

آثاره

في أصول الفقه

للشيخ

أبو عبد الله

الحاج السيد تقي الدين الطباطبائي الشيرازي

المؤلف

في أصول الفقه

أَوَّلُ

فِي صَوْلِ الْفَقْرِ

الجزء الأول

تأليف
أفَلَّ الْعِبَادِ
الْحَاجِّ السَّيِّدَتِيِّ الطَّبَّاطِبَائِيِّ الْقُشْمِيِّ



- * الكتاب : آراؤنا فى اصول الفقه
- * المؤلف : السيد تقى الطباطبائى القمى
- * الناشر : انتشارات المحلاتى (المفيد)
- * الطبعة : الاولى
- * العدد : (١٠٠٠) نسخة
- * التاريخ : ١٣٧١ هـ . ش
- * المطبعة : الخيام - قم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين واللعن على اعدائهم
اجمعين من الان الى يوم الدين .

وبعد فقد التمس مني بعض الافاضل ان اباحث بحثاً اصولياً وانسي اجبت
وباحث وكتبت ثم رأيت ان طبعه ونشره لا يخلو من فائدة فقامت بهذه المهمة
وهذه البضاعة المزجاة اهديتها الى سيدي ومولاي ومولى الكونين وامام الثقلين
جعفر بن محمد الصادق رئيس المذهب الجعفري المذهب الحق عليه آلاف التحية
والثناء وروحي وارواح العالمين لتراب مقدمه الفداء .

وارجو من المولى سبحانه ان ينفعني به يوم فقري وفاقتي ويجعل كتابي
بيدي اليمنى بمحمد وآله الاطيبين والسلام علينا وعلى عباد الصالحين ورحمة الله
وبركاته .

ورببت كتابي على مقدمة ومقاصد وخاتمة وسميت الكتاب بآرائنا في اصول
الفقه .

فاقول : أما المقدمة ففي بيان امور :

الامر الاول :

ان علم الفقه بعد الاعتقادات اشرف العلوم اذ شرف كل علم بما يترتب عليه. وعلم الفقه متكفل لبيان الحلال والحرام والواجب والمستحب والمكروه فان العمل بهذه الاحكام الشرعية المقدسة يوجب النيل الى السعادة الابدية والفوز الدائم وبه يتقرب الى الرحمن ويكتسب الجنان .

فلا ريب في كونه اشرف العلوم بعد الاصول الاعتقادية ولاشكال في اهميته كما انه لاشكل في أن العلم بهذه الاحكام المقدسة يتوقف على الاصول فان المتكفل لاثباتها واستنباطها القواعد الاصولية والمباني الاستنباطية فلا بد من تحصيل هذه القواعد اذ بدونها لا طريق الى استنباط الاحكام الشرعية فلا ريب في أهمية هذه القواعد كما انه لا شك في لزوم تحصيلها والعلم بها .

فنقول قد جرت عادة القوم على تعريف علم الاصول قال سيدنا الاستاد ^(١) : « وهو العلم بالقواعد التي تقع نتيجتها في طريق استنباط الاحكام الشرعية الكلية الالهية من دون حاجة الى ضميمه كبرى او صغرى اصولية اخرى اليها » الخ . وفي كلام بعض المعاصرين ^(٢) هكذا : « علم اصول الفقه هو علم يبحث فيه عن قواعد تقع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الشرعي » وقال في الكفاية ^(٣) : « انه صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الاحكام أو التي ينتهي اليها في مقام العمل » الخ .

والظاهر ان هذه التعاريف وأمثالها غير تامة اذ ليس في المسائل الاصولية ما

(١) محاضرات في اصول الفقه : ج ١ ص ٨٠

(٢) اصول الفقه : ج ١ ص ٥

(٣) كفاية الاصول : ج ١ ص ٨

يستنبط به وحده الحكم الكلي الشرعي الالهي مثلاً حجبة الخبر الواحد من المسائل الأصولية فإذا روى زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ان شرب التتن حرام لا يمكن استنباط الحكم الشرعي من حجبة الخبر فقط الأبعد اثبات كون الجملة ظاهرة في الحرمة واثبات حجبة الظواهر وايضاً حجبة الظواهر من الأصول ولا يمكن استنباط الحكم الشرعي بها فلو قام الخبر الواحد على أن المعصوم عليه السلام قال : صلوا ارحامكم لابد من اثبات كون الامر ظاهراً في الوجوب واثبات كون الخبر حجة وهكذا و هكذا وعلى الجملة لاتقع مسألة اصولية وحدها في طريق الاستنباط بل لابد في الاستنتاج من التماس غيرها وضمها اليها .

فالحق في مقام التعريف أن يقال المسئلة الاصولية عبارة عن المسئلة التي لها دخل في الاستنباط .

ان قلت على هذا علم الفقه والصرف والنحو والتفسير من الاصول اذ لها دخل في الاستنباط .

قلت الامر كما ذكرت لكن الفرق بين المسئلة الاصولية وغيرها ان العلوم الادبية وامثالها مقدمات للاستنباط وأما المسئلة الاصولية فتكون دخيلة بنفسها بحيث يترتب عليها الاثر ولا تكون من المقدمات وان شئت قلت المسائل الاصولية مقدمات قريبة للاستنباط بخلاف غيرها .

لكن يمكن أن يقال : ان مسألة وجوب مقدمة الواجب من المسائل التي يترتب عليها الأثر بلا ضم مسألة اخرى اليها فاذا استقر رأي المجتهد على وجوب المقدمة يستنبط الحكم الشرعي اي وجوب المقدمة منها وحدها فلا حظ .

اذا عرفت ما تقدم نقول : المسائل الاصولية مختلفة من حيث الاثر فمنها ما يوجب العلم الوجداني بالواقع كمباحث الملازمات العقلية فانه لو قلنا بأن المقدمة واجبة بحكم العقل يحصل لنا العلم بوجوب مقدمة الواجب وجوباً شرعياً وهكذا.

ومنها ما يوجب انكشاف الواقع تبعداً كالخبر الواحد بناء على أن المجموع في باب الامارات الطريقية والكاشفية .

والحق عندنا انه لا يمكن جعل الامارية والحجية فان الامارية والحجية كالجزئية والشرطية والمادية وامثالها امور انتزاعية عقلية وأما القابل للجعل فهو الحكم .

فالحق ان المجموع في باب الامارات جعل الحكم المماثل مع الواقع وان شئت قلت الحكم المجموع في مورد الامارات حكم طريقي فلا فرق بين الامارات والاصول الشرعية من هذه الجهة ولا منافاة بين هذه المقالة والالتزام بكون الامارة مقدمة على الأصل فان دليل الامارة ناظر الى الواقع ودليل الأصل ناظر الى جعل الحكم في ظرف الشك في الواقع في مقام الظاهر .

ولكن الانصاف يقتضي أن جعل الطريقية أمر قابل اذ لا مانع في نظر العقل أن يجعل المولى الأمر الفلاني علامة وطريقاً الى الواقع .

ويلحق بهذا القسم الاستصحاب على القول بكونه من الامارات وايضاً يلحق به الظن الانسدادي على الكشف .

ومنها ما يعين الوظيفة العقلية كالبرائة والتخيير والاحتياط ويلحق بهذا القسم الظن الانسدادي على الحكومة . واما القواعد الشرعية كقاعدة الطهارة والحلية وغيرهما من القواعد المقررة فيمكن أن يقال انها بأجمعها من المسائل الفقهية غاية الامر تارة يحكم الشارع بحكم على موضوع معين كتحريم الخمر مثلاً واخرى يرتب حكمه على مفهوم واسع لموضوعات كثيرة يجمعها مفهوم واحد وعنوان فازد والذي يهون الخطب ان تعريف علم الاصول بنحوه يكون جامعاً ومائلاً لا يترتب عليه اثر مهم فلا ينبغي صرف المجال حوله فلاحظ .

الامر الثاني في الوضع :

يقع الكلام في الوضع من جهات :

الجهة الاولى : في أنه لاشكال في أن دلالة الالفاظ الموضوعية على معانيها دلالة جمالية لدلالة ذاتية ولو كانت ذاتية لكان اللزوم أن يعرف كل واحد من الأفراد جميع اللغات اذ الدلالة الذاتية لا فرق فيها بين الأفراد والحال ان الامر ليس كذلك . ان قلت لا بد من وجود خصوصية بين كل لفظ ومعناه والا يلزم الترجيح بلامرجح .

قلت اولاً : المحال الترجيح بلا مرجح أي المعلول بلاعلة وأما الترجيح بلا مرجح فليس محالاً والا يلزم أن يبقى العطشان عطشاناً الى أن يموت ولا يختار احد مصاديق الماء للشرب اذا لم يكن مرجح في بعض الأفراد على الاخر وهذا من الابطال .

وثانياً : ان المرجح لا يلزم أن يكون امرأ ذاتياً ومناسبة ذاتية بين اللفظ والمعنى والا كان اللزوم أن يختار كل واضع اللفظ الذي اختاره الاخر فيكون اللغة واحدة في جميع انحاء العالم وبطلانه أوضح من أن يخفى .

فيمكن ان يكون المرجح امرأ آخر ويختلف باختلاف الاشخاص كما نرى انه كذلك . فربما يختار شخص لفظاً ويضعه للمعنى الفلاني تبركاً كما هو ديدن الشيعة في اختيار اسماء المعصومين (ع) لأن يتقربوا بهذه الوسيلة الى ساحتهم المقدسة وارواحنا فداهم .

وقس عليه بقية الاغراض والدواعي المختلفة باختلاف الأديان وغيرها فانقدح ان الارتباط الحاصل بين الالفاظ الموضوعية ومعانيها ليس ربطاً ذاتياً بل يكون جملياً .

الجهة الثانية في تعيين الواضع :

ربما يقال ان الواضع هو الله تبارك وتعالى بتقريب ان الواضع أمر متوسط بين الأمور التكوينية والأمور التشريعية فان الأمور التكوينية أمور خارجية لاتنالها يد التشريع كالجوع والعطش والالم واللذة والأمور التشريعية أمور مجعولة شرعية لاتنالها يد التكوين كالوجوب والحرمة والاباحة والوضع لانتكويني محض ولا تشريعي كذلك فانه يلهم الانسان فهم الالفاظ وقوة التلفظ بها وقال في كتابه الكريم « خلق الانسان علمه البيان »^(١) ويرد على هذا التقريب انه لا واسطة بين الأمرين فان الأمور اما تكوينية كالجواهر والأعراض واما تشريعية كالأحكام التكليفية والوضعية والأمور التكوينية كلها بيده تعالى ونعم ما قال الحكيم السبزواري .

أزمة الأمور طراً بيده * والكل مستمدة من مدده

فكل صنعة قائمة بالمكلف وكل فعل صادر منه بارادته ومشيته التكوينية ولا نلتزم بالجبر بل نقول جميع الأمور تنتهي اليه فلا فرق بين فهم المعاني ووضع الالفاظ والتلفظ بها وبقية الأمور كالجوع والعطش والأكل والشرب فان كلها بالهامه واحاطته وارادته كما قال الله تعالى « واوحى الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتاً »^(٢) .

وأما قوله تعالى « الرحمن علم القرآن خلق الانسان علمه البيان »^(٣) لا يدل على مدعى الخصم بل يدل على أن المخلق والنطق كبقية الأمور تحت قدرته ومنه واليه فلا يكون الواضع هو الله تبارك وتعالى ويتوقف معرفة الواضع على معرفة الوضع اذ لا واضح معنى الوضع يتضح انه من الواضع فان الواضع مشتق

(١) الرحمن / ٣ و ٤

(٢) النحل / ٦٨

(٣) الرحمن / ١ الى ٤

واسم للفاعل ويكون المراد منه ذات ثبت له المبدأ أي ثبت له الوضع فلا بد من بيان المراد من الوضع .

الجهة الثالثة في بيان الوضع :

قال في الكفاية « الوضع هو نحو اختصاص بين اللفظ والمعنى » الخ . ويرد عليه ان الاختصاص بين اللفظ والمعنى أمر قائم بين اللفظ ومعناه على حسب مرامه والوضع مصدر قائم بالواضع فكيف يفسره بذلك الاختصاص المزعوم وليس ذكر الاختصاص على فرض تسلمه بالنسبة الى الوضع نسبة الوجود الى الابداع كي يقال : لافرق بين الابداع والوجود الا بالاعتبار بل ذلك الاختصاص امر اعتباري سببه الاعتبار والاعتبار من الموجودات الواقعية وكيف يعقل أن يتحد الامر الواقعي مع الامر الاعتباري .

وان شئت قلت الامر الاعتباري لاحقيقة له فيكون مباحثاً مع الامر الواقعي التأسلي .

واستحالة اجتماع الامر الواقعي التأسلي مع ما لا واقع له أوضح من أن يخفى .

فالحق أن يقال ان الوضع عبارة عن تعهد المتكلم بأنه متى تلفظ بلفظ كذاثي أراد ذلك المعنى فلانني فالوضع عبارة عن التعهد وبعد وضوح هذا المعنى ينكشف أن الواضع ليس شخصاً خاصاً بل الواضع كل واحد من الأفراد الذين يستعملون هذا اللفظ وعليه لا يبقى مجال لأن يقال لابد من الالتزام بكون الواضع هو الله تبارك وتعالى ، اذ البشر لا يمكنه وضع الألفاظ الكثيرة لمعانيها وليس تحت قدرته بل يلزم أن يكون الواضع هو الله تعالى اذ انه قادر على كل شيء فالنتيجة: ان الواضع كل واحد من الافراد المستعملين الالفاظ في معانيها ولا يخفى ان الحق ان الوضع ينحصر في الوضع التعييني ولا ينقسم اليه والتعيني فسان

الواضع ربما يضع لفظاً فلانياً لمعنى فلاني واخرى بعد كثرة الاستعمال يتمهد انه متى تلفظ باللفظ الكذائي يريد منه المعنى الفلاني فالوضع منحصر في التمهيد وهو الوضع التعييني .

الجهة الرابعة في اقسام الوضع :

فنقول ان الواضع تارة يتصور في مقام الوضع معنى عاماً ويضع اللفظ بازائه كما انه لو تصور الجسم السيل بما له من السعة والعموم ويضع بازائه لفظ الماء وهذا القسم يسمى بالوضع العام والموضوع له العام واخرى يتصور معنى خاصاً وجزئياً خارجياً ويضع اللفظ بازائه كوضع الاعلام الشخصية فان من يتولد له مولود مثلاً يتصور مولوده ويضع بازائه لفظ زيد مثلاً وهذا يسمى بالوضع الخاص والموضوع له الخاص .

وثالثة يتصور معنى عاماً ويضع اللفظ بازاء مصاديق ذلك المعنى وهذا يسمى بالوضع العام والموضوع له الخاص .

وأما كون الوضع خاصاً بأن يتصور المعنى الجزئي والموضع له عاماً بأن يوضع اللفظ لكلي ذلك المتصور الخاص فالظاهر عدم امكانه اذ الخاص بما هو خاص لا يعقل أن يكون عنواناً ومرآة للعام وربما يقال بأن ادل الدلائل على امكان الشيء وقوعه والمقام كذلك مثلاً لو رأى شخص شبحاً من بعيد لا يدري انه حجر أو حيوان أو نبات أو انسان يجوز أن يضع اللفظ لكلي ذلك الشبح فيكون الوضع خاصاً والموضوع له عاماً .

ويرد عليه انه اشتباه اذ الواضع من حيث لا يشعر يتصور الكلوي ويضع اللفظ بازائه فان كلي هذا الفرد مفهوم كلي وعنوان جامع فحين الوضع يتصور هذا المفهوم ويضع اللفظ بازائه فيكون الوضع عاماً والموضوع له عاماً ايضاً وعلى الجملة لا يمكن ولا يعقل ان يكون الجزئي عنواناً للكلوي وهذا ظاهر .

ان قلت الامر في طرف العكس ايضاً كذلك اذ لا يمكن ان يكون الكلوي بما

هو كلي عنواناً للأفراد الخارجية فلا بد من حصر الوضع في قسمين فقط .
قلت الأمر كما بينت لكن يمكن أن ينتزع عنواناً انتزاعياً من الأفراد كما
لو تصور الواضع عنوان الانسان ويتصور افراد الانسان ويرى ان عنوان الانسان
ينطبق على زيد وبكر وخالد وغيرها فينتزع من الأفراد عنوان جامع وهو عنوان
ما ينطبق عليه الانسان ويتصور هذا المفهوم الجامع بين الأفراد ويضع اللفظ بازاء
مصاديقه وان شئت قلت العنوان المتأصل كالجواهر والأعراض لا يمكن أن يكون
مرآناً للأفراد لكن العنوان الانتزاعي كعنوان ما ينطبق عليه كلي الانسان عنوان
منتزع من الجزئيات وهذا العنوان مرآت للجزئيات الخارجية والوجدان أصدق
شاهد على ما ذكرنا فتحصل أن الأقسام الممكنة في الوضع ثلاثة .

إذا عرفت ما تقدم فلا اشكال في القسمين منها وتحققها فان الوضع العام
والموضوع له العام أسماء الاجناس فان لفظ الماء مثلاً وضع للجسم السيل وقس
عليه بقية أسماء الاجناس والاعلام الشخصية يكون الوضع فيها خاصاً والموضوع
له خاصاً .

وأما الوضع العام والموضوع له الخاص فأفاد صاحب الكفاية بأنه توهم ان
وضع الحروف وما يلحق بها من الأسماء من قبيل كون الوضع عاماً والموضوع
له خاصاً كما انه توهم ان الموضوع له كالوضع عام والمستعمل فيه فيها خاص
وقال انه ليس كذلك انتهى .

وقد اختلفت الاقوال في المعاني الحرفية فنقول :

القول الاول : ما نسب الى المحقق الرضي واختاره صاحب الكفاية وقال :
« ان الحق انه لا فرق بين الاسم والحرف من حيث الموضوع له والمستعمل فيه
فان الخصوصية المدعاة اما خصوصية خارجية واما خصوصية ذهنية وبعبارة اخرى
المراد بالخاص اما جزئي خارجي واما جزئي ذهني فان كان المراد كونه جزئياً
خارجياً فنرى في كثير من الموارد أن يستعمل الحرف في المفهوم الكلي

وان كان المراد الجزئي الذهني حيث ان المعنى الحرفي ملحوظ في الغير ولذا يقال الحرف ما يدل على معنى في غيره وان شئت قلت المعنى الحرفي كالعرض قائم بالغير .

فيرد عليه ان هذا اللحاظ لا يكون داخلاً في المعنى ومقوماً له كما لا يكون لحاظ الاستقلال داخلاً في المعنى الاسمي والا يلزم أن يلحظ الملحوظ ثانياً لأن اللحاظ الاول مقوم للمعنى وكل معنى لابد من لحاظه عند استعمال اللفظ فيه وهذا اللحاظ اما جزء للمعنى واما غيره أما على الاول فيلزم تقدم الشيء على نفسه اذ المفروض ان اللحاظ جزء المعنى مضافاً الى أن المعنى لم يلحظ بل لوحظ جزء المعنى وأما ان كان غيره فهو كما ترى خلاف الوجدان مضافاً الى أن الموجود لم يقبل أن يوجد ثانياً وبعبارة واضحة الذي يكون قابلاً لأن يلحظ نفس المعنى لا المعنى الملحوظ اضعف الى ذلك انه لا يعقل أن ينطبق على ما في الخارج الا أن يجرد من اللحاظ الامر الذهني العقلي لا ينطبق على ما في الخارج والابلزم الخلف.

وعلى الجملة لافرق بين المعنى الاسمي والحرفي في الوضع والموضوع له وانما الفرق بينهما من ناحية الاستعمال فان الاسم وضع ليلاحظ مستقلاً والحرف ليلاحظ آلة . ان قلت فلا فرق بين الاسم والحرف والنتيجة كونهما مترادفين . قلت الفرق بينهما من ناحية الاستعمال فانه وضع الاسم ليلاحظ مستقلاً والحرف ليلاحظ آلة وان شئت قلت ان الواضع شرط في الوضع هكذا فلا يجوز التخطي .

ان قلت اولاً: لا يصدق الشرط فان الشرط ارتباط احد الأمرين بالآخر كالشرط ولذا لا يكون الشرط الابتدائي شرطاً وثانياً لا يلزم اتباع شرط الواضع ولادليل عليه. قلت ليس الامر كما توهمت فان المراد من الشرط في المقام جعل العلاقة الوضعية والاختصاص في الاطار الخاص والدائرة المقصورة كماله وضع لفظاً

لمعنى مخصوص في زمان خاص وعلى الجملة لابد من رعاية جميع الخصوصيات التي يراعيها الواضع في العلاقة الوضعية والموضوع له .
ويرد عليه اولا انه على هذا لو استعمل كل من الاسم والحرف مكان الاخر يلزم أن يكون صحيحاً اذ العلاقة الوضعية توجب صحة الاستعمال غاية الامر يكون الاستعمال مجازياً بالعلاقة الكذائية .

وبعبارة اخرى مع العلاقة المجازية يصح الاستعمال فكيف بالعلاقة الذاتية وهل يمكن الالتزام بهذا اللازم أو يكون استعمال احدهما مكان الاخر من الاغلاط والظاهر انه لا اشكال في أن الاستعمال المشار اليه يعد من الاغلاط الظاهرة . وثانياً يلزم أن يكون جملة من المعاني الاسمية حرفية كالتيبين مثلاً فانه اخذ آلة الى العلم بطلوع الفجر مثلاً وهل يكون الامر كذلك .

وثالثاً لو كان الفرق بين المقامين بما ذكر يلزم كون المعاني الحرفية في كثير من الموارد اسمية اذ في موارد كثيرة يكون النظر الى المعاني الحرفية نظراً استقلالياً كما لسوئل عن مكان زيد وزمانه وكيفية حاله ومن معه ونسبته مع بكر الى غيرها من الخصوصيات المستفادة من الحروف وهو كما ترى .

ورابعاً انه قد جمع في كلامه بين الالية والحالية والحال انه لا يمكن الجمع بين الأمرين فان الالية تعاند الاستقلالية كالنظر في المرات فان الناظر في المرات لملاحظة وجهه يكون نظره الى المرات آلياً والى الوجه استقلالياً وأما النظر الحالي يكون استقلالياً كما لو سأل احد آخر عن حال فرد ثالث فانه ينظر اليه بالنظر الاستقلالي فالجمع بين الأمرين في كلامه جمع بين الضدين .

وخامساً يلزم أن يكون الاعراض معاني حرفية فان العرض عبارة عن الماهية التي يكون وجودها في نفسها لغيرها فتارة يلاحظ العرض كالبياض مستقلاً واخرى يلاحظ حالة للغير وعارضاً للجوهر فعلى ما راهه يكون معنى حرفياً وهل يمكن

الالتزام بهذا اللازم .

وسادساً انه لو كان الفرق بالمحافظ يلزم أن لا يكون فرق بين المعنى الاسمي والحرفي من حيث الذات فيمكن أن يكون جميع المعاني الاسمية حرفية وبالعكس وهو كما ترى .

فانقدح ان القول الاول المنسوب الى المحقق الرضي وتبعه صاحب الكفاية غير تمام .

القول الثاني: ما نسب الى المحقق الرضي ايضاً على ما في بعض الكلمات^(١) وهو انه لامعنى للحروف وانما شأنها شأن الاعراب وبعبارة اخرى ان الحرف علامة لارادة المعنى الفلاني من مدخوله فكما ان الرفع علامة كون المرفوع فاعلاً كذلك يكون الحرف الفلاني علامة لكون المراد من مدخوله كذا مثلاً لفظ الدار من الأسماء وله المعنى الاسمي فان الدار من الجواهر ولها حيثيات وتلاحظ تلك حيثيات .

فتارة يلاحظ كونها مصداقاً للجوهر ويقال الدارجوهر من الجواهر واخرى تلاحظ من حيث كونها عيناً لزيد وثالثة تلاحظ من حيث كونها مبدءاً للسير ورابعة تلاحظ من حيث كونها منتهى السير وهكذا وهكذا .

فاذا قلنا : الدار جوهر اريد من اللفظ المعنى الاسمي واذا قيل سرت من الدار الى السوق اريد من اللفظ الابتداء ويكون لفظ (من) علامة للمراد. والقول الثاني في طرف التفريط كما أن القول الاول في طرف الافراط .

ويرد عليه ان المعاني المستفادة من هذه الحروف لاستفاد من الأسماء بل تستفاد من نفس الحروف فتلك المعاني معاني تلك الحروف والحروف وضعت بازائها وبعبارة واضحة الخصوصيات المستفادة من هذه الحروف لم توضع لها

الأسماء فالموضوع لها هي نفس الحروف والكلام في المقيس عليه وهو الاعراب كذلك فلا يمكن الالتزام بكون الاعراب علامة محضة فان الخصوصية الفاعلية تستفاد من الرفع .

القول الثالث: ما ذهب اليه المحقق النائيني قدس سره وهو أن المعنى الحرفي يفاير ويباين المعنى الاسمي ولا يقوم احدهما مقام الآخر فان المعنى الاسمي اختطاري والمعنى الحرفي ايجادي وبعبارة اخرى المعاني الاسمية في عالم المفاهيم كالجواهر في الامور الخارجية والمعاني الحرفية في عالم المفاهيم كالاعراض في الخارجيات فكما ان الجوهر وجوده في نفسه لنفسه ولا يكون عارضاً للغير كذلك معاني الاسماء امور مستقلة في عالم المفاهيم وكما أن الاعراض موجودات قائمة بغيرها ووجودها في الموضوع كذلك المعاني الحرفية لا تكون اختطارية مستقلة في عالم المفاهيم بل متدلية بغيرها وايجادية أي توجد الارتباط بين الالفاظ وبدل على المدعى ما^(١) عن علي (ع) من أن الحرف ما وجد معنى في غيره ونعم ما قال اهل الادب حيث قالوا (في) للظرفية ولم يقولوا هي الظرفية وبعبارة واضحة ان الحروف ليست معانٍ اختطارية بل ايجادية ولا يكون المراد من الایجاد فيها ما هو المراد من الایجاد في الانشائيات فان قول البايع بعث وكذلك قول الزوجة زوجت يوجد الملكية والزوجية في عالم الاعتبار .

وأما في المقام فهي توجد الارتباط بين الالفاظ ولولاها لا يكون ربط بين الالفاظ ولأجل ان الحروف معانيها غير مستقلة ومتدلية بالغير يشبه بها كل ما يكون منظوراً اليه بالنظر الالى بخلاف المعنى الاسمي حيث يشبه به كل ما ينظر اليه بالنظر الاستقلالي .

وبكلمة واضحة ان المعنى الاسمي يباين المعنى الحرفي ويفايره فان المعنى

(١) نقله المحقق السيد الرامهرمزي عن كتاب العوالم ، القواعد الفقهية : ص ٤٤

الاسمي اخطاري والمعنى الحرفي ايجادي وتوضيح المدعى يتوقف على مقدمات.
الاولى ان المعاني على قسمين احدهما اخطاري فان الاسماء بجواهرها
واعراضها عند التكلم بها تخطر معانيها في الذهن سواء كان في ضمن تركيب
كلامي أم لم يكن بخلاف الحروف فانها لا توجب خطور معانيها في ذهن السامع
الا في ضمن تركيب كلامي .

الثانية : ان المعاني غير الاخطارية على نحوين فانه تارة يوجد فرد منها عند
الاستعمال كحروف النداء والتمني والترجي واخرى المعاني النسبية فان بين الاعراض
وموضوعاتها نسباً وتلك النسب معان حرفية فالعرض حيث ان وجوده في نفسه
عين وجوده لغيره وموضوعه والا لم يكن وجوده لموضوعه رابطاً بل استقلالياً
يحتاج الى رابط آخر ولا بد من وضع الفاظ تدل على تلك النسب الخاصة .

الثالثة : ان الموضوع للنسب تارة يكون مستقلاً في عالم اللفظ كلفظ من
والى واخرى لا يكون مستقلاً في عالم اللفظ كاليثبات فتلخص ان المعاني الحرفية
في عالم المفهوم كالاعراض في وجوده الخارجى فكما ان العرض لا يتحقق في
الخارج الا في الموضوع ولا يكون مستقلاً في الوجود كذلك المعاني الحرفية
في عالم المفاهيم متدلية بغيرها ولا استقلال لها ونتيجة هذه التفرقة انه لا يمكن أن
يقوم كل من الحرف والاسم مقام الاخر فان المعنى الاسمي اخطاري بلافق بين
كونه مفرداً أو في ضمن تركيب كلامي وأما المعنى الحرفي فاجادي غاية الامر
ربما يكون موجداً للارتباط بين المعاني الاسمية وربما يوجب اليجاد الخارجى
كحرف النداء مثلاً والى هذا المعنى يشير ما نسب^(١) الى المولى (ع) من ان
الحرف ما اوجد المعنى في غيره واجاد اهل الصرف حيث قالوا (في) للظرفية
ولم يقولوا هي الظرفية .

(١) القواعد الفقهية للسيد الرامهرمزي قدس سره : ص ٤٤ نقل الرواية عن العوالم

فحاصل الفرق بين الاسم والحرف مبني على اركان اربعة الاول : ان المعنى الاسمي اخطاري والمعنى الحرفي ايجادي الثاني : ان المعنى الحرفي لاموطن له الا في عالم الالفاظ وأما المعنى الاسمي فهو مستقل في عالم المفهومية. الثالث: انه لافرق في الهيئات بين الاخبار والانشاء فان الهيئة على الاطلاق معنى ايجادي الرابع: ان المعاني الحرفية حالها حال الالفاظ فكما ان المتكلم حين التكلم ينظر الى اللفظ بالنظر الالي كذلك يكون النظر الى المعاني الحرفية نظراً آلياً ويستفاد من مجموع ما أفاده امور :

الاول : ان المعنى الحرفي يباين المعنى الاسمي ولا مجال لقيام احدهما مكان الاخر وما أفاده تام .

الثاني : ان المعاني الحرفية بذاتها متدلية بالغير ولا استقلال لها وهذا ايضاً تام . الثالث : ان المعاني الحرفية ايجادية والمعاني الاسمية اخطارية وهذا الذي افيد لابد فيه من التفصيل فان المعنى الاسمي اخطاري بسلا اشكال وأما المعنى الحرفي فليس ايجادياً ولا توجد ارتباطاً بين الالفاظ فان الالفاظ لاربط بينهما كي يكون موجد ذلك الارتباط الحروف ولا ينحصر التقسيم بهذين القسمين كي يقال اذا لم يكن الحرف اخطارياً فإيجادي بل هنا قسم ثالث وهي المعاني غير المستقلة التي تكون متدلية لغيرها فالحروف موضوعة بازائها .

الرابع : ان النظر الى معنى الحروف نظر آلي وليس الأمر كذلك فان النظر الى المعنى الحرفي استقلالي كالنظر الى المعنى الاسمي فاذا نخبر بقيام زيد أو قموه أو مرضه أو صحته يكون النسب الخاصة منظورة بالنظر الاستقلالي. الخامس : انه استشهد بكلام المولى عليه السلام والحال ان كلامه عليه السلام لايدل على ما رامه اذ لا ارتباط بين أجزاء الكلام بما هو كلام بل الحروف موضوعة لتلك النسب الموجودة بين المعاني وعلى فرض التسليم فما هو الموضوع لتلك

النسب .

ان قلت فمامعنى قوله عليه السلام الحرف ما أوجد معنى في غيره وما المراد من الابداد . قلت نبين المراد من كلامه عليه السلام ارواحنا فداء فانظر .

السادس : انه ايد كلامه كلام اهل الادب والحال ان كلامهم لايدل على مقصوده بل يمكن أن يكون كلامهم ناظراً الى كون الحروف حاكيات .

السابع : انه افاد بأنه لاوعاء المعاني الحرفية الاعالم الالفاظ وقد ظهرانه ليس الأمر كذلك . الثامن : انه قدس سره افادباشتراك الحروف والجملة الانشائية بكونهما مشتركة في الابداد غاية الامر ان وعاء ايجاد الحروف الالفاظ ووعاء وجود الامور الاعتبارية وعاء الاعتبار وقد ظهر ان الحروف ليست ايجادية ونعترض انشاءالله في بعض الأبحاث الآتية ان الجملة الانشائية لاتكون ايجادية .

التاسع : انه فرق بين المعنى الاسمي والحرفي بكون المعنى الاسمي استقلالياً والمعنى الحرفي آلياً وقد ظهرانه ليس الامر كذلك وان المعاني الحرفية لاتكون آلية .

القول الرابع : ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني وهوان الموضوع له للحروف الوجود لا في نفسه بتقريب ان الوجود على اقسام .

منها : الوجود في نفسه لنفسه بنفسه وهو وجود الواجب فان وجود الواجب وجود في نفسه ولنفسه أي لا يكون محتاجاً الى الموضوع .

ومنها : الوجود في نفسه لنفسه بغيره .

ومنها : الوجود في نفسه لغيره بغيره .

ومنها : الوجود لافي نفسه .

أما القسم الاول فهو الوجود الواجب فان وجوده في نفسه ومستقل ولنفسه أي لا يكون في الموضوع وبنفسه أي لا يكون معلولاً لعلة ولا يكون قائماً بغيره

ومحتاجاً الى غيره .

وأما الثاني فهو وجود الجواهر فان وجودها في نفسها أي مستقل وجودها ولنفسها أي لا يكون في الغير ورابطاً ولكن بغيرها أي محتاج الى الغير .

وأما القسم الثالث فهو وجود الاعراض فان وجودها في نفسها ومستقل ولكن لغيره ومن شؤون الغير وبغيره أي محتاج الى العلة فوجود العرض في حدوثه يحتاج الى العلة وايضاً يحتاج الى موضوع يكون قائماً به .

وأما القسم الرابع فهي النسب الموجودة بين المعاني الاسمية وهذا الوجود وجود لافي نفسه .

اذا عرفت تقسيم الوجود الى هذه الاقسام فاعلم انه لا بد اولاً من اثبات القسم الرابع وثانياً لا بد من اثبات ان الحروف موضوعة بازاء القسم الرابع .

فنقول أما الدليل على اثبات القسم الرابع فهو انا تارة نعلم بوجود الجوهر وايضاً نعلم بوجود العرض كالقيام مثلاً ومع ذلك نشك في قيام زيد فيعلم ان وجود النسبة وجود آخر غير وجود الجوهر ووجود العرض والا يلزم أن يكون الوجود الواحد معلوماً ومشكوكاً فيه وهو غير ممكن .

وأما الدليل على أن هذا الوجود وجود لافي نفسه فهو ان ثبوت شيء لشيء ليس امرأ مستقلاً والا كان محتاجاً الى رابط فيقع الكلام في ذلك الرابط فوجودات النسب وجودات رابطية بخلاف وجود الاعراض فان وجودها رابطي وأما هذه الوجودات غير المستقلة وضعت الحروف بازائها فلأن حكمة الوضع كما تقتضي وضع الالفاظ بازاء الجواهر والاعراض كذلك تقتضي وضع الفاظ بازائها للاستفادة مضافاً الى أن تلك النسب مستفادة من الحروف وصفوة القول ان الأسماء وضعت للمفاهيم المستقلة في عالم الذهن والحروف وضعت للمفاهيم غير المستقلة وبعبارة اخرى الاسماء موضوعة للجواهر والاعراض والحروف

وضعت للنسب الموجودة بين الجواهر والأعراض .

ويرد عليه اولاً ان البرهان القائم على القسم الرابع مخدوش فان مجرد اجتماع اليقين والشك في افق النفس لا يدل على تعدد الوجود في الخارج مثلاً انما نعلم بوجود انسان في الدار ونشك في أنه زيد أو عمرو والحال ان وجود الطبيعي عين وجود الفرد وايضاً في موارد العلم الاجمالي بوجود نجس بين الاناثين نشك في أن النجس ايهما فالتعدد في افق النفس لا يكون دليلاً على التعدد الخارجي .

وثانياً : البرهان قائم على بطلان هذه الدعوى وذلك لأن القسم الرابع الذي يدعيه هذا المحقق اما واجب أو ممكن أو ممتنع لا سبيل الى الأول والثالث كما هو ظاهر فيكون ممكناً .

فنقول قد ثبت في الفلسفة التي هو من اهلها بل من فحولها ان كل ممكن زوج تركيب له ماهية ووجود وكل ماهية اما داخلية تحت الجواهر واما داخلية تحت الاعراض وعلى كلا التقديرين يكون نسبته الى الافراد نسبة الطبيعي الى اشخاصه .

وثالثاً : لو سلم القسم الرابع لكن لا يمكن تصديق ان القسم الرابع موضوع له للحروف فان الموضوع له لا بد من كونه قابلاً للحضور في الذهن والوجود الخارجي غير قابل لان يحضر في الذهن والا يلزم الخلف .

ان قلت : وضعت الحروف للمفاهيم قلت : تلك المفاهيم اما مفاهيم اسمية أو

غيرها أما على الاول فيلزم الخلف وعلى الثاني فما هي ؟

ورابعاً : لا يعقل تصور القسم الرابع في جملة من الموارد مثلاً نقول ان الله على العرش استوى فهل يمكن أن يكون ذاته معروضاً ومورداً لهذه الخصوصيات كلاً .

أو نقول شريك الباري مستحيل أو ان الضد مع الضد لا يجتمع أو النقيض لا يجتمع مع نقيضه أو أن الامكان في نفسه مفهوم من المفاهيم وهكذا وعلى الجملة

في كثير من الموارد تستعمل الحروف بلا عناية ورعاية والحال ان الالتزام بوجود القسم الرابع في هذه الموارد لا يمكن فتحصل ان هذا القول ايضاً لا يرجع الى محصل صحيح .

القول الخامس : ما اختاره المحقق العراقي وهو ان الحروف موضوعة للاعراض النسبية توضيح المدعى ان الاعراض على قسمين : قسم يكون قائماً بموضوع واحد كالكيف والكم وقسم يكون متقوماً بموضوعين كقولة الأين والمتى والاضافة ويسمى بالاعراض النسبية والحروف موضوعة للقسم الثاني فلو قلنا زيد في الدار يكون لفظ زيد حاكياً عن جوهر زيد ولفظ الدار يكون حاكياً عن جوهر الدار ولفظ (في) يدل على النسبة الأينية ولولا الحروف لم تكن مناسبة بين الألفاظ الكلامية وان شئت قلت: ان المعاني منحصرة في الجواهر والأعراض وربطها لمحالها ولا رابع والحروف لم توضع للقسم الاول كما هو ظاهر ولا للقسم الثاني ايضاً فان الموضوع للقسمين المذكورين الاسماء ولا للقسم الثالث فان الموضوع له الهيئة فينحصر في أن الحرف يكون موضوعاً للعرض النسبي . وبعبارة اخرى الفرق بين الحروف والهيئات ان الحروف تدل على العرض النسبي مهملاً والهيئة تدل على مصداق تلك النسبة وبعبارة ثالثة الحروف موضوعة للعرض المنتسب الى موضوع ما والهيئة تدل على ربط ذلك العرض الى موضوع معين .

ويرد عليه اولاً : ان الحروف تستعمل في جميع الموارد على نحو واحد وكيف يمكن الالتزام بهذه المقالة على النحو الكلي مثلاً نقول ان الله على العرش استوى والحال انه لا يمكن ان نلتزم بقيام العرض بذاته تعالى فانه اجل من ان يعرضه عرض من الأعراض وايضاً تستعمل الحروف في الأمور المستحيلة والأمور الاعتبارية والأمور الانتزاعية وكيف يعقل قيام العرض بالامر المستحيل أو الامر

الاعتباري أو الأمر الانتزاعي فإن العرض يقوم بالأمور الموجودة .

وثانياً : العرض النسبي عبارة عن المعنى الاسمي فلازم هذه الدعوى اتحاد الاسم والحرف في المعنى وهو لا يلتزم بهذا اللازم .

القول السادس : ما اختاره المحقق النهاوندى قدس سره ^(١) وهوان الحرف ما يدل على معنى في غيره وعن مولى الموحدين علي عليه السلام ^(٢) الحرف ما أوجد معنى في غيره وايضاً عرف الحرف بانه ما انبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل ومن ناحية ثالثة يعبر عن الحروف بالادوات ومن ناحية رابعة نرى الادباء في مقام تعريف هذه الادوات يقولون من للابتداء وفي للظرفية الى آخر كلامهم فنرى انه هل يمكن الجمع بين هذه التقريبات .

فنقول لاشكال في أنه نتصور في أنفسنا مفاهيم كثيرة من الجواهر والاعراض من الواقعات واجباً كان أو ممكناً والاعتباريات والانتزاعيات والمحالات ولكن كل مفهوم اجنبي عن الآخر وايضاً نتصور المفاهيم المقيدة مثلاً نتصور الانسان حالكونه راكباً على الفرس شارباً للماء الى غير ذلك من القيود ومن الظاهر ان الاسماء لانفي بافادة الخصوصيات فلو جمع بين عدة مفاهيم كما لو قال احد : رأيت زيد شرب ركوب فرس لا يستفاد من هذه الألفاظ ان الالفاظ بهذه الالفاظ رأى زيد في حال الشرب راكباً على الفرس فلا بد من وضع الفاظ تدل على هذه الخصوصيات وبعد الفحص نرى ان الموضوع لافادتها هي الحروف فيصدق ما نسب في الرواية الى سيدنا ارواحنا وارواح العالمين له الفداء فانالو قلنا جاء زيد مع أخيه نرى ان الدال على المصاحبة لفظ مع فيوجد هذا اللفظ معنى في غيره وهو زيد وبعبارة واضحة يوجب تضييقاً في مقام الدلالة .

(١) تشریح الاصول : ص ٣٩

(٢) البحار : ج ٤٠ ص ١٦٢

وايضاً يصدق ما أفاده صاحب تشریح الاصول اذ يدل لفظ مع على معنى في غيره وايضاً يصح أن يقال لفظ مع للمصاحبة وايضاً يصح أن يقال ان المعنى الحرفي لا اسم ولا فعل وايضاً يصح ان يقال ان الحروف آلات وأدوات اذ الحروف ادوات للتفهيم .

ان قلت : كيف يجمع بين قول امامنا حيث يعبر عن الحرف بكونه ايجادياً وبين قول الاخرين حيث يعبرون عنه بكونه حاكياً قلت : كلا القولين صحيحان فان الحروف حاكيات عن مقام الثبوت وموجدات في مقام الاثبات ولتوضيح المدعى نقول : المفاهيم في الواقع مختلفة وكل واحد منها يفاير الاخر مثلاً لا اشكال في ان الرقة المتصفة بالايان يفاير الرقة المطلقة والحرف يحكي عن اتصاف الرقة بالايان فيصح أن يقال حاكيات عن مقام الثبوت ومع ذلك يوجد الحرف تضييقاً في الرقة في مقام الاثبات اذ لو قلنا اعتق رقة يفهم من لفظ الرقة مفهوماً واسعاً مطلقاً ولكن لو قلنا اعتق رقة مع الايمان يوجد لفظ مع تضييقاً في مفهوم الرقة فيصح ان يقال ان الحرف ما اوجد المعنى في غيره ويصح ان يقال ان الحرف يدل على معنى في غيره ويصح أن يقال ان الحروف ادوات للافادة والاستفادة ويصح أن يقال ان الحرف ما انبأ عن معنى لا يكون اسماً ولا فعلاً .

اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الهيئات الناقصة تلحق بالحروف فان وزانها وزان الحروف مثلاً لو قلنا غلام زيد يفهم من الاضافة ما يفهم من الحرف طابق النعل بالنعل وبعبارة واضحة الهيئات الناقصة تحكي عن المعاني في الغير وتوجد تلك التضييقات في مقام الاثبات وأما الهيئات التامة انشائية كانت او اخبارية فتكلم فيها انشاء الله فانتظر .

هذا تمام الكلام في الحروف الداخلة على الجمل الناقصة كلفظ في وعلى .
وأما الحروف الداخلة على الجمل التامة كلفظ هل وليت وامثالها فان هذه

الحروف وضعت لابرار ما في نفس المتكلم فان حروف الاستفهام وضعت لابرار ان المتكلم في مقام الاستفهام وقس عليها حرف التمني والترجي وأمثالهما ولنا أن نقول ان ما نسب الى المولى ينطبق عليها فان حروف الاستفهام توجد في مقام الاستعمال معنى في مورد الاستفهام فلاحظ .

إيقاظ : قد اشتهر في الألسن ان المعاني الحرفية آلية بخلاف المعاني الاسمية وقد ظهر من مطاوي ما ذكرنا ان هذا توهم فاسد فان المعاني الحرفية ملحوظة بالاستقلال ويترتب عليه امكان الوجوب المشروط اذ ربما يقال ان المعنى الحرفي حيث انه آلي لابد من ارجاع القيد في قولنا ان جائك زيد اكرمه الى المادة كي يكون قابلاً للمحاذ فيرجع الوجوب المشروط الى الوجوب المطلق .

وبعبارة اخرى : بعد فرض كون المعنى آلياً لامجال للمحاذ الاطلاق والاشتراط فيه وقد ظهر ان الامر ليس كذلك وان المعنى الحرفي قابل لأن يلاحظ مستقلاً وهذا اثر مهم مترتب على القول بكون المعنى الحرفي استقالياً .

بقي شيء وهو ان الموضوع له في الحروف عام أو خاص الظاهر ان الموضوع له للحروف خاص فان الواضع يلاحظ التقيدات والتضيقات المتصورة في مواردها بجامع اسمي وبعبارة اخرى يلاحظ التقيدات الآنية بمفهوم اسمي وهي الظرفية وبهذا العنوان يشير الى تلك الخصوصيات ويضع اللفظ بازائها فالوضع عام لأن الملحوظ في مقام الوضع عنوان عام والموضوع له خاص لأن كل واحد من الخصوصيات التي لاتناهي لها موضوع له .

اذا عرفت ما ذكرناه في الحروف فاعلم ان الظاهر ان اسماء الاشارة والضمائر والموصولات كلها يكون الوضع فيها عاماً والموضوع له فيها خاصاً توضيح المدعى : ان المذكورات تشار بها الى ما يراد منها فالحق ان كلها للاشارة وان سمي بعضها بالضمائر وبعضها بالموصولات ولذا نرى يعبر عن الموصول في اللغة الفارسية بـ (اونيكه) فان هذه الالفاظ بحسب التعهد الوضعي وضعت لايجاد

الإشارة بها الى معانيها فيصبح أن يقال انها موضوعة للإيجاد أي ايجاد الإشارة .
وأما وجه كون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً فلأن مصاديق الإشارة لاتناهي لها فالواضح يتصور الجامع بين تلك المصاديق ويضع اللفظ بازاء كل مصداق فالوضع عام والموضوع له خاص ولا فرق بين الموارد والمصاديق من حيث المعنى فان المشار اليه ربما يكون من الجواهر وربما يكون من الأعراض كما انه قد يكون المشار اليه ذات الواجب وقد يكون مصداقها الممكن وقد يكون من الامور المحالة وهكذا .

الجهة الرابعة في وضع المركبات التامة من الانشائية والاخبارية :

ف نقول : الحق ان الجملات الانشائية والاخبارية موضوعة لابراز ما في النفس غاية الامر المبرز بالفتح يختلف فان الجملة الاخبارية موضوعة بحسب التعهد لابراز أن المتكلم في مقام الحكاية وبهذا الاعتبار يتصف الخبر بالصدق والكذب اذ لا اشكال في أن المتكلم في مقام الحكاية وانما الصدق والكذب يتحققان باعتبار مطابقة الحكاية مع الواقع فان طابق الخبر الواقع يكون الخبر صدقاً والا يكون كذباً .

وأما الجملة الانشائية فهي موضوعة لابراز ما في النفس من الاعتبار مثلاً يعتبر البايع الملكية ويبرز اعتباره بقوله بعث ويعتبر المزوج الزوجية ويبرز اعتباره بقوله زوجت ويعتبر المولى اللابدية من الفعل في ذمة المكلف ويبرز اعتباره بقوله صل وهكذا وهكذا .

ولا يذهب عليك ان الجملة الانشائية وضمت لابراز الاعتبار أي ان الواضع تعهد انه كلما أراد ان يبرز الاعتبار يتكلم بهذه الجملة لكن الدواعي للابراز تختلف فربما يكون الداعي للابراز الاعتبار كاعتبار اللابدية وربما يكون الداعي التهديد وربما يكون الداعي التعجيز وهكذا .

وفي جميع هذه الصور اللفظ مستعمل في معناه وعلى طبق التعهد فلا يكون مجازاً غاية الامر الدواعي تختلف كما ان الامر يكون في الجملة الخبرية كذلك فانها وضعت لابرار ارادة الحكاية والدواعي لهذا الابرار تختلف .

فتارة يكون الداعي الحكاية وأخرى يكون الداعي البعث نحو الفعل كما يقول المولى يعبد ويتوضأ الى غيرهما من الأمثلة ويكون داعيه البعث .

وربما يكون الداعي امراً آخر مثلاً اذا قال المتكلم زيد كثير الرماد يكون داعيه في هذا الاخبار عن جود زيد ولذا يكون صدق خبره وكذبه بجود زيد وعدمه لا بكثرة الرماد وعدمها .

وربما يقال: ان الجملة الاخبارية وضعت للدلالة على النسبة الخارجية والجملة الانشائية وضعت لايجاد المادة ولكن مقتضى النظر الدقيق أنه لا تنصح هذه المقالة فان الوضع كما سبق عبارة عن التعهد ولا مجال لأن يتعلق التعهد بالامر غير الاختياري مثلاً هل يمكن أن يتعلق تعهد الشخص بنزول المطر من السماء كلا ومن الظاهر ان دلالة شيء على شيء آخر ليس اختياره بيد شخص فكيف بتعهد الواضع أن يدل اللفظ على النسبة الخارجية مضافاً الى أن المخاطب ربما يقطع بكذب الاخبار فكيف يدل الخبر على تلك النسبة الخارجية كما ان الجملة الانشائية لا توجد بها شيء لافي الخارج ولا في الذهن ولا في عالم الاعتبار فلا مجال لتعلق تعهد الواضع به فان الانشاء عبارة عن النشؤ والابرار أي الواضع يتعهد انه متى يكون في مقام ابرار ذلك الامر النفساني يبرزه باللفظ الفلاني فالنتيجة ان جميع جمل الخبرية والانشائية موضوعة لابرار ما في افق النفس وعلى هذا يكون الوضع في جميع الجملات عاماً والموضوع له خاصاً فان الواضع يتصور جميع الموارد بالعنوان العام ويضع اللفظ بازاء تلك المصاديق الكثيرة غير المتناهية فالوضع فيها عام والموضوع له فيها خاص فلا تغفل .

الامر الثالث في التبادر :

فنقول : التبادر علامة كون اللفظ الفلاني حقيقة في المعنى المتبادر منه .
ان قلت يلزم الدور لأن التبادر متوقف على العلم بالوضع والحال ان العلم
بالوضع يتوقف على التبادر .

قلت: التبادر يتوقف على العلم بالوضع اجمالاً والعلم بالوضع تفصيلاً يتوقف
على التبادر فالمتوقف غير المتوقف عليه هذا بالنسبة الى العالم بالوضع اجمالاً وأما
بالنسبة الى الجاهل بالوضع فالمتبادر عند أهل اللسان علامة الحقيقة بلا اشكال
الدور فان التبادر عندهم متوقف على العلم بالوضع والعلم بالوضع عند الجاهل
يتوقف على التبادر .

ثم ان التبادر المبحوث عنه في المقام هو التبادر الذي يكون من حاق اللفظ
وأما التبادر اذا لم يكن عن حاق اللفظ بل يكون مستنداً الى القرينة فلا يكون
علامة الحقيقة كما هو ظاهر ولو شك في كون التبادر عن حاق اللفظ أو عن
القرينة لا طريق الى اثبات الحقيقة لأن اصالة الحقيقة لا تكون من الاصول الشرعية
التعبدية التي تجري على كل تقدير بل من الاصول العقلية الجارية لاحراز المراد
وأما لو احرز المراد وشك في كفايته لا طريق الى اثبات الكيفية وأنه لا يكون
بالقرينة لأن طريق استفادة الكيفية اما باستصحاب عدم كونه بالقرينة واما بالسيره
العقلانية .

أما الاستصحاب فلا يفي بهذا المقصود الا على القول بالمثبت الذي لانقول
به فان استصحاب عدم كونه مستنداً الى القرينة لا يقتضي الاستناد الى حاق اللفظ
الا على القول بالمثبت مضافاً الى كونه معارضاً باستصحاب عدم كونه مستنداً الى
حاق اللفظ فلا يتم الأمر بالاستصحاب .

وأما السيرة العقلائية فلم تثبت وبعبارة أخرى السيرة جارية فسي مورد الشك في المراد لافي مورد كون المراد معلوماً ولاندري كونه بأي كيفية .
ثم انه لو انكشفت الحقيقة لكن شك في النقل وعدمه يكون مقتضي الأصل العقلائي عدم النقل وكونه حقيقة في المعنى المتبادر منه من الأول وان شئت قلت: الاستصحاب القهقري حجة في المقام والوجه فيه ان دليله السيرة العقلائية لا أدلة الاستصحاب كي يقال لاستفاد من ادلته الاستصحاب القهقري فلا حظ .

الامر الرابع في الحقيقة الشرعية :

قال في الكفاية : ان الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح به كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له مع قيام القرينة على الوضع وهذه القرينة لا تكون قرينة للاستعمال المجازي بل قرينة على الوضع .

ان قلت هذا الاستعمال لا يكون حقيقة كما هو المفروض ولا يكون مجازاً لعدم رعاية العلاقة المجازية .

قلت : الاستعمال يتوقف على الحسن الطبيعي ومثله كثير في المحاورات .
اذا عرفت ما أفاده نقول لاشكال في عدم الوضع التعييني بأن يقول صاحب الشريعة وضعت اللفظ الكذائي للمعنى الفلاني اذ لو كان لبان ولاداعي للاخفاء فانه لا ينافي التقية .

وأما الوضع للمعنى الجديد والحادث بالاستعمال على النحو الذي تصوره في الكفاية فيقع الكلام تارة في امكانه واخرى في وقوعه فهنا مقامان .

أما المقام الاول : فربما يقال بأنه محال اذ لازمه الجمع بين اللحاظ الالي واللاحاظ الاستقلالي فسان الاستعمال يستلزم فناء اللفظ في المعنى ويكون اللفظ ملحوظاً في هذا الحال بلحاظ آلي وأما وضع اللفظ لمعنى يستلزم أن يكون اللفظ

ملحوظاً استقلالياً ولا يعقل أن يجمع بين الملحوظين كيف واجتماع الضدين فساداً
أظهر من الشمس وأبين من الامس .
ويجاب عن الاشكال كما في بعض الكلمات ان الملحوظ بالملحوظ الاستقلالي
طبيعي اللفظ والملحوظ بالملحوظ الاستعمالي الالي شخص اللفظ فلا يكون الملحوظان
مجتمعين في محل واحد .

وفيه : ان الاستعمال يتعلق بالطبيعي فان الطبيعي يوجد بالاستعمال وبعبارة
اخرى بالاستعمال يحصل التشخص ولا يعقل أن يتعلق بالشخص والا يلزم تحصيل
الحاصل واجتماع وجودين في ماهية واحدة ومن الظاهر ان لكل ماهية وجوداً
واحداً فالحق أن يقال ان الوضع عبارة عن التعهد والتعهد امر قلبي يحصل قبل
الاستعمال فلا مجال للاجتماع هذا اولاً .

وثانياً : انا لانسلم كون اللفظ ملحوظاً عند الاستعمال ملحوظاً آلياً ولذا يراعى
فيه ما يلزم رعائته من حيث الادب وبعبارة واضحة لاشكال في أن المستعمل للكلمات
عند التكلم يلاحظ خصوصيات الألفاظ من حيث الاعراب والبناء ومن حيث
الصحة والاعتلال ومن حيث الغلط والصحيح ومن حيث الحسن والقبح اضعف
الى ذلك ان الوضع بهذا النحو أمر ممكن بالوجدان بل واقع وبعد وقوع الشيء
خارجاً لا مجال لاقامة البرهان على عدم امكانه وادل الدلائل على امكان الشيء
وقوعه .

ثم ان صاحب الكفاية افاد بأن الاستعمال المشار اليه لاحقيقة ولا مجاز .
أما عدم كونه حقيقياً فلعدم الاستعمال في الموضوع له وأما عدم كونه مجازاً
فلعدم لحاظ العلاقة المجازية وفيه : ان الوضع ان كان عبارة عن التعهد النفساني
يكون الاستعمال المزبور حقيقياً فان رتبة الاستعمال وزمانه بعد الوضع .
وان شئت قلت : الاستعمال متأخر عن الوضع فيكون حقيقياً الا أن يقال :

ان الوضع لا يتم الا بالابراز فيكون الوضع والاستعمال يوجدان في زمان واحد فلا يكون الاستعمال حقيقياً اذ بالاستعمال يتم الوضع - فلا يمكن أن يكون حقيقياً والايلازم الخلف لكن لا بأس بهذا الاستعمال فانه صحيح عرفاً وان آيت عن صحته نقول نفرض كونه غلطاً لكن الأثر المرغوب منه يترتب عليه بلا اشكال فلاحظ .

وأما المقام الثاني : فأفاد في الكفاية ان دعوى الوضع التعيني في ألفاظ العبادات في لسان الشارع قريبة جداً والدليل عليه تبادر المعاني الشرعية من هذه الألفاظ في زمانه والتبادر آية الحقيقة ويؤيد المدعى أنه لاعلاقة بين هذه المعاني والمعاني اللغوية كى يلتزم بالمجاز فانه اي علاقة بين الدعاء والصلاة ومجرد تضمن الصلاة للدعاء لا يقتضي الجواز فان علاقة الكل والجزء في المجاز مشروط بكون الجزء بحيث ينتفي الكل بانتفائه كالرقبة بالنسبة الى الانسان ولذا يصح أن يقال اعتق رقبة هذا على تقدير حدوث هذه المعاني في الشريعة الاسلامية وأما على تقدير كونها في الشرايع السابقة كما يدل عليه قوله تعالى « كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم »^(١) « وأوصاني بالصلاة والزكاة »^(٢) فلا طريق الى اثبات الحقيقة الشرعية ومع الغض عن هذه الجهة لا يكون دعوى القطع بحصولها في لسان الشارع وتابعه جزافاً نعم حصولها في خصوص لسانه لا يمكن اثباته .

ويرد عليه اولاً : انه لادليل على كون هذه الالفاظ حقيقة في هذه المعاني في الشرايع السابقة اذ مجرد ثبوت هذه المعاني في تلك الشرايع لا تلازم كون هذه الالفاظ موضوعة بازائها والنزاع في المقام في الوضع لافي تحقق المعاني في

(١) البقرة/١٨٣

(٢) مريم/٣١

تلك الازمنة بل لاريب في عدم الوضع في الازمنة السالفة اذا لم تكن لغتهم عربية .

وثانياً لو فرض كون الألفاظ موضوعة بازاء هذه المعاني في تلك الازمنة تترتب عليه النتيجة المطلوبة فانه لا فرق في النتيجة بين القولين الا بالاصطلاح وبعبارة اخرى : على كلا التقديرين يحمل اللفظ على المعاني الحادثة .

وثالثاً ان الوضع التعييني الموضوع للبحث على فرض تحققه اما باستعمال الشارع المقدس أي النبي الاكرم صلى الله عليه وآله واما باستعمال تابعيه واما حصوله بكليهما فلا معنى له .

اذا عرفت ما تقدم نقول لامجال لنفي تحقق الوضع في زمان الائمة والصادقين عليهم السلام لتبادر هذه المعاني من هذه الالفاظ في ذلك الزمان وعليه لا أثر لهذا البحث اذ البحث في المقام في أن الالفاظ موضوعة للمعاني الشرعية كي تحمل عليها عند الاستعمال أو لا تكون كي تحمل على المعاني اللغوية ومع فرض كونها موضوعة في زمان الائمة عليهم السلام تحمل على المعاني الشرعية لأن الاحكام الشرعية واصلة الينا بطريقهم فلا فرق في النتيجة .

ان قلت على فرض كونها موضوعة في زمان الائمة عليهم السلام في المعاني الشرعية تكون الالفاظ مشتركة لفظية ولا بد من قرينة معينة .

قلت اولاً: على هذا لا فرق في ورود الاشكال بين القول بثبوت الحقيقة الشرعية وبين القول بثبوت الحقيقة المتشرعية .

وثانياً : لامجال لاصل الاشكال اذ لو ثبت الوضع يثبت النقل وبعبارة اخرى : بعد وضع الشارع أو الائمة عليهم السلام هذه الالفاظ لهذه المعاني الخاصة ورفع اليد عن التعهد السابق لامجال لهذا الاشكال مضافاً الى أن القرائن الموجودة تعين

المراد وصفوة القول : ان ما وصل الينا من طريق الائمة عليهم السلام يكون المراد منه ظاهراً ولو ببركة القرائن وما وصل الينا من طريقهم اذا كان محفوظاً بالقرينة فالكلام فيه هو الكلام وأما مع عدم القرينة وكونه حجة ومعتبراً فتحققه -مورد الكلام .

وأما ما ورد من هذه الالفاظ في القرآن فالمراد منه معلوم بالقرينة فان قوله تعالى « كلوا واشربوا حتى يتبين »^(١) يدل على الامساك الخاص وقس عليه قوله تعالى « ولله على الناس حج البيت »^(٢) مضافاً الى النصوص الواردة -من اهل البيت الذين هم أدري بما في البيت فالنتيجة انه لا أثر لهذا البحث ولا ترتب عليه نتيجة عملية .

الامر الخامس :

في أن أسماء العبادات وكذا المعاملات موضوعة للصحيح أو للأعم فيقع الكلام في مقامين :

المقام الأول : في أسماء العبادات وقد مر في بحث الحقيقة الشرعية أن الفاظ العبادات موضوعة في لسان الائمة عليهم السلام للعبادات للتبادر فلا بد من ملاحظة ان الموضوع لها خصوص الصحيح أو الموضوع له الأعم من الصحيح .
فنقول ربما يقال : لا يمكن دخل القيود في المسمى لأن الشرط متأخر رتبة عن المقتضي فلو كان دخيلاً يلزم تقدم المتأخر وهو محال .

والجواب عن الاشكال : انه لا مانع في مقام التسمية من جمع المتقدم والمتأخر ولا يلزم الخلف والمحال ولذا لا مانع عن جعل لفظ اسماً للعلة والمعلول مع تأخر

(١) البقرة/١٨٧

(٢) آل عمران/٩٧

المعلول عن العلة بل لا مانع عن جعل لفظ اسماً للمتقدم والمتأخر الزماني فكيف بالتأخر الرببي اذا عرفت ما تقدم فاعلم : انه يقع الكلام في موضعين :

الموضع الاول في الجامع الصحيح فنقول : قال في الكفاية يمكن تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحة بوحدة الأثر كالنهي عن الفحشاء والمنكر اذ وحدة الأثر تكشف عن وحدة المؤثر وتتوجه بكلامه في المقام إيرادات :

منها : ان برهان ان الأثر الواحد يكشف عن وحدة المؤثر يجري في الواحد الشخصي أو الواحد النوعي وفي المقام الوحدة عنوانية .

بيان ذلك ان الفحشاء عنوان انتزاعي ينتزع عن الزنا والمواط وشرب الخمر والقمار الى غيرها من المحرمات فأأنواع الفحشاء مختلفة فالوحدة عنوانية لاوحدة شخصية ولا نوعية .

ويمكن الجواب عن هذا الايراد اولاً : ان الفحشاء انواع مختلفة ولكن الكلام في النهي عن الفحشاء لا عن نفس الفحشاء الا أن يقال : اذا كان الأمر كذلك لا يكون الوحدة نوعية اذ عليه يمكن أن تنهى صلاة الصبح عن فحشاء وتنهى صلاة الظهر عن غيرها فلا مجال لكشف الجامع وثانياً : يكفي للوصول الى المطلوب الوحدة العنوانية .

ومنها : ان البرهان المذكور انما يتم لو كان الأثر للجامع والحال أن الأمر لا يكون كذلك فان كل صلاة بمالها من الخصوصيات تؤثر في الأثر المطلوب لا للجامع فان صلاة الفجر بخصوصياتها الخاصة من كونها ركعتين وتكون القراءة فيها جهرية وهكذا تؤثر وقس عليها بقية الصلوات فالمؤثر الخصوصيات لا للجامع بما هو جامع . ويمكن أن يجاب عن هذا الاشكال بأن الأمر وان كان كما ذكر لكن يكفي للمدعى الجامع العنواني المنتزع عن الأفراد المختلفة كما مر الا أن يقال انه خارج عما أفاده صاحب الكفاية ورامه .

ومنها : ان هذا الجامع اما مركب او بسيط أمماً على الاول فكل مركب

نتصوره جامعاً لا يكون جامعاً بين الآراء الصحيحة كما هو ظاهر فان صلاة المسافر تغاير صلاة الحاضر وصلاة المغرب تغاير صلاة العشاء وهما تغايران صلاة الايات وهكذا وهكذا .

وأما على الثاني فكيف يمكن أن الجامع البسيط جامعاً بين المركبات من امور كل واحد منها من مقولة غير مقولة اخرى .

ويمكن أن يجاب عن الاشكال المذكور ايضاً بكفاية الجامع العنواني ولكن صاحب الكفاية في مقام اثبات الجامع الذاتي .

ومنها : انه لا اشكال في مدخلية قصد القرية وعدم المزاحم وعدم تعلق النهي بالمأمور به والحال ان هذه القيود غير مدخيلة في المسمى وربما يقال في وجهه كما عن الميرزا قدس سره : ان الصحة من هذه النولهي متأخرة عن المسمى وفرع تحققة فكيف يعقل أن تؤخذ في المسمى .
حي

ويرد على هذا البيان انه لا مانع عن أخذ هذه القيود في المسمى وقد تقدم ان التأخر الرتبي بل الزماني لا يكون مانعاً عن وضع اللفظ بازاء مجموع المتقدم والمتأخر بل الوجه فيه ان عدم أخذها مقطوع .

ويرد على هذا اليراد اولاً : ان الكلام في تصوير الجامع وهذا الاشكال لا يكون اشكالا في اصل المدعى وثانياً : لا وجه للقطع المدعى في المقام اذ على القول بكون اللفظ موضوعاً لخصوص الصحيح نلتزم بدخل الامور المذكوره مضافاً الى أنه لا وجه لقيود عدم المزاحم فان المزاحم لا يوجب بطلان العمل كيف وقد ثبت في بحث الترتب جواز الأمر بالمهم عند عصيان الامر بالاهم فلاحظ .

ومنها : ان المسمى لا بد أن يكون مفهوماً عريضاً يفهم من اللفظ ومن الظاهر ان الجامع البسيط المؤثر في النهي عن الفحشاء لا يفهمه العرف كما ان الجامع المركب لا يفهم منه اذ قد ثبت انه لا جامع مركب بين الافراد فالمسمى لا يكون جامعاً ذاتياً لا بسيطاً ولا مركباً وأما الجامع العنواني فلا يمكن الالتزام بكونه

موضوعاً له والا يلزم الترادف بين عنوان الناهي عن الفحشاء ولفظ الصلاة ويلزم صحة حمل هذا العنوان على الصلاة بالحمل الاولى الذاتي وهو كما تسرى . ان قلت : يمكن القول بكون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً . قلت كيف يمكن الالتزام به والحال ان المفهوم من لفظ الصلاة عنوان عام واحد ويحكم به على المصاديق الخارجية والدليل على ذلك ان حمل لفظ الصلاة بما له من المعنى على كل واحد من مصاديقها على نسق واحد بلا فرق بين الموارد .

ومنها : ان الجامع المركب لا يكون جامعاً كما تقدم والجامع البسيط على فرص تسلمه يكون حاصلًا من تلك المركبات فلو شك في الأقل والأكثر لانجري البرائة اذ قد ثبت في محله ان المرجع عند الشك في المحصل الاشتغال والحال ان بناء القوم عند الشك في الأكثر البراءة .

ويمكن أن يجاب عن الاشكال المذكور وان لم يكن موجهاً عند صاحب الكفاية بأن الجامع يمكن أن يكون عنواناً انتزاعياً عن المركب الخارجى ومحمولا عليه فيكون الواجب ذلك المركب فلا يكون الشك في المحصل بل الشك في الزائد على المقدار المعلوم فالنتيجة عدم تمامية ما أفاده صاحب الكفاية .

وافاد المحقق العراقي : بأنه لا جامع بين الأفراد الا الجامع الوجودي وبعبارة اخرى لا ينحصر الجامع بالجامع المقولي والعنواني بل يمكن أن الجامع جامعاً وجودياً .

وبعبارة واضحة : ان الصلاة مركبة من مقولات متعددة متباعدة كل واحدة منها اجنبية عن الاخرى ولا جامع صوري بينها وايضاً لاجامع مقولي يجمع تلك الشئان ولكن مع ذلك يجمعها جامع وجودي ولذا نرى ان مفهوم الصلاة يصدق بلا عناية على الصلوات المختلفة وجميع هذه المختلفات مجتمعة في الاطار الوجودي فنقول الجامع هو الوجود لكن مع التحفظ على الأركان قلّة وكثرة واما بلحاظ غير الأركان يكون لا بشرط وان شئت قلت : يؤخذ من كل جزء وجوده

ويلاحظ بهذا اللحاظ بلا نظر الى خصوصية وجوده .

ان قلت يلزم حصول الامتثال بالاثيان بما يكون تحت هذا الجامع فيجوز أن يصلي الحاضر صلاة القصر وهكذا .
قلت قد استفيد من الادلة وجوب مركب خاص بالنسبة الى الحاضر كما ان الأمر كذلك بالنسبة الى المسافرين وكل واحد من المكلفين يجب عليه أن يمثل ما وجب عليه شرعاً فالنتيجة ان الجامع جامع وجودي .

ويرد عليه اولاً : انه ان اريد اشتراك الأجزاء والشرائط في مفهوم الوجود فمن الظاهر ان مفهوم الوجود جامع بين جميع الموجودات وان اريد بالجامع الوجودي حقيقة الوجود على مسلك الداهيين الى أن الاصل هو الوجود فأيضاً جميع الأشياء مشتركة في حقيقة الوجود فان حقيقة الوجود حقيقة تشريكية بين تمام الموجودات وان اريد ان وجوداً واحداً عينياً شخصياً خارجياً جامع بين المقولات المتعددة فهذا أمر غير معقول اذ لا يعقل أن يتحد مقولة مع مقولة اخرى وجوداً بل لا يعقل حصول الوحدة الحقيقية بين الأمور المتأصله وانما الوحدة بينها وحدة اعتبارية لاحقيقية .

وثانياً : ان الصلاة لها أفراد عديدة صادرة من اشخاص مختلفة فان الصادرة من زيد غير الصلاة عن بكر بل صلاة الفجر الصادرة عن شخص واحد غير صلاة ظهر الصادرة عن ذلك الشخص وهكذا وكيف يمكن أن يكون وجود واحد خارجي جامعاً بين جميع هذه الأفراد .

وثالثاً : ان الصلاة ليست الحصة الوجودية الخاصة بالمتحصلة في الخارج بل الصلاة عبارة عن نفس المقولات ولذا يحكم عليها بأحكام كثيرة من دون أن يكون لها تحقق خارجي .

ورابعاً : ان كانت الصلاة هو المجموع الوجودي فكيف يمكن أن يتعلق بها

الأمر اذ يلزم تحصيل الحاصل المحال .

وخامساً : اما تلغى الخصوصيات واما لاتلغى أما على الأول فيكون الوجود جامعاً بين جميع الأفراد الموجوده وأما على الثاني فلا يكون جامعاً بل كل وجود مخصوص بمورده .

وسادساً : ان الالفاظ موضوعة للماهيات كي تحضر في الذهن عند الاستعمال والموجود الخارجى غير قابل لأن يحضر في الذهن والا يلزم الخلف .

وسابعاً : انه لا يتبادر من اللفظ الا المفهوم لا الموجود الخارجى .

وثامناً : مرجع هذا المسلك الى وحدة الوجود والقائل اجل أن يلتزم بهذا اللازم الفاسد .

وأفاد الميرزا النائيني قدس سره انه لا يلزم تصوير الجامع لاعلى القول بالصحيح ولاعلى القول بالأعم بل يمكن وضع اللفظ للمرتبة العالية للصلاة ثم استعماله في بقية المراتب اما بادعاء كون الفاقد منزلة الواجد واما من باب الاشتراك في الاثر فالصحيح يستعمل اللفظ في بقية المراتب الصحيحة من باب الادعاء أو من باب الاشتراك في الاثر فان كل واحد من الأمرين يصح الاستعمال والأعمي يستعمل اللفظ في بقية المراتب الأعم من الصحيح والفاقد اما من باب الادعاء واما من باب الاشتراك في الاثر وكمون الفاسد بمنزلة الواجد مثلاً صلاة الغريق لا يمكن فيها الادعاء لكن تشترك مع غيرها في الاثر ويمكن ادعاء كون الفرد الفاسد منها منزلة الواجد .

نعم يلزم تصوير جامع بين صلاة القصر والتمام اذ كل منهما له مراتب ولا يختص الأمر بواحدة منهما ثم رتب على ما أفاده عدم نتيجة لهذا النزاع لان الأخذ بالاطلاق غير جائز على كلا القولين أما على الصحيح فظاهر وأما على الأعم فلان المفروض ان اللفظ وضع لخصوص الصحيح وعدم احراز المساومة والادعاء في مقام الاستعمال

فيكون اللفظ مجملاً ولا يجوز التمسك بالاطلاق لعدم موضوعه .

ويرد عليه اولاً : ان استعمال لفظ الصلاة بالنسبة الى جميع المراتب على حد سواء ولا تفاوت بين الاستعمال في مورد ومورد آخر .

وثانياً : ان المرتبة العالية لها انواع متعددة فان صلاة التمام غير الصلاة القصير وصلاة المغرب غيرهما وصلاة الفجر تغايرها وصلاة الايات تغاير الجميع وصلاة العيدين تغاير الكل فلا بد من تصوير جامع بين المراتب العالية .

وثالثاً : تظهر الثمرة بين القولين اذ الأعمى قائل بوضع اللفظ للأعم فعلى القول بالصحيح لامجال للتمسك لأن الأخذ بالاطلاق والعموم لايجوز مع الشك في المصدق وأما على الأعم حيث ان المصدق محرز والشك في الزائد يجوز التمسك فلا حظ .

اذا عرفت ما تقدم نقول : الحق ان الجامع بين الأفراد الصحيحه متصورة كما ان الحق وضع اللفظ بازاء الجامع الصحيح فلنا دعويا :

الاولى : امكان تصور الجامع .

الثانية : كون اللفظ موضوعاً بازائه .

أما الدعوى الاولى : فنقول لا اشكال ولا كلام في أن الصلاة بما لها من المفهوم تنقسم الى الصحيحة والفاسدة ولذا نقول هل لفظ الصلاة موضوع لخصوص الصحيحة أو للاعم ^{فيشعر} فتصور مفهوم، للصحيح بلاشكال فيكون ذلك المفهوم المتصور جامعاً للأفراد الصحيحة هذا اولاً .

وثانياً : نقول اذا كان اثر مترتباً على مركب خارجي تختلف أجزاء هذا المركب ولكن مع الاختلاف يكون مشتركاً في ذلك الأثر كالسكر مثلاً فاذا كان السكر مترتباً على اشياء مختلفة كما هو كذلك خارجاً ولا يكون جامع مقولي بين تلك الأشياء والقدر الجامع بينها ترتب السكر عليها لا اشكال في أنه ينتزع عنوان

المسكر عن المجموع ولا اشكال في صحة حمل عنوان المسكر على كل واحد من من مصاديقه بالحمل الشائع الصناعي فيقال الخمر مسكرو الترياق مسكر والاسيرتو مسكر والبنج مسكر الى غيرها من المسكرات فالجامع بين تلك الامور الجسم المسكر او الشيء المسكر فيوضع اللفظ بازاء هذا الجامع وفي المقام نقول كل واحد من أنواع الصلاة وكل فرد من أفرادها يشترك مع النوع الاخر والفرد الاخر في جملة من الآثار وهي النهي عن الفحشاء ومعراج المؤمن وقربان كل تقي وخير موضوع وذو ملاك ومصلحة وكونه محبوباً للمولى فيكون الجامع الفعل الذي يكون موضوعاً لهذه الآثار ويتصور الجامع بهذا العنوان ويوضع اللفظ بازائه بلا ترتب اى محذور عليه ولعمري هذا ظاهر وواضح ولا يرد عليه اشكال وايراد هذا تمام الكلام في الدعوى الاولى .

واما الدعوى الثانية : فقد تقدم في بحث الحقيقة الشرعية ان اللفظ بمقتضى التبادر موضوع للمعنى الحادث الشرعي انما الكلام في كونه موضوعاً لخصوص الصحيح أو موضوع للأعم ولاريب ان كل مخترع اذا وضع اسماً لمخترعه يضع لما هو جامع للأجزاء والشرائط وبعبارة اخرى الدين الخارجي والعادة العقلانية جارية عليه والخروج عن الطريق العقلاني يحتاج الى مؤونة ودليل مضافاً الى أن الشارع الاقدس عرف مخترعه بكونه ينهي عن الفحشاء والمنكر وانه خير موضوع وانه قربان كل تقي والظاهر ان هذه الآثار آثار نفس الماهية المخترعة لالخصوص نوع خاص منها وقس على ما ذكرنا ماورد من كلامهم عليهم السلام من أن الصلاة عمود الدين وقوله عليه السلام بني الاسلام على الخمس منها الصلاة الى غيرها من التعبيرات المشابهة ومجرد استعمال لفظ الصلاة في الأعم أو في الفاسد احياناً لا يدل على مدعى الخصم اذ الاستعمال اعم من الحقيقة واصالة الحقيقة ليست اصلاً تعديلاً يجري فيما يكون المستعمل فيه معلوماً ويشك في

كونه على نحو الحقيقة أو المجاز فانه لا اصل لهذا الاصل بل الاصل العقلائي يجري فيما لا يكون المستعمل فيه معلوماً ويشك في أن اللفظ استعمل في المعنى الحقيقي أو المجازي مضافاً الى أنه يمكن ادعاء صحة السلب عن الفاسدة وتبادر الصحيحة من اللفظ وهما آيتا الحقيقة هذا تمام الكلام في وضع الفاظ العبادات لخصوص الصحيح وفي قبال هذا القول القول بكون الفاظ العبادات موضوعة للاعم من الصحيح وفيه اقوال ايضاً :

القول الاول: ما عن المحقق القمي قدس سره وهو ان الفاظ العبادات موضوعة لخصوص الأركان وبقية الاجزاء والشرائط دخلية في المأمور به فلفظ الصلاة مثلاً موضوع للطهارة من الحدث والتكبير والركوع والسجود وما أفاده يرجع الى امرين :

احدهما : ان الاجزاء والشرائط غير الاركان لا تكون داخلية في المسمى .

ثانيهما : ان الاركان موضوع لها للفظ الصلاة .

وأورد الميرزا النائيني قدس سره على كلا الامرين أما على الاول فبأن خروجها دائمي أو عند عدمها أما على الاول فلا يكون استعمال الصلاة في الواجد منها استعمالاً حقيقياً بل يكون الاستعمال مجازياً لعلاقة الكل والجزء .

وأما على الثاني فهو أمر غير معقول فان كل شيء متقوم بجنس وفصل ولا يمكن الالتزام بكونه متقوماً عند وجوده وعدمه عند عدمه فاما خارج دائماً واما داخل كذلك .

ثم أورد على نفسه بأن الحقيقة التشكيكية كذلك اذ يصدق على الواجد عند وجوده وعدم صدقه عليه عند عدمه ولا يضر ما ذكر في الحقيقة الوجودية وجملته من الماهيات التشكيكية كالسواد والبياض .

ثم أجاب هكذا: أما التشكيك في الوجود فلا نعرفه ولا يعرفه احد الا بالكشف

والمجاهدة وهو امر فوق ادراك البشر وأما التشكيك في الماهية فهو أمر معقول لكن يختص بالحقائق البسيطة التي يكون ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز .
وأما الثاني: فأورد عليه ايضاً بأن الأركان لها عرض وسيع بالنسبة الى القادر والعاجز الى غير ذلك من الاقسام فلا بد من تصوير الجامع بين نفس الأركان فيعود المحذور .

وأورد صاحب الكفاية على القمي ايراداً ثالثاً وهو اننا نقطع بعدم وضع الصلاة لخصوص الأركان اذ نرى صدق عنوان الصلاة على الفاقدة لبعض الأركان اذا كان واجداً لبقية الاجزاء والشرائط ونرى عدم صدقها على الأركان اذا كانت فاقدة لبقية الاجزاء والشرائط .

وقال سيدنا الاستاد في هذا المقام انه لامجال لقياس المركبات الاعتبارية على المركبات الحقيقية فان المركب الاعتباري أمره بيد معتبره فله أن يعتبر حداً محدوداً من طرف القلة وأما بالنسبة الى الزائد فيعتبر لابتشرط بحيث اذا وجد يكون داخلاً ومع عدمه لا يكون ومثل لمدعاه بعنوان الدار فان لفظ الدار موضوع لارض وجدار وبيت مثلاً فاذا زيد سرداب يكون جزءاً والا ، فلا مجال للاشكال الاول ولا للثاني اذ يمكن أن يكون الموضوع له الأركان بعرضها الواسع على نحو البدلية اذ امر المركب بيد مخترعه فيعتبر الركن على سبيل البدل فقد يكون مصداقه ركوع المختار واخرى ركوع المضطر فيصح ما ذكرناه ولا يرتبط بالتشكيك الوارد في الوجود والماهية .

وأورد على صاحب الكفاية بأن لفظ الصلاة بماله من المفهوم قد يصدق على الأركان وحدها فان المصلي لو أتى بالأركان مع الموالاة المعتبرة فيها تصح الصلاة فيصدق عليها عنوان الصلاة ولو على القول بالأعم اذ قد علم من النصوص ان الصلاة في نظر الشارع ومخترعها عبارة عن الأركان فعليه لا يصدق على الصلاة

الفاقدة لبعض الأركان فلا مجال لايراد صاحب الكفاية لا لايراده الاول ولا الثاني.
ثم ذكر عدة من النصوص تدل على أن الصلاة عبارة عن التكبيرة والركوع
والسجود والطهارة فالمستفاد من مجموع هذه الروايات ان الصلاة مركبة من
الأمور المذكورة .

منها ما رواه عمار قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل سها خلف
الامام فلم يفتتح الصلاة ؟ قال : يعيد الصلاة ولا صلاة بغير افتتاح ^(١) .
ومنهما ما رواه الحلبي ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : الصلاة ثلاثة اثلاث
ثلث طهور ، وثلث ركوع ، وثلث سجود ^(٢) .

ومنهما ما رواه القداح ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى
الله عليه وآله : افتتاح الصلاة الوضوء ، وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم ^(٣) .
ومنهما ما رواه محمد بن مسلم ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن
الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته ؟ قال : لا صلاة له الا ان يقرأ بها في جهر
أو اخفات قلت : ايما احب اليك اذا كان خائفاً أو مستعجلاً يقرأ سورة أو فاتحة
الكتاب ؟ قال : فاتحة الكتاب ^(٤) .

ومنهما ما رواه زرارة قال : قال أبو جعفر عليه السلام في حديث : وقم منتصباً فان
رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من لم يقيم صلبه فلا صلاة له ^(٥) .
ويرد عليه : اولاً : أن المستفاد من بعض النصوص ان التسليم جزء من الصلاة
كبقية الأركان ان قلت قد علم من حديث لاتعاد عدم كونه ركناً حيث لم يذكر

(١) الوسائل ، الباب ٢ ، من ابواب التكبير ، الحديث : ٧

(٢) الوسائل ، الباب ٩ ، من ابواب الركوع ، الحديث : ١

(٣) الوسائل ، الباب ١ ، من ابواب التسليم ، الحديث : ١

(٤) الوسائل ، الباب ١ ، من ابواب القراءة في الصلاة ، الحديث : ١

(٥) الوسائل ، الباب ٢ ، من ابواب القيام ، الحديث : ١

فيه ولم يردف ببقية الأركان .

قلت المستفاد من حديث لاتعاد ان الصلاة تصح بالاتسليم فالميزان في الصدق الصلحة لا الأركان وايضاً المستفاد من بعض النصوص ان الفاتحة جزء الصلاة حيث قال عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وايضاً المستفاد من بعض النصوص انه لا صلاة لمن لم يقم صلبه فأية خصوصية للأركان وحدها .

وثانياً : ان الأركان تختلف كما بحسب اختلاف انواع الصلاة فان الركوع في صلاة الفجر اقل من الركوع في صلاة المغرب وركوع المغرب اقل من ركوع الظهر للحاضر وركوع المسافر اقل من ركوع الحاضر وركوع صلاة الايات اكثر من البقية وهكذا السجود . الا أن يقال التقدير قلة وكثرة بيد المخترع فربما يكون الركن اقل وربما يكون اكثر .

وثالثاً : ان الشارع الاقدس لا يتكلم لغواً فاذا قال الصلاة ثلثها الركوع يستفاد منه ان الصلاة المأمور بها هو المركب الكذائي .

وبعبارة اخرى المستفاد من كلام الشارع الاشارة الى المركب الذي يكون محبوباً له ويكون معراج المؤمن ويكون قربان كل تقي ويكون عمود الدين وهذا العرف ببابك .

ورابعاً الأركان لا ^{ينتهي} بالمذكورات بل القبلة منها وايضاً الوقت منها .

ان قلت الوقت والقبلة يستفاد كونهما ركنين من حديث لاتعاد .

قلت المستفاد من حديث لاتعاد توقف الصلاة على الخمس لا التسمية فعلى هذا القول أي قول القمي قدس سره لا بد من دخلهما في المسمى والحال انه لا دليل عليه فتحصل ان هذا القول غير مستند الى مدرك صحيح .

القول الثاني ان الجامع معظم الأجزاء وصدق اللفظ دائر مداره وأورد عليه صاحب الكفاية انه يلزم فيما يكون جميع الأجزاء موجوداً أن يكون صدق

عنوان الصلاة عليه صدقاً مجازياً اذ المفروض انه ليس فرداً للصلاة بل امر آخر وفيما يكون جميع الاجزاء موجوداً يلزم ان يكون مصداق الصلاة فرداً بين أفراد المعظم .

اذ ترجيح جملة منها بكونها مصداقاً دون الاخرى بلامرجح وتركب المركب من الأمر المردد وغير المعين غير معقول وان شئت قلت المردد لا واقع له .

واجاب عن الايراد سيدنا الاستاد بأن المعظم موضوع له على نحو البدلية مع لحاظ جميع الاحوال من السفرو الحضر والصحة والمرض وايضاً اخذ المعظم بالنسبة الى الزائد عليه بنحو لا بشرط بحيث اذا وجد يكون جزءاً وان لم يكن موجوداً لا يوجب عدم الصدق .

اقول قد تقدم ان الحق ان اللفظ موضوع بازاء الجامع الصحيح وتقدم مكانه ثبوتاً وتحققه اثباتاً فلانصل النوبة الى البحث في الجامع الأعمى .

القول الثالث : ان اللفظ موضوع لما يصدق عليه هذا العنوان وربما يقال هذا الوجه فاسد لأن صدق اللفظ متوقف على الوضع والوضع لما يصدق عليه اللفظ وهذا دور ويمكن أن يقال يرجع هذا القول الى القول الثاني وهو ان اللفظ موضوع لمعناه وطريق كشف المعنى الظهور العرفي وفي العرف يصدق اللفظ على معظم الاجزاء والشرائط فلاحظ .

اذا عرفت ماتقدم فاعلم ان الحق ما قلناه فانه قد ثبت في بحث الحقيقة الشرعية ان اللفظ موضوع للمعنى الشرعي ومن ناحية اخرى كل مخترع يضع اللفظ بازاء المركب التام لا الناقص .

ومن ناحية ثالثة : الشارع الأقدس بين حدود الصلاة بقوله الصلاة معراج المؤمن وعمود الدين وخير موضوع وقربان كل تقي والظاهر ان هذه الاثار للصلاة لا لبعض اقسامها .

وبعبارة أخرى يفهم ان الصلاة بما هي صلاة كذلك ولا اشكال في أن المركب الذي تترتب عليه هذه الآثار عبارة عن المركب الصحيح مضافاً الى التبادر و صحة السلب اللذين تقدم ذكرهما ولا دليل على كون لفظ الصلاة موضوعاً للأعم ودعوى تبادر الأعم ممنوعة كما ان دعوى عدم صحة السلب كذلك وأما جواز الاستعمال في الأعم أو في خصوص الفاسدة فلا يكون دليلاً على المدعى لأن الاستعمال اعم من الحقيقة وان أبيت عن ذلك وقلت انه لا يصح سلب عنوان الصلاة عن الفاسد كما ان المتبادر عن لفظ الصلاة بما له من المفهوم الأعم من الصحيحة .

قلت : سلمنا كون لفظ الصلاة حقيقة في الأعم ولكن اقول هذا في العرف العام ولا دليل على كونه كذلك في زمان الأئمة عليهم السلام والرسول الاكرم صلى الله عليه وآله .

ان قلت اذا ثبت كونه كذلك في العرف العام يمكن اثباته بالنسبة الى ذلك الزمان ايضاً باصالة عدم النقل والاستصحاب القهقري الجاري في الألفاظ . قلت لامجال لهذا البيان اذ قد مر ان الدليل قائم على أن الصلاة في عرف الأئمة عليهم السلام اسم لخصوص الصحيحة من الصلاة حيث ذكرنا ان الظاهر من قولهم عليهم السلام الصلاة عمود الدين والصلاة معراج المؤمن وامثال هذه التعبيرات ان الصلاة بما هي صلاة لا بما هي قسم منها .

وايضاً يدل على المدعى قوله عليه السلام : الصلاة ثلاثة اثنان ثلثها الركوع فان الصلاة الصحيحة كذلك لا الأعم فالدليل قائم على المدعى ومعه لامجال لهذا البيان فلاحظ واغتنم .

فالنتيجة ان لفظ الصلاة موضوع لخصوص الصحيحة .

وأما نتيجة البحث فربما يقال بأنه لو كان اللفظ موضوعاً للأعم تجري البرائة في مورد الشك في الأقل والاكثر بناءً على المسلك المشهور من جريان البرائة

فيما دار الامر بين الاقل والاكثر وأما على الصحيح فلا تجرى بتقريب ان الشك في الزائد مرجعه الى الشك في المحصل ومقتضاه الاشتغال لا البرائة .
وفيه انه لا فرق بين القولين من هذه الجهة لأنه على القول بالصحيح يكون متعلق الامر هو الجامع المنطبق على الأجزاء والشرائط الخارجية فلا يكون الشك في المحصل بل الشك في أن الواجب أقل أو أكثر فالنتيجة انه لاثمرة لهذا البحث من هذه الجهة .

هذا من حيث جريان البرائة وأما من حيث الأخذ بالاطلاق اللفظي فتظهر الثمرة بين القولين اذ على القول بالاعم يمكن الأخذ بالاطلاق اللفظي لأن الفرد المشكوك فيه من مصاديق موضوع الحكم فيبركة الاطلاق يدفع احتمال دخل شيء في الواجب على نحو الجزئية أو الشرطية وأما على القول بالصحيح فلا يجوز اذ صدق اللفظ بما له من المفهوم مورد الشك والاشكال ومع الشك في الصدق لا مجال للأخذ بالاطلاق لكن يكفي للوصول الى المطلوب الاطلاق المقامي المنعقدة في بعض نصوص الباب من ابواب الصلاة لاحظ حديث حماد^(١) فان مقتضى الاطلاق المقامي عدم وجوب ما يشك في وجوبه فالمتحصل ان هذا البحث لاثمرة له .
هذا تمام الكلام في لفظ الصلاة وأما لفظ الصوم فأيضاً هو موضوع في لسان الشرع للكف عن المفطرات ولا اشكال في وجود الاطلاق المقامي في النصوص الواردة في الصوم كقوله عليه السلام^(٢) في رواية محمد بن مسلم قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول : لا يضر الصائم ما صنع اذا اجتنب ثلاث خصال : الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء .

فان مقتضى الاطلاق المقامي عدم وجوب شيء بل لا يبعد أن يقال كما في كلام

(١) الوسائل ، الباب ١ ، من ابواب افعال الصلاة ، الحديث : ١

(٢) الوسائل ، الباب ١ ، من ابواب ما يمسه عنه ، الحديث : ١

سيدنا الاستاد جواز الأخذ باطلاق الكتاب فان مقتضى اطلاق قوله «كلوا واشربوا» عدم وجوب شيء آخر وقس على ما ذكرنا لفظ الحج فانه لا اشكال في كون الحج موضوعاً كلفظ الصلاة للمعنى الشرعي وإيضاً لا اشكال في جواز الأخذ بالاطلاقات المقامية المنعقدة في جملة من النصوص الواردة في احكام الحج .
واما لفظ الزكاة فالظاهر انه ايضاً اسم في الشرع للمعنى الشرعي والكلام فيه من حيث الأخذ بالاطلاق هو الكلام .

واما لفظ الخمس فالظاهر انه باق على معناه اللغوي غاية الامر قد رتب عليه الحكم الشرعي يفسره من الموضوعات العرفية وبعبارة اخرى الخمس من الكسور وقد تعلق به احكام من قبل الشارع فهو خارج عن محل النزاع والمتحصل مما تقدم انه لا ثمرة لهذا البحث ومما يترتب على هذا البحث انه لو صلى رجل وتصلي امرأة بحياله صلاة فاسدة فعلى القول بالأعم تفسد صلاة الرجل وعلى القول بالصحيح تصح هذا تمام الكلام في العبادات .

وأما الكلام في المعاملات وهو المقام الثاني : فالظاهر انه لا مجال لهذا البحث اذ على كلا القولين يجوز الأخذ باطلاق ادلتها ولا يختص بخصوص القول بالأعم والوجه فيه انه لا اشكال ان الفاظ المعاملات لا تكون لها حقيقة شرعية بل هي للمعاني اللغوية العرفية فعلى هذا الاساس يجوز الأخذ باطلاقها على كلا القولين .

أما على القول بالأعم فظاهر وأما على القول بالصحيح فلأنه لو احرز عنوان البيع أو الصلح أو الاجاره أو غيرها وصدق ذلك العنوان وشك في اعتبار قيد زائد بدفع بالاطلاق كما هو ديدن الاصحاب في هذه الابواب فلاحظ .

الامر السادس في المشتق :

وقع الخلاف بين القوم في أن المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل أو حقيقة في الاعم منه ومن قضى عنه المبدأ بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به في المستقبل قال في الكفاية انه لا اصل في هذه المسئلة يعول عليه عند الشك فان اصالة عدم لحاظ الاطلاق ~~ولا~~ لا تثبت كون اللفظ موضوعاً لخصوص المتلبس الا على القول بالاثبات مضافاً الى أن الاصل المذكور يعارضه اصل عدم لحاظ التلبس .

وأما ترجيح الاشتراك المعنوي على الحقيقة والمجاز اذا دار الامر بينهما لاجل الغلبة فممنوع اولاً : بعدم تسلم الغلبة المذكورة وثانياً لادليل على الترجيح بها فعلى هذا تصل النوبة الى الأصل العملي الحكمي ومقتضاه يختلف اذ لو تعلق الوجوب بعد انقضاء المبدأ يكون مقتضى اصل البرائة عدم الوجوب فلو قال المولى « اكرم كل عالم » وزيد كان عالماً ثم زال عنه العلم فان كان الشك في تعلق الوجوب باكرام العالم بعد انقضاء العلم عن زيد يكون مقتضى البرائة عدم الوجوب .

وأما لو كان الانقضاء بعد تعلق الوجوب يكون مقتضى الاستصحاب بقاء الوجوب فيجب اكرامه .

واورد عليه سيدنا الاستاد بأنه على القول بعدم جريان الاستصحاب في الحكم الكلي ومعارضته باصالة عدم الجعل الزائد فعدم الجريان ظاهر .

وأما على القول بالجريان فأيضاً يشكل جريانه اذ الاستصحاب اما يجري في الحكم أو الموضوع أما في الحكم فكيف يجري فيه مع الشك في بقاء الموضوع وأما استصحاب بقاء الموضوع فيشكل بعدم جريان الاصل في موارد الشبهة

المفهومية ويمكن أن يقال انه لا مانع من جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية كما قلنا انه يجري في عدم حصول المغرب اذا شك في أنه يحصل بسقوط القرص او بذهاب الحمرة المشرقية وقلنا في تقريب جريانه انه قبل سقوط القرص نقطع بعدم تحققه وبعد السقوط نشك في تحققه فنحكم بعدمه باستصحاب عدمه بما له من المفهوم عند العرف ولا نرى مانعاً من جريانه .

وعلى هذا الاساس لا مانع من بقاء صدق العالم بما له من المفهوم على زيد العالم السذي انقضى عنه المبدأ فتكون النتيجة وجوب الاكرام بلافرق وتفصيل ولا تصل النوبة الى الاصل الحكمي مع الشك في الموضوع اذ الاصل الجاري فسي الموضوع حاكم على الاصل الحكمي ومع جريان الاصل الحاكم لامجال لجريان الاصل المحكوم .

اذا عرفت ما تقدم نقول الحق ان لفظ المشتق موضوع لخصوص المتلبس بالمبدأ ويدل عليه امور :

الاول : التبادر فانه يتبادر من لفظ المشتق في كل لغة خصوص المتلبس بالمبدأ فاطلاقه على المنقضى عنه المبدأ يكون مجازاً ولا يختص التبادر المدعى بالجمل التامة ، كى يقال : ان التبادر المذكور ببركة الحمل ولا يكون من حقائق اللفظ بل الامر كذلك في غيرها فان المتبادر من لفظ (ضارب) في لغة العرب ومن لفظ (زننده) في لغة الفرس الذات المتلبس بالضرب فعلاً لا الأعم وان شئت قلت المتبادر من المشتقات في الجمل الناقصة ماهو المتبادر منها في الجمل التامة وهي الاضافات والتقييدات والتبادر آية الحقيقة .

الثاني : صحة السلب فانه يصح سلب عنوان الضارب عن المنقضى عنه المبدأ ان قلت مطلق صحة السلب لا يدل على المدعى وبعبارة اخرى صحة السلب مقيداً لا يدل على المجاز اذ لاتنافي بين صحة السلب كذلك وكون اللفظ حقيقة في الأعم

وان شئت قلت صحة سلب الحصة الخاصة لا تدل على صحته على الاطلاق والدليل على المدعى هو الثاني .

قلت يصح السلب اى يصح سلب العنوان بما له من المفهوم فيدل على كون اللفظ بما له من المفهوم مجازي المنقضى عنه المبدأ ولا يخفى ان الذي ذكرنا من كون صحة السلب تدل على كون المشتق حقيقة في خصوص المتلبس لا يرتبط بكون المتبادر من اللفظ خصوص المتلبس بل يدل على المدعى بالاستقلال بتقريب ان عنوان المشتق بما هو المرتكز من معناه في الذهن يصح سلبه عن الذات المنقضى عنه المبدأ فلا تغفل .

الثالث : انه لا ريب فسي تضاد مبادي جملة من المشتقات كالسواد والبياض والحلاوة والحموضة وهكذا ولا يعقل اجتماع الضدين فلو كان المشتق موضوعاً للاعم يلزم جواز اجتماع الضدين اذ لو صح أن يقال زيد عالم وجاهل في زمان واحد يلزم اجتماع الضدين وهو محال .

وهذا التقريب فاسد اذ لا منافاة بين التضاد بين السواد والبياض وبين عدم اجتماع الضدين لو قلنا هذا الجسم ابيض اسود اذ معنى كـون المشتق موضوعاً للاعم انه موضوع للاعم من المتلبس فلا تنافي بين كونه اسود وبين كونه ابيض فالحق ان يقرب الدليل بتقريب آخر وهو اننا نرى التضاد والتنافي بين عنواني الجاهل والعالم والحال ان المشتق لو كان موضوعاً للاعم لم يكن وجه للتضاد فلاحظ .

واستدل على القول بأنه موضوع للاعم من المتلبس بأن استعمال المشتق في المنقضى عنه المبدأ اكثر واستعمال اللفظ استعمالاً مجازياً اكثر من الاستعمال الحقيقي بعيد وينافي حكمة الوضع فنعلم بأنه موضوع للاعم .

والجواب عن الاستدلال المذكور انه مجرد استبعاد والحال انه لا مانع منه

فان باب المجاز واسع واستعمال اللفظ في المعنى المجازي مع القرينة القائمة ومع المجوز للاستعمال امر جائز مضافاً الى أن الاستعمال يمكن أن يكون بلحاظ حال التلبس فلا يكون استعمالاً مجازياً .

ثم ان سيدنا الاستاد أفاد بأن استعمال المشتق بلحاظ حال الانقضاء وان كان امراً ممكناً ومحملاً في القضايا الخارجية وأما استعماله في القضايا الحقيقية فأمر غير معقول لاحظ قوله تعالى « الزاني والزانية » وقوله تعالى « السارق والسارقة » وأمثالهما فان المراد ان كل من تلبس بالزنا وكل من تلبس بالسرقة يجب ضربه أو يجب قطع يده وهكذا وهذا العنوان لا يعقل ولا يتصور فيه الانقضاء فان الشيء لا يتقلب عما هو عليه كما هو ظاهر فلا مجال للاستدلال باليتين على كون المشتق موضوعاً للاعم كما انه لا مجال لما أفاده صاحب الكفاية بأن الاستعمال في اليتين بلحاظ حال التلبس لاحال الانقضاء لأن الانقضاء لا يتصور ولا يعقل هذا حاصل كلامه .

وفيه انه من اظهر مصاديق المغالطة اذ الكلام في عنوان المشتق والحال ان سيدنا الاستاد في مقام بيان مدعاه غير العبارة وانتج من هذا التغير مراده فان قوله تعالى « السارق » يجب قطع يده مرجعه الى أن من صدق عليه عنوان السارق يجب قطع يده وان شئت فقل بأن مرجعه الى قوله كل مكلف ان صار سارقاً وان صدق عليه هذا العنوان يجب قطع يده فعلى القول بكونه موضوعاً للاعم يصدق عليه انه سارق بالفعل والا لا يصدق بل يصدق انه كان سارقاً وبعبارة واضحة الموضوع للحكم في اليتين وأمثالهما ليس ما ذكره من قوله من زنا وسرق او قذف او اجنب او حاض بل الموضوع عنوان الزاني والسارق والقاذف والحائض فما أفاده غير صحيح والحق في الجواب أن يقال كما في عبارة الكفاية ويصح سلب عنوان المشتق عن المنقضى عنه المبدأ كما تقدم وصحة السلب آية المجاز وصفوة

القول ان الادله قائمة على كون المشتق موضوعاً لخصوص المتلبس ومعه لامجال للاستدلال على كونه موضوعاً للأعم فلاحظ .

واستدل ايضاً على كونه موضوعاً للأعم باستدلال الامام عليه السلام على عدم لياقة العابد للصنم أو الوثن للخلافة الالهية بقوله تعالى « لاينال عهدي الظالمين »^(١) فلا يكون الثلاثة قابلين لهذا المنصب الانهبي بتقريب انهم في زمان دعواهم الخلافة كانوا مشرفين بالاسلام فيكون المشتق حقيقة في الاعم والالا يتم الاستدلال. وفيه اولاً : قد ورد في النص انهم لم يؤمنوا بالله طرفة عين فدعوى الاسلام منها جزافية وكذب محض وانما كانت مقدمة للنيل الى حطام الدنيا وزخرفها ولذا يعبر عنهم وعن اتباعهم بكفار الآخرة .

وثانياً : المذكور في الآية عنوان الظالم وأي ظلم اعظم من ضرب الصديقة الطاهرة وهتكها والهجوم على دار النبوة والرسالة واحراق باب الوحي واخافة اولاد الرسول واخذ الوصي واخ الرسول وزوج البتول كالاسير وسوقه كأحد المجرمين الى الجامع .

أو أى ظلم اعظم من هتك الرسول الاكرام والنبى المعظم وحين وفاته طلب ما يكتب ليكون هداية بعده فقال الملعون ان الرجل ليهجر فما زالوا ظالمين كافرين .

فالنتيجة ان الآية الشريفة لاتدل على مدعى الخصم مضافاً الى أنه يمكن أن يكون بعض الاوصاف منافياً مع بعض المناصب ولومع زوال تلك الصفة مثلاً نرى انه لو حد احد يسقط عن كونه قابلاً لامامة الجماعة ولا يكون قابلاً للامامة شرعاً فبطريق اولى لا يكون من عبد الوثن في زمان أن يصير خليفة الله في ارضه ويتصدي الزعامة العامة فالنتيجة ان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس بالمبدأ .

وأما نتيجة البحث : فقد ذكر من نتائجه انه يكره البول تحت الشجرة اليابسة اذا كانت مثمرة سابقاً لاحظ مارواه عاصم بن حميد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رجل لعلي بن الحسين عليه السلام : أين يتوضأ الغرباء ؟ قال : يتقي شطوط الأنهار ، والطرق النافذة ، وتحت الأشجار المثمرة ^(١) فعلى تقدير كونه المشتق موضوعاً للاعم يكون البول تحت الشجرة التي اثمرت في زمان سابق مكروهاً وان لم تكن فعلاً ذات ثمرة .

وأما على القول بكونه موضوعاً لخصوص المتلبس بالمبدأ بالفعل فلا يكون مكروهاً الا في حال تلبسها بالثمرة .

ومن تلك الثمرات التي ذكرها كراهة الوضوء بالماء المشمس فانه على القول بالوضع للاعم تكون الكراهة باقية بعد برده لاحظ مارواه اسماعيل بن أبي زياد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : الماء الذي تسخنه الشمس لا تتوضؤوا به ولا تغسلوا به ^(٢) ولكن المذكور في الرواية ليس عنوان المشمس كى يجري فيه هذا النزاع .

ومنها كراهة غسل الميت بالماء الذي كان حاراً سابقاً لا بالفعل لاحظ مرسل ابن المغيرة عن رجل ، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام قال : لا يقرب الميت ماءً حميماً ^(٣) ومنها وجوب ترتيب الاثر على الحيوان الجلال ولو بعد ارتفاع جلله فانه من آثار وضع المشتق للاعم لكن يقتضى النص انه يرتفع الحكم بعد ارتفاع جلله .

(١) الوسائل ، الباب ١٥ ، من ابواب احكام الخلوة ، الحديث : ١

(٢) الوسائل ، الباب ٦ ، من ابواب الماء المضاف ، الحديث : ٢

(٣) الوسائل ، الباب ١٠ ، من ابواب غسل الميت ، الحديث : ٢

المقصد الاول «فى الاوامر وفيه فصول :

الفصل الاول : فيما يتعلق بمادة الامر وفيه جهات من البحث .

الجهة الاولى : انه قد ذكر لمادة الامر معان عديدة قال في الكفاية منها الطلب والظاهر ان تفسير الامر بالطلب من مصاديق تفسير الاخص بالاعم وبعبارة اخرى الامر من مصاديق الطلب لان مفهوم الامر مساوق مع مفهوم الطلب وان شئت قلت الامر ليس مساوياً للطلب مفهوماً فانه يصدق في كثير من الموارد ولا يصدق عليها الامر مثلاً طالب الغريم ليس امراً وكذلك طلب العلم وطلب الضالة فلا اشكال في أن الأمر بما له من المفهوم يقع مصداقاً للطلب كما انه لا اشكال في ظهور المادة في الطلب في المشتقات التي تشتق منها فاذا قيل أمره بكذا أو آمرك أو يأمره أو فلان أمر والشيء الفلاني مأمور به وأمرتك بكذا الى غيرها من الامثلة يفهم منه الطلب وبعبارة واضحة ان الظاهر من المشتقات التي تشتق من مادة الامر هو الطلب .

الجهة الثانية : قال في الكفاية الظاهر اعتبار العلو في معنى الامر فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي امراً ولو اطلق عليه كان بنحو من المسامحة والظاهر عدم اعتبار الاستعلاء في تحقق معناه فيكون الطلب من العالي امراً ولو كان مستخفصاً لجناحه وأما احتمال اعتبار احد الأمرين فضعيف وتوبيخ الداني السافل الطالب من العالي المستعلى عليه انما هو لاستعلائه عليه لا لامره بعد استعلاءه وكيف كان ففي صحة سلب الامر عن طلب السافل ولو كان مستعلياً كفاية .

والذي يختلج بالبال ان يقال انه لا يشترط في صدق اللفظ بما له من المفهوم الشرط المذكور ولذا يصح أن يقال ان العبد أمر مولاه بكذا وكذا يصح أن يقال ان الفلان خادم زيد أمر مخدمه بكذا وصحة الحمل آية الحقيقة ويصح أن

يوجب الداني على أمره العالي فالنتيجة عدم تفيد المادة بهذا القيد فلاحظ .
 الجهة الثالثة : هل يكون لفظ الامر حقيقة في الوجوب او يكون حقيقة في
 الجامع بين الوجوب والاستحباب ربما يقال انه حقيقة في الوجوب وذلك
 لوجوه :

الوجه الاول : التبادر وفيه ان التبادر علامة الحقيقة فيما يكون من حاق اللفظ
 وأما اذا كان ببركة القرينة فلا ويمكن أن يكون التبادر المدعى بلحاظ الاطلاق
 المقامي فلا يكون من حاق اللفظ .

الوجه الثاني : قوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » بتقريب انه
 لامقتضى للحذر الا أن يكون الأمر دالا على الوجوب وفيه انه يفهم من وجوب
 الحذر ان امره كان وجوبياً فيجب الحذر وبعبارة اخرى يعلم من السياق ان المراد
 من أمره القسم الخاص من الأمر فلا تكون الآية دليلاً على المدعى .

الوجه الثالث : قوله تعالى « ما منعك ان لاتسجد اذا امرتك » بتقريب ان
 التوبيخ على الترك وعدم امتثال الأمر يتوقف على كون الأمر للوجوب والا فلا
 مقتضى للتوبيخ .

والجواب عن هذا الوجه هو الجواب عن الوجه السابق وهو ان المراد من
 الأمر في الآية الوجوبي لكن لادليل على كونه حقيقة في خصوص الوجوب .

الوجه الرابع : قوله صلى الله عليه وآله : لولا ان اشق على امتي لأمرتهم
 بالسواك عند وضوء كل صلاة ^(١) بتقريب ان الأمر لو لم يكن حقيقة في الوجوب
 لم يكن وجه لوقوع الامة في المشقة اذ الامر الاستحبابي لا يجب امتثاله .

وفيه انه يفهم ان الأمر الالزامي بالسواك فيه ملاك الالزام لكن بلحاظ رفع
 الحرج والسهولة على الامة لم يأمر به فلا يدل على المدعى .

الوجه الخامس : ان بريرة قالت لرسول الله صلى الله عليه وآله بعد أمرها بالرجوع الى دار زوجها أأمرني يا رسول الله صلى الله عليه وآله قال صلى الله عليه وآله لا بل أنا شافع . بتقريب ان الأمر لو لم يكن للوجوب لم يكن وجبه لسؤال بريرة .

والجواب ان هذه القضية لا تكون دليلاً على المدعى اذ يستفاد الوجوب من القرينة وصفوة القول ان استفادة الوجوب من القرائن لا تكون دليلاً على المدعى. والذي يختلف بالبال أن يقال ان لفظ الأمر ليس لخصوص الوجوب بل للجامع بينه وبين الاستحباب ولذا يصح ان يقال الأمر القلاني استحبابي وإيضاً لو أمر المولى بفعل امرأ استحبابياً لا يصح أن يسلب عنه عنوان الأمر ويقال انه ليس امرأ وعدم صحة السلب علامة الحقيقة .

نعم يمكن أن يقال ان المولى اذا طلب من عبده عملاً بقوله آمرك بكذا ولم ينصب قرينة على الاستحباب يستفاد منه الوجوب بلحاظ الاطلاق المقامي بتقريب ان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الاستحباب فطلبه الزامي وبعبارة اخرى الاستحباب يحتاج الى مؤونة زائدة وأما الوجوب فلا وان ابيت عن هذا التقريب وقلت لانرى فرقاً بين الوجوب والاستحباب من هذه الجهة اذ الاستحباب كالوجوب بسيط نقول الظهور العرفي معتبر والأمر بمادته ظاهر في الإلزام الا أن يقوم دليل على خلافه .

واستدل سيدنا الاستاد على كون الوجوب مفاد مادة الأمر بمقتضى حكم العقل بتقريب ان المادة وضعت لابرار اعتبار المولى كون الفعل في ذمة المكلف فاذا احرز اشتغال الذمة بالعمل من قبل المولى ولم يرخص في الترك يحكم العقل بلزوم الامتثال على طبق الوظيفة العبودية في قبال المولى فالنتيجة ان دلالة المادة

على الوجوب ليس بالوضع ولا بالاطلاق بل بحكم العقل .
ويرد عليه اولا النقص بمورد اجمال النص بحيث لا يكون اللفظ ظاهراً في
المعنى ويحتمل الوجوب ويحتمل النذب فهل يكون المورد مورداً للاشتغال او
البرائة الظاهرانه لاشكال في كونه مورد البرائة فان اجمال النص كفقدهانه وتعارضه
مورد للبرائة والحال ان مقتضى ما أفاده من حكم العقل بالوجوب لا بد من الالتزام
بالوجوب ولزوم الامتثال وهل يرضى هو بهذا اللازم لا اظن وان كان الظن لا يغني
عن الحق شيئاً .

