة الفساد، فان مبنى الاستنباط على فرض الاحكام على نهج القضايا الحقيقية. فهذه الدعوى أشبه شئ بما يقال: من أن الغراب لا يقع في البئر فلا معنى لتقدير ما ينزح له عند فرض وقوعه في البئر.

الثاني:

ان الامر الترتيبي لو اقتضى ايجاب الجمع يلزم من الجمع بين المتنافيين في كل من طرف الوجوب والواجب ومن الخلف في طرف الوجوب، ما لا يخفى، على ما تقدم تفصيله.

الثالث:

ان ايجاب الجمع ينافي البرهان المنطقي، كما تقدم. فهذه الوجوه الثلاثة كلها تقتضي ان الامر الترتيبي لا يوجب ايجاب الجمع، وبعد ذلك لا ينبغي لمن هو من أفضل العلماء الاصغاء إلى دعوى امتناع الخطاب الترتيبي من جهة استلزامه ايجاب الجمع.

نعم بقى في المقام: بعض الاشكالات التي ربما تختلج في الذهن ونحن نوردها بلسان (ان قلت) ونجيب عن كل واحد منها.

فان قلت:

ان ايجاب الجمع لا يتوقف على ثبوت الاطلاق من الطرفين، بل يكفي فيه ثبوت الاطلاق من طرف واحد. وفي المقام وان كان خطاب المهم مشروطا بعصيان الأهم وخلو الزمان عنه، الا ان خطاب الأهم مطلق ويعم كلتا حالتا فعل المهم وعدمه. ففي رتبة تحقق خطاب المهم وهي رتبة عصيان الأهم، يكون خطاب

المهم مقتضيا لايجاد متعلقه وبعثا نحوه، وفي تلك الرتبة يكون خطاب الأهم محفوظا حسب الفرض فيقتضى ايجاد متعلقه والبعث إليه، فتكون نتيجة الخطابين البعث نحو الضدين، ونتيجة ذلك هو ايجاب الجمع، فإنه حال اشتغال المكلف بفعل المهم المطالب به يطالب بفعل الأهم أيضا حسب اطلاقه، ومع هذا كيف لا يلزم ايجاب الجمع؟  
قلت:

دعوى ان ايجاب الجمع لا يتوقف على ثبوت الاطلاق من الطرفين ويكفي فيه الاطلاق من طرف واحد، مساوقة لدعوى جواز اجتماع النقيضين، لما عرفت: من أن ايجاب الجمع معناه انه في حال الاشتغال بكل من متعلقي الخطابين يطالب بالآخر ويؤمر به، وفي المقام في حال الاشتغال بالأهم لا يطالب بالمهم ولا يتعلق الامر به، فيكون نسبة المهم إلى الأهم في حال الاشتغال بالأهم كنسبة المباحات إليه، ومع هذا كيف يلزم ايجاب الجمع؟  
والحاصل: ان ايجاب الجمع لا يكون الا إذا كان هناك مطلوبان، بحيث لو فرض محالا امكان الجمع بينهما، كان كل منهما مطلوبا ويقع محبوبا. وفي المقام لو فرض محالا انه جمع المكلف بين الأهم والمهم كان المهم لغوا، ولا يقع على صفة المطلوبة، لعدم تحقق ملاك وجوبه من ترك الأهم، فإذا لم يكن هناك الا مطلوب واحد في جميع الحالات، غايته انه في حال فعل الأهم يكون هو المطلوب، وفي حال تركه يكون المهم مطلوبا وان كان طلب الأهم لم يسقط، فكيف يقال انه يجب الجمع، وهل هذا الا تناقض؟  
فان قلت:

لا يصح الخطاب المولوي الشرعي الا إذا أمكن ان يكون داعيا نحو الفعل، وبعثا إليه. وداعوية الخطاب بالنسبة إلى غالب نفوس البشر انما هي باعتبار ما يستتبعه من الثواب والعقاب، إذ قل ما يكون نفس الخطاب بما هو خطاب صادرا من المولى المنعم داعيا نحو الامثال، الا بالنسبة إلى الأوحدي، بل ينحصر ذلك بالأولياء المقربين الذين لا يعبدون الله خوفا من النار أو طمعا في الجنة بل وجدوه

اهلا للعبادة فعبدوه. واما ما سوى ذلك فالعبادة انما تكون للخوف من العقاب و الطمع في الثواب، فلا بد ان يكون كل خطاب الزامي مولوي مستتبعا لاستحقاق العقاب ليصلح ان يكون داعيا، والا خرج عن المولوية إلى الارشادية. وحينئذ نقول: ان الخطابين المترتين، اما ان يستبعا عقابين، واما ان لا يستبعا الا عقابا واحدا. فان استبعا عقابين يلزم ان يكون العقاب على غير المقدور، وهو في الاستحالة كالخطاب بغير المقدور، لوضوح انه لا يمكن للمكلف امتثال الخطابين المترتين، لتضاد متعلقهما، فلا يمكنه الجمع في الامتثال. فإذا امتنع امتثالهما امتنع بالعقاب على تركهما، لاستلزام العقاب على الممتنع وغير المقدور، فلا بد ح من الالتزام بوحدة العقاب عند ترك امتثال الخطابين، ومعلوم ان العقاب حينئذ يكون على ترك الأهم لا على ترك المهم، فيخرج خطاب المهم عن كونه مولويا، لامتناع ما يستتبعه من العقاب، ويكون ارشاديا محضا لادراك مصلحته. فظهر ان الخطاب الترتبي لو لم يكن محالا من جهة اقتضائه لايجاب الجمع، فهو محال من جهة ما يستتبعه من العقاب.

قلت:

منشأ امتناع تعدد العقاب في المقام ليس الا من جهة انه ليس هناك الا مطلوب واحد في جميع الحالات، لا مطلوبان، لعدم الامر بالجمع حتى يكون هناك مطلوبان، كما تقدم من أنه حال فعل الأهم لا يكون المطلوب الا هو، وفي حال تركه لا يكون المطلوب الا المهم، وان لم يسقط طلب الأهم بعد، والمطلوب الواحد لا يستتبع الا عقابا واحدا.

وحينئذ نقول: ان المطلوب الواحد لا يستلزم وحدة العقاب دائما لما فيه أولا: نقضا بالواجبات الكفائية، وتعاقب الأيادي، فإنه ليس هناك الا مطلوب واحد وهو دفن الميت مثلا أو تكفينه، أو أداء مال الناس في تعاقب الأيادي. وهذا المطلوب الواحد لا يمكن ان يجتمع المكلفون على امتثاله، بل لا يصلح الخطاب الكفائي أو خطاب أداء مال الناس الا لامتثال واحد. وذلك الامتثال الواحد لا يمكن ان يصدر الا من مكلف واحد، ومع ذلك عند ترك الجميع يتعدد

العقاب، حسب تعدد المكلفين وذوي الأيادي، فكيف تعدد العقاب مع عدم  
امكان تعدد الامتثال؟ فما يجاب به عن ذلك في ذلك المقام، نجيب به في المقام.  
وثانيا: حلا وحاصله: ان العبرة في استحقاق العقاب هو ملاحظة كل  
خطاب بالنسبة إلى كل مكلف في حد نفسه وبحيال ذاته، بمعنى انه يلاحظ الخطاب  
هو وحده مع قطع النظر عن اجتماعه مع خطاب آخر، ويلاحظ كل مكلف أيضا  
هو وحده مع قطع النظر عن اجتماعه مع مكلف آخر، فان كان متعلق ذلك الخطاب  
الملحوظ وحده مقدورا بالنسبة إلى ذلك المكلف الملحوظ وحده، فعند تركه وعصيانه  
يستحق العقاب، والا فلا. واما ملاحظة اجتماع الخطاب لخطاب آخر، أو اجتماع  
المكلف مع مكلف آخر، واعتبار القدرة على المجموع من متعلقى الخطابين، أو مجموع  
المكلفين، فهو مما لا عبرة به ولا موجب لهذا اللحاظ، بل العبرة انما هي بالقدرة على  
متعلق كل خطاب من حيث نفسه لكل مكلف كذلك.

نعم: لو تعلق التكليف في مكان بالجمع بين الشيئين، أو اجتماع المكلفين  
في شئ واحد، فلا بد حينئذ ان يكون الجمع بين الشيئين مقدورا، ليصح التكليف  
به، وكذا اجتماع المكلفين. الا ان هذا يحتاج إلى دليل بالخصوص على اعتبار  
الجمع. ومع عدم قيامه، فالعبرة بالقدرة على متعلق كل خطاب من حيث نفسه مع  
قطع النظر عن اجتماعه مع خطاب آخر وكل مكلف كذلك. ومن المعلوم:  
تحقق القدرة في كل من متعلق الخطابين المترتبين في حد نفسه وكل مكلف في  
الواجب الكفائي وفي أداء مال الناس من حيث نفسه، فعند ترك كلا المتعلقين  
يستحق عقابين. وكذا عند ترك الكل للواجب الكفائي أو أداء مال الناس يستحق  
الجميع للعقاب، لتحقق شرط استحقاق العقاب، وهو القدرة على كل متعلق في  
حد نفسه وقدرة كل مكلف على امتثال الواجب الكفائي وأداء الدين. وان لم  
تتحقق القدرة على الاجتماع بعد عدم تعلق التكليف بالاجتماع، فضم لفظ  
الاجتماع في المقام مما لا معنى له. مع أنه لو فرض ان للاجتماع دخلا في العقاب،  
فالذي له دخل هو الجمع في العصيان لا الجمع في الامتثال، فان العقاب انما يكون  
مترتبا على العصيان، لا على الامتثال.

فالذي يعتبر فيه القدرة هو الجمع في العصيان، والمفروض انه قادر على الجمع في العصيان بترك الأهم والمهم، إذ ليس الكلام في الضدين الذي لا ثالث لهما، فعند جمعه في العصيان لا بد ان يتعدد عقابه، كما أنه لا بد عند اجتماع المكلفين في ترك الواجب الكفائي من استحقاق كل منهم العقاب. فلا محيص في المقام من الالتزام بتعدد العقاب عند ترك كل من الأهم والمهم، ولا محذور فيه أصلاً. فان قلت:

هب انه أمكن الخطاب الترتبي من حيث الخطاب والعقاب، الا انه مجرد الامكان لا يكفي في الوقوع، بل لا بد من إقامة الدليل عليه. نعم: الخطاب الترتبي في مثل الإقامة والصوم لا يحتاج إلى دليل، بل نفس أدلة وجوب الصوم على من كان مقيماً في أول الفجر إلى الزوال يكفي في اثبات الامر الترتبي عند عصيان حرمة الإقامة، ولكن في مثل الضدين لم يقد دليل على وجوب المهم عند عصيان الأهم. فالقائل بالترتب لا بد له من إقامة الدليل على ذلك. قلت:

نفس الأدلة الأولية المتعرضة لحكم المتزاحمين مع قطع النظر عن تزاحمهما كافية في اثبات الامر الترتبي، لأن المفروض ان لكل من الأهم والمهم حكماً بحيال ذاته مع قطع النظر عن وقوع المزاحمة بينهما، وكان الدليل المتكفل لذلك الحكم مطيعاً حالتي فعل الآخر وعدمه، فإذا وقع التزاحم بينهما من حيث قدرة المكلف وعدم تمكنه من الجمع الذي كان يقتضيه الاطلاق، فان لم يكن لاحد الحكمين مرجح من أهمية أو غيرها، فلا بد من سقوط كلا الاطلاقين، لان سقوط أحدهما ترجيح بلا مرجح، وتكون نتيجة الخطابين بعد سقوط اطلاقهما (لمكان اعتبار القدرة) هو التخيير عقلاً. وان كان لأحدهما مرجح، كالأهمية فيما نحن فيه، فالساقط هو اطلاق المرجوح فقط، مع بقاء اطلاق الراجح على حاله. واما أصل الخطاب بالمرجوح فلا موجب لسقوطه إذ من اطلاقه نشئت المزاحمة لا من أصل وجوده، والضرورات تتقدر بقدرها، فإذا سقط اطلاقه يبقى مشروطاً بترك الراجح، وهو المراد من الامر الترتبي. فالمتكفل لاثبات الامر الترتبي هي الأدلة الأولية المتعرضة لحكم المتزاحمين من

حيث أنفسهما، بضميمة حكم العقل باشتراط التكليف بالقدرة وقبح ترجيح المرجوح على الراجح أو مساواته له. فإنه من هذه الأمور الثلاثة ينتج اشتراط خطاب المهم بترك الأهم، كما لا يخفى. هذا تمام الكلام في المسألة الأولى من مسائل الترتب، وهي ما إذا كان التزاحم ناشئا عن تضاد المتعلقين. وينبغي التنبيه على أمور:  
الامر الأول:

قد عرفت في أول البحث، ان مورد البحث في الامر الترتبي انما هو فيما إذا كان الملاك لكل من الامرين - من المترتب والمترتب عليه - ثابتا ومتحققا عند التزاحم، بحيث لو منعنا عن الامر الترتبي أمكن تصحيح العبادة بالملاك، بناء على كفاية ذلك في صحة العبادة، وعدم القول بمقالة صاحب الجواهر: من توقف الصحة على الامر وعدم كفاية الملاك على ما هو المحكى عنه. والسرف في اعتبار الملاك في الامر الترتبي واضح، فإنه لو لم يكن ملاك امتنع الامر، لتوقف الامر على الملاك، على ما عليه العدلية.

ومن ذلك يظهر: امتناع الامر الترتبي في المتزاحمين الذي كان أحدهما مشروطا بالقدرة الشرعية، لان المزاحم المشروط بذلك يكون خاليا عن الملاك، لما تقدم: من أن القدرة الشرعية لها دخل في الملاك، فعند انتفائها ينتفى الملاك، ومع انتفائه يمتنع الامر الترتبي.

وهذا من غير فرق بين استفادة اعتبار القدرة الشرعية من دليل متصل كما في الحج، أو بدليل منفصل كما في الوضوء، حيث إن الامر الوضوئي وان لم يقيد بالقدرة في لسان دليله، الا انه من تقييد الامر التيممي بذلك يستفاد تقييد الامر الوضوئي بالقدرة. وهذا بعد تفسير الوجدان المأخوذ في آية التيمم بالتمكن، فان مقتضى المقابلة بين الوضوء والتيمم من حيث تقييد التيمم بعدم التمكن من الماء يستفاد ان الوضوء مشروط شرعا بالتمكن، والا لم تتحقق المقابلة بين الوضوء والتيمم، ولزم ان يكون ما في طول الشيء في عرضه، وأن يكون التفصيل غير قاطع للشركة، وبطلان كل ذلك واضح. مع أن نفس بدلية التيمم للوضوء يقتضى



اشترط الوضوء بالقدرة الشرعية، على ما تقدم في مرجحات التزاحم: من أن لازم البدلية الشرعية ذلك. فاستفادة اعتبار القدرة الشرعية في الوضوء تكون من وجهين: من تقييد التيمم بعدم التمكن، ومن بدلية التيمم للوضوء. و ح لو فرض انتفاء القدرة الشرعية للوضوء، بحيث انتقل تكليفه إلى التيمم - كما لو وجب صرف ما عنده من الماء لحفظ النفس المحترمة - كان وضوئه خالياً عن الملاك، فلو عصي و توضعاً كان وضوئه باطلاً، ولا يمكن تصحيحه لا بالملاك، ولا بالأمر الترتبي. ومن الغريب ما حكى عن بعض الأعظم في حاشيته على النجاة: من القول بصحة الوضوء والحال هذه، ولا يخفى فسادُه.

الأمر الثاني: (١)

قد عرفت أيضاً أن مورد الخطاب الترتبي إنما هو في التكليفين المتزاحمين الذين لا يمكن الجمع بينهما لمكان عدم القدرة، وتزاحم التكليف إنما يكون بعد تنجزها ووصولها إلى المكلف وكونها محرزة لديه بأنفسها، أما بالأحرار الوجداني العلمي، وأما بالطرق المحرزة للتكاليف: من الطرق والامارات والأصول المحرزة، فلا يتحقق التزاحم فيما إذا لم تكن التكاليف واصله إلى المكلف وكانت مجهولة لديه، وإن كان بالجهل التقصيري، بحيث كان الواجب عليه الاحتياط أو التعلم، فإن مجرد ذلك لا يكفي في التزاحم لعدم خروج التكليف بذلك عن كونه مجهولاً. والعقاب إنما يكون على ترك التعلم عند مصادفته لترك الواقع، لا مطلقاً كما هو المحكى من المدارك، على ما فصلنا القول في ذلك في محله. والحاصل: أنه في صورة الجهل بالتكليف لا يعقل الخطاب الترتبي، لعدم المزاحمة بين التكليفين، وإن فرض استحقاق العقاب على ترك التكليف المجهول في

---

(١) لا يخفى عليك: أن شيخنا الأستاذ مد ظله عدل عما أفاده في هذا التنبيه بكلا التقريبين الآتين، والتزم بالآخرة بجريان الخطاب الترتبي في كل ما يكون منجزاً، ولو كان من جهة وجوب التعلم، سواء في ذلك الشبهات الموضوعية والحكمية. نعم: في خصوص مسئلتنا الجهر والاحفات وما شابههما لا يجرى الخطاب الترتبي لكون التضاد فيهما دائماً وكونه يلزم الأمر بالحاصل، على ما بيناه في المتن، فراجع - منه.

صورة كون الجاهل مقصرا. وكيف يعقل الخطاب الترتبي مع أنه عبارة عن اخذ عصيان أحد التكليفين شرطا للتكليف الآخر؟ ومعلوم ان الجاهل بالتكليف وان كان عن تقصير لا يرى نفسه عاصيا ولا يلتفت إلى ذلك، إذ الالتفات إلى كونه عاصيا يتوقف على العلم بالتكليف، فيخرج عن كونه جاهلا، فلا يعقل ان يقال: أيها العاصي للتكليف المجهول يجب عليك كذا، فإنه بمجرد التفاته إلى كونه عاصيا ينقلب جهله بالتكليف إلى كونه عالما به.

وهذا نظير ما قلنا في محله: من أنه لا يعقل تكليف الناسي لجزء بالفاقد له، لأنه بمجرد الالتفات إلى كونه ناسيا يخرج عن كونه ناسيا. ومن هنا ظهر: ان تصحيح عبادة تارك الجهر أو الاخفات والقصر أو الاتمام بالخطاب الترتبي - كما عن الشيخ الكبير كاشف الغطاء - (١) مما لا يستقيم. إذ لا يعقل ان يقال: أيها العاصي بترك الجهر أخفت أو بالعكس، لان التفاته إلى كونه عاصيا يستدعي العلم بوجود الجهر عليه ومع علمه بوجود الجهر لا يصح الاخفات منه، إذ صحة الاخفات مقصورة بصورة الجهل بوجود الجهر عليه.

ولا يتوهم: ان لا يتوقف صحة التكليف بالاخفات على الالتفات إلى كونه عاصيا للجهر، بل يكفي كونه عاصيا في الواقع، كما حكى عن الشيخ (قده) نظير هذا في الناسي (٢) وقال بصحة تكليف الناسي وان لم يلتفت إلى كونه ناسيا، بل يرى نفسه ذاكرة إلى أنه يقصد الامر المتوجه إليه واقعا، غايته انه يتخيل انه ذاكر

---

(١) قال في مقدمة كشف الغطاء:

" ان انحصار المقدمة بالحرام بعد شغل الذمة لا ينافي الصحة وان استلزم المعصية، وأي مانع من أن يقول الأمر المطاع لمأموره: إذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا كما هو أقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر

والاخفات والقصر والاتمام.. " (مقدمات كشف الغطاء، البحث الثامن عشر من المقصد الأول من الفن

الثاني، ص ٢٧

(٢) ذكر المحقق المقرر قدس سره في المجلد الثاني من الفوائد، في الامر الأول من تنبيهات الأقل والأكثر " هذا ما حكاه شيخنا الأستاذ مد ظله عن تقريرات بعض الأجلة لبحث الشيخ قدس سره في مسائل الخلل وهو إلى الان لم يطبع "

الامر الأول من تنبيهات الأقل والأكثر، الجهة الأولى من المقام الثاني ص ٧٠ الطبعة القديمة

فيكون من قبيل الخطاء في التطبيق. وفي المقام يجرى هذا الكلام أيضا. وذلك لأنه لا يصح التكليف الا فيما إذا أمكن الانبعاث عنه، ولا يمكن الانبعاث عن التكليف الا بعد الالتفات إلى ما هو موضوع التكليف والعنوان الذي رتب التكليف عليه. وفي المقام لا يعقل الالتفات إلى ما هو موضوع التكليف بالاخفات الذي هو كون الشخص عاصيا للتكليف الجهري، وكذا الكلام في الناسي. وقد أوضحنا الكلام في ذلك وفساد كون المقام من باب الخطاء في التطبيق في تنبيهات الأقل والأكثر، فراجع.

هذا ما ذكره شيخنا الأستاذ مد ظله في الليلة الأولى تحت عنوان (الامر الثاني) وفي الليلة الثانية قرر ما يلي:

الامر الثاني: يعتبر في الخطاب الترتبي ان يكون التكليف في المترتب عليه منجزا واصلا إلى المكلف بنفسه وجدانا، أو بالطرق المحرزة من الامارات والأصول المحرزة. فلو لم يكن منجزا - كما في الشبهات البدوية التي تكون مجرى البراءة، أو كان منجزا ولكن ما كان واصلا إلى المكلف بنفسه، كما في الشبهات البدوية التي تكون مجرى الاحتياط، كباب الدماء والفروج والأموال، وكالشبهات الحكمية قبل الفحص والتعلم، وكما في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي - لم يكن موقع للخطاب الترتبي.

اما في الشبهات البدوية التي تكون مجرى البراءة فمن جهات ثلث: الأولى: ان التكليف الواقعي المجهول غير قابل لان يكون محركا وباعثا مولويا نحو متعلقه، فلا يكون مزاحما للتكليف الاخر، وبعبارة أخرى: التكليف الواقعي المجهول لا يكون شاغلا لنفسه، فبان لا يكون شاغلا عن غيره أولى. الثانية: انه لا يتحقق عصيانه الذي هو شرط للخطاب المترتب، لأن المفروض ان الشبهة مورد البراءة فلا عصيان له.

الثالثة: انه لا يمكن تحقق العلم بالخطاب المترتب، لمكان عدم العلم بما هو موضوعه: من كونه عاصيا للخطاب المترتب عليه، لان العلم بالعصيان فرع العلم بالتكليف، والمفروض انه جاهل به.

واما الشبهات الحكمية قبل الفحص، والشبهات التي تكون مجرى الاحتياط، فلا يجرى فيها الخطاب الترتبي من جهتين: الأولى: انه لا يتحقق عصيان التكليف المجهول، حيث لا عقاب على نفس التكليف المجهول، بل العقاب على ترك التعلم والاحتياط عند المصادفة. الثانية: انه لا يتحقق العلم بالخطاب المترتب، لعدم تحقق ما هو موضوعه من عصيان الخطاب المترتب عليه.

واما في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، فمن جهة واحدة لا يجرى فيها الخطاب الترتبي، وهي الجهة الأخيرة أعني من عدم امكان حصول العلم بالخطاب الترتبي، لعدم العلم بعصيان الخطاب المترتب عليه، وان كان منجزا بالعلم الاجمالي وتحقق عصيانه في صورة المصادفة، حيث إنه لو ارتكب بعض الأطراف وصادف الواقع كان عاصيا له ومعاقبا عليه، لا على ترك الاحتياط، بخلاف الشبهات البدوية.

هذا ما قرره شيخنا الأستاذ مد ظله في الليلة الثانية. وحيث انه يرد على هذا التقرير من الاشكال ما لا يخفى، عدل مد ظله عن هذا التقرير في الليلة الثالثة و التزم بجريان الخطاب الترتبي في جميع الشبهات الموضوعية التي لا تجرى فيها البراءة، و في الشبهات الحكمية المقرونة بالعلم الاجمالي أو التي تكون مجرى الاحتياط، كما إذا بنينا على الاحتياط في الشبهات التحريمية، كما عليه الأخباريون حتى بعد الفحص. نعم في خصوص الشبهات الحكمية التي يجب فيها الفحص قال: بعدم جريان الخطاب الترتبي. (١)

اما تصحيح عبادة الجاهل بالجهر والاخفات والقصر والاتمام، بالخطاب الترتبي فلا يمكن، لان التضاد بين القصر والاتمام والجهر والاخفات

---

(١) والذي يقوى في النظر: جريان الخطاب الترتبي حتى في ذلك أيضا، الا إذا كان الجاهل مركبا قاطعا بعدم الحكم، فان مثل هذا لا مجال فيه لجريان الخطاب الترتبي، وان فرض كون الجاهل مقصرا معاقبا، فتأمل جيدا - منه.

يكون دائماً، بعد ما كان الواجب في اليوم فريضة واحدة، اما جهرية أو اخفائية، واما القصر أو الاتمام، فليس في عالم التشريع الا حكم واحد وملاك واحد. ولو فرض ان كلا من الجهر والاخفات ذو ملاك في الواقع، فلا بد من وقوع الكسر والانكسار بين الملاكين في عالم التشريع وانشاء الحكم على طبق أقوى الملاكين. و قد عرفت: ان مورد البحث عن الترتب انما هو بعد ثبوت الملاكين وتشريع الحكم على طبق كل منهما على نهج القضايا الحقيقية ووقوع التزاحم والتضاد بينهما اتفاقا، لمكان عدم قدرة المكلف على الجمع بينهما. وأين هذا مما إذا كان التضاد دائماً، فإنه يكون حينئذ من باب التعارض، لا التزاحم، على ما تقدم من الفرق بينهما. و التضاد في مسألتي القصر والاتمام والجهر والاخفات، يكون من التضاد الدائمي، بحيث لو ورد الدليل على وجوب كل منهما كان الدليلان متعارضين، وذلك بعد ما كان الواجب في اليوم صلاة واحدة واضح. فلا تندرج المسألة في صغرى التزاحم، حتى يجرى فيها الخطاب الترتبي.

هذا كله، مضافاً إلى أن الامر الترتبي في الضدين الذين لا ثالث لهما، كالجهر والاخفات في القراءة، مما لا يعقل - مع قطع النظر عما ذكرنا - فإنه يكون من الامر بالحاصل، لان ترك الجهر يلزم خارجاً الاخفات فيها فلا معنى للامر بالاخفات مثلاً عند ترك الجهر، لان الاخفات عند ترك الجهر يكون حاصلًا بنفسه، فلا يعقل ان يكون الامر به باعثة مولويًا.

والحاصل: انه كما لا يعقل الامر بأحد النقيضين عند عدم الآخر - لان عدم أحد النقيضين عين وجود الآخر خارجاً، وان لم يكن عينه مفهوماً (على ما تقدم في بعض المباحث السابقة) فلا يعقل ان يقال مثلاً: لا تغصب الغصب الصلواتي، وان غصبت الغصب الصلواتي فصل، فإنه يكون من تحصيل الحاصل - كذلك لا يعقل الامر بأحد الضدين الذين لا ثالث لهما عند عدم الآخر، فان عدم أحد الضدين وان لم يكن خارجاً عين وجود الضد الآخر، كما كان في النقيضين كذلك، الا انه يلزمه خارجاً، فيلزم أيضاً الامر بالحاصل. فالامر الترتبي في الضدين الذين لا ثالث لهما لا يعقل، كما في النقيضين.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: انه يرد على ادراج مسألة جاهل القصر و  
الانتماء والجهر والاختفات في صغرى الترتب ودفع الاشكال الوارد فيها الناشئ  
عن الالتزام باستحقاق العقاب مع القول بصحة الصلاة بذلك أمور ثلاثة:  
الأول: ان مورد الامر الترتبي انما يكون بعد نحو تنجز التكليف بكل من  
الواجبين ووصول كل من التكليفين إلى المكلف وصولا وجدانيا أو بأحد طرقه، و  
المفروض في المسألة كون الشخص جاهلا بوجوب الاختفات عليه.  
الثاني: ان مورد الترتب انما هو في التضاد الاتفاقي، والمسألة تكون من  
التضاد الدائمي.

الثالث: ان مورد الامر الترتبي في الضدين الذين لهما ثالث، والمسألة مما  
لا ثالث لهما، فتأمل جيدا.  
الامر الثالث:

ان عقد الكلام في المسألة وان كان في المتزاحمين المضيقين كالغريقين، الا  
انه قد ظهر من مطاوي ما ذكرنا حال مزاحمة المضيق للموسع، كمزاحمة أداء الدين  
أو إزالة النجاسة عن المسجد للصلاة، فإنه يجرى في الموسع أيضا الامر الترتبي، بناء  
على ما اخترناه سابقا: من خروج الفرد من الموسع المزاحم للمضيق عن اطلاق الامر  
بالطبيعة وعدم اندراجه تحت الطبيعة المأمور بها. فإنه ح يصح ان يقال: ان خروجه  
عن تحت الاطلاق ليس مطلقا، سواء اشتغل بالمضيق أو لم يشتغل، بل إن الخروج  
مقصود على صورة الاشتغال بالمضيق، واما عند عدم الاشتغال به وعصيانه  
فالاطلاق يعمه.

ويكون الفرق بين المضيقين والموسع والمضيق، هو انه في المضيقين أصل  
الامر بالمهم يكون مشروطا بعصيان الأهم، وفي الموسع والمضيق اطلاق الامر بالموسع  
على وجه يشمل الفرد المزاحم للمضيق يكون مشروطا بعصيان المضيق، لا أصل  
الامر، لان جميع افراد الموسع لم تكن مزاحمة للمضيق، حتى يكون أصل الامر به  
مشروطا بعصيان المضيق. ولكن هذا إذا قلنا: بخروج الفرد المزاحم عن اطلاق  
الامر لمكان اشتراط كل امر بالقدرة على متعلقه، حيث إن الامر يكون بعثا لاحد

طرفي المقدور وتحريكا لاحد جانبي الاختيار، فإنه حينئذ نحتاج في صحة الفرد المزاحم إلى الامر الترتبي.

واما بناء على ما اختاره المحقق الكركي قده (١) " من أن تعلق الامر بالطبيعة مع القدرة عليها في الجملة ولو في بعض الافراد يكفي في صحة الفرد المزاحم للمضييق، لانطباق الطبيعة عليه قهرا، ويتحقق الاجزاء عقلا " فلا نحتاج في صحة الفرد المزاحم إلى الامر الترتبي، بل نفس الامر الأول بالصلاة يكفي في صحة الفرد المزاحم. وقد تقدم تفصيل الكلام في ذلك، فراجع. (٢)  
الامر الرابع:

الخطاب المترتب عليه، تارة: يكون أنيا ليس له نحو بقاء واستمرار في وعاء الزمان حتى يكون لعصيانه الذي هو شرط للخطاب المترتب أيضا نحو بقاء واستمرار، بل يكون عصيانه دفعا أنيا ولو عرفا، لعدم قابلية بقاء الموضوع حتى يستمر عصيانه، كانقاذ الغريق الذي لو لم يبادر إليه يوجب موت الغريق الموجب لسقوط التكليف. وأخرى: لا يكون كذلك، بل يكون له نحو بقاء واستمرار بحيث يستمر عصيانه ويبقى مع عدم الامتثال، لبقاء الموضوع، كأداء الدين حيث إنه يستمر الخطاب والعصيان ببقاء الدين، ولا يسقط الا بأدائه.

فان لم يكن للخطاب المترتب عليه بقاء ولا يكون لعصيانه استمرار، فهذا الذي تقدم الكلام عنه: من أن الخطاب المترتب يكون مشروطا بعصيان الخطاب المترتب عليه، من دون استلزامه للشرط المتأخر، بل يكون الشرط الذي هو العصيان مقارنة للامر المترتب، سواء كان الامر المترتب أيضا كالمترتب عليه أنيا ليس له نحو بقاء واستمرار، كالغريقين الذين كان أحدهما أهم، أو كان الامر المترتب له نحو

---

(١) راجع ما افاده المحقق الثاني قدس سره في جامع المقاصد، في شرح قول العلامة قدس سره في القواعد " ولا يصح الصلاة في أول وقتها ممن عليه دين واجب الأداء.. " كتاب الدين وتوابعه، المطلب الأول من المقصد الأول.

(٢) راجع ما افاده المصنف في تحقيق ثمرات الاقتضاء وعدمه ص ٣١٢ - ٣١٣ من هذا الكتاب.

بقاء واستمرار لتدرج امتثاله في الوجود وليس آني الحصول، كالصلاة حيث إن فعلها ليس آني الحصول، بل هو متدرج في الوجود حسب تدرج الاجزاء. غايته انه في مثل هذا يكون الامر بالجزء الأول من الصلاة المقارن لعصيان انقاذ الغريق من الامر الترتبي، واما الامر بسائر الاجزاء الاخر، التي يكون وجودها بعد تحقق عصيان الامر المترتب عليه، فلا يكون من الامر الترتبي، لعدم بقاء الامر المترتب عليه، لفرض تحقق عصيانه وانعدام موضوعه بموت الغريق مثلاً. فمثل الحمد والركوع والسجود الذي يكون ظرف وجوده بعد موت الغريق، لا يكون امره من الامر الترتبي، بل الامر بالتكبير يكون من ذلك، لمقارنة وجودها لعصيان الامر بالانقاذ. و ذلك واضح.

وأما إذا كان للخطاب المترتب عليه نحو بقاء، وكان لعصيانه استمرار، فان كان امتثال الخطاب المترتب دفعياً ليس متدرجاً في الزمان - كالأمر برد السلام مثلاً المترتب على الامر بترك أداء الدين أو إزالة النجاسة من المسجد مثلاً - فهذا أيضاً مما لا اشكال فيه، فإنه يكون في حال رد السلام عاصياً لخطاب الإزالة، ويكون عصيان الإزالة أيضاً من الشرط المقارن لوجوب رد السلام، وان كان العصيان يبقى بعد سقوط الامر برد السلام، لمكان امتثاله.

وأما إذا كان امتثال الامر المترتب تدريجياً الوجود كالصلاة، وكان لعصيان الامر المترتب عليه استمرار وبقاء - كأداء الدين وإزالة النجاسة عن المسجد - فربما يستشكل في مثل هذا بتوقف الامر المترتب على الشرط المتأخر، و حيث امتنع الشرط المتأخر امتنع الخطاب الترتبي.

وجه التوقف: هو توهم ان الامر بالمتدرج مشروط باستمرار عصيان الامر المترتب عليه إلى آخر جزء من المتدرج الذي فرض تعلق الامر الترتبي به، مثلاً الامر بالصلاة بالامر الترتبي يكون مشروطاً باستمرار عصيان الامر بالإزالة إلى آخر الصلاة، فيكون عصيان الامر بالإزالة في حال التسليمة شرطاً للامر بالتكبير، إذ لولا العصيان في ذلك الحال لما تعلق الامر بالتكبير، فيكون تعلق الامر الترتبي بالتكبير مشروطاً بشرط مقارن، وهو عصيان الامر بالإزالة في حال التكبير،



ومشروطا بالشرط المتأخر أيضا، وهو العصيان في حال التسليمة، وحيث كان المختار امتناع الشرط المتأخر كان اللازم امتناع الامر الترتبي. وارجاع الشرط إلى عنوان التعقب انما يكون بعد مساعدة الدليل والاعتبار عليه، والمفروض انه لم يقم دليل بالخصوص على ثبوت الامر الترتبي في جميع موارد التدريجيات، حتى يقال: ان دلالة الاقتضاء تقتضي كون الشرط هو عنوان التعقب، بل قد تقدم ان نفس الأدلة الأولية تقتضي الخطاب الترتبي، بعد اشتراط كل تكليف بالقدرة على متعلقه، و معلوم: ان اقتضاء الأدلة الأولية ذلك انما هو فيما إذا لم يلزم من الخطاب الترتبي امر غير معقول: من الشرط المتأخر. واما مع استلزامه ذلك، فالأدلة ح لا تقتضي الخطاب الترتبي، وتقل فائدة البحث عنه ح، لان الغالب في الخطابات الترتبية كون متعلقاتها تدريجية، مع استمرار عصيان الامر المترتب عليه، فيلزم في الغالب من الخطاب الترتبي الشرط المتأخر.

أقول: ضعف هذا الاشكال مما لا يكاد يخفى، لوضوح ان هذا ليس اشكالا مخصوصا بالامر الترتبي، بل توهم هذا الاشكال مطرد في جميع الأوامر التي تتعلق بعدة اجزاء متدرجة في الوجود، كالصوم، والصلاة، والوضوء، وغير ذلك من المركبات الارتباطية، لوضوح ان الامر بكل جزء مشروط بالقدرة على الاجزاء اللاحقة، فيلزم الشرط المتأخر في جميع المركبات، ولو لم يكن هناك امر ترتبي. و لا يلزم من القول بالامر الترتبي اشكال زائد على الاشكال المطرد، فان الامر المترتب المتعلق بما يكون تدريجي الحصول أيضا يكون مشروطا ببقاء القدرة إلى آخر الاجزاء، غاية ان القدرة على الاجزاء اللاحقة انما تكون باستمرار عصيان الامر المترتب عليه، فليس في الامر الترتبي اشكال سوى اشكال اعتبار بقاء القدرة إلى آخر الاجزاء في الامر بأول الاجزاء في المركبات الارتباطية، هذا. وقد تقدم الجواب عن هذا الاشكال المطرد، وبيان ضعف توهم استلزام الامر بالمركب للشرط المتأخر في بعض المباحث المتقدمة. وحاصل الجواب: هو ان لازم اعتبار الوحدة في المركب من عدة اجزاء متدرجة في الوجود، هو ان تكون القدرة على كل جزء في حال وجوده شرطا بوجودها العيني الخارجي، وبالنسبة إلى

الاجزاء الاخر من السابقة واللاحقة يكون الشرط هو التقدم والتأخر. مثلا الامر بالتكبير مشروط بالقدرة عليها خارجا وتعقبها بالقدرة على سائر الأجزاء. وكذا الامر بالحمد مشروط بالقدرة عليها خارجا وسبقها بالقدرة على التكبير وتعقبها بالقدرة على الاجزاء المتأخرة. فشرطية التعقب والتقدم مما يقتضيه نفس الامر بالمركب بعد اعتبار الوحدة فيه واخذه على جهة الارتباطية. فالقول بان الشرط في مثل هذا هو عنوان التعقب ليس قولاً بلا دليل، بل نفس دليل المركب بعد اعتبار الوحدة فيه يقتضى ذلك، وعليه يساعد الاعتبار. وقد تقدم تفصيل الكلام في ذلك في مسألة الشرط المتأخر، فراجع. (١) وعلى كل حال: لا يرد على الامر الترتبي في التدريجيات اشكال زائد على الاشكال في المركبات، والجواب واحد في الجميع.

وحيث نقول: ان الامر بأول جزء من متعلق الامر المترتب مشروط بعصيان الامر المترتب عليه بالشرط المقارن وبتعقبه باستمرار العصيان إلى آخر الاجزاء. ولا محذور فيه أصلاً، لان شرطية عنوان التعقب انما تستفاد من نفس اعتبار الوحدة في متعلق الامر المترتب

ثم لا يخفى عليك: ان الامر الترتبي قد يثبت من أول الشروع في العمل التدريجي ويستمر إلى آخره، وقد يحدث في أثناء العمل، وربما ينعكس الامر، بحيث يكون الامر المترتب مترتباً عليه لو حدث في الأثناء، بعد ما كان مترتباً لو كان من أول العمل. مثلاً في إزالة النجاسة عن المسجد والصلاة يختلف الحال فيها. فتارة: يعلم بنجاسة المسجد قبل الدخول في الصلاة، وأخرى: يعلم به في أثناء الصلاة

فان كان عالماً بها قبل الصلاة مع سعة الوقت، يكون ح الامر بالصلاة من أولها إلى آخرها مترتباً على عصيان الإزالة، لأنه يكون من مزاحمة الموسع والمضيق. و قد تقدم ان الامر بالموسع يكون مترتباً على عصيان الامر بالمضيق. وهذا الامر الترتبي محفوظ من أول الصلاة إلى آخرها، فله بعد الشروع في الصلاة قطع الصلاة

---

(١) راجع الجزء الأول من هذا الكتاب، مباحث الشرط المتأخر ص ٢٨٠ - ٢٨١

للاشتغال بالإزالة، بل يجب عليه قطعها لبقاء موضوع الإزالة واستمرار عصيانها إلى آخر الصلاة، فلا يحرم قطع مثل هذه الصلاة. ولا موقع للتمسك بحرمة الإبطال، بعد ما كان الأمر الترتبي محفوظا من أول الصلاة إلى آخرها. فأقصى ما يقتضيه الأمر الترتبي هو صحة الصلاة لو لم يقطعها، ولا يقتضى حرمة قطعها. هذا إذا كان عالما بالنجاسة قبل الصلاة.

وأما إن كان جاهلا بها، فحيث لم يتنجز عليه الأمر بالإزالة لمكان الجهل بها، كان دخوله في الصلاة ليس بالأمر الترتبي بل بأمرها الأولي، وتوجه عليه حرمة الإبطال وقطع الصلاة. فإذا علم بنجاسة المسجد في الأثناء، فيكون كما لو حدثت النجاسة في المسجد في الأثناء، ومن حين العلم يتوجه عليه الأمر بالإزالة، فتقع المزامحة ح بين الأمر بالإزالة مع حرمة قطع الصلاة، وكل منهما يكون من المضيق. و دعوى أهمية حرمة القطع من وجوب الإزالة ليس بكل البعيد، فيكون الأمر بالإزالة حينئذ مترتبا على عصيان الأمر باتمام الصلاة، مع أنه كان مترتبا عليه لو كان عالما بالنجاسة من أول الصلاة. وهذا ما قلناه: من أن الأمر قد ينعكس ويكون المترتب مرتبا عليه.

ثم إن هناك فرعا محكيا عن الفصول، يناسب ذكره في المقام (١) وهو انه لو انحصر ماء الوضوء فيما يكون في الآنية المغصوبة، على نحو يحرم عليه الاعتراف منها للوضوء، وذلك فيما إذا لم يكن بقصد التخليص - على ما سيأتي ضابط التخليص - فان اعترف منها ما يكفي للوضوء دفعة واحدة، فهذا مما لا اشكال في وجوب الوضوء عليه بعد اغترافه، وان عصى في أصل الاعتراف، الا انه بعد العصيان و الاعتراف يكون واجدا للماء، فيجب عليه الوضوء. وأما إذا لم يعترف ما يكفي للوضوء دفعة واحدة، بل كان بنائه على الاعتراف تدريجا فاغترف ما يكفي لغسل الوجه فقط، فالمحكي عن صاحب الفصول: انه لا مانع من صحة وضوئه ح بالأمر

---

(١) راجع الفصول، تقسيمات الواجب، تقسيمه إلى الواجب والمشروط، بيان وجه الفرق بين الواجب المعلق والواجب المشروط، وتظهر الثمرة في وجوب المقدمات التي.. " ص ٨١

الترتبي، فإنه يكون واجدا للماء بعد ما كان يعصى في الغرفة الثانية والثالثة التي تتم بها الغسلات الثلث للوضوء، فيكون امره بالوضوء نظير امره بالصلاة إذا كان مما يستمر عصيانه لإزالة إلى آخر الصلاة، فان المصحح للامر بالصلاة، انما كان من جهة حصول القدرة على كل جزء منها حال وجوده، لمكان عصيان الامر بالإزالة في ذلك الحال وتعقبه بالعصيان بالنسبة إلى الاجزاء اللاحقة، على ما تقدم بيانه. و في الوضوء يأتي هذا البيان أيضا، فان القدرة على كل غسلة من غسلات الوضوء تكون حاصلة عند حصول الغسلة، لمكان العصيان بالتصرف في الآنية المغصوبة، و العصيان في الغرفة الأولى لغسل الوجه يتعقبه العصيان في الغرفة الثانية والثالثة لغسل اليدين، فيجرى في الوضوء الامر الترتبي كجريانه في الصلاة، هذا. ولكن لا يخفى عليك: الفرق بين باب الوضوء، وباب الصلاة، فان الصلاة لا يعتبر فيها أزيد من القدرة العقلية على اجزائها، المفروض حصولها باستمرار عصيان الإزالة، فلا مانع من الامر الترتبي فيها. واما في الوضوء، فالقدرة المعتبرة فيه انما تكون شرعية ومما لها دخل في الملاك، ولا قدرة شرعية على الوضوء بعد ما كان موقوفا على التصرف في الآنية المغصوبة، ولا ملاك له حينئذ، فيكون غسل الوجه بالغرفة الأولى لغوا لا اثر له، بعد ما لم يكن في ذلك الحال واجدا لماء مباح شرعا يكفي للوضوء، فلا يجرى في الوضوء الامر الترتبي. هذا إذا لم يكن الاعتراف للتخليص. و أما إذا كان للتخليص، فلا اشكال في جواز الاعتراف دفعة واحدة، بل بدفعات - على اشكال في الأخير - فيكون مكلفا بالوضوء ولا ينتقل تكليفه إلى التيمم. ثم انه ليس المراد من التخليص مجرد القصد والنية، بل ضابطه ان يكون الماء الموجود في الآنية المغصوبة ملكا له لا مباحا، وكان وقوعه في الآنية لا باختياره، فإنه ح له تخليص مائه عن الآنية وان استلزم التصرف فيها. وأما إذا كان مباحا، أو كان وقوعه في الآنية بسوء اختياره، ففي مثل هذا لا يجوز له التصرف في الآنية. اما فيما إذا كان الماء مباحا فواضح، حيث إنه لا ربط له به حتى يجوز له التصرف في الآنية. واما فيما إذا كان ملكا له فلان الماء وان لم يخرج عن ملكه، الا انه هو بسوء اختياره سلب سلطنته عن ملكه، فليس له

التصرف في الآنية لاجراج مائه من دون اذن صاحبها، فتأمل جيدا.  
هذا تمام الكلام في المسألة الأولى من مسائل الترتب، مع ما يستتبعها من  
التنبهات.

المسألة الثانية:

هي ما إذا كان التزام ناشئا عن قصور قدرة المكلف على الجمع بينها، من  
دون ان يكون هناك تضاد في المتعلقين، كالقيام في الركعة الأولى والثانية. وقد  
تقدم حكم التزام في ذلك، وان المتأخر ان كان أهم يجب حفظ القدرة له، و  
يكون بأهميته شاغلا مولويا عن المتقدم. وان لم يكن أهم وجب صرف القدرة إلى  
المتقدم، وليس مخيرا في صرف القدرة في أيهما شاء، فان التخيير انما يكون في  
المتزاممين العرضيين، لا الطوليين. وقد تقدم ان عدم التخيير في المقام من ثمرات  
كون التخيير في المتزاممين المتساويين عقلا باعتبار اشتراط التكليف بالقدرة  
عقلا، لا شرعيا على ما تقدم تفصيله - فراجع - فلا موجب لإعادته.  
والغرض في المقام هو بيان جريان الخطاب الترتبي فيما إذا كان المتأخر  
أهم الذي فرضنا وجوب حفظ القدرة إليه. فلو خالف وعصى ولم يحفظ القدرة  
إليه، فهل يجب صرف القدرة إلى المتقدم بالخطاب الترتبي، أو ان المقام لا يجرى فيه  
الخطاب الترتبي؟

والأقوى: ان الخطاب الترتبي في هذه المسألة مما لا يمكن ولا يعقل، و  
توضيح ذلك هو ان الخطاب الترتبي، اما ان يلاحظ بالنسبة إلى نفس الخطاب  
المتأخر واخذ عصيانه شرطا للامر بالمتقدم، واما ان يلاحظ بالنسبة إلى الخطاب  
المتولد منه، وهو وجوب حفظ القدرة له، فيكون عصيان هذا الخطاب شرطا للامر  
بصرف القدرة إلى المتقدم.

فان كان الأول، فيرد عليه - مضافا إلى استلزامه للشرط المتأخر من دون  
قيام دليل عليه بالخصوص ليرجع الشرط إلى وصف التعقب، فإنه في التدريجيات  
التي قلنا فيها ان الامر بالاجزاء السابقة مشروط باستمرار العصيان إلى الاجزاء  
اللاحقة وارجعنا الشرط إلى عنوان التعقب انما كان من جهة ان استمرار العصيان

عبارة أخرى عن استمرار القدرة المعتبرة فيها التي لا يمكن الا بكون الشرط هو عنوان التعقب، لمكان اعتبار الوحدة في الاجزاء التدريجية، وأين هذا مما نحن فيه؟ من جعل عصيان الواجب المتأخر شرطاً للمتقدم، فان هذا لا ربط له بباب اشتراط الواجب بالقدرة حتى نلتجى إلى ارجاع الشرط إلى عنوان التعقب كما لا يخفى - ان ذلك لا يجدى في رفع المزاحمة، فان المزاحم للمتقدم ليس نفس خطاب المتأخر ولو كان أهم، بل المزاحم له هو الخطاب المتولد منه، وهو لزوم حفظ القدرة له وعدم صرفها في غيره، إذ لولا ذلك لما كاد يقع مزاحمة بين المتقدم، والمتأخر، لعدم اجتماعهما في الزمان، فالمزاحم هو خطاب وجوب حفظ القدرة، ومعلوم: انه من فرض عصيان المتأخر في زمانه لا يسقط خطاب وجوب حفظ القدرة، لعدم سقوط خطاب المتأخر بعد ما لم يتحقق عصيانه، ففرض عصيان المتأخر في موطنه لا يوجب سقوط خطاب - احفظ قدرتك - فإذا لم يسقط فالمزاحمة بعد على حالها، وخطاب - احفظ قدرتك - موجب للتعجيز عن المتقدم، ولا يعقل الامر بالمتقدم في مرتبة وجوب حفظ القدرة للمتأخر، فتأمل.

وان كان الثاني، أي لو حظ الخطاب الترتبي بالنسبة إلى خطاب - احفظ قدرتك - فهو وان كان يسلم عن اشكال الشرط المتأخر الا انه يرد عليه: ان عدم حفظ القدرة للمتأخر لا يكون الا بفعل وجودي يوجب صرف القدرة إليه، وذلك الفعل الوجودي اما نفس المتقدم، أو فعل آخر. فان كان الأول يلزم طلب الحاصل، وان كان الثاني يلزم تعلق الطلب بالمتنع، فإنه مع صرف قدرته في المتقدم يكون المعنى: ان لم تحفظ قدرتك إلى الركعة المتأخرة مثلاً وقمت في الركعة الأولى فقم فيها. وهذا كما ترى يلزم تحصيل الحاصل.

وان صرف قدرته في فعل آخر كما إذا صار حمالاً بحيث يمتنع عليه القيام في الركعة الثانية مع ذلك الفعل، يكون المعنى: ان لم تحفظ قدرتك للقيام في الركعة الثانية وصرت حمالاً فقم في الركعة الأولى. وهذا أيضاً كما ترى يلزم طلب الممتنع، لأنه مع صرف قدرته في ذلك يتعذر عليه القيام في الركعة الأولى. وان كان المراد من عدم حفظ القدرة في المتأخر: المعنى الجامع بين صرف

القدرة إلى المتقدم أو فعل وجودي آخر مضاد لذلك، يلزم كلا المحذورين، من طلب الحاصل، والتكليف بالمتنع.

ولا يقاس المقام بالإزالة والصلاة، حيث قلنا: انه يصح الامر بالصلاة عند ترك الإزالة، ولا يلزم من ذلك طلب الحاصل، ولا التكليف بالمتنع. مع أنه يمكن هذا التقريب في ذلك أيضا، بان يقال: ان تركت الإزالة واشتغلت بالصلاة فصل، فيلزم طلب الحاصل، وان اشتغلت بغيرها يلزم طلب المتنع، وان كان الأعم يلزم كلا المحذورين. فان قياس المقام بذلك فاسد جدا، لوضوح ان ترك الإزالة لا يلزم الصلاة، ولا فعلا آخر مضادا لها، بل كل فعل وجودي يفرض فإنما هو مقارن لترك الإزالة، لا عينه ولا يلازمه، لتمكن المكلف من عصيان الامر بالإزالة مع عدم اشتغاله بفعل وجودي أصلا، كما تقدم في رد شبهة الكعبي. وليست الافعال الوجودية من مصاديق ترك الإزالة، إذ الوجود لا يكون مصداقا للعدم، فمع فرض تركه للإزالة يمكنه ان لا يشتغل بفعل وجودي، فلا مانع من امره بالصلاة ح عند ترك الإزالة، ولا يكون من طلب الحاصل أو الطلب بالمتنع ولو فرض انه اشتغل بفعل وجودي آخر، لأنه لم يقيد الامر الصلواتي بصورة الاشتغال بالصلاة، أو صورة الاشتغال بفعل وجودي آخر حتى يلزم ذلك، بل الامر الصلواتي كان مقيدا بترك الإزالة فقط ليس الا. وقد عرفت ان الافعال الوجودية، لا هي عين ترك الإزالة مفهوما أو مصداقا، و لا ملازمة بينهما.

وهذا بخلاف المقام، فان ترك حفظ قدرته للمتأخر لا يكون الا بالاشتغال بفعل وجودي يوجب سلب القدرة عن المتأخر، لوضوح انه لو لم يشتغل بفعل وجودي كذلك تكون قدرته إلى المتأخر محفوظة، فالفعل الوجودي يكون ملازما لعدم انحفاظ القدرة، ولا يكون الفعل الوجودي مقارنا. وحينئذ يرجع الكلام السابق: من أن ذلك الفعل الوجودي، اما ان تفرضه هو المتقدم، أو فعل آخر مضاد، أو الجامع بين الافعال الوجودية الموجبة لسلب القدرة عن المتأخر، وعلى كل تقدير يلزم أحد المحاذير المتقدمة.

وبتقريب آخر: ان الحكم في المقام عقلي، وليس هناك دليل لفظي. و

العقل يستقل بقبح صرف القدرة إلى غير المتأخر الذي فرضناه أهم وبلزوم حفظ القدرة إلى المتأخر. ومعلوم ان كل فعل وجودي يفرض كونه موجبا لعدم القدرة على المتأخر، فإنما هو من مصاديق صرف القدرة إلى غير المتأخر، ومعلوم ان قبح الشيء يسرى إلى مصاديقه، ولا مجال للامر الترتبي في مثل هذا.

فالمقام نظير ما سيأتي من عدم جريان الترتب في مسألة اجتماع الأمر والنهي ، حيث نقول في ذلك: انه لا يمكن تصحيح الصلاة بالامر الترتبي بعد تقديم جانب النهي، فلا يصح ان يقال: لا تغضب وان غضبت فصل. فان المراد من قوله (ان غضبت) ان كان خصوص الغضب الصلواتي يلزم طلب الحاصل، وان كان غير ذلك يلزم طلب الممتنع، وان كان الأعم يلزم كلا المحذورين. وليس ذلك الا لمكان ان كل فعل وجودي يفرض فإنما يكون من مصاديق الغضب، فالصلاة أيضا تكون مصداقا للغضب، لا مقارنة له، كما في الصلاة والإزالة. فالصلاة تكون منهيها عنها بنفس النهي عن الغضب. ويرجع الامر الترتبي في ذلك إلى قوله: لا تغضب الغضب الصلواتي وان فعلت ذلك فصل، وهو كما ترى يلزم طلب الحاصل. وسيأتي لذلك مزيد توضيح في محله إن شاء الله.

وعلى كل حال قد ظهر لك: ان الامر الترتبي لا يجرى في المسألة الثانية من مسائل التزاحم، وهي ما كان التزاحم فيه لقصور قدرة المكلف، لا لتضاد المتعلقين.

المسألة الثالثة:

من مسائل الترتب هي: ما إذا كان التزاحم واقعا بين المقدمة وذبيها. و الأقوى جريان الترتب فيها.

وتفصيل الكلام في ذلك: هو ان المقدمة، اما ان تكون سابقة في الوجود على ذبيها كالتصرف في ارض الغير لانقاذ الغريق. واما ان تكون مقارنة في الوجود لذيها كالتصرف في الماء الذي وقع الغريق فيه لانقاذه، وكترك أحد الضدين لوجود الآخر، بناء على مقدمية ترك أحد الضدين لوجود الآخر فينبغي عقد الكلام في مقامين:



(المقام الأول)

في المقدمة السابقة في الوجود على ذيها. والكلام فيها يقع من جهات:  
الجهة الأولى:

قد تقدم ان المقدمة المحرمة ذاتا بحسب حكمها الأولى لا تسقط حرمتها بمجرد كونها مقدمة لواجب، بل إن كان وجوب ذي المقدمة أهم من حرمة المقدمة، ففي مثل هذا تسقط حرمتها وتجب بالوجوب المقدمي. وان لم تكن أهم فحرمة المقدمة باقية على حالها، ولا تصل النوبة إلى التخيير في صورة التساوي. وقد تقدم أيضا ان ذلك من ثمرات كون التخيير في الواجبين المتزاحمين المتساويين عقليا أو شرعيا، وانه بناء على المختار: من كون التخيير عقليا، لا يتحقق التخيير بين المقدمة وذيها، بل إن كان ذو المقدمة أهم كان بأهميته موجبا للتعجيز عن المقدمة وسلب القدرة عنها فتجب. وان لم تكن أهم فلا معجز مولوي يوجب سقوط الحرمة عن المقدمة، بل يكون حرمتها الحالية معجزا عن وجوب ذيها، فلا يجب وتبقى الحرمة على حالها. و لا يختص هذا بالمقدمة السابقة في الوجود على ذيها، بل يجري في المقدمة المقارنة أيضا، لوضوح ان التصرف في ماء الغير انما يجب إذا توقف عليه واجب أهم: من انقاذ نفس محترمة أو تلف مال كثير. وأما إذا لم يكن الواجب أهم، فحرمة التصرف تبقى على حالها، إذ ليس له معجز مولوي عن ذلك، فتأمل.

هذا إذا كانت المقدمة محرمة ذاتا، وأما إذا كانت مباحة أو مستحبة أو مكروهة، فلا اشكال في سقوط كل من هذه الأحكام عند كونها مقدمة لواجب، لان الوجوب لا يمكن ان يزاحمه الإباحة والاستحباب والكراهة.

الجهة الثانية:

قد تقدم في مبحث مقدمة الواجب: ان الذوق والاعتبار يأبى عن وقوع المقدمة المحرمة الذاتية على صفة الوجوب والمطلوبية الغيرية مطلقا ولو لم يقصد بها فعل ذي المقدمة ولا ترتب عليها ذلك، لوضوح انه لا يمكن الالتزام بكون التصرف في ارض الغير واجبا لمجرد انه توقف انقاذ الغريق عليه، مع أن الشخص لم يتصرف لأجل ذلك، بل قصد في تصرفه النزهة والعدوان والتفرج. فان دعوى كون

التصرف مع هذا واجبا ومطلوبا يكذبها الوجدان والاعتبار، ولأجل ذلك تشتت الآراء فيما هو الواجب من المقدمة، وسلك كل مسلكا. فذهب صاحب المعالم إلى أن وجوب المقدمة مشروط بإرادة ذيها، وذهب صاحب الفصول إلى المقدمة الموصلة، وذهب الشيخ (قده) إلى اعتبار قصد التوصل. (١) كل ذلك لأجل استبعاد كون المقدمة واجبة مط. وقد تقدم منا بيان فساد ذلك كله، وانه لا يمكن اعتبار قيد التوصل أو قصد التوصل في وجوب المقدمة، أو في وقوعها على صفة الوجوب بحيث يكون قيذا للواجب، لاستلزام تلك المحاذير المتقدمة.

ولنا في المقام مسلك آخر به يحسم مادة الاشكال، ويوافق عليه الذوق و الاعتبار وهو: ان الحرمة الذاتية التي كانت للمقدمة لم تسقط مطلقا، بل سقط اطلاقها لحالتي فعل ذي المقدمة وتركها مع انحفاظ الحرمة في صورة ترك ذي المقدمة، بل انحفاظ كل حكم كان للمقدمة ذاتا ولو لم يكن الحرمة، بل كان الحكم هو الإباحة أو الكراهة أو الاستحباب.

وبالجملة: الدعوى هو ان كل حكم كان للمقدمة مع قطع النظر عن عروض وصف المقدمية عليها فهو محفوظ في حال ترك ذي المقدمة، أعني الواجب الذي فرضناه أهم. وذلك لا يكون الا بالامر الترتبي الذي قد تقدم الكلام عنه، و عن امكانه بل وقوعه. نعم: يختص الامر الترتبي في المقام ببعض الاشكالات، التي لا ترد على الامر الترتبي في سائر المقامات. وحاصل تلك الاشكالات يرجع إلى أمرين:

الأول: ان الامر الترتبي في المقام يوجب اجتماع الوجوب والحرمة في نفس المقدمة، والوجوب والحرمة متضاد ان لا يمكن اجتماعهما.

الثاني: ان الامر الترتبي في المقام يتوقف على القول بالشرط المتأخر، لان الحرمة ح تكون مشروطة بعصيان ذي المقدمة المتأخر زمانا عن المقدمة، ولم يقم دليل بالخصوص على اعتبار الشرط المتأخر في المقام، حتى نرجعه إلى وصف التعقب. هذا

---

(١) قدم تحقيق ذلك في هامش ص ٢٨٦ من هذا الكتاب

وسيتضح لك دفع الاشكالين بما سنذكره في الجهة الثالثة التي نذكره فيها مقدمتين  
لبيان جريان الامر الترتبي في المقام.

(المقدمة الأولى)

لا اشكال في أن الامر بالمقدمة انما يكون في رتبة كون المولى بصدد تحصيل  
مراده من ذي المقدمة وفي مرتبة الوصول إلى غرضه ومطلوبه النفسي، فإنه في هذه  
المرتبة تنقدح إرادة المقدمة في نفس المولى، لوضوح ان إرادة المقدمة لا تكون الا لمكان  
الوصول إلى ذبها، فتكون واقعة في رتبة الوصول إلى ذي المقدمة وكون المولى بصدد  
تحصيله، لا في رتبة اليأس عن ذي المقدمة وعدم الوصول إليه، فان هذه المرتبة ليست  
مرتبة انقداح إرادة المقدمة في نفس المولى، وذلك واضح.

(المقدمة الثانية)

قد تقدم في المقدمة الرابعة من مقدمات الترتب: انه لا يعقل الاطلاق والتقييد  
لحاظا ونتيجة بالنسبة إلى حالتني فعل الواجب وتركه، وان هذا الانقسام ليس  
كسائر الانقسامات اللاحقة للمتعلق مما يمكن فيها الاطلاق والتقييد للحاظي أو  
نتيجة الاطلاق والتقييد، لاستلزامه طلب الحاصل، أو طلب النقيضين، على ما  
تقدم تفصيله. ولكن هذا في كل واجب بالنسبة إلى حالتني فعله وتركه.  
واما بالنسبة إلى حالتني فعل واجب آخر وتركه، فالاطلاق والتقييد بمكان  
من الامكان، بل لا محيص عنه إذ لا يعقل الاهمال الثبوتي بالنسبة إلى ذلك، الا ان  
هذا انما يكون في الواجبين الملحوظين على جهة الاستقلالية والاسمية، كالصوم و  
الصلاة، حيث لا محيص: اما من اطلاق الامر بالصوم لحالتني فعل الصلاة وتركها، و  
اما من تقييده بإحدى الحالتيين. وكذا الامر بالصلاة.

وأما إذا كان أحد الواجبين ملحوظا على جهة التبعية والحرفية، كالأمر  
المقدمي فهو في الاطلاق، والاشتراط، والاهمال، تابع للامر بذى المقدمة. وانه كل  
ما يكون الامر بذى المقدمة مطلقا أو مقيدا بالنسبة إليه، فالامر المقدمي أيضا يكون  
مطلقا أو مقيدا بالنسبة إلى ذلك الشيء وكل ما يكون الامر بذى المقدمة مهملا  
بالنسبة إليه، فالامر المقدمي أيضا مهمل بالنسبة إليه. والسر في ذلك واضح، لان

الامر المقدمي انما يتولد من الامر بذى المقدمة، ويكون معلولا له ومترشحا منه، و ليس ناشئا عن مبادئ استقلالية، بل يكون انشائه قهرا على المولى، بحيث لا يمكن ان لا ينشأه بعد انشاء الامر بذى المقدمة، على ما تقدم بيانه في مقدمة الواجب. فإذا كان كذلك، فلا بد ان يكون الامر المقدمي تابعا في الاطلاق والاشتراط والاهمال للامر بذيتها، كما يكون تابعا في أصل وجوده، فلا يقاس الامر بالمقدمة مع الامر بذيتها بالامر بالصلاة والصوم حيث قلنا: انه في مثل الصلاة والصوم لا بد من الاطلاق أو التقييد، من دون ان يكون الاطلاق في أحدهما تابعا للاطلاق في الآخر، فان بين الامر المقدمي وذيتها وبين الامر بالصلاة والصوم بونا بعيدا.

نعم: ان لوحظ الامر المقدمي معنى اسميا صح القياس، الا ان الامر المقدمي لم يلاحظ معنى اسميا، فلا بد ح من التبعية المذكورة. وحيث كان الامر بذى المقدمة مهملا بالنسبة إلى حالتي فعله وتركه، فلا بد ان يكون الامر المقدمي أيضا مهملا بالنسبة إلى حالتي فعل ذي المقدمة وتركه، فلا يكون فيه اطلاق و لا تقييد بالنسبة إلى ذلك، بل يكون الامر المقدمي كالأمر بذيتها مقتضيا في عالم التشريع لرفع الترك عن ذي المقدمة وطاردا له. وبعد ما عرفت ذلك، يتضح جريان الامر الترتبي في باب المقدمة وذيتها، وانه لا مانع من انحفاظ حرمة المقدمة أو كل حكم فرض لها ولو كان هو الإباحة في مرتبة ترك ذي المقدمة وعصيان امره، بحيث يكون الحكم الأصلي لها مترتبا على عصيان ذي المقدمة، فان هذه الرتبة ليست رتبة الامر بالمقدمة. لأننا قد فرضنا ان الامر بالمقدمة مهمل بالنسبة إلى حالة ترك ذي المقدمة وعصيانه، بل الامر بالمقدمة يكون في الرتبة السابقة على ذلك، وهي رتبة الوصول إلى ذي المقدمة، لا على وجه يكون مقيدا بذلك، حتى يرجع إلى المقدمة الموصلة، بل هو واقع في تلك الرتبة مع كونه مهملا بالنسبة إلى حالتي الفعل و الترك. فارتفع الاشكال الأول الذي ذكرنا انه مختص بالامر الترتبي في المقام، وهو لزوم اجتماع الحكمين المتضادين في المقدمة، لان الحكمين وان اجتمعا في المقدمة زمانا الا انهما قد اختلفا بالرتبة، حيث إن الامر واقع في رتبة الوصول، والنهي واقع في رتبة الياس وترك الوصول بعصيان ذي المقدمة. ولا مانع من اجتماع الحكمين

المتضادين في الزمان مع اختلافهما بالرتبة، إذ ليس عدم جواز اجتماع الحكيمين المتضادين مما قام عليه دليل لفظي، حتى نتمسك باطلاقه ونقول: لا يكفي اختلاف الرتبة بل الحكم في المقام عقلي والعقل لا يمنع عن الاجتماع مع الاختلاف بالرتبة. إذ امتناع اجتماع الضدين انما هو لمكان انه يرجع إلى اجتماع النقيضين، ويعتبر في النقيضين الممتنعى الجمع وحدة الرتبة.

فتحصل: انه لا مانع من كون المقدمة محكوما بحكمين متضادين، مع كونهما مختلفي الرتبة.

نعم: يبقى اشكال استلزام الامر الترتبي في المقام للشرط المتأخر الذي لم يتم عليه دليل بالخصوص. ولكن هذا الاشكال أيضا مندفع بان الشرط المتأخر في المقام مما يحكم به العقل ويستقل به، بعد ما بينا سابقا: من اباء الذوق والاعتبار عن اتصاف المقدمة بالمطلوبية مط على أي وجه اتفقت ولو كان التصرف في ارض الغير مثلا لأجل التنزه والتفرج، وبعد ما بيناه من أن الامر بالمقدمة واقع في رتبة الوصول إلى ذبها، لا في رتبة اليأس عنه، وبعد ما كان كل مقدمة منقسمة في حد ذاتها إلى ما يتعقبها وجود ذي المقدمة وما لا يتعقبها، فان هذه الأمور توجب استقلال العقل باعتبار الشرط المتأخر، فهو مما قام عليه دليل بالخصوص، غاية انه ليس شرعا بل عقليا.

والحاصل: انه لا يختص اعتبار الشرط المتأخر بمعنى التعقب بباب القدرة، بل يجرى في المقام أيضا، لان صريح العقل والوجدان حاكم باعتبار الشرط المتأخر (بمعنى التعقب) بعد ما كان الوجدان شاهدا على عدم وقوع المقدمة على صفة المطلوبة كيف ما اتفقت. وهذا الوجدان هو الذي أوجب الشرط المتأخر، و أوجب الامر الترتبي. فليس اعتبار الشرط المتأخر في المقام من جهة اقتضاء الامر الترتبي ذلك، حتى يقال: انه لم يتم دليل بالخصوص في المقام على الامر الترتبي ليقضي بدلالة الاقتضاء اعتبار الشرط المتأخر، بل الموجب للذهاب إلى الامر الترتبي في المقام هو الموجب لاعتبار الشرط المتأخر فيه، وهو تلك المقدمات العقلية فلا تغفل.

ولا تقس المقام بالمسألة المتقدمة التي أنكرنا جريان الامر الترتبي فيها لمكان استلزام الشرط المتأخر، وهي ما إذا كان التزاحم لأجل قصور قدرة المكلف على الجمع بينها، وذلك لان المقدمات العقلية الجارية في المقام لم تكن جارية في تلك المسألة. هذا تمام الكلام في المقام الأول.  
(المقام الثاني)

ما إذا كانت المقدمة مقارنة بحسب الزمان لديها، وله أمثلة كثيرة، ولكن المثال المهم الذي يترتب عليه الأثر، هو باب الضدين، بناء على مقدمة ترك أحدهما لفعل الآخر. والأقوى جريان الامر الترتبي فيه أيضا. واشكال استلزام الامر الترتبي للشرط المتأخر لا يجرى في المقام، لأن المفروض كون المقدمة مقارنة بحسب الزمان.

