

دُرَرُ سَيِّدَاتٍ فِي  
عِلْمِ الْأَصُولِ

تَقَرَّرُ الْأَنْحَاثُ سَمَاحَةَ آيَةِ اللَّهِ الْعُظْمَى  
السَّيِّدِ أَبُو الْقَاسِمِ الْخُوِّي (قُدْسِهِ)

تَالِيفُ  
آيَةِ اللَّهِ السَّيِّدِ عَلِيِّ الْهَاشِمِيِّ الشَّاهِرِ وَدِيِّ

الْجُمُعَةُ الْأَوَّلَى



# دراسات في علم الأصول

الجزء الأول

تأليف

آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي (قدس سره)



مؤسسة دائرة معارف الفقه الاسلامي

خوئي، أبو القاسم، ١٢٧٨ - ١٣٧١  
دراسات في علم الأصول / تقرير الابحاث أبو القاسم الخوئي؛ تاليف علي الهاشمي الشاهرودي. --  
قم: دائرة المعارف الفقه الاسلامي، طبقا لمذهب أهل البيت (ع)، ١٣٨٤.  
٤ ج.: نمونه.

ISBN: 964-8360-46-4 (دوره)

ISBN: 964-8360-47-2 (ج. ١)

عربي.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.

کتابنامه.

١. اصول فقه شیعه. ٢. فقه جعفری -- قرن ١٤. الف. هاشمی شاهرودی، علی، ١٣٠٢ - ١٣٤٢.
- ب. مؤسسه دایره المعارف فقه اسلامی.
- ج. عنوان.

٢٩٧ / ٣١٢ BP ١٥٩ / ٨ / ٩ د خ

م ٨٣ - ٣٤٩٢٩

کتابخانه ملی ایران



### حقوق الطبع محفوظة للناسخ

الكتاب: ..... دراسات في علم الأصول - ج ١  
المؤلف: ..... آية الله السيد علي الهاشمي الشاهرودي  
الناشر: ..... مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي  
الطبعة: ..... الثانية ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م  
المطبعة: ..... محمد  
عدد النسخ: ..... ٣٠٠٠

- وكلاء التوزيع -

لبنان: بيروت - حارة حريك - بناية البنك اللبناني السويسري دار الغدير للطباعة والنشر والتوزيع - هاتف: ٩٦١١٥٥٨٢١٥ + فاكس: ٩٦١١٢٧٣٦٠٤ +  
العراق: النجف الأشرف - سوق الحويش - تلفون ٩٦٤٣٣٣٧٣٥٦٣ + دار الغدير للطباعة والنشر.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين محمد وعمرته الطيبين  
الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين وبعد فمن من الله عز وجل ان وفق حاشا  
العلافة ركن الاسلام ومفتحة هذه الايام قوة عيني المعظم له الامام السيد علي الشاهرودي  
ادام الله فضله وكثر في العلماء امثاله لصرف جل عمره في تحصيل العلوم الشرعية والمعارف الالهية  
وقد حضر بجاني في الفقه والاصول والفيزيائية حضور تفرغ وتحقيق وتدبر وتدقيق حتى بلغ  
بفضل الله سبحانه الدرجة العالية وفاز بالقدح العلي من العلم والعمل فاصبح من العلماء العظام  
والاجلحة الاعلام ولقد اجلت الذخر في ما حصره من تقريرات بجاني في كتابه هذا فوجدته  
مجدد الله جل ذكره وافياً بما ينقاه ومؤيداً لما حقيقناه فحمدت الله على ما انعم به علي ولشكره  
دام فضله على هذه المرتبة التي لا ياله الا ذر وحط عظيم وله الحمد على نعمه والاله ابركهم الموفق

شهر صفر سنة ١٣٧٠





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وعترته  
الطاهرين واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين  
وبعد فقد لاحظنا هذه (المحاضرات) التي كتبها العلامة المحجة المحقق الورع التقى السيد  
على الشاهرودي رحمه الله ببرحمته واسكنه فسيح جناته تقريراً لأبحاثنا الفقهية  
في الحالات فوجدناها في غاية الجودة والاتقان والضبط والبيان يبرع عن  
دقائق البحث ويحافظ على مزاياه ويلتمس بمهامه في حسن الأداء وجودة التقرير  
وقد تغلبت سلاسة بيانه على تعمق البحث ودقة فابرزه إلى الوجود صورة واضحة  
جليّة . ولا غرو فقد كان رحمه الله من تُعقّد عليه الآمال أن يكون أحد المراجع العظام  
يزعم بالدراسة العلمية في مستقبل الأيام لكنه يؤسفنا جداً أن عاجله المنون وهو  
في ريعان شبابه ونضارة أيامه حيث قدّمنا به أحد أعمدة أولادنا الذين صرنا جهوراً  
في تثقيفهم راعداً هم علماء أبراراً يستنبطون أحكام الدين ويتسخّون مقام القيايين  
المسلمين وما اخص به قدس الله نفسه الزكية شدة مواظبته على إتمامها حتى أناسمنا  
يشكر الله سبحانه وتعالى على ما منعه إياه من عدم انقطاعه عن إتمامنا الفقهية والأصولية  
ولا يرمأ واحداً من هاء عشرين عاماً فكان قدوة حسنة لزملائه في النشاط العلمي والأبحاث  
القيمة وقد سبقهم إلى طبع تقريراتنا في الأصول فقدم الهيئة العلمية وزادهم كتابه  
(الدراسات) الذي لا يستغني عنه طلاب العلم . وإن في أمارة العلمية التي خلفها  
من تقاريرات دروسنا الكفائية في تحليل ذكره وإشادة بفضلته فوراً من ضريحه وخبراه  
عن العلم وأهله خير جزاء المحسنين مررت بريح ، أشرفكم ، اللهم إني أرى الخو



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله الطاهرين .