وثانياً نجيب عن دليله بالحل وهو انه دعوى بلا دليل فان مجرد العلم باشتغال
الذمة من قبل المولى من دون دليل على الالتزام لا يقتضي عقلاً لزوم الامتثال بل
مقتضى الحكم العقلي اجراء البرائة بمقتضى قبح العقاب بلا بيان .
فالوجه في الالتزام بالوجوب الظهور العرفي اذ نرى ان العرف والعقلاء
يستفيدون من تحقق الأمر الالتزام ولا يكون الاعتذار بعدم العلم بالوجوب مقبولا
عندهم وهذا دليل على ان المادة مع قطع النظر عن القرينة ظاهرة في الوجوب
فلاحظ .

الجهة الرابعة : في اتحاد الطلب والارادة وعدمه .

ويقع البحث في هذه الجهة في ضمن امور :

الأمر الأول : قال في الكفاية « ان الطلب عين الارادة مفهوماً ومصادقاً غاية
الأمر ينصرف الطلب عند الاطلاق الى الانشائي والارادة تنصرف عند الاطلاق
الى الارادة الحقيقية وربما يقال ان الارادة والطلب يتغايران مفهوماً ويتحدان مصادقاً
كالانسان والناطق » . وأفاد سيدنا الاستاد ان الحق ما ذهب اليه الاشاعرة من
مغايرة الطلب والارادة مفهوماً ومصادقاً بتقريب ان الارادة هو الشوق الأكيد
ومن صفات النفس كالشجاعة والفراصة وأما الطلب فهو من مقولة الافعال الخارجية

وبعبارة اخرى التصدي الخارجي نحو شيء عبارة عن الطلب بعد تحقق الشوق المؤكد الذي يكون مصداقاً للارادة فالطلب متأخر رتبة عن الارادة ولذا لا يقال لمن يحب الدراسة ويشتاق اليها انه طالب للدراسة ما لم يتصد خارجاً .
فالنتيجة ان الطلب مغاير للارادة مفهوماً ومصدقاً فالقول باتحادهما مفهوماً ومصدقاً أو اتحادهما مصداقاً وتغايرهما مفهوماً فاسد .

والظاهر ان ما أفاده غير تام بل الحق ما أفاده في الكفاية من اتحادهما مفهوماً ومصدقاً غاية الامر انهما مختلفان في الانصراف عند الاطلاق .

وما استشهد لمدعاه من عدم صدق الطلب على الشوق المؤكد غير تام ، فان الطلب مثل الارادة عبارة عن التصدي نحو شيء ولذا لا يصدق عنوان الارادة على مجرد الشوق والحب والميل وانما يصدق عنوان الارادة عند التصدي وعنده يصدق كلا العنوانين .

ويدل على المدعى انه يصح أن يقال اريد منك كذا كما يصح ان يقال اطلب منك كذا فالارادة كالطلب تستعمل في الانشائي من الارادة وان ابيت وقلت يصح اطلاق الارادة قبل التصدي فيقال فلان مريد للدراسة قبل التصدي الخارجي قلت يصح اطلاق الطلب ايضاً فيصح أن يقال فلان طالب لأمـر كذا ولا يبعد أن يكون استعمالهما قبل التصدي الخارجي استعمالاً مجازياً وصفوة القول ان كلما يصدق احد العنوانين يصدق العنوان الآخر ايضاً فالطلب الانشائي ارادة انشائية كما ان الارادة الحقيقية طلب حقيقي ويمكن الاستدلال على المدعى بأن الارادة انشاءً و حقيقة تستعمل في ذاته تعالى فيقال كما في كتابه المقدس « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » كما انه يقال كما في كتابه ايضاً « اذا اراد الله شيئاً أن يقول له كن فيكون » فالارادة من صفات الفعل لامن صفات الذات وفي

الخبر^(١) قال عاصم بن حميد قلت لأبي عبد الله عليه السلام لم يزل الله مريداً قال: ان المريد لا يكون الا المراد معه لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد فالمنحصر مما ذكرنا ان الطلب والارادة متحدان مفهوماً ومصدقاً حقيقة وانشاءً .

واستدل الأشعري على التغاير بأن الطلب قد يتحقق بلا ارادة كما في الأوامر الامتحانية والعذرية بتقريب ان الارادة في هذه الموارد غير موجودة وأما الطلب فهو موجود واجاب عنه في الكفاية بأن الموجود الطلب الانشائي ومن الظاهر ان الطلب الانشائي ليس متحداً مع الارادة الحقيقية .

الأمر الثاني : في أنه ربما يقال بل لعله المشهور بين القوم بأن الجمل الخبرية تدل على ثبوت النسبة في الخارج او عدمها والجمل الانشائية تدل على ايجاد المعنى في الخارج والحق ان الأمر ليس كذلك بل الجمل الخبرية وضعت لابرار الحكاية عن الخارج ولذا لا يتصف الأخبار بالصدق والكذب الا بلحاظ المطابقة وعدمها مع الخارج فالجملة الخبرية لا تدل على النسبة الخارجية ولذا كثيراً ما لا يتغير حال السامع بعد سماع الخبر من المخبر نعم يفهم من الأخبار ان المخبر في مقام الأخبار وابرار الحكاية .

واما الجمل الانشائية فهي موضوعة لابرار الاعتبار كما في الأوامر والنواهي او ابراز الترجي والتمني والاستفهام ولذا لا مجال لتطرق الصدق والكذب فيها وعلى فرض تسلم كلام القوم لا يكون كلامهم دليلاً على كلام الاشاعة حيث ذهبوا الى اثبات الكلام النفسي وليس في النفس غير العلم والترجي وغيرهما شيء يسمى بالكلام النفسي كما قيل :

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً .

الأمر الثالث : في بيان الأدلة التي ذكرت لاثبات الكلام النفسي وردها

فنقول الدليل الأول: ان الله سبحانه وصف نفسه بالتكلم فقال «و كلم الله موسى تكليماً» فقد اصبح التكلم من اوصاف ذاته تعالى وبما انه تعالى قديم ولا يعقل اتصافه بالحدوث فلا بد من الالتزام بأحد الامرين : اما حدوث الواجب واما قدم الكلام ومن الظاهر عدم امكان الالتزام بحدوث الواجب فلا بد من الالتزام بقدم الكلام وهو الكلام النفسي ولا محذور فيه .

وأما الكلام اللفظي فحيث انه امر حادث تدريجي الحصول يوجد منه جزء بعد انعدام جزء آخر منه فلا يمكن الالتزام بقدمه فذلك القديم كلام نفسي . والجواب عن الدليل المذكور ان صفاته على قسمين قسم منها صفات ذاتية قديمة كالعلم والقدرة والحياة والضابط الكلي فيها انه لا يمكن نفيها عنه ولا يمكن توصيف ذاته بمقابلها وعدم تعلق قدرته بها فلا يقال انه تعالى لا يعلم ولا يقال انه قادر على أن يعلم وايضاً لا يتعلق ارادته بها اذ الارادة فرع القدرة . وقسم منها صفات فعلية كالخلق والرزق وامثالهما فان الصفات الذاتية صفات قديمة وعين ذاته تعالى وأما الصفات الفعلية فلا يعقل فيه القدم اذ المفروض كونها حادثة جديدة والتكلم من الصفات الفعلية والضابط فيها ان الاتصاف بها لا يصح الا بعد تحققها فلا يقال انه رازق أو خالق الا بعد تحققهما ويتعلق بها القدرة والارادة فالدليل المذكور لا يصلح لاثبات المدعى فلاحظ .

الدليل الثاني : انا نرى صحة توصيفه تعالى بكونه متكلماً .

وايضاً نرى انه تعالى وصف نفسه بالتكلم ويشترط في صحة اتصاف الذات بصفة حلول مبدئها فيه ولولا الحلول لما جاز التوصيف والاجاز توصيفه بالنوم والحركة وامثالهما لقيام المبدء به قياماً صدورياً تعالى عن ذلك علواً كبيراً . فلا بد من الالتزام بكون التكلم حالاً في ذاته ولا بد من الالتزام بقدم الكلام لعدم جواز حدوث الحوادث في ذاته وذلك القديم هو الكلام النفسي .

والجواب : عن هذا الدليل ان المراد بالمبدأ ان كان هو الكلام فلازمه أن لايصح توصيف الممكن بالتكلم اذ الكلام قائم بالهواء فان الكلام يتحقق من تموج الهواء على نحو خاص ويقرر سمع المستمع ويلزم صحة توصيف الهواء بالتكلم وهو كما ترى .

وأما اذا كان المراد من المبدأ التكلم فانه عبارة عن ايجاد الكلام فلا مانع من توصيف ذاته به ولا يلزم اي محذور .

وأما النقض بالنوم ونحوه فالجواب عنه ان صدق هذه العناوين بنظر العرف واللغة فان العرف يطلق النائم على من يكون النوم حالافيه لا على موجدته وايضاً: يطلق المتحرك على من حل فيه الحركة لا على موجدتها .

وبعبارة واضحة : صدق المشتقات على الذوات بحسب وضعها والاعتبارات الملحوظة فيها لغة وعرفاً وليس صدقها وعدم صدقها أمراً قياسياً كلياً بل لا بد من ملاحظة كل واحد منها بحياته واستقلاله .

الدليل الثالث : ان كل متكلم بالاختيار اذا أراد أن يتكلم بكلام يكون تكلمه مسبوقاً بتنظيم كلامه فسي نفسه اولاً من حيث فائدته وترتيب الألفاظ من حيث التقدم والتأخر ثم يتكلم فذلك الامر الاول عبارة عن الكلام النفسي ويدل عليه الكلام اللفظي .

وفيه : ان هذه الدلالة لاتكون دلالة لفظية بل هذه الدلالة دلالة عقلية فان كل فعل اختياري يدل على أن فاعله يتصور ذلك الفعل اولاً .

وبعبارة اخرى : المشار اليه في الدليل عبارة عن الوجود الذهني فكل فعل اختياري صادر عن المختار يدل على وجوده الذهني حتى الواجب قبل صدور فعل منه يعلمه والظاهر ان المراد بالكلام النفسي عند قائله ليس الوجود الذهني .

الدليل الرابع : ان أفعال العباد لاتكون اختيارية لهم وغير مقدورة للعباد

بل توجد بارادته تعالى وعليه كيف يمكن تعلق التكليف بافعالهم بتقريب أن أفعالهم اما اريدت منهم واما لم ترد أما على الاول : فيلزم تخلف الارادة عن المراد وهو غير ممكن .

وأما على الثاني فيلزم أن يكون البعث لغواً فلا بد من التفرقة بين الارادة والطلب : بأن نقول ان الله لم يرد الاطاعة من العاصي ولكن طلب منه وذلك الطلب كلام نفسي .

والجواب عن الدليل المذكور اولاً : ان افعال العباد اختيارية لهم كما يظهر انشاء الله تعالى .

وثانياً : ان افعال العباد كما طلبت منهم كذلك اريدت غاية الامر الارادة المتعلقة بها ارادة انشائية كما ان الطلب المتعلق بها طلب انشائي .

وثالثاً : ليس مدلول الطلب الانشائي الطلب القائم بمن يطلب كي يقال انه مصداق للكلام النفسي بل مدلول الطلب الانشائي ابراز الاعتبار النفساني كما تقدم فان صيغة الأمر وضعت لابرار الاعتبار فمدلول الصيغة لا يرتبط بالكلام النفسي .

ورابعاً : الالتزام بالكلام النفسي لا يرفع الاشكال اذ لو قلنا بعدم الفعل اختيارياً للعبد فمع عدم الارادة الازلية الالهية يكون البعث لغواً ويكون الطلب عبثاً اذ مع عدم كون العبد مختاراً لا اثر لتوجه الخطاب اليه فالاشكال يبقى بحاله على ذلك المعنى الفاسد الذي التزم به الاشعري .

الدليل الخامس : جملة من الايات الشريفة القرآنية وغيرها الذي يستعمل منها قوله تعالى : « فأسرها يوسف في نفسه ولم يبدها لهم »^(١) .

ومنها قوله تعالى « وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله »^(١) وأما غير الايات الشريفة فقول القائل ان في نفسي كلاماً لا اريد ان ابدية الى غيرها من الموارد الدالة على الكلام النفسي .

والجواب : ان جميع المذكورات وامثالها امور ذهنية ونفسية ومن الظاهر ان الوجودات الذهنية والامور البنائية القلبية لا تكون كلاماً نفسياً فان دلالة الكلام على ذلك الامر الذهني كما تقدم دلالة عقلية فكما ان الجمل اللفظية تدل على الامر الذهني كذلك جميع الافعال الاختيارية كالقيام والقعود والاكل والشرب تدل على القصد والتصور والميل والشوق بالدلالة العقلية .

الدليل السادس : ان الصفات الفعلية الالهية يجوز ان تسلب عن ذاته تعالى فيصح أن يقال ان الله لم يخلق زيداً ، ولا يصح أن يقال ان الله لم يتكلم فيعلم ان التكلم من صفاته الذاتية ، وبعد ثبوت كونه ذاتياً لا بد من الالتزام بكونه قديماً لعدم جواز كون ذاته معرضاً للحوادث وذلك القديم الكلام النفسي .

وفيه : انه لا فرق بين الخلق والتكلم ، فكما يجوز أن يقال ان الله خلق زيداً ولم يخلق فلاناً كذلك يصح أن يقال ان الله كلم موسى ولم يتكلم فلاناً ، فالمتحصل انه لا دليل على تمامية دعوى الكلام النفسي .

الامر الرابع : في بيان الارادة وتحقيق الحال فيها .

فنقول : المشهور بين الفلاسفة ان الارادة ، عبارة عن الشوق المؤكد وذلك الشوق المؤكد الذي يكون من صفات النفس علة للفعل وقالوا : ان اختيارية الافعال الاختيارية بالارادة وأما نفس الارادة ، فلا تكون اختيارية والا لدار أو تسلسل .

وتبعمهم في هذا المسلك بعض من الاصوليين كصاحب الكفاية وتلميذه الشيخ

الاصفهانى والتزموا بأن ارادته تعالى عين ذاته ولذا وقعوا في اشكال الجبر وعدم جواز عقاب العاصي .

والحق : ان الارادة تغاير الشوق وجداناً كما انها كذلك لغة قال في مجمع البحرين الارادة المشية .

وبعبارة اخرى الشوق من الصفات النفسية والارادة من افعال النفس وان شئت قلت : لا اشكال في أن الشوق بما هو لا يكون علة للفعل الخارجى بل بينهما واسطة ، وتلك الواسطة عبارة عن الارادة والاختيار الذي هو من باب الافتعال أي طلب الخير وهذا امر وجداني .

وبعبارة واضحة : الانسان بالوجدان يدرك ان افعاله الاختيارية باختياره وتحت قدرته وليست معلولة لذلك الشوق النفساني ويرى بالوضوح فرقاً بين حركة نبضه وبين اكله وشربه وقيامه وقعوده . فان حركة نبضه ليست تحت قدرته وأما افعاله المصادرة منه فباختياره وقدرته وارادته .

وايضاً : الامر كذلك في ناحية ذاته تعالى وتقدس ، فان الارادة لا تكون من صفات ذاته بل من أفعاله والدليل عليه : انه يصح سلبها عن ذاته المقدسة فيصح أن يقال ان الله لم يرد الامر الفلاني وأراد الامر الكذائي كما يصح أن يسلب الارادة وعدمها عن ذاته المقدسة بالنسبة الى شبيء واحد فيقال ان الله لم يرد شفاء المريض الفلاني في يوم الجمعة واراد شفاؤه في يوم السبت والحال ان النفي والاثبات لا يصحان بالنسبة الى صفاته تعالى وتقدس ، مضافاً الى أنه يلزم قدم العالم لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة ولا يرتفع الاشكال بالالتزام بأن المصادر الاول معلول لذاته والمصادر الثاني معلول للمصادر الاول ، فلا يكون ذاته علة لجميع الموجودات فان الواحد لا يصدر منه الا الواحد .

والوجه في عدم ارتفاع الاشكال : اولاً : انه يلزم قدم المصادر الاول .

وثانياً : انه اذا فرض كون المصادر الاول علة للمصادر الثاني يلزم قدم الصادر الثاني لاستحالة تخلف المعلول عن علته وهكذا .
ويضاف الى ما ذكر ان النصوص والروايات الواردة عن مخازن الوحي تنافي هذا الرأى وتنفيه .

منها : مارواه عاصم بن حميد عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت : لم يزل الله مريداً قال : ان المرید لا يكون الا لمراد معه ، لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد^(١) فان المستفاد من هذه الرواية بالصرحة ان ارادته تعالى فعله ولا يكون من صفاته الذاتية ، وانه لو كانت ارادته ذاتية لم يتخلف فعله عنها .

ومنها : مارواه بكير بن اعين قال : قلت لابي عبد الله ، عليه السلام : علم الله ومشيته هما مختلفان أو متفقان ؟ فقال : العلم ليس هو المشيئة ألا ترى انك تقول : سأفعل كذا انشاء الله ولا تقول : سأفعل كذا ان علم الله فقوالك ان شاء الله دليل على أنه لم يشأ فاذا شاء كان الذي شاء كما شاء وعلم الله السابق للمشيئة^(٢) فقد صرح فسي هذه الرواية بمغايرة العلم والمشيئة بالنسبة الى ذاته تعالى .

ومنها : مارواه صفوان بن يحيى قال : قلت لابي الحسن عليه السلام : أخبرني عن الارادة من الله ومن الخلق قال : فقال : الارادة من الخلق ، الضمير وما يبد ولهم بعد ذلك من الفعل واما من الله تعالى فارادته احداثه لا غير ذلك لأنه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر وهذه الصفات منفية عنه وهي صفات الخلق فارادة الله الفعل لا غير ذلك بقول له : كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ، ولاهمة ولا تفكر ، ولا كيف لذلك ، كما انه لا كيف له^(٣) فقد صرح في هذه الرواية بكون ارادته فعله .

(١) الاصول من الكافي ، ج ١ ، ص ١٠٩ ، باب الارادة انها من صفات الفعل الحديث : ١

(٢) نفس المصدر ، الحديث : ٢

(٣) نفس المصدر ، الحديث : ٣

ومنها : مارواه محمد بن مسلم : عن أبي عبد الله عليه السلام قال : المشيئة محدثة ^(١) فانه قد صرح في هذه الرواية بأن المشيئة محدثة .

ولاحظ : ما افاده ^(٢) الكليني في جملة كلام له بقوله والارادة من صفات الفعل فتحصل : ان الارادة لا تكون من صفات النفس بل فعل من افعال النفس .

ثم ان القائلين بكون الارادة لا تكون تحت الاختيار وقعوا في شبهة الجبر وفي شبهة قبح عقاب العاصي اذ على هذا المسلك كيف يصح أن يعاقب العصاة بلحاظ عصيانهم والحال ان عصيانهم بدون الاختيار كما ان ترك الاطاعة منهم كذلك ، فاذا فرض ان زيدا ركب المحرمات ولم يأت بالواجبات كيف يصح عقابه واجيب عن هذا الاشكال باجوبة :

الأول : ما عن الأشعري بأن العقاب والثواب على كسب العبد و اكتسابه لاعلى فعله استناداً الى قوله تعالى «اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم» ^(٣) .

وفيه : انه ما المراد من الكسب فان كان المراد منه اختياره واعمال قدرته فهو مخالف لمبناه من عدم الاختيار للعبد وان أراد امراً أخسرفه مع كونه خلاف الواقع وخلاف الوجدان ننقل الكلام الى ذلك الأمر الآخر ونسأل بأنه اختياري او غير اختياري أما على الأول فهو خلاف مبناه ، وأما على الثاني فيرد الاشكال فيه بأنه كيف يعاقب العاصي على ما لا يكون اختياريّاً .

الثاني : ما عن الباقلاني وهو ان العقاب والثواب لأجل الاطاعة والعصيان وأما الفعل فهو مخلوق له تعالى .

ويرد عليه : ان الاطاعة والعصيان اما منتزعان من مطابقة المأمور به مع المأتي

(١) نفس المصدر ، ص ١١٠ ، الحديث : ٧

(٢) نفس المصدر ، ص ١١١

(٣) غافر ١٧٧

به وعدم مطابقته واما أمران متأصلان أما على الأول فلا بد من كونهما غير اختياريين فان منشأ انتزاعهما غير اختياري .

وأما على الثاني فاما يكونان غير اختياريين واما يكونان اختياريين أما على الأول فيعود المحذور وأما على الثاني فهو الحق ولانزاع .

الثالث: انه لا طريق الى تحسين المولى وتقبيحه فان كل فعل صدر منه لا يكون ظلماً لأن التصرف في ملك الغير ظلم وجميع الأشياء مملوكة له تعالى ، فيكون كل تصرف له في مملوكة مضافاً الى أنه ليس محكوماً بحكم احد كى يمكن أن يحكم عليه بكونه ظالماً وفعله قبيحاً ونفي الظلم عن نفسه بقوله : « ان الله ليس بظلام للعبيد »^(١) من باب عدم امكانه .

وفيه : ان الظلم عبارة عن جعل الشيء في غير موضعه ولا يخص بكونه تصرفاً في ملك الغير نعم الغصب التصرف في ملك الغير وأما الظلم فهو أعم ولذا يصح أن يقال فلان ظلم نفسه فعليه لامجال لأن يقال التصرف في المملوك لا يكون ظلماً مهما كان التصرف .

وأما الايات التي تنفي الظلم عن الله تعالى فظاهرها نفيه عنه مع امكانه وان الله يمن على العباد ويلطف عليهم بهذا البيان وأما حكم العقل بالقبح فليس من باب الحكم عليه سبحانه بل من باب الادراك وبعبارة اخرى : لا اشكال في عدم كون العقل حاكماً بل العقل يدرك الامور ويدرك الحسن والقبح ويضاف الى جميع ذلك انه لو احسن العدل وقبح الظلم لاثّر لانزال الكتب وارسال الرسل اذ لا وثوق بناحيته المقدسة فانه يمكن أن يعاقب اباذر ويثيب الأول والثاني فلا داعي للعبد لأن يطيعه ولا يعصيه .

وان شئت قلت كما انه يحتمل الثواب يحتمل العقاب وبعبارة واضحة ينسد

باب دفع الضرر والمحمّل .

الخامس : ان العقاب والثواب من باب تجسم الاعمال فالعمل الحسن تكون نتيجته حسناً والعمل القبيح تكون نتيجته قبيحاً « كندم از كندم برويد جوزجو » . وفيه : اولا على القول بالجبر لامجال للحسن والقبح وثانياً : انه على هذا المسلك لامجال للعفو ولا مجال لخلق الجنة والنار ولا موضوع للشفاعة والالتزام بهذه اللوازم الفاسدة مخالف للضرورة وينافي الايات والروايات والاجماع مضافاً الى أن اشكال لغوية ارسال الرسل وانزال الكتب بحاله فلا حظ ، ويضاف الى جميع ذلك كله انه على القول بكون الارادة من الصفات الذاتية حتى بالنسبة الى ساحته المقدسة لاتصل التوبة الى اقامه الدليل على دفع الاشكال عن عقاب العاصي اذ على هذا المسلك الفاسد لا يكون قادراً مختاراً فعلاً لما يشاء اعادنا الله من الزلل والعثرة بحق محمد وآله الطاهرين .

فالحق : ان الارادة من صفات الفعل بلا فرق بين الواجب والممكن فانه تعالى وتقدس فاعل مختار يفعل ما يشاء ويذل من يشاء بيده الخير وهو على كل شيء قدير .

وايضاً : العباد في افعالهم مختارون وبأختيارهم يصدر منهم الافعال وعليه لايتوجه ، اشكال لامن ناحية المبدأ ولامن ناحية المنتهى .

ثم ان القائلين بالجبر استدلوا على مذهبهم الفاسد بوجوه :

الوجه الاول : ان كل فعل ما لم يجب لم يوجد ، استناداً الى القاعدة المشهورة

المسلمة « ان الشيء ما لم يجب لم يوجد » وحيث ان فعل العبد امر ممكن يحتاج الى العلة وعلة الارادة فالفعل اما معلول للارادة الذاتية واما معلول للارادة الازلية ، فعلى كلا التقديرين يكون الفعل خارجاً عن تحت اختيار العبد فيصح أن يقال ان افعال العباد جبرية .

ويمكن أن يجاب عن الدليل المذكور ، بأن التقريب المشار اليه جار في
الممكنات الخارجة عن تحت اختيار الانسان وأما الفعل الاختياري فانما يوجد
بالاختيار وبالارادة المتعلقة به .

وبعبارة اخرى : الفعل الاختياري لايتوقف على وجود العلة الخارجية بل
يحتاج الى الفاعل المختار المريد وان ايت وقلت : لابد في تحقق الفعل من تحقق
علته والا لا يوجد قلت : العلة لوجوده الاختيار فوجود الفعل في الخارج بلحاظ
تعلق الاختيار به وهذا بنفسه يؤكد ويدل على عدم الجبر اذ قد فرض انه بالاختيار
والاختيار عبارة عن طلب الخير وان شئت قلت : ان العبد قادر على ايجاد الفعل
في الخارج بالارادة والاختيار فاذا أراد واختار يتحقق الفعل ولا ينفك الفعل عن
الارادة والاختيار فتكون ضرورة الفعل ضرورة بشرط الاختيار وهذه الضرورة بهذا
الوصف تؤكد الاختيار .

الوجه الثاني : ان الارادة الازلية اذا تعلق بوجود فعل عبد او بعدمه فاما يكون
المتعلق تابعا لتلك الارادة واما يكون تابعا لارادة العبد .

اما على الاول فيلزم الجبر وهو المدعى ، وأما على الثاني فيلزم كون
ارادة العبد غالباً على ارادته تعالى .

والجواب : ان الارادة الالهية لا تتعلق بفعل العبد بل العبد مختار في فعله نعم
ارادة الله متعلقة بامور خارجية واما بفعل العبد فلا .

ولا يخفى ان توصيف الارادة بالازلية غير صحيح فان ارادته فعله ولا تكون
من صفاته ولذا يصح أن يقال اراد ذلك الامر ولم يرد ذلك الشيء وقد مر بعض
النصوص الدالة على كون الارادة فعله لاصفته .

وصفة القول : ان صريح بعض النصوص ان الارادة امر محدث لاحظ

حديث محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المشيئة محدثة^(١) ولا حظ مارواء عمر بن اذينة ، عن أبي عبد الله عليه السلام : قال خلق الله المشيئة بنفسها ثم خلق الاشياء بالمشيئة^(٢). فالنتيجة انه لا يكون فعل العبد معلولا لارادته تعالى كي يلزم المحذور المذكور .

الوجه الثالث: ان علم الله الازلي تعلق بافعال العباد وباطاعة المطيعين وعصيان العاصين فالمطيع اذا لم يطع أو العاصي اذا لم يعص يكون علمه الازلي جهلا كما قيل في الشعر الفارسي :

می خوردن من حق زازل میدانست گرمی نخورم علم خدا جهل بود
والجواب عن هذا الدليل ان العلم الازلي الالهي لا يكون علة لافعال العباد وليست الافعال الصادرة عن العباد تابعة لعلمه الازلي بل علمه الازلي تابع لافعال العباد ، وبعبارة اخرى حيث ان افعال العباد تصدر منهم بالاختيار تعلق العلم الازلي بها على ما هي عليه فلا تغفل .

مضافاً الى أنه ننقل الكلام الى علمه بافعال نفسه مثلاً لو علم الله أن اليوم الفلاني ظرف لفعله الكذائي ويعلم انه يهب لزيد فيما يأتي من الزمان ذكرنا ويهب للبكر اناً يلزم انه يكون مجبوراً على ذلك الفعل المعلوم ولا يكون له الاختيار والا يكون علمه جهلا فكل جواب يصح بالنسبة الى ذاته يصح بالنسبة الى افعال العباد بلا فرق من هذه الجهة .

الوجه الرابع : ما نسب الى أبي الحسن الاشعري ، وهو ان افعال العباد معلولة لقدرته تعالى وعادة الله جرت على وقوع الأفعال منهم مقارنة لقدرتهم ولا مدخلية لقدرتهم فيها .

(١) الاصول من الكافي، ج ١، ص ١١٠، حديث : ٧

(٢) نفس المصدر، الحديث : ٤

وفيه : اولاً انه لادليل على هذه الدعوى وهي أن الامور الواقعة في الخارج بعادته تعالى وثانياً : ان الامور الواقعة في الخارج اما امور تكوينية كاحترق الخشب بالنار وأمثاله ، واما افعال اختيارية للعباد ، أما القسم الاول ، فهو من باب السنخية بين العلل والمعاليل ، وأما القسم الثاني ، فمن باب كون العبد مختاراً في فعله والمؤثر في تحقق الفعل اختياره وأرادته ، مضافاً الى أنه ينقل الكلام الى اول ما وجد في العالم من المعاليل ومن افعال العباد اذا لعادة تحصل بالتكرار ، وفي اول الأمر لا تحصل العادة وعليه ، نسئل ما هو المؤثر في الامر ؟ وهل يمكن أن يقال في اول الأمر يكون المعلول حصوله بالعلة من باب السنخية واما بعد تحقق العادة فلا ، وهل يمكن أن يقال : اول فعل اختياري يكون صادراً من فاعله بتأثير الاختيار والارادة وأما بعد تحقق العادة فلا وهل يمكن التفكيك بين المعاليل والأنفال في علل وجودها بأن يقال : المؤثر في تحققها قبل تحقق العادة عللها التكوينية والاختيار واما بعد حصول العادة المؤثر ارادة الله .

واضف الى ذلك : انه هل يعقل تحقق العادة في ساحته المقدسة وهل يكون ذاته الاقدس موضوعاً ومعرضاً لهذه العوارض ، ويضاف الى جميع ذلك كله : انا نسئل وننقل الكلام في هذه العادة المشار اليها فان هذه العادة من الامور الموجودة او من الامور المعدومة .

أما على الثاني فكيف يكون المعدوم مؤثراً في الابداء ، وأما على الاول فذلك العادة المذكورة ، هل تكون مستندة الى غير ذاته الاقدس أو تكون مستندة اليه ؟ أما على الاول فيلزم الشرك والكفر وتعدد المؤثر في العالم الى الله والى رسوله ، والى اوليائه المشتكى من هذه الاباطيل .

وأما على الثاني فهل توجد تلك العادة بدون اختياره وبعبارة اخرى هي معلولة لذاته أو تكون من افعاله الاختيارية أما على الاول فيلزم قدمها لامتناع

انفكك المعلول عن العلة . وأما على الثاني فهل يحتاج في الخلق الى العادة المذكورة أو لا يحتاج اليها أما على الاول فيلزم عجزه ويلزم الالتزام بخلاف صريح الكتاب « اذا أراد الله شيئاً أن يقول له كن فيكون »^(١) .

وأما على الثاني : فيلزم العبث اعادنا الله من الخرافات والترهات وحيث ذكرنا ان صاحب الكفاية وتلميذه الشيخ الاصفهاني قائلان بالجبر نذكر عبارتهما كي يعلم مرامهما من عبارتهما .

قال في الكفاية : « ان قلت : اذا كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمان ارادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد ، فلا يصح أن يتعلق بها التكليف ، لكونها خارجة عن الاختيار المعتبر فيه عقلاً .

قلت : انما يخرج بذلك عن الاختيار ، لو لم يكن تعلق الارادة بها مسبوقه بمقدماتها الاختيارية ، والا فلا بد من صدورهما بالاختيار ، والالزم تخلف ارادته عن مراده ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً .

ان قلت : ان الكفر والعصيان من الكافر والعاصي ولو كانا مسبوقين يارادتهما الا أنهما منتهيان الى مالا بالاختيار ، كيف ؟ وقد سبقهما الارادة الازلية والمشية الالهية ، ومعه كيف تصح المؤاخذه على ما يكون بالآخرة بلا اختيار ؟

قلت : العقاب انما يتبع الكفر والعصيان التابعين للاختيار الناشيء عن مقدماته الناشئة عن شقاوتهم الذاتية اللازمة لخصوص ذاتهما ، فان (السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه)^(٢) و (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة) ، كما في الخبر^(٣) ، والذاتي لا يعلل ، فانقطع سؤال أنه لم جعل السعيد سعيداً والشقي شقياً ؟ فان السعيد سعيد بنفسه والشقي شقي كذلك ، وانما أوجدهما

(١) يس / ٨٢

(٢) ورد بهذا المضمون في توحيد الصدوق ، ص ٣٥٦ الباب ٥٨ ، الحديث ٣ :

(٣) الروضة من الكافي ، ج ٨ ص ١٧٧ ، الحديث : ١٩٧

الله تعالى (قلم اينجا رسيد سر بشكست)^(١) انتهى موضع الحاجة من كلامه . وهذه العبارة كما نرى صريحة في كون أفعال العباد لا تكون اختيارية لهم بل يكونون مجبورين وفي عين الحال مختلفة ومضطربة فتارة : يرى ان المؤثر في افعالهم الارادة الازلية ، واخرى يرى ان المؤثر الشقاوة الذاتية والسعادة الذاتية ويعترف صريحاً بأن القدرة الالهية لاتتعلق بالذاتيات ويشير بهذا البيان الى قولهم ما جعل الله المشمشة شمشة بل أوجدها .

وبعبارة واضحة : ان الله خلق السعيد والشقي والمؤثر فسي الفعل الحسن والقيح السعادة الذاتية والشقاوة كذلك .

وفي آخر الكلام يعجز عن حل الاشكال ويتوسل الى قوله (قلم اينجا رسيد سر بشكست) . ويرد على ما أفاده : ان الاشكال ناش من الالتزام بكون الارادة أمراً غير اختياري وكونها من صفات الذات وأما لو قلنا ان الارادة من الافعال بلا فرق بين ذات الواجب والممكن وان الافعال الاختيارية كلها تنتهي الى الارادة والارادة بنفسها تحت القدرة ، لايتوجه الاشكال .

نعم يبقى في المقام شيء وهو ان صاحب الكفاية افاد : بأن القبيح الذي يصدر من الانسان يكون ناشياً من سوء السريرة وسوء السريرة أمر ذاتي والذاتي لايعمل واستشهد بما ورد عنهم عليهم السلام بأن (السعيد سعيد في بطن امه ، والشقي شقي فسي بطن امه)^(٢) و (الناس معادن كمعادن الذهب والفضة)^(٣) فكل فعل حسن صادر من المكلف منشأه سعادته وكل قبيح يصدر منه منشأه شقاوته ، فلامجال للسؤال فان الله لم يجعل المشمش مشمشاً بل أوجدها .

وفي مقام الجواب عن هذه الشبهة يقع الكلام تارة فيما يقتضيه البرهان ،

(١) كفاية الاصول ، ج ١ ص ٥٢

(٢) سفينة البحار للقمي ، ج ١ ص ٧٠٩

(٣) الروضة من الكافي ، ج ٨ ص ١٧٧ ، الحديث : ١٩٧

واخرى فيما يرجع بالمروى عنهم عليهم السلام ، فيقع الكلام فى مقامين :

فنقول : اما المقام الاول فالذاتي ، اما ذاتي باب الایساغوجي ، واما ذاتي باب البرهان اما ذاتي باب الایساغوجي أي الكليات الخمس ، فلا تكون السعادة والشقاوة منها ، اذ لا اشكال انهما لا تكونان ذاتياً بهذا المعنى للانسان ، فان السعادة والشقاوة لا تكونان جنساً ولا فصلاً ولا نوعاً للانسان .

وأما ذاتي باب البرهان فهو عبارة عما ينتزع عن مقام الذات بلاضم ضميعة على الذات كالزوجة بالنسبة الى الأربعة وكالامكان بالنسبة الى الممكن والوجوب بالنسبة الى الواجب وهكذا ، والسعادة والشقاوة لا تكونان ذاتيين للانسان بهذا المعنى بل السعادة تنزع عن الانسان بلحاظ عروضها على الانسان .

وبعبارة اخرى: انما تنزع عن الانسان في الزمان الذي يكون سعيداً، والشقاوة تنزع عنه في الزمان الذي يكون شقياً والحال ان ذاتي باب البرهان لا تنفك عن الذات ، ولا يفرق فيه بين الازمنة المتعددة والحالات المختلفة ويدل على ما ذكرنا بعض النصوص ففي الخبر المروى عن الحسين بن أبي العلاء ، عن أبي عبد الله « عليه السلام » قال : من قرأ (قل يا ايها الكافرون) و (قل هو الله أحد) في فريضة من الفريض غفر الله له ولوالديه وما ولدا وان كان شقياً محي من ديوان الاشقياء وأثبت في ديوان السعداء ، وأحياه الله سعيداً وأماته شهيداً وبعثه شهيداً^(١).

ومثله : في المعنى ، خبر آخر في نفس المصدر فان المستفاد من الخبرين ان السعادة والشقاوة قابلتان للارتفاع بعد العروض ، وبعبارة اخرى : يستفاد من الخبرين بالصراحة انهما لا تكونان من الذاتي في باب البرهان .

وأما المقام الثانى فقد روى المحدث القمي في المجلد الاول من سفينة البحار ص ٧٠٩ « الشقي من شقي في بطن امه » وقد روى الصدوق باسناده

الى محمد بن أبي عمير قال : سئلت ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام ، عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه وآله « الشقي شقي في بطن امه والسعيد سعيد في بطن امه » فقال : الشقي من علم الله عزوجل وهو في بطن امه انه سيعمل أعمال الاشقياء والسعيد من علم الله وهو في بطن امه انه سيعمل اعمال السعداء ، قلت فما معنى قوله صلى الله عليه وآله اعملوا فكل ميسر لما خلق له ، فقال : ان الله عزوجل خلق الجن والانس ليعبدوه ولم يخلقهم ليعصوه وذلك قوله عزوجل « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » فيسر كلا لما خلق له فالويل لمن استحب العمى ^(١) وفي هذه الرواية بين الامام عليه السلام المراد بالسعادة والشقاوة في بطن الام بان الله ان علم انه سيعمل عملاً حسناً يكون سعيداً في بطن امه وان علم الله انه سيعمل عملاً قبيحاً يكون شقياً في بطن امه فالرواية لا يستفاد منها ما راه صاحب الكفاية .

نعم يستفاد من حديث منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ان الله خلق السعادة والشقاء قبل ان يخلق خلقه فمن خلقه الله سعيداً لم يبغيضه ابداً وان عمل شراً ابغض عمله ولم يبغيضه وان كان شقياً لم يجهه ابداً وان عمل صالحاً احب عمله وابغضه لما يصير اليه ، فاذا احب الله شيئاً لم يبغيضه ابداً واذا ابغض شيئاً لم يجهه ابداً ^(٢) ، ان الله يخلق السعيد سعيداً والشقي شقياً ، لكن لا يستفاد من الحديث مدعى صاحب الكفاية ، وهو ان السعادة والشقاوة ذاتيان للانسان ، مضافاً الى أنه لودل حديث على الجبر نرد علمه الى اهله لأنه مخالف للوجدان ومخالف للكتاب والسنة القطعية .

(١) معالم الزلفى ، ص ٣٦١

(٢) الاصول من الكافي ، ج ١ ص ١٥٢ ، باب السعادة والشقاوة ، الحديث : ١

وأما حديث الناس معادن كمعادن الذهب والفضة ، فقد نقله المحدث القمي في المجلد الثاني من سفينة البحار (ص) ١٦٨ ويقول راوي الحديث ابوهريرة وهذا الحديث اولاً ضعيف سنداً ، وثانياً : لا يستفاد منه ان الناس مجبورون في أفعالهم بل يدل على أن المعادن كما انها تختلف من حيث الجودة والرداءة كذلك نفوس الناس مختلفة ، من حيث الغرائز المستودعة فيهم ولا يرتبط الحديث بما نحن بسدده ، هذا ما يرجع الى كلام صاحب الكفاية .

واما تلميذه المحقق الاصفهاني فقال : لا ريب عنداهل النظر ان مفاهيم الصفات ... الخ^(١) .

فان المستفاد من كلامه ان الارادة أمر غير اختياري بلافق بين ارادته تعالى وارادة العباد وبلا فرق بين الارادة الذاتية أو الفعلية من هذه الجهة ومن اراد الوقوف على علي ما أفاده على نحو التفصيل فليراجع كلامه في الموضع الذي اشرنا اليه . والجواب : ان الارادة كما تقدم منا امر اختياري ، فان الوجدان اصدق شاهد على المدعى ، كما ان المستفاد من اللغة والاختبار كذلك .

وصفوة القول : ان الالتزام بالجبر يستلزم الالتزام بما يناهسي الوجدان كما انه يناهس الايات القرآنية ، والاحاديث الشريفة وما يستفاد من اللغة كما انه يستلزم الالتزام بكون ارسال الرسل وانزال الكتب عبثاً ولغواً وان خلق الجنة والنار خلاف الحكمة وان العقاب بلاوجه وانسه مصداق للظلم ، الا أن يقال ان القائل بالجبر قائل بأن جميع الموجودات دنوية واخروية كلها امور خارجة عن الاختيار فلامجال للبحث ولا مجال لبيان التوالى الفاسدة وقد قيل ان حمار الاشعري اشعرو أعقل منه لأن حماره حين يصل في الطريق الى نهر الماء يدرك انه يمكنه أن تقف ولا يديم في المشي ولا يقف في الماء وأما الاشعري فلا يدرك هذا المقدار .

(١) نهاية الدراية في شرح الكفاية ، ج ١ ص ١٦٤ الى ١٧٣

بقى شيء في المقام وهو ان ظاهر كلام سيدنا الاستاد ، ان الارادة تكون من الصفات لامن الأفعال ولا تكون الارادة علة لتحقق الافعال الاختيارية ، قال في جملة كلام له ^(١) اما النقطة الاولى فلاربيب في ان كل واحد الى ان قال وقد تحصل من مجموع ما ذكرنا امران ، الاول : ان الفعل الاختياري انما يصدر باعمال قدرته لا بالارادة ومن أراد الوقوف على تفصيل ما أفاده فليراجع كلامه في الموضوع الذي اشرنا اليه .

ويرد عليه : ان الارادة كما سبق من الافعال لامن الصفات، وقد ذكرنا ان كون الارادة من الافعال مضافاً الى الوجودان يدل عليه النص الوارد عن الأئمة عليهم السلام وصراحة كلام اهل اللغة هذا اولاً .

وثانياً : سلمنا ان الارادة من الصفات وأن الفعل الخارجي لا يتحقق بعد الارادة بل قلنا ان المؤثر في صدور الفعل الاختياري وفرضنا ان الاختيار غير الارادة لكن ننقل الكلام الى الاختيار ونسأل هل الفعل بعد تحقق الاختيار اختياري ويمكن ان لا يتحقق ام لا يكون اختيارياً ويجب تحققه ؟

أما على الاول ، فكيف يتحقق مع كونه تحت الاختيار بعد وبعبارة اخرى : بعد تحقق الاختيار ما الوجه في عدم تحققه وما السبب في حالة الانقطار وأما على الثاني فاللازم كون الفعل واجب الوجود بعد الاختيار وينسد باب العدم فاي فرق بين القول بأن المؤثر هي الارادة كما نقول وبين قوله ان المؤثر هو الاختيار غير تغيير العبارة ، والحال ان وجوب الفعل بهذا النحو لا يخرجـه عن الاختيارية ، وبعبارة اخرى : المناط في الاختيارية ان زمام الفعل بيد النفس وهذا المناط والملاك باق بحاله ولا ينافي وجوب الفعل بعد الارادة كما نقول او بعد الاختيار كما يقول .

وثالثاً : ان قولهم ان الشيء مالم يجب لم يوجد لا يختص بالمعاليل التكوينية بل يعم الافعال الاختيارية والسرفي العموم ان الممكن من قبل نفسه لا يصير واجباً ولا يصير موجوداً فلا بد في وجوده من مؤثر فيه ، فاذا فرض تحقق ذلك المؤثر يجب وجوده وان فرض عدم تحققه يجب عدمه ، وقلنا ان الوجوب بهذا التقريب لا ينافي الاختيارية ، هذا تمام الكلام فيما يرجع الى الجبر .

وفي قبال هذا المسلك ، مسلك المعتزلة ، فانهم قالوا بأن الله تبارك وتعالى ، فوض الامر الى العباد وانهم مختارون في أفعالهم ولا مؤثر في أفعالهم غيرهم وهم يفعلون ما يشاؤون ويعملون ما يريدون من دون استعانة بقدرة اخرى ، ولا يخفى انهم وان احتفظوا بعدالة الباري وان الكفار والعصاة مختارون في أفعالهم واعمالهم لكن وقعوا في محذور آخر وهو الافراط في نفى السلطنة عن الله واثبات الشريك له تعالى في امر الخلق ولذا وردت نصوص في ذمهم وانهم مجوس هذه الامة فان المجوس قائلون بتعدد الاله وذهبوا أن المؤثر في العالم يزدان واهريمن ، وقالوا خالق النور يزدان فان يزدان خالق الخير والنور واهريمن خالق الشر والظلمة ، وبعبارة واضحة : انهم قائلون بأن كل واحد من آحاد البشر موجد لافعاله ولا يحتاج في خلقه الى غيره . والدليل على هذه المقالة ان احتياج الممكن الى المؤثر حدوثه واما بعد حدوثه فلا يحتاج في بقاءه الى العلة والمؤثر ، وعلى هذا الاساس الانسان اذا وجد في الخارج لا يكون بقاءه محتاجاً الى الغير فيكون تمام التأثير وتمام المؤثر في افعاله واعماله .

ويرد عليه : ان الممكن بعد وجوده وبعد حدوثه هل ينقلب الى الواجب أو يكون باقياً على ما هو عليه من الامكان أما على الاول فكيف ينقلب الممكن الى الواجب ؟ فانه امر مستحيل . وبعبارة اخرى : يلزم أن يكون الواجب حادثاً وهذا خلف .

مضافاً الى أنه يلزم ان كل ممكن وجدفي الخارج يبقى الى الابد لعدم احتياجه في البقاء الى المؤثر على الفرض وهذا خلاف الوجدان والبدهة وأما على الثانى فكيف لا يكون محتاجاً في البقاء الى المؤثر مع كون المناط واحداً ، اصف الى ذلك أن وجود كل ممكن في كل آن غير وجوده في الان السابق ، وبعبارة اخرى : يحدث فيه الوجود من قبل المؤثر فيه .

فالحق ان مناط الاحتياج امكانه ولا فرق في هذا المناط بين ما قبل حدوثه وبين ما بعد حدوثه وبلا فرق بين الامور التكوينية الخارجية والافعال الاختيارية فكما ان الامور الخارجية في كل آن محتاجة الى المؤثر في بقائها كذلك الافعال الخارجية تحتاج الى اعمال القدرة وفعل النفس ، وعلى هذا الاساس كل ممكن في حدوثه وبقاء محتاج الى العلة والمؤثر .

ان قلت : انا نرى ان كثيراً من الامور الخارجية تبقى مع انفصال المؤثر عنها مثلاً البناء يبقى سنين مع ان البناء مات وانعدم وقس عليه بقية الامور الباقية بعد حدوثها وانفصال العامل والمؤثر في حدوثها .

قلت : ان بقاء تلك الامور الخارجية لا يكون بسدون المؤثر بل المؤثر في بقائها العلل الموجودة في هذا العالم كالجذب وامثاله من الخصائص الموجودة في الاشياء بارادة خالقها ، وبعبارة اخرى : المعلول للعوامل الاولى جملة من الحركات الخاصة بالحاصلة بارادة فنانين وتلك الحركات تنتهي بانتهاؤ ارادة الفاعلين والمريدين لتلك الحركات الخاصة ، وأما بقاء الهياكل الخاصة على ماهي عليها فهي معلولة لعلل اخرى .

والذي يدل على هذه الدعوى ان الامور المشار اليها تنهدم بعوامل اخرى ، تؤثر في هدمها بل تنهدم بمرور الزمان كما هو المشاهد بالوجدان فلو كان الممكن لا يحتاج في بقائه الى المؤثر لم يكن وجه لفنائها وزوالها وهذا واضح فالنتيجة

بطلان القول بالتفويض كبطلان القول بالجبر .

وفي قبال هذين القولين، قول ثالث وهو الالتزام بكون الامر بين الامرين ، وهذا القول مختار للامامية وهو خير الاقوال لافراط فيه ولا تفريط وقد وردت في المقام نصوص كثيرة وروايات عديدة منها ما رواه محمد بن يحيى عمن حدثه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين، قال : قلت : وما امر بين امرين ؟ قال : مثل ذلك رجل رأته على معصية فنهينته فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصية فليس حيث لم يقبل منك فتركته كنت انت الذي امرته بالمعصية ^(١) .

يستفاد من مجموع هذه النصوص بطلان الجبر والتفويض، وان الحق الامر بين الامرين ، وبعبارة واضحة : ان القول بالجبر والتفويض باطل بالبرهان بل بالوجدان ولو في الجملة ، مضافاً الى قيام الدليل النقلي عليه فعلى فرض الاغماض عن البرهان القائم على بطلان كلا القولين ، لا بد من الالتزام بالبطلان بمقتضى الدليل النقلي القطعي، فعلى فرض وجود رواية دالة على الجبر أو التفويض يضرب به عرض الجدار ولا يعتنى بها ، حيث انها مخالفة مع السنة القطعية .

فالمتحصل مما تقدم ان الحق هو الامر بين الامرين ويظهر المراد من الامر بين الامرين بايراد امثلة في المقام الاول : انه لو ربط احد آلة قتالة بيد المرتعش الذي لا تكون حركته يده تحت قدرته فان الآلة القتالة التي ربطت بيده لو اصابته انساناً فقتل لا يكون الشخص المرتعش مذموماً في نظر العقلاء اذ لا يكون مختاراً ولا تكون حركته يده باختياره و ارادته بل المذموم في نظرهم الرابط وذلك الشخص الآخر ، والفائل بالجبر يرى المكلف كذلك ويدعي ان الفعل الصادر من العباد

(١) باب الجبر والقدر والامر بين الامرين من أبواب كتاب التوحيد من اصول الكافي ،

ج ١ حديث ١٣ والباب ١ من ابواب العدل من البحار ، ج ٥ ، حديث : ١

بارادته تعالى .

الثاني : ان يعطي شخص آلة قتالة شخصاً آخر والحال انه يعلم ان المعطى له يقتل بها الثالث ومع ذلك يعطي فان المعطى له لو قتل شخصاً يكون القتل بفعله وبارادته ولا يرتبط بالمعطى وهذا مذهب المفوضة اذهم قائلون بأن الافعال الصادرة عن العباد باختيارهم وارادتهم ولا يرتبط بساحة قدسه .

الثالث : أن يعطي شخص شخصاً آخر آلة قتالة ويقدره على القتل بالقوة الكهربية مثلاً بحيث يمكن للشخص الاول أن يقطع القدرة عنه ويعجزه عن الفعل فان هذا مسلك الامامية الشيعة حيث ذهبوا الى الامر بين الأمرين فان القتل الصادر عن المعطى له باختياره وارادته بلا اشكال ، واما أصل قدرته على القتل فهو من المعطى اذ ببركته يقدر على القتل .

اذا عرفت ما تقدم نقول لاشكال في أن الممكن كما مر محتاج الى الواجب بل عين الاحتياج فاذا لم يفيض عليه الفيض من المفيض المطلق لا يقدر على اي فعل من الافعال ، فمن هذه الناحية لاتفويض بل في كل آن يفاض عليه الفيض ولكن مع ذلك كله يكون العبد مختاراً فباختياره وارادته يرتكب المعاصي ويأتي بالافعال وبهذا الاعتبار لاجبر بل الامر مفوض اليه ويشير الى هذه الحقيقة قوله تعالى « وما تشاؤون الا ان يشاء الله » ^(١) أي لا بد في مشيئة العبد من مشيئة الله بأن يفيض اليه الحياة والقدرة وجميع المقدمات اللازمة للعمل كي يفعل العبد فعلاً اختيارياً ولا تكون الآية دالة على الجبر بل دالة على القول الحق وهو الأمر بين الأمرين كما انه تدل عليه الآية الشريفة ايضاً وهي قوله تعالى « ولا تقولن لشأني اني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله » ^(٢) فان الله سبحانه ينهي أن يقول العبد اني

(١) الانسان / ٣٠

(٢) الكهف / ٢٤ و ٢٣

افعل كذا الا ان يشاء الله خلافة بل الحق ان كل الامور الخارجية التكوينية ومن الافعال الاختيارية بارادته تعالى وقدرته وافاضته المقدسة ومع ذلك لا جبر في افعال العباد .

ازمة الامور طراً بيده و الكل مستمدة من مدده

وقد مثلنا للمدعى سابقاً مثالا، وهو انه ان كان شخص في مكان في طرفه الايمن جميع اللذات والامور الملائمة مع الطبع الانساني وفي طرفه الاخر جميع الامور المنافرة مع الطبع ويكون زمام الشخص بيد شخص آخر في كل آن يمكنه أن يجره من مكانه ويبعده عنه، فهذا الشخص لا اشكال في كونه قادراً على اختيار اي طرف من الايمن واليسر، فاذا اختار احدهما لا يكون مجبوراً بل باختيار اختياره . ولكن الامر ليس مفوضاً اليه على الاطلاق اذ بقائه في ذلك المكان باختيار الغير وأرادته فلا جبر بهذا الاعتبار ولا تفويض بالاعتبار الاخر بل امر بين الامرين .

بقي شيء: وهو انه قد ورد في بعض النصوص ما قريب من هذا . منها رواه الحسن بن علي الوشاء ، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام ، قال سألته فقلت : الله فوض الامر الى العباد ؟ قال : الله اعز من ذلك، قلت فجبرهم على المعاصي؟ قال : الله أعدل وأحكم من ذلك ، قال : ثم قال : قال الله يا بن آدم انا اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني ، عملت المعاصي بقوتى التي جعلتها فيك .^(١) ولا يبعد أن يكون الخبر اشارة الى الصديق العرفي لا الى الدقة العقلية فان من هياً أسباب التوفيق ومقدمات الطاعة للشخص فان عمل الشخص العمل الحسن والطاعة يقال هذا فعل من هياله المقدمات وان ارتكب المعاصي والقبائح يقال ارتكب بنفسه .

الفصل الثاني :

فيما يتعلق بصيغة الامر وفي هذا الفصل يقع الكلام في جهات: الجهة الاولى: في أن صيغة الامر موضوعة لمعان عديدة : اي البعث ، والتهديد ، والتعجيز ، الى غيرها على نحو الاشتراك اللفظي ، وانها موضوعة للجامع بين المعاني وانها موضوعة ، لخصوص البعث وتستعمل في غيره على نحو استعمال اللفظ في غير ما وضع له ؟ الذي يختلج بالبال ان يقال : ان صيغة الامر موضوعة لابرار اعتبار الفعل في ذمة المكلف ، وبعبارة واضحة : الواضح وضع الصيغة لاجل انه متى كان في مقام ابرار الاعتبار النفساني يتلفظ بصيغة الامر ، غاية الامر الداعي لهذا الابرار يختلف باختلاف الموارد والمقتضيات والاشخاص والحالات .

فتارة ، يكون الداعي الطلب والبعث والتحريك الاعتباري .

واخرى يكون الداعي التعجيز ، وثالثة يكون الداعي للابرار الامتحان ورابعة يكون الداعي له السخرية الى غيرها من دواعي الابرار وعليه لا يكون استعمال الصيغة على نحو المجاز بل تكون مستعملة في الموضوع لها دائماً ، وان الداعي يختلف ويتفاوت .

ثم ان ما ذكرنا في مفاد صيغة الامر يجري في بقية الجمل الانشائية كالترجي ، والتمني ، والاستفهام الى غيرها ، فان صيغة الترجي مثلاً وضعت لابرار الترجي والدواعي لهذا الابرار مختلفة وعليه يكون استعمال ما وضع للترجي مستعملاً على الدوام فيما وضع له والدواعي تختلف حسب اختلاف الموارد فلا يكون استعماله في كلامه تعالى مجازياً وقس عليه بقية الجملات الانشائية .

الجهة الثانية: في ان صيغة الامر هل وضعت للوجوب وحده، ويكون استعمالها في الندب مجازاً أو تكون موضوعة للجامع بين الوجوب والاستحباب ؟ أفاد سيدنا

الاستاد بأن الوجوب المستفاد من الصيغة بحكم العقل ، بتقريب ان المولى اذا اعتبر فعلا في ذمة المكلف وابرز حبه الى أن يفعل المكلف الفعل الفلاني ولم ينصب قرينة على جواز الترك بحكم العقل بلزوم الامثال فلا يكون الوجوب من المداليل اللفظية بل من المداليل السياقية بحكم العقل .

ويرد عليه أولا : النقض بانه لو قام دليل مجمل ولم يعلم منه المراد وتردد أمر المولى بين كونه وجوبياً أو نديباً ، فهل يحكم سيدنا الاستاد بالوجوب والحال ان اجمال النص أو تعارضه أو فقدانه موضوع لجريان البرائة .

وثانياً : انه لا وجه لهذا الادعاء ولا موجب لحكم العقل مع الشك في أن المولى أوجب أو لم يوجب مع ان قبح العقاب بلا بيان يقتضي عدم الوجوب ويوجب البرائة عن الالزام .

فالحق ان يقال ان الصيغة موضوعة لابرار اعتبار الفعل في الذمة ، غاية الأمر لو كان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على الندب يستفاد من كلامه الوجوب ، وان شئت قلت : الاهمال لا يعقل في الواقع فاذا اعتبر المولى فعلا في الذمة ، فاما يجوز ويرخص في الترك او لا يرخص فاذا رخص يكون التكليف نديباً ، واذا لم يرخص يكون وجوبياً فلو كان في مقام البيان ولم يرخص يكون مقتضى الاطلاق المقامي هو الوجوب وعليه لا مانع من أن يقال ان الندب والتكليف الاستحبابي مركب من اعتبار الفعل في الذمة مع الترخيص في الترك فعلى هذا لا تكون الصيغة موضوعة لخصوص الوجوب بل موضوعة لابرار الاعتبار الجامع بين الأمرين .

وصفة القول : ان المولى لسواستعمل الصيغة ، وقال «صل» يكون مقتضى الاطلاق المقامي الالزام حيث لم ينصب قرينة على الترخيص في الترك كما ان مقتضاه عدم الهزل والمزاح والامتحان والسخرية والتهديد والتعجيز الى غيرها ، فان

كل واحد من هذه المذكورات وان كان ممكناً ثبوتاً لكن بدون قيام القرينة والبيان لامجال لحمل الكلام عليه .

وان شئت قلت ان كان احتمال الامور المذكورة مانعاً عن حمل الكلام على ارادة الالتزام والتحريك نحو العمل لانسد باب الافادة والاستفادة ، وبعبارة واضحة: كل واحد من المذكورات يتوقف على البيان وصفوة القول: ان ارادة كل واحد من الامور المذكورة تحتاج الى مؤنة فلو كان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على واحد من المذكورات يستفاد من كلامه ان الداعي له الزام الفعل .

الجهة الثالثة : في الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الانشاء ، لا يبعد أن يقال : ان الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الانشاء تكون مستعملة في معانيها غاية الامر الداعي فيها لا يكون الحكاية عما في الخارج ، وبعبارة واضحة : الجملة الخبرية موضوعة لابرار الحكاية اي الواضع تعهد انه كلما اراد ان يبرزانه في مقام الحكاية يلتفظ بالجملة الخبرية فاستعماله الجملة دائماً للابرار المذكور غاية الامر، تارة يبرز الحكاية بداعي الاخبار عما في الخارج ، واخرى يبرزها بداعي البعث والتحريك نحو العمل ، وعلى هذا لا يكون استعمال الجملة الخبرية في مقام الانشاء مجازاً بل تستعمل الجملة في الموضوع لها مع اختلاف الدواعي ولذا في الاستعمالات الكنائية تكون الهيئة مستعملة فيما وضعت له ففي قول القائل «زيد كثير الرماد او مهزول الفصيل» لا يكون الاستعمال مجازياً نعم الداعي للقائل زيد كثير الرماد لا يكون الاخبار عن كثرة رماده بل الداعي الحكاية والاخبار عن جوده وسخائه ولذا ، لا يكون الاخبار كذباً اذا لم يكن له رماد بل انما يتحقق الكذب اذا لم يكن جواذاً .

الجهة الرابعة : في أن اطلاق الصيغة هل يقتضي التوصلية ، فيكفي في مقام الامتثال الاتيان بالعمل ولومع عدم قصد القرية ، أولاً يقتضي بل لا بد في مقام

الشك في التعبدية والتوصلية الأخذ بالاصل العملي .

وربما يراد بالتوصلي معان أخرى: منها: ان الواجب التوصلي ما يسقط بفعل

الغير .

ومنها : ما يسقط الواجب ولومع عدم النفات المكلف حين العمل بل يكفي

ولومع صدور الفعل لاعتبار اختيار ، ومنها : ما يسقط الواجب ولومع اتيانه في ضمن

الفرد المحرم ففي المقام فروع ثلاثة : الفرع الاول : لو شك في سقوط الوجوب

بفعل الغير ، فثارة يقع الكلام في مقتضى الاطلاق واخرى فيما يقتضيه الاصل العملي

فهنا مقامان :

أما المقام الاول ، فربما يقال : ان مقتضى الاطلاق اللفظي التوصلية وبشكل

الالتزام به ، فان صيغة الامر تدل على اعتبار المولى الفعل في ذمة المكلف ومقتضى

الاطلاق بقاء الاشتغال حتى بعد الاتيان من قبل شخص آخر .

وبعبارة واضحة : مقتضى الاطلاق عموم الحكم لصورة اتيان الغير بالمكلف

به فالاطلاق يقتضي عدم التوصلية، هذا فيما كانت مقدمات الحكمة تامة .

وأما لو لم تتم فما هو مقتضى الاصل العملي؟ ربما يقال ان قلنا بجريان الاستصحاب

في الحكم الكلي فعند الشك في بقاء الرجوب وسقوطه بفعل الغير يكون مقتضى

الاستصحاب بقاء التكليف وعدم سقوطه وان لم نقل بجريان الاستصحاب في الحكم

الكلي لمعارضته باستصحاب عدم الجعل الزائد يكون مقتضى الاشتغال لزوم الاتيان

بالمكلف به ولو بعد وجوده من قبل شخص آخر .

وفيه ان مرجع الشك في كفاية فعل الغير الى الشك في بقاء الوجوب بعد

تحقق المكلف به من قبل الشخص الاخر .

وبعبارة واضحة : ان الاهمال غير معقول في الواقع ، ففي الواقع اما يكون

الوجوب مقيداً بعدم الاتيان من قبل شخص آخر ، واما يكون مطلقاً واما يكون

مقيداً بوجوده فعلى تقدير تحققه من الشخص الآخر ، يمكن أن لا يتعلق الوجوب به فيكون الشك في أصل توجه التكليف ومقتضى البرائة انتفاء الحكم في الصورة المفروضة فلاحظ .

الفرع الثاني: ما لو شك في سقوط الوجوب فيما يؤتى بالفعل غير الارادي وبلا اختيار ربما يقال ان مقتضى القاعدة الاولى عدم السقوط باستأنائه في ضمن الفرد غير الارادي وما يمكن أن يذكر في تقريره وجهان وقبل بيان الوجهين ، نقول: ان الخطاب بنفسه لا يقتضي اثبات المدعى لا بمادته ولا بهيئته مثلاً لو أمر المولى بضرب احد لا يقتضى الضرب بما هو الحصة الارادية والسرفيه ان الارادة لا تكون دخيلة في تحقق المراد ولذا نرى يصح أن يقال اسرع حركة نبض فلان ومن الظاهر عدم كونها ارادية نعم بعض الموارد له خصوصية لا يتحقق الامع الارادة كالاكرام والاهانة .

وايضاً : الهيئة لا تقتضي الاختيارية والارادية ولذا يصح أن يقال اسرع حركة نبض فلان كما قلنا فالمواد والهيئات بنفسها لا تقتضي الارادة والاختيار .

إذا عرفت ما ذكرنا نقول : الوجه الاول : لاثبات المدعى ان الغرض من الامر تحريك العبد وبعثه نحو الفعل ولا يعقل البعث نحو غير المقدور فلو شك في سقوطه يكون مقتضى الاستصحاب بقاءه ، وعلى فرض تعارض الاستصحاب بمثله في الاحكام الكلية يكون مقتضى الاشتغال لزوم الاثبات فان الاشتغال اليقيني يقتضي البرائة كذلك .

ويرد عليه: ان البعث نحو غير المقدور بما هو وان كان غير معقول ولكن البعث نحو الجامع بين المقدور وغير المقدور معقول فلو كان المولى في مقام البيان ولم ينصب القرينة على الخصوصية يكون مقتضاه عدم التقييد وكفاية كل واحد من الفردين .

نعم لو قلنا بأن التقييد اذا كان محالا يكون الاطلاق كذلك ، لابد من الالتزام بعدم امكان الاطلاق لكن على هذا المسلك لو قلنا باستحالة الاطلاق لاستحالة التقييد بخصوص الاختياري وهو كما ترى ، مضافاً الى انه لو وصلت النوبة الى هنا يكون المرجع البرائة لا الاشتغال اذ الاهمال في الواقع محال ففي الواقع الحصاة الواجبة ، اما خصوص الاختيارية على نحو الاطلاق أو يكون الواجب الحصاة الاختيارية بشرط لا بالنسبة الى الحصاة الاخرى ، أو بشرط شيء ومقتضى البرائة عدم التقييد بخصوص الارادية فالنتيجة ان مقتضى الاطلاق المقامي بسل اللفظي عدم التقييد وعلى فرض وصول النوبة الى الاصل العملي يكون مقتضاة البرائة فلاحظ .

الوجه الثاني : ان الواجب كما انه يشترط بالحسن الفعلي كذلك يشترط بالحسن الفاعلي ومن الظاهر ان الفعل الصادر عن غير الارادة والاختيار لا يوجب تحسين فاعله فلا بد من التقييد بالارادي .

وفيه : اولاً انه لا دليل على هذا الاشتراط بل الدليل قائم على خلافه فان الامامية يرون ان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها لا ازيد من هذا المقدار .
وثانياً : لازم هذه المقالة عدم تحقق الامثال الابقصد القرية وعدم سقوط الواجبات الا بالقرية ، وبعبارة اخرى يلزم كون جميع الواجبات تمبديية وهو كما ترى ، الا ان يقال : ان الاحسان موجب لصدق عنوان الحسن على الفاعل وان لم يأت به بقصد القرية .

الفرع الثالث : انه هل يحصل الامثال بالفرد المحرم وهذا يتصور في موردين : احدهما : أن يكون المحرم مصداقاً للمواجب كما لو غسل الميت بالماء المغصوب .

ثانيهما : أن يكون الفرد الواجب ملازماً للحرام كالصلاة في الدار المغصوبة

أو كالصلاة في مكان يلزم استماع الغناء أو النظر الى الاجنبية أو لمسها .

أما الصورة الاولى فمقتضى الاطلاق المقامي عدم تحقق الغرض وعدم سقوط الوجوب وذلك لأن الحرام لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب لاستحالة اجتماع الامر والنهي وان شئت قلت كل واجب قابل لأن يتقرب به من المولى وكيف يعقل أن يتقرب بمغفوس المولى .

فلوشك في السقوط يكون مقتضى الاطلاق المقامي بقاء الامر وعدم حصول الامثال ، وبعبارة واضحة : لا يتحقق الامثال بالحرام غاية الامر يمكن حصول الغرض وسقوط الامر ومقتضى الاطلاق بقاءه ، هذا بحسب الاصل اللفظي .

وأما لو وصلت النوبة الى الاصل العملي فالظاهر ان المرجع البرائة اذا اهمال غير معقول في الواقع ففي الواقع الوجوب المتعلق بالفعل اما لا بشرط بالنسبة الى الفرد المحرم ، واما بشرط شيئي ، واما بشرط لا ، فعلى فرض تحقق الفرد المحرم في الخارج نشك في تعلق الوجوب وعدمه والبرائة تقتضي عدمه فعلى فرض جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية وعدم تعارضه باستصحاب عدم الجعل الزائد لامجال لجريانه ايضاً لأن المفروض انه مع تحقق الفرد المحرم يحتمل عدم تعلق الوجوب فلا موضوع للاستصحاب فلاحظ .

وأما المورد الثاني فمقتضى القاعدة تحقق الامثال حتى على القول باشتراط الامثال بكسوف الفاعل مورد التحسين ، وبعبارة اخرى يتحقق الامثال حتى على القول بلزوم الحسن الفاعلي ، مضافاً الى الحسن الفعلي وذلك لجواز اجتماع الامر والنهي فيما يكون التركيب انضمامياً وعدم سرياه حكم احدا المتلازمين الى الآخر فالذي يصلي في مكان وينظر الى الاجنبية يكون ممثلاً بالنسبة الى الامر الصلاتي ويكون عاصياً بالنسبة الى النهي عن النظر وتكون صلاته فعلاً حسناً ويكون نظره اليها فعلاً قبيحاً ويكون المصلي من حيث صلاته مورد التحسين ويكون بالنسبة

الى النظر موردأ للتبنيح ، وبعبارة اخرى مقتضى الاطلاق اللفظي والمقامي تحقق الامتثالي .

هذا بحسب الاصل اللفظي وأما بالنسبة الى الاصل العملي فالتقريب المتقدم في المورد الاول جارفي المقام بعينه فالنتيجة هي البرائة .

اذا عرفت ما تقدم نقول : الغرض المترتب على الواجب السذي يوجب تعلق الوجوب بالفعل ربما يحصل بمجرد وجود الواجب في الخارج ولو مع عدم قصد القربة ، وربما لا يحصل الامع قصد القربة والاول يسمى الواجب بالتوصلي والثاني بالتعبدى لاشكال فيما علم من الخارج كون الواجب تعبدى كالصوم مثلاً كما انه لاشكال فيما علم من الخارج كونه توصلياً كرد السلام انما الكلام فيما لا يعلم ان الواجب من اي القسمين ، والكلام يقع في مقامين : المقام الاول فيما يقتضيه الاصل اللفظي ، المقام الثاني : فيما يقتضيه الاصل العملي .

أما المقام الاول ، فربما يقال انه لا يعقل اخذ قصد القربة في المتعلق هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى انه اذا استحال التقييد يستحيل الاطلاق فلا بد من التكلم في موضعين : الموضع الاول : في امكان اخذ قصد القربة في متعلق الامر وعدمه وذكررت في تقريب عدم الامكان وجوه :

الوجه الاول : ما عن الميرزا النائيني قدس سره ، وهو ان كل قيد يؤخذ في المتعلق اذا كان امراً غير اختياري ، لا بد أن يفرض وجوده ولا يعقل أن يتعلق به الامر ، مثلاً اذا تعلق الامر بالصلاة عند الزوال لا بد من فرض وجود الزوال ثم الامر بالصلاة عنده فان الصلاة امر اختياري للمكلف كما ان الاتيان بها عند الزوال امر اختياري واما الزوال بنفسه فلا يكون اختيارياً للمكلف فلا يعقل أن يتعلق به الامر بل لا بد من أخذه مفروض الوجود ومن الظاهر ان الامر زمامه بيد المولى ولا يكون باختيار المكلف ، فاذا اخذ قصد الامر في الواجب يلزم اتحاد الحكم

والموضوع وهو غير معقول .

وأيضاً يلزم الدور لأن تحقق الحكم يتوقف على تحقق الموضوع وبعبارة أخرى: يشترط في تحقق الحكم أن يتحقق موضوعه ويفرض وجوده فالأمر يتوقف على نفسه إذ فرض أن قصده مأخوذ في المتعلق فما دام لا يتحقق الأمر في الخارج لا يحصل شرط الوجوب ، فالوجوب يتوقف على الأمر والحال أنه مادام لا يتحقق الأمر لا يتصور وجوده فيتوقف الأمر على نفسه .

واجب عن الاشكال ، بأن ما يجب اخذه مفروض الوجود موضوع الوجوب وأما قيود الواجب فلا يشترط فيها ، هذا الشرط ولذا يجوز أن يتعلق الوجوب بالصلاة عن الطهارة لأن الطهارة قيد الواجب لاموضوع الوجوب فلا يلزم فرض وجودها ، وفي المقام قصد الأمر من قيود الواجب فلا يلزم فرض وجوده قبل الأمر . ويرد عليه : أن الكلام في نفس الأمر لا في قصده فإن قصد الأمر بيد المكلف وأما الأمر فزمأمه بيد المولى فالحق في الجواب أن يقال : أن لزوم فرض الموضوع قبل الحكم أما بلحاظ الظهور العرفي ، وأما بلحاظ الحكم العقلي ، فإن مقتضى الظهور العرفي عدم فعلية الوجوب قبل تحقق الموضوع كما لو قال المولى « أكرم كل عالم » فإن العرف يفهم من هذه الجملة أنه ما دام لا يكون عالم فسي الخارج لأوجب للأكرام رقس عليه بقية الموضوعات بلا فرق بين كون الموضوع امراً اختيارياً وبين غيره ، فلو قال المولى « يجب الاتفاق على الزوجة » يفهم العرف أنه لو تزوج أحد يجب عليه اتفاق زوجته مع أن الزدواج امر اختياري للمكلف .

وأما بلحاظ حكم العقل فكما لو أمر المولى بالصلاة إلى القبلة ، فإن العقل يحكم بأن الصلاة لا تنجب إلا بعد وجود القبلة ، وأما في غير هذين الموردين فلا دليل على هذا الاشتراط ولذا لو فرض تحقق الموضوع بنفس الأمر لا يلزم وجوده

قبله ، وفي المقام لامقتضي للاشتراط المذكور لامن قبل العرف ولامن قبل العقل
اذ المفروض تحقق الامر بنفس الايجاب .

الوجه الثاني : ماعن المبرزا ايضاً وهو ان اخذ قصد الامر في متعلقه يستلزم
تقدم الشيء على نفسه ، لأن قصد الامر عبارة عن قصد الامثال وقصد الامثال متأخر
رتبة عن نفس الأجزاء والشرائط ، فلو اخذ قصد الامثال في متعلق الامر يلزم تقدم
الشيء على نفسه وهو محال .

وفيه ان هذا الاشكال على فرض تماميته ، انما يتم لو اخذ قصد امثال مجموع
الأجزاء ، وأما لو اخذ قصد الامر الضمني فلا يتوجه هذا الاشكال .

وبعبارة واضحة : لو قلنا بأن المأخوذ في المتعلق الامر الاستقلالي لكان لتوجه
هذا الاشكال مجال بالتقريب المتقدم واما لو اخذ في المتعلق الامر الضمني المتعلق
ببقية الأجزاء غير قصد الامر فلا مجال لهذا الاشكال وهذا الجواب انما يتم على
القول والالتزام بالوجوب الضمني ، وأما لو قلنا بأنه لا وجوب الا الوجوب
الاستقلالي ولا مجال للالتزام بالوجوب الضمني ، فيشكل الامر ، وبعبارة اخرى :
لو قلنا انا لانتصور الوجوب الضمني فان كل جزء من أجزاء الواجب المركب ،
اما يؤخذ بشرط لاعن بقية الأجزاء ، واما يؤخذ لا بشرط بالنسبة اليها ، واما يؤخذ
بشرط شيء بالنسبة اليها ولارابع أما على التقدير الاول والثاني فخارج عن محل
الكلام كما هو ظاهر .

وأما على التقدير الثالث فهو عبارة عن المركب وبعبارة واضحة : ان الركوع
مع بقية الأجزاء على الترتيب المقرر عبارة عن المركب وليس جزءاً منه فلا مجال
للاتزام بالوجوب الضمني بل الوجوب منحصر بالاستقلالي وان شئت قلت : ان
الوجوب الذي يلزم قصده في المقام هو الوجوب الشرعي المتحقق من قبل الشارع
ولارجوب من قبله الا الوجوب الاستقلالي مضافاً الى أن الالتزام بالوجوب الضمني

بعدد الأجزاء يستلزم تحقق الوجوبات غير المتناهية اذ قد حقق في محله عدم امكان الجزء السذي لا يتجزى وحيث انه لانهاية للأجزاء فلا نهاية للوجوبات ، الا ان يقال انه لامحذور من هذه الناحية .

وصفة القول : انه على القول بعدم الالتزام بسالوجوب الضمني يشكل اخذ قصد الامر في المتعلق ان قلت : ما المانع من أخذ قصد الامر الاستقلالي المتعلق بالأجزاء وبالقصد ايضاً في المتعلق كى لا يلزم تقدم الشيء على نفسه قلت : اذاوجب الاتيان بالقصد بقصد أمره فى ضمن الكل يلزم أن يكون الأمر متعلقاً بالقصد وقصد امره فيكون الامر بهذا المقيد متأخراً عنه فالنتيجة ان لا يرفع الاشكال فلا بد من حيلة اخرى للوصول الى المقصود .

الوجه الثالث : ماعن بعض الاجلة ، وهو ان اخذ قصد الامر في متعلق الامر يستلزم الخلف اذ فرض تعلق الامر بالصلاة مثلاً بداعي الأمر بها يقتضي عدم تعلق الامر بالصلاة وحدها ، وبعبارة اخرى يقتضي أن تكون الحصاة الخاصة من الصلاة مأموراً بها وفرض ان الاتيان بالصلاة أن يكون بداعي أمرها يقتضي تعلق الامر بنفس الصلاة .

واجيب عن الاشكال بأنه ان اريد من قصد الأمر ، الأمر الاستقلالي النفسي فالاشكال وارد ولا مناص عنه ، وان اريد من الأمر ، الأمر الضمني فلا يتوجه هذا الاشكال اذ الأمر الضمني يتعلق بكل جزء من المركب فلا مانع عن ايجاب الاتيان بالصلاة بداعي الأمر الضمني المتعلق بكل جزء من الأجزاء .

ويرد على هذا البيان ما ذكرناه آنفاً وهو انا لانتصور الوجوب الضمني فيقبال الوجوب الاستقلالي وكل جزء من الأجزاء المركب لولوحظ بالنسبة الى بقية الأجزاء الأخير يكون بشرط شبيه ومع هذا القيد يكون عبارة عن الكل ولا مقتضي لتعلق الوجوب به على حياله واستقلاله وبعبارة واضحة : كسل واحد من الأجزاء جزء الواجب ولا يكون واجباً .

الوجه الرابع : ما فاداه صاحب الكفاية ، وهو ان قصد الامتثال والاتبان بالواجب بداعي أمره مما يعتبر في الطاعة عقلاً ولا يمكن أخذه في العبادة شرعاً وذلك ، لاستحالة اخذ ما لا يتأتى الا من قبل الأمر في متعلق ذلك الأمر لابنحو الشرطية ولا بنحو الجزئية ، وبعبارة واضحة : متعلق الأمر متقدم عن الامر رتبة والأمر متأخر عن متعلقه وقصد الأمر متأخر عن الأمر فقصد الأمر متأخر عن المتعلق برتبتين فكيف يمكن أخذ قصد الأمر في المتعلق ، وان شئت قلت : قصد الأمر متوقف على الأمر والحال ان الأمر متوقف على القصد فيلزم محذور الدور .

ان قلت : يمكن للمولى أن يتصور الصلاة مثلاً مقيدة بالقصد المزبور ، ثم الأمر بها بهذا العنوان وبكفي القدرة على الاتيان حال الامتثال ولا يشترط في امكان الأمر بشيء القدرة على ذلك الشيء في زمان الأمر كي يقال في حال الأمر لا يكون المكلف قادراً على الاتيان بالصلاة بداعي أمرها فان القدرة اللازمة هي القدرة حين الامتثال . قلت : ما ذكرت من التصور قبل الأمر وان كان ممكناً لكن الاتيان بالصلاة بقصد أمرها غير ممكن اذ لا أمر بالصلاة على الفرض بل الأمر تعلق بالمقيد . ان قلت : نعم ولكن نفس الصلاة أيضاً مأمور بها قلت : كلا فان الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب فان الواجب هو الواجب النفسي وله وجود واحد ان قلت : ما ذكرت انما يتم على فرض اخذ قصد الأمر على نحو الشرطية ، وأما لو أخذ على نحو الشطرية فلا محذور اذ المركب عبارة عن نفس الأجزاء وتتصف الأجزاء بالوجوب المتعلق بالمركب .

قلت : اولاً يلزم تعلق الوجوب بالارادة والارادة غير اختيارية والابلزم التسلسل وثانياً يلزم أن يكون الأمر داعياً الى داعوية نفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه ويمكن أن يكون وجه الاشكال في نظره ان المكلف اما ان يقصد قصد الأمر حتى في قصده الأمر المتعلق بالأجزاء ، واما لا يقصد أما على الاول فلا يمكن اذ لا أمر

من قبل المولى بأن يقصد القصد بقصد امره ، وأما على الثانى فيلزم أن يكون الواجب مركباً من التعبدى والتوصلى .

ويرد عليه : انه يمكن ان يتصور قصد الامر على نحو الشرطية وليس فيه اشكال اذ الجزء التحليلي وان لم يكن مستقلاً في الوجود لكن لامانع من الاتيان به بقصد الامر مع فرض تمكن المكلف ، وبعبارة اخرى : عدم استقلال الجزء العقلى بالوجود لا يستلزم عدم اتصافه بالوجوب ويمكن ان يتصور على نحو الجزئية ولا يتوجه اشكال أيضاً أما من ناحية الارادة فلا اشكال في أن الارادة اختيارية ولولاها لم يكن الفعل اختيارياً أيضاً ، وأما من ناحية عدم امكان الواجب مركباً من التعبدى والتوصلى فهو ليس كذلك ، وأنه مجرد استبعاد ، فاذا نذر شخص أن يصلى صلاة الليل واطعام فقير على نحو العام المجموعى يكون الواجب عليه بالامر النذري المركب من التعبدى وهي صلاة الليل والتوصلى وهو اطعام الفقير ، واما عدم امكان أن يكون الامر داعياً الى نفسه ، فنقول : الامر الاستقلالى يدعو الى داعوية الامر الضمنى فلا يلزم الدور .

اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان عمدة الاشكال في المقام عدم دليل على الوجوب الضمنى في مقابل الوجوب النفسى الاستقلالى والظاهر انه مع الالتزام بعدم الوجوب الضمنى لا طريق الى تصحيح تعلق الامر باتيان المتعلق بقصد امره وداعيه نعم لامانع من الوصول الى المطلوب بتعدد الأمر بأن يأمر المولى بالصلاة ثم يأمر بالامر الثانى باتيان الصلاة بداعى الامر الاول المتعلق بها .

وبعبارة واضحة : لو قلنا بأن اخذ قصد الامر لا يمكن اخذه في المتعلق بالامر الاول ومن ناحية اخرى يرى المولى انه لا يحصل الغرض الا بأن يأتي العبد الفعل بقصد امره ، فلامناس له الا أن يصل الى مطلوبه بالامر الثانى ونسمى الامر الثانى بمتتم الجمل ونتيجة التقييد أي بهذه الوسيلة يقيد المولى المتعلق .

فلامجال لما افاده في الكفاية حيث قال ما ملخصه : ان الاتيان بمتعلق الامر الاول ان كان موجباً لسقوط الامر الاول وموجباً لحصول الامتثال فلا مجال للأمر الثاني ، وان لم يوجب ويبقى الامر بحاله ولم يحصل الامتثال فليس وجهه الابقاء الغرض وعدم حصوله ، ويكفي حكم العقل بالانزاع اذ العقل حاكم في باب الطاعة فبمقتضى الزام العقل يحصل المطلوب ولا تصل النوبة الى الأمر الثاني . فان هذا البيان مخدوش اذ لنا أن نختار الشق الثاني ونقول لا يحصل الغرض الامع الاتيان بداعي الأمر والعقل لا يلزم المكلف به اذ مع امكان الوصول الى المقصود ولو بالأمر الثاني يمكن الأخذ بالاطلاق المقامي بل بالاطلاق اللفظي ، فلاوجه لالزام العقل .

فنهصل انه يمكن الوصول الى المطلوب بالأمر الثاني ، ولكن ربما يقال : ان الأمر الثاني لايمكن أن يكون مولوياً بل يكون امراً ارشادياً الى الشرطية ، والوجه في عدم امكان كونه مولوياً ان غرض المولى قائم باتيان المأموره بالأمر الاول بداعي أمره .

ويزرد عليه : ان الحق ان الأمر الثاني مولوي كالأمر الاول ، فان مطلوب المولى على الفرض أن يأتي العبد بالمركب المأمور به بقصد أمره ولا يصل الى مقصوده الا بامر ين على النحو المذكور .

ان قلت : حيث ان الاهمال لايمكن في الواقع ان المتعلق للامر الاول بالنسبة الى قصد الامر مطلق أو مقيد أو مهمل ، لاسبيل الى الثاني والثالث فيكون مطلقاً ومع فرض الاطلاق يلزم تحقق الامتثال فلا تصل النوبة الى الأمر الثاني .

قلت : متعلق الأمر الأول وان كان مطلقاً ، لكن غرض المولى قائم بالمقيد وحيث انه لايمكنه التقييد ابهذا النحو يلزمه الوصول الى مقصوده التوصل الى تعدد الأمر بأن يأمر اولا أمر نفسياً بالمركب ثم بالأمر الثاني بأمر أن يأتي المكلف

بالمتمعلق بقصد أمره ولا اشكال فيه وقد تحصل مما ذكرنا انه لا يمكن اخذ قصد الأمر في المتمعلق بالأمر الاول ويمكن أخذه فيه بالأمر الثاني بل يمكن للمولى الوصول الى مطلوبه بالاخبار بأن يخبر بعد الأمر الاول بأن غرضي من المأمور به لا يتحقق الا بالاتبان بالمأمور به مع قصد الأمر فلا ينحصر الطريق في الأمر الثاني .

وأما الموضع الثاني وهو انه لو لم يمكن التقييد هل يستحيل الاطلاق ايضاً أو يجب فنقول : ربما يقال ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة ، فاذا فرض استحالة التقييد والملكة استحالة الاطلاق ، وبعبارة اخرى في التقابل المذكور يشترط قابلية الملكة ومع فرض استحالة الملكة يستحيل الاخر .

وبعبارة واضحة : الاطلاق عدم القيد في مورد يكون قابلاً للقيد وأما مع عدم امكان التقييد لا يمكن الاطلاق ايضاً .

وفيه : اولاً ان التقابل بين الاطلاق والتقييد في مقام الثبوت تقابل الضدين ، نعم في مقام الأثبات التقابل بينهما بالعدم والملكة .

وبعبارة واضحة : ان الاطلاق في مقام الثبوت والواقع عبارة عن لحاظ المتمعلق أو الموضوع مفروضاً عنه القيود والتقييد لحاظهما مقيداً ففي مقام الثبوت كلا الأمرين وجودي فالتقابل في مقام الثبوت تقابل الضدين ، اذ كل من الاطلاق والتقييد وجود في اللحاظ غاية الأمر في التقييد يلاحظ وجود القيد وفي الاطلاق يلاحظ رفض القيد .

وثانياً نقول : انه يكفي قابلية الملكة في الجملة لابل بالجملة ، ومن الظاهر ان التقييد قابل في متعلق الأمر وهذا يكفي في امكان الاطلاق ويظهر المدعي في جملة من الامثلة فان التقابل بين العلم والجهل بالعدم والملكة ولا اشكال في أن علم المخلوق بذات الخالق محال وأما جهله بذاته فواجب وكذلك جهل البارى بذات المخلوق

محال وأما علمه بذات المخلوقات فهو واجب، وإيضاً الغنى عن ذات البارئ محال وأما الافتقار إليه تعالى فهو واجب وإيضاً احتياج الواجب الى الممكن محال وغناه عنه واجب والحل في جميع هذه الموارد انه لا يشترط في التقابل بالعدم والملكة امكان الملكة في المورد الخاص بل يكفي الملكة ولو في مورد آخر .

فنقول اذا استحال التقييد يجب الاطلاق لاستحالة الأهمال في الواقع وعلى الجملة لو سلمنا ان التقابل بين الاطلاق والتقييد بالعدم والملكة لكن نقول استحالة التقييد لا تقتضى استحالة الاطلاق اذ اننا نجد في جملة الموارد عدم استحالة احد المتقابلين بالعدم والملكة مع فرض كون المقابل الاخر محالاً بل نرى كونه ضرورياً لاحظ الموارد التي ذكرناها نعم هذا الاطلاق انما يؤخذ به ويجعل دليلاً لعدم وجوب قصد الأمر فيما لا يقيم المولى قرينة على لزوم قصده ، وأما لو أقام دليلاً عليه كما لو أمر ثانياً أو بين المطلوب بالأخبار لا يمكن الأخذ بالاطلاق كما هو ظاهر وأما ما أفاده صاحب الكفاية من عدم امكان تعلق القصد والارادة لعدم كون الارادة اختيارية ، فقد تقدم دفعه وقلنا أن الارادة أمر اختياري ولو لم تكن اختيارية لم يكن الفعل الارادي اختيارياً فلا تنفعل .

ثم انه لو قلنا بعدم امكان وصول المولى الى مطلوبه ولو بوسيلة الأمر الثاني أو الأخبار لكن نقول: لا ينحصر تحقق العبادية بخصوص قصد الأمر بل يحصل بغيره وما قيل في هذا المقام أو يمكن ان يقال امور :

منها الاتيان بالعمل بقصد الثواب أو الخوف من العقاب ويرد عليه: ان جلب الثواب ودفع العقاب داعيان للاتيان بالعبادة وليسافي حد ذاتهما موجبين لعبادية العبادة .

ومنها : اهلية المولى للعبادة ، وفيه ان هذا يتصور في فعل يكون عبادة ذاتاً كالسجود وأما في بقية العبادات كالصوم مثلاً فلا يتصور فيه اذ الصوم بما هو موع قطع النظر عن كونه محبوباً أو مأموراً به ليس قابلاً لأن يؤتى به بداعي اهلية المولى

للعباداة .

ومنها : اتيان العمل بداعي ما يترتب عليه من كمال النفس ، وفيه ان كمال النفس المترتب على العمل اما يحصل ويترتب عليه مع قصد القرية واما يحصل ولو مع عدم قصد القرية أما في الصورة الأولى فيلزم قصد القرية ولا اثر لقصد كمال النفس .

وأما في الصورة الثانية فلا يرتبط بالمقام فان الكلام في الدواعي القرية . ومنها : قصد المحبوبة فانه من الأمور القرية ولا يتوقف على الأمر كي يعود المحذور بل الأمر بالعكس اذ لو لم يكن الفعل محبوباً لم يؤمر به نعم لابد من احراز كونه محبوباً كي يمكن التقرب به ومن طرق احراز كونه محبوباً تعلق الأمر به ، ففي مقام الثبوت الأمر تابع له وفي مقام الاثبات هو تابع للأمر .

ان قلت : العمل القربي محبوبيته متوقفة على قصد التقرب وقصد التقرب متوقف على كونه محبوباً فيلزم الدور .

قلت : اولاً ننفق ونقول لاشكال في تحقق التعظيم بالقيام والحال ان تحققه بالقيام يتوقف على قصد التعظيم وقصد التعظيم بالقيام متوقف على كون القيام تعظيماً اذ لا يحصل التعظيم بكل فعل فيلزم الدور .

وثانياً نجيب بالحل وهو ان تحقق التعظيم بالقيام يتوقف على قصده والحال ان قصد التعظيم بالقيام يتوقف على كون القيام قابلاً للتعظيم فالمتوقف عليه من أحد الطرفين الفعلية ومن الطرف الاخر الشأنية فلا دور ، والمقام كذلك لكن الظاهر ان هذا التقريب لا يتم في المقام لأن قصد كون الفعل محبوباً متوقف على فعلية المحبوبة .

وبعبارة أخرى : ان لم يكن الفعل محبوباً في حد نفسه لا يمكن أن يكون الاتيان به لأجل كونه محبوباً فالقصد المدكور يتوقف على كون الفعل محبوباً بالفعل

والحال ان المحبوبة الفعلية تتوقف على الاتيان بهذا القصد فاشكال الدور في المقام لا بد منه ، ولا يقاس المقام بباب التعظيم اذ بعض الأمور كالتعظيم متقوم بالقصد وفي المقام يلزم أن يكون الفعل في حد نفسه محبوباً وفي التعظيم لا يلزم أن يكون الفعل قبل تعلق قصد التعظيم به تعظيماً وبعبارة واضحة : القيام بقصد التعظيم تعظيم وبدون قصده لا يكون تعظيماً وعليه جعل قصد المحبوبة من الدواعي القريبة يتوقف على كون الفعل محبوباً في حد نفسه ولازمه ان كسل واجب تبدي محبوب للمولى ولو مع عدم قصد القربة غاية الامر الامر المتعلق به تعبداً بقصد القربة أمر تبدي اذ لا يسقط الا أن يؤتى بالداعي القربي .

فانقدح بما ذكر : ان جعل قصد كون الفعل محبوباً للمولى من الأمور القريبة وبعد كون القصد المذكور مقرباً يقع الكلام في امكان جملة في المتعلق وعدمه ذهب صاحب الكفاية ، الى عدم جملة في متعلق الأمر بتقريب : أننا نقطع بصحة الصلاة مع قصد أمرها وان شئت قلت : قد مر ان قصد الأمر غير مأخوذ في المتعلق لما مر من الاشكال ومن ناحية أخرى : ان الاتيان بالصلاة مع قصد أمرها يقتضي الامتثال بلا اشكال فلا يكون قصد المحبوبة مأخوذاً في المتعلق اذ لو كان مأخوذاً لم يكن وجه لتحقيق الامتثال بقصد الأمر فالنتيجة : انه لم يؤخذ في المتعلق لا قصد الأمر ولا غيره من الدواعي القريبة .

ويرد عليه : انه لو ادعى احد أخذ خصوص قصد الأمر أو أخذ خصوص الداعي القربي غير قصد الأمر لكان لهذا الاشكال مجال ، وأما لو ادعى احد أخذ الجامع في المتعلق لا يتوجه عليه هذا الاشكال .

ان قلت : قصد الأمر لا يمكن أخذه في المتعلق كما تقدم فكيف يمكن أخذ الجامع بينه وبين غيره في المتعلق، وبعبارة أخرى لو لم يمكن أخذ قيد بخصوصه لا يمكن أخذ الجامع بينه وبين غيره .

قلت : الاطلاق عبارة عن رفض القيود لا الجمع بين القيود فيمكن أن يكون التقييد محالاً، وأما الاطلاق فلا يكون كذلك ، مثلاً لو تعلق غرض المولى باكرام العالم بما هو عالم لايمكن تقييد الموضوع بخصوص العالم الفاسق، وأما لو تعلق الحكم على اكرام مطلق العالم بحيث يدخل الفاسق كالعادل تحت الاطلاق فلأمانع منه هذا ولكن الظاهر ان أخذ قصد الأمر في المتعلق ولو بنحو الاطلاق ورفض القيود لايمكن وذلك لأن الأمر لو تعلق بالمقيد لا تكون ذات الصلاة مأموراً بها، فلأجمال لقصد أمرها ، فأخذ قصد الأمر في المتعلق منحصر في تعدد الأمر كما سبق. وربما يقال كما عن الميرزا النائيني قدس سره انه لايمكن أخذ الداعي القربي في متعلق الأمر وذلك ، لأن الداعي علة للارادة ومقدم عليها بالرتبة كما أن الارادة علة للفعل ومقدمة عليه بالرتبة ، فلوتعلقت الارادة بالداعي يلزم تقدم الشيء على نفسه بمرتبتين وهو محال، هذا بالنسبة الى الداعي والارادة الخارجية وقس عليها الارادة التشريعية المولوية فانها تابعة للارادة الخارجية فلا يمكن أخذ الداعي القربي في المتعلق .

ويرد عليه : اولا النقض بالأمر الثاني الذي هو قائل بالجواز فيه والحال ان حكم العقل غير قابل للتخصيص .

وثانياً : ان هذا التقريب انما يتم فيما لو تعلق الارادة الناشئة عن الداعي بذلك الداعي ، وأما لو لم يكن كذلك بان تتعلق ارادة بالداعي وارادة أخرى ناشئة من الداعي متعلقة بالفعل فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه، وبتقريب اوضح ان الارادة المتأخرة عن الداعي غير الارادة المتقدمة عليه فان المولى يأمر العبد أن يريد الداعي القربي والعبد في مقام الامثال يقصد الداعي القربي بالارادة فيريد الصلاة فيصلي، ولعمري هذا واضح ظاهر .

فتحصل مما تقدم ان المولى لو كان في مقام البيان ولم يبين لزوم قصد القرية

في مقام الامثال ولو بالأمر الثاني أو الاخبار نحكم بكون الواجب توصلياً ولو تنزلنا عن جميع ما تقدم نقول يمكن للمولى الوصول الى مقصوده بأن يقيد المأمور به بعدم الاتيان به بغير الدواعي القريبة .

ان قلت : يلزم تحقق الامثال فيما يؤتى بلا داع والعبادة مقومة بالقربة .

قلت : اولاً لا يمكن تحقق الفعل الارادي بلا داع وهذا مجرد فرض وخيال .

وثانياً : يمكن تقييده ايضاً بعدم الاتيان بلا داع فيرتفع الاشكال المذكور .

وربما يقال : ان مقتضى القاعدة الأولية الاتيان بالفعل بالداعي القربي وبعبارة

اخرى : الاصل الاولى يقتضي التعبدية الا أن يقوم دليل على خلافه .

وذكرت في هذا المقام وجوه : الوجه الاول : ان الغرض من الأمر والبعث

تحريك العبد نحو الفعل وحيث يحتمل ان الغرض لا يحصل الا فيما يؤتى بالعمل

بالداعي القربي يجب قصد القربة كي يحصل غرض المولى .

ويرد عليه : اولاً ان وظيفة العبد الاتيان بما امر به وليس اللازم عليه تحصيل

غرض المولى ، فالميزان الاتيان بالمأمور به لأزيد عن ذلك وثانياً : انه يلزم لو قصد

القربة بأن أتى بالعمل لأجل كونه محبوباً للمولى لا يحصل الامثال اذ يمكن أن

يكون غرض المولى قائماً بخصوص قصد الأمر .

وثالثاً : ان غرض المولى من الأمر والتحريك اتمام الحجة على العبد وسد

باب العدم من ناحية المولى ، وهذا يحصل بالأمر والتحريك والتشريع ، ولذا نرى

ان غرض المولى حاصل في الآوامر التي يوجهها الى الكفار والعصاة ، فالغرض

من الأمر اتمام الحجة وسد باب العدم من ناحيته وقطع عذر العبد .

لكن لا اشكال في ان غرض المولى من الأمر حصول الفعل المأمور به في

الخارج .

وبعبارة اخرى : الداعي للأمر تحقق الفعل في الخارج فما دام لم يحصل

ذلك الداعي لا يسقط الأمر .

الوجه الثاني : قوله تعالى « وما امروا الا ليعبدوا »^(١) بتقريب : ان المستفاد من الآية الشريفة ان الغاية من كل أمر عبادة الله فالاصل الأولي بمقتضى الآية الشريفة كون الواجب بل كل امر تعبدياً .

والجواب : ان الضمير في الآية المباركة يرجع الى اهل الكتاب والمشركين والمقصود من الآية انهم مأمورون بعبادة الله وأن لا يشركوا به شيئاً لانهم لم يأمرُوا الا بالعبادة ، فالآية الشريفة اجنبية عن المقام بالكلية .

مضافاً : الى أنه يلزم على التقريب المذكور في الاستدلال التخصيص الأكثر المستهجن اذ لا اشكال في أن اكثر الواجبات الالهية توصلية ، كرد السلام وصلة الرحم والأنفاق على واجب النفقة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر الى غيرها من الواجبات فتأمل .

الوجه الثالث : ما ورد في جملة من النصوص ، من أن العمل بالنية والاعمال بالنيات^(٢) بتقريب : أن المستفاد من هذه الروايات ان الأثر المترتب على العمل مربوط بالنية ، فان العامل ان نوى في عمله الدار الآخرة والقرب من ساحة قدس الرب يترتب عليه ذلك الأثر ، وان نوى في عمله الدار الدنيا تكون نتيجة عمله نتيجة دنيوية ولا ترتبط النصوص المشار اليها بالمقام ، فالمتحصل عن جميع ما تقدم انه ليس في المقام ما يدل على التعبدية بل كما قلنا مقتضى الأصل اللفظي كون الواجب توصلياً عند الشك في التوصلية والتعبدية هذا تمام الكلام في المقام الأول .

وأما الكلام في المقام الثاني وهو مقتضى الأصل العملي ، فنقول : قال في

(١) البينة ٥ /

(٢) الوسائل ، الباب ٥ ، من ابواب مقدمة العبادات

الكفاية لامجال لجريان البرائة في المقام ، والمرجع اصالة الاشتغال وان فرض ،
ان المرجع اصل البرائة فيما دار الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين .

والوجه فيه : ان الشك في الخروج عن المهدة اذ الشك في حصول الفرض
فالوجوب المتعلق بالفعل قطعي والخروج عن التكليف مشكوك فيه ، والمرجع
فيه أصل الاشتغال .

نعم لو كان المشكوك فيه الأمور التي يفصل عنها العامة يلزم على المولى التنبيه
بالأخبار وأما مع عدم الأخبار بدخلها في الفرض فلا يلزم الاتيان بها وبعبارة اخرى:
البرائة انما تجري فيما يكون الوضع فيه قابلا وأما فيما لا يمكن الوضع فلامجال
لرفع البرائة .

ان قلت : الجزئية والشرطية من الأمور الواقعية ولا تنالهما يد الجعل فكيف
تجري البرائة في رفعها قلت: الجزئية والشرطية تنزعان من الأمر بالكل والمشروط
والأمر بالكل أمر جازي فلا يقاس المقام بذلك الباب .

ويرد عليه : اولاً ان المكلف غير ملزم بتحصيل غرض المولى بل الواجب عليه
الاتيان بما واجب عليه من قبل المولى، وعليه نقول، لو التزمنا بجواز أخذ قصد الأمر
في المتعلق يكون المقام كبقية موارد الشك والدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين
ولامانع عن الأخذ بالبرائة، وان قلنا بعدم امكان اخذ قصد الأمر في المتعلق لا بالأمر
الأول ولا بالأمر الثاني كما عليه صاحب الكفاية نقول : نسلم عدم جريان البرائة
عن الأكثر اذ يختص جريانها بمورد يمكن الوضع وأما لو لم يكن الوضع ممكناً
فلامجال للرفع لكن لامانع عن جريان البرائة العقلية بالنسبة الى الأكثر، بتقريب
ان البيان تام بالنسبة الى الأقل ، وبعبارة أخرى نقطع انه لو لم تأت بالأقل نعاقب
وأما بالنسبة الى الأكثر فلا يتم البيان فالعقاب على تركه عقاب بلا بيان وهو قبيح ،
بمقتضى قاعدة قبح عقاب من لا يتم له البيان ~~فلا~~ ، ولا يخفى انه لامجال للبرائة
الشرعية حتى على القول بجواز اخذ قصد الأمر في المتعلق بالنسبة الى من ينكر الوجوب

الضمنى كما اخترنا هذا المسلك ، وقلنا انه لادلل على الوجوب الضمنى اذ على هذا المسلك يكون الأمر دائراً بين المتباينين ولا مجال للقول بأن الأقل واجب على كل حال فان الوجوب لو كان متعلقاً بالأكثر لا يكون الأقل واجباً فلامجال للبرائة الشرعية ، وأما البرائة العقلية بالنسبة الى الأكثر فلها مجال واسع هذا اولاً .

ويرد عليه ثانياً : انه لو التزم بالاشتغال لأجل الشك فى حصول الغرض يلزم عليه الالتزام بالاشتغال فى مطلق موارد الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين لأن البرائة الشرعية وان كانت تجري بالنسبة الى الأكثر ولا تجري بالنسبة الى الأقل للمعلم بوجوب الأقل على كل تقدير على القول بالوجوب الضمنى لكن لا يترتب على البرائة الأكثر حصول الغرض بالأقل الأعلى القول بالمثبت نعم لو قامت اماره على عدم وجوب الأكثر ثبت لازمه وهو حصول الغرض بالأقل وأما الأصل العملى فلا يشترط لازمه كما هو المقرر فى محله فيجب عليه الالتزام بالاشتغال على نحو العموم .

وثالثاً : يرد عليه انه سلمنا لزوم الخروج عن عهدة الغرض وقلنا بوجوب تحصيله، لكن نقول: انما يجب ذلك لاحتمال العقاب والعقاب انما يجوز فى صورة تمامية البيان وأما مع عدمه فلا يجوز وحيث ان البيان غير تام بالنسبة الى تعلق الغرض بالأكثر لا يكون العقاب جازياً .

فنتقول تعلق الغرض بالأقل وعدم تحققه بالأخلال به قطعى، وأما تعلق الغرض بالأكثر فغير معلوم فالعقاب عليه عقاب بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان فلا يجب بحكم العقل الاتيان به وبعبارة واضحة : يمكن للمولى أن يبين ولوبأن يخبر بأن غرضي قائم بالأكثر ، وان شئت قلت ان المولى اذا لم يكن قادراً على البيان كما لو كان نائماً والقي ولده فى البحر يجب على العبد انقاذه لأن روح الحكم موجود وامامع امكان البيان ولوعلى نحو الاخبار فلو لم يخبر ولم يبين لم يكن العقاب جازياً .

فالمتحصل مما ذكرنا ان مقتضى الاطلاق والاصل اللفظي وايضاً مقتضى الأصل العملي عند الدوران بين التبعية والتوصلية كون الواجب توصلياً والله العالم بحقائق الأشياء .

الجهة الخامسة : فيما دار الأمر بين كون الوجوب نفسياً أو غيرياً :

اذا دار أمر واجب بين كونه نفسياً أو غيرياً كما لو أمر المولى بالوضوء ولم يعلم انه شرط للصلاة أو واجب بالوجوب المستقل فمقتضى الأصل اللفظي انه واجب وجوباً نفسياً، وذلك لأن الظاهر من الأمر والبعث المولوية ولا يناسب الشرطية بعبارة اخرى : اذا كان شرطاً يكون الأمر المتعلق به ارشادياً والأمر ظاهر في المولوية فيكون الوجوب نفسياً لا غيرياً .

ويمكن اثبات المدعي بطريق اخر وهو اطلاق مادة الواجب الذي يحتمل كون الوضوء شرطاً له ، بأن نقول : مقتضى اطلاق وجوب الصلاة وجوبها بلا قيد الوضوء ومع اطلاق مادة الواجب وعدم تقيدها بقيد كالوضوء مثلاً يثبت ان الصلاة واجبة بالوجوب النفسي هذا بالنسبة الى ما يقتضيه الأصل اللفظي .

واما من حيث الأصل العملي ، فاذا شك في كون الوجوب نفسياً أو غيرياً فمرجهه الى الشك في وجوبه وعدمه في نفسه وبعبارة اخرى مع فعالية الواجب الآخر الذي يحتمل كون المشكوك فيه قيداً ، لاشكال في لزوم الاتيان به على كل تقدير كما هو ظاهر .

وأما مع عدم فعالية ذلك الواجب يكون مقتضى القاعدة عدم الوجوب، فالبرائة شرعاً وعقلاً تقتضي عدم الوجوب .

وأما لودار الأمر بين التعمين والتخيير فايضاً يقع البحث تارة في مقتضى الأصل اللفظي ، واخرى في مقتضى الأصل العملي فيقع البحث في مقامين :
أما المقام الأول : فنقول المسالك في الوجوب التخييري مختلفة فربما يقال

ان الواجب ما يختاره المكلف من الفعلين أو الأفعال ، وربما يقال ان الوجوب التخييري وجوب كل واحد من الأطراف غاية الأمر يسقط الوجوب باتيان احد الامرين أو الأمور و مرجع هذا القول الى الالتزام بوجوب كل واحد من الاطراف في ظرف ترك الاطراف الاخر .

وربما يقال: ان الواجب التخييري هو الجامع بين الامرين أو الأمور والظاهر ان مقتضى الأصل اللفظي هو الوجوب التعيني على جميع المسالك .
أما على المسلك الاول فحيث يشك في كون الاختيار دخيلاً في وجوبه وعدمه فيكون مقتضى الاطلاق تحقق الوجوب، وبعبارة اخرى يشك في ارتباط وجوب الفعل بالارادة والاختيار ومقتضى الاطلاق عدم تقيد الوجوب بالاختيار .
وأما على المسلك الثاني فايضاً مقتضى الاطلاق كذلك لأن لازم الاطلاق وجوب الفعل الكذائي بلا فرق بين الاتيان بعمل آخر وعدمه .

وأما على المسلك الثالث فايضاً الأمر كذلك لأن مقتضى الاطلاق وعدم ذكر العدل لزوم الفعل الخاص وعدم البديل له فالنتيجة ان مقتضى الأصل اللفظي التعيين هذا بالنسبة الى الأصل اللفظي .

وأما المقام الثاني ، فالحق أن يقال ان مقتضاه البرائة على جميع التفادير .
أما على المسلك الاول فيشك في وجوب غير ما اختاره المكلف ومقتضى حديث الرفع عدم وجوبه وأما على المسلك الثاني فمرجع الشك الى الشك في وجوب الأخر مع الاتيان باحد الامرين ومقتضى البرائة عدمه وعلى المسلك الثالث يشك في أن الواجب خصوص الحصاة الخاصة أو الجامع ومقتضى البرائة عدم وجوب المقيد .

وأما اودار الامر بين كون الوجوب عينياً او كفاثياً ، فمقتضى الأصل اللفظي كونه عينياً على جميع المسالك ايضاً ، وربما يقال بأن الوجوب الكفاثي عبارة

عن تعلق الوجوب الى الكل وسقوطه عن البعض باتيان البعض الآخر وربما يقال : انه عبارة عن كونه واجباً على بعض في فرض عدم الاتيان من الباقي ، وربما يقال بأن الواجب واجب على الجامع .

أما على المسلك الأول فحيث ان مقتضى الاطلاق عدم السقوط بعمل البعض فالوجوب عيني ، وأما على المسلك الثاني فمقتضى الاطلاق ثبوت الحكم ولومع اتيان الآخر به ومقتضى الاطلاق على المسلك الثالث كون الفعل واجباً على المكلف بلا عدل فالوجوب عيني على جميع التقادير .

وأما مقتضى الأصل العملي، فهي البرائة على جميع التقادير، اذ يشك في تعلق الوجوب بالمكلف على تقدير الاتيان به من الآخر فيحكم بعدمه كما انه لو شك في الوجوب على تقدير تحققه من الغير ولو بعد ذلك تكون البرائة محكمة والنتيجة البرائة كما انه شك على المسلك الثالث في تعلق الوجوب بخصوص المكلف يكون مقتضى البرائة عدم تعلقه بخصوصه .

الجهة السادسة : في الأمر الواقع عقيب الحظر :

اعلم انه وقع الخلاف بين القائلين بكون الصيغة ظاهرة في الوجوب ، في أنه لو وقع الأمر عقيب الحظر أو توهمه هل تكون ظاهرة في الاباحة أو تكون ظاهرة في الوجوب أو تكون تابعة لما قبل النهي .

ولا يبعد أن يقال : انه لا أثر لموارد الاستعمال، ومن ناحية اخرى ان اصابة الحقيقة لا تكون أصلاً تعديلاً كما زعم السيد بل أصل عقلائي ويجري فيما يشك في كون المراد المعنى الحقيقي أو المجازي .

اذا عرفت ذلك نقول : لا اشكال في اختلاف الظهور العرفي مع وجود القرينة على الخلاف أو وجود ما يصلح للقرينة ، فنقول : لو وقع الأمر عقيب الحظر

أو توهمه كما في قوله تعالى «فإذا حللتم فاصطادوا»^(١) لا يكون ظاهراً في الوجوب ولا في الإباحة ولا في غيرهما ، نعم لا اشكال في عدم احتمال الحرمة بل لا يبعد أن يكون الكلام مجملاً لولا وجود قرينة معينة ، لكن لا اشكال في أنه لو كان متعلقه العبادة يتردد الأمر بين الوجوب والاستحباب اذ لا يعقل أن تكون العبادة مباحة أو مكروهة بالمعنى الاخص فعلى مسلك سيدنا الاستاذ لا بد من الالتزام بالوجوب اذ على مسلكه يكون الوجوب مستفاداً من حكم العقل ولا فرق في هذه الجهة بين الموارد .