نعم: اشكال استلزام اجتماع الوجوب والحرمة في زمان واحد يجرى، كالمقدمة المتقدمة بحسب الزمان. ويزداد الاشكال في الضدين، حيث إنه يلزم اجتماع الحكمين في كل من طرف الأهم والمهم، حيث إنه كما أن ترك المهم يكون مقدمة لفعل الأهم فيجب من باب المقدمة مع أنه حرام لغرض وجوب فعل المهم بمقتضى الامر الترتبي، فيكون ترك الصلاة واجبا بالوجوب الغيري وحراما نفسيا لغرض وجوب الصلاة. كذلك يكون ترك الأهم مقدمة لفعل المهم الذي فرضناه واجبا بالامر الترتبي، فيجب ترك الأهم بالوجوب المقدمي مع أنه يحرم لوجوب فعل الأهم. فاشكال اجتماع الحكمين المتضادين يأتي في كل من الأهم والمهم بناء على المقدمة. ولكن يندفع الاشكال في طرف المهم بما دفعنا به الاشكال في المقدمة المتقدمة بحسب الزمان.

وحاصله: ان ترك المهم وان كان حراما نفسيا وواجبا مقدما، الا ان وجوبه المقدمي انما يكون في مرتبة الوصول إلى الأهم، والحرمة انما تكون في مرتبة تركه وعصيانه، فتختلف رتبة الوجوب والحرمة ولا مانع من الاجتماع مع الاختلاف بالرتبة.

واما الاشكال في طرف الأهم فلا يندفع بذلك، لان الامر في طرف الأهم

ليس ترتيباً حتى يتحقق اختلاف الرتبة ويصح اجتماع كل من الوجوب والحرمة لمكان اختلاف الرتبة، بل إن الأمر في طرف الأهم هو الأمر الأولي الذاتي. إلا أن الذي يسهل الخطب هو أن ترك الأهم لا يكون واجباً بالوجوب المقدمي أصلاً، بل ليس حكمه إلا الحرمة، فإن ترك الأهم وإن كان مقدمة وجودية لفعل المهم، إلا أنه مع ذلك يكون مقدمة وجوبية له أيضاً، لأن وجوب المهم مشروط بترك الأهم، و معلوم أن المقدمة الوجوبية لا تجب بالوجوب المقدمي، فترك الأهم حرام ليس إلا، ولا يجتمع فيه الحكمان المتضادان.

نعم لو قيل: بأن المقدمة الوجوبية أيضاً تجب بالوجوب المقدمي يلزم ذلك، إلا أنه لا يعقل القول بذلك لما فيه:

أولاً: من أن المقدمة الوجوبية تكون علة لثبوت الوجوب على ذبيها، ولا يعقل أن يؤثر المعلول في علته، لأن التأثير يستدعي سبق الرتبة، والمعلول لا يعقل أن يسبق علته في الرتبة، بل هو متأخر عنها.

وثانياً: أن المقدمة الوجوبية لا بد أن تؤخذ مفروضة الوجود، ومع أخذها مفروضة الوجود لا يعقل أن تجب بالوجوب المقدمي لاستلزامه طلب الحاصل.

وثالثاً: أنه يلزم من وجوب المقدمة الوجوبية أن يتقدم زمان وجوب ذبيها على موطنه، وذلك في كل مقدمة تكون سابقة التحقق في الزمان على موطن وجوب ذي المقدمة، مثلاً لو كان قيام زيد في أول طلوع الشمس مقدمة وجوبية لوجوب الصلاة في أول الزوال، فلو وجب قيام زيد مع ذلك بالوجوب المقدمي يلزم تقدم وجوب الصلاة على موطنه، وإن يتحقق من أول الشمس ليترشح منه الوجوب إلى المقدمة. وهذا خلف، لأننا فرضنا أن موطن وجوب الصلاة هو الزوال. فالمقدمة الوجوبية لا يمكن أن تتصف بالوجوب المقدمي لهذه الجهات الثلاث. فترك الأهم الذي يكون مقدمة وجوبية للمهم لا يجب بالوجوب المقدمي من الجهات الثلاث.

نعم: الجهة الأخيرة لا ترد، بناء على القول بالتقدير وفرض سبق زمان وجوب المهم على ترك الأهم آناً ما، على ما تقدم تفصيله. فإنه لا يلزم من وجوب ترك الأهم بالوجوب المقدمي تقدم وجوب ذي المقدمة على موطنه وزمانه، لأننا قد

فرضنا ان موطن وجوب ذي المقدمة الذي هو المهم سابق على مقدمته الوجوبية الذي هو ترك الأهم، فلا يلزم الخلف من وجوب المقدمة الوجوبية. ولكن مع ذلك لا يعقل ان يكون ترك الأهم واجبا بالوجوب المقدمي، لكفاية الجهتين الأوليين في امتناعه، وهما العمدة لاطرادها في جميع المقدمات الوجوبية واختصاص الجهة الثالثة بالمقدمة السابقة في الزمان على ذيها. وكان المحقق الرشتي (ره) لم يلتفت إلى الجهتين الأوليين، واقتصر على الأخيرة، فأنكر على المحقق صاحب الحاشية الذي أجاب (١) عن اشكال لزوم اجتماع الحكمين المتضادين في ترك الأهم بناء على المقدمة والامر الترتبي بما ذكرنا: من أن ترك الأهم مقدمة وجوبية فلا تجب، بما حاصله: انه لا مانع من وجوب ترك الأهم بالوجوب المقدمي، بعد القول بالتقدير وسبق زمان وجوب المهم على ترك الأهم، لأنه لا يلزم بناء على هذا القول سبق وجوب ذي المقدمة على موطنه. وحيث إن المحقق صاحب الحاشية من القائلين بالتقدير، فأنكر (٢) عليه المحقق الرشتي: بأنه يلزمك القول بوجوب ترك الأهم مقدمة لوجود المهم، فيلزم اجتماع الحكمين المتضادين في ترك الأهم. وجعل المحقق الرشتي هذا هو المانع عن الامر الترتبي، وكأنه سلم ان الامر الترتبي لا مانع عنه سوى ذلك، وتخيل ان هذا المانع مما لا دافع عنه. وأنت خبير بأنه لو انحصر المانع عن الامر الترتبي بذلك فالامر فيه هين، لأنه أولا مبني على التقدير الذي قد تقدم فساده بما لا مزيد عليه، وثانيا ان المانع عن وجوب المقدمة الوجوبية لا ينحصر بالجهة الثالثة، بل الجهتان الأوليان هما العمدة في المنع، فترك الأهم لا يعقل ان يجب بالوجوب المقدمي، حتى يجتمع فيه الحكمان المتضادان. فتحصل: انه لا مانع من الامر الترتبي، حتى بناء على اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده من جهة المقدمة، فتأمل جيدا.

---

(١) راجع هداية المسترشدين - بحث الضد - في بيان الثمرة المتفرعة - على الخلاف في المسألة. " فان قلت:

ان المنافاة حاصلة في المقام.. "

(٢) بدائع الأفكار - المقصد الأول من المقاصد الخمسة - بحث الضد، القول في ثمرات المسألة، اما

الاشكال الخامس.. " ص ٣٩١



#### المسألة الرابعة:

من مسائل الترتب، ما إذا كان التزاحم لأجل لملازمة بين المتعلقين. و الأقوى عدم جريان الامر الترتبي في ذلك، لأنه يلزم منه طلب الحاصل. فإنه لو كان استقبال القبلة الملازم لاستدبار الجدي هو المأمور به الأصلي، وأريد اثبات وجوب استقبال الجدي بالامر الترتبي عند عصيان استقبال القبلة، لزم من ذلك طلب استقبال الجدي بعد فرض حصوله. فلا يصح ان يقال: ان لم تستقبل القبلة فاستقبل الجدي لان عدم استقبال القبلة ملازم لاستقبال الجدي خارجا، فيلزم طلب استقبال الجدي بعد حصوله. وان ناقشت في المثال فعليك بمثال الجهر و الاخفات، وقد تقدم الكلام عن ذلك في الامر الثاني في رد مقالة الشيخ كاشف الغطاء (١)

#### المسألة الخامسة:

من مسائل الترتب، ما إذا كان التزاحم لأجل اتحاد المتعلقين خارجا، و لا يمكن جريان الامر الترتبي فيه أيضا، لأنه يلزم اما طلب الممتنع، واما طلب الحاصل. فإنه لو قال: لا تغضب وان غصبت فصل، فالمراد من (ان غصبت) ان كان العزم والقصد على الغضب، فهذا لا يكون من الامر الترتبي، لان شرط الامر الترتبي هو التلبس بالعصيان، لا العزم على العصيان، والا لزم الامر بالضدين على وجه المحال كما لا يخفى. وان كان المراد منه التلبس بالعصيان خارجا وفعلية الغضب منه، فان كان المراد التلبس بالغضب الصلواتي يلزم طلب الحاصل بالعينية لا بالملازمة، وان كان المراد التلبس بغير الصلاة يلزم طلب الممتنع، وان كان الأعم يلزم كلا المحذورين، وقد تقدم الكلام في ذلك أيضا في طي المباحث السابقة. (٢) فتحصل: ان الامر الترتبي لا يجرى الا في مسئلتين من مسائل التزاحم، إحداهما مسألة الضدين، وثانيهما مسألة المقدمة وذيها. واما فيما عدى ذلك من

(١) راجع الامر الثاني من تنبيهات الترتب، ص ٣٦٩

(٢) تقدم تفصيل هذا البحث في المسألة الثانية ص ٣٨٠

المسائل الثلث الآخر فلا يعقل فيها الترتب أصلاً.  
والحمد لله أولاً وآخراً والصلاة على محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة  
على أعدائهم أجمعين.  
وقد وقع الفراغ من تسويده يوم الثلاثاء تاسع عشر من شهر ربيع المولود  
سنة ١٣٤٧  
وأنا الأحقر الجاني محمد على بن حسن الكاظمي الخراساني.

(٣٩٣)

المقصد الثاني في النواهي  
وفيه مباحث: المبحث الأول: في مفاد صيغة النهي  
لا اشكال في أن متعلقات النواهي كمتعلقات الأوامر انما هي الطبايع  
الكلية، وان كان المطلوب في باب الأوامر هو وجود الطبيعة، وفي باب النواهي هو  
الترك. وليس المطلوب في باب النواهي هو الكف، بتوهم ان نفس الترك امر  
عدمي، والعدم خارج عن الاختيار، فلا يصح ان يتعلق التكليف به. وذلك لان  
نفس العدم الأزلي وان كان خارجا عن الاختيار الا ان ابقاء العدم واستمراره امر  
اختياري، وهو المطلوب في النواهي، وهذا لا اشكال فيه.  
انما الاشكال في أن المطلوب في باب النواهي، هل هو السلب الكلي على  
نحو العام المجموعي؟ بحيث يتحقق عصيانه بأول وجود الطبيعة ويسقط النهي حينئذ  
رأسا، أو ان المطلوب هو العام الاستغراقي الانحلالي؟ بحيث تكون جميع وجودات  
الطبيعة مبعوضة ويكون لكل وجود عصيان يخصه. ولا اشكال في امكان كل من  
الوجهين في عالم الثبوت، بل قد ذكرنا في رسالة المشكوك، انه يتصور وجهان  
آخران في باب النواهي  
أحدهما: ان يكون المطلوب هو ترك مجموع الافراد، بمعنى ان ارتكاب جميع  
الافراد مبعوض، فلا يتحقق عصيانه الا بارتكاب الجميع. كما ربما يدعى ظهور مثل  
قوله - لا تأكل كل رمانة في البستان - في ذلك، فلو اكل جميع رمانات البستان  
الا واحدة لم يكن فاعلا للمنهى عنه.  
ثانيهما: ان يكون المطلوب في النهي على نحو القضية المعدولة المحمول، بحيث  
يكون المطلوب في مثل لا تشرب الخمر هو كون الشخص لا شارب الخمر، على وجه

يكون وصفا للمكلف. ففي عالم الثبوت يمكن ان يكون المطلوب بالنهي على أحد وجوه أربعة. واما في مقام الاثبات والاستظهار، فلا اشكال في أن الوجهين الأخيرين خلاف ظواهر النواهي. واما الوجهان الأولان، فاستظهار كون المطلوب بالنهي هو السلب الكلي على نحو العام المجموعي مبنى على استظهار كون المطلوب بالنهي هو خلو صفحة الوجود عن الطبيعة المنهى عنها، بحيث يلاحظ خلو الصفحة معنى اسميا، ويكون المبعوض هو اشتغال صفحة الوجود بالطبيعة، فيكون مفاد النهي ح هو السلب الكلي.

ومقتضى مقابلة النهي للامر، هو ان يكون مفاد النهي السلب الكلي، حيث إن المطلوب في باب الأوامر هو صرف الوجود على نحو الايجاب الجزئي، لا مطلق الوجود على نحو الايجاب الكلي، فان ظاهر تعلق الامر بالطبيعة يقتضى ان يكون المطلوب ايجاد الطبيعة وخروجها عن كتم العدم إلى عرصة الوجود، وذلك يتحقق بأول وجود الطبيعة، الا ان تقوم قرينة على إرادة مطلق الوجود. والايجاب الجزئي انما يقابل السلب الكلي، حيث إن نقيض الموجبة الجزئية هو السالبة الكلية، هذا.

ولكن الظاهر في باب النواهي، ان يكون النهي لأجل مبعوضة متعلقه لقيام المفسدة فيه، لا ان المطلوب هو خلو صفحة الوجود عنه، بل مبعوضة الطبيعة بافرادها أوجبت النهي عنها، ومبعوضة الطبيعة تسرى إلى جميع افرادها، فينحل النهي حسب تعدد الافراد ويكون لكل فرد معصية تخصه، من غير فرق بين ان يكون للنهي تعلق بموضوع خارجي، كقوله: لا تشرب الخمر، أو ليس له تعلق بموضوع خارجي، كقوله: لا تكذب. غايته ان الانحلال فيما إذا كان له تعلق بموضوع خارجي يكون بالنسبة إلى كل من الموضوع والمتعلق، فيكون كل فرد من افراد الشرب الذي يمكن ان يقع الشرب عليه لكل فرد من افراد الخمر مبعوضا ومتعلقا للنهي. وفيما إذا لم يكن له تعلق بموضوع خارجي يكون الانحلال في ناحية المتعلق فقط. وعلى كل حال، لا ينبغي التأمل في أن الظاهر في باب النواهي هو ان يكون المطلوب فيها هو ترك كل فرد فرد، على نحو العام الاستغراقي. ودلالة النهي

على ذلك في الافراد العرضية مما لا اشكال فيه.  
واما الافراد الطولية: فدلالة النهى عليها مبنية على أن يكون نفس تعلق  
النهى بالطبيعة يقتضى نهى جميع الافراد العرضية والطولية، بحيث يكون مفاد صيغة  
النهى في مثل قوله: لا تشرب الخمر، هو ان يكون شرب الخمر في كل آن آن  
مبغوضا، فيدل النهى على المنع في الافراد الطولية أيضا، ويكون العموم الزماني  
مستفادا من نفس تعلق النهى بالطبيعة، بلا حاجة إلى استفادة العموم الزماني من  
دليل الحكمة بل النهى وضعاً يدل على ذلك، ويكون مصب العموم الزماني هو  
المتعلق لا الحكم.

وقد ذكرنا ما عندنا في ذلك، في - التنبيه الثاني عشر من تنبيهات  
الاستصحاب - عند تعرض الشيخ (قده) لمقالة المحقق الكركي (ره) في مفاد أوفوا  
بالعقود، من أن المرجع بعد تخصيص العام في بعض الأزمنة بالنسبة إلى بعض الافراد  
والشك في الزمان الزائد هل هو عموم العام أو استصحاب حكم المخصص، وبيننا  
الفرق بين استفادة العموم الزماني من نفس مفاد النهى، أو من دليل الحكمة. وقد  
اختار شيخنا الأستاذ مد ظله في المقام كون العموم الزماني في باب النهى مستفادا  
من دليل الحكمة، وفي ذلك المقام اختار كونه مستفادا من نفس تعلق النهى  
بالطبيعة. فراجع ذلك المقام لكي تكون على بصيرة.

ثم إن القوم قد تعرضوا في باب النواهي لبعض المباحث التي لا يهمننا  
البحث عنها. فالأولى عطف عنان الكلام إلى مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي،  
التي وقعت معركة الآراء قديما وحديثا فنقول: ومن الله التوفيق  
المبحث الثاني: في جواز اجتماع الأمر والنهي.

والقوم وان عنونوا النزاع على هذا الوجه، الا انه ليس ظاهر العنوان مرادا  
قطعا، فان ظاهر العنوان يعطى ان يكون النزاع في تضاد الأمر والنهي وعدمه، مع أن  
تضاد الاحكام بأسرها امر مفروغ عنه غير قابل للنزاع فيه. بل المبحوث عنه في  
المقام، هو أصل لزوم الاجتماع وعدمه، لا جوازه وعدمه. فالأولى تبديل العنوان  
بان يقال: إذا اجتمع متعلق الأمر والنهي من حيث الایجاد والوجود، فهل يلزم من

الاجتماع كذلك ان يتعلق كل من الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر؟ كما هو مقالة القائل بالامتناع، أو لا يلزم ذلك؟ كما هو مقالة القائل بالجواز. وسيأتي ما هو المراد من الاجتماع ايجادا ووجودا.  
ثم إن البحث عن مسألة اجتماع الأمر والنهي يقع في مقامين.  
المقام الأول:

هو ما عنونا به المسألة، من أن اجتماع متعلق الأمر والنهي من حيث الایجاد والوجود هل يوجب ان يتعلق الامر بعين ما تعلق به النهی ولو لمكان اطلاق كل منهما لمتعلق الآخر؟ فيمتنع صدور مثل هذا الأمر والنهي وتشريعهما معا بلحاظ حال الاجتماع، ويكون بين الدليلين المتكفلين لذلك تعارض العموم من وجه. أو انه لا يلزم من الاجتماع المذكور تعلق كل منهما بعين ما تعلق به الآخر؟ فلا يمتنع تشريع مثل هذا الأمر والنهي، ولا يكون بينهما تعارض. وبعبارة أخرى: البحث في المقام الأول، انما هو في أن جهة الأمر والنهي هل تكون تقييدية مكثرة للموضوع؟ فلا تعلق لأحدهما بالآخر، أو ان الجهة تعليلية؟ فيتعلق كل منهما بعين ما تعلق به الآخر.

المقام الثاني:

هو انه بعد ما كانت الجهتان تقييديتين ولا يتعلق الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر ولا يكون بين الدليلين تعارض، فهل وجود المندوحة للمكلف و تمكنه من ايجاد الصلاة خارج الدار الغصبية يجدى في رفع غائلة التزاحم بين الامر و النهي؟ ويكفي في انطباق المأمور به والمنهى عنه على الجامع وهو الصلاة في الدار الغصبية فتصح الصلاة. أو ان وجود المندوحة لا يجد في ذلك؟ ولا ينطبق المأمور به على المجمع. والبحث عن المقام الثاني هو عين البحث المتقدم مع المحقق الكركي (ره) من أن القدرة على الطبيعة المأمور بها في الجملة ولو في ضمن فرد ما يكفي في انطباق الطبيعة المأمور بها على الفرد المزاحم بالأهم فيكون الاجزاء عقليا - على ما (١)

(١) راجع الجزء الأول من هذا الكتاب، مبحث الضد ص ٣١٢ - ٣١٣

تقدم تفصيله في بعض مقدمات الترتب - والمحقق الكركي (ره) وان كانت مقالته في وجود المندوحة بالنسبة إلى الافراد الطولية، الا ان جهة البحث مشتركة بين الافراد الطولية والعرضية، حيث إن العبرة بوجود المندوحة وتمكنه من فعل ما لا يكون مزاحما بالأهم منه، سواء في ذلك الافراد الطولية كتمكنه من الاتيان بالفرد من الصلاة الذي لا يكون مزاحما لأداء الدين أو إزالة النجاسة، أو الافراد العرضية كتمكنه من الاتيان بالفرد من الصلاة الذي لا يكون مجامعا للغصب. وعلى كل حال: البحث عن المقام الثاني، انما يكون بعد الفراغ عن المقام الأول كما عرفت، إذ لا يتفاوت الحال في البحث عن المقام الأول بين وجود المندوحة وعدمه، فان البحث في ذلك المقام يكون بحثا عن عالم التشريع والثبوت، الذي لا يتفاوت الحال فيه بين وجود المكلف والمندوحة وعدمه، فاعتبار المندوحة انما تنفعنا في البحث عن المقام الثاني.

ومن هنا يمكن ان يستظهر من اخذ قيد المندوحة في عنوان النزاع - كما عليه قاطبة المتقدمين - ان النزاع انما كان في المقام الثاني، وان المقام الأول كأنه كان مفروغا عنه، وانه لا كلام في جواز الاجتماع من الجهة الأولى. ولكن المتأخرين كأنهم أهملوا البحث عن المقام الثاني، وخصوا النزاع بالمقام الأول. ولكن نحن نتكلم في كل من المقامين على حده.

والأقوى عندنا في المقام الأول الجواز، وان الاتحاد لا يوجب تعلق كل من الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر، وفي المقام الثاني عدم كفاية المندوحة في رفع التزاحم. ولنقدم امام المقصود مقدمات: منها ما يشترك فيها كلا المقامين، ومنها ما تختص بالمقام الأول، ومنها ما تختص بالمقام الثاني.

اما المقدمات المشتركة.

فمنها:

ان الظاهر كون المسألة من المبادئ، لا من المسائل الأصولية، ولا من مسائل علم الكلام، ولا من المسائل الفقهية.

اما عدم كونها من المسائل الكلامية والفقهية فواضح، فلان البحث في

المقام ليس عن امكان الاجتماع وامتناعه، حتى يكون البحث عن مسألة كلامية، حيث إن علم الكلام هو المتكفل لبيان حقايق الأشياء من واجباتها وممكناتها و ممتنعاتها. وكان توهم، كون المسألة كلامية نشأ عن ظاهر العنوان، حيث إن ظاهره يعطى كون البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهي وامتناعه، فتخيل كون البحث راجعا إلى مسألة كلامية، الا انه قد تقدم ان البحث في المقام راجع إلى أصل الاجتماع وعدمه، لا إلى جوازه وامتناعه.

وكذا ليس البحث في المقام راجعا إلى صحة الصلاة في الدار الغصبية و عدم الصحة أو حرمتها وعدم الحرمة حتى تكون المسألة فقهية، فان جهة البحث ليست ذلك، وان كانت النتيجة تنتهي بالآخرة إلى ذلك، الا ان مجرد ذلك لا يكفي في كون المسألة فقهية ما لم تكن الجهة المبحوث عنها مما تتعلق بفعل المكلف بلا واسطة، وذلك واضح.

واما عدم كون المسألة من المسائل الأصولية، فلان البحث فيها وان كان راجعا إلى باب الملازمات العقلية للخطابات الشرعية، كالبحث عن مقدمة الواجب، واقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده - وان كان الفرق بين المسألة وتلك المسائل، هو ان البحث في تلك المسائل عن لازم خطاب واحد، وفي هذه المسألة عن لازم خطابين أعني خطاب الامر وخطاب النهي - الا ان مجرد ذلك لا يكفي في كون المسألة أصولية ما لم تكن الكبرى المبحوث عنها بنفسها واقعة في طريق الاستنباط، بحيث تصلح ان تكون كبرى لقياس الاستنباط ويستنتج منها حكم كلي فقهي. والكبرى المبحوث عنها في المقام لا تصلح ان تكون كبرى لقياس الاستنباط، فان الكبرى المبحوث عنها انما هي اقتضاء اتحاد المتعلقين من حيث الایجاد والوجود و تعلق كل من الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر. وهذا كما ترى يكون بحثا عن صغرى التعارض. وفي المقام الثاني أعني كفاية المندوحة يكون بحثا عن صغرى التزاحم، فتكون المسألة من مبادئ مسائل التعارض والتزاحم. فان حقيقة البحث في المقام، يرجع إلى البحث عما يقتضى تعارض الأمر والنهي - في مورد الاجتماع و اتحاد المتعلقين من حيث الایجاد والوجود - وعدم ما يقتضى تعارضهما، أو تزاحم



الأمر والنهي عند وجود المندوحة وعدم التزاحم. وهذا بحث عن وجود ما هو الموضوع لمسائل التعارض والتزاحم، وأين هذا من المسألة الأصولية؟  
والحاصل: ان البحث عن الملازمات العقلية للخطابات الشرعية، تارة:  
يكون بحثا عن المسألة الأصولية، كالبحث عن مسألة الضد ومقدمة الواجب، فان المبحوث عنه في هذه المسألة عن اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده، واقتضاء ايجاب الشئ لايجاب مقدماته يكون بحثا عن كبرى قياس الاستنباط، ويستنتج منه حكم كلي فقهي، وهو فساد الضد إذا كان عبادة، ووجوب مقدمة الواجب. و أخرى: لا يكون البحث عن الملازمات العقلية بنفسه بحثا عن مسألة أصولية، لعدم وقوع المبحوث عنه كبرى لقياس الاستنباط، كما في المقام.  
فان المبحوث عنه فيما نحن فيه في المقام الأول انما هو استلزام تعلق الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر عند اتحاد المتعلقين، فيكون الأمر والنهي متعارضين، أو عدم استلزام ذلك فلا تعارض. وثبوت التعارض وعدمه لا يقع بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضم إليه قواعد التعارض من الترجيح والتخيير. وفي المقام الثاني: انما هو في كفاية وجود المندوحة في رفع غائلة التزاحم وعدم كفايته، فيكون بحثا عما يقتضى وجود التزاحم وعدمه وهو أيضا ليس بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضم إليه قواعد التزاحم.  
فالانصاف: ان البحث في المسألة أشبه بالبحث عن المبادئ التصديقية، لرجوع البحث فيه إلى البحث عما يقتضى وجود الموضوع لمسألة التعارض و التزاحم، وليس بحثا عن المسألة الأصولية، ولا عن المبادئ الاحكامية التي هي عبارة عما يتوقف عليه معرفة الأحكام الشرعية المستنبطة، ككون الحكم تكليفيا أو وضعيا، وان الحكم الوضعي قابل للجعل أو غير قابل. وقد كان بناء شيخنا الأستاذ (مد ظله) سابقا على أن البحث في المقام راجع إلى البحث عن مسألة أصولية، الا انه عدل عن ذلك وجعل البحث راجعا إلى المبادئ. والامر في ذلك سهل.  
ومنها:

ان متعلقات الاحكام ليست هي المفاهيم والعناوين الكلية، التي يكون

مواطنها العقل بما ان مواطنها العقل، لامتناع انطباق تلك المفاهيم على الحقايق الخارجية، بل هي من المعقولات الثانوية الممتنعة الصدق على الخارجيات، فلا يعقل ان يتعلق بها التكليف. بل تلك المفاهيم انما تكون كليات عقلية ليس مواطنها الا العقل، وهي باعتبار ذلك المواطن متباينة دائماً، ليس بينها نسبة التساوي، أو العموم من وجه، أو العموم المطلق، بل متعلقات التكليف انما هي المفاهيم والعناوين الملحوظة مرآة لحقايقها الخارجية القابلة الصدق والانطباق على الخارجيات، التي تكون بهذا الاعتبار كليات طبيعية، وبذلك يصح ملاحظة النسبة بينها، فتارة: يكونان متلازمين في الصدق فيكون النسبة هي التساوي. وأخرى: لا يكونان كذلك، فاما ان يتصادقا في مورد أصلاً فالنسبة تكون هي التباين، وأخرى يتصادقان في مورد ويفترقان في مورد آخر فالنسبة تكون هي العموم من وجه ان كان الافتراق من الجانبين، والا فالعموم المطلق، على ما سيأتي من ضابطة النسب الأربع. و ملاحظة النسبة كذلك لا يكون الا في الكليات الطبيعية الملحوظة مرآة لما في الخارج، لا الكليات العقلية.

ثم إن المفاهيم والعناوين الملحوظة مرآة لما تنطبق عليه من الخارجيات، تارة: تكون متأصلة في عالم العين سواء كانت من مقولة الجواهر أو الاعراض، و أخرى: تكون متأصلة في عالم الاعتبار، بحيث يكون وجودها عين اعتبارها ممن بيده الاعتبار. وللامر الاعتباري نحو وجود متأصل في عالمه نحو وجود المتأصل في عالم العين، وان كان وجود الامر الاعتباري أضعف من وجود الامر العيني، الا ان ذلك لا يلحقه بالانتزاعيات التي ليس لها وجود الا بوجود منشأ انتزاعها، وتكون من خارج المحمول، بل الانتزاعي امر والاعتباري امر آخر، وليس الاعتباري عين الانتزاعي، وان كان ربما يطلق أحدهما على الآخر، الا ان ذلك لا يخلو عن مسامحة. فالامر الاعتباري مقابل للامر الانتزاعي، حيث إن للأول نحو وجود في وعاء الاعتبار وليس للثاني وجود، بل الموجود هو منشأ الانتزاع، سواء كان المنشأ من الأمور المتأصلة في عالم العين، أو كان من الأمور المتأصلة في عالم الاعتبار، فان الامر الاعتباري يصلح ان يكون منشأ لانتزاع امر، كصلاحية الامر العيني لذلك.

فالعنوان الملحوظ على وجه المرآتية يكون على اقسام ثلاثة: متأصل في عالم العين، ومتأصل في عالم الاعتبار، ومنتزع عن أحدهما، وهو باقسامه يصلح ان يتعلق به التكليف، غايته ان التكليف بالانتزاعي يكون تكليفا بمنشأ الانتزاع، إذ هو المقذور الذي تتعلق به إرادة الفاعل، والانتزاعي انما يكون مقدورا بواسطته، و ذلك كله واضح. (١)

ومنها:

ان العناوين والمفاهيم التي يكون بينها التباين الجزئي لا يعقل ان يتصادقا على متحد الجهة، فان جهة الصدق والانطباق في أحد العناوين لا بد ان تغاير جهة الصدق والانطباق في الآخر، والا لامتنع صدق أحدهما بدون صدق الآخر، وكانا متلازمين في الصدق والانطباق ولم يحصل بينهما افتراق. فإنه بعد فرض وحدة الجهة يكون الموجب لانطباق أحد العناوين على شئ هو الموجب لانطباق العنوان الآخر عليه، فلا يعقل الافتراق من جانب أو من جانبيين، فافتراق العناوين في الصدق و الانطباق يكشف عن تعدد جهة الصدق في مورد الاجتماع، فلا يعقل تصادق عناوين على متحد الجهة مع فرض امكان افتراق أحد العناوين عن الآخر ولو في الجملة ومن جانب واحد.

ولا ينتقض ذلك بالباري تعالى حيث إنه ينطبق عليه عناوين متباينة بالتباين الجزئي، مع أنه تعالى ليس فيه تعدد جهة لكونه تعالى بسيطا كل البساطة، و مع ذلك ينطبق عليه عنوان العالم والقادر، مع أن بينهما العموم من وجه: وذلك لأنه لا يقاس التراب مع رب الأرباب، فان العناوين المنطبقة عليه تعالى كلها راجعة إلى الذات، فهو بذاته قادر، وعالم، وحي قيوم، وليس العلم أو القدرة مغايرا للذات.

والحاصل: ان القياس ليس في محله، فان مقام الباري تعالى مقام لا تصل

---

(١) ولا يخفى عليك ان هذه المقدمة وما يتلوها من المقدمات ليس لها كثير ربط بالمقام الثاني، بل ينبغي جعلها من مقدمات المقام الأول كما لا يخفى - منه.

إليه الأوهام، ولا يمكن تعقل حقيقة انطباق تلك العناوين عليه، فلا يصح جعل ذلك نقضا للبرهان العقلي الفطري الذي هو - عدم امكان انطباق العناوين المتباينة المفترقة في الصدق على متحد الجهة - وهذا يكفي في تصديقه نفس تصور، و لا يحتاج إلى مزيد بيان.

نعم: ينبغي بيان مناط تصادق العناوين وعدم تصادقها وانه كيف يتصادق بعض العناوين دون بعض.

فقول: لا اشكال في أن صدق أي عنوان على أي شيء لا بد ان يكون لجهة تقتضي ذلك الصدق، سواء كانت تلك الجهة راجعة إلى الذات كصدق الانسان على زيد، أو إلى امر خارج عن الذات كصدق العالم عليه، إذ لا يعقل صدق عنوان من دون ان يكون هناك جهة الصدق، والا لصدق كل شيء على كل شيء. ثم إن جهة صدق أحد العنوانين، اما ان تكون متباينة مع جهة صدق العنوان الآخر، واما ان لا تكون متباينة. وما كانت متباينة، فاما ان يكون بينهما مضافا إلى التباين منافرة ومضادة، واما ان لا يكونا كذلك، بل كان بينهما مجرد المخالفة والمغايرة. والمخالفة والمغايرة، اما ان تكون من قبيل المغايرة الجنسية و الفصلية وما يلحق بذلك بحيث يكون التخلف من إحدى الجهتين دون الأخرى، و اما ان لا تكون من هذا القبيل بل كان التخلف من الجهتين. فهذه جملة ما يمكن ان يتصور عقلا في الجهات الموجبة لصدق العناوين على حقايقها الخارجية، ولا خامس لهذه الأقسام، فان الحصر عقلي لا استقرائي.

فان لم يكن بين الجهتين مباينة ومخالفة: فلا محالة يتلازم العنوانان في الصدق، فان عدم التلازم يكشف عن تخلف إحدى الجهتين عن الأخرى، مع أن المفروض عدم المخالفة بينهما، فلا بد ان يكون بين العنوانين تلازم في الصدق ويكون العنوانان متساويين في الانطباق، بحيث انه كلما صدق أحدهما صدق الآخر كما في الانسان والضاحك.

وان كان بين الجهتين مخالفة ومباينة: فان كان التخالف على وجه التنافر والتضاد، كالفصول المنوعة للأجناس - حيث إن بين الفصول والصور النوعية

كمال المنافرة والمضادة، لان الجنس لا يمكن ان يتحمل فصلين ويعتوره صورتان مجتمعتان - فلا محالة يكون بين العنوانين تباين كلي، كالانسان والشجر، حيث إن جهة صدق الانسان هي الفصل المقوم له والصورة النوعية التي يكون بها الانسان انسانا، وجهة صدق الشجر أيضا هي الفصل والصورة النوعية التي يكون بها الشجر شجرا، وبين الصورتين كمال المنافرة والمضادة، فلامحة يكون بين الانسان والشجر تباين كلي.

وان لم يكن بين الجهتين تنافر وتضاد، بل كان بينهما مجرد المخالفة: فان كان التخلف من إحدى الجهتين دون الأخرى، كما إذا كان إحدى الجهتين جهة الجنسية والأخرى جهة الفصلية - حيث إن التخلف انما يكون من جهة الفصلية لامكان تحمل الجنس فصلا آخر دون جهة الجنسية، لعدم امكان القاء الفصل جهة الجنسية، كما يتضح ذلك في مثل الحيوان والانسان - فلامحة يكون بين العنوانين العموم المطلق. وان كان التخلف من جانب كل من الجهتين، فيكون بين العنوانين العموم من وجه.

ومما ذكرنا ظهر ان نسبة العموم من وجه لا يعقل ان تتحقق بين العنوانين الجوهريين، لان جهة صدق العنوان الجوهري على شئ انما يكون باعتبار ماله من الصورة النوعية التي بها يكون الشئ شيئا، وقد عرفت: ان الصور النوعية متباينة بالتباين الكلي لا يمكن ان يجتمعا، نعم: جهة الجنسية والفصلية يمكن اجتماعهما. و النسبة بين الجهة الجنسية والفصلية دائما تكون العموم المطلق. فالعموم من وجه لا بد ان يكون، اما بين الجوهرى والعرضي كالانسان والأبيض، واما بين العرضيين كالعالم والفاسق. ومعلوم: ان جهة الصدق والانطباق في العرضيين المجتمعين انما تكون هي مبدء الاشتقاق، حيث إن المبدء هو العلة لتولد عنوان المشتق منه، ويكون انطباق العالم على زيد من جهة علمه، وانطباق الفاسق عليه من جهة فسقه، فالعلة لانطباق العنوانين الذين يكون بينهما العموم من وجه ليست الا مبدء الاشتقاق، و ذلك المبدء هو الذي أوجب حدوث نسبة العموم من وجه بين العنوانين، حيث لم يكن بين المبدئين منافرة ومضادة، وقد تقدم في المشتق انه لا فرق بين المشتق ومبدء

الاشتقاق الا باللابشرطية والبشرط اللائية، حيث إن العرض ان لوحظ لا بشرط  
عما يتحد معه يكون عنوانا عرضيا محمولا، وان لوحظ بشرط لا يكون عرضا مفارقا  
غير محمول. فالعرض هو الذي يكون عرضيا عند ملاحظته لا بشرط، ويكون هو العلة  
لصدق العرضي المشتق منه على الذات فجهة الصدق في المشتقات ليست الا مبدء  
الاشتقاق.

ومن هنا ظهر: ان الجهتين اللتين أوجبتا صدق العنوانين العرضيين على  
شئ لا تكونان الا تعليليتين، ولا تصلحان ان تكونا تقييديتين، لما عرفت: من أن  
المبدء دائما يكون علة لصدق المشتق على الذات المتحدة معه، فجهة انطباق عنوان  
العالم على زيد وكذا جهة انطباق الفاسق عليه تكون تعليلية، ويقال: زيد عالم و  
فاسق، لعلة علمه وفسقه. هذا بالنسبة إلى العناوين الاشتقاقية.  
واما بالنسبة إلى نفس المبادئ الاشتقاقية، فلا يعقل اتحاد بعضها مع  
بعض، ولا اتحادها مع الذات القائمة بها، فإنها من هذه الحيثية تكون بشرط لا دائما،  
ولا يعقل ان تلاحظ المبادئ بعضها مع بعض لا بشرط، إذ المبادئ كلها متباينة، و  
العلم على أي وجه لوحظ يكون غير الفسق، وكذا الفسق يكون غير العلم، ولا يصح  
حمل أحدهما على الآخر، ولا حملهما على الذات، فلا يقال: زيد علم ولا العلم فسق.  
والحاصل: ان العرض بالنسبة إلى الذات القائم بها يصح لحاظه لا بشرط  
فيكون عنوانا مشتقا يصح حمله على الذات المنطبق عليها، ويصح لحاظه بشرط لا  
فيكون مفارقا لا يصح حمله على الذات. فصحة لحاظه لا بشرط أو بشرط لا انما يكون  
بالنسبة إلى الذات القائم بها، واما بالنسبة إلى عرض آخر فدائما يكون بشرط لا، إذ  
لا ربط بينهما، لعدم قيام عرض بعرض آخر، فلا يصح لحاظ العلم لا بشرط بالنسبة إلى  
الفسق، وان صح لحاظه لا بشرط بالنسبة إلى الذات القائم بها. و ح فلا يعقل  
الاتحاد بين المبادئ.

نعم: تختلف المبادئ من حيث امكان اجتماع بعضها مع بعض في الوجود  
وعدم امكانه، لان المبادئ ان كانت مقولة الكيف، كالعلم، والفسق، والحلاوة،  
والبياض، فلا يعقل اجتماع بعضها مع بعض في الوجود، بحث يكون مبدء مجامعا

لمبدء آخر في الوجود، على وجه يلتصق به ويتحد معه في الوجود بنحو من الاتحاد،  
لوضوح ان مثل العلم لا يلتصق بالفسق ولا يتحد معه بوجه من الوجوه. نعم هما  
يجتمعان في الذات التي يقومان بها، فيكون زيد مثلا مجمعا للعلم والفسق، بمعنى انه  
وجد فيه كل من المبدئين، ولمكان وجود المبدئين فيه انطبق عليه عنوان العالم و  
الفسق، الا ان اجتماعهما في الذات غير اجتماع العلم مع الفسق على وجه  
الاتصاق والتركيب، بحيث يتركب العلم مع الفسق ويكونان بمنزلة شئ واحد و  
ما بحذاء أحدهما عين ما بحذاء الآخر، فان ذلك امر غير معقول في مثل ذلك.  
واما ان كانت من الافعال الصادرة عن الشخص - بالمعنى المصطلح عليه  
عند الفقهاء لا بالمعنى المصطلح عليه عند أهل المعقول من معنى الفعل - فيمكن  
اجتماع المبادئ بعضها مع بعض، على وجه يكون فعل واحد مصداقا لمبدئين، و  
يتركب أحدهما مع الآخر ويلتصق به، بحيث لا يكون ما بحذاء أحدهما غير ما بحذاء  
الآخر. وذلك كما في مثل الصلاة والغضب، حيث يمكن ان يوجد بفعل واحد و  
حركة فاردة، وتكون تلك الحركة مجمعا لكل من الصلاة والغضب، على وجه  
لا يتميز أحدهما عن الآخر، مع ما هما عليه من المغايرة وعدم الاتحاد، لما تقدم: من أنه  
لا يعقل اتحاد المبدئين وملاحظتهما لا بشرط بالنسبة إلى الآخر الذي هو ملاك  
الاتحاد، كما في العناوين المشتقة، فيكون التركيبي في مثل الصلاة والغضب نظير  
التركيبي في الهولي والصورة.

ومنها:

ان العناوين المجتمعة تارة: تكون من العناوين الاشتقاقية، وأخرى:  
تكون من المبادئ. وما تكون من المبادئ تارة: يكون اجتماعها لا على وجه  
الانضمام والتركيبي، بل كان ما بحذاء أحدهما خارجا غير ما بحذاء الآخر وكان  
كل منهما قابلا للإشارة الحسية إليه وكان اجتماعهما مجرد واجدية الموضوع لهما و  
اجتماعهما فيه، سواء كان ذلك من جهة تلازمهما في الوجود، كالاتقبال  
والاستدبار للقبلة والجدى، حيث إنه وان وجد كل من استقبال القبلة واستدبار  
الجدى في الشخص، الا ان الاستقبال انما يكون باعتبار مقادير البدن والاستدبار

باعتبار مآخيره، وكان لكل منهما ما بحذاء غير ما بحذاء الآخر وقابلا للإشارة الخارجية إليه وان كانا متلازمين في الوجود. أو كان ذلك من جهة الاتفاق و المقارنة من دون ان يكون بينهما تلازم، كالعلم والفسق المجتمعين في زيد، حيث إنه وان اجتمعا في زيد، الا انه كان لكل منهما ما بحذاء في الخارج غير ما بحذاء الآخر، وقابل للإشارة إليه.

وأخرى: يكون اجتماعهما على جهة التركيب والانضمام والالتصاق، و ذلك كما في الصلاة والغضب وأمثال ذلك مما كان المبدء من الأفعال الاختيارية، حيث إنه وان اجتمعا في الدار الغصبية، الا ان اجتماعهما يكون على وجه الانضمام والتركيب بينهما، وكان الموجود في الدار الغصبية مركبا منهما على وجه لا يمكن الإشارة الحسية إلى أحدهما دون الآخر. هذا مع ما هما عليه من المغايرة، بحيث لا يصح حمل أحدهما على الآخر، ولا تكون الصلاة غصبا ولا الغضب صلاة، لما تقدم من أن المبادئ بالقياس إلى أنفسها تكون بشرط لا، وان كان بالقياس إلى الذات التي تقوم بها يصح لحاظها لا بشرط.

وهذا بخلاف العناوين الاشتقاقية، فإنها ملحوظة لا بشرط بالنسبة إلى أنفسها وبالنسبة إلى الذات القائمة بها. ومن هنا كان التركيب فيها تركيبا اتحاديا بحيث يصح حمل كل من العناوين على الآخر، وحملهما على الذات، وحمل الذات عليهما، فيقال: زيد عالم وفاسق، والعالم وفاسق زيد، والعالم فاسق، والفاسق عالم، لمكان اتحاد الجميع بحسب الخارج. وهذا بخلاف التركيب بين المبادئ فيما إذا كان بينهما تركيب، فان التركيب بينها يكون انضماميا، لا اتحاديا، لاعتبارها بشرط لا، فلا اتحاد بينها حتى يصح حمل بعضها على بعض، لان العرض لا يعقل ان يقوم بعرض آخر حتى يمكن فيهما الاتحاد. فالتركيب بين المبادئ يكون نظير التركيب بين المادة والصورة، حيث إن التركيب فيهما يكون انضماميا، لا اتحاديا، لمكان انهما أيضا ملحوظان بشرط لا، كالمبادئ، وان كان بين المبادئ والصورة والهيولي فرق وهو: ان اجتماع المبادئ انما يكون في الموضوع القائمة به، إذ لا جامع بينها سوى ذلك، والموضوع في مثل الصلاة والغضب هو الشخص. وهذا بخلاف اجتماع المادة والصورة،



فان اجتماعهما يكون باعتبار كون الهيولي مركب الصورة ومحلا لها، وهذا لمكان ان الهيولي قوة محضة والصورة فعلية محضة، والا فالجواهران الفعليان أيضا كالعرضيين لا يعقل ان يقوم أحدهما بالآخر. وعلى كل حال: جهة تشبيه اجتماع المبادئ باجتماع الهيولي والصورة في مجرد كون التركيب انضماميا لا اتحاديا، كما أن التركيب بين العناوين المشتقة نظير التركيب بين الجنس والفصل من حيث كونه اتحاديا، حيث إن الجنس والفصل أيضا ملحوظان لا بشرط كالعناوين المشتقة.

ومنها: ان التركيب الاتحادي يقتضى ان تكون جهة الصدق الانطباق فيه تعليلية، ولا يعقل ان تكون تقييدية، لان الجهة لا تكون مكثرة للموضوع، فانا قد فرضنا كون التركيب اتحاديا، ومع التركيب الاتحادي لا تكثر لوحد الموضوع. وبالجملة: علم زيد وفسقه لا يوجب ان يكون زيد العالم غير زيد الفاسق، بل هو هو، وانما يكون العلم والفسق علة لانطباق العالم والفاسق عليه. وهذا بخلاف التركيب الانضمامي فان الجهة فيه تكون تقييدية ولا تصلح ان تكون تعليلية، لأننا قد فرضنا عدم الاتحاد بين العناوين. والجهتان في التركيب الانضمامي هما عبارة عن نفس العناوين المجتمعين، وليس هناك عنوان آخر حتى يصح كون الجهة تعليلية.

وبالجملة: لازم عدم اتحاد العناوين هو كون الجهة تقييدية، والمراد من التقييد في المقام غير التقييد المراد منه في باب المطلق، بمعنى ان التقييد في باب المطلق انما يرد على الماهية الجنسية أو النوعية، ويوجب تضيق دائرة الماهية، ويجعلها منقسمة إلى نوعين أو صنفين. والتقييد في المقام انما يرد على الشخص، ويوجب اندراج الشخص تحت نوعين أو صنفين باعتبار الجهتين اللتين هما فيه. ففي مثل الصلاة في الدار الغصبية التي اجتمع فيها عنوان الغضب وعنوان الصلاة تكون كل من الجهتين اللتين هما عبارة عن الصلاة والغضب مقيدة لذلك الموجود في الدار و موجبة لاندراجه تحت نوعين، أي مقولتين، على ما سيأتي بيانه. فظهر: ان هذه المقدمات الثلث الأخيرة كلها متلازمة، وترتضع من ثدي

واحد، فان لازم كون العنوانين ملحوظين على وجه اللابشرطية، هوان يكون التركيب بينهما اتحاديا وكون الجهتين تعليليتين، كالعالم، والفاسق، والمصلى، والغاصب. ولازم لحاظها بشرط لا كون التركيب بينهما انضماميا وكون الجهتين تقيديتين، كالصلاة والغصب، وما شابه ذلك من المبادئ التي أمكن التركيب بينها، لا مثل العلم والفسق الذين ليس بينهما تركيب.

فان قلت:

انه بناء على هذا يلزم ان لا يكون بين المبادئ نسبة العموم من وجه، لان ضابط العموم من وجه هو تصادق العنوانين على جهة الاتحاد الموجب لصحة الحمل، فمثل الصلاة والغصب ينبغي ان لا تكون النسبة بينهما العموم من وجه، لعدم الاتحاد المصحح لحمل أحدهما على الآخر.

قلت:

لا يختص العموم من وجه بصورة تصادق العنوانين على جهة الاتحاد، بل ضابط العموم من وجه هو تصادق العنوانين على جهة التركيب، سواء كان التركيب اتحاديا أو انضماميا. مع أنه ليس كلامنا في المقام في التسمية والاصطلاح، بل كلامنا في المقام فيما يمكن في العناوين وبيان أنحاء تصادقها عقلا، واما التسمية فهي بيدك ما شئت فسم. والغرض في المقام: الفرق بين تصادق مثل العالم والفاسق، وتصادق مثل الصلاة والغصب. والذي يدل على أن التصادق في مثل العالم والفاسق يكون على وجه التركيب الاتحادي وفي مثل الصلاة والغصب يكون على وجه الانضمام، هو ان العناوين الاشتقاقية ليس الموجود منها في مادة الافتراق هو تمام ما هو الموجود في مادة الاجتماع، بل الموجود في مادة الافتراق نفس الجهة و تبدل تلك الذات التي كان العنوانان قائمين بها بذات أخرى، حيث إن الذي يكون عالما هو بكر، والذي يكون فاسقا هو عمرو، والذي يكون عالما وفاسقا هو زيد، فهناك ذوات ثلث بحسب مادة الاجتماع ومادتي الافتراق، ولا يكون تمام ما هو مناط الصدق في مادة الاجتماع من المبدء والذات محفوظا في مادة الافتراق. وهذا بخلاف مثل الصلاة والغصب، فان تمام ما هو مناط صدق الصلاة بهويتا و

حقيقتها محفوظ في مادة الافتراق، من دون نقصان شيء أصلا، وكذا في مادة الافتراق في جانب الغضب. ولو كان التركيب في مثل الصلاة والغضب اتحاديا وكانت الجهة تعليلية، لكان ينبغي ان يكون مثل العناوين الاشتقاقية موجبا لان لا يكون في مادة الافتراق الصلاة بتمامها محفوظة، كما لا يخفى. ومنها:

ان مورد البحث انما هو فيما إذا كان بين العناوين العموم من وجه، فان في العموم المطلق يلزم تعلق الامر بعين ما تعلق به النهي ان لم نقل بالتخصيص، وان قلنا بالتخصيص فلا اجتماع، فلو قال (صل ولا تغضب بالصلاة) كان الفرد من الصلاة الجامع للغضب خارجا من اطلاق الامر بالصلاة، والا لزم ان يكون فعلا موردا لحكمين متضادين.

فما ذكره (١) في الفصول وغيره من جريان البحث في العموم المطلق فمما لا وجه له، بل لا بد ان تكون النسبة بين العناوين العموم من وجه، وذلك أيضا ليس على اطلاقه، بل لا بد ان تكون نسبة العموم من وجه بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلف بإرادة واختيار الذين تعلق بهما الطلب الأمرى والنهي، كما في مثل الصلاة والغضب.

وأما إذا كانت النسبة بين الموضوعين - كما في العالم والفاسق في مثل قوله: أكرم العالم ولا تكرم الفاسق - فهو خارج عن محل البحث، وان توهم أيضا دخوله فيه، الا انه لا ينبغي التأمل في خروجه لما عرفت: من أن التركيب في مثل ذلك يكون على جهة الاتحاد، ويكون متعلق الامر بعينه هو متعلق النهي، من غير فرق بين العام الأصولي، أو الاطلاق الشمولي، أو الاطلاق البدلي، أو بالاختلاف، فإنه

---

(١) قال في الفصول: " ثم لافرق في موضع النزاع بين ان يكون بين الجهتين عموم من وجه كالصلاة والغضب، وبين ان يكون بينهما عموم مطلق مع عموم المأمور به، كما لو امره بالحركة ونهاه عن التداني إلى موضع

مخصوص فتحرك إليه، فان الحركة والتداني طبيعتان متخالفتان، وقد أوجدهما في فرد واحد والأولى منها أعم... "

راجع الفصول، بحث الاجتماع، في تحرير محل النزاع، ص ١٢٦

في الجميع ينبغي اعمال قواعد التعارض. وليس من مسألة اجتماع الأمر والنهي، بل مسألة الاجتماع انما تكون فيما إذا كانت النسبة العموم من وجه بين نفس الفعلين الصادرين من المكلف بإرادة واختيار، بحيث يجتمع الفعلان بتأثير واحد وإيجاد فارد.

ومن ذلك ينقدح أيضا انه ليس من (مسألة الاجتماع) ما إذا كانت النسبة بين العناوين المتولدة من الفعل الصادر عن المكلف، كما إذا كان للفعل عنوانان توليديان تكون النسبة بين العنوانين العموم من وجه، كما لو أكرم العالم المأمور باكرامه والفاسق المنهى عنه بفعل واحد تولد منه كل من الاكرامين، كما لو قام بقصد التعظيم لكل من العالم والفاسق، فان تعظيم كل منهما وان اجتماعا بتأثير واحد، وكان اجتماع التعظيمين على وجه التركيب الانضمامي، لا الاتحادي - فان تعظيم زيد غير تعظيم عمرو، وكل منهما يكون بالإضافة إلى الآخر بشرط لا، ولا يصح حمل أحدهما على الآخر - الا انه لما كان التعظيمان من المسببات التوليدية التي لم تتعلق إرادة المكلف بها أولا وبالذات، لكونها غير مقدورة له بلا واسطة، فلا جرم يكون متعلق التكليف هو السبب الذي يتولد منه ذلك، لا بما هو هو، بل بما انه معنون بعنوان التعظيم - على ما تقدم تفصيله في بعض المباحث السابقة - والمفروض ان السبب هو فعل واحد بالحقيقة والهوية، ويكون العنوان المتولد منه بمنزلة العلة غير موجب لتكثر السبب، بل العنوانان التوليديان يكونان من قبيل العلم والفسق القائمين بزيد، من حيث إنهما لا يوجبان تكثرا في الذات، بل الوحدة فيها محفوظة والجهتان تعليلتان. وباب العناوين التوليدية بعينه يكون من هذا القبيل، حيث إن تعدد العناوين لا يوجب تعدد المعنونات، والمفروض ان المعنون هو الفعل الاختياري الذي تعلق به الطلب، فيجتمع الأمر والنهي في شئ واحد شخصي، ولا بد حينئذ من اعمال قواعد التعارض، ولا يكون من مسألة اجتماع الأمر والنهي، فتأمل. (١)

---

(١) سيأتي في بعض الأمور اللاحقة ان ذلك على اطلاقه ممنوع، بل بعض العناوين التوليدية تدرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي منه.

ولا يتوهم: ان الصلاة والغضب في الدار الغصبية يكونان كذلك، أي يكون الغضب من العناوين التوليدية، فان ذلك واضح الفساد، بدهاة ان الغضب الذي هو عبارة عن التصرف في ارض الغير بنفسه من الأفعال الاختيارية الصادرة عن المكلف أولا وبالذات، وليس من العناوين التوليدية، مع أن المناقشة في المثال ليس بسديد. فان لم يعجبك مثال الصلاة والغضب لمسألة الاجتماع - مع أنه من أوضح أمثلتها - فعليك بمثال آخر، لان المثال ليس بعزيز. والمقصود هو: ان مسألة الاجتماع، انما تكون فيما إذا كانت نسبة العموم من وجه بين نفس الفعلين الصادرين عن المكلف أولا وبالذات، لا بين العناوين المتولدة عن الفعل، ولا بين الموضوعين، كالعالم والفاسق. بل نفس كون النسبة بين الفعلين العموم من وجه لا يكفي ما لم يكن التركيب بينهما على جهة الانضمام، والا فربما تكون النسبة كذلك مع كون التركيب اتحاديا، كما في مثل قوله: أنفق على أقاربك، أو اشرب الماء، ولا تغضب، فان التركيب في مورد الاجتماع من شرب الماء المغصوب أو انفاق الدرهم المغصوب يكون على وجه الاتحاد، فان الفرد من الماء الذي يشربه مصداق لكل من الشرب والغضب، ويكون نفس شرب الماء غصبا، فيتحد متعلق الأمر والنهي، ولا بد في مثل ذلك من اعمال قواعد التعارض، وليس من مسألة اجتماع الأمر والنهي. والسرف في ذلك: هوان كلا من الأمر والنهي تعلق بموضوع خارجي، و يكون الاتحاد من جهة هذا التعلق، حيث إن المأمور به هو شرب الماء، والمنهى عنه هو التصرف في مال الغير الذي من جملة افراده الماء الذي يكون من جملة افراد المأمور به، فيتحد المتعلقان. نعم: الشرب من حيث كونه شربا وفعلا اختياريا للمكلف مع قطع النظر من متعلقه لا يتحد مع القصد. ومن هنا لو شرب الماء المباح في ارض الغير كان من مسألة اجتماع الأمر والنهي، فلا يشتهه عليك الامر، فتأمل جيدا.

ومنها:

انه بعد ما ظهر من أن التركيب بين المبادئ لا يكون الا على وجه

الانضمام، ولا يمكن ان يكون على وجه الاتحاد - حيث إن المبادئ دائما تكون بشرط لا بالنسبة إلى أنفسها، أي بعضها مع بعض - فربما بتوهم في مثل الصلاة والغضب: ان الصلاة وان كانت بشرط لا بالنسبة إلى الغضب وكذا الغضب بالنسبة إلى الصلاة، الا ان كلا من الصلاة والغضب يكون لا بشرط بالنسبة إلى الحركة الموجودة في الدار المغصوبة، ويتحد كل من الصلاة والغضب في تلك الحركة وتكون تلك الحركة صلاة وغصبا، فيعود اجتماع تعلق كل من الأمر والنهي بعين ما تعلق به الآخر، لان تلك الحركة حركة واحدة بالهوية، وينطبق عليها كل من الصلاة والغضب، كانطباق العالم والفاسق على زيد، من غير فرق بينهما، سوى ان كلا من العالم والفاسق يكون لا بشرط بالنسبة إلى الآخر، ولا بشرط بالنسبة إلى زيد. واما في مثل الصلاة والغضب، فاللابشرطية انما تكون بالنسبة إلى الحركة التي تقوم بها كل من الصلاة والغضب فقط، ولكن النتيجة واحدة، وهي استلزام اتحاد متعلق الأمر والنهي وتواردهما على واحد شخصي وهو المعنون بعنوان الصلاة والغضب، والموجه بذلك هو الحركة الشخصية. فالمقدمات السابقة كلها تكون عقيمة، هذا. ولكن لا يخفى عليك: فساد التوهم، لوضوح ان الغضب لا يعقل ان يكون قائما بالحركة، فان الحركة لا تكون موضوعا للصلاة والغضب، لان موضوعيتها لذلك اما ان يكون من قبيل موضوعية الجنس للفصل والمادة للصوره، واما ان يكون من قبيل موضوعية المعروض لعرضه، وكل منهما لا يعقل، لان الجنس لا يعقل ان يتحمل فصلين، والعرض لا يعقل ان يقوم بعرض، مع أن الحركة في كل مقولة تكون عين تلك المقولة، وليست هي مقولة مستقلة، مع أن الاعراض بسيطة ليست مركبة و كان ما به الامتياز فيها عين ما به الاشتراك، فلا يعقل ان يكون الغضب قائما بالحركة. الا ان يدعى ان الغضب من العناوين التوليدية، وهو بمراحل عن الواقع، بل الغضب هو بنفسه من الأفعال الاختيارية الصادرة عن المكلف بلا واسطة. وليس الغضب من مقولة الفعل باصطلاح أهل المعقول، بل الغضب انما يكون من مقولة الأين، وليس الغضب الا عبارة عن شاغلية الشخص للمكان، فهو قائم بالشخص، ويكون الغضب عبارة عن الكون الصلواتي الذي هو عبارة عن شاغلية

المكان، وأين هذا من قيام الغضب بالحركة واتحاده معها؟ فليست الحركة معنونة بعنوان الغضب وموجهة به، وليس اجتماع الصلاة والغضب من قبيل اجتماع العناوين في المعنونات والجهات في الموجهات، بل ليس هناك الا نفس العنوانين والجهتين، من دون ان يكون هناك معنون وموجه يكون الغضب والصلاة قائمين به، والغضب والصلاة انما يكونان قائمين بالشخص، ويكون هو الموضوع، نظير قيام العلم والفسق بزيد، وان كان بينهما فرق من حيث عدم التركيب في مثل العلم والفسق، بخلاف الصلاة والغضب، على ما تقدم تفصيله.

فان قلت:

ان التركيب بين الصلاة والغضب على أي وجه يكون، بعد ما لم يكن هناك جامع بينهما وكانا متباينين بالهوية والحقيقة وليس من مقولة واحدة، فمن أين جاء التركيب بينهما؟ وليس تركيبهما نحو تركيب المادة والصورة، فان التركيب هناك لمكان ان المادة صرف القوة وفعاليتها تكون بالصورة، وفي المقام كل من الصلاة والغضب يكون فعليا.

قلت:

التركيب في المقام انما يكون لأجل تشخص كل من الصلاة والغضب بالآخر ويجرى كل منهما بالنسبة إلى الآخر مجرى المشخص، فتكون الصلاة متشخصة بالغضب، ويكون الغضب متشخصا بالصلاة. ومن المعلوم: ان كل طبيعي يوجد في الخارج لا بد ان يكون محفوقا بمشخصات عديدة من مقولات متعددة، وكل واحد من تلك المشخصات لا بد ان يكون مندرجا تحت عنوان كلي، ويكون من أحد مصاديقه. مثلا المشخص المكاني مندرج تحت مقولة الأين، والمشخص الزماني مندرج تحت مقولة متى، وغير ذلك من المشخصات. والمشخصات، تارة: تكون ملتفتا إليها، وأخرى: تكون مغفولا عنها، ولكن مع ذلك لا محيص من وقوع الطبيعي محفوقا بمشخص. ففي المقام تكون كل من طبيعة الصلاة والغضب، متشخصة بالأخرى، أي يكون وجود كل من الصلاة والغضب مشخصا للآخر، والتشخص بذلك يكون في رتبة وجودهما، ويكون من المشخص للصلاة هو الفرد

الغصبي، وبالعكس.

ومنها:

ان العناوين المجتمعة في فعل المكلف وما هو الصادر عنه بايجاد واحد لا تخلو: اما ان تكون من العناوين القابلة للحمل مستقلا والمتأصلة في الصدق، كالصلاة والغضب، حيث إن كلا من الصلاة والغضب قابل للحمل على فعل المكلف، ويكون هو الصادر عنه ابتداء، وليس مثل هذه العناوين بالمقولات المستقلة، وتسميتها بذلك لا ينافي كونها من المقولات النسبية التي لا تكون مستقلة في التعقل، كالكلم والكيف، حيث إنهما مستقلان في التعقل، من دون توقف تعقلهما على تعقل امر آخر، بخلاف ما عداهما من المقولات النسبية، حيث إن تعقلها يتوقف على تعقل المنتسبين، ولكن عدم استقلالها في التعقل لا ينافي استقلالها في الحمل والصدق على ما هو الصادر من الشخص ابتداء، كما لا يخفى.

واما ان لا تكون من العناوين المستقلة، بمعنى انها لا تكون هي الصادرة عن المكلف ابتداء، بل كانت من متعلقات الفعل ومتمماته، كالإضافات اللاحقة لفعل المكلف: من الظرفية، والابتدائية، والانتهاية، كما تقول: ضرب زيد في الدار، وسير زيد من البصرة، وانتهائه إلى الكوفة، وكون اكله استعمالا لآنية الذهب والفضة، وغير ذلك من المتعلقات مما يكون الظرف فيها لغوا، حيث إنه في ظرف اللغو دائما يكون من اجتماع المقولتين، غايته ان إحدى المقولتين تكون من متعلقات الأخرى ومتمماتها، بخلاف الظرف المستقر، حيث إنه ليس فيه الا مقولة واحدة، كقولك: زيد في الدار، بخلاف قولك: ضرب زيد في الدار، حيث إنه اجتمع فيه عنوانان أحدهما: الضرب، والآخر: اضافته إلى الدار، وكما في الاكل من آنية الذهب والفضة، حيث إنه اجتمع فيه أيضا الاكل والاستعمال، وليس الاكل عين الاستعمال، بل هناك مقولتان مجتمعتان، غايته ان إحداهما تكون من متممات الأخرى، لان الاستعمال لا يكون الا بإضافته إلى الاكل أو الشرب أو غير ذلك من وجوه الاستعمالات.

وهناك قسم آخر من العناوين المجتمعة، وهو اجتماع العناوين التوليدية



مع أسبابها. ونحن سابقا وان قلنا بخروجها عن محل الكلام، الا ان الأقوى دخولها في محل البحث في غير العناوين القصديّة، كالتعظيم والتوهين، فلو كان الالتقاء مثلا مأمورا به والاحراق منهيّا عنه، فالقى المكلف ما امر بالقائه في النار فيكون من اجتماع الأمر والنهي، لان الالتقاء بنفسه لا يكون احراقا، والا كان كل القاء احراقا، بل الالتقاء انما يكون احراقا باعتبار اضافته إلى النار، فيكون من اجتماع المقولتين لا محالة. وكذا الحال لو فرض ان هناك عنوانين توليديين لسبب واحد، فان السبب الواحد لا يعقل ان يتولد منه عنوانان، الا ان يكون فيه جهتان من الإضافة، فيتعدد السبب حسب تعدد الجهة، وتكون الجهة تقييدية لا محالة، على ما تقدم من الضابط. وعلى كل حال: جميع هذه الأقسام الثلاثة من اجتماع العنوانين يندرج في مسألة اجتماع الأمر والنهي، فلا تغفل وتأمل جيدا.

ومنها: انهم قد بنوا المسألة على كون متعلقات الاحكام، هل هي الطبايع أو الافراد؟ وقد أنكر بعض الاعلام هذا الابتداء، وأفاد انه لا يفترق الحال في الجواز والامتناع، بين ان نقول بتعلق الاحكام بالطبايع، أو الافراد، هذا.

ولكن الحق: هو ان يقال: انه يختلف الحال في ذلك على بعض وجوه تحرير النزاع في مسألة تعلق الاحكام بالطبايع أو الافراد، ولا يختلف الحال على بعض الوجوه الآخر.

وتفصيل ذلك: هو ان النزاع في كون متعلقات الاحكام الطبايع أو الافراد يمكن ان يكون مبنيا على وجود الطبيعي وعدمه، وان القائل بتعلق الاحكام بالافراد مبناه على عدم وجود الكلي الطبيعي وانه انتزاعي صرف، بخلاف القائل بتعلق الاحكام بالطبايع، فإنه يقول بوجود الكلي الطبيعي، وعلى هذا لا تبتنى مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي على ذلك، بل إن للبحث عن المسألة مجالا، سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي، أو لم نقل، غاية انه بناء على عدم وجود الطبيعي يكون المتعلق للأحكام هو منشأ الانتزاع، ويجرى فيه ما يجرى على القول بوجود الطبيعي: من كون الجهة تقييدية أو تعليلية، وان التركيب اتحادي أو انضمامي، لوضوح ان انتزاع الصلاة لا بد ان يكون لجهة غير جهة انتزاع الغضب، هذا.

ولكن يبعد ان يكون النزاع بتعلق الاحكام بالطبايع أو الافراد مبنيا على وجود الطبيعي وعدمه، إذا لظاهر ان من يقول بتعلق الاحكام بالافراد، لا ينكر وجود الطبيعي. فلا بد ان يرجع نزاعهم في ذلك إلى امر آخر. ومعلوم: انه ليس المراد من تعلق الاحكام بالافراد تعلقها بالافراد الشخصية، لاستلزام ذلك طلب الحاصل حيث إن فردية الفرد انما يكون بالتشخص، والتشخص يساوق الوجود. ولا يمكن أيضا ان يكون مراد القائل بتعلق الاحكام بالافراد، تعلقها بها على وجه يكون التخيير بينها شرعيا، بحيث تكون الخصوصيات الشخصية مطلوبة على البدل، فيكون قوله (صل) بمنزلة قوله: صل في هذا المكان أو في ذلك المكان، وفي هذا الزمان أو ذلك الزمان، وهكذا. بحيث يكون قوله (صل) بمنزلة الف (صل) فان سد باب التخيير العقلي بمكان من الفساد.

فالذي يمكن ان يكون محل النزاع على وجه يرجع إلى امر معقول: هو ان يكون النزاع في سراية الامر بالطبيعة إلى الامر بالخصوصيات ولو على النحو الكلي، أي خصوصية ما، بحيث تكون الخصوصية داخلية تحت الطلب تبعاً، نظير تعلق الإرادة التبعية بالمقدمة وان لم يكن من ذلك. فالقائل بتعلق الاحكام بالافراد يدعى السراية والتبعية، القائل بتعلق الاحكام بالطبايع يدعى عدم السراية وان المأمور به هو الطبيعة المعراة عن كل خصوصية، أي الساذجة الغير الملحوظ معها خصوصية أصلاً، ولا يسرى الامر إلى الخصوصيات بوجه من الوجوه. فلو كان النزاع في تعلق الاحكام بالطبايع أو الافراد على هذا الوجه، فالحق ان مسألة اجتماع الأمر والنهي تبتنى على ذلك، وتكون من مقدمات المسألة، فإنه بعد ما عرفت: من أن كلا من متعلق الأمر والنهي يجرى بالنسبة إلى الآخر مجرى المشخص، لو قيل بتعلق الاحكام بالافراد بالمعنى المتقدم من سراية الامر إلى الخصوصية ولو تبعاً، فلا مجال للنزاع في جواز الاجتماع، لأنه يلزم ان يتعلق الامر بعين ما تعلق به النهي ولو بالتبعية، فيمتنع الاجتماع، ولو قلنا بتعلق الاحكام بالطبايع، من دون ان يسرى الامر إلى الخصوصيات كان للنزاع مجال، من جهة وجود المتعلقين بتأثير واحد. فظهر: ان منع ابتناء المسألة على تلك المسألة باطلاقه لا يستقيم.

نعم: ابتناء المسألة على مسألة أصالة الوجود أو الماهية مما لاوجه له، فإنه لا يفرق الحال فيما نحن فيه، بين ان نقول: بأصالة الوجود، أو أصالة الماهية، فإنه حتى على القول بأصالة الوجود يجرى النزاع، من جهة دعوى اتحاد وجود المتعلقين أو عدم اتحاده، وان لكل منهما حظا من الوجود يخصه لأربط له بالآخر، وان كان المترائي وجودا واحدا بالعدد، الا انه في الحقيقة وجودان منضمان، فلا ربط للمسألة بمسألة أصالة الوجود أو الماهية.