إنَّ من أبرز خصائص التشريع الإسلامي الخالد هي خصيصة السعة والشمول والمرونة وامتداد آفاقه ، فما من صغيرة ولا كبيرة في حياة الفرد والدولة والمجتمع إلّا وتناولها التشريع الإسلامي فنظّمها ، وحدّد الموقف منها . غير أن أحكام الشريعة ليست بمستوى واحد من الوضوح والصراحة في مصادرها وأدلتها ، مما تطلّب عملية الاجتهاد والاستنباط ، وقد مرت هذه الممارسة العلمية كغيرها من الأعمال العلمية بمراحل تطور ، وتفاعل فكري متواصل ، وكان لابد لأي عمل علمي كالاجتهاد في الشريعة من ضوابط ومنهج علمي ينظم عمليات الاجتهاد والاستنباط ، فوضع المسلمون علم أصول الفقه بشكله المبرمج المنظّر . وكان أول من وضع أسس هذا العلم هما الإمامان الباقر وولده الصادق عليهما السلام وقد جمع ما ورد عنها في هذا المجال وبُوّب وفق مباحث علم الأصول في كتب مثل : (أصول آل الرسول) و(الأصول الأصلية) وغيرها . وأول من دوّن في هذا العلم من علماء الشيعة الإمامية تدويناً متكاملاً ومنظراً هو الشيخ المفيد - أعلى الله مقامه - المتوفى ( ٤١٣ هـ ) وقد سبقه بعض من كتب في هذا العلم من أصحاب الأئمة عليهم السلام كهشام بن الحكم الذي كتب في مباحث الألفاظ ، ويونس بن عبد الرحمن الذي كتب كتاب (اختلاف الحديث) وكان محمد بن إدريس الشافعي المتوفى ( ٢٠٤ هـ ) أول من صنف في هذا العلم من علماء المدرسة السنية ، مع التسليم بأن عمليات الاستنباط في مراحلها الأولى كانت تجري بعفويتها وفق أسس أصولية .

وعلم اصول الفقه هو علم الاستنباط او منطق الفقه كما يعبر عنه بعض العلماء وعبر قرون عديدة بلغ هذا العلم في مدرسة الشيعة الإمامية أوجه وراقيه .  
وقد شهد القرن الأخير نضجاً أصولياً فذاً وآراء ونظريات اصولية عملاقة كشفت عن عبقرية العقل الاصولي في المدرسة الامامية .

ومن جملة العلماء والمحققين الذين كان لهم الدور البارز في خدمة هذه المدرسة الاصولية وتنضيجها وتطوير نظرياتها سماحة آية الله العظمى السيد ابو القاسم الخوئي رحمه الله والذي تزعم المحوزة العلمية في النجف الأشرف قرابة نصف قرن وكان من أبرز اساتذتها ، وقد تخرج على دروسه في البحث الخارج المئات من العلماء والمجتهدين كما وقُررت آراؤه وإجماعه في الفقه والأصول من قبل جملة من كبار تلامذته ضمن دورات عديدة . وقد كان اول تقارير بحثه على يد المرحوم آية الله السيد علي الشاهرودي رحمه الله والذي كان من كبار تلامذته الاوائل تحت عنوان (دراسات في علم الأصول) طبع منه الجزء الثالث قبل اربعين عاماً في النجف الأشرف ، مع تقارير اخرى له ايضاً في فقه المعاملات طبعت تحت عنوان (محاضرات في الفقه الجعفري) وقد كان هذا التقرير متميزاً فريداً في نوعه وكان موضع اعتماد واقرار واشادة من قبل الجميع وبالأخص من قبل استاذة السيد الخوئي رحمه الله ، كما يظهر من تقريظه للتقريرين المطبوعين طبعتهما الاولى وقتئذٍ .

ومؤسسة دائرة المعارف اذ تقوم اليوم بطبع ونشر كامل هذا التقرير بأجزائه الأربعة - بعد أن أتحننا نجل المرحوم المقرّر سماحة آية الله السيد الهاشمي (دام ظله) رئيس المؤسسة - انما تساهم في خدمة العلم وحفظ هذه الثروة الفكرية والعلمية لانباء هذه المدرسة وتخليد ابحادها .

نسأل المولى جلّ شأنه ان يتقبّل هذا العمل ويوفقنا للسداد انه سميع مجيب ،  
وآخر دعوانا ان الحمد لله ربّ العالمين .



الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله ، واللّٰعنة على أعدائهم  
أجمعين .

غير خفي أنّ المتكفل للبحث عن المبدأ والمعاد وما يتعلق بالاعتقادات هو  
علم الكلام ، كما أنّ المتكفل لما يتعلق بالعمل من الأحكام هو علم الفقه ، والمتكفل  
لتنقيح مبانيه هو علم الأصول ؛ فلا بد للفقيه من البحث عنه إما في مقدمة الفقه كما  
كان عليه دأب الفقهاء قبل زمان الشيخ الطوسي ، وإما مستقلاً كما هو المتعارف في  
زماننا ، وليس التعرّض له مستقلاً من البدعة كما توهم ، فمن لم يجتهد في المباحث  
الأصولية ، لا يكون مجتهداً ، بل هو مقلد ناقل للمسائل ولو كان قادراً على تطبيق  
القواعد الفرعية ، وبهذا ظهرت أهمية علم الأصول .

ثم في الأصول ، تارة : يبحث عن الحكم المتعلّق بالشيء بلحاظ الشك في  
الواقع ، ويعبر عن دليله بالدليل الفقاهتي والأصل العملي ، وسيأتي بيان وجه  
التسمية .

وأخرى : يبحث فيه عن لوازم الحكم الواقعي عقلاً من دون نظر الى الألفاظ  
أصلاً ، كمبحث مقدّمة الواجب وببحث النهي عن الضد ، ومسألة اجتماع الأمر

والنهي ، وتسمى بالمباحث العقلية ، وكان المناسب أن يبحث عنها مستقلاً في باب مخصوص ولا يدرج في مباحث الألفاظ .

وثالثة : يبحث عن ظهورات الألفاظ عرفاً ، إما اللفظ الواحد كببحث الأوامر والنواهي ، وإما أكثر كالبحث عن المطلق والمقيّد ، وما يفهم منها عرفاً من حمل المطلق على المقيّد ، أو حمل المقيّد على الفرد الأفضل ، وبحث العام والخاص .  
ورابعة : يبحث عن دليّة الدليل ، كالبحث عن حجّة الخبر وحجّة الظواهر والشهرة وأمثال ذلك .