نعم على ما سلكناه من كون الصيغة ظاهرة في الوجوب بلحاظ الاطلاق يكون الكلام مجملاً لاحتماف الكلام بما يكون مانعاً عن الأخذ بالاطلاق وبعبارة اخرى لا تكون مقدمات الاطلاق تامة ، فعلى هذا لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب تجري البرائة عن الوجوب ، وأما لو دار الأمر بين الاحكام الأربعة من الوجوب والاستحباب والكراهة والاباحة فالظاهر انه لا مانع عن جريان البرائة عن الأحكام الاقتضائية بناءً على عدم اختصاص البرائة بخصوص الحكم الازامي .

الجهة السابعة : في أن الأمر بشيء هل يقتضي المرة أو التكرار أو لا يقتضي شيئاً ؟ الحق ان صيغة الأمر لا تدل الاعلى طلب أصل الطبيعة ولا تدل لاعلى المرة ولاعلى التكرار وذلك لأن المادة موضوعة للماهية بلا خصوصية وبلا لحاظ قيد فيها فلا اقتضاء في المادة للدلالة على المرة والتكرار .

وأما الهيئة فهي موضوعة لابرار الاعتبار النفساني ، فالنتيجة انه لا مقتضي لارادة أحد الأمرين لافى المادة ولا في الهيئة بل لا بد من قيام دليل آخر على أحدهما ، وصفوة القول : انه لولا الدليل الخارجي على لزوم التعدد في الأفراد العرضية والطولية لا يستفاد من الصيغة بمادتها وهيئتها الانفس الطبيعة بلا تقيدها بقيد .

فالتنتيجة : ان الامثال في باب الأوامر يحصل بوجود الطبيعة في الخارج بلا قيد . نعم فرق بين الأفراد العرضية والطولية فان مقتضى الإطلاق جواز الامثال في الأفراد العرضية ولو في ضمن المتعدد فيجوز امثال أمر المولى باكرام العالم باكرام علماء متعددين في عرض واحد وأما بالنسبة الى الأفراد الطولية فلامجال لهذا التقريب اذ المفروض تحقق الامثال بالفرد الاول فلاموضوع للامثال بعد الامثال الاول .

نعم قد وقع الكلام في أنه يجوز تبديل الامثال بالامثال؟ والحق انه لامجال للامثال بعد تحققه بلافق بين بقاء الغرض وعدم بقاءه ، لأن وظيفة العبد بحكم العقل خروجه عن التكليف والمفروض الاتيان بما تعلق به التكليف وبعد الاتيان بالواجب لاموضوع للامثال ، وبعبارة اخرى: تحصيل غرض المولى ليس وظيفة للعبد وانما وظيفته الخروج عن عهدة التكليف ، فالتنتيجة انه لو تمت مقدمات الاطلاق يحكم بكفاية الاتيان بما تعلق به الوجوب بلا قيد .

هذا بالنسبة الى الأصل اللفظي وأما الأصل العملي فهو ايضا يقتضي عدم وجوب الزائد ، فان البرائة تنفي القيود المحتملة كما هو المقرر هذا كله بالنسبة الى الأمر . وأما النهي ، فالظاهر بحسب الفهم العرفي تعدده بحسب تعدد الموضوع فاذا قال المولى « يحرم الخمر » يفهم عرفاً ان كل خمر يحرم شربه ويمكن تقريب المدعى بوجه آخر وهو انه اذا لم تقيّد الطبيعة بخصوصية من الخصوصيات يلزم الاجتناب عن جميع أفرادها ، وبعبارة اخرى : المستفاد من النهي الاجتناب عن شرب الخمر مثلاً ولا يصدق الاجتناب على الاطلاق الا بالاجتناب عن جميع الأفراد ويمكن الاستدلال على المدعى ايضاً بوجه آخر ، وهو انه لا اشكال في أن العبد لا يرتكب جميع الأفراد المنهية ولا ريب انه تارك لجملة منها، فلو كان المطلوب من النهي والغرض من التحريم ترك بعض الأفراد لكان الغرض حاصلًا بلا التوصل

بالنهي ، فيعلم ان الغرض والمقصد من النهي الزجر عن جميع الأفراد .
 الجبهة الثامنة : في أن صيغة الأمر هل تقتضي الفور أو التراخي أو لا تقتضي شيئاً من الأمرين الحق أن يقال : ان الصيغة لا تقتضي الفور ولا التراخي فان صيغة الأمر مركبة من المادة والهيئة ، أما المادة فهي موضوعة للطبيعة بلاتقيدها بقيد من القيود كما سبق ، وأما الهيئة فتدل على أن المولى في مقام بيان ابراز اعتباره النفساني وهو اعتبار الفعل في ذمة المكلف فلا مقتضي لأحد الأمرين بل مقتضى الاطلاق اللفظي ان تمت مقدمات الحكمة عدم تقييد المطلوب بشيء من الأمرين فان مقتضى الاطلاق عدم تقييد الواجب بالفورية كما ان مقتضاه عدم دلالة الصيغة على وجوب التراخي ولاعلى جوازه ، كما ان مقتضى الأصل العملي البرائة عن القيد الزائد هذا بالنسبة الى ما هو المستفاد من الصيغة مادة وهيئة .

وربما يستفاد من الدليل الخارجي وجوب الفور والذي ذكروا في مقام الاستدلال آيتان ، الاولى قوله تعالى « فاستبقوا الخيرات »^(١) بتقريب ان الوصول الى الخيرات بالاستباق الى اسبابها فيجب الاستباق الى الواجبات ويمكن أن يراد من الخيرات الأفعال والأمر الخيرية في مقابل الأفعال التي لا تكون خيراً ، فعلى كلا التقديرين يكون الاستباق الى الواجبات واجباً وهذا هو المطلوب وتكون النتيجة ان الفور واجب ، فلو عصى في الزمان الاول يجب الفور في الزمان الثاني وهكذا اذ يصدق عنوان الخير على الواجب فيجب الاستباق اليه .

ويرد عليه : اولاً ان الاستباق بمعنى المسابقة أي تجنب المسابقة على المكلفين في الأمور الخيرية فتكون الآية اجنبية عن المقام فان الكلام في وجوب الفور والبدار لافي وجوب السبق الى بقية المكلفين فلا ترتبط الآية بها نحن بصدد .
 وثانياً : يلزم تخصيص الأكثر المستهجن اذ جميع الافعال المستحبة خارجة

كما ان جميع الواجبات الموسعة خارجة ، كما أن جميع الواجبات المضيق لها وقت معين خارجة فيبقى تحت الاية الواجب الذي يكون مطلوباً فوراً فوراً كصلاة الايات عند الزلزلة وعلى الجملة لا يترتب على الاية الشريفة المدعى لأنه لا اشكال في عدم وجوب المبادرة الى المستحبات كما لا يجب الفور في الواجبات الموسعة والمضيق .

فالنتيجة: ان الاية لا تكون مرتبطة بالمقام بل الظاهر منها الارشاد الى الاستباق الى الخيرات بلحاظ أن في التأخير آفات وان شئت قلت المستفاد من الاية ان الأمور الواجبة أو المستحبة التي يتوجه التكليف بها الى الجميع يلزم الاستباق اليها كى لا تفوت فالنتيجة ان الاية الشريفة لاتصلح لاثبات المدعى .

الثانية : قوله تعالى « وسارعوا الى مغفرة من ربكم »^(١) بتقريب ان المسارعة الى المغفرة من الرب الاتيان بالخيرات فتجب المسارعة الى الواجبات . ويرد عليه : انه لا اشكال في عدم وجوب المسارعة الى المستحبات وايضاً لاتجب المسارعة الى الواجبات الموسعة وايضاً لاتجب بل لايجوز المسارعة الى الواجب المضيق مضافاً الى أنه لا يبعد أن تكون الاية الشريفة ناظرة الى وجوب التوبة كما عن بعض فلا ترتبط الاية بالمقام وقد ذكرنا في رسالة التوبة عدم وجوب التوبة مولوياً بل لا يبعد أن يستفاد من الاية الارشاد الى المسارعة كى لا يفوت ذلك الخير .

الجهة التاسعة :

في الأجزاء ، ويقع الكلام في هذه الجهة من نواحي عديدة :
الناحية الاولى : في أن بحث الأجزاء عقلي أو لفظي ؟

أفاد سيدنا الاستاد في أول بحث الأجزاء انه لاصلة لهذا البحث بعالم الألفاظ بل ببحث الأجزاء من الابحاث العقلية كببحث مقدمة الواجب وبحث الضد وامثالهما والسرفيه ان الحاكم بالأجزاء وعدمه هو العقل فيكون البحث عقلياً والذي يختلج بالبال أن يقال لابد من التفصيل فان الحاكم باجزاء كل مأمور به عن أمره هو العقل ولذا اشتهر فيما بين القوم ان انطباق المأمور به على المأتى به طبعي واجزائه عنه عقلي وأما اجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرابي عن الأمر الواقعي وكذلك اجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي وعدمه فيمكن أن يكون بالدليل اللفظي كما انه يمكن أن يكون بالاجماع كما انه يمكن أن يكون بالعقل احياناً .

ولذا نرى ان الفقهاء يستدلون على الأجزاء في باب الصلاة عند فقدان الجزء أو الشرط غير الخمسة بدليل لا تعاد فعلية لابد من التفصيل .
نعم لا اشكال في أن الاتيان بالمأمور به يكون مجزئاً عن ذلك الأمر بحكم العقل .

الناحية الثانية : في أن المراد من وجه في عنوان المسألة حيث بقولون الاتيان بالمأمور به على وجهه هو النهج الذي يكون معتبراً أعم من أن يكون دليل الاعتبار الشرع أو العقل وان شئت قلت لوجه لتخصيص الوجه بالمعتبر الشرعي .

الناحية الثالثة : ان الاقتضاء الوارد في العنوان بقولهم هل يقتضي الاتيان يراد به العلية والتأثير لا الدلالة والكشف ولذا ينسب الى الاتيان لا الى الصيغة ، وبعبارة اخرى الاتيان الخارجي بالمأمور به يكون علة لسقوط الأمر .

ان قلت : الأمر علة للاتيان فكيف يمكن أن يكون الاتيان علة لسقوط الأمر اذ مرجعه الى التناقض فانه كيف يمكن أن يكون المعلول علة لعدم علته .

قلت : اولاً ان الأمر بوجوده الخارجي لا يكون علة للاتيان بل الأمر بوجوده

العلمي يؤثر في الاتيان ولذا نرى في كثير من الموارد ان الأمر موجود ولا يترتب عليه الاتيان كما لو جهل المكلف به وربما يتحقق الاتيان ولا أمر في الخارج كما لو تخيل المكلف وجوده .

وثانياً : انه يمكن أن يقال ان الأمر بحدوثه يؤثر في الاتيان والاتيان يؤثر في عدمه بقاءً فلا تناقض لاختلاف الزمان وثالثاً : يمكن أن يقال ان الاتيان يوجب حصول الغرض ومع تحقق الغرض لامجال لبقاء الأمر فان الأمر يحدث ويبقى بالملاك .

وان شئت قلت : ان امد الحكم بحصول الغرض منه والاي لمزم الخلف أو عدم امكان الامتثال فلاحظ، بل يمكن أن يقال ان المولى لو أمر بفعل فاما يمكن امتثال امره واما لا يمكن أما مع عدم الامكان فلامجال لحكم العقل بالامتثال اذ المفروض كونه محالاً وأما مع امكان امتثاله فيحكم العقل بالاجزاء بعد تحقق الامتثال اذ مع تحقق الامتثال يكون بقاء الأمر خلفاً ومحالاً وعليه لو فرض عدم غرض فسي أمر المولى يحصل الامتثال ويتحقق الاجزاء بل الامتثال يحصل بانطباق المأمور به على المأتي به وان كان الغرض باقياً كما تقدم سابقاً .

فالنتيجة : انه لا يرتبط هذا البحث بمقام الدلالة بل بحكم العقل هذا بالنسبة الى اجزاء كل مأمور به عن أمره، وأما في بحث اجزاء المأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري عن الواقعي فيمكن أن يكون البحث لفظياً اذ يبحث في ذلك البحث في أنه هل لنا دليل على الاجزاء أم لا ، مثلاً دليل لاتعاد يدل على الاجزاء وقس عليه قاعدة الفراغ أو التجاوز على القول بها .

نعم لودل دليل على كون العمل الاضطراري وافياً بتمام الغرض يكون الحاكم بالاجزاء هو العقل اذ بعد تحقق الغرض لامجال لبقاء الأمر كما تقدم .

الناحية الرابعة : ان الاجزاء عبارة عن الكفاية و ليس فيه اصطلاح

خاص بل المراد منه ذلك المعني اللغوي ، غاية الامر الاختلاف في متعلقة فتارة يضاف بالنسبة الى الاعادة والقضاء واخرى بالنسبة الى القضاء فقط والمرجع دلالة الدليل وهذا ظاهر .

الناحية الخامسة: ان الفرق بين هذه المسئلة ومسألة المرة والتكرار واضح ، فان البحث في تلك المسئلة في تشخيص المأمور به والبحث في هذه المسئلة في الكفاية بعد تشخيص المأمور به فلا ارتباط بين المقامين كما انه لاعلاقة بين هذا البحث ومسئلة تبعية القضاء للاداء فان البحث هناك في أن الأمر بالاداء هل يدل على وجوب القضاء على نحو تعدد المطلوب أو لا؟ والبحث في هذه المسئلة في أن الاتيان بالمأمور به هل يقتضي الأجزاء عن القضاء أم لا فالبحث هناك في الثبوت وفي المقام في السقوط .

اذا عرفت ما تقدم نقول : يقع البحث تارة في اجزاء الاتيان بكل مأمور به عن أمره ، واخرى يقع البحث في أجزاء الاتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري عن الأمر الواقعي فيقع الكلام في مقامين :

أما المقام الأول فنقول : لا اشكال في الأجزاء اذ المولى اذا أمر بشيء فلا بد من لحاظ غرض مترتب على ذلك الفعل وبعد الاتيان به اما يحصل ذلك الغرض واما لا يحصل ، أما على الأول فاما يسقط الأمر بسقوط الغرض واما لا يسقط أما على الأول فهو المطلوب ، وأما على الثاني فيلزم بقاء المعلول بلا علة وأما ان قلنا بأن الغرض لا يحصل فيلزم الخلف اذ فرض الاتيان بما يكون وافيًا به ، بل يمكن أن يقال بالأجزاء بتقريب آخر وهو ان البعث نحو فعل عبارة عن جعل ذمة المكلف مشغولة بالعمل فاذا أتى المكلف بالعمل فاما تفرغ ذمته واما لا تفرغ .

أما على الأول فلامجال لعدم الأجزاء وبعبارة اخرى المدعى سقوط الامر ، وأما على الثاني فلا يحصل الامتثال ولو باتيان العمل مرات عديدة اذ حكم الامثال

واحد فلا بد من الالتزام بعدم امكان الامتثال فالقول بامكان الامتثال يلزم مع القول بالاجزاء بالاثبات بأول فرد من الطبيعة .

ثم انه بعد فرض تحقق الامتثال هل يكون مجال لتبديل الامتثال بالامتثال الاخر ام لا ؟ الظاهر انه لا مجال له فان الامتثال يوجب سقوط الأمر ومع سقوطه لا مجال للامتثال ولا موضوع له ، فلو فرض قيام دليل على جوازه فلا بد من حمله على خلاف ظاهره بل لا بد من حمله على الاستحباب كما في الصلاة المعادة جماعة .

وأما المقام الثاني فتارة يقع الكلام في اجزاء العمل الاضطراري عن الأمر الواقعي واخرى في اجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن الأمر الواقعي أما المقام الأول فنقول نتصور للعمل الاضطراري صور :

الصورة الاولى : أن يكون العمل الاضطراري وافياً بتمام الغرض ويكون الاضطرار كالسفر موضوعاً للحكم ، وبعبارة اخرى كما ان المكلف ينقسم أي قسمين الى الحاضر والمسافر كذلك يكون المكلف منقسماً الى المضطر والمختار ففي هذه الصورة يجوز البدار بلا اشكال لأن المفروض عدم الفرق بين عمل المضطر وعمل المختار .

ان قلت : عليه يجوز للمكلف تعجيل نفسه كما أنه يجوز له السفر . قلت : لا يلزم ذلك اذ يمكن أن يكون المستفاد من الدليل ان الموضوع العجز العارض بلا اختيار .

الصورة الثانية : أن يكون العمل الاضطراري مشتملاً على مقدار من الملاك مع عدم امكان استيفاء الباقي لكن الباقي بمقدار لا يلزم تداركه وحكم هذه الصورة حكم الصورة الاولى .

الصورة الثالثة : هي الصورة بعينها ولكن المقدار الباقي يلزم تداركه ففي

هذه الصورة لاشكال في الاجزاء ولكن لايجوز البدار اذ المفروض لزوم تدارك ذلك المقدار والمفروض عدم امكان تداركه بعد الاتيان بالعمل الاضطراري فلايجوز البدار الا في صورة استيعاب العذر لتمام الوقت . نعم يجوز البدار عند احتمال بقاء العذر الى آخر الوقت بالاستصحاب الاستقبالي .

الصورة الرابعة : ما يكون الباقي بمقدار يلزم تداركه ويمكن تداركه وفي هذه الصورة هل يجوز البدار بأن يقال : المكلف مختار بين أن يصلي صلاته مع التيمم في اول الوقت ويصلي مع الوضوء في آخره وبين أن ينتظر ارتفاع العذر ويصلي مع الوضوء بعد ارتفاع العذر ؟ اختار صاحب الكفاية هذا القول ، وأورد عليه سيدنا الاستاد بأنه غير معقول بدعوى : ان المقام داخل في التخيير بين الأقل والاكثر وهو محال .

ويرد عليه : انه لانرى مانعاً منه ، فان التخيير بين الأقل والاكثر انما يكون محالاً لأجل انه اذا وجد الأقل يحصل الامثال فلا مجال للاتيان بالباقي ، وأما في المقام فقد فرض بقاء المالك الملزم ولايحصل الا بالاتيان بالعمل الاختياري فلا مجال لقياس احد المقامين على الآخر وعليه لامانع من أن المولى يأمر بالجامع بين الأمرين ويكون المكلف مختاراً بينهما ، وبعبارة اخرى لوجه لالزام خصوص الاختياري لأن المفروض حصول الغرض باحد نحوين فلا وجه لترجيح احدهما على الآخر .

نعم هذا ما يتصور في مقام الثبوت ولادليل عليه في مقام الاثبات فان الاستفادة من دليل التيمم ان المكلف اذا لم يجد الماء بين المبدأ والمتهى يتيمم ، فاذا كان المكلف واجداً للماء ولو في آخر الوقت لايشلمه دليل التيمم فاذا بادر اليه بمقتضى الاستصحاب أو اعتقاد بقاء العذر وفي آخر الوقت انكشف الخلاف تجب عليه الصلاة مع الطهارة المائية اذ ينكشف عدم كونه مكلفاً بذلك العمل

الذي أتى به وبعبارة أخرى ينكشف كونه لغوآ .

وصفوة القول : ان المستفاد من دليل الاضطرار عدم امكان العمل الاختياري ولا يصدق هذا العنوان الامع استيعاب العذر لتمام الوقت فلا يجوز البدار كما أنه لا يكون مجزياً إلا أن يقوم دليل خاص يدل على الاجزاء في مورده .

وبكلمة أخرى ان دليل الاضطرار لا يشمل الصورة استيعاب العذر لتمام الوقت فلا يجوز البدار ولا يجزى في صورة عدم الاستيعاب لانتفاء الموضوع وأما مع الاستيعاب فيصدق موضوع الاضطرار ويجب البديل الاضطراري فعلى هذا نقول لو بادروا بالعمل الاضطراري في صورة عدم الاستيعاب لا يكون مجزياً عن الواقع، وان شئت قلت مقتضى الاصل اللفظي عدم الاجزاء بالنسبة الى الاعادة وأما مقتضى الاصل العملي فهي البرائة اذ لو وصلت الذوبة الى الشك في الوجوب وعدمه يكون المرجع البرائة عنه هذا حكمه بالنسبة الى الاعادة .

وأما بالنسبة الى القضاء فيمكن أن يقال أن مقتضى الاصل اللفظي عدم وجوبه فان المولى لو كان في مقام البيان وبين وظيفة العاجز ولم يوجب القضاء يستفاد من الاطلاق المقامي عدم وجوب القضاء وبعبارة أخرى يفهم من قوله تعالى في آية التيمم ان وظيفة الفاقد التيمم فلا يجب عليه الا الاتيان بالعمل الاضطراري في مورد تحقق موضوعه ، هذا تمام الكلام بالنسبة الى الاصل اللفظي وأما الاصل العملي فايضاً مقتضاه عدم وجوب القضاء اذ يشك في وجوبه والمرجع اصالة البرائة فلاحظ .

بقي شيء وهو ان ادلة الواجبات الاضطرارية كقوله تعالى في آية التيمم بحسب الفهم العرفي لاتشمل الاضطرار الاختياري بل تختص بالاضطرار غير الاختياري فلا يجوز للمكلف اراقة ماء غسله أو وضوئه فلو عجز نفسه لايشمله دليل حكم الاضطرار . نعم في باب الصلاة قد علم من الشرع انها لا تسقط بحال فلو أراق ماء الوضوء أو الغسل يجب عليه التيمم ومع ذلك يعاقب لتفويته المصلحة الملزمة وأما فيما لم

يقم عليه دليل بالخصوص فلا يجب عليه العمل الاضطراري .

وأما المقام الثاني وهو اجزاء الأمور به بالأمر الظاهري عن الأمور به بالأمر الواقعي ، فأفاد صاحب الكفاية تفصيلاً وهذا اللفظ « والتحقق ان ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه وكان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه كقاعدة الطهارة أو الحلية ، بل واستصحابهما في وجه قوي ، ونحوها بالنسبة الى كل ما اشترط ، بالطهارة أو الحلية يجزي ، فان دليله يكون حاكماً على دليل الاشتراط ومبيناً لدائرة الشرط ، وانه أعم من الطهارة الواقعية والظاهرة ، فانكشف الخلاف فيه لا يكون موجباً لانكشاف فقدان العمل لشرطه ، بل بالنسبة اليه يكون من قبيل ارتفاعه من حين ارتفاع الجهل ، وهذا بخلاف ما كان منها بلسان انه ما هو الشرط واقعاً ، كما هو لسان الامارات ، فلا يجزي ، فان دليل حجته حيث كان بلسان انه واجد لما هو شرطه الواقعي ، فبارتفاع الجهل ينكشف انه لم يكن كذلك ، بل كان لشرطه فاقداً » هذا كلامه .

والنتيجة ، بحسب مرامه التفصيل ، فيما كان مفاده جعل الحكم فيكون مجزياً لتحقيق الموضوع كالحلية والطهارة وأمثالهما ، وأما ما كان بلسان الكشف والامارية عما في الواقع فلا يكون مجزياً اذ المفروض انكشف الخلاف .

ويرد عليه اولاً : انه لافرق بين الموردين الا بحسب اللفظ ، وان شئت قلت : الفرق بين المقامين بحسب مقام الاثبات وأما بحسب مقام الثبوت فلا فرق بينهما اذ لا معنى لجعل الحجية الاجعل الحكم ، وبكلمة اخرى كما انه لا مجال لجعل الجزئية والشرطية وأمثالهما كذلك لا مجال لجعل الحجية والامارية والمعدرية والمنجزية . وبعبارة واضحة : الحجية والامارية كالشرطية وأمثالها امور انتزاعية عقلية ولا تنالها يد الجعل فلا مناص الا أن يجعل الشارع الحكم الشرعي وعليه لوجه للتفصيل .

لكن الحق أن يفصل بين الحجية والمعدرية والمنجزية وبين الطريقية والكشفية ،

بأن يقال : ان القسم الأول غير قابل للجعل فان التعذير والتنجيز غير قابلين للجعل كما ان الحجية كذلك ، وأما الطريقية والكاشفية فلا مانع من جعلهما فانه بعد جعل المولى الطريقية للامارة تكون الامارة كالعلم في نظر العقل ففي صورة التطابق مع السواقع تكون منجزة للسواقع وفي صورة المخالفة تكون معذرة كما ان العلم كذلك فلا تنفل .

وثانياً ما أفاده من الحكومة في القسم الأول وان مفاده التصرف في الموضوع فلا ينكشف الخلاف ، يرد فيه ان الحكومة على نحوين احدهما : الحكومة الواقعية ، ثانيهما الحكومة الظاهرية أما القسم الأول من الحكومة فهو يوجب التوسعة والتضييق واقعاً ، فقوله عليه السلام لاربا بين الوالد والولد ، يوجب تخصيص الحكم واختصاص الحرمة بغير الذي يقع بين الوالد والولد وقس عليه بقية موارد الحكومة الواقعية فانه لامجال فيها لكشف الخلاف .

وأما القسم الثاني من الحكومة كالأحكام الظاهرية فلا تكون الحكومة مغيرة للسواقع بل السواقع محفوظة ، وقد تعرضنا لوجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ، في محله وقلنا انه لاتنافي بينهما وملخص الكلام ان الحكم الشرعي من الاعتبار والاعتبار خفيف المؤنة ولاتتضاد بين الحكم الواقعي والظاهري بل التضاد اما يتحقق في مبدأ الحكمين واما يتحقق في ناحية المنتهى ، مثلاً الفعل الواجب محبوب للمولى فلا يعقل أن لا يكون محبوباً لاستحالة اجتماع التقيضين فلا يمكن أن يكون فعل واحد واجباً ومباحاً في زمان واحد ، وايضاً يشكل في ناحية المنتهى اذ لو كان الفعل واجباً ومباحاً أو واجباً وحراماً لا يمكن للعبد الجمع بينهما فان مقتضى الوجوب الاثيان ومقتضى الحرمة عدم الاثيان ومقتضى الاباحة عدم الاقتضاء فالمحذور من ناحية المبدأ والمنتهى وأما مع قطع النظر عن المحذورين فلا يكون محذورين الحكمين والمحذور ان المذكور ان لامجال لهما في الاحكام الظاهرية بالنسبة الى

الاحكام الواقعية لأن الاحكام الظاهرية تابعة للملاك في نفس الجعل مثلاً الدعاء عند رؤية الهلال اذا كان واجباً بالحكم الواقعي وفرض ان المكلف شك في وجوبه لا يكون واجباً عليه حال الشك لأجل اصاله البرائة فان الوجوب المتعلق به في الواقع لأجل الملاك الموجود فيه وأما جعل الحلية الظاهرية فلأجل المصلحة فيه فالمولى يشناق الى الدعاء عند الرؤية ولكن مع ذلك يبيح عدمه عند الشك فلا محذور لامن ناحية المبدأ ولا من ناحية المنتهى أما من ناحية المبدأ فلأن الدعاء محبوب عند المولى ليس الا وأما من ناحية العبد فلأجل ان العبد بلحاظ الاباحة الظاهرية معذور عقلاً فلا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري ، نعم بشكل الأمر في بعض الموارد وهو انه لو كان فعل حراماً في الواقع وواجباً في الظاهر، فقد صرح سيدنا الاستاد بعدم التنافي بينهما والحال انه مشكل اذ جعل الحكم في الواقع لأثره الا الاحتياط ومع الالتزام الظاهري لامجال للاحتياط ففي هذه الموارد لا بد من الالتزام بعدم الحكم في الواقع الا أن يقال ان الأحكام الواقعية مجعولة على نحو القضية الحقيقية والاطلاق رفض القيود فالحكم الواقعي مجعول على الاطلاق فلا محذور فتأمل .

وصفوة القول : انه لا تنافي بين الحكم الواقعي والظاهري، ان قلت ما الوجه في التفصيل بين القسمين من الحكومة قلت : قد ظهر وجه الفرق من مطاوي ما ذكرنا ، فان نتيجة الحكومة الواقعية التصرف في الواقع فلامجال للتعدد، وبعبارة واضحة: يكون دليل الحكومة الواقعية متمماً للجعل فمرحلة الحكم مرحلة واحدة وأما في الحكومة الظاهرية فقد فرض الحكم في الواقع ولا يتصرف فيه وانما المجمعول حكم آخر ففي ظرف الشك في قبال ذلك الحكم ، فالفرق بين المقامين أوضح من ان يخفى فلاحظ .

ويرد عليه ثالثاً : انه لو كان الأمر كما ذكره يلزم تأسيس فقه جديد مثلاً لو

اغسل الجنب بماء شك في طهارته ونجاسته ولكنه محكوم بالطهارة بالانصحاب أو بقاعدة الطهارة ثم انكشف انه نجس يلزم أن يكون غسله صحيحاً ، وأيضاً لو تزوج بامرأة باستصباح كونها خلية ثم انكشف كونها ذات بعل هل يمكن أن يلتزم بصحته زواجها ؟ وهكذا .

نعم في خصوص باب الصلاة يحكم بالصحة ولو مع انكشاف الخلاف بلحاظ قاعده لاتعاد فلا تغفل . اذا عرفت ما تقدم فتارة يقع الكلام في الاجزاء وعدمه على مسلك الطريقية والكشفية في باب الامارات والطرق كما هو المسلك المنصور ، واخرى يقع الكلام على القول بالموضوعية فيها فيقع الكلام في موضعين :

الموضع الأول في الاجزاء وعدمه على القول بالطريقية والكلام في الموضع الأول يقع تارة في الاجزاء عن الاعادة واخرى في الاجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن القضاء فيقع الكلام في الموضع الاول في موردين :

أما المورد الأول ، فمقتضى القاعدة عدم اجزاء المأمور به بالأمر الظاهري عن الاعادة وذلك لما تقدم منا انه لا فرق بين الامارات والاصول وان المجموع في مواردهما جمل الحكم الظاهري في قبال الحكم الواقعي وان الواقع محفوظ في مواردهما ومع بقاء الواقع على حاله لا مجال للقول بالاجزاء الا مع قيام دليل خارجي على الاجزاء وهذا ظاهر على هذا المسلك وقد تقدم انه يمكن جعل الطريقية للامارات والاصول المحرزة .

وأما على القول بأن المجموع في باب الامارات الطريقية والكشفية فايضاً الأمر كذلك وقبل اثبات المدعى نقول: الالتزام بالاجزاء في موارد الأصول والامارات يتوقف على الالتزام بالتصويب وأما مع عدم التصويب وبقاء الواقع بحاله فلا مجال للأجزاء كما هو ظاهر ، فنقول التصويب في موارد الامارات والأصول

القائمة على الموضوعات الخارجية غير معقول اذلاشبهة في عدم تغير الواقع بقيام الامارة ، مثلاً اذا قام الدليل الشرعي على كون المايح الفلاني ماءً وكان في الواقع حمراً لاينقلب الخمر الى الماء وقس عليه بقية الموارد فلو توضعاً المكلف بذلك المايح أو اغتسل به يكون وضوئه وغسله باطلين فلامجال الاجزاء في هذه الموارد وايضاً لامجال للالتزام بالاجزاء فيما لا يكون حكم ظاهري كما لو تخيل المجتهدان الرواية الفلانية ظاهرة في الحكم الفلاني والحال انه لاظهر لها بل المجتهد تخيل فلا يكون مجال للقول بالاجزاء لعدم الموضوع والمستفاد من كلام سيدنا الاستاد على ما في التقرير التسالم على عدم الاجزاء .

ثم ان المستفاد من كلام القوم في هذا المقام ان القائلين بالاجزاء فرقوا بين انكشاف الخلاف بالعلم الوجداني وبين انكشاف الخلاف بالامارة ، بتقريب ان العلم الوجداني يوجب معرفة المكلف بأن الواقع على خلاف تلك الامارة وبعبارة اخرى : بالعلم الوجداني ينكشف خطأ الامارة فلامجال لترتيب الأثر عليها وأما مع قيام الامارة الثانية فلا ينكشف الخلاف اذ كما يحتمل كون الامارة الثانية مطابقة للواقع كذلك يحتمل أن تكون الامارة الاولى كذلك وهذا التقريب فاسد اذ بالاجتهاد الثاني يكشف فساد الاجتهاد الاول وان شئت قلت الاجتهاد الثاني يقتضي فساد ما وقع على طبق الاجتهاد الاول ، فيكون لغواً ومع فرض كونه لغواً لامجال لكونه مجزياً وهذا ظاهر واضح فالنتيجة : ان مقتضى القاعدة عدم الاجزاء فمع انكشاف الخلاف في الوقت لا بد من الاعادة هذا تمام الكلام في المورد الاول .

وأما الكلام فسي المورد الثاني فنقول مقتضى القاعدة وجوب القضاء اذ بعد كشف الخلاف ينكشف ان الفريضة الواقعية فاتت فيجب القضاء هذا تمام الكلام في الموضع الاول ، وأما الكلام في الموضع الثاني فقد ذكر للموضوعية انحاء :

الاول : ما نسب الى الاشاعة وهو أنه لاحكم فسي الواقع الا ما أدى اليه الامارة وعلى هذا الاساس لامجال لعدم الاجزاء اذ المفروض انه لاواقع كى يخالفه المأني به تارة ويوافقه اخرى وبعبارة اخرى : مثلاً اذا تبدل رأي المجتهد يكون من تغير الموضوع ولكن هذا القول يستلزم الدور اذ قيام الامارة بتوقف على ثبوت الحكم في الواقع، والواقع متوقف على قيام الامارة مضافاً الى أن الاحكام الشرعية لا تختص بمن قامت عنده الامارة بل مشتركة بين جميع المكلفين بالاجماع واطلاقات الادلة كتاباً وسنة .

الثاني : ما نسب الى المعتزلة وهو ان الحكم الواقعي محفوظ في الواقع غاية الامر كما ان الحكم الواقعي يزول بطرؤ بعض العناوين الثانوية للاضطراب مثلاً كذلك الحكم الواقعي مقيد بمن لم تقم عنده الامارة على الخلاف .

وبعبارة واضحة : الامارة الفائمة على الحكم الواقعي اما مطابقة مع الواقع أو مخالفة ، أما على الاول فالحكم هو الحكم الواقعي ، وأما على الثاني فالحكم الواقعي هو المؤدى وعلى كلا التقديرين لامجال لعدم الاجزاء ، أما على الاول فظاهر وأما على الثاني فلأن المفروض انقلاب الواقع ومع عدم بقاء الحكم في الواقع فلامجال لعدم الاجزاء اذ الاجزاء وعنده انما يتصور ان فيما يكون هناك حكمان وأما مع وحدة الحكم فلامجال لهذا البحث والدليل الذي ذكر لهذا السوجه ان الحكم الشرعي تابع للمصلحة والمفسدة فمع التطابق يكون الملاك الواقعي مؤثراً في الحكم .

وأما على تقدير المخالفة فالامارة توجب مصلحة فسي المتعلق وتكون تلك المصلحة أقوى من المصلحة الواقعية والمؤثر الفعلي هذه المصلحة الحادثة . وهذه النظرية وان كانت معقولة بحسب مقام الثبوت ولازمها القول بالاجزاء لكن لا دلائل عليها في مقام الاثبات لا بلحاظ الادلة الشرعية المثبتة للاحكام ولا بلحاظ ادلة

اعتبار الامارات ، أما أدلة الأحكام فمفادها ثبوت الأحكام الواقعية لجميع المكلفين بل مقتضاها يناقض النظرية المذكورة اذ مقتضاها ثبوت الحكم الواقعي للجميع وأما ادلة الاعتبار ، فلا يستفاد منها الا اعتبارها لأزيد من هذا المقدار .

مضافاً : الى الاجماع القائم على اشتراك الاحكام السواقعي بين جميع المكلفين .

الثالث : ما نسب الى بعض الامامية ، وهو ان الحكم الواقعي محفوظ في الواقع ومشارك بين جميع المكلفين ، غاية الأمر اذا كانت الامارة على خلاف الواقع يكون في السلوك على طبقها مصلحة يتدارك بها المصلحة الواقعية ، فاذ كان الواجب في يوم الجمعة في الوقت صلاة الظهر وقامت الامارة على كون الواجب صلاة الجمعة وقد صلى المكلف صلاة الجمعة يتدارك ما فات منه من ملاك صلاة الظهر اذا عرفت ما تقدم نقول يقع الكلام في مقامات :

المقام الاول: انه لامقتضي للالتزام بهذا القول ، وبعبارة اخرى : لادليل على القول بالمصلحة السلوكية ، ان قلت : كيف يمكن أن يكون ما حكم به الشارع خالياً عن الملاك ، قلت : يمكن أن يكون المصلحة في نفس الجعل فان ترخيص الشارع العمل على طبق مقتضى الاصل والامارة فيه ملاك ومصلحة فلا دليل على الالتزام بهذا القول .

المقام الثاني : فسي أن الالتزام بهذا القول هل يستلزم محذوراً أم لا ؟ ربما يقال بأنه لا محذور فيه ولكن الحق ان الالتزام به مشكل للزوم عدم اشتراك الاحكام. بيان ذلك : ان سلوك الامارة اذا كان مشتملاً على ملاك الواجب السواقعي كيف يعقل بقاء الحكم الواقعي بحاله ، وبعبارة اخرى : على هذا القول يكون الملاك قائماً بالجامع بين الواجب الواقعي وبين سلوك الامارة فاللازم أن يكون الواجب هو الجامع فيلزم أن يكون التكليف الواقعي مختصاً بمن لم يقم عنده الامارة

على خلاف الواقع وهذا هو المحذور ، ولا يخفى ان الحق أن يعبر بمثل ما عبرنا وقلنا يلزم اختصاص الحكم الواقعي بمن لم يقم عنده الامارة ، وأما سيدنا الاستاد فقد أفاد بأنه يلزم اختصاص الحكم الواقعي بخصوص العالم به على ما في كلام المقرر فانه يرد عليه اولاً: انه لاوجه لاختصاصه بخصوص العالم لأن المكلف على اقسام ثلاثة : قسم يعلم الحكم الواقعي ، وقسم يشك فيه ولم يقم عنده الامارة على الخلاف ، وقسم قام عنده الامارة على الخلاف ، فلو قلنا باختصاص الحكم الواقعي بخصوص العالم يلزم عدم شمول التكليف للنسب الثاني وكونه بلا تكليف وهو كما ترى ، وثانياً اختصاص الحكم الواقعي بخصوص العالم به يستلزم الدور المحال فلا حظ .

المقام الثالث : في أن الالتزام بهذا القول هل يوجب القول بعدم الاجزاء ، ربما يقال كما عن الميرزا النائيني قدس سره ، ان الالتزام به لا يستلزم الاجزاء بتقريب ان الملاك الواقعي الفائت يتدارك بالسلوك بذلك المقدار لا الأزيد فان الفائت لو كانت مصلحة اول الوقت يتدارك بذلك المقدار ، واذا فات بمقدار الوقت يتدارك بذلك المقدار ايضاً وأما الزائد فلا وعليه لو قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة والحال ان الواجب هو الظاهر لكن بعد مضي الوقت بمقدار فضيلته انكشف الواقع لا بد أن يصلي المصلي صلاة الظهر والفائت يتدارك ، وأما لو لم ينكشف الا بعد مضي الوقت يتدارك بالقدر الفائت لكن يجب القضاء فالالتزام بهذا القول لا يستلزم القول بالأجزاء .

ويرد عليه : ان ما افاده موقف على القول بأن الامر القضائي يستفاد من الامر المتعلق بالواجب وبعبارة اخرى لا يكون وجوب القضاء بأمر جديد بل بالأمر الاول على نحو تعدد المطلوب فعلى هذا الاساس نقول لاوجه للقول بالاجزاء اذا لمطلوب الاول غير قابل للامتنال ، وأما الواجب الثانوي فهو قابل للامتنال لكن هذا المسلك

فاسد ، ولادليل عليه فان التقييد بالوقت يوجب تضيق الواجب بلا فرق بين كون دليل الوقت متصلا أم منفصلا فان القرينة الدالة على التضيق يدل على أن الواجب هي الحصة الخاصة وهو ما يقع في الوقت وأما الزائد عليه فهو محتاج الى قيام دليل آخر عليه فلا مقتضي لوجوب القضاء بعد فرض عمل المكلف بمؤدى الامارة بل فرق بين كون الواجب هو الواجب الواقعي وبين القول بأن الواجب هو الجامع بين الأمرين أما على الثاني فواضح وأما على الاول فلأن المفروض ان العمل بالامارة يتدارك به الملاك الواقعي فلا مجال للقضاء لعدم فوت الملاك .

فالنتيجة: ان القول بالموضوعية يستلزم الاجزاء على جميع تقاديرها ولا يختص بقسم دون قسم . ثم انه لو شك في اعتبار الامارة من حيث الطريقية والموضوعية فقد فصل صاحب الكفاية بين القضاء والاعادة وقال: لا يجب القضاء اذا كان الانكشاف بعد الوقت لان وجوب القضاء بأمر جديد وتعلق الأمر بالقضاء مشكوك فيه ومقتضى البرائة عدمه وأما لو كان الانكشاف في الوقت تجب الاعادة لقاعدة الاشتغال .

واورد عليه سيدنا الاستاد بان ما أفاده من عدم وجوب القضاء تام وأما ما أفاده من وجوب الاعادة لو كان الانكشاف في الوقت فغير تام اذ مع الشك في الطريقية والموضوعية يشك في توجه التكليف وحكمه البرائة لا الاشتغال . وبعبارة اخرى: مع الشك في الطريقية والموضوعية يشك في توجه التكليف الواقعي اليه وعدمه ومع الشك في التكليف تجري البرائة .

ان قلت : المكلف بعد انكشاف الخلاف في الوقت يعلم اجمالا اما تجب عليه الصلاة التي تكون واجبة في الواقع وهي صلاة الظهر مثلا ، واما تجب عليه صلاة الجمعة التي قامت عليها الامارة ، والعلم الاجمالي منجز .

قلت : العلم الاجمالي في المقام لا اثر له لخروج احد طرفيه عن محل الابتلاء اذ فرض الاتيان به فيكون الشك في الوجوب في خصوص الظهر ولا مانع من

البرائة .

ويختلج بالبال أن يقال: هذا التقريب انما يتم لو حصل العلم الاجمالي بعد الاتيان بمفاد الامارة وأما لو قامت الامارة على وجوب الجمعة وقبل الاتيان بالجمعة علم اجمالاً بأنه اما تجب عليه صلاة الجمعة واما تجب عليه صلاة الظهر يكون العلم منجزاً اذ فرض حدوث العلم قبل العمل ولكن يمكن أن يقال ان مقضى الاصل عدم وجوب الظهر لعدم تعارض الأصلين اذا للالزم العمل على طبق الامارة الفعلية .

ثم انه لا يخفى انه لافرق في نتيجة هذا البحث بين الامارة والاصل ، اما اذا كان المراد من الامارة رأي المجتهد فواضح فان رأي المجتهد تارة مستند الى الامارة واخرى الى الاصل واما ان كان المراد من الامارة قول العادل مثلاً فالامر كذلك ايضاً لان الاصول الشرعية مستندة الى الروايات ، ففي النتيجة المستند قول العادل وبعبارة اخرى اعتبار الاستصحاب مستند الى قول العادل كما ان حجية اصل البرائة كذلك وهكذا فلا حظ ولا تغفل .

الجهة العاشرة : في مقدمة الواجب

وفي هذه الجهة يبحث في موارد عديدة :

المورد الأول : ان البحث عن وجوب المقدمة ليس بحثاً عن اللابدية العقلية فانه لا مجال للبحث فيها اذ لا اشكال في أن ذا المقدمة لا يتحقق ولا يمكن أن يوجد الا بعد وجود مقدماته فالذي يكون قابلاً للبحث أن يبحث في أن العقل هل يرى ملازمة بين ايجاب شيء وايجاب مقدماته أم لا ، ونعم ما قال سيدنا الاستاد في هذا المقام حيث قال : وجوب المقدمة على تقدير القول به وجوب تبعية ارتكازي أما كونه تبعياً فواضح ، وأما كونه ارتكازياً فلان كثيراً ما لا يلتفت الامر الى مقدمة الأمور به .

المورد الثاني : في أن بحث مقدمة الواجب بحث اصولي فان المبحوث عنه في المقام عن الملازمة بين ايجاب شيء وايجاب مقدمته ولا يبحث عن وجوب المقدمة شرعاً ، كى يقال انه بحث فقهي وعلى ما ذكرنا ينطبق عليه تعريف الاصول حيث قلنا في اول الكتاب « ان علم الاصول هي القواعد التي تكون دخيلة في الاستنباط » وذكرنا هناك انه لا تكون في المسائل الاصولية مشكلة تقع في طريق الاستنباط وحدها بل كل مشكلة من المسائل الاصولية تقع في طريق الاستنباط مع ضم غيرها اليها ، فالحق أن يقال ان المشكلة الاصولية دخيلة في الاستنباط فراجع ما ذكرناه هناك .

لكن الذي يخلج بالبال في هذه العجالة ان نتيجة بحث وجوب المقدمة تقع في طريق الاستنباط بلازم مشكلة اخرى اليها لانه بعد اثبات الملازمة نقول الفعل الفلاني واجب وله مقدمة والمقدمة واجبة ولا اشكال في أن نتيجة هذا البحث دخيلة في استنباط الحكم الشرعي اذ على القول بالملازمة نلتزم بوجوب المقدمة وعلى القول بعدم الملازمة نلتزم بعدم وجوبها فالمسئلة اصولية .

المورد الثالث : أن البحث في وجوب المقدمة عقلي فان الحاكم بالملازمة وعدمها هو العقل ، نعم هي من المسائل العقلية غير المستقلة ، فان المسائل العقلية على نحوين :

احدهما : عقلي مستقل كحكم العقل بالحسن والقبح ، ثانيهما : عقلي غير مستقل كمباحث الاستلزامات ومنها البحث في المقام .

المورد الرابع : في تقسيمات المقدمة الى اقسام ، منها : تقسيم المقدمة الى الداخلية وهي الأجزاء والخارجية بالمعنى الاعم وهي الشرائط فان السورة مقدمة داخلية فانها بنفسها دخيلة في الواجب وأما الطهارة فهي مقدمة خارجية فان المطلوب تقييد الواجب بها والخارجية بالمعنى الأخص وهي المقدمات التي لا تكون دخيلة

في الواجب لاجزاء ولا قيداً كطي المسافة الى كربلاء بالنسبة الى من يجب عليه زيارة الحسين عليه السلام ولا اشكال في عدم تعلق الوجوب النفسي بذى المقدمة الى القسم الثالث والقسم الثاني فان الوجوب المتعلق بذى المقدمة متعلق بالأجزاء فقط ، وأما الشرائط فهي خارجة عن دائرة الواجب وما عن الميرزا النائيني قدس سره بأن الأمر كما ينبسط على الاجزاء ينبسط على الشرائط غير تام فانه لا مقتضي له . اذا عرفت ما تقدم نقول : لا اشكال في دخول القسم الثاني والقسم الثالث في محل النزاع ، انما الاشكال في القسم الأول ويقع الكلام فيه من وجوه :

الوجه الأول : في صلاحية القسم الأول للانصاف بالمقدمة وعدمه ، قال سيدنا الاستاد : قد يطلق المقدمة ويراد بها ما يكون وجودها في الخارج غير وجود ذبيها بأن يكون في الخارج وجود ان احدهما يتوقف على الآخر وقد يطلق ويراد بها مطلق ما يتوقف عليه الشيء وان لم يكون وجوده في الخارج غير وجوده أما المقدمة بالاطلاق الأول فلا تصدق على الجزء اذ الجزء وجوده في الخارج عين وجود الكل وبعبارة واضحة : ان كل جزء بشرط انضمام بقية الأجزاء اليه عبارة عن الكل وان شئت قلت : اعتبار الجزء لا بشرط عن بقية الأجزاء جزء وبشرط الانضمام مع غيره عين الكل وأما بالاعتبار الثاني فيصح الاطلاق اذ لا اشكال في توقف الكل وجوداً على الأجزاء ولا عكس .

وما أفاده جمع بين المتنافيين اذ الجزء لو كان وجوده عين الكل كيف يمكن أن يقال التوقف من جانب واحد لامن الطرفين وبكلمة اخرى اذا كان الجزء وجوداً عين وجود الكل لا يتصور التعدد ، كى يقال بتوقف احدهما على الآخر وعدم التوقف من الجانب الآخر ، فانه لاموضوع للتعدد كى يصح هذا البيان . والسذي يختلج بالبال ان يقال يصح اطلاق المقدمة بمالها من المفهوم على الجزء وذلك لأن الكل عبارة عن المجموع واعتبار كل جزء بشرط بقية الأجزاء عبارة عن الكل وأما

كل جزء بحياته واستقلاله فهو جزء للكل وليس وجوده عين وجود الكل فيصح أن يقال ان الصلاة من التكبير الى السلام هو الواجب وهو الكل، وأما الركوع بما هو ركوع فلا يكون صلاة .

وبعبارة واضحة : الكلية والجزئية من الامور الانتزاعية العقلية ولاننا لهما يد الجمل فاذا تعلق الوجوب الى مجموع من الأفعال ينتزع العقل عنوان الكلية للمجموع وعنوان الجزئية لكل واحد من أجزائه ولا اشكال في أن عنوان الكلية ينطبق على المجموع بما هو مجموع وكل واحد من الأجزاء بشرط الانضمام عين الكل وبما هو عبارة عن الجزء كما ان الامر كذلك في المركبات الخارجية فان السقمونيا مثلاً مركب من عدة اشياء فان مجموعها مصداق للكل وكل من أجزائه مصداق للجزء ولا يصدق العنوان على كل جزء منه وهذا ظاهر واضح .

فالتنتيجة : ان المقدمة بمالها من المفهوم تطلق على الجزء ويصح الاطلاق المذكور الوجه الثاني : أفاد سيدنا الاستاد تصديقاً لمقالة صاحب الكفاية انه لا مقتضي للوجوب بالنسبة الى الجزء اذا المفروض ان وجود الجزء عين وجود الكل فلا مجال ولا مقتضي لوجوبه بالوجوب المقدمي ، وبعبارة اخرى المفروض ان الجزء عين الكل ولا مجال لأن يترشح الوجوب من وجوب الواجب الى نفسه . وقد علم مما ذكرنا ان الأمر ليس كذلك وان الجزء بما هو ليس عبارة عن الكل. الوجه الثالث : انه على فرض وجود المقتضي للوجوب هل يكون مانع عن تعلق الايجاب أم لا؟ ربما يقال - كما في كلام صاحب الكفاية - : انه لا يمكن الالتزام به لاجتماع المثليين واجتماعهما محال كاجتماع الضدين .

وفيه : ان الاحكام الشرعية من مقولة الاعتبار ولا مجال للاشكال العقلي كاجتماع مثليين أو ضدين في الاعتباريات وقال سيدنا الاستاد في هذا المقام : انه لا يلزم اجتماع المثليين اذ أحد الوجوبين يندك في الآخر والتنتيجة لا يكون الاوجوب واحد .

وفيه : ان الاندكاك انما يتصور في الأمور الواقعية الخارجية كاللون وأمثاله حيث يندك أحد اللونين في الآخر ويحصل مصداق من اللون ولا يلزم اجتماع المثلين وأما الاندكاك في الحكم حيث انه من الأمور الاعتبارية فلا يتصور ، نعم لاشكال في ان المستفاد من تعدد الايجاب التأكيد واهتمام المولى بحصول المأمور به فلاحظ .

ثم انه قد علم مما ذكرنا انه لا يصح الالتزام بالوجوب الضمني للجزء فان كل جزء بشرط الانضمام عبارة عن نفس الكل والواجب هو الكل والوجوب المقدمي على تقدير القول به يتعلق بكل جزء بحباله مع قطع النظر عن الانضمام ولا نتصور للوجوب الضمني موضوعاً فلاحظ .

ومن التقسيمات الواردة على المقدمة ، تقسيمها الى مقدمة الوجوب ، ومقدمة الوجود ، ومقدمة الصحة ومقدمة العلم . أما مقدمة الوجوب وهي المقدمة التي لولاها لا يتحقق الوجوب فلا اشكال في عدم وجوبها ولا يعقل ترشح الوجوب اليها من وجوب ذي المقدمة اذا لمفروض انه لا يتحقق وجوب ذي المقدمة كوجوب الحج مثلاً الا بعد مقدمة الوجوب كالاستطاعة فيتوقف وجوب الواجب على وجودها فلو تعلق الوجوب من ذي المقدمة اليها يكون تحصيلها للحاصل ، وبعبارة واضحة قبل وجوب المقدمة لارجوب للواجب وبعد وجودها ووجوب الواجب لامجال للبحث فيها كما هو ظاهر .

وأما مقدمة الوجود وهي المقدمة الخارجية بالمعنى الاخص فلا اشكال في دخولها في محل النزاع ، وأما مقدمة الصحة وهي التي تكون دخيلة شرعاً في تحقق الواجب فهي ايضاً داخلية في محل الكلام ، وأما مقدمة العلم وهي ما يعلم بها المكلف بتحقيق الواجب كالصلاة الى الجوانب الاربعة للجاهل بالقبلة فلا تكون داخلية في محل الكلام بلا كلام اذا لصلاة بأي طرف فرضت اما تكون واقعة الى

القبلة واما واقعة الى غير القبلة أما الصلاة الواقعة الى القبلة فهي نفس الواجب وأما غيرها فهي أجنبية عن الواجب فلا يتصور فيه النزاع الجاري في المقام فلا حظ .

ومن تلك التقسيمات تقسيمها الى الشرعية والعقلية والعادية :

أما المقدمة الشرعية فهي المقدمة الخارجية بالمعنى الأعم وأما العقلية فهي المقدمة الوجودية وأما العادية ، فان كان المراد بها جريان العادة عليها فلا تكون داخلة في محل النزاع كما هو ظاهر وان كان المراد منها ان الوصول الى ذي المقدمة لا يمكن عادة لاعتقلا الا بها كنصب السلم للكون على السطح فان الفائد للجناحين لا يمكنه الوصول الى ذي المقدمة الا بنصب السلم والصعود الى السطح بالصعود على السلم فتدخل في المقدمة العقلية فان الصعود على السطح لا يمكن الا بالطيران او بالصعود على السلم فالجامع بين الأمرين مقدمة عقلية للكون على السطح وعليه لامجال لهذا التقسيم اذ لا يرجع الى محصل صحيح .

ومنها : تقسيمها الى المتقدم والمقارن والمتأخر ، وربما يقال : كيف يمكن ويتصور ان الشرط يتأخر والحال انه من أجزاء العلة ، وربما يجاب عن الاشكال بأن الشرط المتأخر بوصف كونه متأخراً شرط ، وهذا الجواب فاسد اذ مرجعه الى تجويز تأثير المعدوم بوصف كونه معدوماً في الموجود ، وقال صاحب الكفاية : لافرق بين الشرط المتأخر والمتقدم من هذه الجهة والاشكال المذكور مشترك ، وبعبارة واضحة : لا يعقل تخلف الشرط عن المعلول فلا يجوز تأخره كما لا يجوز تقدمه .

وأورد عليه سيدنا الاستاد بأنه لا مانع عن تقدم الشرط ^{التأخر} ~~والتأخر~~ لازم بين العلة التامة ومعلولها ، وأما التقارن بين كل جزء من أجزاء العلة والمعلول فغير لازم ، ولذا نرى ان غليان الماء خارجاً يتوقف على احراق النار وإيجاد الحرارة فيه على

التدرج الى ان تبلغ درجة خاصة فإذا وصلت الى هذه الدرجة ينحقق الغليان فالاحراق شرط له وهو متقدم عليه زماناً فتقدم الشرط جازي في التكوينيات فما ظنك في التشريعات ؟

ويسرد عليه : ان اجزاء العلة عبارة عن المقتضي والشرط وعدم المانع ومن الظاهر انه يلزم مقارنتها بتمامها مع المعلول مثلاً العلة للحرق الحادثة في الخشب النار وشرطها المماساة والمانع الرطوبة في المحل ومن الظاهر انه يلزم مقارنتها مع الحرقه والا لا تحصل الحرقه في الخشب وان شئت قلت: المماساة التي تكون شرطاً هي المماساة حين تحقق المعلول وايضاً عدم الرطوبة الذي يكون لازماً للحصة المقارنة وأما المتقدم من هذه الأجزاء أو المتأخر منها لا يكون دخيلاً فسي حصول المعلول ، نعم بعض الأمور يكون معداً وبعبارة أخرى: قد يكون لحصول أمر في الخارج سلسلة أمور بعضها مقدم على الآخر ويكون دخيلاً في حصول ذلك الأمر لكن الكلام في العلة الأخيرة المؤثرة في المعلول ولا يعقل تقدم المقتضي بما هو على المعلول وكذلك الشرط وعدم المانع ، وصفوة القول : انه لا يعقل الانفصال بين أجزاء العلة ومعلولها لا بنحو التأخر ولا بنحو التقدم فما أفاده في الكفاية تام .

إذا عرفت ما تقدم فاعلم انه لا مجال لهذا البحث في المقام فان باب الأحكام الشرعية يغير الأمور الخارجية التكوينية ولا مجال لقياس أحد المقامين على المقام الآخر فان الأمور الخارجية فيها التأثير والتأثر ولذا يكون لكل شيء علة وتلك العلة لها أجزاء وحيث ان التخلف بين العلة والمعلول امر غير معقول يصح أن يقال : الشرط المتأخر امر غير معقول اذ كيف يمكن أن يتأخر الشرط عن المشروط والحال ان الشرط من أجزاء العلة ، وأما باب الأحكام فلا يكون كذلك فان الحكم الشرعي أمر اعتباري أمره وضعاً ورفعاً بيد المولى بجميع قيوده والبحث تارة يقع في شرائط الحكم تكليفاً أو وضعاً وأخرى في شرائط المأمور به :

فنقول : ان المولى يجعل الاحكام على نحو القضية الحقيقية مثلاً يعتبر وجوب الحج للمستطيع ويعتبر الطهارة لمن يغسل يده القذرة ويعتبر الملكية لمن يشتري دار غيره مع الشرائط المقررة وبعد انشاء المولى يصير الحكم فعلياً ولا تتوقف فعليته على فعلية موضوعه وبكلمة اخرى : يجعل القانون ولا اشكال في تحقق القانون بعد جعله والحكم المعمول باق على حاله الا أن ينسخ من قبل المولى ويمكن أن لا يوجد له مصداق وهذه الفعلية من قبل المولى وفي هذه المرحلة الأمر بيده وباختياره له أن يعلق حكمه على أمر موجود بالفعل وله أن يجعل موضوع حكمه أمراً متقدماً وله أن يعلق حكمه على أمر متأخر فله أن يجعل وجوب اكرام العالم بشرط ان زار ذلك العالم الحسين عليه السلام قبل الصلوات وله أن يعلقه على من يزوره في المستقبل وله أن يعلق على من يكون زائراً بالفعل ويكون عاكفاً هناك ولا اشكال في هذه الأقسام كما ان الأمر كذلك في الحكم الوضعي ولا فرق بين الحكم الوضعي والتكليفي من هذه الجهة .

وبكلمة واضحة : الحكم الشرعي أمر اعتباري يعتبره المولى ولا يرتبط بالأمر الخارجي ولا اثر للأمر الخارجي في وجوده وعدمه ولا يعقل أن يكون الأمر الخارجي مؤثراً فيه اذ الحكم عبارة عن الاعتبار والاعتبار من الأفعال الاختيارية للمولى فتأثير الأمر الخارجي فيه يستلزم الخلف المحال وبعد تمامية الحكم من قبل المولى وفعليته اذا تحقق الموضوع في الخارج كما لو استطاع العبد يتصف بالحج بالنسبة الى من استطاع بالوجوب الفعلي والوجوب الفعلي المذكور تابع لجعل المولى كما تقدم أي تابع للقيود التي اعتبرها المولى في الحكم ولا مجال للاشكال اذ لا تأثير ولا تؤثر في الخارج بل ليس الا الاعتبار المحض وتحقق الاعتبار تابع للجعل وتحقق موضوع الجعل في الخارج كما ان الأمر كذلك في الحكم الوضعي فاذا اشترى زيد دار عمر ومع رعاية الشرائط المقارنة والمتقدمة والمتأخرة تحققت الملكية .

هذا كله في شرائط الحكم وقس عليه شرائط الأمور به فان الصلاة كما تقدم لها أجزاء ولها شرائط والمراد من شرائطها قيودها التي تضاف إليها الصلاة فيمكن أن يكون مضافة إلى الأمر المقارن كالستر ويمكن أن يكون مضافة إلى المتقدم كالوضوء أو الغسل بناء على أن الطهارة عبارة عن نفس الغسلات ويمكن أن تكون مضافة إلى المتأخر كالغسل الليلية بالنسبة إلى المستحاضة بناء على كون غسل الليلة الآتية شرطاً لصحة صوم اليوم الماضي ولما مجال للاشكال اذ الموضوع المأخوذ في اعتبار الشارع موجود بالفعل فان اضافة الأمور به تارة متعلقة بالأمر الفعلي واخرى بالأمر المتقدم، وثالثة بالأمر المتأخر ولا يقاس بالشرط الخارجي ولعل منشأ الاشتباه استعمال عنوان الشرط في كلام الاصحاب في الأحكام والحال ان الشرط الخارجي عبارة عن المؤثر في المعلول والشرط الشرعي عبارة عن القيد .

وان شئت قلت القياس المتشكك في كلام المستشكل حيث يقول : الغسل في الليلة الآتية شرط وكل شرط يجب مقارنته مع المشروط غير تام فان المراد بالشرط في الصغرى شرط شرعي أي القيد والمراد به في الكبرى الشرط العقلي وينحل الاشكال بأن نقول الشرط الشرعي يمكن أن يقدم ويمكن أن يؤخر ويمكن أن يقارن هذا بحسب مقام الثبوت، وأما بحسب مقام الاثبات والدلالة فالظاهر من الدليل في مقام الاثبات لزوم مقارنة الشرط والقيد الا أن يدل دليل على الخلاف فتحصل مما ذكرنا انه لا مانع من تخلف الشرط وتأخره وتقدمه في الأحكام الشرعية والعمدة في رفع الاشكال التفريق بين التكوينية والتشريعية ولا فرق فيما ذكر بين شرائط التكليف والوضع والأمور به فان جميعها من واحد فان اللازم تحقق الموضوع ومن الظاهر انه لا فرق بين المضاف إليه المقارن والمتقدم والمتأخر اذ كما تكون الاضافة إلى المقارن فعلية ومتحققة كذلك الاضافة إلى المتأخر أو المتقدم أمر فعلي ومع فعلية الموضوع أو المتعلق يتم الأمر فالشرط المتأخر بهذا المعنى أمر جازي كالشرط

المقارن ومثلهما الشرط المتقدم فلاحظ .

ولتوضيح المدعى نقول لا اشكال فسي استحالة الشرط المتأخر في الامور الخارجية التكوينية لاستحالة تخلف المعلول عن علته والمفروض ان الشرط من أجزاء العلة وأما الشرط المتأخر في الأمور الاعتبارية والاحكام الشرعية فلا مانع فيه ولا يتصور فيه اشكال في مقام الثبوت فلودل عليه الدليل في مقام الاثبات يؤخذ به وذلك لما قلنا ان الحكم الشرعى يترتب على موضوعه فربما يكون الموضوع المأخوذ في الدليل مقيداً بقيد مقارن واخرى يكون مقيداً ومضافاً الى الأمر المتقدم وثالثة مقيداً ومضافاً الى الأمر المتأخر فان الاضافة الى المقارن أو المتقدم أو المتأخر فعلية ولا اشكال في صحة فعلية الاضافة مع تقدم المضاف اليه أو تأخره فان يوم السبت متأخر عن الخميس ومتقدم على الأحد والحال ان يوم الخميس متقدم على السبت ويوم الاحد متأخر عنه وقس عليه شرائط المأموره فـان العمل الخارجى ربما يقيد بالأمر المقارن واخرى يقيد بالأمر المتأخر وثالثة يقيد بالأمر المتقدم فـان الاضافة المأخوذة في الموضوع فعلية وطرفها يختلف فـالمتحصل ان التأخر في الشرط لا مانع منه لأن الدخيل في الموضوع الجزء العقلي وهو التقيد وهو فعلي .

ومن تلك التقسيمات تقسيم الواجب الى المطلق والمشروط ، والمشهور بين القوم جعل المقسم الواجب فيقال الواجب اما مطلق أو مشروط والحال ان الحق جعل المقسم نفس الوجوب فان المجموع من قبل المولى بالنسبة الى كل شيء فرض اما مشروط واما مطلق فان كان مشروطاً كوجوب الحج بالنسبة الى الاستطاعة وكوجوب صلاة الظهر بالنسبة الى الزوال يكون الوجوب وجوباً مشروطاً وان لم يكن مشروطاً كوجوب الحج بالنسبة الى الزوال يكون الوجوب مطلقاً فيعلم مما ذكر امران :

احدهما : ان وجوب كل واجب مشروط بالنسبة الى الشرائط العامة وهي العقل والقدرة والاختيار والبلوغ الى غيرها من شروط التكاليف فما من وجوب في الشريعة الا وهو مشروط في الجملة .

ثانيهما : انه يختلف كون الوجوب مشروطاً أو مطلقاً بالنسبة الى الامور فيمكن أن يكون وجوب واجب مشروطاً بالنسبة الى أمر مطلقاً بالنسبة الى أمر آخر وقد علم مما ذكر ايضاً ان الاشتراط والاطلاق المذكورين في المقام بالمعنى اللغوي وليس فيهما اصطلاح خاص لأهل الفن فان الاطلاق عبارة عن الارسال وعدم الاشتراط والتقييد والاشتراط عبارة عن عدم الارسال .

ثم انه نسب الى الشيخ الانصاري قدس سره انه لا يعقل رجوع القيد الى نفس الوجوب بل القيد والشرط يرجعان الى المادة ولو فرض ظهور اللفظ في مقام الاثبات في كون الشرط راجعاً الى الهيئة ترفع اليد عنه ويلتزم برجوعه الى المادة وعدم كونه راجعاً الى الهيئة ولاثبات هذه الدعوى ذكرت تقريرات ثلاثة :

التقريب الاول : ان الهيئة معنى حرفي والمعاني الحرفية جزئية غير قابلة للتقييد .

ويرد عليه : اولاً انه قد تقدم في بحث المعنى الحرفي ان الحروف لم توضع للمعاني الجزئية بل الحروف موضوعة للحكاية عن التضييقات الواردة على المفاهيم الاسمية وقلنا انها حاكيات عن مقام الثبوت وموجبات في مقام الاثبات .

وثانياً : ان التقييد تارة يراد به التضييق والتخصيص في مقابل الاطلاق واخرى يراد به التعليق والذي يكون محالاً بالنسبة الى الجزئي هو القسم الاول اذ الجزئي الخارجي لاسعة فيه كى يضيق ولا اطلاق فيه كى يقيد ، وأما القسم الثاني فلأمانع عن تحقيقه بالنسبة الى الجزئي الحقيقي وبعبارة واضحة يجوز تعليق وجوب اكرام زيد على عدالته او قرائنه للقرآن مثلاً وأفاد الميرزا النائيني قدس سره بأن المراد من

تقييد المادة ليس ماهو ظاهر تقريرات شيخنا الانصاري الى أن قال: بل المراد منه هو تقييد المادة المنتسبة الى آخر كلامه^(١) .

وأورد عليه سيدنا الاستاد في الهامش بقوله لا يخفى ان تقييد المادة المنتسبة الذي هو بمعنى تقييد اتصاف المادة بالوجوب عبارة اخرى عن تقييد مفاد الهيئة ولا مغابرة بينهما الى آخره كلامه ، والحق ما أفاده فان مرجع كلام الميرزا عند التأمل الى تقييد الوجوب وانما الفرق مجرد اللفظ مضافاً الى ما أورده عليه سيدنا الاستاد .
التقريب الثاني من التقريبات الثلاثة : ان المعنى الحرفي منظور اليه بالنظر الالى والتقييد يستلزم النظر الى المقيد بالنظر الاستقلالي وكيف يمكن الجمع بين النظر الالى والاستقلالي .

وفيه : اولاً انه قد تقدم في بحث المعنى الحرفي انه لافرق بين المعاني الاسمية والمعاني الحرفية من هذه الجهة بل قلنا هناك انه ربما يكون تمام النظر وعمدته الى المعنى الحرفي كما لو علمنا بأن زيداً قد سافر الى النجف الاحرف مثلاً لاكمال دراسته ولكن لاندرى في أي يوم من الايام فنسئل ان زيداً هل سافر في يوم الجمعة أو في يوم السبت فلا ينافي المعنى الحرفي مع كونه منظوراً اليه استقلالاً .

وثانياً : يمكن أن يقيد المعنى اولاً ثم ينظر اليه بالنظر الالى وبعبارة اخرى الممنوع على هذا المبنى كون المعنى الحرفي منظوراً اليه بالنظر الاستقلالي وهذا المحذور يرتفع بالتقييد اولاً ثم النظر اليه بالنظر الالى ، الا أن يقال ان التقييد يحصل حين النظر الالى اليه فالجواب منحصر في الجواب الاول .

التقريب الثالث : ان رجوع القيد الى الوجوب يستلزم تفكيك الانشاء عن المنشأ والايجاد عن الوجود بتقريب انه لا اشكال ولا كلام في استحالة تخلف الايجاد عن الوجود فان الفرق بين الامرين اعتباري اذ لحاظ الوجود بما هو وجود

ولحاظه باعتبار نسبته الى الموجد يوجبان الفرق والا لا يكون في الخارج الأمر واحد فلا يتصور التفكير بين الأمرين وحيث ان الانشاء ايجاد فلا ينفك عن المنشأ .

وفيه ان الانشاء كما ذكرنا سابقاً عبارة عن الابرار فان المولى يعتبر حكماً تكليفاً أو وضعياً ثم يبرزه بمبرز لفظي أو فعلي وبعبارة اخرى : الحكم التكليفي أو الوضعي من عالم الثبوت والانشاء والابرار من عالم الاثبات، وان شئت قلت: الاعتبار يتحقق ثم يتحقق الانشاء ، وصفوة الكلام : ان الانشاء ليس ايجاداً كى يتم هذا التقريب فنقول : الاعتبار من أفعال النفس ومن الأمور ذات الاضافة يتعلق تارة بالأمر المتقدم واخرى بالأمر المقارن وثالثة بالأمر المتأخر والشاهد على ما ذكر باب الوصية فانه لو أوصى بثلاث ماله لآخيه بعد وفاته فهل تتحقق الوصية التمليلية أم لا ؟ لاسبيل الى الثاني وعلى الأول هل تتحقق الملكية بالفعل أم تتحقق بعد موت الموصي لاسبيل الى الأول فالوصية فعلية والملكية متأخرة وحكم الامثال واحيد .

ان قلت : الملكية فعلية لكن المملوك الحصاة الخاصة المقيدة بالزمان قلت: الأعيان الخارجية لا تتصف ولا تنقيد بالزمان فلا يصح أن يقال الدار المقيدة بيوم الجمعة مضافاً الى أنه على فرض التسليم يلزم جواز بيعه من غيره بهذا النحو وهل يمكن الالتزام به ؟ كلا ثم كلا .

ثم انه يمكن أن يستدل على رجوع القيد الى المادة بتقريب آخر وهو ان الانسان اذا توجه نحو شيء فاما يطلبه أو لا يطلبه لا كلام على الثاني وعلى الأول فاما يطلبه على الاطلاق وبلا قيد أو يطلبه مقيداً بقيد وذلك القيد تارة يكون اختيارياً واخرى لا يكون وعلى الأول تارة يتوجه الطلب نحو ذلك القيد واخرى يفرض وجوده ولا يتعلق به الطلب وعلى الثاني لا يعقل أن يتعلق الطلب بالقيد اذا فرض كونه

غير مقدور وعلى جميع التقادير الطلب فعلي والاختلاف في المطلوب فالنتيجة ان القيد وان كان قابلاً لأن يرجع الى الهيئة لكن لا بد من ارجاعه الى المادة للتقريب المذكور .

واجيب عن هذا التقريب كما في كلام سيدنا الاستاد بأن المراد من الطلب ان كان هو الحب والشوق النفساني يتم هذا التقريب لكن الكلام في المقام في الوجوب الذي يعتبره المولى فان تحقق الوجوب تابع لملاكه وتحقق مقتضيه فان كان ملاكه فعلياً وموجوداً بالفعل يتحقق الوجوب بالفعل واما اذا لم يكن ذا ملاك بالفعل فلا يعقل تحققه وان شئت قلت : جعل الحكم بلاملاك يكون من اللغو ولا يعقل صدور اللغو عن الحكيم وهذا على مسلك كون الاحكام تابعة للمصالح في أنفسها واضح اذ مع عدم الملاك لا يمكن تحقيقه وأما على القول بكون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها فأيضاً الأمر كذلك اذ مع عدم المقتضي في الفعل أو مع وجود المقتضي لكن مقروناً بالمانع لا يمكن أن يوجد الحكم فعلي كلا التقديرين لا يمكن تحقق الحكم من قبل المولى الاعلى نحو التعليل والاشترط . اذا عرفت ما تقدم نقول : الذي يختلج بالبال أن يقال انه على القول بكون الاحكام تابعة للملاكات في أنفسها لا يمكن تحقق الوجوب قبل او ان المصلحة اذ المفروض انها تابعة للملاك في أنفسها فلو فرض عدم الملاك لا يعقل أن يوجد لكن هذا المسلك مردود والحق ان الاحكام تابعة للملاك الموجود في متعلقاتها على مذهب العلية .

فنقول : لانرى مانعاً من تعلق الوجوب بالفعل الى المقيد وبعبارة اخرى : الذي لا يمكن تعلق الحكم بفعل بلاملاك وأما تعلقه بالفعل الى عمل مقيد بقيد ومعلق على أمر فلانرى فيه مانعاً وبعبارة اخرى : ايجاب الحجج بعد الاستطاعة يمكن تحقيقه على نحوين : احدهما : على نحو الوجوب المشروط بحيث يكون تحقيقه متوقفاً

على الاستطاعة في الخارج . ثانيهما : أن يتعلق الوجوب بالحج بعد الاستطاعة المحققة بحسب الطبع ، والنتيجة واحدة وبعبارة واضحة : أي مانع في تعلق الايجاب الفعلي بالحج الواقع بعد الاستطاعة وكيف لا يعقل والحال ان متعلق الوجوب ذو ملاك ملزم ، نعم لا اشكال في أن المستفاد من قوله تعالى « والله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » الوجوب المشروط ، فتارة نقول : ان المستفاد من الدليل قديكون وجوباً مشروطاً وقد يكون معلقاً ، واخرى نقول : انه لا يمكن - كما يدعيه سيدنا الاستاد - فالنتيجة التفصيل بأن نقول ان الاحكام اذا كانت تابعة للملاكات في أنفسها لا يمكن تحقق الايجاب بلامصلحة واما ان قلنا بكونها تابعة للملاكات في متعلقاتها كما هو الحق فلا مانع ثبوتاً من رجوع القيد الى المادة كما انه لا مانع من رجوعه الى الهيئة وأما في مقام الاثبات فالمستبعد الظهور العرفي فلا حظ .

ثم انه لو شك في أن القيد راجع الى الهيئة أو أنه راجع الى المادة فهل يكون وجه لتقديم احد الأمرين على الآخر ربما يقال بترجيح رجوع القيد الى المادة بتقريب ان المستفاد من الهيئة عموم شمولي والمستفاد من المادة عموم بدلي وحيث ان عموم العام تنجيزي وقابل لأن يكون بياناً لاطلاق المادة واطلاق المادة تعليلي اي بتحقيق الاطلاق عند عدم البيان وبكلمة اخرى : تحقق الاطلاق في طرف المادة معلق على عدم العموم الشمولي في طرف الهيئة ولاعكس فالترجيح في طرف عموم العام الشمولي الثابت في طرف الهيئة .

ويرد عليه : ان تقديم احد الدليلين على الآخر باقوائية الدلالة والظهور والمفروض ان العموم الشمولي في طرف الهيئة مستفاد من الاطلاق ومقدمات الحكمة فلا ترجيح لاحد الطرفين على الاخر والكلام فيما يكون كلا الأمرين مستفادين من مقدمات الحكمة فنقول : استدلل على تقديم جانب تقييد المادة بتقريبين :

التقريب الاول : ان اطلاق مفاد الهيئة شمولي واطلاق مفاد المادة بدلي فلو دار الأمر بين رفع اليد عن الشمول وبين رفع اليد عن البديل يكون الترجيح في الثاني . ويرد عليه : اولاً انه لاوجه للترجيح بعد استناد كل من الأمرين الى مقدمات الحكمة والاطلاق غاية الأمر تكون النتيجة تارة الشمول واخرى البديل .

وثانياً : ان الاطلاق البدلي ايضاً فيه الشمول والسريان اذ المستفاد من الدليل الترخيص في اختيار كل فرد من الأفراد مثلاً لو قال المولى « اكرم عالماً » وتمت مقدمات الحكمة يستفاد من كلامه أمر ان : احدهما : كفاية اكرام عالم واحد من العلماء ، ثانيهما : الترخيص في اختيار أي فرد من افراد العالم فالشمول ثابت في كل من الطرفين .

وعن المبرزا النائيني قدس سره الاستدلال على تقديم العموم الشمولي على البدلي بوجوه ثلاثة : الوجه الاول : ان العموم الشمولي ينحل الى أحكام عديدة فلو قال المولى « يحل البيع » ينحل هذا الجمل الى جعل الحلية لكل بيع فرض في الخارج وأما الاطلاق البدلي فالمجموع من قبل المولى حكم واحد مترتب على صرف الوجود كما لو قال اكرم عالماً وان شئت قلت : لو رجع القيد الى مفاد العام الشمولي يوجب تقليل حكم المولى وجعله وأما لو رجع الى المادة يوجب تضيق دائرة المجموع فيقدم العموم الشمولي على البدلي .

ويرد عليه : اولاً ان هذا الوجه لايرجع الى محصل اذا لتقديم متوقف على أفوائية الظهور والمفروض التساوي بين المقامين من هذه الجهة ، وثانياً : المجموع من قبل المولى في العام البدلي ايضاً متعدد لأن الاطلاق يستلزم التساوي بين افراد الطبيعة ويستفاد منه الترخيص في اختيار اي فرد من الأفراد .

الوجه الثاني : ان تمامية الاطلاق في طرف الاطلاق الشمولي يتوقف على مقدمات ثلاث : الاولى كون المولى في مقام البيان ، الثانية ثبوت الحكم للطبيعة

الجامعة ، الثالثة عدم ما يصلح للقربنية ، وأما فسي الاطلاق البدلي فيتوقف على مقدمة رابعة وهي تساوي الأقدام وعدم تفاوت بيسن الأفراد ومع العموم الشمولي لا يحرز عدم التفاوت وبعبارة أخرى : العام الشمولي يكون قابلاً للبيان .

وفيه اولاً : ان التساوي بين الأفراد يتحقق بالمقدمات الثلاث ولا يحتاج الى مقدمة رابعة ، وثانياً : كيف يمكن أن يكون الاطلاق الشمولي قابلاً للبيان والحال ان كل واحد من الدليلين مانع عن تمامية الاطلاق في الطرف الآخر .

الوجه الثالث : ان تحقق الاطلاق البدلي يتوقف على عدم دليل على وجود المانع في بعض الأفراد والاطلاق الشمولي قابل لبيان المانع ولو توقف عدم كونه مانعاً على الاطلاق البدلي يلزم الدور .

وفيه : انه لا يتوقف الاطلاق الا على مقدمات ثلاث فلا فرق بين الاطلاق الشمولي والبدلي من هذه الناحية .

وأفاد سيدنا الامتاد في المقام بأنالوا غمضنا النظر عما قلناه والتزمنا بتقديم الاطلاق الشمولي على البدلي فانما نلتزم فيما يكون التنافي بين الدليلين بالذات كما لو ورد دليل على وجوب اكرام العالم كقوله اكرم عالماً ودليل آخر دل على حرمة اكرام الفاسق كقوله « لا تكرم الفاسق » فانه يقع التعارض بين الدليلين فسي العالم الفاسق حيث يدل احد الدليلين على حرمة اكرامه والدليل الاخر على جوازه فربما يقال بتقديم العموم الشمولي على البدلي ، وأما المقام فلا يكون داخل تحت تلك الكبرى اذ لا تنافي بين اطلاق كل واحد من الاطلاقين مع الآخر ، وبعبارة أخرى : اذا قال المولى اكرم زيداً لا يكون تناف بين الاطلاق المستفاد من الهيئة والاطلاق المستفاد من المادة وانما التنافي ناش من العلم الاجمالي الخارجي بأن احد الاطلاقين مقيد والعلم الاجمالي الخارجي لا يقتضي تقدم أقوى الدليلين على الاخر وبعبارة أخرى : التقدم متوقف على التعارض والتنافي بين الدليلين وأما العلم

بكون احد الأمرين مقيداً فلا يوجب التقدم والتأخر فالنتيجة هو الاجمال فيما يكون المقيد متصلاً والتساقط فيما يكون المقيد منفصلاً حيث ان احد الظهورين ساقط عن الاعتبار وحيث لا يتميز فيسقط كلاهما ، فلو علمنا من الخارج انه اما يكون وجوب اكرام زيد مقيداً بمجيء يوم الجمعة واما يكون القيام الواجب مقيداً بوقوعه في يوم الجمعة لوجه لتقديم احد الاطلاقين على الآخر لأن التقديم من باب كون المقدم قرينة على الآخر ومن الظاهر ان العلم الاجمالي الخارجي لا يوجب أقوائية احد الدليلين وكونه قرينة على الآخر فلا حظ .

التقريب الثاني : لاثبات رجوع القيد الى المادة عند الشك والدوران : ان القيد لو رجع الى الهيئة تكون المادة مقيدة ايضاً بلا كلام ، مثلاً اذا قال المولى ان استطعت فحج وقيد وجوب الحج بالاستطاعة تصير المادة مقيدة فان المطلوب الحج الواقع بعد الاستطاعة وأما لو رجع القيد الى المادة فلا يلزم تقييد الهيئة اذ يمكن ايجاب الحج المقيد بالاستطاعة قبل الاستطاعة هذا من ناحية ومن ناحية اخرى لودار الأمر بين رفع اليد عن اطلاق واحد وبين رفع اليد عن الاكثر فلا وجه لرفع اليد عن الاطلاق فيما زاد على القدر المعلوم ، وان شئت قلت : اذا دار الأمر بين الاقل والاكثر يقتصر على الأقل ويبقى الزائد على حاله وعلى هذا الاساس لافرق بين كون القرينة على التقييد متصلة وبين كونها منفصلة لأن المفروض العلم بالتقييد بمقدار والشك في الزائد ومقتضى الاطلاق عدمه على كلا التقديرين مثلاً لو دل دليل على وجوب عتق الرقبة وعلمنا بكونها مقيدة بالايمان ولكن شك في تقيدها بالعدالة فلا مانع عن اجراء مقدمات الحكمه بالنسبة الى الزائد.

وقال سيدنا الاستاد في هذا المقام ان المراد من تقييد المادة لو كان عدم وجوبها قبل وجود القيد كان التقريب المذكور تاماً لأنه لا اشكال في عدم تعلق الوجوب بالمادة قبل وجود القيد وبعبارة واضحة : اذا كان القيد راجعاً الى الهيئة

لأنجب المادة قبل تحقق القيد واما ان لم يكن كذلك بأن قلنا ان المراد من تقييد الهيئة فرض وجود القيد اعم من كونه اختيارياً أو غير اختياري كما لجعل المولى الاستطاعة قيداً لجوب الحج وكما لو جعل المولى نزول المطر قيداً له وقلنا ان المراد بقيد المادة تقيدها به بلا فرق بين كون القيد اختيارياً وغير اختياري كما لو جعلت الصلاة مقيدة بالطهارة وكما لو جعلت الصلاة مقيدة بالقبلة فتكون النسبة بين المقامين عموماً من وجه اذ يمكن أن يكون الهيئة مقيدة ولا تكون المادة مقيدة كالاستطاعة بالنسبة الى الحج فانه لولا الاستطاعة لا يجب الحج وأما بعد الاستطاعة فيجب ولو مع عدم الاستطاعة ويمكن أن يكون القيد قيداً للمادة ولا يكون قيداً للهيئة كالطهارة فانها شرط للصلاة ولا تكون شرطاً لجوبها . ويمكن اجتماعهما كالوقت فانه قيد للهيئة وايضاً يكون قيداً للمادة كما هو ظاهر .

فانقدح بما ذكرنا ان لحاظ احد القيدين يغير لحاظ الاخر وكل منهما يحتاج الى مؤنة وان شئت قلت : لا يكون الأمر دائراً بين الأقل والاكثر بل الأمر دائر بين المتبائنين وعلى هذا الاساس ، نقول تارة تكون القرينة متصلة واخرى تكون منفصلة ، أما في الصورة الاولى فلا ينعقد الاطلاق للهيئة ولا للمادة لاحتمال الكلام بما يصلح للقرينة وأما في الصورة الثانية فبالعلم الاجمالي يتحقق التعارض بين الاطلاقين تعارضاً بالعرض فلا بد من اعمال حيلة .

هذا تمام الكلام في مقتضى الاصل اللفظي وأما لو وصلت النوبة الى الاصل العملي فمقتضى البرائة عدم تحقق الوجوب اذ مع احتمال تقييد الوجوب يكون مقتضى اصالة البرائة عدمه مع الشك كما ان مقتضى البرائة عند دوران الأمر بين الأقل والاكثر البرائة عن الأكثر فلا تكون المادة مقيدة ، فالنتيجة انه مع عدم تحقق القيد في الخارج لا الزام من قبل المولى وأما على فرض تحقق القيد في الخارج فلا اشكال في توجه الالزام لكن يكتفى في مقام العمل والامتنال بالأقل

واقفه العالم بحقائق الامور .

فالمتمحصل مما تقدم ان الوجوب قد يكون مطلقاً وقد يكون مشروطاً ، وصاحب الفصول قدس سره ، بعد ما قسم الوجوب الى القسمين المذكورين وبعد تقسيم الواجب الى الواجب المطلق والمشروط قسم الواجب المطلق الى منجز ومعلق ، والمراد بالاول ما يكون الواجب كالوجوب حالياً والثاني ما يكون الواجب استقبالياً فان كان الواجب مقيداً بامر متأخر من الزمان أو الزماني يكون الواجب معلقاً وان لم يكن كذلك يكون الواجب منجزاً وانكر الشيخ الانصاري وقال انا لا نعقل الا قسمين هما الواجب المشروط والواجب المطلق .

ولا يخفى ان الشيخ قدس سره لا يرى جواز رجوع القيد الى الهيئة فلا يكون الوجوب مقيداً عنده والقيد دائماً يرجع الى المادة ففي الحقيقة هو منكر للوجوب المشروط فالشيخ يرى ان الوجوب دائماً حالي وأما الواجب فربما يكون حالياً وربما يكون استقبالياً وان شئت قلت : الشيخ يسلم ما ادعاه صاحب الفصول من كون الواجب قد يكون استقبالياً غاية الأمر صاحب الفصول يسميه مطلقاً والشيخ يسميه مشروطاً .

وقال سيدنا الاستاد: ان ما افاده صاحب الفصول يرجع في الحقيقة الى الوجوب المشروط بالشرط المتأخر غاية الأمر ربما يكون الواجب حالياً واخرى يكون استقبالياً ، وبعبارة واضحة : الوجوب المشروط ربما يكون مشروطاً بالشرط المتقدم واخرى بالشرط المقارن وثالثة بالشرط المتأخر فالواجب المعلق عند صاحب الفصول من اقسام الواجب المطلق وعلى الجملة المشروط نفس الوجوب لا الواجب . ويختلج بالبال أن يقال لا وجه لارجاع كلام الفصول الى الوجوب المشروط فان الشرط في الوجوب المشروط دخيل في تحقق الوجوب ولولاه لا يكون

مقتضى للوجوب والحال انه يمكن في مقام الثبوت تمامية ملاك الوجوب وعدم ارتباطه بالزمان المتأخر وبعبارة واضحة : يمكن تصوير الوجوب الفعلي وعدم اناطته بالتأخر وتمامية الملاك في العمل بحيث لو كان جر الزمان ممكناً لكان واجباً على المكلف واذا لم يبق الى ذلك الزمان يفوت كما لو مات قبل حلول ذلك الزمان .

وبكلمة اخرى : في الوجوب المشروط لو مات المكلف قبل ذلك الزمان المتأخر لم يفت منه شيء وأما في الواجب المعلق لو مات يفوت منه وانما لا يجب عليه لعدم قدرته على جر الزمان فلا حظ .

وذكرت لعدم امكان الواجب المعلق وجوه : الوجه الاول: ان الارادة لا يمكن ان تتعلق بأمر متأخر ولا فرق فيما ذكر بين الارادة التكوينية والارادة التشريعية فان الارادة التكوينية تستلزم التحريك والتحريك يستلزم الحركة فلا تنفك الحركة عن الارادة فكذلك الارادة التشريعية لا تنفك عن الايجاب وهو غير منفك عن حركة العبد خارجاً فاذا لم تكن حركة العبد ممكنة لتأخر زمان الواجب لا يمكن تحقق الايجاب فالوجوب المعلق أمر غير ممكن .

واورد عليه في الكفاية بأن الارادة عبارة عن الشوق المؤكد المحرك للعضلات فان كان المراد فعلياً بتحقيق الحركة نحو المراد وان لم يكن فعلياً واهـ مقدمات تتحقق الحركة نحو تلك المقدمات وان لم يكن فعلياً ولم تكن له مقدمات يتحقق الشوق ولا تتحقق الارادة مضافاً الى أنه لا يمكن تعلق البعث نحو الأمر الحالي ، وبعبارة اخرى : البعث متعلق نحو الأمر المتأخر اذا البعث لايجاد الداعي في نفس العبد نحو الفعل فلا بد من أن يتصور الفعل وما يترتب على فعله وتركه من المثوبة والعقوبة فانبعث العبد متأخر عن البعث ولا فرق في هذا التأخر بين الزمان الطويل والقصير .

اقول : ^{الصلح} ~~الصلح~~ في الجواب ان يقال : ان الشوق الى شيء يمكن تحقيقه حتى بالنسبة الى الأمور غير الممكنة كالشوق الى الطيران وأما الارادة فهي لا تنفك عن التحريك في الأفعال الاختيارية ولكن لا تتعلق الارادة بفعل الغير ولا يعقل ان تتعلق وانما يتعلق بفعل الغير الاعتبار المولوي بأن يوجب فعلا على العبد ولا مانع من تعلق الايجاب بالأمر الاستقبالي كما لا مانع عن تعلقه بالأمر الحالي ولا فرق في هذه الجهة بين الاحكام التكليفية والوضعية ولذا نرى يمكن اعتبار الملكية لزيد ولكن المملوك استقبالي كما لو آجر داره من زيد وملك المنافع الاتية ويمكن أن تكون الملكية والمملوك كلاهما استقباليان ولكن اعتبار الملكية حالي .

الوجه الثاني : ان القول بالواجب المعلق يتوقف على الالتزام بالشرط المتأخر وحيث ان الشرط المتأخر غير معقول يكون الوجوب المعلق ايضاً غير معقول .

وفيه : انه لا مانع عن الشرط المتأخر وتقدم ان تصوير الشرط المتأخر بمكان من الامكان بالافرق فيه بين كونه شرطاً للهيئة او كونه شرطاً للمادة والالتزام باستحالة الشرط المتأخر يستلزم استحالة تعلق التكليف بالمركبات كالصلاة والصيام ونحوهما فان تعلق الأمر بالصلاة يتوقف على بقاء المكلف بالمقدار الذي يأتي بها وهو كما ترى .

الوجه الثالث : ان التكليف مشروط بالقدرة ومع عدم قدرة المكلف على المأمور به كما هو المفروض قبل مجيء الزمان المتأخر لا يعقل تحقق التكليف .

وفيه : ان القدرة المعتبرة في توجه التكليف القدرة على الواجب في زمانه لا في زمان الوجوب ، ثم ان الالتزام بالواجب المعلق يترتب عليه ان وجوب المقدمات على المكلف قبل زمان الواجب على طبق القاعدة ، مثلاً الحج زمانه الموسم فان قلنا بأن وجوب الحج قبل الموسم على نحو المعلق يجب على

المكلف القيام بالمقدمات كبقية الواجبات وايضاً يجب على المكلف في ليلة شهر رمضان الاتيان بغسل الجنابة أو الحيض حيث ان الوجوب فعلي والواجب استقبالي فتجب مقدماته وايضاً يدفع الاشكال عن وجوب التعلم قبل زمان الواجب بعين التقريب والملاك ولولا الالتزام بالواجب المعلق يشكل الالتزام بالوجوب بتقريب ان وجوب المقدمة شرعياً كان ام عقلياً يترشح عن وجوب ذي المقدمة وبعبارة اخرى: ان وجوب المقدمة معلول لوجوب ذي المقدمة ولا يمكن تقدم المعلول على علته .

وأجاب سيدنا الاستاد عن البيان المذكور بجوابين: احدهما : انه يمكن للمولى أن يأمر بالمقدمة قبل زمان الوجوب بالوجوب النفسي لكن للأجل ملك في نفسها بل لأجل الملاك في ذي المقدمة فلا يتعين طريق الوصول الى المقصود بالالتزام بالواجب المعلق .

ثانيهما : انه يكفي للزوم الاتيان بالمقدمة حكم العقل بتقريب ان العقل يلزم المكلف بالاتيان بالمقدمة كي يحفظ الملاك الملزم في ظرفه .

ويرد عليه : انه لاوجه للالتزام بحكم العقل بوجوب الاتيان فان وظيفة العبد الاطاعة والامثال بحكم العقل وأما التحفظ على الملاك الملزم في ظرفه فباي دليل يمكن اثبات وجوبه على العبد بحكم العقل ، نعم ربما يكون روح الحكم محرراً ولا يمكن للمولى ابرازه كما لو كان المولى نائماً ووقع ابنه في معرض الهلاك والعبد يقدر على انفاذه فالظاهر انه يلزم عليه وأما الزائد على هذا المقدار فلادليل عليه ، فعلى هذا نقول : ان استفيد من الدليل كون الوجوب فعلياً فلا اشكال في وجوب مقدمات الواجب ولو بحكم العقل وأما ان لم يكن كذلك بل المستفاد من الدليل كون الوجوب غير فعلي فان قام دليل على وجوب الاتيان بالمقدمة فهو ، والا فللناقشة في الوجوب مجال واسع .

اذا عرفت ما تقدم نقول : المتبع ظهو الدليل فلو دل الدليل على كون الوجوب فعلياً

والواجب استقبالياً يجب على العبد الاتيان بالمقدمات من باب وجوب المقدمة ولو عقلاً عند وجوب ذبيها وأما لودل الدليل على كون الوجوب مشروطاً كدليل وجوب الظاهر عند الزوال فقبل تحقق الشرط لوقام دليل على وجوب المقدمة يؤخذ به والا فلا مقتضي للاتيان بالمقدمة وان علم المكلف بفوت الملاك والواجب ، بفوت المقدمة فان وظيفة العبد الامثال لأوامر المولى والانزجار عن نواهيه لأزيد من هذا المقدار فالنتيجة : التفصيل بين الواجب المعلق والواجب المشروط بالالتزام بوجوب المقدمة في الاول وعدم وجوبها في الثاني .

وقال سيدنا الاستاد في هذا المقام : انه لافرق بين المقامين وقال لوقلنا بعدم امكان الوجوب التعليقي أو قلنا بامكانه ولكن لم يساعده الدليل في مقام الاثبات وفرضنا أن الملاك الملزوم بفوت في ظرفه مع عدم حفظ القدرة فلا يمكن الالتزام بوجوب المقدمة من ناحية وجوب ذبيها فباي طريق وتقريب يمكن الاستدلال على الوجوب وأفاد بأنه قبل بيان المدعى نقدم امرين :

الأمر الأول : ان ما اشتهر بين القوم بأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لاختطاباً تام، فلو اضطر الإنسان من قبل نفسه الى محرم لا يصح خطابه ولكن يصح عقابه في نظر العقل، فلو ألقى نفسه من شاطئ لا يخاطب بعد اللقاء لكون الخطاب لغواً ولكن لا ينافي أن يعاقب لأنه باختياره يصدر عنه القبيح والحرام ، وصفوة القول انه لانرى مانعاً عن العقاب في مفروض الكلام ، وأما الخطاب فهو لغو صرف فانقدح بما ذكر بطلان قول من يروم عدم المناقاة حتى من ناحية الخطاب ومن يروم المناقاة حتى من حيث العقاب فان كلا القولين فاسدان .

الأمر الثاني : انه لافرق في حكم العقل بين مخالفة التكليف الفعلي وبين تفويت الملاك الملزوم وبلا فرق بين أن يكون عدم ايجاب المولى من ناحية قصور في نفس المولى كما لو كان نائماً وغرق ولده ولا يمكنه أن يوجب الانقاذ على العبد وبين أن

يكون سقوط التكليف من ناحية القصور في العبد بأن يعلم انه لو لم يأت بالمقدمة لا يمكنه الاتيان بالواجب في ظرفه ففي كلا الموردين يجب القيام بالأمر على العبد بحكم العقل وبعد ذلك الكلام يقع في مقامين :

المقام الأول : في غير التعلم من بقية المقدمات ، المقام الثاني في التعلم اما المقام الأول فيقع الكلام فيه تارة في مقام الثبوت واخرى في مقام الاثبات أما الكلام في مقام الثبوت فيتصور على اقسام :

القسم الأول: أن يكون الملاك تاماً ولا تكون القدرة دخيلة فيه أي في الملاك وذلك كحفظ بيضة الاسلام أو حفظ نفس محترمة فان العبد لو علم بأنه لو لم يحفظ قدرته لما تمكن من اتيان الواجب في ظرفه يجب عليه بحكم العقل أن يحفظ قدرته كي لا يفوت الملاك الملزم ومن هذا القبيل انه لو لم يكن التكليف فعلياً من باب عدم دخول الوقت فلو فرض العلم بأن الملاك تام في الوقت ويفوت بترك المقدمة يجب التحفظ على القدرة وان شئت قلت : عدم الاتيان بالمقدمة يرجع الى تعجز المولى عن الايجاب .

ويرد عليه : ان الأمر الأول من الأمرين اللذين قدمهما تام وانما الأشكال في الأمر الثاني فان المولى لو أمكنه أن يلزم العبد بحفظ القدرة ولم يلزم لوجه لالزام العقل بالحفظ وبعبارة اخرى اللزم على العبد بحكم العقل الامتثال لدفع الضرر المحتمل ومع عدم الزام من قبل المولى مع الامكان لوجه للعقاب كي يلزم العقل بالحفظ لدفعه فان المفروض انه يمكن للمولى أن يأمر العبد بالحفظ ولم يأمره به ولا يقاس المقام بما كان المولى عاجزاً عن الالزام كما لو كان نائماً وكان ابنه في معرض الهلاك فان العقلاء لا يرون العبد معذوراً عن القيام فبين المقامين الفارق موجود فالنتيجة ان العقل لا يحكم بلزوم حفظ القدرة كي لانفوت المصلحة الملزمة في وقتها ، ولـوسلمنا وقلنا ان العقل حاكم بلزوم التحفظ فهل يمكن استكشاف

الحكم الشرعي بوجوب التحفظ أولاً يمكن؟ الحق انه لا مجال للاستكشاف وذلك لأن حكم الشرع لغو فان المفروض ان العقل يحكم باستحقاق العقوبة ومع هذا الحكم العقلي لاتصل النوبة الى حكم الشرع وان شئت قلت : حكم العقل في المقام بلزوم الحفظ كحكمه بوجوب الاطاعة وقبح المعصية .

وصفوة القول : ان الحكم العقلي في المقام واقع في سلسلة المعلول لافي سلسلة علة الحكم بل لنا أن نقول حتى في سلسلة العلة لا يستكشف الحكم الشرعي فانه لا دليل على اثباته وبعبارة واضحة : تارة يدرك العقل الملاك التام بلامزاحم والمولى لا يكون قادراً على الأمر أو النهي واخرى يمكنه ولا مانع له لكن باختباره لا يأمر ولا ينهى أما في الصورة الاولى فلا اشكال في التزام العقل بمقتضى حكم العقلاء وأما في الصورة الثانية، فلوجه لالزام العقل اذ المفروض ان الأمر ممكن للمولى ولا يأمر ، وبعبارة واضحة : الواجب على العبد بحكم العقل اطاعة المولى والاطاعة فرع الأمر فمادام الأمر للمولى لاتصل النوبة الى مقام الاطاعة وعلى الجملة في استكشاف الحكم الشرعي من العقل ، نقول أولاً كيف يمكن للعقل درك الملاك التام بلا تزاحم كى يكشف به حكم الشرع ومع فرض امكانه لاوجه لاستكشافه كما ذكرنا .

فانفدح بما ذكرنا : عدم تمامية ما أفاده في القسم الاول، ثم قال : وأما القسم الثاني وهو ما تكون القدرة دخيلة في الملاك فهو على اقسام : الأول : أن تكون القدرة المطلقة شرطاً في تحقق الملاك وحكم هذا القسم حكم القسم الأول بلا فرق الا من ناحية ان القدرة دخيلة في المقام ولا تكون دخيلة هناك الثاني : أن تكون القدرة بعد حصول شرط الوجوب دخيلة وفي هذا القسم لا يكون حفظ القدرة واجباً قبل حصول الشرط وأما بعد حصول الشرط فيجب .

الثالث : أن تكون القدرة حين زمان الواجب دخيلة في الملاك وفي هذا القسم

لا يجب حفظ القدرة حتى بعد حصول الشرط بل اذ احضر زمان الواجب وكان قادراً يجب عليه القيام بالعمل كما هو ظاهر ومما ذكرنا ظهر ان حكم العقل يختص بالخيرين وبكلمة واضحة: لاحكم للعقل الامع وجود الامر والالزام والا فلا ، هذا تمام الكلام في المقام الاول .

وأما المقام الثاني : فقد افاد سيدنا الاستاد تفصيلاً فمن أراد الوقوف على ما افاده فليراجع كلامه والظاهر انه لافرق بين التعلم وبقية المقدمات فيما هو المهم والكلام فيه هو الكلام في غيره نعم يستفاد من بعض النصوص ان الحكم الالهي لوفات بواسطة جهالة العبد يخاصمه الله يوم القيامة لاحظ مارواه مسعدة بن زياد قال : سمعت جعفر بن محمد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى : « فله الحجة البالغة » فقال : ان الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة : عبدي أكننت عالماً فان قال : نعم قال : أفلا عملت بما علمت وان قال : كنت جاهلاً قال له : أفلا تعلمت حتى تعمل فيخصمه وذلك الحجة البالغة لله عز وجل في خلقه ^(١) .

ولكن الظاهر انه لا تربط هذه الطائفة من النصوص بالمقام فان المستفاد من النصوص المذكورة ان فوت الواجب اذا استند الى جهالة العبد يؤخذ بها يوم القيامة ولا يستفاد من هذه الروايات وجوب المقدمات المفوتة قبل زمان الواجب . ومن تلك التقسيمات تقسيم الواجب الى النفسي والغيري : فان الواجب اذا كان وجوبه لأجل نفسه يكون واجباً نفسياً وان كان وجوبه لأجل الوصول الى واجب آخر يكون واجباً غيرياً ، ولنعلم انه اذا قلنا بأن المقدمة واجبة شرعاً بالملازمة تجب جميع المقدمات بالوجوب الشرعي ويكون وجوبها غيرياً كما هو ظاهر وأما ان لم نقل بوجوبها شرعاً لعدم المقتضي فالظاهر انه لامصداق للواجب الغيري وأما تعلق الأمر بالمقدمة في بعض الأحيان كقوله تعالى « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا

وجوهكم» الآية^(١) فيكون الأمر ارشاداً الى الشرطية فلاموضوع لهذا البحث وان شئت قلت : الواجب الغيري لا مصداق له ولو تنزلنا عن ذلك وقلنا يمكن تعلق الوجوب الغيري بفعل فلودارأمر واجب بين كونه نفسياً اوغريباً يحمل على النفسي لأن الوجوب الغيري معلق على وجوب الواجب النفسي ومقتضى الاصل اللفظي عدم كونه مطلقاً ومشروطاً بهذا مقتضى الاصل اللفظي وأما لو وصلت النوبة الى الاصل العملي ففي المقام تتصور صور :

الصورة الاولى : ما اذا علم المكلف بوجوب عمل عليه وتردد أمره بين كون وجوبه نفسياً أو غريباً ولكن يعلم بأنه اذا كان غريباً لا يكون ذو المقدمة واجباً عليه فلأمانع من اجراء البرائة عن الوجوب النفسي فان مرجع الشك المذكور الى الشك في الوجوب النفسي للفعل المذكور ومقتضاه البرائة .

الصورة الثانية : أن يعلم المكلف بوجوب شيء عليه تفصيلاً بالفعل ولكن لا يعلم ان وجوبه غيري أو نفسي ، كما لو علم بكون الوضوء واجباً عليه ولكن لا يعلم بأن الصلاة مع الوضوء واجبة عليه أم لا ففي مثله لا اشكال في عدم جريان اصاله البرائة عن وجوب الوضوء وذلك لا للعلم بكون الوضوء واجباً على كل تقدير - كما في عبارة سيدنا الاستاد - بل للعلم بأن ترك الوضوء يوجب العقاب اذ تركه ترك للواجب النفسي قطعاً غاية الأمر ان الواجب اذا كان نفس الوضوء ، فالوضوء مصداق لذلك الواجب وان كان الواجب الصلاة مع الوضوء فالواجب الصلاة ، فعلى كلا التقديرين يترك الواجب فلامجال لجريان الاصل فيه وأما جريان الاصل في الصلاة فالظاهر انه لا مانع منه فان العلم الاجمالي انما يكون منجزاً اذا تعارض الاصول الجارية في الاطراف وأما مع عدم التعارض كمما في المقام فمقتضى الاصل عدم وجوبها والمفروض عدم التعارض فيجري الاصل في بعض

الاطراف دون الآخر ، ولتوضيح المدعى نقول: تارة يكون الأمر دائراً بين الأقل والأكثر غير الارتباطيين كما لو علم بكونه مديوناً لزيد ولا يدري مقدار دينه فلا اشكال في الانحلال وهذا انحلال حقيقي اذ لا يرتبط حكم الأقل بالأكثر و اخرى يعلم اجمالاً بوجوب أحد الأمرين اي الأقل والأكثر الارتباطيين كما لو علم بأن الصلاة لها عشرة أجزاء قطعاً ويشك في الجزء الحادي عشر ففي مثله لا يعقل الانحلال الحقيقي اذ الانحلال الحقيقي ينافي الارتباطية .

وان شئت قلت : العلم الاجمالي متعلق بالماهية المرددة بين الاطلاق والتقييد ولا يعقل فيه الانحلال اذ قوامه بالترديد المذكور فتحقق الانحلال فيه يستلزم الخلف .
وأما في المقام فأفاد سيدنا الاستاد بأن الوجه في عدم التنجيز ان المكلف يعلم بوجوب الوضوء عليه غاية الأمر لا يدري انه واجب لنفسه أو لغيره ففرق بين المقامين بتقريب ان الأقل هناك لا يعلم بكونه واجباً تفصيلاً غاية الأمر حيث ان الأصل لا يجري فيه لامانع من جريان الأصل في الأكثر وأما في المقام فيعلم المكلف بكون الأقل واجباً بالتفصيل ويشك في وجوب الصلاة فيجري الأصل ففي كلا المقامين يجري الأصل في الأكثر لكن لا بملاك واحد بل بملاكين .

ويرد عليه : ان المقدمة غير واجبة بالوجوب الشرعي وعلى تقدير الالتزام بالوجوب الشرعي لا فرق بين المقامين لأن الأقل هناك ايضاً واجب بالوجوب الشرعي لوحدة الملاك مضافاً الى أن ترك الواجب المقدمي لا يوجب العقاب بل الميزان في العقاب ترك الواجب النفسي ، فالحق أن يقال انه لا فرق بين المقامين فان الأقل تركه يوجب العقاب بلا اشكال ولا كلام في كلا المقامين فعدم جريان البرائة من هذه الناحية ، وصفوة القول ان الأمر دائر بين كون الوجوب متعلقاً بالوضوء نفساً وبين تعلقه بالصلاة المقيدة بالوضوء ، فالوضوء الأقل لا يشترط والأكثر الصلاة مع الوضوء وهناك الأقل عشرة أجزاء من الصلاة مطلقاً والأكثر المركب منها والجزء الحادي عشر ، فلا فرق بين المقامين والحق في كلا المقامين

عدم جريان البرائة الشرعية وجريان البرائة العقلية ، أما وجه عدم جريان البرائة الشرعية فلعدم انحلال العلم الاجمالى الى العلم التفصيلى والشك البدوى .

وأما جريان البرائة العقلية فلتامة البيان بالنسبة الى الاقل وعدم تماميته بالنسبة الى الأكثر ، وعلى الجملة الالتزام بجريان البرائة الشرعية عن الاقل يتوقف على القول بالوجوب الضمنى بأن يقال لا اشكال فى أن الاقل واجب اما بالوجوب النفسى واما بالوجوب الضمنى وأما الأكثر فوجوبه مشكوك فيه فلا تعارض بين الاصلين وهذا التقريب غير تام ، فان الوجوب الضمنى لا يتصور بل الوجوب متعلق بالمجموع من حيث المجموع وعلى هذا يقع التعارض بين الأصل الجارى فى كل من الطرفين مع الأصل الجارى فى الطرف الاخر ويتساقطان ، نعم لامانع من جريان البرائة العقلية وبكلمة واضحة : كل من الطرفين قابل فى حد نفسه لجريان البرائة الشرعية فيه فيتحقق التعارض ويتساقطان ، وأما البرائة العقلية فلا تجري بالنسبة الى الاقل لتامة البيان واما بالنسبة الى الأكثر فتجري لعدم تمامية البيان فى الأكثر وعلى الجملة لا اشكال فى تمامية البيان فى طرف الاقل وأما بالنسبة الى الأكثر فالبيان بالنسبة الى العقاب غير تام فيؤخذ بقاعدة قبح العقاب بلا بيان .

الصورة الثالثة : أن يعلم المكلف بوجوب امرين كالصلاة والوضوء مثلاً ويشك فى اشتراط الصلاة وعدمه وأما من بقية الجهات فلا فرق بين الواجبين اى من بقية الجهات متساويان اطلاقاً واشتراطاً ، فعن الميرزا قدس سره : ان البرائة تجري من تقيد الصلاة بالوضوء ، وأورد عليه سيدنا الاستاد : بأن البرائة الجارية عن التقييد تعارضها البرائة عن وجوب الوضوء بالوجوب النفسى فلا مناص عن الاحتياط بمقتضى تنجيز العلم الاجمالى والظاهر ان ما أفاده الميرزا تام وذلك لأنه لا اشكال فى لزوم الاتيان بالوضوء فلا يكون العقاب على تركه عقاباً بلا بيان فلا تجري فيه البرائة وأما بالنسبة الى تقيد الصلاة بالوضوء فلا مانع من جريان

البراءة .

الصورة الرابعة : ما اذا علم المكلف بوجوب كل من الفعلين وشك في اشتراط احدهما بالآخر مع عدم العلم بالتمائل بينهما في الاطلاق والاشتراط كما لو علم بوجوب الصلاة في الوقت وشك في اشتراط الوضوء بالوقت من حيث الشك في أن وجوبه نفسي أو غيري فعلى الاول غير مشروط وعلى الثاني مشروط به لكونه تابعاً لوجوب ذي المقدمة .

ف نقول : لو شك المكلف في أن الوضوء امر به قبل الوقت بالوجوب النفسي او امر به بالوجوب الغيري بعد زمان الواجب وهي الصلاة ففي هذه الصورة لا مجرى للبراءة اذ يعلم اجمالاً بأنه اما يجب عليه الوضوء قبل الوقت أو تجب الصلاة مع الوضوء بعد الوقت ومقتضى تنجز العلم الاجمالي أن يحتاط بأن يأتي بالوضوء قبل الوقت ويأتي بالصلاة مع الوضوء بعد الوقت فان العلم الاجمالي في التدريجيات منجز ايضاً على ما هو المقرر عندهم .

ثم انه لا اشكال في ان ترك الواجب النفسي يوجب العقاب وأما الواجب الغيري فلا عقاب عليه الا من حيث ترك الواجب النفسي كما انه لا اشكال في ترتب الثواب على امتثال الواجب النفسي ووقع الكلام بين القوم في موردين : المورد الاول : في أن الثواب للمطيع من باب التفضل أو من باب الاستحقاق والحق ان اعطاء الثواب للمطيع تفضل من الله وليس للعبد على الله حق بحيث يلزم الظلم لولم يتفضل عليه ثم ان الاتيان بالواجب الغيري اذا كان بقصد الانقياد والامتثال والاطاعة لأمر المولى فلا اشكال في قابليته لأن يتفضل عليه من قبل المولى وهذا ظاهر واضح .