كما أن ابتناء المسألة، على كون كل من الدليلين متكفلا للمناط والمصلحة التي أوجبت الامر والمفسدة التي أوجبت النهي مما لاوجه له، فان البحث في المقام لا يتوقف على المناط والمصلحة والمفسدة، حيث إن البحث يجرى ولو قلنا بمقالة الأشاعرة وأنكرنا المصالح والمفاسد، بل الذي يتوقف عليه البحث في المقام، هو ان يكون الموجود في مورد الاجتماع تمام ما هو موضوع الامر وتام ما هو موضوع النهي، من دون ان يكون أحدهما فاقدا لقيده اعتبر فيه. فراجع ما ذكره في الكفاية في هذا المقام وما وقع منه من الخلط والاشتباه وتقسيمه الحكم إلى: اقتضائي، وانشائي، وفعلي، وتصويره كون الحكم انشائيا بعد تحقق موضوعه. فان ذلك كله لا نعقله. وتقدم منا في بحث الواجب المشروط: المعنى الصحيح للانشاء والفعلية، فراجع (١) ولعله يأتي أيضا ما يتعلق بمراتب الاحكام وفسادها في بعض المباحث. إذا عرفت ما مهدناه لك من المقدمات فاعلم: ان المسألة ذات أقوال:

ثالثها: التفصيل بالامتناع عرفا والجواز عقلا.

ورابعها: التفصيل بين الأوامر النفسية فالامتناع، والأوامر الغيرية فالجواز. وقد استدل لكل من الجواز والامتناع بوجوه، لا بأس أولا بالإشارة إلى جملة منها وبيان ما فيها من الخلل ثم نذكر ما عندنا من الوجه الصحيح، فنقول: قد استدل للجواز بوجوه:

---

(١) راجع الجزء الأول، مباحث تقسيمات الواجب تقسيمه إلى المطلق والمشروط، الجهة الثانية من الامر الأول ص ١٧٤

منها: ما افاده المحقق القمي (قده): من أن متعلقات الأوامر والنواهي هي الطبايع، والفرد انما يكون مقدمة لوجودها، فالفرد من الصلاة الموجود في الدار الغصبية انما يكون مقدمة لوجود الطبيعة المأمور بها، ومقدمة الواجب ليست واجبة، فلم يجتمع هناك الوجوب والحرمة. ولو قيل: بوجوب المقدمة، فوجوبها يكون غيرا تبعا، ولا مانع من اجتماع الوجوب الغيري مع النهى النفسي، وانما المانع هو اجتماع الوجوب النفسي مع النهى النفسي، على ما صرح به في مبحث مقدمة الواجب (١) هذا.

(١) قوانين الأصول، بحث الاجتماع، الوجه الأول من الوجوه التي استدلت بها لجواز الاجتماع، ص ٧٧ واليك نص ما افاده في المقام:

" ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما أسلفنا لك تحقيقه، فمتعلق الامر بطبيعة الصلاة ومتعلق النهى طبيعة الغضب، وقد أوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الأمر لتغاير متعلق المتضادين، فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة. فان قلت: الكللي لا وجود له الا بالفرد، فالمراد بالتكليف بالكي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكللي على الظاهر، وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بايجاده في الخارج. قلت: ان أردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه، وان أردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما، لان وجود الكللي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فإذا تمكن من اتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط، غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتعا بدون الوساطة وهذا كلام سار في جميع الواجبات بالنسبة إلى المقدمات، فالفرد هنا مقدمة لتحقيق الكللي في الخارج فلا غاية في التكليف به مع التمكن عن المقدمات. فان قلت: سلمنا ذلك، لكن نقل ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكللي على ما بنيت عليه الامر يكفينا، فان الامر بالصلاة امر بالكون، والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلاة، فهذا لكون الخاص مأمور به وهو بعينه منهي عنه لأنه فرد من الغضب، والنهى عن الطبيعة يستلزم النهى عن جميع افراده ولو كان ذلك أيضا من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهى فان مقدمة الحرام حرام أيضا فعاد المحذور وهو اجتماع الأمر والنهي في شئ واحد شخصي. قلت: نمنع أولا وجوب المقدمة، ثم نسلم وجوبه التبعي الذي بيناه في موضعه ولكن غاية الامر حينئذ توقف الصلاة على فرد ما من الكون، لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم".

وقد بين في المقدمة السابعة من المقدمات التي مهدها لتحقيق وجوب مقدمة الواجب، في مبحث المقدمة، ص ٤٩.

" واما الوجوب المذكور أي وجوب المقدمة فلما كان هو أيضا تبعا كاصل الخطاب به بمعنى انه لازم لأجل التوصل إلى ذي المقدمة، وحكمه حكم الخطابات الأصلية التوصلية كالتفويض والغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلاة، فلم يحكم بكونه واجبا أصليا ولم يثبت له احكام الواجب الأصلي الذاتي، فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير إليه، ويجتمع مع الحرام لأجل كونه توصيلا نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلاة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل المطلوب بالحرام أيضا، بل بفعل الغير أيضا.. "



ولكن لا يخفى عليك ما فيه:

اما أولاً: فلان الفرد لا يكون مقدمة لوجود الطبيعي، بل هو عينه خارجاً. ولو قيل: ان المحقق لم يدع مقدمة الفرد للطبيعة مطلقاً، بل ادعى ذلك في طرف الامر فقط، بقرينة قوله (انه بناء على وجوب المقدمة يلزم اجتماع الامر الغيري مع النهي النفسي) فلو كان مدعاه مقدمة الفرد مطلقاً، لكان في طرف النهي أيضاً نهى غيري، فمن ذلك يعلم: ان ما قاله من المقدمة مقصور على طرف الامر، وحينئذ لا بد ان يكون مراده من الامر خصوص الامر المطلوب منه صرف الوجود، لا الامر الانحلالي، لأنه لا فرق بين الأوامر الانحلالية والنواهي الانحلالية من حيث عدم مقدمة الفرد للطبيعة. والذي يمكن، هو الفرق بين الأوامر المطلوب منها صرف الوجود، كالصلاة، وبين الأوامر والنواهي الانحلالية، حيث إنه تصح دعوى كون الفرد مقدمة لتحقق صرف الوجود، بحيث يكون الفرد من المحصلات والمحققات لصرف الوجود.

ففيه: ان ذلك وان كان توجيهها لكلامه، الا انه مع ذلك لا يستقيم، بداهة ان الفرد في صرف الوجود أيضاً لم يكن مقدمة، بل هو عينه. نعم: لو قلنا بعدم وجود الكلي الطبيعي وانه انتزاعي صرف، كان الفرد مقدمة لانتزاعه، كما هو الشأن في جميع الأمور الانتزاعية، حيث يكون منشأ الانتزاع مقدمة لانتزاعها، ولكن لا المحقق قائل بعدم وجود الطبيعي، ولا يمكن القول به. فدعوى مقدمة الفرد مما لا أساس لها مطلقاً.

واما ثانيا: فلان دعوى عدم وجوب المقدمة مما يكذبها الوجدان، ولا يمكن القول به، كما تقدم في بحث مقدمة (١) الواجب.

واما ثالثا: فلان دعوى: ان الممنوع هو اجتماع الوجوب النفسي مع النهي النفسي لا الوجوب الغيري، فمما لا شاهد عليها، ضرورة انه لا فرق بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري بعد ما كان مطلق الوجوب مضادا من حيث الاقتضاء للحرمة، حيث إن الوجوب يقتضى البعث، والحرمة تقتضى الزجر، والتدافع بين الاقتضائين مما لا يخفى. نعم: لو سقط أحدهما عن اقتضائه أمكن الاجتماع، وذلك لا يكون الا بالامر الترتيبي، كما تقدم في مسألة المقدمة المحرمة.

ومنها:

ان متعلقات الاحكام ليست هي الموجودات الخارجية، بل الصور الذهنية، والصور الذهنية متباينة لا اتحاد بينها.

ولا يخفى عليك: ان هذا الاستدلال بظاهره في غاية الفساد، لوضوح ان الصور الذهنية، بما هي صور ذهنية، لا يعقل ان يتعلق بها الطلب والتكليف، لأنها كليات عقلية غير منطبقة على الخارجيات، ولا تحمل عليها، كما تقدم في المقدمات، بل الصور الذهنية انما تتعلق بها التكليف بلحاظ المرآتية لما في خارج، والاتحاد والاجتماع بين المتعلقات انما يكون بهذا اللحاظ.

ومنها:

ان الاجتماع انما يكون مأموريا لا آمريا، بمعنى ان الأمور جمع بين متعلق الامر ومتعلق النهي بسوء اختياره، والامر لم يجمع بين المتعلقين في امره، حيث إن الأمر اخذ متعلق الامر أمرا مباينا لمتعلق النهي، وكان أحدهما الصلاة والآخر الغصب، ولا ربط لأحدهما بالآخر.

وهذا الوجه كسابقه في وضوح فساده، فان الأمور انما جمع في مقام الامتثال، ولا بد ان يكون الامتثال على طبق الأمور به، فلو لم يجمع الأمر بين المتعلقين

---

(١) راجع مباحث مقدمة الواجب، بيان وجوب المقدمة ص ٢٨٤

ولو بالاطلاق الشمولي أو البدلي، فكيف يمكن للمكلف الجمع في الامتثال؟ مع أنه ان كان المراد من (ان الأمر لم يجمع بين المتعلقين) هو ان المتعلقات لا تكون بلحاظ الخارج، رجع إلى أن الصور الذهنية بما انها صور ذهنية متعلقات الطلب، و قد عرفت فساد ذلك. وان كان المراد: انه لم يجمع مع كونها مرآة لما في الخارج، فالاجتماع لا محالة يكون آمريا لا مأموريا، مع أنه لو بنينا على أن الاجتماع مأموري يلزم سد باب التعارض من وجه، فإنه دائما يكون الاجتماع مأموريا وفي مقام الامتثال، فيلزم ان لا يتحقق مورد للتعارض من وجه، وتكون جميع الموارد من باب التراحم. فهذا الوجه أيضا ليس بشيء، وان حكى انه كان هو المعتمد عليه في عصر شريف العلماء.

ومنها:

ان متعلقات الاحكام انما تكون هي الماهيات الواقعة في رتبة الحمل، لا الواقعة في رتبة نتيجة الحمل، ولا الواقعة في الرتبة المباينة للحمل التي تكون بتلك الرتبة كلييات عقلية، كما أن الواقعة في رتبة نتيجة الحمل تكون من الأمور الخارجية وتكون تلك الرتبة رتبة الاتحاد ورتبة عينية الكلي لمصداقه. فلو كان المتعلق للحكم هي الماهية الواقعة في هذه الرتبة، يلزم اتحاد المتعلقين، لان هذه الرتبة كما عرفت رتبة عينية كل كلي لمصداقه، والمفروض ان المصداق واحد، فيلزم اتحاد المتعلقين. و أما إذا كان متعلق الحكم هو الماهية بلحاظ الرتبة السابقة على الحمل القابلة للحمل، فلا يلزم حينئذ اتحاد المتعلقين، لان هذه الرتبة رتبة مغايرة الموضوع للمحمول المصححة للحمل، فلا اتحاد.

وبعبارة أوضح: متعلقات التكاليف انما تكون هي الصور الذهنية، القابلة الصديق على الخارجيات، الممكنة الانطباق عليها، وهي بهذا المعنى متغايرة لا اتحاد بينها. والتي بينها اتحاد، هي المنطبقة على الخارجيات انطباق المحمول على موضوعه، المعبر عنه بنتيجة الحمل. ولعل هذا مراد من قال: ان ظرف عروض الاحكام على متعلقاتها انما هو الذهن، و ظرف اتصاف المتعلقات بالمطلوبية هو الخارج. والاتحاد انما يكون في ظرف الاتصاف، لا في ظرف العروض، هذا.



ولكن لا يخفى عليك: فساد هذا الوجه أيضا، فان واقع الامر لا يخلو عن أحد وجهين: فإنه اما ان يكون متعلقات الاحكام هي الصور الذهنية بما انها صور ذهنية، واما ان تكون هي بما انها مرآة لما في الخارج فانية فيه فناء الوجه في ذي الوجه والمرآة في المرئي. فان كان الأول، يلزم ان تكون المتعلقات هي الكليات العقلية، وهذا مما لا يعقل. وان كان الثاني يلزم محذور الاتحاد، لاتحاد المرئي و ذي الوجه، وتعدد المرآت والوجه لا اثر له، بعد ما لم يكن هو الملحوظ استقلالا والمتعلق للحكم بنفسه. فدعوى ان متعلقات الاحكام انما تكون الماهيات الواقعة في رتبة الحمل لا الواقعة في نتيجة الحمل، مما ليس لها محصل.

ويتلو هذا الوجه في الضعف، دعوى: ان متعلقات الاحكام هي الماهيات الغير المتحصلة وهي ليست متحدة بعضها مع بعض، والاتحاد انما يكون بين الماهيات المتحصلة، فان هذا عبارة أخرى عن الوجه السابق، ولا يكون له معنى محصل، فان متعلقات الاحكام وان كانت هي الماهيات الغير المتحصلة، الا ان الامر بها انما يكون بلحاظ التحصل، وهي في مقام التحصل متحدة. والحاصل: ان الأمر والنهي، انما يكونان بعثا لتحصيل الطبيعة، أو عدم تحصيلها. وبالجملة: هذه الوجوه كلها مشتركة في المعنى، وانما التفاوت بالتعبير، و هي جميعا ناظرة إلى أن الاحكام من العوارض الذهنية للصور الذهنية، وليست من العوارض الخارجية، وانما الخارج يكون ظرف الاتصاف، لا العروض، بل ظرف العروض هو الذهن ليس الا، وان كان المتصور الذهني ملحوظا على وجه المرآتية لما في الخارج.

والجواب عن الكل أيضا مشترك بأنه بعد تسليم اتحاد المتعلقين في الخارج وكون التركيب بينهما اتحاديا - كما هو مبنى الوجوه - لا سبيل إلى دعوى تغاير متعلق الأمر والنهي، من جهة كون المتعلقات هي الصور الذهنية، فان الصور الذهنية الملحوظة مرآة لما في الخارج يكون العبرة فيها بالمرئي وذي الوجه. فلو كانت وجوه الجواز هذه، فالحق مع المانعين. والذي ينفع في المقام هو اثبات عدم الاتحاد بين المتعلقين في الخارج وكون التركيب بينهما انضماميا، لا اتحاديا، على ما سيأتي

توضيحه.

واما أدلة المانعين: فعمدتها ما ذكره المحقق الخراساني (قده) في كفايته (١) وحاصل ما افاده في وجه المنع يتركب من مقدمات، بعضها مسلمة، ككون متعلقات التكاليف هي الكليات الطبيعية ونفس المعنونات، لا العناوين والكليات العقلية. وبعضها ممنوعة أشد المنع، ككون تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون وانه يمكن انطباق العناوين المتعددة على ما ليس فيه جهة وان ذلك لا يوجب عدم بساطته. فإنه قد تقدم في المقدمات ان ذلك غير معقول، وقياسه بصفات البارئ مع الفارق، بل لا بد من تعدد الجهة عند تعدد العنوان، غايته انه يمكن ان تكون الجهة تعليلية، ويمكن ان تكون تقييدية. فالمهم اثبات هذا المعنى. وإذ قد عرفت عدم تمامية ما استدل به للجواز والامتناع، فينبغي حينئذ بيان وجه المختار، وهو وان تقدمت الإشارة إليه في ضمن المقدمات، الا اننا نزيده في المقام وضوحا.

وحاصله: ان اجتماع المبادئ والمقولات، لا يعقل ان يكون على نحو الاتحاد، بحيث يكون ما بحذاء أحدهما في الخارج عين ما بحذاء الآخر حتى يلزم تعلق الامر بعين ما تعلق به النهى، وذلك لما عرفت: من بساطة المقولات وعدم تركيبها من مادة وصورة، بحيث كان ما به الاشتراك فيها غير ما به الامتياز، بل إن ما به الاشتراك فيها يكون عين ما به الامتياز، ويكون السواد مثلا بهوية ذاته يمتاز عن البياض، مع اشتراكهما في كون كل منهما لونا، ولكن يمتازان أيضا بنفس اللون، وليس اللون فيهما من قبيل الجنس ويكون هناك فصل مميز لأحدهما عن الآخر. وكذا الحال في سائر المقولات، من غير فرق بين ان تكون من مقولة الكم والكيف، أو من المقولات النسبية: من الفعل، والانفعال، والإضافة، والأين، ومتى، والوضع، والنسبة المتكررة، فإنها جميعا تكون بسائط خارجية، ويكون ما به الاشتراك فيها

---

(١) كفاية الأصول، الجلد الأول ص ٢٤٨ قوله قدس سره " وتحقيقه على وجه يتضح به... " إلى ص ٢٥٣

عين ما به الامتياز، وحينئذ لا يعقل التركيب الاتحادي بينها، لان التركيب الاتحادي يستدعى ان يكون ما به الامتياز غير ما به الاشتراك حتى يتحدا في الموضوع في مادة الاجتماع، ويفترقا عنه في مادة الافتراق، ويستدعى كل منهما موضوعا غير موضوع الآخر، كما في - العالم والفاسق - المجتمعين في زيد، والمفترقين في عمرو و بكر، ويكون ما به يمتاز العالم عن الفاسق في مادة الافتراق مغايرا لما يشتركان فيه في مادة الاجتماع.

وهذا بخلاف المبادئ، فان امتيازها واشتراكها في مادة الاجتماع والافتراق يكون بنهج واحد، ويكون امتيازها بهوية ذاتها وبنفس حقيقتها مجتمعة و مفترقة، والا كان ما به الامتياز غير ما به الاشتراك، فيلزم تركيبها. وحينئذ نقول: أي مقولتين فرض اجتماعهما فلا محالة انهما يكونان في عين اجتماعهما ممتازتين، ويكون ما بحذاء إحداهما في الخارج غير ما بحذاء الأخرى، وهذه المغايرة تكون بهوية ذاتهما، من دون ان تكون هذه المغايرة بالفصول المنوعة لها، بان يكون هناك ما هو بمنزلة الجنس لهما، فان ذلك كله غير معقول، بل هما على حد سواء اجتماعا أو افتراقا، وتكون الهوية والحقيقة محفوظة بتامها وكمالها في صورتها الافتراق والاجتماع، فكل ما تستحق الصلاة من الحقيقة والهوية محفوظا في صورة اجتماعها مع الغضب وفي صورة افتراقها عنه، وكذا الحال في الغضب، من دون ان تكون الصلاة المجامعة مع الغضب مغايرة مع الصلاة المفترقة عنه بجنس أو فصل، وانما المغايرة تكون بالخصوصيات الفردية، حيث إنها في صورة الاجتماع متشخصة بالغضب، وفي صورة الافتراق متشخصة بأمر آخر: من كونها في المسجد، أو الدار، والخصوصيات الشخصية لا ربط لها بالحقيقة وليست مما يتعلق بها الطلب، لا أصالة ولا تبعاء، كما عرفت من أن الاحكام متعلقة بنفس الطبايع والحقائق، بلا سراية إلى الخصوصيات. والمفروض امتياز الحقائق مجتمعة ومفترقة، وبعد ذلك لا يهمننا البحث عن أن الصلاة من أي مقولة، والغضب من أي مقولة، فإنهما من أي مقولة يفرضان على كل حال هما متعددان بحسب الحقيقة والمقولة كتعدد هما بحسب المفهوم. والظاهر أن تكون أفعال الصلاة من مقولة الوضع، سواء قلنا ان

المأمور به في مثل الركوع والسجود هو الهيئة، كما هو مختار الجواهر (١) أو الفعل كما هو المختار (٢) فان المراد من (الفعل) ليس هو الفعل باصطلاح أهل المعقول، بل الفعل الصادر عن المكلف، فيكون الانحناء إلى الركوع أوضاعا متلاصقة متصلة. وبذلك يندفع، توهم اجتماع الصلاة والغضب في الحركة، مع وحدتها وكونها من أصول الأركان الأربعة التي لا بد منها في كل جسم وعدم خلوه عن أحدها. وفي هذا الأصل الكوني قد اجتمع عنوان الغضب والصلاة، مع أنه كون واحد.

وجه الدفع هو انه: ان كان المراد من وحدة الحركة وحدتها بالعدد، بحيث تعد حركة واحدة، فهذا مما لا ينفع. وان كان المراد من وحدة الحركة وحدة الحركة الصلواتية والحركة الغصبية بالهوية والحقيقة، فهذا مما لا يعقل، لاستدعاء ذلك اتحاد المقولتين، لان الحركة في كل مقولة عين تلك المقولة. فلو كانت الحركة حركة واحدة حقيقة وهوية يلزم عينية الصلاة للغضب، وهو كما ترى بمكان من الفساد، لان المقولات تكون بشرط لا بعضها مع بعض، فلا يعقل الاتحاد فيها، كما تقدم.

وبالجملة: الحركة لا يعقل ان تكون بمنزلة الجنس للصلاة والغضب، بحيث يشتركان فيها ويمتازان بأمر آخر، لما عرفت من أنه يلزم التركيب في الاعراض، مع كونها بسيطة. وليست هي أيضا عرضا آخر غير المقولات، لأنه يلزم قيام العرض بالعرض، وهو محال. فلا بد ان تكون الحركة في كل مقولة عين تلك المقولة. وحينئذ نقول: كما أن الصلاة مغايرة بالحقيقة والهوية للغضب، فكذا الحركة الصلواتية مغايرة

---

(١) إشارة إلى ما اختاره صاحب الجواهر قدس سره من أن الركوع هو الانحناء الخاص والحالة الخاصة من التقوس والسجود القسم الخاص من الخضوع والانحناء بالمعنى الاسم المصدري (راجع جواهر الكلام الجزء ١٠ الخامس من أفعال الصلاة الركوع ص ٧٤، الواجب السادس السجود ص ١٢٣ الجزء ٩ تحقيق القول في القيام المتصل بالركوع. ص ٢٣٨).

(٢) راجع تفصيل ما افاده قدس سره في المقام، الجزء الثاني من تقرير أبحاثه في مباحث الصلاة للمحقق الأملي قدس سره. الفصل الثالث في القيام ص ٦٠ الفصل الخامس في الركوع ص ١٩٤

للحركة الغصبية، بعين مغايرة الصلاة والغضب، ويكون في المجمع حركتان: حركة صلواتية، وحركة غصبية. وليس المراد من الحركة رفع اليد ووضع اليد وحركة الرأس والرجل ووضعهما، فان ذلك لا دخل له في المقام حتى يبحث عن انها واحدة أو متعددة، بل المراد من الحركة: الحركة الصلواتية والحركة الغصبية، وهما متعددتان لا محالة.

وحاصل البرهان على ذلك يتركب من أمور بديهية:

الأول: بساطة المقولات، وان ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز.

الثاني: تغاير المقولات بحسب الحقيقة والهوية، واعتبارها بشرط لا بالنسبة إلى أنفسها، وان كانت بالنسبة إلى موضوعها يمكن لحاظها لا بشرط.

الثالث: كون الحركة في كل مقولة عين تلك المقولة، وليست هي بمنزلة

الجنس للمقولات، حتى يلزم التركيب فيها، ولا هي أيضا من الاعراض المستقلة،

حتى يلزم قيام عرض بعرض. وبعد هذه الأمور الواضحة، كيف يعقل اتحاد متعلق

الأمر والنهي وتعلق كل منهما بعين ما تعلق به الآخر؟ فإنه يلزم الخلف، إذا الاتحاد

يوجب عدم تباين المقولات وان ما به اشتراكها غير ما به امتيازها.

هذا كله، مضافا إلى أن نسبة المكان إلى المكين والإضافة الحاصلة بين

المكين والمكان لا يعقل ان تختلف بين ان يكون المكين من مقولة الجواهر أو من مقولة

الاعراض. وكما لا يعقل التركيب الاتحادي بين الجوهر والإضافة في قولك: زيد

في الدار، فكذلك لا يعقل التركيب الاتحادي بين الضرب والإضافة في قولك:

ضرب زيد في الدار، أو الصلاة والإضافة في قولك: صلاة زيد في الدار. وكما لا يكون

زيد غصبا، كذلك لا تكون الصلاة غصبا، أو الضرب غصبا، لما عرفت من وحدة

الإضافة والنسبة في الظرف المستقر والظرف اللغو، وانه لا تختلف بين ان يكون

طرف الإضافة من مقولة الجواهر، أو مقولة الاعراض، وذلك واضح. وبعد هذا لا

ينبغي الشبهة في جواز اجتماع الأمر والنهي، وعدم لزوم تعلق الأمر بعين ما تعلق به

النهي وبذلك يمتاز باب اجتماع الأمر والنهي عن باب التعارض

بالعموم من وجه، حيث إن اجتماع العنوانين في باب التعارض يكون على وجه

التركيب الاتحادي، كالعالم والفاسق، وفي باب اجتماع الأمر والنهي على وجه التركيب الانضمامي. وبين البابين بون بعيد.  
ومن الغريب: ما افاده بعض الاعلام من أن الفرق بين البابين انما هو باشمال كل من الحكمين على المقتضى في باب اجتماع الأمر والنهي، وعدم اشتمال أحدهما على ذلك في باب التعارض بالعموم من وجه، فان الفرق بذلك مما لا محصل له، لما فيه:

أولاً: ان المسألة لا تبتنى على المقتضيات والملاكات، بل النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي أعم من ذلك، فان النزاع جار حتى لو قلنا بمقالة الأشاعرة من عدم الملاكات.

وثانياً: انه عدم ثبوت المقتضى لاحد الحكمين لا يكون ضابطاً لباب التعارض، ضرورة انه مع العلم بعدم المقتضى لأحدهما يعلم بكذب أحد الدليلين، و معه يكون من باب اشتباه الحجة باللاحجة، ولا يكون حينئذ من باب التعارض، ولا يجرى فيه شيء من احكام التعارض، بل لا بد من اعمال قواعد العلم الاجمالي حينئذ.

وثالثاً: انه لا طريق لنا إلى احراز المقتضى والملاك الا بالدليل، حيث إن كل دليل كاشف عن ثبوت المقتضى، وليس لنا طريق سوى ذلك الا بالهام أو وحى. والدليلان في باب اجتماع الأمر والنهي وفي باب التعارض من وجه سيات في الكاشفية، فمن أين صار الدليلان في مثل أكرم العالم ولا تكرم الفاسق متعارضين؟ وفي مثل صل ولا تغصب من مسألة اجتماع الأمر والنهي؟ وإحالة الامر إلى الاجماع كما ترى، لأنه ليس في جميع موارد البابين اجماع يمكن الاعتماد عليه.

وبالجملة: ارجاع المايز بين البابين إلى المقضيات والملاكات مما لا يستقيم، بل المايز بين البابين هو ما ذكرنا من أن اجتماع المتعلقين في باب الاجتماع يكون على وجه الانضمام، وفي باب التعارض يكون على وجه الاتحاد. وقد عرفت بما لا مزيد عليه ان مسألة اجتماع الأمر والنهي لا تندرج في صغرى التعارض، لكون

التركيب فيها انضماميا.  
وبعد ذلك ينبغي التنبيه على أمور  
الأول:

انه لو قلنا: بالتركيب الاتحادي وامتناع اجتماع الأمر والنهي، فلا محالة  
تندرج المسألة في صغرى التعارض، للزوم تعلق الامر حينئذ بعين ما تعلق به النهي،  
واستلزامه لاجتماع الضدين في واحد شخصي عددا وهوية، وعليه لا بد من اعمال  
قواعد التعارض.

ومن الغريب (١) ان الشيخ (قده) قال: ان المسألة بناء على الامتناع تكون  
من صغرى التعارض، ومع ذلك يجعلها من صغرى التزاحم عند ذكر الوجه الثالث  
للجواز. وحيث كان المطلوب في (صل) هو صرف الوجود ويكون الاطلاق فيه

---

(١) فإنه قدس سره قد أفاد في التقريرات في مقدمة بحث الاجتماع:  
"وقد يظهر من بعض آخر ان البحث فيها يرجع إلى البحث عن مقاصد الأصول، فإنها يستنبط منها صحة  
الصلاة في الدار المغصوبة وفسادها، وليس بشئ فان الصحة والفساد لا يترتبان على الجواز والعدم، بل التحقيق  
ان الصحة متفرعة على عدم التعارض والتناقض بين مدلولي الأمر والنهي وتشخيص ذلك موقوف على مسألة  
الجواز

والامتناع، فهذه المسألة من مباني المسألة الأصولية وهي وجود التعارض وتحقق التناقض بين الأدلة وعدمه.. "

(مطرح الأنظار - مقدمة بحث اجتماع الأمر والنهي ص ١٢٤)

وذكر في الوجه الثالث من وجوه الجواز

"فان قلت: فعلى ما ذكرت من أن الأمر لا بد وأن يكون الفرد المحرم خارجا عن مطلوبه ومقصوده أيضا  
يلزم فساد الصلاة في الدار المغصوبة ولو في حال النسيان والاضطرار، لا بواسطة امتناع الامتناع بالمحرم بل  
بواسطة

امتناع الامر كما هو قضية التقييد مع أن المشهور ان المانع يحكمون بصحتها، وكذا صحة نظائرها كصلاة  
الصبي

بناء على كونها تشريعية في الدار المغصوبة وقد سمعت فيما تقدم كلام المقدس الأردبيلي طيب الله رسمه.

قلت: ان المخصص لو كان لفظا كما في قولك: أكرم العلماء الا زيدا كان الوجه عدم اكرام زيد في جميع  
الأحوال، واما لو كان المخصص عقلا فلا بد من الاقتصار على قدر يقضيه، وليس وجه التخصيص بالأفراد الغير  
المحرمة في المقام الا مناقضة الطلب التحريمي والطلب الوجوبي، وبعد ارتفاع التحريم بواسطة النسيان فلا مانع  
من

القول بالصحة والاختصاص بالامر بالصلاة، فيكون ذلك من باب التزاحم كانقاذ الغريقين فان عدم تعلق  
التكليف بكل واحد منهما على سبيل الاجتماع ليس الا بواسطة وجود المصلحة فيهما على وجه سواء مع امتناع  
الاجتماع منهما، وإذا فرضنا ارتفاع المانع صح الامر من غير اشكال. " (نفس المصدر، ص ١٤٨)

بدليا، وفي (لا تغضب) مطلق الوجود ويكون الاطلاق فيه شموليا، وكان الاطلاق الشمولي مقدما عند التعارض مع الاطلاق البدلي، حيث إن مقدمات الحكمة في الاطلاق الشمولي موجبة لخروج الافراد عن كونها متساوية الاقدام في الاطلاق البدلي، على ما بيناه في محله (١) فلا بد حينئذ من تقييد اطلاق متعلق الامر بما عدا الفرد المحامع للغضب، ويكون المأمور به حينئذ هو الصلاة المقيدة بان لا تكون في الدار الغصبية، وهذا التقييد راجع إلى مرحلة الثبوت والواقع، كما هو الشأن في جميع الاطلاقات والمقيدات، حيث إن دليل المقيد كاشف عن عدم تعلق إرادة الأمر بما تضمنه المطلق، ولا دخل لعلم المأمور وجهله بذلك، فان علم المأمور وجهله انما ينفع في باب التزاحم، لا في باب التعارض، كما تقدم تفصيله في مبحث التزاحم (٢) ولازم ذلك هو فساد الصلاة في الدار الغصبية، سواء علم المكلف بغصبية الدار أو لم يعلم، لأنه لم يأت بما هو المأمور به. مع أن الظاهر تسالم الفقهاء على صحة الصلاة في الدار الغصبية عند الجهل بالغضب، وهذا يكشف عن عدم ادراجهم المسألة في صغرى التعارض، وذلك لا يكون الا بالبناء على جواز اجتماع الأمر والنهي. ويدل على ذلك اخذهم في عنوان البحث قيد المندوحة، فان المندوحة لا دخل لها بالتعارض، وانما تنفع في باب التزاحم، لان الضابط في باب التعارض، هو عدم امكان تشريع الحكمين الذين تكفلهما الدليلان في عالم الثبوت والتشريع، كان هناك مكلف أو لم يكن، حصلت القدرة أو لم تحصل، فاعتبار المندوحة لا دخل له بباب التعارض.

نعم: هي تنفع في باب التزاحم، حيث إن التزاحم انما يكون باعتبار القدرة، فيتوهم حينئذ ان القدرة على ايجاد الطبيعة في الجملة تكفي في صحة الفرد المزاحم للأهم أو المضيق، على ما تقدم من مقالة المحقق الكركي وسيأتي توضيحه أيضا.

(١) راجع الجزء الرابع من الفوائد، التعادل والتراجيح، المبحث الخامس، ص ٢٧٢ - ٢٧٣ الطبعة القديمة

(٢) راجع بحث الضد، المقام الأول في الفرق بين التزاحم والتعارض ص ٣١٧



وبالجملة: التسالم على اخذ قيد المندوحة في عنوان المسألة وعلى صحة الصلاة في الدار الغصبية عند الجهل بالغصب، يكشف كشفا قطعيا عن كون الجواز من الجهة الأولى كان عندهم مفروغا عنه.

وما يقال: من أن الصحة عند الجهل انما هي لوجود الملاك والمقتضى، حيث إنه يعتبر في مورد الاجتماع ثبوت كل من ملاك الحكمين، وبذلك حصل المايز بين باب الاجتماع وباب التعارض من وجه، فليس بشئ، لان ثبوت الملاك المغلوب بما هو أقوى منه والمسكور بغيره في عالم الجعل والتشريع - بحيث كان الحكم المنشأ في عالم الثبوت والواقع هو خصوص ما كان واجدا للملاك الغالب والمقتضى الأقوى - لا يصلح ان يكون موجبا للصحة، فان الموجب للصحة، هو الملاك التام الذي لا يكون مكسورا بما هو أقوى منه في عام الجعل والتشريع.

والحاصل: ان تصحيح العبادة بالملاك انما يكون بعد الفراغ عن ثبوت حكمها وتشريعه مطلقا، غاية انه وقع التزاحم بين ذلك الحكم وبين حكم آخر في مقام الامتثال وصرف القدرة عند عدم تمكن المكلف من كلا الامتثالين، والتزاحم بين الحكمين امر، وبين المقتضيين امر آخر، بينهما بون بعيد، فان تزاحم الحكمين على ما عرفت، انما يكون في مقام الفعلية وتحقق الموضوع بعد الفراغ عن تشريعهما على طبق موضوعاتهما المقدر وجودها، وفي هذا القسم من التزاحم يكون لعلم المكلف وجهله دخل، حيث إن الحكم المجهول لا يصلح ان يكون مزاحما لغيره، فإنه لا يكون شاغلا لنفسه، فبان لا يكون شاغلا عن غيره أولى.

واما تزاحم المقتضيين، فإنما يكون في مقام الجعل والتشريع، حيث يتزاحم المقتضيان في نفس الأمر واراادته، ويقع الكسر والانكسار بينهما في ذلك المقام، و يكون لعلم الأمر وجهله دخل في تزاحم المقتضيين، حيث لو لم يعلم الأمر بثبوت المقتضيين، لا يعقل ان يقع التزاحم بينهما في إرادة الأمر. وعلم المكلف وجهله أجنبي عن ذلك، فان عالم الجعل والتشريع انما يكون بيد الأمر، والمأمور أجنبي عنه، فيكون لعلم الأمر وجهله دخل، كما أن عالم الامتثال وصرف القدرة و أعمالها يكون بيد المكلف، والأمر أجنبي عنه، فيكون لعلم المأمور دخل.

واما دعوى: انه بعد ما كان لكل من الحكمين مقتضى في عالم الثبوت فلا مانع من انشاء كل من الحكمين على طبق المقتضى ويكون الحكم في كل منهما اقتضائيا وكان الحكم الفعلي هو ما يكون ملاكه أقوى وأتم، ففسادها غنى عن البيان، بدهة ان المقتضى المزاحم بما هو أقوى منه دائما، لا يصلح لانشاء حكم على طبقه، لأنه

أولا: يلزم اللغوية، إذا لحكم الذي لا يصير فعليا ولا يجب امتثاله بوجه من الوجوه يكون تشريعه لغوا، مثلا لو فرض ان العالم له اقتضاء الاكرام، والفاسق له اقتضاء عدم الاكرام، ففي غير مورد التصادق لا مزاحمة بين المقتضيين، واما في مورد التصادق فيتزاحم المقتضيان، فان لم يكن أحدهما أقوى، فلا بد من الحكم بالتخيير ثبوتا، وان كان أحدهما أقوى - كما لو فرض، ان العلم أقوى ملاكا للاكرام من الفسق لعدم الاكرام - فلا بد حينئذ من انشاء الحكم على طبق الأقوى وتشريع وجوب اكرام العالم مطلقا بحيث يشتمل مورد التصادق وعدم تشريع حرمة اكرام الفاسق مطلقا، بل لا بد من تخصيص دائرة التشريع بما عدا مورد التصادق. و تشريعه مطلقا - حتى في مورد التصادق ولكن الحكم الفعلي يدور مدار الأقوى، و يكون الحكم الفعلي في مورد التصادق هو وجوب الاكرام - يوجب اللغوية، إذ لا اثر للتشريع المطلق، مع أنه لا تصل النوبة إلى امتثاله في مورد التصادق، لأن المفروض ان الحكم الفعلي غيره. (١)

وثانيا: ان ذلك غير معقول، لان إرادة الأمر في عالم الثبوت، اما ان تتعلق باكرام العالم الفاسق، واما ان تتعلق بعدم اكرامه، ولا يعقل الاهمال الثبوتي، فان تعلقت ارادته باكرام العالم الفاسق لأقوائية ملاكه، فلا بد ان لا تتعلق ارادته بعدم

---

١ - لا يخفى عليك ان القائل بهذه المقالة يدعى: انه في صورة الجهل لا يكون الحكم الذي ملاكه أتم و أقوى فعليا، بل الحكم الفعلي هو الذي يكون ملاكه انقص و اضعف، فيظهر لتشريعه اثر في صورة الجهل، فهو على

مبناه من معنى الحكم الفعلي صحيح لا يرد عليه شئ من الايرادات، نعم الاشكال الذي يرد عليه هو فساد المبني وان معنى الحكم الفعلي ليس ذلك، على ما تقدم بيانه. منه

الاكرام، لامتناع اجتماع النقيضين، ومع عدم تعلق ارادته بعدم الاكرام في مورد التصديق والاجتماع، كيف يعقل ان يكون محكوما بحرمة الاكرام؟ حتى نسميه حكما اقتضائيا. وقس على ذلك مسألة الصلاة والغضب، فإنه بناء على الامتناع، يكون حالهما حال العالم والفاسق.

والحاصل: ان تشريع الحكم على وجه الاهمال لا يعقل في عالم الثبوت، و ان كان الاهمال في عالم الاثبات والدليل ممكنا، من جهة انه لم يكن فعلا بصدد بيان تمام غرضه، بل اعتمد على المبين المنفصل. واما في عالم الثبوت، فذلك امر غير معقول، إذ لا يعقل ان لا يدري الأمر الملتفت أين تعلقت ارادته، وتعلق الإرادتين المتضادتين في مورد الاجتماع والتصديق لا يعقل، فلا بد ان تكون الإرادة واحدة، اما ان تتعلق بوجود الاكرام، واما ان تتعلق بعدمه. وبعد ذلك ما معنى انشاء الحكمين على طبق كلا المقتضيين وكون الحكم الفعلي هو الأقوى ملاكا؟ وهل للحكم معنى غير الإرادة؟ وهل هذا الا عبارة عن القول باهمال متعلق الإرادة؟ أو اجتماع الإرادتين المتضادتين؟

وثالثا: هب، انه سلمنا ذلك كله وقلنا بهذا المحال، ولكن مع ذلك لا دخل لعلم المكلف وجهله في ذلك، لا في مقام تشريع الحكمين على طبق كلا المقتضيين، ولا في مقام فعلية الحكم بالمعنى المذكور، لان فعلية الحكم على هذا تدور مدار ما هو الأقوى ملاكا، وهو امر واقعي لا دخل فيه لعلم المكلف وجهله، فبأي وجه صحت الصلاة في الدار الغصبية في صورة الجهل؟ مع أن الحكم الفعلي بناء على هذا المبني الفاسد، هو حرمة الغضب، لأقوائية ملاكه، والملاك الثابت في الصلاة لا يصلح لذلك، لمغلوبيته وانكساره بالأقوى، فتأمل (١) جيدا. فتحصل من جميع ما ذكرنا: انه بناء على الامتناع لا محيص عن القول بفساد

---

١ - وجهه هو ما تقدم منا في الحاشية السابقة، من أنه في صورة الجهل لا يكون الحكم فعليا، فلعلم المكلف وجهله دخل في فعلية الحكم وعدمه فالمهم هو منع دخل علم المكلف وجهله في فعلية الحكم، بل فعلية الحكم تدور مدار تحقق موضوعه، على ما أوضحناه في محله. منه

الصلاة، وتندرج المسألة في باب التعارض، وتكون بعد تقديم جانب النهي من صغريات النهي في العبادة. وقد عرفت انه لا بد من تقديم جانب النهي، لكون الاطلاق فيه شموليا، دون الامر.

واما بناء على الجواز، فتكون المسألة مندرجة في باب التزاحم. والحكم فيه وان كان أيضا تقديم جانب الحرمة، الا انه بملاك آخر، وهو تقديم مالا بدل له على ماله البدل - على ما تقدم تفصيله في مرجحات باب التزاحم - ويكون لعلم المكلف وجهله حينئذ دخل في ذلك، لما عرفت من أن المزاحمة تتوقف على الاحراز والوجود العلمي،

فظهر مما ذكرنا: ان القول بصحة الصلاة في الدار الغصبية في صورة الجهل والنسيان لا يجتمع مع القول بالامتناع. ومن هنا يمكن ان نستكشف ان المشهور بنائهم على الجواز، لقولهم بصحة الصلاة في صورة الجهل، مضافا إلى اعتبار قيد المندوحة، التي لا تنفع الا بعد الفراغ من الجهة الأولى، كما أشرنا إليه. التنبيه الثاني:

قد استدل لجواز اجتماع الأمر والنهي بوقوعه في الشرعيات كثيرا، وجعلوا موارد العبادات المكروهة من ذلك الباب، بتقريب: ان الاحكام بأسرها متضادة، ولا اختصاص لذلك بالوجوب والحرمة، وقد اجتمع في العبادات المكروهة الوجوب والكراهة، أو الاستحباب والكراهة، هذا.

ولكن لا يخفى عليك: فساد الاستدلال بذلك لما عرفت: من أن مورد البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي، هو ما إذا كان بين المتعلقين العموم من وجه، والنسبة بين المتعلقين في العبادات المكروهة هو العموم المطلق، فلا ينبغي جعلها من موارد اجتماع الأمر والنهي.

نعم: ينبغي البحث عن كيفية تعلق الكراهة بالعبادة، وانه ما المراد من الكراهة فيها، فهل هي بمعناها المصطلح؟ أو انها بمعنى الأقل ثوابا؟ كما قيل. فنقول - ومن الله التوفيق - تعلق النهي التنزيهي بالعبادة يكون على اقسام ثلاثة: الأول: ما إذا تعلق الامر بعنوان، والنهي التنزيهي بعنوان آخر، وكان

بين العنوانين العموم من وجه، كالأمر بالصلاة والنهي عن الكون في بيوت الظلمة، و هذا القسم يكون داخلا في مسألة اجتماع الأمر والنهي، غايته ان النهي تارة يكون تحريما، وأخرى يكون تنزيها، نعم يختلف النهي التحريمي والتنزيهي من جهة أخرى، كما سنبين.

الثاني: ان يكون بين متعلق النهي التنزيهي ومتعلق الامر العموم المطلق، كالنهي عن الصلاة في الحمام.

الثالث: ان يتعلق النهي التنزيهي بعين ما تعلق به الامر، وذلك كما في العبادات المكروهة التي لا بدل لها، كالنهي عن النوافل المبتدئة في الأوقات الخاصة، و كالنهي عن صوم يوم عاشوراء وأمثال ذلك، مما تكون نفس العبادة المأمور بها منهيها عنها بالنهي التنزيهي، وينبغي البحث عن كل واحد من هذه الأقسام مستقلا، فنقول:

اما القسم الأول:

فحاصل الكلام فيه: هو ان التنزيهي ليس كالنهي التحريمي مما يوجب تقييد متعلق الامر بما عدا مورد الاجتماع مطلقا، سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي ، أو قلنا بامتناعه. اما لو قلنا بالجواز فواضح. واما لو قلنا بالامتناع، فلان منشأ التقييد في النهي التحريمي انما هو لمكان منافاة المنع عن كل وجود للطبيعة - الذي تضمنه النهي التحريمي المتعلق بالطبيعة بلحاظ مطلق الوجود - مع الرخصة المستفادة من اطلاق الامر بأي وجود من وجودات الطبيعة، لان تعلق الامر بالطبيعة بلحاظ صرف الوجود لا محالة يتضمن الرخصة بالنسبة إلى أي وجود يفرض من الطبيعة وأي فرد يأتي به المكلف، لمكان انطباق الطبيعة المأمور بها على كل فرد، وليس المأتي به في الخارج هو عين متعلق الامر، لأنه لو كان المأمور به عين ذلك و كان هو الواجب لما جاز تركه إلى بدل، والمفروض جواز تركه إلى بدل، فالمأتي به لا يكون هو عين متعلق الامر، بل متعلق الامر هو الطبيعة المنطبقة على المأتي به انطباق الطبيعي على افراده، والامر بالطبيعة يقتضى الرخصة باتيان الفرد المأتي به بمقتضى الاطلاق، والمفروض ان النهي التحريمي لمكان اطلاقه الشمولي يقتضى المنع و

عدم الرخصة في اتيان ذلك الفرد، فيحصل التدافع بين كل من اطلاق الامر واطلاق النهي، من حيث ما يقتضيانه: من الرخصة وعدم الرخصة. فلا بد حينئذ من اطلاق متعلق الامر بما عدا ذلك الفرد، لقوة اطلاق النهي من حيث كونه شموليا، ويخرج ذلك الفرد من صلاحيته لانطباق الطبيعة المأمور بها عليه. وهذا بخلاف النهي التنزيهي، فان النهي التنزيهي لا يقتضى المنع وعدم الرخصة عن ذلك الفرد، بل النهي التنزيهي بنفسه يقتضى الرخصة والمفروض ان الامر أيضا يقتضى الرخصة بذلك الفرد، فلا تدافع بين ما يقتضيه اطلاق الامر، و ما يقتضيه اطلاق النهي التنزيهي، وبعد عدم التدافع لا موجب لتقييد اطلاق الأوامر بما عدا المجمع، بل اطلاق الامر بعد محفوظ على حاله، من دون تصرف فيه. وذلك لا ينافي التضاد بين الوجوب والكراهة، فان التضاد بينهما انما يمنع عن اجتماعهما في امر واحد شخصي، بحيث تتعلق الكراهة بعين ما تعلق به الوجوب، كما إذا كان هناك شئ واحد تعلق به الوجوب بحيث لا يرضى الأمر بتركه، وتعلق به الكراهة بحيث يرضى بتركه، من غير فرق بين ان يكون ذلك الشئ متعلقا للوجوب والكراهة، بالنصوصية، أو بالاطلاق، بان يكون كل من اطلاق الأمر والنهي شموليا يعم جميع الافراد، فإنه يلزم أيضا تعلق الامر والكراهة في واحد شخصي. وأما إذا لم يتعلق الامر الوجوبي بعين ما تعلق به النهي الكراهتي - لا بالنصوصية ولا بالاطلاق الشمولي، بحيث ينحل إلى جميع الافراد والوجودات التي تفرض للطبيعة، بل تعلق الامر بالطبيعة على نحو صرف الوجود، وتعلق النهي الكراهتي بالطبيعة على نحو مطلق الوجود - فلم تجتمع الكراهة مع الوجوب حتى يلزم اجتماع الضدين، لما عرفت: من أن الافراد فيما إذا كان المطلوب صرف الوجود ليست هي بنفسها متعلق الامر، والا للزم الاتيان بجمعها، وليس المطلوب و متعلق الامر (أحدها) على نحو الواجب التخيري الشرعي، بل كان كل فرد من الافراد مما تنطبق عليه الطبيعة، لمكان الاطلاق. وانطباق الطبيعة على فرد انما يقتضى الرخصة في اتيانه بحيث يجوز تركه إلى بدل، لا تعينه، كما إذا كان المطلوب مطلق الوجود. والرخصة في الفرد لا ينافي كراهته، لأنها أيضا تتضمن الرخصة.

فالقائل بامتناع اجتماع الأمر والنهي لا يلزمه التقييد واخراج المجمع عن اطلاق الامر فيما إذا كان النهى تنزيهيا، كما كان يلزمه فيما كان النهى تحريميا، للمنافاة بين الرخصة في اتيان الفرد الاستفادة من اطلاق الامر، وعدم الرخصة فيه الاستفادة من اطلاق النهى، كما عرفت.

ولا يتوهم: ان القائل بالامتناع، انما يقول به لأجل لزوم تعلق الامر بعين ما تعلق به النهى، ومع العينية لا يفرق الحال بين ما إذا كان النهى تحريميا أو كان تنزيهيا، لثبوت المضادة بين جميع الأحكام الخمسة.

وذلك: لان المراد من حديث العينية، ليس هو ان المأتى به من الفرد هو عين ما تعلق به الأمر والنهي، لوضوح ان الامر لم يتعلق بالمأتى به، بل تعلق الامر بالطبيعة بما انها مرآة لما في الخارج، ويكون المأتى به مما ينطبق عليه الطبيعة بمقتضى اطلاقها. وقد عرفت: ان الاطلاق لا يقتضى أزيد من الرخصة في كل فرد مع جواز تركه إلى بدل، لمكان كون الافراد متساوية الاقدام في انطباق الطبيعة على كل منها. والنهى التحريمي يوجب دفع هذا التساوي، والا لزم اجتماع الرخصة واللا رخصة، والنهى التنزيهي لا يرفع هذا التساوي لبقاء الرخصة على حالها، فتأمل جيدا. فإنه لا يخلو عن دقة ولطافة.

هذا إذا كان بين متعلق الأمر والنهي التنزيهي العموم من وجه. واما القسم الثاني:

وهو ما إذا كان بين المتعلقين العموم المطلق، كصل، ولا تصل في الحمام، فالكلام فيه هو الكلام في القسم السابق، لما عرفت سابقا: من أن القسم السابق بناء على الامتناع يكون من صغريات مسألة النهى عن العبادة، وقد عرفت ان النهى التنزيهي عن العبادة لا يقتضى التقييد وليس كالنهي التحريمي. ففي مثل قوله: صل، ولا تصل في الحمام، يكون كل من الامر الوجوبي والنهى التنزيهي على حاله، حيث إن الامر الوجوبي باطلاقه يقتضى الرخصة في الصلاة في الحمام. والنهى التنزيهي لا ينافي هذه الرخصة، ولا يلزم أيضا اتحاد متعلق الامر الوجوبي والنهى التنزيهي وعينية أحدهما للآخر، حتى يلزم اجتماع الضدين، فان الامر الوجوبي

تعلق بالطبيعة على نحو صرف الوجود ولم يتعلق بجميع حصصها على نحو الشمول والسرمان، والامر المتعلق بالطبيعة على نحو صرف الوجود لا يقتضى أزيد من الرخصة في ايجاد الطبيعة في ضمن أي حصة، وهذا لا ينافي النهى التنزيهي عن حصة خاصة، لأنه أيضا يقتضى الرخصة.

وهذا هو السر فيما يصنعه الفقهاء في مقام الجمع بين الاخبار: من حمل النهى على التنزيه والكراهة، ولا يعاملون النهى التنزيهي معاملة التعارض من وجه أو المطلق، ولا يحملون المطلق على المقيد في مثل أعتق رقبة ولا تعتق الكافرة، إذا استفادوا منه كون النهى تنزيهيا وكذا لا يعملون قواعد التعارض من وجه في مثل: أكرم عالما، ولا تكرم الفاسق، إذا كان النهى للتنزيه. بل ربما يجمعون بين الاخبار المتعارضة بحمل النهى فيها على التنزيه، ويستشكلون بأنه لا شاهد على هذا الجمع. واشكالهم من حيث عدم ما يدل على أن النهى تنزيهي، لا من حيث إن النهى التنزيهي بعد الفراغ عن كونه تنزيهيا لا يوجب الجمع بين الاخبار المتعارضة، بل ذلك عندهم مفروغ عنه، وانما ينازعون في الصغرى. فاحفظ ما ذكرناه فإنه يفتح به باب من أبواب الفقه في مقام الجمع بين الاخبار.

وما قيل: من أن التنزيهي في باب العبادات انما يكون بمعنى أقل ثوابا، فهو بظاهره مما لا يستقيم، لأنه ليس معنى النهى التنزيهي أقلية الثواب، ولا موجب لاجراج النهى عن ظاهره من المولوية إلى الارشادية وجعله بمنزلة الاخبار عن قلة الثواب، بل النهى على ظاهره من المولوية. نعم هو كاشف عن وجود حزازة و منقصة في تلك الحصة من الطبيعة. وبهذا المعنى تكون جميع الأوامر والنواهي كاشفة وارشادا إلى المصالح والمفاسد، ومع ذلك تكون الأوامر والنواهي مولوية. بقى الكلام في القسم الثالث:

وهو ما إذا تعلق النهى التنزيهي بعين ما تعلق به الامر، كصوم يوم عاشوا. والتوجيه الذي ذكرناه في القسمين الأولين لا يجرى في هذا القسم، لان صوم يوم عاشوراء بما انه صوم يوم عاشورا مستحب، لاستحباب صوم كل يوم بالخصوص، و معه لا يعقل ان يتعلق به النهى التنزيهي، لما بين الأمر والنهي من التضاد، وان



كان أحدهما استحبابيا والآخر تنزيهيا.  
وما قيل في توجيه ذلك: من أنه يمكن ان يكون ترك صوم يوم عاشوراء  
ملازما لعنوان راجح، أو سببا توليديا له، فيكون الترك كالفعل راجحا ومستحبا و  
ان كان الترك أرجح، لمواظبة الأئمة (عليهم السلام) وأصحابهم عليه  
فاسد، فإنه لا يعقل ان يكون كل من الفعل والترك راجحا ومستحبا  
شرعا، لان المتيقن من وقوع الكسر والانكسار بين الجهات والمصالح هو ما إذا  
كانت الجهات بين النقيضين: من فعل شئ وتركه، وكيف يعقل عدم وقوع الكسر  
والانكسار بين النقيضين؟ مع وقوعهما بين الضدين الذين لا ثالث لهما والمتلازمين  
في الوجود دائما. فإذا كان هذا حال المتضادين والمتلازمين، فما ظنك في النقيضين.  
وبالجملة: لا يعقل ان لا يقع الكسر والانكسار بين الجهات في باب  
النقيضين، ولا يعقل ان يكون كل من النقيضين مأمورا به بالامر الاستحبابي  
ويكون كل من الفعل والترك راجحا مبعوثا إليه شرعا، فلا محيص من وقوع الكسر  
والانكسار إذا كان في كل من الفعل والترك مصلحة. وحينئذ اما ان تغلب إحدى  
المصلحتين على الأخرى، فيكون البعث نحوها فقط. واما ان لا تغلب، فيكون الحكم  
هو التخيير ليس الا. فهذا الوجه الذي افاده في التقرير (١) وتبعه صاحب (٢) الكفاية  
مما لا يحسم مادة الاشكال.

فالأولى في توجيهه، هو ان يقال: ان مركب النهى التنزيهي غير مركب  
الامر الاستحبابي، وان مركب الامر الاستحبابي هو نفس العمل وذات الصوم، و  
مركب النهى التنزيهي هو التعبد بالعمل والتقرب به إليه تعالى، فيكون الصوم  
مستحبا، ومع ذلك يكون التعبد به مكروها. ولا منافاة بينهما، إذ لم يتحد مركب  
الامر الاستحبابي ومركب النهى التنزيهي، حتى يلزم اجتماع الضدين.

(١) مطارح الأنظار، بحيث الاجتماع، الهداية التي تكلم فيها عن حجج المجوزين. المقام الثاني في تصوير

الكراهة في العبادات. قوله: " الثالث لا يبعد ان يكون حاسما لمادة الاشكال وهو.. " ص ١٣٥

(٢) كفاية الأصول، الجلد الأول، بحث الاجتماع قوله: " اما القسم الأول فالنهي تنزيها عنه.. "

فالمقام يكون نظير تعلق الامر النفسي بصلاة الظهر، مع الامر المقدمي بها، من حيث كونها مقدمة وجودية لصلاة العصر، فان الامر النفسي متعلق بذات صلاة الظهر، والامر المقدمي تعلق بها بوصف كونها مأمورا بها، إذ ليست ذات صلاة الظهر مقدمة لصلاة العصر، بل صلاة الظهر المأتي بها بداعي أمرها وبما انها متعبد بها تكون مقدمة لصلاة العصر، فيختلف مركب الامر المقدمي مع مركب الامر النفسي. ولا يكون من اجتماع المثليين، ولا من اتحاد الامرين، كاتحاد الامر بالوفاء بالندر مع الامر بصلاة الليل عند نذرها، لوحدة متعلق الامرين في مثل هذا، فان المنذور هو فعل ذات صلاة الليل، لا صلاة الليل بوصف كونها مستحبة، فان وصف الاستحباب لا يدخل تحت النذر، إذ لا يمكنه بعد النذر اتيان صلاة الليل بوصف كونها مستحبة، لصيرورتها واجبة بالندر، والمنذور لا بد ان يكون مقدورا للناذر في ظرف الامتثال، فلا بد ان يكون متعلق النذر هو ذات صلاة الليل، والامر الاستحبابي أيضا تعلق بالذات، فيتحد متعلق الامر الاستحبابي المتعلق بالذات مع متعلق الامر الوجوبي الآتي من قبل الوفاء بالندر، ومعلوم ان الامر الاستحبابي يندك حينئذ في الامر الوجوبي، كما أن الامر التوصلي الآتي من قبل النذر يكتسب التعبدية، فيكتسب كل من الامر الوجوبي والاستحبابي من الاخر ما يكون فاقد له، فالامر الوجوبي يكتسب التعبدية، والامر الاستحبابي يكتسب الوجوب، لان الفاقد يكون من قبيل اللامقتضى، والواجد يكون من المقتضى. ولا يعقل في مثل هذا بقاء الامر الاستحبابي على حاله، لما عرفت من وحدة المتعلقين، فيلزم اجتماع الوجوب والاستحباب في شئ واحد.

وهذا بخلاف مثل الامر الآتي من قبل الإجارة إذا أجر الشخص نفسه لما يكون مستحبا على الغير أو واجبا، فأن الامر الوجوبي الآتي من قبل الوفاء بالعقود انما يكون متعلقا بالعمل بوصف كونه مستحبا على الغير أو واجبا عليه، لا بما هو ذات العمل حتى يلزم اجتماع الضدين أو المثليين، لان الشخص انما صار أجيرا لتفريغ ذمة الغير، ولا يحصل ذلك الا بقصد الامر المتوجه إلى ذلك الغير، فيكون متعلق الإجارة هو العمل المأمور به بوصف كونه كذلك.

والمقام بعينه يكون من هذا القبيل، حيث إن الأمر الاستحبابي إنما يكون متعلقاً بذات الصوم في يوم عاشوراء، أو الصلاة عند طلوع الشمس. والنهي التنزيهي غير متعلق بذلك، بل تعلق بالتعبد بالصوم والصلاة في ذلك اليوم والوقت، لما في التعبد بهما من التشبه ببني أمية وعبدة الشمس، حيث إن بني أمية لعنهم الله إنما كانوا يتعبدون بصوم يوم عاشوراء ويتقربون به إلى الله، وكذا عبدة الشمس كانوا يتعبدون بعملهم في أول الشمس، فيكون المنهى عنه بالنهي التنزيهي هو ما كان عليه عمل أولئك، وليس هو إلا التعبد، فيكون التعبد مكروهاً مع كون العمل مستحباً، إذ لا منافاة بين كراهة التعبد ورجحان تركه وبين استحباب العمل ورجحان فعله.

نعم: لو كان النهي تحريمياً، كان ذلك منافياً لاستحباب العمل، لأن حرمة التعبد لا يجامع صحة العمل. بخلاف كراهة التعبد المتضمنة للرخصة، فتأمل في ما ذكرناه جيداً.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالعبادات المكروهة.

ثم إن شيخنا الأستاذ مد ظله، أراد أن يتعرض للتنبيه الثالث، المتعلق بالمضطر والمتوسط في الأرض المغصوبة، ولكنه عرض عن ذلك وأخره، لأن له تعلقاً بكلا المقامين المبحوث عنهما في مسألة اجتماع الأمر والنهي. والأولى عطف عنوان الكلام إلى المقام الثاني، وهو أنه هل وجود المندوحة يكفي في رفع غائلة التزامه والتكليف بما لا يطاق، أو أنه لا يكفي؟ والأقوى في هذا المقام عدم الكفاية. وإن كان مقتضى ما تقدم عن المحقق الكركي (قده) - من كفاية القدرة على الطبيعة في الجملة ولو في بعض الأفراد في صحة تعلق التكليف بها وانطباقها على الفرد المزاحم للمضيق أو الأهم ويتحقق الأجزاء عقلاً - هو كفاية وجود المندوحة في المقام أيضاً. وإن كان فرق بين المقام وبين ما أفاده المحقق (قده) من حيث إن المراد بالمندوحة في المقام إنما هي بالنسبة إلى الأفراد العرضية، حيث إن للمكلف إيجاد الصلاة في الدار المباحة وفي المسجد وفي الدار الغصبية، فتكون الصلاة في الدار الغصبية من أحد أفراد الصلاة العرضية. والمراد من المندوحة في مقالة

المحقق (قده) هي المندوحة بالنسبة إلى الافراد الطولية، لان كلامه انما كان في الواجب المضيق المزاحم لبعض افراد الواجب الموسع في بعض الوقت. ولكن هذا الفرق لا يكون فارقا في المناط، فان مناط كفاية المندوحة في الافراد الطولية، هو القدرة على الطبيعة في الجملة ولو في غير الفرد المزاحم للمضيق، وهذا المقدار يكفي في حسن التكليف عقلا، إذ لا يلزم التكليف بما لا يطاق لقدرة الفاعل على ايجاد الطبيعة ولو في الجملة. فلا مانع من شمول اطلاق الامر بالصلاة للفرد المزاحم للإزالة، وتنطبق الطبيعة المأمور بها عليه قهرا فيتحقق الاجزاء عقلا. وهذا الكلام كما ترى يجرى في الافراد العرضية أيضا، لتمكن المكلف من ايجاد الصلاة مثلا في غير الدار الغصبية، وهذا المقدار يكفي في صحة التكليف بالصلاة، ويكون الفرد المأتى به من الصلاة في الدار الغصبية مما تنطبق عليه الطبيعة، هذا.

ولكن أصل المبنى عندنا فاسد، كما تقدم في مبحث الترتب، حيث إن القدرة المعتبرة في التكاليف لا ينحصر مدرتها بحكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق، بل القدرة معتبرة ولو لم يحكم العقل بذلك، لمكان اقتضاء الخطاب القدرة على متعلقه، حيث إن حقيقة الخطاب هو البعث على أحد طرفي المقدور وترجيح أحد طرفي الممكن، فيعتبر في التكليف - مضافا إلى قدرة الفاعل التي يحكم بها العقل - القدرة على الفعل التي يقتضيها الخطاب. والفرد المزاحم للإزالة أو للغضب فيما نحن فيه ليس مقدورا عليه، لان المانع الشرعي كالمانع العقلي، فلا تنطبق عليه الطبيعة المأمور بها بما انها مأمور بها، لان الانطباق من حيث السعة والضيق يدور مدار سعة القدرة وضيقها، وليس للقدرة سعة تشمل الفرد، على ما تقدم تفصيله في مبحث الترتب. وعليه لا تصح الصلاة في الدار الغصبية باطلاق الامر بالصلاة كما أنه لا يمكن تصحيحها بالامر الترتبي كما تقدم أيضا في ذلك المبحث، لاستلزامه الامر بتحصيل الحاصل، أو الامر بالمحال، إذ لا معنى لقوله: لا تغضب وان غصبت بالصلاة فصل، لأنه يكون من تحصيل الحاصل، أو ان غصبت بغير الصلاة فصل، لأنه يكون من طلب المحال، على ما مر تفصيله.

واما تصحيحها بالملاك فربما يتوهم انه لا مانع عنه، ولازم ذلك صحة

الصلاة في الدار الغصبية، ولو عن علم وعمد، مع أن الظاهر تسالم الاعلام على عدم الصحة حينئذ، كتسالمهم على الصحة في صورة الجهل والنسيان. فيتوجه في المقام اشكال، من حيث إنه لو بنينا على الامتناع في المقام الأول، يلزم القول ببطلان الصلاة في صورة الجهل والنسيان، ولو بنينا على الجواز، يلزم القول بصحتها في صورة العلم والعمد، ولا يمكن الالتزام بكل من القولين، لتسالمهم على الخلاف، هذا. ولكن يمكن دفع الاشكال، بأنه ليس لازم القول بالجواز في المقام الأول، هو الصحة في صورة العمد، لان الصلاة في الدار الغصبية وان كانت مشتملة على الملاك، الا انها لمكان اتحادها مع الغضب في اليجاد والصدور كان ذلك مانعا عن التقرب بها، لبغضها الفاعلي وعدم اتصاف صدورها منه بالحسن الفاعلي، لخلطه بين المأمور به والمنهى عنه في اليجاد والصدور. والحسن الفعلي لا يكفي في التقرب ما لم

ينضم إليه الحسن الفاعلي، بحيث يصدر من الفاعل حسنا. وليس خلط الصلاة بالغضب واتحادها معه في اليجاد كالنظر إلى الأجنبية في الصلاة، فان النظر إلى الأجنبية لا ربط له بجهة ايجاد الصلاة، بخلاف الغضب المتحد معها في اليجاد. فالقول بجواز اجتماع الأمر والنهي لا يلزم القول بصحة الصلاة في صورة العلم والعمد، كما كان القول بالامتناع يلزم القول بالبطلان في صورة الجهل والنسيان، فتأمل جيدا.

هذا كله إذا كان للمكلف مندوحة، بحيث كان يمكنه فعل الصلاة في المكان المباح. وأما إذا لم يكن للمكلف مندوحة بل انحصر مكان الصلاة في الدار الغصبية، فترجيح الغضب بكونه مما لا بدل له لا يجرى في الفرض، لان الصلاة أيضا مما لا بدل لها حسب الفرض، بل لا بد من اعمال سائر مرجحات باب التزاحم. وقبل بيان ذلك، لا بد من التنبيه على امر، وان كان حقه ان يذكر في المقام الأول، الا انه قد فاتنا ذكره هناك.

وحاصل ذلك الامر: هو انه لو فرض تعلق الامر بعنوان وتعلق النهي بعنوان آخر، وكانت النسبة بين العنوانين العموم من وجه، وكان التركيب بينهما انضماميا لا اتحاديا، ولكن كان كل من اطلاق الأمر والنهي شموليا، فهل

يندرج ذلك في المسألة المبحوث عنها؟ ويتأتى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي في مورد التصادق في الفرض المذكور، أو انه لا يندرج في ذلك؟ بل لا بد من القول بتعارض الأمر والنهي في مورد التصادق وأعمال قواعد التعارض. الحق هو الثاني، لان التلازم بين متعلق الامر ومتعلق النهي في مورد التصادق دائمي، ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم إذا كان التلازم دائميًا، لعدم قدرة العبد على امتثالهما، كما في الضدين. فكما لا يجوز الامر بالقيام والعود في زمان واحد، كذلك لا يجوز الامر باستقبال المشرق والنهي عن استدبار المغرب في زمان واحد، لأنه لا يعقل امتثال كل من الأمر والنهي، والتكليف الغير القابل للامتثال لا يعقل تشريعه، وذلك واضح.

فالأقوى اعمال قواعد التعارض، فيما إذا كان كل من اطلاق الأمر والنهي شموليا وكانت النسبة بينهما العموم من وجه، سواء كان التركيب في مورد الاجتماع من التركيب الاتحادي، أو من التركيب الانضمامي، وبعد هذا لا تصل النوبة إلى اعمال مرجحات باب التزاحم.

إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى ما كنا فيه، وهو انه لو لم يكن للمكلف مندوحة وانحصرت الصلاة في الدار الغصبية، فهذا تارة: يكون بسوء اختياره كمن توسط في الأرض المغصوبة اختيارا وضاق الوقت الا عن الصلاة فيها. وأخرى: يكون لا بسوء اختياره كالمحبوس في الدار الغصبية. فان كان عدم المندوحة لا بسوء اختياره فهذا مما لا اشكال في صحة الصلاة منه في الدار الغصبية وسقوط قيديته لزوم عدم ايقاعها في المكان المغصوب مطلقا، سواء قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي - كما هو المختار - أو قلنا بامتناعه.

اما بناء على القول بالامتناع: فلان القيديّة انما استفيدت من تعلق النهي بالصلاة في الدار الغصبية، لما عرفت: من أنه بناء على الامتناع يكون مورد التصادق من صغريات النهي في العبادة، والقيديّة المستفادة من الحرمة النفسية تدور مدار الحرمة. وليست كالقيديّة المستفادة من النواهي الغيرية، مثل قوله: لا تصل في غير المأكول، حيث قلنا ان الظاهر منها هو القيديّة المطلقة، سواء تمكن المكلف منها

أو لم يتمكن، غايته انه مع عدم التمكن من القيد يسقط التكليف عن المقيد، الا ان يقوم دليل على عدم سقوطه بسقوط القيد، فيستفاد منه كون القيدية مخصوصة بحال التمكن، كما ربما يستفاد ذلك من قوله: الصلاة لا تسقط بحال، ولكن هذا في القيدية المستفادة من النهي أو الامر الغيري. واما القيدية المستفادة من النهي النفسي فهي تابعة للنهي، وبعد سقوط النهي بالاضطرار تسقط القيدية فقط، ولا موجب لسقوط المقيد، هذا.

ولكن للتأمل في ذلك مجال، لان القيدية وان استفيدت من النهي، الا انها ليست معلولة للنهي، بل هي معلولة للملاك الذي أوجب النهي. فالحرمة والقيدية معلولان لعلة ثالثة، وهو الملاك، وسقوط أحد المعلولين بالاضطرار لا يوجب سقوط المعلول الآخر.