خامسة : في علاج التعارض بين الأدلة ويسمّى بمسألة التعادل والتراجع .  
هذا وقد جرت سيرة الأعلام سيّما المتأخرين منهم على البحث أولاً في مبادئ علم الأصول عن تعريفه وبيان موضوعه ، والبحث عن الحقيقة الشرعية ، والصحيح والأعم ، وبيان حقيقة الوضع ، والبحث عن المشتق ونحوه ، فتكون مقدمة لهذا العلم .

والكلام فيها يقع في أمور ، ثم نتكلّم في المقاصد .



## الأمر الأول :

### في بيان موضوع علم الأصول

عُرف موضوع العلم بأنه « ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية دون الغريبة » .  
ولتوضيح ذلك لابدّ من التكلّم في جهات ثلاث :  
أحداها : هل تتوقف علميّة كلّ علم على أن يكون له موضوع جامع لموضوعات مسائله ؟

ثانيها : في الفرق بين العوارض الذاتيّة والغريبة .

ثالثها : على تقدير ثبوت الموضوع للعلم هل يلزم ان يكون البحث في مسائله عن عوارض الموضوع الذاتية فقط ، أو يبحث فيها عن عوارضه الغريبة أيضاً ؟

الجهة الأولى : استدلووا على توقف كل علم على موضوع بما برهنوا عليه في الفلسفة العالية من أن الواحد لا يصدر الا عن الواحد ، والألزم توارد علّتين على معلول واحد ، وطبقوه على المقام بدعوى : أن الغرض المترتب على كل علم غرض واحد ، ويستحيل أن يكون معلولاً لمسائله المتباينة بما هي متباينة ، فلا بد وأن يكون بينها جهة جامعة ، بها تكون مؤثّرة فيه .

وفيه : بعد تسليم أصل البرهان في محله ، لا وجه لتطبيقه على المقام ، لأنه :  
أولاً : أخصّ من المدّعى ، اذ لا ملزم لأن يكون في كل علم غرض مباين لنفس العلم وجوداً مترتباً عليه ترتّب المعلول على علّته أو المُقتضى على مقتضيه ،

أو المشروط على شرطه ، بل رُبما لا يكون الغرض من العلم الآتفس المعرفة وكمال النفس ، كما في التاريخ ونحوه ، ولا يستلزم ذلك كون البحث عنه سفهياً كما هو ظاهر .  
وثانياً : ان البرهان على فرض صحته إنما يصحّ فيما اذا كان الصادر واحداً شخصياً ، وأما الواحد النوعي فن البديهي أنه يصدر كل فرد منه من علّة مستقلة ليس بينها جامع في العلية ، كالحرارة الناشئة من النار تارة ومن الشمس او الغضب او الحركة أخرى .

وقد ذكرنا في بحث التجزّي<sup>(١)</sup> من الاجتهاد انّ القدرة على استنباط كل حكم ملكة مباينة مع القدرة على استنباط حكم آخر ، فليس هناك غرض واحد يستكشف من وحدته وجود موضوع جامع بين موضوعات المسائل .

وثالثاً : لو سلمنا انّ هناك غرضاً واحداً شخصياً ، فمع ذلك نقول : انه انما يلزم الاشكال فيما لو كان ذاك الغرض الواحد الشخصي مترتباً على كل واحد من المسائل مستقلاً ، واما اذا فرضنا انّ العلّة لتحقيقه مجموع المسائل من حيث المجموع ، كالمصلحة في الصلوة المترتبة على مجموع أجزائها التي لا يعقل وجود الجامع بينها ، فلا يلزم عندئذٍ من عدم وجود الجامع بين موضوعات المسائل محذوراً اصلاً ، لأنّ المجموع سوف يكون علّة واحدة وكل واحد منها يكون جزء العلّة .

ورابعاً : انّ المسائل بوجوداتها الواقعة في الوعاء المناسب لها لا تكون علّة لحصول الغرض ، والاّ لزم أن يكون كل احد قادراً على حفظ اللسان عن الخطأ ، أو على الاستنباط فعلاً .

وبعبارة أخرى : لزم أن يكون الغرض من كل علم حاصلًا لكل أحد ، ويكون كل شخص عالماً بكل علم فالعلّة وعليه انما هي معرفة المسائل والعلم بها ،

فلا بدّ من تصوير الجامع بين افراد العلم ، ولولا ذلك كان لابدّ من تصوير الجامع بين محمولات المسائل والنسب أيضاً لا خصوص موضوعاتها ، وذلك واضح .  
وخامساً : إنّنا نرى بالوجدان استحالة تصوير الجامع بين موضوعات مسائل كثير من العلوم .

فمثلاً في علم الفقه ربّما يبحث عن الأمر العدمي ، واخرى عن الوجودي ، وعن الجواهر تارة ، وعن الاعراض الحقيقية الداخلة تحت المقولات التسع العرفية اخرى ، وعن الأمور الاعتبارية كالغصب مثلاً ثالثة ، ومن الواضح انه لا جامع بين شيء من هذه الأمور .

فما ذكره بعض من أنّ موضوع الفقه هو فعل المكلف خطأ ظاهر ، اذ البحث عن طهارة كثير من الجواهر كالمياه وغيرها ، ومبحث الأثر والضمان من مباحث الفقه ومسائله مع أنّ الموضوع فيها ليس فعل المكلف كما لا يخفى .  
وبالجملة فلا وجه للزوم وجود الموضوع للعلم اصلاً .

وبهذا ظهر انه لا وجه لما قيل من أنّ تمايز العلوم انما يكون بتمايز موضوعاتها ، بل ربّما يكون بذلك كما لو فرضنا أنّ المدوّن اراد البحث عن تاريخ نبي أو وصي خاصّ مثلاً ، وربّما يكون بتمايز المحمول ووحدته كما لو فرضنا انه اريد البحث عن المتحرك مثلاً ، فانه يبحث حينئذ عن الأين والمتى والكيف وغيرها مما هو معروض الحركة ، فالموضوعات متغايرة إلا أنّ المحمول يكون واحداً فتميز هذا العلم يكون بوحدة المحمول ، وثالثة : يكون بالاعراض كما هو الغالب مثلاً يأخذ المدوّن في نظره فائدة خاصة ، فيتعرض لكل مسألة يكون لها دخل في تلك الفائدة ، ولو لم يكن بينها جامع اصلاً كما في علم الأصول والفقه ، فإنّ غرض الأصولي انما هو البحث عن كل ماله دخل قريب في الاستنباط ، وغرض الفقيه البحث عن كل ما يكون مقرباً الى المولى ومبعداً عنه ، ولذا يبحث فيها عن ذلك مع انه لا جامع بين

مسائلها اصلاً لا موضوعاً ولا محمولاً .