المورد الثاني : في أن الاتيان بالواجب الغيري هل يقتضي استحقاق الثواب كالاتيان بالواجب النفسي أم لا ؟ أفاد في الكفاية بأن الاتيان بالمقدمات بقصد التوسل

بها الى الواجب يوجب ويقتضي أن يكون الثواب أكثر بمقتضى ماورد في بعض الأخبار « أن افضل الاعمال أحزمها »^(١) وأما المقدمة بما هي فلا توجب الثواب فان كل عمل له ثواب واحد وعقاب كذلك ولا يتعدد الثواب بلحاظ المقدمة هذا ما افاده في الكفاية .

والحق ان يقال : ان الاتيان بالمقدمة بقصد الانقياد والاطاعة للمولى والتوسل بها الى ذبيها يقتضي التفضل بحكم العقل ولذا لو أتى المكلف بالمقدمة بهذا العنوان ولم يقدر على الاتيان بذبيها يستحق المثوبة فلا تشترط المثوبة باتيان العمل ، وأما الحديث المشار اليه في كلامه فلا اعتبار بسنده مضافاً الى النقاش في مضمونه فلاحظ .

ثم : انه قد وقع الكلام بين القوم في الطهارات الثلاث من وجهين :
احدهما : انه كيف يثاب عليها مع انها واجبات غيرية وهذا الاشكال مدفوع بما تقدم حيث قلنا ان الواجب الغيري اذا أتى به بداعي التقرب يكون الاتي به مستحقاً للثواب بحكم العقل كالآتي بالواجب النفسي بلافرق .

ثانيهما : انها واجبات غيرية ومع ذلك لا يسقط الأمر بها الامع الاتيان بها بقصد القرية فوق الاشكال في أن ما هو المقتضي لقر بيتها والحال ان الأمر الغيري لا يكون قريباً مضافاً الى أن الأمر الغيري انما يدعوا الى ما يكون مقدمة والمفروض انها بما انها عبادة تكون مقدمة اضاف الى جميع ذلك انه قد ثبت في محله انه لا أمر من قبل المولى بالنسبة الى المقدمة بل لابد من الاتيان بها بحكم العقل .
وأجاب عن الاشكال المذكور صاحب الكفاية بأن المصحح لعبادية الطهارات الثلاث الأمر الاستحبابي المتعلق بها نفساً وبعبارة اخرى الطهارات الثلاث مستحبات تعبدية في حد نفسها مع قطع النظر عن كونها مقدمة لواجب وأورد عليه الميرزا

النائینی بوجوه :

الوجه الاول : انه انما يتم هذا الجواب على تقدير صحته بالنسبة الى الوضوء والغسل حيث نرى كونهما محبوباً نفسياً وأما بالنسبة الى التيمم فلا فانه لا يكون مطلوباً نفسياً . ويرد عليه : انه يستفاد من جملة من النصوص انه احد الطهورين فيترتب عليه ما يترتب على الوضوء والغسل بلا فرق :

منها : ما رواه حماد بن عثمان قال : سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل لا يجد الماء ، أيتيمم لكل صلاة ؟ فقال : لاهو بمنزلة الماء ^(١) .

الوجه الثاني : ان الطهارات الثلاث بعد تعلق الأمر الغيري بها متصفة بالوجوب فلا يمكن بقائها على الاستحباب بل لا بد من اندكاح احد الحكمين في الآخر فالنتيجة كونها واجبة والمفروض ان الوجوب غيري فكيف يمكن كونها واجباً تعديداً والحال ان الوجوب الغيري لا يقتضي القرية .

وفيه : ان المقام نظير تعلق النذر بالفعل المستحب فانه لا اشكال في وجوبه القربي بعد تعلق النذر اذا لمفروض تعلق الوجوب بالفعل العبادي فالالزام من ناحية النذر والقرية من ناحيته الأمر الاستحبابي القربي ولا محذور فيه مضافاً الى أن الامر الغيري ان تعلق بالفعل مقيداً بقصد الأمر يكون المتعلق لاحد الامرين غير متعلق الآخر بل نقول لامجال لهذا الاشكال مطلقاً اذا لمفروض ان الامر الغيري متعلق بما يكون عبادة ففي المرتبة السابقة قد فرض الاستحباب والامر الغيري يتعلق بما يكون مستحباً والمستحب بما هو مستحب يصير واجباً اضيف الى ذلك انه قد حقق في محله ان المقدمة لا تكون واجبة شرعاً بل وجوبها عقلي .

الوجه الثالث : انه كثيراً ما يتفق ان المكلف غافل عن الامر النفسي ومع.

(١) الوسائل ، الباب ٢٠ ، من أبواب التيمم الحديث : ٣ ولاحظ الوسائل ، الباب ٢٣

ذلك لاشبهة في صحة الطهارات الثلاث اذا اتى بها بداعي التوسل بها الى ذي المقدمة والحال انه لو كان المنشأ لعباديتها الامر النفسي لم تكن صحيحة اذ مسح الغفلة عن أمرها النفسي بل مع القطع بعدمها كيف يمكن الالتزام بأن الوجه في عباديتها الامر النفسي المتعلق بها ، واجيب عن هذا الاشكال بأجوبة :

الجواب الاول : ما أفاده صاحب الكفاية بتقريب ان الامر الغيري انما يدعو الى ما يكون مقدمة والمفروض ان الطهارات الثلاث تكون مأموراً بها بالامر النفسي فيكون قصد الامر النفسي متحققاً ولو ضمناً .

وأورد عليه سيدنا الاستاد بأنه لا يمكن الالتزام بهذه المقالة اذ كيف يمكن الالتزام بكون المكلف قاصداً للامر المتعلق بها مع كونه غافلاً عن أمرها بل ربما يكون قاطعاً بعدمه وعلى فرض الكفاية يلزم ان المكلف لو أتى بصلاة الظهر بقصد الامر الغيري ومن باب كون الظهر مقدمة للعصر يكون كافياً والحال انه ضروري الفساد. ويمكن أن يقال بأن المكلف اذا كان قاطعاً بأن الفعل الفلاني لا يجب أن يؤتى به بداعي محبوبيته للمولى والحال ان الواجب في الواقع كذلك فلو أتى بالفعل بالداعي الواجب شرعاً يكون صحيحاً فيكون المقام كذلك مضافاً الى أنه ما الوجه في فساد الظهر في الصورة المفروضة في كلامه ولا نرى فارقاً بين مقامنا وذلك المقام .

الجواب الثاني ما افاده الميرزا النائيني وتقريبه : ان الامر النفسي يتحلل الى الاوامر المتعلقة بالاجزاء والشرائط فكما ان كل جزء له حصة من الامر النفسي كذلك كل شرط له حصة منه بلا فرق .

ان قلت : على هذا يلزم قصد القرية في كل شرط من شرائط الصلاة ، قلت قد علم من الشرع ان الامر المتعلق بالطهارات الثلاث قربي دون غيرها .

ويرد عليه : اولاً انا لانسلم الامر الضمني وقد انكرناه بل ليس الامر واحد متعلق بالمجموع من حيث المجموع ، وثانياً : ان الامر النفسي انما يتعلق بالاجزاء

وبتقيدها بالشرائط وأما نفس الشرائط فلا أمر لها نفسياً .

الجواب الثالث : ان منشأ عبادة الطهارات الثلاث احد أمرين ، احدهما : قصد امرها النفسي المتعلق بها ، ثانيهما قصد التوصل بها الى الواجب النفسي فلو فرض تحقق قصد التوصل تصح الطهارات الثلاث ولو كان المكلف غافلاً عن أمرها النفسي .

بقي في المقام أمران : الأمر الاول : ان المكلف لو لم يأت بالطهارات الثلاث قبل الوقت الى ان دخل الوقت فهل يجوز له أن يأتي بها بداعي الامر الاستحبابي المتوجه اليها ؟ ربما يقال بأنه لا يجوز لاندكك الامر الاستحبابي النفسي في الامر الغيري الوجوبي فلاموضوع للامر الاستحبابي ، وربما يجاب عن الاشكال كما عن صاحب العروة بأنه لامانع عن تعلق حكمين الوجوب والاستحباب بالعمل الواحد بجهتين . وفيه : ان تعدد الجهة انما تفيد اذا كان الجهة حيثية تقييدية وأما اذا كانت تعليلية فلا اثر لتعدد الجهة والصحيح في الجواب أن يقال اولاً : انه لادليل على الوجوب الغيري فلا حكم للطهارات بعد الوقت الا الاستحباب ، نعم انما تجب بحكم العقل وأما بحكم الشرع فلا ، وثانياً : فرضنا تعلق الوجوب الغيري بها لكن قد تقدم منا ان الوجوب الغيري يتعلق بما هو مقدمة والمفروض ان المقدمة الطهارة بقصد القرابة فالنتيجة انه لامانع عن قصد الامر الاستحبابي .

الامر الثاني : ان المكلف اذا أتى بالطهارات الثلاث بداعي التوصل بها الى الواجب النفسي ثم بداله في الاثيان بالواجب فهل تقع الطهارات صحيحة أم لا الحق أن يقال انها تقع صحيحة أما على القول بعدم وجوب المقدمة كما ان الحق كذلك أو كان الواجب مطلقاً المقدمة لخصوص الموصلة منها فالأمر ظاهر ، وأما على القول بكون الواجب خصوص المقدمة الموصلة فالأمر ايضاً كذلك لأن قصد التوصل بالمقدمة الى الواجب يوجب قربتها فلا تكون الصحة متقومة بالامر الغيري

ومما ذكر يظهر ان المكلف لو أتى بالطهارات الثلاث قبل وقت الواجب كما لو توجساً قبل الظهر للتوسل بها الى الصلاة تكون صحيحة اذا لمفروض تحقق قصد القرية ومع تحقيقه لاوجه لعدم صحتها فلا حظ .

ثم ان وجوب المقدمة على القول به تابع في الاطلاق والاشتراط لوجوب ذبيها فان كان وجوب ذبيها مطلقاً يكون وجوبها كذلك وان كان مشروطاً فوجوبها كذلك ايضاً ، والوجه فيه ظاهر اذ القائل بالوجوب يرى ان العقل يحكمم بكون المقدمة واجبة عند وجوب ذبيها ويرى الملازمة بين الوجوبين ، وان شئت قلت : ان العقل يدرك تبعية المقدمة لذبيها في الوجوب والعدم فيلزم أن تكون تابعة له في الاطلاق والاشتراط ، اذا عرفت ما تقدم فاعلم ان القائلين بوجوب المقدمة اختلفوا وذهبوا الى الأقوال المختلفة :

القول الاول : ما ذهب اليه صاحب المعالم قدس سره وهو ان المقدمة انما تجب فيما يكون المكلف مريداً لاتيان ذي المقدمة .

ويرد عليه : انه لو لم يكن المكلف مريداً لاتيان ذي المقدمة ، فما ما لانكون المقدمة واجبة واما لا يكون الواجب واجباً وكلا الأمرين باطلان اذ على فرض عدم وجوب المقدمة يلزم الانفكاك بين الوجوبين وقد تقدم التلازم بين الأمرين وعلى الثاني ، اي على فرض عدم كون الواجب واجباً يلزم أن يكون وجوب الواجب متوقفاً على ارادة المكلف وهذا أمر غير معقول فان ايجاب المولى يكون داعياً للارادة لا ان الارادة تكون داعية للايجاب وان شئت قلت : مرجع هذا الاشتراط الى تحصيل الحاصل مضافاً الى أن الاشتراط المذكور مقطوع الفساد .

القول الثاني : ما نسب الى الشيخ الاعظم الانصاري قدس سره وهو : ان الواجب خصوص المقدمة التي يقصد بها التوسل الى الواجب .

ويرد عليه : ان الملاك في وجوب المقدمة على القول بوجوبها التمكن من

الواجب النفسي وهذا الملاك موجود في المقدمة بلا تقيدها بالقيد المذكور ولذا لو أتى المكلف بالمقدمة بلا قصد التوصل يحصل الملاك وهو التمكن من ذبيها ، نعم ترتب الثواب على المقدمة يتوقف على قصد التوصل .

ان قلت : انما تجب المقدمة بعنوان كونها مقدمة فالواجب الفعل المعنون بهذا العنوان فما دام لم يقصد العنوان لا يتحقق الواجب وحيث ان قصد التوصل مرجعه الى قصد عنوان المقدمة يحصل الواجب بهذا العنوان .

قلت : عنوان المقدمة من الجهات التعليقية لامن الجهات التقيدية وبعبارة اخرى : عنوان المقدمة كالمصالح الكامنة في الأفعال الواجبة الموجبة لوجوبها .

وقد تصدى بعض الاعلام لتقريب ما أفاده الشيخ قدس سره ببيان أمرين : احدهما : ان الجهات التقيدية تماز عن الجهات التعليقية في الأحكام الشرعية فان عنوان الصلاة جهة تقيدية ولذا يلزم قصدها وأما المصالح فهي جهات تعليقية ولا يلزم قصدها في مقام الامثال واما في الأحكام العقلية فالجهات التعليقية ترجع الى الجهات التقيدية بلا فرق بين الأحكام النظرية والأحكام العملية مثلا العقل اذا حكم باستحالة شيء بلحاظ استلزامه للدور يرجع الى حكم العقل باستحالة الدور وقس عليه بقية احكامه النظرية وأما الثاني فايضاً كذلك مثلا لو حكم العقل بحسن ضرب اليتيم للتأديب يكون متعلق حكمه التأديب فالنتيجة ان الجهات التعليقية لا تفرق عن الجهات التقيدية .

وفيه : ان الكلام في المقام ليس في وجوب المقدمة عقلا بل الكلام في وجوبها الشرعي بحكم العقل .

ثانيهما : ان متعلقات التكليف اعم من أن تكون تعبدية او توسلية لاتقع على صفة الوجوب ومصاديق للواجب بما هو واجب الامع الايتان بها عن قصد وعمد والسبب في ذلك ان التكليف لا يتعلق الا بالفعل المقدور وأما العمل غير الاختياري

وان كان محصلاً للغرض فلا يكون مصداقاً للواجب بما هو واجب بل يستحيل أن يتعلق به التكليف وحيث ان المفروض ان الحكم العقلي موضوعه عنوان المقدمة لا يتحقق الواجب في الخارج الا فيما يقصد بالمقدمة التوصل الى ذبها .

وأورد عليه سيدنا الاستاد بأنه لا دليل على لزوم تعلق التكليف بخصوص الحصة المقدورة بل يمكن تعلقه بالجامع بين المقدور وغيره وانما المستحيل تعلق التكليف بخصوص الحصة غير المقدورة فلا يتم ما أفاده. والذي يخلج ببالي في هذا العجالة أن ما أفاده اولا ان تم فلا يحتاج الى الامر الثاني ويتم الاشكال وان لم يتم فلا اثر للمقدمة الثانية فلا حظ .

القول الثالث : ما ذهب اليه صاحب الفصول قدس سره وهو ان الواجب من المقدمة الحصة الموصلة منها ، وقد اورد على القول المذكور بايرادات :

منها : انه يلزم الدور والتسلسل ، أما الدور فلان ترتب ذي المقدمة اذا كان قيماً لوجود المقدمة يجب ذو المقدمة بوجوب مقدمته فوجوب المقدمة يتوقف على وجوب ذي المقدمة كما ان وجوب ذي المقدمة يتوقف على وجوب مقدمته وهذا دور ، وأما التسلسل فلان الواجب على هذا القول خصوص الموصلة فيكون الواجب المقدمة المقيدة بهذا القيد فننقل الكلام الى ذات المقدمة ونقول ان كانت واجبة بلا قيد يلزم الخلف وان كانت مقيدة ننقل الكلام الى الذات وهكذا .

ويرد على الايراد المذكوران وجوب المقدمة ناش عن وجوب ذي المقدمة ووجوب ذي المقدمة بالوجوب الغيري ناش عن وجوب المقدمة وبعبارة اخرى وجوب المقدمة يتوقف على وجوب ذي المقدمة بالوجوب النفسي ووجوب ذي المقدمة بالوجوب الغيري ناش عن وجوب المقدمة فلا دور .

وأما التسلسل فأيضاً لا يلزم لأن ذات المقيد بالنسبة الى القيد لا تكون مقدمة بل نسبتها اليه نسبة الكل الى الجزء ولا يكون كل جزء من المركب واجباً

بالوجوب الغيري ويمكن أن يقال : ان الواجب على هذا القول المقدمة الموصلة وعليه لاتصل النوبة الى الاشكال المذكور وبعبارة اخرى : الواجب خصوص الموصلة فيكون الواجب منحصراً في فرد واحد وهو الموصّل .

وأفاد سيدنا الاستاد ان القول بسجوب المقدمة الموصلة لا يستلزم القول بوجوب ذي المقدمة ولا يلزم أن يكون ذوالمقدمة قيداً للمقدمة الواجبة كي يلزم هذا الاشكال بل الواجب الحصة الملازمة لوجود ذي المقدمة .

ويرد عليه : انه لا اشكال في استحالة الاهمال في الواقع وعليه نسئل ان الواجب من المقدمة بالنسبة الى الواجب النفسي بشرط شيء أو بشرط لا أولاً بشرط لامجال للثاني والثالث ، فيكون مقيداً به فيتوجه الاشكال .

ومن تلك الايرادات : ان ملاك الوجوب الغيري اذا كان قائماً بخصوص ما يترتب عليه الواجب النفسي خارجاً فلا بد من القول باختصاص الوجوب بخصوص السبب دون غيره وهذا لم يلتزم به صاحب الفصول وان كان ملاكه مطلق التوقف فهو مشترك بين جميع أقسام المقدمات فلاوجه لاختصاص الوجوب بخصوص الموصلة .

والجواب عن هذا الاشكال : ان القائل بهذا القول قائل باختصاص الوجوب بخصوص المقدمة التي يتحقق بعدها الواجب النفسي وبعبارة واضحة يختص الوجوب الغيري بمقدمة واحدة وهي الموصلة ومرجع هذا القول ليس الالتزام باختصاص الوجوب بالأسباب التوليدية بل نقول يختص الوجوب بالحصة الخاصة وهي الموصلة من المقدمة وبيان اوضح : نقول ان الواجب من المقدمة على هذا القول مصداق واحد ومقدمة واحدة وهي الموصلة ، فان كل مقدمة تفرض اما تكون موصلة الى الواجب واما لا تكون أما ما لا تكون موصلة فلا تكون واجبة وأما الموصلة اليه فهي واجبة فقط وهي منحصرة في الفرد الواحد .

ومن الايرادات الواردة على هذا القول : ان الفرض من ايجاب المقدمة

التمكن من الاتيان بذبيها وهذا الغرض يترتب على مطلق المقدمة لخصوص الموصلة منها .

ويرد عليه : ان التمكن من ذي المقدمة حاصل بالتمكن على مقدمتها فان المقدور بالواسطة مقدور مضافاً الى أن التمكن من ذي المقدمة اذا كان متوقفاً على الاتيان بالمقدمة فللمكلف أن لا يأتي بمقدمة الواجب لأن تحصيل القدرة على الواجب لا يكون واجباً اذ الى ذلك ان المقدمة الموصلة اذا تحققت في الخارج يكون مرجعه الى تحقق الواجب فلامجال لأن يقال : الغرض من ايجاب المقدمة حصول التمكن من الواجب .

ومن الابرادات الواردة على القول بالمقدمة الموصلة : ان المكلف اذا أتى بالمقدمة ولم يأت بذبيها ، فاما يسقط الامر الغيري أو لا يسقط لاسبيل الى الثاني والايلزم التكرار وأما ان قلنا بسقوطه فسقوط أمره اما لأجل حصول الامتثال واما لأجل العصيان واما لأجل انتفاء الموضوع وحيث ان العصيان لم يتحقق ، وأيضاً المفروض عدم انتفاء الموضوع يتعين ان السقوط لأجل الاطاعة والامتثال وهذا هو المطلوب .

والجواب : انه ان قلنا بأن الواجب المقدمة الموصلة فما دام لم يتحقق ذو المقدمة في الخارج لانتحقق الاطاعة بالنسبة الى المقدمة ، وبعبارة اخرى : ان تحقق الواجب في الخارج يكشف عن ان الامتثال حصل بالنسبة الى وجوب المقدمة والا فلا ، وان شئت قلت وجود الواجب النفسي شرط متأخر للواجب الغيري فلا يتوجه الاشكال المذكور .

وقد استدل على المدعى أي اختصاص الوجوب بخصوص المقدمة الموصلة بوجوه : الوجه الاول : ان المحاكم بالملازمة هو العقل ، والعقل لا يرى الملازمة الا بين ايجاب شيء وايجاب مقدمته الموصلة .

وأورد عليه في الكفاية بأن ملاك الوجوب والملازمة العقلية موجود في

جميع انحاء المقدمة ، ولا فرق بين تلك الأفراد والملاك حصول التمكن من ذي المقدمة .

ويرد عليه الاشكال المتقدم وهو ان التمكن حاصل بالقدرة على المقدمة فان المقدور مع الوسطة مقدور .

الوجه الثاني : ان العقل لا يأتى عن تصريح الامر بشيء بعدم ارادة غير المقدمة الموصلة ، ومن الظاهر ان حكم العقل بما ذكر دليل قطعي على اختصاص الوجوب بخصوص المقدمة الموصلة .

واورد عليه : بأن المولى اذا لم يكن مجازفاً لا يصرح بما ذكر بعد اشتراك ملاك الوجوب في الموصلة وغيرها وان الملاك هو التمكن من الاتيان بالواجب . والايراد المذكور مدفوع بما مر من أن التمكن حاصل قبل الاتيان بالمقدمة وقلنا ان المقدور بالوسطة مقدور .

الوجه الثالث : ان الغرض من ايجاب المقدمة انما هو ايصالها الى الواجب ووقوعها في سلسلة علة وجوده والا فلا داعي الى ايجابه .

واورد عليه بوجهين : احدهما : ان الغرض هو التمكن من الواجب وهو امر مشترك بين الموصلة وغيرها وقد مر الجواب عن هذا الاشكال فلا نعيد .

ثانيهما : انه سلمنا ان الغرض من ايجاب المقدمة ترتب ذي المقدمة عليها لكن مع عدم ترتب الغرض المذكور تقع المقدمة على صفة الوجوب ايضاً . وفيه : انه لو كان ترتب ذي المقدمة قيداً للواجب فكيف يمكن وقوع المقدمة على صفة الوجوب فانه خلف .

الوجه الرابع : انه لا يرى العقل مانعاً عن نهى المولى عن الاتيان بالمقدمات غير الموصلة وأما الموصلة فلا يجوز العقل النهي عنها وهذا بنفسه دليل اختصاص الوجوب بخصوص الموصلة .

واورد عليه بأيرادين : الاول ، ان ما فرض خارج عن محل الكلام فإن الكلام في المقدمة المباحة ، وأما اذا كانت المقدمة محرمة فلا تكون واجبة بالضرورة وبعبارة اخرى : كون المقدمة متصفة بالوجوب مشروط بعدم كونها محرمة وهذا الجواب متين واليراد وارد .

الثاني : ان الوجه المذكور يستلزم احد المحذورين لأن شرط جواز المقدمة الاتيان بذى المقدمة فما دام لم يأت المكلف بالواجب لا يجوز له الاتيان بمقدمته وبعد الاتيان يكون الايجاب تحصيلاً للحاصل وهو محال وأيضاً مع حرمة المقدمة غير الموصلة لا يكون المكلف قادراً على الاتيان بالواجب فيجوز له تركه فان غير القادر لا يكون مكلفاً كما هو ظاهر وعلى الجملة : ان فرض الاتيان بالواجب فلا يصح الامر لاستحالة تحصيل الحاصل ومع عدم الاتيان يكون التكليف ساقطاً لعدم القدرة .

ويرد عليه : ان ترتب الواجب على المقدمة ليس شرطاً لوجوب المقدمة كي يلزم هذا المحذور بل الترتب قيد وشرط متأخر للواجب كما سبق فلا يلزم محذور لامحذور تحصيل الحاصل ولامحذور التكليف بما لا يطاق ، وصفوة القول : أنه بحكم الوجدان ما أفاده في الفصول تام اذا قلنا بوجوب المقدمة .

ثم انه قد ذكرت ثمرات للقول بوجوب المقدمة وعنده :

الاولى : صحة العبادة اذا كان تركها مقدمة لواجب اهم وقلنا بأن الواجب منها خصوص المقدمة الموصلة واما ان قلنا بكون الواجب مطلق المقدمة تكون العبادة باطلة لأن الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده .

وفيه : ان ترتب هذه الثمرة تتوقف على القول بأن الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وبأن النهي الغيري يقتضي الفساد كالنهى النفسي وكلا الأمرين مورد الاشكال والنقاش وبيان واضح : انه لو قلنا بكون الواجب خصوص

المقدمة الموصلة تكون الصلاة صحيحة فيما يكون تركها مقدمة لواجب أهم كإفاد الفريق فرضاً فإن الواجب على هذا القول هو الترك الخاص ونقيض هذا الترك ليس عين الصلاة بل مقارن لها إذ يتحقق في ضمن الصلاة مرة وفي ضمن الترك غير الموصلة مرة أخرى وحرمة الشيء لا تسري الى مقارنه وأما لو قلنا بأن الواجب مطلق المقدمة فترك الصلاة واجب ونقيض الترك المطلق عين الصلاة فالأمر بالترك يقتضي النهي عن الصلاة والنهي عن العبادة يوجب فسادها لكن قد ظهر الجواب بما ذكرناه آنفاً فلاحظ .

الثانية : ثبوت الوجوب شرعاً على القول بوجوب المقدمة وعدم وجوبها الشرعي على القول بعدم الوجوب . وفيه : ان اللابدية العقلية تكفي للزوم الاتيان بها ولا يحتاج الى الوجوب الشرعي .

الثالثة : ان المقدمة اذا كانت واجبة يمكن الاتيان بها بقصد القرية . وفيه : ان امكان التقرب لا يتوقف على الوجوب الشرعي كما مر من أنه يمكن قصد التوصل بها الى ذي المقدمة قرية الى الله .

الرابعة : براءة النذر بسالاتيان بالمقدمة ولو لم تكن موصلة ، اذا نذر الاتيان بالواجب وفيه : ان النذوراتابع لقصد الناذر .

الخامسة : انه على القول بالوجوب لا يجوز اخذ الاجرة عليها وفيه : انه قد ثبت في محله جواز اخذ الاجرة على الواجب وان وجوب الشيء لا ينافي اخذ الاجرة عليه .

السادسة : حصول الفسق بترك الواجب النفسي مع مقدماته الكثيرة وفيه : اولا انه لا بد من فرض الكلام فيما يكون ترك الواجب من الصغائر ، وثانياً : ان ترتب الثمرة المذكورة يتوقف على القول بعدم تحقق العصيان بالمعصية الصغيرة وهذا محل الكلام والاشكال .

السابعة: انه لو كانت المقدمة محرمة فعلى القول بوجود المقدمة يلزم اجتماع الأمر والنهي والأفلا وقد اورد عليه باشكالات : الاشكال الأول : ان تحقق اجتماع الأمر والنهي يتوقف على تعلق كل من الأمر والنهي بعنوان غير العنوان الآخر بأن يتعلق الأمر بعنوان كمتعلق وجوب الصلاة بها ويتعلق النهي بعنوان آخر كمتعلق النهي بعنوان الغصب ويجتمع العنوانان في أمر واحد والمقام ليس كذلك لأن وجوب المقدمة لا يتعلق بعنوان المقدمة بل يتعلق بما يكون مقدمة وبعبارة اخرى : المقدمة عنوان تعليلي لاتقيدي فيكون المقام داخلا في مسألة النهي عن العبادة .

واورد عليه: بأن عنوان المقدمة وان كان من الحثيات التعليلية ولكن الواجب في باب المقدمة الجامع بين المقدمات فيدخل المقام في باب الاجتماع اذ متعلق كل من الأمر والنهي غير متعلق الاخر والاجتماع بينهما اتفاقي .

الاشكال الثاني : ان المقدمة المفروضة اما منحصرة واما غير منحصرة ، أما على الأول ، فاما يكون الوجوب اهم واما يكون الحرام كذلك اما لو كان الواجب اهم فلا تتحقق الحرمة وأما على تقدير كون الحرام اهم فلا يتحقق الوجوب ، وأما على الثاني، فمتعلق الوجوب الحصّة المباحة فقط، فالنتيجة انه لا تكون المقدمة المحرمة مجعماً للأمر والنهي .

واورد على الاشكال: بأن الأمر في صورة انحصار المقدمة وان كان كذلك ولكن في غير هذا الصورة لوجه لاختصاص الوجوب بالحصّة المباحة بل متعلق الأمر الجامع بين الحصّة المباحة والحصّة المحرمة فعلى القول بالاجتماع تظهر النتيجة .

الاشكال الثالث : ان الغرض من المقدمة الايصال الى ذي المقدمة فان كانت المقدمة توصلية يمكن التوصل بها الى ذيلها وان كانت محرمة بلا فرق بين تعلق الوجوب بالمقدمة وعدمه، وان كانت تعبدية فان قلنا يجوز الاجتماع تصحح المقدمة بلا توقف على القول بوجود المقدمة، وان قلنا بعدم الجواز ترجيح جانب النهي

تكون العبادة فاسدة بلافراق بين القولين فلا أثر للنزاع .

إذا عرفت ما تقدم نقول : أفاد صاحب الكفاية انه لا اصل في المسئلة بالنسبة الى اصل الملازمة وعدمها اذا الملازمة على تقدير تحققها أمرازي ولا تكون مسبوقه بالعدم كى يستصحب عدمها وأما في المسئلة الفرعية فمقتضى الاصل عدم وجوب المقدمة .

وأورد عليه سيدنا الاستاد بأنه: لامجال للاصل العملي للبرائة ولللاستصحاب أما الأول ، فان البرائة العقلية انما تجري لدفع العقاب والمفروض انه لا عقاب على ترك الواجب الغيري، وأما البرائة الشرعية فايضاً لا تجري لانها لرفع الكلفة امتناناً ولا امتنان في رفع الوجوب الغيري اذ لا كلفة فسي وجوده وبعبارة اخرى وجوده وعدمه سبان .

وأما الاستصحاب ، وان كان اركانه تامة لكن لأثر لا استصحاب عدم الوجوب فان العقل حاكم بلزوم الاتيان بالمقدمة مقدمة للاتيان بالواجب ، وان شئت قلت بعد عدم ترتب اي اثر على وجوب المقدمة لامجال لجريان الاستصحاب واثبات عدمه، واقائل ان يقول: ان مقتضى الاطلاق رفض القيود والرفض خفيف المؤنة وحيث ان دليل الأصل أعم من البرائة والاستصحاب باطلاقه شامل للمقام فلا مانع من الالتزام باباحة المقدمة وعدم وجوبها ببركة اصالتي البرائة والاستصحاب . ان قلت : ان الملازمة على تقديرها تقتضي عدم الانفكاك بين اللازم والملزوم فكيف يحكم بعدم الوجوب ببركة الأصل .

قلت : الملازمة على تقديرها بين أمرين واقعيين والأصل يقتضي التفكيك في مقام الظاهر ، وصفوة القول انه لاتنافي بين الحكم الواقعي والظاهري فلاحظ هذا تمام الكلام بالنسبة الى الأصل العملي .

وأما مقتضى الأصل اللفظي فقد استدل على وجوب المقدمة شرعاً بوجوده

ثلاثة :

الوجه الأول : ما عن الاشعري ، وهو أنه لو أوجب المولى شيئاً يجب عليه أن يوجب مقدمات ذلك الشيء والاجاز تركها فيلزم احد المحذورين ، اذ الوجوب مع ترك المقدمات اما يبقى بحاله فيلزم التكليف بما لا يطاق واما يسقط فيلزم اناطة الوجوب بالاتيان بالمقدمات ومرجهه الى الوجوب المشروط .
ويرد عليه : ان المقدور مع الواسطة مقدور ومن ناحية اخرى يلزم العقل المكلف بالاتيان فلا يتوقف لزوم الاتيان على ايجاب المقدمة .

الوجه الثاني : ان الاوامر الغيرية فسي الشرعيات والعرفيات تدل على لزوم ايجاب المقدمة من قبل المولى فان الشارع الأقدس أمر في كتابه وسنته المقدسة بالوضوء بقوله « اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم » وقوله عليه السلام « اغسل ثوبك من أبوال مالا يؤكل لحمه » الى غير ذلك ، والامر المتعلق بالمقدمة في هذه الموارد اما ناش من ملاك نفسي واما ناش من ملاك غيري أما على الأول فيلزم أن يكون الوجوب نفسياً وهذا خلف ، وأما على الثاني فيلزم الايجاب من قبل المولى بالنسبة الى المقدمة وهذا هو المطلوب .

وفيه : ان الاوامر الواردة في هذه الموارد أوامر ارشادية الى الشرطية أو المانعية ولا تكون أوامر مولوية ، ولذا نرى ان جملة من الاوامر تعلق في الشريعة بالاجزاء والحال ان الجزء لا يكون واجباً بالوجوب المولوي .

الوجه الثالث : ان الانسان اذ اشتاق الى شيء اشتاق الى مقدماته وما يتوقف عليه ذلك الشيء ، والوجدان أصدق شاهد على هذه الدعوى ولا فرق في تعلق الاشتياق الى المقدمة بين الارادة التكوينية والارادة التشريعية .

ويرد عليه : اولاً انه على فرض تمامية الدعوى انما يتعلق الاشتياق الى خصوص المقدمة الموصلة لا الى مطلق المقدمة وثانياً : ان الاشتياق امر تكويني غير اختياري

للمولى والكلام في الوجوب الذي هو فعل اختياري للمولى ولا وجه لايجاب المقدمة بعد فرض عدم موضوعية لها ومن ناسحية اخرى يكون الواجب مقدوراً للمكلف ولو مع الوساطة والعقل يلزم المكلف باتيان الواجب اذ فرض كونه اختياريّاً له ولو مع الوساطة بل لقائل ان يقول : ان الايجاب الشرعي للمقدمة أمر مستحيل لأن العقل يلزم المكلف باتيان المقدمة للايصال الى ذبيها فلا وجه لايجاب المولى، وان شئت قلت كما ان الأمر بالاطاعة من قبل المولى لا يمكن أن يكون مولويّاً بل ارشاد الى حكم العقل كذلك الأمر بالمقدمة على فرض تحققه ارشادي لا مولوي . فتحصل مما تقدم انه لا دليل على وجوب مقدمة الواجب ، وأما مقدمة المستحب فالأمر فيها كمقدمة الواجب بلافرق والملاك واحد والمناط فارد فلاحظ .

وأما مقدمة الحرام فربما يقال ان مقدمة الحرام تارة تكون علة تامة لارتكاب الحرام بحيث لا تبقى قدرة الترك للمكلف واخرى لا تكون كذلك، أما على الاول فتكون المقدمة محرمة اذ المفروض ان ذا المقدمة خارج عن القدرة بعد الاتيان بمقدمته فالمقدور هي المقدمة ويشترط القدرة في متعلق التكليف ، وأما مع بقاء القدرة فتارة يأتي المكلف بالمقدمة للايصال الى ذبيها واخرى لا يكون قاصداً للاتيان بالحرام ، أما على الاول فايضاً تكون المقدمة محرمة ولو من باب التجري وأما على الثاني فلا تكون محرمة لعدم المقتضي للحرمة .

ويرد على هذا التفصيل: انه لا مقتضي للحرمة على الاطلاق ، أما القسم الاول فان الحرمة تتعلق بنفس الحرام لا بمقدمته لأن المفروض كونه مقدوراً ولو مع الوساطة فلا وجه لتعلق الحرمة بالمقدمة ، وأما القسم الثاني، فايضاً لا وجه لحرمة المقدمة لعدم المقتضي لها، نعم الاتي بمقدمة الحرام بقصد الاتيان بالمحرم يتعنون بعنوان المتجري، والتجري يوجب استحقاق العقاب وأما الفعل المتجري به فلا يكون حراماً، فالنتيجة انه لا مقتضي لحرمة مقدمة الحرام كما لا مقتضي لوجوب

مقدمة الواجب ، وأما مقدمة المكروه ، فهي كمقدمة الحرام فلاحظ .

الجهة الحادية عشرة :

في أن الأمر بشيء هل يقتضي النهي عن ضد ذلك الشيء أم لا؟ قال في الكفاية: الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أولاً؟ فيه أقول والبحث في هذه المسئلة يقع في مواضع: الموضوع الاول في أن البحث في هذه المسئلة بحث عقلي وبحث عن التلازم بين وجوب شيء وحرمة ضده فلا يكون داخلا في الأبحاث اللفظية . الموضوع الثاني: الاقتضاء المذكور في عنوان المسئلة أعم من أن يكون بنحو العينية أو الجزئية أو اللزوم كى يعم النزاع جميع الأقول فان من الأقول قولاً بكون الأمر بشيء عين النهي عن ضده ، ومن الأقول ان النهي عن الضد جزء من مدلول الأمر ، ومنها ان الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده .

الموضع الثالث : ان المراد بالضد المبحوث عنه في محل الكلام أعم من الضد الخاص والمراد بالضد مطلق ما ينافي الشيء بلافق بين الخاص والعام اذا عرفت ما تقدم نقول يقع الكلام تارة في الضد الخاص واخرى في الضد العام فالكلام يقع في موردين :

أما المورد الاول : فقد استدل على المدعى بوجهين : الوجه الاول : ان ترك احد الضدين مقدمة للضد الاخر ومقدمة الواجب واجبة ، فاذا كان الترك واجباً يكون الفعل حراماً وهذا هو المدعى وتوضيح الاستدلال ان العلة التامة مركبة من المقتضي والشرط وعدم المانع وحيث ان التمانع موجود بين الضدين يكون عدم كل منهما دخیلاً في تحقق الاخر وبعبارة اخرى: عدم احد الضدين مقدمة للضد الاخر هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى قد ثبت في بحث مقدمة الواجب ان المقدمة واجبة فاذا كان ترك الضد مقدمة للضد الاخر يكون واجباً بالوجوب المقدمي فيكون الفعل

حراماً وهذا هو المطلوب، والنتيجة ان الدليل المذكور مركب من امرين: احدهما: ان عدم احد الضدين مقدمة للضد الاخر .

ثانيهما: ان مقدمة الواجب واجبة، وقد اورد على المقدمة الاولى بايرادات :
 الاول ما أورده الميرزا النائيني على الاستدلال باستحالة المقدمة بتقريب ان
 العلة مركبة من المقتضي والشرط وعدم المانع وهذه الثلاثة ليست في الرتبة
 الواحدة بل طولية مثلاً اذا لم تكن النار موجودة وكان المحل مرطوباً لا يقال
 عدم الاحتراق ناش من رطوبة المحل أو اذا لم تكن النار موجودة لا يستند عدم
 الاحتراق بوجود الرطوبة وايضاً اذا كانت النار موجودة لكن لم تحقق المحاذاة
 لا يستند عدم الاحتراق الى وجود الرطوبة فاستناد عدم المعلول الى وجود المانع
 يتوقف على وجود المقتضي ووجود الشرط فلا يتصف المانع بالمانعية الا بعد
 وجود المقتضي ووجود الشرط فعلى هذا الاساس لا يمكن أن يكون احد الضدين
 مانعاً عن الضد الاخر لأن اتصافه بالمانعية يتوقف على تحقق المقتضي للضد المعدوم
 ومع وجود احد الضدين في الخارج يستحيل تحقق المقتضي للضد الاخر فانه
 كما يستحيل اجتماع الضدين كذلك يستحيل اقتضاء الاجتماع فان اقتضاء المحال
 محال ، وصفاة القول: انه لاوجه لدعوى مقدمة عدم احد الضدين لوجود الاخر
 الا المنافرة بينهما والحال ان المنافرة بين الضدين لو كانت مقتضية لصحة الدعوى
 لكان تحقق احد النقيضين متوقفاً على عدم الاخر والحال ان بطلانه أو ضح من
 أن يخفى فان طرفي النقيضين في رتبة واحدة .

وبعبارة واضحة : ان عدم عدم زيد عبارة عن وجوده فلو توقف وجود زيد
 على عدم نقيضه يكون وجوده متوقفاً على نفسه ، فتحصل : انه لايمكن الالتزام
 بكون احد الضدين مانعاً عن الضد الاخر كى يقال ان وجود احدهما يتوقف
 على عدم الاخر توقف وجود الشيء على عدم مانعه .

الثاني من الإيرادات الواردة على المقدمة الاولى من الاستدلال : انه لو فرض وجود المقتضي للضد المعلوم يكون عدمه مستنداً الى وجود المقتضي للضد الآخر، بيان ذلك ان الصور المتصورة في المقام ثلاثة لارابع لها :

الاولى : أن يكون المقتضي لكلا الضدين موجوداً ، الثانية : أن لا يكون المقتضي لشيء من الضدين موجوداً عكس الاولى ، الثالثة : أن يكون المقتضي لاحدهما موجوداً ولا يكون المقتضي للآخر موجوداً ، أما الصورة الثانية والثالثة فالأمر فيهما واضح اذ عدم ما لا مقتضي له مستند الى عدم المقتضي وأما الصورة الاولى فاما يكون المقتضيان لضدين متساويين في القوة والضعف واما يكون احدهما أقوى أما في الشق الأول فلا يؤثر شيء منهما لاستحالة تأثير كليهما وترجيح احدهما على الآخر بلا مرجح على الفرض وأما في الشق الثاني فيؤثر الأقوى ويكون مانعاً عن تأثير مقتضي الضد الآخر فعلى كلا التقديرين لا يكون المانع عن الوجود الضد الآخر أما في الشق الاول فكل من المقتضيين يمنع عن تأثير الآخر وأما في الشق الثاني فالمقتضي الأقوى يكون مانعاً عن تأثير المقتضي الضعيف فعلى كلا التقديرين لا يكون الضد مانعاً عن الضد الآخر بل المانع في كلا الشقين المقتضي ، وان شئت قلت : تأثير كل مقتضي فيما يقتضيه مشروط بعدم المزاحم ومع وجود المزاحم يكون العدم مستنداً الى عدم الشرط .

الإيراد الثالث على الاستدلال المذكور : هو ان هذا الاستدلال يستلزم الدور ، فان التمانع بينهما لو كان موجباً لتوقف وجود احدهما على عدم الآخر كان عدم الضد الآخر متوقفاً على وجود ضده ، وبعبارة أخرى : لو كان وجود احد الضدين متوقفاً على عدم الضد الآخر توقف وجود الشيء على عدم مانعه كان عدم الضد الآخر متوقفاً على وجود الضد توقف عدم الشيء على وجود مانعه ، فكل من العدم والوجود يتوقف على الآخر وهذا دور ومحال .

وقد اورد على التقريب المذكور بأن التوقف من طرف الوجود فعلي حيث فرض وجود مقتضيه وتحقق شرطه والوجه في عدم وجوده وجود مانعه فيلزم فرض عدمه كي تتم العلة التامة ويتحقق المعلول، وأما التوقف من طرف عدم فشأنه اذ يمكن كون عدم مستنداً الى عدم مقتضيه بيان ذلك : ان الارادة المتعلقة بالضدين اما صادرة من الشخص الواحد واما صادرة من شخصين أما على الأول فلا يمكن تعلق الارادة من الشخص الواحد الا بواحد من الضدين وأما تعلقه بكلا الضدين فأمر غير ممكن فعدم الضد المعدوم مستند الى عدم ما يقتضيه وأما اذا كانت الارادة من شخصين فيمكن تعلق ارادة كل منهما باحد الضدين غير ما تعلقت به الاخرى وفي مثله أيضاً يكون المانع عن الوجود قوة الطرف المقابل .

وبعبارة واضحة : قوة المقتضي في احدهما تمنع عن تأثير الاخرى فدائماً يكون عدم مستنداً اما الى عدم المقتضي واما الى قوة المقتضي الاخر المزاحم ولكن هذا التقريب لا يرفع اشكال الدور اذ لو سلمنا امكان كون وجود الضد واقعاً في سلسله علة الضد الاخر وسلمنا كونه صالحاً لذلك فكيف يمكن أن يكون معلولاً له وان شئت قلت: كيف يعقل أن يكون جزء علة الشيء معلولاً له وبعبارة واضحة: اما نسلم امكان استناد عدم احد الضدين الى وجود الضد الاخر واما لانسلم امكانه أما على الأول فيلزم الدور لتوقف كل منهما على الاخر ، وأما على الثاني فلا يمكن استناد وجود احدهما الى عدم الاخر وعدم امكان المانعية .

الايراد الرابع على الاستدلال المذكور : انه كما لا يمكن اجتماع الضدين في الخارج كذلك لا يمكن اجتماعهما في الرتبة فلا يمكن أن يكون الضدان في رتبة واحدة وان شئت قلت: لافرق بين وعاء الخارج ووعاء الرتبة من هذه الجهة هذا من ناحية ومن ناحية اخرى التقدم الزماني ملاكه الزمان كما هو ظاهر وأما التقدم الرتبي فهو متوقف على ملاكه كتقدم العلة والشرط وعدم المانع على المعلول وأما مع فقدان الملاك فيكون كل شيء مع غيره في رتبة واحدة وبعبارة اخرى :

المعية في الرتبة فرع عدم ما يقتضي التقدم وحيث ان ملاك التقدم لا يكون بين ضدين يكون الضدان متحدين رتبة ولكن قد تقدم آتفاً ان اجتماع الضدين محال في الرتبة ، فيلزم أن يكون عدم احد الضدين في رتبة الضد الاخر اذ لو لم يكن يلزم احد المحذورين اما اجتماع الضدين في الرتبة وهو محال واما ارتفاع النقيضين عن الرتبة وهو ايضاً محال ، فالنتيجة ان عدم احد الضدين في رتبة الضد الاخر فلا يعقل أن يكون عدم احد الضدين في سلسلة وجود الضد الاخر اذ يلزم الخلف .

وان شئت قلت : ان عدم كل شيء في رتبة وجود ذلك الشيء فعدم كل من الضدين في رتبة ذلك الضد ، فاذا كان الضدان في رتبة واحدة لكان عدم كل واحد منهما في رتبة الضد الاخر وليس هذا من باب قياس المساواة بأن يقال الف مساوا « ب » و « ب » مساوا « ج » فنج مساوا « الف » كى يقال هذا يتم في التقدم والتأخر الزمانيين وأما في الرتبة فكل من التقدم والتأخر يتوقف على ملاك التقدم والتأخر ولذا العلة مقدمة رتبة على المعلول وعدم العلة لا يكون مقدماً على المعلول والحال ان عدم العلة في رتبة العلة وعدم المعلول متأخر عن عدم العلة والمعلول لا يكون متأخراً عنه والحال ان المعلول في رتبة عدمه بل الوجه فيه ان اجتماع الضدين في الرتبة محال فعلى هذا اما يكون عدم احدهما في تلك الرتبة واما يلزم ارتفاع النقيضين عن الرتبة وحيث ان ارتفاعهما محال فالعدم البديل في تلك الرتبة فاذا فرض ان عدم الضد في رتبة الضد الاخر كيف يمكن أن يكون مقدماً عليه رتبة ويكون من أجزاء علته كما هو مبني الاستدلال المذكور .

وفيه : ان الاشكال المذكور مبني على أصل فاسد وهو استحالة اجتماع الضدين في الرتبة لأن الصفات المذكورة ، اي المضادة والمماثلة والمناقضة صفات عارضة على الموجود الخارجي ولذا نرى انه لا فرق بين كون الرتبة واحدة ام لا ، مثلاً

العلة والمعلول مختلفان في الرتبة و مع ذلك يستحيل اجتماعهما في الوجود الخارجي ، وصفوة القول انه لا تعتبر فى التناقض وحدة الرتبة فلا مانع من كون الضدين في مرتبة واحدة وعدم احدهما في رتبة متقدمة على الضد الاخر فهذا الابراد لا اساس له .

ثم انه نسب الى المحقق الخوانساري قدس سره ، التفصيل بين الضد الموجود والضعف المعدوم بأن يقول المحلل القابل لعروض الضدين كالجسم القابل للسواد والبياض اذا كان خالياً وقابلاً لعروض كل من السواد والبياض فعروض كل واحد من العرضين يتوقف على مقتضيه وشرطه ولا يتوقف على شيء آخر واذا فرض عروض احدهما كما لو اسود الجسم فعروض البياض يتوقف على عدم السواد الموجود اذا لمفروض ان المحلل مشغول بالضعف ولا يمكن اجتماع الضدين فالضعف الموجود مانع عن الضد الاخر وأما الضد المعدوم فلا يكون مانعاً كى يكون عدمه دخيلاً في وجود الضد .

ورد هذا التفصيل بأن هذا التقريب انما يتم على القول بأن الممكن في بقائه لا يحتاج الى المؤثر اذ على هذا المسلك ان الممكن بعد تحققه ووجوده يبقى بلا علة ولكن هذا المسلك فاسد اذ مناط الاحتياج الى المؤثر ليس هو الحدوث كى يقال الشيء بعد حدوثه غير محتاج واذا كان مناط الاحتياج الحدوث يلزم عدم احتياج كل موجود ممكن قديم فيلزم أن يكون الممكن واجباً اذ فرض عدم احتياجه الى العلة فلا يكون مناط الاحتياج الحدوث .

وبعبارة واضحة : لو فرضنا كون بعض الموجودات قديماً ولم يكن حادثاً فلا يكون محتاجاً فيكون واجباً والاحال انه فرض كونه ممكناً فالنتيجة ان مناط الاحتياج ليس حدوث الاشياء ، بل المناطق في الاحتياج هو الامكان وعليه كل ممكن كما يكون محتاجاً في حدوثه الى العلة كذلك يكون محتاجاً في بقائه اليها فعلى

ذلك لافرق بين الضد الموجود والمعدوم فان الضد الموجود يتوقف على عدم المانع سيما في الأفعال الاختيارية لأن الفعل الاختياري الذي هو محل الكلام معلول للارادة فمادام تكون الارادة باقية يكون الفعل باقياً وفي كل ان فرض انعدام الارادة ينعدم الفعل بلا كلام ولا اشكال ومن الظاهر ان ارادة كل من الضدين تتوقف على عدم تعلق الارادة بال ضد الآخر .

وصفة القول : انه لافرق بين الحدوث والبقاء بل يمكن أن يقال : ان ما أفاده غير تام حتى على القول بعدم احتياج الممكن الى المؤثر في البقاء واحتياجه اليه في الحدوث فقط وذلك لأنه على هذا القول ايضاً يتوقف كل من الضدين في حدوثه على عدم الآخر لافرق بين الضد الموجود والمعدوم وعلى الجملة لم يظهر لنا وجه التفصيل ، فنحصل مما تقدم عدم تمامية الاستدلال وظهور بطلان المقدمة الاولى وهي ان عدم احدا الضدين مانع عن الضد الآخر فعدمه واجب بالمقدمة الثانية وهي وجوب مقدمة الواجب فانه قد ظهر بما ذكرنا بطلان المقدمة الاولى وأما المقدمة الثانية فقد تقدم بطلانها وقلنا انه لادليل على وجوب مقدمة الواجب بل ايجابها محال عقلاً فراجع ما ذكرنا هناك هذا تمام الكلام في الوجه الاول .

الوجه الثاني : انه لاشكال في التلازم بين كل ضد وعدم الضد الآخر هذا من ناحية ومن ناحية اخرى يجب أن لا يكون المتلازمان مختلفين في الحكم فلو كانت الازالة واجبة يجب أن يكون ترك الصلاة ايضاً واجباً فاذا وجب ترك الصلاة يكون فعلها حراماً وهذا هو المطلوب ويرد عليه انه لاشكال في التلازم بين كل ضد وعدم الضد الآخر ، وأما وجوب التوافق بين المتلازمين في الحكم فلا دليل عليه، نعم لا يمكن أن يأمر المولى بشيء وينهى عن ملازمه لرجوعه الى التكليف بما لا يطاق لكن يمكن أن يحكم بشيء ولا يحكم بذلك الحكم على ملازم ذلك الشئ وبعبارة اخرى : الذي لا يمكن ، التخالف في الحكم بين المتلازمين وأما التوافق فلا دليل عليه

فلامانع من تعاق الوجوب بشيء وعدم كون ملازمه محكوماً بحكم بل يمكن أن يقال انه لامانع عن كون احدا المتلازمين محكوماً بالوجوب والملازم الاخر محكوماً بالاباحة مثلاً يمكن أن يكون الاستقبال واجباً والاستدبار عن الجدي مباحاً والعقل لا يرى محذوراً فيه وبعبارة واضحة : لادليل على عدم امكان اختلاف المتلازمين في الحكم، وان شئت قلت : ان الأحكام الشرعية في نظر العدلية تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها فكل واجب تابع للمصلحة التي في الفعل الواجب فلو أوجب الشارع استقبال القبلة لا يمكن ايجاب استدبار الجدي لعدم ملاك ليجابه، نعم لا يمكن كون الاستدبار محكوماً بحكم يكون معجزاً للعبد كالحرمة وأما الحكم عليه بالحلية فلامانع منه، فالنتيجة ان عدم الضد للواجب لادليل على وجوبه لامن باب المقدمة ولامن باب التلازم .

وفي المقام كلام عن الكسبي وهو نفى المباح ، بتقريب ان المكلف لا يخلو من فعل من الأفعال ومن ناحية اخرى يحرم عليه بعض الأفعال فيجب عليه ترك ذلك الفعل وترك الحرام يتوقف على الفعل المضاد للحرام فيجب ذلك الفعل فالفعل الاختياري للمكلف اما واجب واما حرام .

ويرد عليه : اولاً انه قد تقدم عدم امكان كون احد الضدين مانعاً عن الضد الاخر كى يقال بأن الترك واجب فيجب مقدمة بالوجوب المقدمي .

وثانياً : انه قد مر عدم دليل على وجوب المقدمة شرعاً بل الدليل قائم على عدمه وأما التلازم بين فعلين فلا يقتضي توافقهما في الحكم كى يقال اذا وجب ترك الحرام يجب ملازمه فيجب ضد الحرام .

وثالثاً : ان ما أفاده مبني على الالتزام بكون ترك الحرام واجباً شرعاً كى يتم استدلاله على زعمه والحال ان كل حكم لا ينحل الى حكمين فان الحرام له حكم واحد وهي الحرمة كما ان الواجب له حكم وهو الوجوب ولا معنى لأن يقال ان الصلاة يجب فعلها ويحرم تركها وان شرب الخمر يحرم فعله ويجب تركه ولو كان

مرجع كل حكم الزامي الى حكمين يلزم ترتب العقابين على العاصي ومن لم يمثل والحال ان الامر ليس كذلك قطعاً فتحصل مما تقدم عدم دليل على كون الامر بشيء مقتضياً للنهي عن ضده ، هذا تمام الكلام في الموضع الاول .

وأما الكلام في الموضع الثاني وهو اقتضاء الامر بشيء النهي عن ضده العام، فالقائل بهذا القول اما قائل بأن الامر بالشيء عين النهي عن ضده واما يقول بأن الامر بالشيء مركب من الامر بشيء والنهي عن تركه واما يقول بأن الامر بالشيء يستلزم النهي عن تركه .

فنقول : أما القول الاول فبمراحل عن الواقع فان الامر بالشيء ناش عن المصلحة في ذلك الشيء والنهي عن شيء ناش عن المفسدة في ذلك الشيء فمتعلق الامر ذو مصلحة ومتعلق النهي ذو مفسدة وايضاً متعلق الامر محبوب للمولى ومتعلق النهي مبغوض له وايضاً بعد تمامية الاقتضاء في متعلق الامر ووجود الشرط وعدم المانع يعتبر المولى ذلك الفعل في ذمة المكلف وفي مورد النهي بعد تمامية مقدماته يعتبر المولى الحريم بين المكلف وذلك الفعل ويفترق الامر عن النهي في ناحية المنتهى ايضاً فان مقتضى العبودية في مورد الامر الاتيان بمتعلقه ومقتضى العبودية في طرف النهي الاجتناب عن المنهي عنه فكيف يمكن أن يقال ان الامر بالشيء عين النهي عنه فالقول الاول باطل .

وأما القول الثاني ، فقد ظهر فساده مما ذكرنا في رد القول الاول اذ على ما ذكرنا لا يعقل تركيب الامر من الامر والنهي وما يقال من أن الامر بالشيء عبارة عن طلب الفعل مع المنع من الترك مسامحة في التعبير والا فلا يعقل تركيب الامر من الطلب والمنع فالقول الثاني ايضاً فاسد .

واما القول الثالث، فايضاً لا يدل الامر على النهي عن الترك بالالتزام لا بال لزوم البين بالمعنى الاخص ولا بالمعنى الاعم اما الاول : فظاهر اذ ربما يتصور الانسان

وجوب شيء ويكون غافلاً عن ترك ذلك الشيء ، وأما الثاني ، فأيضاً لا دليل عليه
 لا بالنهي النفسي ولا بالنهي الغيري أما النهي النفسي فهو تابع لملاكه في المتعلق
 والمفروض انه لا مفسدة في الترك كما انه لا مصلحة في ترك الحرام ولذا لا يكون
 الحكم الالزامي وجوبياً كان أو تحريمياً مركباً من حكمين فالمصلحة في متعلق
 الوجوب بلا مفسدة في ترك متعلقه والمفسدة في فعل الحرام بلا مصلحة في تركه ،
 ولذا لا يترتب على فعل الحرام ولا على ترك الواجب الاعقاب واحد ، وأما الحرمة
 الغيرية فـأيضاً لا وجه لها لانتفاء ملك الغيرية وهي المقدمة مضافاً الى أنه قد ثبت
 في بحث وجوب المقدمة انكار الوجوب الغيري وكذلك الحرمة الغيرية ، فالنتيجة
 انه لا دليل على كون الأمر بشيء مقتضياً للنهي عن ضده العام فلا يدل الأمر بالشيء
 على النهي عن الضد على الإطلاق .

ثم انه قد ذكر ان ثمره هذا البحث انه لو تعلق الأمر بالازالة مثلاً وقلنا بأن الأمر
 بالشيء يقتضي النهي عن ضده تكون الصلاة منهيّاً عنها هذا من ناحية ومن ناحية
 اخرى قد ثبت في محله ان النهي عن العبادة يقتضي الفساد فلو عصى المكلف ولم
 يمثل الأمر المتعلق بالازالة وصلى تكون صلاته باطلة وأما لو لم نقل بهذه المقالة
 تكون صلاته صحيحة لعدم ما يقتضي فسادها .

ويرد عليه : اولاً : أنه لو اغمض عما تقدم وقلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي
 النهي عن ضده الخاص لا يترتب على البحث هذا الأثر ولا تتحقق هذه الثمرة اذ
 مناط الفساد في المنهي بالنهي النفسي ان النهي النفسي ناش عن مفسدة في المتعلق
 وكيف يمكن أن يقع الفرد الواحد للمفسدة مصداقاً للواجب وان شئت قلت :
 المنهي عنه بالنهي النفسي مبغوض للمولى والحال ان المصداق للمأمور به محبوب
 له وهل يمكن اجتماع الحب والبغض في الخارج بالنسبة الى شيء واحد
 من شخص واحد وكيف يمكن اجتماع الحب والبغض مع كونهما ضدّين وأما

النهي الغيري فلا يكون ناشئاً عن المفسدة فسي المتعلق فلا يكون متعلق النهي مبنوياً للمولى فلا مانع من أن يقع مصداقاً للمأمور به .

وبعبارة اخرى يكون محبوباً فقط فلا مقتضي للفساد هذا اولا .

وثانياً : ان الامر بالشئ على فرض تسليم الاستدلال وتمايمته يكون مقتضياً للأمر بعدم الضد للنهي عن الضد وكم فرق بين الأمرين وبعبارة واضحة : لو سلمنا استدلال الخصم وقلنا ان عدم احد الضدين مقدمة لوجود الضد الاخر يكون الامر بال ضد مقتضياً لوجوب مقدمته وهو عدم الضد الاخر الا أن نقول بأن الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده العام فلو أمر المولى بترك شيء ينهى بالملازمة عن ترك تركه وحيث ان الضد مصداق لترك الترك يكون حراماً فلا حظ ماذكرناه واغتنم .

هذا على ما هو التحقيق بأن الامر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده وأما لو سلم والتزم بأن الفرد المزاحم للواجب منهى عنه فيشكل ادعائه يلزم اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد واجتماعهما وان لم يقتض اشكالا في المبدء لعدم كون النهي ناشئاً عن المفسدة لكن يشكل من ناحية المنتهى فان المكلف كيف يمكنه الجمع بين الامتثال والانزجار فان مقتضى الأمر بالصلاة الايتان بها ومقتضى النهي عنها على الفرض الانزجار ولا يمكن الجمع بين الأمرين فما الحيلة ؟ والذي يمكن أن يقال في هذا المقام أنه تارة يقع التزاحم بين الواجب المضيق والواجب الموسع كما لو تنجس المسجد في اول الزوال فان الأمر بالازالة مضيق ووجوب الصلاة موسع ولا تزاحم بين المضيق والموسع اذ مقتضى اطلاق الأمر بالموسع تسوية جميع الافراد العرضية والطولية في الوفاء بالغرض فالأمر بالصلاة لا يقتضي الايتان فوراً وأما الأمر بالازالة ففوري ولاتزاحم بين المقتضي وما لا اقتضاء له .

ان قلت : مقتضى الاطلاق جواز تطبيق الكلي على فرده ومقتضى النهي عن

الضد حرمة والاحكام بأسرها متضادة ، قلت : مقتضى الاطلاق التسوية بين الافراد في أن كل واحد منها قابل لأن يقع مصداقاً للكلي وان شئت قلت : المصداق الخارجي للكلي اما يكون متحداً مع الكلي في الوجود الخارجي بحيث لا يكون في الخارج الوجود واحد واما لا يكون متحداً معه بحيث يكون في الخارج وجودان أما على الثاني فلا مجمع بين الأمر والنهي وأما على الأول فيشكل حتى مع عدم النهي اذ كيف يمكن أن يكون الوجود الواحد مجعماً للإباحة والوجوب فان مقتضى كونه مصداقاً للواجب أن يكون محبوباً للمولى ومقتضى كونه مصداقاً للمباح عدم كونه محبوباً والجمع بين العدم والوجود محال .

وصفة القول انه لاتنافسي بين النهي الغيري المتعلق بفرد من الواجب وترخيص المولى تطبيق الكلي على ذلك الفرد المنهي عنه بمعنى التسوية بين الأفراد وعدم ترجيح بعض على البعض الاخر هذا على تقدير كون أحداً الواجبين موسعاً والواجب الاخر مضيقاً وأما لو كان كلاهما مضيقين وكان أحدهما أهم من الاخر فمقتضى القول بالاعتناء يكون الأمر المتعلق بالأهم مقتضياً للنهي عن المهم ويسقط الأمر عن المهم بلا اشكال .

وربما يقال - كما عن البهائي - عدم ترتب الثمرة المذكورة بتقريب ان النهي عن فرد يقتضي عدم الأمر بضده كي لا يلزم اجتماع الضدين ومع عدم الأمر لاتصح العبادة فان العبادة متقومة بتعلق الأمر بها واتيانها بداعي الأمر المتعلق بها ومع عدم تعلق الأمر بها لاتكون صحيحة فلا ثمرة للبحث وأفاد سيدنا الامتداد في هذا المقام أنه يكفي لتحقيق العبادة كون العمل قابلاً للإضافة الى المولى ولا يختص قصد القرابة بقصد الأمر .

ويرد عليه : ان العلم بكون العمل ذا مصلحة يتوقف على الدليل ومع عدم

شمول الامر اياه بأى نحو يمكن احراز المطلوب فلا بد في قصد القرينة من احراز قابلية العمل له وربما يقال لا يختص الامر الصادر عن المولى بخصوص المقدور بل يعمه غاية الامر بحكم العقل يختص بالمقدور وكل فرد يشمل امر نفهم كونه ذا مصلحة وبعبارة واضحة : الامر بشيء بالمطابقة يدل على البعث نحوه وبالدلالة الالتزامية يدل على كون المتعلق ذا مصلحة والدلالة الالتزامية تابعة لدلالة المطابقة حدوثاً وأما بقاءه فلا تكون تابعة لها، وان شئت قلت : بعد تحقق الدلالة الالتزامية بتبع دلالة المطابقة تبقى على اعتبارها ولا تكون تابعة لدلالة المطابقة في الحجية والاعتبار فعلى هذا نفرض أن الضد للواجب الاهم مثلاً لا يكون مشمولاً للامر لكن بمقتضى الدلالة الالتزامية نحكم بكونه ذا مصلحة وملاك فتصح العبادة .

ويرد عليه : ان الدلالة الالتزامية تابعة لدلالة المطابقة حدوثاً وبقاءً مثلاً اذا قامت بيئة على اصابة البول الثوب الفلانى نستفيد امرين : أحدهما اصابة البول للثوب ، ثانيهما تنجس الثوب بالنجاسة البولية ، فاذا علم كذب البيئة لا يمكن الحكم بنجاسة الثوب لأن النجاسة علمت من الطريق الخاص وقد علم فساد الطريق وبعبارة واضحة : لا طريق لنا بقاء الى احراز النجاسة فلا مانع من جريان اصل الطهارة .

وصفة القول : انه لامجال للالتزام باعتبار الدلالة الالتزامية مع سقوط دلالة المطابقة عن الاعتبار مثلاً لو كانت دار في يد زيد واقام كل واحد من بكر وخالد البيئة على كون الدار له وبالتعارض سقط كلا البيتين فهل يمكن الالتزام بعدم كون الدار لزيد الذي يكون ذواليد ؟ كلا .

اضف الى ذلك ان شمول دليل الواجب لغير المقدور انما يتصور في غير العبادات وتوضيح المدعى : ان ايجاب الفعل عبارة عن اعتبار الفعل في ذمة المكلف وابرازه بمبرز خارجي من لفظ أو فعل وحيث انه لا دليل على لزوم كون

العمل الواجب مقدوراً للمكلف نقول يكفي كون الجامع بين الأفراد مقدوراً وأما لزوم كون كل فرد مقدوراً للمكلف فلا .

وبعبارة واضحة : اذا لم يكن الواجب مقدوراً للمكلف ولو في الجملة يكون البعث نحو ذلك الفعل تكليفاً بالمحال وأما ان العمل مقدوراً ولو في الجملة يجوز البعث نحو الجامع ولا ملزم لايجاب خصوص الفرد المقدور هذا في الأمور التوصلية وأما في التعبدات فلا يعقل تعلق الأمر بالجامع اذ المفروض لزوم قصد القرية ومع عدم القدرة كيف يمكن أن يقصد القرية وقس عليه كل واجب يحتاج فيه الى صدور الفعل عن قصد .

اذا عرفت ما تقدم نقول: التزام تارة يكون بين الموسع والمضيق واخرى بين المضيقين ، أما في القسم الاول فقد ذكرنا انه لاتزام بين الدليلين ، وأما في القسم الثاني فاحراز تعلق الأمر بالضد منحصر في الالتزام بالترتب . فقد أفاد صاحب الكفاية انه تصدى جماعة من الافاضل لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على العصيان وعدم اطاعة الامر بالأهم وقبل الدخول في الاستدلال على المدعى نذكر امورا :

الأمر الاول : ان ترتب الثمرة على بحث الترتب يتوقف على عدم امكان احراز الملاك في المهم وعدم شمول الأمر بالمهم مورد التزام وهذا من الواضحات اذ لو احراز الملاك في المهم يكفي لتحقيق قصد القرية كما انه لو شمله الأمر يكون الامر أو ضح ، ثم ان القوم خصصوا النزاع بمورد يكون المهم عبادة وتكلموا في وجه تصحيحها والحال انه لافرق بين كون الواجب المهم تعبدياً وبين كونه توصلياً فان قلنا بأن الأمر بالأهم يقتضي النهي عن المهم لايمكن تعلق الامر بالمهم ولو كان توصلياً لوحدة حكم الامثال فاذا لم يكن الفرد المنهي عنه مصداقاً للطبيعي بما هو واجب لايمكن حصول الامتثال به وعلى الجملة الاشكال تمام الاشكال

عدم امكان تحقق الامتثال بالفرد المنهي عنه لعدم تعلق الأمر به فيعود اشكال انه من أين علم وجود الملاك فيه ؟ نعم لو علم به يمكن الامتثال ولكن هذا خروج عن مفروض الكلام وأيضاً لو لم نقل باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بل يقتضي عدم الأمر به فانه مع عدم الأمر لا طريق الى احراز الملاك .

الامر الثاني : ان المتزامنين اما كل واحد منهما موسع واما كل واحد منهما مضيق واما احدهما مضيق والاخر موسع ، أما الصورة الاولى فكما لو وجبت الصلاة الادائية على المكلف في سعة الوقت ووجبت الفائتة ولم نقل بالمضايقة في قضاء الفوائت فلا تزامح بين الواجبين فكل منهما يقع صحيحاً لو أتى به . وأما الصورة الثانية ، فهي القدر المتيقن في مورد البحث ويحتاج في التصحيح الى الالتزام بالترتب ، وأما الصورة الثالثة ، فكما لو تنجس المسجد في اول الزوال فيجب على المكلف الازالة ومن ناحية اخرى تجب عليه الصلاة اليومية ففي هذه الصورة ، ربما يقال كما عن الميرزا النائيني قدس سره بالاحتياج في تصحيح الواجب المضيق الى القول بالترتب ، بتقريب ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة وفي التقابل المذكور اذا استحال احدهما استحال الاخر وحيث ان تعلق الوجوب بالموسع كالصلاة في مفروض الكلام بخصوص الفرد المزاحم محال فشمول الامر له بالاطلاق ايضاً محال اذا لمفروض ان التقييد محال فالاطلاق محال ايضاً فلا بد من التماس مصحح .

ويرد عليه : اولاً ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل الضدين فان التقييد عبارة عن لحاظ القيد وتقييد المتعلق أو الموضوع به ، والاطلاق عبارة عن ملاحظة القيد ورفضه فلا يكون التقابل بينهما بالعدم والملكة بل بالتضاد .

وثانياً : ان الأمر في تقابل العدم والملكة ليس كما يقول بأنه اذا استحال احدهما استحال الاخر فان جهل ذاته تعالى بالأشياء محال وعلمه بها واجب واقتضاه

الى الأشياء محال وغناه عنها واجب ويكون الامر في الممكن على العكس فان علم الممكن بذاته محال وجهله به واجب وكذلك افتقاره اليه واجب والحال ان غناه عنه محال .

وفي المقام نقول : حيث ان الاهمال في الواقع محال فلا بد من اتصاف الحكم الشرعي بالاطلاق أو التقييد فاذا استحال احدهما يجب الآخر فلا نحتاج في التصحيح في هذه الصورة الى القول بالترتب .

الامر الثالث : ان البحث بحث عقلي اذ البحث في أنه هل يجوز الأمر بالضدين على نحو الترتب وهل يمكن أم لا يمكن وهل يستحيل الأمر بالضدين على نحو الترتب كما يستحيل بدون الترتب ومن الواضح ان الحاكم بالامكان والاستحالة هو العقل .

الامر الرابع : ان امكان الترتب يكفي للالتزام بوقوعه لأن الاشكال في الجمع بين الضدين وبعبارة واضحة : اطلاق كل من دليلي الواجب الأهم والواجب المهم بحيث يكون الواجب على المكلف الجمع بين الضدين يدخل في الأمر بالمحال والمولى المحكيم لا يأمر بما لا يطاق وأما لو قلنا بامكان الترتب فلتزم بوقوعه فان اطلاق كل أمر باحد الضدين يقتضي وجوبه حتى مع الاشتغال بالضد الاخر وبمقتضى حكم العقل نرفع اليد عن اطلاق احدهما المعين وهو اطلاق دليل وجوب المهم ويبقى اطلاق دليل الأهم بحاله اذ لوجه لرفع اليد عن اطلاق دليل الأهم فانه مقدم بحكم العقل فيلزم القيام بامثال أمر الأهم وأما مع فرض عصيان الأمر بالأهم فلا وجه لرفع اليد عن أمر المهم وان شئت قلت : الضرورات تقدر بقدرها فان المحذور في ابقاء اطلاق كلا الدليلين وأما مع رفع اليد عن اطلاق احدهما في مورد كون احدهما أهم وعن اطلاق كل واحد منهما في مورد التساوي بينهما لا يبقى اشكال فالمقدار اللازم رفع اليد عن اطلاق الدليل لاعن أصله و يترتب عليه انه لو تحقق

العصيان بالنسبة الى احدهما يبقى أصل الوجوب فلا بد من القيام بالوظيفة، وصفوة القول ان الاشكال تمام الاشكال في الأمر بالجمع لافي الجمع بين الأمرين .

الامر الخامس : انه أفاد الميرزا النائيني قدس سره على ما في التقرير بأن الترتب لا يجري فيما يكون احد الواجبين مشروطاً بالقدرة عقلاً والواجب الاخر مشروطاً بالقدرة شرعاً - بتقريب : ان جريان الترتب يتوقف على احراز الملاك في المهم في حال عصيان الامر بالأهم اذ مع عدم الملاك لا يتعلق به الأمر وطريق احراز الملاك اطلاق المتعلق والمفروض ان المتعلق مقيد بالقدرة الشرعية ، ورتب على ما أفاده انه لا يجوز الوضوء في موارد وجوب صرف الماء في غيره كما لو كان هناك عطشان مشرف على الهلاك أو كان بدنه أو لباسه نجساً فإنه يجب صرف الماء في رفع عطش ذلك العطشان او في تطهير ثوبه أو بدنه ولا يجوز أن يتوضأ لا بالملاك ولا بالأمر الترتبي أما بالملاك فبعدم احرازه وأما بالأمر الترتبي فلاشتراط جريانه بعدم كون المتعلق مشروطاً بالقدرة الشرعية .

وأورد عليه سيدنا الاستاد بأنه لا فرق بين الموارد اذ جريان الترتب لا يتوقف على احراز الملاك في المتعلق فان احراز الملاك من طريق تعلق الوجوب فاذا توقف تعلق الوجوب على احراز الملاك لداربل جريان الترتب يتوقف على امكان امتثال الامر بالمهم في ظرف ترك الواجب الأهم بلا فرق بين أن يكون الواجب المهم مشروطاً بالقدرة عقلاً أو يكون مشروطاً بهاشراً عاؤلذا في مورد وجوب صرف الماء في رفع عطش من يكون مشرفاً على الموت لو توضأ يكون وضوئه صحيحاً بالترتب وأما لودار الأمر بين الوضوء وغسل بدنه أو ثوبه فلا يكون داخل في مسألة الترتب اذ قوام الترتب بتعدد الواجب وتزاحمهما وفي المقام لا يكون الا وجوب واحد متعلق بالكل وحكم الشارع بغسل البدن أو الثوب والتيمم للصلاة ولا مجال لتصحيح الوضوء بالترتب لعدم موضوعه ، نعم يصح الوضوء مع العصيان لكون

الوضوء بنفسه محبوباً .

وبعبارة اخرى : يقع التزام بين الصلاة مع البدن الطاهر أو اللباس وبين الوضوء الاستحبابي ومع جريان الترتب وعصيان الامر بالاهم يتعلق التكليف الندي بالوضوء ويصح وصفوة القول : انه تارة يستفاد من الدليل ان الوضوء لا يصح مع وجوب صرف الماء في رفع عطش العطشان المشرف على الموت وبعبارة اخرى : يستفاد من الدليل ان الوضوء كما يشترط بكون الماء طاهراً مطلقاً كذلك يشترط بالشرط الكذائي وتارة اخرى يستفاد من الدليل ان الصلاة مع الوضوء تجب مع القدرة على الوضوء أما في الصورة الاولى فلا اشكال في بطلان الوضوء لكن المقام ليس كذلك وأما في الصورة الثانية فلا وجه للبطلان والالتزام بالصحة في صورة العصيان لا ينافي التقسيم المستفاد من آية الوضوء بتقريب : ان المستفاد منها : ان المكلفين قسماً منهم الواجب عليه الوضوء ومنهم الفاقدين يجب عليه التيمم والتقسيم قاطع للشركة اذ نقول في صورة اطاعة الامر بالاهم يجب التيمم فقط وفي فرض عصيانه يجب الوضوء فقط .

وعلى الجملة : لانرى مانعاً من الالتزام في مسألة دوران الأمرين الوضوء وسقي العطشان، وأما في مسألة دوران الأمرين الوضوء وغسل الثوب أو البدن فلا يجري الترتب لخروج تلك المسألة عن الترتب تخصصاً ببيان ذلك : ان الترتب انما يجري في مورد يكون واجبان متزامين والمكلف لا يقدر على الجمع بينهما فنقول : يمكن تصور تعلق الوجوب بكلا الفعلين طولياً بأن يتعلق الأمر بالاهم مثلاً وفي صورة العصيان يتعلق بالمهم ولا مانع من الجمع في الأمر وليس مرجعه الى الأمر بالجمع ، وأما في تلك المسألة فليس هناك الا واجب واحد وهي الصلاة مع قيودها فلولم يمكن الاثبات بالمركب بما هو مجموع من الأجزاء والشرائط يسقط وجوبها ومقتضى قاعدة ان الصلاة لا تترك بحال ان الصلاة واجبة

على جميع التقادير فيقع التعارض بين ادلة الأجزاء والشرائط وقد علم من الدليل ان الوظيفة عند الدوران غسل الثوب أو البدن فلو عصى المكلف بتركه الصلاة المأمور بها يكون وضوئه باطلا لعدم محبوبة الوضوء للصلاة في تلك الحالة الخاصة لكن لو توضأ استحباباً يصح اذ التزاحم كما يتصور بين الواجبين يتصور بين الواجب والمستحب فببركة قاعدة الترتب نحكم بصحة الوضوء الاستحبابي .

إذا عرفت ما تقدم نقول : الانصاف ان ما أورده عليه سيدنا الاستاد تام بالنسبة الى مسألة دوران الأمر بين الوضوء وغسل الثوب أو البدن بالتقريب الذي ذكرنا، وأما إيراد عليه في مسألة دوران الأمر بين الوضوء وسقي العطشان المشرف على الهلاك فالجزم بتماميته مشكل اذ المستفاد من الدليل ان وظيفة المكلف في الصورة المفروضة التيمم ومقتضى اطلاق الدليل عدم الفرق بين الاطاعة والعصيان، وبكلمة واضحة: نسأل ونقول: في حال عصيان المكلف الأمر بالسقي هل هو مكلف بالسقي أم لا ولا سبيل الى الثاني وعلى الأول فهل يكون مكلفاً بالتيمم أم لا؟ ولا سبيل الى الثاني اذ المفروض ان القدرة الشرعية مأخوذة في الموضوع ومعنى عدم القدرة الشرعية في المقام عدم كونه مكلفاً بالسقي فاذا كان مكلفاً بالسقي كما هو المفروض لا يكون مأموراً بالوضوء للصلاة، نعم لو عصى وتوضأ استحباباً يصح وضوئه ومع فرض كونه متطهراً لاتصل النوبة الى التيمم .

وصفة القول : ان المستفاد من الدليل على الفرض ان الموضوع لوجوب الوضوء من لا يكون مأموراً بصرف الماء في رفع عطش العطشان المشرف على الهلاك فلو توضأ للصلاة والحال هذه لاتكون صلاته صحيحة فلاحظ .

الأمر السادس : انه ربما يقال : انه اذا كان كل من الواجبين تدريجياً فان قلنا بأن العصيان آنأ ما بالنسبة الى الأهم كافية في تعلق الأمر بالمهم يلزم الأمر بالضدين في الان الثاني والقاتل بالترتب يفر من هذا المحذور فلا يمكن الالتزام بكفاية

العصيان في الان الاول وعليه يستلزم القول بالترتب ، صحة الشرط المتأخر بأن نقول العصيان في الان الاول وبقائه الى زمان تحقق المعصية وسقوط الامر بالاهم شرط لتعلق الامر بالمهم .

ويرد عليه : انا لانتصور العصيان التدريجي اذ نسأل انه اذا عصى المكلف وتحقق العصيان في الخارج في الان الاول كما هو المفروض كيف يمكن بقاء الامر فان الامر كما يسقط بالاطاعة كذلك يسقط بالعصيان ، وبعبارة واضحة : ان الاشتغال بالمهم ان لم يكن مزاحماً مع الواجب الأهم بأن يمكن الجمع بين الأمرين فهذا خروج عن محل الكلام وان كان مزاحماً فمعناه ان الوقت غير قابل للجمع بين الأمرين فيحصل العصيان بمجرد الاشتغال بالضد وصفوة القول : انا لانتصور معنى محصلاً للعصيان التدريجي .

الامر السابع : ان القول بالترتب لا يتوقف على القول باستحالة الواجب المعلق أو الشرط المتأخر بتقريب : انه لو قلنا بجواز الوجوب المعلق أو الشرط المتأخر كان لازمه ان العصيان المتأخر شرطاً لوجوب الواجب المهم وبعبارة اخرى : على القول بالوجوب المعلق أو الشرط المتأخر يلزم جواز تأخر الواجب عن زمان الوجوب وان قلنا بجواز الشرط المتأخر فلازمه اجتماع الأمرين وهو محال .

وبيان اوضح : اذا قلنا ان العصيان المتأخر للاهم شرط لتعلق الامر بالمهم يلزم اجتماع الأمرين وهو محال وهذا توهم فاسد اذ اجتماع الأمرين في حد نفسه ليس محالاً بل قوام الترتب به وانما المحال الامر بالجمع بين الضدين واما الجمع بين الامر بالضدين فلا يكون محالاً وان شئت قلت : ملاك استحالة الواجب المعلق انفكاك الارادة عن المراد وملاك استحالة الترتب الامر بالجمع بين الضدين فلا يرتبط احدهما بالآخر فلاحظ .

الامر الثامن : ان تعلق الوجوب بشيء لا يكون مقيداً بوجود ذلك الشيء ولا

يكون مقيداً بعدمه اذ على الأول يلزم تحصيل الحاصل وعلى الثاني يلزم طلب المحال
 وحيث ان الاهمال في الواقع غير معقول يكون الحكم من هذه الجهة مطلقاً
 والاطلاق عبارة عن رفض القيود فان الأمر بالأهم مطلق من هذه الجهة وايضاً مطلق
 من حيث امثال الأمر بالمهم وعدمه وأما الأمر بالمهم فهو مقيد بعدم الاتيان بما
 تعلق به الأمر بالأهم فالأمر بالأهم مطلق وأما الأمر بالمهم فهو مشروط ومقيد
 ولتوضيح المدعى نقول : تارة يأمر المولى عبده بالجمع بين فعلين أو الأفعال
 كما لو أمره بالجمع بين القراءة والكتابة والمشي واخرى يسأمره باتيان فعلين
 بقيد الاتيان بكل فعل في زمان وجود الفعل الاخر وثالثة يكون احدهما في زمان
 امثال الاخر دون العكس ، ورابعة على نحو الاطلاق بحيث لا يكون احد
 الفعلين مقيداً بالآخر والأمر الترتبي غير داخل في هذه الأقسام بل الأمر مطلق بالنسبة
 الى الاتيان بالمهم والأمر بالمهم مشروط بعدم الاتيان بالأهم وعلى الجملة : في
 الترتب لا يكون المطلوب الجمع بين الفعلين .

الأمر التاسع : ان الحكم لا يتعرض لموضوع نفسه لاثباتاً ولا نفياً ولا اقتضاءً
 ولا منعاً بل كل حكم يترتب على موضوعه على فرض وجوده وتحققه وبعبارة
 واضحة : نسبة الحكم الى الموضوع نسبة المشروط الى الشرط فكما ان المشروط
 تابع للشرط وتكون رتبته متأخرة عن رتبة الشرط كذلك يكون الحكم تابعاً لموضوعه
 ورتبته تكون متأخرة عن رتبة موضوعه وعلى هذا الاساس لاتنافي بين الأمر بالأهم
 والأمر بالمهم فان الأمر بالأهم يقتضي تحقق متعلقه في الخارج ويقضي انعدام
 موضوع الأمر بالمهم وأما الأمر بالمهم فلا يقتضي انعدام متعلق الأمر بالأهم بل تحققه
 مشروط بعدمه وعصيان الأمر بالأهم وان شئت قلت : لاتصادم بين الأمرين لاني مرحلة
 الجعل ولا في مرحلة الامتثال أما في ناحية الجعل فـ لاتنافي بين الأحكام اذ الحكم
 من مقولة الاعتبار والاعتبار خفيف المؤنة ولا موضوع فيه لاجتماع الضدين أو المثلين

وأما في ناحية الامتثال فايضاً لانعاند بينهما وذلك لأن الأمر بالأهم يقتضي عدم عصيان العبد ويقتضي ايضاً عدم تحقق المهم بعدم موضوعه والأمر بالمهم في طوله وفي ظرف عصيانه أو قل انه لا تزاحم بين ما يقتضي العصيان وما لا اقتضاء فيه فان الأمر بالأهم يقتضي عدم عصيان الأهميه ويقتضي عدم الاتيان بموضوع أمر المهم وأما الأمر بالمهم فلا يقتضي ترك الأهم فلاوجه للتزاحم والتعاند .

إذا عرفت ما تقدم فاعلم انه يمكن الاستدلال على الترتب بوجهين :

الوجه الاول : الوجدان فانه اكبر شاهد على امكان الأمر الترتبي اذ لا يدرك العقل مانعاً من أن يأمر الوالد ولده بالرواح الى المدرسة وفي ظرف عدم الرواح يجلس في البيت ويقرأ القرآن والوجدان أصدق شاهد على المدعى وليس الترتب الذي يكون محل البحث الا هذا الأمر الذي يراه العقل جازاً .

الوجه الثاني : وقوع الأمر الترتبي في الأوامر العرفية والشرعية، أما في الاول فكثير فانه ربما يأمر المولى عبده بالرواح الى السوق واشترى اللحم وعلى فرض عدم الاطاعة يبقى في الدار ويكنسها وقس عليه بقية الموارد وأما في الأوامر الشرعية فاذا فرضنا ان الإقامة في بلد فلاني واجب لكن العبد المكلف عصى ولم يقصد الإقامة يجب عليه القصور من الظاهر ان القصر في الصلاة يضاد الإقامة وقس عليه بقية الموارد ووقوع شيء في الخارج أدل دليل على امكانه .

وربما يقال كما نسب الى السيد الشيرازي المجدد قدس سره: انه التزم بجواز الترتب وسلم انه بعد عصيان الأمر بالأهم يتعلق الأمر بالضدين ولا مانع عنه اذ المفروض ان المكلف بسوء اختياره جعل نفسه موضوعاً لكللا التكليفين المتضادين . ويرد عليه: ان سوء الاختيار لا ينافي العقاب لا الخطاب وبعبارة اخرى: الامتناع بالاختيار لا ينافي العقاب لا التكليف ولذا لو القى احد نفسه من شاطئ يعاقب ولكن لا يكلف، والسرفيه ان التكليف اما بداعي البعث واما بداعي الزجر والبعث انما يصح

في مورد امكان الانبعاث كما ان الزجر في مورد امكان الانزجار والايكون التكليف لغواً، وعلى الجملة : الالتزام بالترتب بهذا النحو مرجعه الى استحالته ، فان القائل بالترتب في مقام تصحيح تعلق الأمر بكل واحد من الضدين بلا لزوم محذور الأمر بالجمع بين الضدين فان المولى في صورة عصيان الأمر بالأهم يجمع بين الأمرين لأن يأمر بالجمع بينهما، فالنتيجة انه لامحذور في الأمر بالضدين على نحو الترتب فان المحذور الأمر بالجمع بين الضدين والمفروض ان الأمر بالمهم في صورة عصيان الأمر بالأهم ، وان شئت قلت : تمام الاشكال من ناحية عدم القدرة على امتثال الأمرين ولا مجال لبيان هذا المحذور لأن المكلف اما ممثل للأمر بالأهم واما تارك للامتثال أما في صورة الامتثال فلا يكون مأموراً بالانباين بالمهم وأما في صورة العصيان فهو قادر على امتثال الأمر بالمهم وصفوة القول : انه لا مانع من تحقق أوامر متعددة بالنسبة الى الأضداد وانما الممنوع الأمر بالجمع بين الأضداد .

إذا عرفت ما تقدم فقد ذكرت لاستحالة الترتب وجوه :

الوجه الاول : ان الأمر بالمهم وان لم يكن في رتبة الأمر بالأهم ولكن الأمر بالأهم موجود في رتبة الأمر بالمهم ففي النتيجة في حال العصيان يكون العبد مكلفاً بواجبين متضادين فالمحذور في حال اطاعة الأمر بالأهم وان لم يكن موجوداً لكن المحذور في حال العصيان موجود وكل من الأمرين في هذه المرتبة يطارد الآخر وان ابست عن المطاردة من الجانبين يكفي المطاردة من طرف واحد فان الأمر بالأهم يطارد الأمر بالمهم ويكفي هذا المقدار في استحالة طلب المهم وبعبارة واضحة : اذا كان الأمر بالأهم طارداً للأمر بالمهم يكون مرجعه الى استحالة الجمع في الطلب اذ فرض كون الأمر مطروداً .

ويرد عليه : انه لا مطاردة لامن الطرفين ولا من طرف واحد أما من ناحية الأمر بالمهم فقد فرض كون الموضوع فيه عصيان الأمر بالأهم وقدم ان الحكم لا يتعرض

لموضوعه لامتناً ولاقتضاءً بل تابع له وببيان اوضح : كون الأمر بالمهم طارداً للأمر بالأهم يتوقف على احد الامرين :

احدهما : اطلاقه بالنسبة الى امثال الأمر بالأهم وعدمه ، ثانيهما : أن يكون مقتضيا لتحقيق موضوع نفسه أما الاطلاق فقد مر بأن قوام الترتب يكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم فلا اطلاق له وأما اقتضائه لتحقيق موضوعه فقد قلنا ان الحكم غير متعرض لموضوعه لاقتضاءً ولا امتناً فلا تعرض للأمر بالمهم بالنسبة الى الأمر بالأهم وأما، الأمر بالأهم فهو ايضاً غير متعرض للأمر بالمهم فان الأمر بالأهم يقتضي انعدام موضوع الأمر بالمهم فان الأمر بالأهم يقتضي عدم العصيان والأمر بالمهم لا تعرض له بالنسبة الى العصيان اي عصيان الأمر بالأهم وعلى الجملة : الأمر بالأهم متعرض لموضوع الأمر بالمهم والأمر بالمهم غير متعرض لموضوع نفسه فلاحظ.

الوجه الثاني : ان الترتب وان سلم عدم كونه مستحيلا في حد نفسه لكن يستلزم المحال اذ لو فرض تعدد الخطاب ووجب على المكلف الضدان على نحو الترتب وفرض ان المكلف عصي كلا الخطابين يلزم أن يعاقب بعقابين فان لكل عصيان عقاباً مستقلاً والمفروض انه ترك واجبين فيلزم أن يعاقب بعقابين ومن ناحية اخرى لا يجوز العقل أن يعاقب العبد على أمر غير مقدور وان شئت قلت : ان عقابه بعقابين لأجل عدم جمعه بين الضدين والحال ان الجمع بينهما أمر غير مقدور فلاجل هذا المحذور لا يمكن الالتزام بتحقيق الخطاب الترتبي .

وفيه : ان العقاب المتعدد ليس لأجل عدم الجمع بين الضدين كي يتوجه هذا المحذور فان الجمع بينهما غير واجب عليه فلا يعاقب على تركه بل تعدد العقاب لأجل جمعه بين التروك وبعبارة واضحة : ان المكلف لا يقدر على الجمع بين الضدين ولكن يقدر أن لا يجمع بين ترك الواجبين الطويلين فلاوجه للاشكال .

الوجه الثالث : ان مقتضى الخطاب الترتبي تحقق الأمر بالأهم والأمر بالمهم

وبعبارة اخرى : لازمه فعلية كلا الحكمين والحال انه يستحيل مثل هذا التكليف وذلك لأن المفروض تضاد الفعلين ومن ناحية اخرى البعث الى شيء انما يكون في مورد يكون المأمور قابلاً للانبعاث وكذلك الزجر عن شيء في مورد يكون المنهي قابلاً للانزجار فلو فرضنا عدم امكان العبد للانبعاث نحو الواجبين لايعدل تعلق الأمر بهما وفعلية كليهما ومن الظاهر ان الضدين لا يقبلان الاجتماع فلا يعقل البعث نحوهما في زمان واحد .

وفيه : ان البعث نحو المهم في طرف عصيان الأمر بالأهم بحيث اذا جمع المكلف بين الأمرين بفرض المحال لا يكون ممثلاً للأمر المتعلق بالمهم لأن موضوعه عصيان الأمر المتعلق بالأهم وصفوة القول : الذي لا يمكن أن يأمر به المولى الأمر بالجمع بين الضدين وفي الترتب لم يتعلق الأمر بالجمع ولتوضيح المدعى نقول الأمر بالجمع يتوقف على احد الأمور الثلاثة :

الاول : ان كلا من الأمر المتعلق بالأهم والأمر المتعلق بالمهم يكون مطلقاً ونظراً الى صورة اتيان المكلف بالواجب الآخر ، الثاني : أن يكون الأمر بالمهم مقتضياً لعصيان الأمر بالأهم ، الثالث : أن يكون متعلق الأمر بالمهم مقيداً بصورة اطاعة الأمر بالأهم وشيء من هذه الوجوه لا يكون في الأمر الترتبي ، أما الاطلاق فقد ذكرنا ان الأمر بالمهم مقيد ومشروط بعصيان الأمر المتعلق بالأهم فما دام لا يحصل العصيان لا يعقل تحقق الأمر بالمهم اذا لمفروض ان الوجوب المشروط لا يتحقق قبل شرطه ، وأما اقتضائه لعصيان الأمر بالأهم فأيضاً غير معقول اذا لحكم لا يقتضي وجود موضوعه في الخارج ، وأما تقيد ، المهم باطاعة الأهم فأيضاً على خلاف المفروض في الترتب لأن قوام الترتب يكون الأمر بالمهم مشروطاً بعصيان الأمر بالأهم .

وأفاد الميرزا النائيني على ما في التقرير : انه لاتنافي ولا تعاند بين الأمر بالأهم

والامر بالمهم اذ الامر بالمهم متأخر عن الامر بالأهم رتبة ومسح اختلاف الرتبة لامجال لاجتماع الضدين ، وصفوة القول : ان الامر بالأهم في رتبة متقدمة على رتبة الامر بالمهم والامر بالأهم يقتضي هدم الموضوع للأمر بالمهم فان موضوع الامر بالمهم عصيان الامر بالأهم والامر بشيء يقتضي عدم عصيانه ويقتضي وجود المتعلق في الخارج فالامر بالأهم يهدم موضوع الامر بالمهم والامر بالمهم غير متعرض لموضوعه، وأورد على الشيخ الكبير كاشف الغطاء بأن الامر بالمهم مشروط بعصيان الامر بالأهم لا بالعزم على العصيان فان الامر بالأهم يهدم العصيان لا العزم على العصيان. ويرد عليه : انه قد تقدم ان التضاد والتماثل والتناقض من الأوصاف العارضة للامور الخارجية ولا تكون أوصافاً للامور الرتبية وبعبارة واضحة : لاتضاد في الرتبة ولذا نقول المتضادان في رتبة واحدة وكذلك نقول المتناقضان في رتبة واحدة والجواب الصحيح ما ذكرنا من أن المحال طلب الضدين وفي الخطاب الترتبي لا يتعلق الطلب بالجمع بين الضدين لأن المكلف اما مطيع للأمر بالأهم واما عاص ، أما على الاول فلا يكون مأموراً بالمهم وأما على الثاني فيمكنه صرف قدرته في المهم فلا يكون مأموراً بالجمع .

وأورد عليه سيدنا الاستاد : بأن التقدم الرتبى يتوقف على الملاك ولا يعقل التقدم أو التأخر في الرتبة بلا ملاك وسبب وعليه لاوجه لكون الامر بالأهم مقدماً على الامر بالمهم بالرتبة .

ان قلت : ان الامر بالأهم مقدم بالرتبة على عصيانه لتوقف العصيان على الامر والامر بالمهم يتوقف على عصيان الامر بالأهم لتقدم الموضوع على الحكم رتبة فيكون الامر بالأهم مقدماً على الامر بالمهم بالرتبة .

قلت : قياس المساواة غير جار في الامور الرتبية والتقدم في الرتبة يتوقف على الملاك ولذا نرى ان العلة مقدمة على المعلول بالرتبة وأما عدم العلة فلا يكون

مقدماً على المعلول مع ان عدم العلة في رتبة المعلول .

ويرد عليه : ان تقدم الأمر بالأهم على الأمر بالمهم بالملاك لأنه في سلسلة موضوعه والموضوع وما يكون في سلسلة الموضوع مقدم بالرتبة على الحكم وبعبارة واضحة مادام لا يكون امر لا يكون عصيان ومادام لا يكون عصيان لا يكون امر بالمهم .

ثم يرد على الميرزا بأنه لافرق بين العصيان والعزم عليه بأن كل واحد منهما يمكن أن يكون موضوعاً لتعلق الأمر بالمهم لأن الميزان برفع المحذور والمحذور يرتفع بكل واحد من الأمرين ، نعم الشرط بحسب حكم العقل هو العصيان الخارجي فان الخطاب الترتبي بحكم العقل والعقل لا يدرك محذوراً لتعلق الأمر بالمهم في ظرف العصيان .

اللهم الا ان يقال ان العزم على العصيان لا ينفك عن العصيان لأن العزم السابق على زمان العصيان لا يكون محل الكلام وبعبارة اخرى : الكلام في زمان العصيان وهو زمان تعلق الأمر بالأهم والعزم على العصيان ملازم للعصيان فلا فرق بين جعل الشرط العصيان أو العزم عليه فان الميزان عدم الاشتغال بالامثال .

الوجه الرابع : ان العصيان لأمر الأهم اما يكون شرطاً مقارناً للأمر بالمهم واما يكون شرطاً متأخراً له أما على الأول فمرجه الى هدم اساس الترتب فان القائل بالترتب يقول الأمر بالأهم والأمر بالمهم كلاهما موجودان في زمان واحد والحال ان زمان عصيان الأمر بالأهم متأخر عن زمان الأمر به فان عصيان كل أمر متأخر عن زمان ذلك الأمر وبعبارة واضحة : زمان الأمر لعصيان وزمان العصيان لا أمر فان كان العصيان شرطاً مقارناً للأمر بالمهم لا يكون الأمر بالمهم موجوداً في زمان وجود الأمر بالأهم فينهدم اساس الترتب وان كان شرطاً على نحو الشرط المتأخر يلزم أن يتعلق الأمر بالالزام بالجمع بين الضدين فالترتب باطل على كلا التقديرين .

وفيه : انه لا يصح ما أفاده على كلا التقديرين ، أما على نحو الشرط المتأخر فيرد عليه انه فرضنا اجتماع الأمرين لكن حيث ان احدهما مشروط بعصيان الاخر لا يلزم محذور الأمر بالجمع ، وصفوة القول : ان القائل بالترتب يقول لا يقع العبد في المحذور أبدا اذا ما يطيع الأمر بالأمر واما لا يطيع ، أما على فرض الاطاعة فلا أمر بالمهم ، وأما على فرض العصيان فيقدر على الاتيان بالمهم وكما قلنا سابقاً ان العبد يمكنه أن لا يجمع بين التركيب وعقابه عليه لا على عدم الجمع بين الضدين كى يقال ان القدرة لاتتعلق بالجمع بين الضدين ، وأما على فرض كون العصيان شرطاً مقارناً فايضاً لا يصح ما أفاده من انه هادم لاساس الترتب فان هذا التوهم ناش من تصور ان زمان العصيان متأخر عن زمان الأمر والحال انه ليس كذلك فان زمان العصيان مقارن مع زمان الأمر ولا يعقل تأخره الزماني فانه لو لم يكن الأمر موجوداً لا يتصور الامتثال ولا يتصور العصيان ، وان شئت قلت : قوام الامتثال والعصيان بوجود الأمر وبدونه لاموضوع للامتثال ولا للعصيان فالحق ان العصيان شرط للأمر بالمهم على نحو الشرط المقارن ولا يتهدم اساس الترتب .

ثم ان سيدنا الاستاد أفاد على ما في التقرير بأن المسقط للامر احد امرين لاثالث لهما احدهما : الامتثال ، بتقريب ان الأمر معلول للغرض ومع الامتثال يحصل الغرض ومع حصوله لامجال لبقاء الأمر وبعبارة اخرى : الأمر معلول للغرض وبقائه مع عدم الغرض يرجع الى بقاء المعلول بلا علته وهو غير معقول وبهذا الاعتبار يكون الامتثال موجباً للسقوط لأن الامتثال بنفسه يوجب السقوط وكيف يمكن أن يكون كذلك فان الامتثال معلول للامر فكيف يكون المعلول حلة لانعدام علته .

ثانيهما : عدم القدرة على الامتثال فان بقاء الأمر مع عدم قدرة العبد على الاتيان غير معقول وأما العصيان بما هو فلا يعقل أن يكون مسقطاً فان ثبوت الأمر

في حال العصيان ضروري هذا ملخص كلامه في هذا المقام .

ويرد عليه : اولا ان الغرض لا يكون علة للأمر فان الأمر فعل اختياري للمولى ولا يكون معلولا للغرض ، وبعبارة واضحة : ان الأحكام الشرعية لا تكون داخلية في باب العلل والمعايل التكوينية وثانياً : انه لا تنافي بين كون العصيان مقارناً زماناً مع الأمر وبين سقوط الأمر بالعصيان لأن العصيان لا يتحقق الا بعد انقضاء وقت الواجب وبعد انقضاء الوقت لا يبقى مجال لبقاء الأمر لانقضاء موضوعه على الفرض فيصح أن يقال انه بتحقيق العصيان يسقط الأمر بالبيان المتقدم ذكره آنفاً .

وثالثاً : انه لا مانع من أن يقال الامتثال يقتضي سقوط الأمر ولا يصح أن يقال ان الامر علة للامتثال فكيف يمكن أن يكون الامتثال علة لعدم الأمر اذ كما ذكرنا لا تكون الاحكام الشرعية داخلية في باب العلة والمعلول بل الصحيح أن يقال ان الامر عبارة عن اعتبار الفعل في ذمة المكلف واشتغال ذمته به والعقل يدرك لزوم ا فراغ الذمة فاذا حصل الامتثال تفرغ الذمة عما اشتغلت به ومع الافراغ لاموضوع لبقاء الأمر ولذا يقال انطباق المأمور به على المأني به قهري والاجزاء عقلي وان شئت قلت : كما ان اشتغال ذمة المكلف بعين خارجية يبقى الي حين الاداء ومع اداء الدين لا تبقى الذمة مشغولة كذلك الاشتغال بالفعل الواجب وكلا الأمرين من من واد واحد ولذا لو كان الغرض من الأمر لم يحصل بالامتثال لا يبقى الأمر اذ مع الاداء تفرغ الذمة فالصحيح أن يقال الامر يسقط باحد امرين : احدهما الامتثال ، ثانيهما العصيان .

بقى شيء : وهو ان الترتب على مسلك المحقق النائيني لا يصح اذ هو يرى ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية ويرى ان استحالة أحد المتقابلين بتقابل العدم والملكية تستلزم استحالة الطرف الاخر فعليه الامر بالمهم لا يمكن أن يكون مطلقاً فلا يمكن أن يكون مقيداً أيضاً ، وبعبارة واضحة تعلق الأمر بالمهم

لا يمكن أن يكون مطلقاً بالنسبة الي امثال الامر المتعلق بالاهم وعدمه فلا يمكن أن يكون مقيداً بصورة عصيانه ومن ناحية اخرى الاهمال في الواقع غير معقول هذا على مسلكه وأما على المسلك الحق فالمتحصل مما تقدم ان الترتب صحيح بحكم الوجدان وواقع في العرف والشرع وان ما راهم الخصم من الادلة على بطلانه غير تام .

ثم أنه تذكر في المقام بالمناسبة امور : الامر الاول : أنه أفاد الميرزا النائيني ان المكلف قد يكون عالماً بخطاب الاهم قبل الشروع في امثال الخطاب بالمهم وقد يكون عالماً به بعد الشروع فيه ، أما على الفرض الاول فالحكم بالصحة يتوقف على القول بالترتب وأما على الثاني كما لو دخل المسجد وشرع في الصلاة ، ثم علم بكون المسجد نجساً فيمكن الحكم بصحة الصلاة بلا التوسل الى الترتب ، والوجه فيه ان قطع الصلاة حرام ولادليل على وجوب الازالة في هذا الحال وبعبارة اخرى : قد علم من الدليل ان ازالة النجاسة أهم من الصلاة لكون وجوبها فورياً لكن حيث ان دليل وجوب الازالة هو الاجماع والقدر المعلوم منه وجوبها بالنسبة الى غير المشتغل بالصلاة فلا دليل على وجوبها بالنسبة الى من يكون داخل في الصلاة وعليه تصح الصلاة ولو مع عدم القول بالترتب .

وأفاد سيدنا الاسناد انه لا دليل على حرمة قطع الصلاة وعلى تقدير تسلم الاجماع الكاشف ، نقول القدر المعلوم من حرمة القطع مورد عدم وجود المزامح فلا دليل لحرمة القطع في هذا الحال وحيث لا دليل على وجوب احد الطرفين بالخصوص يكون المرجع التخيير بين الأمرين .

اقول : يمكن الاستدلال على حرمة قطع الصلاة بما رواه حريز ، عن أبي عبدالله عليه السلام قال : اذا كنت في صلاة الفريضة فرأيت غلاماً لك قد أبقي ، أو غريباً لك عليه مال ، أو حية تتخوفها على نفسك ، فاقطع الصلاة ، فاتبع غلامك

أو غريمك واقتل الحية^(١) فانه بمقتضى مفهوم الشرطية يفهم عدم جواز القطع في غير الصور المفروضة هذا بالنسبة الى حكم قطع الصلاة، وأما بالنسبة الى التفصيل المذكور في كلام الميرزا فيمكن أن يقال انه لا مجال لهذا التفصيل اذ المفروض ان المزاخمة بين الواجبين واقعية ولا ترتبط بالعلم وعدمه غاية الأمر مع الجهل يمكن للمكلف أن يتمسك بالأصل وبمقتضى الحكم الظاهري يأتي بالواجب المهم وأما مع حصول العلم فلا يبقى مجال للامتنال بالنسبة الى الواجب المهم الاعلى نحو الترتب اذ الى ذلك كله انه لا تراحم بين الأمر بالازالة والأمر بالصلاة لأن الصلاة مع سعة الوقت لا تنجب على الفور فيقدم خطاب الازالة بلا اشكال وأما مع ضيق الوقت فالصلاة مقدمة على الازالة بلا اشكال ايضاً .

الأمر الثاني: انه قد مر ان الترتب لا مجال له بين الواجبين احدهما مضيق والآخر موسع كما لو وجبت الازالة عن المسجد في اول الزوال فان الأمر بالازالة مضيق والأمر بالصلاة موسع ، وأفاد الميرزا النائيني على ما في التقرير بجريان الترتب بينهما ايضاً بتقريب ان القدرة شرط فسي متعلق التكليف باقتضاء نفس التكليف وعليه يكون التكليف مختصاً بخصوص الحصة المقدورة فلا يشمل اطلاق الأمر الفرد المزاخمة فوجوب المهم مع الأمر بالأهم يتوقف على القول بالترتب فنقول الذي يظهر من كلمات سيدنا الاستاد ان الأقوال في اشتراط التكليف بالقدرة ثلاثة: القول الأول : ان اشتراط القدرة في المتعلق بحكم العقل حيث ان العقل يدرك قبح تكليف العاجز .

القول الثاني : ان اشتراط القدرة في المتعلق باقتضاء نفس التكليف بتقريب ان الأمر والتكليف بداعي بعث المكلف نحو الفعل ومن الظاهر انه لا يمكن البعث نحو أمر غير مقدور فالمقتضي للاشتراط نفس الأمر لاحكم العقل لأن الاستناد مادام ممكناً الى الأمر الذاتي لا تصل النوبة الى الاستناد الى الأمر العرضي .

القول الثالث : ما اختاره سيدنا الاستاد ، وهو ان الاشتراط المذكور لبحكم العقل ولا باقتضاه نفس التكليف بل تكفي القدرة على الامثال في زمانه وبعبارة اخرى : الأمر غير مشروط بالقدرة بل بالمشروط بها الامثال .

اذا عرفت ما تقدم نقول : الذي يخلج ببالي القاصر ان ما أفاده الميرزا النائيني لا يرجع الى محصل اذ لو لاحكم العقل ومع قطع النظر عن حكم العقل من اي طريق يعلم اشتراط القدرة وبعبارة واضحة : اذا قطعنا النظر عن حكم العقل بقبح تكليف العاجز فاي مانع عن تكليف العاجز فالأمر باي معنى نفرضه يكون تعلقه وتوجيهه نحو العاجز قبيحاً بحكم العقل وبيان اوضح : نفرض ان الأمر عبارة عن إيجاد الداعي للمكلف نحو الفعل لكن الحاكم يلزوم قدرة العبد ليس الا العقل ، فالنتيجة عدم الفرق بين القولين ، وأما ما أفاده سيدنا الاستاد من كفاية القدرة - في زمان الامثال فيجوز أن لا يكون المكلف في زمان التكليف قادراً وانما يكون قادراً حين الامثال فلا يرجع الى محصل ايضاً اذ لا تنصورتحقق التكليف قبل زمان الامثال فان التكليف اما مشروط أو مطلق وعلى الثاني اما منجز واما معلق أما على الأول فلا يتحقق الحكم قبل الشرط وأما على الثاني فالمفروض تحقق الحكم وأما على الثالث فلا اثر لقدرة المكلف قبل زمان الواجب وبعبارة اخرى : ليس على المكلف تكليف قبل زمان الواجب ولذا لو تمكن من جبر الزمان المستقبل لم يكن الجبر واجباً عليه فنقول : تارة يكون الفعل الواجب على المكلف واجباً توصلياً ولا يكون من الامور القصديّة كالمشي ساعة واخرى يكون الواجب تعبدياً أو توصلياً قصدياً كالتعظيم وأمثاله أما على الأول فلا تعتبر القدرة على الفرد بل تكفي القدرة على الجامع فان الفبيح تكليف العاجز والمفروض ان القادر على بعض الأفراد قادر على الطبيعي .

ان قلت : ان التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور وان لم يكن مستحيلاً لكن يكون لغواً وبلا ملاك قلت : فائدته سقوط الحكم بصدور فرد من الطبيعي بلا

اختيار منه وأما ان كان تعدياً أو توصلياً قصد بأفلا بد من تعلقه بالحصة المقدورة بحكم العقل اذ قصد القرية أو قصد التعظيم مثلاً لا يعقل ان يتحقق من العاجز وبعبارة واضحة: ان المشي يمكن ان يتحقق من المكلف بدون اختياره و ارادته وأما الأمر القصدي فكيف يمكن أن يصدر عنه بلا ارادته واختياره فنقول : على هذا الاساس لا مجرى للترتب بين واجبين احدهما مضيق والاخر موسع اذ المفروض ان الأمر بالموسع متعلق بالجامع والجامع بين المزاحم وغير المزاحم مقدور فيمكن أن يمثل المكلف الأمر المتعلق بالموسع قبل الاتيان بالمضيق بداعي الأمر المتعلق بالجامع، نعم على مسلك من يرى ان التقابل بين الاطلاق والتقييد بالعدم والملكة واذا استحال احدهما استحال الاخر لا بدله من التوصل الى الترتب ، لكن يرد عليه ان التقابل بينهما بالتضاد .

وثانياً على فرض التقابل بينهما بتقابل العدم والملكة حيث ان الاهمال في الواقع غير معقول فلو استحال احد الطرفين وجب الاخر فلا يحتاج الى الترتب ، وبعبارة واضحة : على مسلك الميرزا لا بد من التمسك بالترتب لتصحيح الواجب الموسع اذ تقييد الواجب بالحصة المزاحمة غير معقول واذا استحال التقييد استحال الاطلاق فلا يشمل دليل الواجب لا بالاطلاق ولا بالتقييد لاستحالتهمما فالطريق منحصر في الترتب هذا فيما وقع التزاحم بين الموسع والمضيق وأما اذا وقع التزاحم بين واجبين مضيقين احدهما أهم من الاخر فلا يمكن تصحيح الواجب المهم بالترتب على مسلك الميرزا اذ هو يرى استحالة الاطلاق في الواجب المهم واذا استحال الاطلاق استحال التقييد فلا طريق الى تصحيح العبادة بل لا طريق الى تحقق الامثال، فلو كان الواجب المهم توصلياً لا يمكن الحكم بتحقيق الامثال لعدم طريق الى اثباته فلاحظ واغتنم .

الأمر الثالث : انه هل يمكن الحكم بصحة الوضوء أو الغسل بالماء المغصوب أو من الاناء المغصوب أو في الفضاء المغصوب أو في الأرض المغصوبة أو من

اناء الذهب أو الفضة أم لا يمكن فهنا فروع :

الفرع الأول : لا اشكال في عدم جواز الوضوء أو الغسل بالماء المغصوب اذ المفروض ان الوضوء أو الغسل مصداق للغصب ولا يمكن أن يقع الحرام مصداقاً للواجب ويستحيل اجتماع الضدين .