فالأولى ان يقال: ان القيدية المستفادة من النهي النفسي أيضا تقتضي القيدية المطلقة. وقد ذكرنا شطرا من الكلام في ذلك في رسالة المشكوك. وسيأتي انشاء الله البحث عنه أيضا في مسألة النهي في العبادات. ولكن هذا لا اثر له في باب الصلاة، لان الظاهر من قوله عليه السلام: الصلاة لا تسقط بحال، هو كون قيدية كل قيد مقصورة بحال التمكن، سواء كانت القيدية مستفادة من النهي الغيري، أو من النهي النفسي. هذا كله بناء على الامتناع. واما بناء على الجواز فسقوط القيدية عند الاضطرار أولى، من جهة انه بناء على الجواز تكون المسألة من صغريات التزام كما عرفت. والقيدية المستفادة من التزام تدور مدار وجود التزام لا محالة، وبعد سقوط التزام بالاضطرار تنتفي القيدية لا محالة. وليس هناك ملاك يقتضي القيدية في صورة التزام، حتى يقال: انه لا موجب لسقوط القيدية بسقوط التزام، كما كان الامر في النهي النفسي كذلك - على ما عرفت - بل القيدية في باب التزام انما تكون معلولة للتزام، وبعد سقوط التزام تسقط القيدية لا محالة، ففساد الصلاة في الدار الغيبية لم يكن لها موجب الا حرمة الغضب ومزاحمة الصلاة للغضب، بناء على الجواز، وبعد الاضطرار إلى الغضب لا يكون هناك مزاحم حتى يقتضي فساد الصلاة، فالمحبوس في الدار الغيبية تصح

صلوته.

وتقييد بعض بما إذا لم تستلزم الصلاة تصرفا زائدا لم يظهر لنا وجهه، فان شاغلية الشخص للمكان لا يختلف بين كونه قائما أو قاعدا أو نائما، ولا يزيد بذلك أو ينقص، فليس صلاة المحبوس تصرفا زائدا على ما إذا كان قاعدا، بل لا يعقل ان يكون تصرفه في حال الصلاة زائدا على تصرفه في حال العقود، وان كان العرف ربما يعد الصلاة لمكان اشتغالها على الهوى والجلوس والركوع والسجود تصرفا زائدا على ما إذا كان ساكنا، الا ان لا عبرة بالنظر العرفي، بعد ما كان تصرفه بحسب الدقة لا يزيد ولا ينقص.

هذا إذا كان محبوسا في الدار المغصوبة. وأما إذا دخل في الدار الغصبية لا عن اختيار، ولكن كان مختارا في الخروج عنها، فاللازم هو الصلاة في حال الخروج ماشيا إذا ضاق وقتها، وليس له المكث فيها للصلاة، لأنه اختياري محرم، فتأمل جيدا.

ثم لا يخفى عليك: ان المراد من عدم المندوحة هو عدم المندوحة في الغضب، بحيث كان غير متمكن من ترك الغضب، كالمحبوس. واما لو كان متمكنا من ترك الغضب، ولكن كان غير متمكن من الصلاة الا في المغصوب، بحيث دار الامر بين ترك الصلاة وبين ترك الغضب، فهذا خارج عما نحن فيه، وفي مثل هذا لا بد من ملاحظة الأهمية والمهمية، ولا يجرى فيه قوله (عليه السلام): الصلاة لا تسقط بحال، لأنه انما يكون بالنسبة إلى القيود الغير المحرمة ذاتا، فتأمل جيدا. هذا كله إذا لم يكن عدم المندوحة بسوء الاختيار، وأما إذا كان ذلك بسوء الاختيار، كمن توسط أرضا مغصوبة باختياره، فالكلام فيه تارة: يقع من حيث الحكم التكليفي وان خروجه هل يكون مأمورا به أو منهيًا عنه؟ وأخرى: يقع من حيث صحة الصلاة في حال الخروج وعدمها. اما الجهة الأولى:

فقد وقعت معركة الآراء وتعددت فيها الأقوال  
فقول: بان الخروج واجب ليس الا ولا يعاقب عليه، وهو المنسوب



إلى الشيخ (قده) على ما في التقرير (١).  
وقول: بأنه واجب وحرام بمعنى انه مأمور به ومنهي عنه، وهو المنسوب إلى  
أبي هاشم، وحكى أيضا عن المحقق القمي (٢).  
وقول: بأنه مأمور به مع جريان حكم المعصية عليه، بمعنى انه يعاقب عليه  
لا بالنهي الفعلي، بل بالنهي السابق على الدخول الساقط حال الخروج، و  
هو المنسوب إلى صاحب الفصول (٣).  
وقول: بأنه غير مأمور به ولا منهي عنه بالنهي الفعلي، ولكن يعاقب عليه و  
يجرى عليه حكم المعصية مع الزام العقل بالخروج لكونه أقل محذورا، من دون ان  
يكون مأمورا به شرعا، وهو الذي اختاره المحقق الخراساني في كفايته (٤).  
وقول: بأنه منهي عنه بالنهي الفعلي وليس بمأمور به شرعا.  
والأقوى من هذه الأقوال هو القول الأول الذي اختاره الشيخ (قده): فان  
مبنى سائر الأقوال هو كون المقام من صغريات قاعدة - الامتناع بالاختيار لا ينافي  
الاختيار - وسيتضح فساد ذلك، وان المقام ليس مندرجا في ذلك.  
ولكن لو بنينا على كون المقام من صغريات تلك القاعدة فالحق ما عليه  
المحقق الخراساني (قده): من أنه ليس بمأمور به شرعا ولا منهي عنه مع كونه يعاقب  
عليه، وذلك لان الامتناع بالاختيار انما لا ينافي الاختيار عقابا، لا خطابا، فإنه

- 
- (١) مطرح الأنظار، ص ١٥١ قوله قدس سره " والأقوى كونه مأمورا به فقط ولا يكون منهي عنه ولا  
يفترق فيه النهي السابق واللاحق "
- (٢) قوانين الأصول، التنبيه الثاني ص ٨٦ قوله قدس سره " الثالث انه مأمور به ومنهي عنه أيضا، و  
يحصل العصيان بالفعل والترك كليهما، وهو مذهب أبي هاشم وأكثر أفاضل متأخرينا، بل هو ظاهر الفقهاء  
وهو الأقرب.. "
- (٣) الفصول، ص ١٤٠ قوله قدس سره " والحق انه مأمور بالخروج مطلقا أو بقصد التخلص، وليس منهي  
عنه حال كونه مأمورا به، لكنه عاص به بالنظر إلى النهي السابق.. "
- (٤) كفاية الأصول، الجلد الأول ص ٢٦٣ " والحق انه منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار  
إليه، وعصيان له بسوء الاختيار ولا يكاد يكون مأمورا به.. "

يستحيل الخطاب بالمتنع وان كان امتناعه بسوء الاختيار، حيث إنه لا يصلح الخطاب للدعوية والباعثية، ومع هذا كيف يصح الخطاب؟ ودعوى ان الخطاب في مثل هذا يكون تسجيليا ليس فيه بعث حقيقي مما لا نعقلها، فان الخطاب التسجيلي من المولى الحكيم مما لا يعقل، بل يتوقف صحة الخطاب من الحكيم على امكان ان يكون داعيا ومحركا لعضلات العبد، وان لم يكن بمحرك فعلى، كالخطابات المتوجهة إلى العصاة والكفار. واما الخطاب الذي لا يمكن ان يكون داعيا ومحركا فهو مستحيل من الحكيم. فدعوى: ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا، فاسدة جدا.

ومنه يظهر فساد القول بكون الخروج مأمورا به ومنهيا عنه، مضافا إلى اقتضاء ذلك للأمر بالنقيضين والنهي عنهما كما لا يخفى.

واما القول بكونه مأمورا به فعلا مع جريان حكم المعصية عليه - لمكان النهي السابق الساقط - فهو أيضا مما لا يعقل، لان اختلاف زمان الأمر والنهي مع تواردهما على شئ واحد بلحاظ حال وجوده مما لا اثر له، لوضوح ان النهي عن الخروج في الزمان السابق على الدخول انما يكون بلحاظ حال وجود الخروج، و مع كونه بهذا اللحاظ منهيا عنه كيف يكون مأمورا به؟ وهل هذا الا توارد الأمر والنهي على شئ واحد؟

ودعوى: انه لا مانع من كون الخروج منهيا عنه قبل الدخول على نحو المعلق - بان يكون النهي فعليا وكان المنهى عنه استقباليا - لا تصحح هذا القول، فان المعلق انما يقتضى تقدم زمان فعلية الحكم على زمان امتثاله، ولكن مع استمرار الحكم إلى زمان الامتثال لا مع انقطاعه، والمفروض من صاحب هذا القول هو سقوط النهي في حال الخروج، وانما يجرى عليه حكم المعصية.

فظهر: انه بناء على كون المقام من صغريات قاعدة - الامتناع بالاختيار - لا محيص عن القول بان الخروج غير مأمور به ولا منهى عنه في الحال، وان كان منهيا عنه قبل الدخول. ويجرى على الخروج حكم المعصية من حيث العقاب، الا ان الشأن في كون المقام مندرجا تحت تلك القاعدة، فان دعوى ذلك في غاية السقوط لما

فيها: (١)

أولاً: ان الخروج غير ممتنع للتمكن من تركه، والذي امتنع عليه هو مقدار من الكون في المغصوب، الذي يحصل بالخروج تارة وبتركة أخرى، ولكن ذلك لا يوجب امتناع الخروج، لان الاضطرار إلى الجامع لا يلزم الاضطرار إلى ما يحصل به.

والحاصل: ان الاضطرار إلى مقدار من الغصب غير الاضطرار إلى الخروج، ومحل الكلام هو امتناع الخروج. واما الاضطرار إلى الكون الغصبي في الجملة فسيأتي الكلام فيه، فدعوى: ان الخروج مما يكون من الامتناع بالاختيار، واضحة الفساد.

وثانياً: ان مورد قاعدة الامتناع بالاختيار، هو ان يكون التكليف بالممتنع بالنسبة إلى المقدمة الاعدادية، التي بتركها حصل الامتناع مطلقاً، بحيث تكون تلك المقدمة من المقدمات الوجودية، على وجه لا يكون الخطاب مشروطاً بها ولا الملاك، كالسير بالنسبة إلى الحج، فان الحج وان كان مشروطاً بالزمان من يوم عرفة امتثالاً وخطاباً - على ما هو الحق عندنا من امتناع الواجب المعلق - الا انه غير مشروط بالنسبة إلى السير. ومن هنا قلنا: ان السير واجب لا بالوجوب المقدمي الآتي من قبل وجوب الحج، بل بالوجوب الطريقي الناشئ عن ملاك وجوب الحج، على وجه يكون من قبيل متمم الجعل، حيث إنه لا يمكن للأمر استيفاء ملاك الحج الا بأمرين: امر بالحج، وامر بالسير إليه. وعلى كل حال، ليس السير مقدمة وجوبية للحج، بحيث يكون الملاك والخطاب مشروطاً به، فتركه حينئذ يوجب امتناع الحج عليه في يوم عرفة، ويكون من الامتناع بالاختيار. وأما إذا كان الواجب بالنسبة إلى تلك المقدمة الاعدادية مشروطاً خطاباً

---

١ - ولا يخفى عليك: ان صاحب الكفاية لم يجعل الخروج مما امتنع على المكلف، وانما يكون الخروج منها قبل الدخول، وبعد الدخول لمكان الزام العقل به لا يعقل بقاء النهي، بل لا بد من سقوطه، وان يعاقب عليه. فالمهم في رد مقالة الكفاية، هو اثبات ان الخروج لم يكن منها عن قبل الدخول فتأمل - منه

وملاكا، فترك تلك المقدمة الاعدادية وان كان يوجب امتناع الواجب، الا انه ليس من صغريات تلك القاعدة. مثلا لو فرض، ان السير كان مقدمة وجوبية للحج، بحيث كان الحج واجبا إذا كان الشخص في الحرم واتفق وقوع السير منه، فترك مثل هذا السير لا يوجب العقاب على ترك الحج، وان امتنع عليه. وفي المقام يكون الدخول في الدار الغصبية من المقدمات التي يتوقف عليها أصل الخطاب بالخروج، إذ لا يعقل الخروج الا بالدخول، فلا يعقل النهي من الخروج الا مشروطا بالدخول، ولا يتحقق للخروج ملاك النهي الا بعد الدخول، فهو مشروط بالدخول خطابا وملاكا، والمفروض انه بعد الدخول ليس الخروج منهيا عنه حسب تسليم الخصم. فمتى كان الخروج منهيا عنه؟ حتى يندرج تحت تلك القاعدة. وبعبارة أخرى: الدخول يكون موضوعا للخروج، حيث إنه لا موضوع للخروج بدون الدخول، فكيف يعقل النهي عنه قبل الدخول؟ حتى يندرج تحت قاعدة الامتناع بالاختيار.

وبتقريب آخر: (وان شئت فاجعله وجها ثالثا لفساد كون المقام من صغريات تلك القاعدة) وهو ان امتناع الخروج انما يكون بترك الدخول لا بفعل الدخول، فهو عكس قاعدة - الامتناع بالاختيار - لان مورد تلك القاعدة هو ما إذا كان مخالفة الامر المقدمي يوجب امتناع ذي المقدمة، كترك السير في مثال الحج. واما في المقام، فامثال النهي المقدمي وترك الدخول يوجب امتناع الخروج لعدم تحقق موضوعه، لا فعل الدخول فان فعل الدخول موجب للتمكن من الخروج، لا انه موجب لامتناعه.

وثالثا أو رابعا: انه يعتبر في مورد القاعدة، ان يكون الفعل الممتنع عليه بالاختيار حال امتناعه غير محكوم بحكم يضاد حكمه السابق على الامتناع، بل لا بد ان لا يكون محكوما بحكم، أو لو كان محكوما بحكم لكان هو الحكم السابق على الامتناع، كما يدعيه القائل بان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا و ملاكا. مثلا الحج حال امتناعه على الشخص بترك المسير، اما غير محكوم بحكم أصلا، كما هو مقالة من يقول: ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ملاكا فقط،

أو محكوما بحكم الوجوب كما هو مقالة من يقول: انه لا ينافي الاختيار خطابا و ملاكا.

واما لو فرض ان الفعل الممتنع حال امتناعه محكوم بحكم يضاد حكمه السابق على الامتناع فهو لا يكون من صغريات تلك القاعدة، كما في المقام، حيث إن الخروج عن الدار الغصبية مما يحكم بلزومه العقل. وهذا في الجملة مما لا اشكال فيه، سواء قلنا: انه حكمه من باب اختيار أقل المحذورين، كما قيل: أو قلنا: انه من باب وجوب رد المغصوب، كما هو الأقوى على ما سيأتي. وعلى كل حال: يكون الخروج حال وقوعه مما يلزم به العقل، ومعه كيف يندرج في قاعدة - الامتناع بالاختيار -

هذا كله إذا كانت الدعوى ان الخروج مما يكون ممتنعا بالاختيار.

وأما إذا كانت الدعوى ان مقدارا من الكون الغصبي ممتنع، فهي حق، إذ لا محيص من مقدار من الكون الغصبي، سواء مكث في الدار الغصبية أو خرج، الا ان الكون الغصبي المتحقق في ضمن الخروج لا يكون منهيًا عنه بوجه من الوجوه وفي زمان من الأزمنة، بل هو يكون واجبا في جميع الحالات، لوجوب رد المغصوب إلى صاحبه بالضرورة من الدين. وكونه هو الذي أوقع نفسه في هذا التصرف الغصبي بسوء اختياره - حيث دخل في الدار عن اختيار - لا يوجب كون الخروج حال وقوعه مبعوضا، كمن شرب دواء مهلكا وانحصر حفظ نفسه بشرب الخمر، فان شرب الخمر في هذا الحال يكون واجبا عقلا وشرعا، لتوقف حفظ النفس عليه، وان كان بسوء اختياره أوقع نفسه في شرب الخمر. لمكان شربه الدواء المهلك. فالعقاب (لو كان) انما يكون في شرب ذلك الدواء لو كان شرب الخمر من الأمور التي لم يرد الشارع وقوعها في الخارج لما فيه من المفسدة، فإنه ح يحرم على الشخص ادخال نفسه في

موضوع يوجب شرب الخمر.

وليس ذلك كشرب المرأة الدواء الموجب للحيض المستلزم لعدم أمرها بالصلاة، حيث إنه يمكن القول بجواز شربها للدواء، إذ لم يعلم من مذاق الشارع مبعوضية ايقاع الشخص نفسه في موضوع يوجب عدم تكليفه بالصلاة. وهذا بخلاف

شرب الخمر، فان ادخال الشخص نفسه في موضوع يوجب تكليف بشرب الخمر مبغوض للشارع، كما أن ادخال الشخص نفسه في موضوع يوجب تكليفه بالتصرف في مال الغير مبغوض للشارع، فالدخول في الدار الغصبية يكون مبغوضا ومحراما من جهتين: من جهة كونه هو بنفسه تصرفا في ملك الغير، ومن جهة استلزامه للتصرف الخروجي، بخلاف مثل شرب الدواء الموجب لشرب الخمر فإنه محرم من جهة استلزامه شرب الخمر، وليس له جهة أخرى إذا كان الدواء في حد نفسه مما يجوز شربه.

والحاصل: انه ينبغي ان يقع التكلم في الدخول من جهة ان حرمة تكون من جهتين، لا في الخروج فان الخروج واجب على كل حال. وليس وجوبه من باب حكم العقل باختيار أقل المحذورين، فان مناط حكم العقل بلزوم الخروج عن ملك الغير في صورة ما إذا كان الدخول فيه بالاختيار، وفي صورة ما إذا كان الدخول فيه بلا اختيار امر واحد، وهو لزوم فراغ ملك الغير ورده إلى صاحبه، الذي يحصل بالتخلية في غير المنقول. وليس حكم العقل بلزوم الخروج فيما إذا كان الدخول بالاختيار بمناط يغاير مناط حكمه بلزوم الخروج فيما إذا كان الدخول بغير الاختيار - حيث إنه في الأول يكون من باب أقل المحذورين، وفي الثاني يكون من باب رد المغصوب ورفع اليد عنه - حتى يكون الثاني واجبا شرعا وعقلا دون الأول، بل مناط حكم العقل معلوم عندنا مطرد في جميع اقسام الغصب من المنقول وغيره، وانه في الجميع يجب رد المغصوب إلى أهله شرعا وعقلا، غايته انه في المنقول يكون الرد بالقبض، وفي غيره يكون برفع اليد والتخلية.

فظهر: انه لا محيص عن القول بان الخروج عن الدار الغصبية فيما إذا توسطها بالاختيار مأمور به ليس الا، ولا يجرى عليه حكم المعصية. هذا تمام الكلام في الحكم التكليفي.

واما الحكم الوضعي:  
وهو صحة الصلاة في حال الخروج عند ضيق الوقت، فمحمل الكلام فيه:  
هو انه ان قلنا بان الخروج مأمور به ولا يجرى عليه حكم المعصية، فلا اشكال في

صحة الصلاة في حال الخروج وكونها مأمورا بها، نعم لا بد من ملاحظة عدم وقوع تصرف زائد على الخروج، فيؤمى للركوع والسجود.

واما ان قلنا بجريان حكم المعصية عليه، فبناء على جواز اجتماع الأمر والنهي يقع التزاحم بين المأمور به والمنهى عنه، حيث إن القيام في حال المشي يكون واجبا من جهة كونه من اجزاء الصلاة، والساقط هو الاستقرار في حال القيام لا أصل القيام، ولمكان انه يقتضى اشغال ملك الغير يكون منهيًا عنه، ولو بالنهي السابق الساقط، حيث إن الكلام فيما إذا كان الخروج معصية حكمية، فيقع التزاحم بين الامر بالقيام وبين النهي عن اشغال المكان حاله، ولمكان - ان الصلاة لا تسقط بحال - يمكن ان يقال بوجوب الصلاة وسقوط قيديّة القيام، فتكون الصلاة في مثل هذا خالية عن القيام، ان نقول ببقاء القيام على جزئيته للصلاة ويكون مأمورا به و ان كان من جهة شاغلته لمكان الغير معصية، أو نقول بأنه لا يجرى عليه حكم المعصية في مثل هذا الفرض لأهمية الصلاة، فتأمل.

واما بناء على الامتناع، فيكون نفس هذا القيام بما انه قيام معصية و مبغوضا للشارع، ومعه ينبغي ان نقول بعدم صحة الصلاة، وان كان يمكن ان يقال بسقوط قيديّة القيام، لمكان ان الصلاة لا تسقط بحال - فتأمل في المقام، فإنه بعد لا يخلو عن اشكال، ويحتاج إلى زيادة بيان. وشيخنا الأستاذ مد ظله لم يستوف الكلام في الحكم الوضعي على ما ينبغي. ونسئل الله حسن العاقبة والتوفيق لما يحب و يرضى. وقد وقع الفراغ من تسويد هذه الأوراق المتعلقة بمبحث اجتماع الأمر والنهي في ليلة الثلاثاء غرة جمادى الأولى سنة ١٣٤٧.

فصل في اقتضاء النهي عن العبادة أو المعاملة للفساد  
وتنقيح البحث عن ذلك يستدعى تقديم أمور:  
الامر الأول:

قد أطالوا البحث في الفرق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الأمر والنهي مع أنه ما كان ينبغي إطالة البحث عن ذلك، فان الفرق بين المسئلتين جلي لا يكاد يخفى، لما عرفت: من أن موضوع مسألة اجتماع الأمر والنهي هو ما إذا تعلق الامر بعنوان والنهي بعنوان آخر وكانت النسبة بين العنوانين العموم من وجه، والبحث فيه يكون عن اتحاد المتعلقين وعدم اتحادهما. والموضوع في هذه المسألة هو ما إذا تعلق النهي ببعض ما تعلق الامر به على وجه تكون النسبة بين المتعلقين العموم المطلق، ويكون البحث فيها عن اقتضاء النهي للفساد. فموضوع كل من المسئلتين مع جهة البحث فيه يفترق عن موضوع الأخرى وعن جهة البحث فيها.  
نعم: من لم يعتبر في موضوع مسألة اجتماع الأمر والنهي كون النسبة العموم من وجه انحصر الفرق بين المسئلتين عنده في جهة البحث، لا في الموضوع، الا انه قد تقدم فساد ذلك وانه لا بد في مسألة اجتماع الأمر والنهي من كون النسبة هي العموم من وجه.

نعم: بناء على القول بالامتناع وتقديم جانب النهي تندرج مسألة الاجتماع في صغرى مسألة النهي عن العبادة وتكون من افرادها، الا ان ذلك لا يوجب اتحاد المسئلتين.

ثم انه لا اشكال في كون المسألة من مسائل علم الأصول وليست من المبادئ، فإنها تقع كبرى في قياس الاستنباط ابتداء. وليست كمسألة اجتماع



الأمر والنهي، حيث تقدم انها تكون من مبادئ مسألة التعارض والتزاحم وليست هي بنفسها من المسائل. واما مسألة النهي عن العبادة والمعاملة فهي بنفسها من المسائل، ويستنتج منها فساد العبادة أو المعاملة.

وبذلك يظهر فرق آخر بين المسئلتين وذلك واضح، كوضوح ان المسألة ليست من مباحث الألفاظ، بل البحث فيها انما يكون عن الملازمات العقلية للأحكام، خصوصا بناء على ما هو التحقيق عندنا من أن الفساد يدور مدار عدم الامر والملاك معا، ولا يكفي فيه عدم الامر كما حكى عن الجواهر، فإنه لا دخل للفظ بالملاك، بل الملاك امر واقعي تكويني لا بد من استكشاف عدمه في العبادة من مقدمات، على ما سيأتي بيانها. والنهي بنفسه لا يكفي في الفساد مع قطع النظر عن كونه كاشفا عن عدم الملاك، سواء كان مدلول اللفظ أو لم يكن، كالنهي المستفاد من الاجماع والعقل.

نعم: لو قلنا بأنه يكفي في الفساد عدم الامر ولا يحتاج إلى عدم الملاك كان النهي بنفسه دالا على عدم الامر، ومع ذلك لا دخل للفظ، فان النهي الواقعي يدل على عدم الامر، سواء كان الدال على النهي لفظا أو عقلا أو اجماعا، فلا موجب لعد المسألة من مباحث الألفاظ. وكان حق الاعلام ان يعتقدوا بابا مستقلا للبحث عن الملازمات العقلية، ويبحثوا فيه عن هذه المسألة وما شابهها مما يكون البحث فيه عن الملازمات العقلية للأحكام الشرعية، كمسألة مقدمة الواجب، ومسألة الضد. الا انهم لما لم يعتقدوا لذلك بابا مستقلا ادرجوا هذه المسائل في مباحث الألفاظ.

الامر الثاني:

ينبغي خروج النهي التنزيهي عن حريم النزاع، فإنه قد تقدم في مسألة الأمر والنهي انه لا يقتضى الفساد، لان الرخصة الوضعية بالنسبة إلى الاتيان بأي فرد (المستفادة من تعلق الامر بالطبيعة) لا تنافي النهي التنزيهي المتضمن للرخصة أيضا، على ما عرفت سابقا.

نعم: لو تعلق النهي التنزيهي بذات ما يكون عبادة لكان لدعوى اقتضائه

الفساد مجال، من جهة ان ما يكون مرجوحا ذاتا لا يصلح ان يتقرب به، الا ان النواهي التنزيهية الواردة في الشريعة المتعلقة بالعبادات لم تتعلق بذات العبادة على وجه يتحد متعلق الأمر والنهي، على ما تقدم تفصيله. فالقول بان النهى التنزيهي كالنهي التحريمي داخل في حريم اقتضاء النهى للفساد ضعيف جدا. ثم انه لا اشكال في دخول النهى النفسي في حريم النزاع، وهل يختص النزاع به أو يعم النهى الغيري أيضا؟ والذي ينبغي ان يقال: هو ان النهى الغيري المسوق لبيان المعانعة كالنهي عن الصلاة في غير المأكل خارج عن مورد النزاع، لأنه بنفسه يقتضى الفساد، حيث يدل على دخل عدم ما تعلق النهى به في حقيقة المأمور به، وانتفاء الشئ بوجود مانعه ضروري غير قابل للنزاع فيه. واما النهى الغيري التبعية المستفاد من الامر بالشئ - بناء على اقتضائه النهى عن ضده - وأمثال ذلك من النواهي التبعية المتعلقة بالعبادة، ففي دخوله في محل النزاع كلام، من جهة كونه غير كاشف عن عدم الملاك، بل غايته انه يوجب عدم الامر مع قطع النظر عن الامر الترتيبي، ومع عدم كشفه عن عدم الملاك لا يوجب الفساد، بناء على كفاية الملاك في صحة العبادة، وسيأتي البحث في ذلك. فظهر: ان المراد من النهى في عنوان النزاع هو النهى التحريمي النفسي، أو الغيري التبعية، على ما فيه من الكلام. واما العبادة: فالمراد بها في المقام معناها الأخص، أي الوظيفة التي شرعت لأجل ان يتعبد بها ويتقرب بها منه تعالى. والمراد من المعاملة: هي الانشائيات الأعم من العقود والايقاعات، لا خصوص العقود، ولا المعاملة بالمعنى الأعم الشاملة لمثل احياء الموات، والحدود، والمواريث، وغير ذلك من الموضوعات لآثار شرعية، فان النهى التحريمي فيها لا يوجب الفساد، فان النهى عن احياء بالآلة الغصبية مثلا لا يوجب فساد الاحياء، وذلك واضح. الا إذا كان النهى ارشاد إلى عدم كون المحياة ملكا للمحيى، وهذا خارج عما نحن فيه. واما المراد من الفساد: فهو عبارة عن عدم ترتب الأثر المطلوب من الشئ

عليه. ومن هنا كان التقابل بين الصحة والفساد تقابل العدم والملكة لا التضاد، على ما سيأتي بيانه.

الامر الثالث:

للصحة اطلاقان: اطلاق في مقابل العيب، واطلاق في مقابل الفساد، كما يقال: ان هذا الحوز صحيح، أي غير معيوب، وأخرى يقال: صحيح، أي غير فاسد. والمراد من الصحة في المقام هو ما يقابل الفساد. وحيث كانت الصحة والفساد من المحمولات المترتبة على الماهيات بعد وجودها، فلا محالة لا يكون التقابل بينهما تقابل السلب

والايجاب، وحيث لم يكن الفساد أمرا وجوديا فلا محالة لا يكون التقابل بينهما تقابل التضاد، وانحصر ان يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، فيكون المراد من الصحيح هو

ما يترتب عليه الأثر المطلوب منه، والفساد ما لم يترتب عليه ذلك الأثر. وحينئذ لا بد ان يكون المورد قابلا لان يتصف بالصحة والفساد، فيحمل عليه الصحيح تارة، والفساد أخرى. فالبسائط لا تتصف بالصحة والفساد، بل تتصف بالوجود والعدم، إذ فساد الشيء انما هو باعتبار عدم ترتب الأثر، وذلك انما يكون باعتبار فقدانه بعض ما اعتبر فيه: من جزء، أو شرط. وهذا انما يتصور في المركبات. واما البسائط، فهي ان كانت موجودة فلامحة تكون صحيحه، إذ ليس لها جزء أو شرط، حتى يتصور فقدانه. وان لم تكن موجودة

فلا تتصف، لا بالصحة، ولا بالفساد، لما عرفت: من أن الصحة والفساد من المحمولات المترتبة على وجود الشيء.

ثم انه ليس كل مركب ذي حكم شرعي مما يتصف بالصحة والفساد، فان موضوعات التكاليف مع كونها مركبة لا تتصف بالصحة والفساد، فمثل قوله: العاقل البالغ المستطيع يحج، مع كون الموضوع فيه مركبا من العقل والبلوغ والاستطاعة، لا يتصف بالصحة والفساد، بل بالوجود والعدم، كالبسائط. والذي يتصف بالصحة والفساد هي متعلقات التكاليف وما يلحق بها من الأسباب كالعقد المركب من الايجاب والقبول، والايقاع المشتمل على الشرائط المعتبرة فيه، حيث إن المتعلق أو العقد يمكن ان يكون صحيحا باعتبار انطباقه على ما يترتب عليه الأثر، ويمكن ان يكون فاسدا باعتبار عدم الانطباق. كما أن اجزاء المتعلق والعقد

أيضا تتصف بالصحة والفساد باعتبار اثرها الاعدادي، ولا يلزم ان يكون الشيء صحيحا باعتبار كونه علة تامة للأثر المطلوب منه والمرغوب فيه، بل يكفي ان يكون على وجه الاعداد، كما هو الشأن في جميع متعلقات التكليف، حيث تكون من المعدات للمصالح التي من اجلها امر بها، وليست هي علة تامة لذلك، بحيث تكون المصالح من قبيل المسببات التوليدية لتلك المتعلقات، والا كانت نفس الملاكات متعلقة للتكليف، وكان فعل المكلف من قبيل المحصل والسبب لذلك، وذلك يكون بمراحل عن الواقع وان توهمه بعض الاعلام، وقد تقدم منا مرارا فساد التوهم. فظهر: انه ليس المراد من الصحيح هو ما يكون علة تامة لترتب الأثر الذي لأجله صار متعلقا للتكليف، بل يكفي ان يكون معدا لذلك. وان شئت قلت: ان المراد من الصحيح هو كون المأتي به في مقام الامتثال والخروج من عهدة التكليف مطابقا لما تعلق التكليف أو الوضع به، لوضوح ان الذي يتصف بالصحة والفساد هو ما يوجد في الخارج من الافراد، لا العنوان الكلي المتعلق للتكليف أو الوضع، فان ذلك لا يتصف بالصحة والفساد، واما المتصف بهما هو المأتي به في وادي الفراغ، وما يلحق بذلك مما يأتي به في وادي الانشاء.

وبذلك يندفع ما ربما يتوهم: انه بعد ما كان الصحيح عبارة عما ترتب الأثر والملاك عليه في باب العبادات، فكيف قلت بكون الأثر والملاك لم يتعلق به التكليف وكان متعلق التكليف هو الاجزاء والشرائط؟ فان ذلك ينافي لحاظ الصحة باعتبار ترتب الأثر.

وجه الدفع: هو ان لحاظ الصحة بهذا الاعتبار لا ينافي خروج الأثر عن دائرة التكليف، بل يكفي في ذلك كون الأثر حكمة التشريع، فإنه بعد ما كان الصحيح عبارة عن كون المأتي به مطابقا لما تعلق التكليف به أو الوضع به، فلا فرق بين كون الأثر مما تعلق التكليف به، أو لم يتعلق.

نعم يبقى في المقام اشكال: وهو ان ألفاظ المعاملات انما تكون موضوعة لنفس المسببات، لا للأسباب، فالبيع اسم للنقل، والنكاح اسم للازدواج، وهكذا سائر ألفاظ المعاملات. ومن المعلوم: ان المسببات تكون بسائط لا تتصف بالصحة

والفساد، بل بالوجود والعدم، فان النقل مثلا اما ان يكون حاصلًا واما ان لا يكون، ولا معنى لحصوله فاسدا. وحينئذ ينبغي خروج المعاملات عن حريم النزاع، لان الذي يتصف بالصحة والفساد هو الأسباب، حيث تكون مركبة من الايجاب والقبول، وهذا ليس بيعا، والذي يكون بيعا لا يتصف بالصحة والفساد، هذا.

ولكن يمكن ان يدفع، بما تقدم منا في الصحيح والأعم عند دفع اشكال التمسك بالاطلاقات لنفى شرطية ما شك في المعاملات بناء على كونها موضوعة للمسببات.

وحاصل ما ذكرناه في ذلك المقام، هو ان العقد المؤلف من الايجاب والقبول في باب المعاملات ليس من قبيل العلل والأسباب ويكون النقل والانتقال في البيع معلولا له، بل الايجاب والقبول انما يكون آلة لحصول النقل، ويكون النقل هو الصادر عن المنشئ ابتداء، غايته انه لا بنفسه بل بآلته، ويكون قوله (بعث) ايجادا للنقل بنفس القول، لا ان القول علة لحصول النقل، بحيث يكون هناك أمران ممتازان، بل ليس هناك الا شئ واحد وفعل فارد صادر عن المنشئ، ويكون ذلك الفعل بما انه فعل صادر عن الشخص بمعناه المصدري ايجابا للبيع والنقل، وبمعناه الاسم المصدري يكون بيعا ونقلًا. ومن المعلوم: انه لا فرق بين المصدر و اسم المصدر الا بالاعتبار، فهذا القول (ايجاب) باعتبار صدوره وايجاده عن الشخص، و (نقل) باعتبار انه اثر ذلك الصدور والايجاد. فحصول النقل من قوله (بعث) نظير حصول الكتابة من مد القلم على القرطاس، وحصول قطع الخشب من اعمال النجار المنشار، واشتراك الكل في كونها من الايجاد بالآلة. غايته ان القلم والمنشار آلة تكوينية، بخلاف قوله (بعث) وحينئذ يكون المتصف بالصحة والفساد هو نفس الايجاب والقبول بما انه آلة لحصول النقل وبذلك يدخل في حريم النزاع في المقام. كما أنه بذلك يظهر وجه التمسك بالاطلاقات، فراجع ما ذكرناه (١) في مبحث

(١) راجع الجزء الأول من الفوائد، بحث الصحيح والأعم ص ٧٩ - ٨٠. " واما المعاملات.. "

الصحيح والأعم.

فظهر: ان المعاملات تتصف بالصحة والفساد، وان قلنا بكونها أسماء للمسببات.

ثم انه ربما يتوهم: ان الصحة والفساد في المعاملات من الأحكام الوضعية المتأصلة بالجعل، بخلاف الصحة والفساد في العبادات، فإنهما منتزعان عن مطابقة المأتي به للمأمور به وعدم المطابقة. وربما يقال: بأنهما مطلقا من المنتزعات الغير المتأصلة بالجعل في العبادات والمعاملات. وقد يقال: أيضا بأنهما مطلقا من المتأصلات في الجعل، كالملكية والزوجية.

والأقوى: كونهما من الأمور الانتزاعية مطلقا في العبادات والمعاملات، كالسببية والشرطية والجزئية والعانعية، وانما المجعول هو منشأ الانتزاع. وهذا أيضا ليس على اطلاقه، بل ربما يكون منشأ الانتزاع أيضا غير مجعول شرعي. وتفصيل ذلك: هو ان الاتيان بكل من متعلق الامر الواقعي الأولي، والواقعي الاضطراري الثانوي، والظاهري، يكون مجزيا كل عن امره عقلا، وينطبق عليه تكويننا، ومن هذا الانطباق ينتزع وصف الصحة وكون ما اتى به صحيحا، فالصحة في مثل هذا تنتزع عن كون المأتي به منطبقا على ما هو المأمور به، حسب اختلاف المأمور به من كونه: واقعا أوليا، أو ثانويا، أو ظاهريا. وكون المأتي به منطبقا على المأمور به ليس أمرا مجعولا شرعيا، وانما المجعول الشرعي هو تعلق الامر بما ينطبق على

المأتي به، واما كون المأتي به منطبقا عليه أو غير منطبق فهو يدور مدار واقعه، والصحة والفساد تنتزع من نفس الانطباق وعدمه. فلا الصحة والفساد في مثل هذا مجعولان شرعيان، ولا منشأ الانتزاع مجعول شرعي.

هذا إذا كان الشئ منطبقا على المأمور به أو غير منطبق. وأما إذا شك في الانطباق وعدم الانطباق، فللشارع حينئذ الحكم بالبناء على الانطباق، كما هو شأن الأصول الجارية في وادى الفراغ، ومن حكم الشارع بالانطباق ينتزع وصف الصحة، فيكون منشأ الانتزاع في مثل هذا مجعولا شرعيا، حيث إن الشارع حكم بكون المأتي به منطبقا على المأمور به حسب ما أدى إليه الأصل. ولكن هذه الصحة

الظاهرية المنتزعة عن حكم الشارع بانطباق المأتمى به على المأمور به انما تكون إذا لم ينكشف الخلاف، وأما إذا انكشف الخلاف وتبين عدم الانطباق فالصحة تنعدم، بناء على ما هو الحق من عدم اقتضاء الامر الظاهري للاجزاء.

نعم: للشارع أيضا بعد انكشاف الخلاف بالحكم بالصحة، ومرجع الصحة في مثل هذا إلى الاكتفاء بما أتى به امتثالا للواقع عن الواقع وهذه ترجع إلى الصحة الواقعية بوجه.

وعلى كل حال: الصحة والفساد أينما كانا فإنما يكونان من الانتزاعيات. ودعوى انها في المعاملات من الاحكام المجعولة فاسدة، فان المجعول في باب المعاملات هو ترتب الأثر عند تحقق سببه، وهذا لا يتصف بالصحة والفساد، بل المتصف بهما هو الفرد المأتمى به من المعاملة. وهذا الفرد انما يتصف بالصحة عند انطباقه على ما يكون مؤثرا، وقد عرفت: ان الانطباق يكون أمرا واقعيًا ومنه ينتزع الصحة، فحال الصحة في المعاملات حالها في العبادات.

الامر الرابع:

البحث عن اقتضاء النهى للفساد لا يتوقف على ثبوت مقتضى الصحة للمنهى عنه لولا النهى، بحيث كان صحيحا لولا النهى لمكان اندراجه تحت اطلاق دليل العبادة أو المعاملة، كما يظهر من المحقق القمي (ره) بل يصح البحث عن اقتضاء النهى للفساد ولو كان المنهى عنه لولا النهى مشكوك الصحة والفساد من جهة الشبهة الحكمية أو المفهومية، وكان الأصل العملي فيه يقتضى الفساد. مثلا لو كان (صوم الوصال) أو (المقامرة) مشكوك الصحة والفساد من جهة: عدم الدليل، أو تعارض الدليلين، أو غير ذلك من أسباب الشك، فلا اشكال في أن الأصل عند الشك في ذلك هو الفساد، لأصالة عدم مشروعية صوم الوصال، وأصالة عدم ترتب الأثر من النقل والانتقال في المقامرة، إذا فرض ان أوفوا بالعقود لا يعم المقامرة، وعمومات الصوم لا تشمل صوم الوصال. ولكن مع ذلك لو تعلق النهى عن صوم الوصال أو المعاملة القمارية، كان للبحث عن اقتضاء مثل هذا النهى للفساد مجال.

ولا يتوهم: انه لا معنى للبحث عن ذلك بعد ما كان مقتضى الأصل الفساد، لأنه بناء على اقتضاء النهى للفساد يكون الفساد مستندا إلى الدليل الاجتهادي الحاكم على الأصل العملي، وان كان موافقا له في المؤدى كما حقق في محله. فدعوى ان مورد البحث يختص فيما إذا كان هناك مقتضى للصحة مما لا شاهد عليها.

الامر الخامس:

لا أصل في نفس الجهة المبحوث عنها لو شك فيها، سواء كان البحث عن اقتضاء النهى للفساد من حيث الدلالة اللفظية، أو كان من حيث الملازمات العقلية، إذا لملازمة العقلية لو كانت فهي أزلية فليس لها حالة سابقة، فلا أصل يحرز الملازمة وعدم الملازمة، وكذلك لا أصل لنا يعين دلالة اللفظ وعدم دلالاته لو شك في الدلالة، وذلك واضح. هذا بالنسبة إلى المسألة الأصولية المبحوث عنها في المقام. واما بالنسبة إلى المسألة الفرعية المستنتجة عن المسألة الأصولية، ففي العبادات يرجع الشك فيها إلى الشك في المانعية، لأن الشك في اقتضاء النهى للفساد يستتبع الشك في مانعية المنهى عنه عن العبادة، ويندرج في مسألة الأقل والأكثر الارتباطيين، ويكون المرجع هو البراءة فيها أو الاشتغال، كل (١) على مسلكه.

هذا إذا كان هناك امر بالعبادة مع قطع النظر عن النهى. واما لو لم يكن امر بها فالشك في اقتضاء النهى للفساد يوجب الشك في مشروعية العبادة، والأصل يقتضى عدم المشروعية، فتأمل.

واما في المعاملات: فالشك في اقتضاء النهى للفساد يستتبع الشك في

---

١ - وقد أطلق شيخنا الأستاذ مد ظله القول باندرج المقام في مسألة دوران الامر بين الأقل والأكثر، ولكن ينبغي التفصيل، بين ما إذا تعلق النهى بنفس العبادة، وبين ما إذا تعلق بجزئها أو شرطها، فإنه لو تعلق بنفس العبادة لا يرجع الشك فيها إلى الشك في المانعية، لاقتضاء النهى حرمة العبادة على كل حال وان شك في اقتضائه للفساد، ومع حرمة العبادة لا يمكن تصحيحها، إذ ليس هناك شئ وراء العبادة تعلق النهى به يشك في مانعية، حتى ينفى بالأصل، فتأمل جيدا. منه



صحة المعاملة، والأصل يقتضى عدم الصحة، لأصالة عدم ترتب الأثر عليها، إلا إذا كان هناك اطلاق أو عموم يقتضى الصحة وترتب الأثر فتدبر جيدا. وإذا تمهدت هذه المقدمات، فالكلام في اقتضاء النهى للفساد يقع في مقامين: المقام الأول:

في اقتضاء النهى عن العبادة للفساد وتعلق النهى عن العبادة يتصور على وجوه: إذ قد تكون العبادة منهيًا عنها لذاتها، وقد تكون منهيًا عنها لجزئها على وجه يكون الجزء واسطة في الثبوت، وقد تكون منهيًا عنها لشرطها كذلك، وقد تكون لوصفها الخارج كذلك. وقد يكون نفس الجزء، أو الشرط، أو الوصف منهيًا عنه، وكان النهى عن العبادة المشتملة على ذلك الجزء، أو الشرط، أو الوصف، بالعرض والمجاز. وقبل ذكر حكم هذه الأقسام، لا بأس بالإشارة إلى ما ربما يستشكل في تعلق النهى بالعبادة.

فمنها: انه كيف يعقل ان تكون العبادة منهيًا عنها؟ مع أن العبادة ما توجب القرب إليه تعالى، ولا يعقل النهى عن ذلك.

ومنها: ان النهى عن العبادة لا يجتمع مع الامر بها، ومع عدم الامر بها تكون العبادة فاسدة لعدم مشروعيتها، فلا تصل النوبة إلى اقتضاء النهى للفساد، بل الفساد يستند إلى أسبق الله، وهو عدم المشروعية.

ومنها: انه لا يمكن النهى عن العبادة لذاتها، حيث إن ذات العبادة بما انها ذات لم يتعلق بها النهى، بل لا بد ان تكون هناك خصوصية أوجبت النهى، كصلاة الحايض، وصوم العيدين، وأمثال ذلك مما كانت نفس العبادة منهيًا عنها. فجعل النهى عن العبادة لذاتها قسيما للنهي عن العبادة لوصفها لا يستقيم، بل دائما يكون النهى عن العبادة لوصفها، ولو كان ذلك مثل الحيض في الحائض والزمان في العيدين، هذا. ولكن لا يخفى عليك ضعف جميع ذلك. اما الأول:

فلانه، ليس المراد من تعلق النهى بالعبادة الفعلية، بل المراد تعلق النهى بما

كان من سنخ الوظائف التي يتعبد بها، بحيث لو لم يتعلق بها نهى وتعلق بها امر كان أمرها أمرا عباديا لا يسقط الا بالتعبد به والتقرب إليه تعالى، من غير فرق بين ما كان ذاتا عبادة، كالسجود لله - لو فرض تعلق النهى به - وما لم يكن كذلك، كالصوم والصلاة، فان السجود لله بوصف كونه مما يتقرب به إليه تعالى فعلا لا يعقل تعلق النهى به، بل تعلق النهى به موجب لعدم كونه مقربا، وان كان مقربا لولا النهى، كما هو الحال في مثل الصلاة والصوم.

واما الثاني:

فلانه قد تقدم ان الفساد لولا النهى كان من جهة أصالة عدم المشروعية، و اما لو تعلق النهى بها كان الفساد من جهة قيام الدليل الاجتهادي عليه، والأصل لا يقاوم الدليل، مضافا إلى أنه ربما تكون العبادة مندرجة تحت اطلاق ما دل على مشروعيتها في نوعها، فيكون الفساد مستندا إلى النهى ليس الا، كما لا يخفى.

واما الثالث:

فلان ذلك مناقشة مثالية. والمقصود: ان النهى قد يتعلق بذات العبادة لأجل خصوصية نوعية قائمة بذاتها، وان كانت تلك الخصوصية من قبيل أوصاف المكلف الآتي بالعبادة، كالحيض. وأخرى: يتعلق النهى بالعبادة لأجل خصوصية صنفية أو شخصية خارجة عن الذات لاحقة لها. والمناقشة بان الحيض ليس من الخصوصيات المنوعة للذات لا أهمية لها.

إذا عرفت ذلك، فاعلم: ان النهى المتعلق بالعبادة يقتضى الفساد مطلقا، سواء كان لذاتها، أو لجزئها، أو لشرطها، أو لوصفها، إذا كانت هذه من الوسائط الثبوتية، سواء قلنا: بكفاية عدم الامر لفساد العبادة - كما يحكى عن الجواهر - أو عدم كفاية ذلك بل يتوقف الفساد على عدم الملاك أيضا - كما هو المختار - وسواء كان اطلاق الامر بدليا (كصل) أو شموليا (كأكرم العالم) لو فرض انه امر عبادي فإنه على جميع هذه التقادير النهى يقتضى الفساد، فإنه لا محيص عن تقييد اطلاق متعلق الامر بما عدا مورد النهى بعد ما كانت النسبة بين المتعلقين العموم المطلق و كان متعلق النهى أخص، فإنه لولا التقييد يلزم الغاء النهى بالمرة، أو اجتماع

الضدين، وكلاهما لا يمكن. فالتقييد مما لا بد منه، فلا امر، ومع عدم الامر، فان قلنا بمقالة صاحب الجواهر، ففساد العبادة المنهى عنها واضح لا يحتاج إلى تجشم برهان.

واما بناء على المختار: فكذلك أيضا لأنه وان قلنا بكفاية الملاك في صحة العبادة، الا انه ليس كل ملاك مصححا للعبادة، بل لا بد ان يكون الملاك تاما في عالم ملاكته، بحيث انه لم يكن مغلوبا ومقهورا بما هو أقوى منه، إذا الملاك المغلوب غير صالح للعبادية، والا لما صار مغلوبا. ومن المعلوم: ان النهى عن العبادة يكشف عن ثبوت مفسدة في العبادة أقوى من مصلحتها لو فرض انه كان فيها جهة مصلحة، والا فمن الممكن ان لا يكون في العبادة المنهى عنها جهة مصلحة أصلا، وعلى تقدير ثبوتها فهي مغلوبة بما هو أقوى منها الذي أوجب النهى عنها، إذ لو كانت مساوية أو أقوى من مفسدة النهى لما تعلق بها النهى، فإذا كانت المصلحة مغلوبة سقطت عن صلاحيتها للتقرب، وكانت العبادة فاسدة لا محالة. وينحصر تصحيح العبادة بالملاك بما إذا كان عدم الامر بها لأجل عدم القدرة عليها لمكان المزاحمة، لا ما إذا كان عدم الامر بها من جهة التقييد والتخصيص.

هذا إذا تعلق النهى بنفس العبادة

وأما إذا تعلق بجزئها: فالأقوى انه كذلك أي يقتضى الفساد، سواء كان الجزء من سنخ الأفعال، أو كان من سنخ الأقوال. وسواء اقتصر على ذلك الجزء المنهى عنه، كما إذا اقتصر على قراءة سورة العزيمة بناء على كونها منهيها عنها، أو لم يقتصر، كما إذا قرء سورة أخرى بعد قراءة العزيمة أو قبلها. وسواء كان اعتبار ذلك الجزء في العبادة بشرط لا، كما إذا قلنا بحرمة القران بين السورتين في الصلاة، أو كان لا بشرط، كما إذا قلنا بجواز القران. فإنه على جميع هذه التقادير يكون المنهى عنه مفسدا للعبادة، لان النهى عن جزء يوجب تقييد العبادة بما عدا ذلك الجزء، و تكون بالنسبة إليه بشرط لا لا محالة. ونفس اعتبار العبادة بشرط لا عن شئ يقتضى فساد العبادة الواجدة لذلك الشئ، لعدم كون الواجد له من افراد المأمور به بل المأمور به غيره، فالآتي بالمنهى عنه غير آت بالمأمور به. مضافا إلى أنه يعمه أدلة الزيادة، و

يكون قد زاد في صلوته مثلا فتفسد. ومضافا إلى أنه يعمه أيضا أدلة التكلم إذا كان المنهى عنه من سنخ الأقوال، فإنه وإن لم يخرج بالنهاي عن كونه قرآنا مثلا ولا يدخل في كلام الأدمي، إلا أنه بعد النهي عنه يخرج عن أدلة جواز القرآن والذكر في الصلاة، وبعد خروجه عن ذلك يندرج في اطلاقات مبطلية مطلق التكلم من غير تقييد بكلام الأدمي، والقدر الخارج عن هذا الاطلاق هو التكلم بالقرآن والذكر الجائز، ويبقى الذكر أو القرآن المنهى عنه داخلا تحت الاطلاق.

وبما ذكرنا يظهر: انه لا فرق في بطلان الصلاة بقراءة العزيمة، بين ما إذا قرئها بعد الحمد في مكان السورة، أو قرئها في حال التشهد، أو الركوع، أو غير ذلك، إذ مناط الفساد مطرد بعد ما كانت العزيمة منهيها عنها في الصلاة مطلقا وفي جميع الحالات، فتأمل جيدا.

هذا إذا تعلق النهي بالجزء. وأما إذا تعلق بالشرط فهو كتعلقه بالوصف، إذ الشرط يرجع إلى الوصف. ومجمل القول في ذلك: هو ان الوصف المنهى عنه تارة: يكون متحدا مع العبادة في الوجود وليس له وجود استقلالي مغاير للموصوف، كالجهر والاختفات في القراءة، حيث إنه ليس للجهر وجود مغاير لوجود القراءة، بل هو من كفياتها. وأخرى: يكون للوصف وجود مغاير، كالتستر والاستقبال في الصلاة. فان كان على الوجه الأول، فالنهي عنه في الحقيقة يرجع إلى النهي عن العبادة الموصوفة بذلك الوصف، ويندرج فيما تقدم من اقتضاء النهي للفساد، كما لا يخفى. وأما إذا كان على الوجه الثاني، فالنهي عنه لا يقتضى فساد العبادة، حيث إنه لا موجب له، إذ أقصى ما يقتضيه ذلك النهي هو حرمة ذلك الوصف والشرط، ووقوع شئ محرم في أثناء العبادة لا يوجب فسادها إذا لم تقيد العبادة بالخالي عنه، فيكون حال الوصف المنهى عنه في العبادة حال النظر إلى الأجنبية في أثناء العبادة، وغير ذلك من المقارنات.

نعم: إذا كان الشرط المنهى عنه عبادة يكون الشرط فاسدا وبفساده تفسد العبادة المشروطة به أيضا، والسر في ذلك واضح. هذا كله فيما إذا كان النهي عن العبادة نفسيا. وأما إذا كان غيرا تبعا، كالنهي المتولد من الامر بالشئ، فقد تقدم

في مبحث الضد انه لا يقتضى الفساد، الا إذا قلنا بتوقف العبادة على الامر ولم نقل بالامر الترتبي، على ما تقدم.

هذا تمام الكلام في النهى عن العبادة. وينبغي التنبيه على أمرين:  
الامر الأول:

ان مقتضى القاعدة كون النهى عن العبادة موجبا لفسادها مطلقا، وانه مانع من صحتها، من غير فرق بين صورة الاضطرار والنسيان الموجب لارتفاع الحرمة واقعا، لان المعانعة ليست معلولة للحرمة حتى تدور مدارها، بل هي والحرمة كلاهما معلولان للجهة التي أوجبت النهى: من المفسدة والمبغوضية الواقعية التي لا ترتفع بالاضطرار والنسيان.

هذا، ولكن المحكى عن المشهور خلاف ذلك، حيث حكى عنهم: انه لو اضطر إلى لبس الحرير والذهب في الصلاة صحت صلوته، وكذا في صورة النسيان. وكذا حكى عنهم: انه لو شك في كون اللباس حريرا، أو كون الشيء ذهبا، المستتبع للشك في حرمة لبسه المستتبع للشك في مانعته، فبأصالة الحل والبرائة يرتفع الشك في المانعية، كما هو الشأن في كل شك سببي ومسببي، حيث إن الأصل الجاري في الشك السببي رافع للشك المسببي، ولا يجرى الأصل فيه موافقا كان أو مخالفا، هذا.

ولنا في كل من المحكى عن المشهور نظر. اما في الأول: فلما فيه أولا: ان الموجب للمانعية ليس الا التضاد بين اطلاق الامر والحرمة، إذ لولا التضاد لما كان وجه للمانعية وفساد العبادة، وقد تقدم في مبحث الضد ان الضدين في عرض واحد، ليس بينهما طولية وترتب، وليس وجود أحدهما مقدمة لعدم الآخر، ولا عدم أحدهما مقدمة لوجود الآخر. فيكون في المقام عدم الامر بالعبادة مع حرمتها في رتبة واحدة، وليست الحرمة مقدمة لعدم الامر، ولا عدم الامر مقدمة للحرمة، فلو كان عدم الحرمة وارتفاعها في صورة الاضطرار والنسيان موجبا للامر بالعبادة، يلزم كون عدم أحد الضدين مقدمة لوجود الآخر. وكان المشهور غفلوا عن مبناهم من عدم المقدمية في باب الضد، والتزموا في المقام بان ارتفاع الحرمة

عن العبادة موجب لثبوت الامر بالعبادة، مع أن هذا عين القول بالمقدمية، فتأمل جيداً

وثانياً: انه هب ان الحرمة في طول الامر وبينهما ترتب، الا ان المانعية ليست معلولة للحرمة ومسببة عنها، حتى يكون ارتفاعها موجبا لارتفاع المانعية، بل المانعية والحرمة معا معلولان لعلة ثالثة، وهي الملاك والمفسدة التي أوجبت الحرمة و أوجبت المانعية، ومن المعلوم: ان ارتفاع أحد معلولي علة ثالثة لا يوجب ارتفاع المعلول الآخر الا إذا ارتفعت نفس العلة. والاضطرار والنسيان لا يوجبان الا رفع الحرمة، واما الملاك والمفسدة فهو بعد على حاله.

الا ان يقال: ان الاضطرار والنسيان حيث وردا في حديث الرفع كان رفعهما في الدليل كاشفا عن عدم لملاك. ولكن هذا لا يستقيم، لورود حديث الرفع مورد الامتنان فهو لا ينافي بقاء الملاك والمفسدة، ويكون المرفوع هو الحرمة فقط.

واما في الثاني: فلما فيه أولاً: ما عرفت من أن المانعية ليست مسببة عن الحرمة، حتى يكون جريان أصالة الحل عند الشك في الحرمة موجبا لرفع الشك في المانعية، بل الشك في المانعية بعد على حاله، ولا بد ان يجرى الأصل في نفس المانعية، ولا يكفي جريان الأصل في الحرمة.

وثانياً: هب، ان المانعية مسببة عن الحرمة، الا انه ليس كل أصل جار في السبب يكون رافعا للشك المسببي، بل لا بد ان يكون المسبب من الآثار الشرعية المترتبة على السبب، بحيث يكون التعبد بالسبب تعبداً بالمسبب، كما في طهارة الثوب المغسول بالماء المشكوك الكرية. وهذا المعنى غير متحقق فيما نحن فيه، لان الحلية المجعولة

بأصالة الحل تكون من سنخ الحلية المجعولة في حال الاضطرار إلى اكل ما هو محرم الاكل، كالأرنب، غايته ان الحلية المجعولة في حال الاضطرار تكون واقعية، والمجعولة بأصالة الحل تكون ظاهرية. ومن المعلوم: ان حلية اكل لحم الأرنب عند الاضطرار لا توجب عدم مانعية المتخذ منه من اللباس للصلاة، لان الأرنب بعد محرم الاكل، أي خلقه الله تعالى محرم الاكل، كما خلق الغنم محلل الاكل، وهذه الحرمة الاقتضائية المجعولة لذات الأرنب لا ترتفع بالحلية المجعولة في حال الاضطرار، كما أن

الحلية المجعولة للغنم بحسب الذات لا ترتفع بالحرمة العارضة له بسبب الجلل أو الوطني، إذ لا تنافي بينهما، فان أحدهما حلية أو حرمة اقتضائية وضعية ذاتية، والأخرى حلية أو حرمة تكليفية فعلية عارضية. والمانعية في غير المأكول على تقدير كونها معلولة للحرمة، فإنما هي معلولة لتلك الحرمة الذاتية الاقتضائية، وهي كما لا ترتفع بالاضطرار، كذلك لا ترتفع بأصالة الحل عند الشك في كون الحيوان محلل الاكل أو محرمة، لما عرفت: من أن الحلية المجعولة بأصالة الحل من سنخ الحلية المجعولة في حال الاضطرار المجامعة للحرمة الذاتية. فاجراء أصالة الحل لا ينفع في رفع الشك في المانعية، بل إن الشك في المانعية بعد على حاله، الا ان يدعى ان أصالة الحل تثبت الحلية الواقعية الاقتضائية، وهو بمكان من الفساد بحيث لا يخفى. وهذا بالنسبة إلى مانعية غير المأكول واضح.

واما فيما نحن فيه. من مانعية الحرير والذهب، فان كانت حرمة لبس الحرير والذهب في الصلاة (نظير حرمة اكل لحم الأرنب) المحفوظة في حال الاضطرار إلى لبس الحرير والذهب، فأصالة الحل لا تنفع في رفع الشك في المانعية، كما في غير المأكول. وأما إذا لم يكن لبس الحرير والذهب الا حرمة واحدة وحكم فارد ترتفع في حال الاضطرار إلى لبسهما، فبحريان أصالة الحل يرتفع الشك في المانعية، على تقدير تسليم كون المانعية معلولة للحرمة. وقد مال شيخنا الأستاذ مد ظله إلى أن الحرمة في لبس الحرير والذهب نظير الحرمة في غير المأكول، وحينئذ تكون المانعية المستفادة من الحرمة كالمانعية المستفادة من النهي الغيري، في أنها لا ترتفع بالاضطرار والنسيان، وعند الشك فيها من جهة الشبهة الموضوعية لا بد ان يجرى الأصل في نفس المانعية، ولا تنفع أصالة الحل، فتأمل في المقام جيدا. الامر الثاني:

محل الكلام في اقتضاء النهي للفساد، انما هو فيما إذا كان النهي متعلقا بالعبادة ابتداء، أي كانت العبادة محرمة ذاتا. وأما إذا كان النهي عنها من جهة قبح التشريع، أي الحرمة المأتية من قبل قبح التشريع، فهل هو كذلك؟ أي يقتضى الفساد، أو انه لا يقتضيه؟ أو التفصيل بين العبادة فيقتضيه، والمعاملة فلا

يقتضيه، ومحل الكلام انما هو في العبادة أو المعاملة التي كانت في الواقع مشروعة و ممضاة، أي كانت مما تعلق بها الامر والامضاء ولكن المكلف لم يعلم بذلك وأسندها إلى الشارع تشريعا.

والحق في مثل هذا، التفصيل بين العبادة والمعاملة، ففي المعاملة: حرمة التشريع لا تقتضي الفساد، لأنه هب انه كان اصدارها قبيحا عقلا ومحرما شرعا، الا ان حرمة الاصدار ومبغوضية الایجاد لا تقتضي الفساد، على ما سيأتي في المقام الثاني.

واما في العبادة: فالحرمة التشريعية كالحرمة الذاتية تقتضي الفساد لقبح التشريع عقلا المستتبع بقاعدة الملازمة للحرمة الشرعية. وحكم العقل بقبح التشريع لا يدور مدار الواقع، بحيث إذا كانت العبادة في الواقع مشروعة كان المكلف متجريا، بل تمام مناط حكم العقل بقبح التشريع هو الاسناد إلى المولى ما لم يعلم أنه منه، من غير فرق بين ان يعلم أنه ليس منه، أو يظن، أو يشك. وليس حكم العقل بقبح التشريع كحكمه بقبح التصرف في مال الغير، بحيث يكون له حكم واقعي و حكم طريقي في صورة الشك، على ما بيناه في محله. فنفس عدم العلم بان الشارع لم يأمر بالعبادة يتحقق تمام موضوع حكم العقل بقبح التشريع، ويتبعه الحرمة الشرعية. وليس حكم العقل بقبح التشريع كحكمه بقبح المعصية مما لا يستتبع حكما شرعيا فان قبح المعصية من جعل بذاته كحجية العلم، ليس يقبل جعلاً شرعياً، موافقا أو مخالفا. بخلاف قبح التشريع، فإنه قابل لجعل حكم مخالف ولا محذور فيه، إذ يصح للشارع تجويز التشريع، فهذا يدل على أن قبح التشريع ليس مما لا يستتبع بقاعدة الملازمة حكما شرعياً، فحكم العقل بقبح التشريع يقتضى الحرمة الشرعية. وليس قبح التشريع أيضا من الآثام القلبية، بحيث لا يسرى إلى العمل والفعل المتشروع به، بل الفعل يكون مبغوضا وقبيحا، غايته انه لا لذاته، بل القبيح هو جهة الاصدار والایجاد، وهذا المقدار يكفي في فساد العبادة لجهة بغضها الفاعلي. وقد تقدم منا: ان العبادة تحتاج إلى حسنها الفعلي والفاعلي معا، ولا يكفي حسنها الفعلي، فالحرمة التشريعية وان لم تناف المطلوبة الذاتية لكونهما في مرتبتين،



الا انها تنافى حسنها الفاعلي فتفسد، فتأمل.

المقام الثاني في النهي عن المعاملة

ومجمل القول في ذلك: ان النهي عن المعاملة تارة يكون للارشاد إلى عدم حصولها، فهذا لا اشكال في كونه موجبا لفسادها، سواء تعلق بناحية السبب، أو بناحية المسبب. فان تعلق بناحية السبب فهو يقتضى عدم ترتب المسبب على ذلك السبب، وان تعلق بناحية المسبب فهو يقتضى عدم حصوله في الخارج. وهذا مما لا اشكال فيه، فان النهي الارشادي حيث ما تعلق يقتضى الفساد، حيث إنه ارشاد إلى الفساد.

وأما إذا كان النهي عن المعاملة مولويا مفاده الحرمة، فتارة: يتعلق بالسبب، وأخرى: يتعلق بالمسبب، وثالثة: يتعلق بآثار المسبب: من التصرف في الثمن والمثمن، وغير ذلك من الآثار المترتبة على المعاملة. والتعبير بالسبب والمسبب لا يخلو عن مسامحة، لما تقدم من أنه ليس باب العقود والايقاعات من الأسباب والمسببات، بل هي من باب الایجاديات، والایجاب والقبول بمنزلة الآلة لذلك، ويكون المنشأ بنفسه هو الصادر عن المكلف ابتداء، وهو الموجد له في وعاء الاعتبار، لا ان الصادر عنه هو السبب، حتى يكون النقل والانتقال من المسببات التوليدية. وقد تقدم تفصيل ذلك. فالمراد من تعلق النهي بالسبب تعلقه بالایجاد بمعناه المصدرى، ويكون المحرم المنهى عنه هو ایجاد المعاملة وانشائها والاشتغال بها، كالبيع وقت النداء، حيث إن المحرم هو الاشتغال بالبيع وقت النداء، لا النقل والانتقال. والمراد من تعلقه بالمسبب تعلقه بالموجد، بمعناه الاسم المصدرى، ويكون المحرم المبعوض هو المنشأ والنقل والانتقال، كبيع المسلم والمصحف للكافر، حيث إن المبعوض هو نقل المسلم والمصحف للكافر، لا انشاء النقل، ومبعوضية الانشاء لمكان ما يستتبعه من الأثر، وهو النقل والانتقال.

إذا عرفت ذلك فنقول: ان النهي لو كان عن نفس الایجاد والانشاء والاشتغال بالمعاملة، فهو لا يقتضى الفساد، إذ حرمة الایجاد لا يلزم مبعوضية الموجد وعدم تحققه. واما لو تعلق النهي بنفس المنشأ والموجد، فهو يقتضى الفساد

لخروج المنشأ حينئذ عن تحت سلطانه، ولا قدرة عليه في عالم التشريع، والمانع التشريعي كالمانع العقلي.  
والحاصل:

ان الأمر والنهي الشرعيين موجبان لخروج متعلقهما عن سلطة المكلف، و يكون في عالم التشريع مقهورا على الفعل أو الترك، ومن هنا كان اخذ الأجرة على الواجبات حراما، لخروج الفعل بالايجاب الشرعي عن تحت قدرته وسلطانه، فليس يمكنه تمليكه إلى الغير ليأخذ الأجرة عليه، الا إذا تعلق الايجاب بنفس الايجاد والاصدار كما في الصناعات النظامية، فإنه له اخذ الأجرة على عمله، لعدم خروج عمله بمعناه الاسم المصدري عن تحت سلطانه، لعدم تعلق الايجاب به، بل تعلق الايجاب بنفس الايجاد والاصدار وعدم احتكار العمل. وأما إذا تعلق الامر بنفس العمل بمعناه الاسم المصدري فقد خرج العمل عن تحت سلطانه، كما أنه لو تعلق النهى بنفس العمل فإنه أيضا يخرج عن تحت سلطانه، ويكون النهى مخصصا لعموم (الناس مسلطون على أموالهم) وعلى ذلك يتنى عدم جواز بيع منذور الصدقة ومشروطها في ضمن العقد، أو نذر البيع من زيد أو شرط ذلك، فإنه لا يصح بيعه من غير زيد.

والسر في جميع ذلك: هو ان النذر، والشرط، والامر والنهي، موجب لخروج المتعلق عن دائرة السلطنة، ومخصص لعموم (الناس مسلطون على أموالهم) و من شرائط صحة المعاملة السلطنة وعدم الحجر. ودعوى ان الوجوب والحرمة لا ينافيان السلطنة ضعيفة غايته، فإنه لا معنى لبقاء السلطنة مع المنع الشرعي، كما لا معنى لبقاء السلطنة مع سلبها عن نفسه بنذر أو شرط، بعد ما دل الدليل على لزوم الوفاء بالنذر والشرط. وقد عرفت: ان جميع ذلك مندرج تحت جامع واحد وملاك فارد، وهو ان الممنوع عنه شرعا موجب لسلب السلطنة. وبعض ما يترتب على ذلك من الفروع كأنه متسالم عليه عند الأصحاب، وان كان بعضه الآخر لا يخلو عن خلاف. هذا إذا تعلق النهى بنفس المنشأ. وأما إذا تعلق بآثاره، كقوله: ثمن العذرة أو الكلب سحت، فهو يكشف أيضا انا عن عدم ترتب المنشأ وعدم تحققه. و

من الغريب: ان بعض الاعلام سلم دلالة النهي عن الآثار على الفساد، وأنكر دلالة النهي عن نفس المنشأ على الفساد، مع أن الثاني أولى، فتأمل جيدا. ثم انه ربما يستدل على الفساد، ببعض الاخبار (١) المعللة لعدم فساد نكاح العبد بدون اذن مولاه: بأنه لم يعص الله وانما عصى سيده. تقريب الاستدلال: هو ان الظاهر من الرواية، ان الشئ إذا كان معصية لله تعالى فهو فاسد، ولا يصححه إجازة الغير، والنهي التحريمي المتعلق بالمعاملة يوجب كون المعاملة معصية لله فتفسد. وهذا بخلاف ما إذا لم تكن المعاملة مما نهى عنها الشارع ابتداء، بل كان نهيه عنها يتبع حق الغير، لكونها تصرفا في سلطان الغير و تضييعا لحقه، فهذا لا يقتضى الفساد، لان الحق راجع إلى الغير، فله اسقاط حقه و إجازة المعاملة. فهذه الرواية تكون من أدلة جريان الفضولي في كل ما يكون متعلقا لحق الغير، ولا يختص الفضولي بما إذا كانت الرقبة ملكا للغير، بل مطلق تعلق حق الغير بالرقبة، ولو لأجل الرهانة، أو الخيار، أو الجناية، يوجب كون المعاملة معصية لذلك الغير المستتبع لمعصية الله تعالى، لمكان تضييع حق الغير، وليست معصية الله تعالى فيما إذا كانت المعاملة مما تعلق بها حق الغير سوى كونه تضييعا لحق الغير و تفويتا لسلطنته. وهذا بخلاف ما إذا كانت المعاملة بنفسها معصية الله تعالى و تصرفا في سلطنته تعالى، لمكان النهي عنها والبعث إلى تركها، فان مثل هذه المعصية توجب الفساد.