الجهة الثانية : قُسم اللواحق والمحولات الى الذاتي وغير الذاتي . وقد وقع هذا التقسيم في باب الكليات تارة ، وفي كتاب البرهان اخرى .

اما الذاتي في باب الكليات فالمراد منه ما يكون مقوّمًا للشيء ، وهو إما يكون مشتملاً على ما به الاشتراك وما به الامتياز معاً ويسمى بالنوع ، او على خصوص ما به الاشتراك ويسمى بالجنس ، او خصوص ما به الامتياز ويعبر عنه بالفصل .

وفي مقابل الذاتي بهذا المعنى العرض ، ويقسم الى الخاص والعام ، والمقسم لهذا التقسيم مطلق اللاحق والمحمول على الشيء الأعم من أن يكون من مقوماته أو لا .

واما ذاتي باب البرهان فهو : العارض الذي ينتزع من مقام ذات الموضوع ويكون وضعه كافياً في حمل المحمول عليه .

وبعبارة أخرى : ما يكون بين الثبوت له : كما اشير اليه في المنظومة بقوله :  
« ذاتي شيء بين الثبوت له »<sup>(١)</sup> كالامكان للساهيات الممكنة ، والزوجية بالقياس الى الأربعة .

فان العقل بمجرد وضع الانسان مثلاً يحكم بتساوي نسبة الوجود والعدم اليه وهكذا في الاربعة حيث ينتزع العقل منها الزوجية من دون حاجة الى لحاظ شيء آخر معه .

وفي مقابله ما لا يكون بين الثبوت ولا يكفي مجرد وضع الشيء في انتزاعه عنه كالقائم مثلاً ، والمقسم في هذا التقسيم خصوص العوارض .

(١) شرح المنظومة / ص ٢٩ ( ط . ناصري ) .

واما الذاتي في المقام فليس المراد منه ذاتي باب الكليات ، لوضوح أنَّ محمولات المسائل ليست جنساً للموضوع ولا فصلاً له ، ولا ذاتي باب البرهان ، اذ ليست المحمولات بيّنة الثبوت للموضوع بأجمعها ، بل المراد منه ما يكون عروضه بلا واسطة ، وفي مقابله الغريب أي ما يكون عروضه مع الواسطة .

فالمقسم لهذا التقسيم انما هو خصوص العوارض لا الذاتيات .

ثم انه ليس المراد من الواسطة في المقام الواسطة في الثبوت أي علة الوجود ، لان المحمولات في مسائل غالب العلوم تكون حادثة ومحتاجة الى العلم .

نعم ربما يكون ثبوت بعض المحمولات لموضوعاتها غير محتاج اليها كجملة من مباحث الفلسفة العالية ، فثلاً ثبوت الامكان للماهيات غير محتاج الى العلة والواسطة في الثبوت ، إلا انه في الغالب تكون محتاجة اليها .

ولا الواسطة في الاثبات اي علة العلم بالشيء ، فإنَّ مسائل العلوم غالباً لا تكون من البديهيّات ، والا لعرفها كل احد .

بل المراد من الواسطة هو الواسطة في العروض ، فإنَّ اسناد جملة من المحمولات الى بعض الموضوعات يكون اسناداً حقيقياً ، والى البعض الآخر اسناداً مجازياً ، كما في اسناد المناعة الى زيد في قولك « زيد منع جاره » مثلاً ، نعم اسناد مناعة الجار اليه يكون حقيقياً .

وقد قالوا : بانه لا بدّ وأن يكون البحث في كل علم عن عوارض موضوعه التي تكون من قبيل الاول دون الثاني ، ولذا لو فرضنا أنَّ الموضوع لعلم كان هو الميزاب فالبحث عن الجريان في ذلك العلم لا يكون من مسائله ، لانَّ اسناد الجريان الى الميزاب يكون مجازياً والى غير من هو له .

وبالجملة نقول في بيان العرض الذاتي والغريب : انه تارة : يعرض الشيء على موضوع بلا واسطة في العروض اصلاً كعروض العلم والادراك على النفس

الناطقة ، وهذا يكون عرضاً ذاتياً بلا اشكال .

واخرى : يكون مع الواسطة ، والواسطة هذه تكون على ستة أقسام ، لانها :  
اما أن تكون امراً داخلياً اخص ، كعوارض الفصل بالنسبة الى النوع فتأمل ،  
مثل اسناد الادراك الى الانسان بواسطة النفس الناطقة . واما اعم كعوارض الجنس  
بالقياس الى النوع ، كما لو اسند عارض الجسم الى الانسان من الطول والعرض  
مثلاً .

واما أن تكون الواسطة امراً خارجياً ، او مبيناً للموضوع ، او مساوياً ، او  
اعم ، او اخص ، فهذه اقسام ستة .  
اما ما يكون عروضه بواسطة امر داخلي اخص فقد تسالموا على كونه ذاتياً ،  
فالعلم عرض ذاتي للانسان .

كما انهم تسالموا على أن ما يكون عروضه بواسطة امر خارج مابين يكون  
غريباً .

واما ما يكون بواسطة امر داخلي اعم ، كعوارض الجنس بالقياس الى  
النوع ، فقد وقع الخلاف في كونه ذاتياً او غريباً ، وذهب الى كل من الأمرين فريق .  
واما ما يكون بواسطة امر خارج مساو ، او اعم ، او اخص ، فقد تسالموا  
على كونه غريباً ، وإن وقع الخلاف ايضاً في خصوص المساوي .  
ولا يخفى انه لا ثمره في البحث عن ذلك وتحقيقه .