الفرع الثاني: انه هل يصح الوضوء أو الغسل من الاناء المغصوب أو الذهب أو الفضة أم لا ؟ فنقول : ان قلنا بان الوضوء أو الغسل في مفروض الكلام بنفسه مصداق لاستعمال الاناء فلا اشكال في عدم الصحة اذ المفروض كـون الوضوء أو الغسل بنفسه مصداقاً للحرام ومصداق الحرام لا يمكن أن يقع مصداقاً للواجب واما ان لم نقل بذلك كما لانقول به وقلنا بأن الحرام الأخذ من الاناء فلا اشكال في صحة الغسل والوضوء لعدم ما يقتضي البطلان وحرمة المقدمة لانسرى الى ذبيها ، وربما يفصل بين كون الماء منحصراً وبين ما لم يكن كذلك بتقريب انه في صورة عدم الانحصار يكون الوضوء صحيحاً غاية الأمر يكون المكلف مرتكباً لفعل محرم .

وأما في صورة الانحصار فالوظيفة التيمم فان الاستفادة من الآية الشريفة ان الوضوء وظيفة الواجد والمكلف فـي مفروض الكلام وان كان واجداً تكويناً لكنه فـاقد شرعاً والمنهي عنه شرعاً كالممتنع عقلاً ، فنقول يتصور المقام على وجوه :

الوجه الأول: أن يكون الماء منحصراً ويمكن للمكلف تفريغ الماء بلا صدق التصرف في الانية وفي هذه الصورة لا اشكال في وجوب الوضوء عليه اذ المفروض انه واجد الماء ويمكنه الوضوء وفي هذا الفرض لو لم يفرغ الماء في مكان آخر بل أخذ الماء من الاناء المغصوب غرفة غرفة بحيث يصدق التصرف فهل يكون وضوئه صحيحاً بلا توسل الى ذيل قاعدة الترتب أم لا ؟ الحق ان وضوئه صحيح وان المكلف موظف بالوضوء لأن المفروض انه قادر على الطهارة المائية وواجد

غاية الأمر بسوء اختياره يرتكب الحرام فلا يحتاج الى التوصل الى قاعدة الترتب. الوجه الثاني : أن ينحصر الماء ولا يمكن افراغه في ظرف آخر على نحو مباح وفي هذه الصورة ، تارة يفرغ الماء دفعة واحدة وأخرى يأخذ الماء تدريجاً أما في فرض الافراغ الدفعي فلا اشكال في وجوب الوضوء عليه اذ بعد الافراغ وارتكاب الحرام يكون واجداً للماء فلا وجه لعدم الوضوء ، وأفاد سيدنا الاستاذ في هذا المقام ان مثله بعد الأخذ واجد للماء ووظيفته الوضوء لأنه واجد للماء عقلاً وشرعاً وأما قبل الأخذ فيكون فاقداً للماء شرعاً ووظيفته التيمم .

ويرد عليه : انه كيف تكون وظيفته التيمم والحال ان الموضوع للتيمم الفقدان في جميع الوقت لافي قطعة من الزمان ، فالحق أن يقال انه على فرض العصيان يكون المكلف موظفاً بالوضوء اذ فرض كونه قادراً على الماء شرعاً وعقلاً على فرض العصيان وبعبارة واضحة : لا اشكال في أن المكلف على فرض العصيان يمكنه الوضوء فلا وجه لأن يتيمم لكن الانصاف انه لا إيراد عليه فان مرجع ما أفاده الى ما ذكرنا . وأما في الفرض الثاني اى في صورة أخذ الماء تدريجاً فهل يكون وضوئه صحيحاً ؟ الحق أن يقال ان القاعدة تقتضي الصحة وذلك لأن المفروض ان مقتضى المذهب الحق تمامية الترتب ومن ناحية اخرى قد ثبتت سابقاً صحة الشرط المتأخر ومن ناحية ثالثة تكفي القدرة الحاصلة في زمان العمل ، ولادليل على اشتراط القدرة الفعلية على التركيب من اول العمل فنقول على هذا الاساس لامانع من تعلق التكليف بالوضوء اذ فرض تمامية الشرط المتأخر وايضاً قد تقدم قريباً ان الترتب على القاعدة ، وايضاً لا دليل على اشتراط القدرة ازيد من هذا المقدار .

الوجه الثالث : أن لا يكون الماء منحصراً وفي هذه الصورة يصح الوضوء بلا اشكال ولا كلام لأن المفروض ان المكلف قادر على الماء وواجد له عقلاً وشرعاً غاية الأمر يمكن أن يرتكب الحرام بسوء اختياره .

الفرع الثالث: في الوضوء أو الغسل في فضاء الغضب وقد فصل سيدنا الاستاد - على ما في التقرير - بين المسح والغسل فاختار الفساد في الاول والصحة في الثاني بتقريب ان المسح امرار اليد وهو تصرف في المغصوب فيكون حراماً والحرام لا يقع مصداقاً للواجب فلا يصح وأما الغسل فحيث انه لا يكون تصرفاً يصح. ويمكن أن يرد عليه بأن الغسل وان لم يكن امرار اليد لكن لا يبعد أن يكون نقل الماء من جانب الى جانب آخر تصرفاً في الغضب فيكون مثل المسح بلا فرق بين المقامين الآن يقال: انه لا يصدق التصرف العرفي على نقل الماء بالمقدار الذي يصدق عليه الغسل والله العالم .

الامر الرابع : انهم بنوا على عدم جريان قاعدة لاتعاد بالنسبة الى الجاهل المقصر واختلفوا في الجاهل القاصر فتجب الاعادة عند انكشاف الخلاف ان كان جهله تقصيرياً ولكن بالنسبة الى من أجهر في موضع الاخفات أو من أخفت في مورد وجوب الجهر وايضاً بالنسبة الى من أتم في مورد القصر قالوا بعدم وجوب الاعادة ومع ذلك التزموا باستحقاق العقاب والمنشأ لما ذهبوا اليه من عدم وجوب الاعادة النص الخاص .

لاحظ ما رواه زرارة ، عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه ، وأخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه ، فقال : أي ذلك فعل متممداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته ^(١) وعن زرارة ، أيضاً ، عن أبي جعفر عليه السلام قال : قلت له : رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الجهر فيه أو أخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه وترك القراءة فيما ينبغي القراءة فيه أو قرأ فيما لا ينبغي القراءة فيه ، فقال : أي ذلك فعل ناسياً أو ساهياً فلا شيء عليه . ^(٢)

وما رواه زرارة ومحمد بن مسلم قالا: قلنا لأبي جعفر « عليه السلام » : رجل صلي في السفر أربعاً ، أيعيد أم لا ؟ قال : ان كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد ، وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا أعادة عليه ^(١) .

فوقع الاشكال في أنه كيف يجمع بين الأمرين اذ لو كان الواجب في حال الجهل هو الحكم الواقعي ولا يتغير بالجهل فكيف لا تجب الاعادة وان لم يكن الواقع محفوظاً بحاله فما الوجه في العقاب .

ويمكن أن يجاب عن الاشكال بأنه يجوز أن يكون كل من الجهر والخفت في ظرف الجهل بالواقع ذا مصلحة بحيث اذا وجدت في الخارج لا يبقى مجال لتدارك المصلحة الفائتة ، وبعبارة اخرى : من الممكن ان صلاة القصر في حق المسافر الجاهل بوجوبه ذو مصلحة تامة كاملة ولكن لو صلى المكلف الجاهل تماماً يدرك مقدراً من المصلحة والمقدار الباقي من الملاك ملزم لكن لا مجال لادراكه وكنا نمثل للمدعى بشخص ذي صداع وذي عطش فان المصلحة الملزمة تقتضي أن يشرب ماء الرمان لرفع صداعه وعطشه وأما اذا شرب الماء يزول عطشه ولا يزول وجع رأسه ولا يمكن بعد شرب الماء أن يشرب ماء الرمان لعدم قابلية المعدة لكلا الأمرين فاللازم في حق مثله أن يشرب من الأول ماء الرمان والمقام يمكن أن يكون من هذا القبيل وقد تقدم ان الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده كى يترتب عليه فساد ما أتى به مضافاً الى ما قد مر من أن النهي الغيري لا يوجب الفساد اذف الى ذلك انه مع الغفلة لا يكون التكليف متوجهاً الى المكلف لكونه لغواً .

وأفاد سيدنا الاستاد في هذا المقام ان التضاد بين الملاكات أمر بعيد بل تكاد تلحق بالعدم ولم يظهر لي مارامه ، وصفوة القول : اننا لانرى مانعاً عن كون ادراك

احد الملاكين مانعاً عن ادراك الملاك الاخر ، وأفاد في المقام ايضاً ، ان الملاكين المفروضين اما يكون احدهما مرتبطاً بالآخر واما لا يكون ، أما على الاول فلا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر وأما على الثاني فيلزم تعدد العقاب لتعدد الواجب فلو ترك المكلف الصلاة على الاطلاق ولم يصل ولم يأت بشيء يلزم أن يعاقب عقابين وهو خلاف الضرورة .

وبعبارة اخرى : على هذا الاساس هناك ملا كان كل واحد موضوع لوجوب مستقل فالجهر مثلاً واجب في واجب فاذا ترك الصلاة على الاطلاق ترك واجبين فيعاقب عقابين وهذا خلاف الضرورة .

وفيه : اولاً يمكن أن يكون الملاك الذي يدرك في الصلاة الناقصة ليس بحد يوجب الأمر الوجوبي بل يكون بمقدار الاستحباب ولكن مع ذلك لا يبقى مجالا لدرك المصلحة الاخرى فلا مقتضى لتعدد العقاب ، وثانياً : لا يكون المقام من مصاديق واجب في واجب كى يتم هذا البيان بل صلاة القصر مثلاً ذو ملاك تام وصلاة التمام ذو ملاك ناقص ولا يمكن اقحام احدهما في الاخر ويوجب المظروف الاخلال بالظرف فالواجب واجب واحد وهو القصر ولكن في حال الجهل لو أنى بالتمام يدرك مقداراً من المصلحة بحيث لا يبقى مجال لتدارك الباقي .

ان قلت : على هذا مع العلم لو أنى به يلزم أن يكون صحيحاً غاية الأمر يعاقب على ترك الأهم . قلت : يمكن أن يكون ذلك المصلحة مخصوصاً بحال الجهل بالحكم فيرتفع الاشكال . وأفاد سيدنا الاستاد في مقام دفع الاشكال انه لا دليل على تعدد العقاب أما الشهرة فلا تكون حجة وأما الاجماع فلا اثر له لأن استحقاق العقاب لا يكون من الأحكام الشرعية كى يقوم عليه الاجماع مضافاً الى أن كلمات كثير من الأصحاب خالية عن التعرض لذلك .

فنقول : الجاهل بالقصر لو صلى قصراً وتمشى منه قصد القرية ثم علم بالحكم ،

فاما يكون ما أتى به مجزياً عن الواقع واما لا يكون ، أما على الأول فيلزم أن يكون تكليف الجاهل هو التخيير وأما على الثاني فيعلم أن التكليف بالنسبة الى الجاهل بالواقع هو التمام فعلى كلا التقديرين لا موجب للعقاب اذا لمفروض انه أتى بما هو وظيفته ويرد عليه : ان لازم هذه المقالة اختصاص الحكم الواقعي بخصوص العالم وهذا يستلزم الدور فلاحظ .

الجهة الثانية عشرة في جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه ،

أفاد في الكفاية : انه لا يجوز أمر الامر مع العلم بانتفاء شرطه خلافاً لما نسب الى اهل الخلاف . والحق أن يقال انه تارة يلاحظ صدور الأمر من الامر ومن حيث انه فعل من أفعاله واخرى يلاحظ بالنسبة الى تحقق الحكم في الخارج ويلاحظ نسبة الحكم الى المكلف فهنا مقامان : أما المقام الاول : فلا اشكال في عدم صدور الفعل الاختياري من الفاعل المختار الا بعد تمامية مقدماته فلا يمكن أن يأمر المولى ويعتبر لابدية فعل في ذمة المكلف الا بعد تحقق شرطه وهذا ظاهر واضح ولا مجال للبحث فيه .

وأما المقام الثاني ، فتارة يبحث في القضايا الخارجية ، واخرى يبحث في القضايا الحقيقية أما في القضية الخارجية فمع العلم بانتفاء الشرط لا يصدر الأمر من الحكيم لكونه لغواً وبعبارة اخرى الكلام في الأمر بداعي البعث والتحريك ومع العلم بانتفاء الشرط لا مجال لتحقيق المشروط . وبيان اوضح : انه لو لم تكن القضية شرطية بل كان المولى في مقام البعث والتحريك الفعلي المنجز فلا يعقل مع فرض عدم تحقق شرط الحكم فانه خلف ، وأما ان كان على نحو القضية الحقيقية فربما يكون الأمر بشيء يوجب انتفاء شرط ذلك الحكم ويكون انتفائه مطلوباً وغبية للامر كما في أمره سبحانه بالقصاص فان الأمر بالقصاص يوجب عدم تحقق القتل

حيث يخاف القاتل عن الفصااص والدليل عليه قوله تعالى : « وفي الفصااص حياة يا اولى الالباب » فلا مانع من البعث بل يلزم كى تتحق الغاية المطلوبة وبعبارة واضحة : في مثل الأمر بالفصااص لاماانع عن الأمر مع العلم بانتفاء شرطه وأما انتفاء الشرط الناشي عن عدم قدرة المكلف كما لو كان الحكم معلقاً على أمر محال في الخارج أو على أمر ممكن في حد نفسه ولكن يعلم المولى بعدم تحققه لبعض الجهات كالاستطاعة مثلاً فلا يمكن جعل الحكم المشروط بذلك الشرط لكون الجمل لغواً واللغو لا يصدر عن الحكيم .

الجهة الثالث عشرة : فى انه هل يتعلق الامر بالطبيعة او بالفرد .

وقع الكلام بين القوم في أن متعلق الامر الطبايع أو الأفراد ؟ والظاهر انه لا اثر لهذا البحث اذ لا اشكال في أن المطلوب للمولى الوجود الخارجي ومن ناحية اخرى وجود الفرد وجود للطبيعى مثلاً لو كان زيد موجوداً في الخارج يكون الانسان موجوداً أيضاً بوجوده والذي يدل على هذا المدعى أنه يصح أن يقال زيد انسان ومن الظاهر ان صحة الحمل تتوقف على اتحاد الموضوع والمحمول وحيث أنه لا اتحاد بين الانسان وزيد اتحاداً مفهوماً فيكونان متحدين وجوداً وعلى هذا الاساس ، نقول لافرق بين القولين اذ لو قلنا متعلق الأمر هو الفرد معناه احد الأفراد بلا خصوصية لفرد خاص ويكون المكلف مخيراً بين الأفراد كما أنه لو قلنا يكون متعلق الأمر هو الطبيعه تكون النتيجة تلك النتيجة لكن الحق تعلقه بالطبيعه ولذا لو امكن ايجاد الطبيعة على النحو الكلي يحصل الامثال به وان شئت قلت : تعلقه بالأفراد يتوقف على انتزاع جامع وجعله متعلق الأمر وهذا يحتاج الى المؤنة ولادليل عليه فالحق ان الأمر متعلق بالطبيعة .

وأفاد المحقق النائيني على ما في التقرير : ان مرجع هذا النزاع الى أن

الأمر بشيء هل يتعلق بلوازمه الخارجية أم لا وتترتب عليه ثمرة مهمة اذ لو قلنا بأن الأمر يتعلق بالأفراد يكون معناه تعلق الأمر بالطبيعة مع مشخصاته الفردية وتظهر الثمرة بين القولين في مسألة اجتماع الأمر والنهي ، فعلى القول بأن الأمر يتعلق بالطبيعة لا بالأفراد يجوز اجتماع الأمر والنهي اذ المفروض ان الصلاة غير الغصب والأمر قد تعلق بالصلاة والنهي قد تعلق بالغصب وأما على القول بتعلقه بالأفراد فلا يجوز لعدم امكان اجتماعهما في محل واحد وبعبارة واضحة : القائل بتعلق الأمر بالطبيعة يقول لا يسري الأمر الى مشخصاتها بحيث لو امكن للمكلف أن يوجد الطبيعة خالية عن العوارض والم مشخصات كفى في مقام الامتثال وأما القائل بتعلق الأمر بالفرد ، فيقول الأمر بالطبيعة يسري الى مشخصاتها فعلى القول الاول يجوز اجتماع الأمر والنهي لأن الأمر تعلق بالصلاة والنهي تعلق بالغصب فلامجتمع لهما كى يلزم اشكال اجتماع الضدين وأما على القول بتعلقه بالأفراد فيكون الأمر متعلقاً بالمشخصات أيضاً فلا يجوز الاجتماع .

ولكن يرد عليه : ان المراد بتعلق الأمر بالطبيعة أو بالفرد ما ذكرناه لاما أفاده قدس سره وان الشخص بالوجود لا بالعوارض ولا مقتضي لتعلق الأمر بالعوارض الوجودية .

ثم ان سيدنا الاستاد أفاد في المقام بأنه لو قلنا بلزوم اتفاق المتلازمين في الحكم تكون الصلاة في الدار المغصوبة فاسدة اذ المفروض كون الغصب حراماً فيلزم أن يكون ملازمه أيضاً حراماً والحرام لا يقع مصداقاً للواجب وأما ان لم نقل بذلك بل قلنا انما يلزم عدم تخالف المتلازمين في الحكم يجوز اجتماع الأمر والنهي وحيث ان الحق هو الثاني اي يكفي عدم تخالفهما في الحكم يكون الاجتماع جازياً . والذي يخلج ببالي القاصر أنه لا مجال لهذه المقالة في المقام اذ لا تلازم بين الصلاة والغصب كى يتم هذا التقريب .

وبعبارة واضحة : اما نفرض انحصار مكان المصلي في المنصوب بلا مندوحة
واما نفرض مع المندوحة، أما على الاول فيدخل في باب التزام فاما يقدم جانب
الوجوب فلا حرام واما يقدم جانب الحرام فلا واجب، وأما على الثاني فلا مانع
من اجتماع كلا الحكمين فان المكلف اختار الفرد الملازم مع المحرام بسوء اختياره.
نعم لو كان المأمور به من قبل المولى له ملازم كاستدبار الجدي بالنسبة الى
استقبال القبلة فلا يمكن أن يكون الاستقبال واجباً والاستدبار حراماً أو مكروهاً .
ثم ان ما أفاده الميرزا قدس سره على فرض تماميته انما يتم فيما يكون الشخص
للاوجب وجود غير وجود ذلك الواجب كيباض الجسم فان وجود البياض في
قبال وجود الجسم واما عنوان الصلاة والغصب فكلاهما عنوانان انتزاعيان فان
صدقا على وجود واحد لا يجوز الاجتماع وان لم ينتزعا عن وجود واحد بل كان
كل منهما عنواناً لوجود غير ما هو مصداق الاخر يجوز الاجتماع على ما هو الحق
من ابتناء الجواز وعدمه على كون التركيب انضمامياً أو اتحادياً ، نعم على ما رآه
الميرزا قدس سره يمكن التفصيل الذي أفاده فلا حظ .

الجهة الرابع عشرة في النسخ :

وقع الكلام بين القوم في أنه اذا نسخ الوجوب من قبل المولى فما هو
الوظيفة ؟ ربما يقال بأن الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع المنع من الترك
وبالنسخ يرتفع المنع عن الترك ويبقى جواز الفعل بحاله .
ويرد عليه : اولاً انه ليس الوجوب عبارة عن جواز الفعل مع المنع من الترك
بل الوجوب اعتبار الفعل في ذمة المكلف وابطرازه بمبرز من قول أو فعل بداعي ان
يقوم به وبعبارة واضحة : الأمر الوجوبي عبارة عن اعتبار المولى الفعل الفلاني
كالصوم مثلاً في ذمة المكلف وانشاء ذلك الاعتبار بمبرز خارجي ليصير داعياً

للمبدل لأن يوجد ذلك الفعل في الخارج والأمر الاستحبابي عبارة عن اعتبار الفعل الفلاني كصلاة الليل مثلاً في ذمة المكلف وإبراز ذلك الاعتبار بمبرز وترخيص المكلف في ترك ذلك الفعل فالفرق بين الوجوب والاستحباب في أن الاستحباب متضمن للاذن في الترك والوجوب ليس فيه اذن في الترك فعلى هذا الأساس لأمجال للتقريب المتقدم وإن شئت قلت : لادلالة في النسخ على بقاء الجواز لافي الدليل النسخ ولافي الدليل المنسوخ ، أما دليل النسخ فيدل على ارتفاع الوجوب وأما دليل المنسوخ فهو دال على الوجوب لاعلى ارتفاعه .

وثانياً : ان النسخ في الشريعة المقدسة عبارة عن التخصيص الزماني ومعناه بيان أمد الحكم ، وبعبارة واضحة النسخ الشرعي لا يكون رفعاً بل يكون دفعاً فلا موضوع لهذا البيان فعلى هذا بعد تحقق النسخ يؤخذ بالدليل الاجتهادي من الاطلاق أو العموم ان كان والا فيؤخذ بالأصل العملي ومقتضاه الجواز بلحاظ أصالة الاباحة الجارية في الاشياء ولونزلنا وقلنا الوجوب عبارة عن تجويز الترك لأمجال لاستصحابه اذ قد ذكرنا مراراً ان الاستصحاب الجاري في الحكم الكلي معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد فلاحظ .

الجهة الخامسة عشرة في تحقيق الواجب التخييري

فنقول وقع الكلام بين القوم في تعريف الواجب التخييري وفيه مذاهب : المذهب الاول : ان الواجب التخييري ما يختاره المكلف في مقام الامتثال ويرد عليه : اولاً انه مخالف لظواهر الأدلة فان ظواهرها تعين الواجب على المكلف وعدم اختيار الواجب بيد المكلف ، وثانياً : انه مخالف لقاعدة الاشتراك في التكاليف اذ من يختار القصر مثلاً يجب عليه القصر ومن يختار التمام يجب عليه التمام ، الا أن يقال الاشتراك في أن الاختيار بيد المكلف ، وثالثاً : ان لازم هذا القول عدم كون المكلف مكلفاً عند

عدم اختياره فرداً فان الوجوب المشروط لا يتحقق قبل حصول شرطه الا أن يقال يجب عليه اختيار احد الامرين ، ورابعاً : انه ما المراد من الاختيار فان كان المراد به ايجاده في الخارج فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وان كان المراد عزمه على الاتيان ولا أثر للانصراف أو التردد بعد العزم فمرجه الى تعين ذلك الفرد فلا تخيير بعده وهذا خلاف ان المكلف مخير بين الأمرين أو الامور .

المذهب الثاني : ان كل واحد من الطرفين او الاطراف واجباً تعينياً فكل واحد من الأمرين أو الامور واجب غاية الأمر اذا أتى المكلف بواحد من أفراد الواجب يسقط الباقي وقد تصدى بعض الاساطين لتصحيح هذا القول بأحد نحوين: النحو الاول : ان المصلحة الملزمة قائمة بكل واحد من الفعلين ولذا يجب كل من الفعلين أو الافعال لكن لو أتى المكلف بواحد منهما او منها يسقط الوجوب عن الباقي ارفاقاً .

ويرد عليه : اولاً أنه خلاف ظاهر الأدلة فان المستفاد منها ان الواجب واحد من الأمرين أو الامور والشاهد على ما نقول ان الدليل متضمن للكلمة (أو) فيلزم القول بخلاف ما يستفاد من الدليل ، وثانياً: انه لا طريق لنا الى اثبات وجود المصلحة في كل واحد اذ الطريق الى الواقع ليس بالمتعلق الأمر بفعل وحيث ان المتعلق للوجوب أمر واحد فلا سبيل الى كشف المصلحة في كل واحد على نحو الاستقلال وان شئت قلت: من أين نعلم بأن في كل من الفعلين مصلحة وملاكاً تباين المصلحة في الآخر ومن الظاهر أننا لانعلم الغيب ، وثالثاً : ما معنى الارفاق الذي أفاده فان الارفاق ان كان مقتضياً لسقوط الوجوب فلا وجه لجمله من أول الأمر وبعبارة اخرى : ان كانت مصلحة الارفاق بحد تراحم مصلحة الجعل فلا وجه للجعل وان لم تراحم فلا وجه للسقوط ، ورابعاً : يلزم انه لو ترك كلا الأمرين أو الامور يتعدد العقاب لأنه ترك واجبين ، وخامساً : أنه لو ترك الأمرين الى زمان لا يمكنه الا

الاتيان بواحد منهما فأتى بذلك الواحد يلزم أن يعاقب على ترك الآخر اذا المفروض في كلامه ان سقوط الواجب الآخر بعد الاتيان بواحد منهما وأيضاً يلزم سقوطه عن العدالة ان كان عادلاً اذا المفروض أنه ترك الواجب على ما رآه .

النحو الثاني : ان الغرض المترتب على المتعدد واحد بالنوع و يترتب على كل واحد من الأمرين أو الامور لكن يكفي وجود واحد من تلك المصلحة وعليه يجب كـل واحد لأن ترجيح أحدهما على الآخر بلا مرجح والواحد المردد لا واقع له لكن حيث يكفي الوجود الواحد من ذلك الغرض يسقط الوجوب لو قام بواحد من تلك الأفراد .

ويرد عليه : اولا : أنه خلاف ظاهر الدليل حيث ان الاستفادة منه وجوب احد الأمرين أو الامور ، وثانياً : ما افيد في تقريب المدعى يتوقف على العلم بالغيب فانه من أين يعلم أن الغرض واحد بالنوع ويحصل بوجود واحد ، وثالثاً : على هذا يلزم أن يجب واحد من الأمرين أو الامور لا أن يجب كلا الأمرين أو الامور ان قلت : لامناص منه اذايجاب الكل غير لازم ووجوب واحد معين ترجيح بلا مرجح وايجاب الواحد المردد غير معقول اذ المردد لا واقع له فلا مناص من ايجاب كلا الأمرين أو الامور .

قلت : يمكن الوصول الى المطلوب بطريق آخر وهو ايجاب الجامع بين الأمرين أو الامور بأن يتعلق الحكم بعنوان أحد الأمرين أو الامور ولا مانع ، ورابعاً يلزم على مسلك الخصم أنه لو ترك المكلف جميع الأفراد يكون عقابه متعدداً لأنه ترك الواجب المتعدد وأيضاً يلزم أنه لو أخر الاتيان الى أن لا يبقى من الوقت الامتداد واحد من الأمرين أو الامور فأتى بذلك الواحد يعاقب على ترك الآخر اذا المفروض وجوب كلا الأمرين وقد فرض عدم الاتيان بإحدهما بلاعذر والخصم لا يلتزم بهذا اللازم الفاسد فلا حظ .

المذهب الثالث : ما اختاره صاحب الكفاية وهو ان الأمر باحد الأمرين ان كان يلحظ انه هناك غرض واحد يقوم به كل واحد من الفعلين يكون في الحقيقة هو الجامع بينهما لأن الواحد لا يصدر الا عن الواحد فالغرض الواحد يكشف عن المؤثر الواحد وهو الواجب فيكون التخيير عقلياً وأما ان كان الغرض متعدداً لترتب كل من الغرضين على فعل بحيث لا يكون الجمع بين الغرضين ممكناً يكون التخيير شرعياً ، وبعبارة اخرى : يسقط الواجب بوجود واحد من الفعلين .

وأورد عليه سيدنا الاستاد بأن قانون ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد وقاعدة عدم صدور الكثير عن الواحد يختصان بالواحد الشخصي ، وأما الواحد النوعي فلا يتم فيه البيان المذكور ولذا نرى ان الحرارة التي واحدة بالنوع تصدر عن النار تارة وعن الشمس اخرى وعن القوة الكهربائية ثلاثة وعن الغضب رابعة وعن الحركة خامسة وهكذا ، وثانياً : لو فرض تمامية التقريب المذكور فانما يتم فيما يكون بين أفراد الواجب التخييري جامع حقيقي ويكون الأفراد جميعاً داخلية تحت مقولة واحدة. والحال ان الواجب التخييري ربما لا يكون كذلك ويكون كل فرد منه داخلاً تحت مقوله مباينة لمقولة اخرى ومن الواضح ان المقولات متباينة، وثالثاً: فرضنا الجامع المذكور لكن الجامع بين أفراد الواجب هو الجامع العرفي القابل لأن يخاطب به وأما الجامع الدقي الفلسفي فهو غير قابل لان يخاطب به العرف والكلام في بيان الوجوب التخييري ، ورابعاً : ان ما أفاده مخالف لظواهر الأدلة فان الظاهر منها ان الواجب واحد من الأفراد لاكل واحد منها ، وخامساً : انه يمكن للمكلف أن يجمع بين التركين أو التروك فلا بد من كون عقابه متعدداً .

وسادساً: ان عدم امكان الجمع بين الغرضين اما يختص بصورة تعاقب الفردين بأن يوجد على التدريج وأما لا يختص بل يتضادان حتى في صورة أن يوجد دفعة

اما على الفرض الاول : فيلزم على المولى أن يوجب ايجادهما دفعة كى لا يفوت الفرض الملزم واما على الفرض الثاني فيلزم عدم تحقق الامثال اذ فرض التضاد بين الفرضين ولا يمكن الالتزام باللازم المذكور .

المذهب الرابع : أن يكون الواجب كل من الفردين بشرط عدم الاتيان بالفرد الاخر .

ويرد عليه: انه لو لم يأت بأفراد الواجب يلزم وجوب كلا الأمرين لحصول شرط الواجب ويترتب عليه تعدد العقاب والحال انه لا يمكن الالتزام به .

المذهب الخامس : وهو المذهب الحق ان الوجوب يتعلق بالجامع بين أمرين أو الامور ، وتقريب المدعى انه لا اشكال في تعلق الأمر الاعتباري بالعنوان الانتزاعي هذا من ناحية ومن ناحية اخرى اذا كان الفرض مترتباً على وجود واحد من امور لا جامع ذاتي بينها كالعتق والاطعام والصيام فلا مناص عن تعلق الأمر بالجامع الانتزاعي بينها فيوجب المولى احد الامور المذكورة فيكون الواجب هو الجامع بين الامور وتكون النتيجة انه لو أتى بها دفعة تكون مصداقاً للواجب ولو أتى بواحد منها يكون ممثلاً ولو ترك جميع الافراد يكون عقابه واحداً وان شئت فقل ان التخيير الشرعي والعقلي لا فرق بينهما الا في مقام اثبات والدلالة والا فلا فرق بينهما بحسب مقام الثبوت والواقع فلاحظ .

بقى شيء ، وهو انه هل يمكن التخيير بين الأقل والاكثر استدلالاً على عدم الامكان بأن الأقل اذا كان من أفراد الواجب يحصل الامثال به فلا مجال للاكثر والظاهر ان ما افيد تام فانه لو كان الأقل من أفراد الواجب يكون انطباق الطبيعي عليه قهرياً ويكون الاجزاء عقلياً وبعد تحقق الاجزاء لامجال للمثال ، وربما يتوهم انه يجوز التخيير بين الأقل والاكثر فيما قيد الأقل بشرط لا عن الزائد كما لو دار الأمر بين الاثنيان بالتسبيحات الاربع بين الواحدة بشرط لا والثلاثة ، قلت في

الحقيقة يكون التخيير بين المتباينين لأن النسبة بين بشرط لا وبشرط شيء التباين فلاحظ .

نعم اذا كان الاكثر يوجد دفعة في الخارج لامانع من التخيير بين الاقل والاكثر مثلاً يمكن أن يوجب المولى ايجاد خط بمقدار ذراع مثلاً ولكن يلزم ايجاده دفعة فالمكلف له أن يوجد خطأ بقدر ذراع ولسه أن يوجد خطأ بمقدار ذراعين .

الجهة السادسة عشرة فى الواجب الكفائى :

الواجب الكفائى هو الواجب الذي يكفى الاتيان به من قبل مكلف واحد وبعبارة اخرى الواجب الكفائى هو الواجب الذي لو أتى به الجميع يسقط ويستحق الجميع الثواب لصدق صدور الواجب عن كل واحد وان لم يأت به احد يستحق الجميع العقاب لصدق ترك الواجب بالنسبة الى كل واحد من آحاد المكلفين وان أتى به بعض المكلفين دون الباقيين يسقط الواجب عن التاركين لتحقق الغرض وعدم الموضوع بعد اتيان ذلك البعض .

اذا عرفت ذلك نقول : وقع الكلام بين القوم في تصوير الواجب الكفائى وان المكلف بحسب الجمل اى شخص وفي هذا المقام يمكن تصوير مذاهب :
المذهب الاول : أن يقال : ان المكلف واحد معين عند الله لكن اذا أتى به غيره يسقط التكليف عن ذلك المكلف .

ويرد عليه : اولاً ، انه خلاف ظاهر الادلة حيث ان الظاهر منها ان جميع الاحاد مكلفون لا واحد معين منهم ، وثانياً : انه لاوجه لسقوط الواجب بفعل غير المكلف الامع قيام دليل على السقوط واي دليل دل على هذا المدعى ، وثالثاً : ان مقتضى ادلة البرائة العقلية والنقلية عدم وجوبه على احد اذ كل واحد من المكلفين له أن يأخذ بالبرائة ولا يقوم بالعمل وهل يمكن الالتزام بهذا اللازم ؟

المذهب الثاني : أن يقال ان الوجوب الكفائي متوجه الى مجموع المكلفين

من حيث المجموع .

ويرد عليه : اولاً ان لازمه انه لو قام واحد منهم بالواجب لايحصل الامتثال والحال انه ليس الأمر كذلك في الوجوب الكفائي ، وثانياً : انه كيف يمكن صدور الواجب عن مجموع آحاد المكلفين فاذا فرض ان أفرادهم كثيرة كيف يمكن قيام كلهم بعمل واحد بحيث يصدر كل جز منه من شخص وكيف كان هذا القول ساقط عن درجة الاعتبار مضافاً الى أنه خلاف ظاهر الأدلة .

المذهب الثالث : ان الواجب الكفائي واجب بالنسبة الى كل مكلف ولكن

مشروط بعدم اتيان الاخرين فيجب على كل واحد منهم بشرط ترك بقية المكلفين .

ويرد عليه : اولاً ان الشرطان كان ترك بعض المكلفين فلازمه أن يتعين الوجوب

على الجميع لتحقق الشرط فيصير الواجب الكفائي عينياً وهذا خلف وان كان المراد

ترك الجميع فلازمه انه لو أتى به الجميع لايحصل الامتثال لأن شرط الواجب

ترك الجميع والمفروض عدم تحقق الشرط .

المذهب الرابع : أن يكون الواجب الجامع بين المكلفين ولازمه حصول

الامتثال بفعل واحد وبفعل الجميع وهذا هو الحق .

الجهة السابع عشرة في الموسع والمضيق :

ينقسم الواجب باعتبار تحديده بزمان خاص وعدم تحديده الى موقت وغير

موقت ، وينقسم الموقت الى الموسع والمضيق ، فان الوقت اذا كان أزيد من

مقدار زمان الواجب يكون الواجب موسعاً كالصلوات اليومية بالنسبة الى أوقاتها

واذا لم يكن أزيد بل كان مساوياً له يكون الواجب مضيقاً كصوم شهر رمضان

فان اليوم بتمامه ظرف للصوم ولا يكون أزيد منه .

وربما يقال : بأنه لا يتصور الموسع كما انه ربما يتوهم عدم امكان المضيق
أما الاول فبتقريب ان الواجب لو ترك في اول وقته يصدق ان المكلف ترك الواجب
في ظرفه فلا توسعة في الوقت .

وفيه : ان ظرف الواجب من المبدأ الى المنتهى ولا يجب الاتيان بالواجب
في اول وقته وبعبارة اخرى : اول الوقت من أفراد الظرف والواجب الاتيان بالفعل
بين الأول والاخر ، وبعبارة واضحة : لا يجب ايقاع الفعل في أول زمان الواجب بل
اللازم ايقاع الواجب في ظرفه فللمكلف ايقاعه في اي جزء من ذلك الزمان .

وأما الثاني وهو عدم امكان المضيق فبأن الامثال متأخر عن الوجوب والانبعث
متأخر عن البعث فلا بد من كون الوجوب متقدماً على زمان الامثال .

وفيه : اولاً : ان تأخر الامثال عن الوجوب تأخر ترتيبى لازمانى ، وثانياً : انه
يمكن أن يكون زمان الوجوب متقدماً على زمان الامثال ولكن يكون زمان الواجب
مساوياً لزمان الفعل الذي امر به فان الواجب التعليقي مؤخر زماناً عن زمان الوجوب
فلاحظ .

ثم انه وقع الكلام بين القوم في أن القضاء هل يكون تابعاً للاداء ام يكون
بامر جديد ؟ وربما يقال بالتفصيل بين كون القرينة على التوقيت متصلة وبين كونها
منفصلة بتقريب ان القرينة اذا كانت متصلة بدليل الواجب لامجال للأخذ بدليل
الوجوب للاتيان بالفعل خارج الوقت وبعبارة اخرى : ينعقد ظهور الدليل في
التوقيت فلا مقتضى للاتيان بالعمل خارج الوقت ، وأما ان كانت القرينة منفصلة
عن دليل الواجب فلا تكون القرينة مانعة عن ظهور دليل الواجب في الاطلاق فمقتضى
دليل الواجب الاتيان ولو خارج الوقت ويكون القضاء تابعاً للاداء فالنتيجة : التفصيل
بين كون القرينة منفصلة ومتصلة بأن يقال القضاء تابع للاداء في الأول دون الثاني .
ويرد عليه : انه لا فرق بين الاتصال والانفصال فان ظهور القرينة حاكم على

ظهور ذي القرينة وان شئت قلت : ان كان الظاهر من القرينة تقييد الواجب بحصة خاصة فلا فرق بين الاتصال والانفصال وعلى كلا التقديرين توجب تقييد الواجب بالقيود الخاص وهو الوقت المقرر للواجب وان لم تكن ظاهرة في التقييد بل كانت دالة على مطلوب آخر فايضاً لافرق بين الاتصال والانفصال ، نعم بين الاتصال والانفصال فرق من حيث ان اتصال القرينة مانع عن انعقاد الظهور في الاطلاق وانفصال القرينة لا يمنع عن انعقاد الظهور ولكن اي اثر للظهور فقط بعد سقوطه عن الحجية بواسطة القرينة المنفصلة الحاكمة على ذي القرينة ولذا التزم الأصحاب على عدم الأخذ باطلاق قوله تعالى « احل الله البيع » وقيدوه بقيود مستفادة من النصوص الواردة في مقام بيان تقييد الاطلاق وحكموا ببطلان بيع الغرر والمجهول الى غيرهما من القيود وهذا ظاهر واضح .

وفي المقام تفصيل آخر أفاده صاحب الكفاية وهو انه لو كانت القرينة الدالة على التوقيت متصلة أو كانت القرينة منفصلة وكان لها اطلاق بحيث يقيد دليل الواجب على الاطلاق لامجال للأخذ بدليل الواجب واثبات وجوب القضاء وأما اذا كانت القرينة منفصلة ولم يكن لها اطلاق بالنسبة الى حالتها الاختيار والاضطرار وكان لدليل الواجب اطلاق أمكن الأخذ بدليل الواجب واثبات وجوب الفعل خارج الوقت وما أفاده تام ، لكن لا يترتب عليه الأثر المهم الذي عقده هذا البحث وهو انه لو عصى المكلف ولم يأت بالواجب في الوقت اختياراً لا يثبت في حقه وجوب القضاء بدليل الواجب ، نعم لو فات الواجب عن المكلف بلا اختيار يثبت عليه وجوب القضاء بالدليل الاول مضافاً الى أنه مجرد تصور والظاهر انه لاموضوع له حتى في مورد واحد .

فالمتحصل مما تقدم ان القضاء لا يثبت بالأمر الاول الا في صورة واحدة ، فالحق ان وجوب القضاء بالأمر الجديد ، ثم انه لو فرض انه ثبت وجوب القضاء

بالدليل الدال عليه وكان موضوعه عنوان الفوت فتارة يثبت الفوت بالعلم الوجداني أو التعبدي واخرى لا يثبت ، أما على الأول فلا اشكال في وجوب القضاء لأحراز الموضوع ، وأما على الثاني فهل يمكن اثبات الموضوع باستصحاب عدم الاتيان أم لا ؟ أفاد سيدنا الاستاذ : ان الفوت امر وجودي ولا يمكن احرازه باستصحاب عدم الاتيان لأنه من أظهر انواع المثبت ، وبعبارة اخرى : الفوت عبارة عن الذهاب عن الكيس ، وما أفاده ليس بعيداً فان المتفاهم من هذا اللفظ انه كان لكن ذهب ، وعلى فرض الشك لامجال للأخذ باستصحاب عدم الاتيان اذ على تقدير كونه أمراً وجودياً لا يثبت بالأصل ومع الشك في كونه أمراً وجودياً لا يمكن الأخذ بدليل وجوب القضاء للشبهة المصداقية فالنتيجة انه لو لم يكن دليل على وجوب القضاء يكون مقتضى البرائة عدم الوجوب ولا مجال لاستصحاب الوجوب الثابت في الوقت لأن الاستصحاب لا يجري الا مع بقاء الموضوع والمفروض زواله ، مضافاً الى معارضة الاستصحاب الجاري في الحكم الكلي باصالة عدم الجعل الزائد .

لكن يشكل التقريب المذكور بما يستفاد من اللغة ، قال في مجمع البحرين « وفات الأمر فوتاً وفواتاً أي فات وقت فعله ومنه فانت الصلاة اذا خرج وقت فعلها ولم تفعل » وعليه يصدق عنوان الفوت بعدم تحقق الفعل الفلاني في وقته الكذائي وبناءً على هذا الاساس لو خرج وقت فعل صلاة الظهر وشك في تحققها يمكن احراز فوتها باستصحاب عدمها فان فوت وقتها وجداني وعدم الاتيان بها في الوقت يحرز بالأصل .

بقى شيء وهو انه لو شك في الوقت انه أنى بالصلاة مثلاً أم لا ؟ لا اشكال في أنه يجب عليه الاتيان بها اما لقاعدة الاشتغال على المشهور بين القوم أو لاستصحاب عدم الاتيان على المسلك المنصور ، فلو فرض انه لم يأت بها بعد فهل يجب القضاء بعد الوقت أم لا ؟

ربما يقال : لا يجب بالتقريب الذي تقدم والحق أن يفصل في المقام بأن يقال على القول بأن المقتضي لوجوب الاتيان والمدرك له ان كان استصحاب عدم الاتيان كما هو مختارنا يجب القضاء لاحراز الفوت وأما على القول بأن وجه وجوب الاتيان قاعدة الاشتغال كما هو المشهور بين الأصحاب يشكل الجزم بالوجوب لأن قاعدة الاشتغال عبارة عن حكم العقل بلزوم الاتيان بالواجب في ظرف الشك لكن لدليل على بقاء التكليف فيشك في الفوت ومع الشك فيه لاتصل النوبة الى الأخذ بدليل وجوب القضاء لأنه من الأخذ بالدليل في الشبهة المصدقية فلاحظ .

الجهة الثامن عشرة في الأمر بالأمر بالشيء :

وقع الكلام بين القوم في أنه هل الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء أم لافتة قول : لاشكال في أن مقتضى الظهور العرفي انه أمر بذلك الشيء وان المأمور الأول واسطة في ايصال أمر المولى الى المأمور الثاني كالأوامر الصادرة عن الله تعالى الى العباد بواسطة الأنبياء والرسل ويترتب على هذا البحث ثمرة فقهية وهو كون عبادات الصبي مشروعة حيث أمر الامام عليه السلام الأولياء بأمرهم الصبيان بالصلاة بقوله عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاة ، وربما يقال : يمكن اثبات المطلوب بطريق آخر وهو أن الأمر الوجوبي مركب من الطلب والالزام ، وحديث الرفع يرفع الالزام عن الصبي ويبقى اصل الطلب بحاله ، وفيه : أن التكليف ولو كان استحبابياً يقتضي الكلفة ومقتضي المنة رفعه على الاطلاق ، وثانياً : ان الأمر الوجوبي ليس مركباً بل عبارة عن اعتبار المولى الفعل في ذمة المكلف وعدم ترخيصه في الترك فلا مجال للتقريب المذكور وعلى الجملة ان الظاهر من الأمر بالأمر كون المأمور الثاني مأموراً من قبل المولى هذا بحسب مقام الاثبات والظهور العرفي ولو وصلت النوبة الى الشك يكون مقتضى البرائة الشرعية وقبح العقاب بلابيان عقلاً عدم

الوجوب فلاحظ .

الجهة التاسعة عشرة في أن الامر ثانياً قبل امتثال الامر الاول هل يكون تأكيداً أو يكون تأسيساً

فنقول اذا ورد امر بشيء بعد الأمر به قبل امتثال الأمر الاول فتارة علق كل من الأمرين على سبب غير ما علق عليه الأمر الآخر كما لو قال: ان يلت فتوضاً ، ثم قال ان نمت فتوضاً واخرى يعلق احدهما على سبب ولم يعلق الآخر على سبب كما لو قال ان يلت فتوضاً ثم قال : توضاً وثالثة يعلق كل واحد من الأمرين على سبب واحد كما لو قال ان يلت فتوضاً ثم قال ان يلت فتوضاً ورابعة لا يعلق شيء منهما على السبب كما لو قال توضاً ثم قال توضاً ، أما الصورة الاولى والثانية فيقع الكلام فيهما في بحث المفاهيم انشاء الله .

وأما الصورة الثالثة والرابعة فقد وقع الكلام بين القوم في أن المستفاد من الأمر الثاني التأسيس أو المستفاد منه التأكيد للأمر الاول الذي يمكن أن يقال : ان المستفاد منه بحسب الفهم العرفي التأكيد والسرفيه ان المادة في الأمر الثاني لم يقيد بقيد فكلا الأمرين تعلقاً بأصل الطبيعة ولازمه التأكيد ، وان شئت فقل : ان الظاهر من الأمر الثاني ان المطلوب فيه هو المطلوب من الأمر الاول قطعاً لا يكون الا تأكيداً له وان أبيت عن هذا التقريب وقلت ان الهيئة ظاهرة في التأسيس فلا وجه لرفع اليد عن ظهورها فيه ، قلت الهيئة ترد على المادة وتركبها فتكون المادة قرينة على كون المراد من الهيئة التأكيد كما ان الأمر كذلك في كل مورد يكون احداً الأمرين قرينة على الآخر أو قل يكون احداً الظهورين معارضاً ومزاحماً للظهور الآخر وبالنتيجة يصير اللفظ مجملاً والمرجع اصالة البرائة فعلى كلا التقريبين لا يكون الأمر الثاني تأسيساً .

المقصد الثاني : في النواهي

والكلام فيه يقع في جهات : الجهة الاولى في معنى النهي : قال في الكفاية ان معنى النهي بعينه هو معنى الأمر غاية الأمر مفاد الأمر طلب وجود الفعل ومفاد النهي طلب ترك الفعل وتوهم ان الترك غير اختياري فيكون متعلق النهي الكف عن الفعل مدفوع ، بأن الترك مقدور بقاءً والا لم يكن وجود الفعل اختياريّاً ايضاً هذا ملخص ما أفاده في الكفاية .

ويمكن ان يقال ان مفاد صيغة افعل ابراز الاعتبار النفساني فان المولى يعتبر الفعل كالصلاة في ذمة المكلف ويبرز الاعتبار المذكور بقوله صل مثلاً ، وأما في باب النواهي يعتبر حريماً بين الفعل والمكلف ويعتبر حرمانه عن ذلك ويبرز ذلك الاعتبار بقوله لا تشرب الخمر مثلاً ، وبعبارة واضحة : تارة يشاق المولى الى فعل وله غرض في تحقق الفعل وصدوره عن المكلف فيعتبر ذلك الفعل في ذمة المكلف ويبرز ذلك الاعتبار بصيغة الأمر واخرى ينزجر عن الفعل ويريد عدم صدوره عن المكلف فيعتبر كون المكلف محروماً عنه ويعتبر حريماً بين المكلف وذلك الفعل ، ويبرز ذلك الاعتبار بصيغة النهي فيصح أن يقال ان متعلق الأمر والنهي واحد وهو عبارة عن الفعل غاية الأمر تارة يعتبر الفعل في ذمته فيكون مصداقاً للأمر واخرى يعتبر حريماً بين المكلف والفعل فيكون مصداقاً للنهي .

وصفوة القول : ان الفرق بين صيغة الأمر وصيغة النهي ان الاولى وضعت لابراز الفعل في ذمة المكلف وبعبارة واضحة : ان الواضع يتعهد بأنه كلما أراد أن يبرز ويظهرانه في مقام ابراز اعتبار الفعل في ذمة المكلف يتكلم بهذه الكلمة اي يتلفظ بهذه الصيغة وايضاً يتعهد الواضع بأنه اذا أراد أن يبرز كونه في مقام ابراز اعتبار حرمان المكلف عن الفعل يتلفظ بصيغة النهي فالأمر مبرز لاعتبار كون الفعل في ذمة

المكلف والنهي مبرز لاعتبار المولى حرمان المكلف عن الفعل اي صيغة الأمر موضوعة لابرار ان المتكلم في هذا المقام وصيغة النهي مبرزة لكون المولى في مقام ابراز جعل الحريم بين الفعل والمكلف فالأمر يغاير النهي في المفاد والمعنى ، نعم متعلق كل واحد منهما عين متعلق الآخر .

بقى شيء وهو انه ما الوجه في أنه يكفي لامثال الأوامر اتيان فرد من الطبيعة التي امر بها وأما في باب النواهي فلا يسقط النهي بالانزجار عن فرد دون فرد ، وبعبارة اخرى : المستفاد من النهي حرمة جميع الأفراد بحيث لو عصى المكلف لا يكون النهي ساقطاً بل يحرم بعد العصيان ايضاً ، ويمكن أن ما أفاده في الكفاية في هذا المقام تام وهو ان مقتضى مقدمات الحكمة في ناحية الأمر الاكتفاء بفرد واحد من الطبيعة فانه لو تمت المقدمات يصح أن يقال ان المأمور به انطبق على أول وجود تحقق من تلك الطبيعة المأمور بها وبعد الانطباق يكون الاجزاء عقلياً وأما في ناحية النواهي فمقتضى الاطلاق ومقدمات الحكمة شمول الحكم وانحلاله لكل موضوع ومتعلق، فاذا قال المولى لا تشرب الخمر يكون مقتضى الاطلاق ترتب الحرمة على كل خمر فسقوط النهي بالنسبة الى خمر فلاني يحتاج الى الدليل وكذلك ينحل الحكم بانحلال متعلقه فاذا قال لا تكذب يكون كل كذب حراماً بلا فرق بين أفراد ومقتضى الاطلاق بقاء النهي حتى بعد العصيان وبعبارة واضحة : عدم اختصاص النهي باول وجود من الطبيعة بل مقتضى الاطلاق النهي عن ايجاد الطبيعة مطلقاً ومقتضى الاطلاق عدم الفرق بين الوجود الأول والثاني والثالث وهكذا فلاحظ .

الجهة الثانية في اجتماع الامر والنهي :

قال في الكفاية : اختلفوا في جواز الاجتماع في واحد ، وامتناعه على أقوال :

ثالثها : الجواز عقلا والامتناع عرفاً .

وعنوان البحث يوهم امكان اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد والحال ان التنافي بين الأمر والنهي وامتناع اجتماعهما من الواضحات ، وانما الكلام في أن تعدد العنوان هل يوجب عدم تسرية الحكم من متعلق احدهما الى متعلق الآخر أم لا؟ وبعبارة واضحة : لسو تعلق النهي بطبيعة وتعلق الأمر بطبيعة اخرى هل يسري احدهما الى متعلق الآخر ام لا ؟ فذهب بعض الى الجواز بدعوى ان تعدد العنوان يكفي في عدم السراية ولو كان المعنون واحداً وذهب آخر الى عدم الجواز بتقريب ان احد الحكمين يسري الى متعلق الآخر فلا يجوز اجتماع الأمر والنهي ، وقال ثالث انه يجوز عقلا ويمتنع عرفاً بتقريب ان متعلق احدهما غير متعلق الآخر فيجوز وأما العرف فحيث يرى عدم انفكاك احدهما عن الآخر لا يجوز ولا يخفى انه ليس للمعرف في هذا الباب سبيل فان البحث عقلي فلو جوزه العقل لأثر لحكم العرف بالامتناع كما انه لو أدرك العقل امتناعه لاسبيل الى حكم العرف بالجواز .

وصفوة القول : ان البحث في المقام بحث عقلي صرف وهــ و ان الوجود الواحد اذا تعدد عنوانه هل يمكن تعلق الأمر باحد عنوانيه وتعلق النهي بعنوانه الآخر وبيان أوضح : هل يكون تعدد العنوان موجباً ومؤثراً لارتفاع غائلة اجتماع الضدين أم لا ؟ وعليه لا يكون مجال لحكم العرف بالجواز أو الامتناع فـان العرف محكم في باب استفادة المفاهيم من الألفاظ والمقام اجنبي عن ذلك الباب فلا تغفل .

وقال صاحب الكفاية : قبل الخوض في المقصود تقدم أمور : الاول : ان المراد من الواحد في محل الكلام مطلق ما كان ذا عنوانين بأحدهما يكون مورداً للأمر وبالاخر يكون مورداً للنهي وان كان كلياً قابلاً للشمول بأن يكون قابلاً للانطباق على كثيرين كالصلاة في الدار المغصوبة فان الصلاة بهذه الصفة أمر كلي

مورد للنهي والأمر ، وبعبارة واضحة : أنه لا مجال للبحث فيما يكون مورد الأمر اجنبياً عن مورد النهي كما لو أمر المولى بقتل المرتد الفطري ونهى عن قتل المؤمن فإن متعلق أحد الحكمين غير متعلق الآخر ولاوحدة بينهما إلا بالنوع أي انهما واحد بالواحد النوعي وأما الصلاة في الدارالغصبية فكلبي ومع ذلك مورد للأمر والنهي ولتوضيح المدعى نقول : الواحد قد يكون شخصياً كوجود زيد وأخرى يكون نوعياً كمفهوم الانسان وثالثة يكون جنسياً كالحيوان والوحدة في هذه الأقسام وحدة حقيقية لامجازية وقد يكون الوحدة واحداً بالنوع كما يقال زيد وبكر واحد بالنوع والحال ان زيدا وبكراً متباينان وان شئت قلت : ان التوصيف بالوحدة في هذه الموارد توصيفاً بحال المتعلق والوحدة المبحوث عنها في المقام ، القسم الاول ، ولذا نقول يقع الكلام في جواز اجتماع الأمر والنهي في الصلاة في الدارالمغصوبة فان هذا العنوان عنوان واحد ، وأما السجود له تعالى والسجود للصنم فلا يقعان مورداً للبحث لأن كل واحد منهما اجنبي عن الآخر ولا اتحاد بينهما إلا بالنوع فانهما واحد بالنوع لا واحد نوعي .

الثاني : ان الفرق بين هذه المسألة ومسألة النهي عن العبادة ان البحث في تلك المسألة كبروية وهي ان النهي عن العبادة هل يوجب فسادها أم لا ، والبحث في هذه المسألة في الصغرى وهي أنه هل يسري النهي من متعلقه الى ما يتعلق به الأمر أم لا يسرى فاذا قلنا بعدم جواز اجتماعهما ورجحنا ناحية الأمر بصير المقام من صغريات تلك المسألة فهذا النحو لابد أن يميز لابما يميزه في الفصول حيث قال على ما نقل عنه : ان الفرق بين المقامين أما في المعاملات فظاهر حيث أنه لا أمر في باب المعاملات وأما في العبادات فبأن يتعلق الأمر بطبيعة والنهي بطبيعة أخرى بلا فرق بين ان تكون النسبة بينهما بالعموم من وجه أو بالعموم المطلق وأما في مسألة النهي عن العبادة فان متعلقهما واحد والفرق بالاطلاق والتقييد فانه

يرد عليه ان مجرد التغاير بالنحو المذكور ، لا يقتضي تعدد المسائل بل الميزان في التعدد والوحدة التمايز بالجهة ، وأما ما افيد من ان البحث فسي المقام عقلي وهناك لفظي ، ففيه : ان البحث هناك أيضاً عقلي مضافاً الى أنه يمكن عقد مسألة واحدة والبحث فيها تارة من حيث العقل واخرى من حيث النقل .

الثالث : ان هذه المسألة هل هي من المسائل الاصولية أو من المسائل الفقهية أو من المسائل الكلامية أو من المبادي التصديقية أو من المبادي الأحكامية ؟ ربما يقال انها من المسائل الفقهية اذ البحث في هذه المسألة عن عوارض فعل المكلف أي الصحة والفساد .

وفيه : ان البحث في هذه المسألة عن سرية النهي الى متعلق الأمر وعدمها وتكون النتيجة صحة فعل المكلف على القول بالجواز .

وربما يقال : انها من المسائل الكلامية بتقريب ان البحث فيها فسي أن الله تعالى هل يمكن أن يأمر بشيء وينهى عنه ، وفيه : ان البحث في هذه المسألة عن سرية النهي الى متعلق الأمر ومجرد امكان عقد المسألة بحيث تكون كلامية لا يوجب كونها كلامية وعدم كونها اصولية بلحاظ آخر .

وربما يقال : انها من المبادي الأحكامية فان المبادي الأحكامية عبارة عن بحث أحوال الأحكام كان يبحث فسي أن وجوب شيء هل يستلزم وجوب مقدمته وفسي المقام يبحث في جواز اجتماع الوجوب والحرمة في شيء واحد ، وفيه : أنه لا مجال لهذا البحث فان المبادي اما تصورية أو تصديقية فان المبادي التصورية عبارة عن تصور الموضوعات وتصور المحمولات ، والمبادي التصديقية عبارة عن القضايا التي توجب العلم بثبوت المحمولات للموضوعات وبهذا الاعتبار تكون المسائل الاصولية مبادي تصديقية للمسائل الفقهية فلامجال للمبادي الأحكامية

واختار الميرزا النائيني على ما في التقرير أنها من المبادي التصديقية ، بتقريب ان المسألة الاصولية ما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي وفي المقام لواخترنا الامتناع يدخل المقام في باب تعارض الدليلين ولا بد من اجراء قانون التعارض عليهما .

وفيه : أنه يكفي لكون المسألة اصولية ترتب الاثر على احد طرفيه وحيث ان القول بالجواز يترتب عليه صحة العبادة تكون المسألة اصولية والا يلزم خروج مسألة حجية الخبر الواحد عن المسائل الاصولية فان الاثر مترتب على كونه حجة ولا يترتب الاثر على عدم تمامية اعتباره وهل يمكن الالتزام بخروجه عن علم الاصول وقس عليه غيره مضافاً الى أن المبادي التصديقية لعلم الاصول الادلة التي بها ثبت المحمولات للموضوعات واية مسألة من المسائل الاصولية تبني على هذا المبدأ وبعبارة اخرى : ان كان هذا البحث من المبادي ففي أي مورد يظهر اثره وأي محمول اصولي يثبت لموضوعه فالحق ان المسألة اصولية .

الرابع : ان هذه المسألة عقلية ولا ترتبط بعالم الألفاظ والتعبير فسي عنوان المسألة بجواز اجتماع الأمر والنهي ليس من باب خصوصية اللفظ بل لأجل الغلبة فان الغالب استفادة الوجوب من الأمر واستفادة الحرمة من النهي والا الميزان الوجوب والحرمة بلا خصوصية للدال عليهما ، وصفوة القول : ان الميزان في الجواز تعدد متعلقي الأمر والنهي وعدم سراية النهي الى متعلق الأمر والامتناع متوقف على أحد امرين اما الالتزام بوحدة المتعلق واما بالسراية والحاكم في هذا المقام هو العقل ولادخل للعرف في الباب ، ان قلت : ان العقل وان كان حاكماً بالجواز لدركه تعدد المتعلق وعدم السراية ولكن العرف بالنظر المسامحي يرى وحدة المتعلق فيحكم بعدم الجواز وهذا معنى الجواز عقلاً والامتناع عرفاً .

قلت : لا اثر لحكم العرف في تطبيق المفاهيم على موارد فان المدار هو

الواقع فان كان متعدداً وكان أحد المنعقلين منفكا عن الآخر نحكم بالجواز والا فلا وبعبارة واضحة: العرف محكم في تشخيص المفاهيم لافي تشخيص المصاديق ان قلت : المراد من حكم العرف بالامتناع أنه يفهم من قوله تعالى « أقم الصلاة لدلوك الشمس » الخ ، ايجاب الصلاة في مكان لا يكون غضباً فلا يمكن الاجتماع .

قلت: يرد عليه أولاً أنه لاوجه لهذه الدعوى فان مقتضى الاطلاق جوازالاتيان في كل مكان حتى المكان الغصبي ودليل تحريم الغصب لايمكن أن يكون مقيداً لدليل الصلاة اذالمفروض أن النسبة بين الدليلين العموم من وجه فلا ترجيح لتقدم أحدهما على الآخر ، وثانياً : لو سلم هذا الادعاء نقول مع هذا الفرض لاتصل النوبة الى بحث جواز الاجتماع وعدمه فان المفروض تفيد مطلوب المولى بحصة خاصة من الصلاة .

الخامس : ان ملاك النزاع في المقام يعم جميع أقسام الايجاب والتحريم فان الميزان عدم امكان اجتماع الأمر والنهي في محل واحد وهذا الملاك عام ومطرد في جميع الموارد وعليه كما قال في الكفاية لو أمر المولى بالصلاة والصوم تخييراً ونهى عن التصرف في الدار ومجالسة الأغيار فلوصلى المكلف في الدار وجالس الأغيار يتحقق النزاع .

ولسيدنا الاستاد كلام في المقام وهو ان النزاع لايجري في الايجاب والتحريم التخييريـن لأن مرجع التحريم التخييري الى الجمع بين فعلين أي يحرم على المكلف وبعبارة واضحة : معنى الحرمة التخييرية الجمع بين فعلين فنقول : يمكن للمولى أن يأمر باتيان أحد أمرين كان يأمر بالرواح الى السوق والسفر الى بغداد على نحو التخيير ونهى عن الجمع بين الأمرين فانه لا اشكال لامن ناحية العبد ولامن ناحية المولى اما من ناحية المولى فظاهرلأنه لاتنافي بين الأمر والنهي

المذكورين وأما من ناحية العبد فانه يمكنه أن يمثل كلا الحكيمين بأن يأتي باحدهما ويترك الآخر .

وما أفاده في غاية الغرابة فان الكلام في أنه هل يمكن أن يجتمع المأمور به والمنهي عنه في شيء واحد مع تعدد العنوان أم لا ؟ وما أفاده من امكان الأمر والنهي بتعدد المتعلق لا يرتبط بالمقام فلا حظ .

السادس : انه ربما يتوهم ان النزاع في المقام يبتني على وجود المندوحة ومع عدمها لامجال للبحث بتقريب : انه مع عدم المندوحة لا يمكن أن يتعلق التكليف اذ مرجعه الى التكليف بالمحال ولكنه توهم فاسد، فان النزاع في المقام في أن تعدد الوجه والعنوان هل يوجب تعدد متعلقي الأمر والنهي وعلى تقدير التعدد هل يسري احد الحكيمين الى متعلق الآخر من باب لزوم كون المتلازمين متوافقين في الحكم أم لا ؟ فان قلنا بالتعدد وعدم السراية يجوز الاجتماع وان لم نقل بالتعدد أو قلنا بالتعدد لكن قلنا بالسراية لايجوز الاجتماع وعلى كلا التقديرين لا يرتبط بوجود المندوحة وعدمها وان شئت قلت : جواز الاجتماع وعدم جوازه راجع الى مرحلة الجعل فان القائل بعدم الجواز يقول لسو اجتماعا يلزم اجتماع الضدين وأما القائل بالجواز فيقول مركز الأمر اجنبي عن مركز النهي ، وصفوة الكلام : ان القول بالامتناع يرتكز على احد أمرين اتحاد متعلقي الأمر والنهي وسراية احد الحكيمين الى متعلق الآخر والقائل بالجواز يستند الى أمرين تعدد المتعلق وعدم السراية ، نعم على القول بالجواز وعدم المندوحة يدخل المقام في باب التراحم فلا بد من ملاحظة ذلك الباب فعلى تقدير تقديم جانب الأمر فلا كلام وأما على تقدير تقديم جانب النهي يسقط الأمر اذ لا يمكن التكليف بالمحال لكن يدخل المقام في باب الترتب فان عصي المكلف ودخل الدار الغصية مثلا تجب عليه الصلاة لفرض جواز الاجتماع هذا من ناحية ومن ناحية اخرى يصح الترتب ، وصفوة

القول على الامتناع يدخل مورد الاجتماع في باب التعارض ولا بد من اعمال قانونه بلا فرق بين وجود المندوحة وعدمها ، وعلى القول بالجواز فعلى تقدير وجود المندوحة فلا تعارض ولا تراحم كما هو ظاهر وأما على فرض عدم المندوحة يدخل في باب التراحم ولا بد من تقديم الأهم هكذا ينبغي أن يحرم محل الكلام فلاحظ.

السابع : انه ربما يتوهم ان النزاع في المقام ينتهي على القول بتعلق الأوامر والنواهي بالطبائع وأما على القول بتعلقها بالأفراد فلا مجال لهذا النزاع بتقريب انه لو تعلقت بالأفراد يلزم تعلقها بلوازم الوجود ، توضيح المدعى : ان الشخص الخارجي بالعوارض الخارجية مثلا تشخص الانسان بعوارضه الخارجية القائمة به في الخارج ، فعلى هذا الامر بالصلاة مثلا أمر بالغصب والنهي عن الغصب نهى عن الصلاة اذ كل واحد منهما مشخص للآخر ومن الظاهر عدم امكان تعلق النهي والأمر بوجود واحد شخصي خارجي ، وأما على القول بتعلقها بالطبائع فلا اشكال من هذه الجهة ولذا يقع البحث في أن تعدد العنـوان هل يوجب تعدد المعنـون بحيث لا يكون الأمر والنهي واردين على مورد واحد أو لا اثر لتعدد العنـوان فان الفائل بالامتناع يقول لا يؤثر والفائل بالجواز يقول يؤثر ومن ناحية اخرى لا يسري النهى الى متعلق الأمر ولا يسري الأمر الى متعلق النهي ، وصفوة القول انه على القول بتعلقها بالأفراد يمتنع الاجتماع فان الاجتماع على هذا القول بنفسه محال لانه تكليف بالمحال اذ مرجعه الى اجتماع الضدين واجتماع الحب والبغض ، وأما على القول بتعلقها بالطبائع فمجال للبحث .

ويرد عليه : ان التشخص بنفس الوجود لا بالعوارض وان شئت قلت : تشخص الكلي بوجوده الخارجي وتشخص الوجود بنفسه ولذا يقال الشيء ما لم يوجد لم يتشخص ولو لم يكن تشخص الوجود بنفسه لدار أو تسلسل اذ نقول لو كان تشخص الوجود بوجود عوارضه وملازماته نسأل عن شخص تلك العوارض وهكذا

فالتيجة ان التشخص بالوجود نفسه فلا فرق بين القولين انما الفرق في أن القائل بتعلقها بالطبائع يقول الأمر يتعلق بنفس الطبيعة بحيث لو أتى المكلف ولو على فرض المحال بالكلي بما هو في الخارج يحصل الامتثال والقائل بتعلقها بالفرد يقول المأمور به احد الأفراد الخارجية واحد الاشخاص .

وربما يتوهم ان القول بتعلقها بالطبائع يستلزم القول بالجواز والقول بتعلقها بالأفراد يستلزم القول بالامتناع ، بتقريب انه لو كان متعلق الأمر والنهي بالطبائع فمورد الأمر مغاير مع مورد النهي ، ويمكن للمولى أن يأمر باحد الأمرين وينهى عن الآخر ولا يتوجه محذور ، وأما على القول بالتعلق بالأفراد فيكون مورد الأمر والنهي واحداً ولا يمكن تعلق كلا الحكمين به .

ويرد عليه : انه لا فرق بين القولين من هذه الجهة والعمدة في مدرك الجواز وعدمه ان تعدد العنوان هل يوجب تعدد المعنوي ، وبعبارة اخرى : لابد من ملاحظة ان التركيب بين المتعلقين تركيب اتحادي أو تركيب انضمامي فعلى تقدير كون التركيب اتحادياً لا يجوز الاجتماع بالافرق بين القولين وعلى تقدير كون التركيب انضمامياً يجوز بلا فرق بين القولين ايضاً .

الثامن : قال صاحب الكفاية : انه لا يكاد يكون من باب الاجتماع الا اذا كان في كل واحد من متعلقي الايجاب والتحريم مناط حكمه مطلقاً ، حتى في مورد التصادق والاجتماع ، كى يحكم على الجواز بكونه فعلاً محكوماً بحكمين وعلى الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن احدهما أقوى كما باتى تفصيله .

وأورد عليه سيدنا الاستاد بأن مسألة اجتماع الأمر والنهي لا تبني على مسلك دون مسلك ولا تختص بمذهب العدلية القائلين بكون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد بل النزاع في المقام يجري حتى على مذهب الاشاعرة والذي يختلج بالبال أن ما

أورده عليه، غير وارد إذ لا شبهة في أن عموم الحكم وخصوصه على كل مسلك ومذهب تحت ضابط، وبعبارة أخرى: لا إشكال في أن جريان النزاع في المقام يتوقف على تحقق كل واحد من الأمر والنهي إذ مع عدمهما أو عدم أحدهما لا موضوع للبحث المذكور فهذا الإيراد غير وارد على كلام الكفاية إلا أن يقال إن الاستفادة من كلام الكفاية اختصاص النزاع بالالتزام بكون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد فلا إيراد وارد عليه.

وقال صاحب الكفاية في طي كلامه: هذا بحسب مقام الثبوت، وأما بحسب مقام الإثبات والدلالة فالروايتان الدالتان على الحكمين متعارضتان إذا أحرز أن المناط من قبيل الثاني فلا بد من عمل المعارضة بينهما من الترجيح والتخير، والا فلا تعارض في البين بل كان من باب التزاحم بين المقتضيين، فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً لكونه أقوى مناًطاً فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجحات الروايات أصلاً، بل لابد من مرجحات المقتضيات المتزاحمات كما تأتي الإشارة إليها.

وأورد عليه سيدنا الأستاذ بأن التعارض بين الدليلين لا يبتني على مذهب دون مذهب ولا يختص بمذهب العدلية القائلين بتبعية الأحكام للملاكات بل يجري حتى على مسلك الأشعري الذي لا يقول بالتبعية وإن المناط في التعارض التكاذب يسن الدليلين على جميع المسالك. والظاهر أن هذا الإيراد غير وارد على كلام الكفاية إذ لا إشكال في تحقق التعارض في مفروض كلامه فلا يتوجه إلى كلامه إيراد من هذه الجهة، نعم يرد عليه اعتراض من ناحية أخرى وهو أن التزاحم ربما يتصور في مقام الجمل بين الملاكين وأخرى يتصور في مقام الامتثال أما ما يرتبط بمقام الجمل فهو مربوط بالمولى والمولى يميز ترجيح أحد الملاكين على الآخر ويميز الراجح عن المرجوح ولا طريق لنا إلى تشخيص تلك الجهات وأما التزاحم في

مقام الامتثال فهو متقوم بجعل كلا الحكمين ولاتنافي بينهما في مقام الجعل وانما التزاحم والتنافي بينهما في مقام الامتثال لأجل عدم قدرة المكلف على امتثال كلا الحكمين .

وقال صاحب الكفاية في ذيل كلامه : نعم لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة لو لم يوفق بينهما بحمل احدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاخمة . وأورد عليه سيدنا الاستاد بوجوه : الاول ان موارد التوفيق العرفي غير موارد التعارض فاذا فرض التوفيق العرفي فلا تعارض ومع تحقق التعارض لامجال للتوفيق فالجمع بين الأمرين جمع بين المتناقضين الثاني : ان التوفيق العرفي في الجمع بين الدليلين لا يرتبط بمرجحات باب المزاخمة فان احد البابين مغاير مع الباب الاخر فان الجمع العرفي يلحظ تقديم الأظهر على الظاهر وأما تقديم احد الحكمين على الاخر بلحاظ مرجحات باب المزاخمة فلا يرتبط بالتوفيق العرفي والمرجحات في باب المزاخمة توجب انتفاء الحكم عن طرف المرجوح من باب عدم قدرة المكلف على الجمع بين الأمرين الثالث : ان حمل الدليل على بيان المقتضي وانه موجود في المتعلق وبعبارة اخرى : حمل الدليل على الحكم الاقتضائي خارج عن الفهم العرفي وليس هذا جمعاً عرفياً الرابع : ان هذا الجمع لا يدفع محذور اجتماع الامر والنهي فان اجتماع المصلحة والمفسدة وان كان ممكناً لكن اجتماع الحب والبغض بالنسبة الى شيء واحد غير ممكن .

ويورد عليه : ان اقتضاء الحب يمكن أن يجتمع مع اقتضاء البغض والذي لا يمكن أن يتحقق الحب والبغض كلاهما بالنسبة الى شيء واحد ، وأما اجتماع كلا المقتضيين فلأمانع منه فلا حظ .

التاسع : قال في الكفاية : انه قد عرفت ان المعتبر في هذا الباب أن يكون

كل واحد من الطبيعة المأمور بها والمنهي عنها مشتملا على مناط الحكم مطلقاً حتى في حال الاجتماع فلو كان هناك ما دل على ذلك من اجماع أو غيره فلا اشكال .

وأورد عليه سيدنا الاستاد بأنه قد مر أن النزاع في باب اجتماع الأمر والنهي ليس متوقفاً على القول بكون الأحكام تابعة للملاكات بل النزاع يجري ولو على مسلك الأشعري الذي لا يقول بالتبعية وأن الجواز متفرع على تعدد متعلقي الأمر والنهي وعدم سريّة كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر والامتناع متوقف على أحد الأمرين أما اتحاد المتعلقين وأما السريّة والظاهر أن الأيراد المذكور كما ذكرنا سابقاً غير وارد على صاحب الكفاية فإن الأمر والنهي باي ضابط كانا لا بد من شمولهما حال الاجتماع والافلامجال للنزاع .

وقال في الكفاية في طي كلامه : ولولم يكن الاطلاق دليلي الحكمين ففيه تفصيل ، وهو أن الاطلاق لو كان في مقام بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلاً على ثبوت المقتضي والمناط في مورد الاجتماع فيكون من هذا الباب ولو كان بصدد بيان الحكم الفعلي فلا اشكال في استكشاف ثبوت المقتضي في الحكمين على القول بالجواز إلا إذا علم اجمالاً بكذب أحد الدليلين فيعامل معهما معاملة المتعارضين ، وأما على القول بالامتناع فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضي للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً، فإن انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضي يمكن أن يكون لأجل انتفائه .

وأورد عليه سيدنا الاستاد بأنه إن كان مراده بالحكم الفعلي مرتبة البعث فهو تابع لتحقيق موضوعه ولا تعرض للحكم لفعلية نفسه ويمكن أن يتأخر فعلية الحكم عن انشائه بزمان طويل إذا ما لم يتحقق الموضوع لا يصير الحكم فعلياً والسريّة إن الأحكام الشرعية معجولة على نحو القضايا الحقيقية وعلى هذا فعلية الحكم تابعة

لتحقق موضوعه ولا مجال لأن يقال ان نفس دليل الحكم متكفل لبيان فعليته ،
وبعبارة اخرى : القضية الحقيقية غير متعرضة لوجود موضوعها فلا يصح ان يقال
ان الدليل باطلاته في مقام بيان فعلية الحكم وان اراد من الحكم انشائه وابطازه ،
وبعبارة اخرى : الفعلية من قبل المولى لا الفعلية الخارجية فلا يعقل أن يكون
المتعلق الواحد متعلقاً للأمر والنهي حتى على القول بالجواز فان اجتماع الضدين
محال على جميع المسالك هذا بالنسبة الى ما أفاده من الحكم الفعلي ، وأما أفاده
من الحكم الاقتضائي ، فيرد عليه : انه لا تصور من الحكم الاقتضائي الاكون الفعل
ذا مصلحة وذا مفسدة وهذه المرحلة خارجة عن محل الكلام لأن الكلام في
اجتماع الأمر والنهي ومرجع ما ذكره الى ان الشارع أخبر بوجود المصلحة
والمفسدة والحال ان الشارع الأقدس وظيفته بيان الأحكام لبيان الملاكات مضافاً
الى أن الحمل المذكور خارج عن المتفاهم العرفي اضاف الى ذلك ان اجتماع
المصلحة والمفسدة في شيء واحد وان كان ممكناً لكن لا يمكن أن يؤثر ان في
المحبوبية والمبغوضية بل اما يترجح جانب الأمر واما يترجح جانب النهي .
وصفة القول : ان المتعلق ان كان متعدد ولا يسري الحكم من احد المتعلقين
الى الاخر ويؤثر الملاك في فعلية الحكم فلا مانع من الاجتماع وان كان واحداً فلا
يمكن أن يؤثر الا احدهما ولا يكون من هذا الباب .

ان قلت : اذا لم يترجح احد الجانبين لا يكون محبوباً ولا مبغوضاً فلا يكون
حكم في البين ، قلت : لا يعقل فانه لا بد من تأثير احدهما مضافاً الى أنه لنو
محض .

ويرد عليه : انه لا اشكال في أنه على القول بالجواز يستكشف مقتضي لكل
واحد من الحكمين وصاحب الكفاية لم يفرض الكلام في مورد كون المتعلق واحداً ،
كى يرد عليه هذا الابراد ، ويرد عليه ايضاً : انه كيف لا يعقل أن لا يؤثر الملاك

فانه لو فرض عدم ترجيح احد الملاكين على الاخر تكون النتيجة عدم تعلق التكليف ولم يعلم مراده من عدم المعقولة .

وقال صاحب الكفاية في ذيل كلامه : الا أن يقال ان قضية التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن احدهما أظهر والا فخصوص الظاهر منهما الخ .

وأورد عليه سيدنا الاستاد بأن الجمع المذكور ليس جمعاً عرفياً .

العاشر : قال في الكفاية : انه لاشكال في سقوط الأمر وحصول الامتثال باتيان المجمع بداعي الأمر على الجواز وان كان عاصياً للنهي وأما على الامتناع وترجيح جانب الأمر فالأمر كذلك ولاعصيان ، وأما على تقدير ترجيح جانب النهي فيسقط الأمر به مطلقاً في غير العبادات لحصول الغرض الموجب لسقوط الأمر وأما فيها فلا ، مع الالتفات أو بدون الالتفات تقصيراً لعدم تحقق قصد القرينة بالمحرم وبدون التقرب لايسقط الغرض ، وأما مع القصور فلا مانع من قصد التقرب وتحقيقه بما يصلح أن يكون مقرباً الى آخر كلامه .

ويرد عليه : اولاً أنه على الامتناع وترجيح جانب النهي كيف يمكن الجزم بحصول الغرض في غير العبادات فان الحرام لا يعقل أن يكون مصداقاً للواجب فان اجتماع الضدين محال .

وصفة القول : أنه لا يمكن أن يكون وجود واحد محبوباً ومبغوضاً فلا فرق من هذه الجهة بين العبادات وغيرها ، وثانياً : أنه لا فرق بين الجهل العذري وغيره في عدم تحقق الامتثال بالفرد المحرم الامن ناحية العقاب وعدمه ، نعم يمكن الالتزام بتحقيق الامتثال في مورد عدم توجه النهي لأجل النسيان ونحوه ، بيان ذلك : ان الحكم الواقعي محفوظ في حالتي العلم والجهل ولا يختص بصورة العلم والايلازم الدور ، فلو كان المكلف جاهلاً بالحكم أو الموضوع جهلاً عذرياً

لكن يلتفت ويحتمل الحرمة يكون الارتكاب الخارجي حراماً في حقه وان لم يكن مستوجباً للعقاب لكونه معذوراً لكن لا يمكن أن يتحقق به الامتنال لعدم امكان كون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً فلو كان المكلف جاهلاً بكون الدار الفلانية مبغوبة وصلى في تلك الدار لاتكون صلاته صحيحة الا في صورة الغفلة بحيث لا يكون تسويجه الخطاب اليه قابلاً وان شئت قلت : المصالح الواقعية والمفاسد كذلك وتزاحمها وكسرها وانكسارها لاترتبط بالعلم والجهل ولا مجال لهذا التوهم فان الاحكام على رأي العدلية تابعة للملاكات الواقعية وتلك الملاكات تؤثر في عملية الاحكام على واقعها فعلى تقدير غلبة جانب النهي يكون الفعل مبغوضاً ليس الاوان كانت المصلحة غالبية يكون محبوباً لامحالة ولا أثر للعلم والجهل في الواقعات نعم اذا لم يكن النهي متوجهاً الى المكلف كما لو كان ناسياً وكان نسيانه عن عذر لا يكون النهي مانعاً عن الصحة اذ يختص المتعلق بالحصّة الخاصة بمقتضى حكم العقل ومع عدم الحرمة لا يحكم العقل بكون الفعل مبغوضاً كي لا يمكن أن يقع مصداقاً للمأمور به .

وثالثاً يرد عليه : بأنه على الجواز يدخل المقام في باب التزاحم في فرض عدم المندوحة فعلى فرض تقديم جانب الأمر تصح الصلاة وأما على تقدير تقديم جانب النهي فالصحة تنوقف على أحد امرين ، اما الالتزام بالترتب واما كفاية كون الفعل ذاملاً في تحقق قصد القرية ، مع اشكال عدم طريق الى احراز الملاك فان من يكون مشغولاً بضد الصلاة كيف يمكنه الاتيان بها كي يؤمر بها ، وبعبارة واضحة : كيف يمكن أن يتعلق الأمر بالضدين بغير الترتب ومن ناحية اخرى احراز الملاك من طريق تعلق الأمر .

ان قلت : سلمنا عدم امكان توجيه الأمر الا بالترتب لكن يمكن الالتزام بالصحة أيضاً بالملاك فان الفعل ذو ملاك حسن فيمكن الاتيان به بقصد القرية ، قلت : تحقق

العبادة مشروط بكونها محبوبة مضافاً الى اشتراط كون صدورهما حسناً من المكلف والمفروض عدم صدوره حسناً وبعبارة اخرى: يتوقف على الحسن الفاعلي بالاضافة الى الحسن الفعلي ، بتقريب ان الصلاة في الخارج لا تتميز عن الغصب بحيث يمكن الاشارة اليها وحدها فالذي يوجد الصلاة في الدار المغصوبة يوجد بايجاد واحد الصلاة والغصب لا الصلاة وحدها فيكون ايجاده قبيحاً اذ أوجد الحرام فلا يكون ايجاده حسناً فلا يمكن أن يتحقق الامثال بفعله فالنتيجة : انه يفصل بين القول بالجواز وتعدد المجمع وبين القول بالامتناع ووحدته بتحقيق الامثال في الاول حتى مع العلم ، والتفصيل في الصورة الثانية وصفوة القول : ان المشهور بين القوم صحة العبادة على القول بالجواز ولو مع العلم بالحرمه فضلاً عن صورة الجهل . وأفاد الميرزا النائيني قدس سره - على ما في التقرير - بأنه على القول بالجواز يفصل بين صورتين العلم والجهل ، بأن يقال تصح العبادة مع الجهل ولا تصح مع العلم بالحرمه فيقع الكلام على ما ادعاه في موردين : احدهما بالنسبة الى العالم ، ثانيهما بالنسبة الى الجاهل .

أما المورد الاول فاستدل على دعواه بأن التكليف بنفسه يقتضي اعتبار القدرة ويختص بالحصّة المقدورة وليس اشتراط القدرة بحكم العقل ، والوجه فيه : ان التكليف جعل الداعي نحو الفعل فهو بنفسه يقتضي القدرة اذ لا يمكن جعل الداعي لأمر غير مقدور هذا من ناحية ومن ناحية اخرى الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً فلا بد أن يكون المتعلق مقدوراً شرعاً وعقلاً وعليه لا تكون الصلاة في الغصب مأموراً بها لانها ملازمة للحرام فلا تكون مقدورة شرعاً ، وعلى الجملة فان الصلاة في الغصب وان لم تكن متحدة مع الحرام على الجواز لكن ملازمة مع الحرام ولا تكون مقدورة شرعاً .

ان قلت : هب انه لا يشمل الدليل بالتقريب المذكور لكن يمكن الالتزام بالصحة بالترتب . قلت : تحقق الترتب بتحقيق العصيان للنهي والعاصي للنهي لا يخلو من

احد الأمرين اذ العاصي اما يكون مشغلا بالصلاة واما مشغلا بغير الصلاة .
وعلى كلا التقديرين لا يعقل أن يؤمر بالصلاة أما على الاول فللزوم تحصيل الحاصل،
وأما على الثاني فلعدم امكان الجمع بين الضدين .

وأورد عليه سيدنا الاستاد بوجوه من الايراد الوجه الاول: انا ذكرنا في بحث
الضدان اعتبار القدرة في المكلف به ليس باقتضاء نفس التكليف فان التكليف
ليس جعل الداعي نحو الفعل كى يقال لا يعقل جعل الداعي الا بالنسبة الى الحصة
المقدورة بل التكليف عبارة عن الاعتبار فان الايجاب اعتبار الفعل في ذمة المكلف
والتحريم اعتبار حرمان المكلف عن الفعل وابرز هذا الاعتبار بمرز من قول أو
فعل ، وهذا الاعتبار لا يقتضي اعتبار القدرة في المتعلق بل يجوز اعتبار الجامع
بين المقدور وغير المقدور كما انه لا دليل على حكم العقل باعتبار القدرة بل العقل
يدرك اشتراط القدرة في ظرف الامثال فالنتيجة انه لا دليل على اقتضاء نفس التكليف
اعتبار القدرة في المكلف به .

الوجه الثاني : انه سلمنا اقتضاء التكليف القدرة في المتعلق لكن يكفي القدرة
في الجملة وبعبارة اخرى : يكفي القدرة ولو على نحو الموجبة الجزئية فلا يلزم
تعلق التكليف بخصوص الحصة المقدورة فيكفي القدرة في الجملة والمفروض
ان المكلف يقدر على الاتيان بالصلاة في المكان المباح .

الوجه الثالث: انه لو تنزلنا وقلنا ان المأمور به خصوص الحصة المقدورة
لكن مع ذلك لا يتم ما ذكره لأن مصداق الصلاة غير مصداق الغصب ويكون التركيب
بينهما انضمامياً ، وبعبارة اخرى : لا يكون متعلق الأمر الصلاني حراماً كى يقال
ان الحرام شرعاً كالمتنوع عقلاً .

الوجه الرابع: انه لو تنزلنا عن ذلك ايضاً لكن لامانع عن تعلق الأمر بالصلاة
على نحو الترتب وذلك لأن الغصب عبارة عن الكون في الدار الغصبية والكون
فيها لا يضاد مع الصلاة فيها ولا مصداق للصلاة بل ملازم معها فلو علق وجوب

الصلاة على الغضب لا يلزم شيء من المحذورين، لأمحذور طلب الحاصل ولأمحذور طلب الضدين بل الكون في الدار الغصبية يجامع مع الصلاة كما انه يجامع مع بقية الأفعال ففي ظرف العصيان والكون في الدار المغصوبة لآمانع عن تعلق الأمر بالصلاة .

الوجه الخامس: انه لو تنزلنا عن ذلك أيضاً نقول: لآمانع عن الاتيان بالصلاة مع قصد التقرب بها لكونها واجدة للملاك على وجهة نظر المبرزا حيث انه يرى كون الفعل ذا مصلحة قابلة للتقرب .

ولا يرد عليه ما أورده اذ لو فرض تعدد الوجود كما هو المفروض كان الایجاد متعدداً ولا يعقل تعدد الوجود ووحدة الایجاد لأن الفرق بين الوجود والایجاد بالاعتبار فانه لو لوحظ الى الموجود يكون وجوداً ولو لوحظ الى الموجد يكون ايجاداً فلا مجال لأن يقال الوجود متعدد والایجاد واحد .

اذا عرفت ما تقدم نقول : الحق ان اعتبار القدرة في المتعلق بحكم العقل حيث ان التكليف لآمعنى له مع عدم القدرة على المتعلق ويلزم اللغو وأما اعتبارها بنفس التكليف لآبحكم العقل فلا نفهم معناه اذ مع عدم حكم العقل لآطريق الى احراز الاستحالة والامكان ، وبعبارة اخرى: الطريق الوحيد حكم العقل ومع قطع النظر عنه لآمجال للحكم فالحق ان الاشتراط بحكم العقل وأما كفاية القدرة حين الامتثال الذي رامه سيدنا الاستاد وجعله مسلکاً ثائناً في قبال المسلكين الاخرين ، فالظاهر انه لآمحصل له فان زمان الامتثال زمان فعلية الحكم وبيان واضح : لآيعقل أن يتحقق الحكم ويصير فعلياً بحيث يكون قابلاً لأن يمثل وممع ذلك لآيكون المكلف قادراً ، فالحق ان اعتبار القدرة بحكم العقل ، غاية الأمر لآابد من التفصيل بأن يقال ان لم يكن الواجب متوقفاً على القصد ولم يكن الفعل من الامور القصدية فلا يلزم أن يكون الواجب خصوص الحصاة المقدورة بل ما في الذمة الجامع بين

تلك الحصة وغيرها ، وأما ان كان الواجب من الامور القصدية كالواجبات التعبدية والواجبات التي تتوقف على القصد كالتعظيم والاکرام والاهانة فيختص الحكم بالحصة المقدورة اذ الامور القصدية لايمقل أن تتحقق بلا قصد واختيار والا يلزم الخلف المحال ، وصفوة القول : ان ما أفاده سيدنا الاستاد صحيح في الجملة لابل الجملة ، نعم ما أفاده تام بالنسبة الى المقام اذ المفروض ان المأني به الملازم للحرام مصداق للمأمور به فلا وجه لعدم تحقق الامثال ١٠

ويرد على كلام الميرزا مضافاً الى ماأورده عليه سيدنا الاستاد، انه سلمنا ان الایجاد واحد ولكن المفروض ان المكلف بايجاده الواحد يوجد فعلين في الخارج احدهما ذو مصلحة والفعل محبوب للمولى ، ثانيهما ذو مفسدة ويكون الفعل مبغوضاً للمولى ، وبعبارة اخرى يوجد فعلاً حسناً وفعلاً قبيحاً لكن باي وجه يكون الایجاد قبيحاً ولماذا لا يكون حسناً ، وبعبارة اخرى : باي مستند يؤثر قبح الوجود في الایجاد ولماذا لا يؤثر حسن الوجود في الایجاد ، وان شئت قلت : اي وجه في ترجيح القبح على الحسن وعلى تقدير عدم ترجيح احدهما على الاخر يكون الایجاد لاحسناً ولا قبيحاً فيحصل الامتثال مضافاً الى أنه ما الوجه في اشتراط تحقق الامثال بكون الایجاد حسناً فان المكلف اذا كان في مقام الاطاعة وقصد القربة وأتى بعمل محبوب ذي مصلحة يتحقق الامثال ويصح أن يقال ان العمل الفلاني صدر عنه بقصد القربة وان كان اصداره قبيحاً وبعبارة اخرى : لادليل على اعتبارأزيد من هذا المقدار في مقام الامثال والاطاعة فعلى القول بالجواز لا بد من الالتزام بصحة الصلاة الواقعة في الدار المغصوبة . نعم على القول بسرابة النهي الى متعلق الصلاة لايتحقق الامثال اذ كيف يمكن أن يتعلق الأمر والنهي بشيء واحد وكيف يمكن أن يكون شيء واحد مبغوضاً ومحبوباً وكيف يمكن قصد القربة بالمنهي عنه من قبل المولى هذا تمام الكلام في المورد الأول .

وأما المورد الثاني وهو صورة الجهل بالغصب فتصح الصلاة إذا لمفروض ان التركيب انضمامي ومن ناحية أخرى مع الجهل بالحرمة لا يكون النهي منجزاً على المكلف ، فلو صلى في الدار المنصوبة مع الجهل بالحرمة تكون صلاته صحيحة هذا في صورة الجهل .

وأما في صورة النسيان فالأمر أوضح إذ مع النسيان لا يكون الحكم محفوظاً حتى في الواقع لعدم ترتب أثر عليه فوجوده يكون لغواً .

وبعد بيان المقدمات المذكورة ، نقول : قد ذكر صاحب الكفاية لاثبات الامتناع اموراً ، لابد من ملاحظة كل واحد منها .

الأمر الأول : ان الاحكام الخمسة متضادة ضرورة المعادة الثامة يسن البعث نحو شيء والزجر عنه في ذلك الزمان هذا بعد وصول كلا الحكمين الى مرتبة البعث الفعلي والزجر الفعلي وان لم يكن معادة بينهما ما لم يبلغا الى المرتبة الفعلية وبيان واضح : التضاد بين الاحكام الفعلية ولا تضاد بين الاحكام الانشائية . ويرد عليه اولاً : انه لا تضاد ولا تعاند بين الاحكام بوجه ، فان بساب الاحكام الشرعية باب الاعتبار والاعتبار خفيف المؤنة ، والتضاد من خصائص الامور الواقعية والاعراض الخارجية ، كالتضاد بين البياض والسواد .

وثانياً : ان ما افاده من التفكيك بين الحكم الانشائي والحكم الفعلي لا محصل له فان للحكم مرتبتين ، الاولى الفعلية ، الثانية التنجز ، والحكم بعد ما وصل الى المرحلة الفعلية ينشأ بمبرز من قول أو فعل فلا تضاد بين الاحكام في مرحلة من المراحل ، نعم المعادة بين الاحكام موجودة في موردين :

احدهما : في المبدأ ، ثانيهما : في المنتهى ، أما في المبدأ فلا انه لا يمكن أن يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً كما انه لا يمكن أن يكون محبوباً ولا يكون محبوباً وهكذا ، فان اجتماع الحب والبغض من شخص واحد بالنسبة الى شيء

واحد غير معقول ، وأما من ناحية المنتهى فلا يمكن للعبد أن يوجد شيئاً بلحاظ
تعلق الأمر به وترك ذلك الشيء بلحاظ النهي عنه .

وأما نفس الأحكام فلا مضادة بينها ومما ذكرنا ظهر ما في كلام سيدنا الاستاد
حيث قال : المضادة بين الوجوب والحرمة فسي مرتبة جعلهما فلا يمكن جعل
الوجوب والحرمة على شيء واحد ومن الواضح ان المضادة في هذه المرتبة لا
تتوقف على فعلية الحكمين .

فانه يرد عليه : اولا أنه لامضادة بين الأحكام في مرحلة من المراحل ، وثانياً
ان مرحلة الجعل عين المرحلة الفعلية ولا انفكاك بينهما ، فان المولى بعد تمامية
المقدمات عنده يعتبر الوجوب مثلاً وينشيء ذلك الوجوب بمبرز والحكم بعد
الاعتبار والانشاء فعلي غايته ما دام يكون العبد معذوراً لا يكون منجزاً عليه كما لو
شك فسي وجوب صلاة الجمعة مثلاً ولم تتم الأدلة على وجوبها والحال تكون
واجبة في الواقع فان المكلف يجري حديث الرفع ويستريح عن كلفة الحكم
الواقعي فلا حظ .

الامر الثاني : أنه لا اشكال في أن متعلق الأحكام فعل المكلف وما هو صادر
عنه في الخارج وما هو جاعله وفاعله لا ما هو اسمه ولا ما هو عنوانه مما قد انتزع
عنه بحيث لولا الانتزاع لا يكون شيء بحذائه في الخارج وما أفاده تام فان متعلق
الأحكام ليس هو العناوين الأنزاعية ولا الأسماء بل العناوين والأسماء فقطرة الى
ما يكون في الخارج وعلى الجملة لا اشكال في أن المأمور به والمنهي عنه الوجود
الخارجي .

الامر الثالث : ان تعدد الوجه والعنوان لا يوجب تعدد المعنوي فان العناوين
المتعددة ربما تنطبق على الفارد الذي لا كثرة فيه كالواجب تعالى فانه جل وعلا
على بساطته ووحدته تنطبق عليه العناوين الكثيرة .

ويمكن أن يرد على ما أفاده بأن تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون كما أفاده ولكن تعدد العنوان لا يقتضي وحدة المعنون أيضاً ، وبيان واضح : لابد من التفصيل ، بأن يقال ان العناوين المتعددة المنطبقة على ما في الخارج تارة تعليلية واخرى تقييدية ، والمراد من العنوان التعليلي العنوان الذي يعرض على المعنون بلحاظ قيام شيء بالمعنون مثلاً عنوان الأبيض يعرض على الجسم بلحاظ قيام البياض على ذلك الجسم وعنوان الأسود يعرض للجسم باعتبار قيام السواد به فيكون الجسم الواحد أبيض وأسود وأيضاً يمكن أن يكون فرد واحد من أفراد الانسان مصداقاً لآلف عنوان فيكون عالمياً ، عارفاً ، عادلاً ، محسناً ، قوياً ، شريفاً غنياً الى غيرها من العناوين والوجه فيه ، ان هذه العناوين عناوين تعليلية ، أي كون زيد عادلاً معلول وجود العدالة فيه وكونه عالمياً معلول وجود العلم فيه وكونه قوياً معلول وجود القوة فيه وهكذا .

وأما العناوين التقييدية ، وهي العناوين المتأصلة فسي الخارج فلا يعقل أن يتحد واحد منها مع الآخر ولا يعقل اجتماع اثنين منها في مورد بحيث يكون أحدهما محمولاً على الآخر فلا يعقل أن يتحد السواد مع البياض ولا الحموضة مع السواد وهكذا والوجه فيه ، أنه لا يعقل تعدد الفعلية وان شئت قلت : كل فعلية تأتي عن فعلية أخرى .

فالنتيجة : ان العناوين الانتزاعية التي لا يكون لها تأصل في الخارج والتأصل لمنشأ انتزاعها يمكن اجتماعها في مصداق واحد وتعد هذه العناوين لا يقتضي تعدد المعنون .

وأما العناوين المتأصلة فلا يعقل اتحادها ولا يعقل صدقها على مصداق واحد في الخارج وهنا قسم ثالث وهي العناوين التي لا تأصل لها بل ينتزع من العناوين المتأصلة كعنوان الاكرام والاهانة ونحوهما ، ومن هذا القبيل عنوان الصلاة

والغصب وعلى هذا الأساس اذا تعدد العنوان فاما كلاهما من العناوين المتأصلة كالبياض والحموضة واما كلاهما من العناوين غير المتأصلة واما أحدهما متأصل والآخر غير متأصل ، أما اذا كان كلاهما متأصلين فلا يعقل الاتحاد بينهما كما تقدم وأما اذا كان أحدهما متأصلاً والآخر غير متأصل يمكن أن يتحد أحدهما مع الآخر كعنوان الغصب والاكل فان اكل مال الغير بدون رضاه غصب ومن ناحية اخرى الاكل من العناوين المتأصلة فاذا اكل أحد مال الغير بلا اذن منه يكون غاصباً اذا مصداق الغصب في المثال اكل مال الغير ، وأما اذا كان كلا العناوين انتزاعيين كالصلاة والغصب فلا بد من ملاحظة المنطبق عليه العنوان فان كان المنطبق عليه لاحدهما غير المنطبق عليه الآخر يكون التركيب انضمامياً ، واذا كان واحداً يكون اتحادياً .

وصفوة القول : الذي يكون قول الفصل وبه يتحقق المصالحة بين الطرفين ان العنوان المأمور به ان كان متحداً مع العنوان المنهي عنه ويكون فرد واحد مصداقاً لهما يكون ممتنعاً ولا بد من العلاج اذ لا يعقل أن يكون شيء واحد مبغوضاً ومحبوباً أو فقل : لا يمكن أن يكون شيء واحد مصداقاً للمأمور به ومصدراً للمنهي عنه وان كان مصداق احد العناوين غير ما صدق عليه الآخر ، أو فقل : ان كان التركيب بينهما انضمامياً يكون الاجتماع جازياً ، فتمام الكلام في هذا المقام في هذه النقطة فان القائل بالجواز يرى انفكاك احدهما عن الآخر وجوداً والقائل بالامتناع يرى اتحادهما في الوجود .

اذا عرفت ما تقدم فاعلم أنه لو صلى المكلف في الدار المغصوبة فلا بد من ملاحظة ان الأجزاء الصلاة هل تتحد مع الغصب أم لا ، فنقول : الصلاة مركبة من امور منها القصد والنية ومن الظاهر ان القصد لا يكون مصداقاً للغصب ومنها الكيف المسموع وهي القراءة والأذكار وهي أيضاً لا تكون مصداقاً للغصب ومنها

الركوع والسجود والقعود والقيام وشيء من هذه الأمور لا يكون مصداقاً للغصب
اذ الأمور المذكورة من مقولة الوضع والغصب لا ينطبق على الوضع .

نعم يشكل الأمر في السجود على القول بوجوب الاتكاء على الأرض فعليه يكون
الاتكاء على الأرض الذي هو نحو من التصرف مصداقاً للغصب ولا يعقل الاجتماع
ان قلت : يشكل الأمر في القيام والجلوس والتشهد والجلسة للاستراحة ، اذ
يشترط في القيام أن يكون على الأرض كما أنه يشترط في الجلوس أن يكون على
الأرض ومن الظاهر ان الجلوس أو القيام على الأرض نحو تصرف فيها فيكون
حرماً .

قلت : المطلوب في الجلوس والقيام الوضع الخاص غاية ما في الباب لزوم
الاصاق بالأرض فلو كان بدن المصلي ملتصقاً بالفرش المفروش في الدار يحصل
المأمور به ، وهذا لا يكون مصداقاً للغصب ، نعم كونه في الدار واعتماده على
الأرض جالساً وقائماً يكون مصداقاً للغصب لكن لا يكون مصداقاً للصلاة .

الأمر الرابع : انه ليس للوجود الواحد الاماهية واحدة ، وعليه لو تصادق
عنوانان على وجود واحد لا يعقل أن يكون العنوانان ماهية لذلك الوجود ، ولا
فرق فيما نقول بين القول باصالة الوجود واصالة الماهية فانه على كلا القولين
يكون ما في الخارج مصداقاً واحداً فسان كان ما في الخارج الوجود تنزع عنه
الماهية الواحدة وان كان هي الماهية ، تكون ماهية واحدة ينتزع عنها الوجود فلا
فرق بين القولين فيما هو محل الكلام في المقام كما أنه لا فرق فيما هو المهم
بين القول بوحدة الجنس والفصل في الخارج وبين القول بتعدد هما فيه اذ العنوانين
المصادقة على ما في الخارج لا تكون جنساً ولا فصلاً وما أفاده في هذا الأمر في كمال
الصحة والمتانة ، ولا اشكال فيه .

ثم انه رتب على المقدمات المذكورة امتناع الاجتماع اذ مع وحدة الوجود

الخارجي لا يعقل أن يتعلق به الأمر والنهي وما أفاده من الاستحالة تام اذ بعد فرض كون الوجود واحداً وعدم تعدده بتعدد العنوان لا يمكن تعلق الأمر والنهي به بل بشكل من ناحيتين الأولى: من ناحية المبدأ والثانية من ناحية المنتهى أما من ناحية المبدأ فلا استحالة اجتماع الضدين .

وأما من ناحية المنتهى فلعدم قدرة العبد أن يجمع بين امثال الأمر والانزجار عن النهي ، وبعبارة أخرى : تعلق الأمر بفرد وشمول الاطلاق اياه يقتضي الاتيان بالواجب في ضمنه وتعلق النهي به يقتضي الانزجار عنه فكيف يمكن الجمع بين الأمرين ومن الظاهر ان اجتماع النقيضين بطلانه من أبده البديهيات لكن هذا التقريب انما يتم على تقدير كون التركيب بين الصلاة في الدار المنصوبة مع الغصب اتحادياً وأما على تقدير كون التركيب انضمامياً فلا يتوجه هذا الاشكال كما تقدم .

وربما يقال في مقام توجيه الجواز : أنه لا اتحاد بين الأمر والنهي في مرحلة من المراحل لافي مرحلة الجعل ولا في مرحلة الامتثال أما في مرحلة الجعل فلأن الأمر يتعلق بطبيعة والنهي يتعلق بطبيعة أخرى ومتعلق النهي الطبيعة المقيدة بالوجود على أن القيد خارج والتقيد داخل ومتعلق الأمر أيضاً كذلك فالوجود وان كان واحداً لكن لا يكون متعلق الأمر ولا متعلق النهي وأما في مرحلة الامتثال فلسقوط الأمر بالاطاعة وسقوط النهي بالعصيان فلا تلاقي بين متعلق الأمر ومتعلق النهي . ويرد عليه : أنه قد مر آنفاً ان لكل وجود ماهية وان العنوانين لا يعقل أن يكون كل واحد منهما ماهية للوجود الواحد فالأمر والنهي يتلاقيان في المتعلق ، مضافاً الى أنه لا محصل للتقريب المذكور فان الماهية تنزع عن الوجود الخارجي وتنطبق الماهية على الوجود الذي يكون منشأ انتزاعها فلا مجال لأن يقال أن كل واحد من المأمور به والمنهي عنه مقيد بالوجود بحيث كان القيد خارجاً ، ومما ذكرنا

يظهر فساد ما قيل في هذا المقام دفعاً للاشكال: ان الفرد أي الوجود مقدمة للطبيعي ولا يضر بالامتنال كون المقدمة حراماً اذا لم تكن منحصرة وكان الاثنان بالمقدمة المحرمة بسوء الاختيار ، فان التقريب المذكور أفسد من سابقه ، وذلك لأن الفرد عين الطبيعة لا مقدمة لها ، مضافاً الى أنه قد مر ان تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون ولكل وجود ماهية والعنوانان لا يكون كل واحد منهما ماهية فسي قبال الأخرى .

ثم انه قد استدلل على الجواز بوجوه :

الوجه الاول ، ان أدل دليل على امكان شيء وقوعه في الخارج هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان الأحكام الخمسة بأسرها متضادة لا يجتمع اثنان منها في موضوع واحد وحيث اننا نرى وقوع اجتماعهما كالعبادات المكروهة مثل صوم يوم عاشوراء والصلاة في مواضع الشبهة كالصلاة في المسجد فان الصلاة في المسجد اجتمع فيها الوجوب والاستحباب وفي الصلاة في الحمام اجتمع الوجوب مع الكراهة فيجوز اجتماع الأمر والنهي لوحدة الملاك .

وأجاب صاحب الكفاية عن الاستدلال ، اولاً : بأن الظهور لا يصادم البرهان فلا بد من حمل الدليل الدال على الجواز على محمل يكون قابلاً فسي نظر العقل وما أفاده تام والأمر كما أفاده .

وأجاب ثانياً بأن القائل بالجواز انما يقول به فيما يكون متعلق الامر عنواناً مغايراً للعنوان الذي تعلق به النهي كالصلاة والغصب ومورد الاستدلال على الجواز يكون المنهي عنه عين العنوان المأمور به ، والفرق بينهما بالاطلاق والتقييد ، والقائل بالجواز لا يقول به فيما يكون العنوان واحداً ، وبعبارة اخرى : القائل بالجواز يقول الأمر يتعلق بعنوان والنهي يتعلق بعنوان آخر .

وما أفاده ثانياً ايضاً تام والأمر كما أفاده ، وأجاب ثالثاً ، بأنه لا مجال للجواز

فيما لامندوحة ، والمفروض ان صوم يوم العاشوراء الذي يكون مورد الاستدلال لا تكون له مندوحة . وفيه : انه قد مر ان وجود المندوحة وعدمها لادخل لهما في الجواز وعدمه ، فان الميزان في الجواز والعدم تعدد المتعلق وكون التركيب انضمامياً واتحادياً فان كان التركيب انضمامياً يكون الاجتماع جازماً وان كان التركيب اتحادياً لا يكون جازماً لاجتماع الضدين ولا فرق فيه بين وجود المندوحة وعدمها .

وأجاب عن الاستدلال على نحو التفصيل وقال ان العبادات المكروهة على اقسام ثلاثة : القسم الاول : ما يتعلق به النهي ولا بدل له كصوم يوم عاشوراء مثلاً ، القسم الثاني ، ما يكون النهي متعلقاً بعنوانه كالقسم الاول وكان له البديل كالنهي عن الصلاة في الحمام ، القسم الثالث ، ما يتعلق به النهي لابتدائه بل بما هو مجامع معه وجوداً أو ملازم معه خارجاً كالصلاة في مواضع التهمة بناء على كون النهي لأجل اتحاد الصلاة مع الكون في تلك المواضع .

أما القسم الاول ، فحيث ان العبادة صحيحة بالاجماع يكون النهي عن الفعل اما لأجل ان الترك أرجح من الفعل من جهة كون الترك بنفسه ذا مصلحة فكما ان الفعل يكون ذا مصلحة يكون الترك كذلك ، وبعبارة اخرى الترك كالفعل يكون فيه المصلحة فيقع التزام بين الفعل والترك فان كان احد الطرفين أرجح يتعين والا يتخير بين الفعل والترك ، واما لأجل ملازمة الترك لعنوان أرجح .

وأورد عليه الميرزا النائيني على ما في التقرير بأنه لو وقع التزام بين الفعل والترك يكون الأمر تابعاً لما هو الاقوى ، وأما مع عدم اقوائية احد الأمرين على الآخر يسقط الامر ولا يعقل الأمر بهما لاعلى نحو التعيين ولاعلى نحو التخيير أما الاول ، فلاجل استحالة الجمع بين النقيضين وأما الثاني ، فلاجل استحالة تحصيل الحاصل وقس عليه الضدين اللذين لاناث لهما والمتلازمين في الوجوده فانه لا يعقل أن

يؤمر باحدهما وينهى عن الآخر لاعلى نحو التعيين ولاعلى نحو التخيير ، أما الاول فلعدم امكان الجمع بين وجود احدهما وترك الآخر ، وأما الثاني فلتحصيل المحاصل ويرد عليه : ان المقام لا يكون داخلًا تحت الأقسام المذكورة في كلامه وذلك لأن الملاك ليس قائماً بطبيعي صوم يوم عاشوراء بل الملاك قائم بخصوص الحصة الخاصة وهو الصوم مع قصد القرية فلامجال لأن يقال انه لا يمكن أن يجعل الحكم لهما اذا مانع من أن يكون كل منهما مستحباً كبقية المستحباب المتزاحمة فان المكلف يمكنه أن يصوم بقصد القرية ويمكنه أن يترك الصوم ويمكنه أن يختار الشق الثالث بأن يصوم لاعتقاده قصد القرية .

فانقدح : ان ما أفاده صاحب الكفاية في هذا القسم لا يرد عليه ما أورده الميرزا وأما القسم الثاني ، فافاد في الكفاية بأنه يمكن أن يجاب عنه بعين ما اجيب به عن القسم الاول كما انه يمكن أن يجاب عنه بجواب آخر ، وهو ان النهي عن العبادة في هذا القسم للارشاد الى ما هو أفضل وهو الفرد الاخر من الطبيعة فالنهي عن الصلاة في الحمام للارشاد الى ما هو أفضل واكثر ثواباً توضيح المقام ان النهي المتعلق بالطبيعة المأمور بها تارة يكون للارشاد الى المانعة وان الفرد الفلاني غير قابل لأن يقع مصداقاً للمأمور به كالنهي عن الصلاة في غير ما يؤكل لحمه واخرى يكون لأجل كون متعلقه مبغوضاً شرعاً كالنهي عن الصلاة في المنصوب وفي هذا القسم يكون النهي مولوياً وثالثة يكون النهي للارشاد الى الأفضل واكثر ثواباً وتكون العبادة في الصورة الاولى والثانية باطلة .

أما في الصورة الاولى ، فلأجل المانعة وأما في الصورة الثانية فلأجل حكم العقل بأن المبغوض لا يمكن أن يتحقق به الامتثال وأما في الصورة الثالثة فتكون العبادة تامة صحيحة لوجود المقتضي وعدم المانع غاية الامر تكون العبادة اقل ثواباً لمنقصة في الفرد ولتوضيح المدعى نقول : اذا امر المولى عبده بأن يسقيه ،

فتارة يأتي العبد الماء في ظرف من البلور واخرى يأتي به في ظرف من النحاس وثالثة يأتي به في ظرف سفالي فانه يتحقق الامتثال في جميع الصور ، غاية الأمر يكون الاتيان في الصورة الاولى أفضل الأفراد وفي الصورة الثالثة يكون اقل ثواباً وقال سيدنا الاستاد في هذا المقام على ما في التقرير : انه لاوجه للقول بأن النهي في هذا القسم للارشاد لأنه ان كان في الفرد نقصان وبعبارة اخرى مرجوح في نظر الشارع يكون النهي مولوياً وان لم يكن في الفرد نقصان فلاوجه للارشاد الى غيره هذا ملخص ما أفاده .