فيكون متحصل مفاد الرواية: ان المعاملة ان كانت معصية الله تعالى ابتداء ولم تكن معصية لغيره تعالى فهي فاسدة ولا تتحقق. وان كانت معصية للغير، لمكان كونها تصرفا في سلطنة الغير، فهي لا تقع فاسدة، بل أمرها يرجع إلى ذلك الغير، فان أجاز نفذت. وبذلك يندفع ما يقال: من أن معصية السيد أيضا معصية الله، فتدل الرواية على أن معصية الله لا توجب فساد المعاملة، والمراد من قوله: لم يعص الله، هو انه ليس نكاح العبد مما لم يشرع الله تعالى كالنكاح في العدة، فأقصى ما تدل عليه

(١) الوسائل، الجزء ١٤ الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد والإماء ص ٥٢٣

الرواية هو ان المعاملة ان كانت مما لم يشرعها الله تعالى فهي تقع فاسدة، وان كانت مما شرعها الله تعالى في نوعها ولكن نهى عن بعض افرادها لخصوصية هناك ، كالنكاح بلا اذن السيد، فهذه المعاملة لا تقع فاسدة، فالرواية أدل على الصحة من دلالتها على الفساد.

وجه الدفع: هو ان معصية السيد وان كانت معصية الله تعالى الا انه قد عرفت ان المراد من كونها معصية الله ليس الا كون المعاملة تضييعا لحق السيد و تصرفا في سلطنته، حيث إن العبد مملوك للمولى وليس له سلطنة على شئ، فالرواية تدل على أن كل ما يكون تصرفا في سلطنة الغير. فأمره راجع إلى الغير، وكل ما يكون تصرفا في سلطان الله تعالى فهو يقع فاسدا. والمعاملة المنهى عنها شرعا تكون تصرفا في سلطانه تعالى ومعصية له فتقع فاسدة، لكونها خروجا عن وظيفة العبودية. كما أن اطلاق المعصية على معصية السيد تكون بهذه العناية، حيث إن العبد خرج عن وظيفته بنكاحه بلا اذن سيده، فتأمل جيدا.

تنبيه

حكى عن أبي حنيفة: دلالة النهى عن العبادة والمعاملة على الصحة، وقد تبعه في خصوص المعاملة بعض أصحابنا، بتقريب: ان متعلق النهى كمتعلق الامر لا بد ان يكون مقدورا بعد النهى، ليتمكن موافقة النهى ومخالفته، ومعلوم: ان النهى لم يتعلق بالعبادة أو المعاملة الفاسدة، إذ لا حرمة في اتيان العبادة أو المعاملة الفاسدة، فالمنهى عنه لا بد ان يكون صحيحا حتى بعد النهى ليتمكن مخالفة النهى، فلو اقتضى النهى الفساد يلزم ان يكون النهى سالبا لقدرة المكلف، وموجبا لرفع قدرة المكلف على مخالفته، هذا.

ولكن لا يخفى عليك: فساد الاشكال. اما في العبادات: فلان النهى فيها لم يتعلق بما هو عبادة فعلية، بل تعلق بشئ لو امر به لكان امره عباديا، على ما تقدم بيانه، والمكلف قادر على فعل متعلق النهى ومخالفته ولو بعد النهى. والذي لا يكون قادرا عليه، هو فعل ما يكون عبادة فعلية، وليس هذا متعلق النهى، وذلك واضح. واما في المعاملة: فلان متعلق النهى هو المبادلة التي يتعاطاها العرف وما

هي بيدهم، لا المبادلة الصحيحة، فان المبادلة العرفية لا تتصف بالصحة والفساد، بل الصحة والفساد انما ينتزعا من امضاء الشارع لتلك المبادلة وعدم امضائها، و ما ينتزع عن الحكم الشرعي لا يعقل ان يؤخذ في متعلق ذلك الحكم، والمبادلة العرفية مقدورة للمكلف ولو بعد النهي الشرعي، كما هو المشاهد ان بايع الخمر مع علمه بالفساد والنهي الشرعي حقيقة يبيع الخمر ويقصد المبادلة، بحيث يكون يبيعه للخمر مع علمه بالفساد كبيعه له مع عدم علمه به، بل مع علمه بالصحة. وكذا سائر المبادلات العرفية التي تكون منهيها عنها، فان جميعها مقدورة ومما يتعلق بها القصد حقيقة، والنهي الشرعي يوجب فسادها، أي عدم تحقق المبادلة خارجا شرعا، وان تحققت عرفا. فدعوى ان النهي من المعاملة يقتضى الصحة ضعيفة جدا، فتأمل جيدا.

هذا تمام الكلام في النهي عن العباداة والمعاملة. وقد وقع الفراغ من تسويده ليلة الجمعة ٢٥ ج ١ سنة ١٣٤٧.

المقصد الثالث: في المفاهيم

وقبل الخوض في المقصد ينبغي تقديم مقدمة.

وهي: ان المفهوم - على ما عرفت منا مرارا - عبارة عن المدرك العقلاني الذي يدركه العقل عند الالتفات إلى الشيء، حيث إن لكل شيء وجودا عقليا على طبق وجوده الخارجي، سواء كان ذلك الشيء من الماديات، أو المجردات. وسواء كان جزئيا، أو كليا. وذلك المدرك العقلاني يكون بسيطا، وليس مركبا من مادة وصورة، إذ المادة والصورة تكون من شؤون الوجود الخارجي، واما الوجود العقلاني فهو مجرد عن ذلك لا تركيب فيه. وذلك المدرك هو المعبر عنه: بالمفهوم، والمدلول، والمعنى، والمقصود، كل من جهة، الا ان الجميع يشير إلى امر فارد وشئ واحد. والمفهوم، كما يكون في الألفاظ، الأفرادية، كذلك يكون في الجمل التركيبية، حيث إنه كما أن للمفردات معنى ومفهوما مدركا عقليا، كزيد، و عمرو، وانسان، وشجر، كذلك يكون للجمل التركيبية معنى ومفهوم، كزيد قائم، والنهار موجود، وغير ذلك. وكما أن للألفاظ المفردة معنى مطابقا ومعنى التزاميا، فكذلك يكون للجمل التركيبية معنى مطابقا ومعنى التزامي. وكما أن لازم المعنى الافراي تارة: يكون بينا أخص، وأخرى: يكون أعم، فكذلك لازم المعنى التركيبي ينقسم إلى هذين القسمين.

واما الدلالة التضمنية فهي لا واقع لها، سواء في الألفاظ الأفرادية أو الجمل التركيبية لما عرفت: من أن المعنى والمفهوم هو المدرك العقلاني الذي يكون بسيطا مجردا عن المادة وليس له جزء، فالدلالة التضمنية لا أساس لها وان كانت مشهورة في الألسن، بل الدلالة اما ان تكون مطابقة، واما ان تكون التزامية.

واللازم في الدلالة الالتزامية، اما ان يكون لازما بالمعنى الأخص، واما ان يكون لازما بالمعنى الأعم. واللازم بالمعنى الأعم، سواء كان في المعاني الأفرادية أو في الجمل التركيبية، ليس من المداليل اللفظية لان اللفظ لا يدل عليه ولا ينتقل الذهن إليه بواسطة اللفظ، بل يحتاج إلى مقدمة عقلية.

ومن هنا قلنا: ان مسألة مقدمة الواجب، ومسألة الضد، ليست من المباحث اللفظية، لكون اللازم فيها لازما بالمعنى الأعم، لتوقف لزوم على توسيط حكم العقل. ولعل دلالة الاقتضاء كقوله تعالى: واسئل القرية، ودلالة الإشارة والايماء كدلالة الآيتين على أن أقل الحمل يكون ستة أشهر، ودلالة قوله صلى الله عليه وآله: كفر، عقيب قول السائل (هلكت وأهلكت جامعت أهلي في نهار شهر رمضان) على علية الجماع للتكفير - إذ لو العلية لبطل الاقتران - كل ذلك يكون اللازم فيه من اللازم بالمعنى الأعم، فلا يكون من الدلالة اللفظية. وعلى تقدير تسليم كون بعضها من الدلالة اللفظية فهو ليس من المنطوق والمفهوم المبحوث عنه في المقام، إذ المراد من المنطوق: هو ما دل عليه الجملة التركيبية بالدلالة المطابقة، والمراد من المفهوم: هو ما دلت عليه الجملة التركيبية بالدلالة الالتزامية بالمعنى الأخص. فما لم يكن مدلولاً مطابقاً للجملة ولا مدلولاً التزامياً بالمعنى الأخص، لا يكون من المنطوق والمفهوم، سواء قلنا: بأنه مدلول اللفظ - كما قيل في مثل دلالة الإشارة - أو قلنا: بأنه خارج عن مدلول اللفظ وكان من اللازم بالمعنى الأعم. فما يظهر من بعض من ادراج مثل دلالة الإشارة في المنطوق فاسد. كما أن ما يظهر من بعض من ادراجها في المفهوم فاسد أيضاً، فإنها وان قلنا بأنها من الدلالة اللفظية تكون خارجة عن المفهوم والمنطوق، ولا مانع من ثبوت الوساطة بين المنطوق والمفهوم. وعلى كل حال: الامر في ذلك سهل، من جهة انه بحث يرجع إلى الاصطلاح.

والمقصود في المقام بيان ان المراد من المنطوق: هو المدلول المطابقي للجملة التركيبية، والمراد من المفهوم: هو المدلول الالتزامي لها على وجه يكون بينا بالمعنى الأخص. ولعله إلى ذلك يرجع ما عن بعض من تعريف المنطوق بما دل عليه اللفظ

في محل النطق، والمفهوم: بما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، بان يكون المراد من محل النطق ولا محله هو المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي. وبعد ذلك لا يهمننا البحث وإطالة الكلام في التعريفات التي ذكروها للمنطوق والمفهوم، مع ما يرد عليها من عدم الانعكاس والاطراد، فإنها تعاريف لفظية قلما تسلم عن الأشكال. كما لا يهمننا البحث عن أن المنطوق والمفهوم من صفات الدال أو المدلول، وإنما المهم هو البحث عن الجمل التي يكون لمدلولها المطابقي لازم بالمعنى الأخص، المعبر عنه بالمفهوم.

وينبغي ان يعلم: ان النزاع في المقام انما يكون صغوريا، أي انه بحث عن أصل ثبوت المفهوم واللازم، لا عن حجيته، لان حجيته بعد ثبوته مفروع عنها ولا كلام فيها.

إذا عرفت ذلك فاعلم: ان هناك جملا تركيبية وقع النزاع في ثبوت اللازم والمفهوم لها.

الفصل الأول في مفهوم الشرط  
والبحث عن القضية الشرطية تارة: يقع في معنى الشرط، وأخرى: في مفاد القضية الشرطية أي المدلول المطابقي لها، وثالثة: في ثبوت المفهوم لها أي المدلول الالتزامي.

أما معنى الشرط: فهو يطلق على معنيين:  
أحدهما: المعنى الحدتي (أي الجعل) وهو بهذا المعنى يكون متصرفا يشتق منه الشارط والمشروط وغير ذلك، وهو المراد من قوله عليه السلام: (١) شرط الله قبل شرطكم، وقوله عليه السلام: في الدعاء ولك شرطي ان لا أعود في معصيتك. ولا يختص هذا المعنى من الشرط بان يكون في ضمن عقد، وان كان يظهر من القاموس ذلك.

وثانيهما: ما يلزم من عدمه العدم، مع قطع النظر عن استلزام وجوده

---

(١) الوسائل، الجزء ١٧ الباب ٢٢ من أبواب موانع الإرث الحديث ١ ص ٤٠٩



الوجود، وهو بهذا المعنى جامد لا يتصرف. ولتفصيل الكلام في ذلك محل آخر، إذ البحث عن ذلك لا ربط له بالمقام.

وأما مفاد الجملة الشرطية، وان الشرط إلى أي شيء يرجع، فقد تقدم البحث عن ذلك مفصلاً في الواجب المشروط (١) وقلنا: ان التعليق لا يرجع إلى النسبة، وان كان يظهر من عبارة التهذيب ذلك، حيث عرف القضية الشرطية: بما حكم فيها بثبوت نسبة على تقدير أخرى. بل التعليق والشرط يرجع إلى المحمول المنتسب، لا نفس المحمول بمعناه الافرادي، حتى يرجع التقييد إلى المادة ويكون شرط الواجب، بل يرجع إلى المحمول المنتسب. وبذلك دفعنا اشكال: ان النسبة معنى حرفي والمعنى الحرفي غير قابل للتقييد لان التقييد يستدعي لحاظ المقيد معنى اسمياً، فراجع ما تقدم منا في الواجب المشروط. والمهم في المقام، هو البحث عن المدلول الالتزامي للقضية الشرطية، المعبر عنه بالمفهوم. فاعلم: ان ثبوت المفهوم للقضية الشرطية يتوقف:

على كون الترتب بين الجزاء والشرط ناشئاً عن علاقة ثبوتية في نفس الامر والواقع، وليس الترتب بينهما لمجرد الاتفاق والمصادفة، كما في قولك: إذا كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق، إذ لا علاقة بين نهيق الحمار ونطق الانسان في نفس الامر، بل العلاقة بينهما تكون علاقة جعلية لحاظية.

وعلى ان يكون الترتب ترتب العلية والمعلولية، بان تكون العلاقة بين الجزاء والشرط علاقة العلية والمعلولية لا علاقة التلازم والتضاييف، وأن تكون العلة هو المقدم والشرط لا التالي والجزاء، وأن يكون الشرط علة منحصرة لا يخلفه شرط آخر، ولا يكون لشيء آخر دخل في عليته.

فإذا تمت هذه الأمور للقضية الشرطية كان لها مفهوم، وإذا انتفى أحد هذه الأمور لم يكن للقضية مفهوم. والسر في اعتبار هذه الأمور واضح، فإنه لو لم يكن بين

---

(١) راجع الجزء الأول من الكتاب مبحث تقسيمات الواجب. الامر الثاني من بحث الواجب المشروط ص ١٧٨

الجزاء والشرط علقه ثبوتية وكانا متقارنين من باب الاتفاق، لم يكن انتفاء الشرط مستتبعا لانتفاء الجزاء، إذ لا مدخلية للشرط حينئذ في وجود الجزاء. وكذا لو فرض ان بينهما علاقة ثبوتية ولكن لم تكن تلك العلاقة علاقة العلية والمعلولية بل كانت علاقة التلازم، فإنه أيضا لا يقتضى انتفاء الشرط انتفاء الجزاء، لان انتفاء أحد المتلازمين لا يستلزم انتفاء اللازم الآخر. الا إذا كان التلازم دائما، بحيث كانا معلولين لعللة ثالثة منحصرة، فان انتفاء أحد المتلازمين في مثل هذا يقتضى انتفاء الآخر، الا ان القضية الشرطية حينئذ لا تدل على هذا الوجه من التلازم، فان العلة لم تكن مذكورة في القضية حتى يستفاد منها الانحصار أو عدم الانحصار، وأقصى ما تقتضيه القضية الشرطية - بناء على عدم استفادة علية الشرط للجزاء - هو مجرد التلازم بين الشرط والجزاء، واما كونه على هذا الوجه أو على ذلك الوجه فليس للقضية الشرطية دلالة عليه، ولا بد في اثبات ذلك من الخارج، فيخرج عما نحن فيه: من دلالة نفس القضية الشرطية على المفهوم. وكذا لو فرض عدم دلالة القضية الشرطية على كون الشرط علة منحصرة، فان انتفاء الشرط في مثل ذلك أيضا لا يقتضى انتفاء الجزاء، لامكان ان يخلفه شرط آخر. فالمهم هو اثبات ظهور القضية الشرطية في كون الشرط علة منحصرة، اما وضعها واما اطلاقا. فنقول: اما دلالة القضية الشرطية على ثبوت العلقه بين الشرط والجزاء و انه ليس ذلك محض الاتفاق، فمما لا ينبغي الاشكال فيها، بل لا يبعد كون دلالتها على ذلك بالوضع، لعدم صحة مثل - إذا كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا - بلا عناية، بل يتوقف على لحاظ عناية وعلاقه جعلية لحاظية. والا فان نفس القضية الشرطية تقتضي ان يكون بين الشرط والجزاء علاقة لزومية، فان لم يكن ذلك بالوضع - كما هو ليس ببعيد - فلا أقل من ظهورها العرفي في ذلك. واما دلالة القضية الشرطية على كون العلقه بين الجزاء والشرط علقه الترتب وعلية الشرط للجزاء، فهي وان لم تكن بالوضع وليس لنفس القضية الشرطية ظهور عرفي في ذلك، الا انه لا يبعد دعوى الظهور السياقي في ذلك، حيث إن سوق الكلام من جعل الشرط مقدما والجزاء تاليا، هو ان يكون الكلام على وفق

ما هو الواقع بمقتضى تبعية عالم الاثبات لعالم الثبوت، فإنه لو كان الجزاء علة للشرط، أو كانا معا معلولين لعلة ثالثة، لكان الكلام مسوقا لبيان البرهان الآني، و يتوقف ذلك على كون المتكلم في مقام الاستدلال على انتفاء الشرط عند انتفاء الجزاء، حسب ما يقتضيه الاستدلال الآني، وهذا يحتاج إلى مؤنة خارجية، والا فان طبع الكلام يقتضى كون المقدم هو المقدم والتالي هو التالي في الواقع وعالم الثبوت، فيكون الكلام قد سبق على طبق الواقع.

والانصاف: ان دعوى الظهور السياقي للقضية الشرطية في كون الشرط علة للجزاء قريبة جدا لا مجال لانكارها، ولكن هذا بنفسه لا يكفي في ثبوت المفهوم للقضية ما لم يكن الشرط علة منحصرة، واثبات الانحصار لا يمكن الا بدعوى اطلاق الشرط واجراء مقدمات الحكمة لاثبات انحصاره، بتقريب: انه لو لم يكن الشرط وحده علة منحصرة لكان على المولى الحكيم، الذي فرض انه في مقام البيان، ان يقيد اطلاق الشرط بكلمة الواو، أو بكلمة أو، ليبين بذلك ان الشرط ليس بعلة وحده، بل يشاركه في عليته شئ آخر ولو عند الاجتماع، أو ان الشئ الفلاني أيضا علة، وحيث لم يبين ذلك يستفاد منه ان الشرط وحده علة، سواء سبقه شئ آخر أو لم يسبقه، قارنه شئ أو لم يقارنه، وهو معنى كون الشرط علة منحصرة، هذا. ولكن الانصاف: ان هذا التقريب لا يستقيم، لأنه أولا: ان مقدمات الحكمة انما تجرى في المجعولات الشرعية، ومسألة العلية والسببية غير مجعولة، على ما تقدم منا مرارا، وانما المجعول هو المسبب على تقدير وجود سببه، فلا معنى للتمسك باطلاق الشرط على كونه علة منحصرة.

وثانيا: ان القضية الشرطية لا دلالة لها على استناد الجزاء إلى الشرط، و كون وجوده معلولا لوجوده، بل غاية ما تدل عليه القضية الشرطية، هو الترتب بين الجزاء والشرط ووجود الجزاء عند وجود الشرط. وهذا المعنى لا يتفاوت الحال فيه، بين كون الشرط علة منحصرة، أو غير منحصرة، فان الجزاء يكون مترتبا على الشرط على نسق واحد، سواء كان هناك شرط آخر، أو لم يكن. بل لو فرض دلالة القضية الشرطية على استناد الجزاء إلى الشرط وكونه معلولا له لم يكن أيضا موقع للتمسك

باطلاق الشرط وجريان مقدمات الحكمة على الانحصار، فان استناد المعلول إلى علته المنحصرة وغير المنحصرة على نسق واحد، إذ في العلة الغير المنحصرة يكون المعلول مستندا إليها، على نحو استناده إلى المنحصرة، هذا.

ولكن لا يخفى عليك: ان هذه الكلمات كلها أجنبية عن مسألة استظهار المفهوم للقضية الشرطية، بل استظهار المفهوم لها يحتاج إلى بيان آخر. وحاصله: هو انه قد عرفت ان المفهوم عبارة عما يكون لازما للكلام، ويكون الكلام دالا عليه بالدلالة الالتزامية بالمعنى الأخص، والدلالة الالتزامية للكلام لا تكون الا إذا كان الكلام مشتتلا على خصوصية توجب ذلك، بحيث تكون تلك الخصوصية مما أنيط بها المحمول في الكلام، سواء كان المحمول من سنخ الأحكام الشرعية، أو غيرها، على وجه يدور المحمول مدار تلك الخصوصية، فإنه عند ذلك يدل الكلام بالدلالة الالتزامية على انتفاء المحمول عند انتفاء الخصوصية، فلو لم تكن تلك الخصوصية مما أنيط بها المحمول لا يكون انتفاء الخصوصية موجبا لانتفاء المحمول. وهذا المعنى لا يختص بالقضية الشرطية، بل في جميع القضايا التي تكون من ذوات المفهوم لا بد ان تكون على هذا الوجه، أي تكون مشتملة على خصوصية قد أنيط بها المحمول، وليست القضية الشرطية تختص بذلك، فان كل قضية حملية تتضمن القضية الشرطية يكون موضوعها المقدم ومحمولها التالي. ومن هنا قلنا: ان كل شرط يرجع إلى الموضوع، و يكون معنى (ان جائك زيد فأكرمه) هو ان زيد الجائي يجب اكرامه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: ان الشرط الذي تتضمنه القضية الشرطية، تارة: يمكن ان يناط به المحمول منوطا بذلك الشرط، وأخرى: لا يمكن جعل الإناطة، بل يكون المحمول بنفسه منوطا بالشرط تكويننا، بحيث لا يعقل تحققه بدون تحقق الشرط، فان كان الشرط على الوجه الثاني فليس للقضية مفهوم، لان القضية تكون حينئذ مسوقة لبيان فرض وجود الموضوع، مثل: ان رزقت ولدا فاختته، وان ركب الأمير فخذ ركابه، حيث لا يعقل ختان الولد واخذ ركاب الأمير الا بعد تحقق الشرط، فالمحمول في مثل هذا لا يمكن ان يقيد بالشرط ويناط به، إذا التقييد فرع امكان الاطلاق. والمحمول الذي يتوقف على الشرط عقلا لا يمكن فيه الاطلاق، فهو

بنفسه مقيد تكويننا. وهذا هو السر في عدم المفهوم للقضية اللقبية، من جهة ان الاشتراط الذي يتضمنه اللقب ليس الا فرض وجود الموضوع، فمثل قوله: أكرم زيدا معناه انه ان وجد زيد فأكرمه، والاكرام يتوقف عقلا على وجود زيد. وان كان الشرط، على الوجه الأول، كمجيب زيدا، وركوبه، وجلوسه، وغير ذلك من الحالات التي لا يتوقف اكرامه عليها عقلا، فلا محالة يكون الجزاء مقيدا بذلك الشرط في عالم الجعل والتشريع، ومعنى التقييد هو إناطة الجزاء بذلك الشرط، ومقتضى اناطته به بالخصوص هو دوران الجزاء مداره وجودا وعدما، بمقتضى الاطلاق ومقدمات الحكمة، حيث إنه قيد الجزاء بذلك الشرط بخصوصه، ولم يقيد بشئ آخر، لا على نحو الاشتراك بان جعل شئ آخر مجامعا لذلك الشرط قيда للجزاء، ولا على نحو الاستقلال بان جعل شئ آخر موجبا لترتب الجزاء عليه ولو عند انفراده وعدم مجامعته لما جعل في القضية شرطا، و مقتضى ذلك هو دوران الجزاء مدار ما جعل شرطا في القضية، بحيث ينتفى عند انتفائه، وهو المقصود من تحقق المفهوم للقضية.

فمقدمات الحكمة انما تجرى في ناحية الجزاء من حيث عدم تقييده بغير ما جعل في القضية من الشرط، لا في الشرط، حتى يرد عليه ما تقدم من الاشكال. والحاصل: ان اطلاق الجزاء في المقام بالنسبة إلى ما عدا الشرط في اقتضائه المفهوم يكون كاطلاق الوجوب في اقتضائه النفسية العينية التعيينية، من غير فرق بين المقامين أصلا، حيث إن مقدمات الحكمة انما تجرى لاستكشاف المراد، وان المراد النفس الأمري هو ما تضمنه الكلام بعد احراز كون المتكلم في مقام البيان، كما هو الأصل الجاري عند العقلاء في محاوراتهم، حيث إن الأصل العقلاني يقتضى كون المتكلم في مقام بيان مراده النفس الأمري، الا ان تكون هناك قرينة نوعية على الخلاف، وفي المقام مقتضى تقييد الجزاء بالشرط هو كون المتكلم في مقام البيان.

ودعوى انه في مقام البيان من هذه الجهة دون سائر الجهات والقيود، فاسدة فإنه لو بنى على ذلك لا نسد باب التمسك بالاطلاقات في جميع المقامات، إذ ما من

مورد الا ويمكن فيه هذه الدعوى. ومقتضى كونه في مقام البيان وعدم تقييد الجزاء بقيد آخر هو ان الجزاء مترتب على ذلك الشرط فقط، من دون ان يشاركه شرط آخر أو ينوب عنه. وبعد ذلك لا ينبغي التوقف في ثبوت المفهوم للقضية الشرطية التي لا يتوقف الجزاء فيها على الشرط عقلا، فتأمل جيدا.  
وينبغي التنبيه على أمور:  
الامر الأول:

ان المراد من انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط - المعبر عنه بالمفهوم - هو انتفاء سنخ الحكم ونوعه، لا شخصه، فان انتفاء الشخص انما يكون بانتفاء موضوعه عقلا، من غير فرق في ذلك بين القضية الشرطية، والوصفية، واللقبية. فالذي تمتاز بها القضية الشرطية عن القضية اللقبية، انما هو انتفاء سنخ الحكم في القضية الشرطية عند انتفاء الشرط، دون القضية اللقبية، حيث إن القضية الشرطية تدل على انتفاء سنخ الحكم، بخلاف القضية اللقبية، من غير فرق بين كون الجزاء في القضية الشرطية بصورة الاخبار، كما إذا قال: ان جائك زيد يجب عليك اكرامه، أو بصورة الانشاء كما إذا قال: ان جاء زيد أكرمه.

وتوهم الفرق بينهما - بان الشرط في الصورة الأولى انما كان شرطا للوجوب، فبانتفاء الشرط ينتفى أصل الوجوب ونوعه، وهذا بخلاف الصورة الثانية، فان الشرط انما كان شرطا للانشاء المستفاد منه الوجوب وانتفاء الشرط انما يوجب انتفاء الانشاء الخاص، وهذا لا يقتضى انتفاء نوع الوجوب وسنخه - ضعيف غايته، لما عرفت سابقا من أن الشرط لا يرجع إلى الهيئة وان قلنا بان الموضوع له في الحروف عام لان المعنى غير قابل للتعليق والتقييد فان التقييد والتعليق يقتضى لحاظ الشئ معنى اسميا، بل الشرط يرجع إلى المحمول المنتسب، أي المحمول في رتبة الانتساب،

على ما تقدم تفصيله في الواجب المشروط، فالمعلق عليه هو وجوب الاكرام على جميع الصور، وهو الذي ينتفى بانتفاء الشرط.

ومما ذكرنا ظهر: انه لا يبتنى التوهم المذكور على كون الوضع في الحروف خاصا، ولا جوابه على كون الوضع فيها عاما، فتأمل جيدا.

الامر الثاني:

ان المفهوم يتبع المنطوق في جميع القيود المعبرة فيه، وانما التفاوت بينهما بالسلب والايجاب، فالموضوع في المفهوم هو الموضوع في المنطوق، والمحمول فيه هو المحمول

فيه. فلو قال: ان جائك زيد في يوم الجمعة راكبا فأكرمه، كان مفهومه ان لم يجئك زيد في يوم الجمعة راكبا فلا تكرمه. ويكفي في انتفاء وجوب الاكرام انتفاء أحد القيود المأخوذة في المنطوق فينتفى وجوب الاكرام إذا جاء زيد في يوم الجمعة غير راكب.

والسر في ذلك هو ما عرفت: من أن المفهوم تابع للمنطوق موضوعا و محمولا ونسبة، سوى ان المنطوق قضية موجبة أو سالبة، والمفهوم عكس ذلك، أي يكون مفهوم الايجاب السلب ومفهوم السلب الايجاب، ولازم ذلك هو انه لو كان المنطوق سالبة كلية كان مفهومه موجبة جزئية، لان نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية، كما أن نقيض الموجة الكلية سالبة جزئية.

ومن هنا ربما يستشكل في الحكم بنجاسة الماء القليل، بمفهوم قوله: إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء، حيث إن المنطوق سالبة كلية، لمكان إفادة النكرة في سياق النفي العموم، فمفاد المنطوق هو عدم نجاسة الكر بكل نجاسة، ويكون مفهومه هو انه إذا لم يبلغ الماء قدر كر ينجسه شيء، والنكرة في سياق الاثبات لا تفيد العموم، فأقصى ما يقتضيه المفهوم، هو نجاسة الماء القليل في الجملة بنجاسة ما، ولا يفيد نجاسته بجميع النجاسات، هذا.

ولكن يمكن ان يقال: ان المباحث الفقهية الأصولية انما يبتنى على الاستظهارات العرفية من الأدلة، بخلاف المباحث المنطقية، فإنها تبتنى على البراهين العقلية، وربما يكون بين نظر الفقيه ونظر المنطقي العموم من وجه. فقد يكون نقيض السالبة الكلية موجبة كلية بحسب ما يستظهر من الدليل، مع أنه بنظر المنطقي يكون النقيض موجبة جزئية كما في المقام، فان المستفاد من المنطوق في مثل قوله: إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء، هو عموم السلب، لا سلب العموم، أي يكون الظاهر من قوله: لم ينجسه شيء، لم ينجسه كل فرد فرد من أنواع النجاسات:

من البول، والدم، والمنى وغير ذلك، ويكون المنطوق في قوة قوله: إذا بلغ الماء قدر  
كر لم ينجسه الدم، والبول، والغائط، وهكذا، لوضوح ان المراد من الشيء هو أنواع  
النجاسات، لا كل شيء في العالم، فيكون المفهوم إذا لم يبلغ الماء قدر كر ينجسه الدم،  
والبول والغائط، وغير ذلك، فيكون دليلا على نجاسة الماء القليل بجميع أنواع  
النجاسات. وليست النكرة في سياق النفي كلفظة (كل) وما شابهها من أدوات  
العموم التي يكون لها معنى اسمي، حتى يصح لحاظها على نحو العام المجموعي و  
يكون المنفي هو سلب العموم، كقوله: لا تأكل كل رمانة في البستان، بل العموم  
المستفاد من النكرة في سياق النفي انما هو بمقدمات الحكمة، حسب ما يقتضيه  
المقام، والمنفي في المثال انما هو أنواع النجاسات، أي كل فرد فرد منها، ويلزمه ما  
ذكرنا من كون المفهوم من مثل هذا المنطوق هو الايجاب الكلي، لا الجزئي. مع أنه  
يكفي الايجاب الجزئي في اثبات نجاسة ماء القليل في الجملة في قبال عدم نجاسته  
أصلا، كما هو المدعى، والمسألة فقهية ليس المقام محل تفصيلها.

الامر الثالث:

لو تعدد الشرط، على وجه كان شرطية كل منهما تنافى شرطية الآخر، اما  
لتباين الشرطين، أو لحصول أحدهما قبل حصول الآخر دائما، كما في خفاء الاذان و  
الجدران، الذي تجعل كل منهما شرطا لوجوب القصر، مع أن خفاء الاذان دائما يحصل  
قبل خفاء الجدران على ما قيل، فهل اللازم رفع اليد عن استقلال كل منهما  
في السببية وجعل كل منهما جزء السبب؟ أو ان اللازم رفع اليد عن انحصار كل  
منهما في السببية وجعل كل منهما سببا مستقلا. فعلى الأول: يكون الحكم في المثال هو  
انحصار وجوب التقصير عند خفاء كل من الاذان والجدران معا، ولا يكفي خفاء  
أحدهما. وعلى الثاني: يكفي خفاء أحدهما في الحكم. ولكن الوجه الثاني في مثل  
المثال لا يستقيم، لأن المفروض حصول خفاء الاذان دائما قبل حصول خفاء  
الجدران، فيلزم لغوية جعل خفاء الجدران شرطا، لعدم وصول النوبة إليه ابدا. نعم  
فيما إذا كان بين الشرطين التباين في الجملة - ولو بالعموم من وجه - يجرى فيه كل من  
الوجهين.



والبحث في المقام تارة: يقع في خصوص المثال من حيث المسألة الفقهية. و أخرى: يقع في كلي ما كان من هذا القبيل من حيث المسألة الأصولية. اما البحث عن المقام الأول: فهو وان كان خارجا عما نحن فيه الا انه لا بأس بالإشارة إليه فنقول:

انه لا تنافى في مثل قوله: إذا خفى الاذان فقصر، وإذا خفى الجدران فقصر، من حيث إن الظاهر من خفاء الجدران هو خفاء صورة الجدران لا شبحتها، فهو من هذه الجهة لا اجمال فيه. واما خفاء الاذان فلما كان له مراتب: مرتبة خفاء فصوله في مقابل تميزها على وجه يمتاز كل فصل عن الآخر، ومرتبة خفاء مجموع الاذان في مقابل تميزه بنفسه وان الصوت صوت اذان، ومرتبة خفاء الهمهمة في مقابل عدم خفائها، بحيث لا يظهر من الصوت بنفسه كونه اذانا، بل يستفاد كونه صوت اذان من القرائن.

ومقتضى الجمع بين الدليلين وحمل المجمل على المبين، هو حمل خفاء الاذان على المرتبة التي تنطبق على خفاء الجدران، ولا يبعد ان تكون تلك المرتبة حين خفاء الاذان المجموع من حيث المجموع، لا خفاء خصوص الفصول، ولا خفاء الهمهمة، فيرتفع التنافي بين الشرطين، وتفصيله موكول إلى محله. واما البحث عن المقام الثاني: فمجمله انه وان قيل فيه وجوه أربعة أو خمسة: من تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الأخرى، ومن رفع اليد عن المفهوم في كل منهما، وغير ذلك، كما لا تخفى على المراجع. الا ان الانصاف: ان ذلك تطويل بلا طائل، بل لا محصل لبعض الوجوه، فان تقييد مفهوم كل منهما بمنطوق الأخرى لا يستقيم، إذ ليس المفهوم قضية مستقلة يمكن تقييدها ما لم يقيد أولا المنطوق، فان المفهوم تابع للمنطوق في جميع القيود، فلا يعقل تقييد المفهوم بلا تقييد المنطوق. فالتحقيق، هو ان يقال: انه بعد ما كان الشرط ظاهرا في العلة التامة المنحصرة، وكان تعدد الشرط ينافي ذلك، فلا بد اما: من رفع اليد عن كونه علة تامة وجعله جزء العلة، فيكون المجموع من الشرطين علة تامة منحصرة ينتفى الجزاء عند انتفائهما معا، ويكون قوله: مثلا، إذا خفى الاذان فقصر وإذا خفى الجدران

فقصر، بمنزلة قوله: إذا خفى الاذان والجدران فقصر. واما: من رفع اليد عن كونه علة منحصرة مع بقائه على كونه علة تامة، فيكون الشرط أحدهما تخييراً، ويكون المثال بمنزلة قوله: إذا خفى الاذان أو خفى الجدران فقصر، ويكفي حينئذ أحدهما في ترتب الجزاء، مع قطع النظر عن كون خفاء الاذان يحصل قبل خفاء الجدران دائماً. وحينئذ لا بد من رفع اليد عن أحد الظهورين، اما ظهور الشرط في كونه علة تامة، و اما ظهوره في كونه علة منحصرة. وحيث لم يكن أحد الظهورين أقوى من ظهور الآخر ولا أحدهما حاكماً على الآخر - لمكان ان كلا من الظهورين انما يكون بالاطلاق ومقدمات الحكمة، على ما تقدم - كان اللازم الجري على ما يقتضيه العلم الاجمالي من ورود التقييد على أحد الاطلاقين.

وربما يتوهم ان ظهور الشرط في كونه علة تامة أقوى من ظهوره في الانحصار، لان دلالة القضية على استناد الجزاء إلى الشرط انما يكون بالنصوصية فلا بد ان يكون الشرط في الجملة ولو في مورد مما يستند إليه الجزاء، واستناده إليه لا يكون الا بان يكون الشرط علة تامة لترتب الجزاء ولو في مورد، إذ استناد الشيء إلى جزء العلة ليس استناداً حقيقياً، بل الاستناد الحقيقي هو ما يكون إلى تمام العلة. ولو تصرفنا في ظهور الشرط في كونه علة تامة وجعلناه جزء العلة يلزم ان لا يستند الجزاء إليه ابداً ولو في الجملة، فظهور القضية في كون الشرط علة تامة ربما يدعى كونه بالنصوصية، بخلاف ظهورها في الانحصار، فإنه لا يكون بتلك المثابة، بل انما هو بالاطلاق، فلا بد من رفع اليد عن ظهوره في الانحصار والقول بكفاية أحد الشرطين.

وقد حكى: ان شيخنا الأستاذ مد ظله مال إلى هذا الوجه في الدورة السابقة، ولكن عدل عنه في هذه الدورة، وافسد التوهم المذكور بما حاصله: ان أصل استناد الجزاء إلى الشرط انما يكون بالاطلاق، إذ من اطلاق الشرط وعدم ذكر شيء آخر معه يستفاد الاستناد، ولولا الاطلاق لما كاد يستفاد الاستناد، وهذا لا ينافي ان حقيقة الاستناد انما يكون في استناد الشيء إلى علته التامة، فان ذلك بعد الفراغ عن الاستناد وان الجزاء يكون مستنداً إلى الشرط، وهذا المعنى انما يكون بالاطلاق،

فظهور القضية في كون الشرط علة تامة كظهورها في الانحصار، في أن كلا منهما يكون بالاطلاق.

وتوهم ان تقييد العلية التامة وجعل الشرط جزء العلة يستلزم تقييد الانحصار أيضا - فإنه لا يعقل الانحصار مع كونه جزء العلة، وهذا بخلاف تقييد الانحصار، فإنه لا يلزم منه تقييد العلية التامة، كما لا يخفى، فيدور الامر بين: تقييد واحد، وتقييدين، ومعلوم ان الأول أولى، فلا بد من تقييد الانحصار - فاسد أيضا، فان تقييد العلة التامة يوجب رفع موضوع الانحصار، لا انه يوجب تقييدا زائدا، و هذا نظير ما تقدم في الواجب المشروط: من أن تقييد الهيئة يوجب رفع موضوع اطلاق المادة، لا انه يوجب تقييدا زائدا. فراجع ما ذكرناه في ذلك المقام. (١) فتحصل: انه لا محيص من اعمال قواعد العلم الاجمالي في المقام. وما ربما يتوهم أيضا، ان رتبة تقييد العلية التامة مقدمة على رتبة تقييد الانحصار - لوضوح ان كون الشيء علة منحصرة أو غير منحصرة انما يكون بعد كون الشيء علة تامة، ومقتضى تقدم الرتبة هو ارجاع القيد إلى العلية التامة وجعل الشرط جزء العلة - فهو في غاية الفساد، فان تقدم الرتبة لا ينفع بعد العلم الاجمالي بورود التقييد على أحد الاطلاقين، وليس تقدم الرتبة موجبا لانحلال هذا العلم الاجمالي، كما لا يخفى، فتأمل جيدا.

الامر الرابع:

لو تعدد الشرط واتحد الجزاء، فهل اللازم تعدد الجزاء وفعله عقيب كل شرط؟ أولا، بل يكتفى بفعل الجزاء مرة واحدة. وهذا هو العنوان المعروف بمسألة تداخل الأسباب، أو تداخل المسببات. ولتوضيح البحث عن ذلك ينبغي تقديم أمور: الأول: في المراد من تداخل الأسباب والمسببات اما المراد من تداخل الأسباب: فهو ان اجتماع الأسباب المتعددة لا يقتضى الا ايجاد جزاء واحد، بمعنى ان الأسباب التي هي عند الانفراد تقتضى ايجاد

---

(١) راجع الامر الثاني من مباحث الواجب المشروط ص ١٧٨

جزء واحد، فعند الاجتماع لا تقتضي أيضا الا ايجاد جزء واحد، لا انها يقتضى كل سبب ايجاد جزء حتى يتعدد الجزء حسب تعدد الأسباب. وهذا من غير فرق بين ان تكون الأسباب المجتمعة مندرجة تحت نوع واحد - كما إذا تعدد منه النوم أو البول - أو انها غير مندرجة تحت نوع واحد - كما إذا نام، وبال - فهذا معنى تداخل الأسباب.

واما معنى تداخل المسببات: فهو عبارة عن الاكتفاء بايجاد جزء واحد و عدم وجوب التعدد، بعد الفراغ عن عدم تداخل الأسباب واقتضاء كل سبب جزء، الا انه في مقام الامتثال يكتفى بجزء واحد، فان ذمته وان اشتغلت بالمتعدد الا انه صح تفريغها عن المتعدد بالواحد.

وتظهر الثمرة بين تداخل الأسباب وتداخل المسببات بالرخصة والعزيمة فإنه لو قلنا: بتداخل الأسباب، لا يجوز له ايجاد الجزء متعددا، إذ لم تشتغل ذمته الا بجزء واحد، فالزائد يكون تشريعا محرما. ولو قلنا: بتداخل المسببات فله ايجاد الجزء متعددا، وله أيضا الاكتفاء بالواحد. وهذا بخلاف ما إذا قلنا بعدم تداخل الأسباب والمسببات، فإنه لا بد له من ايجاد الجزء متعددا حسب تعدد السبب.

الثاني:

مقتضى الأصل العملي عند الشك في تداخل الأسباب، هو البراءة، لرجوع الشك فيه إلى الشك في التكليف، لأن الشك في تداخل الأسباب يرجع إلى الشك في اقتضاء السبب الثاني لتعقبه بالجزء وتوجه التكليف به زائدا على التكليف المتوجه بالسبب الأول. واما الشك في تداخل المسببات، فالأصل فيه يقتضى الاشتغال لرجوع الشك فيه إلى الشك في فراغ الذمة بايجاد جزء واحد، مع أنها قد كانت مشغولة بالمتعدد. والمرجع في ذلك هو الاشتغال ليس الا. هذا في باب التكليف.

واما باب الوضعيات فربما يختلف الأصل فيه. مثلا لو شك في اقتضاء العيب للخيار زائدا على ما اقتضاه بيع الحيوان أو المجلس، فمقتضى الأصل وان كان عدم ثبوت خيار العيب، ولكن يمكن ان يقال: ان مقتضى الأصل بقاء الخيار

بعدم الثلاثة أيام، فتأمل جيدا.  
الثالث:

الجزاء المأخوذ في القضية الشرطية: اما ان يكون قابلا للتعدد - كالوضوء والغسل - واما ان لا يكون قابلا للتعدد - كالقتل والخيار - حيث إنه لا يمكن تكرار القتل وكذا الخيار، فان الخيار ليس الا ملك فسخ العقد واقراره وهذا امر واحد لا يمكن فيه التعدد.

ثم إن الجزاء الغير القابل للتعدد: اما ان يكون قابلا للتقيد بالسبب كالخيار، حيث إنه قابل للتقيد: بالمجلس والحيوان والعيب والغبن وغير ذلك من أسباب الخيار. ومعنى تقيدته بالسبب، هو انه يلاحظ الخيار المستند إلى المجلس فيسقطه أو يصلح عليه، ويبقى له الخيار المستند إلى الحيوان. وكذا في القتل لأجل حقوق الناس، فلو قتل زيد عمروا وبكرا وخالدا، فقتل زيد قصاصا وان لم يقبل التعدد، الا انه قابل للتقيد بالسبب، أي يلاحظ استحقات زيد للقتل باعتبار قتله لعمره، فلو أسقط ورثة عمرو حق القود لم يسقط حق ورثة بكر وخالد.

واما ان لا يكون قابلا للتقيد بالسبب، كقتل زيد إذا كان له أسباب متعددة راجعة إلى حقوق الله تعالى كما إذا كان محاربا، وزانيا محصنا، ومرتدا، وغير ذلك من أسباب القتل، فان قتل زيد لا يتقيد بهذه الأسباب، إذ لا اثر لتقيدته، فان حقوق الله تعالى غير قابلة للاسقاط حتى يظهر للتقيد بالسبب اثر. نعم في المثال يتأكد وجوب قتل زيد من جهة اجتماع تلك الأسباب، ولكن التأكد غير التقيد بالسبب، كما لا يخفى.

ثم انه لا اشكال في دخول القسم الأول - وهو ما إذا كان الجزاء قابلا للتعدد - في محل النزاع في تداخل الأسباب والمسببات وعدم التداخل. وكذا لا ينبغي الاشكال في دخول القسم الثاني - وهو ما إذا كان الجزاء قابلا للتقيد بالسبب - في محل النزاع أيضا، إذ يتحقق اثر للقول بعدم التداخل باعتبار قابلية الاسقاط من جهة خاصة، مع بقاء الجزاء من سائر الجهات كما عرفت. واما القسم الثالث: فهو خارج عن محل النزاع، إذ لا اثر عملي فيه للقول بالتداخل وعدم

التداخل، ومجرد قابليته للتأكد لا يوجب اثرا عمليا، كما هو واضح.  
الرابع:

ربما يبتنى النزاع في المقام على كون الأسباب الشرعية معرفات أو مؤثرات، فعلى الأول: فالأصل التداخل، وعلى الثاني: فالأصل عدم التداخل. ولكن الانصاف: ان قضية كون الأسباب الشرعية معرفات أو مؤثرات مما لا محصل لها، فإنه ان كان المراد من الأسباب الشرعية هي موضوعات التكاليف، فدعوى كونها مؤثرة أو معرفة مما لا ترجع إلى محصل، لان موضوع التكليف ليس بمؤثر ولا معرف، الا إذا كان المراد من المؤثر عدم تخلف الأثر عنه فيستقيم، لان الحكم لا يتخلف عن موضوعه، الا ان اطلاق المؤثر على هذا الوجه مما لا يخلو عن مسامحة.

وان كان المراد من الأسباب المصالح والمفاسد فهي مؤثرة باعتبار (من حيث تبعية الاحكام لها) ومعرفة باعتبار (من حيث إنها لا تقتضي الاطراد والانعكاس) كما هو شأن الحكمة ان كان المراد من المعرف هذا المعنى، أي عدم الاطراد والانعكاس. وعلى كل حال: الكلام في المقام انما هو في الشروط الراجعة إلى موضوعات التكاليف، واطلاق المعرف على ذلك مما لا معنى له.  
الخامس:

قد يقال: ان القول بعدم تداخل المسببات والأسباب يستلزم القول بتعدد التكليف والمكلف به، في مثل قوله: صم يوما وصم يوما، مع أن المحكى عن المشهور: القول بكفاية صوم يوم واحد في المثال وحمل الطلب الثاني على التأكيد لا التأسيس. ومن هنا ربما يتوهم: المنافاة بين المحكى عن المشهور في مثل المثال، و بين المحكى عنهم في مسألة تداخل الأسباب والمسببات، حيث إنهم ذهبوا إلى عدم التداخل، ويتخيل ان القول بكفاية صوم يوم واحد في المثال يرجع إلى القول بتداخل الأسباب، حيث إن كل طلب سبب لايجاد متعلقه، فالإكتفاء بصوم واحد يرجع إلى تداخل الطلبين واقتضائهما ايجاد متعلق واحد، هذا.  
ولكن التحقيق: ان المثال ليس من تداخل الأسباب والمسببات، فان

المثال لما كان المتعلق واحداً، وهو صوم اليوم، ولم يكن هناك ظهور لفظي في تعدد التكليف والطلب، لان قوله ثانياً: صم يوماً، لا يكون ظاهراً في التأسيس الا من جهة الظهور السياقي، والظهور السياقي لا يقاوم الظهور اللفظي في وحدة المتعلق، بل الظهور اللفظي في وحدة المتعلق أقوى من الظهور السياقي في كون الطلب الثاني للتأسيس، ولأجل ذلك يحمل على كونه للتأكيد. ولو سلم انه ليس بأقوى، فلا أقل من أنه يوجب التوقف. وأين هذا من مسألة تداخل الأسباب التي سيأتي ان الظهور اللفظي فيها يقتضى عدم التداخل، فلا ملازمة بين المسئلتين.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم: ان الأصل اللفظي يقتضى عدم تداخل الأسباب والمسببات. اما عدم تداخل الأسباب فتوضيحه: هو ان تعلق الطلب بصرف الوجود من الطبيعة وان كان مدلولاً لفظياً، الا ان عدم قابلية صرف الوجود للتكرار ليس مدلولاً لفظياً، حتى يعارض ظاهر القضية الشرطية في تأثير كل شرط لجزاء غير ما اثره الآخر، بل من باب حكم العقل بان المطلوب الواحد إذا امتثل لا يمكن امتثاله ثانياً. واما ان المطلوب واحد أو متعدد، فلا يحكم به العقل، ولا يدل عليه اللفظ، ولذا اختلف في دلالة الامر على المرة والتكرار. وبعبارة أخرى: وضعت صيغة الامر لطلب ايجاد الطبيعة، والعقل يحكم بان ايجاد الطبيعة يحصل باتيانها مرة فلا موجب لاتيانها ثانياً، وهذا لا ينافي ان يكون المطلوب ايجادها مرتين، بحيث يكون امتثال كل مرة كافياً لامتثال مطلوب، أي لو دل الدليل على أن المطلوب متعدد لا يعارضه حكم العقل على أن امتثال الطبيعة يحصل باتيانها، لان كل مطلوب يحصل امتثاله باتيانه مرة عقلاً. اما ان المطلوب متعدد أولاً، فلا يحكم به العقل. فإذا دل ظاهر الشرطيتين على تعدد المطلوب لا يعارضه شئ أصلاً.

ومما ذكرنا انقدح: ما في تقديم ظهور القضيتين من جهة كونه بياناً لاطلاق الجزاء، لأنه على ما ذكرنا ظهور الجزاء في الاكتفاء بالمرة ليس من باب الاطلاق أصلاً، حتى يقع التعارض، بل يكون ظهور القضية الشرطية في تأثير الشرط مستقلاً في الجزاء رافعاً حقيقة لموضوع حكم العقل: بان المطلوب واحد يحصل امتثاله باتيانه مرة، ووارداً عليه، بل على فرض ظهور الجزاء في المرة يكون ظهور الشرطية

حاكما عليه، كما لا يخفى.

نعم: لو شك في الطلب الواحد، كقوله: صل، أو الجزاء المترتب على شرط واحد، كقوله: إذا سهوت فاسجد سجدتي السهو، انه يكفي المرة أم يجب تعدد الصلوات والسجدة، فاطلاق الامر يقتضى حصول الامتثال بالمرة. وأين هذا مما إذا تعدد الامر أو الشرط؟ لأنه لا يمكن ان يكون الاطلاق متكفلاً لوحدة الطلبين، أو تأثير الشرطين اثراً واحداً. فتأمل في ذلك لئلا تخلط بين المقامين. ثم إن عدم ظهور القضيتين في الاتحاد لا ينافي ما تقدم: من حكومة ظهور الامر في تعلقه بصرف الوجود في نحو (صم يوماً صم يوماً) على الظهور السياقي، للفرق بين البابين، فان الامر في مقام الجزاء حيث إنه متفرع على الشرط فيقتضى تعدد الشرط تعدد الجزاء. وهذا بخلاف الامر الابتدائي المكرر، فإنه ليس ظاهراً في التعدد الا من جهة الظهور السياقي المحكوم بظهور تعلق الامر بصرف الوجود. واما الثاني فعلى فرض ظهور الجزاء في القضيتين في الاتحاد، أي هذه الحقيقة التي جعلت جزاء في مثل (إذا بليت توضاً) بعينها هي التي جعلت جزاء فيما إذا تكرر منه البول، والحقيقة الواحدة لا تقبل التكرار، فيكون الجزاء الممكن فيه التعدد كالجزاء الذي لا يمكن فيه التعدد من لزوم التداخل في الأسباب.

ولكننا نقول: ان الجملة الشرطية في كونها انحلالية أظهر من اتحاد الجزاء في القضيتين، وذلك لأنه لا شبهة ان القضية الشرطية كالقضية الحقيقية، فكما ان قوله: المستطيع يحج - عام لمن استطاع في أي وقت، فكذلك قوله: ان استطعت فحج، لان كل قضية حقيقية راجعة إلى الشرطية، وبالعكس، غاية الامر انهما متعاكسان. فالشرطية تتضمن عنوان الموضوع، لان نتيجة (ان استطعت) هو (المستطيع) وهي صريحة في الاشتراط. والحقيقية تتضمن الشرط، وهي صريحة في عنوان الموضوع. و لازم الانحلالية ان يترتب على كل شرط جزاء غير ما رتب على الآخر. فعلى هذا لا اشكال في عدم التداخل، حتى في مورد تعدد الشرط من جنس واحد، فضلاً عما إذا تعدد من الأجناس المختلفة، فيصير هذا الظهور قرينة للجزاء، ويصير بمنزلة ان يقال: إذا بليت فتوضاً وإذا بليت ثانياً فتوضاً وضوء آخر، كما إذا تحقق منه النوم والبول.



ثم إن ظهور كل شرط في تأثيره اثرًا غير اثر الشرط الآخر لا يختص بالأدلة اللفظية، بل يمكن استفادته من اللبّيات، لأن المدار على ظهور الشرط في الانحلالية، فإذا كان الدليل عليه لفظيًا فاستفادة الانحلالية اما: بالوضع، كالعموم الأصولي المستفاد من الأسماء المتضمنة للشرط، كمتى واني وأين وإذا ومهما وحيثما، وهكذا. واما: بالاطلاق، ك (إن) وأخواتها، فان استفادة كون مدخولها علة تامة لترتب الجزاء عليه بالاطلاق، وإذا كان الدليل عليه لبيا، فاستفادة الانحلال كأصل الاشتراط يمكن قيام الاجماع عليه، أو دلالة العقل عليه.

ان قلت:

سلمنا ظهور كل شرط في كونه تمام السبب للجزاء، الا ان الجزاء حيث إنه لم يترتب بوجوده على الشرط حتى يمكن التعدد - فان وجوده هو مقام امثاله - بل رتب من حيث حكمه وهو لا يقبل التعدد. وبعبارة واضحة: وجود الاكرام لم يعلق على المجيء حتى يمكن ان يتعدد، بل وجوبه الذي هو حكمه علق عليه، وغاية تأثير كل سبب ان يتأكد الحكم، لان الوجوب لا يمكن فيه التعدد.

قلت:

قد بينا في المقدمات: ان الوجوب - وهو المعنى النسبي المستفاد من الهيئة - غير قابل للتعليق، بل المعلق هو محصل الجملة، وهو طلب اليجاد الذي يتحقق بايقاع نسبة المادة إلى الفاعل في مقام الانشاء. وبعبارة واضحة: قد تقدم في مبحث الأوامر (١) ان مفاد صيغة الامر ليس طلب الفعل كما هو المشهور، لأنه ليس معنى (صل) اطلب منك الصلاة، بل وضعت صيغة الامر لنسبة المادة إلى الفاعل انشاء و تشريعًا، فكون المتكلم في مقام التشريع ملقيا نسبة المادة إلى الفاعل يوجب ان يتحقق بنفس هذا الالقاء مصداق للطلب، ففي مقام التشريع يطلب الشارع ايجاد الصلاة، واليجاد قابل للتكرار.

إذا عرفت ذلك، فلنرجع إلى ما برهن عليه العلامة - على ما يحكى عنه - لعدم تداخل الأسباب فنقول: هو (قده) أتم البرهان بمقدمات ثلث، والمقدمتان منها صريحتان في كونهما من برهان عدم التداخل في الأسباب، والثالثة ظاهرة فيه، لا

---

(١) راجع تفصيل هذا البحث في الامر الثالث من المقصد الأول، الجزء الأول من الفوائد ص ١٢٩

صريحة، لا يمكن رجوعها إلى برهان عدم التداخل في المسبب.  
المقدمة الأولى: انه لا اشكال، في أن ظاهر القضية الشرطية، هو كون الشرط مؤثرا في الجزاء.  
والثانية: ان ظاهر كل شرط ان يكون اثره غير اثر الشرط الاخر.  
والثالثة: ان ظاهر التأثير، ان الأثر هو تعدد الوجود لا تأكد المطلوب.  
والعمدة من هذه المقدمات هي الأولى، لان المقدمتين الأخيرتين واضحتان. اما الثانية: فلانه، بعد ثبوت الأولى لا بد ان يكون اثر كل شرط غير اثر الآخر، لان معنى تأثير الشرط التأثير بالاستقلال لا الانضمام. واما الثالثة: فلان التأكيد وان كان مغايرا لغير المؤكد، الا انه في الحقيقة راجع إلى وحدة الأثر، فمهما أمكن التعدد في المسبب لا موجب لتأثير الشرط التأكد.  
نعم: مع حفظ المقدمتين وعدم امكان التعدد يجب المصير إلى التأكيد.  
واما المقدمة الأولى: فعمدة المناقشة فيها مناقشة فخر المحققين: (١) من ابتنائها على كون العلة الشرعية مؤثرات، لأنها بناء على كونها معرفات، لا تأثير للشرط في الجزاء. ولكن ظهر مما ذكرنا: ان التداخل وعدمه لا يبتنى على هذا النزاع، بل لا محصل لهذا النزاع أصلا، لان علة التشريع ليست عللا حقيقية، فلا يمكن النزاع فيها والقول بأنها مؤثرات. واما موضوعات الاحكام، فليست الا كالعلة الحقيقية ولا يمكن ان تكون معرفات. وبالجملة لا وجه لهذه المناقشة أصلا.  
ثم انه، قد ذكرنا ضابطا مميزا بين العلة للجعل وبين موضوعات المجعول في غير مبحث. واجماله: ان كل ما لا يمكن ان يجعل عنوانا لفعل المكلف ويلقى إليه لعدم تميزه بين مورد حصوله وعدم حصوله، كاختلاط المياه والنهي عن الفحشاء، فهذا لا يمكن ان يكون موضوعا الذي قد يعبر عنه بالعلة للمجعول، بل يجب ان يكون علة للجعل وملاكا له، فهذا غير مطرد ولا منعكس.  
وما أمكن ان يلقي إلى المكلف، كاسكار الخمر، لا يمكن تمييز المكلف بين حصوله وعدم حصوله، فهذا يلاحظ فيه لسان الدليل، فان اخذ فيه علة للجعل والتشريع، فهو لا يطرد ولا ينعكس، كقولهم (عليهم السلام) أتدري لم جعل أو لم شرع

(١) راجع إيضاح الفوائد الجزء ١ ص ٤٨

كذا، ولم صار ماء الاستنجاء لا بأس به لان الماء أكثر من القدر، وأمثال هذه القضايا التي صنف الصدوق (قده) لها كتاب على حدة، وسماه علل الشرايع. وان اخذ فيه علة للمجعول، كقوله (عليه السلام) الخمر حرام لأنه مسكر، فهذا هو العلة التي يتعدى عن مورد معلولها إلى المشارك معه في هذه العلة. فتحصل مما ذكرنا ان عمدة برهان القائل بالتداخل، هو ان صرف الشيء لا يتكرر. وهذا الكلام مما لا ريب فيه بعد اثبات ان متعلق الامر هو الطبيعة المشتركة بين المرة والتكرار، لا خصوص المرة، ولا التكرار، فإذا كان المتكلم في مقام البيان، فبالاطلاق يثبت انه أراد القدر الجامع، وبحكم العقل يثبت ان القدر الجامع إذا تحقق لا مجال لامثاله ثانيا.

ولكن فيه أولا: ان هذا لا ينافي ظهور القضية الشرطية في تأثير كل شرط اثر غير اثر الشرط الآخر، لان كون صرف الشيء لا يتكرر لا يكون مستندا إلى ظهور لفظي، حتى يعارض ظهور الشرطية. وبعبارة أخرى: حكم العقل مفاده ان المطلوب الواحد لا يتكرر، فلا يعارض ظهور ما دل على تعدد المطلوب. وثانيا: ان ظهوره في عدم التكرار بالاطلاق وعدم موجب التعدد، ويكفي ظهور الشرطيتين في بيان موجب التعدد.

واما المقام الثاني:

فالحق فيه أيضا عدم التداخل، لأنه بعد ما ظهر ان كل سبب يؤثر غير ما اثره الآخر، فمع امكان التعدد في المسبب لا موجب للتداخل، ولا وجه لدعوى أصالة التداخل. فلاكتفاء في الامثال بمسبب واحد، مع القول بعدم التداخل في الأسباب، لا بد فيه اما: من ثبوت دليل عليه، كالاكتفاء بغسل واحد إذا اجتمع عليه حقوق (١) لقيام الدليل الواضح على كفاية غسل واحد، اما مطلقا، واما لو نوى الجميع، واما لو كان في الأسباب الجنابة. وعلى أي حال: ان ثبوته بالدليل غير دعوى أصالة التداخل. واما: من كون المسبب مصداقا لعنوانين بينهما عموم من وجه، كضيافة الهاشمي العالم، لو قال: أكرم هاشميا وأضف عالما، فان اطلاق كل دليل حيث إنه يشمل مورد الاجتماع يوجب عدم البأس باتيان المجمع، لامثال الاكرام

---

(١) المراد من الحقوق هو حقوق الله تعالى.

الذي بينه وبين الضيافة عموم من وجه في العالم الذي بينه وبين الهاشمي عموم من وجه. ولا يتنى صحة الامتثال بالمجمع على مسألة الاجتماع، لان موضوع تلك المسألة في الحكمين المتضادين. والمتماثلان وان كان كالمضادين الا انه إذا بقي الحكمان باثنيتهما، واما مع اتحادهما كما في الحكمين الانحلاليين، كقوله: أكرم العلماء وأكرم السادات، واجتمع في مصداق واحد عنوان العالم والسيد، أو في البديلين كما في امتثالهما باتيان المجمع، فيتحدان ويؤثر كلاهما بوصف الاجتماع اثرا واحدا. وبالجملة: تداخل المسبب لا بد ان يثبت بدليل، أو يصدق الامتثال في اتيان واحد إذا كان بين العنوانين عموم من وجه. والكلام الذي نحن بصدد تنقيحه مفروض فيما كان بين الأسباب تباين، كالبول والنوم، أو الجماع والاكل، أو تساو كتعدد النوم أو الاكل، مع اتحاد المسبب بحسب المفهوم. ثم انه ينبغي التنبيه على أمرين:

الأول: ان هذا الذي ذكرنا من عدم تداخل الأسباب، انما هو بمقتضى القواعد اللفظية، فأصالة عدم التداخل تامة لو لم يقم دليل على خلافها، كما في كل أصل قام الدليل على خلافه.

فمن جملة ما قام الدليل فيه على خلاف هذا الأصل موجبات الضوء، وبعض موجبات الكفارة. اما الضوء: فقيام الدليل على كفاية ضوء واحد لجميع أسبابه موجب لاستكشاف أحد أمور ثلاثة فيه

أولها: كون سبب الضوء هو العنوان الواحد الحاصل بأحد النواقض، بمعنى كون النواقض محصلة لهذا العنوان، ونفس ذلك العنوان هو السبب، وهذا غير قابل للتعدد بتعدد محصلاته، ويعبر عنه بالقذارة المعنوية والحالة الحديثة. ثم انه إذا تحقق المحصلان في عرض واحد، فالعنوان مستند إلى وصف الاجتماع، ولو تحققا طولاً فمستند إلى أول الوجود منهما، كما لا يخفى.

ثانيها: كون السبب هو صرف الوجود من النواقض، لا مطلق وجوده، فأول سبب حصل في الخارج هو المؤثر في الضوء، دون ما يتحقق ثانيا وثالثا. ثالثها: ان المسبب - وهو الطهارة الحاصلة بأول ضوء - غير قابل للتعدد ولا التأكد ولا الانتساب إلى سبب من حيث والى سبب آخر من حيث آخر، فيخرج المورد عن محل النزاع. ولكنه لا يخفى: ان هذا الاحتمال في باب الضوء لا

يتطرق، لأنه ثبت: ان الوضوء على الوضوء نور على نور.  
واما باب بعض الكفارات: فهو في غير الجماع، كالأكل والشرب و  
نحوهما، لأنه ورد في الدليل (من أفطر في نهار شهر رمضان فعليه الكفارة) والمفطر  
صادق بأول وجود من المفطرات، وهو عنوان غير قابل للتعدد، فكل من شرب و  
اكل وارتمس، يصدق عليه انه أفطر بمجرد تحقق أول المفطرات، فاكله بعد شربه  
غير قابل للتأثير. ولا ينافي ذلك وجوب الامساك على المفطر أو استحبابه، لأنه  
حكم تعبدي من جهة احترام شهر رمضان، لا لامكان الافطار ثانيا لبقاء الصوم.  
وبالحملة: لا ينافي الأصل قيام الدليل على خلافه، كما أن أصالة عدم  
تداخل المسببات - أي عدم كفاية امتثال واحد لأسباب متعددة مؤثرة - لا ينافي قيام  
الدليل على كفايته، كما في الأغسال، وكما لو لم يكن المسبب قابلا للتعدد والتأكد  
ولا التقيد، كما إذا اجتمع حقوق الله تعالى في القتل، فإنه لا يمكن ان يتقيد القتل  
بحق دون حق، لان حقه تعالى غير قابل للعفو، حتى يتقيد بسبب غير تقيد بسبب  
آخر، وكما في تداخل المسببين في ضيافة العالم الهاشمي.  
الثاني:

انه قيل: بتعدد حقايق الأغسال، كما هو المشهور. وقيل: باتحادها، كما  
هو المحكى عن الأردبيلي (قده) وتابعيه. ومعنى اتحاد حقيقتها ان ما يوجبه الجنابة  
من الغسل عين ما يوجبه الحيض أو مس الميت أو الجمعة، وهكذا. ثم انه وان  
اختلف القولان بحسب الآثار الفقهية والأحكام الشرعية، ككفاية غسل واحد حتى  
الجمعة عن جميع الأغسال ولو لم ينو غيرها، وكفاية كل غسل عن الوضوء بناء  
على الاتحاد، وعدم كفايته في كلا المقامين بناء على التغير، الا انه ليس المقام مقام  
البحث عن الحكم الفرعي وبيان ان المختار هو التعدد كما هو المشهور، لظاهر  
الاخبار (١) بأنه " إذا اجتمع عليه حقوق أجزاءك غسل واحد " الظاهر في أن  
الموجب للغسل متعدد. ولا معنى لاتحاد حقيقة الغسل مع تعدد موجهه، لأنه لو كان ما

(١) الوسائل، الجزء ١ الباب ٤٣ من أبواب الجنابة الحديث ١ ص ٥٢٦

توجيه الجنابة عين ما يوجهه الحيض للزم ان يكون السبب واحدا أيضا ورجوع جميع الأسباب إلى حدث واحد، كموجبات الوضوء، على ما عرفت، لعدم امكان ترتب معلول واحد على علل مختلفة، كما برهن في محله. بل المهم في المقام، انما هو بيان الحكم الأصولي على المسلكين.

فنقول: لو قلنا بالاتحاد، فلا محيص عن الالتزام بالتداخل وعدم تأثير كل ما هو السبب في الظاهر ولو قلنا بأصالة عدم التداخل في الأسباب والمسببات، لعدم قابلية المورد لتعدد الوجود، لان محل النزاع في باب التداخل هو ما لو كان الجزاء المترتب على الأسباب واحدا مفهوما وقابلا للتعدد مصداقا، أو بحكم المتعدد المصداق من التأكيد أو التقييد. والمفروض - بناء على الاتحاد - ان ما يوجهه الجنابة من الغسل عين ما يوجهه الحيض. ولو قلنا بالتباين فلا محيص عن الالتزام بعدم التداخل ولو قلنا بأصالة التداخل في باب الأسباب والمسببات، لما عرفت ان مورد النزاع هو المتحد في المفهوم القابل لتعدد الوجود، ومعنى متحد المفهوم المتعدد في الوجود

هو المشترك المعنوي، كالرقبة المترتب عتقها على الافطار والظهار. وهذا بخلاف متباين الحقيقة المترتب أحد المتباينين على سبب كالوضوء مثلا على البول، والمباين الآخر كالكفارة على سبب آخر كالافطار، فإنه لا معنى في هذا المقام للتداخل. ثم انه بناء على التباين، كما هو المختار، فمقتضى القاعدة عدم كفاية غسل واحد عن الأسباب المتعددة، الا انه قام الدليل على أنه لو نوى الجميع بغسل واحد يجرى، كما أنه قام الدليل على كفاية نية الجنابة لجميع الأغسال ولو لم ينو غيرها. فالأول: كقوله في كتاب (١) حريز: إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزئك غسلك ذلك للجنابة والجمعة وعرفة إلى آخر الحديث، فان قوله: إذا اغتسلت - باطلاقه يشمل لو كان المتعدد هو الأغسال المستحبة، أو الواجبة، أو المركب منهما، لا سيما بقرينة ذيل هذا الخبر (فإذا اجتمعت لله عليك أجزئها عنك غسل واحد) واما اعتبار نية الجميع، فلقوله (عليه السلام) (للجنابة والجمعة) الظاهر في لحاظ الجنابة

(١) الوسائل، الجزء ١ الباب ٤٣ من أبواب الجنابة الحديث ١ ص ٥٢٦

والجمعة وغيرهما في الغسل.  
والثاني: كقوله (عليه السلام) (١) " إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر أجزاء عنه ذلك عن كل غسل يلزمه في ذلك اليوم " فان اطلاقه يشمل ما لو لم يلتفت الجنب حين غسل الجنابة إلى أسباب آخر. وبالجملة: لو قام الدليل كذلك لكشف عن كفاية نية الشيء عن اتيانه عن الأسباب المتعددة، ويصير المميز للأسباب هو النية.  
الفصل الثاني: في مفهوم الوصف  
ولا يخفى: ان عنوان محل البحث، وان جعل في كلمات الأساطين - كالكفاية بل التقرير - هو الأعم، ولكن الحق هو اختصاص محل النزاع بالوصف المعتمد على الموصوف دون غيره، فان غيره ليس الا كمفهوم اللقب، فان اثبات حكم لموضوع بعد فرض كونه لا يدل على انتفاء نسخ هذا الحكم عن غير هذا الموضوع لا فرق فيه، بين ان يكون الموضوع في القضية شخصيا كأكرم زيدا، أو كليا كجئ بانسان، أو اشتقاقيا كأكرم عالما، فكما لا يدل اثبات حكم لزيد على انتفاء نسخ هذا الحكم عن غيره، فكذلك اثبات حكم للعالم لا يدل على انتفاء نسخ هذا الحكم عن غير العالم. وتوهم ان المشتق مأخوذ فيه الذات بناء على قول، أو متضمن لها على آخر - فكان الموضوع قد ذكر في القضية - من أعجب الغرائب. وبالجملة: الالتزام بالمفهوم فيما إذا ذكر الموصوف صريحا، انما هو لخروج الكلام عن اللغوية، وتقريبه: ان الحكم لو لم يختص بمورد الوصف وكان ثابتا له و للفاقد لما كان لذكر الوصف وجه. وهذا لا يجرى في مثل أكرم عالما، فان ذكر موضوع الحكم لا يحتاج إلى نكتة غير اثبات الحكم له، لا اثباته له وانتفائه عن غيره. وبالجملة: الوصف الغير المعتمد على الموصوف ليس الا اللقب.  
فالأولى ان يجعل العنوان هكذا: لو نعت موضوع القضية بنعت، فهل يدل ذكر النعت بعد المنعوت على انتفاء الحكم عن ذات المنعوت الغير المتصف بهذا

(١) الوسائل - الجزء الباب ٤٣ - من أبواب الجنابة - الحديث ١ - ٢ - ص ٥٢٦

الوصف مطلقاً؟ أولاً يدل مطلقاً؟ أو يفصل بين ما إذا كان مبدء الاشتقاق للوصف  
علة للحكم فله الدلالة وبين ما لم يكن كذلك؟ أي التفصيل بين الوصف المشعر  
بعلية مبدء اشتقاقه للحكم، وعدمه.