الجهة الثالثة : في الاشكال المعروف وهو أن موضوعات المسائل غالباً تكون  
اخص من موضوعات العلوم ، فمثلاً موضوع النحو هو الكلمة وموضوعات مسائله  
هو الفاعل والمفعول والحال والتمييز ، وهي اخص من الكلمة ، ونسبتها اليها نسبة  
النوع الى الجنس او الصنف الى النوع ، وهكذا في الفقه فإن الوجوب مثلاً يعرض  
الصلوة ويحمل عليها حقيقة ، ولا معنى لأن يقال : فعل المكلف واجب مثلاً إلا

مساعدة ، حيث تكون عوارضها ومحملاتها عوارض عرقيّة لموضوع العلم ، مع انهم تسالموا على أنّ العارض بواسطة أمر خارج اخص يكون من العوارض الغريبة ، فكيف يجمع ذلك مع اتفاقهم على أنّ البحث في العلم لابدّ وأن يكون عن العوارض الذاتية لموضوعه ؟! هذا ما يقع في اغلب العلوم .

واما في خصوص علم الأصول فالأمر بالعكس ، لأنّ عروض محمولاته على موضوعه يكون بواسطة امر داخلي اعم فإنّ موضوع علم الأصول هو الأدلة ، وموضوعات مسائله هي الأمر والنهي ونحو ذلك ، ومن الواضح انها اعم منها ، ونسبتها الى الدليل نسبة الجنس الى النوع .

وعليه ، فإن قلنا : بأنّ العارض بواسطة الأمر الداخل الأعم يكون ذاتياً انتفى الاشكال بلحاظ هذا العلم ، والّا فتجري فيه ايضاً هذه الشبهة كما في غيره من العلوم ، فيكون الكل من واد واحد .

وقد ذهب الأصحاب في الجواب عنها يميناً وشمالاً ، ولم يأت أحد منهم بما يشفي الغليل اصلاً فانه بعد اتفاقهم على انه لابدّ وأن تكون محمولات المسائل عوارض ذاتيّة لموضوع العلم ، واتفاقهم على أنّ العارض بواسطة امر خارج اخص من العوارض الغريبة وقعوا في الاشكال ، فإنّ محمولات المسائل في غالب العلوم انما تعرض لموضوعها بواسطة امر خارج اخص الاّ ما شدّ وندر .

وقد أجيب عنه بوجوه ، تقتصر على ذكر واحد منها وهو ما افاده المحقّق النائيني ، ولا يبعد أن يكون احسنها .

وحاصل ما افاد<sup>(١)</sup> : أنّ الاشكال انما كان وارداً لو كان الموضوع في العلوم غير مقيّد بالحيثيّة ، كما لو قلنا انّ الموضوع في النحو والصرف نفس الكلمة والكلام ،

وفي الفقه عنوان فعل المكلف ، بينما ليس الأمر كذلك ، بل الموضوع في كل علم يكون مقيّداً بالحيثية ، لوضوح أنّه في الفقه مثلاً لا يبحث عن فعل المكلف من جميع حيثياته كحيثية كونه من أي المقولات ؟! وكذا الحال في مثل النحو والصرف فأنّه يبحث عن حيثية الاعراب والبناء في الأول وعن حيثية الصحة والاعلال في الثاني .

اذن فالموضوعات دائماً تكون مقيّدة بالحيثيات ، وما يكون للقيّد والحيثية يثبت للمقيّد بها لا محالة ، كما نرى وجدانا ان المقيّد بالمتع يكون ممتنعاً ، مثلاً الانسان الفاعل والتارك في آن واحد يكون ممتنعاً لامتناع قيده ، والحيثيات المأخوذة في موضوعات العلوم تكون اموراً انتزاعية من موضوعات المسائل .

والأمور الانتزاعية كالا اعتبارية - ولا فرق بينهما فيما نحن فيه وإن كان بينهما فرق ، ولعلنا نتعرض لذلك في طيّ بعض المباحث - تكون على نحو بسائط ذهنية وخارجية ، خلافاً للجواهر والاعراض .

فان الجوهر يكون مركّباً خارجاً من المادّة والصورة ، ولذا نرى بقاء المادّة فيه وانقلاب صورته النوعية كما في الكلب الواقع في المملحة ، وهذا يكشف عن تركّبه خارجاً ويكون مركّباً ذهنياً من الجنس والفصل ، فإنّ العقل يحلله اليها .

والاعراض وإن كانت بسائط خارجيّة وغير مركّبة من المادّة والصورة ، ولذا لا يعقل بقاء مادّة القيام وتبدد صورته بالقعود ، بل اذا قعد القائم مثلاً ينعدم ذاك العرض باسره ويوجد عرض آخر ، ولكنّها مركّبات ذهنية ويحللها العقل الى الجنس والفصل كما هو واضح .

واما الأمر الانتزاعي والاعتباري فهو نحو وجود ضعيف بسيط خارجاً وذهناً ، وعليه فيكون المقيّد بالأمر الانتزاعي بسيطاً انتزاعياً لا محالة ، ويكون ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك .

وحيث أنّ الأمر الانتزاعي متّحد مع منشأ انتزاعه بمعنى انه لا وجود للأمر



الانتزاعي الا بوجود منشائه ، فلا محالة ترتفع اخصيية موضوعات المسائل عن موضوع العلم من البين ، ولا تكون نسبة موضوع العلم الى موضوعات مسائله نسبة الجنس الى النوع ، فيندفع الاشكال .

وفيه : مع كونه امتن الوجوه المذكورة في المقام .

اولاً : انّ الحيثية لا تكون قيداً للموضوع وانما هي جهة البحث ، والموضوع ذوات تلك العناوين ، مثلاً يبحث عن الدار تارة من حيث مساحتها ، وأخرى من حيث قيمتها ، وثالثة من حيث طول جدرانها ، والموضوع في الجميع نفس الدار وحيثية البحث تختلف . وفي علم النحو مثلاً يبحث عن الكلمة والكلام ، وحيثية البحث هي الاعراب والبناء لا الفصاحة والبلاغة ، وهكذا في الفقه وغيره .

وثانياً : لو سلّمنا انّ الحيثية تكون قيد الموضوع ولكن إنّ جعلنا المقيد بالحيثية معرّفاً لموضوعات المسائل وعنواناً مشيراً اليها ، ففي الحقيقة لا يكون ذلك جامعاً بين موضوعات المسائل ، فرجعه الى انكار موضوع العلم رأساً .