ويرد عليه: ان وجود الفرد في الخارج عين وجود الطبيعي وبعبارة اخرى : التركيب بين الطبيعي والفرد تركيب اتحادي لا انضمامي فلا يعقل أن يكون الطبيعي محبوباً والفرد مكروهاً والا يلزم اجتماع الضدين فلامجال لأن يقال ان وجود الفرد مرجوح في نظر الشارع ومع ذلك يحصل به الامتثال بل لا بد من القول بان الطبيعي في كل واحدة من الصور الثلاث يفي بالغرض ويحصل به الامتثال غاية الأمر ، ان الصورة الاولى افضل من الصورة الثانية والثالثة والصورة الثانية افضل من الصورة الثالثة ، وما أفاده سيدنا الاستاد ان كان صحيحاً يلزم ان تكون العبادة صحيحة ولو في ضمن الفرد المحرم وهو كما ترى .

وصفة القول: ان الفرد والطبيعي ان كانا موجودين في الخارج بوجود واحد فلا يعقل أن يتعلق بذلك الوجود حكمان مختلفان للزوم اجتماع الضدين وان كانا موجودين بوجودين فلا فرق بين الحرمة والكراهة اذ كما يجوز أن يتعلق الوجوب بالطبيعي والكراهة بالفرد كذلك يجوز أن يتعلق الوجوب بالطبيعي والحرمة بالفرد فلاحظ .

ان قلت : الفرق بين النهي الكراهي والنهي التحريمي ان الاول فيه ترخيص في الفعل فلامانع من حصول الامتثال به وأما النهي التحريمي فليس فيه ترخيص

فلا يمكن الامتثال به قلت : الاشكال ليس من ناحية الامتثال كي يجاب بما ذكر بل الاشكال في المبدأ فان المولى كيف يحب الفرد الكراهي وكيف يمكن أن يجتمع الحب والكراهة والحال ان اجتماع الضدين محال .

وأما القسم الثالث، فأفاد في الكفاية بأنه ان قلنا بالجواز وكان متعلق الأمر غير متعلق النهي يكون النهي الكراهي متعلقاً بما لا يكون متعلقاً للأمر ولا مجال للايراد والاشكال وأما على القول بالامتناع فان كان النهي متعلقاً بالالزام للمأمور به فأيضاً لا يتوجه الاشكال اذ المفروض تعدد متعلقي الأمر والنهي ، وأما على القول بالاتحاد وترجيح جانب الأمر كما هو المفروض يكون النهي المتعلق به ارشاداً الى الأتيان في ضمن الفرد الاخر ، وبعبارة اخرى يكون حال النهي في هذا القسم بعين القسم الثاني بلافرق .

الوجه الثاني من وجوه الاستدلال على الجواز: ان المولى لو أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان كذا فخطا العبد الثوب في ذلك المكان يعد في نظر العرف مطيعاً وعاصياً فالاجتماع جائز .

ويرد عليه : ان المثال المذكور خارج عن المقام فان الكلام في جواز اجتماع الأمر والنهي وفي المثال المذكور يكون متعلق النهي الكون في المكان الكذائي ومتعلق الأمر الخياطة فكل واحد من المتعلقين متمايز عن الاخر وغير متحد معه ومع عدم الاتحاد لا مجال لتوهم الاشكال ولذا لو صلى زيد وفي اثناء الصلاة ينظر الى الاجنبية تكون صلاته صحيحة بلا كلام ، مضافاً الى أن البرهان قائم على الامتناع ولا مجال لرفع اليد عن البرهان بالصدق العرفي وأفاد سيدنا الاستاد في المقام بأن الغرض يحصل بالخياطة بساي وجه تحققت في الخسارج فلا يرتبط بمسألة جواز الاجتماع وعدمه .

ويرد عليه: ان الكلام في تحقق الامتثال لافي تحقق الغرض ، وبعبارة اخرى

المدعي يدعي جواز الاجتماع بحكم العرف وحصول الغرض لا يرتبط بالامتنال وعلى الجملة الكلام في أنه هل يمكن أن يكون الوجود الواحد مصداقاً للامر والنهي فما أفاد غير سديد .

الوجه الثالث من وجوه الاستدلال : ما نسب الى القمي قدس سره وهو ان الفرد مقدمة للطبيعي ومن ناحية اخرى لا تكون واجبة فلامجتمع للأمر والنهي كى يمتنع وبعبارة واضحة ان الأمر متعلق بالطبيعي والفرد الخارجي مقدمة لذلك الطبيعي فما يكون حراماً وهو الفرد لا يكون واجباً وما يكون واجباً غير متعلق النهى فاين التلاقي بين الامر والنهي وعلى فرض التنزل نقول الامر المقدمي يجتمع مع النهي النفسي فعلى تقدير القول بكون المقدمة واجبة لا يتوجه اشكال لجواز اجتماع النهي النفسي مع الامر المقدمي .

وأورد عليه سيدنا الاستاد اولا بأن الفرد عين الطبيعي ولا مجال لأن يقال ان الفرد مقدمة له وبيان اوضح : ان المقدمة تستلزم الاثنية في الوجود والحال ان الفرد عين الطبيعي في الخارج .

وثانياً : ان الوجوب المقدمي ينافي الحرمة النفسية اقول أما ما أفاده اولا ففي غاية الصحة بالتقريب الذي تقدم ، وأما ما أفاده ثانياً ، فليس تاماً اذ الاشكال اما من ناحية المبدأ واما من ناحية المنتهى ، وبعبارة اخرى : الاحكام في حد نفسها لانضاد بينها كما سبق وقلنا التضاد من الأمور العارضة للأشياء الخارجية وأما الأمور الاعتبارية فلامجال لتحقيق التضاد بينها فان الاعتبار خفيف المؤنة فالاشكال اما من ناحية المولى حيث لا يمكن أن يتعلق حبه وبغضه معاً بالنسبة الى شيء واحد لاستحالة اجتماع الضدين واما من ناحية العبد حيث لا يمكن له أن يجمع بين المتنافيين وشيء من الأمرين لا يلزم في المقام أما من ناحية المبدأ فلا يتوجه الاشكال لأن المقدمة وان كانت مأموراً بها لکن لا تكون محبوبة فلا يلزم اجتماع الضدين وأما من ناحية المنتهى

أي من ناحية العبد فحيث انه لا تنحصر المقدمة بالحرام يمكنه الامتثال في ضمن فرد آخر فلا اشكال .

الوجه الرابع من وجوه الاستدلال : انه لامجال للاشكال اذ فرق بين متعلق النهي وبين متعلق الأمر ، فان النهي عن طبيعة كالغصب ينحل الى نواهي عديدة فكل فرد من أفراد الغصب حرام ، وأما الأمر فهو يتعلق بالطبيعة ولا يجب كل فرد من أفرادهما فمتعلق احدهما غير متعلق الاخر .

ويرد عليه : ان الاشكال تمام الاشكال في عدم امكان أن يكون وجود واحد مصداقاً للمأمور به ومصادقاً للنهي عنه لاستحالة اجتماع الضدين ، فان المبعوض كيف يمكن أن يكون محبوباً .

وينبغي التعرض لعدة جهات : الجهة الاولى في أن المكلف لسو اختار الفرد المحرم وباختياره أتى بالواجب في ضمن ذلك الفرد مثلاً لو كان المكلف قادراً أن يصلي في المكان المباح وغير مضطر الى الغصب ولكن باختياره دخل الدار المغصوبة وصلى فيها فان قلنا بكون التركيب بين الصلاة والغصب انضمامياً تكون صلاته صحيحة لعدم ما يقتضي فسادها ، وان قلنا بكون التركيب اتحادياً تكون صلاته فاسدة وهذا ظاهر واضح .

الجهة الثانية : فيما لا يمكن للمكلف الاتيان بالواجب الا مع ارتكاب المحرم كما لو توقف انقاذ المؤمن الغريق على التصرف في مال الغير بدون اذنه وهذا من صغريات باب التزاحم واللازم اجراء احكامه وتعرض لاحكامه ومرجحاته في باب التعادل والترجيح انشاء الله .

الجهة الثالثة : في حكم من يضطر الى ارتكاب المحرم كمن توسط الدار المغصوبة ولا يمكنه الخروج عنها ولا بد من الاتيان بالصلاة فيها ويقع الكلام في هذه الجهة في مقامين :

احدهما : في الاضطراب الناشيء بغير سوء الاختيار ، ثانيهما : الاضطراب الناشيء عن سوء الاختيار ، والكلام في المقام الاول يقع في موضعين :

احدهما : في حكم الحرام المضطر اليه ، ثانيهما : في حكم الصلاة الواقعة في المغصوب ، أما الكلام في الموضع الاول : فنقول لاشكال في سقوط الحكم عن المضطر وعدم توجيه التكليف اليه وقد دل على المدعى بعض النصوص لاحظ ما رواه سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : اذا حلف الرجل تقية لم يضره اذا هو اكراه واضطر اليه وقال : ليس شيء مما حرم الله الا وقد احله لمن اضطر اليه^(١) فلا يحرم التصرف في مال الغير بلا اذنه .

وأما الموضع الثاني فقد قرر في محله ان الأمر ظاهر في الوجوب المولوي والنهي ظاهر في الحرمة المولوية ولكن يقولون ان الأوامر والنواهي السوارة في بابي العبادات والمعاملات ارشاد الى الجزئية والشرطية والمانعية ، فلو قال المولى اركع في صلاتك ، يفهم كون الركوع جزءاً من الصلاة ، ولو قال لاتصل فيما لا يؤكل لحمه يفهم ان الصلاة تبطل في غير المأكول ، والوجه فيه انه يفهم ان الأمر أو النهي ليس مولوياً ، وبعبارة اخرى الوجه في الحمل على الارشاد قيام الدليل على عدم المولوية وعلى هذا الاساس لو صلى المكلف في المنهي عنه بالنهي الارشادي الى المانعية تكون صلاته باطلة حتى في صورة الاضطراب فلو اضطر أن يصلي في غير المأكول ولم تكن مندوحة يكون مقتضى القاعدة سقوط وجوب أصل الصلاة لعدم امكان الأمر بغير المقدور لكن قد ثبت في خصوص الصلاة بالنص والاجماع انها لاتسقط بحال فلا بد من الاتيان بها بالمقدار الممكن .

وصفوة القول ان مقتضى القاعدة الاولى ان مقتضى النهي الارشادي بطلان المركب المنهي عنه بلا فرق بين حالتي الاختيار والاضطرار . وأما لو كان النهي

مولوياً فلا يكون المركب باطلاً الامع تحقق الحرمة وتنافيها مع الصحة والمفروض في المقام كون النهي مولوياً والنخصيص عقلي بلحاظ عدم امكان الجمع بين قصد القرية وكون المقرب به حراماً فعليه تارة نقول بأن التركيب انضمامي واخرى نقول بأنه اتحادي ، أما على الأول فلاوجه للبطلان لأن المفروض ان متعلق الأمر غير متعلق النهي فلا مقتضي للبطلان ، وأما على الثاني فلأن المفروض عدم الحرمة فلا وجه للبطلان ، وبعبارة أخرى: الموجب للبطلان عدم امكان اجتماع الامر والنهي في وجود واحد والمفروض سقوط النهي وعدم كون الفعل حراماً .

وذهب جماعة منهم الميرزا النائيني على ما في التقرير الى عدم الجواز وبطلان العبادة وأفاد في مقام الاستدلال على المدعى ، بأن النهي المتعلق بالعبادة تارة يكون ارشاداً الى مانعية الشيء الفلاني ، كما لو قال المولى لاتصل فيما لا يؤكل لحمه وفي هذه الصورة تكون الصلاة الواقعة في غير المأكول فاسدة ولو اضطر المكلف الى الصلاة فيه يكون مقتضى القاعدة الاولى هو البطلان لانتفاء المأمور به بوجود المانع ولكن في خصوص الصلاة قام الدليل على أنها لا تسقط بحال واخرى : يكون النهي نهياً نفسياً واستفادة قيد العدم في المأمور به من باب مزاحمة المأمور به مع المنهي عنه بمعنى أن المكلف لا يمكنه الجمع بين التكليفين فتفجع المزاحمة بينهما فعلى تقدير تقديم جانب النهي يسقط الامر ، لكن في هذه الصورة لو خالف المكلف وعصى وارتكب الحرام وأتى بالواجب يصح بقاعدة الترتب .

وثالثة : أن يكون النهي نهياً نفسياً ، فيدل النهي على الحرمة بالمطابقة وعلى التقييد بالالتزام وفي هذه الصورة تكون العبادة باطلة ولو مسح سقوط الحرمة ، والوجه فيه ان دلالة النهي على الحرمة وعلى التقييد في رتبة واحدة ، وبعبارة اخرى ان التقييد والحرمة معلولين للنهي في رتبة واحدة ولا سبق للحرمة على التقييد فلا يكون القيد معلولاً للحرمة كي يزول بسقوطها .

وبيان واضح : انه لا تقدم لعدم احد الضدين على وجود الآخر وان شئت قلت : ان وجود احد الضدين مع عدم الضد الاخر في رتبة واحدة ولا تقدم ولا تأخر لاحدهما على الآخر فعدم الوجوب مع الحرمة في رتبة واحدة ، وعلى هذا الاساس يدل النهي على الحرمة وعلى عدم الوجوب في عرض واحد فلا وجه لرفع اليد عن التقييد برفع الحرمة .

ويرد عليه : ان الأمر كما أفاده فانه لا تقدم ولا تأخر بين احد الضدين وعدم الضد الاخر ، اذا لتأخر والتقدم في الرتبة متوقفان على لحاظ التقدم والتأخر لكن هذا انما يتم بالنسبة الى مقام الثبوت وأما في مقام الاثبات والدلالة فليس الأمر كذلك فان الدال على الحرمة هو النهي وانما يدل النهي على التقييد بالالتزام والدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقة فلما مجال للدلالة الالتزامية مع انتفاء الدلالة المطابقة ، فانه لا دليل على التقييد مع عدم الدليل على الحرمة ، فالنتيجة ان العبادة صحيحة مع ارتفاع الحرمة بواسطة عروض الاضطرار اذا لدليل على التقييد النهي النفسي فانه يدل على التقييد بالالتزام والمفروض ان دلالة الالتزام تابعة لدلالة المطابقة حدوثاً وبقاءً أو حجية فبعد سقوط النهي بالاضطرار لا دليل على التقييد والنتيجة صحة الصلاة .

لكن في المقام اشكال وهو انه لو كان رفع الحرمة بالاضطرار رفعاً امتنائياً كما هو المشهور بين القوم يشكل البناء على الصحة لأنه لو لم يكن مقتضى النهي ولا يكون المورد مبغوضاً للمولى فلا وجه للامتنان ، وبعبارة واضحة : مع عدم المقتضي للنهي يكون المورد كبقية المباحات فان اباحة المباحات لا تكون امتنانية وأما مع وجود المقتضي للحرمة وبقاء المبغوضية فلا يمكن أن تكون العبادة صحيحة لعدم امكان اجتماع الحب والبغض وعدم امكان التقرب بمبغوض المولى .

واجاب سيدنا الاستاد عن هذا الاشكال بأن الملاك باق ولكن لا يكون مؤثراً في المبغوضية ومع عدم المبغوضية لا مانع من كون المورد مشمولاً للدليل الأمر

وصيرورته مصداقاً للمأمور به .

ويرد عليه : اولاً انه كيف يمكن ان يكون الملاك باقياً ومع ذلك لا يكون مؤثراً في المبغوضية ، فانه جمع بين المتنافيين ، وثانياً : انه مع عدم المبغوضية وعدم تأثير الملاك كيف يمكن أن يكون الرفع امتنائياً ، وثالثاً : ان الاضطرار يوجب سقوط النهي بحكم العقل اذ لا يعقل أن يكلف المكلف بما لا يطاق ومع عدم امكان تعلق التكليف لامجال لكون الرفع امتنائياً ، وصفوة القول انه مع عروض الاضطرار ان لم يكن التكليف معقولا فلا مجال لكون الرفع امتنائياً ، فان الوضع غير معقول فكيف يكون الرفع امتنائياً الا أن يقال بأن المراد عدم ايجاب التحفظ كى لا يقع في الاضطرار نظير رفع الحكم عن الناسي فلا حظ وان كان الوضع ممكناً وقلنا بأن الاضطرار يجتمع مع التكليف ولا يوجب سلب القدرة عن المكلف يلزم أن يكون ملاك النهي موجوداً ومع بقاء الملاك كيف يمكن أن لا يكون الفعل مبغوضاً ومع كونه مبغوضاً كيف يمكن أن يتقرب به الا أن يقال ان ملاك التسهيل يغلب على الملاك الواقعي ومجبوبة عدم كون المكلف في الكلفة يزاحم مبغوضية الفعل وتغلب عليها فلا يكون الملاك الواقعي مؤثراً في المبغوضية لكن يبقى الاشكال في أنه كيف يكون امتنائياً .

اذا عرفت ما تقدم نقول : المحبوس في المكان الغصبي تارة لا يمكنه الخروج من المكان المنصوب ولا بد من ايقاع الصلاة في ذلك المكان واخرى يمكنه الخروج ويتمكن من ايقاع الصلاة في الوقت في المكان المباح فيقع الكلام في موردین : أما المورد الاول فهل يجوز للمصلي أن يصلي صلاة المختار بأن يركع ويسجد كصلاة المختار أو يجب عليه أن يركع ويسجد بالایماء وتكون صلاته كصلاة المضطر الذي لا يقدر ؟ ربما يقال كما عن الميرزا النائيني انه يجب عليه أن يصلي صلاة المضطر بتقريب : ان مقتضى النظر العرفي يكون تصرف المصلي

بالركوع والسجود أزيد من أن يصلي بالإيماء والاشارة ، نعم بالنظر العقلي الدقي لافرق بين حالات المكلف في مقدار اشغاله المكان وحيث ان المحكم في باب المفاهيم هو العرف لأبد من الاقتصار على المقدار الذي لأبد منه وأما الزائد عليه فهو حرام ، فالنتيجة ان المكلف اذا صلى صلاة المختار تكون صلاته باطلة وأورد عليه سيدنا الاستاد بأنه لا فرق بين نظر العقل ونظر العرف من هذه الجهة ولا يبعد ركوعه وسجوده تصرفاً زائداً في المكان فيجب أن يصلي صلاة المختار .

والذي يختلج بالبال أن يقال لا يبعد ان يعد صلاة المختار في نظر العرف تصرفاً زائداً فيكون حراماً ولو وصلت النوبة الى الشك فلا يبعد أن يكون مقتضى الاستصحاب عدم كونه تصرفاً زائداً فلا يكون حراماً كما ان مقتضى البرائة عدم المحرمة .

وأما المورد الثاني وهو ما لو تمكن المكلف من التخلص عن الغصب فتارة يمكنه أن يصلي خارج المغصوب في الوقت واخرى لا يمكنه اما الصورة الاولى فلا اشكال في وجوب الخروج والاتيان بالصلاة خارج المغصوب وفي هذا الفرض لو عصى وصلى في المغصوب فعلى القول بكون التركيب انضمامياً تكون صلاته صحيحة كما هو ظاهر ، وعلى القول بكونه اتحادياً تكون صلاته باطلة وفي الفرض المذكور هل يجوز الاتيان بالصلاة قبل رفع الاضطرار أم لا ؟ الحق أن يقال : ان قلنا بأن الاتيان بصلاة المختار لا يوجب تصرفاً زائداً كما عليه سيدنا الاستاد يجوز له أن يصلي قبل رفع الاضطرار لوجود المقتضي وعدم المانع ، وأما على القول بكونه مستلزماً للتصرف الزائد فلا يجوز له أن يصلي قبل رفع الاضطرار لأن المفروض انه يمكنه أن يصلي صلاة المختار فلا وجه للاقتصار على وظيفة المضطر . وبعبارة واضحة : قبل رفع الاضطرار وعدم تمكنه من الخروج هل يجوز له أن يصلي أم لا ولا بد فيه من التفصيل الذي ذكرنا .

وأما الصورة الثانية فلا يجوز له أن ييقي في الغصب ويصلي اذ يجب عليه التخلص من الحرام في اول زمن الامكان فيجب عليه الخروج وأن يصلي صلاة المضطر بأن يؤمى للركوع والسجود فيدخل المقام في باب التزام اذ المكلف لا يمكنه أن يجمع بين التخلص عن الحرام وبين أن يصلي صلاة المختار فان قلنا بأن المشروط بالقدرة العقلية يقدم على المقدور بالقدرة الشرعية يجب عليه أن يخرج ويصلي حال الخروج لأن الصلاة المجمولة للمختار مجعولة للقادر ومن لا يكون قادراً يجب عليه أن يصلي صلاة المضطر وتفصيل الكلام من هذه الجهة موكول الى باب التزام وتنكلم حول المرجحات عند البحث عن التزام وجهاته انشاء الله .

فيجب عليه أن يصلي صلاة المضطر عند الخروج الا أن يكون في سبابة أو طيارة وقلنا انه لا يفرق بين الأوضاع المختلفة الحاصلة للمكلف من حيث الحكم ففي هذه الصورة يجب أن يصلي صلاة المختار اذ يمكنه الجمع بين الأمرين بأن يتخلص ويخرج وأيضاً يصلي صلاة المختار هذاتمام الكلام في المقام الاول وهو ما لو كان الاضطرار بغير سوء الاختيار .

وأما المقام الثاني وهو ما كان الاضطرار بسوء الاختيار فيقع الكلام فيه في موضعين : احدهما في حكم الخروج ، ثانيهما في حكم الصلاة حال الخروج : أما الموضع الاول فالأقوال المنقولة في المقام خمسة : القول الاول ان الخروج حرام ، القول الثاني : ان الخروج حرام وواجب ، القول الثالث : انه واجب بالوجوب الفعلي وحرام بالنهي السابق الساقط بالاضطرار ، القول الرابع : انه واجب فحسب ولا يكون محرماً لا بالنهي الفعلي ولا بالنهي السابق ، القول الخامس : انه لا يكون محكوماً بحكم من الأحكام ولكنه منهى عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار .

أما القول الأول فتقريبه : ان الخروج تصرف في مال الغير فهو حرام بالفعل .

ويرد عليه : انه يحرم على المكلف البقاء في المكان المغمصوب فلو كان الخروج عليه حراماً يلزم التكليف بالمحال والحكيم لا يصدر منه التكليف بالمحال .
لا يقال ان تحريم الخروج عليه من قبل المولى خطاب تسجيلي ليصح عقابه فانه يقال : لامعنى للخطاب التسجيلي فانه لو صح عقابه مع قطع النظر عن هذا الخطاب لكونه قادراً على ترك الخروج بعدم الدخول فلا يحتاج الى الخطاب التسجيلي ويكون لغواً وان لم يكن العقاب صحيحاً لعدم قدرته فلامجال للخطاب التسجيلي فان مرجعه الى الظلم تعالى عن ذلك .

ان قلت : فكيف يكلف الكفار والعصاة بالتكليف مع العلم بأنهم لا يطيعون ، قلت ان الكفار والعصاة قادرون ويمكن لهم الانبعاث والانزجار وامكان الانبعاث والانزجار يصحح التكليف فلامجال للمقايسة بين المقامين .

واما القول الثاني فتقريبه ان البقاء في المكان المغمصوب تصرف في مال الغير بلا اذنه فيكون حراماً ومن ناحية اخرى ان الخروج مقدمة للواجب ومقدمة الواجب واجبة ، أو ان الخروج بنفسه مصداق لرد المال الى صاحبه فهو واجب وهذا القول باطل ايضاً لأن وجوب الخروج اما من باب كونه مقدمة للواجب واما لكونه مصداقاً للتخلص ، أما على الاول فيرد عليه : انه قد سبق في بحث المقدمة عدم كون المقدمة واجبة وانما وجوبها بحكم العقل ، وأما كونه مصداقاً للتخلص فيرد عليه : ان التخلص يحصل بالخروج فالخروج مقدمة له لانه مصداقه مضافاً الى أنه يلزم اجتماع الضدين ، فانه كيف يمكن أن يكون شيء واحد مبنوياً ومحبوباً مأموراً به ومنهياً عنه فهذا التكليف ، اي الجمع بين الأمر والنهي بالنسبة الى فعل واحد في نفسه محال لانه تكليف بالمحال فهذا القول أفسد من القول الاول .

وأما القول الثالث فتفريه : ان الخروج مصداق للتخلص فيجب وحيث انه تصرف في مال الغير يحرم بالنهي السابق الساقط بالاضطرار فهذا الفعل أي الخروج واجب بالايجاب الفعلي وحرام بالتحريم السابق الساقط بالفعل .

ويرد عليه : ان اجتماع الحرمة والوجوب في شيء واحد في زمان واحد أمر غير معقول ولا يمكن لان ناحية المبدأ ولان ناحية المنتهى ، أما من ناحية المبدأ فلأن المولى لا يمكن أن يكون شيء واحد مبغوضاً عنده ومحبوباً كذلك لاستحالة اجتماع الضدين وأما من ناحية المنتهى ، فلا يمكن للعبد أن يجمع بين الوجود والعدم بأن يمثل الأمرين جرحاً عن النهي ، فصدور الأمر والنهي كلاهما من المولى أم قريب والقيح لا يصدر عن الحكيم فانه اجل من أن يصدر عنه اللغو ، ولا فرق بين كون كلا الحكمين متقارنين زماناً أم لا ، فان الميزان بوحدة زمانى الوجوب والحرمة لازمانى الايجاب والتحريم .

ان قلت : اذا لم يكن اختلاف زمانى الحكمين مؤثراً فكيف يجوز الالتزام بالكشف في باب الاجازة حيث ان الاجازة المتأخرة توجب الانقلاب .

قلت : لوجه للمقايسة بين المقامين فان الحكم التكليفى تابع للمالك في المتعلق وأما الحكم الوضعى فهو تابع للمالك في نفس الجعل فلو باع الفضولي مال زيد من بكر وبعد مضي شهر أمضى المالك عقد الفضولي لامانع من الالتزام بالكشف الانقلابى بآن نقول مادام لم يتحقق الاجازة يكون المبيع ملكاً للمالكه وأما من زمان الاجازة فيحكم بكونه ملكاً للمشتري ولا منافاة بين الجعلين وتفصيل الكلام موكل الى بحث الفضولي .

وأما القول الرابع فتقريب الاستدلال عليه ان المقام داخل في كبرى قاعدة وجوب رد المال الى مالكة ولا يرتبط بقاعدة ان الامتناع بالاختيار لا يتنافى الاختيار ، نعم ، لو كان داخلاً تحت القاعدة الثانية كان مقتضاه عدم كونه الخروج معكوماً

بحكم من الأحكام وكان يجري عليه حكم المعصية كما هو القول الخامس فالقائل بالقول الرابع قائل بأمور ثلاثة : الأمر الأول انه على تقدير أن يكون المقام داخلا في قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار يكون الحق هو القول الخامس ، وهو ان الخروج لا يكون محكوماً بحكم ويجري عليه حكم العصيان والدليل على هذه الدعوى بطلان الأقوال الثلاثة السابقة فانه لا يمكن أن يكون الخروج حراماً ولا مجال للخطاب التسجيلي بأن يسجل الخطاب استحقاق العقاب عليه كما امر الكلام حوله ولا يمكن أن يكون واجباً وحراماً أعم من أن يكون زمان الجمعين واحداً أو متعدداً فيكون الخروج منهياً بالنهي السابق الساقط بالاضطرار ويجري على الخروج حكم المعصية إذ فرض ان الاضطرار بسوء الاختيار .

والامر الثاني : ان المقام لا يكون داخلا تحت تلك القاعدة ويستدل على المدعى بوجوه :

الوجه الاول : ان قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار تصديق في مورد يعرض الامتناع كما لو القى الانسان نفسه من شاهق فانه بعد الالتقاء لا يمكنه أن يحفظ نفسه من الوقوع ، وأما في المقام فان المكلف يقدر على الخروج بعد الدخول ، نعم يضطر الى الجامع بين الخروج والبقاء والاضطرار الى الجامع لا يكون اضطراراً الى كل فرد من أفراد الجامع مثلاً لو اضطر الشخص الى شرب احد المايعين للذين يكون احدهما الخمر والاخر الماء لا يجوز له أن يشرب الخمر بحجة كونه مضطراً الى الشرب اذ يمكنه ان يرتفع الاضطرار بشربه الماء فيبقى حرمة الخمر بحالها .

الوجه الثاني : ان قاعدة الامتناع بالاختيار تختص بمورد لا يكون المقدمة الاعدادية دخيلة في ملاك الحكم كالمسير الى الحج قبل الموسم ، فان الخطاب بالحج لا يتوجه الى المكلف قبل الموسم بناءً على عدم امكان الواجب المعلق وملاك الحج لا يختص بمن سار الى مكة بل ملاكه عام حتى بالنسبة الى من لا يسير

والمقام لا يكون كذلك فان ملاك لزوم الخروج يتوقف على الدخول وأما مع عدم الدخول فلا يكون ملاك الحكم موجوداً في الخروج فلا يكون المقام داخلاً تحت تلك القاعدة .

الوجه الثالث : ان المنطوق في تلك القاعدة ان الأتيان بالمقدمة الاعدادية يوجب قدرة المكلف على المكلف به فتكون تلك المقدمة موجبة لتوجيه التكليف به وانما يسقط فيما لم يأت المكلف به وحيث ان المفروض ان عدم امكان التكليف ينتهي الى المكلف حيث ترك المقدمة ولم يأت بها يقال الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وأما في المقام فالأتيان بالمقدمة وهي الدخول في الدار المنصوبة مثلاً يوجب سقوط التكليف للاضطرار فمورد القاعدة مع المقام متعاكسان .

الوجه الرابع : ان الخروج واجب في الجملة ولو بحكم العقل وهذا يكشف عن كون الخروج أمراً مقدوراً قابلاً لتعلق التكليف به ومن المعلوم ان كل مورد يكون قابلاً لتعلق الحكم به ولو من ناحية العقل لا يكون داخلاً تحت قاعدة الامتناع بالاختيار اذ مورد تلك القاعدة ما يكون الفعل غير مقدور وغير قابل للتكليف وبعد فرض امكان تعلق التكليف به لا وجه لعدم تعلق التكليف به شرعاً فكون مورد داخلاً تحت القاعدة وقابلاً لتعلق التكليف به جمع بين المتنافيين ، فالنتيجة ان المقام لا يكون داخلاً تحت تلك القاعدة .

اذ عرفت ما تقدم نقول : السجوه المذكورة التي استدلل بها على المدعى تبني على أمرين كلاهما فاسدان ، احدهما : توهم اختصاص القاعدة بالتكليف الوجوبية والحال ان القاعدة لا تختص بها بل تعم التكاليف التحريمية والفارق بين التكاليف الوجوبية والتحريمية أن عدم الأتيان بالمقدمة في التكاليف الوجوبية يوجب امتناع الأتيان بالواجب في ظرفه كترك المسير الى الحج الذي يوجب عدم

امكان الاتيان بالحج ، وأما في التكاليف التحريمية فالآتيان بالمقدمة يوجب امتناع الانزجار عن الحرام، مثلاً الدخول في الدار المغصوبة يوجب امتناع ترك الخروج الذي هو محرم شرعاً لكونه غصباً والحاصل انه لافرق بين المقامين من هذه الجهة والميزان في القاعدة المذكورة عدم امكال العمل بالوظيفة أعم من كون الوظيفة وجوبية او تحريمية .

ثانيهما : توهم اختصاص القاعدة بموارد الامتناع التكويني كتترك المسير الذي يوجب امتناع الحج تكوينياً والحال انه لافرق في جريان القاعدة بين الامتناع التكويني والتشريعي ، فإن الممنوع الشرعي كالممنوع العقلي فعلى هذا الاساس وفساد كلا الأمرين يتضح فساد الوجوه المذكورة في مقام الاستدلال .

أما الوجه الاول فلينبأه على اختصاص القاعدة بموارد الامتناع العقلي ، وحيث ان الخروج غير ممنوع عقلاً فلا يدخل المقام تحت القاعدة ، لكن قد ظهر فساد المبني وانه لافرق بين الممنوع العقلي والشرعي وحيث ان البقاء ممنوع شرعاً يكون كالممنوع عقلاً فان الخروج وان كان أمراً اختيارياً عقلاً لكن لامناص عن اختياره اذ امر المكلف دائريين البقاء والخروج ، وحيث ان الخروج اقل محذوراً العقل يلزم باختياره فلا يمكن للمكلف ترك الخروج كما لا يمكنه عدم الوقوع على الارض بعد اللقاء نفسه عن الشاهق .

وأما الوجه الثاني فيرد عليه ان القاعدة لا تختص بالتكاليف الوجوبية كى يقال ان الخروج قبل الدخول لاملاك فيه فان الخروج حرام لكونه غصباً ويكون منهياً عنه ولا يكون مأموراً به فلا تغفل .

وأما الوجه الثالث فيرد عليه انه خلط بين مقدمة الواجب ومقدمة الحرام ولم يميز بينهما ، فان المكلف اذا اتى بمقدمة الواجب يقدر على الاتيان بالواجب واذا ترك المقدمة بعجز فانه لو سار الى مكة قبل الموسم يقدر على الحج واذا ترك المسير بعجز

وأما مقدمة الحرام فإن المكلف لو تركها يقدر على ترك الحرام وأما لو أتى بها فلا يقدر على ترك الحرام ، فالمناط في كلا المقامين واحد وكلا الموردین داخلان تحت قاعدة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

وأما الوجه الرابع فيرد عليه ان حكم العقل بالخروج من باب كونه اقل محذوراً .

ان قلت: حكم العقل بلزوم الخروج يكشف عن قدرته عليه فلا مانع من الحكم الشرعي، قلت: ان حكم العقل بالخروج ولو كان كاشفاً عن كون الخروج مقدوراً لكن قد تقدم ان الممنوع شرعاً كالممنوع عقلاً والمفروض ان البقاء حرام عليه فلا يمكن أن ينهى عنه فعلاً اذ التكليف بالمحال محال لكن حيث ان اضطراره بسوء اختياره يجري عليه حكم الحرام، فيصح أن يعاقب عليه ولا يمكن أن يكون الخروج واجباً شرعاً لاجتماع الضدين ، نعم لو كان الخروج محكوماً بالوجوب كان ما أفاده تاماً، فان حكم العقل بالخروج يصحح الوجوب الشرعي وأما حكم العقل بالخروج من باب اختيار اقل المحذورين فلا يصحح المنع الشرعي .

وصفوة القول: ان المكلف لا يقدر على البقاء في الدار المغصوبة بعد الدخول لكوته عدواناً وقلنا ان الممنوع الشرعي كالممنوع العقلي ، فالمكلف لا يقدر على البقاء لكونه حراماً فلا يكون قادراً على الخروج وتركه بل يجب بحكم العقل أن يخرج وحكم العقل بالخروج لا يصحح أن ينهى عنه شرعاً فان تكليفه بعدم الخروج مع منعه عن البقاء مرجعه الى التكليف بما لا يطاق .

الامر الثالث: من الامور التي قال بها القائل بالقول الرابع وجوب الخروج، والدليل عليه انه قد ثبت عدم كون المقام داخلًا تحت قاعدة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فلا يتم القول الخامس ومن ناحية اخرى تقدم بطلان بقية الأقوال ، فنقول لا اشكال في حرمة البقاء لكونه غصباً وعدواناً وأما الخروج فهو تخليّة بين

المال ومالكة ولا اشكال في وجوب رد المال الى مالكة والرد في غير المنقولات يحصل بالتخلية فاذا كان الخروج تخلية يجب ، وان شئت قلت ان الذي توسط الدار المغصوبة لا يكون مضطراً الى البقاء كي يقال يسقط عنه النهي بل مضطراً الى الجامع بين البقاء والخروج والمفروض ان البقاء حرام والخروج واجب لأن البقاء غصب والخروج تخلية فيكون متعيناً .

ويرد عليه : ان التخلية عنوان مضاد للاشغال والابتلاء فكيف يمكن ان الخروج الذي يكون تصرفاً في المغصوب واشغالا له مصداقاً للتخلية وبيان واضح : عنوان التخلص من الغصب اما عنوان وجودي أي التخلية بين المال ومالكة واما عنوان عديمي اي ترك الغصب وعلى كلا التقديرين لا ينطبق على الخروج حيث ان الخروج مصداق للغصب والاشغال فان كان التخلص عنواناً وجودياً يكون ضدّاً لعنوان الخروج والتصرف الخروجي وان كان عنواناً عديماً يكون نقيضاً له ومن الظاهر عدم صدق الضد أو النقيض على المقابل فان الضد لا ينطبق على الضد لاستحالة اجتماع الضدين كما ان النقيض لا يصدق على مقابله لاستحالة اجتماع النقيضين فالنتيجة ان التخلص يتحقق بالخروج فلا يكون الخروج مصداقاً للتخلص والتخلية . ان قلت : سلمنا ان التخلص لا يكون منطبقاً على الخروج بل يتحقق بالخروج ويترتب عليه لكن نقول لاشكال في أن التخلص عن الغصب واجب والخروج مقدمة له ومقدمة الواجب واجبة .

قلت : يرد عليه ، اولاً ان التخلص اما عنوان عديمي أي عدم الغصب واما عنوان وجودي اي التخلية بين المال ومالكة وعلى كلا التقديرين لا ينطبق على الكون في الخارج ، أما على الأول فظاهر فان العنوان العديمي لا ينطبق على الكون في الخارج وأما على الثاني فايضاً لا يكون منطبقاً على الكون في الخارج فان التخلص والتخلية لازمان للكون في الخارج لاعتينه بحيث ينطبقان عليه فعلى كلا التقديرين يكون التخلص لازماً مع الكون في الخارج هذا من ناحية

ومن ناحية اخرى لادليل على لزوم توافق المتلازمين في الوجود توافقهما في الحكم فلا دليل على وجوب الكون في الخارج .

وثانيا : انه قد ثبت في محله انه لادليل على كون المقدمة واجبة بالوجوب الشرعي فلا مقتضي لوجوب الخروج لانفساً ولا مقدمة .

ان قلت : لاشكال في حرمة شرب الخمر في جميع الحالات لكن لو شرب المكلف مايعاً يوجب موته الا ان يشرب مقداراً من الخمر فلا اشكال في وجوب شرب الخمر في الصورة المفروضة والمقام كذلك .

قلت : ارتكاب عمل يوجب الاضرار الى ارتكاب المحرم اما جاز واما غير جاز وبعبارة اخرى : شرب الخمر بهذا الحيلة اما يجوز وغير منهـي عنه فـفي الشريعة المقدسة واما منهـي عنه اما على الاول فيكون خارجاً عن المقام ولا يكون ارتكاب العمل المقتضي الى شرب الخمر خلاف الوظيفة اذ المفروض ان شرب الخمر جاز في بعض الفروض ولا يكون مبغوضاً للشارع ، وأما على الثاني ، فيكون نظير المقام ونقول شرب الخمر حرام بالتحريم السابق المرتفع بعروض الاضرار ويجري عليه حكم المعصية ويكون مبغوضاً كالخروج عن الدار الغصبية ، فتحصل من جميع ما تقدم ان الحق هو القول الخامس بأن نقول الخروج غير محكوم بحكم من الأحكام لكن يجري عليه حكم العصيان فلاحظ .

وأما الموضع الثاني وهو حكم الصلاة حال الخروج فيقع الكلام من هذه الجهة في فروع : الفرع الاول : ما اذا لم يتمكن من الصلاة خارج الدار اصلاً لامع الركوع والسجود ولا مع الایماء وفي هذا الفرض مقتضى القاعدة أن يصلي حال الخروج ويؤمى للركوع والسجود كي لا يتصرف في الغصب تصرفاً زائداً على مقدار الضرورة هذا على القول بالجواز وعدم اتحاد الغصب والصلاة وكون التركيب انضمامياً واضح اذ المفروض عدم كون الصلاة مصداقاً للغصب ،

وأما على القول بالامتناع وكون التركيب اتحادياً فمقتضى القاعدة الاولى سقوط وجوب الصلاة لعدم امكان التقرب بالمبغوض ولكن مقتضى قاعدة عدم سقوط الصلاة بحال الالتزام بعدم المبغوضية بهذا المقدار .

وان شئت قلت : مقتضى وجوب الصلاة في كل حال من ناحية وعدم امكان التقرب بالمبغوض من ناحية اخرى ، يوجب الالتزام بارتفاع المبغوضية بهذا المقدار فان الضرورات تقدر بقدرها .

ان قلت : كيف يمكن ارتفاع المبغوضية والحال ان تصرفه في الغضب منهى عنه بالنهي السابق والنهي تابع للمفسدة في المتعلق الموجبة للمبغوضية والشيء لا يتقلب عما هو عليه . قلت : نلتزم بعدم كونه منهياً عنه بالنهي السابق وبعبارة اخرى: نلتزم بالجواز من اول الامر ولانقول كان حراماً ثم صار جازياً كى يقال لا يتقلب الشيء عما هو عليه او ان البداء لا يتصور في ناحية الشارع .

الفرع الثاني : ان المكلف اذا كان قادراً على الصلاة مع الایماء خارج الدار فعلى القول بالجواز وكون التركيب انضمامياً يجوز له أن يصلي حال الخروج مع الایماء للركوع والسجود اذ المفروض عدم اتحاد الصلاة مع الغضب ومن ناحية اخرى عدم تصرف زائد في الغضب فلا فرق بين الصلاة الواقعة في الدار والصلاة الواقعة خارج الدار وأما على القول بالامتناع وكون التركيب اتحادياً فلا يجوز له أن يصلي في الدار اذ المفروض ان الغضب مبغوض للمولى ومن ناحية اخرى الصلاة متحدة مع الغضب ومع ناحية ثالثة لا يمكن التقرب بالمبغوض.

الفرع الثالث : انه لو تمكن المكلف من الاتيان مع الركوع والسجود خارج الدار لا يجوز له أن يصلي حال الخروج مع الایماء للركوع والسجود بلا فرق بين القول بالامتناع والقول بالجواز أما على القول بالامتناع فظاهر وأما على القول بالجواز فلأن المفروض ان المكلف يقدر على الاتيان بصلاة المختار ومع

قدرته على الاتيان بها لاتصل النوبة الى صلاة العاجز ولايخفى ان من يرى ان الخروج عن الدار تخلية بين المال ومالكه ويكون واجباً يرى جواز الصلاة داخل الدار مع الايماء للركوع والسجود ولو مع التمكن من الصلاة خارج الدار مع الايماء للركوع والسجود حتى على القول بالامتناع اذ على هذا القول لا يكون الخروج مبغوضاً بل يكون محبوباً ، نعم على تقدير امكان الاتيان بصلاة المختار خارج الدار لايجوز الاتيان بالصلاة مع الايماء في الدار كما هو ظاهر .

ثم انه على القول بالامتناع لا بد من ترجيح احدا الطرفين على الاخر من مرجح وقد ذكرت لتقديم جانب النهي على جانب الأمر وجوه :

الوجه الاول : ان دليل النهي أقوى من دليل الأمر من حيث الدلالة وذلك لأن الاطلاق في طرف النهي شمولي وفي طرف الأمر بدلي فانه لو نهى المولى عن شرب الخمر لاتختص الحرمة بفرد دون فرد بل تشمل الحرمة جميع أفراده ويحرم شرب كل خمر واما اطلاق الأمر فبدلي يكتفى فيه بأول فرد منه يوجد في الخارج وحيث ان الاطلاق في طرف النهي شمولي يتقدم على الاطلاق البدلي وقد استدل على المدعى بادلة ثلاثة :

الدليل الاول : ان الاخذ بدليل الاطلاق البدلي يقتضي رفع اليد عن بعض مدلول الاطلاق الشمولي وأما الاخذ بالاطلاق الشمولي فلا يقتضي رفع اليد عن مدلول الاطلاق البدلي اصلاً لأن مدلول الاطلاق البدلي أمر واحد وهي الطبيعة . ويرد عليه اولاً : ان الميزان في تقديم احد الظهورين على الاخر اقوائية المقدم من حيث الظهور والا فلا وجه للتقديم وثانياً : ان الأمر ليس كما افيد فان الاطلاق البدلي ايضاً شمولي باعتبار اذ مقتضى ترتيب الحكم على الطبيعة المطلقة ترخيص المولى تطبيق تلك الطبيعة على كل فرد مثلاً اذا قال المولى اعتق رقبة يجب عتق الرقبة المطلقة لكن مقتضى الاطلاق الترخيص في التطبيق بالنسبة الى

كل فرد .

ولقائل ان يقول لامجال لهذا التقريب توضيح ذلك: ان المولى يطلب الجامع بين الأفراد والترخيص في تطبيق ذلك الجامع على كل فرد من أفراد ذلك الجامع بحكم العقل ولولاه لم يبق للتخيير العقلي مجال، وبعبارة اخرى : ليس من قبل المولى الاجعل حكم واحد وهو الالتزام والترخيص بين الأفراد بحكم العقل بل لايعقل أن يكون الترخيص شرعياً وذلك لأن وجود الطبيعي عين وجود الفرد في الخارج فكيف يمكن أن يكون المباح مصداقاً للواجب . وبعبارة اخرى : المولى يحب مصداق الواجب وما أوجده المكلف في الخارج محبوب للمولى ومشاق اليه فكيف يكون مباحاً بالمعنى الاخص والحال ان المولى لايشاق الى المباح والأحكام بأسرها متضادة باعتبار المبدأ .

الدليل الثاني: ان ثبوت الاطلاق البدلي يتوقف على مقدمة زائدة على مقدمات الاطلاق وهي احرار تساوي الأفراد في الوفاء بالغرض وأما الاطلاق الشمولي فلا يتوقف على هذه المقدمة اذ المفروض شمول الحكم لكل فرد ومع وجود الاطلاق الشمولي وشمول الحكم لكل فرد لا يحرز تساوي الأفراد في الاطلاق البدلي فيقدم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي .

واجاب سيدنا الاستاد عن هذا الدليل بأن الترخيص في الاطلاق البدلي ليس عقلياً كى يتم هذا التقريب بل الترخيص شرعي، وبعبارة اخرى : مقتضى الاطلاق البدلي شمول الحكم من قبل المولى لجميع الافراد فلا فرق بين الاطلاق الشمولي والبدلي من هذه الجهة .

اقول : يرد عليه اولاً ما بيناه آنفاً من أن الترخيص الشرعي والاباحة الشرعية في تطبيق الواجبات على مصاديقها غير معقول لآوله الى اجتماع الضدين ، وثانياً: على هذا الاساس لايبقى مجال للتخيير العقلي بل التخيير ينحصر في الشرعي ،

وثالثاً : ان المولى لو كان في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد يكون مرجعه الى عدم الفرق بين الأفراد وبعبارة اخرى : الاطلاق رفض القبود ومعناه سريان الحكم الى تمام الأفراد وبيان واضح : الحكم مترتب على الطبيعة بنحو اللابشرط ومقتضاه تحقق الامثال بكل فرد من الأفراد ولذا نقول انطباق المأمور به على المأتي به قهري والاجزاء عقلي فلاحظ .

الدليل الثالث : ان تحقق الاطلاق البدلي يتوقف على عدم شمول الاطلاق الشمولي لمورد التصديق وعدم شموله له يتوقف على الاطلاق البدلي وهذا دور والدور باطل ويرد عليه اولا انه يمكن أن يعكس التقريب المذكور بأن نقول شمول الاطلاق الشمولي لمورد التصديق يتوقف على عدم تناول الاطلاق البدلي لذلك المورد وعدم تناوله له يتوقف على شمول الاطلاق الشمولي وهذا دور .

وثانياً : انه قد ظهر مما تقدم عدم تقدم احدهما على الاخر وعدم مرجح في كلا الطرفين فالنتيجة المعارضة والتساقط فالوجه الاول لاثبات تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي غير قابل لاثبات المدعى .

الوجه الثاني : ان الحرمة تابعة للمفسدة في المتعلق والوجوب تابع للمصلحة الموجودة فيه هذا من ناحية ومن ناحية اخرى انه قد قرر عندهم ان دفع الضرر أولى من جلب المنفعة عند الدوران بين الأمرين فيقدم جانب النهي بهذا التقريب . ويرد عليه : اولا ان هذه القاعدة على فرض تماميتها لاتنطبق على المقام فان هذه القاعدة على القول بها تجري فيما لو دار الأمر بين ارتكاب فعل فيه منفعة وارتكاب فعل فيه مضرة ولا يمكن للمكلف ارتكاب الاول والاجتناب عن الثاني وبعبارة اخرى : يقع التضاحم بين المضرة والمنفعة والمقام ليس كذلك بل الأمر دائر بين الحرمة والوجوب وبعبارة واضحة : الفعل اما واجب واما حرام فالمقام داخل في باب التعارض لافي باب التضاحم فلا يرتبط مقامنا بذلك الباب .

وثانياً : ان القاعدة المذكورة لاتكون تامة فسي حد نفسها بل الحال يختلف بحسب المقامات فربما يقدم جانب المنفعة واخرى جانب المضرة فلا بد من ملاحظة الأهم والمهم .

وثالثاً : ان الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد ولا تكون تابعة للمضار والمنافع ولذا يمكن أن يكون في متعلق حكم ضرر مالي كالزكاة والخمس والحج وربما يكون في متعلقه ضرر بدني كالجهاد والحدود والتعزيرات وصفوة القول ان الحكم الشرعي لا يتبع الضرر والنفع الراجعين الى المكلف .

ورابعاً : ان وظيفة المكلف الاطاعة فان كان الحكم وجوبياً يأتي بالواجب وان كان تحريمياً يترك، وبعبارة اخرى لا يكون المكلف موظفاً بجلب المنفعة ودفع المضرة مادام لا يكون حكم من قبل المولى واما مع صدور الحكم من قبله فيلزم عليه أن يقوم على طبق التكليف ويعمل بالوظيفة، واجاب المحقق القمي قدس سره على ما نقل عنه عن هذا الوجه بأن الامر دائرين دفع هذه المفسدة وتلك المفسدة بتقريب ان ترك الواجب فيه مفسدة كفعل الحرام .

ويرد عليه : ان ترك الواجب لامفسدة فيه كما أن ترك الحرام لامصلحة فيه والا يلزم أن يكون كل حكم ينحل الى حكمين وهو باطل بالضرورة .

الوجه الثالث : الاستقراء بتقريب ان الاستقراء في موارد دوران الأمر بين الوجوب والحرمة يرشدنا الى أن الشارع الأقدس قدم جانب الحرمة كما أمر بترك الصلاة ايام الاستظهار وكما أمر باهراق الماء المشتبهة بالنجس فان الأمر دائر بين حرمة الصلاة ووجوبها في الاول والشارع قدم جانب الحرمة وأمر بترك الصلاة كما أن الأمر دائرين وجوب الوضوء والغسل وحرمتهما والشارع الأقدس رجح جانب الحرمة وأمر باهراق الماء والتيمم .

ويرد عليه: اولاً: ان الاستقراء الناقص لا يتحقق بهذا المقدار فكيف بالاستقراء

النام .

وثانياً: سلمنا تحقق الاستقراء الناقص بهذا المقدار لكن لا يحصل من الناقص منه الا الظن والظن لا يغني عن الحق شيئاً .

وثالثاً: ان كلمات القوم وآرائهم في باب الاستظهار مختلفة فان بعضهم ذهب الى استحبابه مضافاً الى أن مقتضى الاستصحاب بقاء الحيض فكون المرأة باقية على حيضها مقتضى الاستصحاب .

ورابعاً: ان الصلاة لا تكون على الحائض محرمة ذاتاً بل تكون حرمتها تشريعية كما ان مقتضى القاعدة في المائتين المشتبهين ان المكلف يصلي صلاتين بوضوئين فلا يرتبط ذلك المقام بتغليب جانب الحرمة ، فالنتيجة انه لا مرجح لأحد الطرفين على الاخر بل مقتضى القاعدة التساقط مع عدم مرجح سندي والا يقدم ما فيه الترجيح فلاحظ ، نعم يمكن أن يقال ان دليل لا تغصب يقدم على دليل وجوب الصلاة وذلك لأن الدليل المتكفل للأحكام المترتبة على العناوين الثانوية كالغصب يقدم على الدليل المتكفل للحكم المترتب على العنوان الأولي ولذا لا اشكال في عدم التعارض بين دليل جواز اكل التفاح ودليل حرمة الغصب مع ان النسبة بين الدليلين عموم من وجه وكل من الدليلين يدل بالاطلاق لا بالعموم الوضعي .

ويمكن تقريب التقديم بوجه آخر وهو ان الدليل الدال على وجوب الصلاة أو الدليل الدال على جواز اكل التفاح لو قدم على دليل حرمة الغصب لما بقي موضوع تحت دليل حرمة الغصب بخلاف العكس وهذا بنفسه من المرجحات العرفية في باب تعارض الظهورات فلاحظ .

ثم انه على فرض عدم ترجيح احد الطرفين على الاخر وتساقط الدليلين هل يمكن الالتزام بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع احتمال الحرمة الواقعية ام لا؟ أفاد صاحب الكفاية انه يكفي للحكم بالصحة جريان البرائة عن الحرمة اذ بعد فرض

جريانها واثبات الحلية الظاهرية لامانع من الحكم بالصحة ولايتوقف جريان البرائة فى المقام على جريانها في باب الاقل والاكثر لأن الشك في المقام في الحرمة ولاشكال في جريانها فيها فلامانع من الصحة ببركة جريان البرائة عن الحرمة ، نعم لو كانت المفسدة الواقعية مؤثرة في المبغوضية لا يمكن الجزم بالصحة اذ كيف يمكن التقرب بمبغوض المولى .

واورد عليه سيدنا الأستاذ بوجوه من الايراد: الوجه الأول : ان مجرد جريان البرائة عن الحرمة لا يقتضي الصحة اذ مع فرض تساقط الدليلين كما هو المفروض لا مقتضي للصحة وبعبارة اخرى: بعد فرض التساقط بالمعارضة لا يشمل دليل وجوب الصلاة المورد ، فما أفاده في الكفاية من الحكم بالصحة ببركة جريان البرائة عن الحرمة غير تام الاعلى القول بكون الاصل العملي مثبتاً بأن نقول مع كون التصرف جايـزاً بالبرائة لا تكون الصلاة مقيدة بغير هذا الفرد ولكن الأصل المثبت لا نقول به .

وهذا الايراد الذي أورده على صاحب الكفاية تام الا أن يقال انه كيف لا يفيد الأصل للصحة الظاهرية مع ان المانع عن الصحة حرمة التصرف ولولا الحرمة لامانع من الصحة ولذا صرح سيدنا الأستاذ بأنه لو قامت الامارة على الحلية تصح الصلاة وعلى الجملة المانع حرمة التصرف وبعد جريان البرائة عن الحرمة تصح الصلاة ظاهراً وليس هذا التزاماً بالأصل المثبت لأن المفروض ان التقييد والاشتراط من ناحية الحرمة وبيان واضح ان كان المانع عن الصحة الحرمة فببركة اصاله الاباحة تترتب الصحة الظاهرية وان كان المانع غير الحرمة فقيام الامارة على الحلية ايضا لا يفيد .

الوجه الثاني : انه قد قرر في محله جريان البرائة عن الاكثر في مقام دوران الأمرين الاقل والاكثر وعليه لامانع من جريان البرائة عن تعلق امر المولى بالصلاة

في غير المغصوب فدلّيل وجوب الصلاة يشمل الصلاة الواقعة في المغصوب فيحكم بالصحة الظاهرية وما أفاده في الوجه الثاني مبني على جريان البرائة الشرعية عن الأكثر الارتباطي ولنا كلام واشكال في هذا المقام موكل الى ذلك البحث ونتكلم حوله هناك انشاء الله .

نعم على فرض تسلم جريان البرائة عن الأكثر الارتباطي يكون ايراده على صاحب الكفاية في محله .

الوجه الثالث : ان المفسدة الواقعية غير محرزة وعلى فرض وجودها كونها مؤثرة -في المفاوضية اول الكلام اذ يمكن أن تكون مغلوقة في مقابل المصلحة فلأمانع عن صحة الصلاة بعد جريان البرائة عن الاشتراط .

ويرد عليه : انه مع احتمال وجود المفسدة واحتمال المفاوضية لا تحرز الصحة اذ لا يمكن التقرب بالمبغوض ، نعم يمكن احراز عدم المفاوضية بالاستصحاب فان مقتضي استصحاب عدم كونه مبغوضاً امكان التقرب به وبعبارة اخرى نشك في كونه مبغوضاً وعدمه فنحكم بعدم المفاوضية بأن نقول هذه الحركة قبل تحققها لم تكن مبغوضة ولولعدم وجودها وتحققها والأصل بقائها على ما كان .

ثم ان صاحب الكفاية الحق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات وقال ان كان تعدد العنوان موجباً لتعدد المعنونات ومقتضياً لجواز اجتماع الأمر والنهي يكون تعدد الاضافة كذلك وما نرى من الفقهاء من معاملة التعارض في مثل « اكرم العلماء ولا تكرم الفساق » ناش اما من ذهابهم الى الامتناع واما لاحرازهم عدم المقتضي في احد الحكمين .

ويرد عليه : اولاً ان من الفقهاء من يكون قائلاً بجواز الاجتماع ومن ناحية اخرى لاطريق للفتية لأن يعلم الواقع فلا يمكنه أن يقول بأنه لا مصلحة في الواقع للحكم القلاني وعلى هذا الاساس التزامهم بالتعارض في جميع ابواب الفقه لا

يكون ناشياً من الالتزام بالامتناع كما انه لا يكون ناشياً من العلم بالواقع .
 وثانياً : ان القائل بالجواز انما يقول به فيما يكون هناك عنوانان كالصلاة والغصب يكون بينهما عموم من وجه ففي مورد التصديق يقول حيث ان التركيب انضمامي يمكن أن يجمع الأمر والنهي ويتحقق الامتثال والعصيان في فرد واحد كالصلاة الواقعة في المكان المنصوب وان شئت قلت يلزم أن يكون كل من العنوانين تقييداً بمعنى ان العنوان بنفسه يكون متعلقاً للأمر والعنوان الاخر يكون متعلقاً للنهي وأما في المثال المتقدم اي قوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق يكون العنوان تعليلاً أي الوجوب والحرمة كلاهما رتباً على الاكرام وبيان واضح : يكون اكرام العالم الفاسق واجباً لعلمه وجرماً لفسقه ، وبيان اوضح : قيد حرم الاكرام لكونه مضافاً الى الفاسق وأيضاً وجب الاكرام لكونه مضافاً الى العالم فاكرام العالم الفاسق مصداق للواجب ومصداق للحرام وهذا غير معقول اذ لا يمكن أن يكون المحبوب مبعوضاً .

وثالثاً : ان مقتضى صراحة كلامه امكان تعلق الأمر والنهي بكل عالم فاسق فان العام الاستغراقي ينحل بانحلال أفرادهِ فمقتضى قوله اكرم العلماء ولا تكرم الفساق وجوب اكرام كل عالم وفاسق وحرمة وهذا غير معقول من ناحية المبدأ والمنتهى، أما من ناحية المبدأ فلاستلزامه اجتماع الضدين وأما من ناحية المنتهى فلهذا امكان الجمع بين النقيضين فمثل هذا التكليف تكليف محال وتكليف بالمحال وبطلانه أوضح من أن يخفى .

فصل : في النهي عن العبادة او المعاملة :

ويقع الكلام في هذا الفصل من جهات :

الاولى : ان الفارق بين هذا البحث والبحث عن جواز الاجتماع وعدمه هو ان البحث هنا في أن النهي عن العبادة هل يقتضي فسادها أم لا والبحث هناك في

أن العبادة على القول بالامتناع هل تكون منهيًا عنها أم لا ، فيكون البحث هناك عن الصغرى وفي المقام عن الكبرى .

الثانية : ان البحث في المقام من المسائل الاصولية العقلية اما كونها اصولية فلأنها دخيلة في استنباط الحكم الشرعي على ما تقدم في اول الكتاب من تعريف الأصول واما كونها عقلية فلأن الحاكم بالبطلان والفساد هو العقل .

الثالثة : أنه لافرق فيما هو مورد الكلام والبحث بين النهي التحريمي والنهي الكراهي اذا لوجه في الفساد عدم امكان اجتماع الحب والبغض والكراهة فسي محل واحد ومن هذه الجهة لافرق بين الحرام والمكروه غاية الأمر تكون الكراهة في المكروه اخف من الكراهة في الحرام .

وفرق سيدنا الاستاد بين النهي التحريمي والكراهي وقال : النهي الكراهي اما يتعلق بنفس العبادة واما يتعلق بتطبيق الطبيعي على ذلك الفرد الخاص فعلى الاول لا بد من الالتزام بكون المنهي عنه أقل ثواباً اذ لا يعقل اجتماع الكراهة والحب واما على الثاني ، فيمكن أن يكون النهي كراهياً ولا يتوجه اشكال اجتماع الضدين لأن المفروض ان متعلق الحب غير متعلق الكراهة فلا تنافي بينهما .

ويرد عليه : اولاً ، النقص بالنهي التحريمي بأن نقول لا بد من الالتزام فيه بالجواز فيما يكون متعلقاً بالتطبيق وثانياً : نجيب بالحل ونقول وجود الفرد في الخارج عين الوجود الطبيعي وعليه لا يعقل اجتماع الحب والكراهة فلا يمكن أن تكون العبادة مصداقاً للواجب ومع ذلك تكون مكروهة للمولى فلاحظ ، فالنتيجة أنه لافرق بين النهي التحريمي والكراهي في أن كليهما يقتضيان الفساد على القول به في النهي التحريمي نعم لاشكال في أن النهي الغيري لا يقتضي الفساد لأن النهي الغيري لا يكون ناشئاً عن المبغوضة .

الرابعة : ان النهي الذي هو محل الكلام النهي المولوي وأما النهي الارشادي

الذي يرشد الى مانعية شيء في المنهي عنه فلا اشكال فسي دلالة على الفساد فان النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه وأيضاً النهي عن بيع الغرر يدل على فساد الصلاة في الاول وعلى فساد البيع في الثاني ، والوجه فيه ان النهي الارشادي يدل على تقيد المتعلق أو الموضوع بعدم ذلك المانع ، وبعبارة اخرى : يكشف عن أن المولى رتب حكمه بالطبيعة التي لا يكون ذلك المانع فيه فلا ينطبق المأمور به على الواجد لذلك المانع فلا يجزيء الواجد لذلك المانع فلا يصح كما ان الامر كذلك في الامور الوضعية فان الامضاء رتب على البيع غير الغرري فلا يعقل ان يكون البيع الغرري صحيحاً فلاحظ .

الخامسة : ان المراد بالعبادة في محل الكلام المركب الذي لو امر به لكان أمره أمراً عبادياً لا للعبادة بالفعل اذ كيف يمكن ان العبادة الفعلية تكون منهيّاً عنها فعلاً مع استحالة اجتماع الحب والبغض مضافاً الى أنه في الفرض المزبور لا يبقى مجال للبحث اذ مع فرض كون العبادة الفعلية منهيّاً عنها نعلم عدم التنافي بين الأمرين فسان أدل دليل على امكان شيء وقوعه في الخارج فالمراد بالعبادة المركب الذي لو امر به كان أمره عبادياً .

وأما المراد بالمعاملة فكل امر اعتباري قصدي يبرز بميزز أعم من أن يكون عقداً أو ايقاعاً .

السادسة : ان البحث يختص بالعبادات والمعاملات بالمعنى الاخص أي العقود والايقاعات وأما المعاملات بالمعنى الاعم التي لامدخلية لفعل المكلف فيه كتطهير البدن مثلاً الذي يحصل بوصول الماء الى المحل النجس فهي خارجة عن محل الكلام والوجه فيه ان فعل المكلف لامدخل له فيها فلا يفرق بين الحرام والحلال ، وأما العبادة فربما يقال بعدم دلالة النهي فيها على الفساد اذ النهي يتعلق بما يلازم المأمور به ولا يتعلق به بنفسه في مقابل قول من يقول اذا تعلق النهي

بالعبادة يدل على فسادها لعدم امكان اجتماع الحب والبغض ، وأما المعاملات بالمعنى الاخص كالبيع فيمكن أن يقال أن النهي عنه لا يدل على فساده لعدم تناف بين الحرمة التكليفية والصحة الوضعية ويمكن أن يقال ان النهي عنه يوجب سلب القدرة ومع عدم القدرة لا يمكن للمكلف أن يأتي به وبعبارة اخرى يدعي المدعي ان النهي مانع عن تحقق الفعل في الخارج .

السابعة : أنه يدخل في محل النزاع ما يكون قابلاً للصحة تارة وللفساد اخرى كالصلاة مثلاً وأما ما لا يكون قابلاً لكلا الامرين فلا يقع البحث فيه كالانلاف الموجب للضمان فلا يقع فيه النزاع ، وبيان واضح : ان النزاع يختص بمورد قابل لأن يتصف بالصحة تارة وبالفساد اخرى كى يقع الكلام ويبحث في أنه هل النهي يدل على الفساد أم لا وأما ما لا يتصف بهذين الوصفين فلا مجال لهذا البحث فيه .

الثامنة : لو شك في دلالة النهي على الفساد فلا أصل يعول عليه اذ لو كان تلازم بين الحرمة والفساد يكون التلازم المذكور من الازل والا لم يكن كذلك فلا مجال لأن يجري فيه الاصل ، وأما في المسئلة الفرعية ، فنقول لو تعلق النهي بمعاملة وشك في أن تعلق النهي به هل يوجب فسادها أم لا فعلى تقدير وجود عموم أو اطلاق يؤخذ به ويحكم بصحة تلك المعاملة اذ لامنافة بين الصحة والحرمة في باب المعاملات وعلى تقدير احتمال التنافي يكون اطلاق الدليل أو عمومه محكماً وأما مع عدم عموم أو اطلاق فمقتضى الأصل العملي هو الفساد .

وبعبارة واضحة : في كل معاملة يشك في صحتها وفسادها حكمية كانت الشبهة أم موضوعية اذا لم يكن دليل اجتهادي يقتضي صحتها يكون مقتضى الأصل العملي فساد تلك المعاملة والوجه فيه ان الصحة امر يحدث باعتبار الشارع ومع الشك فيه يكون مقتضى الاستصحاب عدم حدوثه وهذا ظاهر واضح فلا حظ .

وأما بالنسبة الى العبادة فلا يمكن الحكم بالصحة اذ مع فرض تعلق النهي بها لا يمكن أن يكون مأموراً بها فلا دليل على صحتها واحتمال كسونها واجدة للملاك لا أثر له اذ لا طريق الى كشف الملاك الا من ناحية الامر ومع عدم الامر كيف يكشف الملاك .

ويرد على هذا التقريب : انه لامانع من تعلق الامر منع النهي الا من ناحية التضاد ومع تحقق التضاد لامجال لكون الملاك مؤثراً اذ لا يمكن أن يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً فعلى فرض التضاد لا يمكن ان يتحقق قصد القربة ومع عدم التضاد لامانع من شمول الامر للمنهى عنه ، فالحق أن يقال ان الفارق بين العبادة والمعاملة ان النهي عن المعاملة تكليفاً لا ينافي كونها صحيحة فمع وجود اطلاق أو عموم يؤخذ به ويحكم بالصحة في مورد الشك وأما العبادة المنهية عنها فلا يعقل ان تقع صحيحة لاستحالة اجتماع الضدين .

التاسعة : ان الصحة والفساد من الامور الاضافية التي تختلف بحسب الانظار والاضافات ولا تنافي بين كون شيء أمراً واقعياً ومسح ذلك يكون مختلفاً بحسب الانظار والاضافات مثلاً لا اشكال في أن الفوقية من الامور الواقعية ومع ذلك يمكن أن يكون جسم واحد فوقاً بالنسبة الى ما تحته وتحتاً بالنسبة الى ما فوقه وقس عليها التحتية وغيرها من الامور المختلفة باختلاف الاضافات .

العاشرة : انه هل الصحة والفساد أمران واقعيان أو أمران مجعولان والكلام هنا تارة يقع في الصحة والفساد بحسب الواقع ، واخرى في الصحة الظاهرية والفساد كذلك ، فالكلام يقع في مقامات ثلاثة :

المقام الاول : في الصحة الواقعية والفساد كذلك بالنسبة الى العبادات فنقول الصحة والفساد في العبادات أمران واقعيان ولا تكونان قابلتين للجعل فان المأمور به كالصلاة مثلاً اذا انطبق على المأتي به في الخارج تتحقق الصحة وتنزع منه

ولذا يحكم العقل بالاجزاء واما لو لم ينطبق لفقدان المأتي به جزءاً أو شرطاً يتحقق الفساد وينتزع منه ولذا يحكم العقل بعدم الاجزاء .

المقام الثاني : في الصحة والفساد بالنسبة الى المعاملات ، فنقول الصحة والفساد في المعاملات يكونان أمرين مجعولين والسرفيه ان المولى يحكم بكونه مملكاً مثلاً وحكمه بكون البيع مملكاً يكون على نحو القضية الحقيقية فمادام لم يقع بيع في الخارج لا يعقل الحكم بالتملك الا فرضاً وتقديراً وبعد تحققه في الخارج ان حكم الشارع بكونه مملكاً اي حكم بكونه صحيحاً يصح والا فلا ، فيكون الحكم بالملكية عبارة اخرى عن الحكم بالصحة فالصحة أمر مجعول وعدم الصحة ايضاً بيد المولى أي لا يحكم وهذا بخلاف باب التكليف فان الحكم من قبل المولى يتعلق بالمادة ويتحقق الوجوب ، وبعبارة اخرى الفرق بين باب التكليف وباب الوضع ان التكليف يتعلق بفعل المكلف قبل وجوده والأمر الوضعي يتعلق بالموضوع بعد وجوده فلا يعقل أن تكون الصحة في باب التكليف مجعولة كما انه لا يعقل أن تكون الصحة في باب المعاملات أمراً واقعياً ، فالصحة في باب العبادات وما يلحق بها من كل مركب تعلق به الوجوب ولو كان وجوبه توصلياً أمر واقعي وكذلك فسادها وأما الصحة والفساد في العقود والايقاعات وما يلحق بهما من بقية الموضوعات المترتبة عليها الأحكام أمران مجعولان ، هذا تمام الكلام في المقام الثاني .

وأما المقام الثالث وهي الصحة الظاهرية المستفادة من قاعدة الفراغ أو التجاوز أو الصحة أو غيرها فلا نفهم لها معنى معقولا الا الترخيص في عدم الاحتياط في ظرف الشك مثلاً لو شك المصلي في صحة صلاته بعد الفراغ يكون مقتضى الاشتغال العقلي أو الاستصحاب الشرعي الاحتياط ولكن الشارع الأقدس يجوز ترك الاحتياط ويرخص في ترك الاعادة أو القضاء ، وهذا أمر معقول وأما حكم

الشارع بأنها صحيحة فلا يرجع الى محصل والأمر في جميع موارد الحكومة كذلك فانه لا معنى للحكومة الا الأمر بشيء او النهي عن شيء أو الترخيص في شيء وأما الحكومة بمعنى جعل الناقص تاماً وأمثاله فلا يرجع الى محصل صحيح الا أن يرجع الى جعل الامارة اي الشارع يجعل الفراغ امانة على الاتيان وبعبارة اخرى يجعل الشك في بعض الموارد علماً تعديلاً فلاحظ .

اذا عرفت ما تقدم نقول : تعلق النهي بالعبادة على اقسام : القسم الاول : أن يتعلق النهي بنفس العبادة ولاشكال في دلالة على الفساد اذ الكلام في النهي التحريمي والمفروض ان المنهي عنه مبغوض للمولى ولا يعقل أن يكون المبغوض محبوباً وتصحيح العبادة بالملك ولومع عدم الأمر مدفوع بأن كشف الملك من ناحية الأمر مع عدم الأمر لا طريق الى كشف الملك مضافاً الى أن الملك لا يؤثر في المحبوبة اذا كان مغلوباً لملك النهي والمفروض فعلية النهي وبعبارة اخرى ان الفعل مبغوض فلا اثر للملك .

القسم الثاني : ان يتعلق النهي بجزء العبادة ، افاد في الكفاية انه لا اشكال في أنه يوجب فساد بهين التقریب المتقدم لكن لا يقتضي فساد المركب الا أن يكتفى بالجزء المنهي عنه فتبطل العبادة للنقيصة وأما لو اتى بجزء آخر غير منهي عنه فلا وجه للفساد وعلى الجملة النهي عن جزء العبادة بما هو لا يوجب فساد العبادة الا أن يتحقق الفساد من ناحية النقيصة أو الزيادة او غيرهما .

وأورد عليه الميرزا النائيني بما حاصله : ان جزء العبادة اما أن يؤخذ فيه عدد خاص كالوحدة المعبرة في السورة واما لا يؤخذ ، أما على الاول فلو تعلق به النهي يقتضي فساد له لأن المكلف اما يقتصر فيه بذلك المنهي عنه واما يأتي بفرد آخر ، أما على الأول فيلزم نقصان المركب لأن الجزء المنهي عنه غير قابل لأن يكون جزءاً للمركب وأما في صورة عدم الاقتصار يترتب البطلان من جهة القران

بين السورتين مضافاً الى أنه لولم يمنع من القران يكون النهي عن الجزء مقتضياً لعدم جواز القران بالنسبة الى الفرد المنهي عنه ويضاف الى ذلك كله ان الجزء لو صار منهياً عنه يقيد المركب بغيره فالأتيان به ولو فسي غير محله يوجب البطلان ويترتب على ما ذكرنا امور كلها موجبة للبطلان : الأول : كون العبادة مقيدة بعدم ذلك الجزء فالأتيان به يوجب البطلان . الثاني : كونه زيادة في الفريضة فتوجب البطلان ولا يعتبر في الزيادة قصد الجزئية اذا كان الزائد من جنس السواجب وانما قصد الزيادة يشترط فيما لا يكون من جنسه . الثالث : خروجه عن ادلة مطلق الذكر فيندرج الفرد المحرم في ادلة بطلان الصلاة بالتكلم العمدي ، وأما لولم يؤخذ فيه عدد خاص فقد اتضح حاله مما ذكرناه يوجب البطلان .

وقال سيدنا الاستاد على ما في التقرير : نحلل ما أفاده الى عدة نقاط : الاولى بطلان الصلاة في صورة الاقتصار على المنهي عنه وما أفاده تام ، اذ على فرض الاقتصار تبطل العبادة للنقصان ولا فرق فيما ذكر بين أن يؤخذ الجزء لا بشرط أو بشرط لا . الثانية : ان حرمة الجزء توجب تخصيص جواز القران بغير الفرد المنهي عنه ، ويرد عليه : انه لا دليل عليه فان القران لو لم يكن مانعاً كما هو المفروض لا يكون وجه لفساد الصلاة بالأتيان بالجزء المحرم .

الثالثة : ان النهي عن جزء لا محالة يوجب اشتراط العبادة بعدمه . ويرد عليه : انه لا وجه لما ذكر والا كان النظر الى الاجنبية ايضاً يوجب الفساد وهو بديهي البطلان .

الرابعة : انه لا يشترط في الزيادة قصد الجزئية اذا كان من جنس العبادة وفيه : ان تحقق الزيادة متقوم بقصدها والا يصدق مفهوم الزيادة نعم في خصوص الركوع والسجود يكون الأمر كذلك اي يتحقق الزيادة فيهما ولو مع عدم قصد الزيادة بالتعبد مضافاً الى أن بطلان العبادة بالزيادة يختص بالصلاة .

الخامسة : ان المنهي عنه خارج عن عموم ما دل على جواز مطلق الذكر ، ويرد عليه : ان الكلام الادمي لا يصدق على الذكر ولو كان محرماً مضافاً الى أنه يختص بباب الصلاة .

وما أورده سيدنا الاستاد على استاده تام وعلى الجملة ما أفاده صاحب الكفاية في المقام تام لا غبار عليه .

القسم الثالث : أن يتعلق النهي بشرط العبادة كما لو تعلق النهي بالوضوء ، أفاد صاحب الكفاية ان النهي اذا تعلق بالشرط وكان الشرط عبادة كالوضوء يقتضي النهي فساد الشرط ومع فرض فساد الشرط يفسد المشروط وأما اذا كان الشرط توصلياً فلا يقتضي النهي عنه فساد العبادة اذ لافرق في تحقق الغرض من الشرط بين أن يكون حلالاً أو حراماً .

وأفاد الميرزا النائيني على ما في التقرير بأن شرط العبادة عبارة عن اسم المصدر الحاصل من المصدر وعليه الذي يكون متعلق النهي هو المصدر والذي يكون شرطاً هو الحاصل من المصدر الذي نعبر عنه باسم المصدر فما تعلق به النهي ليس شرطاً وما يكون شرطاً ليس منهياً عنه مثلاً الصلاة مشروطة بالاسترفاداً نهى الشارع عن لبس الحرير مثلاً ، فتارة ينهى عن الصلاة في الحرير فلا اشكال في اقتضائه بطلان الصلاة واخرى ينهى عن نفس اللبس فلا وجه لبطلان الصلاة بل يكون من قبيل النظر الى الاجنبية في الصلاة هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان شرائط الصلاة بأجمعها توصلية لا يشترط فيها قصد القرية ، فالنتيجة ان النهي ان تعلق بنفس العبادة يوجب الفساد والا فلا .

وقال سيدنا الاستاد يستفاد من كلامه امور : الأول: ان النهي المتعلق بالشرط متعلق بالمصدر وهو ليس شرطاً وما يتولد من المصدر الذي هو شرط لا يكون متعلقاً للنهي ويرد عليه : ان المراد من المصدر واسم المصدر ان كان السبب

والمسبب فلا يمكن المساعدة عليه فإن السب غير المسبب وانهما متغايران وجوداً بخلاف المصدر واسم المصدر فانهما متحدان ذاتاً ووجوداً والفرق بينهما بالاعتبار وان شئت قلت : الفرق بين المصدر واسم المصدر هو الفرق بين الایجاد والوجود وعلى هذا الأساس لا يعقل أن يكون المصدر حراماً واسم المصدر لا يكون حراماً .
 الثاني : ان الشرط في الطهارات الثلاث الأمر المتولد من تلك الأفعال لانفس تلك الأفعال ، ويرد عليه : انا ذكرنا في الفقه ان الشرط نفس هذه الأفعال .

الثالث : ان شرائط الصلاة كلها توصلية ، ويرد عليه : ان الأمر ليس كذلك فان الطهوات الثلاث امور تعبدية وهي شرائط الصلاة انتهى .

اذا عرفت ما تقدم نقول : يرد على الميرزا انه سلمنا ان اسم المصدر مغاير مع المصدر وهما متغايران وجوداً كالسبب والمسبب لكن لو تعلق النهي بالمصدر على مبناه وصار المصدر حراماً فان كان المنهي عنه عبادة كالطهارات الثلاث تصير العبادة المشروط بها باطلة لأن المفروض ان العبادة الباطلة وجودها كالعدم فلا يمكن أن يكون المتولد منها شرطاً للعبادة فالعبادة المشروطة فاقدة للشرط ومع فقد الشرط تكون العبادة فاسدة .

وصفة القول : ان ما أفاده صاحب الكفاية صحيح فان الشرط اذا كان عبادة وتعلق به النهي يوجب بطلان المشروط واما اذا لم يكن عبادة وكان أمراً توصلياً وصار متعلقاً للنهي لا يكون النهي المتعلق به موجباً لفساد المشروط لعدم مقتضي للفساد بعبارة اخرى : ان كان الشرط توصلياً وتعلق به النهي كالنهي عن الاستر بالحرير لا يكون النهي مقتضياً لفساد العبادة اذ المفروض ان النهي تعلق بأمر خارج عن الصلاة فلا تنافي بين حرمة التستر بالحرير أو الغصب ومحبوية الصلاة المقيدة بالتستر في الصلاة وبيان أوضح : تارة ينهي المولى عن التستر بالحرير حال الصلاة بأن ينهي عن التقيد الخاص بأن تكون الصلاة المتقيدة بالقيّد الكذائي مبغوضة عنده واخرى

لا يكون كذلك بل المبغوض نفس القيد ، فعلى الأول تكون العبادة فاسدة وأما على الثاني فلا وجه لفساد العبادة ولذا قلنا في بحث لباس المصلي تصح الصلاة مع الساتر الغصبي .

القسم الرابع : أن يتعلق النهي بالوصف الملازم للعبادة كالجهرو والخفت وحكمه يظهر مما تقدم إذ من الظاهر أن القرائة الجهرية أو الاخفائية وجود واحد ولا يعقل أن يتعلق الأمر والنهي بوجود واحد وبعبارة أخرى : التركيب بين القرائة وصفاتها تركيب اتحادي ، فالنهي عن الجهر نهى عن القرائة وقد مر أن النهي عن العبادة يوجب فسادهما وهذا ظاهر .

القسم الخامس : ما إذا تعلق النهي بوصف مفارق كالغصب مثلاً فإن قلنا أن التركيب بين العبادة وذلك الوصف انضمامي يمكن أن يتعلق النهي بذلك الوصف بدون أن يسري إلى متعلق الأمر فلا وجه للفساد وأما لو كان التركيب اتحادياً لا يعقل الاجتماع فلو رجح جانب النهي يدخل في باب النهي عن العبادة والنتيجة الفساد .

بقي في المقام أمور : الأمر الأول : أنه لو قلنا بأن النهي عن الشرط وإن كان توصلياً يوجب فساد العبادة ، فلو نهى المولى عن التستر بالحريز والمكلف صلى مع الساتر الحريز تكون صلاته باطلة على الفرض إذ فرض أن النهي عن التستر بالحريز يستلزم النهي عن الصلاة مع التستر بالحريز وأما لو تستر بغير الحريز ولبس الحريز أيضاً وصلى لا تكون صلاته باطلة لأن المستفاد من الدليل اشتراط الصلاة بأن يكون ساتر المكلف حال الصلاة من غير الحريز لا أن يكون لبس الحريز مانعاً كي يكون لبس الحريز موجباً للبطلان على الإطلاق وإن شئت قلت : المستفاد من الدليل أن المكلف إذا كان ساتره الحريز حال الصلاة يكون تستره بالحريز مانعاً فلو جعل ساتره شيئاً آخر لم يكن المانع موجوداً .

الأمر الثاني : ان العبادة المنهى عنها من قبل المولى كالصلاة فى المغمصوب على فرض القول بكونها منهيأ عنها لوحدة التركيب لو أتى المكلف بها عالماً بالغصب أو الالتفات الى الغصب وكونه مانعاً ولو مع الجهل بالغصب تكون صلاته باطلة اذ المفروض ان التكليف الواقعي مع العلم أو مع الجهل الالتفاتي فعلي ويكون الفعل مبغوضاً للمولى ولا يعقل أن يكون المبغوض محبوباً ولا يعقل التقرب بالمبغوض وأما ان كان غافلاً عن التكليف بالغفلة عن عذر وأتى بالصلاة فهل تكون صلاته صحيحة أم لا ؟

أفاد سيدنا الاستاد بأنه يمكن أن يتمشى من المكلف قصد القرية ولكن حيث ان المفروض حرمة الفعل واقعاً لا يكون العمل قابلاً لأن يتقرب به من المولى فلا تصح الصلاة .

ويرد عليه : ان الغفلة مانعة عن فعلية الحكم وبعبارة اخرى : خطاب الجاهل الغافل الذي لا يمكن أن يؤثر فيه الحكم قبيح فمع فرض الغفلة لا يكون النهي فعلياً ومع عدم تحقق النهي لامانع من شمول اطلاق دليل الصلاة فالحق أن تكون صلاته صحيحة فالنتيجة التفصيل كما فصلنا .

الأمر الثالث : ان النهي لو تعلق بمركب واجب غير عبادي فهل يوجب فساد أم لا ؟ الحق ان النهي يوجب فساد ما تعلق به الأمر ولو كان واجباً توصلياً والوجه فيه انه لا يعقل أن يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان الواجب ولو كان توصلياً يكون محبوباً للمولى فكيف يمكن أن يكون مبغوضاً ايضاً وبتقريب اوضح نقول : كل واجب ولو كان توصلياً قابل لأن يتقرب به والمبغوض غير قابل لأن يتقرب به فلاحظ .

الأمر الرابع : انه يمكن أن يقال انه لا مجال للبحث في النهي عن العبادة اذ النهي عن العبادة مع فرض تعلق الأمر بها غير معقول لاستحالة اجتماع الضدين

وأما مع عدم الأمر بها فالنهي إما متعلق بها بشرط قصد القرية وإما بدون هذا الشرط، أما على الأول، فيلزم اجتماع المثليين لأن التشريع محرم وتحريمها ثانياً بحرمة ذاتية يستلزم اجتماع المثليين واجتماع المثليين كاجتماع الضدين محال، وأما على الثاني فلا يكون نهياً عن العبادة بل نهى عن فعل خارجي كبقية النواهي المتعلقة بالمحرمات .

واجيب عن هذا الاشكال بأن المراد من العبادة في محل البحث انه لو امر به لكان أمره امرأ عبادياً لاما كان عبادة بالفعل هذا في غير الافعال التي تكون بذاتها عبادة كالسجود، وأما فيها فالعبادة الفعلية متعلقة للنهي وهذا الجواب متين ولكن يمكن أن يجاب بجواب آخر ايضاً وهو ان اجتماع المثليين لا يلزم فيما يؤتى بها بقصد القرية بل يتأكد الحكم كبقية موارد تعدد الملاك مضافاً الى أنه لا مجال لهذا الاشكال فان الحكم من عالم الاعتبار والامور الاعتبارية لا واقعية لها بل هي متقومة بالاعتبار واجتماع الضدين أو المثليين يلاحظان بالنسبة الى الامور الخارجية الموجودة فيه بل يكفي لاثبات المدعى الحرمة التشريعية اذ لو كان العمل قابلاً لأن يتقرب به من الله لم يكن الاتيان به بقصد القرية تشريعاً و يترتب على ما ذكرنا انه لا يحصل به الامتثال ولا مجال لأن يقال ان عدم تحقق الامتثال من باب قاعدة الاشتغال لامن حيث عدم الملاك والمصلحة في الفعل لأنه مع فرض كونه تشريعاً اما لا يكون العمل ذا ملك وإما لا يكون الملاك الموجود مؤثراً بل يكون مغلوباً بالنسبة الى المفسدة الموجبة لتعلق النهي به هذا تمام الكلام في النهي المتعلق بالعبادات وما يلحق بها من الواجبات التوصلية .

وأما الكلام في المعاملات المنهي عنها، فنقول لاشكال في دلالة النهي عنها على الفساد اذا كان النهي ارشادياً كما تقدم كما انه لاشكال في دلالة على الفساد لو تعلق بما يترتب على المعاملات من الآثار بحيث تكون الحرمة منافية مع صحة تلك المعاملة

مثلا البيع ان كان صحيحاً يكون مقتضياً لانتقال العبن الى المشتري وانتقال الثمن الى البايع فلو نهى الشارع المشتري عن التصرف في المبيع أو نهى البايع عن التصرف في الثمن يكشف ان المعاملة المفروضة فاسدة في وعاء الشرع والا لم يكن وجه للحرمة فالكلام في المقام في اقتضاء النهي المولوي النفسي المتعلق بالمعاملة فساد تلك المعاملة وعدم اقتضائه ، فنقول نسب الى ابي حنيفة والشياني ان النهي النفسي المولوي عن المعاملة يقتضي صحتها بتقريب ان القدرة معتبرة في المتعلق فتعلق النهى بالبيع مثلاً يكشف عن أن المكلف يقدر على البيع والا لم يكن قابلاً لأن ينهي عنه .

والجواب عن هذا التقريب: ان الصحة والفساد العارضتان على المعاملة بعد فرض قدرة المكلف على ايجاد المفروض وعبارة اخرى : في المرتبة السابقة يفرض كون العقد مقدوراً للمكلف وبعد فرض كونه مقدوراً له وبعد فرض تحققه في الخارج يحكم عليه بالصحة تارة وبالفساد اخرى فتعلق النهي بالمعروض لا يكون دالاً على الصحة فهذا القول فاسد .

ونسب الى بعض آخر أن تعلق النهى بالمعاملة يكون مقتضياً لفسادها ويمكن تقريب المدعى بأن النهي من قبل الشارع يوجب عجز المكلف عن الاتيان بالمتعلق فلا يصح . وفيه : ان النهي المولوي عن شيء لا يوجب عجز المكلف والا يلزم أن لا يتحقق عصيان في الخارج وهو كما ترى . ويمكن تقريب المدعى بوجه آخر وهو ان النهي عن شيء يكشف عن كونه مبعوضاً عند المولى والمولى لا يوجد ما يكون مبعوضاً له . وفيه : ان المعاملة فعل المكلف لافعل الشارع والنهي يتعلق بفعل المكلف .

وفصل صاحب الكفاية في المقام بين تعلق النهي بالمسبب أو التسبب وبين النهي عن السبب وقال : يدل النهي على الصحة على الأول ولا يدل عليها على الثاني بتقريب ان النهي عن المسبب أو التسبب يستلزم الصحة بأن نقول لو لم

يكن المسبب أو التسبب حاصلًا بفعل المكلف لكان النهي لغواً وبعبارة أخرى لو لم تكن الملكية مثلاً أو التسبب إليها ممكنًا بفعل المكلف كان النهي نهياً عن امر غير مقدور ولا يعقل تعلق النهي بغير المقدور وأما إذا تعلق بالسبب فلا يقتضي الصحة لامكان كون السبب مقدوراً له ومع ذلك لا يرتب عليه الأثر فلا بد من التفصيل في المقام وما أفاده غير تام ولتوضيح الحال نقول: ليس في باب المعاملات سبب ولا مسبب بل البيع مثلاً عبارة عن اعتبار نفسياني وإبراز ذلك الاعتبار في الخارج بمرز من لفظ أو غيره والمجموع من هذا الاعتبار النفسياني وإبرازه بمرز يكون موضوعاً لامضاء العقلاء وامضاء الشارع الأقدس ، فالنتيجة: أن باب السبب والمسبب أجنبي عن المقام بل مجرد موضوع وحكم وعلى هذا الأساس نقول لأمجال لأن يتعلق النهي بما يترتب على العقد أي امضاء الشارع فإن امضاء واختياره بيده فتارة يمضي المعاملة الفلانية لأجل المصلحة التي تكون مكشوفة عنده وأخرى لا يمضي وإيضاً لأمجال لتعلق النهي عن اعتبار العقلاء فإن اعتبار العقلاء اختياره بيدهم ولا اختياراً للمكلف بالنسبة إلى فعل الآخر، نعم يمكن أن يتعلق النهي بالاعتبار النفسياني ويمكن تعلقه بإبراز ذلك الاعتبار ويمكن تعلقه بالمجموع المركب من الأمرين وعلى جميع التقادير لا يدل النهي على الصحة إذ النهي عن العقد أعم من أن يكون فاسداً أو صحيحاً فلا يدل النهي عن البيع بأي نحو كان لأعلى الصحة ولا على الفساد .

ان قلت : كيف لا يدل النهي على الفساد والحال ان المشهور بين القوم ان النهي في باب المعاملات يدل على الفساد ؟ قلت : النهي الدال على الفساد هو النهي الإرشادي إلى الفساد كما سبق وتقدم وقلنا لا كلام في دلالة النهي الإرشادي على الفساد .

وقد فصل الميرزا النائيني على ما في التقريرين تعلق النهي بالمعنى المصدري وتعلقه باسم المصدري وقال: إذا تعلق النهي بالمعنى المصدري فلا يدل النهي على الفساد

اذ لاملازمة بين الحرمة التكليفية والفساد وأما اذا تعلق النهي بما يسمى باسم المصدر وهو المسبب عن المصدر فيدل النهي على الفساد بتقريب : ان صحة المعاملة تتوقف على اركان ثلاثة : الركن الأول كون المتصدي للعقد مالكا أو وكيلأ أوولياً، الركن الثاني أن لا يكون المتصدي للعقد محجوراً من قبل الشارع الركن الثالث أن يكون ايجاد المعاملة بسبب خاص فاذا اختل أحد الأركان يختل العقد فلو نهى المولى عن المسبب يختل الركن الثاني اذقلنا يشترط العقد بعدم كون المتصدي محجوراً عن التصرف ومع تعلق النهي يكون محجوراً فلا يترتب الاثر على عقده .

و-رد عليه اولاً : ان الفرق بين المصدر واسم المصدر اعتباري لا واقعي وعليه لامجال للتفريق والتفصيل بين الموردين كما هو ظاهر ، وثانياً : الحجر المانع عن الصحة في العقود والايقاعات الحجر الوضعي لا الحجر التكلفي وان شئت قلت: اذا عقدالمكلف عقداً أو أوقع ايقاعاً فان امضاه الشارع الاقدس يكون صحيحاً وان لم يمضه يكون فاسداً فالفساد ينتزع من عدم الامضاء لامن الحرمة التكليفية ، وصفوة القول : ان العقود والايقاعات عبارة عن الاعتبارات التي تبرز بمبرز قولسي أو فعلي وهذا الاعتبار المبرز ربما يقع مورد الامضاء فيصح وربما لايقع مورد الامضاء فلا يصح والنهي يتعلق بما يكون فعلاً للمكلف وبعد فرض تعلق النهي به ان شمله دليل الامضاء من الاطلاق أو العموم فيحكم بصحته وان لم يشمله دليل الامضاء لعدم تحقق الاطلاق أو العموم يحكم بفساده والفساد مطابق للاصل الاولي والصحة تحتاج الى الدليل ولا فرق فيما ذكر بين كون الاعتبار المذكور منهياً عنه وعدمه ، فالنتيجة ان النهي عن المعاملة لايدل على الفساد كما لايدل على الصحة فانقدح بما ذكرنا عدم تمامية ما أفاده الميرزا واستشهد هو على مسلكه بفروع :

الفرع الاول: ان الفقهاء حكموا بفساد الاجارة الواقعة على الواجبات العينية كالاجارة على صلاة الظهر ، بتقريب ان الواجبات مملوكة له تعالى فلا يجوز الاجارة عليها حيث انها مملوكة للغير .

ويرد عليه: ان كونها مملوكة له تعالى لا يكون كبقية المملوكات وبعبارة اخرى الملكية المانع عن صحة الاجارة الملكية الاعتبارية لا الملكية بالمعنى المذكور أي كون الفعل واجباً بالوجوب الشرعي فانه لا دليل على فساد الاجارة عليه من هذه الناحية نعم يمكن ان المستفاد من الشريعة المقدسة ان الله تعالى أراد أن يؤتى بالواجبات مجاناً فان تم الاجماع عليه فهو الافلل مناقشة في عدم الجواز مجال واسع .

الفرع الثاني: ان الفقهاء تسالموا على بطلان بيع منذور الصدقة بتقريب ان الوجه في المنع عن البيع وجوب التصديق بالحكم التكليفي يكون مانعاً عن الصحة الوضعية ، ويرد عليه : أنه أن اريد من منذور الصدقة العين التي نذر مالها ان يتصدق بها فالواجب التكليفي التصديق ولكن لو غفل وباع العين أو عصى وباع العين يكون العقد نافذاً ولا يكون الوجوب التكليفي مانعاً عن الصحة الوضعية نعم البايع يستحق العقاب لمخالفته أمر المولى وان كان المراد نذر النتيجة أي صيرورة الحيوان الكذائي ملكاً لتلك الناحية ، فيرد عليه اولاً ان صحة مثل هذا النذر اول الكلام والاشكال والتفصيل موكول الى مجال آخر ، وثانياً : على فرض الالتزام بصحته لا يكون شاهداً له لأنه على الفرض يصير المنذور مملوكاً للغير والتصرف في ملك الغير لا يجوز تكليفاً اذا كان تصرفاً خارجياً ولا يصح ضمناً فلا يرتبط بالمقام .

الفرع الثالث : أنه لو اشترط في ضمن البيع أن لا يبيع المشتري المبيع من الغير فلا يجوز له أن يبيعه والوجه فيه ان الشرط يوجب تعجيزه عن التصرف والمقام كذلك .

ويرد عليه : أن الشرط المزبور لا يوجب حجره عن التصرف بل مقتضاه

حرمة البيع أو وجوب امساكه وعدم بيعه لكن لو عصى وباع يكون بيعه نافذاً صحيحاً .

بقى شيء ، وهو أنه ربما يقال أنه يستفاد من حديث زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء أجازته وان شاء فرق بينهما قلت : أصلحك الله ان الحكم بن عيينة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان أصل النكاح فاسد ولا تحل اجازة السيد له فقال أبو جعفر عليه السلام : انه لم يعص الله وانما عصى سيده فاذا أجازته فهو له جائز^(١) ان النهي عن العقد يقتضي الفساد بتقريب ان المستفاد من الحديث ان عصيانه تعالى يوجب الفساد لا يقال ان عصيان العبد عصيان للسيد وقد صرح في الحديث بعدم اقتضائه الفساد .

فانه يقال : ان عصيان الله على نحو الاستقلال يوجب الفساد وأما العصيان التبعية أي بتبع عصيان السيد فلا .

ويرد على الاستدلال المذكور : ان الانشاء وقول العبد تزوجت أو بعث وامثالهما لا يكون محرماً قطعاً فيكون المراد من العصيان العصيان الوضعي وبعبارة اخرى : يستفاد من الحديث ان حجر العبد من العقد أو الايقاع ان كان بلحاظ عدم اذن المولى يمكن أن يصح بالاجازة وان لم يكن كذلك بان كان فاقداً للشرائط الشرعية من غير ناحية اجازة المولى فلا يكون قابلاً للصحة فلا يرتبط الحديث بما نحن يصدهه وربما يقال ان الحديث يدل على ان النهي عن المعاملة يدل على الصحة بتقريب ان المعصية في الجملة الاولى وضعية وفي الثانية تكليفية ومعلوم ان عصيان السيد عصيان له تعالى فالنهي يدل على الصحة وفيه : ان المعصية في كلا الموردین المعصية الوضعية فلا يدل الحديث لاعلى دلالة النهي التكليفي على

الفساد ولاعلى الصحة فلاحظ .

المقصد الثالث فى المفاهيم :

المفهوم فى مقابل المنطوق فان كل لفظ منطوق وكل معنى مفهوم هذا بحسب اللغة وأما بحسب الاصطلاح ان المفهوم عبارة عن حكم غير مذكور لازم للخصوصية المستفادة من الجملة مثلاً لو قلنا « ان جائك زيد اكرمه » يكون مفهومه على القول بالمفهوم ان لم يجتثك فلا يجب اكرامه وهذا الحكم اى عدم وجوب اكرام زيد على تقدير عدم مجيئه يستفاد من خصوصية الهيئة الكلامية وهي العلية المنحصرة وبهذا البيان يظهر أن لا يكون المدلول الالتزامى داخلاً فى المفهوم فان الانتقال من حاتم الى الجود أو من انوشيروان الى العدالة من باب الملازمة بين الجود والحاتم والملازمة بين انوشيروان والعدالة وان شئت قلت : المفهوم المبحوث عنه فى المقام لا يستفاد من الألفاظ المذكورة فى القضية الشرطية مثلاً بل يستفاد من كون العلة منحصرة وانحصار العلة مستفاد من الجملة ولا فرق فيما ذكرنا بين المفهوم المخالف والموافق فانه لو قال المولى لانهن غلام زيد يستفاد من كلامه حرمة اهانة زيد وهذا حكم غير مذكور مستفاد من خصوصية مستفادة من كلام المولى وهي أهمية زيد فى نظره .

فالتبجئة : انه يمكننا ان نعرف المفهوم بكونه حكماً غير مذكور مستفاد من خصوصية مستفادة من الجملة بالوضع أو بالقرينة العامة أو الخاصة ويتفرع على ما ذكر ان دلالة اللفظ على المنطوق اولاً وبالذات وعلى المفهوم ثانياً وبالعرض فالمفهوم لازم للمنطوق باللزوم البين بالمعنى الأخص فان المفهوم على القول به أمر غير مغفول عنه لاعد المتكلم ولا عند المخاطب وبعبارة اخرى : لا يتوقف فهم المفهوم من الجملة الشرطية مثلاً على التأمل وتصور الملزوم واللازم والنسبة

بين الأمرين واللازم بهذا المعنى لا ينطبق على المفهوم اذ المفهوم أمر واضح عند ابناء المحاوره ويؤخذ به ويحتج به ولا مجال لدعوى الغفلة لامن قبل المولى ولا من قبل العبد .

ان قلت : دلالة صيغة الأمر على وجوب المتعلق بالمنطوق وعلى وجوب المقدمة على القول به بالمفهوم وايضاً دلالتها على النهي عن الضد على القول به والحال انه لا يكون من المفاهيم بحسب الاصطلاح فالتعريف لا يكون مانعاً .

قلت : ان الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته مثلاً لا تكون على نحو اللزوم بالمعنى الأخص أو الأعم اذ مجرد تصور وجوب شيء ووجوب مقدمته لا يكفي بل يتوقف على حكم العقل بالملازمة بين الأمرين وان أبيت عن الفارق المذكور نقول : المفهوم الذي محل الكلام يفهم من الخصوصية التي تفهم من الجملة أي العلة المنحصرة في مفهوم الشرط مثلاً وأما الدال على الملازمة هناك فهو العقل وان شئت قلت : ان الملازمة في المقام ملازمة لفظية أي اللفظ دال على خصوصية مستلزمة للمفهوم وأما هناك فالدلالة عقلية فلا تغفل .

ثم ان بحث المفاهيم هل يكون من المباحث اللفظية أو من المسائل العقلية؟ ربما يقال انها من مباحث الألفاظ حيث ان اللفظ يدل على المنطوق بالذات وعلى المفهوم بالعرض ويمكن أن يقال انها من المباحث العقلية لأن اللفظ يدل على تلك الخصوصية وبعد دلالة اللفظ على تلك الخصوصية يحكم العقل بأن الخصوصية المستفادة من اللفظ تستلزم الانتفاء عند الانتفاء في القضية الشرطية مثلاً .

ثم ان محور البحث في بحث المفاهيم في وجود المفهوم وعدمه لافي حجية المفهوم بعد فرض وجوده وبعبارة اخرى لا اشكال في حجية المفهوم كالمنطوق وانما الكلام في أن الجملة الشرطية هل لها مفهوم أم لا .

اذا عرفت ما تقدم نقول : قد وقع الكلام عند القوم في المفهوم وعدمه في

عدة مواضع :

الموضع الاول : في مفهوم الشرط وعدمه وليعلم ان تحقق المفهوم للشرط يتوقف على أركان : الركن الاول : رجوع القيد في القضية الى مفاد الهيئة لامفاد المادة ففي مثل قولنا « اذا جائك زيد اكرمه » على القول بالمفهوم لابد من أن يكون القيد قيداً أو شرطاً لوجوب الاكرام معلقاً على المجيء لا أن يكون الشرط قيداً للمادة بآن يكون المعنى اكرم زيداً الجائني فانه يدخل في تعلق الحكم بالموصوف ويبحث فيه عن مفهوم الوصف والظاهر انه لا اشكال في أن الظاهر من القضية الشرطية تعليق الهيئة أي الجزاء على الشرط ولا يكون القيد قيداً للموضوع والعرف ببابك .

الركن الثاني: ان تكون علاقة لزومية بين الشرط والجزاء ولا يكون المقارنة بين الطرفين اتفاقية وهذا ايضاً غير قابل للانكار فان المتبادر من القضية الشرطية التلازم بين المقدم والتالي وأما استعمال الشرطية في الموارد الاتفاقية كقولهم ان كان الانسان ناطقاً فالحمار ناهق لو لم يكن غلطاً يكون بعلاقة وعناية مجوزة للاستعمال .

الركن الثالث : أن تكون القضية الشرطية ظاهرة في أن ترتب الجزاء على الشرط من باب ترتب المعلول على العلة لا من باب ترتب العلة على المعلول ولان باب ترتب احد المعلولين لعللة ثالثة على المعلول الاخر وقد أورد سيدنا الاستاد على التقريب المذكور بان التفريع المستفاد من الشرطية وان كان مقتضياً لترتب الجزاء على الشرط لكن لاتدل على كون ترتبه نحو ترتب المعلول على علته التامة بل أعم فربما يكون ترتب التالي على المقدم ترتب المعلول على علته وربما يكون على نحو ترتب العلة على المعلول وربما يكون على نحو ترتب احد المعلولين لعللة ثالثة على المعلول الاخر ، مثال الأول ، قوله ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، فان ترتب النهار على طلوع الشمس ترتب المعلول على علته ، مثال الثاني ، قوله

إذا كان النهار موجوداً فالشمس طالعة فإن ترتب وجود الشمس على النهار ترتب العلة على المعلول ، مثال الثالث ، قوله إذا كان النهار موجوداً فالعالم مضيء فإن الضياء معلول للشمس كما ان النهار معلول لها فترتب الضياء على النهار ترتب احد المعلولين على المعلول الاخر ، والسر فيما نقول ان استعمال القضية الشرطية في الموارد المذكورة على نسق واحد واستعمالها في هذه الموارد كلها استعمال حقيقي ، نعم الترتب في القسم الأول ترتب مطابق للواقع وأما في غيره فلا يكون ترتباً واقعياً بل ترتبه فرضي اذ من الواضح ان الترتب الواقعي لا يكون الا في ترتب المعلول على علته .

فالتنتيجة ان القضية الشرطية تدل على مطلق ترتب التالي على المقدم ولا تدل على كون الترتب من ترتب المعلول على علته هذا من ناحية ومن ناحية اخرى عدم المعلول لا يدل على عدم علته اذ من الممكن ان عدمه مقرون بمانع يمنع عن وجوده مثلاً وجود الممكن في الخارج يكشف عن وجود الواجب لأنه لا يمكن وجود الممكن بدون وجود الواجب ، وأما عدم الممكن فلا يكشف عن عدم وجود الواجب نعم عدم الممكن يكشف عن عدم وجود علته التامة اذ مع وجودها لا يعقل أن يكون الممكن معدوماً فتحصل ان القضية الشرطية لا تدل على ترتب التالي على المقدم ترتب المعلول على علته فلا تدل على المفهوم .

الركن الرابع: أن تدل القضية الشرطية على كون المقدم علة منحصرة للتالي اذ على تقدير عدم دلالتها على العلية المنحصرة لا يستفاد منها المفهوم كما هو ظاهر وأورد عليه سيدنا الاستاد بأنه قد ظهر مما ذكرنا عدم دلالتها على كون الترتب على نحو ترتب المعلول على علته فلا مجال للركن الرابع ، وان شئت قلت : تحقق الركن الرابع يتوقف على تمامية الركن الثالث وبعد عدم تماميته لاموضوع للركن الرابع .

وعن الميرزا النائيني كلام في المقام وهو ان استعمال القضية الشرطية لا تكون مجازاً في الأقسام المذكورة لكن حيث ان مقام الاثبات تابع لمقام الثبوت، ومن ناحية اخرى ان الظاهر من المتكلم انه في مقام التفريع اي تفريع التالي على المقدم وكون الترتب ترتب المعلول على العلة والظاهر حجة عند العقلاء فيحكم بأن الترتب الواقعي مطابق مع الترتب الأثباتي ويكون الاثبات مطابقاً مع الثبوت. واورد عليه سيدنا الاستاد بأنه وان لم يكن بعيداً لكن يتوقف على احراز كون المتكلم في هذا المقام وأما اذا لم يحرز كونه في هذا المقام بل كان في مقام مجرد الاخبار أو الانشاء بلا عناية تفهيم الترتب الكذائي فلا يمكن أن يستفاد من كلامه المقصود والظاهر ان ايراده على الميرزا في غير محله اذ لو سلمنا ان الظاهر من حال المتكلم حين تلفظه بالقضية الشرطية انه في مقام بيان تفريع التالي على المقدم بالترتب الكذائي لا يكون مجال لهذا التفصيل كما هو ظاهر ، فالعمدة ملاحظة ان ظاهر الحال كذلك أم لا فنحصل ان القضية الشرطية لاتدل على المفهوم لا بالوضع ولا بالاطلاق .

وذهب الميرزا النائيني لاثبات المفهوم للقضية الشرطية الى طريق آخر وهو التمسك باطلاق الشرط بتقريب ان القضية الشرطية على نوعين: احدهما: ما يكون الشرط فيه في حد نفسه يتوقف عليه الجزاء عقلاً وتكويناً ثانيهما: ما يكون توقف الجزاء على المقدم بالجمل .

أما النوع الاول، فليس له مفهوم اذ المفروض ان ترتب الجزاء على الشرط قهري وتكويني فالقضية مسوقة لبيان الموضوع كقول القائل اذا رزقت ولذا فاخنته، أو قوله اذا ركب الأمير فخذركابه فان القضية الشرطية في أمثال هذه القضايا سيقى لبيان الموضوع ولا مفهوم لها وعلى القول بالمفهوم فيها يلزم القول به في القضايا الحملية لأن كل قضية حملية تنحل الى قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع والتالي

فيها وجود المحمول والحال ان القائل بالمفهوم في الشرطية لايلتزم به في الحملية، وان شئت قلت : مرجع الالتزام بالمفهوم في القضايا التي سبقت لبيان الموضوع الى الالتزام بمفهوم اللقب فالنوع الاول من الشرطية لامفهوم له .

وأما النوع الثاني فيدل على المفهوم بتقريب ان الجزء اما مقيد بوجود المقدم واما غير مقيده ولانثالث كما انه لامجال للثاني اذ الظاهر من القضية ان الجزء علق وقيد بالمقدم ومقتضى اطلاق الشرط وعدم تقيده بشيء آخر وعدم ذكر عدل له ان الجزء مقيد بخصوص المقدم لابه وبشيء آخر ولا بالجامع بينه وبين شيء آخر ومقتضى الاطلاق ان القيد الدخيل في ترتب الحكم هو القيد المذكور الذي يكون مقدماً في القضية الشرطية وعلى الجملة فان القضية الشرطية وان لم تكن موضوعة لخصوص الشرطية التي قيد الجزء بالمقدم ونسرى جواز استعمالها في القضايا التي سبقت لبيان الموضوع لكن مقتضى الاطلاق الجاري في الشرط في القضايا التي يكون تعلق الجزء بالشرط بالجعل انحصار القيد المذكور في القضية ولازم الانحصار تحقق المفهوم .

ولا يرد على هذا التقريب ما أورده صاحب الكفاية في هذا المقام حيث أنسأد انه لا يقاس المقام بمقام الشك في كون الوجوب تعيني أو تخييري حيث قلنا بأن مقتضى الاطلاق كونه تعينياً فان مقتضى الاطلاق هناك عدم كون الوجوب تخييرياً وذلك لأن الوجوب التخييري يبين الوجوب التعيني ويحتاج بيانه الى مؤنة ، فلو كان المولى في مقام البيان ولم يتم قرينة على التخييرية لم يعلم عدمها وبعبارة اخرى: انهما متباينان سنخاً بخلاف ترتب الجزء على الشرط فان ترتب الجزء على المقدم لا يفرق فيه بين ترتبه على العلة المنحصرة وبين ترتبه على العلة غير المنحصرة فلاوجه لقياس المقام بذلك الباب وهذا الاشكال لا يرد في المقام على طبق ما أفاده الميرزا لأن الكلام ليس في ترتب الجزء بل الكلام في ان مقتضى اطلاق الشرط

انحصار القيد في المذكور، وبعبارة واضحة: مقتضى اطلاق الشرط كونه قيداً ليس الا فيستفاد المفهوم من اطلاق الشرط بالتقريب المذكور .

وأورد عليه سيدنا الاستاد: اولاً، بأن لازم هذا التقريب الالتزام بمفهوم الوصف مثلاً لو قال المولى اكرم العالم العادل فاما يكون الموضوع هو العالم مقيداً بالعدالة أم لا ولا ثالث كما انه لا مجال للثاني فسان مقتضى الظهور قيد الموضوع بالعدالة وعليه، نقول مقتضى اطلاق القيد انتفاء الحكم عند انتفائه بعين التقريب المذكور وهل يمكن الالتزام بالمفهوم في الوصف .

وثانياً : ان لازم الاطلاق كون المذكور في الشرطية مستقلاً في الموضوعية بحيث لا يكون له عدل وايضاً لا يكون الموضوع مركباً من المذكور وغيره وبعبارة اخرى: المستفاد من القيد ثبوت الحكم للموضوع الخاص لكن اختصاص الحكم بالموضوع الخاص لا يدل على كون العلة منحصرة بالمذكور في القضية وبعبارة واضحة : المفهوم يستفاد من انحصار العلة وان شئت قلت : المفهوم لازم انحصار العلة لالزام اطلاق الموضوع .

وثالثاً : ان استفادة المدعى من الكلام تتوقف على كون المتكلم في مقام بيان انحصار العلة واذا كان في هذا المقام فلا اشكال في استفادة المفهوم .

وربما يقال في مقام الاستدلال على المفهوم ان مقتضى القضية الشرطية بحسب الظهور العرفي ان التالي متفرع على المقدم بتمام خصوصياته وبيان واضح: ان المستفاد من الشرطية ان المقدم بجميع خصوصياته علة لوجود التالي وسبب له فلو قام علة اخرى مقامه يلزم صدور الواحد عن كثير وقد قرر في محله استحالته فتكون العلة منحصرة بالمذكور في القضية وبرد عليه : اولاً ان ترتب الأحكام الشرعية على موضوعاتها لا يكون من باب ترتب المعاليل على عللها التكوينية فلا يجرى ذلك البرهان في المقام .