والحق: عدم الدلالة مطلقاً، وذلك لما ظهر في مفهوم الشرط: من أن كون  
القضية ذات مفهوم انما يتصور فيما إذا كان القيد راجعاً إلى الحكم، بالمعنى المعقول  
الذي بيناه، وهو تقييد المتحصل من الجملة، لا ذات الانتساب الذي هو معنى  
حرفي. واما لو كان القيد راجعاً إلى عقدي الوضع والحمل - أي لو كان القيد وارداً  
قبل الانتساب وكان مقيداً لاحد المنتسبين - فلا يتصور ثبوت المفهوم للقضية، و  
في المقام لا يمكن ارجاع القيد الا إلى الموضوع، فيكون كالشرطية التي سيقى لفرض  
وجود الموضوع، فلا مجال لتوهم المفهوم فيها. وبالجملة: القيد في المقام ليس كالقيد  
في

باب القضية الشرطية، ولا كالغاية التي يمكن ان تكون غاية للحكم.  
ان قلت:

فلا وجه على هذا، لحمل المطلق على المقيد، فإنه لا وجه للحمل الا كون  
التقييد بالمنفصل كالتقييد بالمتصل، ولا شبهة ان التقييد بالمتصل يوجب اختصاص  
الحكم بالمقيد، فكذلك المنفصل، ولو لم يكن الوصف ذا مفهوم لما كان وجه لحمل  
المطلق على المقيد وبعبارة أخرى: من اجل ظهور المقيد في اختصاص الحكم به، لان  
الأصل في القيد الاحترازية، يحمل المطلق على المقيد.  
قلت:

حمل المطلق على المقيد ليس من جهة المفهوم، بل من جهة التنافي بين  
التعين الذي يكون المقيد نصاً فيه، والتخيير الذي يكون المطلق ظاهراً فيه مع وحدة  
التكليف. والا فان مجرد اختصاص الحكم بالرقبة المؤمنة في المقيد ليس الا مثل ان  
يذكر المقيد ابتداءً من دون ذكر المطلق، فلا يفيد التقييد الا تضيق دائرة موضوع  
الحكم. وهذا ليس معنى المفهوم، فإنه يجب ان يدل على انتفاء نسخ هذا الحكم عن  
غير هذا الموضوع بأي سبب فرض.  
وبعبارة أخرى: كون الموضوع خاصاً وامراً مخصوصاً غير دلالة القضية على



انتفاء الحكم من غير هذا الموضوع. ومن هنا ظهر: ان كون الأصل في القيد احترازية - لا للفوائد الاخر التي تذكر لمجئ القيد - لا يفيد اثبات المفهوم، فان الاحترازية ان كانت بمعنى دلالة القيد على انتفاء الحكم عن ذات المقيد الخالي عن هذا القيد، فالمسلم منها انما هو في الحدود، لان بناء التعريف على الاطراد والانعكاس، دون غيرها، وان كانت بمعنى دلالاته على اختصاص الحكم بالمقيد، فهذا لا يفيد الا اختصاص هذا الحكم بهذا الموضوع الخاص، لا نفيه عن غيره.  
فان قلت:

حمل المطلق على المقيد في المطلق المطلوب منه صرف وجوده وان لم يكن من باب المفهوم، الا انه في المطلق الانحلالي يكون التقييد مستلزما للمفهوم لامحة، فان تقييد وجوب الزكاة في مطلق الغنم بالسائمة، معناه نفيها عن المعلوفة، فكون القيد احترازيا لا يستقيم الا باخراج المعلوفة من دليل المطلق، وهذا عين المفهوم.  
قلت:

أولا: لا موجب للتقييد في المطلق الانحلالي لو كان القيد منفصلا، نعم في المتصل لا مناص عن اختصاص الحكم بمورد القيد، وذلك لعدم التنافي بين تعلق الزكاة بمطلق الغنم وتعلقها بالسائمة.

وثانيا: على فرض تسليم التقييد، ان التقييد ليس الا قصر دائرة الحكم على الموضوع المقيد، لا نفيه عما عداه. وفرق بين اثبات حكم لموضوع خاص مع سكوته عن غير هذا الموضوع، واثباته له ونفيه عما عداه، والثاني هو المفهوم، لا الأول. ولذا لو دل دليل ثالث على تعلق الزكاة بالمعلوفة، فبناء على التقييد لا تعارض بين المقيدين، ونتيجة تقييد الحكم بكليهما هو الاطلاق، لاستيعابهما جميع افراد المطلق. وبناء على المفهوم يتعارضان، لان اثبات الحكم في السائمة مع القول بالمفهوم معناه: عدم ثبوت الزكاة في المعلوفة.

ثم انه لا اشكال في أن محل البحث هو فيما لو كان بين الموصوف والصفة عموم مطلقا أي كان الموصوف عاما والصفة أخص منه، ويلحق به ما لو كان بينهما العموم من وجه مع الافتراق من جانب الموضوع، أي وجد الموصوف كالغنم ولم يكن

سائمة. واما الافتراق من جانب الوصف، أي وجدت السائمة ولم تكن غنما، فهذا غير داخل في محل النزاع، لان كون الوصف ذا مفهوم معناه تخصيص موصوفه به و اخراج سائر افراد الموصوف عن ثبوت هذا الحكم لها، لا تخصيص موصوف خارج عن هذين التركيبين. فلا بد من ملاحظة التقييد بالنسبة إلى الإبل السائمة وعدم وجوب الزكاة في معلوفها من ملاحظة نفس دليل تعلق الزكاة بالإبل، وهذا واضح. وقول الشافعية لا يعتنى به. واستفادة العلية من وصف خاص خارج عن ظهور الكلام بحسب طبعه.

الفصل الثالث: في مفهوم الغاية

وتنقيحه يتوقف على تحرير نزاع آخر وقع في باب الغاية، وهو انه. هل الغاية داخلية في المعنى مطلقا، أم لا مطلقا، أو التفصيل بين أدواتها، أو التفصيل بين كون الغاية من جنس المعنى وعدمه؟ ولا يخفى: انه لا يمكن اثبات وضع ولا قرينة عامة في الدخول أو الخروج. وكون لفظة الغاية والنهاية دالة على دخول الغاية - لان نهاية الشيء كابتدائه من حد الشيء، وحد الشيء من اجزائه لا انه أول جزء من خارج الشيء - لا يفيد اثبات الوضع (لحتى والى) فإنهما لم يوصفا لما يستفاد من هذا اللفظ الأسمى. والأمثلة التي تذكر للدخول أو الخروج لا تفيد اثبات الوضع، فان استفادة الدخول أو الخروج من هذه الأمثلة انما هي لقرائن خاصة خارجية. فدعوى ظهور الأداة في الدخول أو الخروج أو التفصيل دعوى بلا برهان. وليس هنا أصل لفظي يدل على الدخول أو الخروج، فالمرجع عند الشك هو الأصول العملية. إذا عرفت هذا فالكلام يقع في ثبوت المفهوم للغاية، وقد ذكرنا في مفهوم الشرط: ان كون القضية ذات مفهوم مرجعه إلى تقييد الحكم، وعدم كونها كذلك مرجعه إلى رجوع القيد إلى أحد عقدي الوضع أو الحمل. وبعبارة أخرى: لو كان التقييد - سواء كان للموضوع أو المحمول - قبل الاستناد فهذا يرجع إلى مفهوم اللقب. ولو كان في رتبة الاسناد - أي قيد الحكم وهو اسناد المحمول إلى الموضوع أي تقييد الجملة لا تقييد المفردات - فهذا يرجع إلى ثبوت المفهوم، فهذان الأمران مما لا نزاع فيهما. فالأليق في النزاع ان يكون البحث في احراز الصغرى، وان الغاية غاية للحكم

أو الموضوع.

والظاهر: ان الغاية قيد للحكم، الا ان تقوم قرينة على خلافه، لان قوله عليه السلام: كل شئ لك حلال حتى تعرف الحرام، مع قوله (١) (عز اسمه): وأتموا الصيام إلى الليل - بنسق واحد. فكما ان الحكم لو جعلت غايته المعرفة تكون الغاية قيدا للحكم، فكذلك سائر الأمثلة التي جعلت فيها الغاية غاية بعد اسناد المحمول إلى موضوعه.

وكون الغاية قيد للموضوع - وأخرت عن الجملة لعدم امكان تقديمها - لا يصغى إليه، لامكان تبديل هذا التركيب إلى آخر بان يقال: الصيام إلى الليل أتمه، والسير من البصرة إلى الكوفة أو جده، فجعل الغاية بعد اسناد المحمول إلى الموضوع كاشف عن رجوعها إلى الجملة، لا إلى مفردات الكلام. وبالجملة: ظاهر القضية بحسب القواعد العربية رجوع الغاية إلى اسناد المحمول إلى الموضوع، فكأنه جعل وجوب اتمام الصيام مغيبى بغاية الليل، فيقتضى رجوع الغاية إلى الحكم انتفائه عما بعد الغاية، وينفى ثبوت حكم آخر من سنخ هذا الحكم لليل.

الفصل الرابع: في مفهوم الحصر

لا يخفى: ان النزاع فيه أيضا يرجع إلى أن الحصر حصر للحكم، أو للموضوع. ولا اشكال في أن مثل (الا) يفيد حصر الحكم في المستثنى منه واخراج المستثنى عنه بعد الاسناد. وما نقل عن نجم الأئمة: ان رفع التناقض المتوهم في باب الاستثناء منحصر بان يخرج المستثنى قبل الاسناد، كلام لا ينبغي صدوره عن جنابه، لأنه لا تناقض ابدا بين المستثنى منه والمستثنى حتى يتوقف رفعه على جعل الاخراج قبل الاسناد، لان الكلام يحمل على ما هو ظاهر فيه بعد تماميته بتمماته: من لواحقه و توابعه، بل لو عول المتكلم على بيان مراده بقرينة منفصلة لا تعد القرينة مناقضة لذي القرينة.

(١) البقرة، ١٧٨

وبالجملة: هذا التناقض المتوهم يجرى بين قرائن المجازات والتخصيصات والتقييدات، مع ذي القرائن والعمومات والمطلقات، ولا اختصاص له بباب الاستثناء، مع أنه لا وقع لهذا التوهم أصلاً. فاخذ الإخراج قبل الإسناد الذي يرجع في المآل إلى أن كلمة (الا) صفتية وبمعنى الغير لا استثنائية، لا وجه له، بعد ظهورها في الاستثنائية في القضايا المتعارفة، لأنها لو كانت صفتية لاقتضى مجئ الاستثناء قبل الحكم، بان يقال: القوم الا زيد أي الموصوف بغير زيد جاؤوا، كما ورد هكذا في الآية المباركة: لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا. وبالجملة: فالنزاع في الحقيقة راجع في قوله: جاء القوم الا زيد - إلى أن قوله (الا زيد) من قيود القوم؟ حتى تكون (الا) صفتية، فيكون محصل المعنى: ان القوم الذين هم غير زيد جاءوا، فلا يكون لهذه القضية مفهوم، لان اثبات حكم لموضوع خاص لا يدل على انتفاء سنخه عن غير هذا الموضوع. أو من قيود الحكم؟ حتى تكون (الا) استثنائية ويكون للقضية مفهوم، لان اثبات حكم القوم واخراج زيد عن هذا الحكم الثابت لعشيرته مع أنه منهم موضوعا عين المفهوم، لان المدعى ليس الا دلالة القضية على عدم ثبوت الحكم المذكور للقوم نفياً واثباتاً لزيد وخروج حكمه عن حكمهم. وعلى هذا فلا اشكال انه إذا قال: له على عشرة الا درهما فهو اقرار بالتسعة، ولو قال: له على عشرة الا درهم بالرفع فهو اقرار بالعشرة، لان مقتضى القواعد العربية التي يجب حمل كلام المتكلم عليها لا على الغلط ان يجعل الدرهم بالرفع صفة للعشرة، فكأنه قال: العشرة التي هي غير الدرهم على، هذا في الاثبات. واما في النفي فحيث انه يجوز الوجهان في الاستثناء الواقع بعده، فلو قال: ما له على عشرة الا درهم أو الا درهما، فيحمل على اقراره بالدرهم، فما أفادوه في أنه على النصب لم يكن اقراراً بشئ لا وجه له.

والعجب مما يحكى عن (١) المسالك، فإنه مع اعترافه بان كلمة الا

(١) راجع المسالك، المجلد الثاني، كتاب الاقرار، المقصد الرابع في صيغ الاستثناء، ما افاده في شرح قول المحقق قدس سره في الشرايع " ولو قال: ماله عندي شئ الا درهم كان اقراراً بدرهم.. " ص ١٧١

استثناء حملة على الإخراج قبل الإسناد فكان النفي دخل على المستثنى والمستثنى منه، و مرجع الكلام إلى أن المقدار الذي هو عشرة الا درهما ليس على، وبعبارة أخرى: التسعة ليس على، لان العشرة الا الدرهم هي التسعة. ولا يخفى: انه مع كون كلمة (الا) استثنائية لا يعقل ان يكون الإخراج قبل الإسناد، فإنها يكون حينئذ وصفية، و رفع اشكال التناقض ليس باخراج المستثنى من المستثنى منه قبل الإسناد. وبالجملة: مع أن القواعد العربية تساعد النصب بعد النفي أيضا، فحمل (الا) على الوصفية لا وجه له. ومجرد كونه مطابقا لأصل البراءة لا يقتضى صرف الكلام عن ظاهره و إخراج عن كونه اقرارا، فما افاده في الجواهر (١) هو الأقوى، وهو ثبوت الدرهم على كل تقدير من الرفع والنصب.

ثم لا يخفى: انه يمكن ان يكون منشأ توهم أبي حنيفة: كون الموضوع له للفظ (الا) هو الأعم من الصفية والاستثنائية، والا فإنها لو كانت موضوعة للاستثناء لم يمكن توهم عدم ثبوت المفهوم للقضية. والأمثلة التي ذكرها لعدم الإفادة هي في الإفادة أظهر من عدمها، لان قوله عليه السلام (٢) لا صلاة الا بفاتحة الكتاب، أو الا بطهور - مثلا - لو كان المراد من الصلاة هي الجامعة لجميع شرائط الا الطهور، فيفيد نفي الصلواتية عن فاقدة الطهور كون الصلاة المفروضة (أي الجامعة مع الطهور) صلاة، ولا محذور فيه. ولو كان المراد من الصلاة الأعم من الجامع والفاقد فإثبات الصلواتية بمجرد وجدان الطهارة وحدها أيضا لا محذور فيه، لان معناه ان الصلاة من هذه الجهة صلاة، ولا ينافي عدم كونها كذلك من جهة فقد سائر الشروط والاجزاء. وبعبارة أخرى: بناء عليه، الحصر إضافي ولا بأس به. فتحصل مما ذكرنا: ان القيد لو كان راجعا إلى عقد الوضع والحمل، أي كان التقييد قبل الإسناد، فبانتفاء الموضوع المقيد أو المحمول المقيد لا ينتفى الحكم عن موضوع آخر، وانتفاء الحكم عن هذا الموضوع عقلي لا ربط له بالمفهوم. والسر في

(١) جواهر الكلام الجزء ٣٥، كتاب الاقرار، المقصد الرابع في صيغ الاستثناء ص ٨٨

(٢) المستدرک الجلد الأول الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة الحديث ٥ ص ٢٧٤

ذلك: ان التقييد لا يوجب الا تضيق دائرة الموضوع أو المحمول، وثبوت حكم لموضوع خاص لا يلازم انتفائه عن موضوع آخر. ولو كان راجعا إلى الحكم - أي المتحصل من الجملة أي كان التقييد في رتبة الاسناد - فالحكم المقيد ينتفى بانتفاء قيده بالملازمة، وهذا هو المفهوم. ولا فرق فيما ذكرنا بين مفهوم الغاية، والحصر، أو غيرهما.

نعم: لا يمكن في باب الشرط ارجاع القيد إلى الموضوع، لان أداة التعليق وضعت لتعليق جملة على جملة، فمرجع النزاع فيه إلى كون القضية مسوقة لغرض وجود الموضوع، أو لتحديد الحكم. فعلى هذا لو رجع الحصر إلى الاسناد - وكان الاخراج في رتبة قوله: جاء القوم الا زيدا - يدل على انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، ومحل النزاع انما هو في (الا) الاستثنائية لا الوصفية، فالقول بعدم دلالة القضية على المفهوم مرجعه إلى استعمال (الا) الاستثنائي في الوصف، والمصير إليه من دون قرينة عليه لا وجه له.

ثم إن هنا اشكالا، في إفادة كلمة (لا إله إلا الله) التوحيد، وحاصله: ان خبر (الا) لو قدر (موجود) فلا دلالة لهذه الكلمة على عدم امكان اله آخر، ولو قدر (ممكن) فلا دلالة لها على وجود الباري تعالى وان دلت على عدم امكان آلهة أخرى. ولا يخفى: ان هذا الاشكال انما نشأ من قول أكثر النحويين ان خبر (لا) مقدر، ولذا عدوها من نواسخ المبتدأ والخبر، وجعلوا الفرق بين لا النافية للجنس ولا المشبهة بليس، هو الفرق بين لولا الغالبة ولولا الغير الغالبة، فان لولا الغالبة حيث إن خبرها من أفعال العموم أي الوجود المطلق، فيجب ان يكون محذوفا كقوله: لولا على لهلك عمر، ومنشأ وجوب حذفه دلالة الكلام عليه، فيكون ذكره لغوا، كحذف الفاعل في فعل الامر، والمضارع المخاطب منه، والمتكلم وحده، و مع الغير. ولولا الغير الغالبة حيث إن خبرها فعل خاص وجب ذكره كقوله عليه السلام: لولا قومك حديثوا عهد بالاسلام لهدمت الكعبة وجعلت لها بايين. و قالوا: ان لولا الغالبة هي لا النافية للجنس المركبة مع لو، وغيرها هي المشبهة بليس المركبة مع لو.

وبالجملة: (لولا) على قسمين: قسم يمتنع فيها جوابها بمجرد وجود المبتدأ بعدها، وهذا القسم لا بد ان يكون خبر المبتدأ وهو الكون المطلق، نحو لولا على، و يجب ان يكون محذوفا لتعيين المحذوف. وقسم يمتنع فيها جوابها لا بمجرد وجود المبتدأ، بل لنسبة الخبر إلى المبتدأ، وهذا القسم خبر المبتدأ امر خاص، ويجب ان يذكر، الا ان يدل قرينة عليه. ولا النافية للجنس هي لولا الغالبة، فيجب ان يكون خبره الوجود المطلق المحذوف، فيكون معنى (لا إله إلا الله) لا اله موجود. وحاصل الكلام: حيث إنهم عدوا كلمة (لا) من نواسخ المبتدأ والخبر فالتجأوا إلى تقدير الخبر. ولكن الالتزام بذلك بلا موجب، فان كلمة (لا) كما وضعت لمعنى حرفي رابطي، كذلك وضعت لمعنى استقلالي، وهو نفى الحقيقة والهوية، أي وضعت تارة: للنفي الربطي وعدم وصف لموضوع، وأخرى: لنفي المحمول، أي عدم الشيء. كما أن الافعال الناقصة، مثل (كان) قد تكون ناسخة و هي الرابطة الزمانية، وقد تكون تامة وغير محتاجة إلى الخبر، بل قيل (ان) النافية من الافعال الناقصة كليس أيضا لها جهتان: ربطتي، وهو ليس الناقصة، وغير ربطتي، وهو ليس التامة. وهذا الكلام في (ليس) وان لم يكن بصحيح، بل ليس وضعها الا وضع الحروف، ربطتي صرف وضعت لنفي شئ عن موضوع في الحال، واستعمالها في نفي الوجود مسامحة، الا ان هذا التقسيم للأفعال الناقصة التي وضعها و هيئتها كهيئة الافعال تام، فإنها قد تكون زمانية، وأخرى منسلخة عنها وتكون أداة ربطية. وعلى أي حال: فلا النافية للجنس، حيث إنها وضعت لنفي هوية الشئ المعرأة عن الوجود والعدم، فلا خبر لها، لا انه محذوف دل عليه الكلام، فيصير معنى الكلمة الشريفة نفى هوية واجب الوجود واثباته لذاته تعالى، ونفى واجب الوجود و اثبات فرد منه هو عين التوحيد، لان غيره لو كان واجب الوجود لوجب وجوده لوجوبه ذاتا، فلو لم يكن غيره تعالى واجب الوجود، فاما: ممتنع الوجود ذاتا، واما: ممكن الوجود ذاتا، وكلاهما ليسا بواجب الوجود ذاتا، فانحصر الواجب فيه تعالى. وعلى أي حال: سواء قلنا بتقدير خبر لا، أو لم نقل به لعدم احتياجه إليه، لا يرد الاشكال على كلمة التوحيد، اما بناء على عدم التقدير فلما ذكرنا، واما بناء

عليه فكذلك، سواء قدر ممكن، أو موجود، لان المراد من الاله المنفى هو واجب الوجود. فلو قدر ممكن فنفي الامكان عن غيره تعالى واثبات الامكان له مساوق لوجوده تعالى، لأنه لو أمكن وجوده لوجب، لأن المفروض انه واجب الوجود، فلو لم يمتنع لوجب. ولو قدر موجود فنفي الوجود عن غيره ملازم لامتناع غيره، لأنه لو لم يمتنع لوجب وجوده بالملازمة التي بينهاها: من أنه لو خرج الشيء عن الامتناع وأممكن لوجب وجوده، لأن المفروض انه واجب الوجود.

ثم انه لا اشكال في إفادة كلمة (انما) الحصر، كإفادة الاستثناء له، اما: لأنه بمعنى ما والا، واما: لأنها مركبة من كلمة (ان) التي للتحقيق واثبات الشيء وكلمة (ما) التي لنفي الشيء، والنفي يرد على تالي انما، والاثبات على الجزء الآخر. وقوله عليه السلام: انما الأعمال الخ بمنزلة لا عمل الا بنية. نعم سائر أداة الحصر مثل (بل) وتعريف المسند إليه، فأفادتها له انما هي بقرائن المقام، لا الوضع، ولا القرينة العامة.



المقصد الرابع: في العام والخاص  
وفيه مباحث. وقبل الخوض في المباحث ينبغي تقديم أمور:  
الامر الأول:

العموم هو الشمول وسريان المفهوم لجميع ما يصلح الانطباق عليه. وهذا الشمول والسريان قد يكون مدلولاً لفظياً، وقد يكون بمقدمات الحكمة. والمقصود بالبحث في المقام هو الأول، لأن المتكفل للبحث عن الثاني هو مبحث المطلق والمقيد. ولا فرق بين هذين القسمين من الشمول سوى أنه عند التعارض يقدم الشمول اللفظي على الشمول الاطلاقي، لأن الشمول اللفظي يصلح أن يكون بياناً للمطلق الذي علق الحكم فيه على الطبيعة، فلا تجرى فيه مقدمات الحكمة. وسيجئ توضيحه في بعض المباحث الآتية. والغرض في المقام: هو بيان أن البحث إنما هو في الشمول الذي يكون مدلولاً لفظياً، المعبر عنه بالعام الأصولي، في مقابل الاطلاق الشمولي، كلفظة (كل) وما رادفها، من أي لغة كان، حيث إن الشمول في مثل ذلك مدلول للفظ بحسب الوضع. وبعد ما عرفت: من أن معنى العموم هو الشمول اللفظي، فلا حاجة إلى اتعاب النفس وتعريف العموم بما لا يسلم عن أشكال عدم الاطراد والانعكاس، فإن مفهوم العموم أجلى وأوضح من أن يحتاج إلى التعريف.

الامر الثاني:

قد تقدم في بعض المباحث السابقة الفرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية، ونزيده في المقام وضوحاً، لا ابتناء كثير من المباحث الآتية على ذلك. فنقول: القضية الحقيقية، هي ما كان الحكم فيها وارداً على العنوان

والطبيعة بلحاظ مرآة العنوان لما ينطبق عليه في الخارج، بحيث يرد الحكم على الخارجيةات بتوسط العنوان الجامع لها. وبذلك تمتاز القضية الحقيقية عن القضية الطبيعية، حيث إن الحكم في القضية الطبيعية وارد على نفس الطبيعة، لا بلحاظ وجودها الخارجي، بل بلحاظ تقررها العقلي، كما في قولك: الانسان نوع، أو كلي، وغير ذلك من القضايا الطبيعية. وهذا بخلاف القضية الحقيقية، فان الحكم فيها و ان رتب على الطبيعة لكن لا بلحاظ تقررها العقلي، بل بلحاظ تقررها الخارجي، وهو معنى لحاظ العنوان مرآة لما في الخارج.

ومما ذكرنا ظهر: المايز بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية أيضا، فان الحكم في القضية الحقيقية كما عرفت مترتب على الخارج بتوسط العنوان، واما في القضية الخارجية فالحكم فيها ابتداء مترتب على الخارج بلا توسط عنوان، سواء كانت القضية جزئية أو كلية، فان الحكم في القضية الخارجية الكلية أيضا انما يكون مترتبا على الافراد الخارجية ابتداء، من دون ان يكون هناك بين الافراد جامع اقتضى ترتب الحكم عليها بذلك الجامع، كما في القضية الحقيقية. ولو فرض ان هناك جامعا بين الافراد الخارجية فإنما هو جامع اتفاقي، كما في قولك: كل من في العسكر قتل، وكل ما في الدار نهب، فان قولك: كل من في العسكر قتل، بمنزلة قولك: زيد قتل، عمرو قتل، وبكر قتل، وليس بين قتل زيد وعمرو وبكر جامع عنواني اقتضى ذلك الجامع قتل هؤلاء، بل اتفق ان كلا من زيد وعمرو و بكر كان في المعركة، واتفق انهم قتلوا، وأين هذا من القضية الحقيقية التي يكون فيها جامع بين الافراد؟ بحيث متى تحقق ذلك الجامع ترتب الحكم، سواء في ذلك الافراد الموجودة والتي توجد بعد ذلك. ولأجل ذلك تقع القضية الحقيقية الكبرى لقياس الاستنتاج، وتكون النتيجة ثبوتا واثباتا موقوفة على تلك الكبرى، بحيث يتوصل بتلك الكبرى بعد ضم الصغرى إليها إلى امر مجهول يسمى بالنتيجة، كما يقال: هذا خمر وكل خمر يحرم، فان حرمة هذا الخمر انما يكون ثبوتا موقوفا على حرمة كل خمر، كما أن العلم بحرمة هذا الخمر يكون موقوفا على العلم بحرمة كل خمر، فالعلم بالنتيجة يتوقف على العلم بكلية الكبرى، اما العلم بكلية الكبرى فلا يتوقف

على العلم بالنتيجة، بل العلم بكلية الكبرى يكون موقوفا على مباد آخر: من عقل، أو كتاب، أو سنة.

وهذا بخلاف القضية الخارجية، فإنها لا تقع كبرى القياس بحيث تكون النتيجة موقوفة عليها ثبوتا، وان كان قد يتوقف عليها اثباتا، كما يقال للجاهل بقتل زيد: زيد في العسكر، وكل من في العسكر قتل، فزيد قتل، فان العلم بقتل زيد وان كان يتوقف على العلم بقتل كل من في العسكر الا انه لا يتوقف على ذلك ثبوتا، إذ ليس مقتولية كل من في العسكر علة لمقتولية زيد، بل علة مقتولية زيد هو امر آخر بملاك يخصه، فالقضية الكلية الخارجية ليست كبرى لقياس الاستنتاج بحيث تكون كليتها علة لتحقيق النتيجة.

ومما ذكرنا ظهر: اندفاع الدور الوارد على الشكل الأول الذي هو بديهي الانتاج، فان منشأ توهم الدور ليس الا تخيل توقف العلم بكلية الكبرى على العلم بالنتيجة، مع أن العلم بالنتيجة يتوقف على العلم بكلية الكبرى، والحال انه قد عرفت ان العلم بكلية الكبرى في القضايا الحقيقية لا يتوقف على العلم بالنتيجة، بل يتوقف على مباد آخر: من عقل أو كتاب، أو سنة، أو اجماع.

والقضايا المعبرة في العلوم انما هي القضايا الحقيقية، ولا عبرة بالقضايا الخارجية، لان القضية الخارجية وان كانت بصورة الكلية، الا انها عبارة عن قضايا جزئية لا يجمعها عنوان كلي، كما عرفت. فالقياس الذي يتألف من كبرى كلية على نهج القضية الحقيقية لا يكون مستلزما للدور، لما تقدم من أن النتيجة ثبوتا واثباتا تتوقف على كلية الكبرى، ولا عكس. والقياس الذي يتألف من قضية خارجية أيضا لا يستلزم الدور، فان النتيجة ثبوتا لا يتوقف على الكبرى، بل ثبوت النتيجة له مبادئ آخر لا ربط لها بالكبرى، على عكس نتيجة القضية الحقيقية.

وكان من توهم الدور في الشكل الأول قد خلط بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية، والحال انه قد عرفت انه لا ربط لإحدى القضيتين بالأخرى. وقد وقع الخلط في عدة موارد بين القضيتين، قد أشرنا إلى جملة منها في الشرط المتأخر، وسيأتي جملة منها في محله أيضا.

ثم إن العموم والكلية كما تكون على نهج القضية الحقيقية وعلى نهج القضية الخارجية، كذلك التخصيص تارة: يكون تخصيصاً أنواعياً، وأخرى: يكون تخصيصاً فرادياً، سواء كان التخصيص بالمتصل أو بالمنفصل. والتخصيص الأنواعي يناسب أن يرد على العموم المسوق بصورة القضية الحقيقية، كما أن التخصيص الفرادي يناسب أن يرد على العموم المسوق بصورة القضية الخارجية، بل القضية الخارجية لا تصلح إلا للتخصيص الفرادي، لما عرفت: من أن القضية الخارجية ما ورد الحكم فيها على الأفراد، فالتخصيص فيها إنما يكون تخصيصاً فرادياً، ولو فرض أن المخصص سيق بصورة الأنواعي، كما لو قال: كل من في العسكر قتل إلا من كان في الجانب الشرقي، فالمراد به أيضاً الفرادي، فهو بمنزلة قوله: لا زيد وعمرو وبكر، كما أن أصل القضية كانت بهذا الوجه.

نعم: القضية الحقيقية تصلح لأن يرد عليها المخصص الفرادي، كما تصلح لأن يرد عليها المخصص الأنواعي. ولا أشكال في أن التخصيص الأنواعي إنما يهدم إطلاق مصب العموم ومدخوله، وأما التخصيص الفرادي فهو كذلك، أي يرد على مصب العموم، أو أنه يرد على نفس العموم ويوجب هدمه، ويكون التصرف في (كل) لا في (العالم) في قولك: أكرم كل عالم. والنتيجة وإن كانت واحدة إلا أن الصناعة اللفظية تختلف. وعلى كل حال: لما كانت الأحكام الشرعية كلها على نهج القضايا الحقيقية، كان التخصيص الوارد في الأحكام الشرعية كلها من التخصيصات الأنواعية، إلا ما كان من قبيل خصائص النبي صلى الله عليه وآله. الأمر الثالث:

قسموا العموم إلى: عموم استغراقي، وعموم مجموعي، وعموم بدلي الذي هو بمعنى أي. وتسمية العموم البدلي بالعموم مع أن العموم بمعنى الشمول والبدلية تنافي الشمول لا تخلو عن مسامحة. وعلى كل تقدير: العموم بمعنى الشمول ليس إلا الاستغراقي والمجموعي، وتقسيم العموم إلى هذين القسمين ليس باعتبار معناه الفرادي بحيث يكون التقسيم إلى ذلك باعتبار وضع العموم بمعناه الفرادي، بل التقسيم إلى ذلك إنما يكون باعتبار الحكم، حيث إن الغرض من الحكم تارة: تكون

على وجه يكون لاجتماع الافراد دخل، بحيث تكون مجموع الافراد بمنزلة موضوع واحد، وله إطاعة واحدة باكرام جميع افراد العلماء، في مثل قوله: أكرم كل عالم، و عصيانه يكون بعدم اكرام فرد واحد. وأخرى: يكون الغرض على وجه يكون كل فرد فرد من العالم موضوعا مستقلا، وتتعدد الإطاعة والعصيان حسب تعدد الافراد، وذلك أيضا واضح، لان العموم بمعناه الافراي بحسب الوضع ليس الا الشمول، فالتقسيم إلى المجموعية والاستغرافية انما هو باعتبار ورود الحكم على العموم. ثم انه ان كان هناك قرينة على أن المراد هو الاستغرافي أو المجموعي فهو، والا فالأصل اللفظي الاطلاقي يقتضى الاستغرافية، لان المجموعية تحتاج إلى عناية زائدة، وهي لحاظ جميع الافراد على وجه الاجتماع وجعلها موضوعا واحدا. وهذا من غير فرق بين اقسام العموم، سواء كان العموم مدلولوا اسميا للأداة، ككل وما شابهها، أو عرفيا، كالجمع المحلى باللام، بناء على أن العموم وتعيين أقصى مراتب العلماء في قوله: أكرم العلماء، انما هو لإفادة الألف واللام ذلك، حيث لا يكون هناك عهد - ويلحق بذلك الأسماء التي تتضمن المعنى الحرفي، كأسماء الاستفهام والشرط - أو سياقيا كالنكرة الواقعة في سياق النفي بلاء النافية للجنس، فان العموم في جميع هذه الأقسام انما يكون على نحو العموم الاستغرافي الانحلالي، ولا يحمل على المجموعي الا إذا قامت قرينة على ذلك، والسرف في ذلك واضح.

اما في مثل - أكرم كل عالم - مما كان العموم فيه معنى اسميا، فان مفاد (كل) انما هو استيعاب ما ينطبق عليه مدخولها، والمدخول ينطبق على كل فرد فرد من افراد العالم، فهي تدل على استيعاب كل فرد فرد من افراد العالم، وهو معنى الاستيعاب الانحلالي.

واما العموم السياقي فكذلك، فان العموم انما يستفاد من ورود النفي أو النهى على الطبيعة وهو يقتضى انتفاء كل ما يصدق عليه الطبيعة وتنطبق عليه، وكل فرد فرد من افراد الجنس مما تنطبق عليه الطبيعة، فيقتضى انتفاء كل فرد فرد، وهو معنى الاستغراق.

واما العموم المستفاد من الجمع المحلى باللام وما يلحق به من الأسماء

المتضمنة للمعاني الحرفية، فقد يتوهم ان ظاهره يقتضى المجموعي، لان مدخول اللام هو الجميع، فان مثل زيدون، أو علماء، لا ينطبق على كل فرد فرد، بل ينطبق على كل جماعة جماعة من الثلاثة فما فوق، وغاية ما يستفاد من اللام، هو أقصى مراتب الجمع التي تنطوي فيه جميع المراتب مع حفظ معنى الجمعية، فاللام توجد معنى في المدخول كان فاقد له، وهو أقصى المراتب، كما هو الشأن في جميع المعاني الحرفية التي توجد معنى في الغير، وذلك يقتضى العموم المجموعي، لا الاستغراقي. وقد أفاد شيخنا الأستاذ مد ظله في دفع التوهم بما حاصله: ان أداة العموم من الألف واللام ان كان نفس الجمع، بحيث كان ورود أداة العموم متأخرا عن ورود أداة الجمع: من الألف والتاء، والواو والنون، على المفرد لكان للتوهم المذكور مجال، ولكن كيف يمكن اثبات ذلك؟ بل ورود أداة العموم وأداة الجمع على المفرد انما يكون في مرتبة واحدة، فالألف واللام تدل على استغراق افراد مدخولها، وهو المفرد، غايته انه لا مطلق المفرد حتى يقال: ان المفرد المحلى باللام لا يدل على العموم، بل المفرد الذي ورد عليه أداة الجمع عند ورود أداة العموم. والحاصل: ان مبنى الاشكال انما هو ورود أداة العموم على الجمع، واما لو كانت أداة العموم واردة على المفرد الذي يرد عليه أداة الجمع، فأداة العموم تدل على استغراق افراد ذلك المفرد، ويكون حال الجمع المحلى باللام حال (كل) في الدلالة على استغراق الافراد على نحو الانحلال، فتأمل. فان المقام يحتاج إلى بيان آخر.

الامر الرابع:

ذهب بعض إلى أن تخصيص العام يوجب المجازية مطلقا، وبعض قال بذلك في خصوص المنفصل. وعليه رتبوا عدم حجية العام في الباقي بعد التخصيص، لاجماله بعد تعدد مراتب المجاز

والحق: ان التخصيص لا يقتضى المجازية مطلقا، كما أن تقييد المطلق لا يقتضى ذلك، وان قال به من تقدم على سلطان المحققين (ره) وقد استقرت طريقة المحققين من المتأخرين على عدم اقتضاء التخصيص والتقييد للمجازية. اما تقييد المطلق: فسيأتي الكلام فيه في محله انشاء الله.

واما تخصيص العام: فقد أفيد في وجه عدم استلزامه للمجازية ان العام لم يستعمل الا في العموم، غايته ان العموم ليس بمراد بالإرادة الجدية النفس الامرية، فالتخصيص انما يقتضى التفكيك بين الإرادة الاستعمالية والإرادة الجدية، والحقيقة المجاز انما تدور مدار الاستعمال، لا مدار الإرادة الواقعية، ففي مثل أكرم كل عالم لم تستعمل أداة العموم الا في الاستغراق واستيعاب جميع افراد العالم، غايته انه لم تتعلق الإرادة الجدية باكرام جميع الافراد، بل تعلقت الإرادة باكرام ما عدى الفاسق، والمصلحة اقتضت عدم بيان المراد النفس الأمري متصلا بالكلام فيما إذا كان المخصص منفصلا، ويكون العام قد سيق لضرب القاعدة، ليكون عليه المعول قبل بيان المخصص والعتور عليه.

وبذلك وجه الشيخ (قده) (١) في مبحث التعادل والتراجيح، العمومات الواردة في لسان الأئمة السابقين عليهم السلام، والمخصصات الواردة في لسان الأئمة اللاحقين عليهم السلام، هذا.

ولكن شيخنا الأستاذ مد ظله لم يرتض هذا الوجه. وحاصل ما افاده في وجه ذلك: هو ان حقيقة الاستعمال ليس الا القاء المعنى بلفظه، بحيث لا يكون الشخص حال الاستعمال ملتفتا إلى الألفاظ، بل هي مغفول عنها، وانما تكون الألفاظ قنطرة ومرآة إلى المعاني، وليس للاستعمال إرادة مغايرة لإرادة المعنى الواقعي، فالمستعمل ان كان قد أراد المعاني الواقعة تحت الألفاظ فهو، والا كان هازلا. ودعوى: ان العام قد سيق لبيان ضرب القاعدة مما لا محصل لها، فان أداة

---

(١) فرائد الأصول، مبحث التعادل والتراجيح المقام الرابع المسألة الأولى، ص ٤٣٣

قال قدس سره:

" فالأوجه هو الاحتمال الثالث (كون المخاطبين بالعام تكليفهم ظاهرا العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعا) فكما ان رفع مقتضى البراءة العقلية ببيان التكليف كان على التدرج كما يظهر من الاخبار والآثار مع اشتراك الكل في الاحكام الواقعية، فكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات، فيجوز ان يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات وفعل بعض المحرمات الذي يقتضيه العمل بالعمومات وان كان المراد منها الخصوص الذي هو الحكم المشترك. "

العموم والمدخول انما سيقت لبيان الحكم النفس المري، وليست القاعدة جزء مدلول الأداة ولا جزء مدلول المدخول.

نعم: قد يعبر عن العام بالقاعدة، الا ان المراد من القاعدة هي القاعدة العقلائية: من حجية الظهور، وأصالة العموم. وقد تكون القاعدة مجعولة شرعية، كاصالة الطهارة والحل، وأمثال ذلك من الاحكام الظاهرية. وأين هذا من العام المسوق لبيان الحكم الواقعي؟ والحاصل: ان تفكيك الإرادة الاستعمالية عن الإرادة الواقعية مما لا محصل له، بل العام قبل ورود التخصيص عليه وبعده يكون على حد سواء في تعلق الإرادة به وان هناك إرادة واحدة متعلقة بمفاده، فهذا الوجه ليس بشيء.

بل التحقيق، هو ان يقال: ان كل من أداة العموم ومدخولها لم يستعمل الا في معناه، والتخصيص سواء كان بالمتصل أو بالمنفصل، وسواء كان التخصيص أنواعيا أو أفراديا، وسواء كانت القضية حقيقية أو خارجية، لا يوجب المجازية، لا في الأداة، ولا في المدخول.

اما في الأداة: فلان الأداة لم توضع الا للدلالة على استيعاب ما ينطبق عليه المدخول، وهذا لا يتفاوت الحال فيها بين سعة دائرة المدخول، أو ضيقه. فلا فرق بين ان يقال: أكرم كل عالم، وبين ان يقال: أكرم كل انسان، فان لفظة (كل) في كلا المقامين انما تكون بمعنى واحد، مع أن الثاني أوسع من الأول وذلك واضح. واما في المدخول: فلان المدخول لم يوضع الا للطبيعة المهملة المعرأة عن كل خصوصية، فالعالم مثلا لا يكون معناه الا من انكشف لديه الشيء، من دون دخل العدالة، والفسق، والنحو، والمنطق فيه أصلا. فلو قيد العالم بالعادل أو النحوي أو غير ذلك من الخصوصيات والأنواع، لم يستلزم ذلك مجازا في لفظ العالم، لأنه لم يرد من العالم الا معناه ولم يستعمل في غير من انكشف لديه الشيء، والخصوصية انما استفيدت من دال آخر. وعلى هذا لا يفرق الحال بين ان يكون القيد متصلا بالكلام، أو منفصلا، أو لم يذكر تقييد أصلا لا متصلا ولا منفصلا، ولكن كان المراد من العالم هو العالم العادل مثلا، فإنه في جميع ذلك لم يستعمل العالم الا في



معناه، فمن أين تأتي المجازية؟ وأي لفظ لم يستعمل في معناه؟ حتى يتوهم المجازية فيه. وهذا في التخصيص الأنواعي واضح لا ستره فيه.

نعم: في التخصيص الافرادى ربما يتوهم استلزامه المجازية، سواء كان ذلك في القضية الحقيقية أو في القضية الخارجية، من جهة ان التخصيص الافرادى لا يوجب تضيق دائرة المصب ومدخول الأداة كما في التخصيص الأنواعي، من جهة ان المدخول كما تقدم لم يوضع الا للطبيعة، فالتخصيص الافرادى انما يصادم نفس الأداة، حيث إن الأداة موضوعة لاستيعاب افراد المدخول، والتخصيص الافرادى يوجب عدم استيعاب الافراد، فيلزم استعمال لفظ الأداة في خلاف ما وضع له.

والذي يدل على وضع الأداة لاستيعاب افراد المدخول هو تقديم العام الأصولي على الاطلاق الشمولي، بعد اشتراكهما في الحاجة إلى مقدمات الحكمة لسريان الحكم إلى جميع الأنواع، ولكن بالنسبة إلى افراد النوع الواحد يكون السريان مدلولاً لفظياً في العام الأصولي، وبحسب مقدمات الحكمة في الاطلاق الشمولي، فيكون زيد العالم الفاسق الذي تعارض فيه قوله: أكرم عالماً، وقوله: لا تكرم الفاسق، مندرجا تحت العام الأصولي بالدلالة اللفظية، وتحت الاطلاق الشمولي بمقدمات الحكمة التي من جملتها عدم ورود ما يصلح للبيان، والدلالة اللفظية في العام الأصولي تصلح ان تكون بياناً، فيحكم في المثال المتقدم بعدم وجوب اكرام زيد العالم الفاسق، فتأمل. وهذا لا يكون الا من جهة ان لفظ (كل) يدل على استيعاب الافراد. فيكون التخصيص الافرادى مصادر ما لمفاد الأداة واستعمالاً لها في خلاف ما وضعت له.

هذا. ولكن الأقوى: ان التخصيص الافرادى أيضاً لا يوجب المجازية. اما في القضية الحقيقية: فلان الافراد ليست مشمولة للفظ ابتداءً، بحيث يكون مثل أكرم كل عالم بمدلوله اللفظي يدل على اكرام زيد، وعمرو، وبكر، وغير ذلك، والا لما احتجنا في القضية الحقيقية إلى تأليف القياس، واستنتاج حكم الافراد من ضم الكبرى إلى الصغرى.

والحاصل: ان كل فرد في القضية الحقيقية انما يعلم حكمه وبواسطة تأليف القياس وتطبيق الكبرى الكلية عليه، فهذا يدل على أن اللفظ بنفسه ابتداءً لا يدل على

حكم الافراد، بل التخصيص الافرادي أيضا يوجب تضيق دائرة المصب ومدخول الأداة. والسر في تقدم العام الأصولي على الاطلاق الشمولي، ليس من جهة ان العام الأصولي بنفسه متكفل لحكم الافراد ابتداء، بل التقدم من جهة ان القضية الشرطية التي تتكفلها القضية الحقيقية في الاطلاق الشمولي انما تكون بمقدمات الحكمة، و في العام الأصولي انما تكون مفاد نفس اللفظ. مثلا في مثل أكرم العالم اللفظ لا يدل على أزيد من وجوب اكرام الطبيعة، واما الشمول والاستيعاب، بحيث كلما وجد في العالم عالم يجب اكرامه فإنما يستفاد من مقدمات الحكمة، واما مفاد مثل أكرم كل عالم فهو بنفسه يدل على أنه كلما وجد في العالم عالم فأكرمه بلا حاجة إلى مقدمات الحكمة. فالفرق بين العام الأصولي والاطلاق الشمولي هو هذا (فتأمل) لا ان العام الأصولي ابتداء يدل على شمول الافراد، حتى يكون التخصيص الافرادي موجبا لاستعمال أداة العموم في غير ما وضعت له، بل التخصيص الافرادي كالأنواعي يرد على المصب ويضيق دائرته. هذا في القضية الحقيقية.

واما التخصيص الافرادي في القضية الخارجية: فالتوهم المذكور وان كان فيها أمس من جهة ان القضية الخارجية ابتداء متكفلة لحكم الافراد، بلا حاجة إلى تأليف القياس ثبوتا وان احتاج إليه في بعض الأحيان اثباتا، كما تقدم، الا انه مع ذلك التخصيص الافرادي في القضية الخارجية لا يوجب المجازية أيضا، للعلم بان استعمال أداة العموم ومدخولها في القضية الحقيقية الخارجية انما يكون بنهج واحد، وليس للأداة في القضية الخارجية وضع واستعمال مغاير لوضع الأداة و استعمالها في القضية الحقيقية. وانقسام القضية إليهما ليس باعتبار اختلاف الوضع والاستعمال، بل الاختلاف انما يكون باعتبار اللحاظ، حيث لحاظ الافراد الموجودة الفعلية في القضية الخارجية، وعدم لحاظ الموجودة بالفعل في القضية الحقيقية. واختلاف اللحاظ انما يكون باختلاف الملاك في القضيتين، حيث إن الملاك الذي أوجب ترتب المحمول على الموضوع في القضية الحقيقية انما يكون مطردا في جميع افراد الموضوع، ليس هناك الا ملاك واحد قائم بالجميع، سواء كانت موجودة بالفعل أو الذي توجد بعد ذلك. بخلاف الملاك في القضية الخارجية، فان

هناك ملاكات متعددة حسب تعدد الافراد، فإذا لم يختلف كيفية الوضع والاستعمال في القضيتين، فكيف يوجب التخصيص المجازية في الخارجية ولا يوجبه في الحقيقية؟ فالتخصيص الافرادي في القضية الخارجية أيضا يرد على المصوب والمدخول ويوجب تضيق دائرته.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: ان التخصيص لا يقتضى المجازية مطلقا، وانما هو يوجب تضيق دائرة المصوب، من غير فرق بين المتصل والمنفصل. ومما ذكرنا، ظهر المناقشة فيما افاده الشيخ (قده) على ما في التقرير (١) في وجه حجية العام فيما بقى بعد التخصيص، بعد تسليم المجازية: من أن دلالة العام على كل فرد غير منوطة بالدلالة على الافراد الاخر إلى آخر ما ذكره (قده) فإنه يرد على ظاهر ما افاده: ان العام لا دلالة له على الافراد في القضية الحقيقية، وانما يكون الدلالة على الافراد في القضية الخارجية، الا ان يكون مراده من الافراد الأنواع، أو يكون كلامه في الخارجية. مع أنه لم يظهر وجه تسليمه المجازية، فإنه لا يمكن توجيه المجازية بوجه من الوجوه. هذا كله، مضافا إلى ما أورد عليه: من أنه بعد تسليم المجازية لا مجال لدعوى بقاء دلالة العام على الافراد الباقية من جهة ان دلالة العام على كل فرد غير منوطة بدلالته على الافراد الاخر. وذلك لان دلالة العام على الافراد الباقية انما كانت باعتبار دلالته على الجميع، فدلالته على الافراد الباقية التي كانت قبل التخصيص انما كانت باعتبار دلالته على الجميع، فدلالته على الافراد الباقية التي كانت قبل التخصيص انما كانت ضمنية، لان العام حسب الفرض كان

---

(١) مطارح الأنظار، مبحث العام والخاص، هداية ١ ص ١٩٠  
قوله: " والأولى ان يجاب بعد تسليم مجازية الباقي بان دلالة العام على كل فرد من افراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر من افراده ولو كانت دلالة مجازية، إذ هي انما بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضى للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، لان المانع في مثل المقام انما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله والمفروض انتفائه بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصص بغيره، فلو شك فالأصل عدمه، فليس ذلك على حد ساير المجازات حتى يحتاج إلى معين آخر بعد الصرف مع تعددها، فان الباقي متعين على حسب تعين الجميع عند عدم المخصص مطلقا. "

موضوعا لجميع الافراد على نحو الاجتماع، كما هو لازم تسليم المجازية، والتخصيص  
يوجب عدم بقاء دلالة على الجميع، والدلالة على الباقي لم تكن مستقلة حتى تبقى  
بعد التخصيص، هذا.

ولكن يمكن توجيه مقالة الشيخ (قده) بما لا يرد عليه ذلك، بتقريب: ان  
توهم المجازية في العام المنخص لا يكون الا بدعوى: ان المركب من الأداة والمدخول  
موضوع لجميع الافراد، بحيث يكون للمركبات وضع وراء وضع المفردات. فإنه لا  
تستقيم دعوى المجازية الا بذلك. وحينئذ نقول: لو سلمنا هذه الدعوى الفاسدة،  
فغاية ما يلزم من التخصيص هو خروج بعض افراد الموضوع له عن العموم، ولكن  
خروج بعض الافراد لا يقتضى عدم دلالة العام على الافراد الباقية، إذ دلالة العام  
على الافراد ليست على وجه الارتباطية، بحيث يكون خروج البعض موجبا لانعدام  
الدلالة بالنسبة إلى الباقي، بل العام يدل على كل فرد بدلالة مستقلة، لما تقدم: من أن  
الأصل في العموم هو الانحلال، فالعام لامحة يدل على الباقي، سواء خرج بعض  
الافراد عنه أو لم يخرج، والمجازية انما جاءت من قبل خروج بعض الافراد، لا من قبل  
دخول الباقي.

ونظير العام في الدلالة على الباقي، الإشارة بلفظ (هؤلاء) مشيرا إلى جماعة،  
مع عدم إرادة جميع آحاد تلك الجماعة بل بعضها، فان عدم إرادة البعض لا يوجب  
عدم وقوع الإشارة على الافراد، بل الإشارة وقعت على تلك الافراد لامحة. وليست  
دلالة (هؤلاء) على الافراد المرادة من قبيل دلالة الأسد على الرجل الشجاع، بحيث  
تكن دلالة مجازية صرفة أجنبية عن المعنى الموضوع له، بل دلالة (هؤلاء) على الافراد  
المرادة دلالة حقيقية، فكذلك دلالة العام على الافراد الباقية تكون دلالة حقيقية،  
وان خرج بعض الافراد عنه.

هذا ما تحصل لي من توجيه شيخنا الأستاذ مد ظله لمقالة الشيخ (قده) ولكن  
بعد في النفس من ذلك شيء، فان تسليم المجازية لا يمكن الا بدعوى وضع العام لجميع  
الافراد، فإرادة البعض منه ينافي الموضوع له لامحة. وحينئذ يصح ان يقال: ان العام  
لا دلالة له على الباقي بعد التخصيص، لان دلالة كانت على الجميع من حيث

المجموع، فتأمل.  
وعلى كل حال: نحن في غنى عن هذه المقالات، لما عرفت: من أن  
التخصيص لا يقتضى المجازية أصلا، لا في الأداة، ولا في المدخول.  
إذا عرفت هذه الأمور، فلنشرع في مباحث العام والخاص.  
المبحث الأول:

بعد ما عرفت من أن التخصيص لا يوجب المجازية، فلا ينبغي الاشكال في  
حجية العام في الباقي بعد التخصيص، إذ مبنى الاشكال في ذلك هو المجازية. وقد تقدم  
فساد المبنى، وذلك واضح.  
المبحث الثاني:

إذا كان المخصص مجملا مفهوما، فتارة: يكون الاجمال من جهة دورانه بين  
المتباينين، وأخرى: يكون بين الأقل والأكثر، وعلى كلا التقديرين، فتارة: يكون  
المخصص متصلا، وأخرى: يكون منفصلا.

وحكم هذه الأقسام: هو انه لو كان المخصص متصلا، فالعام يسقط عن  
الحجية بالنسبة إلى احتمالات المخصص مطلقا، سواء دار امره بين المتباينين أو بين  
الأقل والأكثر، لسراية اجمال المخصص إلى العام، وعدم انعقاد ظهور له، لاحتفائه  
بالمخصص المجمل، فلا يكون للعام دلالة تصديقية على معنى بحيث يصح ان يخبر  
بمفاده، ويترجم بلفظ آخر أو لغة أخرى. وما لم يحصل للكلام هذه الدلالة لا يكون  
له ظهور في معنى، ومع عدم الظهور لا يكون حجة. فسقوط العام عن الحجية  
في المخصص المتصل ليس من جهة العلم بالتخصيص حتى يقال: ان العلم  
بالتخصيص انما يوجب سقوط العام عن الحجية في المتباينين، لا في الأقل والأكثر  
لعدم العلم بتخصيص الأكثر - كما سيأتي بيانه في المخصص المنفصل - بل من جهة  
اجمال العام وعدم انعقاد ظهور له، وذلك واضح.

واما لو كان المخصص منفصلا: ففي صورة دورانه بين المتباينين يسقط العام  
عن الحجية أيضا في جميع الأطراف المحتملة، فإنه وان انعقد للعام ظهور، الا انه  
بعد العلم بالتخصيص يخرج العام عن كونه كبرى كلية، ولا تجرى فيه أصالة

العموم، لان أصالة العموم انما تجرى في صورة الشك، ولا مجال لها مع العلم بالتخصيص. وبعبارة أخرى: يعلم أن الظهور المنعقد للعام ليس بمراد بالنسبة إلى بعض الأطراف المحتملة. وحيث إن ذلك البعض تردد امره بين فردين، أو افراد، ولا معين في البين، فلامحة يسقط العام عن الحجية في جميع الافراد المحتملة، وذلك أيضا واضح.

واما لو دار امر المخصص المنفصل بين الأقل والأكثر: فبالنسبة إلى الأكثر العام بعد باق على حجيته، وأصالة العموم جارية فيه، وانما سقطت حجية العام في خصوص الأقل المتيقن بالتخصيص، لأنه بالنسبة إلى الأكثر يكون شكا في التخصيص، والمرجع حينئذ هو أصالة العموم وعدم التخصيص بعد ما انعقد ظهور للعام. فلو قال: أكرم العلماء، ثم ورد: لا تكرم فساق العلماء، وتردد الفاسق بين ان يكون خصوص مرتكب الكبيرة، أو الأعم منه ومن مرتكب الصغيرة، فبالنسبة إلى مرتكب الكبيرة العام سقط عن الحجية، للعلم بخروجه على كل حال. واما بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة فيشك في خروجه، ومقتضى أصالة العموم عدم خروجه.

وتوهم: ان الخارج هو عنوان الفاسق لا خصوص مرتكب الكبيرة - والعام ليس كبرى كلية بالنسبة إلى عنوان الفاسق للعلم بخروج هذا العنوان عن العام، فلا مجال للتمسك بأصالة العموم بالنسبة إلى من شك في دخوله تحت عنوان الفاسق - فاسد، لان الخارج ليس مفهوم الفاسق بل واقع الفاسق، وحيث لم يعلم أن مرتكب الصغيرة مندرج في الفاسق الواقعي يشك لامحة في تخصيص العام واقعا بالنسبة إلى مرتكب الصغيرة، والمرجع حينئذ هو أصالة العموم. تنبيه: لو ورد عام وورد خاص، ودار امر الخاص بين ان يكون مخصصا، أو غير مخصص، كما لو قال عقيب قوله أكرم العلماء: لا تكرم زيدا، وكان هناك زيد عالم وزيد جاهل، ولم يعلم أن مراده من قوله: لا تكرم زيدا أي منهما، فالمرجع في مثل هذا أيضا أصالة العموم، للشك في التخصيص، وذلك واضح. هذا كله فيما إذا كان المخصص مجملا مفهوما.

وأما إذا كان مجملا مصداقا، كما لو تردد زيد بين ان يكون فاسقا أو غير فاسق، لأجل الشبهة المصدقية، ففي الرجوع إلى العام وعدم الرجوع، خلاف. والأقوى: عدم الرجوع إليه.

أما في القضايا الحقيقية: فالامر فيها واضح، من جهة ان عنوان العام قبل العثور على المخصص كان تمام الموضوع للحكم الواقعي بمقتضى أصالة العموم المحرزة لعدم دخل شئ في موضوع الحكم غير عنوان العام وانه يتساوى في ترتب الحكم كل انقسام ونقيضه من الانقسامات المتصورة في عنوان العام، ويكون مفاد قوله: أكرم العلماء - بمقتضى أصالة العموم - هو وجوب اكرام كل عالم، سواء كان فاسقا أو غير فاسق، وسواء كان نحويا أو غير نحوي. وهكذا الحال في جميع الانقسامات اللاحقة لعنوان العام، ولكن بعد العثور على المخصص يخرج عنوان العام عن كونه تمام الموضوع ويصير جزء الموضوع، والجزء الآخر هو عنوان الخاص، وتسقط أصالة العموم بالنسبة إلى ما تكفله الخاص، وينهدم التسوية في بعض الانقسامات التي كانت في العام، ولا يكون مفاد العام وجوب اكرام العالم سواء كان فاسقا أو غير فاسق، بل يكون مفاد العام بضميمة المخصص هو وجوب اكرام العالم الغير الفاسق، فيكون أحد جزئي الموضوع عنوان (العالم) وجزئه الآخر (غير الفاسق) فكما انه لو شك في عنوان العام من جهة الشبهة المصدقية لا يجوز التمسك بالعام بالنسبة إلى المشتبه، كذلك لو شك في عنوان الخاص من جهة الشبهة المصدقية لا يجوز التمسك بالعام لاحراز حال المشتبه، لأنه لا فرق حينئذ بين مشكوك العلم وبين مشكوك الفسق، بعد ما كان لكل منهما دخل في موضوع الحكم. وكل دليل لا يمكن ان يتكفل وجود موضوعه، بل الدليل انما يكون متكفلا لثبوت الحكم على فرض وجود موضوعه، ولأجل ذلك كانت القضية الحملية متضمنة لقضية شرطية مقدمها عنوان الموضوع وتاليها عنوان المحمول.

وحاصل الكلام: ان القضايا الحقيقية غير متعرضة للأفراد، وانما يكون الحكم فيها مترتبا على العنوان بما انه مرآة لما ينطبق عليه من الخارجيات، وليس لها تعرض لحال المصاديق، ومع هذا كيف يمكن ان نحرز بالعام حال المشتبه بالشبهة

المصدقية؟ وكيف تجرى فيه أصالة العموم؟ مع ما عرفت من أن أصالة العموم انما تكون لاحراز المراد واقعا ولا تحرز المصاديق أصلا، وهذا في القضايا الحقيقية واضح.

واما القضايا الخارجية: فقد يتوهم صحة التمسك فيها بالعام في الشبهات المصدقية، من جهة ان القضية الخارجية وان سيقت بصورة الكبرى الكلية، الا انه قد تقدم ان الحكم فيها ابتداء يرد على الافراد بلا توسط عنوان، والعنوان المأخوذ في ظاهر القضية ليس له دخل في مناط الحكم، فالعام في القضية الخارجية بنفسه ابتداء متكفل لحكم الافراد، وقد تعرض العام لحكم الفرد المشتبه قبل ورود التخصيص، وبعد ورود الخاص يشك في خروج الفرد المشتبه عن حكم العام، والمرجع حينئذ هو أصالة العموم. فلو قال: أكرم كل من في الدار، ثم قال: لا تكرم من كان في الطرف الشرقي منها، أو قال: لا تكرم أعدائي الذين هم في الدار، وتردد حال زيد بين ان يكون من الطرف الشرقي أو غيره، أو تردد بين ان يكون من الأعداء أولا، فحيث ان قوله أولا (أكرم كل من في الدار) قد شمل زيدا وتعرض لوجوب اكرامه، ولم يعلم خروجه بعد ذلك عن حكم العام، كان اللازم وجوب اكرامه لأصالة العموم وعدم التخصيص، هذا.

ولكن الانصاف: انه لا فرق بين القضية الحقيقية والقضية الخارجية، في عدم التعويل على العام في الشبهات المصدقية، للعلم بان كيفية استعمال العام والخاص يكون فيهما على نهج واحد ولا يكون الاستعمال في القضية الخارجية على نحو يغاير نحو الاستعمال في القضية الحقيقية وان المناط في عدم صحة الرجوع إلى العام فيهما واحد لا يختلف. غايته ان أصالة العموم في القضية الحقيقية قبل العثور على المخصص انما كانت محرزة لكون عنوان العام تمام الموضوع للحكم الواقعي، وفي القضية الخارجية كانت محرزة لكون المتكلم لم يحرز ان في الدار عدوا له بعد العلم بأنه

لا يريد اكرام عدوه، وبعد ورود الخاص يعلم أن المتكلم أحرز ان له عدوا في الدار. كما أن بعد ورود الخاص في القضية الحقيقية يعلم أن عنوان العام لم يكن تمام الموضوع للحكم الواقعي، وبعد ما علم المخاطب ان المتكلم لا يريد اكرام العدو وانه



محرز لوجود عدو له في الدار، يعلم: انه لا يريد اكرام كل من في الدار بل خصوص من لم يكن له عدوا وانه ليس مجرد الوجود في الدار موجبا لاكرامه بل يعتبر عدم عداوته. فالمشكوك عداوته لا يعلم اندراجه تحت قوله: أكرم كل من في الدار بضميمة قوله: لا تكرم عدوى.

والحاصل: ان العنوان في القضايا الخارجية وان لم يكن له دخل في مناط الحكم، الا انه على أي حال لوحظ مرآة لما تحته من الافراد، والافراد التي تكون تحته هي ما عدى عنوان الخاص، وحينئذ فالمشكوك لا يحرز كونه من افراد العام الذي لا يكون معنونا بعنوان الخاص، فيكون حال القضية الخارجية كحال القضية الحقيقية.

ولا ينتقض ما ذكرناه في القضية الخارجية، بمثل قوله: أكرم (هؤلاء) مشيرا إلى جماعة، وبعد ذلك قال: لا تكرم هؤلاء مشير إلى جماعة من تلك الجماعة التي أشار إليها أولا، ثم شك في شمول (هؤلاء) الثاني لبعض ما شمله (هؤلاء) الأول، فإنه لا اشكال في مثل هذا في الاخذ بما شمله (هؤلاء) الأول فيما عدى المتيقن خروجه وادراج المشكوك في الإشارة الأولى في وجوب اكرامه. وذلك: لان ما ذكر من المثال يكون من قبيل اجمال المخصص مفهوما، لا مصداقا، لرجوع الشك فيه إلى أصل وقوع الإشارة الثانية إلى المشكوك من حيث تردد مقدار الإشارة. والمثال المنطبق على الشبهة المصدقية، هو ما إذا علم أن الإشارة الثانية وقعت على عشرة افراد من تلك الجماعة المشار إليها أولا، ثم تردد حال زيد بين ان يكون من جملة العشرة، أولا، وفي مثل هذا قطعاً لا يجب اكرام زيد، ولا يجوز الرجوع في حكمه إلى الإشارة الأولى، كما هو واضح.

ومما ذكرنا ظهر: ان ما يستدل به القائل بصحة التعويل على العام في الشبهات المصدقية - من أن المتكلم في القائه العام كأنه قد جمع النتائج وذكر حكم الافراد بعبارة العام، فكل فرد من افراد العام قد ذكر حكمه بذكر العام، ومن جملة الافراد الفرد المشكوك، وحيث لم يعلم دخول الفرد المشكوك في الخاص وجب ترتب ما ذكره أولا من حكم الفرد المشكوك - فإنما هو يناسب القضية الخارجية، لا

القضية الحقيقية، فان القضية الحقيقية ليس لها تعرض لحكم الافراد، وانما سيقت لبيان الكبرى الكلية، وانما يعلم حكم النتائج والافراد بعد ضم الصغرى إليها. والقضية الخارجية قد عرفت الحال فيها، وان الاستدلال لا يتم فيها أيضا. كما أنه ظهر مما ذكرنا أيضا: ضعف ما استدل به القائل بذلك: من أن عنوان العام مقتضى لثبوت الحكم على افراده، وعنوان الخاص مانع، ويجب الاخذ بالمقتضى إلى أن يحرز المانع. لمنع كل من الصغرى والكبرى. اما الصغرى: فلانه لا طريق إلى احراز كون عنوان العام مقتضيا والخاص مانعا، لامكان ان يكون عنوان الخاص جزء المقتضى. واما الكبرى: فلان قاعدة المقتضى والمانع لا أساس لها كما حقق في محله.

وكذلك ظهر ضعف الاستدلال على ذلك: بان العام حجة بالنسبة إلى الفرد المشكوك لكونه من افراد العام، والخاص ليس بحجة فيه للشك في كونه فردا له، فيجب الاخذ بالحجة، لان اللاحجة لا تراحم الحجة. وذلك: لان عنوان العام بعد ما صار جزء الموضوع لمكان الخاص لا يكون حجة بالنسبة إلى الفرد المشكوك، ويكون الفرد المشكوك بالنسبة إلى كل من العام والخاص على حد سواء في عدم الحجية، ولا تجرى فيه أصالة العموم، على ما تقدم.

وقياس الأصول اللفظية بالأصول العملية - حيث إنه عند الشك في كون الشيء حلالا أو حراما يتمسك بمثل أصالة الحل، فكذلك عند الشك في اندراج الفرد المشكوك فيما هو المراد من العام يتمسك بمثل أصالة العموم - قياس مع الفارق، لان الأصول العملية مجعولة في مرتبة عدم الوصول إلى الواقع واليأس عنه، بخلاف الأصول اللفظية، فإنها واقعة في طريق احراز الواقع والوصول إليه واستخراج المراد النفس الأمري منها، والمفروض انه قد أحرز المراد الواقعي من العام وهو العالم الغير الفاسق مثلا، واما كون زيد عالما غير فاسق فهو أجنبي عن المراد الواقعي، حتى تجرى فيه أصالة العموم.

وبالجملة: لا ينبغي التأمل في عدم جواز التعويل على العام في الشبهات المصدقية، سواء في ذلك المخصص المتصل والمنفصل والقضية الحقيقية والخارجية.

ثم انه ربما يتوهم: ان الوجه في حكم المشهور بالضمنان عند تردد اليد بين كونها عادية أو غير عادية، هو التعويل على العام في الشبهة المصدقية. بل قد يتخيل ان ذلك يكون من الرجوع إلى العام مع الشك في مصداق العام الذي لم يقل به أحد، بناء على أن يكون المستفاد من قوله (على اليد) خصوص اليد العادية، ولا يعم اليد المأذون فيها من أول الامر، فتكون اليد المأذون فيها خارجة بالتخصص، لا بالتخصيص.

وبالجملة، ان قلنا: انه لا يستفاد من عموم (على اليد) الا خصوص اليد العادية، كانت اليد المشكوك كونها عادية من الشبهة المصدقية بالنسبة إلى نفس عنوان العام، كما إذا شك في عالمية زيد عند قوله: أكرم العلماء. وان قلنا: ان قوله (على اليد) يعم اليد العادية والمأذون فيها ويكون اليد المأذون فيها خارجة بالتخصيص، كانت اليد المشكوك كونها عادية من الشبهة المصدقية بالنسبة إلى عنوان المخصص، كما إذا شك في فاسقية زيد في مثل قوله: أكرم العلماء الا فساقهم. وعلى كلا التقديرين لا يصح الحكم بالضمنان عند الشك في حال اليد، خصوصا على الأول. مع أن المشهور قالوا بالضمنان، وليس ذلك الا من جهة تعويلهم على العام في الشبهة المصدقية، هذا.

ولكن لا يخفى عليك: ان ذهاب المشهور إلى ذلك ليس لأجل صحة التعويل على العام في الشبهة المصدقية، بل لأجل ان هناك أصلا موضوعيا ينقح حال المشكوك ويدرج المشكوك تحت عنوان العام، فيتمسك بالعام لاثبات حكمه، وهو أصالة عدم اذن المالك ورضاه بالتصرف. فيكون المقام من صغريات الموضوعات المركبة المحرز بعض اجزائها بالأصل، وبعضها الآخر بالوجدان. والأصل الموضوعي في مثل المقام يجرى بلا اشكال، لكونه مسبوqa بالتحقق بمفاد ليس التامة. والأثر مترتب على مؤدى الأصل بما هو كذلك، وليس من المقامات التي يكون الأثر فيها مترتبا على مفاد ليس الناقصة، حتى يستشكل في جريان الأصل من جهة عدم كون مؤداه مسبوqa بالتحقيق كما في مثل أصالة عدم قرشية المرأة، ولا بأس ببسط الكلام في هذا المقام ليتضح خلط بعض الاعلام.