وانّ جعلناه جامعاً حقيقياً بأنّ يكون كلياً وتكون موضوعات المسائل افراده ومصاديقه لا معرّفاً محضاً كما في جميع موارد الكلّي وافراده غاية الأمر انه كلي انتزاعي لتقيده بأمر انتزاعي ، فيكون الاشكال حينئذ اشد ، وذلك لانّ المحمولات حينئذ تكون عارضة له بواسطة أمر أخص ، فإذا كان العارض بواسطة النوع للجنس غريباً مع انّ الجنس متحد مع النوع ذاتاً وخارجاً فبطريق اولي يكون العارض بواسطة النوع عرضاً غريباً للعنوان الانتزاعي ، لانّ اتحاده مع منشأ انتزاعه يكون اضعف من اتحاد الجنس مع النوع .

وثالثاً : المقيد بالأمر الانتزاعي لا يكون انتزاعياً ولا يثبت كل ما للقيّد للمقيد ، نعم خصوص امتناع القيد يسري الى المقيد ، والمقيد بالمتع يكون ممتنعاً ، ولا يقاس عليه سائر الخصوصيات كالبساطة والانتزاعية ، والشاهد عليه : انّ

الانسان المقيد بالقيام ، او الغرفة المقيدة بالفوقية ، او الدار المقيدة بالملكية لا تكون بسيطة ولا انتزاعية مع تقيدها بالامور الانتزاعية ، وهذا ظاهر .

ورابعاً : سلّمنا انّ الأمر الانتزاعي والمقيد به أعني موضوع العلم بسيط ، ولكن من الواضح انّ موضوعات المسائل لا تكون كذلك ، فالموضوع في قولك « كل فاعل مرفوع » هو عنوان الفاعل وهكذا في « كل مفعول منصوب » وكذلك الموضوع للوجوب هو عنوان الصلاتية وموضوع الحرمة هو الغيبة بهذا العنوان ، وموضوع الاباحة شرب الماء بهذا العنوان ، وليس الفعل الجامع بين هذه العناوين موضوعاً لحكم اصلاً ، ومن الواضح ان هذه العناوين عناوين متغيرة ، ولا يكفي في رفع الاشكال بساطة موضوع العلم مع تركيب موضوعات المسائل وتغيرها ، فانها حينئذ لا محالة تكون اخص من موضوع العلم .

فالتحقيق في الجواب أن يقال : انّ الاشكال مبني على أمرين :

أحدهما : البحث في تعريف الموضوع بكونه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية .

ثانيهما : الالتزام بكون العارض للشيء بواسطة أمر خارج أخص أو أعم يكون غريباً ، وكلاهما محل منع .

أمّا الأول - فلأنه لم يرد دليل على ذلك ، فبعد ما ذكرنا من انّ علميّة العلم وتمايزه كما يمكن أن يكون بموضوعه تارة وبمحموله أخرى ، كذلك يمكن أن يكون بغرض الباحث ، ولا مانع من البحث في العلم عن العوارض الغريبة لموضوعه اذا كانت دخيلة في غرض الباحث .

مثلاً : لو فرض انّ موضوع العلم هو الميزاب وكان البحث عن اسناد الجريان اليه دخیلاً في الغرض الذي دوّن لأجله العلم يبحث فيه عن ذلك ولو كان عرضاً غريباً لموضوع العلم ولم يذكروا لذلك الا مبعّدات لا أساس لها أصلاً .

واما الثاني : فلو فرض ان الدليل قام على لزوم ان يكون موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية لكن نقول : لا دليل على صحة التقسيم المتقدم وان العارض بواسطة أمر خارج أخص أو أعم من العوارض الغريبة بل هو عارض ذاتي .

فان الميزان في الذاتية والغربة هو ما ذكره أهل الأدب من كون الاسناد حقيقياً أو مجازياً ، فاذا كان اسناد المحمول الى الموضوع اسناداً الى من هو له وكان المحمول وصفاً له بحال نفسه ، فلا محالة يكون عرضاً ذاتياً له ولو كان مع الواسطة ، وان كان وصفاً له بحال متعلقه واسناده اليه اسناداً الى غير من هو له فيكون غريباً .

فالميزان اذن هو صحة الاسناد ، ونحن نرى ان اسناد أوصاف الجنس الى النوع والى الفرد يكون حقيقياً . فالانقسام مثلاً الى الابعاد الثلاثة يكون من لواحق الجسم ومع ذلك لو قلنا ان زيدا قابلاً للانقسام يكون ذلك اسناداً حقيقياً ، وهكذا لو قلنا بان الانسان متحرك بالارادة وحساس ، مع انها من لواحق الجنس .

والسر فيه واضح ، فان الجنس متحد مع الشخص والنوع وجوداً فعوارضه تكون عارضة لها ايضاً حقيقة وبلا عناية ، وهكذا عوارض الفرد بالنسبة الى النوع أو الى الجنس ، فانها تكون عوارض ذاتية له ويكون اسنادها اليه حقيقياً ، والشاهد عليه ما نرى من صحة هذه الاستعمالات العرفية بلا مساحمة ، فمثلاً يقال : « أكلت الخبز » فيسند الأكل الى الكلي مع ان المأكول ليس الفرداً خاصاً منه ، ويقال : « اشتريت اللحم » مع ان المشتري ليس الفرداً خاصاً ، ويقال « البشر نبي » مع ان النبي فرد منه ، وذلك لان المهمة تكون في قوة الجزئية وهي متحدة مع الفرد خارجاً .

ويحتمل ان يكون هذا هو مراد المحقق السبزواري مما ذكره في حاشية الاسفار

٢٠ ..... دراسات في علم الأصول

من اتحاد الكلي لا بشرط مع الفرد . فالاشكال اذن غير وارد من اصله ، وأظن ان التسالم على هذين الامرين ناشئ من التقليد المحض ليس الآ .  
هذا كله في بيان الموضوع .