وثانياً: قد تقدم منا ان البرهان المذكور على تقدير تماميته انما يجري في الواحد الشخصي وأما الواحد النوعي فلا اشكال في صدوره عن المتعدد ولذا نرى ان الحرارة تصدر عن الشمس والنار والحركة والقوة الكهربائية والشهوة والخجل الى غيرها والحال انه لاجماع بين الأمور المذكورة .

وأفاد سيدنا الاستاد في مقام الاستدلال على أن القضية الشرطية لها المفهوم بأن الجمل الانشائية الشرطية على نوعين : النوع الأول : ما يتوقف الجزاء على المقدم عقلاً وتكويناً كقول القائل ان رزقت ولداً فاخته فان تحقق الجزاء متوقف على تقدير الشرط وبدون فرض وجوده لا يتحقق الجزاء ولا يعقل وهذا القسم لامجال للالتزام بالمفهوم اذ مع عدم الموضوع لامجال للبحث عن المفهوم .

النوع الثاني : أن لا يكون التعليق عقلياً وتكوينياً كقول المولى ان جائك زيد فأكرمه فان زيداً له حالتان، حالة المجيء وحالة عدم المجيء ويتصور الاكرام في كلتا الحالتين لكن يعلق المولى حكمه على صورة المجيء وبعبارة اخرى: لا اشكال في أن مقتضى الشرطية تعليق الجزاء على المقدم فيرتبط حكم المولى بالمقدم المذكور في القضية ولزام هذا الارتباط والتعليق انتفاء الجزاء عند انتفاء المقدم وهذا هو المطلوب والفرق بين القضية الوصفية كقولنا المستطيع يجب عليه الحج وبين القضية الشرطية كقولنا ان جائك زيد اكرمه ان الحكم في القضية الوصفية يتعلق بموضوع خاص ولا مقتضى في مقام الاثبات لنفي الحكم عن غير الموصوف فلا مفهوم للوصف ، وأما القضية الشرطية فقد علق حكم المولى وارتبط بالمقدم ولازمه انتفائه عند انتفائه ، وبعبارة واضحة : انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم التعليق باللزوم البين بالمعنى الأخص هذا ملخص كلامه في المقام .

ويرد عليه : انه لم يظهر من كلامه وجه الفرق بين القضية الشرطية والوصفية وانه ما الدليل على اقتضاء الشرطية للمفهوم وعدم اقتضاء الوصفية له فان مقتضى

تعلق الحكم بالموصوف وترتبه عليه ارتباطه به ولو لا الارتباط لم يكن وجه لذكر الوصف ومن الواضح ان مجرد الارتباط لا يقتضي الانتفاء عند الانتفاء وبيان واضح: ان اثبات حكم لموضوع خاص لا يقتضي نفي ذلك الحكم عن موضوع آخر فلا بد من اقامة دليل آخر لاثبات المدعى وهو المفهوم للشرطية .

وصفوة القول: ان مجرد التعليق لا يقتضي المفهوم اذ لاتنافي بين تعليق الجزاء على شرط وتعلقه بشرط آخر ايضاً مثلاً لو قال احد ان كانت تحت القدر نار يصير الماء في القدر حاراً وهذا الاستعمال صحيح بلا كلام مع انه لا ينافيه انه يقال ان كان الماء الموجود في القدر متصلاً بالقوة الكهربائية يصير حاراً وهكذا فمجرد التعليق لا يقتضي المفهوم اذا عرفت ما تقدم نقول : اثبات المفهوم للقضية الشرطية يتوقف على مقدمات :

المقدمة الاولى : ان يكون القيد المذكور في القضية أي الشرط قيداً للهيئة لا قيداً للمادة والا يدخل محل البحث في مفهوم اللقب والكلام في مفهوم الشرط .
ان قلت : كيف يمكن رجوع القيد الي الهيئة والحال ان الهيئة معنى حرفي والمعنى الحرفي جزئي والجزئي غير قابل للتقييد وايضاً المعنى الحرفي آلي والالية تنافي التقييد فان التقييد يستلزم الاستقلال باللاحظ ، فالنتيجة ان الهيئة غير قابلة للتقييد نعم لو استفيد الحكم من الاسم كما لو قال المولى يجب اكرام زيد ان جاء أمكن رجوع القيد الى الحكم فلا بد من التفصيل .

قلت : الانشاء عبارة عن ابراز الاعتبار النفساني بلافق بين تعلق ذلك الاعتبار بالمطلق أو بالمقيد وبعبارة اخرى لافق بين كون متعلق ذلك الاعتبار مطلقاً أو مقيداً وقد ذكرنا في بحث المعاني الحرفية، ان الحروف الواقعة في الهيئات الناقصة موضوعة للدلالة على تلك التضيقات وعبرنا في ذلك البحث عن الحروف الواقعة في الهيئات الناقصة بانها حاكيات عن مقام الثبوت موجدات في مقام الاثبات و أما الحروف

الواقعة في الجمل التامة انشائية كانت أو اخبارية فهي موضوعة لابرار ما في النفس وقلنا في ذلك البحث ان كون المعنى الحرفي جزئياً لا يرجع الى محصل كما ذكرنا ان كونها آلية لأصل له فتحصل انه لا مانع عن رجوع القيد الى الحكم بلافق بين كون الدال عليه الاسم أو الحرف وهذه المقدمة لا ريب فيها ، فان الظاهر من القضية الشرطية رجوع القيد الى الحكم لا الموضوع ولا مقتضي لرفع اليد عن الظهور المشار اليه .

المقدمة الثانية : أن تكون العلاقة بين التالي والمقدم علاقة لزومية لاعلاقة اتفاقية ولا اشكال في استفادة العلاقة المذكورة من الجملة الشرطية .

المقدمة الثالثة: ان يستفاد ترتب التالي على المقدم وتفرعه عليه تفرع المعلول على علته لا للعكس ولا تفرع احد المعلولين لعللة ثالثة على المعلول الاخر وهذا المعنى ايضاً يستفاد من القضية الشرطية لأن الظاهر من التفرع المستفاد من كلمة التفرع ان التفرع واقعي لا تفرع علمي فرضي فان تفرع المعلول على العلة تفرع واقعي وأما تفرع العلة على المعلول أو تفرع احد المعلولين لعللة ثالثة اعلى المعلول الاخر تفرع فرضي وعلمي والظاهر من التفرع التفرع الواقعي فان التفرع الفرضي العلمي خلاف الظاهر لا يصار اليه بلا قرينة وان شئت قلت : التفرع الواقعي منحصر في تفرع المعلول وما في حكمه على العلة والظاهر من الشرطية تطابقة مسع الواقع وبعبارة واضحة : التفرع الفرضي العلمي محتاج الى مؤنة .

المقدمة الرابعة : أن يستفاد من الشرطية ان تفرع التالي على المقدم تفرع المعلول على علته المنحصرة ، ولتامة هذه المقدمة نقول مقتضى ظاهر القضية ان المقدم بنفسه مؤثر وعلة للتالي وبعبارة واضحة : مقتضى الاطلاق المستفاد من مقدماته ان المقدم بنفسه علة للتالي سبقه شيء آخر أم لا ، قارنه شيء آخر أم لا ومقتضى هذا الاطلاق ان المقدم علة تامة لانه جزء العلة اذ لو كان جزء العلة لتوقف

تأثيره على وجود أمر آخر والحال ان مقتضى الاطلاق استقلاله كما ان مقتضى الاطلاق تأثيره واستقلاله ولوسبقه أمر آخر أو قارنه فانه بهذا التقريب يثبت الانحصار اذ لو كان له شريك في العلية فسبقه أو قارنه لم يكن تأثيره بالاستقلال .

ويمكن اثبات الانحصار بتقريب آخر ايضاً بأن نقول لو كان له شريك في العلية يكون المؤثر في التالي الجامع بين الأمرين والحال ان مقتضى الظهور كون المقدم بما هو وبهذه الخصوصية علة ومؤثرة ولازمه انتفاء المعلول عند انتفاءها وانتفاء التالي عند انتفاء المقدم، لايقال: الأحكام الشرعية لا تبنتني على العلية والمعلولية ، فانه يقال لافرق فيما ذكر من هذه الجهة فان الظاهر من الشرطية تفرع التالي على خصوص المقدم ، ومما ذكرنا علم الفرق بين الوصف واللقب وبين الشرط فان الوصف أو اللقب لا يقتضي فيهما للمفهوم اذا ثبات شيء في مورد لا يقتضي النفي عن المورد الاخر وبعبارة اخرى لاتنافي بين المبتين .

ان قلت : لاشكال في انتفاء كل حكم بانتفاء موضوعه فما الفرق بين الموردين قلت : انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه ولو بانتفاء بعض قيوده أمر عقلي لا يرتبط بالمفهوم ، والمفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط ، وان شئت قلت : تعليق شخص الحكم على الشرط أمر غير معقول اذ الشيء قبل وجوده لا يتشخص فكيف يمكن تعليقه قبل تشخصه فالحق ان المعلق على الشرط سنخ الحكم وبانتفاء الشرط ينتفى السنخ .

ثم ان دلالة الشرطية على المفهوم هل يكون بالوضع أم بالاطلاق ؟ لا يبعد أن يقال ان دلالتها على الملازمة بين التالي والمقدم بالوضع ودلالتها على تفرع التالي على المقدم تفرع المعلول على علته بالدلالة السياقية ودلالتها على كون العلة علة منحصرة بالاطلاق . ثم انه لافرق على القول بالمفهوم بين أن يكون الشرط واحداً أو متعدداً وعلى فرض التعدد لافرق بين كون الشرط على نحو التركيب وبين

كونه على نحو التقييد فان مقتضى الالتزام بالمفهوم في القضية الشرطية انتفاء التالي عند انتفاء المقدم وانتفائه تارة بانتفاء نفسه واخرى بانتفاء جزئه وثالثة بانتفاء قيده .

ثم ان الحكم المعلق على الشرط في القضية الشرطية على نوعين : احدهما : انه حكم غير انحلالي كتمليق وجوب الحج على الاستطاعة فان وجوبه غير انحلالي اذ وجوبه ثابت لصرف الوجود نعم هو انحلالي بانحلال الموضوع فان كل مكلف يجب عليه اذا استطاع اليه سبيلا وهذا النوع ينتفي بانتفاء الشرط فلو لم تتحقق الاستطاعة لا يجب الحج .

ثانيهما : حكم انحلالي كقوله عليه السلام : اذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شيء فان الحكم بعدم التنجس ينحل بالنسبة الى كل شيء يكون قابلا لأن ينجس الماء فاذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه البول ولا الدم ولا الميتة الى غير هامن النجاسات وفي هذا النوع وقع الكلام عندهم في أن مفهوم القضية الايجاب الجزئي أو الكلي ذهب الى القول الثاني وهو الايجاب الكلي ، الميرزا النائيني على ما في التقرير بتقريب ان النظر في علم الميزان مقصور على القواعد الكلية لتأسيس البراهين العقلية ولا ينظر فيه الى الظواهر ولذا جعلت الموجبة الجزئية نقيضاً للسالبة الكلية وأما علم الأصول فالمهم فيه استنباط الحكم الشرعي من الظواهر وان لم يساعد الظاهر البرهان الميزاني فلا منافاة بين كون نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية في الميزان وبين كون نقيضها موجبة كلية في الاصول ، فنقول ان كان المعلق في القضية نفس عموم الحكم فالمفهوم يكون نفي العموم كما في العام المجموعي فيكون نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية وأما ان كان المعلق الحكم العام المنحل الى أفراد عديدة بحيث يكون لكل موضوع حكم في قبال الاخر كان في الحقيقة كل حكم معلقاً فيكون المفهوم للسالبة الكلية موجبة كلية ايضاً هذا بحسب مقام الثبوت ،

وأما بحسب مقام الاثبات فإن كان العموم المستفاد من التالي معنى اسمياً مدلولاً عليه بلفظ كل وأشباهه أمكن أن يكون المعلق بالحكم العام كما انه يمكن أن يكون عموم الحكم فتعيين احدهما يحتاج الى قرينة معينة وأما اذا كان معنى حرفياً مستفاداً من مثل هيئة الجمع المعرف ونحوها وغير قابل لأن يكون ملحوظاً بنفسه وكان ملحوظاً آلياً أو كان مستفاداً من النكرة الواقعة في سياق النفي ولم يكن مستفاداً من نفس اللفظ يكون المعلق لامحالة الحكم العام كما في الرواية الشريفة فإن المذكور في الرواية النكرة في سياق النفي فيكون التالي المعلق على المقدم الحكم العام فيكون مفهوم القضية كذلك اي يكون مفهوم القضية الموجبة الكلية .

فالتيجة ان مفهوم قوله عليه السلام الماء اذا بلغ قدر كرا لا ينجسه شيء ان الماء اذا لم يكن قدر كرا ينجسه البول والدم والميتة والمنى الى غيرها من النجاسات مضافاً الى أنه لو اغمضنا عما ذكرنا وقلنا ان نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية لا يكون مؤثراً في خصوص المقام لأنه لو ثبت تنجس مادون الكر بجملته من النجاسات ينتجس بجميعها لعدم القول بالفصل بين النجاسات فلاحظ .

ان قلت : الفرق بين كونه موجبة جزئية أو كلية يظهر في ملاقة ما دون الكر مع المتنجس اذ على تقدير كون النقيض موجبة جزئية نلتزم بالعموم بعدم القول بالفصل ونلتزم بعموم الحكم بالنسبة الي بقية النجاسات لكن لا نسري الحكم الى المتنجس وأما لو كان النقيض موجبة كلية يسري حكم الانفعال الى المتنجس ايضاً .

قلت : هذا توهم فاسد اذ لا اشكال في أن عنوان الشيء بما هو لا يوجب انفعال ما دون الكر بالملاقاة بل الموجب الشيء القابل للتأثير فسان ثبت كون المتنجس منجساً كبقية النجاسات نلتزم بالسراية والا فلا، فلا فرق بين الأمرين والنتيجة واحدة هذا ملخص كلامه .

ويرد عليه: أولا ان المفهوم عبارة عن انتفاء التالي عند انتفاء المقدم ومن ناحية اخرى ذكرنا ان انتفاء التالي تارة بانتفاء المقدم بنفسه واخرى بانتفاء جزئيه وثالثة بانتفاء قيده وعلى هذا الاساس نقول: مقتضى تعليق الحكم العام على المقدم انتفائه ولو بانتفاء بعض أفراده فلا فرق في القضية الشرطية بين أن يكون المعلق والتالي عموم الحكم أو الحكم العام ، وثانياً : انا ذكرنا في بحث المعنى الحر في ان المعنى الحرفي ليس آلياً، وثالثاً : يرد عليه انه ما الوجه في تعيين عموم السلب فان الآلية اذا كانت منافية مع سلب العموم كان منافياً مع عموم السلب وان لم يكن منافياً فما وجه الترجيح ، فالنتيجة : ان الاستفادة من الحديث الشريف انفعال القليل في الجملة .

فصل :

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كما لو قال المولى في دليل اذا خفي الاذان فقصر وقال في دليل آخر اذا خفي الجدر ان فقصر يقع التعارض بين مفهوم كل من الدليلين ومنطوق الدليل الاخر فلا بد من رفع التنافي بين الدليلين وما يمكن أن يقال في التوفيق في الجمع بين الدليلين وجوه :

الوجه الاول : ان ترفع اليد عن المفهوم في كل من الدليلين ويبقى ظهور كل من المنطوقين بحاله والوجه فيه ان هذا الجمع يوجب عدم التصرف في المنطوق .

ويرد عليه : أولاً : ان رفع اليد عن المفهوم تصرف في المنطوق وبعبارة اخرى : المفهوم يستفاد من دلالة المنطوق على العلية المنحصرة ، وثانياً ، سلمنا ما ذكر في التقريب لكن لاوجه لرفع اليد عن المفهوم وبعبارة اخرى رفع اليد عن المفهوم وابقاء المنطوق بحاله ترجيح بلا مرجح .

الوجه الثاني: ان اساس استفادة المفهوم من القضية الشرطية العلية المنحصرة

وبعد قيام الدليل على عدم الانحصار ترفع اليد عن المفهوم لانهدام اساسه .
وفيه : ان الضرورات تقدر بقدرها فان مقتضى كون العلة منحصرة عدم علية
شيء غير المذكور في القضية وما ذكر في الدليل المعارض فرد آخر من العلة
فلا وجه لرفع اليد عن دلالة المفهوم على نفي العلية بالنسبة الى غير ما ذكر في
الدليل الاخر .

الوجه الثالث : أن يلتزم بأن الشرط مجموع الأمرين ، وفيه : ان الجمع
بهذا النحو رفع اليد عن كلا الدليلين فان ظاهر كل من الدليلين استقلال الشرط
المذكور فيه .

الوجه الرابع : رفع اليد عن احد الدليلين وجعله كالعدم ففي المثال مثلاً
ترفع اليد عن دليل موضوعية خفاء الجدران وجعل الميزان خفاء الاذان فقط .
وفيه : اولا انه الغاء لأحد الدليلين بلا وجه اذ يمكن الجمع بين الدليلين
بنحو آخر ، وثانياً ، يكون ترجيحاً من غير مرجح ، ان قلت : يمكن أن يكون
خفاء الجدران علامة لخفاء الاذان فمع خفاء الجدران وعدم خفاء الاذان لا أثر
لخفاء الجدران لعدم كونه موضوعاً للحكم . قلت مجرد الامكان الثبوتي لا أثر له
في مقام الاثبات والدلالة والمفروض ان الظاهر من الدليل كون خفاء الجدران بنفسه
موضوعاً للحكم .

ان قلت : ان خفاء الاذان دائماً قبل خفاء الجدران فلا يعقل كون خفاء الجدران
مؤثراً .

قلت : عهدة هذه الدعوى على مدعيها مضافاً الى أن الأثر يظهر عند خفاء
الجدران والشك في خفاء الاذان .

الوجه الخامس : ان يكون الشرط هو الجامع بين الأمرين وربما يقال في
تقريبه انه يلزم وجود السنخية بين العلة والمعلول والا يصدر كل شيء عن كل شيء

وايضاً قد ثبت في محله ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد، فلا يعقل صدور الواحد عن المتعدد بما هو متعدد الا أن يكون الجامع بين الأمرين مؤثراً .

وفيه : اولاً ان باب الأحكام الشرعية اجنبي عن باب العلل والمعاليل والحكم الشرعي فعل اختياري للمولى ولا مجال لأن يقال ان الأمور الخارجية مؤثرة فيه .
وثانياً : انا قد ذكرنا مراراً ان البرهان المذكور على فرض تماميته انما يجري في الواحد الشخصي وأما الواحد النوعي فلا اشكال في صدوره عن امور متباينة كالحرارة الصادرة عن الحركة والغضب والنار والشمس الى غيرها .

الوجه السادس : ان يخصص كل واحد من المفهومين بالمنطوق الآخر فان مقتضى كون خفاء الاذان ميزاناً للقصر عدم موضوعية شيء آخر وهذا العموم يخصص بدليل موضوعية الجدران كما ان دليل موضوعية الجدران بمفهومه ينفي موضوعية بقية الامور ويخصص بدليل موضوعية الاذان ففي النتيجة يكفي احسد الأمرين واختار الميرزا النائيني على ما في التقرير ان مقتضى القاعدة أن يجعل الشرط مجموع الأمرين من خفاء الاذان وخفاء الجدران لا احدهما ، والوجه فيه ان القضية الشرطية يدل على استقلال المقدم في السببية وانحصار السبب والتعارض يرتفع برفع اليد عن احسد الأمرين بان نرفع اليد اما عن الاستقلال واما عن الانحصار ولا ترجيح لاحدهما على الآخر .

ان قلت : الانحصار فرع الاستقلال فيكون متأخراً عنه بالرتبة فيلزم رفع اليد عنه . قلت : التتقدم والتأخر في الرتبة لا يؤثر فيما هو المهم فان الموجب لرفع اليد عن احد الأمرين العلم الاجمالي فنقول قبل خفاء الأمرين بأن لم يخف الاذان ولا الجدران يجب التمام كما ان الواجب القصر بعد خفائهما وأما لو خفي احدهما دون الآخر فحيث انه لا مرجح كما ذكرنا تصل النوبة الى الأصل العملي ومقتضاه اصالة البرائة عن القصر بل مقتضى الاستصحاب وجوب التمام لأنه قبل الخفاء

كان التمام واجباً والاستصحاب يقتضي بقائه ، فالنتيجة : انه يجب على المصلي ان يتم .

ويرد عليه : اولاً انه لو سلم ما أفاده وقلنا انه يلزم رفع اليد عن كلا الأمرين لعدم الترجيح فلا نسلم ما أفاده من الأخذ بالبرائة أو الاستصحاب وذلك لأن المستفاد من الدليل ان المسافر يجب عليه القصر فبمجرد خروج المكلف من بلده يجب عليه أن يقصر غاية الأمر قد عين له حد الترخص ومع خفاء احد الأمرين يصدق عليه عنوان المسافر فيجب عليه القصر بمقتضى الدليل اللفظي فلا تصل النوبة الى الاصل العملي وان شئت قلت ان المستفاد من الادلة وجوب التمام على كل مكلف وجوب القصر على كل مسافر فقبل الخفاء يجب عليه التمام وبعده يجب عليه القصر ، وثانياً : انه لامجال للأخذ بالأصل فان استصحاب وجوب التمام معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد وأصل البرائة عن التمام معارض بأصل البرائة عن القصر .

وثالثاً : ان جريان الاستصحاب على القول به يختص بمن كان واجباً في حقه التمام كما لو سافر بعد الزوال وأما لو سافر قبله فلا يتم في حقه هذا البيان الا على نحو الاستصحاب التعليقي الذي لا نقول به فبمقتضى العلم الاجمالي يجب عليه الجمع بين القصر والتمام على ما هو المقرر عند القوم من كون العلم الاجمالي منجزاً اذ صف الى ذلك ان مقتضى النظر الدقيق ان الواجب على المكلف الجامع بين القصر والتمام اذ لا اشكال في عدم وجوب أزيد من صلاة واحدة على كل مكلف وعليه اما تكون تلك الصلاة الواحدة هو الجامع بين القصر والتمام وهو المطلوب واما خصوص التمام مادام حاضر أو خصوص القصر ان كان مسافراً ولا مجال للاحتمال الثاني اذ عليه لو لم يصل التمام في حال الحضور وسافر وصلى في السفر قصرأ لم يقم بالوظيفة لأن المفروض ان التمام كان واجباً عليه والحال انه لا يكون عليه

الاصلة واحدة ، فالحق ان الواجب عليه هو الجامع .

هذا كله يرجع الى تعارض دليل خفاء الاذان مع دليل خفاء الجدران ، وأما ما أفاده في أصل الكبرى وهو انه حيث لا ترجيح لاحد الطرفين فلا بد من رفع اليد عن كلا الاطلاقين اي لا بد من رفع اليد عن الاستقلال والانحصار كليهما .

فيرد عليه : انه لا مجوز للجمع بين الدليلين باي وجه كان والا يكون الجمع بين جميع المتعارضات أمراً ممكناً حتى لو قال المولى في دليل يجب اكرام الفلاسفة وقال في دليل آخر يحرم اكرام الفلاسفة ، أمكن الجمع بين الدليلين بأن نقول المراد من الدليل الأول خصوص السادات منهم ومن الدليل الثاني غير السادات لكن هذا ليس جمعاً عرفياً صناعياً وعليه نقول لا اشكال في عدم التعارض بين المنطوقين اذ لا تنافي بين المثبتين كما انه لا تعارض بين المفهومين كما هو ظاهر وانما التعارض بين كل منطوق والمفهوم الآخر والنسبة بين كل منطوق والمفهوم الآخر العموم المطلق ومقتضى القاعده والصناعة تخصيص كل عام بالخاص وتقييد كل مطلق بالمقيد والنتيجة ان كل واحد من خفاء الاذان والجدران يوجب القصر .

فصل :

اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء وعلم من الخارج أو من نفس الدليل ان كل شرط مستقل في التأثير ففي مثله هل يكون مقتضى القاعدة تداخل الأسباب في التأثير بأن يكون اثر الكل اثرأ واحداً أم لا ؟ وعلى الثاني فهل يكون مقتضى القاعدة التداخل في المسبب بأن يتحقق الامتثال للكل بامثال واحد أم لا ؟ فهنا مقامان :

المقام الاول: في تداخل الاسباب وعدمه المقام الثاني : في تداخل المسببات

وعدمه :

وقبل الخوض في المقصد نقدم اموراً ، الأمر الأول: ان بحث التداخل وعدمه

يختص بمورد لا يعلم من الخارج ان الأسباب أو المسببات تتداخل وأما فيما علم من الخارج التداخل فلامجال لهذا البحث كما هو ظاهر ولذا لاشكال في أن الاحداث الموجبة للوضوء لا يرتب عليها الا وجوب وضوء واحد كما انه قد علم من الدليل ان امتثال اغسال متعددة يتحقق بامثال واحد .

الامر الثاني : انه لو لم يعلم من الدليل الداخلي أو الخارجي تداخل الأسباب وعدمه أو تداخل المسببات وعدمه فما هو مقتضى الأصل العملي ؟ الحق أن يقال يفرق بين المقامين أما بالنسبة الى تداخل الأسباب وعدمه فمقتضى الأصل هو التداخل لأن مرجع الشك الى الشك في تكليف زائد ومقتضى اصالة البرائة عدم التكليف الزائد وأما بالنسبة الى الشك في تداخل المسببات وعدمه فمقتضى الأصل أن لا تتداخل لأن تعدد التكليف محرز ومقتضى الاستصحاب بقاء التكليف كما ان مقتضى الاشتغال على المسلك المشهور كذلك ، اللهم الا أن يقال ان الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد فلا مجال للاستصحاب كما انه لامجال للاشتغال اذ الاشتغال بحكم العقل ومع جريان البرائة لامجال للاشتغال وان شئت قلت : لامجال للاشتغال الا في الشبهة الموضوعية واما في الشبهة الحكمية فمقتضى البرائة الشرعية عدم التكليف كما ان مقتضى قاعدة قبح العقاب بلا بيان عدم كون المكلف مؤاخذاً من قبل الشارع في ترك محتمل الوجوب .

ثم انه لا فرق فيما ذكر بين الحكم التكليفي أو الوضعي اي يكون مقتضى الأصل التداخل مثلاً لو تكرر سبب الضمان وشك في التداخل وعدمه يكون مقتضى الأصل عدم الضمان الزائد كما انه لو علم عدم التداخل وشك في تداخل المسبب كما لو فرض ان ذمته مشغولة من ناحية أسباب متعددة واحتمل فراغها باداء واحد مع قصد الجميع يـكون مقتضى استصحاب المجعول بقاء الضمان ومقتضى استصحاب عدم الجعل الزائد البرائة وعدم الاشتغال كما ان مقتضى البرائة عن

التكليف بالاداء كذلك .

الامر الثالث : ان بحث التداخل يختص بمورد يكون الجزء قابلاً للتكرار والتعدد وأما فيما لا يكون قابلاً له كالقتل فلامجال لهذا البحث كما هو ظاهر فلو زنا احد باحد محارمه مكرراً كما لو زنا بامه ثم زنا بها ثانياً أو زنا ثانياً باخته فلامجال لبحث التداخل وعدمه ، وأفاد سيدنا الاستاد انه يتأكد وجوب القتل بالمرّة الثانية والثالثة والظاهر انه لا دليل عليه بمقتضى الأدلة الأولى اذ المفروض عدم قابلية المورد للتكرار فلامقتضى لتحقق التكليف ثانياً ومع عدم تحقق التكليف ثانياً لامجال للتأكد كما هو ظاهر .

الامر الرابع : انه ربما يقال كما نقل عن فخر المحققين ان تداخل الأسباب وعدمه يبتنيان على كون الأسباب الشرعية عللاً أو معرفات فان قلنا بـالأول لا يمكن الالتزام بالتداخل لعدم امكان اجتماع علتين على معلول واحد وان قلنا بالثاني فلا مانع عن الالتزام بالتداخل لامكان اجتماع معرفات عديدة لشيء واحد .

ويرد عليه : اولاً انه لا مانع عن اجتماع علل متعددة على معلول واحد غاية الأمر يكون التأثير للمجموع لكل واحد وثانياً : ان الحصر المذكور في كلامه ليس بحاصل فان السبب الشرعي لا يكون علّة بالضرورة فان الحكم الشرعي من الاعتبارات ولا تكون الامور التكوينية الخارجية مؤثرة في الفعل الاختياري الصادر عن المولى كما انه لا يكون السبب الشرعي معرفاً وعلامة محضاً بل السبب الشرعي موضوع للحكم الشرعي والالتزام بكون السبب مجرد علامة خلاف الظاهر فان الظاهر من الأدلة ان كل سبب موضوع مستقل للحكم ، فالتفصيل المذكور لا يرجع الى محصل ، وصفوة القول : ان في المقام يتصور قسم ثالث وهو كون السبب الشرعي موضوعاً للحكم شرعاً وهو الصحيح على طبق ظواهر الأدلة فلاحظ .

ولا يخفى ان ما نقل عن الفخر قدس سره في المقام من التفصيل المذكور على

تقدير تماميته انما يتم بالنسبة الى تداخل الأسباب وأما بالنسبة الى تداخل المسببات فلا مجال للتفصيل كما هو ظاهر اذ المفروض ان الحكم متعدد ولا كلام فيه انما الكلام في جواز تحقق الامتثال للجميع بامثال واحد .

الامر الخامس : ان البحث في تداخل الأسباب وعدمه انما يتصور بالنسبة الى السبب الذي يكون قابلاً للتكرار كالبول والنوم والجنابة والأكل وامثالها وأما بالنسبة الى ما لا يكون قابلاً له كالأفطار في يوم شهر رمضان فلا مجال للبحث اذ لا يتصور فيه التكرار كى يقال تتداخل الأسباب أولاً تتداخل فـان الافطار عبارة عن نقض الصوم وهذا العنوان يحصل بالوجود الأول ولا يعقل حصوله ثانياً لاستحالة تحصيل الحاصل ووجوب الامساك حكم شرعي والا فلا اشكال في أنه ليس مصداقاً للصوم ولذا يجب القضاء على كل حال .

اذا عرفت ما تقدم نقول التداخل في الأسباب يتوقف على كون القضية الشرطية ظاهرة في التداخل وعدمه يتوقف على كونها ظاهرة في خلافه ، وقال صاحب الكفاية ان الظاهر من القضية الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط فلا بد من رفع اليد عن ظاهر القضية اذ يلزم على مقتضى الظاهر اجتماع حكمين متماثلين في حقيقة واحدة واجتماع المثلين محال كاجتماع الضدين فلا بد على القول بالتداخل اما من الالتزام بكون متعلق الجزاء وان كان واحداً صورة الا انه حقائق متعددة كى لا يلزم اجتماع المثلين أو الالتزام بدلالة الشرطية على مجرد الثبوت لاحداث الجزاء فعلى القول بالتداخل يلزم احد الأمرين .

ويرد عليه : انه لا مانع عن اجتماع حكمين متماثلين في متعلق واحد فان اجتماعهما يوجب تأكد الحكم ولا يلزم اجتماع مثلين ، فلا وجه لرفع اليد عن ظهور القضية الشرطية لهذا المحذور كما انه لا معنى للالتزام بكون الوضوء أو الغسل حقائق متعددة فلا يلزم محذور من الالتزام بالتداخل انما المهم ملاحظة

ما يكون ظاهراً من القضية الشرطية ، وبعبارة أخرى تارة يكون الدليل ظاهراً في التداخل واخرى لا يكون ، أما على تقدير ظهور الدليل فلا يتوجه الاشكال المذكور كى نحتاج الى دفعه ، فنقول الظاهر من القضية شرطية كانت أو حقيقية تعدد الحكم بتعدد الموضوع فإذا قال المولى « احل الله البيع » على نحو اعطاء الضابط الكلي جواز كل بيع فرض في الخارج كما انه لو قال « ان بليت فتوضاً » يفهم منه تعدد الحكم بتعدد الموضوع والسرفيه ان الظاهر من القضية استقلال كل موضوع لترتب الحكم عليه وبعبارة أخرى : الظاهر من القضية حدوث الحكم وترتبه على كل مصداق من مصاديق الموضوع هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ان تحقق الامثال باول وجود من الطبيعة من باب صدق الطبيعة على أول الوجود منها لا ان المطلوب خصوص اول الوجود كى يقال مركز الحكم في كل وجود اول الوجود فيلزم التداخل .

وبعبارة واضحة : يستفاد الوجوب من الهيئة وتستفاد الماهية المطلقة من المادة فعلى تقدير كون القضية ظاهرة في استقلال كل موضوع لترتب الحكم عليه كما هو كذلك تكون النتيجة عدم تداخل الأسباب وصفوة القول ان كل قضية شرطية تنحل الى قضية حقيقية كما ان كل قضية حقيقية تنحل الى قضية شرطية فيكون موضوع القضية مقدمها ومحمولها تاليها ، فنقول المولى « احل الله البيع » معناه انه اذا وقع بيع في الخارج يكون صحيحاً كما ان مرجع قوله اذا بليت فتوضاً الى قوله من بال يجب عليه الوضوء فالحملية والشرطية تتحدثان من هذه الجهة انما الاختلاف في التعبير هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ان كل قضية حقيقية تنحل الى قضايا عديدة لكل موضوع منها محمول وحكم خاص مستقل عن الحكم الاخر والقضية الشرطية ايضاً كذلك .

فتحصل : ان الظاهر من الدليل عدم تداخل الاسباب بل يختص كل فرد من

أفراد السبب بحكم مستقل اجنبي عن الآخر لافرق بين أن يكون الأسباب العديدة من جنس واحد كما لو بال متعدد أو من اجناس مختلفة كما لو بال ثم نام ، فلوجه للقول بالتداخل ولزيادة التوضيح نقول : اذا قال المولى اذا بلت فتوضاً يكون مقتضى اطلاق كلامه ان كل فرد من أفراد البول يوجب التكليف بالوضوء بال قبله أولم يبل بيول بعده أو لا يبول فكل فرد من أفراد البول له حكم خاص ولا يرتبط احد الموضوعين بالآخر بل كل واحد من المصاديق مستقل في الموضوعية هذا تمام الكلام في المقام الأول .

وأما المقام الثاني : وهو التداخل في المسببات فلا اشكال في عدمه بحسب القاعدة الاولى لأن المفروض توجه التكليف المتعدد وحصول الامتثال بفعل واحد وسقوط التكليف المتعددة بامتثال فارد بلا دليل ، نعم فيما تكون النسبة بين الموردين عموماً من وجه يكون تحقق الامتثال باثبات المجمع على طبق القاعدة الاولى كما لو قال المولى « اكرم العالم » ثم قال اكرم هاشمياً فلو اكرم العالم الهاشمي يتحقق الامتثال اذ يصدق انه اكرم هاشمياً كما انه يصدق انه اكرم العالم ، ان قلت : يلزم اجتماع حكمين في المجمع ، قلت : ليس الأمر كذلك لأن المجمع لم يتعلق به الأمر بل الأمر تعلق بطبيعي اكرام الهاشمي كما انه تعلق باكرام العالم هذا فيما لا يكون الحكم انحلالياً بل الواجب صرف الوجود وأما لو كان انحلالياً يلزم أن يتأكد الوجوب في مجمع العنوانين .

وصفة القول : ان التداخل في المسبب على خلاف القاعدة الاولى ، نعم يمكن أن يكفي المولى بامتثال واحد كما ورد الدليل في تحقق امتثال الاوامر المتعددة بفعل واحد .

الموضع الثاني في مفهوم الوصف :

وقع الكلام بين القوم في أنه هل يكون للوصف مفهوم أم لا ؟ ومحل الكلام

في مفهوم الوصف وعدمه ، الوصف المعتمد « كقولنا اكرم انساناً عالمياً » وأما الوصف غير المعتمد كقول « القائل اكرم عالمياً » فلا اشكال فسي عدم دلالة على المفهوم ، والوجه فيه أنه لافرق بين الوصف غير المعتمد واللقب ، وبعبارة اخرى منشأ توهم المفهوم للوصف التقييد بالوصف الخاص ، بأن يقال ان الحكم مقيد بالقييد المذكور في الموضوع فمع عدم القيد لا يتحقق الموضوع .

وبعبارة اخرى: الحكم رتب على المقيد فينتفي عن الخالي عن القيد هذا في الوصف المعتمد وأما في غيره فلا يجري هذا البيان ، ولا فرق بينه وبين اللقب ، فسالمتحصل ان الحكم يختص بالوصف المعتمد وبعبارة واضحة : تارة نقول تخصيص الحكم بموضوع خاص يقتضي المفهوم ، واخرى نقول تقييد الموضوع بقيد يقتضي نفي الحكم عن غير المقيد فعلى الأول يلزم أن نلتزم بمفهوم اللقب أيضاً ولا نلتزم به ، وعلى الثاني يختص البحث بالوصف المعتمد فلاحظ .

ولا يخفى أيضاً ان البحث يختص بمورد تكون نسبة القيد والوصف الى الموصوف نسبة الخاص الى العام أو تكون النسبة بينهما العموم من وجه بيان ذلك : ان الوصف المعتمد يتصور على أربعة أقسام : الأول : أن يكون الوصف مساوياً مع الموصوف كقوله « اكرم انساناً ضاحكاً » الثاني : أن يكون الوصف أعم مطلقاً من الموصوف كقوله « اكرم انساناً ماشياً » الثالث : أن تكون النسبة بين الوصف والموصوف نسبة الخاص الى العام كقوله « اكرم انساناً عادلاً » . الرابع : أن تكون النسبة بينهما العموم من وجه كقوله « اكرم انساناً أسود » لا اشكال في خروج القسم الاول والثاني من النزاع .

وذلك لانه مع انتفاء المساوي أو الأعم لا يبقى الموضوع كى يبحث في أن مقتضى التوصيف انتفاء الحكم عن غير الموصوف وبيان واضح : المقصود من المفهوم نفي الحكم عن الموضوع المجرد عن الوصف ومع عدم بقاء الموضوع

بانتفاء الوصف لاموضوع للبحث ، وأما القسم الثالث فلا اشكال فسي دخوله في محل الكلام كما هو ظاهر ، وأما القسم الرابع فالحق دخوله في دائرة البحث فلو قال المولى « في الغنم السائمة زكاة » فعلى القول بالمفهوم يستفاد من كلامه عدم الزكاة في المعلوفة من الغنم .

إذا عرفت ما تقدم نقول : لا اشكال ولا كلام في عدم المفهوم للقلب ، والوجه فيه ان اثبات شيء لشيء لا ينافي اثبات ذلك المحمول لموضوع آخر ، وبعبارة اخرى اثبات شيء لا ينفي ما عداه ولذا اشتهر في السنتهم وكتبهم أنه لاتنافي بين الالباين .

وصفوة القول : أن تعلق حكم بالقلب لا يدل على عدم ثبوت ذلك الحكم لموضوع آخر وعلى هذا الاساس لامفهوم للوصف غير المعتمد لعدم فارق بين القلب والوصف غير المعتمد وأما الوصف المعتمد فالحق عدم دلالة على المفهوم وذلك لعدم الاقتضاء فان المفهوم يتوقف على ارتباط الحكم بوجود الوصف بحيث يكون الوصف المذكور علة لسنخ الحكم بنحو العلية المنحصرة فان لازمه عقلا انتفاء الحكم عند انتفائه والقضية الوصفية لاتدل على التقريب المذكور بل المستفاد من القضية الوصفية ترتب الحكم على الموضوع المقيد وان شئت قلت في القضية الوصفية المقيد هو الموضوع أو المتعلق وأما الحكم فلا تقيد فيه وما يكون مقتضياً للمفهوم هو الثاني فما يكون مقتضياً لاستفاد من الوصفية وما يستفاد منها لا يكون مقتضياً ، وبعبارة واضحة ان قوام المفهوم بارتباط سنخ الحكم باللية المنحصرة وبهذا الاعتبار التزمنا بالمفهوم في الشرطية وقلنا ان الظاهر منها تعليق الحكم الكلي على العلة المذكورة فيها وهو المقدم وقلنا يستفاد منها انحصار العلية بالمذكور فيها وفي القضية الوصفية لا يكون الأمر كذلك فلما مقتضي المفهوم . وربما يستدل على مفهوم الوصف بوجوه : الوجه الاول : ان الوصف لولم

يدل على المفهوم فالإتيان به لغو ولا يمكن أن يصدر من الحكيم .
 وفيه : أنه يمكن أن يكون الوجه في الإتيان به مزيد الاهتمام به فلا تنافي
 بين قوله « جعل الله الماء طهوراً » وقوله « جعل الله ماء البحر طهوراً » وعليه لا
 يكون الإتيان به لغواً فلا مقتضي للالتزام بالمفهوم وإن شئت قلت الاهتمام بموضوع
 خاص وترتيب الحكم عليه لا يدل على نفي ذلك الحكم عن موضوع آخر .
 الوجه الثاني : أن تعليق حكم على موصوف بوصف مشعر بعلية ذلك الوصف
 ويرد عليه : أن الأشعار المذكور على فرض تماميته لا يقتضي الالتزام بالمفهوم
 فإن المفهوم متقوم بكون القضية ظاهرة في كون الوصف علة وقيداً للحكم بنحو
 العلية المنحصرة والحال أن القضية الوصفية ظاهرة في كون الوصف قيداً للموضوع
 فلا مقتضي للمفهوم .

الوجه الثالث : أنه لا إشكال عندهم في أن المطلق يحمل على المقيد فإذا
 قال المولى « اعتق رقبة » وقال في دليل آخر « اعتق رقبة مؤمنة » يحمل المطلق
 على المقيد ويلتزم بأن الواجب عتق الرقبة المؤمنة ولو لم يكن الوصف دالاً على
 المفهوم لم يكن وجه للحمل المذكور .

ويرد عليه : أن الحكم المتعلق بالمطلق إما على نحو مطلق الوجود وإما على
 نحو صرف الوجود فعلى الأول لا يحمل المطلق على المقيد لعدم التنافي بين الدليلين
 وأما على الثاني فحيث أن العرف يرى المقيد قرينة على المراد من المطلق يحمل
 المطلق عليه وبعبارة أخرى : بدور الأمرين كون الواجب خصوص المقيد وكون
 الوجوب متعلقاً بالمطلق ويكون المقيد أفضل الأفراد وحيث أن الظاهر من المقيد
 لزوم القيد يكون المقيد بياناً منفصلاً للاطلاق ومع البيان لا يبقى للأخذ به مجال
 ولذا لا يفرق في حمل المطلق على المقيد بين الوصف المعتمد وغير المعتمد والحال
 أن غير المعتمد لا مفهوم له اتفاقاً، فالنتيجة أن حمل المطلق على المقيد لا يكون دليلاً

على اقتضاء الوصف للمفهوم .

ثم ان لسيدنا الاستاد تفصيلاً في المقام وتقريبه انه لورثب المولى حكماً على الموصوف كان يقول « اكرم رجلاً عالماً » فتارة يقال ان مفهومه نفى الوجوب عن غير العالم ولو كان عادلاً أو زاهداً وبعبارة اخرى : ينفي الحكم عن غير الموصوف على نحو الاطلاق واخرى يقال ان القضية الوصفية تنفي الحكم عن الفاقد للوصف فقوله « اكرم رجلاً عالماً » ينفي وجوب الاكرام عن مطلق الرجل فان كان مراد القائل بالمفهوم المعنى الاول لا يصح كلامه لما ذكرناه من عدم ما يقتضي المفهوم وأما ان كان مراد القائل المعنى الثاني فكلامه تام ، وذلك لأنه لو لم يلتزم بهذا المعنى يكون ذكر الوصف لغواً، وبعبارة واضحة: أصل القيد للاحتراز فلا بد من الالتزام بالمفهوم بالمعنى المذكور كي لا يكون القيد لغواً ويترب على هذا أثرهم في الفقه وهو انه لو ورد دليل مطلق وورد ايضاً دليل مقيد يحتمل المطلق على المقيد ولو كان الحكم في المطلق على نحو مطلق الوجود كما لو قال المولى « اكرم العلماء » وفي دليل آخر قال « اكرم العلماء العدول » يحتمل الدليل الأول على الدليل الثاني والحال ان المشهور قائلون بالتفصيل بين أن يكون المطلوب واحداً وبين كونه متعدداً فيحملون المطلق على المقيد في الأول ولا يحملون المطلق على المقيد في الثاني هذا ملخص كلامه .

ويرد عليه : اولاً ، انه على هذا يلزم القول بالمفهوم في الوصف غير المعتمد كما لو قال المولى « اكرم عالماً » اذ لو لا كون الحكم منفياً عن الجاهل كان ذكر خصوص العالم لغواً والحال انه بنفسه غير قائل بالمفهوم في الوصف غير المعتمد وايضاً يلزم القول بالمفهوم في اللقب اذ لو لم يكن قاصداً للنفي عن غير المذكور كان اللازم ترتيب الحكم على الجامع بين المذكور وغيره فاللازم أن يقول « اكرم انساناً » بدلا عن قوله « اكرم زيدا » وهل يلتزم بهذا الملازم وما الفارق بين

المقامين .

وثانياً : انه على القول بالمفهوم في قول المولى « اكرم رجلاً عالماً » نسال ان النفي ماهو فان الرجل الجاهل لايجب اكرامه وان كان عادلاً أو زاهداً أو سخيّاً أو شريفاً أو ملياً وهكذا فان قال نعم فلاموضوع للتفصيل وان قال لاأين مورد النفي والحال ان كل جاهل يفرض فلامحالة يتصور له وصف يمكن أن يكون قائماً مقام العلم، وثالثاً : ان ملاك المفهوم ان كان الاحتراز فما الدليل على التفصيل فان مقتضى الاحتراز الاحتراز عن جميع ماسوى المذكور فلامجال للتفصيل ، ورابعاً : ان فائدة ذكر الوصف كما ذكره في تقريب الاستدلال على مدعاه وان كان هو الاحتراز لكن الاحتراز لا يستلزم المفهوم فان المتكلم الذي يذكر الوصف في مقام اثبات المحمول للموضوع الموصوف وفي مقام بيان حكم خصوص الموضوع المذكور لافي مقام نفي الحكم عن غير المذكور وهذا سر عدم دلالة الوصفية على المفهوم فلاحظ .

الموضع الثالث في مفهوم الغاية

وقع الكلام بين القوم بالنسبة الى الغاية في مقامين المقام الأول : انه هل الغاية داخلة في المعنى أم لا ؟ وبعبارة اخرى يكون البحث في المقام الاول في المنطوق وفي المقام الثاني في المفهوم فنقول الظاهر خروج الغاية عن المعنى أعم من كون الغاية للموضوع أو للمتعلق فلو قال المولى « اغسلو وجوهكم الى المرافق » يفهم من كلامه عدم دخول المرفق في المغسول وايضاً لو قال « واتموا الصيام الى الليل » يفهم من كلامه ان الصوم الواجب الى الليل ولا يكون الصوم في الليل واجباً ، نعم لاشكال في دخول الغاية في المعنى في بعض الموارد كما في قول القائل « سرت من البصرة الى الكوفة » فان مقتضى القرينة الحالية الموجودة دخول المتكلم الكوفة ، فالنتيجة ان الحق عدم دخول الغاية في المعنى بلحاظ المنطوق، نعم ربما

يتوهم الدخول كما لو قال القائل « جاء الحاج حتى المشاة » أو قوله « اكلت السمك حتى رأسه » وهذا توهم فاسد اذ كلمة حتى قد تستعمل في الغاية وقد يراد بها العطف أما في مورد استعمالها في الغاية فيكون المستفاد منها ما يستفاد من كلمة « الى » « كقوله تعالى حتى يلج الجمل في سم الخياط »^(١).

وأما في مورد استعمالها في العطف فتكون خارجة عن محل البحث اذ الكلام في دخول الغاية لافي دخول المعطوف، فالنتيجة في المقام الاول عدم دخول الغاية في المعنى .

وأما المقام الثاني : فتارة تكون الغاية غاية للموضوع كقوله تعالى « اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق » واخرى تكون غاية للمتعلق كقوله تعالى « واتموا الصيام الى الليل » وثالثة تكون غاية للحكم كقوله عليه السلام « كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام » أما لو كانت غاية للموضوع أو كانت غاية للمتعلق فيتوقف الالتزام بالمفهوم على الالتزام بمفهوم الوصف لوحدة الملاك وقدمه - لانه لا مقتضي للالتزام بمفهوم الوصف ، وأما ان كانت غاية للحكم فتارة يقع البحث في مقام الثبوت واخرى في مقام الاثبات ، أما بحسب مقام الثبوت فلا اشكال في المفهوم اذ المفروض جعل الغاية للحكم ، وبعبارة اخرى فرض له الغاية والانتفاء ببقائه بعد فرض انتهائه خلف .

وأما بحسب مقام الاثبات فتارة يكون الحكم مستفاداً من الهيئة ويكون المتعلق مذكوراً في القضية كما في قوله « اكنس المسجد من الباب الى المحراب » فبحسب موازين الأدب يكون الجار متعلقاً بالمتعلق أي اكنس كنساً من الباب الى المحراب ولا يكون قيداً للحكم ، واخرى : يكون الحكم مستفاداً من المادة ويكون المتعلق مذكوراً في القضية كما لو قال المولى يجب الصوم الى الليل فربما يتردد الأمر

بين رجوع الجار الى الحكم وبين رجوعه الى المتعلق فلا ظهور في احد الطرفين، وثالثة يكون الحكم مستفاداً من المادة ولا يكون المتعلق مذكوراً في القضية كما في قول الفائل يحرم الطعام الى أن يضطر اليه ففي مثله يكون الجار متعلقاً بالحكم ويستفاد منه المفهوم .

الموضع الرابع في اداة الحصر

منها : كلمة الا، وهذه الكلمة تارة يراد بها الغير، واخرى يراد بها الاستثناء ، فعلى الاول لا يستفاد منها الحصر بل حكمها حكم الوصف وقد تقدم عدم دلالة الوصف على المفهوم ، وأما على الثاني فتدل على الحصر بلا اشكال ولا كلام ولذا يكون الاستثناء من النفي اثباتاً ومن الاثبات نفياً وعن أبي حنيفة انكار دلالة هذه الكلمة على الحصر ، واستدل على مدعاه بقول عليه السلام « لا صلاة الا بطهور » بتقريب ان هذه الكلمة لو كانت للحصر يلزم أن يكون الطهور وحده صلاة وأما الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط سوى الطهور فلا تكون صلاة وهو كما ترى وهذا دليل على عدم كون هذه الكلمة للحصر .

وأجاب صاحب الكفاية عن هذا الاستدلال بوجوه: الوجه الاول : ان يكون المراد من الصلاة في قوله « لا صلاة الا بطهور » هي الصلاة الجامعة للأجزاء والشرائط سوى الطهور فان الواجد لجميع الأجزاء والشرائط غير الطهور لا تكون صلاة على القول بالصحيح ولا تكون صلاة تامة على القول بالأعم .

وأورد عليه سيدنا الاستاد : بأن لازم كلام الكفاية ان الصلاة اى لفظها يستعمل في المعاني العديدة ، اذ ورد في حديث آخر لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ، وفي ثالث لا صلاة لمن لم يقم صلبه . والظاهر ان ايراده غير وارد وذلك لأن لفظ الصلاة يمكن أن يستعمل في هذه الموارد في المعنى الواحد وهو الجامع لجميع الأجزاء

والشرائط ، غاية الأمر الاختلاف في المصاديق فربما يكون النقصان من ناحية الطهور واخرى من ناحية الفاتحة وثالثة من ناحية اخرى فهذا الابرار غير وارده ظاهراً .

الوجه الثاني : ان هذه الكلمة لم تستعمل في الحصر في هذه الجملة وقد قامت عليه القرينة .

وأورد عليه سيدنا الاستاد : انه لا قرينة في المقام تدل على المدعى واستعمال هذه الكلمة في المقام كاستعمالها في سائر الموارد .

الوجه الثالث : ان كلمة (الا) في هذه الجملة تدل على نفي الامكان اي لا تكون الصلاة ممكنة الا مع الطهور .

وأورد عليه سيدنا الاستاد : بأن الخبر المقدر في هذه التراكيب موجود لا يمكن ثم قال : الحق أن يقال ان هذا التركيب ينحل الى خبرين احدهما ان الصلاة لا تتحقق في الخارج بلا طهور واذا تحققت تكون مع الطهارة كما لو قال شخص « اني لا آكل الطعام الا مع الملح فانه ينحل الى قوله لا يتحقق الأكل مني بلاملح واذا تحقق يكون مع الملح وان شئت قلت : المستفاد من الجملة ان وجود الصلاة يستلزم الطهور لانه اذا تحقق الطهور تتحقق الصلاة .

ثم ان المناسبة اقتضت أن يقع الكلام في كلمة التوحيد وهو ان الجملة الشريفة تدل على التوحيد والحوال ان الخبر المقدر لكلمة (لا) اما ممكن واما موجود وعلى كلا التقديرين يتوجه الاشكال ، أما على الاول فلا تدل على وجوده تعالى لعدم ملازمة الامكان مع الوقوع وأما على الثاني فلا تدل على التوحيد إذ النفي متعلق بالوجود لا بالامكان .

ويمكن أن يجاب عن الاشكال : بان الكلمة المباركة تدل على التوحيد على كلا التقديرين لأن واجب الوجود اذا كان ممكناً لا يعقل أن لا يكون موجوداً لفرض

وجوب وجوده فعلى الأول يدل على عدم امكان غير ذاته سبحانه ووجود ذاته المقدسة لأن امكان ذاته مساوق لوجوده ، وأما على الثاني فأيضاً يدل على المطلوب اذ عدم وجود غير ذاته المقدسة دليل على الامتناع فلاحظ .

ثم الظاهر ان دلالة (الا) على الحصر ليس بالمفهوم فان الدلالة المفهومية متقومة بكون الموضوع واحداً في المنطوق والمفهوم ، غاية الأمر ان دلالة الكلام على ثبوت المحمول للموضوع على تقدير ثبوت المعلق عليه بالمطابقة ودلالة الكلام على نفي المحمول عن الموضوع عند انتفاء المعلق عليه بالالتزام وفي المقام الأمر ليس كذلك اذ في قولنا « جاء القوم الا زيداً » يكون الموضوع في أحد الخبرين لفظ القوم وفي الخبر الآخر لفظ زيد ، فالحق ان دلالة (الا) على الحصر تكون بالمنطوق لا بالمفهوم .

ومن اداة الحصر كلمة انما وهذه الكلمة قد تستعمل ويراد منها قصر الصفة في الموصوف كما لو قال « انما القدرة لله تعالى » فان المراد من الجملة ان القدرة منحصرة في الله تعالى وان غيرها مستند الى قدرته وقد تستعمل ويراد قصر الموصوف في الصفة كما لو قال أحد « انما زيد عابد » والظاهر ان استعمالها في قصر الموصوف في الصفة يكون على المبالغة كالمثال المتقدم اذ لا اشكال في أن صفة الشخص لا تنحصر بالعبادة والظاهر ان استعمالها في حصر الصفة في الموصوف قد يكون على المبالغة كما لو قال أحد « الفقيه الشيخ الانصاري » او لوقيل « السخي حاتم » فانه لا اشكال في عدم انحصار الفقه في الشيخ وعدم انحصار السخاوة في حاتم ، ومن موارد استعمال هذه الكلمة في حصر الصفة في الموصوف بلا مبالغة قوله تعالى « انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا » الخ ^(١) .

فان هذه الآية الشريفة واردة في شأن مولى الموحدين امير المؤمنين عليه السلام،

وتدل على امامته وخلافته عن الرسول الاكرم، ويستفاد منها انحصار الامامة والخلافة فيه وان غيره من المتصدين لهذا المنصب من الثلاثة ومن بعدهم من بني امية وبني العباس عليهم آلاف اللعن والعذاب غاصب ضال مضل يتبوأ مقعده من النار، ودلالة الاية الشريفة على المدعى موقوفة على استفادة الحصر من الكلمة .

ولذا أورد الرازي ^(١) على الاستدلال بأن هذه الكلمة لا تكون للحصر ولذا نرى استعمالها في غير الحصر لاحظ قوله تعالى « انما مثل الحياة الدنيا كماء انزلناه من السماء » ^(٢) .

ولاشك ان الحياة الدنيا لها أمثال اخر ولاحظ قوله تعالى « انما الحياة الدنيا لعب ولهو » ^(٣) . والحال انه لاشك في أن اللهو واللعب قد يحصلان في غيرها . ويرد عليه : اولا النقض بقوله تعالى « وما الحياة الدنيا الا لهو ولعب » ^(٤) وقوله سبحانه « وما هذه الحياة الدنيا الا لهو ولعب » ^(٥) فان دلالة كلمة الا على الحصر غير قابلة للانكار فما يجيب الرازي عن الايتين؟ وكل ما يجيب عنهما نجيب به عن النقض الذي ذكره في المقام فان أجاب بأن القرينة قائمة على عدم دلالة كلمة الا على الحصر ، نقول الكلام هو الكلام فلا يكون نقضه دالا على عدم كون كلمة انما دالة على الحصر .

وثانياً : نجيب بالحل ونقول أما قوله تعالى « انما الحياة الدنيا لهو ولعب » فالحصر المستفاد منه مطابق للواقع وقول الرازي ان اللهو واللعب يوجدان في غير الحياة الدنيا مدفوع بأن الحياة الدنيا محصورة في اللهو واللعب فلا ينافي

(١) التفسير الكبير ، ج ١٢ ، طبع مصر ، ص ٣٠

(٢) يونس / ٢٤

(٣) محمد / ٣٦

(٤) الانعام / ٣٢

(٥) العنكبوت / ٦٤

الحصر وجود اللهو واللعب في غير الحياة الدنيا مضافاً إلى أن اللهو واللعب منحصران في الحياة الدنيا وأما الحياة العقبى فليس فيها لهو ولعب .

وأما قوله تعالى « انما مثل الحياة الدنيا » الخ « فيمكن أن يجاب بأن الحصر فيه ايضاً حقيقي بتقريب ان الظاهر ان الله سبحانه في مقام بيان ان الماء المنزل من السماء وما ذكر في الآية من الخصوصيات له ظاهر يجلب الأنظار اليه والناس مشتاقون اليه ولكن لبقاء له ولا استقرار ويزول بالسرعة فكما انه فان وغير باق وموجب لاغترار الناس به كذلك الحياة الدنيا فانها توجب اغترار الناس واشتغالهم بها والخوض في حطامها ونعمها الفانية الموجبة للخسران الابدي والضلال الدائمي وانما مثل لها بهذا المثال لالخصوصية فيه بل لأنه احد الأفراد التي لها ظاهر جالب للأنظار ، وصفوة القول : انه أعطى الحكم في ضمن المثال وبيان واضح : ان المراد من الآية ان الدنيا مثلها مثل الموجود الفاني الزائل وان أبيت عن هذا البيان نقول لامتقضي لرفع اليد عن الظاهر بمجرد ارادة خلاف الظاهر مع القرينة فان باب المجاز واسع ولكن الرازي وامثاله استحوذ عليهم الشيطان فأنساهم ذكر الله اعاذتنا الله من الزلل وعليه التوكل والتكلان .

ثم ان دلالة هذه الكلمة على الحصر هل هي بالمفهوم أم بالمنطوق ؟ ربما يقال كما عن الميرزا النائيني ان دلالتها عليه بالمنطوق اذ الدلالة المفهومية عبارة عن نفي الحكم عن الموضوع الذي ذكر في القضية وأثبت له الحكم كما في قولنا « ان جائك زيد فاكرمه » فان وجوب الاكرام ثبت لزيد على تقدير المجيء ونفي الوجوب على تقدير عدم المجيء وبعبارة واضحة : لا بد في الدلالة المفهومية في مقابل المنطوقية وحدة الموضوع والحال ان الموضوع في المقام ليس متحداً فان من ثبت له الولاية علي بن ابي طالب عليه السلام ومن سلبت عنه الخلافة غيره فلا يكون الموضوع في القضيتين واحداً ، والحق ان نفي الحكم عن الغير داخل

في المفهوم اذ قد مر في أول البحث ان المفهوم عبارة عن الحكم غير المذكور وهذا التعريف ينطبق على المقام ، الا أن يقال ان دلالة لفظ (انما) على الحصر كدلالة لفظ (الا) عليه وقد مر ان دلالتها بالمنطوق وكيف كان الأمر سهل ، وأما لو رتب الحكم على عدد خاص كما لو قال المولى « اكرم اربعاً من العلماء » فلا اشكال في أنه لامفهوم لكلامه وأما عدم حصول الامتثال باكرام الاقل فهو ليس من باب المفهوم بل من باب عدم الاتيان بالمأمور به فانه مادام لم ينطبق المأمور به على المأتي به لا يحصل الامتثال وهذا واضح ظاهر ، هذا بالنسبة الى طرف النقيضة وأما بالنسبة الى الزيادة فتارة يفهم من قرينة ان العدد الخاص مأمور به بحيث اخذ بشرط لا ، واخرى يكون العدد المأمور به لا بشرط ، أما على الأول فلا يبد من الانقصار على المقدار المأمور به ولا يحصل الامتثال لو زيد عليه لعدم تحقق المأمور به في الخارج على الفرض ، وأما على الثاني فلان مانع من الزيادة اذ فرض العدد لا بشرط وأما الدليل فلا تعرض فيه لنفي الحكم عن الزائد كما انه غير متعرض للاثبات وعلي الجملة الحكم المترتب على العدد الخاص غير متعرض لحكم الاقل والاكثر وبعبارة واضحة لامفهوم له .

ومن أداة الحصر كلمة (بل) ولا يخفى ان هذه الكلمة قد تستعمل لافادة ان المضرب عنه أتى به غفلة أو لأجل سبق اللسان كما لو أخبر أحد بأنه « جاء زيد ثم قال بل خالد » ولا اشكال في عدم دلالة هذا الكلام على الحصر بل الاستفادة من مثله ان المتكلم لا يكون في مقام الاخبار عن مجيء زيد بل في مقام الاخبار عن مجيء خالد وقد تستعمل في مقام التأكيد والترقي كما لو قال أحد فلان فاضل بل مجتهد ، ولا اشكال أيضاً في عدم دلالة مثل هذا الكلام على الحصر وقد تستعمل لاثبات ابطال المضرب عنه كما في قوله تعالى « وقالوا اتخذ الرحمن ولداً » بل

عباد مكرمون^(١) ولا اشكال في افادة الحصر ونفي المضرب عنه فان الاية الشريفة تنفي كون الملائكة أولادا لذاته المقدسة .

ومما يعد في عداد ما يفيد الحصر تعريف المسند اليه باللام كقول القائل « الفقيه زيد » وانكر دلالة المسند اليه المعروف باللام على الحصر صاحب الكفاية بتقريب ان الظاهر من اللام الجنس والظاهر من الحمل الشايع الذي ملاكه الاتحاد فـفي الوجود فلا مقتضي لاستفادة الحصر ، نعم لو كان اللام للاستغراق أو تمت مقدمات الاطلاق ولو حظ مدخول اللام مرسلأ أو قامت قرينة على كـون الحمل حملا اولياً ذاتياً يستفاد الحصر والا فلا هذا ملخص كلامه .

والانصاف أنه لايبعد أن يستفاد من الجملة الحصر ولذا لو قيل بالفارسي « زنده زيد است » لايبعد أن يستفاد من الجملة حصر المضارب في زيد .

الموضع الخامس في مفهوم اللقب :

فنقول الحق عدم دلالة على المفهوم فان اثبات حكم لموضوع خاص لايدل على نفي سنخ ذلك الحكم عن غيره ، ان قلت ، لولا المفهوم فما فائدة ذكر اللقب بالخصوص .

قلت : يمكن أن يكون الوجه فيه مزيد اهتمام المولى بالشخص الفلاني . وربما يستدل على المفهوم بقول القائل مخاطباً لغيره لا أنازان ولا اختي ، فانه يفهم منه اثبات كون المخاطب واخته من الزواني .

ويرد عليه : ان دلالة الكلام مع القرينة لا تقتضي الالتزام بالدلالة على الاطلاق وعلى الله التوكل هذا تمام الكلام في المفاهيم .

المقصد الرابع فى العام والخاص وفيه فصول :

الفصل الاول لا اشكال فى ان مفهوم العام من المفاهيم الظاهرة الواضحة عند الكل ولا حاجة الى تحقيق معناه وتعريفه حداً ورسمًا اذ ليس غرض للاصولي في معرفة حده ورسمه بل يكفى الاشارة اليه بأي نحو ممكن وربما يتوهم أنه يلزم معرفة العام وأقسامه وتحقيق كل واحد منها كى يقدم فيما يكون مقتضى الجمع العرفي تقديمه على غيره ، ولكن التوهم المذكور غير تام لأن الميزان في تقديم أحد الدليلين على الدليل الاخر كونه قرينة عرفية وكونه حاكماً وشارحاً للدليل الاخر ولذا نرى أنه يقدم المطلق الذي يحوز اطلاقه بمقدمات الحكمة على الوضع كما في قول القائل « رأيت اسداً يرمى » فانه يستفاد من هذه الجملة ان المرئي كان رجلاً شجاعاً يرمى بالسهم مع ان استفادة الرمي بالسهم من الاطلاق واستفادة الحيوان المفترس من لفظ الاسد بالوضع لكن العرف يبرى قول القائل يرمى قرينة على كون المراد من لفظ الاسد الرجل الشجاع .

ثم ان العموم ينقسم الى الاستغراقى والمجموعى والبدلي ومنشأ انقسامه الى هذه الأقسام اختلاف الأغراض اذ ربما يتعلق الغرض بكل فرد من الأفراد بحيث يكون كل فرد على حiale واستقلاله مورد الغرض ويرتبط أحد الأفراد بالآخر كما لو تعلق غرض المولى باكرام كل عالم فيأمر عبده أن يكرم كل أحد من العلماء فيقول لعبده اكرم العلماء فيكون لاكرام كل واحد من العلماء وجوب خاص به وله اطاعة وعصيان وقد يتعلق الغرض باكرام مجموع العلماء بحيث يكون اكرام الجميع واجباً واحداً فلو اكرم العبد جميع العلماء الا واحداً منهم لا يحصل غرض المولى ولا يحصل الامثال وقد يتعلق الغرض باكرام واحد منهم فيأمر عبده باكرام واحد منهم أو يأمر بعق عبد واحد ويتحقق الامثال باكرام واحد من العلماء

ويتحقق العصيان بترك اكرام الجميع والظاهر أنه لافرق بين تعلق الحكم بالطبيعة وبين تعلقه بالفرد المنتشر فكما يحصل امتثال الأمر المتعلق بالطبيعة بأول فرد يوجد من الطبيعي كذلك يحصل به فيما يكون الأمر متعلقاً بالفرد المنتشر إلا أن يفهم من الدليل ان الفرد المأمور به مقيد بالوحدة واخذ بشرط لا ، فلا يحصل الامتثال الا بهذا النحو .

ثم ان الأقسام المذكورة للعموم هل تتصور في جانب المحرمات كما تتصور في جانب الواجبات؟ أما العموم الاستغراقي فهو متصور في المحرمات كما يتصور في الواجبات بل اكثر المحرمات كذلك فان كل فرد من أفراد الكذب حرام وقس عليه كثير أمن المحرمات كالزنا واللواط والغيبة والتهمة وهكذا ، وأما العام المجموعي فهو ايضاً يتصور في المحرمات اذ يمكن أن يتعلق غرض المولى بخلو صفحة الوجود عن الطبيعة الخاصة بحيث لو أتى ولو بفرد واحد منها لاختل غرضه ، وأما العموم البدلي فلا بد فيه من التفصيل بأن يقال تارة يكون المبعوض اول وجود من الطبيعة بحيث لو أتى به لا يكون الاتيان بغيره من الأفراد مبعوضاً ، واخرى يتعلق الغرض بعدم تحقق فرد منتشرين الأفراد ، أما على الأول فلا بد من تعلق النهي بأول وجود من الطبيعة اذ من الظاهر ان اول الوجود منها مقدور للعبدو قابل لأن يتحقق في الخارج والمفروض ان المفسدة قائمة به وهو مبعوض للمولى فتعلق النهي به على طبق القاعدة ، وأما على الثاني فلا مجال لتعلق النهي به اذ هو حاصل بلا تعلق النهي وتحصيل الحاصل محال ، وان شئت قلت يكون النهي عنه لغواً وهو لا يصدر عن الحكيم .

ثم ان الفرق بين العام والمطلق الشمولي بالوضع ومقدمات الحكمة وبعبارة اخرى لاشكال في انه كما انه يستفاد الاستغراق من قول المولى اكرم العلماء وهو وجوب اكرام كل عالم كذلك يستفاد من المطلق الشمولي الحكم الاستغراقي فان

المستفاد من قوله تعالى « احل الله البيع » جواز كل بيع وجد في الخارج وصحته والفرق بين العموم والاطلاق بأن المعام كلفظ كل موضوع للسريان والعموم والسريان يفهم من الوضع وأما السريان المستفاد من المطلق فهو مستفاد من مقدمات الحكمة وهل يترتب أثر على الفرق بين المقامين أم لا ويظهر فيما بعد انشاء الله فانتظر .

ثم ان صيغ العموم وضعت للدلالة على سريّة الحكم الى كل واحد من الأفراد التي يصدق عليها لعنوان الذي يكون مدخولا للفظ العموم فلو قال المولى « اكرم كل عالم » يفهم من كلامه وجوب اكرام كل شخص يكون عالماً ، وان شئت قلت: صيغة العموم بنفسها تفيد شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله ولا يتوقف انعقاد العموم على جريان مقدمات الحكمة ، ومما ذكرنا يعلم ان أسماء الأعداد كلفظ العشرة مثلاً لا تكون من صيغ العموم بل لفظ العشرة كبقية أسماء الأجناس فكما ان الرقبة لو وقعت موضوعاً للوجوب كقول المولى لعبده « اعتق رقبة » تدل على الجنس وببركة مقدمات الحكمة نلتزم بحصول الامتثال فـي عتق اية رقبة من الرقاب كذلك لو قال المولى لعبده « اكرم عشرة رجال » يفهم وجوب اكرام عدد خاص وببركة مقدمات الحكمة نلتزم بحصول الامتثال باكرام العدد المذكور بلا تقيده بقيد من القيود .

وبعبارة واضحة : لا يدل لفظ العشرة في المثال المذكور على سريّة الحكم الى كل ما يصدق عليه عنوان المدخول، نعم لاشكال في دلالة لفظ العشرة في المثال المذكور على تعلق الحكم بكل واحد من آحاد العشرة لكن هذه الدلالة ليست كدلالة صيغة العموم بل من باب دلالة كل مركب على أجزاء ذلك المركب وبيان آخر : ان دلالة لفظ العشرة على وجوب اكرام العدد الخاص كدلالة لفظ الصلاة على وجوب أجزائها فيما لو قال المولى لعبده صل ، ولذا نقول دلالة صيغة العموم على الأفراد الداخلة تحته تكون دلالة مستقلة وأما دلالة لفظ العشرة على العدد

الخاص دلالة ضمنية .

ان قلت : ان استغراق العشرة باعتبار الواحد وعنوان واحد ينطبق على كل فرد ،
فما الفرق بين قول المولى « اكرم عشرة رجال » وبين قوله « اكرم العلماء » فكما
ان اعط العشرة لا ينطبق على رجل واحد كذلك لفظ العلماء لا ينطبق على عالم واحد .
قلت : الامر ليس كذلك فان لفظ العشرة موضوع لمركب خاص ومجموع
من العدد المخصوص وبعبارة اخرى : كل واحد من آحاد العشرة جزء لهذا الكل
والكل لا يصدق على جزئه ولا يعقل ولذا نرى اختلال صدق هذا المفهوم بالزيادة
والنقيصة اي لا يصدق عنوان العشرة على الزائد عليها ولا يصدق على الناقص عنها ،
وأما مدخول لفظ العموم فيشمل كل واحد من أفراد مدخوله على نحو الاستقلال
ولا يكون الفرد جزءاً للمفهوم العام ولذا لا يؤثر في صدقه الزيادة والنقيصة .

وببيان آخر ان نسبة الواحد الى العشرة ليست كنسبة العالم الى العلماء فان
هيئة الجمع المحلي تعرض على العالم وتفيد شمول العالم لكل من يكون قابلاً
لأن يصدق عليه عنوان العالم ، وأما لفظ العشرة بماله من المعنى فيكون مركباً
من الاحاد ويكون مبايناً للواحد ولا ينطبق عنوان العشرة على واحد .

وصفوة القول : ان شمول الحكم للاحاد في قول المولى لعبده « اكرم عشرة
رجال » من باب شمول كل مركب لأجزائه فكل واحد من آحاد العشرة جزء لهذا
المركب وأما عنوان العالم فليس جزءاً لكل عالم في قول المولى « اكرم كل عالم »
فتحصل مما ذكرنا ان كل واحد من المقامين اجنبي عن المقام الآخر .

الفصل الثاني :

لاشكال في أن للعموم صيغة تخصه كللفظ كل في لغة العرب وكلفظ (همه) في
لغة الفرس ، وبعبارة اخرى : صيغ العموم في لغة العرب وبقيّة اللغات موضوعة

للعوم ، وربما يقال كون صيغة العموم موضوعة للخاص أولى لأن الخاص مراد قطعاً .

ويرد عليه : ان كون الخاص مراداً قطعاً لا يقتضي أن يكون اللفظ موضوعاً بازائه بالخصوص ، وبيان واضح : كون الفاظ العموم موضوعة للعموم ليس مورد الشك والترديد فلا تصل التوبة الى البيان المذكور مضافاً الى أنه ما المراد من الخاص الذي يكون موضوعاً له بحسب الدعوى المذكورة فان الخاص المعلوم كونه مراداً هل هو الواحد أو غيره مثلاً لو قال المولى « اكرم العلماء » لا اشكال في ارادة واحد منهم فيكون لفظ كل وما يرادفه موضوعاً للواحد وهل يمكن الالتزام به وبيان واضح : ما المراد من هذا الكلام فانه لو اريد ان صيغة العموم موضوعة للمفهوم الخاص وبازاء هذا المفهوم فبطلانه أوضح من أن يخفى ، وان اريد انها موضوعة لمرتبة خاصة من الخاص فما هي اذ كل مرتبة من المراتب مرتبة خاصة ، نعم لا اشكال في ارادة بعض المراتب من لفظ العموم لكن تحقق بعض المراتب لا يقتضي رفع اليد عن ظهور الكلمة في العموم وصفوة القول : انه لا اشكال في تبادر العموم من صيغه .

ان قلت : قد اشتهر عند القوم انه مامن عام الا وقد خصص ، فالعام يستعمل في الخاص أكثر من استعماله في معناه وعليه يناسب أن يكون اللفظ موضوعاً للخاص قلت اولاً كثرة التخصيص لا تستلزم كون استعمال العام في الخاص بل يمكن أن يكون الاستعمال في معناه العام وبعبارة اخرى : فرق بين الارادة الاستعمالية والارادة الجدية ، وثانياً : انه يمكن الالتزام بكون الاستعمال المجازي كثيراً للدواعي المختلفة لكن كثرة الاستعمال مع قيام القرينة لا توجب رفع اليد عن المعنى الحقيقي ولذا نرى ان لفظ اسد يستعمل في الرجل الشجاع مجازاً كثيراً ومع ذلك يكون ظاهراً في الحيوان المفترس .

وثالثاً : لا يكون استعمال العام في الخاص مشخصاً ومعيناً اذ يستعمل لفظ العام على تقدير تسليمه في مراتب مختلفة فعلى تقدير تمامية الاشكال يلزم اما القول يكون اللفظ موضوعاً للجامع بين المراتب واما القول باشتراك اللفظ بين المراتب وبطلانه اظهر من أن يخفى .

ثم ان استفادة العموم من لفظ (كل) وبقيّة صيغ العموم كما اشرنا اليه سابقاً لا تتوقف على اجراء مقدمات الحكمة في مدخولها بل يستفاد العموم من نفس الالفاظ مثلاً لو قال المولى « اكرم كل عالم » يستفاد العموم من لفظ كل ، وبعبارة اخرى : وضع لفظ كل لشمول الحكم لكل فرد قابل لأن يكون مصداقاً لعنوان المدخول فلا يتوقف استفادة العموم على جريان مقدمات الحكمة بأن نقول وضع لفظ كل لشمول الحكم لما يراد من المدخول كى يقال اذالم تتم المقدمات لا يمكن أن يستفاد العموم . وقال سيدنا الاستاد في هذا المقام انه لو كان استفادة العموم متوقفاً على المقدمات لم تكن حاجة الى الاتيان بلفظ كل بل ذكره لغو .

لكن يرد عليه : انه لو لم يذكر لفظ كل أو ما يقوم مقامه في افادة العموم لاستفاد العموم الاستغراقي من الطبيعة ولومع جريان مقدمات الحكمة مثلاً لو قال المولى « اكرم العالم » لاستفاد من كلامه وجوب اكرام جميع العلماء بل يستفاد وجوب اكرام طبيعي العالم ، وصفوة القول : ان صيغ العموم وضعت لافادة العموم بلا حاجة الى جريان مقدمات الحكمة والدليل عليه التبادر الذي يكون آية الحقيقة وبيان أوضح : ان لفظ العموم موضوع لتفهيم استغراق الحكم لكل فرد يكون معنوياً بعنوان المدخول ولا يتوقف على جريان مقدمات الحكمة ولذا لو تكلم المولى وأمر باكرام العلماء بقوله « اكرم كل عالم » وقال اني في مقام الاهمال والاجمال لعل كلامه يعد من التناقض الا ان يقال : انه يمكن ان يكون المراد من الاهمال عدم الاتيان بالمخصص ومثل لفظ (كل) الجمع المحلي باللام واما المفرد المعروف باللام

كالعالم وأمثاله فلام لام الجنس ولذا يتوقف استفادة العموم منه على مقدمات الحكمة فلو قال المولى « اكرم العالم » لا يستفاد من كلامه الاطلاق والشمول الامع جريان مقدمات الحكمة وبعد جريانها لا بد من ملاحظة الحكم المترتب على الطبيعة فان كان الحكم المترتب على الطبيعة المطلقة الوجوب كما لو قال « اكرم العالم » تكون النتيجة وجوب اكرام طبيعي العالم فلو اكرم عالماً من العلماء يتحقق الامتثال ويسقط الامر وان كان الحكم المترتب على الطبيعة الحرمة كما لو قال « لاتشرب الخمر » يلزم الاجتناب عن شرب كل فرد من أفراد الخمر- اذ المستفاد من نهى المولى الكف عن شرب الخمر ولا يصدق الكف عن الطبيعة الا بالكف عن جميع أفرادها وأما ان كان الحكم المترتب على الطبيعة حكماً وضعياً كما لو قال « احل الله البيع » يكون المستفاد من كلامه صحة جميع البيوع اذ المفروض تمامية مقدمات الحكمة فيدور الأمر بين أن يكون مفاد الكلام امضاء بعض البيوع كالبيع العربي مثلاً وأن يكون مفاد الكلام كل بيع بلا خصوصية من الخصوصيات والمتعين الشق الثاني اذ المفروض تمامية المقدمات ومع تماميتها لامجال لترجيح بعض الأقسام على الآخر فالنتيجة شمول الحكم لجميع مصاديق الطبيعة وقس على المفرد المعرف النكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي فان دلالتها على العموم والشمول تتوقف على جريان مقدمات الحكمة فيها .

ان قلت : ان مقتضى حكم العقل انتفاء الطبيعة الواقعة في حيز النفي أو النهي بانتفاء جميع أفرادها فكيف يحتاج الشمول الى اجراء المقدمات .

قلت : العقل يحكم بأن الواقع في حيز النفي أو النهي بماله من المفهوم انتفائه بانتفاء جميع أفراده لكن النفي أو النهي لا يتعرض لبيان الواقع تلوه سعة وضيقاً بل يلزم أن يفهم اطلاقه وسريانه أو تقبده وتضيقه من دليل خارج .

الفصل الثالث :

الظاهر انه لا اشكال عندهم في جواز التمسك بالعام اذا شك في تخصيصه ،
انما الكلام فيما يشك في التخصيص بعد ورود التخصيص على العام ويقع تفصيل
هذا البحث في ضمن مباحث :

المبحث الاول : لوورد العام مورد التخصيص كما لو قال المولى « اكرم
العلماء » ثم قال لا تكرم الفلاسفة من العلماء ، فشك في أنه هل خصص العام بمخصص
آخر ام لا ؟ فهل يؤخذ بالعموم لاثبات عدم تخصيص الزائد؟ الظاهر انه لا مانع من
اجراء اصالة العموم ونفي التخصيص بالنسبة الى غير ما علم تخصيصه بلافق بين
كون المخصص الذي خصص العام به متصلا بالعام أو منفصلا عنه أما في صورة
الاتصال فالأمر واضح لأن العام من أول الأمر لا ينعقد له ظهور بالنسبة الى ماخرج
عنه بالتخصيص بل يمكن أن يقال ان اطلاق التخصيص في صورة الاتصال بالمسامحة
حيث انه لا عموم كى يصدق عنوان التخصيص بل حكمه حكم العموم الذي لا يرد
عليه التخصيص .

وأما في صورة الانفصال فربما يشكل التمسك بالعام بتقريب انه بالتخصيص
يعلم ان اللفظ لم يستعمل في معناه وحيث ان كل واحد من المراتب محتمل ولم
يكن مرجح لم يكن وجه للتمييز فيصير اللفظ مجملا وبعبارة اخرى : بعد التخصيص
يعلم ان العموم لم يكن مراداً من اللفظ والا يلزم الكذب فاحتمال كل مرتبة من
المراتب صالح ومع التردد واحتمال مراتب متعددة يصبح اللفظ مجملا وان
شئت قلت : بعد فرض عدم استعمال اللفظ فيما وضع له نحتاج الى قرينتين الاولى
القرينة الصارفة والثانية القرينة المعينة والتخصيص المنفصل عن العام قرينة صارفة
عن الاستعمال في المعنى الحقيقي ولكن لا قرينة معنية للمعنى المجازي فطبعاً يكون

اللفظ مجملا لعدم العلم بالمراد وعدم اماره عليه .

وقد اجيب عن الاشكال المذكور بأجوبة :

الاول : ان الباقي أقرب المجازات فيحمل اللفظ عليه .

وأورد عليه في الكفاية : بأن الأقربة بحسب المقدار لاعتبار به وانما المدار

على انس الذهن الحاصل من كثرة الاستعمال .

الثاني : ما عن الشيخ قدس سره ، وهو ان العام شامل لكل من الأفراد الواقع

تحته ودلالته على كل واحد من الأفراد لانتوقف على دلالته على الفرد الآخر وبعبارة

اخرى : الانتضاء للدلالة على كل فرد منها موجود وانما المانع بالنسبة الى المقدار

الذي قد خصص ، وان شئت قلت : المقضي للأخذ بالعام بالنسبة الى كل فرد

موجود والمانع عن الأخذ به يختص بجملة خاصة من الأفراد فلا وجه لرفع اليد

عنه بالنسبة الى غير مورد وجود المانع .

وبيان واضح العام شامل لجميع الأفراد ويدل على كل واحد من الأفراد الواقعة

تحته بالاستقلال غاية الأمر التخصيص المنفصل مانع عن الأخذ بالعام بالنسبة الى

هذا المقدار ولا يقاس المقام بباب بقية المجازات كقول القائل « رأيت اسداً يرمي »

فانه يلزم في مثله قرينتان احدهما قرينة صارفة لتصرف اللفظ عن ظهوره في معناه

الحقيقي ، ثانيتهما قرينة معينة اي تعيين المعنى المجازي وفي المقام تكفي القرينة

الصارفة ، وأما المعينة فلا احتياج اليها اذ المفروض ان العام دال على جميع

الأفراد وانما خرج عن تحت العموم بعض الأفراد .

ويرد عليه أنه مع فرض استعمال اللفظ في غير ماوضع له كما هو المفروض

فلا وجه لحمله على الباقي اذ المفروض ان كل مرتبة من المراتب تحتل كونها

مستعملا فيها ومع تعدد الاحتمال لامجال للأخذ بالدليل وان شئت قلت المجمال

غير قابل لأن يكون مستنداً المحكم .

الثالث : ان لفظ العموم وضع لارادة جميع الأفراد الداخلة تحت العموم وبعبارة اخرى: ان اللفظ الموضوع اذا تلفظ به الالفاظ له دلالات ثلاثة ، الاولى: الانتقال من ذلك اللفظ الى الموضوع له وهذا الانتقال يحصل من الانس الذهني الحاصل من كثرة الاستعمال، الثانية: الارادة الاستعمالية أي يفهم من اللفظ بحسب التعمد الوضعي ان المتكلم أراد من اللفظ الكذائي المعنى الفلاني .

الثالثة : الارادة الجدية أي ان الارادة الاستعمالية مطابقة مع الارادة الجدية والدلالة الثانية كما قلنا حاصلة من التعمد الوضعي ، والدلالة الثالثة حاصلة من حكم العقلاء حيث انهم ما دام لم يقدّم دليل على الخلاف يحكمون بأن الارادة الاستعمالية في كلام المتكلم موافقة مع ارادته الجدية فيحمل لفظ العالم في قول المولى « اكرم كل عالم » مثلاً على أن المولى أراد من هذا اللفظ جميع العلماء بلا فرق بين عدولهم وفساقهم فلو قام دليل منفصل عن العام وخصه كقول المولى منفصلاً « لا تكرم الفساق من العلماء » يعلم ان المولى لم يرد بارادته الجدية الا العدول من العلماء وبهذا المقدار ترفع اليد عن الدليل الاول لكن ظهور العلماء في جميع الافراد باق على حاله فان الشيء لا يتقلب عما هو عليه والا يلزم الخلف وبيان واضح: مقتضى اصالة الحقيقة ان اللفظ يستعمل فيما وضع له ومقتضى الأصل العقلاني كما ذكرنا تطابق الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية فلو قال المولى « اكرم العلماء الا الفساق منهم » لا يتحقق ظهور للفظ العموم الا في العدول من العلماء وأما في المخصص المنفصل فيتحقق ظهور لفظ العموم في جميع الافراد الداخلة تحت مدخول الكل مثلاً فبمقدار قيام الدليل على الخلاف ترفع اليد وبالنسبة الى الباقي يحكم بكونه مراداً جدياً للمولى وعليه لوشك في التخصيص الزائد يدفع باصالة العموم اذ المفروض ان المولى أراد العموم ولم يقدّم دليلاً على خلافه الا بالمقدار الخاص .

ان قلت : ان لم يرد العموم جداً فما الوجه في اظهاره ، قلت : يمكن أن يكون في عدم البيان مصلحة أو يكون في البيان مفسدة .

ان قلت : عليه يلزم الكذب ولا يمكن اسناده الى المولى ، قلت : اولاً لا يتصور الكذب في الانشاء وثانياً : لا يلزم الكذب حتى في الاخبار فان الارادة الجدية لو كانت مطابقة للارادة الاستعمالية ولم يكن الخبر مطابقاً للواقع يلزم الكذب وأما اذا كانت الارادة الجدية مخالفة مع الارادة الاستعمالية كموارد التورية لا يتصور الكذب ، وثالثاً : قد حقق في محله ان الكذب اذا كان فيه مصلحة لا يكون حراماً وبهذا النحو يجاب عن الاشكال الوارد في المقام .

المبحث الثاني:

ما اذا خصص العام بالمخصص المجمعل مفهوماً وفي هذا الفرض قد يكون المخصص متصلاً بالعام واخرى يكون منفصلاً وعلى كلا التقديرين تارة يكون مجعلاً من حيث تردده بين الأقل والاكثر واخرى يكون من حيث تردده بين المتبائنين ففي هذا المبحث صور :

الصورة الاولى : ما يكون المخصص متصلاً بالعام ويكون اجماله من حيث الأقل والاكثر كما لو قال المولى « اكرم العلماء الا الفاسق منهم » ودارأمر الفاسق بين كونه مرتكباً لخصوص الكبيرة ولا يكون المرتكب للصغيرة فاسقاً وبين كونه أعمر ويتحقق الفسق بارتكاب مطلق المعصية وفي مثله لا ينمقد الظهور للعام في مورد الشك بل اجمال الخاص يسري الى العام فالنتيجة ان التارك لمطلق المعصية واجب الاكرام وأما المرتكب للكبيرة فلا يجب اكرامه وأما المرتكب للصغيرة التارك للكبيرة فهو مورد الشك ولا بد في مورد الرجوع الى الأصل العملى .

وصفوة الكلام ان المخصص المجمعل من حيث المفهوم اذا كان متصلاً بالعام

يوجب اجمال العام أيضاً .

الصورة الثانية: ان يكون المخصص متصلاً بالعام ويكون مردداً بين المتبائنين كما لو قال المولى « اكرم العلماء الازيداً » ودار أمر زيد بين شخصين ففي هذه الصورة يسري اجمال المخصص الى العام ولا مجال للأخذ بالعموم بالنسبة الى مورد الشك بل يلزم اعمال قواعد الأصول العملية ، والوجه فيه ان المخصص المتصل يوجب تعنون العام بعنوان لا ينطبق على ما خرج بالتخصيص ومع عدم صدق العام على مورد أو الشك في صدقه لا مجال للأخذ به فان المقرر عندهم عدم الأخذ بالعموم في مورد الشك في الصدق وبعبارة اخرى تارة يصدق عنوان العام ويشك في خروجه عن تحت الحكم واخرى يشك في صدق عنوان العام ، أما في مورد الشك في الخروج بالتخصيص فاصالة العموم محكمة وأما في مورد الشك في صدق الموضوع فلا مجال للأخذ بالعموم وان شئت قلت الأخذ بالعموم في مورد الشك في التخصيص لا في مورد الشك في صدق عنوان العام على المورد .

الصورة الثالثة : أن يكون المخصص منفصلاً ويكون مجعلاً ودائراً أمره بين الأقل والأكثر كما لو قال المولى « اكرم العلماء » وفي دليل منفصل قال « لا تكرم الفساق من العلماء » وتردد مفهوم الفاسق بين خصوص مرتكب الكبيرة وبين مرتكب الأعم من الكبيرة والصغيرة وفي مثله ترفع اليد عن العام بالنسبة الى مرتكب الكبيرة وأما بالنسبة الى مرتكب الصغيرة فيؤخذ بالعام اذا المفروض انعقاد الظهور للعام في جميع الأفراد وبعد ورود التخصيص لا ينقلب ظهوره لاحقية ولا حكماً أما حقيقة فواضح حيث ان المخصص منفصل عن العام ، وأما حكماً فلأن المفروض ان المخصص دائر أمره بين الأقل والاكثر فبالنسبة الى الأقل يؤخذ بالمخصص وأما بالنسبة الى مورد الشك فيؤخذ بالعام .

الصورة الرابعة : أن يكون المخصص منفصلاً ومجعلاً ودائراً أمره بين

المتبائنين كما لو قال المولى اولاً « اكرم العلماء » وقال ثانياً منفصلاً « لا تكرم زيدا العالم » ودار أمر الخارج بين فردين وفي مثله لا يسري اجمال الخاص الى العام حقيقة ولكن يوجب اجمال العام حكماً فان ظهور العام بعد ورود التخصيص باق بحاله لكن بعد ورود الخاص المجمل يصير العام مجملاً حكماً فلامجال للأخذ بالعام في مورد الشك بل لابد من الأخذ بمقتضى الأصل العملي .

المبحث الثالث :

أن يكون الشك في التخصيص ناشياً من الشك في المصداق ويسمى بالشبهة المصدقية وتتصور فيه صورتان :

الصورة الاولى : ما يكون المخصص متصلاً كما لو قال المولى « اكرم العلماء العدول » فلو شك في عدالة زيد العالم لايجوز التمسك بعموم العام بلا فرق بين كون القضية حقيقية أو خارجية أما على الاول فلأن كل قضية حقيقية مرجعها الى القضية الشرطية فلو قال المولى « اكرم كل عالم عادل » مرجعه الى قوله « اذا كان العالم عادلاً اكرمه » ومن الظاهر ان الشرطية غير متعرضة لوجود الشرط وعدمه فلو شك في عدالة زيد العالم لامجال للأخذ بعموم العام .

وأما على الثاني : فلأنه مع الشك في صدق عنوان موضوع الحكم على ما شك فيه لا دليل على كون المشكوك فيه محكوماً بذلك الحكم ومع الشك لامجال للأخذ بالعموم فان الأخذ بالعام عند الشك في التخصيص لا عند الشك في تحقق العنوان والا كان اللازم الحكم بصحة كل عقد يحتمل كونه بيعاً بمقتضى قوله تعالى أحل الله البيع وأيضاً يلزم الحكم بحرمة كل مايع يحتمل كونه خمرأ لقوله لا تشرب الخمر وهو كما ترى ، فالمتحصل ان الأخذ بالعام في الشبهة المصدقية لايجوز اذا كان المخصص متصلاً .

الصورة الثانية : ان يكون المخصص منفصلاً كما لو قال المولى « اكرم العلماء » وقال بعد ذلك « لا تكرم الفساق من العلماء » فلو شك في فسق زيد العالم هل يجوز التمسك بالعام لاثبات وجوب اكرامه ؟ ربما يقال يجوز اذ المفروض ان ظهور العام في كل واحد من أفرادہ انعقد ، فكل فرد علم خروجه للعلم بنفسه يخرج ولا يكرم وأما لو شك في فسق فرد فلا بد من اكرامه لاتمام الحجّة بقوله اكرم العلماء والمفروض أنه مصداقه .

ويرد على هذا التقريب : ان الاهمال في الواقع غير معقول فال موضوع الواجب اكرامه بالنسبة الى الفسق اما لا بشرط واما بشرط لا واما بشرط شيء ولا رابع والمفروض أنه علم من التخصيص ان الموضوع مقيد بعدم الفسق فالعالم وان كان بحسب مقام الاثبات مطلقاً لكن بحسب مقام الثبوت مقيد فلا مجال للأخذ بالعام في مورد الشك في المصداق هذا تمام الكلام بالنسبة الى المخصص اللفظي .

وأما اذا كان المخصص لبياً فقد فصل صاحب الكفاية وهو ان المخصص للبي ان كان في الوضوح الى حد يكون كالقرينة المتصلة بالكلام فهو كالمخصص اللفظي المتصل بالعام، وأما اذا لم يكن كذلك فالظاهر بقاء حجية العام في الفرد المشتبه والوجه فيه ان المخصص اذا كان لفظياً يوجب تضيق دائرة حجية ظهور العام فلا مجال للأخذ به في مورد الشك وأما اذا كان لبياً فهو حجة بالنسبة الى جميع الأفراد الا ماخرج قطعاً مثلاً لو قال المولى « اكرم جبراني » وقد علم من الخارج انه لا يريد اكرام عدوه فكل واحد من الجيران علم كونه عدواً للمولى لا يجب اكرامه وأما من شك في عداوته للمولى فيجب اكرامه لكون العموم حجة بالنسبة الى جميع الأفراد الواقعة تحته وهذه طريقة العقلاء في أمورهم ولذا نرى انه لو لم يكرم العبد واحداً من الجيران باحتمال كونه عدواً لا يكون معذوراً بسل يكون مستحقاً للعقاب .

وأورد عليه الميرزا النائيني على ما في التقرير بانه لافرق بين المخصص اللفظي والبي من هذه الجهة فان الميزان بالمنشكف لا باكاشف اي لافرق بين كون المخصص لفظياً أو لبياً .

اذا عرفت ما تقدم نقول قارة تكون القضية على نحو القضية الحقيقية واخرى على نحو القضية الخارجية ، أما على الأول فلامجال للأخذ بالعموم في الشبهة المصدقية بلا فرق بين أنحاء التخصيص لفظياً أو لبياً متصلاً كان أو منفصلاً اذ مقتضى كون القضية حقيقية كون التشخيص والتطبيق بيد المكلف وحيث ان المفروض ان المخصص يوجب تضيق دائرة العام ظهوراً اذا كان المخصص متصلاً وحجية اذ كان المخصص منفصلاً فلامجال للأخذ بالعام في الشبهة المصدقية وأما اذا كانت القضية على نحو القضية الخارجية فتارة يكون المخصص لفظياً واخرى يكون لبياً ، أما على الأول فكما لو قال المولى « اكرم جبراني » فلا اشكال ايضاً في عدم جواز الأخذ بالعموم في الشبهة المصدقية اذ مقتضى الظاهر اللفظي احالة أمر التشخيص بيد المكلف وأما اذا كان المخصص لبياً فتارة يفهم من الدليل ان أمر التطبيق بيد المكلف واخرى لا يكون أما على الأول فالكلام هو الكلام اي لا يجوز الأخذ بالعموم في الشبهة المصدقية اذ المفروض ان الحكم مخصوص بعنوان خاص وقد فرض عدم احراز الموضوع فلا مجال للأخذ بالعموم وان شئت قلت : الشك في الاقتضاء لا في المانع بعد فرض تحقق الاقتضاء وأما ان كانت القضية خارجية وقد علم أن أمر التطبيق ليس بيد المكلف كما لسوقال « لعن الله بني امية قاطبة » وقد علم ان المؤمن لا يشمله اللعن فلو شك في ايمان واحد منهم يحكم بكونه ملعوناً اذ المولى بنفسه لعن جميع أفرادهم ولم يكل الأمر الى المكلف فالحجة تامة حتى بالنسبة الى مشكوك الايمان ، نعم من علم كونه مؤمناً لا يشمله اللعن اذ قد علم من الخارج ان المؤمن لا يكون ملعوناً فلاحظ .

وصفوة القول: ان المخصص اذا كان متصلاً وكان مجملًا يسري اجماله الى العام ولا يمكن الأخذ بالعام في مورد الشك وأما اذا كان منفصلاً وكان مردداً بين الأقل والاكثر فلا يسري اجماله الى العام وفي مورد الشك يؤخذ بالعام وان كان مردداً بين المتباينين يسري اجماله الى العام اجمالاً حكماً وأما ان كان المخصص لياً فسان كان الحكم على نحو القضية الحقيقية لا يجوز الأخذ بالعام فـ في الشبهة المصداقية بعين ملاك عدم الجواز في المخصص اللفظي وأما ان كان على نحو القضية الخارجية فتارة يكون أمر التطبيق بيد العبد واخرى يكون بيد المولى أما على الاول فايضاً لا يجوز الأخذ بالعام لعدم احراز الموضوع ، ودعوى حسن مؤاخذه المولى العبد في عدم الامثال بالنسبة الى مورد الشك عهدتها على مدعيها ، وأما على الثاني فلا اشكال في الأخذ بالعموم لأن المفروض ان المتكفل للتطبيق نفس المولى وأيضاً فرض ان القضية خارجية ففي كل مورد علم خروجه عن تحت العام نلتزم به وأما في مورد الشك فنلتزم بكونه محكوماً بحكم العام بل نقول ان الفرد المشكوك فيه واجد للشرط الملحوظ في ترتب الحكم ، فتحصل مما تقدم انه لا مجال لـ الأخذ بالعام في الشبهة المصداقية لكن لا اشكال فـ في أنه اذا كان احراز عنوان العام ممكناً بالأصل يشمل الدليل مورد الشك مثلاً لو قال المولى « اكرم العلماء العدول » وشك في عدالة زيد العالم وكان زيد عادلاً سابقاً يجري فيه استصحاب العدالة ويحكم بوجود اكرامه كما انه لو لم يكن سابقاً عادلاً وكان مرتكباً للمعاصي يستصحب فيه عدم كونه عادلاً ويحكم بعدم وجوب اكرامه هذا بالنسبة الى استصحاب الوجود النعني والعدم النعني .

وأما لو توقف احراز كون الفرد فرداً للعام على استصحاب عدم الازلي فهل يصح جريانه أم لا فيه قولان : ذهب صاحب الكفاية الى أنه يجري وذهب المحقق الثاني الى عدم الجريان ، ومحل النزاع في الجريان وعدمه ما اذا كان المخصص

عنواناً وجودياً يقتضي تعنون العام بعدم ذلك العنوان الوجودي كما لو قال المولى « اكرم العلماء » وفي دليل آخر قال « لانكرم الفساق من العلماء » أما اذا كان المخصص موجباً لتعنون العام بالعنوان الوجودي كما لو قال المولى « اكرم العلماء » ثم قال فليكونوا عدولا فلا مجال لتوهم امكان اثبات دخول الفرد المشكوك فيه تحت العام ببركة العدم الازلي كما هو ظاهر اذ مقتضى اصالة العدم الازلي بقاء العدم لاثبات العنوان الوجودي .

نعم كما تقدم منا ان زيدا العالم لو كان عادلا في زمان ثم شك في بقاء عدالته وزوالها ، يحكم باستصحاب بقاء العدالة انه باق على عدالته ، اذا عرفت محل النزاع بين العلمين نقول : قدرتب المحقق النائيني مدعاه من عدم الجريان على مقدمات ثلاث : المقدمة الاولى : ان المخصص أعم من أن يكون متصلاً أو منفصلاً يوجب تعنون العام بخلاف عنوان المخصص فان كان المخصص عنواناً وجودياً كما لو قال المولى « المرثة تحيض الي خمسين سنة إلا أن تكون قرشية فانها تحيض الى ستين سنة » يتعنون العام بعنوان عديم فيصير العنوان المأخوذ في موضوع العام المرثة التي لا تكون قرشية ، وان كان المخصص عنواناً عديماً يتعنون العام بعنوان وجودي فلو قال المولى « اكرم العلماء » ثم قال « لانكرم العلماء الذين لا يكونون عدولا » يتعنون العام بالعنوان الوجودي فيصير العنوان في العام العلماء العدول ولا فرق فيما ذكر بين المخصص المتصل والمنفصل غاية الأمر في المخصص المتصل لا ينعقد للعام ظهور في العموم واطلاق التخصيص في مورده يكون بالمساهمة ، وأما في المخصص المنفصل فينعقد الظهور للعام في العموم والسر فيما ذكر ان كل قيد يفرض بالنسبة الى العام يكون انقسام العام قابلاً بالنسبة اليه قبل تعلق الحكم به فلا بد في مقام الحكم من الحاكم الملتفت اما تقييد الحكم بوجود ذلك القيد في الموضوع واما تقييد الموضوع بعدم ذلك القيد واما اخذ الموضوع

بالنسبة الى ذلك القيد لا بشرط وبعبارة واضحة : يلزم أخذ الموضوع بالنسبة الى ذلك القيد اما على نحو اللا بشرط أو بشرط لأو بشرط شيء ولا رابع لأن الاهمال غير معقول في الواقع ولا يفرق فيما ذكر بين كون التخصيص نوعياً او صنفياً أو شخصياً ، فتارة يقول « يحل اكل الطير الا ما كان صفيفه اكثر من دفيفه » واخرى يقول « اكرم العلماء الا الفلاسفة » وثالثة يقول « اكرم جيرانى الا زيدا » فعلى جميع التقادير يتعنون العام بخلاف العنوان المأخوذ في المخصص .

ان قلت : التخصيص كالموت فكما ان الموت لا يوجب تعنون العام بعنوان الخاص كذلك التخصيص لا يوجب تعنوئاً في موضوع العام .

قلت: القياس مع الفارق ولا ارتباط بين المقامين فانه لو اوجب المولى اكرام كل عالم في كل يوم وفرض ان زيدا العالم مات لا يؤثر موته في حكم المولى ولا في موضوعه بل ينتفي الحكم المترتب على زيد اذ كل حكم ينتفي بانتفاء موضوعه وأما التخصيص فيوجب تعنون العام بعنوان مغاير للعنوان الأول .

المقدمة الثانية : ان الوجود والعدم قارة يلاحظان بالنسبة الى الماهية فيقال مثلاً « الانسان موجود او الانسان معدوم » ويعبر عنهما بمفاد كان التامة ومفاد ليس كذلك ويعبر عنهما ايضاً بالوجود المحمولي والعدم المحمولي وبهذا لللاحظ اما يحمل الوجود على الماهية أو يحمل العدم عليها والا يلزم ارتفاع النقيضين ، واخرى يلاحظ العرض بالنسبة الى موضوعه اي يلاحظ وجوده أو عدمه ويعبر عنهما بالوجود النعتي أو العدم النعتي وايضاً يعبر عنهما بمفاد كان الناقصة او ليس كذلك وفي هذا المقام لابد من فرض وجود الموضوع اذ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وبعبارة اخرى : يتصف في هذا المقام الموضوع بوجود العرض أو بعدمه والاتصاف يتوقف على وجود المتصف ولذا يصح أن يقال « زيد ليس أبيض وليس لأبيض » لعدم تحققه في الخارج كى يتصف باحد الطرفين .

المقدمة الثالثة : ان الموضوع المركب من شيئين على أقسام : اذ ربما يكون مركباً من جوهرين ، وقد يكون مركباً من عرضين ، وثالثة مركباً من جوهر وعرض ، ولارابع ، فان كان مركباً من جوهرين كما لو كان مركباً من وجودي زيد وبكر ، فتارة يكون كلاهما محرزاً بالوجدان واخرى يكون كلاهما محرزاً بالأصل وثالثة يكون احدهما محرزاً بالوجدان وثنانيهما محرزاً بالأصل ومثله ما يكون الموضوع مركباً من عرضين فانه ربما يحوزان بالوجدان واخرى يحرزان بالأصل وثالثة يحرز احدهما بالوجدان ويحرز الاخر بالأصل وفي هذا القسم تارة يكون العرضان عرضين لموضوع واحد كما لو كان مجموع علم زيد وعدالته موضوعاً للحكم كجواز التقليد مثلاً واخرى يكون كل واحد من العرضين عرضاً لموضوع كما في موت زيد واسلام وارثه ولا فرق فيما ذكرنا بين القسمين المذكورين وأما اذا كان الموضوع مركباً من جوهر وعرض فتارة يكون مركباً من جوهر وعرض لجوهر آخر كما لو كان الموضوع مركباً من وجود زيد وعدالة بكر ففي هذه الصورة الكلام هو الكلام الجاري في سابقها ، وأما ان كان الموضوع مركباً من وجود جوهر وعرض ذلك الجوهر كوجود زيد وعدالته مثلاً ففي هذه الصورة ان كان الوجود النعني له حالة سابقة يمكن ابقاء تلك الحالة بالاستصحاب وأما ان لم تكن له حالة سابقة فلا مجال لجريان الاستصحاب ، وبعبارة واضحة ان كان المأخوذ في الموضوع وجود الجوهر وعرضه فيكون المأخوذ في الموضوع الوجود النعني ان كان المأخوذ وجود النعت ويكون المأخوذ فيه العدم النعني ان كان المأخوذ فيه العدم النعني فان كانت لمجرى الأصل حالة سابقة يجرى الاستصحاب وأما اذ لم تكن له حالة سابقة فلا مجال لجريان الأصل واستصحاب العدم المحمولي لا يثبت العدم النعني الا على القول بالمثبت الذي لانقول به .

اذا عرفت ما تقدم نقول : اذا قال المولى « كل مرثة تحيض الى خمسين

سنة الاما كانت من قريش فانها تحيض الى ستين سنة » فبمقتضى المقدمة الاولى يتعنون العام بكونها غير قرشية وبمقتضى المقدمة الثانية تلاحظ القرشية وعدمها بالنسبة الى الميرثة فلا بد من التحفظ عليها فيكون حمل عنوان القرشية عليها أو سلبها عنها بأن نقول الميرثة الفلانية قرشية أو بأن نقول الميرثة الفلانية لا تكون قرشية، مفاد كان الناقصة ومفاد ليس كذلك ولا يكون وجوداً محمولياً أو عدماً كذلك ، وبمقتضى المقدمة الثالثة حيث ان الموضوع مركب من جوهر وعرض ذلك الجوهر يكون وجود العرض ملحوظاً على نحو النعت وعدمه يكون ملحوظاً كذلك فالنتيجة ان الميرثة على قسمين قسم منها منوعة بالقرشية وقسم آخر منها منوعة بعدمها فلو شككنا في ميرثة انها قرشية أم لا لا يمكننا الحكم بعدم كونها قرشية بالاستصحاب اذ استصحاب عدم كونها قرشية بالعدم المحمولى لا يثبت العدم النعتي والعدم النعتي لا تكون له حالة سابقة كى تستصحب .

والجواب عن هذا التقريب : ان المستفاد من الدليل ان كان بنحو يكون الموضوع المأخوذ لترتب الحكم عليه العدم النعتي يتم المدعى مثلاً لو كان المستفاد من الدليل ان الميرثة المتصفة بغير القرشية تحيض الى خمسين يتم التقريب المذكور لأن اتصاف الميرثة بغير القریش لا يكون له حالة سابقة وبعبارة اخرى : استصحاب العدم المحمولى لا يثبت العدم النعتي الا على القول بالمثبت واستصحاب العدم النعتي لا يجري لعدم تحقق الحالة السابقة ولكن الذي يدفع الاشكال أن تعنون العام بالعدم النعتي يحتاج الى مؤنة وعناية ولا دليل عليها فان مقتضى تخصيص حكم حيض الميرثة الى خمسين بالقرشية أن يكون الموضوع الميرثة التي لا تكون منسوبة الى القریش لا المتصفة بكونها غير منسوبة على نحو المعدولة وعليه لا مانع من جريان الاستصحاب فان الميرثة الفلانية قبل وجودها لم تكن منسوبة الى القریش والان كما كان وبيبان واضح : قبل الوجود الميرثة الفلانية لم يكن انتسابها الى

القريش موجوداً والأصل بقاء هذا العدم وان شئت فقل: فرق بين كون الموضوع عدم الانتساب وكونه عبارة عن الانتساب الى العدم فان الأول لا يحتاج الى الموضوع والثاني يحتاج .

ان قلت : بعد عدم امكان الاهمال في الواقع ، نسأل ان الموضوع المأخوذ في العام كالمرئة مثلاً هل يكون بالنسبة الى العدم النعتي لا بشرط أو بشرط شيء فعلى الأول يلزم التهافت حيث ان المأخوذ في الموضوع عدم كونها منسوبة الى القريش اي اخذ في موضوع العام المرأة وعدم نسبتها الى القريش فكيف يمكن لحاظ لا بشرط وعلى الثاني يعود المحذور فما الحيلة ؟

قلت نجيب عن الاشكال المذكور نقضاً وحلاً ، أما الأول : فبجميع موارد كون الموضوع مركباً مثلاً اذا كان الموضوع مركباً من عرضين أو جوهرين فهل يكون احد الجزئين بالنسبة الى الجزء الاخر ملحوظاً لا بشرط أو بشرط شيء وبعبارة اخرى : هل يكون الموضوع بالنسبة الى الوجود النعتي لا بشرط أو بشرط شيء فعلى الاول يلزم التهافت وعلى الثاني يعود المحذور ، وأما الثاني : فنختار انه مأخوذ على نحو لا بشرط وعلى نحو الاطلاق فان الاطلاق عبارة عن رفض القيود وبعبارة واضحة العدم النعتي لا يكون دخيلاً في الموضوع بل الدخيل في الموضوع العدم المحمولي .

وصفوة القول : ان الموضوع اذا كان مركباً من الجوهر وعرضه كما لو كان الموضوع مركباً من وجود زيد وعلمه يكون وجود العرض ملحوظاً على نحو النعت وعلى نحو مفاد كان الناقصة الا أن يقوم الدليل على الخلاف بأن يدل الدليل على كونه ملحوظاً على نحو الاستقلال وعلى نحو مفاد كان التامة و أما لو كان الموضوع مركباً من وجود الجوهر وعدم الانتساب وقد اخذ فيه عدم العرض الفلاني لا يفهم من الدليل الا عدم الانتساب وأما لحاظ الانتساب الى العدم بحيث يكون

العدم نعتاً فيحتاج الى الدليل وأن أُبَيَّت عما ذكرنا نقول لا يفهم من التخصيص الا هذا المقدار وبييان واضح : اذا قال المولى « المرثة تحيض الى خمسين سنة الا المرثة القرشية فانها تحيض الى ستين » يفهم من كلامه ان كل مرثة تحيض الى خمسين والخارج قسم خاص فقط فيكفي لدخول الفرد المشكوك فيه تحت العام عدم كونها قرشية فيكفي استصحاب عدم كونها منسوبة الى القریش ، فتحصل مما تقدم انه لا مانع من جريان أصل العدم الازلي لاثبات كون الفرد من أفراد العام. وقال السيد الحكيم قدس سره في هذا المقام في جملة كلام له « نعم لامجال لجريانه في لوازم الماهية لأنها لاتنفك عنها ولو قبل وجودها فليس للعدم حالة سابقة لها كما لامجال لجريانه في الذاتيات فان ثبوت الشيء لنفسه ضروري ولا معنى لسلبه عنه » (١) .