فتقول: ان العنوان الذي تكفله دليل المقيد والمخصص اما: ان يكون من  
العناوين اللاحقة لذات موضوع العام، بحيث يكون من أوصافه وانقساماته،  
كالعادل والفاسق بالنسبة إلى العالم، وكالقرشية والنبطية بالنسبة إلى المرأة. واما:  
ان يكون من مقارنات الموضوع، بحيث لا يكون من انقسامات ذاته، بل من  
الانقسامات المقارنة، كما إذا قيد وجوب اكرام العالم بوجود زيد، أو مجيء عمرو، أو  
فوران ماء الفرات، وما شابه ذلك. فان وجود زيد، ومجيء عمرو، وفوران ماء  
الفرات، ليس من أوصاف العالم والانقسامات اللاحقة له لذاته، بل يكون من  
مقارناته الاتفاقية، أو الدائمية، ولا يمكن ان يكون نعتا ووصفا للعالم، فان وجود زيد  
بنفسه من الجواهر لا يكون نعتا للعالم، ومجيء عمرو وفوران ماء الفرات يكون وصفا  
لعمر وولماء الفرات، لا للعالم، وذلك واضح.

فان كان عنوان المقيد والمخصص من الأوصاف اللاحقة لذات الموضوع،  
فلامحة يكون موضوع الحكم في عالم الثبوت مركبا من العرض ومحلّه، إذ العام بعد  
ورود التخصيص يخرج عن كونه تمام الموضوع للحكم لا محالة ويصير جزء الموضوع،  
وجزئه الآخر يكون نقيض الخارج بدليل المخصص. ففي مثل قوله: أكرم العلماء الا  
فساقهم - يكون الموضوع هو العالم الغير الفاسق، ويكون العالم أحد جزئي الموضوع، و  
جزئه الآخر غير الفاسق، ولما كان غير الفاسق من أوصاف العالم ونعوته اللاحقة  
لذاته، كان موضوع الحكم مركبا من العرض ومحلّه.

وان كان عنوان المقيد والمخصص من المقارنات، يكون موضوع الحكم  
مركبا أيضا، لكن لا من العرض ومحلّه، بل اما ان يكون مركبا من جوهرين، أو  
عرضين لمحلين، أو من جوهر وعرض لمحل آخر، أو من عرضين لمحل واحد، وأمثلة  
الكل واضحة.

إذا عرفت ذلك فاعلم: انه ان كان الموضوع مركبا من غير العرض ومحلّه  
بل من الأمور المتقارنة في الزمان، كان الأصل الجاري في اجزاء المركب هو الوجود  
والعدم المحمولين بمفاد كان وليس التامتين، لان الأمور المتقارنة في الزمان لا رابط  
بينها سوى الاجتماع في عمود الزمان، فمجرد احراز اجتماعها في الزمان يكفي في

ترتب الأثر، سواء كان احرازها بالوجدان، أو بالأصل، أو بعضها بالوجدان و بعضها بالأصل.

نعم: لو كان موضوع الأثر هو العنوان البسيط المنتزع، أو المتولد من اجتماع الاجزاء في الزمان - كعنوان التقديم، والتأخر، والتقارن، والقبلية، والبعدية، وقضية الحال، وغير ذلك من العناوين المتولدة من اجتماع الأمور المتغيرة في الزمان - كان احراز بعض الاجزاء بالوجدان وبعضها بالأصل لا اثر له، من جهة انه لا يثبت ذلك العنوان البسيط الذي هو موضوع الأثر، الا بناء على القول بالأصل المثبت. وذلك كما في قوله عليه السلام: لو أدرك المأموم الامام قبل رفع رأس الامام. فان استصحاب عدم رفع رأس الامام عن الركوع إلى حال ركوع المأموم لا يثبت عنوان القبلية. وكما في قوله: يعزل نصيب الجنين من التركة فان ولد حيا اعطى نصيبه. فان استصحاب حياته إلى زمان الولادة لا يثبت عنوان الحالية وانه ولد في حال كونه حيا.

وبالجملة: لا يجرى الأصل فيما إذا كان الموضوع للأثر هو العنوان البسيط المنتزع. ولكن كون الموضوع هو ذلك يحتاج إلى قيام الدليل عليه بالخصوص أو استظهاره من الدليل، والا فالعنوان الأولي الذي يحصل من الأمور المتغيرة ليس الاجتماعها في الزمان. واما سائر العناوين المتولدة من الاجتماع في الزمان فجعلها موضوعا للأثر يحتاج إلى عناية زائدة، وقد عرفت: انه إذا كان نفس اجتماع الأمور المتغيرة في الزمان موضوعا للأثر، كان الأصل في تلك الأجزاء بمفاد كان التامة وليس التامة جاريا بلا اشكال فيه، إذا الأصل يثبت هذا الاجتماع.

ومما ذكرنا يظهر: وجه حكم المشهور بالضمان عند الشك في كون اليد عادية، من جهة ان موضوع الضمان مركب من اليد والاستيلاء الذي هو فعل الغاصب ومن عدم اذن المالك ورضاه الذي هو عرض قائم بالمالك، وأصالة عدم رضاه المالك تثبت كون اليد عادية، إذ اليد العادية ليست الا عبارة عن ذلك، وهذا المعنى يتحقق بضم الوجدان إلى الأصل.

فليس حكمهم بالضمان من جهة التمسك بالعام في الشبهات المصادقية،

بل من جهة جريان الأصل الموضوعي المنقح حال المشتبه. وقس على ذلك سائر الموضوعات المركبة من غير العرض ومحلّه، فإنه في الجميع يكفي احراز الاجزاء بالأصول الجارية بمفاد كان أو ليس التامتين، إلا إذا كان العنوان المتولد موضوعاً للأثر، فإن الأصل يكون حينئذ مثبتاً، كما عرفت.

وأما إذا كان التركيب من العرض ومحلّه، فالأصل بمفاد كان وليس التامتين لا اثر له، بل لا بد ان تكون الجهة النعتية والوصفية مسبوقه بالتحقق، حتى يجرى الأصل بمفاد كان أو ليس الناقصتين، لان العرض بالنسبة إلى محلّه انما يكون نعتاً ووصفاً له، ويكون للجهة النعتية والتوصيفية دخل لامحة، ولا يمكن اخذ العرض شيئاً بحيال ذاته في مقابل المحل القائم به، إذ وجود العرض بنفسه ولنفسه عين وجوده لمحلّه وبمحلّه، فلا محيص من اخذ العرض بما هو قائم بمحلّه موضوعاً للحكم، وهذا لا يكون إلا بتوصيف المحل به. فكل أصل أحرز التوصيف والتنعت كان جارياً، وهذا لا يكون إلا إذا كانت جهة التوصيف مسبوقه بالتحقق بعد وجود الموصوف، وهذا انما يكون بالنسبة إلى الأوصاف اللاحقة لموصوفها بعد وجود الموصوف، كالفسق، والعدالة، والمشى، والركوب، وغير ذلك.

وأما الأوصاف المساوق وجودها زماناً لوجود موصوفها، كالقرشية والنبطية، وغير ذلك، فلا محل فيها لجريان الأصل بمفاد كان وليس الناقصتين، لعدم وجود الحالة السابقة. والأصل بمفاد كان وليس التامتين وان كان جارياً إلا انه لا يثبت جهة التوصيف إلا على القول بالأصل المثبت. ففي مثل أكرم العلماء إلا فساقهم، يكون الموضوع مركباً من العالم الغير الفاسق، وعند الشك في فسق زيد العالم تجرى أصالة عدم فسقه بمفاد ليس الناقصة إذا كان عدم فسق زيد مسبوقاً بالتحقق، أو أصالة فسقه بمفاد كان الناقصة إذا كان فسقه مسبوقاً بالتحقق، و يترتب على الأول وجوب اكرامه، وعلى الثاني عدم وجوبه. وسيأتي في مبحث الاستصحاب (انشاء الله) انه لا فرق في مورد جريان الاستصحاب، بين ان يكون المستصحب نفس موضوع الحكم، أو نقيضه.

والاشكال: بأنه لا معنى لاستصحاب نقيض موضوع الحكم - إذ الأثر

الشرعي مترتب على وجود الموضوع ولا اثر لنقيضه - ضعيف غايته، فإنه يكفي في جريان الاستصحاب اثبات عدم الأثر الشرعي، والا لا نسد باب الاستصحابات العدمية بالنسبة إلى الاحكام، إذ عدم الحكم ليس مجعولا شرعيا. وسيأتي تفصيل ذلك في محله انشاء الله. وعلى أي حال: ان كان الوجود أو العدم النعتي مسبوقا بالتحقق، فلا اشكال في جريان الأصل فيه بما انه وجود وعدم نعتي، وأما إذا لم يكن مسبوقا بالتحقق، فلا محل للأصل فيه، وذلك - كالمراة القرشية - فان عروض وصف القرشية للمراة مساوق زمانا لوجود المراة، فهي اما ان توجد قرشية واما ان توجد غير قرشية، وليس العدم النعتي مسبوقا بالتحقق، لان سبق تحقق العدم النعتي يتوقف على وجود الموضوع آنا ما فاقتدا لذلك الوصف، وأما إذا لم يكن كذلك كالمثال فلا محل لاستصحاب العدم النعتي.

نعم: استصحاب العدم الأزلي يجرى، لان وصف القرشية كان مسبوقا بالعدم الأزلي لامحة، لأنه من الحوادث، الا ان الأثر لم يترتب على العدم الأزلي، بل على العدم النعتي، واثبات العدم النعتي باستصحاب العدم الأزلي يكون من أوضح أنحاء الأصل المثبت، إذ عدم وجود القرشية في الدنيا يلازم عقلا عدم قرشية هذه المراة المشكوك حالها.

ودعوى: ان عدم القرشية لم يؤخذ جزء الموضوع الا بمعناه الأزلي لا بمعناه النعتي، قد عرفت ضعفها، فإنه بعد ما كانت القرشية من الأوصاف اللاحقة لذات المراة، لا يمكن اخذها الا على جهة النعتية، هذا.

وللمحقق الخراساني (١) (قده) كلام في المقام يعطى صحة جريان الأصول العدمية في مثل هذه الأوصاف، لكن لا مطلقا، بل فيما إذا كان دليل التقييد منفصلا، أو كان من قبيل الاستثناء، لا ما إذا كان متصلا بالكلام على وجه التوصيف، فان في مثله لا يجرى الأصل. مثلا تارة: يقول: أكرم العالم الغير الفاسق، أو

---

(١) كفاية الأصول، المجلد الأول ص ٣٤٦ - ٣٤٥ " ايقاظ، لا يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل، أو كالاستثناء من المتصل ..

ان المرأة الغير القرشية تحيض إلى خمسين. وأخرى: يقول: أكرم العالم الا فساقهم، أو بدليل منفصل يقول: لا تكرم فساق العلماء، أو يقول: المرأة تحيض إلى خمسين الا القرشية أو بدليل منفصل يقول: المرأة القرشية تحيض إلى ستين. ففي الأول: لا بد ان يكون الأصل بمفاد ليس الناقصة جاريا، بحيث تكون النعتية مسبوقة بالتحقق، ولا اثر للأصل بمفاد ليس التامة. وفي الثاني: يكفي جريان الأصل بمفاد ليس التامة ولا يحتاج إلى اثبات جهة النعتية.

ووجه هذا التفصيل - على ما يظهر في كلامه - ان التقييد في الأول يوجب تنويع العام وجعله معنونا بنقيض الخاص، والأصل الجاري فيه لا بد ان يكون بمفاد ليس الناقصة على ما بيناه. وهذا بخلاف الثاني، فإنه حيث لم يكن عنوان القيد وصفا ونعتا لعنوان العام في الكلام، فلا يوجب التقييد تنويع العام، بل العام بعد باق على اللاعنوانية ويتساوى فيه كل عنوان. نعم: لا بد ان لا يكون عنوان الخاص مجامعا لعنوان العام، لمكان التخصيص. وحينئذ يكفي نفى عنوان الخاص بأي وجه أمكن نفية في ترتب الأثر، لأن المفروض انا لا نحتاج إلى اثبات عنوان خاص ووصف مخصوص للعام، حتى لا يكفي نفى عنوان الخاص في اثبات ذلك للعام، بل العام بعد باق على لا عنوانيته، غايته انه خرج عنه عنوان الخاص، فيكفي في ثبوت الأثر نفى عنوان الخاص ولو بمفاد ليس التامة، فصح حينئذ ان يقال: الأصل عدم تحقق الانتساب بين هذه المرأة وبين قریش، فيحكم على المرأة انها ممن تحيض إلى خمسين، هذا.

ولكن لا يخفى عليك: ضعف ما افاده (قده)

اما أولا: فلان التقييد لا يعقل ان لا يوجب تنويع العام وجعله معنونا بعنوان نقيض الخاص، إذ التقييد يوجب هدم الاطلاق ويخرج عنوان العام عن التسوية بين انقساماته اللاحقة له لامحة، لان الاطلاق والتقييد لا يمكن ان يجتمعا، مع ما بينهما من تقابل العدم والملكة الذي هو في المحل القابل يكون مثل تقابل الايجاب والسلب، من حيث عدم امكان الاجتماع والارتفاع، وان كان بينهما فرق من جهة امكان ارتفاع الموضوع في تقابل العدم والملكة، فلا يصدق على الجدار انه



أعمى أو بصير، بل يصح سلبهما عنه، لان الجدار ليس موضوعا للعمى والبصر من جهة انتفاء القابلية، بخلاف تقابل السلب والايجاب، فإنه لا يعقل ارتفاع موضوعه، من جهة ان موضوعه الماهيات المتصفة اما بالوجود واما بالعدم، كما سيأتي بيانه في محله انشاء الله. ولكن بالنسبة إلى المحل القابل يكون حكم تقابل العدم والملكة حكم تقابل السلب والايجاب، فلا يعقل ان يكون الانسان أعمى وبصيرا ولا لا أعمى ولا لا بصيرا، فالتقييد يوجب هدم أساس الاطلاق لامحة، ويوجب تعنون العام بنقيض الخاص ثبوتا وفي نفس الامر.

ومجرد ان القيد لا يكون وصفا ونعتا اصطلاحيا لا يوجب ان لا يكون كذلك ثبوتا، بل لا يعقل ان لا يكون بعد ما لم يكن القيد من الانقسامات المقارنة زمانا لعنوان العام بل كان من الانقسامات اللاحقة له ومن أوصافه ونعوته، ومع هذا كيف لا يوجب التقييد تنويع العام؟ وكيف صح له (قده) ان يقول: لما لم يكن العام معنونا بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذلك بعنوان الخاص؟ مع أن قوله (قده) "لم يكن ذلك بعنوان الخاص" هو عين التوصيف والتنعت، مع ما في قوله (قده) "بل بكل عنوان" من المسامحة، إذ العام لا يعقل ان يكون معنونا بكل عنوان، لما بين العناوين من المناقضة، فكيف يكون معنونا بكل عنوان؟ بل العام يكون بلا عنوان وذلك يساوي كل عنوان يطء عليه الذي هو معنى الاطلاق، ولكن بعد ورود التقييد يخرج عن التساوي ويصير معنونا بنقيض الخاص.

وثانيا: انه أي فائدة في تغيير مجرى الأصل وجعل مجرى الأصل الانتساب الذي هو من الأمور الانتزاعية؟ فإنه لو كان الأثر مترتبا على العدم الأزلي، فليجعل مجرى الأصل عدم القرشية بالعدم الأزلي بمفاد ليس التامة. وان كان العدم الأزلي لا يكفي بل يحتاج إلى العدم النعتي بمفاد ليس الناقصة، فلا اثر لجعل مجرى الأصل عدم الانتساب بمعناه الأزلي، وبمعناه النعتي غير مسبوق بالتحقق. مع أن قوله (قده) "أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش" هو عين العدم النعتي، فتغيير العبارة ما أفاد شيئا.

وبالجملة: في مثل الأوصاف اللاحقة للذات لا ينفع الا العدم النعتي، ولا

يجرى الأصل الا بمفاد ليس الناقصة، ولا اثر للعدم الأزلي الا على القول بالأصل المثبت.

فما افاده صاحب الكفاية (قده) من كفاية العدم الأزلي وجريان الأصل بمفاد ليس التامة مما لا يمكن المساعدة عليه، فتأمل في أطراف ما ذكرناه جيدا. هذا كله فيما إذا كان المخصص لفظيا، وقد تبين عدم صحة التعويل على العام في الشبهات المصدقية، الا إذا كان هناك أصل موضوعي ينقح حال المشتبه.

وأما إذا كان المخصص لبيبا من اجماع، أو عقل ضروري، أو نظري، فقد تداول في لسان المتأخرين جواز التمسك بالعام عند الشبهة المصدقية فيه. والظاهر: ان أول من أفاد ذلك هو الشيخ (قده) على ما في التقرير، وتبعه من تأخر عنه، هذا. (١) ولكن التحقيق: انه لا فرق في ذلك بين المخصص اللبي والمخصص اللفظي فإنه على كل حال يكون نقيض الخارج قيذا للموضوع، ولا يصح التعويل على العام مع الشك في الموضوع، فبعد ما ثبت كون الشيء مخصصا لا يفرق الحال فيه بان يكون دليل المخصص لفظيا، أو لبيبا. والظاهر: ان لا يكون مراد الشيخ (قده) ومن تبعه هذا المعنى من المخصص، أي ما كان قيذا للموضوع، وان كان التعبير بالمخصص اللبي يعطى ذلك، الا انه من المسامحة في التعبير. فالأولى ان يقال: انه لو ورد عام، و علم أن المولى لا يريد جميع ما ينطبق عليه عنوان العام كيفما اتفق، فان كان الذي لم يتعلق ارادته به من العناوين التي لا تصلح الا ان تكون قيذا للموضوع - ولم يكن احراز انطباق ذلك العنوان على مصاديقه من وظيفة الأمر والمتكلم، بل كان من وظيفة الأمور والمخاطب - ففي مثل هذا يكون حال المخصص اللبي كالمخصص اللفظي، في عدم صحة التعويل على العام فيما شك كونه من مصاديق الخارج، وذلك كما في

---

(١) مطارح الأنظار، الهداية الثالثة من مباحث العام والخاص ص ١٩٢ وتبعه في ذلك صاحب الكفاية قدس سره بالنسبة إلى خصوص المخصص اللبي المنفصل. واما فيما كان كالمتمصل بحيث يصح ان يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب، فاختر فيه عدم حجية العام في المصداق المشتبه معللا بأنه لا ينعقد معه ظهور للعام الا في الخصوص. (كفاية الأصول، الجلد الأول، ص ٣٤٣)

مثل قوله عليه السلام: انظروا إلى رجل قد روى حديثنا الخ، حيث إنه عام يشمل العادل وغيره، إلا أنه قام الإجماع على اعتبار العدالة في المجتهد الذي يرجع إليه في القضاء، فتكون العدالة قيماً في الموضوع، ولا يجوز الرجوع إلى العموم عند الشك في عدالة مجتهد، كما إذا كان اعتبار العدالة بدليل لفظي.

وان كان الذي لم يتعلق ارادته به من العناوين التي لا تصلح ان تكون قيماً للموضوع - وكان احرازها من وظيفة الأمر والمتكلم، بان كان من قبيل الملاكات - ففي مثل هذا يجوز الرجوع إلى العام في الشبهة المصدقية. وذلك كما في مثل قوله عليه السلام: اللهم العن بنى أمية قاطبة، حيث يعلم أن الحكم لا يعم من كان مؤمناً من بنى أمية، لأن اللعن لا يصيب المؤمن، فالمؤمن خرج عن العام لانتهاء ملاكته، لمكان ان ملاك اللعن هو الشقاوة، فكأن قوله عليه السلام: اللهم العن بنى أمية قاطبة - قد تكفل ملاك الحكم بنفسه وهو الشقاوة، ومعلوم ان السعيد يقابل الشقي، فليس في السعيد ملاك الحكم، ولكن احراز ان في بنى أمية سعيداً انما هو من وظيفة المتكلم، حيث لا يصح له القاء مثل هذا العموم، الا بعد احراز ذلك، ولو فرض انه علمنا من الخارج ان (خالد بن سعيد) مثلاً كان سعيداً مؤمناً، كان ذلك موجبا لعدم اندراجه تحت العموم، ولكن المتكلم لم يبينه لمصلحة هناك اقتضت ذلك، فلا يجوز لنا لعنه لمكان علمنا بعدم ثبوت ملاك الحكم فيه. وأما إذا شكنا في ايمان أحد من بنى أمية فاللازم الاخذ بالعموم وجواز لعنه، لأنه من نفس العموم يستكشف انه ليس بمؤمن وان المتكلم أحرز ذلك، حيث إنه من وظيفته كان احراز ذلك، فلو لم يحرز ان المشكوك شقي لما ألقى العموم كذلك، ولا ينافي ذلك علمنا بايمان بعض الافراد لو فرض علمنا بذلك، فان عدم جواز اللعن انما هو لمكان علمنا بعدم ارادته من العموم، وأين هذا مما إذا شك في ايمان أحد؟ فان أصالة العموم تكون حينئذ جارية، ويكون المعلوم الخروج من التخصيص الافرادي، حيث إنه لم يؤخذ عنواناً قيماً للموضوع، ولم يخرج عن العموم الا بعض الافراد التي يعلم عدم ارادته من العموم.

والحاصل: ان الضابط الكلي في صحة التعويل على العام عند الشبهة

المصداقية، هو ان الخارج لا يمكن ولا يصح اخذه قيذا لموضوع الخارج، كما في المثال حيث إنه لا يصح ان يقال: اللهم العن بنى أمية قاطبة الا الخير منهم أو العنوا بنى أمية الا الخير منهم، فان مثل حكم اللعن بنفسه لا يصلح ان يعم المؤمن، حتى يكون خروج الخير من باب التخصيص والتنويع. بخلاف خروج الفاسق عمن يعتبر قضائه، فإنه يصلح ان يكون قيذا، بل لا يصلح الا لذلك. وفي هذا القسم من المخصص اللبي لا يفرق الحال فيه بين ان يكون من العقل الضروي، أو النظري، أو لاجماع، فإنه في الجميع يصح التعويل على العام في الشبهات المصداقية. كما أنه في القسم الأول أيضا لا يفرق الحال فيه في أنحاء لمخصص اللبي في عدم الصحة. هذا كله إذا علم أن الخارج من أي قبيل من المخصص، هل هو مما اخذ قيذا للموضوع أو مما لم يؤخذ؟ وأما إذا شك في ذلك - وذلك في كل مخصص صلح ان يؤخذ قيذا ويوكل احرازه بيد المخاطب و صلح أيضا ان يكون من قبيل الملاكات ويكون احرازه من ناحية الأمر والمتكلم - فهل في هذا القسم يرجع إلى العموم في الشبهة المصداقية مطلقا؟ أولا يرجع مطلقا؟ أو يفصل بين أنحاء المخصص اللبي من كونه عقلا ضروريا، أو غيره؟ مثال ذلك: ما إذا قال: أكرم جيرانني، وعلم بعدم إرادة اكرام العدو من الجيران، فان العداوة يمكن ان تكون مثل الايمان والسعادة من قبيل الملاكات ويكون الأمر قد أحرز انه ليس في جيرانه عدو، و يمكن ان تكون من العناوين الراجعة إلى قيود الموضوع ويكون الأمر قد أو كل احرازها بيد المخاطب كعدالة المجتهد.

والأقوى: في مثل هذا هو التفصيل بين ما إذا كان الدليل الدال على اعتبار الصداقة وعدم العداوة في (اكرام الجيران) هو العقل الضروي الفطري، وبين ما إذا كان عقلا نظريا أو اجماعا. ففي الأول: لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لان العقل الضروي بمنزلة المخصص المتصل، ولمكان احتمال كون العداوة من قيود الموضوع يكون العقل الضروي مانعا عن الرجوع إلى العام، لأنه يكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية. والفرق بين هذا، وبين القسم الأول مما علم كون الخارج من قيود الموضوع، هو انه في الأول يكون الكلام مما يعلم باحتفافه بالقرينية

إذا كان الدليل من العقل الضروري، وفي هذا القسم يكون من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، والنتيجة واحدة.  
وأما إذا كان الدليل من العقل النظري، أو الاجماع، فهو بمنزلة المخصص المنفصل لا يوجب اجمال العام، ويرجع إليه. ومجرد احتمال كون العداوة من قيود الموضوع لا اثر له، بعد ما كان الكلام ظاهرا في اكرام جميع افراد الجيران، فتأمل فيما ذكرناه.

المبحث الثالث:

من مباحث العام والخاص، انه لا اشكال في عدم جواز الاخذ بالأصول اللفظية - من أصالة العموم والاطلاق - قبل الفحص عن المقيد والمخصص، كما لا يجوز الاخذ بالأصول العملية قبل الفحص عن أدلة الاحكام وان كان بين البابين فرق، من جهة ان الفحص في الأصول العملية انما يكون فحفا عن أصل الحجة، حيث إن حجية الأصول العملية مقصورة على ما بعد الفحص وليس لها مقتضى قبل الفحص، فالفحص فيها يكون لاحراز المقتضى لجريانها، لان الأصول العملية اما ان يكون مدركها العقل: من قبح العقاب بلا بيان، واما ان يكون مدركها الشرع: من حديث الرفع، ولا تنقض اليقين بالشك.

اما العقل: فواضح ان حكمه بقبح العقاب انما هو بعد الفحص وحركة العبد على طبق ما يقتضيه وظيفة العبودية من البحث عن مرادات المولى. وحكم العقل بوجوب الفحص يكون من صغريات حكمه بوجوب النظر إلى معجزة من يدعى النبوة، حتى لا يلزم افحام الأنبياء، وذلك واضح.

واما النقل: فلو سلم اطلاق أدلة الأصول لما قبل الفحص، الا انه قام الاجماع على اعتبار الفحص، وانه لا مجرى للأصول الا بعد الفحص. مع أنه يمكن منع اطلاقها من جهة انه لا يمكن تشريع حكم يوجب افحام النبي (صلى الله عليه وآله) بعد ما عرفت: من أن الفحص في المقام يكون من صغريات الفحص عن معجزة النبي (صلى الله عليه وآله)، فتأمل. وسيأتي لذلك مزيد بيان في محله انشاء الله. هذا في الأصول العملية.

واما في الأصول اللفظية: فالفحص فيها انما يكون فحصا عما يزاحم الحجية  
وعما يعارضها بعد الفراغ عن حجيتها وثبوت المقتضى لها، لبناء العقلاء على الاخذ  
بها في محاوراتهم العرفية، فالفحص فيها يكون فحصا عن المانع، لا عن المقتضى. و  
على كل حال: تشترك الأصول اللفظية مع الأصول العملية في أصل وجوب  
الفحص.

ثم انه قد ذكر لوجوب الفحص في الأصول اللفظية والعملية وجوه كثيرة،  
لا يسلم غالبها عن الاشكال، والعمدة منها وجهان في كل من الأصول اللفظية و  
العملية.

اما الوجهان في الأصول العملية

فالأول منهما: هو ما تقدمت الإشارة إليه من أن العقل يستقل بأنه لا بد للعبد  
من المشي لتحصيل مرادات المولى، وانه لا بد للعبد من أن يقرع باب المولى ليصل  
إلى مراداته، وهذا مما يقتضيه وظيفة العبودية. كما أن العقل يستقل أيضا بان  
وظيفة المولى ان يبين مراداته على النحو المتعارف، بحيث يمكن للعبد الوصول إليها إذا  
جرى على ما تقتضيه وظيفته، فلكل من المولى والعبد وظيفة يستقل العقل بها. فمن  
وظيفة المولى ان يبين مراداته على نحو يمكن للعبد الوصول إليها. ومن وظيفة العبد  
ان يبحث عن مرادات المولى حتى يصل إليها، وذلك واضح.

والثاني منهما: هو العلم الاجمالي بثبوت احكام الزامية على خلاف الأصول  
النافية للتكليف، ولهذا العلم الاجمالي مدركان:

الأول: هو ان العلم بان هناك شرعا وشريعة يقتضى العلم بان للشرعية  
احكاما الزامية في الجملة، إذ لا معنى لشرعية ليس فيها حكم الزامي أصلا.  
الثاني: انه بعد الاطلاع على ما بأيدينا من الكتب، يعلم أن هناك أدلة  
تتضمن لاحكام الزامية على خلاف الأصول النافية للتكليف فيما بأيدينا  
من الكتب.

واما الوجهان في الأصول اللفظية

فالأول منهما: هو العلم الاجمالي بوجود مقيدات ومخصصات فيما بأيدينا من

الكتب للعمومات والاطلاقات، وذلك معلوم لكل من راجع الكتب. والثاني: هو ان أصالة العموم والاطلاق انما تجرى فيما إذا لم يكن دأب المتكلم والتعويل على المقيدات والمخصصات المنفصلة، إذ لا مدرك للاخذ بأصالة العموم والاطلاق الا بناء العقلاء عليها في محاوراتهم، وليس من بناء العقلاء عليها إذا كان العام المطلق في معرض التخصيص والتقييد، بحيث كان المتكلم بالعام و المطلق يعتمد كثيرا على المنفصلات ولم يبين تمام مراده في كلام واحد، فإنه لا تجرى ح مقدمات الحكمة في مصب العموم والاطلاق، لان عمدة مقدمات الحكمة هي كون المتكلم في مقام بيان مراده. وهذه المقدمة لا تجرى بالنسبة إلى المتكلم الذي يكون شأنه ذلك، أي يعتمد على المنفصلات كثيرا.

ومن المعلوم لكل من راجع الاخبار، ان الأئمة صلوات الله عليهم كثيرا ما يعتمدون في بيان المخصصات والمقيدات على المنفصلات، فإنه كثيرا ما يكون العام واردا من امام عليه السلام والمخصص من امام آخر. والعام الذي يكون من شأنه ذلك أي في معرض التخصيص لا تجرى فيه أصالة العموم، وذلك أيضا واضح.

فحصل: ان لوجوب الفحص في كل من الأصول العملية واللفظية مدركين يشتركان في أحدهما، وهو العلم الاجمالي. ويفترقان في الآخر، لان المدرك الآخر لوجوب الفحص في الأصول العملية هو استقلال العقل بلزوم حركة العبد على ما تقتضيه وظيفته بالبيان المتقدم. وفي الأصول اللفظية هو كون العام في معرض التخصيص والتقييد.

ثم، انه ربما يشكل في جعل المدرك لوجوب الفحص العلم الاجمالي في كلا البابين، وكون العام والمط في معرض التخصيص والتقييد في خصوص الأصول اللفظية. اما الاشكال على العلم الاجمالي، فقد يقرر على وجه يختص بالأصول العملية، وقد يقرر على وجه يشترك البابين فيه.

اما التقرير على الوجه الأول، فحاصله: انه قد تقدم ان للعلم الاجمالي مدركين:

الأول: هو العلم بان في الشريعة أحكاما الزامية على خلاف الأصول

النافية.

الثاني: هو العلم بثبوت احكام الزامية فيما بأيدينا من الكتب. ودائرة العلم الاجمالي الأول أوسع من الثاني، لان متعلقه أعم مما بأيدينا. والفحص عن الاحكام الالزامية فيما بأيدينا من الكتب يوجب انحلال العلم الثاني، والعلم الاجمالي الأول الذي هو أوسع دائرة بعد باق على حاله لا ينحل بالفحص فيما بأيدينا من الكتب، ولازم ذلك هو عدم جريان الأصول النافية مط حتى بعد الفحص. نظير ما إذا علم بان في هذه القطيعة من الغنم موطوء، وعلم أيضا ان في البيض منها موطوء، فتفحصنا عن البيض وعثرنا على مقدار من الموطوء فيها الذي تعلق علمنا به، فان العلم الاجمالي بان في البيض موطوء وان انحل، الا ان العلم الاجمالي بان في القطيعة الأعم من السود والبيض موطوء بعد على حاله، ولا تخرج السود عن كونها طرف العلم، ومقتضى ذلك هو الاحتياط في الجميع.

وهذا الاشكال، كما ترى يختص بالأصول العملية، ولا يجرى في الأصول اللفظية، لان العلم الاجمالي في الأصول اللفظية لا مدرك له سوى ما بأيدينا من الكتب، وليس هناك علمان يكون أحدهما أوسع عن الآخر، بل العلم الاجمالي من أول الامر تعلق بان فيما بأيدينا من الكتب مقيدات ومخصصات للعمومات و المطلقات، وبعد الفحص عما بأيدينا ينحل العلم الاجمالي قهرا. فهذا التقريب من الاشكال يختص بالأصول العملية الذي يكون للعلم الاجمال فيها مدركان، هذا. ولكن يمكن دفع الاشكال بأنه بعد الفحص عن الاحكام الالزامية فيما بأيدينا من الكتب والعثور على مقدار من الاحكام ينحل العلم الاجمالي الكبير أيضا، غاية انه ليس انحلالا حقيقيا كانحلال العلم الاجمالي الصغير، بل هو انحلال حكمي، لان ما عثرنا عليه من الأدلة المتكفلة للأحكام الالزامية قابل الانطباق على ما علم اجمالا بان في الشريعة أحكاما الزامية، إذ لا علم بان في الشريعة أحكاما أزيد مما تكفلته الأدلة التي عثرنا عليها على تقدير إصابة تلك الأدلة للواقع، فالاحكام التي تضمنتها الأدلة قابلة الانطباق على ما علم اجمالا من الاحكام الثابتة في الشريعة. نظير ما إذا علم اجمالا بنجاسة أحد الانائين، ثم علم تفصيلا بنجاسة أحدهما المعين،



واحتمل ان تكون النجاسة في المعين هي تلك النجاسة المعلومة اجمالا في أحد الانائين، فان العلم الاجمالي ح ينحل لاحتمال انطباق ما علم نجاسته تفصيلا على المعلوم بالاجمال، غايته انه ليس انحلالا حقيقيا كما إذا علم بان النجاسة المعلومة بالتفصيل هي عين تلك النجاسة المعلومة بالاجمال فإنه يكون الانحلال ح حقيقيا، بل الانحلال يكون حكما.

ومما ذكرنا ظهر: ان العلم الاجمالي في المثال المتقدم في القطيع من الغنم أيضا ينحل، وتخرج السود عن كونها طرفا للعلم الاجمالي، ولا يجب فيها الاحتياط. واما تقرير الاشكال على وجه يشترك فيه البابان، فحاصله: ان العلم الاجمالي بوجود احكام الزامية وبورود مقيدات ومخصصات فيما بأيدينا من الكتب وان اقتضى عدم جريان الأصول اللفظية والعملية قبل الفحص، الا انه بعد الفحص والعتور على المقدار المتيقن من الاحكام والمقيدات والمخصصات يوجب انحلال العلم، كما هو الشأن في كل علم اجمالي ترددت أطرافه بين الأقل والأكثر، فان بالعتور على المقدار المتيقن الذي هو الأقل ينحل العلم الاجمالي، ويكون الأكثر شبهة بدوية يجرى فيه الأصل. كما لو علم أن في هذه القطيعة من الغنم موطوء، و تردد بين ان يكون عشرة أو عشرين، فإنه بالعتور على العشرة ينحل العلم الاجمالي لامحة. وفي المقام لا بد ان يكون مقدار متيقن للعلم الاجمالي بالاحكام الزامية و المقيدات والمخصصات الواقعة في الكتب، إذ لا يمكن ان لا يكون له مقدار متيقن، فإنه لو سئل عن مقدار معلومة الاجمالي فلا بد ان يصل إلى حد وعدد يكون الزائد عليه مشكوكا ويجب بأنه لا علم لي بأزيد من ذلك، ومقتضى ذلك هو انه لو عثر على ذلك المقدار المتيقن ينحل العلم الاجمالي ولا يجب الفحص في سائر الشبهات، بل ينبغي ان تجرى فيها الأصول اللفظية والعملية بلا فحص، مع أنهم لا يقولون بذلك، ولا قال به أحد، لايجابهم الفحص عند كل شبهة شبهة، ولا يلتفتون إلى انحلال العلم الاجمالي، فلا بد ان يكون المدرك لوجوب الفحص غير العلم الاجمالي، هذا.

ولكن يمكن دفع الاشكال أيضا، بان المعلوم بالاجمالي تارة: يكون مرسلا

غير معلم بعلامة يشار إليه بتلك العلامة، وأخرى: يكون معلما بعلامة يشار إليه بتلك العلامة، وانحلال العلم الاجمالي بالعثور على المقدار المتيقن انما يكون في القسم الأول. واما القسم الثاني فلا ينحل بذلك، بل حاله حال دوران الامر بين المتباينين. وضابط القسمين: هو ان العلم الاجمالي كلياً انما يكون على سبيل المنفصلة المانعة الخلو المنحلة إلى قضيتين حمليتين.

وهاتان القضيتان تارة: تكونان من أول الامر إحداهما متيقنة والأخرى مشكوكة، بحيث يكون العلم الاجمالي قد نشأ من هاتين القضيتين، ويكون العلم الاجمالي عبارة عن ضم قضية مشكوكة إلى قضية متيقنة ليس الا. كما إذا علم اجمالاً بأنه مديون لزيد، أو علم بان في هذه القطيعة موطوء، وتردد الدين بين ان يكون خمسة دراهم أو عشرة، أو تردد الموطوء بين ان يكون خمسة أو عشرة، فان هذا العلم الاجمالي ليس الا عبارة عن قضية متيقنة: وهي كونه مديوناً لزيد بخمسة دراهم أو ان في هذه القطيعة خمس شياه موطوءة، وقضية مشكوكة: وهي كونه مديوناً لزيد بخمسة دراهم زائداً على الخمسة المتيقنة، أو ان في هذه القطيعة خمس شياه موطوءة زائداً على الخمسة المتيقنة، ففي مثل هذا، العلم الاجمالي ينحل قهراً بالعثور على المقدار المتيقن، إذ لا علم حقيقة بسوى ذلك المقدار المتيقن، والزايد عليه مشكوك من أول الامر ولم يتعلق العلم به أصلاً، ولا يصح جعله طرفاً للعلم، إذ لم يتعلق العلم به بوجه من الوجوه، فلا معنى لجعله من أطراف العلم، فالعلم الاجمالي في مثل هذا من أول الامر منحل، وذلك واضح.

وأخرى: لا تكون القضيتان على هذا الوجه، أي بان يكون من أول الامر إحداهما متيقنة والأخرى مشكوكة، بل تعلق العلم بالأطراف على وجه تكون جميع الأطراف مما تعلق العلم بها بوجه، بحيث لو كان الأكثر هو الواجب لكان مما تعلق به العلم وتنجز بسببه، وليس الأكثر مشكوكاً من أول الامر بحيث لم يصبه العلم بوجه من الوجوه، بل كان الأكثر على تقدير ثبوته في الواقع مما اصابه العلم. و ذلك في كل ما يكون المعلوم بالاجمال معلماً بعلامة كان قد تعلق العلم به بتلك العلامة، فيكون كل ما اندرج تحت تلك العلامة وانطبقت عليه مما تعلق العلم به،

سواء في ذلك الأقل والأكثر. و ح لو كان الأكثر هو الثابت في الواقع، فقد تعلق العلم به لمكان تعلقه بعلامته. وذلك: كما إذا علمت انى مديون لزيد بما في الدفتر، فان جميع ما في الدفتر من دين زيد قد تعلق العلم به، سواء كان دين زيد خمسة أو عشرة، فإنه لو كان دين زيد عشرة فقد اصابه العلم لمكان وجوده في الدفتر وتعلق العلم بجميع ما في الدفتر. وأين هذا مما إذا كان دين زيد من أول الامر مرددا بين الخمسة والعشرة؟ فان العشرة في مثل ذلك مما لم يتعلق بها العلم بوجه من الوجوه، وكانت مشكوكة من أول الامر، فلا موجب لتنجيزها على تقدير ثبوتها في الواقع. بخلاف ما إذا تعلق العلم بها بوجه. ولو لمكان تعلق العلم بما هو من قبيل العلامة لها، وهي بعنوان (كونها في الدفتر) فإنها قد تنجزت على تقدير وجودها في الدفتر. وفي مثل هذا ليس له الاقتصار على المقدار المتين، إذ لا مؤمن له على تقدير ثبوت الأكثر في الواقع بعد ما ناله العلم واصابه. فحال العلم الاجمالي في مثل هذا الأقل والأكثر حال العلم الاجمالي في المتباينين في وجوب الفحص والاحتياط. وان شئت قلت: كان لنا هنا علمان: علم اجمالي بانى مديون لزيد بجميع ما في الدفتر، وعلم اجمالي آخر بان دين زيد عشرة أو خمسة، والعلم الثاني غير مقتضى للاحتياط بالنسبة إلى العشرة، والعلم الاجمالي الأول مقتضى للاحتياط بالنسبة إليها، لتعلق العلم بها على تقدير ثبوتها في الواقع، واللا مقتضى لا يمكن ان يزاحم المقتضى. ونظير ذلك ما إذا علم بان في البيض من هذه القطيعة موطوء، فإنه كل ابيض موطوء في هذه القطيعة فقد تعلق العلم به وأوجب تنجزه، فلو عثر على مقدار متيقن من البيض موطوء ليس له اجراء أصالة الحل بالنسبة إلى الزايد، لأنه لا مؤمن له على تقدير وجود موطوء آخر في البيض وإذ قد عرفت ذلك، فنقول: ما نحن فيه يكون من العلم الاجمالي المعلم المقتضى للفحص التام الغير المنحل بالعثور على المقدار المتيقن، لان العلم قد تعلق بان في الكتب التي بأيدينا مقيدات ومخصصات واحكاما الزامية، فيكون نظير تعلق العلم بانى مديون لزيد بما في الدفتر، فيكون كل مقيد ومخصص وحكم الزامى ثابت فيما بأيدينا من الكتب قد اصابه العلم وتعلق به، وقد عرفت ان مثل هذا

العلم الاجمالي لا ينحل بالعثور على المقدار المتيقن، بل لا بد فيه من الفحص التام في جميع ما بأيدينا من الكتب. فتأمل فيما ذكرناه من قسمي العلم الاجمالي فإنه لا يخلو عن دقة.

هذا حاصل الاشكال والجواب في جعل المدرك لوجوب الفحص العلم الاجمالي.

واما لو جعل المدرك لوجوب الفحص كون دأب المتكلم وديدنه التعويل على المنفصلات، فقد يستشكل أيضا بما حاصله: ان الفحص لا اثر له حينئذ، إذ الفحص عن المقيدات والمخصصات فيما بأيدينا من الكتب لا يغير العمومات و المطلقات عن كونها في معرض التخصيص وعن كون دأب المتكلم التعويل على المنفصلات، إذ الفحص لا دخل له في ذلك ولا يوجب قوة أصالة الظهور والعموم التي ضعفت وسقطت بدأب المتكلم وخروجه عن طريق المحاورات العرفية من بيان تمام مراده في كلام واحد، إذ كل عام يحتمل ان يكون قد عول فيه على المخصص المنفصل ولم يكن ذلك المخصص في الكتب التي بأيدينا ولا دافع لهذا الاحتمال، هذا.

ولكن يمكن الذب عن الاشكال أيضا، بان كون شأن المتكلم ذلك يوجب عدم الاطمينان والوثوق بان واقع مراده هو ظاهر العام والمط، فلو تعلق غرض باستخراج واقع مراد المتكلم لما أمكن بالنسبة إلى المتكلم الذي يكون شأنه ذلك، كما يتضح ذلك بالقياس على المحاورات العرفية فإنه لو فرض ان أحد التجار كتب إلى طرفه يخبره بسعر الأجناس في بلد وكان الكاتب ممن يعتمد على القرائن في بيان مراده، فان هذا الكتاب لو وقع بيد ثالث لا يمكنه العمل على ما تضمنه، لأنه لا يمكن الحكم بان واقع مراد الكاتب هو ما تضمنه ظاهر الكتاب، مع أن هذا الثالث ليس له غرض سوى استخراج واقع مراد الكاتب.

وأما إذا لم يتعلق الغرض باستخراج واقع مراد المتكلم، بل كان الغرض هو الالتزام والالتزام بكلام المتكلم وجعله حجة قاطعة للعدر في مقام المحاجة و المخاصمة، فلا بد من الاخذ بما هو ظاهر كلامه، وكون شأن المتكلم التعويل على

المنفصل لا يوجب أزيد من الفحص.

والسر في ذلك: هو ان طريق الاخذ والالتزام والمحااجة انما هو بيد العقل والعقلاء، وبناء العقلاء في محاوراتهم على ذلك، كما أن العقل يحكم بذلك أيضا. و عليك بمقايسة الأحكام الشرعية على الاحكام العرفية الصادرة من الموالى العرفية الملقاة إلى عبيدهم، فإنه لا يكاد يشك في الزام العبد بالأخذ بظاهر كلام المولى بعد الفحص عما يخالف الظاهر واليأس عن الظفر إذ كان شان المولى التعويل على المنفصل، وليس للعبد ترك الاخذ بالظاهر والاعتذار باحتمال عدم إرادة المولى ظاهر كلامه، كما أنه ليس للمولى الزام العبد وتأديبه عند اخذه بالظاهر إذا لم يكن الظاهر مراده وعول على المنفصل.

والحاصل: ان كون المتكلم من دأبه التعويل على المنفصلات انما يوجب عند العقلاء عدم الاخذ بالظاهر قبل الفحص عن مظان وجود المنفصل، واما بعد الفحص فالعقل والعقلاء يلزمون العبد بالأخذ بالظاهر ويكون ظاهر كلام المتكلم حجة على العبد، ولكل من المولى والعبد الزام الآخر بذلك الظاهر. نعم لو قلنا: بان اعتبار الظهور من باب إفادته الظن والاطمينان الشخصي بالمراد، لكان الاشكال المذكور في محله، إذ الفحص لا يوجب حصول الظن بالمراد بالنسبة إلى المتكلم الذي شأنه التعويل على المنفصل، الا ان اعتبار الظهور من ذلك الباب فاسد، بل اعتبار الظهور من باب بناء العقلاء على الاخذ ولو لمكان كشفه نوعا عن المراد، لا من باب التعبد المحض، وقد عرفت ان بناء العقلاء ليس أزيد من الفحص بالنسبة إلى المتكلم الذي يكون شأنه ذلك، فتأمل جيدا. هذا كله في أصل وجوب الفحص، واما مقداره: فهو وان اختلف فيه، بين من يكتفى بالظن، وبين من يعتبر العلم واليقين بعدم وجود مقيد ومخصص فيما بأيدينا من الكتب، وبين من يعتبر الاطمينان وسكون النفس بعدم وجود ذلك، الا ان الأقوى هو الأخير، وهو اعتبار الاطمينان، لان الاكتفاء بالظن مما لا وجه له بعد عدم قيام الدليل على اعتباره، والاقتصار على حصول العلم واليقين يوجب الحرج وسد باب الاستنباط، فان الاخبار وان بوبها الأصحاب (جزاهم الله عن

الاسلام وأهله خير الجزاء) وأوردوا كل خبر في بابه، الا انه مع ذلك قد قطعوا الاخبار وأوردوا صدر الخبر في باب وذيله في باب آخر، كما صنع صاحب الوسائل، وذلك أوجب الاختلال، إذ ربما يكون ذيل الخبر قرينة على المراد من صدره، فلو اعتبرنا العلم واليقين للزم الضيق والعسر الشديد في الاستنباط، مع أن الاطمينان هو طريق عقلائي يعتمد عليه العقلاء كما يعتمدون على العلم الوجداني، و يكتفون بالاطمينان في كل ما يعتبر فيه الاحراز. فالأقوى: كفاية الاطمينان. المبحث الرابع: في الخطابات الشفاهية.

وقد وقع النزاع في أن الخطابات المصدرة بأداة الخطاب - كياء النداء، و كاف الخطاب، وأمثال ذلك مما يختص بالمشافهة - هل تختص بالمشافهين الحاضرين في مجلس التخاطب؟ فلا تعم الغائبين فضلا عن المعدومين، أو لا تختص بذلك؟ بل تعم المعدومين فضلا عن الغائبين.

ومحل الكلام، هو خصوص الألفاظ المصدرة بأداة الخطاب كما عرفت. و لا كلام فيما عدى ذلك: من أسماء الأجناس، كقوله تعالى: لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا - وكقوله تعالى: المؤمنون اخوة. وغير ذلك مما اخذ اسم الجنس فيه موضوعا للحكم، فإنه لا اشكال في عموم اللفظ للحاضر و الغائب والمعدوم.

ثم إن جهة البحث عن عموم الخطابات الشفاهية وعدمه، يمكن ان تكون عقلية ويكون مرجع هذا النزاع إلى امكان مخاطبة الغائب والمعدوم وعدم امكانه عقلا، ويمكن ان يكون لفظيا لغويا ويكون مرجع هذا النزاع ح إلى أن أداة الخطاب هل هي موضوعة لخصوص التخاطب بها مع الحاضر المشافه؟ أو انها موضوعة للأعم من ذلك ومن الغائب والمعدوم؟ ويمكن ان يكون النزاع في كلتا الجهتين عقليا ولغويا.

ثم إن ثمرة النزاع تظهر في حجية ظهور خطابات الشفاهية وصحة التمسك بها بالنسبة إلى الغائبين والمعدومين في زمن الخطاب. فان قلنا: باختصاصها بالمشافهين لا يصح التمسك بها في حق الغائبين والمعدومين، لعدم كونهم مخاطبين بما

تضمنته تلك الخطابات. وتسرية ما تضمنته تلك الخطابات من الاحكام إلى الغائبين والمعدومين انما يكون بقاعدة الاشتراك في التكليف، الذي انعقد عليه الاجماع والضرورة. وقاعدة الاشتراك في التكليف مختصة بما إذا اتحد الصنف، و لا تجرى في مورد اختلاف الصنف، بان كان الحاضرون في مجلس التخاطب واجدين لخصوصية يحتمل دخلها في موضوع الحكم ولو كانت تلك الخصوصية نفس حضورهم في مجلس التخاطب، أو وجودهم في بلد الخطاب، أو وجودهم في عصر الحضور ونزول الخطاب، فإنه لو احتمل دخل شئ من تلك الخصوصية لما كان ح مجال للتمسك بقاعدة الاشتراك، لما عرفت: من اختصاصها بصورة اتحاد الصنف. وهذا بخلاف ما إذا قلنا: بعموم الخطابات الشفاهية للغائبين والمعدومين، فانا لا نحتاج إلى قاعدة الاشتراك، بل نفس عموم الخطاب يقتضى تكليف الغائب و المعدوم بما تضمنته تلك الخطابات من الاحكام ولو مع اختلاف الصنف، وذلك واضح، هذا.

وعن بعض الاعلام انكار هذه الثمرة، ودعوى: ان ذلك مبنى على مقالة من يقول بحجية الظواهر بالنسبة إلى خصوص من قصد افهامه بالكلام، دون من لم يقصد افهامه، كما هو مقالة (١) المحقق القمي (قده)، إذ لو قلنا: بحجية الظواهر مط و لو في حق من لم يقصد افهامه فظواهر الخطابات الشفاهية تكون ح حجة و لو قلنا باختصاصها بالمشافهين، هذا.

ولكن لا يخفى عليك: ان الثمرة لا تبتنى على مقالة المحقق القمي (ره)، فان الخطابات الشفاهية لو كانت مقصورة على المشافهين ولا تعم غيرهم فلا معنى للرجوع إليها و حجيتها في حق الغير، سواء قلنا بمقالة المحقق القمي أو لم نقل، فلا ابتناء للثمره على ذلك أصلاً.

وقد ذكر المحقق الخراساني (٢) (قده) للنزاع ثمرتين، وجعل إحدى الثمرتين

---

(١) مقالة المحقق القمي. قوانين الأصول، قانون ٧ من الباب الثالث (مبحث العموم والخصوص) ص ١٣١ ص  
(٢) كفاية الأصول الجلد الأول ص ٣٥٩ " فصل: ربما قيل إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان: الأولى: حجية ظهور خطابات الكتاب للمشافهين.. " وهذه هي الثمرة التي جعلها مبتنية على مقالة المحقق القمي بقوله " وفيه انه مبنى على اختصاص حجية الظواهر بالمقصودين بالافهام، وقد حقق عدم الاختصاص بهم.. "

مبتنية على مقالة المحقق القمي (ره) ولم يجعل الأخرى مبتنية على ذلك. مع أنه لم يظهر لنا الفرق بين الثمرتين بل مرجعهما إلى امر واحد، وانما التفاوت في التعبير فقط، فراجع وتأمل لعلك تجد فرقا بين الثمرتين. وعلى كل حال قد ظهر: ان ثمرة النزاع في المقام جلية ولا تبتنى على مقالة المحقق القمي (قده). إذا عرفت ذلك فاعلم: ان الكلام في اختصاص الخطابات الشفاهية بالحاضرين وعمومها لغيرهم تارة: يقع في القضايا الخارجية، وأخرى: يقع في القضايا الحقيقية.

اما في القضايا الخارجية - فاختصاص الخطاب بالحاضر المشافه مما لا سبيل إلى انكاره، لوضوح انه لا يمكن توجيه الكلام ومخاطبة الغائب الغير المتلفت إلى الخطاب، فضلا عن المعدوم، الا بتنزيل الغائب والمعدوم منزلة الحاضر، كما قد ينزل غير ذوي العقول منزلة ذوي العقول فيخاطب، كما في قول الشاعر:

الا يا ليل طلت على حتى \* كأنك قد خلقت بلا صباح  
وبالجملة: مخاطبة الغائب والمعدوم بلا تنزيل مما لا يمكن.

واما في القضايا الحقيقية: فحيث انها متكفلة لفرض وجود الموضوع وكان الخطاب خطابا لما فرض وجوده من افراد الطبيعة في موطنه، كانت الافراد متساوية الاقدام في اندراجها تحت الخطاب، فيستوى في ذلك الافراد الموجودة في زمن الخطاب الحاضرون في مجلس التخاطب أو المعدومون الغير الحاضرين، لان في الجميع لوحظت الافراد على نحو فرض الوجود ووجه الخطاب على ذلك الفرض. وبعبارة أخرى: التنزيل الذي كان مما لا بد منه في القضية الخارجية أعني تنزيل المعدوم منزلة الموجود في صحة الخطاب، يكون في القضية الحقيقية مما تضمنته نفس القضية، وكانت القضية بنفسها دالة على ذلك التنزيل، لان شأن



القضية الحقيقية فرض وجود الموضوع، فالخطاب في القضية الحقيقية يعم الغائب و المعدوم بلا عناية.

ودعوى: ان أداة الخطاب موضوعة لخصوص ما يكون موجودا بالفعل في مجلس صدور الخطاب، مما لا شاهد عليها، لأنه إذا أمكن في عالم الثبوت توجيه الخطاب إلى ما سيوجد بعد ذلك على نهج القضية الحقيقية، فعالم الاثبات يكون على طبق عالم الثبوت، ولا موجب لدعوى وضع الأداة لخصوص الافراد الفعلية الحاضرين في مجلس التخاطب. وكان منشأ توهم اختصاص الخطابات الشفاهية بالحاضرين هو تخيل كون القضايا الشرعية من القضايا الخارجية وان ما ورد في الكتاب والسنة من الخطابات انما تكون اخبارات عن أن الاحكام تنشأ بعد ذلك عند وجود الافراد، فيكون لكل فرد خطاب يخصه عند وجوده. وقد تقدم منا فساد ذلك، وان القضايا الشرعية كلها (الا ما شذ) تكون على نهج القضايا الحقيقية، و ح الخطابات تعم المعدومين أيضا.

المبحث الخامس:

لو تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض افراده، فهل ذلك يوجب تخصيص العام بخصوص ما أريد من الضمير؟ أو انه لا يوجب ذلك؟ مثاله قوله تعالى: (١) " و المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يكتمن ما في أرحامهن " إلى قوله تعالى: " وبعولتهن أحق بردهن " فان ضمير " وبعولتهن " يرجع إلى خصوص الرجعيات، بقرينة قوله تعالى: " أحق بردهن " والمطلقات في صدر الآية عام للرجعيات وغيرها، لأنه من الجمع المحلى باللام. فيقع البحث حينئذ في أن رجوع الضمير إلى خصوص الرجعيات موجب لتخصيص المطلقات وان المراد منه خصوص الرجعيات فتكون الأحكام المذكورة في الآية السابقة على قوله تعالى: " وبعولتهن " مختصة بالرجعيات، أو انه لا يوجب ذلك، بل المراد من المطلقات الأعم، والاحكام السابقة تكون لمطلق المطلقات.

(١) البقرة: ٢٢٨

فقد يقال: ان أصالة العموم معارضة بأصالة عدم الاستخدام، فان لازم إرادة العموم من المطلقات هو الاستخدام في ناحية الضمير، لرجوعه حينئذ إلى غير ما هو المراد من المرجع، بل إلى بعض افراد المرجع، كما أن لازم عدم الاستخدام هو تخصيص العام وان المراد منه خصوص الرجعيات. وكما أن أصالة العموم تقتضي الاستخدام كذلك أصالة عدم الاستخدام أيضا أصل عقلائي في باب المحاورات يقتضى تخصيص العام، فيتعارض الأعلان من الطرفين، وحينئذ لا طريق إلى اثبات تعلق الاحكام السابقة على قوله: " وبعولتهن " الخ بمطلق المطلقات، إذ الطريق منحصر بأصالة العموم الساقطة بالمعارضة، هذا.

ولكن الشأن في جريان أصالة عدم الاستخدام حتى يعارض أصالة العموم.

الأقوى: عدم جريان أصالة عدم الاستخدام  
اما أولا: فلابتناء الاستخدام في المقام على مجازية العام المخصص، واما بناء على الحقيقة، فلا يلزم استخدام أصلا، حتى تجرى أصالة عدم الاستخدام. وذلك: لان رجوع الضمير إلى المطلقات الرجعية لا يوجب المغايرة بين ما يراد من المرجع وما يراد من الضمير، وما لم يوجب المغايرة لا يتحقق في الكلام استخدام. و حصول المغايرة بين المرجع والضمير لا بد ان تكون بأحد الوجوه الموجبة للمغايرة، كما إذا كان المراد من المرجع بعض معاني المشترك وكان المراد من الضمير بعضا آخر، أو يكون المراد من المرجع المعنى الحقيقي للفظ والمراد من الضمير المعنى المجازي، أو غير ذلك من أسباب المغايرة. وفي المقام بناء على كون العام المخصص حقيقة في الباقي لا يتحقق شئ من أسباب المغايرة، فإنه لا مغايرة بين معنى المطلقات المذكورة في صدر الآية، وبين المطلقات الرجعيات التي يرجع الضمير إليها بعد ما كان استعمال المطلقات في الرجعيات لا يوجب المجازية، إذ المطلقات موضوعة للطبيعة و كان العموم والشمول في مصب العموم مستفادا من دليل الحكمة على ما تقدم تفصيله، والمعنى الموضوع له للفظ المطلقات محفوظ في المطلقات الرجعيات، وليس المطلقات الرجعيات معنى مجازيا لمعنى مطلق المطلقات، ولا ان المطلقات من المشتركات اللفظية حتى يكون المطلقات الرجعيات أحد المعاني، فأين المغايرة بين

المرجع والضمير حتى يتحقق الاستخدام؟ فتأمل.  
واما ثانيا: فلان استفادة الرجعيات في قوله تعالى: " وبعولتهن أحق بردهن " ليس من نفس الضمير، بل يستفاد ذلك من عقد الحمل وهو قوله تعالى: " أحق بردهن " حيث إنه معلوم من الخارج ان ما هو الأحق بالرد هو خصوص الرجعيات، فالضمير لم يرجع إلى الرجعيات، بل رجع إلى نفس المطلقات وكان استفادة الرجعيات من عقد الحمل، فيكون من باب تعدد الدال والمدلول، فأين الاستخدام المتوهم؟

والحاصل: ان الاستخدام انما يتوهم ثبوته في المقام لو كان المراد من الضمير هو خصوص الرجعيات. واما لو كان المراد من الضمير هو المطلقات، وكان استفادة الرجعيات من عقد الحمل من باب تعدد الدال والمدلول فلا يلزم استخدام أصلا، فتأمل.

واما ثالثا: فلان الأصول العقلائية انما تجرى عند الشك في المراد، وفي المقام لا شك في المراد من الضمير وان المراد منه المطلقات الرجعيات، وبعد العلم بما أريد من الضمير لا تجرى أصالة عدم الاستخدام حتى يلزم التخصيص في ناحية العام.

فان قلت:

ان عدم الاستخدام يقتضى أمرين: (الأول) ان المراد من الضمير هو المطلقات الرجعيات (الثاني) ان المراد من العام هو المعنى الخاص ليتطابق المرجع والضمير. وأصالة عدم الاستخدام وان كانت لا تجرى في الامر الأول لعدم الشك في المراد من الضمير، الا انها تجرى لاثبات الامر الثاني، لان مثبتات الأصول اللفظية حجة، وحيث كان لازم عدم الاستخدام هو كون المراد من العام هو الخاص، فأصالة عدم الاستخدام تجرى لاثبات هذا اللازم.

قلت:

إرادة الخاص من العام لازم عدم الاستخدام، فلا بد أولا من اثبات عدم الاستخدام بوجه ولو بالأصل، ليرتب عليه لازمه الذي هو إرادة الخاص من العام،

وبعد عدم جريان أصالة عدم الاستخدام لاثبات أصل الاستخدام الذي هو مؤدى الأصل، للعلم بالمراد من الضمير، كيف يمكن اثبات لازمه الذي هو إرادة الخاص من العام؟ وأي ربط لهذا بكون مثبتات الأصول اللفظية حجة؟ فان معنى كون مثبتات الأصول حجة هو انه لو ثبت الملزوم ثبت اللازم، والكلام في المقام في أصل ثبوت الملزوم، وذلك واضح.

فتحصل: ان أصالة عدم الاستخدام لا تجرى حتى تعارض أصالة العموم، بل الأصل في طرف العموم يجرى بلا معارض.

ودعوى: ان المقام يكون من باب احتفاف الكلام بما يصح للقرينية - لان رجوع الضمير إلى بعض افراد المطلقات يصلح ان يكون قرينة على أن المراد من العام هو الخاص، فيكون الكلام مجملا لا يجرى فيه أصالة العموم - ضعيفة، فان ضابط احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية هو ان يكون ذلك الصالح مجملا، اما بحسب مفهومه الافرادي، واما بحسب مفهومه التركيبي، أي يوجب اجمال جملة الكلام و ان كان مفهومه الافرادي مبينا.

وبعبارة أوضح: كان (الصالح) مما يصح ان يعتمد عليه المتكلم في مقام بيان مراده ولم يخرج بذلك عن طريق المحاوره، والضمير المتعقب للعام الراجع إلى بعض افراده لا يكون كذلك، لأنه معلوم المراد، ولا يوجب اجمال العام، فتأمل، فان ذلك لا يخلو عن اشكال.

المبحث السادس:

في الاستثناء المتعقب لجمل متعددة.

كقوله تعالى: (١) "والذين يرمون المحصنات ولم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوا كل واحد منهم مائة جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا".

وقد اختلفوا في رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة، أو الجميع،

---

(١) النور: ٤

أو التوقف، إلى أقوال. والتحقيق هو التفصيل بين ما إذا كانت الجمل المتقدمة  
مشملة على الموضوع والمحمول، وبين ما إذا حذف فيها الموضوع. ففي الأول يرجع  
إلى

خصوص الأخيرة. وفي الثاني يرجع إلى الجميع. مثال الأول: ما إذا قال أكرم  
العلماء وأضف الشعراء واهن الفساق الا النحوي، أو قال أكرم العلماء وأكرم  
الشعراء وأكرم السادات الا النحوي. ومثال الثاني: ما إذا قال أكرم العلماء و  
الشعراء والسادات الا النحوي.

المبحث السابع:

في تخصيص العام بالمفهوم الموافق والمخالف.

ونعني بالمفهوم الموافق: هو ما إذا وافق المفهوم المنطوق في الكيف من  
الايجاب والسلب، كقوله تعالى: " ولا تقل لهما أف " . وكقولك: أكرم خدام  
العلماء. حيث إن الأول يدل على حرمة الضرب والايذاء الذي يكون أشد من قول  
" أف " . والثاني، يدل على وجوب اكرام العلماء. ودلالتهما على ذلك انما تكون  
بمقدمة عقلية قطعية، وهي أولوية حرمة الضرب من حرمة قول " أف " ، وألوية  
اكرام العلماء من اكرام خدامهم. بل يمكن ان يكون ذكر " أف " في الآية المباركة  
من باب ذكر الخاص للتنبيه على العام وذكر الفرد الخفي للتنبيه على الفرد الجلي  
فتكون دلالة الآية على حرمة الايذاء الشديد من المدليل الالتزامية اللفظية، لا من  
المدليل الالتزامية العقلية. نعم في مثل أكرم خدام العلماء تكون الدلالة عقلية،  
لمكان الأولوية القطعية.

والحاصل: ان المفهوم الموافق يختلف بحسب الموارد. فتارة: يكون استفادة  
المفهوم من باب المقدمة العقلية القطعية. وأخرى: يكون من باب دلالة نفس  
اللفظ، وذلك في كل مورد يكون ذلك المنطوق للتنبيه به على العام.  
ثم إن هنا قسما آخر لم يصطلحوا عليه بالمفهوم، وهو ما إذا استفيد حكم غير  
المذكور من علة المذكور، كقوله (الخمر حرام لأنه مسكر) حيث يستفاد منه حكم  
النبذ المسكر، وهذا هو المعبر عنه بمنصوص العلة. فيكون المفهوم الموافق مخصوصا بما  
إذا كان ثبوت الحكم لغير المذكور أولى من ثبوته للمذكور، أو كان مساويا لا من

جهة العلة المنصوصة المعبر عنه بلحن الخطاب. ومنصوص العلة هو ما إذا كان مساويا، والامر في ذلك سهل إذ يرجع ذلك إلى الاصطلاح. والمقصود في المقام: هو بيان صورة تعارض العام مع المفهوم الموافق والمساوي الذي هو مورد منصوص العلة، وتعارض العام مع المفهوم المخالف.

فنقول: اما تعارض العام مع المفهوم الموافق، فقد نقل الاتفاق على تقديم المفهوم على العام وتخصيصه به، ولو كانت النسبة بين المفهوم والعام العموم من وجه، من دون لحاظ النسبة بين المنطوق والعام، هذا.

ولكن التحقيق، هو ان يقال: انه في المفهوم الموافق لا يمكن ان يكون المفهوم معارضا للعام من دون معارضة منطوقه، لأننا فرضنا ان المفهوم موافق للمنطوق وان المنطوق سيق لأجل الدلالة به على المفهوم، ومع هذا كيف يعقل ان يكون المنطوق أجنبيا عن العام وغير معارض له؟ مع كون المفهوم معارضا له. فالتعارض في المفهوم الموافق انما يقع ابتداء بين المنطوق والعام، ويتبعه وقوعه بين المفهوم والعام. ففي مثل قوله: أكرم خدام العلماء، ولا تكرم الفساق، يكون التعارض بين نفس وجوب اكرام خدام العلماء وبين حرمة اكرام الفاسق بالعموم من وجه، ويتبعه التعارض بين المفهوم وهو وجوب اكرام نفس العلماء وبين العام وهو حرمة اكرام الفساق. وكذا في مثل قوله تعالى: " لا تقل لهما أف " مع قوله: اضرب كل أحد، فان قوله: اضرب كل أحد يدل بالأولوية على جواز قول " أف " لكل أحد، فيعارض هذا العام بما له من المفهوم مع قوله " لا تقل لهما أف " ويتبعه المعارضة لمفهوم قوله: " لا تقل لهما أف " وهو حرمة ضرب الأبوين، بالعموم المطلق.

وبالجملة: كلما فرض التعارض بين المفهوم الموافق والعام، فلامحة يكون التعارض بين المنطوق والعام، ولا بد أولا من علاج التعارض بين المنطوق والعام و يلزمه العلاج بين المفهوم والعام.

إذا عرفت ذلك، فنقول: ان التعارض بين المنطوق والعام تارة: يكون بالعموم المطلق مع كون المنطوق أخص، وأخرى: يكون بالعموم من وجه. وما كان

بالعموم المط فتارة: يكون المفهوم أيضا أخص مط من العام، وأخرى: يكون أعم من وجه. ولا منافاة بين كون المنطوق أخص مط من العام وكون المفهوم أعم من وجه، كما في مثل قوله: أكرم فساق خدام العلماء، وقوله: لا تكرم الفاسق، فإن النسبة بينهما يكون بالعموم المط، مع أن بين مفهوم قوله: أكرم فساق خدام العلماء (و هو اكرام فساق نفس العلماء الملازم لاكرام نفس العدول من العلماء بالألوية القطعية) وبين العام (وهو قوله: لا تكرم الفاسق) يكون العموم من وجه، إذ المفهوم حينئذ يكون اكرام مط العالم عادلا كان أو فاسقا.

فان كان بين المنطوق والعام العموم المط فلا اشكال في تقديم المنطوق على العام أو تخصيصه به على قواعد العموم والخصوص، ويلزمه تقديم المفهوم الموافق على العام مطلقا سواء كان بين المفهوم والعام العموم المط أو العموم من وجه. أما إذا كان العموم المط، فواضح. وأما إذا كان العموم من وجه، فانا قد فرضنا ان المفهوم أولى في ثبوت الحكم له من المنطوق وأجلى منه، وان المنطوق سيق لأجل إفادة حكم المفهوم، فلا يمكن ان يكون المنطوق مقدما على العام المعارض له مع أنه الفرد الخفي والمفهوم لا يقدم عليه مع أنه الفرد الجلي.