## الأمر الثاني :

### في تعريف علم الأصول

عرّفه القوم بأنه : « القواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية »  
وقد ذهب المحقق الخراساني<sup>(١)</sup> الى قصور هذا التعريف ، وأضاف اليه قوله : « أو التي  
ينتهي اليها الفقيه في مقام العمل » فيقع الكلام في جهتين :  
احدهما : في وجه الاشكال على تعريف القوم وازافة هذا الذيل اليه .  
والأخرى : في تحقيق اصل المطلب .

### الجهة الأولى :

الظاهر ان الاشكال ناشئ من تخيل كون المراد من الأحكام في التعريف  
خصوص الأحكام الواقعية كما هو المراد من الحكم في كلام الشيخ في أول الرسائل  
وهو قوله : « اعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي »<sup>(٢)</sup> فانه لو لم يكن المراد  
منه خصوص الواقعي لم يكن وجه لجعله مقسماً للاقسام الثلاثة ، اذ الحكم الظاهري  
دائماً يكون متيقناً إلا في موارد نادرة مثل موارد الأصول العقلية والظن الانسدادي

---

(١) كفاية الأصول / المجلد الأول / ص ٩ .

(٢) الرسائل / ص ٣ .

على الحكومة .

وبالجملّة فحيث رأى أن المراد من الحكم خصوص الواقعي أشكل عليه الأمر في كثير من المسائل الأصولية التي لا يستنبط منها حكم شرعي واقعي أصلاً ، كمباحث الأصول العملية فانها وظائف مقرّرة للشاك في مقام التحير ، وكذا مبحث الظن الانسدادي على الحكومة ، فان من تمتّ عنده المقدمات كذلك اذا سئل هل تعرف الحكم ؟ يقول : لا ، ولكن أعرف وظيفتي وان العقل حاكم لي بجواز العمل بالظن ولذلك اضاف اليه القيد ، وعليه فتكون المسائل الأصولية هي الجامع بين الأمرين ، أي أحدهما كما لا يخفى .

### الجهة الثانية :

التحقيق : ان القيد الذي أضافه ﷺ لغو وغير محتاج اليه ، فتعريف القوم لا قصور فيه ، وذلك لانهم قد عرفوا الفقه بأنه « العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلّتها التفصيليّة » فأخذوا في تعريفه العلم ، ويكشف ذلك عن ان مرادهم بالأحكام الأعم من الظاهرية والواقعية لا خصوص الواقعية ، والألّا لم يكن لأخذ العلم في تعريفه وجه أصلاً ، اذ الاحكام الواقعية لا تكون معلومة غالباً في الفقه ، والاصول قواعد ممهدة لاستنباط تلك الاحكام ومقدّمة للفقه .

فالمراد من الحكم في تعريفه ايضاً هو الأعم فندفع الاشكال المزبور ولا يخفى انه ليس غرضنا مما قلناه من كون المراد من الاحكام أعم من الواقعية والظاهرية ادخال موارد قيام الحجج والامارات في العلم بالحكم الظاهري ليقال انه على مختاركم ليس المجعول في تلك الموارد الآل الطريقيّة والوسطيّة في الاثبات فاين هناك علم بالحكم الظاهري ؟! بل الغرض ادخال موارد الأصول العملية التي هي وظائف

مجمولة للمتخير تحت تلك الكبرى، واما في موارد الحجج فيعلم بالواقع غايته بالعلم التعبدى لا الوجدانى على ما هو البحث .

ولا يخرج عن التعريف الا قبح العقاب بلا بيان ، ووجوب دفع الضرر المحتمل في اطراف العلم الاجمالى ، ومسئلة التخير في دوران الأمر بين محذورين ، ومسئلة حجية الظن الانسدادي على الحكومة ، فان قبح العقاب بلا بيان ليس الا حكم العقل بعدم استحقاق العقاب عند عدم البيان ، كما ان وجوب دفع الضرر المحتمل ادراك صحته عند عدم ثبوت المؤمن ، والتخير حقيقته حكم العقل بقبح الترجيح من دون مرجح .

أما قبح العقاب بلا بيان فهو ليس من المسائل الأصولية ، بل هو مما اتفق عليه الاخباري والأصولي ، وانما النزاع في تمامية اخبار الاحتياط وعدمها ، فلو تمت الأخبار ينتفي موضوع قبح العقاب بلا بيان ، كما انه لو لم تتم لا يكون نزاع في جريانه .

وهكذا وجوب دفع الضرر المحتمل بهذا العنوان لا يكون معنواً في الأصول بل هو أمر مفروغ عنه في علم الكلام ، وانما يبحث في الاصول عن جريان أصالة البراءة في أطراف العلم الاجمالى ، أما تعييناً واما تخيراً .

وهكذا في التخير لا يبحث في علم الاصول عن قبح الترجيح بلا مرجح ، وانما يبحث عن جريان البراءة عند دوران الأمر بين محذورين أو تقدم جانب الحرمة من جهة تقدم دفع الضرر على جلب المنفعة أو العكس .

وأما حجية الظن على الحكومة فليست مبحثاً عنها بهذا العنوان ، وانما يبحث عن انه بعد تمامية مقدمات الانسداد هل تكون هناك حجة لنا ام لا ؟ وعلى الأول هل يستكشف العقل من المقدمات ان الشارع جعل الظن حينئذ حجة ، او لا يستكشف ذلك وانما يحكم بالنزول الى الامتثال الظني ؟ ويترتب الاستنباط على هذه المسئلة ولو بعض تقاديره دون بعض ، ولا يلزم في المسئلة الاصولية ان يترتب

الاستنباط على جميع تقاديرها كما ان في مسألة حجّة الخبر لا يترتب الاستنباط الا على تقدير ثبوت الحجّة لا على فرض عدم الحجّة ، وهذا ظاهر .

اذن لا قصور في تعريف القوم من هذه الجهة .

يبقى في التعريف اشكال آخر عليه وهو : انه ان كان المراد من الممهدة للاستنباط ان يترتب ذلك على المسائل الاصولية مستقلاً ومن دون انضمام مسألة أخرى اليها فقلماً توجد مسألة من المسائل الاصولية تكون كذلك ، واذا أريد منها دخلها في تحقيق الاستنباط فبإدنى الاستنباط كعلم اللغة والنحو والصرف جميعها كذلك .