والذي يختلج ببالي القاصر الفاتر أن يقال انه لا اشكال في ان كل حكم شرعي مترتب على الوجود الخارجي ، فما دام لم يوجد الموضوع ففي الخارج لا يترتب عليه الحكم فعليه يمكن أن يقال هذا العدد الخارجي المشكوك فيه قبل وجوده الخارجي لم يكن اربعة خارجاً والان كما كان ، أو ان الحيوان المشكوك فيه أنه ما كـول اللحم أم لا ، يمكن جريان الأصل فيه بأن نقول هذا الحيوان قبل أن يوجد لم يكن موجوداً كذاثياً والان كما كان والا يجري الاشكال في موارد تسلم جريان الأصل فيها مثلاً المرثة التي يشك في كونها قرشية أم لا متى لم تكن قرشية أما بعد وجودها فيمكن كونها قرشية وأما قبل وجودها فهي على فرض كونها قرشية بعد وجودها تكون قرشية أيضاً في مقام هويتها لأن هويتها منتزعة من هويتها الخارجية وايضاً اذا شك في كريمة ماء وعدمها لا يمكن جريان اصالة عدم الكريمة فيه فلا حظ .

ولا يبعد أن يكون ما ذكرنا تاماً ووافياً لبيان فساد ما أفاده السيد المحكم قدس سره من التفصيل في المقام .

فائدة : ربما يقال انه يجوز التمسك بالعام اذا شك في فرد من غير ناحية التخصيص كما لو شك في جواز الوضوء بالمابع المضاف من جهة الاجمال في الدليل فيجوز التمسك بعموم وفاء النذر ، لو نذر أن يتوضأ بالمضاف ، فيقال يجب الوفاء بالنذر فيجب الوضوء بالمضاف فيصح الوضوء به ، ويؤيد ما ذكر بما ورد من صحة النذر فيما اذا نذر أن يحرم قبل الميعات وفيما اذا نذر أن يصوم في السفر ، والكلام يقع في مقامين المقام الاول في صحة مثل هذا النذر المقام الثاني في نذر الاحرام والصوم .

أما المقام الأول فنقول : قد استفيد من الدليل اشتراط متعلق النذر بكونه راجحاً ومع عدم احراز رجحانه كيف يصح النذر وكيف يتعقد وبعبارة اخرى مع الشك في تحقق الموضوع لامجال للأخذ بعموم الدليل مضافاً الى أنه اذا جاز التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية فاي مانع من الأخذ بدليل استحباب الوضوء فان المفروض جواز الأخذ بالدليل في الشبهة المصداقية ، اضع الى ذلك كله ان المستفاد من الدليل الوارد في النذر ان متعلقه يلزم أن يكون راجحاً واذا شك في رجحان المتعلق يكون مقتضى الأصل الاول عدم رجحانه فببركة الأصل يحرز عدم الرجحان فلا يبقى مجال للأخذ بدليل وجوب الوفاء بالنذر .

وأما المقام الثاني فنقول : ان الالتزام بصحة الاحرام قبل الميعات وصحة الصوم في السفر بالنذر في الموردين ليس من باب الأخذ بالعموم في الشبهة المصداقية بل من باب النصوص الخاصة الدالة على المطلوب ، فنقول بعد ورود النص نلتزم اما بعدم اشتراط متعلق النذر راجحاً بالتخصيص الشرعي واما بتحقيق الرجحان في المتعلق مقارناً مع النذر فان تقدم رجحان متعلق النذر على النذر

ليس تقدماً زمانياً بل تقدمه عليه تقدم رتبي .

بقي في المقام امران : الامر الاول انه اذا علم من الخارج خروج فرد عن تحت حكم العام ولكن شك في أن خروجه للتخصيص أو للتخصيص كما لو قال المولى « اكرم العلماء » وعلم عدم وجوب اكرام زيد وشك في أن زيداً عالم وخارج بالتخصيص أو جاهل وخروجه بالتخصيص فهل يجوز الأخذ بعموم العام والحكم بعدم ورود التخصيص عليه والالتزام بكون زيد جاهلاً وترتيب أثر الجاهل عليه ؟ بتقريب : ان الأصول اللفظية تثبت لوازمها الحق انه لايجوز فان حجبة العموم والأخذ به بمقتضى السيرة العقلانية وسيرة العقلاء انما تجري في مورد العلم بفردية فرد والشك في خروجه بالتخصيص وأما في مورد العلم بالخروج فلا سيرة من العقلاء وان شئت قلت : كما ان اصالة الحقيقة انما تجري فيما يشك في استعمال اللفظ في معناه ولا تجري فيما يكون المستعمل فيه معلوماً ويشك في كونه حقيقياً او مجازياً كذلك اصالة العموم انما تجري في مورد الشك في التخصيص مع العلم بكون الفرد داخلاً تحت عنوان العام وعلى هذا الاساس لا يمكن أن يحكم بطهارة ماء الاستنجاء بتقريب ان المستفاد من النص عدم تنجس ملاقي ماء الاستنجاء فيشك في كون الماء طاهراً أو يكون نجساً وانما خصص الحكم بكونه منجساً لملاقبه ومقتضى اصالة العموم وعدم التخصيص ان ماء الاستنجاء طاهر .

الامر الثاني : انه اذا قال المولى « اكرم العلماء » وعلم من الخارج ان زيداً محرم الاكرام ودار امر الخارج بين فردين احدهما عالم والاخر جاهل فهل يجوز الأخذ بالعموم واصالة عدم التخصيص والحكم بكون الفرد الجاهل محرم الاكرام ام لا بمقتضى حجبة العموم واعتبار اصالته عدم التخصيص وبعبارة اخرى : بمقتضى اصالة العموم نلتزم بان الفرد العالم غير خارج ولم يخص العام به .

ان قلت : مقتضى تنجز العلم الاجمالي حرمة اكرام احد الفردين فلا بد من

العمل بمقتضى تنجز العلم الاجمالي .

قلت : لامانع من جريان اصاله العموم وحيث ان لوازم الامارات اي الاصول اللفظية حجة ، يحكم بأن الفرد العالم واجب الاكرام والفرد الجاهل محرم الاكرام وبيان واضح : ان لازم عدم التخصيص ان المحرم اكرامه هو الفرد الجاهل والمفروض ان الأصل اللفظي يثبت لـوازمه العقلية فيثبت ان الجاهل من الفردين محرم الاكرام والعالم منهما واجب الاكرام فلاحظ .

الفصل الرابع :

انه هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص أم لا ؟ قال في الكفاية : فيه خلاف ، وربما نفى الخلاف عن عدم جوازه بل ادعي عليه الاجماع والذي ينبغي أن يكون محل الكلام انه هل يكون اصاله العموم جارية مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصص بعد الفراغ عن جريانه واعتباره بالخصوص لامن باب دليل الانسداد في الجملة مالم يعلم بتخصيصه تفصيلا ولم يكن من أطراف العلم الاجمالي فلامجال لغير واحد مما استدل على عدم الجواز قبل الفحص .

والتحقيق أن يقال : انه لا يجوز الأخذ بالعموم اذا كان في معرض التخصيص كما هو كذلك في عمومات الكتاب والسنة كيف وقد ادعي عدم الخلاف والاجماع على عدم الجواز ، وبعبارة اخرى الدليل على الاعتبار السيرة العقلائية وحيث انه لاسيرة مع كون العام في معرض التخصيص فلامجال للأخذ بالعموم فيما هو محل الكلام وأما اذا لم يكن كذلك اي لو لم يكن العام في معرض التخصيص كما في غالب العمومات الواقعة في السنة اهل المحاورات فلا شبهة في الأخذ باصاله العموم قبل الفحص ، وقد انقدح بما ذكرنا ان المقدار اللازم من الفحص ما يكون موجبا للخروج عن المعرضية كما ان المقدار اللازم بحسب سائر الوجوه رعايتها .

والظاهر ان غرضه ان المقتضي للأخذ بالعموم مع عدم المخصص المتصل موجود وانما الكلام في المانع بخلاف الفحص عن الدليل في مورد البرائة شرعية كانت أم عقلية فان الاشكال في المقتضي قبل الفحص، أما في البرائة العقلية فلأن موضوعها عدم البيان ومن الظاهر انه لا يحزر عدمه قبل الفحص فلا مقتضي للبرائة، وأما في البرائة الشرعية فلأن ادلتها وان فرض كونها تامة من حيث السند والدلالة الا ان اطلاقها قد قيد بحكم العقل بوجوب الفحص والالزم كون ارسال الرسل وانزال الكتب لغواً اذ لو لم يلزم الفحص كان ترك النظر في المعجزة جازياً ومع ترك النظر في المعجزة لاثبت النبوة فيكون ارسال الرسل وانزال الكتب لغواً وقس عليه ترك النظر في الأحكام والفحص عنها وعن مخصصها ومقيدها .

اذا عرفت ما تقدم نقول الحق ما افاده صاحب الكفاية في المقام فان الأخذ بالعموم يتوقف على السيرة العقلية ومع كون العموم في معرض التخصيص لا سيرة على العمل بالعموم بل المعلوم منهم خلافه وبعبارة واضحة : لا يجوز الأخذ بالعموم الكتابي اذ قد ثبت من الشرع المقدس ان العترة عدل الكتاب ولن يفترقا، والعام الكتابي في معرض البيان من ناحية اهل البيت فلامجال للعمل به قبل الفحص لعدم دليل على الاعتبار وايضاً لامجال للعمل بالعام الوارد في السنة المقدسة مع العلم بكون ديدنهم عليهم السلام على تقديم البيان وتأخير فمع عدم الفحص عن المخصص والياس منه لامجال للعمل بالعام حيث يكون في معرض البيان ومعه لا دليل على جواز الأخذ بالعموم، وصفوة القول: ان الميزان في جواز الأخذ بالعموم وعدمه كونه في معرض التخصيص وعدمه فان كان معرضاً له لا يكون الأخذ به جازياً لعدم قيام السيرة على الأخذ ومع عدم السيرة لامجال للأخذ بل يدخل المقام في الشبهة الحكمية وقد قام الدليل على وجوب الفحص اي النص الخاص وان لم يكن معرضاً له يجوز الأخذ به وعليه فلا وجه للتفصيل بين العمومات الواردة في

الشرع الأقدس وغيرها من العمومات الواردة بين الموالى العرفية وعبيدهم .
وان شئت قلت: الميزان في جواز الأخذ بالعموم الوثوق بعدم ورود التخصيص
عليه ومع عدم الوثوق لا يجوز اذ مع عدمه يكون التخصيص ممكناً ومحملاً احتمالاً
عقلاً ومعه يصدق انه في معرض التخصيص ، فالحق التفصيل في المقام بهذا
النحو والمشهور عند القوم عدم جواز الأخذ بالعموم قبل الفحص واستدل على
المدعى بوجوه :

الوجه الاول: انه مع عدم الفحص لا يحصل الظن بالمراد فلا بد من الفحص
كى يتحقق الظن بالمراد .

ويرد عليه اولاً: ان لازم هذا الاستدلال عدم وجوب الفحص مع حصول الظن
بالمراد قبل الفحص فالدليل أخص من المدعى اذ المدعى وجوب الفحص على
الاطلاق ، وثانياً : ان ظهور الالفاظ حجة ولا يتوقف اعتبارها على حصول الظن
بالمراد بل الظن بالخلاف لا يكون مانعاً عن اعتباره، وبعبارة اخرى لا يكون اعتبار
الظهور بالظن الشخصي .

الوجه الثاني : ان الخطابات الواقعة في الكتاب والسنة تختص بالمشافهين
ولانعم الغائبين فضلاً عن المعدومين فلا بد في اثبات الشمول من الأخذ بقاعدة
الاشتراك ولا يمكن اثبات الاشتراك الابدع وضوح حكم المشافهين فلا بد من الفحص
عن المخصص وتعيين حكم المشافهين ثم الحكم بالاشتراك .

ويرد عليه اولاً: انه أخص من المدعى اذ الاحكام الشرعية قد تكون عامة لجميع
انواع المكلفين ولا تكون على نحو الخطاب كى يتم هذا التقريب فان قوله تعالى
« ولله على الناس حج البيت الخ » يدل على وجوب الحج على كل مستطيع
وايضاً قوله عليه السلام « كل شيء نظيف » الخ وأمثاله فكل حكم ثابت في الشريعة
على نحو القضية الحقيقية وبلا اختصاص بخصوص المشافهة خارج عن هذه

الدائرة، وثانياً : ان الحق عدم اختصاص الخطابات بالمشافهين بل تعم الغائبين والمعدومين .

الوجه الثالث: ان كل من يتصدى لاستنباط الاحكام الشرعية يعلم اجمالاً بورود مخصصات للاحكام فلا يمكنه العمل بالعمومات بلا فحص عن المخصص كما انه لا يجوز الأخذ باصالة البرائة قبل الفحص عن الادلة للعلم بورود واجبات ومحرمات في الشريعة المقدسة .

وربما يرد على هذا التقريب : بأن لازم هذا العلم الاجمالي الفحص عن المخصص في كل كتاب يحتمل وجود المخصص فيه بلافق بين كونه كتاباً فقهياً او اصولياً أو غيرهما وكيف يكفي عمر واحد على الاستنباط بهذا النحو .

ويرد عليه: ان لنا علمين اجمالين، احدهما: العلم الاجمالي بوجود المخصص في مجموع الكتب، ثانيهما: العلم الاجمالي بوجود المخصص في الكتب المعتمدة للشريعة كالکافي والوسائل والعلم الاجمالي الاول ينحل بالعلم الاجمالي الثاني اذ لا علم بالمخصص أزيد من المخصص الموجود في الكتب الاربعة مثلا كما ان الامر كذلك في بقية موارد العلم الاجمالي مثلا لو علمنا بنجاسة عشرة اناثات فسيضمن مائة اناث ثم علمنا بنجاسة العشرة فيضمن خمسين ينحل العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني اذ لا علم بوجود النجاسة في غير ما يكون فيضمن خمسين فعلى هذا لامانع من الاستنباط والعمر يفي به بل لا يلزم العسر والخرج لامكان الفحص عن المخصص في الكتب المعتمدة وبمثل هذا الجواب يجاب عن اشكال ان العلم الاجمالي بوجود احكام في الشريعة مانع عن الأخذ باصالة البرائة اذ مع العلم الاجمالي بورود احكام الزامية في الكتب المعتمدة ينحل العلم الاجمالي الاول بالعلم الاجمالي الثاني فهذا الاشكال غير وارد على التقريب المذكور .

لكن يرد عليه اشكال آخر: وهو ان لازم التقريب المذكور عدم وجوب الفحص

مع عدم العلم الاجمالي بوجود المخصص والحال ان المدعى وجوب الفحص ولومع عدم العلم الاجمالي .

وللميرزا النائيني كلام في المقام وهو ان الميزان في انحلال العلم الاجمالي ليس وجود القدر المعلوم كى ينحل العلم الاجمالي بالظفر به بل الميزان في الانحلال امر آخر لا بد من بيانه وتوضيحه يتوقف على تقديم امور :

الامر الأول : ان العلم الاجمالي يستلزم تشكيل قضية شرطية على سبيل منع الخلو ضرورة انه لازم العلم الاجمالي العلم بأصل الوجود الطبيعي والشك في خصوصيته .

الامر الثاني : انه تختلف موارد العلم الاجمالي فتارة تكون متشكلة من قضية معلومة وقضية مشكوك فيها كما لو علم اجمالا بدين مردد بين الزائد والناقص فالناقص معلوم والزائد مشكوك فيه واخرى متشكلة من قضيتين كل واحدة منهما مشكوك فيها كالعلم الاجمالي بنجاسة احد الاناثين وثالثة متشكلة من قضية معلومة واخرى مشكوك فيها ومن جهة اخرى متشكلة من قضيتين مشكوك فيهما ولازم ذلك انحلال العلم الاجمالي الى علمين اجمالين احدهما من قبيل القسم الاول والثاني من قبيل القسم الثاني .

الامر الثالث: انه لاشكال ولا كلام في ان ما لا اقتضاء له لا يزاحم ما فيه الاقتضاء فانحلال العلم الاجمالي من ناحية لا يوجب الانحلال من ناحية اخرى وعدم ترتب الاثر على القسمين لا يقتضي عدمه على القسم الآخر .

اذا عرفت ما تقدم ، فاعلم ان الانحلال في القسم الأول كعدمه وأما القسم الثاني فلا اشكال في عدم انحلال العلم الاجمالي وأما القسم الثالث فتوهم الانحلال فيه هو الموجب لتوهم الانحلال في المقام .

والتحقيق خلافه وتوضيح المدعى ان المجتهد يعلم بأن جملة من المخصصات

وجملة من ادلة الاحكام الالزامية موجودة في الكتب وهذا العلم بنفسه يقتضي تنجز العلم الاجمالي وبعبارة اخرى: يعلم بالعلم الاجمالي ان مقداراً من المخصصات موجود في الكتب وهذا العلم الاجمالي ينحل بالعلم بوجود المقدار المذكور في الكتب المعتمدة ويعلم اجمالاً بمخصصات موجودة في الكتب بلا ملاحظة الكمية وهذا العلم الاجمالي الثاني يقتضي التنجز بالنسبة الى الأطراف والعلم الاجمالي الاول لا يقتضي التنجز كما مر ومن الظاهر ان عدم كون العلم الاجمالي الاول مقتضياً للتنجز لا يزاحم كون العلم الاجمالي الثاني مقتضياً له ، فالنتيجة انه لوجه لانحلال العلم الاجمالي الثاني بانحلال العلم الاجمالي الاول .

وصفوة القول : ان مجرد كون العلم الاجمالي متعلقاً بالأقل والاكثر لا يوجب الانحلال بل لا بد من عدم تعلق العلم الاجمالي بما يكون ذا علامة كما في المقام ولذا لو علم اجمالاً بنجاسة عشرة اناeat بين المائة وعلم ايضاً بنجاسة اناeat زيد في جملة الاواني لا ينحل العلم الاجمالي الثاني بانحلال العلم الاجمالي الاول ولذا لو علم شخص بكونه مديوناً لفلان ولا يعلم مقداره وايضاً يعلم ان ديونه لفلان مكتوبة في الدفتر فهل يرضى باداء القدر المعلوم واجراء البرائة من الزائد بلا مراجعة الدفتر ؟ كلا .

ويرد عليه اولاً : ان مجرد العلامة في متعلق العلم لا يمنع عن الانحلال لأن المعلوم بالعلامة ايضاً مردد بين الأقل والاكثر فينحل بالظفر بالمقدار المعلوم .

وثانياً : فرضنا عدم الانحلال لكن نقول السرفي تنجز العلم الاجمالي على المسلك المنصور تعارض الاصول في الأطراف بتقريب ان ترجيح احد الطرفين على الآخر بلا مرجح واجراء الأصل في جميع الأطراف ينافي العلم فلا يجري الأصل على الاطلاق وعليه لو لم يتعارض الأصل الجاري في بعض الأطراف لعدم تعارضه مع جريانه في بعضها الآخر لعدم العلم بالمخالفة القطعية لم يكن مانع من

جريان الأصل وبعبارة اخرى بعد العلم بوجود المخصص في الكتب المعتمدة لاعلم بوجوده كى يكون الأخذ بالعموم موجباً للوقوع في الخلاف كما ان العلم بكون نجاسة اناء زيد بين الاواني لا اثر له بعد الظفر بالمقدار المعلوم اذ من الممكن كون اناء زيد بين الاواني المعلوم كونها نجسة فلامانع من جريان الأصل في بقية الاواني كما انه لا موجب للرجوع الى الدفتر بعد الشك في الزائد ولذا لوضع الدفتر لا يجب الاحتياط اصف الى ذلك انه لو كان مجرد العلامة مانعة عن الانحلال لا ينحل العلم الاجمالي في اي مورد من الموارد اذ يعلم المكلف بأن مورد علمه معين عند الله وما يكون معلوماً عند الله مردد بين الأمرين .

الوجه الرابع : ما عن الميرزا النائيني وهو ان انعقاد ظهور العام في الأفراد يتوقف على جريان مقدمات الحكمة في مدخول الفاظ العموم ومع عدم جريانها لا ينعقد العموم وحيث انه علم من الشارع الأقدس ببيان المخصصات والمقيدات بالادلة المنفصلة فلامجال لجريان مقدمات الحكمة في مدخول لفظ العموم فلا يكون العام حجة الا بعد الفحص عن المخصص .

وأورد عليه سيدنا الاستاد اولاً: بان ظهور ألفاظ العموم في الأفراد ظهور وضعي ولا يتوقف ظهورها فيها على جريان مقدمات الحكمة في مدخول تلك الالفاظ ، وثانياً: الظفر بالمقيد المنفصل لا يوجب عدم انعقاد الظهور فيما لا تكون القرينة متصلة، وبعبارة واضحة القرينة المنفصلة لا تصادم الظهور بل تصادم حجية الظهور والا يلزم أن تكون موجبة لاجمال الدليل فعلى مسلك الميرزا يلزم أن تكون القرينة المجملة المنفصلة موجبة لاجمال أصل الدليل وامانة عن انعقاد الظهور فيه والحال ان المطلق لو لم يكن مقارناً بالقيد المنفصل ينعقد له الظهور الاطلاقى ومع اجمال المقيد المنفصل لا يسري الاجمال الى الاطلاق المنعقد الخالى عن القيد فهذا الوجه ايضاً غير سديد .

الوجه الخامس ما أفاده سيدنا الأستاذ وهو ان دليل وجوب الفحص عن الحكم الالزامي وعدم جواز العمل بالأصل العملي بعينه دليل وجوب الفحص عن المخصص ودليل وجوب الفحص عن الدليل أمر ان :

الامر الاول : حكم العقل بلزوم الفحص عن الدليل وعدم وجوب اتصال الحكم الى العبد على المولى، وبعبارة اخرى الواجب على المولى بيان الاحكام بالطرق العادية المتعارفة ولا يجب على المولى اتصال أحكامه والزاماته الى العبد بالطرق غير المتعارفة وانه لو كان جائزاً اجراء الأصل وعدم الفحص يلزم كون بعث الرسل وانزال الكتب لغواً وبيان أوضح : يجب على العبد النظر في المعجزة والا يلزم افحام الانبياء وبطلان الشرايع وهذا الدليل بعينه يقتضي الفحص عن المخصص والا يلزم الوقوع في خلاف الواقع وبعبارة واضحة : كما انه لايجوز الرجوع الى البرائة والاستصحاب قبل الفحص عن الدليل كذلك لايجوز الأخذ بالعموم قبل الفحص عن المخصص مع امكان وجوده في الكتب المعتمدة وامكان الرجوع اليها والظفر به .

الامر الثاني : الدليل النقلي من الكتاب والسنة أما من الكتاب فقوله تعالى « فلولاً نفر من كل فرقة منهم طائفة الخ^(١) وقوله تعالى « فاستلوا اهل الذكر الخ^(٢) » واما من السنة فما رواه مسعدة بن زياد^(٣) .

ويرد عليه : انه لاوجه لقياس احد المقامين بالآخر والوجهان المذكوران في كلامه لايفي باثبات مدعاه أما الوجه الاول : ففيه ان بيان الحكم بالعموم من الطرق العقلية واستفادة الوظيفة من الادلة العامة والمطلقة أمر متداول بين أبناء المحاوراة والعقلاء وأما اشكال كون الرجوع الى العموم قبل الفحص يوجب الوقوع في

(٢٠١) التوبة / ١٢٢ ، النحل ٤٣

(٣) تفسير البرهان ، ج ١ ، ص ٥٦٠ ، حديث ٢

خلاف الواقع العلم بأن المولى يبين مقاصده بالادلة المنفصلة فهو رجوع الى الوجه الاخر وهو العلم الاجمالي وخطب بين الأمرين فالوجه العقلي المذكور في كلامه غير سديد .

وأما الوجه الثاني : فأما قوله تعالى «فاسألوا اهل الذكر» فهو راجع الى امر الرسالة حيث يأمر الله أن يستل الجاهل العالم كى يحصل له العلم مضافاً الى أن العمل بالعموم عمل بالطريق العلمي والقانون العقلاني بعد فرض كون العموم حجة وتوقف كونه حجة بعد الفحص عن المخصص يحتاج الى اقامة الدليل، وأما قوله تعالى في آية النفر فلا يرتبط بالمقام اصلاً فان المستفاد من الآية وجوب تعلم الأحكام الشرعية ثم الانذار .

وأما الرواية فايضاً لاتدل على المدعى فان المفروض ان العمل بالعموم عمل بالدليل الشرعي ولا يصدق على العامل به انه لم يتعلم الحكم فلا يتوجه اليه خطاب هلا تعلمت ، فالنتيجة ان الوجه المذكور ايضاً غير واف بالمقصود .

الوجه السادس : ان العمل بالعموم يتوقف على السيرة العقلائية والمفروض ان العام الذي يكون في معرض التخصيص لا يعمل به العقلاء وبيان واضح مادام كون العام مورد احتمال التخصيص لا يجوز العمل به لما علم من أن العقلاء لا يعملون به مع الاحتمال المذكور بل لا يجوز العمل به حتى مع عدم العلم بالطريقة العقلائية اي يكفي في عدم جواز العمل احتمال عدم رجوعهم مع احتمال التخصيص والظاهر ان هذا الوجه تام ولا يرد عليه ايراد .

وصفة القول : انه مع الاحتمال العقلائي وامكان الظفر بالمخصص امكاناً عقلائياً بالمراجعة الى الكتب المعتمدة لامجال للأخذ بالعموم لما ثبت وعلم من ديدن العقلاء من عدم الأخذ بالعموم والحال هذه بل الشك في السيرة العقلائية يكفي لعدم جواز الأخذ بالعموم ، وبيان واضح : لابد في الأخذ بالعموم من الوثوق

بعدم المخصص وعلى هذا الاساس لابد من الفحص والمراجعة بمقدار يخرج العام عن المعرضية اي بمقدار يثق المستنبط بعدم المخصص والمقيد فلا يلزم القطع بالعدم فان القطع لا يحصل الا بمراجعة جميع الكتب وكيف يمكن للمجهتد مراجعة جميع الكتب بل يكفي مراجعة الكتب المعتمدة في الأبواب المناسبة لذكر المخصص ان كان، فان المحدثين العظام كالكليني قدس سره وأضرابه رتبوا الأبواب وذكروا كل حديث في الباب المناسب ، فالنتيجة انه لا يجب القطع بالعدم لعدم الدليل عليه ولا يكفي الظن فان الظن لا يغني عن الحق شيئاً ، بل يلزم الوثوق والاطمينان بالعدم فانه حجة عقلائية فيكفي للفقهاء في مقام الاستنباط .

الفصل الخامس :

هل الخطابات الشفاهية مثل «يا ايها الذين آمنوا» تختص بالحاضرين مجلس الخطاب أو يعم غيرهم من الغائبين بل المعدومين؟ فيه خلاف قال صاحب الكفاية يتصور النزاع المذكور على وجوه :

الوجه الاول : انه هل يمكن تكليف المعدوم أو الغائب أو يختص التكليف بالحاضر والبحث بهذا النحو بحث عقلي ولا اشكال في عدم امكان تعلق التكليف بالمعدوم اذ يشترط في تعلق التكليف امكان الداعوية وامكان الانبعاث والمعدوم غير قابل للانبعاث وأما الغائب فلا فرق بينه وبين الحاضر اذ مع الغفلة لا يمكن أن يكلف ولو كان حاضراً وأما مع عدم الغفلة وامكان الانبعاث فلا مانع من تعلق التكليف بالغائب ، وبعبارة واضحة لا فرق بين الحاضر والغائب اذ مع التذكر وامكان الانبعاث يجوز تعلق التكليف بهما ومع عدم امكانه لا يجوز ولا يمكن ولا خصوصية للحضور وعدمه .

الوجه الثاني : انه هل يمكن المخاطبة مع المعدومين أو الغائبين أم لا؟ والحق

هو التفصيل فان الخطاب اذا كان حقيقياً اريد به افهام المخاطب لا يجوز أن يكون الخطاب معدوماً أو غائباً بل لا يجوز مع الحاضر اذا كان غافلاً وأما الخطاب اذا كان انشائياً يمكن أن يخاطب به المعدم أو الغائب بل يجوز التخاطب مع الحيوان والنبات والجماد كقول الشاعر ، « يا كوكباً ما كان أقصر عمره الخ » .

الوجه الثالث : ان ادوات الخطاب، هل وضعت للخطاب الحقيقي أم وضعت للخطاب الانشائي ، وبهذا الاعتبار يمكن أن يقع المقام مورد البحث فان قلنا انها موضوعة للخطاب الحقيقي لا يمكن شمولها للمعدومين ولا الغائبين بل لا تشمل الحاضرين الغافلين وان قلنا انها موضوعة للخطاب الانشائي فهي قابلة لأن تشمل الغائبين والمعدومين، والحق انها موضوعة للخطاب الانشائي والدليل عليه استعمالها في غير الحقيقي بلا رعاية علاقة .

ان قلت : لعل الرعاية ارتكازية ، قلت : بعد الفحص والتأمل لانجدر عاية علاقة في انفسنا مضافاً الى أنه لو لم يشمل الغائبين والمعدومين لا يشمل الامن كان حاضراً في مجلس الخطاب كمسجد النبي وكان ذا كراً وملفتناً وهل يمكن الالتزام به فعلى كل تقدير لا يمكن الالتزام بكون الخطاب حقيقياً بل انشائي ولو بالعناية . ان قلت : ان الله تعالى محيط ومع كونه محيطاً لا مانع من الخطاب الحقيقي . قلت : القصور في ناحية المخاطب لا في جانبه تعالى وعدم القابلية الناشئة من المخاطب لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى وتقدس .

وقد ذكرت ثمرتان للنزاع المذكور :

الثمرة الاولى : ان الظواهر حجة للغائبين بل للمعدومين بالخصوص حيث ان المفروض شمول الخطاب لهم وأما على القول بعدم وضعها للخطاب الانشائي فلا يشملهم .

وأورد على هذه الثمرة صاحب الكفاية : بأن اثباتها يتوقف على امرين :

احدهما اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه ، ثانيهما : ان المشانهين هم المقصودون بالافهام دون غيرهم وكلا الأمرين فاسدان أما الاول: فقد حقق في محله عدم اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه .

وأما الثاني ، فلعدم كونهم مقصودين بالافهام فقط اذ القرآن كتاب الهداية لجميع البشر ولا يختص بفرد دون فرد وطائفة دون طائفة اخرى .

الثمرة الثانية : انه على القول بالشمول يجوز الأخذ باطلاق الخطابات الواردة في الكتاب للغائبين والمعدومين حيث ان المفروض شمول الخطاب لهم وأما على القول بعدم الشمول فلا يجوز لهم الأخذ بالاطلاق حيث ان المفروض اختصاص الخطاب بالحاضرين .

ان قلت : دليل اشتراك التكليف يقضي العموم فلا فرق في النتيجة قلت : قاعدة الاشتراك تؤثر فيما يكون الاتحاد في الصنف محفوظاً والمفروض انه يمكن اختصاص الحكم بالحاضرين فلا مجال للتسرية مع عدم الاتحاد، وبعبارة اخرى دليل الاشتراك هو الاجماع والقدر المعلوم منه مورد اشتراك الجميع في الأوصاف والمفروض ان المشافهين مدركين لزمان الامام عليه السلام ومن الممكن دخل درك زمانه في الحكم وغير المشافه الذي لا يكون مدركا لزمانه خارج .

وأورد عليه صاحب الكفاية : بأن جريان الاطلاق في حق المشافهين يكفي لاثبات الحكم لغيرهم بدليل الاشتراك ، مثلاً يحتمل دخل حضور الامام عليه السلام في الحكم وعليه يجوز لغير المشافهين الأخذ باطلاق الخطاب لاثبات عدم دخل الحضور وبعد اثبات الحكم للمشافهين على الاطلاق يثبت لغيرهم اذ المفروض كونهم مقصودين بالافهام وعدم كون الخطاب مختصاً بالمشافهين .

وصفوة القول: انه على فرض الاطلاق ينفي القيد المحتمل كونه دخيلاً فيتحدد الصنف والمفروض اشتراك التكليف وعلى فرض عدم الاطلاق لا اثر لدليل الاشتراك

فلا ثمرة للبحث الا على القول باختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه وان الغائبين والمعدومين لا يكونون مقصودين بالافهام وقد مر خلافه .

ويمكن أن يرد عليه : انه يمكن ان درك زمان الحضور دخيلاً في الحكم فلا مجال للاطلاق ومن ناحية اخرى دلائل الاشتراك انما يفيد فيما يكون الاتحاد في الصنف محفوظاً ومع احتمال دخل درك زمان الحضور في الموضوع لا يحرز الاتحاد فترتب هذه الثمرة على البحث تام .

وفصل الميرزا النائيني بين القضايا الخارجية والحقيقية بأنه لو كان الخطاب من القسم الأول لا يشمل الغائبين والمعدومين الا بالعناية وأما لو كان من القسم الثاني فلا فرق بين المشافهين وغيرهم والظاهر ان ما أفاده تام اذ لو كان الخطاب على نحو القضية الحقيقية يكون تحقق الخطاب متوقفاً على قابلية المكلف للخطاب فيشمل جميع انحاء المكلفين ولا يختص بالمشافهين .

ولا يرد عليه ما أورده عليه سيدنا الاستاد بأن مجرد وجود الموضوع لا يكفي في صحة الخطاب بل يلزم فرض وجوده في مجلس التخاطب، فانه يرد عليه ان التخاطب وتحققه يتوقف على وجود الموضوع وان شئت قلت بناءً على كون القضية حقيقية لا يكون مجلس التخاطب له خصوصية بل التخاطب يحصل مع كل مكلف قابل لأن يتوجه اليه الخطاب ولا يبعد أن يكون ادوات الخطاب موضوعاً لمطلق الخطاب ولكن مقتضى الاطلاق استفادة الخطاب الحقيقي وبعبارة اخرى : الاصل الاولي كون الداعي للخطاب التفهيم .

الفصل السادس :

اذا تعقب العام ضميراً يرجع الى بعض أفرادها كما في قوله تعالى « والمطلقات يتربصن » الى قوله « وبعولتهن احق بردهن » فهل مقتضى القاعدة تخصيص العام

أو مقتضاها الالتزام بالاستخدام بأن لا يخصص العام ويلتزم بالاستخدام أو لاهذا ولذا ذلك بل مقتضى القاعدة الرجوع الى الأصول العلمية ويكون محل الكلام ما اذا فرض وقوع كل من الأمرين في كلام مستقل كالأية الشريفة أو في كلام واحد مع استقلال العام كما لو قال « اكرم العلماء وأصدقائهم » وقد علم من الخارج ان وجوب اكرام الصديق منوط بعادته وأما مع عدم استقلال العام كما لو قال « والمطلقات ازواجهن أحق برد هن » فلا اشكال في التخصيص، أفاد صاحب الكفاية لامجال للأخذ بالعام لاحتماله بما يصلح للقرينة وأيضاً لامجال للأخذ بعدم الاستخدام اذا الأخذ بالظهور فيما يشك في المراد وأما مع العلم به والشك في أنه على اي نحو فلا مجال للأخذ بالظهور .

وعن الميرزا النائيني : تقديم اصاله العموم وعدم جريان اصاله عدم الاستخدام وذكر في تقريب مدعاه وجوهاً : الوجه الاول : ان الاستخدام في الآية الشريفة انما يلزم لو اريد بالمطلقات المعنى العام و اريد بالضمير خصوص الرجعات وهذا يتوقف على أن العام بعد التخصيص يكون مجازاً فللعام معنيان حقيقي ومجازي فاذا اريد بالعام معناه الحقيقي وبالضمير معناه المجازي يلزم الاستخدام وأما لو لم نقل بكونه مجازاً كما هو الحق لا يلزم الاستخدام لعدم تعدد معنى العام .

ويرد عليه : ان الظاهر من العموم جميع الأفراد ومن ناحية اخرى المراد من الضمير بعض الأفراد فيلزم الاستخدام بلا اشكال، وبعبارة واضحة : لزوم الاستخدام لا يتوقف على القول بالمجاز فان المراد بالاستخدام ارادة معنى من المرجع وارادة معنى آخر من الضمير الراجع اليه وفي المقام كذلك .

الوجه الثاني : ان اصاله عدم الاستخدام غير جارية في حد نفسها فلامجال للتعارض وذلك لأن المراد بالضمير معلوم ومع احراز المراد من اللفظ لامجال لجريان الأصل .

وأورد عليه سيدنا الاستاد : بأن ما أفاده وان كان تاماً لكن مقتضى الظهور السياقي ان المراد بالضمير والمرجع الذي يرجع اليه الضمير واحد وهذا الظهور يمارض ظهور لفظ العموم في معناه بل مقتضى الظاهر ان العرف يقدم الظهور السياقي على الظهور اللفظي في الدوران المذكور بل العرف يقدم الظهور السياقي على اصالة الحقيقة ايضاً فلو قال المتكلم « رأيت اسداً وضربته » وعلم ان مراده من المضروب الرجل الشجاع يفهم ان مراده من لفظ الاسد الرجل الشجاع فالظهور السياقي في أمثال ما ذكر مقدم على اصالة الحقيقة ايضاً فالنتيجة ان اصالة عدم الاستخدام تتقدم على اصالة العموم لودار الأمر بينهما .

الوجه الثالث : اننا سلمنا تقديم اصالة عدم الاستخدام على اصالة العموم لكن نقول انما يختص هذا بما يكون الاستخدام من جهة عقد الوضع كما لو قال المتكلم « رأيت اسداً وضربته » وعلمنا ان المضروب الرجل الشجاع وأما اذا كان من جهة عقد الحمل فلا مجال لهذا المدعى اذ الضمير استعمل فيما يريد من المرجع ولا استخدام في الضمير في الآية الشريفة فان المراد من المطلقات جميع أنواعها والمراد من الضمير ايضاً كذلك غاية الأمر الحكم المستفاد من المحمول وهو جواز الرجوع يختص بنوع خاص من المطلقة اي الرجعية هذا من ناحية ومن ناحية اخرى ان ما أفاده في الكفاية من أن احتفاف الكلام بما يصلح للقرينة مانع عن انعقاد الظهور ، انما يتم فيما لو قال المولى « اكرم العلماء الا الفساق منهم » ودار الأمر بين كون المراد من الفسق الكبيرة فقط أو الأعم منها ومن الصغيرة وأما في المقام فلا مجال له اذ المفروض ان الآية تعرضت لحكمين احدهما وجوب العدة ثانيهما جواز الرجوع في الطلاق الرجعي ولا يرتبط احداً من الأمرين بالآخر كي يكون احدهما قابلاً للمنع عن الظهور في الطرف الآخر .

وأورد عليه سيدنا الاستاد : بأن ما أفاده من أن الاستخدام من جهة عقد الحمل

غير تام فإن الجملة الأولى من الآية وجوب العدة على جميع المطلقات ولا ينافي العموم المذكور قيام الدليل على عدم وجوب العدة على غير المدخولة وعلى اليائسة والمستفاد من الجملة الثانية جواز الرجوع في جميع أنواع الطلاق ولا ينافي العموم المذكور تخصيص العموم بخصوص الطلاق الرجعي وأما ما أفاده من الرد على صاحب الكفاية من أن المقام غير داخل في موضوع احتفاف الكلام بما يصلح للقربنية فإنه وإن كان تاماً لكن قد ظهر مما تقدم أنه لو دار الأمر بين اصالة العموم واصالة عدم الاستخدام يكون المرجع اصالة عدم الاستخدام ، نعم المقام خارج عن الموضوع فانقذح مما تقدم أمران ، أحدهما : أن المقام غير داخل في البحث المذكور ثانيهما : أنه لو دار الأمر بين اصالة العموم أو اصالة الحقيقة وبين اصالة عدم الاستخدام يكون الأصل الثاني مقدماً .

الفصل السابع :

قال في الكفاية : لا اشكال في تخصيص العام بالمفهوم الموافق كما لو دل دليل على حرمة تزويج ذات العدة ، فإن مثل هذا الدليل يدل على حرمة تزويج ذات بعمل بالاولوية وبه يخصص دليل جواز التزويج مع غير المحارم انما الكلام والاشكال في تخصيص العام بالمفهوم المخالف كما لو قال المولى « اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء » فإن الكلام في جواز تخصيص عموم طهارة الماء بالمفهوم والالتزام بانفعال ما دون الكر فربما يقال بأن المرجع عموم العام ولا اعتبار بالمفهوم لأن دلالة العام اصلية ودلالة المفهوم تبعية والتبعية لا تقاوم الاصلية وفيه : انه لا يرجع الى محصل اذ المفروض ان المفهوم يلحظ خصوصية في المنطوق وتلك الخصوصية اما تفهم بالوضع واما تفهم بالاطلاق كما ان استفادة العموم من العام اما بالوضع واما بالاطلاق فلا رجحان لاحدهما على الاخر .

وربما يقال بتقديم المفهوم على العام بتقريب ان دلالة المفهوم عقلية بخلاف دلالة العام وذلك لأن المفهوم بلحاظ خصوصية -في المنطوق والمفهوم لازم عقلي للمنطوق ولا يمكن الانفكاك بين اللزوم والملزوم وعليه اما نقدم المفهوم ونأخذ به فلا كلام واما نرفع اليد عنه وفي هذه الصورة اما نبقي المنطوق بحالته ، واما نرفع اليد عنه ، أما على الأول فيلزم الانفكاك بين اللزوم والملزوم وهو غير ممكن وأما على الثاني فلا وجه لعدم تعارض بين العام والمنطوق فيلزم الأخذ بالمفهوم ورفع اليد عن العام .

ويرد عليه: ان المعارض في الحقيقة المنطوق فان المنطوق بلحاظ الخصوصية التي فيه يستفاد منه المفهوم فالتعارض بين المنطوقين ولا مجال للتقريب المذكور. وقصد فصل في المقام وقال « تارة يكون التعارض بين العام والمفهوم في دليلين منفصلين ، واخرى يكون في دليلين متصلين ، أما على الثاني فتارة كل من الدليلين بالوضع واخرى يكون كلاهما بالاطلاق وثالثة يكون احدهما بالوضع والاخر بالاطلاق ، أما في الصورة الاولى والثانية فلا مجال للأخذ اذ كل من الدليلين قابل للتصرف في الاخر ، وأما على الثالث فيؤخذ بما يكون بالوضع اذ يكون قابلاً لكونه بياناً للاخر فلا تتم مقدمات الاطلاق بالنسبة الى المطلق .

وأما اذا كانا منفصلين فيكون كل من الدليلين مجعلاً الا ان يكون احدهما أظهر فيكون بياناً للاخر وأفاد سيدنا الاستاد بياناً آخروهما ان التعارض في الحقيقة بين العموم ومنطوق الشرطية فلا بد من ملاحظة النسبة بين الدليلين ، فتارة تكون النسبة عموماً من وجه واخرى تكون عموماً مطلقاً ، أما على الأول فتارة يكون أحد الدليلين حاكماً على الدليل الاخر وناظراً اليه واخرى لا تكون كذلك ، أما على الأول فيقدم الحاكم ولا يلاحظ كون النسبة عموماً من وجه ، وأما على الثاني فتارة يكون الأخذ بأحدهما الغاءاً للدليل الاخر ، واخرى لا يكون كذلك ، وأما

على الأول فيؤخذ بالدليل الملقى (بالفتح) ويرجح على الدليل الملقى (بالكسر)
فانه من المرجحات في باب تعارض الظواهر فلو قال المولى « لأبأس ببول
الطير » وفي دليل آخر قال « بول غير مأكول اللحم نجس » وفي دليل ثالث قال
« بول مأكول اللحم طاهر » فانه يقع التعارض بين دليل طهارة بول الطير ودليل
نجاسة بول غير المأكول فان غير المأكول يشمل الطير كما ان الطير يشمل ما
يحرم اكله من الطيور فان محل التعارض الطير الذي يحرم اكله ومقتضى طهارة
بول الطير طهارة بوله ومقتضى نجاسة بول محرم الاكل نجاسة بوله لكن لو قدم
دليل النجاسة لايبقى للطير خصوصية بخلاف العكس كما هو ظاهر وأما في غير
هاتين الصورتين فيقع التعارض بين الدليلين ولا بد من ملاحظة مرجحات باب
التعارض وأما اذا كانت النسبة بين الدليلين بالعموم والخصوص فيقدم الخاص
على العام وان كان ظهور الخاص بالاطلاق وعموم العام بالوضع فان الخاص قرينة
على العام عرفاً ولا تلاحظ هذه الجهة بين العام والخاص .

اذا عرفت ما تقدم نقول : الذي يختلج بالبال أن يقال ان النسبة اذا كانت
عموماً من وجه ولم يكن المورد من القسم الأول والثاني أي لا يكون أحد الدليلين
حاكماً ولا ملغياً، فتارة يكون أحد الدليلين ظهوره بالوضع والاخر بالاطلاق واخرى
يكون ظهور كليهما بالوضع وثالثة يكون ظهور كليهما بالاطلاق .

أما الصورة الاولى فحيث أن ما بالوضع قابل لكونه بياناً للاطلاق يقدم
عليه بلا فرق بين الاتصال والانفصال ، وأما في الصورة الثانية والثالثة فلا بد من
الرجوع الى مرجحات باب التعادل والترجيح ومع عدم المرجح يتحقق التعارض
والتساقط بلا فرق بين الاتصال والانفصال .

ان قلت : مع فرض الانفصال يتم المدعى وهو الرجوع الى ذلك الباب
وأما مع الاتصال فلا وجه للرجوع الى ذلك الباب قلت : اذا صدق عنوان جماء

عنكم خبر ان يلزم الرجوع الى ذلك الباب ولا يختص بكونهما منفصلين فـلاحظ
وأما لو كانت النسبة العموم والخصوص المطلق يقدم الخاص على العام بلا فرق
بين الاتصال والانفصال فان الخاص قرينة على العام وحاكم عليه .

الفصل الثامن :

قال في الكفاية ، الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة ، هل يكون ظاهراً في
الرجوع الى الاخيرة ام الظاهر منه الرجوع الى الكل أو لا هذا ولا ذاك بعد
فرض الرجوع الى الاخيرة قطعاً لأن الرجوع الى غيرها بلا قرينة خلاف السيرة
الجارية العقلية ولا اشكال في جواز الرجوع الى الكل بلا فرق بين الأقوال في
المعانسي الحرفية ، والوجه فيه ان تعدد المخرج منه كتعدد المخرج لا يوجب
تفاوتاً في حرف الاستثناء وحيث ان الأمر مردد بين الأمرين فيكون الكلام مجعلاً
بالنسبة الى غير الاخيرة لاحتفاف الكلام بما يصلح للقرينة الاعلى القول بكون
جريان اصابة الحقيقة تعدياً لامن باب الظهور فيكون ظهور العام محكماً اذا كان
وضعيّاً وأما اذا كان بالاطلاق فلا ينمقد لعدم تمامية مقدماته .

وافاد سيدنا الاستاد تفصيلاً : وهو أنه تارة يتعدد الموضوع واخرى يتعدد
المحمول وثالثة يتعدد كلاهما أما الصورة الاولى وهي صورة تعدد الموضوع
ووحدة المحمول فتارة يتكرر عقد الحمل واخرى لا يتكرر أما اذا لم يتكرر كما
لو قال المولى « اكرم العلماء والاشراف والتجار الا لفساق منهم » فالظاهر رجوع
الاستثناء الى الجميع ، والوجه فيه ان الظاهر بحسب الفهم العرفي انه كلام واحد
وكانه قال « اكرم كل واحد من هذه الطوائف الثلاث الا لفساق منهم » وأما اذا
تكرر المحمول كما لو قال « اكرم العلماء والتجار واکرم الزوار الا لفساق
منهم » يكون المستفاد بحسب الفهم العرفي اختصاص الاستثناء بخصوص

الجملة التي تكرر فيها عقد الحمل وبعبارة اخرى : قد انفصلت الجملة الاخيرة عما قبلها فلا مانع من الأخذ باصالة العموم في بقية الجملات ، ان قلت : كيف يمكن الأخذ بالعموم مع احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية.

قلت : لامجال لهذا الاشكال فان احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية مورده ما يمكن اتكال المتكلم عليه ولكن لا يكون الأمر معلوماً عند المخاطب كما لو قال « اكرم العلماء الا الفساق » ودار الأمر في الفاسق بين مرتكب خصوص الكبيرة أو الاعم منه ومن الصغيرة فلا ينعقد ظهور للعام في العموم وأما اذا فرضنا ظهور الجملة بحسب الفهم العرفي فلا يجوز للمتكلم أن يريد خلافاً لامع القرينة فحكم هذه الصورة واضح .

وأما الصورة الثانية وهي ما لو تعدد المحمول واتحد الموضوع فتارة لا يتكرر الموضوع واخرى يتكرر ، أما الصورة الاولى فكما لو قال المولى « جالس العلماء واضفهم واکرمهم الا الفساق منهم » فان الاستثناء في هذه الصورة يرجع الى الجميع والكلام بنظر العرف كلام واحد ، وأما الصورة الثانية فكما لو قال المولى « اكرم العلماء وجالس العلماء الا الفساق منهم » فانه يرجع الاستثناء الى ما كرر فيه الموضوع وما بعده ان كان ولا مانع من الأخذ باصالة العموم في الباقي .

وأما لو تكرر الموضوع والمحمول معاً فكما لو قال المولى « اكرم العلماء وجالس العطارين واضف الزوار الا الفساق منهم » فيرجع الاستثناء الى الجملة الاخيرة ولا مانع من الأخذ بالعموم في الباقي ويظهر من كلامه أنه لا فرق بين كون العموم مستفاداً من الوضع أو من الاطلاق ، أما على الاول فللظهور الوضعي وأما على الثاني فلتنامية مقدمات الحكمة .

الفصل التاسع :

وقع الكلام فيما بين القوم في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد وقال في الكفاية : « الحق هو الجواز » والأمر كما أفاده وما ذكر في تقريب المنع وجوه :

الوجه الاول : ان الكتاب قطعي السند والخبر ظني السند فكيف يجوز رفع اليد عن القطعي بالظني .

وفيه اولاً : أنه لا اشكال في تخصيص العام المتواتر بالخبر الواحد غير المتواتر ولا فرق بين المقامين من هذه الجهة .

وثانياً : ان الخبر وان كان ظنياً سنداً لكن اعتباره قطعي فالنتيجة رفع اليد عن القطعي بالقطعي ، توضيح المدعى ان السيرة الجارية العقلانية على العمل بالخبر الواحد المعتمد وتخصيص العمومات به والشارع الاقدس ليس له طريق خاص في افادة مراداته ، وان شئت قلت ان رفع اليد عن العموم بالخاص الخبري على القاعدة بخلاف العكس فان العمل باصالة العموم موقوف على عدم قيام قرينة على خلافه والخاص قرينة عقلانية وأما تقديم العام على الخاص ورفع اليد عن الخاص دوري اذ يتوقف العمل بالعموم على سقوط الخبر عن الاعتبار وسقوطه عن الاعتبار يتوقف على العمل بالعموم وببيان آخر ان الكتاب وان كان قطعي السند ، لكن لا يكون قطعي الدلالة وقابل لأن يخص بالقرينة العقلانية والخبر المعتمد الخاص قرينة عرفية فلا يبقى وجه للاشكال من هذه الناحية .

الوجه الثاني : ان دليل اعتبار الخبر الواحد هو الاجماع ولا اجماع مع كونه مخالفاً مع الكتاب وفيه : ان السيرة من الصدر الاول جارية على رفع اليد عن العموم الكتابي بالخبر الواحد المعتمد والذي يدل على المدعى ان الاصحاب في

مقام ترجيح أخذ الخبرين المتعارضين على معارضه ذكروا ان الموافقة مع الكتاب من المرجحات ويستندون الى بعض النصوص ومن الظاهر ان التعارض فرع التكاثر فلو لم يكن الخبر المخالف حجة في نفسه لم يكن مجال لبثح الترجيح وصفوة القول : ان الاجماع العملي على العمل بالخبر ولو كان مخالفاً مع الكتاب بالعموم والخصوص .

الوجه الثالث : انه قد دلت جملة من النصوص على عدم اعتبار الخبر المخالف للكتاب لاحظ ما رواه محمد بن مسلم قال : قال أبو عبدالله عليه السلام : يا محمد ما جائك في رواية من بر أو فاجر يوافق القرآن فخذ به وما جائك في رواية من بر أو فاجر يخالف القرآن فلا تأخذ به ^(١) .

وربما يقال : بأن المخالفة بالعموم والخصوص لا يكون مخالفة ويرد عليه : انه لو سئل ان الخبر الدال على حرمة البيع الفاقد لبعض الشروط المحكوم ببطلانه مخالف مع الكتاب أم موافق لاشكال في كونه مخالفاً ولا يصدق عليه الموافقة فلا بد أن يجاب عن الاشكال بنحو آخر ، والحق أن يقال ان هذه النصوص وان كانا أكثرها ضعيفة سنداً لكن فيه ما لا بأس به من حيث السند ، فنقول لاشكال في صدور احكام كثيرة منهم عليهم السلام مخالفة مع الكتاب بالعموم والخصوص ولا مجال لأن يقال نخصص النصوص بها لأن اللسان آب عن التخصيص فتأمل مضافاً الى أنه لا يبعد أن يصل الأمر الى التخصيص المستهجن اصف الى ذلك كله ان الاستفادة من جملة من النصوص ومنها ما رواه ابن أبي يعفور ^(٢) انه يشترط في اعتبار الخبر وجود شاهد عليه من الكتاب فلا يكفي في الاعتبار مجرد عدم المخالفة بل لابد من الموافقة وهل يمكن الالتزام به وهذا رفع اليد عن الخبر بالكلية لأنه مع وجود

(١) جامع أحاديث الشيعة الباب ٦ من المقدمات الحديث : ١٢

(٢) نفس المصدر ، الحديث : ١٦

شاهد من الكتاب عموماً أو خصوصاً لا يبقى مجال لاستفادة المراد من الخبر ويضاف الى ذلك ان قوله صلى الله عليه وآله وسلم : اني تارك فيكم الثقلين الخ يقضي ان الشارح لكلامه تعالى كلام اهل البيت الذين هم أدري بما في البيت .
وبعبارة واضحة : ان ما قاله المنحرفون من أنه يكفي كتاب الله غير تام ويلزم العمل بالكتاب بدلالة من اهل بيت الوحي ولا مجال للعمل بالكتاب وحده فكل ما ثبت انه كلام لهم عليهم السلام بالدليل المعتبر لابد من الأخذ به ، وصفوة القول : ان المخالفة بالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاجمال والبيان لا يكون مقصوداً بالنصوص المشار اليها .

الفصل العاشر :

انه اذا ورد عام وخاص ودار الأمر بين التخصيص والنسخ ففيه صور : الصورة الاولى : أن يكون الخاص متصلاً بالعام فلا اشكال في كون الخاص مخصصاً للعام كما لو قال المولى « اكرم العلماء الا الفساق منهم » ولا مجال لاحتمال النسخ في هذه الصورة اذ النسخ رفع الحكم الثابت والمفروض ان الذي خصص من اول الأمر لا يكون ثابتاً كي يرتفع .

الصورة الثانية : أن يكون الخاص وارداً بعد العام قبل حضور وقت العمل بالعام فائضاً يكون الخاص مخصصاً اذ المفروض وروده قبل حضور وقت العمل بالعام فلا مجال للنسخ ، والوجه فيه ان جعل الحكم مع العلم بعدم تحقق موضوعه لغو صرف لا يصدر عن المولى الحكيم الا في الاوامر الامتحانية .

الصورة الثالثة : أن يكون الخاص وارداً بعد العام وبعد حضور وقت العمل به فيدور الأمر بين كون الخاص مخصصاً وناسخاً ربما يقال انه ناسخ كي لا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة لكن يتوجه اشكال آخر وهو انه يلزم نسخ كثير

من الأحكام الشرعية وليس المراد من الأشكال المذكور أنه لانسح بعد الرسول الأكرم فإنه يمكن دفع الأشكال المذكور بأنه صلى الله عليه وآله وسلم جعل بيان الأحكام وأمدّها ودبّعة عند أهل بيته وإنهم عليهم السلام يبينون ما بينه صلى الله عليه وآله وسلم فلا إشكال من هذه الجهة بل الأشكال من جهة أن الشريعة الإسلامية شريعة خالدة ولا تناسب بين المخلود والنسخ بهذه الكثرة والذالابد من دفع الأشكال فأفاد صاحب الكفاية بأن الأحكام المنسوخة أحكام ظاهرة قد بينت لمصالح والمخصص الوارد بعد حضور وقت العمل ناسخ للحكم الظاهري ومخصص للحكم الواقعي .

والظاهر أن ما أفاده تام ، وصفوة القول أن الحكم الواقعي مخصص ولا يكون عاماً لكن المصلحة تقتضي عدم البيان والاظهار ، وبيان ظاهر أن الحكم الواقعي يختص بموضوع خاص غاية الأمر لا يكون واضحاً إلا بعد ورود المخصص ، والحق أن يقال في مقام دفع الأشكال أن ما ذكر من كون الشريعة خالدة لا يتنافي النسخ فإن المراد بالمخلود أن الأحكام الشريعة لا تكون كبقية الأحكام التي تتغير بوقوف جاعلها على جهات وبيان واضح أن الشارع الأقدس لكونه عالماً بجميع الجهات لا مجال للتغير في أحكامه ومجمولاته أو أن المراد بالمخلود أن الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع فلا شريعة بعدها كي تنسخ ولا تنافي بين عدم النسخ بهذا المعنى مع كون الحكم موقئاً من أول الأمر إذا عرفت ما تقدم نقول الذي يخطر بالبال أن يقال : أن الظاهر من الأدلة بيان الحكم من أول الأمر وبعبارة أخرى الظاهر من التخصيصات الوارد بعد حضور وقت العمل بالعمومات بيان الأحكام الثابتة في الشريعة من أول الأمر فالخاص الوارد بعد حضور وقت العمل العام مخصص للعام لانسح فلاحظ .

الصورة الرابعة : أن يرد العام بعد ورود الخاص قبل زمان العمل بالخاص وفي هذه الصورة يكون الخاص مخصصاً للعام إذ لا يعقل جعل الخاص قبل حضور

وقت العمل به منسوخاً ويكون الجمل لغواً ولا يصدر عن الحكيم نعم بالنسبة الى المولى العرفي الذي يمكن في حقه الجهل والندم لا يبعد أن يكون العام محكماً بأن يقال الميزان بما صدر عن المولى مؤخر أكن الجهل والندم لا يجوز ان بالنسبة الى المولى الحكيم الا ان يكون انشاء الحكم الخاص امتحانياً .

الصورة الخامسة : ان يكون العام وارداً بعد ورود الخاص وبعد حضور وقت العمل به فيدور الأمر بين كون الخاص مخصصاً للعام وكون العام ناسخاً له فربما يقال ان كثرة التخصيص توجب أقوائية ظهور الخاص في التخصيص ويكون أظهر في الدوام لندرة النسخ ولو كان ظهوره في الدوام بالاطلاق فيقدم على العموم وان كان ظهوره في العموم بالوضع .

اذا عرفت ما تقدم نقول يقع الكلام في أنه لو دار الأمر بين النسخ والتخصيص فهل يكون دليل على عدم النسخ وترجيح التخصيص ربما يقال يمكن اثبات عدم النسخ بوجوه :

الوجه الاول: الاستصحاب، أي استصحاب بقاء الحكم وعدم كونه منسوخاً. وفيه : ان الاصل العملي لامجال له مع وجود الأصل اللفظي ، وبعبارة اخرى مع اصاله العموم في ناحية العام المقتضي لنسخ الخاص لامجال لاستصحاب الحكم الخاص مضافاً الى ان استصحاب الحكم الخاص معارض باستصحاب عدم الجمل الزائد .

الوجه الثاني: ان دليل كل حكم ظاهر في الاستمرار فدليل الحكم الخاص ايضاً من الاصول اللفظية، وفيه: ان استمرار كل حكم فرع ثبوت ذلك الحكم والمقروض ان العام يعارض دليل الخاص وان شئت قلت: استمرار الحكم أمر مترتب على وجود الحكم ، وبيان واضح ان استمرار الحكم موضوعه وجود الحكم والمقروض ان العام يعارض دليل الخاص في ثبوته ، اللهم الا أن يقال انه لا اشكال في أن دليل

الخاص يقتضي ثبوت الحكم لأفراده ومقتضى الظهور بقاءه ، وبعبارة أخرى دليل العام لا يعارض أصل ثبوت الحكم بل يعارض استمراره فلا مجال لأن يقال ان الدليل الواحد لا يتكفل لكلا الأمرين ، وصفوة القول : انه لا ريب في أنه مع عدم العام يكون الحكم الثابت للخاص باقياً فالتعارض بين الأصلين اللذين كلاهما لفظيان، ان قلت ان دليل ثبوت الحكم لا يمكن أن يكون متعرضاً لاستمراره واستمراره فرع وجوده فدليل أصل الحكم لا يكون دالاً على استمراره .

قلت : انه اشبه بالسفسطة فان الدليل تارة يكون متعرضاً للأفراد العرضية واخرى يكون متعرضاً للأفراد الطولية مثلاً قول المولى يجب اكرام كل عالم متعرض لوجوب اكرام كل فرد من أفراد العلماء كما ان قول المولى « يستحب الغسل في يوم الجمعة » يدل على استحباب الغسل في كل جمعة وبعبارة واضحة : ليس هذا عبارة عن الاستمرار بل معناه جعل الحكم لكل فرد من الأفراد الطولية ودليل الاستمرار عبارة عن الدليل الدال على عدم نسخ الحكم وهو لا يرتبط بهذا الدليل وببيان صريح جعل الحكم للأفراد الطولية لا يرتبط باستمرار الحكم فلا تغفل .

الوجه الثالث : قوله عليه السلام « حلال محمد حلال الى يوم القيامة »^(١)

بتقريب ان كل حكم مجعول من قبل الشارع باق الى يوم القيامة فلانسخ .

وفيه : ان المراد من الخبران شريعة محمد صلى الله عليه وآله وسلم شريعة خالدة باقية الى يوم القيامة ولا شريعة بعدها لا أن كل حكم شرعي مستمر ، كيف وقد ورد في بعض النصوص ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن ، والذي يختلج بالبال أن يقال ان العام المتأخر عن الخاص تارة في مقام بيان الحكم في أصل الشريعة ومن أول الأمر واخرى في مقام بيان الحكم من زمان ورد العام فان كان من قبيل القسم الأول يكون الخاص مخصصاً وبعبارة أخرى يكون مثل صورة تقارن العام والخاص

وإذا كان من القسم الثاني يكون العام ناسخاً للخاص بحسب الظهور العرفي وإذا فرض الشك ولم يعلم الحال تصل النوبة الى الأصل العملي ولا مجال لاستصحاب الحكم الخاص لمعارضته بعدم الجعل الزائد فالمرجع البرائة الا أن يكون الأمر دائراً بين المحذورين فيحكم العقل بكون الوظيفة التخيير .

بقى في المقام امران : احدهما : ان النسخ هل يكون جائزاً ام لا ؟ ربما يقال بعدم جوازه لأن رفع الحكم بعد ثبوته اما ناش من الجهل واما ناش عن عدم الحكمة وكلاهما غير معقول بالنسبة الى ساحته تعالى وتقدس بيان ذلك : ان بقاء الحكم واستمراره اما فيه الملاك واما ليس فيه الملاك ، أما على الاول فيلزم أن يكون باقياً لرفعه خلاف الحكمة مضافاً الى أن جعله أولاً مع علمه برفعه بعد حين لغو وأما على الثاني فيلزم كونه تعالى جاهلاً تعالى الله عما يقولون .

وفيه : اولاً ينقض بالعام الذي يختص بالمخصص المنفصل فان الاشكال بعينه هو الاشكال والجواب هو الجواب وأما الجواب الحلبي ان الحكم الواقعي مختص بزمان خاص كما ان وجوب الاكرام مثلاً يختص بخصوص العدول لكن المصلحة تقتضي عدم البيان فلا يلزم الجهل ولا يلزم خلاف الحكمة .

ثانيهما : ان البداء ، هل يكون جائزاً بالنسبة الى ذاته المقدسة أم لا ؟ فان المعروف من مذهب الشيعة جواز البداء بالنسبة الى ذاته تعالى وربما يقال ان الالتزام بالبداء يستلزم الجهل بالنسبة اليه تعالى وتقدس .

والجواب عن هذه الشبهة ان جميع الأمور معلومة عند ذاته المقدسة والمعلوم عنده قسمان : قسم في اللوح المحفوظ ، وقسم في لوح المحو والاثبات والذي يكون في اللوح المحفوظ لا يتغير ولا يتبدل ، وأما القسم الثاني فهو قابل للتغير والتبدل والبداء في الحقيقة هو الابداء و اظهار ما كان مستوراً مثلاً قد قدر أن يعمر زيد خمسين سنة بشرط عدم صلته لرحمه وأما اذا وصل رحمه يزيد في عمره ثلاثون سنة ، فمعنى البداء اظهار ما كان مجهولاً ، وبيان واضح : كان المقدراً أن يعمر خمسين ثم يبدو

ويظهر ان عمره ثمانون وبهذا المعنى لا يتوجه الاشكال ، والشبهة قائلون بالبداء بهذا المعنى ولا يلزم منه استناد الجهل الى ذاته المقدسة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وذكر المحدث الكبير المحقق المدقق المجلسي قدس سره نصوصاً وأفاد في ذيل الروايات تحقيقاً بليغاً فراجع ما ذكره وما أفاده ^(١) .

المقصد الخامس : في المطلق والمقيد والمجمل والمبين :

وفيه فصول : فصل : قال في الكفاية عرف المطلق بأنه ما دل على شايع في جنسه ، وقد اشكل عليه بعض الاعلام بعدم الاطراد والانعكاس الى آخر كلامه .

اقول : الظاهر انه ليس اصطلاح خاص عند الاصوليين في لفظي المطلق والمقيد فان الاطلاق عندهم عبارة عن الارسال وعدم القيد كما ان التقييد عندهم عبارة عن عدم الارسال ، وبعبارة اخرى يقال زيد مطلق في مقابل بكر الذي قيد بقيد فالمناسب أن يتكلم في الالفاظ التي وقع الكلام فيها من حيث انها من مصاديق المطلق أم لا .

قال في الكفاية : من المطلق اسم الجنس ، كإنسان ورجل وفرس وحيوان وسواد وبياض الى غير ذلك من اسماء الكليات من الجواهر والاعراض بل العرضيات الى آخر كلامه .

ويمكن أن يكون المراد بالعرضيات المشتقات ويمكن أن يكون المراد بها الامور غير المتأصلة كالملكية في مقابل الاعراض المتأصلة كالبياض ولتوضيح المدعى لا بد من بيان ماهو الموضوع له في اسماء الاجناس ، فنقول قال سيدنا الاستاد : الماهية تارة تلاحظ بماهي اي ان النظر مقصور الى ذاتها وذاتياتها ولا يلاحظ معها

شيء آخر وتسمى هذه الماهية بالماهية المهمة اي اعمل فيها النظر الى غيرها من الخصوصيات ، واخرى ينظر اليها مع خصوصية من الخصوصيات فان كانت تلك الخصوصية كونها مقسماً للأقسام تسمى باللابشرط المقسمي وفي هذا الحال لا يطلق على الماهية الا الذات والذاتيات ، وان كانت تلك الخصوصية كونها في وعاء العقل مجردة تسمى بالماهية المجردة وهي بهذا العنوان لا يعقل ان تحمل على الموجودات الخارجية للتنافي بين كونها مجردة وكونها متحدة مع الخصوصية الخارجية ، وان شئت قلت الماهية بشرط لا ، لانجتمع مع اية خصوصية وان كانت تلك الخصوصية الملحوظة مع الماهية خصوصية خارجية تسمى بالماهية المخلوطة وتلك الخصوصية اما وجودية واما عدمية فان كانت وجودية تسمى بشرط الشيء وان كانت عدمية تسمى بشرط لا وان كانت تلك الخصوصية الملحوظة الارسال والاطلاق تسمى باللابشرط القسمي والمراد من الاطلاق والارسال رفض القيود والغائها وبعد ذلك نقول ان اسم الجنس موضوع للماهية المهمة الملغاة عنها جميع الخصوصيات حتى كونها مقسماً للأقسام والسرفيه انه لو كان موضوعاً لخصوصية من تلك الخصوصيات كان استعماله في غير تلك الخصوصية استعمالاً في غير ما وضع له والحال ان استعمال اسم الجنس في جميع الأقسام استعمالاً في الموضوع له ولا مقتضي للالتزام بالمجاز ، هذا محصل كلامه دام ظله وبقائه .

ويرد عليه : ان مرجع كلامه الى الخلف والتناقض اذ لا اشكال في أن وجود المقسم معتبر في جميع الأقسام فكيف يمكن الجمع بين كون اللابشرط المقسمي مقسماً لجميع الأقسام ومع ذلك لا تكون تلك الخصوصية داخلية في الموضوع له ، فالحق ان يقال ان اسم الجنس موضوع للماهية التي يعبر عنها باللابشرط المقسمي ، وان شئت قلت : الماهية من حيث هي جامعة بين جميع تلك الخصوصيات وموجودة مع جميع الأفراد وبعبارة واضحة : الحيثية اللابشرطية تنتزع من الماهية

بلا لحاظ لاحظ أي لا يحتاج الى اللحاظ بل بنفسها مقسماً وجامعة للأفراد ولذا لا يصح أن يقال انها مهمة فانها لا تكون مهمة بل مطلقة بالاطلاق الذاتي فسي قبال الاطلاق الملحاطي وأما قوله ان الماهية المهمة لا يطلق عليها الا ذاتها وذاتياتها، فيرد عليه : ان الحمل في ذلك الوعاء حمل اولي ومن الظاهر انه لا يحمل الذاتي على الماهية بالحمل الأولي فلا يصح أن يقال الانسان حيوان بالحمل الأولي بل الانسان حيوان ناطق فلاحظ .

ثم انه لا يخفى ان اللا بشرط القسمي ما يكون قابلاً للانطباق على الأفراد الخارجية اذ الاطلاق عبارة عن رفض القبول في مقام الحكم على الماهية فما أفاده في الكفاية بأن اللا بشرط القسمي موطنه العقل وما يكون موطنه العقل لا ينطبق على ما في الخارج غير تام ، والسرفيه ان لحاظ الماهية على نحو الاطلاق ليس قيداً لها كى يتم المدعى بل الملحاط طريق الى موضوع الحكم .

ثم انه وقع الكلام في أن الكلبي الطبيعي عبارة عن اللا بشرط القسمي او انه عبارة عن اللا بشرط المقسمي فعن المحقق النائيني ان الكلبي الطبيعي عبارة عن اللا بشرط القسمي بتقريب ان اللا بشرط المقسمي جامع بين الماهية بشرط شيء و الماهية بشرط لا و الماهية لا بشرط فالكلبي الطبيعي الجامع للأفراد الخارجية قسيم للماهية بشرط لا و الماهية بشرط شيء ولا يعقل أن يكون قسيم الشيء مقسماً لنفسه وقسيمه والظاهر ان الكلبي الطبيعي هو اللا بشرط القسمي فان الكلبي الطبيعي ما ينتزع عن الأفراد الخارجية فما أفاده الميرزا النائيني تام .

ومن أقسام المطلق علم الجنس كاسامة والحق انه لا فرق معنوي بين اسم الجنس وعلمه وانما الفرق لفظي فانه يعامل مع علم الجنس معاملة المعرفة ومع اسم الجنس معاملة النكرة فلا تغفل .

فصل :

أفاد صاحب الكفاية : ان المفرد المعروف باللام من اقسام المطلق والسذي يختلج بالبال أن يقال ان المفرد المحلى بلام الجنس كقوله تعالى « احل الله البيع » او قول المولى « اكرم العالم » داخل في عنوان المطلق وأما بقية الاقسام من العهد الخارجي والذهني والذكري فلا فان المطلق كما قيل في تعريفه ما يكون شائعاً في جنسه ويكون الحكم المترتب عليه شاملاً لجميع الأفراد اما على نحو البدل أو على نحو الشمول على اختلاف الموارد فان مقتضى مقدمات الحكمة يختلف فتارة يكون مقتضاها شمول الحكم لجميع الأفراد كقوله تعالى « احل الله البيع » فان حلية البيع في الجملة بلا قرينة قائمة على الخصوصية لا أثر لها في مقتضى المقدمات حلية جميع الأفراد وفي بعض الاحيان يكون مقتضى المقدمات سريان الحكم الى جميع الأفراد على نحو البدلية كما لو قال المولى « اكرم العالم » ونحوه وأما لو لم يكن شائعاً في جنسه كما في موارد العهد على أقسامه فلا يكون داخل في المطلق .

ان قلت : كيف لا يكون داخل فيه والحال ان مقتضى الاطلاق في قول المولى ادخل السوق جواز الدخول في السوق بأي نحو .

قلت : هذا مقتضى اطلاق الدخول لا اطلاق السوق مضافاً الى أن الاطلاق المنعقد فسي الفرد الخارجي اطلاق احوالي لا اطلاق أفرادى والاطلاق الاحوالي يتعقد في الاعلام ايضاً وهل يمكن أن يقال ان الاعلام الشخصية داخله في عنوان المطلق .

ثم ان صاحب الكفاية أفاد بأن اللام للترتيبين كما هو كذلك في قولهم « الحسن والحسين » ولا تكون للتعريف ولا يبعد أن تكون اللام اشارة الى المدخول في

وعائه وبعبارة اخرى يكون وزان اللام وزان اسماء الاشارة فتكون اشارة الى الجنس كما في قولهم « الرجل خير من المرثة » واشارة الى الممهود الذكري كما في قوله تعالى « فصلى فرعون الرسول » أو اشارة الى الممهود الخارجي كقول القائل « افتح الباب » او اشارة الى الممهود الذهني كقولهم « ادخل السوق » .

ان قلت : لو كانت اللام للاشارة يلزم تعدد الاشارة في قولهم « هذا الرجل كذا » قلت : اولاً لا يترتب اشكال على تعدد الاشارة ، وثانياً : يمكن أن يقال أن اللام اشارة الى الجنس ولفظ هذا اشارة الى الموجود الخارجي ، فالنتيجة أن اللام في هذه الموارد للتعريف لا للتزيين وعلى هذا الاساس يمكن أن يقال ان اللام في الجمع المحلى للتعريف فان اللام اشارة الى مرتبة متعنية وهي جميع الأفراد .

ومن مصاديق المطلق النكرة فلو قال المولى جثني برجل يكون المراد بالرجل الجنس المقيد بالوحدة المستفاد من تنوين التذكير وبعبارة اخرى المراد بالرجل في المثال الجنس الشامل للأفراد .

فصل :

قال في الكفاية لادلالة لمثل رجل الاعلى الماهية المبهمة وضماً وان الشباع والسريران كسائر الطواري ، يكون خارجاً عما وضع له فلا بد في الدلالة عليه من قرينة حال أو مقال أو حكمة .

وقال سيدنا الاستاد في هذا المقام : ومن الواضح ان الاطلاق والتقييد من الخصوصيات الطارئة على الماهية التي وضع اللفظ بازائها فهما خارجان عن حريم المعنى الموضوع له وهذا هو المعروف بين المتأخرين وهو الصحيح الخ .

والذي يختلج بالبال : أن يقال تارة تلاحظ الماهية في حدد نفسها واخرى تلاحظ بالنسبة الى حكم العارض لها ، أما على الاول فالحق ان الماهية بما هي سارية وجارية ولا مجال لان يقال ان السريان خارج عن حريم المعنى وان شئت قلت: الاطلاق نوعان : اطلاق ذاتي واطلاق لحاظي فان الاطلاق الذاتي للمطلق وبينان أوضح المفروض ان اسم الجنس وضع بازاء اللابشرط المقسمي واللابشرط المقسمي يصدق ويجتمع مع جميع أفرادها التي تكون تحت العنوان العام الذي نعبر عنه بالمطلق والذي يدل على ما نقول ان المطلق بنفسه مطلق لأن الاطلاق أمر يزداد على المفهوم ولولاه نسأل ان الماهية المطلقة كمفهوم رجل مثلاً مطلق أو مقيد لا اشكال فسي أنه ليس مفهوماً مقيداً فيكون مطلقاً كما ان مفهوم رجل عالم مفهوم مقيد فلا اشكال في أن المفهوم بما هو مطلق ، هذا كله على فرض ملاحظتها فسي نفسها ، وأما على تقدير لحاظ الماهية بالنسبة الى الحكم العارض عليها كما لو قال المولى « اكرم العالم » فان اطلاق مفهوم العالم وعدمه بنظر المولى الحاكم فتارة يرفض القيود ويسري الحكم الى كل عالم ولا يقيد الموضوع بقيد واخرى يقيد فيقول اكرم العالم العادل أو الفقيه أو غيرهما من القيود المتصورة فالحق ان يفصل في المقام بهذا التفصيل .

اذا عرفت ما تقدم نقول : تارة يكون المولى في مقام الاهمال فلا كلام كما هو ظاهر واخرى يكون في مقام البيان ويقوم دليل خارجي من حال أو مقال على الاطلاق أو التقييد وثالثة يكون في مقام بيان تمام المراد ولا يقوم دليل خاص على مراده فهل يكون دليل عام على الاطلاق أم لا ؟ المعروف بين القوم ان الدليل على الاطلاق والقرينة العامة عليه قرينة الحكمة وهي تتوقف على مقدمات :

المقدمة الاولى: أن يكون المتكلم متمكناً من البيان وأما اذا لم يكن متمكناً من البيان فلا يتعقد الاطلاق، توضيح المدعى ان الاهمال في مقام الثبوت والواقع

أمر غير معقول والحكم من الحاكم الملتفت اما مطلق واما مقيد ولا ثالث وان شئت قلت: التقابل بين الاطلاق والتقييد في الواقع تقابل الضدين لا تقابل العدم والملكة وان التقييد لحاظ القيد في الحكم والاطلاق رفض القيد وعليه اذا استحال احد الطرفين يجب الطرف الاخر كما ان الأمر كذلك في الضدين اللذين لا ثالث لهما. وأما في مقام الاثبات ، فتحقق الاطلاق بتوقف على امكان البيان فانه لو كان متمكناً من البيان ومع ذلك لم يبين القيد يكشف اطلاق الحكم والا فلا .

وقال المحقق النائيني : التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة فاذا استحال احد الطرفين استحال الطرف الاخر اذ يشترط في تقابل العدم والملكة قابلية المحل ومع عدم القابلية لا يتحقق احد الطرفين وعلي هذا لو استحال التقييد استحال الاطلاق وقد ظهر بما ذكرنا ان الأمر ليس كذلك لان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل التضاد لا تقابل العدم والملكة وعلى فرض التنزل نقول يكفي للقابلية قابلية النوع ولا يلزم في تقابل العدم والملكة قابلية الشخص للملكة ولذا لا اشكال في أن التقابل بين العلم والجهل بالعدم والملكة وكذلك التقابل بين الغنى والفقر ومع ذلك نرى ان استحالة احد الطرفين لا يستلزم استحالة الطرف الاخر بل ربما نوجب وجوبه مثلاً جهل الباري بمخلوقاته محال وعلمه بها واجب وعلم المخلوق بالباري محال والحال ان جهله به واجب وايضاً افتقار الباري الى مخلوقه محال وغناه عنه واجب وغناه المخلوق عن الباري محال والحال ان افتقاره اليه واجب .

فتحصل ان الاهمال في الواقع أمر محال فاما يكون الحكم في عالم الثبوت مطلقاً واما مقيداً وأما الاهمال فغير ممكن ، وأما في مقام الاثبات فتحقق الاطلاق يتوقف على مقدمات ومن تلك المقدمات كون المولى قادراً على بيان مراده ، فالنتيجة مع عدم تمكن المولى من بيان مقصوده لا يكون اطلاق كلامه في مقام

الاثبات كاشفاً عن الاطلاق الثبوتى كما ان عدم الاطلاق الاثباتى لا يكون كاشفاً عن التقييد الثبوتى فلاحظ .

المقدمة الثانية : أن يكون المولى في مقام البيان وأما اذا لم يكن في مقام البيان واظهار ما في نفسه بتمام معنى الكلمة لا يعتقد لكلامه الاطلاق فقوله تعالى « اقيموا الصلاة آتسوا الزكوة » لا يمكن الأخذ باطلاقه لأن مثله في مقام أصل التشريع وبيان أصل الحكم ولذا نرى ان الفقهاء يعتمدون على النصوص الخاصة الواردة في بيان المراد من الكتاب وفي المرتبة الثانية يعتمدون على الأصل العملي .

ثم ان اشتراط الاطلاق بكون المولى في مقام البيان معناه كونه في مقام بيان ما يصدد بيانه وبعبارة اخرى يمكن أن يكون المولى في مقام البيان من ناحية ولا يكون كذلك من ناحية اخرى ولذا لو شك في كون المولى في مقام البيان من الناحية التي في مقام بيان تلك الناحية وعدمه يكون مقتضى الأصل العقلاني أنه في مقام بيان تلك الناحية من حيث ما يرجع اليها وأما من حيث الناحية الاخرى فلا ، فقوله تعالى « كلوا مما امسكن » لا يدل على عدم نجاسة محل الامساك لأن المولى لا يكون في مقام البيان من تلك الناحية ، وعلى الجملة يمكن احراز كون المولى في مقام البيان ببركة اصالة البيان التي هي أصل عقلائي .

المقدمة الثالثة : ان لا يأتي المولى بقرينة تدل على تقييد مراده فان الميزان العقلاني ان يبين المتكلم مراده الجدي ومقصوده الواقعي بالمفهوم في مقام الاثبات فاذا لم يبين ولم يقيد يكشف عن الاطلاق الثبوتى .

ثم ان صاحب الكفاية فرق بين القدر المتيقن الخارج عن مقام التخاطب والقدر المتيقن في مقام التخاطب بأن الأول لا يكون مانعاً عن الاطلاق والثاني مانع والمراد من الأول ما يكون داخلاً في المراد من باب الجهات الخارجة كما

لوقال المولى « اكرم العالم » فلا اشكال في عدم خروج العالم العادل الاعلم وهذا لايرتبط بالظهور الكلامي ، والمراد من الثاني ما يفهم كونه مراداً من الكلام بلحاظ التخاطب والمحاورة كما لو سئل الراوي عن الفنك فقال لاتصل فيما لا يؤكل لحمه .

ولكن الحق ان يقال أنه لافرق بين الصورتين ولايمنع شيء منهما عن الاطلاق اذا فرض كون المقدمات تامة وانما المانع عن الاطلاق أحد أمرين :

أحدهما : عدم صدق موضوع الحكم على فرد أو الشك في صدقه فانه مع عدم الصدق أو الشك فيه لامجال للاخذ بالاطلاق لأن تحقق الاطلاق فرع صدق موضوع الحكم .

ثانيهما : انصراف عنوان الموضوع السذي اخذ في الحكم عن فرد بشرط أن لا يكون انصرافاً بدوياً يزول بالتأمل فانه لو كان الانصراف مستقراً غير زائل بالتأمل يكون مانعاً عن الاطلاق .

وفي المقام كلام للمحقق العراقي الشيخ ضياء الدين على ما في تقرير بحثه وهو أنه تارة يكون في مقام تمام مقصوده ولا يكون في مقام ان المخاطب يفهم تمام مراده وأنه تمام مراده واخرى في مقام بيان تمام مراده بنحو لايشذ عنه شيء بلا نظر الي فهم المخاطب بأنه تمام المراد ، فعلى الأول يكون القدر المتيقن في مقام التخاطب مانعاً عن الاطلاق اذ لو لم يتم قرينة على التقييد لا يكون نقضاً لفرضه فلا ينعقد الاطلاق وأما على الثاني فلا يكون مانعاً اذ المفروض أنه في مقام ان المخاطب يستفيد تمام مراده من كلامه والمفروض أنه أطلق في كلامه ولم يأت بالمقيد وحيث إن السيرة العقلية جارية على الصورة الاولى يكون القدر المتيقن في تمام التخاطب مانعاً عن الاطلاق .

ويرد عليه : ان السيرة جارية عند العقلاء على بيان المقاصد بالألفاظ فالميزان

بالاطلاق والتقييد وبعبارة أخرى ينكشف الواقع بالالفاظ الواقعة في الادلة واذا كان ما أفاده تماماً يلزم عدم انعقاد الاطلاق في موارد الأسألة عن موضوعات خاصة فاذا سأل السائل عن الفنك وقال المولى لاتصل فيما لايسوكل لحمه يلزم عدم انعقاد الاطلاق وهو كما ترى مضافاً الى أنه خلاف ديدن الفقهاء فسي استفادة الأحكام من اطلاقات الادلة ، اصف الى ذلك كله أنه لاجه على هذا الاساس للفرق بين ما يكون القدر المتيقن في مقام التخاطب وما لا يكون .

بقي شيء : وهو ان التقييد هل يوجب كون اللفظ مستعملاً مجازاً أم لا ؟ والحق أنه لا يوجب بل بتعدد الدال والمدلول يفهم المقصود وقد تقدم ان اللفظ المطلق وضع لمفهوم لا بشرط مقسمي وعليه يكون الاطلاق داخل في حريم المعنى ولكن مع ذلك لا يوجب التقييد المجاز في الكلمة بل اللفظ دائماً يستعمل في ذلك المفهوم العام وبالتقييد يفهم ان المراد الجدي ذلك الصنف الخاص مثلاً لو قال المولى « اكرم الانسان العالم » يفهم القيد من لفظ العالم المذكور فسي الدليل ولا يكون استعمال لفظ الانسان في معناه العام مجازاً .

فصل :

اذا ورد مطلق ومقيد كما لو قال المولى « اعتق رقبة » وفي دليل آخر قال « اعتق رقبة مؤمنة » أو قال « لاتعتق رقبة كافرة » فهل يحمل المطلق على المقيد وبعبارة أخرى هل ترفع اليد عن اطلاق الدليل الأول بأن يقال لابد من أن يكون المعتق رقبة مؤمنة والكلام يقع في موردين :

المورد الاول : فيما يكون المطلوب صرف الوجود كالمثال المتقدم .

المقام الثاني : ما يكون المطلوب مطلق الوجود كما لو قال المولى « احل الله البيع » وقال في دليل آخر « نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الفرر »

أما الكلام في المورد الأول فقد تسالم الأصحاب على حمل المطلق على المقيد اذا كان المقيد مخالفاً مع المطلق في الحكم ففي المثال المتقدم يحملون المطلق على المقيد ويلتزمون بعدم جواز عتق الرقبة الكافرة ، وأما فيما لا يكون كذلك فقد اختلفوا في الحمل على المقيد وعدمه ، وأفاد سيدنا الاستاد بعدم وجه للفرق بين المقامين فان كان الظهور في جانب القيد بحيث يوجب رفع اليد عن اطلاق المطلق فلا بد من رفع اليد عن الاطلاق في كلا المقامين وان لم يكن كذلك فيدور الأمر بين الحمل على المقيد وبين حمل المقيد على أفضل الأفراد او على الفرد المرجوح .

ويرد عليه : ان حمل الأمر على افضل الأفراد أمر قابل في حد نفسه وأما النهي عن الفرد فلا يمكن حمليه على الكراهة اذ الاحكام بأسرها متضادة ولا يمكن أن يجمع بين الوجوب والكراهة .

ان قلت : كما ان الوجوب والكراهة لا يجتمعان كذلك الوجوب والاستحباب لا يجتمعان فما الفرق ؟ قلت : يمكن أن يحمل المقيد على أفضل الافراد وعلى الاستحباب بأن يكون الفرد الخاص مستحباً واكثر محبوبية من غيره واما الكراهة فلا يمكن ان تجتمع مع المحبوبة فلا وجه للمقايضة بين الأمرين .

فنقول : المشهور فيما بين القوم ان المطلق يحمل على المقيد حتى فيما يكون المقيد مطابقاً مع المطلق في الاثبات والنفي وما يمكن أن يذكر في وجهه امور : الاول : ان ظهور المقيد في التقييد أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق .

وفيه : ان كلا الظهورين بالاطلاق ولا أقوائية لاحدهما من الآخر .

الثاني : ان الجمع مهما امكن أولى من الطرح وفيه : ان الميزان في الجمع هو العرف والايمكن الجمع بين جميع الأدلة بحمل كل من المتعارضين على غير ما حمل عليه الآخر وهذا لا يكون جمعاً عرفياً بل جمعاً تبرعياً ولا اعتبار

به مضافاً الى أن الجمع كما يحصل بحمل المطلق على المقيد يحصل بحمل المقيد على الاستحباب .

الثالث : أنه بالظفر بالمقيد يكشف ان الاطلاق لم يكن تاماً ومع عدم تمامية الاطلاق لامجال للأخذ باطلاق المطلق .

وفيه : ان الشيء لا يتقلب عما هو عليه والمفروض ان الاطلاق تحقق غاية الأمر بالظفر على الدليل الدال على التقييد ينكشف ان الاطلاق لم يكن مطابقاً مع المراد الجدي فهذا الوجه أيضاً غير صحيح .

الرابع : ان العرف يرى كون المقيد قرينة على المطلق ومن الظاهر ان ظهور القرينة حاكم على ظهور ذي القرينة ومقدم عليه ولذا نرى ان المتكلم لو قال « رأيت اسداً يرمي » يحملون لفظ الأسد على الرجل الشجاع والحال ان ظهور لفظ الاسد في الحيوان المفترس ظهور وضعي وظهور لفظ يرمي في الرمي بالنبال بالاطلاق ولكن حيث ان لفظ يرمي قرينة على بيان المراد من لفظ الاسد يأخذون بظهوره ويجعلونه قرينة على المراد من لفظ الأسد والميزان الكلبي - في كون لفظ قرينة أن لا يكون مقوماً للكلام - بل يكون فضلة وعلى الجملة العرف وأهل المحاورة يميزون القرينة عن غيرها ، وصفوة القول ان المراد من ذي القرينة ينكشف بما أريد من القرينة وبعبارة واضحة : بعد الأخذ بظهور القرينة لا يبقى شك في المراد من ذي القرينة فلامجال لجريان الأصل فيه .

ان قلت : ما المانع من جريان الأصل في ذي القرينة وبعد الجريان يظهر حال القرينة فان مثبتات الأصول اللفظية معتبرة .

قلت : جريان الأصل في ذي القرينة يتوقف على عدم جريانه في القرينة فلو توقف عدم جريانه في القرينة على عدم الجريان في ذي القرينة لدار ، وملخص الكلام ان الظهور اللفظي حجة عند المغلاء وهم يأخذون بظهور ما يكون قرينة على المراد فلاحظ .

وعلى هذا الأساس نقول اذا ورد مطلق ومقيد وعلمنا من الخارج وحده التكليف فاما يكون المقيد متحداً مع المطلق في الاثبات والنفي واما يكون مخالفاً معه وعلى كلا التقديرين فاما يكون متعلق التكليف مركباً اعتبارياً في اعتبار المولى واما لا يكون كذلك فتصور صور :

الصورة الاولى : أن يتعلق الأمر بفعل من أفعال المكلف كما لو قال « اعتق رقبة » وفي دليل آخر قال « اعتق رقبة مؤمنة » يحمل المطلق على المقيد ويقال ان الواجب من قبل المولى على العبد عتق الرقبة المؤمنة .

الصورة الثانية : أن يتعلق التكليف بمركب اعتباري كما لو قال « صل » ثم في دليل آخر قال « صل الى القبلة » فأيضاً يحمل المطلق على المقيد ويقال الواجب على المكلف الصلاة الى القبلة .

الصورة الثالثة : أن يتعلق الأمر بمركب اعتباري كما لو قال « صل » وفي دليل آخر قال « لاتصل فيما لا يؤكل لحمه » وأيضاً يحمل المطلق على المقيد ويلتزم باشتراط كون الصلاة في المأكول اذا كان من الحيوان وذلك لأن النهي عن المركب الاعتباري ارشاد الى المانعية .

هذا تمام الكلام فيما احرز وعلم ان التكليف واحد وأما لو قال المولى « اعتق رقبة » ثم قال « اعتق رقبة مؤمنة » واحتمل تعدد التكليف فيمكن أن يكون المراد من المطلق هو المقيد ويمكن أن يكون المراد من المقيد أفضل الافراد ويمكن أن يكون المراد من المقيد الواجب في واجب آخر نظير ما لو نذر أن يصلي صلاته في المسجد ويمكن أن يكون المراد من كل من المطلق والمقيد تكليف مستقل فهنا احتمالات أربعة :

فنقول تارة نعلم من الخارج تعدد التكليف واخرى لانعلم ونحتمل التعدد كما نحتمل وحدته ، أما على الأول فنقول مقتضى الظاهر وجوب كل من المطلق

والمقيد فالعبد مكلف بتكليفين احدهما متعلق بعنق الرقبة المطلقة ثانيهما : متعلق بالرقبة المؤمنة فاذا ترك العنق رأساً يعاقب بعقابين واذا اعتنق رقبة كافرة ثم اعتنق رقبة مؤمنة فقد امتثل كلا التكليفين كما انه يحصل كلاهما بعنق رقبة مؤمنة ابتداءً واذا اعتنق رقبة كافرة فقط يعاقب على عصيان الامر بالمقيد .

وأما الصورة الثانية : وهي صورة الشك في تعدده وعدمه فربما يستفاد من دليل المقيد الارشاد كما لو قال المولى « صل » ثم قال « صل الى القبلة » فانه يفهم من كلامه الارشاد الى شرطية القبلة في الصلاة كما انه لو قال « لاتصل فيما لا يؤكل » يفهم الارشاد الى المانعية فلا يكون الأمر بالمقيد تكليفاً مستقلاً في قبال التكليف بالمطلق وأما ولم يكن كذلك كما لو قال « اعتنق رقبة » ثم قال « اعتنق رقبة مؤمنة » فلاوجه لحمل الأمر بالمقيد على الارشاد بل اللازم حمل الأمر على ظاهره من المولوية ، نعم ربما يكون الكلام مجملاً فتصل التوبة الى الشك بأن نشك في أن التكليف واحد أو متعدد فما الحيلة وما الوسيلة ؟ الذي يختلج بالبال أن أن يقال ان المكلف يعلم بكونه مكلفاً بعنق الرقبة المؤمنة قطعاً اذ على كلالا التقديرين يكون عنق الرقبة المؤمنة واجباً عليه ويشك في وجوب عنق الرقبة غير المؤمنة ومقتضى البرائة عدم وجوبه والنتيجة تظهر فيما لا يكون قادراً على عنق المؤمنة فانه لايجب عليه عنق الكافرة وايضاً مع الامكان والقدرة لايجوز له عنق الكافرة بعنوان انه واجب للزوم التشريع المحرم نعم الاثيان به رجاءاً لامانع منه فلاحظ . هذا تمام الكلام في المورد الأول وهو أن يكون المطلوب صرف الوجود ، وأما المورد الثاني : وهو ما كان المطلوب فيه مطلق الوجود كما في قوله تعالى « احل الله البيع » فتارة يكون المقيد مخالفاً مع المطلق في الاثبات والنفي واخرى يكون موافقاً ، أما على الأول فلاشكال في رفع اليد عن المطلق وحمله على المقيد فلو قال المولى « احل الله البيع » ثم قال « نهى النبي عن بيع الفرر » يحكم

بفساد البيع الفرري ويحمل البيع الصحيح على البيع الذي لا يكون غريباً وان شئت قلت : يفهم العرف من دليل المقيد الارشاد الى مانعية الفرر عن صحة البيع .

وأما على الثاني فوقع الكلام بين القوم في حمل المطلق على المقيد وعدمه فالمشهور فيما بين القوم انه لاوجه لحمل المطلق على المقيد لعدم التنافي بين المثبتين فلو قال المولى « خلق الله الماء طهوراً » ثم قال « خلق الله ماء البحر طهوراً » لا يحمل الدليل الأول على الثاني لعدم مقتضي لهذا الحمل .

وقد فصل سيدنا الاستاد في المقام وقال تارة يكون القيد في سؤال الراوي كما لو سئل عن طهارة ماء البحر فأجاب بأن ماء البحر طاهر ومثله ما لو كان القيد في كلام الامام عليه السلام ابتداءً لكن لرفع توهم السائل فلاموجب لحمل المطلق على المقيد ، وأما لو كان القيد في كلام الامام ابتداءً بلا وجه ظاهر ففي مثله يكون الدليل دالاً على المفهوم ويكون نافياً للحكم عن غير المقيد والا يكون الاثبات به لغواً فصولاً لكلام الحكيم عن اللغوية لا بد من حمل المطلق على المقيد اذ لو لم يكن دالاً على المفهوم لكان ذكر القيد لغواً والمراد من المفهوم الذي نقول ان دليل المقيد ينفي الحكم عن غير مورد القيد وان الحكم غير مطلق .

ولا يبعد أن يكون مراده من هذا الكلام ان دليل المقيد يدل على أن ما ذكر في دليل المقيد يدل على أنه ليس المراد من دليل المطلق الاطلاق الواقعي ، وبعبارة اخرى دليل المقيد يدل على عدم عموم الحكم لانه يدل على نفي الحكم كما هو كذلك في دليل الشرط .

ويرد عليه : ان ما أفاده بلا دليل ولاوجه لهذه الدعوى اذ يكفي لعدم اللغوية احتمال كون المولى مهتماً ببيان حكم المقيد ولاوجه لرفع اليد عن الاطلاق المستفاد من دليل المطلق .

بقي الكلام في الفرق بين الواجب والمستحب حيث انهم لا يحملون المطلق

على المقيد في باب المستحبات ويتوجه السؤل بأنه ما الفرق بين المقامين فان المقيد ان كان قرينه عرقية على المراد من المطلق فليكن الأمر كذلك في باب المستحبات ايضاً وان لم يكن كذلك فليكن الأمر كذلك في الواجبات وقد ذكرت وجوه في مقام الفارق بين المقامين :

الوجه الاول: غلبة مراتب الاستحباب في باب المستحبات فانها تقتضي حمل المقيد فيها على المرتبة العالية وفيه : بعد تسليم المدعى انه لاوجه لهذا التقريب ومجرد الغلبة لا يقتضي رفع اليد عن قرينة القرينة .

الوجه الثاني : ان الاستحباب من ناحية التسامح في باب المستحبات وشمول قاعدة من بلغ دليل المطلق . ويرد عليه اولاً : انه اذا كان دليل المقيد قرينة في نظر العقلاء لا يبقى مجال لاثبات الاستحباب المطلق بل مقضى الصناعة اختصاص الاستحباب بالمقيد وبعبارة اخرى : لا يصدق عنوان البلوغ اذ يحمل المطلق على المقيد وثانياً : على فرض تسليم المدعى لاوجه لكون المقيد أفضل من المطلق وثالثاً انه لا دليل على قاعدة التسامح .

الوجه الثالث : ما افاده سيدنا الاستاد وهو ان المقيد يتصور في باب المستحبات على أقسام القسم الاول : أن يكون دليل التقييد ذات مفهوم كما لو دل دليل على استحباب صلاة الليل ودل دليل آخر بأن استحبابها مشروط بوقوعها بعد نصف الليل فان الاستحباب يختص بالحصة الخاصة بلا اشكال .

القسم الثاني : ما يكون دليل المقيد مخالفاً مع دليل المطلق بالاثبات والنفي كما لو دل دليل على استحباب الصلاة ودل دليل آخر على النهي عن الصلاة في حال الحدث فان المستفاد من الدليل الثاني الارشاد الى اشتراط الصلاة بالطهارة ولا تكون الصلاة مطلوبة بلا طهارة .

القسم الثالث : أن يكون دليل المقيد ناظراً الى تقييد دليل المطلق كما لو قال

المولى « صل » وفي دليل آخر قال « ولتكن صلاتك مع الطهارة » فلا بد من التقييد بلا اشكال .

القسم الرابع: أن يتعلق الامر في دليل التقييد بالمقيد بما هو مقيد كما هو الغالب في باب المستحبات كما لودل الدليل على استحباب زيارة الحسين عليه السلام بقوله عليه السلام زر الحسين وقال في دليل آخر زر الحسين عليه السلام مع الغسل ففي هذا القسم لا يحمل المطلق على المقيد بل يحمل المقيد على أفضل الافراد والسرفي التفصيل بين الواجبات والمستحبات ان المستفاد من دليل الواجب لزوم الاثبات بالمقيد والمنع عن تركه وأما في باب المستحب فلا يكون المستفاد من دليل المقيد المنع عن الترك فلا وجه لرفع اليد عن دليل المطلق بل مقتضى القاعدة الأخذ بكلا الدليلين وحمل المقيد على الأفضلية .

ويرد عليه : ان الوجه في حمل المطلق على المقيد في باب الواجبات وحدة المطلوب وقلنا مع كون المطلوب واحداً يكون الوجه في الحمل ان العرف يرى كون المقيد قرينة على المراد من المطلق وظهور القرينة مقدم على ظهور ذي القرينة وهذا الوجه مشترك بين كلا البابين وعلى هذا الاساس لافرق بين المقامين بل مقتضى القاعدة حمل المطلق على المقيد في أبواب المستحبات كما هو كذلك في أبواب الواجبات .

وصفوة القول : انه تارة يعلم من الخارج أو من ظاهر الدليل كون المطلوب واحداً فلا بد من حمل المطلق على المقيد وأما مع عدم احراز وحدة المطلوب وعدم الدليل عليها واحتمال تعدده فلا وجه لحمل المطلق على المقيد -بلا فرق بين المقامين ، نعم اذا علم ان الأمر بالمطلق الزامي والأمر المتعلق بالمقيد غير الزامي لا يحمل المطلق على المقيد بل الأمر بالمقيد يحمل على كون المقيد أفضل ، هذا كله فيما يكون المطلق موافقاً مع المقيد في الإيجاب وأما لو كان كلاهما سلباً كما

لو قال « لاتعنى رقية » وفي دليل آخر قال « لاتعنى رقية كافرة » فانه لاوجه لحمل المطلق على المقيد بل مقتضى القاعدة الأخذ بكل الدليلين والالتزام بحرمة عنى الرقية على الاطلاق .

فى المجمال والمبين :

فصل : قال فى الكفاية المبين ماله ظاهر وان اختل ظهوره بما يكون موجباً لاجماله والمجمال ما لا يكون له ظهور فى حد نفسه وان علم المراد منه بقرينة خارجية وأفاد فى ذيل كلامه ان الاجمال والبيان أمران اضافيان فربما يكون لفظ مجملاً عند شخص لعدم علمه بالوضع أولتصادم ظهوره بما يوجب اجماله ومبيناً عند الآخر لعلمه بالوضع وعدم التصادم عنده .

وأورد عليه سيدنا الاستاد بأن البيان والاجمال أمران واقعيان ولا يتفاوتان بتفاوت الأشخاص والأحوال ويكونان كالعلم والشجاعة اذ من الظاهر ان علم زيد مثلاً أمر واقعي غاية الأمر يمكن تعلق العلم به بالنسبة الى واحد دون الآخر . وربما يقال البيان والاجمال على نحوين احدهما اصالي وثانيهما عارضي أما الأول فيكون أمراً واقعياً ولا مجال لأن يقال انه يفرق بالنسبة الى الأشخاص وأما الثاني فهو أمر نسبي اذ ربما يكون اللفظ محفوفاً بما يوجب اجماله عند شخص ولا يكون مجملاً عند الآخر لعدم احتفافه بما يوجب اجماله ولكن هذا التقريب ايضاً غير تام ، اذ يكون اللفظ الكذائي مع احتفافه بما يوجب اجماله مجملاً على الاطلاق وبلا احتفافه بما يوجب اجماله مبيناً كذلك فلا وجه للتفصيل .

نعم يصح ان يقال ان الاجمال والبيان فى حد نفسيهما تارة اصالي واخرى عارضي مثلاً لفظ الأسد فى حد نفسه من الالفاظ التي لاجمال فيها اصاله ويمكن أن يعرضها الاجمال بلحاظ احتفافها بما يوجب اجمالها ولفظ العين من الالفاظ

التي تكون مجملة بالاصالة ولكن يمكن أن يعرضها البيان بالعرض بأن تحتف بما
يوجب اتضاح معناها والمراد منها فكلاهما واقعي والذي يهون الخطب انه لا
يترتب على هذا المبحث اثر عملي ، والله المستعان .

هذا تمام الكلام في المطلق والمقيد والمجمل والمبين ، وبه تم الجزء الاول
من هذا الكتاب وبتلوه الجزء الثاني من اول مباحث القطع ان شاء الله تعالى
فانتظر .

والحمد لله اولا وآخراً وظاهراً وباطناً والسلام على محمد وآله الأطهار .

فهرس الكتاب

٣	كلمة المؤلف
٤	المقدمة
٥	تعريف الاصول
٧	الوضع
١١	المعاني الحرفية
٢٥	وضع المركبات
٢٧	علامة الحقيقة
٢٨	الحقيقة الشرعية
٣٣	الصحيح والاعم
٤٨	في المشتق
٥٤	في الاوامر
٥٧	في الطلب والارادة
٨٣	في صيغة الامر
٨٥	في التوصل والتعبدى

١٠٦	دوران الامر بين التعمين والتخير
١٠٨	في الامر الواقع عقيب الحظر
١١١	في الفور والتراخى
١١٢	في الاجزاء
١٢٨	في مقدمة الواجب
١٣٣	في الشرط المتأخر
١٣٧	في الوجوب المشروط والمعلق
١٥٤	في النفسي والغبرى
١٥٩	في الطهارات الثلاث
١٧٥	هل يقتضى الامر بشيء النهى عن ضده
١٨٨	في الترتب
١٩٧	أدلة استحالة الترتب
٢٠٣	بقي شيء
٢٠٤	امور تذكر في المقام
٢٠٨	فروع
٢١٣	هل يجوز الامر مع العلم بانتفاء شرطه
٢١٤	الامر متعلق بالطبيعة أو بالفرد
٢١٦	في النسخ
٢١٧	الواجب التخييري
٢٢٢	الواجب الكفائى
٢٢٣	الموسع والمضيق
٢٢٧	الامر بالامر بشيء

- ٢٢٨ الامر ثانياً قبل الامتثال
- ٢٢٩ في النواهي
- ٢٣٠ اجتماع الامر والنهي
- ٢٣١ في ذكر امور
- ٢٤٥ فيما افاده الميرزا من التفصيل بين العلم والجهل
- ٢٤٦ فيما أورده عليه سيدنا الاستاد من وجوه الاشكال
- ٢٤٩ أدلة الامتناع
- ٢٥٥ أدلة الجواز
- ٢٦١ لو اضطر المكلف الى ارتكاب الحرام
- ٢٧٧ ما ذكر لتقديم جانب النهي
- ٢٨٤ في النهي عن العبادة والمعاملة وجهاته
- ٢٨٤ الجهة الاولى
- ٢٨٥ الجهة الثانية والثالثة والرابعة
- ٢٨٦ الجهة الخامسة والسادسة
- ٢٨٧ الجهة السابعة والثامنة
- ٢٨٨ الجهة التاسعة والعاشر
- ٢٨٨ البحث في مقامات ثلاثة المقام الاول
- ٢٨٩ المقام الثاني والثالث
- ٢٩٠ تعلق النهي بالعبادة على اقسام القسم الاول والثاني
- ٢٩١ تحليل ما افاده النائي قدس سره
- ٢٩٣ القسم الثالث
- ٢٩٤ البحث في امور الامر الاول

- ٢٩٥ الامر الثاني والثالث
- ٢٩٦ النهي عن المعاملات
- ٢٩٧ تفصيل صاحب الكفاية
- ٢٩٨ تفصيل النائبى
- ٣٠٠ فروع تذكر في المقام الفرع الاول والثاني والثالث
- ٣٠١ بقى شيء
- ٣٠٢ المقصد الثالث المفاهيم
- ٣٠٤ مفهوم الشرط
- ٣٠٤ اركان المفهوم الركن الاول والثاني والثالث
- ٣٠٥ الركن الرابع
- ٣٠٦ انواع القضايا النوع الاول
- ٣٠٧ النوع الثاني
- ٣٠٩ ما أفاده سيدنا الاستاد
- ٣١٠ اثبات المفهوم يتوقف على مقدمات المقدمة الاولى
- ٣١١ المقدمة الثانية والثالثة والرابعة
- ٣١٢ تقريب آخر لاثبات المفهوم
- ٣١٥ اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء والوجوه المذكورة فيه
- ٣١٥ الوجه الاول والثاني
- ٣١٦ الوجه الثالث والرابع والخامس
- ٣١٩ تعدد الشرط واستقلال كل شرط في التأثير
- ٣١٩ التداخل في الأسباب

- ٣٢٤ التداخل في المسبيات
- ٣٢٤ مفهوم الوصف
- ٣٢٩ مفهوم الغاية
- ٣٣١ مفهوم اداة الحصر منها كلمة الا
- ٣٣٢ الا في كلمة التوحيد
- ٣٣٣ ومن اداة الحصر كلمة « انما »
- ٣٣٣ قوله تعالى : انما وليكم الله واشكال الرازى وجوابه
- ٣٣٦ من اداة الحصر كلمه « بل »
- ٣٣٧ في مفهوم اللقب
- ٣٣٨ في العام والخاص في مفهوم العام
- ٣٣٨ العموم الاستغراقي والمجموعى والبدلي
- ٣٤١ للمفهوم صيغة تخصه
- ٣٤٥ التمسك بالعام اذا شك في تخصيصه
- ٣٤٨ اذا خصص العام بالمخصص المجمل مفهوماً
- ٣٥٠ الشبهة المصداقية
- ٣٥٣ استصحاب العدم الازلي
- ٣٦١ التمسك بالعام في الشبهة المصداقية
- ٣٦٣ هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص
- ٣٧١ هل الخطابات الشفاهية مخصوصة بالحاضرين
- ٣٧٤ اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض افراده
- ٣٧٧ تخصيص العام بالمفهوم المخالف
- ٣٨٠ الاستثناء المنعقب للجمل المتعددة

- ٣٨٢ تخصيص الكتاب بالخبر الواحد
- ٣٨٤ اذا دار الأمر بين التخصيص والنسخ
- ٣٨٦ ما ذكر لاثبات عدم النسخ وترجيح التخصيص
- ٣٨٨ هل النسخ جاز أم لا ؟
- ٣٨٨ في البداء
- ٣٨٩ في المطلق والمقيد تعريف المطلق
- ٣٩١ الكلام في الكلي الطبيعي
- ٣٩٢ من أفراد المطلق المعروف باللام
- ٣٩٣ من مصاديق المطلق النكرة
- ٣٩٣ لا دلالة لمثل رجل الاعلى الماهية المبهمة
- ٣٩٤ في مقدمات الحكمة
- ٣٩٥ التقابل بين الاطلاق والتقييد
- ٣٩٨ في حمل المطلق على المقيد
- ٤٠٣ حمل المطلق على المقيد في المستحبات
- ٤٠٦ في المجمل والمبين
- ٤٠٩ فهرس الكتاب

خطأ وصواب

الصفحة	السطر	خطأ	صواب
٣	٤	احببت	اجبت
٥	١٣	الفقه	اللفة
٨	١٢	اذمة	ازمة
٧	١٣	صنعة	صفة
٣٤	١٢	النواهي	التواحي
٣٨	١٩	فتصور	فيتصور
٤٣	١٨	لا يتهر	لا ينتهي
٤٨	٧	واسعة لا يثبت	لا تثبت
٥٢	٩	انها لم يؤمن	انهما لم يؤمنا
٥٢	١٠	منهم	منهما
٦٨	٢٣	خارجاً	خارجاً
٧٥	١٢	شقباً	شقباً
٨٨	٤	لاستحالة	لاستحال
٩٣	١٥	فرص	فرض
٩٤	١٧	فرص	فرض
١٠٤	١٣	رفعها	رفعها
١٠٤	٢٤	عدمه	زايد
١٠٩	٢٣	لا تقيدها	بلا تقيدها
١١٥	٧	البحث	البحث
١١٩	١٥	يكون	فيكون
١٣٣	٢٢	التأثر	التقارن
١٣٤	١٨	لقباس	لقياس
١٣٨	١٩	موجودات	موجدات

الصفحة	السطر	خطا	صواب
١٤١	٢٣	الجمع	الحج
١٤٩	٣	الصيح	الصحيح
١٧١	٢٣	يجواز	بجواز
١٧٣	٨	الواسعة	الواسطة
١٧٥	١١	الاقول	الاقوال
١٧٦	١٢	بالمانعة	بالممانعة
١٧٩	٢٠	البديل	البديل
٢٠٢	١٦	اقاد	افاد
٢٠٦	٢٢	تكليف	تكليف
٢١١	٥	قرئت	قرئت
٢٢٠	٣٦	مقوله	مقولة
٢٥٧	٩	بختار	بختار
٢٥٨	١٤	الثلاث	الثلاث
٢٨٧	١٤	يكتفى	يكتفى
٢٩٧	١٤	بحكم	يحكم
٢٩٨	١٢	اختياره	واختياره
٣٠٤	١٢	المتبادر	المتبادر
٣٢٣	٢١	قضيته	قضيه
٣٣٦	٢٣	استفراق	استغراق
٣٦٢	١٥	لفير	لفير