والحاصل: ان المفهوم الموافق يتبع المنطوق في التقدم على العام عند المعارضة ولا يلاحظ النسبة بين المفهوم والعام، بل تلاحظ النسبة بين المنطوق والعام، فلو قدم المنطوق على العام لأخصيته فلامحة يقدم المفهوم عليه مط، لوضح انه لا يمكن اكرام خدام العالم الفاسق وعدم اكرام العالم الفاسق في المثال المتقدم، وذلك واضح. وبذلك يظهر الخلل فيما أفيد في المقام، فراجع. هذا كله في المفهوم الموافق. واما المفهوم المخالف: فقد وقع الخلط فيه أيضا في جملة من الكلمات، حتى أن الشيخ (١) (قده) توقف في تقديم المفهوم على العام أو العام عليه في آية النبأ،

(١) فالمحكي عن الشيخ قدس سره في التقريرات:

" واما مفهوم المخالفة فعلى تقدير القول بثبوتها في قبال العام وعدم التصرف في ظاهر الجملة الشرطية والاخذ بظهورها، لا اشكال في تخصيص العام به كما عرفت وانما الاشكال في أن الجملة الشرطية أظهر في إرادة الانتفاء

عند الانتفاء بينهما أو العام أظهر في إرادة الافراد منه، فمرجع الكلام إلى تعارض الظاهرين، ربما يقال ان العام أظهر دلالة في شموله لمحل المعارضة كما قلنا بذلك في معارضة منطوق التعليل في آية النبأ مع المفهوم على تقدير القول

به بالنسبة إلى خبر العدل الظني، فان قضية عموم التعليل عدم الاعتماد على الخبر الظني، ومقتضى المفهوم ثبوته،

و عموم التعليل أظهر ولا سيما إذا كان العام متصلا بالجملة الشرطية. وربما يقال بتقديم الظهور في الجملة الشرطية كما قلنا في تعارض المفهوم مع العمومات الناهية عن العمل بغير العلم.

وبالجملة: فالانصاف ان ذلك تبع الموارد، ولم نقف على ضابطة نوعية يعتمد عليها في الأغلب كما اعترف

بذلك سلطان المحققين. " (مطرح الأنظار، مباحث العام والخاص. ص ٢٠٨)

وذكر قدس سره في الفرائد:

" الثاني (مما أورد على دلالة الآية بما ليس قابلا للذب عنه) ما أورده في محكى العدة والذريعة والغنية و مجمع البيان والمعارض وغيرها، من انا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم، لكن نقول: ان

مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وان كان المخبر عادلا، فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل. " ثم ذكر بعد سطور في جواب لا يقال، بقوله: " .. لأننا نقول، ما ذكره أخيرا من أن المفهوم أخص مطلقا من عموم التعليل مسلم الا انا ندعي التعارض بين ظهور عموم التعليل في عدم جواز العمل بخبر الواحد الغير العلمي وظهور الجملة الشرطية أو الوصفية في ثبوت

المفهوم، فطرح المفهوم والحكم بخلو الجملة الشرطية عن المفهوم أولى من ارتكاب التخصيص في التعليل، واليه أشار في محكى العدة بقوله: لا نمنع ترك دليل الخطاب لدليل والتعليل دليل، وليس في ذلك منافاة لما هو الحق و عليه الأكثر من جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة، لاختصاص ذلك أولا بالمخصص المنفصل، ولو سلم جريانه

في الكلام الواحد منعاه في العلة والمعلول، فان الظاهر عند العرف ان المعلول يتبع العلة في العموم والخصوص.. وذكر في مقام الجواب عن الايراد الأول من الايرادات القابلة للدفع، بقوله:

" ان المراد بالنبأ في المنطوق مالا يعلم صدقه ولا كذبه، فالمفهوم أخص مطلقا من تلك الآيات (أي الآيات الناهية عن العمل بغير العلم) فيتعين تخصيصها بناء على ما تقرر من أن ظهور الجملة الشرطية في المفهوم أقوى من ظهور العام في العموم، واما منع ذلك فيما تقدم من التعارض بين عموم التعليل وظهور المفهوم فلما عرفت

من منع ظهور الجملة الشرطية المعللة بالتعليل الجاري في صورتها وجود الشرط وانتفائه في إفادة الانتفاء عند الانتفاء

فراجع. " (فرائد الأصول، مباحث حجية الظن، ص ٦٦ - ٦٥)



حيث أفاد ان مفهوم قوله تعالى: " ان جائكم فاسق نبأ " الخ معارض بعموم  
التعليل، وهو قوله تعالى: " لئلا تصيبوا قوما بجهالة " لان المفهوم يدل على حجية قول  
العادل الذي لا يفيد العلم، وعموم التعليل يدل على عدم اعتبار قول من لم يفد  
العلم، لأنه من إصابة القول بجهالة، سواء كان ذلك قول العادل أو لم يكن. و  
النسبة بين المفهوم والتعليل العموم المطلق، لان المفهوم لا يعم الخبر المفيد للعلم

لخروج ذلك عن الآية بالتخصيص، فالمفهوم مختص بالخبر العدل الغير المفيد للعلم، و التعليل يعم خبر العدل وغيره. ومقتضى القاعدة تخصيص عموم التعليل بالمفهوم، الا ان قوة التعليل وابعائه عن التخصيص يمنع عن ذلك. وهذا بخلاف الآيات الناهية عن العمل بالظن، فان النسبة بينها وبين المفهوم وان كانت العموم المطلق أيضا، الا انه لا مانع من تخصيص تلك الآيات بالمفهوم لعدم ابناء تلك الآيات عن التخصيص. هذا حاصل ما افاده الشيخ (قده) في تعارض المفهوم المخالف مع العام في آية النبأ.

ولكن لا يخفى عليك ضعف ذلك، لان التعليل مهم بلغ من القوة لا يكون أقوى من المفهوم الخاص، والآيات الناهية عن العمل بالظن أيضا آبية عن التخصيص، وكيف يمكن تخصيص مثل قوله تعالى: " ان الظن لا يغنى من الحق شيئا "؟ فالانصاف: انه في مثل الآية لا يلاحظ النسبة، بل المفهوم يكون مقدما على الآيات الناهية عن العمل بالظن وعن عموم التعليل بالحكومة، لان خبر العدل بعد ما صار حجة يخرج عن كونه ظنا وعن كونه إصابة القوم بالجهالة، ويكون علما، كما حققناه في محله. فينبغي اخراج مثل الآية الشريفة عما هو المبحوث عنه في المقام: من تعارض المفهوم المخالف والعام، لكون المفهوم حاكما على العام. ولو قطع النظر عن الحكومة، فالمفهوم أيضا يقدم على العام. ولا يصغى إلى أن العام في مثل الآية يكون متصلا بالقضية الشرطية فلا تكون القضية ظاهرة في المفهوم، لصلاحية كل من القضية الشرطية والعام للتصرف في الآخر، بخلاف ما إذا لم يكن العام متصلا بالقضية الشرطية، حيث إن العام يخصص بالمفهوم ولكن لا مط، بل يختلف باختلاف الموارد، فرب مورد يكون العام قرينة على عدم كون القضية ذات مفهوم، و ربما ينعكس الامر ويكون ظهور القضية في المفهوم قرينة على التصرف في العام و تخصيصه به.

هذا حاصل ما افاده بعض الاعلام في باب تعارض المفهوم المخالف مع العام. ولكن الانصاف: ان ذلك كله خلاف التحقيق، بل التحقيق هو ان المفهوم المخالف مهما كان أخص مط من العام يقدم على العام، سواء كان بين

المنطوق والعام العموم المط، أو العموم من وجه. ومهما كان بين المفهوم والعام العموم من وجه يعامل مهما معاملة العموم من وجه، فربما يقدم العام وربما يقدم المفهوم في مورد التعارض، من غير فرق في ذلك أيضا بين ان يكون بين المنطوق و العام العموم المط أو العموم من وجه.  
والحاصل: ان الفرق بين المفهوم الموافق والمخالف من وجهين:  
الأول:

ان في المفهوم الموافق يلاحظ التعارض والعلاج أولا بين المنطوق والعام، و يتبعه العلاج بين المفهوم والعام، بخلاف المفهوم المخالف، فان التعارض وعلاجه أولا وابتداءا انما يكون بين المفهوم والعام، إذ المنطوق ربما لا يكون معارضا أصلا.  
الثاني:

ان المنطوق في المفهوم الموافق لو قدم على العام لأخصيته، فالمفهوم أيضا يقدم على العام مط ولو كان نسبه مع العام العموم من وجه كما عرفت. بخلاف المفهوم المخالف، فإنه لو كان بين المفهوم والعام العموم من وجه يعامل معهما معاملة العموم من وجه، فربما يقدم العام على المفهوم في مورد التعارض ويخصص المفهوم به، إذ المفهوم العام قابل للتخصيص ولا تخرج القضية بذلك عن كونها ذات مفهوم، وذلك كله واضح.

إذا عرفت ذلك

ف نقول: ان المفهوم المخالف، مهما كان أخص من العام يقدم على العام و يخصص به مط، سواء كان العام متصلا بالقضية التي تكون ذات مفهوم أو منفصلا، ولا يصلح العام ان يكون قرينة على عدم كون القضية ذات مفهوم، وذلك لما تقدم منا في باب المفاهيم: من أن العبرة في كون القضية ذات مفهوم هو ان يكون القيد راجعا إلى الحكم، لا إلى الموضوع.

وبعبارة أخرى: يكون التقييد في رتبة الاسناد، لا في الرتبة السابقة على الاسناد، فإنه لو كان التقييد قبل الاسناد كان القيد راجعا إلى الموضوع وتكون القضية مسوقة لفرض وجود الموضوع، بخلاف ما إذا كان التقييد في رتبة الاسناد،

فان القيد يكون ح راجعا إلى الحكم ويكون من تقييد جملة بجملة، على ما تقدم تفصيله في باب المفاهيم.

والقضية الشرطية مثلا بعد ما كانت ظاهرة في كون القيد راجعا إلى الحكم، حيث إن القضية الشرطية وضعت لتقييد جملة بجملة - على ما عرفت سابقا - فتكون القضية الشرطية بنفسها ظاهرة في كونها ذات مفهوم. وأصالة العموم في طرف العام لا تصلح ان تكون قرينة على كون القيد راجعا إلى الموضوع، لان العموم انما يستفاد من المقدمات الحكمة الجارية في مصب العموم، وظهور القضية في المفهوم يوجب عدم جريان مقدمات الحكمة في طرف العام، فيكون ظهور القضية في المفهوم حاكما على ظهور العام في العموم، لان كون القضية ذات مفهوم وان كان أيضا بالاطلاق ومقدمات الحكمة، الا ان مقدمات الحكمة الجارية في طرف المفهوم تكون بمنزلة القرينة على أن المراد من العام هو الخاص. والعام لا يصلح لان يكون قرينة على كون القضية الشرطية سيقت لفرض وجود الموضوع، لان كون القضية مسوقة لفرض وجود الموضوع يحتاج إلى دليل يدل عليه، بعد ما لم يكن الشرط مما يتوقف عليه الحكم عقلا، فتأمل جيدا. هذا إذا كان المفهوم أخص مط من العام. وأما إذا كان أعم من وجه: فيعامل معهما معاملة العموم من وجه، فربما يقدم المفهوم في مورد الاجتماع، وربما يقدم العام، فان العام لا يزيد على الدليل اللفظي العام من حيث كونه قابلا للتخصيص، ولا تخرج القضية عن كونها ذات مفهوم عند تقديم العام، كما كانت تخرج عن ذلك فيما إذا كان المفهوم أخص، بل القضية بعد تكون ذات مفهوم، غاية انه مخصص، وذلك واضح.

المبحث الثامن:

انه لا ينبغي الاشكال في جواز تخصيص العام الكتابي بالخاص الخبري، و مجرد كون الكتاب قطعي الصدور لا يمنع عن ذلك، بعد ما كان التعارض بين ظهور الكتاب الذي هو ظني وأدلة التعبد بالخبر الواحد، وحكومة أدلة التعبد على أصالة الظهور. وما ورد من طرح الاخبار المخالفة للكتاب لا يشمل المخالفة بالعموم و الخصوص، فان ذلك ليس من المخالفة عرفا وذلك كله واضح.

المقصد الخامس: في المطلق والمقيد  
وقبل الخوض في المقصود ينبغي تقديم أمور:  
الامر الأول:

الاطلاق هو الارسال، يقال: أطلق الدابة - أي أرسلها وأرخى عنانها - في  
مقابل تقييدها. والظ ان لا يكون للأصوليين اصطلاح خاص في الاطلاق والتقييد  
غير ما لهما من المعنى اللغوي و العرفي. كما أن اختلاف المط من حيث كونه: شموليا  
تارة، وبدليا أخرى، انما هو من ناحية الحكم. وليس الاطلاق الشمولي مغايرا  
للاطلاق البدلي، بل الاطلاق في الجميع بمعنى واحد وهو الارسال، غايته ان الحكم  
الوارد على النكرة أو الطبيعة تارة: يقتضى البدلية كالنكرة الواقعة في سياق  
الاثبات والحكم الوارد على الطبيعة بلحاظ صرف الوجود، حيث إن نتيجة البدلية  
في المقام الامتثال والاكتفاء بفرد واحد. وأخرى: يقتضى الشمول كالنكرة أو  
الطبيعة الواقعة في حيز النفي، أو الطبيعة الواقعة في حيز الاثبات بلحاظ مط  
الوجود، فالبدلية والشمولية انما يستفادان من كيفية تعلق الحكم بالنكرة والطبيعة  
مع كون الاطلاق في الجميع بمعنى واحد.

وبذلك يظهر النظر في تعريف المط: بأنه ما دل على شايع في جنسه، فان  
التعريف بذلك ينطبق على الاطلاق المستفاد من النكرة، ولا ينطبق على الاطلاق  
الشمولي، وان أمكن توجيه التعريف على وجه ينطبق على كل من قسمي  
الاطلاق، الا انه يرد على التعريف على كل حال ان الظاهر منه كون الاطلاق و  
التقييد من صفات اللفظ، حيث إن المراد من الموصول هو اللفظ مع أن الظاهر هو  
كون الاطلاق والتقييد من صفات المعنى، كالكلية والجزئية، واتصاف اللفظ بهما

انما يكون بالتبع والعرض والمجاز. والامر في ذلك سهل بعد وضوح المراد. ثم إن الاطلاق والتقييد كما يردان على المفاهيم الافرادية كذلك يردان على الجمل التركيبية. ومعنى اطلاق الجملة هو ارسالها وعدم تقييدها بما يوجب ظهورها في خلاف ما تكون ظاهرة فيه لولا تقييدها بذلك، فإنه قد تكون الجملة التركيبية لو خليت ونفسها ظاهرة في معنى، وكان تقييدها موجبا لانقلاب ظهورها كما في الجمل الطلبية، فان اطلاق الامر والطلب يقتضى النفسية العينية التعينية، و التقييد يوجب الغيرية أو التخيرية أو الكفائية، على اختلاف كيفية التقييد، و كالعقد فان اطلاقه يقتضى نقد البلد أو التسليم والتسلم، وتقييده يقتضى خلاف ذلك.

والفرق بين اطلاق المفاهيم الأفرادية والجمل التركيبية، هو ان اطلاق المفاهيم الأفرادية يقتضى التوسعة، وتقييدها يقتضى التضييق. بخلاف اطلاق الجمل التركيبية، فان اطلاقها يقتضى التضييق، وتقييدها يقتضى التوسعة. بل ربما يكون اطلاق الجملة موجبا لتضييق مفهوم مفرداتها، بحيث لو لم تكن المفردات واقعة في ضمن الجملة لكان مفهومها موسعا، الا ان وقوعها في ضمن ذلك يوجب تضييق مفهومها. وهذا كما في كون اطلاق العقد يقتضى نقد البلد، فان الدرهم لولا وقوعه في ضمن العقد من جعله ثمنا أو مثمنا كان مفهومه عاما يعم كل درهم نقد البلد وغيره، الا انه لما وقع في ضمن العقد اقتضى اطلاقه نقد البلد. وليس ذلك لأجل انصراف الدرهم إلى نقد البلد، بل لأجل اطلاق العقد وعدم تقييده بالأعم من نقد البلد، والا لكان الاقرار بالدرهم موجبا للانصراف إلى نقد البلد، بحيث ليس له التفسير بغيره، والظ انه لم يقل به أحد. وعلى كل حال: لا اشكال في أن الجمل التركيبية تتصف بالاطلاق و التقييد، كاتصاف المفاهيم الأفرادية بهما. ومحل الكلام في مبحث المط والمقيد انما هو في المفاهيم الأفرادية، واما الجمل التركيبية فليس لها مبحث مخصوص، وليس لاطلاقها ضابط كلي، بل الجمل التركيبية تختلف حسب اختلاف المقامات. و البحث في باب المفاهيم كلها يرجع إلى البحث عن اطلاقها وتقييدها، لما تقدم من

ان الضابط في كون القضية ذات مفهوم، هو رجوع الشرط أو الوصف أو الغاية إلى الحكم، فيكون من تقييد الجملة الطلبية.  
الامر الثاني:

قد عرفت ان الاطلاق هو بمعنى الارسال والشمول والمراد من الشمول هو شمول الطبيعة لما يندرج تحتها وينطبق عليها انطباق الكلي على مصاديقه. فالمعاني الحرفية لا تتصف بالاطلاق والتقييد، لان المعاني الحرفية وان قلنا: بان الموضوع له فيها عام، الا ان عموم الموضوع له في الحروف يكون بمعنى آخر غير عموم الموضوع له في الأسماء، فان معنى عموم الموضوع له في الأسماء هو كون المعنى قابل الصدق على كثيرين، وهذا انما يكون إذا كان تحت ذلك المعنى: أنواع، أو أصناف، أو افراد، يكون ذلك المعنى منطبقا عليها انطباق الطبيعي على مصاديقه، وهذا يحتاج إلى أن يكون للمعنى تقرر في وعاء العقل والتصوير، والمعاني الحرفية - على ما حققناه في محله - لا يكون لها تقرر الا في موطن الاستعمال، وتكون ايجادية محضة، فالكلية في الحروف تكون بمعنى آخر، قد تقدم بيانه عند البحث عن المعاني الحرفية. وذلك المعنى غير قابل لورود الاطلاق والتقييد عليه، وذلك واضح كوضوح ان الاعلام الشخصية لا تتصف بالاطلاق والتقييد بالمعنى المتقدم، وانما يكون اطلاقها باعتبار الطوارئ والحالات، إذ ليس تحت الاعلام افراد قابلة الانطباق عليها.

وحينئذ ينبغي خروج الاعلام عن محل الكلام، كخروج الجمل التركيبية، فان محل الكلام في المقام انما هو في الاطلاق القابل لان يكون جزء مدلول اللفظ - على ما ينسب إلى المشهور في مقابل مقالة سلطان المحققين - على ما سيأتي تحقيقه. وفي الاعلام لا يمكن ان يتوهم دخول الاطلاق باعتبار الطوارئ والحالات في مدلول اللفظ، بحيث تكون التسوية بين القيام والعقود جزء مدلول لفظ زيد، فان هذا ضروري الفساد، لوضوح ان لفظ زيد موضوع للذات المشخصة مع قطع النظر عن الحالات والطوارئ، واطلاقها لذلك انما يكون بمقدمات الحكمة. فالاطلاق المبحوث عنه بين المشهور وسلطان المحققين في كونه جزء مدلول اللفظ أو عدم كونه جزء مدلول اللفظ، انما هو في العناوين الكلية القابلة الصدق على

كثيرين، كأسماء الأجناس وما يلحق بها من العناوين العرضية.  
الامر الثالث:

لا اشكال في أن التقابل بين الاطلاق والتقييد ليس من تقابل السلب والايجاب، لان تقابل السلب والايجاب انما يكون بين الوجود والعدم المحمولين على الماهيات المتصورة، لان الماهية المتصورة في العالم اما ان يحمل عليه الوجود، واما ان يحمل عليها العدم، ولا يمكن اجتماعهما في الماهية ولا ارتفاعهما عنها. والاطلاق و التقييد ليسا كذلك، لامكان ارتفاعهما عن المحل الغير القابل لهما، كما في الانقسامات اللاحقة للمأمور به بعد ورود الامر، كقصد التقرب، والعلم بالامر، و الايصال في المقدمة، فإنه في جميع هذا لا اطلاق ولا تقييد، فإذا امتنع التقييد بأحد هذه الأمور (كما حقق في محله) امتنع الاطلاق بعين امتناع التقييد، لان الاطلاق ليس الا عبارة عن تساوى وجود ذلك القيد وعدمه، فإذا امتنع لحاظ ذلك القيد امتنع لحاظ التسوية أيضا وذلك واضح.

فالتقابل بين الاطلاق والتقييد لا يمكن ان يكون تقابل السلب والايجاب، فلم يحتمله أحد. فيدور الامر ح بين ان يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة، أو تقابل التضاد. فبناء على ما ينسب إلى المشهور: من أن الاطلاق جزء مدلول اللفظ و لا نحتاج في استكشاف الاطلاق إلى مقدمات الحكمة، يكون الاطلاق ح أمرا وجوديا، ويكون التقابل بينهما تقابل التضاد. وبناء على مسلك السلطان: من أن الاطلاق يستفاد من مقدمات الحكمة وليس جزء مدلول اللفظ، يكون الاطلاق ح أمرا عدميا، ويكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة. وعلى كلا المسلكين لا بد ان يردا على المحل القابل لهما، ويمكن ح ارتفاعهما بانتفاء المحل القابل، وان كان في المحل القابل لا يمكن ان يرتفعا، فلا يمكن ان يكون الانسان لا أعمى ولا بصيرا، وان كان الجدار مثلا لا أعمى ولا بصيرا، لعدم قابلية الجدار لذلك.

والحاصل: ان التقابل بين القيام والالقيام تقابل السلب والايجاب، لان القيام هو بنفسه من الماهيات المتصورة مع قطع النظر عن المحل، فهو اما موجود واما معدوم، وقد عرفت: ان التقابل بين الوجود والعدم تقابل السلب والايجاب، و



التقابل بين قيام زيد ولا قيامه تقابل العدم والملكية، فان عدم قيام زيد يكون من العدم النعتي، كما أن قيام زيد يكون من الوجود النعتي. والتقابل بين الوجود والعدم النعتي دائما يكون تقابل العدم والملكية. والتقابل بين القيام والعقود تقابل التضاد، لان تقابل التضاد يكون بين الوجوديين.

والتقابل بين الاطلاق والتقييد يدور امره بين ان يكون من تقابل العدم و الملكية، أو من تقابل التضاد. وسيأتي ما هو الحق انشاء الله. الامر الرابع:

في تحرير ما هو محل البحث فيما ينسب إلى المشهور وما ينسب (١) إلى السلطان: من كون الاطلاق يتوقف على مقدمات الحكمة كما هو مقالة السلطان، أو انه لا يتوقف كما هو مقالة المشهور.

فنقول: انه لا اشكال في أن الاختلاف لا يرجع إلى الاختلاف في معنى الاطلاق، بحيث يكون الاطلاق عند المشهور غير الاطلاق عند السلطان، بل ليس للاطلاق الا معنى واحد، وهو الارسال أو تساوى كل خصوصية مع عدمها، بحيث يكون معنى (أعتق رقبة) في قوة قولنا: (أي رقبة) وهذا مما لا نزاع فيه ولا اشكال. وانما النزاع في أن هذه التسوية هل هي جزء مدلول اللفظ؟ أو انها تستفاد من مقدمات الحكمة؟ والحق انها تستفاد من مقدمات الحكمة. ولتوضيح ذلك ينبغي تمهيد مقدمة.

وهي انهم قسموا الماهية إلى: الماهية لا بشرط، والماهية بشرط لا، والماهية بشرط شئ. واللابشرط وبشرط لا تستعمل بمعنيين. الأول: هو ما يذكرونه في باب الفرق بين الجنس والفصل والمادة

---

(١) هذا ما افاده سلطان المحققين قدس سره في حاشيته على المعالم في ذيل قول صاحب المعالم " فلانه جمع بين الدليلين.. "، في مباحث المطلق والمقيد ص ١٥٥، " طبعت هذه الحاشية في المعالم المطبوع سنة ١٣٧٨. المكتبة العلمية الاسلامية "

والصورة، والفرق بين المشتق ومبدء الاشتقاق. والمراد من بشرط لا في هذا الباب هو لحاظ الشيء بشرط لا عما يتحد به، أي لحاظ الجنس بشرط عدم اتحاده مع الصورة، وكذا لحاظ الصورة بشرط عدم اتحادهما مع الجنس، وهما بهذا الاعتبار آبيان عن الحمل، ولا يصح حمل أحدهما على الآخر، ولا حملهما على ثالث. ويقابل هذا اللحاظ لحاظ الجنس لا بشرط عما يتحد معه، وكذا الصورة. وهما بهذا الاعتبار غير آبين عن الحمل، ويصح حمل أحدهما على الآخر، وحملهما على ثالث. وكذا الكلام في باب المشتق ومبدئه، وقد تقدم تفصيل ذلك في مبحث المشتق. والمراد من بشرط لا ولا بشرط في تقسيم الماهية غير هذا المعنى من لا بشرط وبشرط لا، بل اللابشرطية والبشرط اللائية في تقسيم الماهية انما يكون باعتبار الطوارئ و الخصوصيات اللاحقة للماهية.

وتفصيل ذلك: هو ان الماهية تارة: تلاحظ بشرط عدم انضمام شيء من الخصوصيات إليها، بل تكون مجردة عن كل ما عداها من الطوارئ والاعراض، وهي بهذا المعنى تكون من الكلية العقلية ولا موطن لها الا العقل، ويمتنع صدقها على الخارجيات وحمل شيء من الخارجيات عليها، بل محمولاتها تكون من المعقولات الثانوية كقولنا: الانسان نوع، أو حيوان ناطق، وما شابه ذلك من المحمولات العقلية، لوضوح انه لا وجود للماهية المجردة عن كل خصوصية، وهذه هي الماهية بشرط لا.

وأخرى: تلاحظ الماهية مقيدة بخصوصية خاصة: من العلم، والايمان، و العدالة، وغير ذلك من الخصوصيات الخارجية اللاحقة للماهيات، وهذه هي الماهية بشرط شيء، وهذا مما لا اشكال فيه ولا كلام. وانما الاشكال والكلام في معنى الماهية لا بشرط، والفرق بينها وبين اللابشرط المقسمي، فإنه قد اضطربت كلمات الاعلام في ذلك. فمنهم من فسر اللابشرط المقسمي بما يرجع إلى الكلي العقلي، وجعل اللابشرط المقسمي الكلي الطبيعي. ومنهم من جعل الكلي الطبيعي اللابشرط المقسمي. وينبغي أولاً ان يقطع النظر عما قيل في المقام، و يلاحظ ان المعنى المتصور للابشرط في مقابل بشرط لا وبشرط شيء ما هو؟ حيث إن

البحث في المقام عقلي وأمره راجع إلى ما يتصوره العقل.  
فنقول: قد عرفت الاعتبارين للماهية، وان الماهية تارة: تكون مجردة عن كل خصوصية، وهي الكلبي العقلي. وأخرى: تكون منضمة إلى خصوصية خاصة، هي الماهية المشروطة والمقيدة. والمعنى الثالث للماهية الذي يكون في مقابل هذا هو الماهية المرسله المطلقة، أي الماهية التي تكون محفوظة في جميع الخصوصيات والطواري المتقابلة والقدر المشترك الموجود في جميع ذلك، وهو ذات الرقبة مثلا المحفوظة في ضمن الايمان، والكفر، والعلم، والجهل، والرومية، و الزنجية، وغير ذلك من الخصوصيات والطواري، فإنه لا اشكال في أن هناك ما يكون قدرا مشتركا بين جميع تلك الخصوصيات القابل لحمل كل خصوصية عليه كما يقال: الرقبة مؤمنة، والرقبة كافرة، وكذا رومية، أو زنجية، وغير ذلك. وهذا المعنى هو الذي يصح ان يجعل مقابلا للمعنيين الآخرين، ويستقيم حينئذ تقابل الأقسام و يتميز بعضها عن بعض.

ومنه يتضح فساد اخذ الارسال قيذا في معنى اللابشرط القسمي، فإنه لا معنى لاخذ الارسال قيذا، إذ المراد من الارسال ان كان بمعنى التجرد يرجع حينئذ إلى بشرط لا ولا يكون قسما آخر، وان كان المراد من الارسال هو عدم صلاحية الماهية للتقييد بشيء، فهذا مما لا يرجع إلى محصل.  
والحاصل: انه لا اشكال في أن التقسيم لا بد ان يكون على وجه لا تتداخل فيه الأقسام بعضها مع بعض، فلا بد ان يكون لكل من الماهية بشرط شيء، و الماهية لا بشرط، والماهية بشرط لا، معنى يختص به ولا يرجع إلى الآخر. وقد عرفت معنى الماهية بشرط لا، وهو بشرط التجرد عن جميع الخصوصيات الخارجية، وان ذلك يكون كليا عقليا. وعرفت أيضا معنى الماهية بشرط شيء، وهو بشرط الانضمام إلى خصوصية خاصة من الخصوصيات الخارجية أو الذهنية، وان ذلك هو معنى التقييد والاشترط. وبعد ذلك لا بد ان يكون للماهية لا بشرط معنى لا يرجع إلى الماهية بشرط، لا، ولا إلى الماهية بشرط شيء، والا يلزم تثنية الأقسام لا تثليثها. والمعنى القابل لان يكون للماهية لا بشرط - غير الماهية بشرط التجرد وغير

الماهية بشرط عدم التجرد - هو ما ذكرنا. وليس المراد من لا بشرط هو اللابشرطية عن البشرط اللائية والبشرط الشيئية، بحيث يكون بشرط لا قسما من لا بشرط، و بشرط شئ قسما آخر، وكان لا بشرط يجتمع مع كل منهما، فإنه يكون حينئذ لا بشرط مقسما لهما لا قسيما، والمفروض ان الماهية لا بشرط القسمي قسيم للماهية بشرط لا و للماهية بشرط شئ لا انها مقسم لهما بحيث صح اجتماعه مع كل منهما، فان هذا من شان اللابشرط المقسمي، لا اللابشرط القسمي. فلا بد ان يكون للابشرط القسمي معنى لا يجامع بشرط لا ولا بشرط شئ.

وحاصل ذلك المعنى: هو الماهية المرسله السارية في جميع الخصوصيات و الطوارئ المجامعة لها لا على نحو يكون الارسال قيذا لها، حتى يقال: ان ذلك يرجع إلى بشرط لا أو بشرط شئ - كما قيل - فان ذلك ضروري البطلان، فان المراد من الماهية المرسله، هو نفس الماهية وذات المرسل الساري في جميع الافراد والمحفوظ مع كل خصوصية والموجود مع كل طور.

وليس الفرق بين هذا المعنى من اللابشرط القسمي واللابشرط المقسمي اعتباريا - كما قيل - فإنه لا معنى لكون الفرق بينهما اعتباريا مع كون بشرط لا و بشرط شئ من اقسام اللابشرط المقسمي وهما يضادان اللابشرط القسمي، بل الفرق بين اللابشرط القسمي واللابشرط المقسمي لا بد ان يكون واقعا ثبوتيا لا اعتباريا لحاظيا، فان المراد من المقسم، هو نفس الماهية وذاتها من حيث هي، على وجه تكون الحثية مرآة للذات، فتأمل - فإنه قد يقال: ان الماهية من حيث هي ليست الا هي لا موجودة ولا معدومة ولا يصح حمل شئ عليها، والمقسم لا بد وأن يكون قابلا لحمل الأقسام عليه، فلا يصح ان يقال: المقسم الماهية من حيث هي هي.

وعلى كل حال: اللابشرط المقسمي هو ما يكون مقسما لكل من: لا بشرط، وبشرط لا، وبشرط شئ. وهذا غير اللابشرط القسمي الذي يكون مضادا وقسيما لبشرط لا وبشرط شئ. وقد عرفت: ان ارجاع اللابشرط القسمي إلى بشرط لا أو بشرط شئ مما لا يمكن، لما عرفت: من أن الشرط لا يرجع إلى الكلبي العقلي، و

الكلبي العقلي قسم واحد.

ومن الغريب: ما صدر عن بعض المحققين في المقام، حيث أشكل على المشهور القائلين: بان الاطلاق والارسال جزء مدلول اللفظ ولا يحتاج إلى مقدمات الحكمة، بأنه يلزم ان يكون الاطلاق ح كليا عقليا ويمتنع صدقه على الخارجيات، فلا يصح ان يتعلق طلب بالمط حيث لا يمكن امتثاله. والذي أوجب الوقوع في هذا الوهم، هو اخذ الارسال قيذا للماهية، فارجع اللابشرط القسمي إلى الكلبي العقلي. وحيث إن المشهور ذهبوا إلى أن الألفاظ موضوعة لللابشرط القسمي، فأشكل عليهم ان المط يكون ح من الكليات العقلية وانه يرجع إلى الماهية بشرط لا.

وهذا الاشكال والكلام بمكان من الغرابة، لوضوح ان الاطلاق ليس له حقيقتان، بل الاطلاق على ما عرفت: هو عبارة عن تساوى الخصوصيات. وقولنا مثلا (أعتق رقبة) بمنزلة قولنا (أي رقبة) غايته ان المشهور ذهبوا إلى أن هذه التسوية جزء مدلول اللفظ، وسلطان المحققين ومن تبعه ذهبوا إلى أن هذه التسوية تستفاد من مقدمات الحكمة. فهل يمكن ان يقال: ان الاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة يكون كليا عقليا؟ أو هل يمكن ان يقال: ان الاطلاق المستفاد من مقدمات الحكمة غير الاطلاق الذي يكون جزء مدلول اللفظ؟ مع أنه ليس للاطلاق الا حقيقة واحدة ومعنى فارد.

فدعوى: ان الاطلاق الذي يقول به المشهور هو الماهية المقيدة بالارسال و يرجع إلى الماهية بشرط لا ويكون من الكلبي العقلي، مما لا محصل لها. بل الاطلاق الذي يقول به المشهور، هو الماهية المرسله أي ذات المرسل الموجود في ضمن جميع الخصوصيات والمحفوظ عند جميع الطوارئ، وهو معنى اللابشرط القسمي في مقابل بشرط لا، وبشرط شئ. وتكون أسماء الأجناس عند المشهور موضوعة للماهية اللابشرط القسمي وعند السلطان موضوعة للماهية اللابشرط المقسمي المحفوظة مع بشرط لا وبشرط شئ، ولا بشرط. وليست التسوية والارسال داخلة في معاني أسماء الأجناس، وانما تستفاد التسوية من مقدمات الحكمة، ويكون المراد من اللفظ

هو اللابشرط القسيمي، لكن ببركة مقدمات الحكمة. والا فنفس اللفظ لا يدل الا على الماهية المهملة التي تكون مقسما للكلي العقلي وغيره. فتحصل من جميع ما ذكرنا:

ان الاشكال على المشهور بان الاطلاق لو كان مستفادا من اللفظ يلزم ان تكون المطلقات من الكليات العقلية، مما لا وجه له. كما أن ارجاع اللابشرط القسيمي إلى بشرط لا أو بشرط شيء، مما لا وجه له. كما أن جعل الفرق بين اللابشرط المقسيمي واللابشرط القسيمي بالاعتبار، مما لا وجه له، فان كل ذلك مما لا يمكن التصديق به.

نعم: هنا امر آخر وقع محل الكلام بين الاعلام، وهو ان الكلي الطبيعي الذي وقع محل الكلام في وجوده وانتزاعيته، هل هو مفاد اللابشرط المقسيمي أو اللابشرط القسيمي؟

ذهب المحقق السبزواري في منظومته إلى أن الكلي الطبيعي هو اللابشرط المقسيمي. (١) وذهب آخرون إلى أنه هو اللابشرط القسيمي. وعلى كلا التقديرين فهو كلام آخر لا دخل له بما نحن فيه من كون اللابشرط القسيمي غير اللابشرط المقسيمي حقيقة، وغير بشرط لا وبشرط شيء. وان كان الحق في ذلك المقام هو كون الكلي الطبيعي عبارة عن اللابشرط القسيمي، ولا يمكن جعله من اللابشرط المقسيمي، وذلك لان الكلي الطبيعي عبارة عن حقيقة الشيء الذي يقال في جواب ما هو والجامع بين جميع المتفقة الحقيقة من الافراد الخارجية الفعلية وما يفرض وجودها. والماهية بشرط لا - عبارة عن الماهية المجردة عن كل خصوصية حتى خصوصية وجودها الذهني، وليست الماهية بشرط لا من افراد الحقيقة، بل ليست هي الا عبارة عن المفهوم والمدرك العقلاني، وليست هي الفرد العقلاني المجرد عن

---

(١) قال المحقق السبزواري في منظومته  
كلي الطبيعي هي المهية \* وجوده وجودها شخصية  
إذ ليس بالكلية مرهونا \* بكل الأطوار بدا مقرونا  
(منظومة السبزواري، قسم المنطق ص ٢٢ - ٢١)

المادة فان الفرد العقلاني هو من افراد الحقيقة، كما يقال: ان لكل حقيقة فردين: فردا خارجيا ماديا، وفردا مجردا عقليا، وهو المسمى (برب النوع والمثل الأفلاطونية) واما الماهية بشرط لا فليست هي الفرد العقلاني، بل هي كما عرفت من الكليات العقلية وليست الا عبارة عن المفهوم، والمفهوم غير المصداق. فلو كان الكلي الطبيعي هو اللابشرط المقسمي يلزم ان تكون الماهية بشرط لا من افراد الحقيقة، لما عرفت من أن الكلي الطبيعي عبارة عن الحقيقة الجامعة بين الافراد. وليس الانسان بشرط لا مثلا من افراد حقيقة الانسان حتى يقال: ان المقسم هي الحقيقة، وافرادها: الماهية بشرط لا، وبشرط شئ، و لا بشرط، فلا بد ان يكون الكلي الطبيعي هو اللابشرط القسيمي الذي يكون تمام حقيقة الافراد الخارجية. وعلى كل حال: فهذا بحث آخر لا يرتبط بما نحن فيه. وإذ قد عرفت ما ذكرناه فاعلم: ان الحق هو كون أسماء الأجناس موضوعة بإزاء اللابشرط المقسمي كما هو مقالة المشهور. وذلك: لوضوح ان استعمال الانسان في الماهية بشرط لا، كقولنا (الانسان نوع) وفي الماهية بشرط شئ والماهية لا بشرط كقولنا (الانسان ضاحك) يكون بوزان واحد وعلى نهج فارد بلا تصرف وعناية. ولو كان الانسان موضوعا للابشرط القسيمي لكان استعماله في الماهية بشرط لا على نحو التجوز والعناية. ومما يقطع به انه ليس للانسان وضعان: وضع يكون باعتبار ما يحمل عليه من المقولات الثانوية ويكون من الماهية بشرط لا، ووضع يكون باعتبار ما يحمل عليه من الخارجيات. ويقطع أيضا انه ليس استعمال الانسان في أحدهما على نحو الحقيقة وفي الآخر على المجاز، فلا بد ان يكون موضوعا للجامع بينهما، و ليس ذلك الا اللابشرط المقسمي، وهو المهية المبهمة المهملة القابلة للانقسامات وحينئذ نفس اللفظ لا دلالة له على شئ من الأقسام، واستفادة كل واحد من الأقسام يحتاج إلى امر آخر وراء مدلول اللفظ. واستفادة ان المراد هو المهية بشرط لا أو أحد القسمين الآخرين انما يكون من عقد الحمل، فان المحمول ان كان من المعقولات الثانوية فلا بد ان يكون المراد من الموضوع هو المهية بشرط لا، وان كان من

الخارجيات - كالعق و الاكرام و الاكل و الضرب - فلا بد ان يكون المراد من الموضوع هو الماهية لا بشرط، أو بشرط شيء. و الامر الذي يستفاد منه ان المراد من الموضوع هو اللابشرط القسيمي الذي يكون هو معنى الاطلاق هو المعبر عنه بمقدمات الحكمة. فمقدمات الحكمة انما نحتاج إليها لاستفادة ان المراد من اللفظ الموضوع للمهية المبهمه هو المهية المرسله التي يتساوى فيها كل خصوصية و نقيضها.

و في أسماء الأجناس نحتاج إلى اعمال مقدمات الحكمة في موردين، باعتبار كل من التقييد الأنواعي و التقييد الافراي. بخلاف الألفاظ الموضوعه للعموم، فإنه نحتاج فيها إلى مقدمات الحكمة في ناحية المصب باعتبار التخصيص الأنواعي فقط، و اما باعتبار الافراي فنفس العام يتكفل ذلك بلا حاجة إلى مقدمات الحكمة. كما أن في المطلقات نحتاج إلى احراز كون المتكلم في مقام البيان من الخارج ولو بمعونة الأصل العقلاني، كما سيأتي انشاء الله، و في العموم نفس أدلة العموم تقتضي كون المتكلم في مقام البيان. فالفرق بين العام الأصولي و المط يكون من جهتين. و على كل حال، ان مقدمات الحكمة مركبة من عدة أمور:

الأول:

ان يكون الموضوع مما يمكن فيه الاطلاق و التقييد و قابلا لهما، و ذلك بالنسبة إلى الانقسامات السابقة على ورود الحكم. و اما الانقسامات اللاحقة - كقصد القربة و اعتبار العلم و الجهل بالحكم - فهي ما لا يمكن فيها الاطلاق و التقييد، فلا مجال فيها للتمسك بالاطلاق، و في الحقيقة هذا خارج عن مقدمات الحكمة، بل هذا الامر يكون محققا لموضوع الاطلاق و التقييد.

الثاني:

كون المتكلم في مقام البيان، لا في مقام الاجمال. و ان لا يكون الاطلاق تطفلياً، بحيث يكون الكلام مسوقاً لبيان حكم آخر. كما في قوله تعالى: (١) " فكلوا

(١) المائدة، ٤



مما أمسكن عليكم " فان الكلام مسوق لبيان حلية ما يصطاده الكلب المعلم، و ليس اطلاق " كلوا " واردا لطهارة موضع عضه أو نجاسته، فهو في الحقيقة من هذه الجهة يكون مجملا ليس في مقام البيان. واعتبار هذا الامر في صحة التمسك بالمطلقات مما لا شبهة فيه. ولا شبهة أيضا في عدم استفادة الاطلاق من الأدلة الواردة في بيان أصل تشريع الاحكام، كقوله تعالى: أقيموا الصلاة، وآتوا الزكاة، وأمثال ذلك، فان ورود ذلك في مقام التشريع يكون قرينة على أن المتكلم ليس في مقام البيان، كما أن الاطلاق التطفلي المسوق لبيان شئ آخر يكون كذلك، أي يكون قرينة على أنه ليس المتكلم في مقام البيان.

واما فيما عدا هذين الموردين وفرض الكلام خاليا عن قرينة كون المتكلم ليس في مقام البيان، فالأصل العقلائي يقتضى كون المتكلم في مقام البيان لو فرض الشك في ذلك. وعلى ذلك بيتنى جواز التعويل على المطلقات من أول كتاب الطهارة إلى آخر كتاب الديات، فإنه لا طريق لنا إلى احراز كون المتكلم في مقام البيان الا من جهة الأصل العقلائي، لمكان ان الظاهر من حال كل متكلم هو كونه في مقام بيان مراده، وكونه في مقام الاهمال والاجمال يحتاج إلى احراز ذلك، والا فطبع الكلام والمتكلم يقتضى ان يكون في مقام البيان، وذلك واضح.

الثالث:

عدم ذكر القيد: من المتصل والمنفصل، لأنه مع ذكر القيد لا يمكن ان يكون للكلام اطلاق، وذلك أيضا واضح.

فإذا تمت هذه الأمور الثلاثة، فلا محالة يستفاد من الكلام الاطلاق، و لا يحتاج في استفادة الاطلاق إلى شئ آخر وراء هذه الأمور الثلاثة.

نعم: ذكر في الكفاية (١) أمرا رابعا، وهو عدم وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب. والمراد من وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب، هو ثبوت القيد المتيقن بحسب دلالة اللفظ وظهوره، لا بحسب الحكم وواقع الإرادة، فان ثبوت المتيقن بحسب

(١) كفاية الأصول، الجلد الأول ص ٣٨٤ " ثالثها انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب. "

واقع الإرادة مما لا يتوهم دخله في صحة التعويل على المطلقات، وانما الذي يمكن دخله في ذلك هو عدم وجود المتيقن في مقام التخاطب ومرحلة دلالة اللفظ وظهوره. والانصاف: ان وجود المتيقن في هذه المرحلة أيضا مما لا دخل له بالمقام، الا إذا رجع إلى انصراف اللفظ إلى القدر المتيقن، أو انصراف اللفظ عما عداه، على اختلاف في كيفية الانصراف. واما مع عدم رجوعه إلى الانصراف فهو مما لا عبرة به، كان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب أو لم يكن، فإنه على أي حال يصح التعويل على المطلق من غير فرق بين ان نقول: ان المراد من كون المتكلم في مقام البيان، كونه في مقام بيان كل ما له دخل في متعلق حكمه وموضوعه النفس الأري - كما هو الحق والمختار - أو كونه في مقام بيان ما له دخل في ضرب القاعدة والقانون، كما هو مسلكه (قده) من أن

المطلقات انما وردت لضرب القاعدة والقانون لا لبيان المراد النفس الأري، فإنه على كل تقدير يكون وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا اثر له، لأنه لو كان المراد النفس الأري أو القانوني هو القدر المتيقن في مقام التخاطب لا خل بيانه وما بينه، و ليس وجود المتيقن بيانا ولا يصلح للبيانية، فان من أوضح مصاديق القدر المتيقن في مقام التخاطب هو ورود العام والمط في مورد خاص كقوله عليه السلام: (١) خلق الله الماء طهورا - في مورد السؤال عن ماء بئر بضاعة، فان المورد هو المتيقن المراد من اللفظ المط

مع أنه لا يخصص المط بالمورد، لا قال به أحد ولا هو (قده) قال به.

فمن ذلك يظهر: ان وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب مما لا اثر له، و لا يصلح لهدم الاطلاق، بل حاله حال وجود المتيقن في الحكم والمراد النفس الأري الذي اعترف (قده) بأنه مما لا اثر له.

نعم: لو كان تأسيس مقدمات الحكمة لأجل خروج الكلام عن اللغوية وعدم بقاء المخاطب في حيرة بحيث لا يفهم من الكلام شيئا، لكان لثبوت القدر المتيقن دخل في ذلك، لان وجود المتيقن في البين يوجب خروج الكلام عن اللغوية وان المخاطب يفهم عن الكلام ذلك، الا ان تأسيس مقدمات الحكمة ليس لأجل

---

(١) المستدرک، الجلد ١ الباب ١٣ من أبواب الماء المطلق. الحديث ٤ ص ٢٨

ذلك، بل لأجل استخراج ما هو الموضوع النفسي الأمري، أو لأجل استخراج ما اراده المتكلم من اللفظ بالإرادة الاستعمالية من باب ضرب القاعدة والقانون، علي ما اختاره (قده). وثبوت القدر المتيقن في مقام التخاطب لا دخل له في ذلك، لأنه لا يكون بيانا ولا يصلح للبيانية، الا إذا رجع القدر المتيقن إلى حد الانصراف، سواء كان من الانصراف إليه، ليكون بمنزلة القيد المذكور في الكلام ويكون المتكلم كأنه بين القيد في اللفظ. أو كان من الانصراف عنه، بحيث يكون اللفظ منصرفا عما عدى القدر المتيقن وان لم ينصرف إليه بخصوصه، فيكون القدر المتيقن ح مما يصلح للبيانية وان لم يكن مقطوع البيانية كما في القسم الأول. ولكن مجرد وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لا يصلح لان يكون بيانا ولا لان يكون مما يصلح للبيانية، والا لكان المورد أولى بذلك، لأنه أوضح مصاديق القدر المتيقن، مع أنه قد عرفت عدم الالتزام به.

فتحصل: ان الاطلاق يتوقف على أمرين لا ثالث لهما. الأول: كون المتكلم في مقام البيان. الثاني: عدم ذكر القيد متصلا كان أو منفصلا، فان من ذلك يستكشف انا عدم دخل الخصوصية في متعلق حكمه النفس الأمري، قضية تطابق عالم الثبوت لعالم الاثبات الامر الخامس:

بعد ما عرفت ان أسماء الأجناس موضوعة للابشرط المقسمي، ظهر لك: ان التقييد لا يوجب المجازية، كما عليه المحققون من المتأخرين، فان اللفظ لم يستعمل ح الا في معناه، والخصوصية انما تستفاد من دال آخر.

نعم: المجازية انما تلزم بناء على مقالة المشهور: من كون الألفاظ موضوعة للابشرط القسيمي وان الاطلاق يستفاد من نفس اللفظ بحسب وضعه، فالتقييد يوجب استعمال اللفظ في خلاف معناه، لان التقييد يضاد الاطلاق من غير فرق بين التقييد المتصل أو المنفصل، فان التقييد لا محالة يوجب انسلاخ اللفظ عن الخصوصية المأخوذة فيه التي هي الاطلاق وتساوى كل خصوصية ونقيضها، و لا يمكن بقاء تلك الخصوصية مع التقييد متصلا كان أو منفصلا، فالتقييد بناء على

مسلك المشهور لامحة يوجب المجازية. كما أنه بناء على ما هو الحق: من وضع الألفاظ للابشرط المقسمي لا يوجب المجازية مط، متصلا أو منفصلا. فالقول بالتفصيل بين المتصل والمنفصل - بعدم استلزام التقييد للمجازية في الأول واستلزامه في الثاني - مما لا وجه له على كل حال، وذلك واضح، الا ان الشأن في صحة اخذ الاطلاق مدلولاً لفظياً.

إذا عرفت هذه الأمور

فاعلم: ان الكلام يقع ح في حمل المط على المقيد، والبحث عن ذلك يقع من جهات:

الجهة الأولى:

انه إذا ورد مط ومقيد متنافيان، فلا بد من الجمع بينهما بحمل الامر في المط على المقيد، لا بحمل الامر في المقيد على الاستحباب وكونه أفضل الافراد، ولا بكونه من قبيل الواجب في واجب مط، من غير فرق بين كون ظهور الامر في المط في الاطلاق أقوى من ظهور الامر في المقيد في التقييد، أو أضعف، فإنه على كل حال لا بد من حمل المطلق على المقيد من غير ملاحظة أقوى الظهورين. وذلك لان الامر في المقيد يكون بمنزلة القرينة على ما هو المراد من الامر في المط، والأصل الجاري في ناحية القرينة يكون حاكماً على الأصل الجاري في ذي القرينة.

اما كونه بمنزلة القرينة، فلانه وان لم يتحصل لنا بعد ضابط كلي في المايز بين القرينة وذيها، الا ان ملحقات الكلام: من الصفة، والحال، والتميز، بل المفاعيل، تكون غالباً بل دائماً قرينة على أركان الكلام: من المبتدأ والخبر والفعل و الفاعل.

نعم: في خصوص المفعول به مع الفعل قد يتردد الامر بينهما في أن أياً منهما قرينة والآخر ذو القرينة، كما في قوله: لا تنقض اليقين بالشك، فإنه كما يمكن ان يكون عموم اليقين - في تعلقه بما له من اقتضاء البقاء وعدمه - قرينة على ما أريد من النقض الذي لا بد من تعلقه بما له اقتضاء البقاء، كذلك يمكن العكس. ومن هنا وقع الكلام في اعتبار الاستصحاب عند الشك في المقتضى. وكذا في (لا تضرب

أحدا) فإنه يمكن ان يكون عموم الأحد للحياء والأموات قرينة على أن المراد من الضرب الأعم من المولم وغيره، ويمكن العكس.

وبالجملة: لا يمكن دعوى الكلية في باب الفعل والفاعل والمفعول به، بل قد يكون الفعل قرينة على الفعول به، وقد يكون المفعول به قرينة على الفعل، الا انه فيما عدى ذلك من المتممات وملحقات الكلام كلها تكون قرينة على ما أريد من أركان الكلام.

وإذا عرفت ذلك فنقول: ان الأصل الجاري في القرينة يكون حاكما على الأصل الجاري في ذبها من غير ملاحظة أقوى الظهورين، كما هو الشأن في كل حاكم ومحكوم. ومن هنا كان ظهور (يرمى) في رمى النبل مقدما على ظهور (أسد) في الحيوان المفترس، وان كان ظهور الأول بالاطلاق والثاني بالوضع والظهور المستند إلى الوضع أقوى من الظهور المستند إلى الاطلاق.

والسر في ذلك: هو ان أصالة الظهور في (يرمى) تكون حاكمة على أصالة الحقيقة في (أسد)، لأن الشك في المراد من (الأسد) يكون مسببا عن الشك في المراد من (يرمى)، وظهور (يرمى) في رمى النبل يكون رافعا لظهور (الأسد) في الحيوان المفترس. فلا يبقى للأسد ظهور في الحيوان المفترس حتى يدل بلازمه على أن المراد من (يرمى) رمى التراب، فان الدلالة على اللازم فرع الدلالة على الملزوم، و ظهور (يرمى) في رمى النبل يرفع دلالة الملزوم.

وبذلك يندفع ما ربما يقال: ان مثبتات الأصول اللفظية حجة، فكما ان أصالة الظهور في (يرمى) تقتضي ان يكون المراد من الأسد هو الرجل الشجاع، كذلك أصالة الحقيقة في الأسد تقتضي ان يكون المراد من (يرمى) رمى التراب، لان لازم أصالة الحقيقة هو ذلك.

توضيح الدفع: هو ان (يرمى) بمدلوله الأولي يقتضى ان يكون المراد من الأسد هو الرجل الشجاع، لان (يرمى) عبارة عن رمي النبل وذلك عبارة أخرى عن الرجل الشجاع. وهذا بخلاف أسد، فإنه بمدلوله الأولي غير متعرض لحال (يرمى) وان المراد منه رمى التراب، بل مدلول الأولي ليس الا الحيوان المفترس.

نعم: لازم ذلك هو ان يكون المراد من (يرمى) رمى التراب، ودلالته على لازمه فرع دلالاته على مدلوله وبقاء ظهوره فيه، وظهور (يرمى) يكون مصادما لظهور (أسد) في الحيوان المفترس وهادما له، فلا يبقى له ظهور في الحيوان المفترس حتى يدل على لازمه وذلك واضح.

وإذا عرفت ذلك، ظهر لك: ان المقيد يكون بمنزلة القرينة بالنسبة إلى المطلق، لان القيد لا يخلو: اما من أن يكون وصفا، أو حالا، أو غير ذلك من ملحقات الكلام، وقد تقدم ان ملحقات الكلام كلها تكون قرينة، وأصالة الظهور في المقيد تكون حاکمة على أصالة الظهور في المط حتى لو فرض ان ظهور المطلق في الاطلاق أقوى من ظهور المقيد في التقييد، فلا يبقى للمط ظهور في الاطلاق حتى يحمل الامر في المقيد على الاستحباب، أو واجب في واجب. هذا إذا كان القيد متصلا.

وأما إذا كان منفصلا، كما لو قال: أعتق رقبة، وقال أيضا: أعتق رقبة مؤمنة، فتميز ان المنفصل يكون قرينة أو معارضا، هو ان يفرض متصلا وانه في كلام واحد، فان ناقض صدر الكلام ذيله يكون معارضا، وان لم يكن مناقضا يكون قرينة. ففي المثال لا بد من فرض المؤمنة متصلة بقوله: (أعتق رقبة) الوارد أولا، إذ الذي يوهم المعارضة هو قيد المؤمنة، والا فالدليلان يشتركان في وجوب عتق الرقبة، فالذي لا بد من فرضه متصلا هو قيد المؤمنة، ومعلوم: ان التقييد بالمؤمنة تكون قرينة على المراد من المطلق. فلا فرق بين المتصل والمنفصل سوى ان المتصل يوجب عدم انعقاد الظهور للمطلق، وفي المنفصل ينعقد الظهور الا انه يهدم حجيته. ولعله يأتي لذلك مزيد توضيح انشاء الله.

الجهة الثانية:

قد عرفت: ان مورد حمل المطلق على المقيد انما هو في صورة التنافي، و التنافي لا يكون الا بوحدة التكليف، ووحدة التكليف تارة: يعلم بها من الخارج فهذا مما لا اشكال فيه. وأخرى: تستفاد وحدة التكليف من نفس الخطابين. وتفصيل ذلك: هو انه اما ان يذكر السبب لكل من المطلق والمقيد، واما

ان لا يذكر السبب في كل منهما، واما ان يذكر السبب في أحدهما دون الآخر. و صورة ذكر السبب في كل منهما، اما ان يتحد السبب، واما ان يختلف، فهذه صور أربع لا خامس لها.

الصورة الأولى:

ما إذا ذكر السبب في كل منهما مع اختلافه، كما إذا ورد: ان ظهرت فاعتق رقبة، وان أفطرت فاعتق رقبة مؤمنة، فهذا لا اشكال فيه في عدم حمل المطلق على المقيد، لعدم التنافي بينهما، وذلك واضح.

الصورة الثانية:

ما إذا اتحد السبب كما لو قال: ان ظهرت فاعتق رقبة، وان ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة، وفي هذه الصورة أيضا لا اشكال في حمل المط على المقيد، لأنه من نفس وحدة السبب يستفاد وحدة التكليف، فيتحقق التنافي بينهما.

الصورة الثالثة:

ما إذا ذكر السبب في أحدهما دون الآخر، كما لو قال: أعتق رقبة - بلا ذكر السبب، وقال أيضا: ان ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة، أو بالعكس، بان ذكر السبب في المط دون المقيد، وفي هذه الصورة يشكل حمل المط على المقيد، لأنه لا يتحقق هنا اطلاقان ومقيدان: أحدهما في ناحية الواجب وهو عتق الرقبة مط وعتق الرقبة المؤمنة، وثانيهما في ناحية الوجوب والتكليف وهو وجوب العتق غير مقيد بسبب و وجوب العتق مقيدا بسبب خاص من الظهار في المثال المذكور. وتقييد كل من الاطلاقين يتوقف على تقييد الاطلاق الاخر، فيلزم الدور.

بيان ذلك: هو انه قد عرفت ان حمل المط على المقيد يتوقف على وحدة التكليف، وفي المثال تقييد أحد الوجوبين بصورة تحقق سبب الآخر يتوقف على وحدة المتعلق، إذ عند اختلاف متعلق التكليف لا موجب لحمل أحد التكليفين على الآخر، كما لو ورد تكليف مطلق متعلق بشئ، وورد تكليف مقيد متعلق بشئ آخر. ووحدة المتعلق في المقام يتوقف على حمل أحد التكليفين على الآخر، إذ لو لم يحمل أحد التكليفين على الآخر ولم يقيد وجوب العتق المطلق بخصوص صورة الظهار

لم يتحقق وحدة المتعلق، لان أحد المتعلقين هو عتق الرقبة المطلقة، ومتعلق الآخر هو عتق الرقبة المؤمنة، فيتوقف حمل أحد المتعلقين على الآخر على حمل أحد التكاليفين على الآخر، ويتوقف حمل أحد التكاليفين على الآخر على حمل أحد المتعلقين على الآخر، فيلزم الدور من حمل المط على المقيد في هذه الصورة، والظاهر أنه لا دافع له، فتأمل.

الصورة الرابعة:

ما إذا لم يذكر السبب في أحدهما وكان كل منهما مط بالنسبة إلى ذكر السبب، وفي هذه الصورة لا بد من حمل المط على المقيد إذا كان المطلوب في كل منهما صرف الوجود لا مط الوجود، ولا يتوقف الحمل في هذه الصورة على العلم بوحدة التكليف من الخارج، بل نفس كون المطلوب فيهما صرف الوجود مع كون التكليف الزاميا يقتضى حمل المط على المقيد. وذلك لان قوله: أعتق رقبة مؤمنة - يقتضى ايجاد صرف وجود عتق الرقبة المؤمنة، ومقتضى كون الحكم الزاميا هو انه لا بد من ايجاد عتق الرقبة المؤمنة وعدم الرضا بعتق الرقبة الكافرة، والمفروض ان المطلوب في المطلق أيضا صرف الوجود، ومقتضى كون المطلوب صرف وجود العتق وايجاب عتق الرقبة المؤمنة هو وحدة التكليف وكون المطلوب هو المقيد ليس الا. ومن هنا يظهر: ان الركن في حمل المط على المقيد، هو كون الحكم الزاميا، ولا يجرى في التكاليف المستحبة، وسيأتي لذلك مزيد توضيح انشاء الله تعالى.

الجهة الثالثة:

الكلام في حمل المط على المقيد، هو فيما إذا لم يكن دليل المقيد واردا لبيان المانعية، والجزئية، والشرطية، بان يكون أمرا أو نهيا غيريا، فإنه لو كان كذلك فلا اشكال في حمل المط على المقيد، وذلك واضح. فالكلام في المقام انما هو فيما إذا كان امر المقيد أو نهيه نفسيا.

ثم إن المطلوب في المط والمقيد اما ان يكون صرف الوجود، واما ان يكون مط الوجود. فان كان المطلوب مطلق الوجود فلا موجب لحمل المطلق على المقيد، الا إذا اقتضاه خصوص المقام، من غير فرق بين ان يكون ذلك في التكاليف أو



في الوضعيات، وبين ان يكون التكليف أمرا أو نهيا، وبين ان يكون الزاميا أو استحبابيا، فان لا منافاة بين المطلق والمقيد. نعم: ذكر المقيد عقيب المطلق لا بد ان يكون لخصوصية ولو كانت تلك الخصوصية شدة الاهتمام بالمقيد، الا ان ذلك لا يوجب الحمل، فلا منافاة بين قوله: في الغنم زكاة، وبين قوله: في الغنم السائمة زكاة، الا إذا علم من خصوصية المقام ان القيد سيق لبيان التقييد، فيندرج في الأمر والنهي الغيري الذي تقدم ان التقييد فيه لازم الغيرية. هذا إذا كان المطلوب مطلق الوجود.

وأما إذا كان المطلوب صرف الوجود فتارة: يكون أحدهما أمرا والآخر نهيا. وأخرى: يكون كل منهما أمرا أو كل منهما نهيا. فان كان الأول فلا يخلو اما ان يندرج في باب النهي عن العبادة، واما ان يندرج في باب المطلق والمقيد، واما ان يندرج في باب اجتماع الأمر والنهي، واما ان يندرج في باب تعارض العموم من وجه، ويلحق كل باب حكمه. ففي مثل قوله (صل ولا تصل في الحرير) يكون من النهي عن العبادة. وفي مثل قوله (أعتق رقبة ولا تعتق الرقبة الكافرة) يندرج في باب المط والمقيد، ولا بد من حمل المطلق على المقيد ولا يحمل النهي على الكراهة، لما تقدم من حكومة أصالة الظهور في المقيد على المط، فظهور النهي في الحرمة يكون مقدما على ظهور المط في الاطلاق. هذا إذا كانت النسبة بين الدليلين العموم المط، كما هو محل البحث. وان كانت النسبة العموم من وجه فيندرج اما في باب اجتماع الأمر والنهي، إذا كانت نسبة العموم من وجه بين نفس متعلق التكليف وهو الفعل والترك المطالب به الصادر من المكلف اختيارا كقوله: صل ولا تغصب، واما في باب التعارض بالعموم من وجه إذا كانت النسبة بين متعلق المتعلق من الموضوعات الخارجية كقوله: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق، هذا إذا كان أحد الدليلين أمرا و الآخر نهيا.

وان كان كل منهما أمرا أو نهيا مع كون المطلوب صرف الوجود فتارة: يكون الحكم الزاميا، وأخرى: استحبابيا. فان كان الزاميا فتارة: يكون الاطلاق والتقييد في كل من الوجوب والواجب، بان كان الوجوب في أحدهما مطلقا وفي

الآخر مقيدا والواجب أيضا كذلك كقوله: أعتق رقبة، وقوله: ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة، وهذا قد تقدم حكمه: من أنه لا يحمل فيه المط على المقيد لا في طرف الوجوب ولا في طرف الواجب، لاستلزامه الدور.

وأخرى: يكون الاطلاق والتقييد في ناحية الوجوب فقط، أو في ناحية الواجب فقط. فان كان في ناحية الوجوب فقط فتارة: يكون تقييد الوجوب بمثل الشرط والغاية، بحيث تكون القضية ذات مفهوم، كقوله: أعتق رقبة، وقوله: ان جائك زيد فاعتق رقبة. وأخرى: يكون تقييد الوجوب بغير ذلك مما لا يقتضى المفهوم كقوله: أعتق رقبة، وقوله: أعتق رقبة عند الظهر. فان كان تقييد الوجوب بما يقتضى المفهوم فهذا خارج عن محل الكلام، فان مقتضى المفهوم هو انتفاء الوجوب عند عدم الشرط فيقيد الوجوب المطلق لا محالة. وان كان تقييد الوجوب بما لا يقتضى المفهوم - كالمثال المتقدم - فحكمه حكم تقييد الواجب من لزوم حمل المط على

المقيد، فان مقتضى قوله: عند الظهر أعتق رقبة، هو انه عند الظهر لا بد من عتق الرقبة وعدم الرضا بتركه عند الظهر، ومقتضى اطلاق قوله: أعتق رقبة، هو جواز ترك العتق عند الظهر والعتق في غير حال الظهر، وحيث انه لا يجتمع لزوم العتق عند الظهر مع جواز تركه عنده مع كون المتعلق واحدا والمطلوب صرف وجود العتق، فيتحقق المنافاة بين الوجوب المط والوجوب المقيد ولا بد من حمل المط على المقيد. هذا إذا كان التقييد في ناحية الوجوب.

وأما إذا كان التقييد في ناحية الواجب كقوله: أعتق رقبة، وقوله: أعتق رقبة مؤمنة، فقد تقدم الكلام فيه وانه لا بد من حمل المط على المقيد. ونزيد في المقام وضوحا فنقول: ان الاحتمالات في المثال أربعة:

- ١ - احتمال ان يكون المطلوب واحدا وهو نتيجة حمل المط على المقيد.
- ٢ - احتمال ان يكون الامر في المقيد استحيابيا فيكون المقيد أفضل الافراد.

- ٣ - احتمال ان يكون الامر في المقيد لبيان كونه واجبا في واجب.
- ٤ - احتمال ان يكون الواجب متعددا ويكون هناك تكليفان: تكليف

بالمط، وتكليف بالمقيد.

والأظهر من هذه الاحتمالات بحسب الأصول اللفظية: هو الاحتمال الأول، إذ الاحتمال الثاني قد تقدم ضعفه، من حيث إن الأصول اللفظية الجارية في المقيد لمكان كونه قرينة تكون حاکمة على الأصول اللفظية الجارية في المط، فيكون ظهور الامر في المقيد في الوجوب مقدما على ظهور المط في الاطلاق، ولا تصل النوبة إلى حمل الامر في المقيد على الاستحباب، لان حملة على الاستحباب انما هو من جهة ظهور المط في الاطلاق وأقوائية ظهوره في ذلك من ظهور الامر في المقيد في الوجوب، وعلى فرض التساوي يتردد الامر بين الامرين: بين حمل المط على المقيد، وبين حمل امر المقيد على الاستحباب، هذا. ولكن قد عرفت: انه في باب القرينة وذيها لا يلاحظ أقوى الظهورين، بل يكون ظهور القرينة وان كان أضعف مقدما على ظهور ذيها وان كان أقوى، فالاحتمال الثاني ساقط.

وكذا الحال في الاحتمال الثالث، بل هو أضعف من الثاني، فإنه يلزم رفع اليد عن ظهور الامر المقيد في كون الواجب هو الجملة المركب من القيد والمقيد، إذ لو حمل الامر فيه على كونه لبيان كون القيد من الواجب في الواجب يلزم ان يكون الواجب في قوله: أعتق رقبة مؤمنة، هو خصوص القيد، وانه سيق لبيان وجوب ذلك فقط، وهذا ينافي ظهوره في وجوب الجملة والمركب من القيد والمقيد، فحملة على وجوب خصوص القيد يوجب هدم ظهوره بالمرة، بل ذلك أردأ من حمل الامر فيه على الاستحباب، لان حمل الامر على الاستحباب ليس بعزيز الوجود، بخلاف حملة على ذلك، فإنه يحتاج إلى دليل قوى مفقود في المقام.

فبقى الاحتمال الرابع، وهو تعدد التكليف، وقد تقدم ان تعدد التكليف وكون الواجب هو كل من المط والمقيد ينافي كون المطلوب هو صرف الوجود مع كون التكليف بالمقيد الزاميا، فان معنى الالتزام هو عدم الرضا بخلو صفحة الوجود عن المقيد وانه لا بد من اشغال صفحة الوجود به، وهذا بخلاف المط فإنه يقتضى جواز ترك القيد، فيتحقق التنافي بينهما، ويتعين ح حمل المط على المقيد جمعا بين الدليلين، فتأمل جيدا. هذا كله فيما إذا كان التكليف بالمط والمقيد الزاميا.

وأما إذا كان التكليف استحبابيا، ففي جميع أقسامه لا موجب لحمل المط على المقيد. أما إذا كان التكليف الاستحبابي في كل منهما مط وكان التقييد في ناحية المستحب كما إذا قال: يستحب الدعاء، وقال أيضا: يستحب دعاء كميل، فلانه لا يتحقق شرط الحمل، إذ لا منافاة بينهما بعد ما كان المقيد جازيا الترك، فلا منافاة بين استحباب الدعاء والمط واستحباب الدعاء المقيد. وأما إذا كان التقييد في ناحية كل من التكليف والمكلف به كما إذا قال: يستحب الدعاء، وقال أيضا: ان جاء زيد يستحب دعاء كميل مثلا، فلانه إذا كان التكليف الإلزامي على هذا الوجه لا يحمل فكيف بالتكليف الاستحبابي؟ وأما إذا كان التقييد في ناحية التكليف فقط، فان لم يكن التقييد مما يقتضى المفهوم كما إذا قال: يستحب الدعاء، وقال أيضا يستحب الدعاء عند رؤية الهلال، فلانه وان قلنا في التكليف الإلزامي بالحمل، الا انه في التكليف الاستحبابي لا موجب للحمل لمكان تفاوت مراتب الاستحباب. فلا منافاة بين الاستحباب المطلق والاستحباب المقيد، بل ذهب شيخنا الأستاذ مد ظله إلى عدم الحمل حتى فيما إذا كان التقييد يقتضى المفهوم كما إذا قال: يستحب الدعاء، وقال أيضا: ان جئتك زيد يستحب الدعاء، فان تفاوت مراتب الاستحباب يكون قرينة على عدم ثبوت المفهوم للقضية الشرطية. والمسألة بعد لا تخلو عن الاشكال، بل ربما يستشكل في القسم السابق، بل فيما إذا كان التقييد في ناحية المستحب فقط. فتأمل في المقام جيدا.

وقد تمت مباحث المط والمقيد في الليلة التاسعة والعشرين من شهر ربيع

الأول سنة ١٣٤٨

وله الحمد أولا وآخرا

وانا العبد المذنب محمد علي الكاظمي الخراساني.