والجواب عن ذلك : انه لا بد وان يترتب الاستنباط على المسئلة الاصولية مستقلاً ودون حاجة الى ضم ضميعة لكن لا مطلقاً ودائماً بل في الجملة وموجبة جزئية ولو في مورد واحد ، وجميع المسائل الاصولية كذلك ، مثلاً مبحث حجّة الخبر يترتب عليه الاستنباط كذلك فيما لو فرضنا قيام خبر قطعي الدلالة غير مبتلى بالمعارض على وجوب شيء أو حرمة فانه حينئذٍ يترتب الاستنباط على نفس مسألة حجّة الخبر حينئذٍ من دون حاجة الى ضم ضميعة .

واما حجّة الظواهر فليست من مسائل الاصول ، وانما هي من المسلمات ، والا لأنهم أساس الشرايع ، وانما المبحوث عنه في الأصول بعض خصوصياتها مثل اختصاص حجّة الظاهر بعدم الظن على خلافه ، أو بخصوص من قصد افهامه ، أو بغير الكتاب ، أما بدعوى ان الكتاب ليس له ظاهر أو ان ظاهره غير حجة لقارئ على ذلك ، ويترتب الاستنباط بالنحو المذكور على كل من هذه المسائل ، هذا في الحجج .

وأما مباحث الالفاظ كمبحث الأمر والنهي فكذلك ، اذ يترتب عليه الاستنباط فيما لو ورد أمر قطعي السند والدلالة غير مبتلى بالمعارض ، واما بعض



مباحث الالفاظ مثل جواز تخصيص العام الكتابي بالخبر وعدمه ، ففي الحقيقة مرجعه الى البحث عن السند وحجية الخبر في هذا الفرض ، فيكون داخلاً في ذلك المبحث ، وقد عرفت انطباق ما ذكرناه عليه .

وأما المباحث العقلية كمبحث الضد والترتب واجتماع الامر والنهي ومقدمة الواجب فالأمر فيها واضح ، فجميع المسائل الاصولية تكون كذلك ، وهذا بخلاف غيرها من العلوم كمسائل اللغة مثلاً فلا يمكن استنباط حكم واحد من شيء منها مستقلاً وبلا ضم ضمنية ، ففي اللغة يبحث عن معنى الصعيد فهل يمكن استنباط الحكم من ذلك حتى فيما لو كان الدليل المشتمل عليه قطعي السند والدلالة ولم يكن مبتلي بالمعارض ؟ لا يمكن ذلك ، وسره ظاهر ، فان الاحكام دائماً تكون مستفادة من الهيئات ، واللغة انما تتكفل ببيان الموضوعات فقط ، ولذا لا يمكن استنباط الحكم منها مطلقاً مستقلاً ، وهكذا غير اللغة من العلوم ، وقد ألغى المتأخرون جملة من المباحث هي حاصلة في الكبرى التي ذكرناها من جهة وضوح فسادها ، كمبحث حجية القياس الذي كان مورداً للنزاع الى زمان العلامة بل وبعده ايضاً ، ومبحث الملازمة وان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع وهذا غير حجية القطع كما سنعرفه ان شاء الله تعالى .

وبالجملة فالميزان في المسئلة الاصولية ان تكون بحيث لو انضم اليها صغراها انتجت حكماً فرعياً كلياً ولو في الجملة قابلاً للالقاء الى المقلدين ويكون تطبيقه على جزئياته بيدهم ، وعلى هذا تكون قاعدة الطهارة في الشبهات الحكمية داخلية في المباحث الاصولية .

واما القواعد الفقهية ، فهي بنفسها أحكام كلية قابلة للالقاء الى المقلدين ، ومن ضم صغرياتها اليها تستفاد الاحكام الجزئية الشخصية كما هو ظاهر فظهر ان مثل قاعدة التجاوز والفراغ وقاعدة اليد وقاعدة ما يضمن ، ونظائرها جميعها

داخله في القواعد الفقهيّة ، لانها بانفسها قابلة لأن تلقى الى المقلدين كما هو واضح .  
فتخلص : ان تعريف القوم صحيح لا اشكال فيه ، وظهر بما بيناه ايضاً أنه لا  
حاجة لنا الى تأويل لفظ الاستنباط المذكور في التعريف كما عن بعض أعظم  
مشايخنا رحمهم الله ، حيث جعله بمعنى تحصيل الحجّة<sup>(١)</sup> بمعنى المنجز والمعذر ليدخل فيه  
البراءة العقلية ووجوب دفع الضرر المحتمل والتخير العقلي ، فان التعريف المشهور  
يتم لو جعلنا الحكم أعم من الظاهري والواقعي من دون حاجة الى التأويل وما  
ذكره رحمهم الله وان كان جامعاً كما أفاد الآ انه :

أولاً : خلاف ظاهر لفظ الاستنباط ، فان كلامنا في توجيه ذلك التعريف ،  
والآ فلا ننكر امكان تعريف الأصول بوجه آخر يكون مطرداً ومنعكساً .

وثانياً : ان ذلك انما يتم فيما اذا كان الحكم الواقعي الزامياً وقامت الحجّة على  
وفقه او على خلافه ، وأما لو فرض ان الواقع كان هو الاباحة فحينئذ لا معنى  
لتحصيل المعذر والمنجز أصلاً .

هذا تمام الكلام في الأمر الثاني .

## الأمر الثالث :

### في الوضع

اختلفوا في أن دلالة اللفظ على معناه هل هي ذاتية ام هي جعلية ؟ ذهب بعضهم الى الأول .

وفيه : لو اريد من الذاتية ان تكون تلك المناسبة الذاتية كالعلة التامة لدلالة اللفظ على معناه فلازمه ان يكون كل شخص عالماً بكل لغة ، لوجود علة الدلالة حينئذ دائماً ، وهذا لا يمكن الالتزام به .

ولو اريد من ذلك علة اختيار الواضع كل لفظ خاص لمعنى مخصوص بمعنى المرجح لاختباره ، فهذا وان كان ممكناً الا ان الجزم به يحتاج الى دليل ولا ، دليل عليه ، والاستدلال عليه بأنه لولا ذلك لزم الترجيح بلا مرجح وهو قبيح ، ففيه :

أولاً : انه لا قبح في الترجيح بلا مرجح بين الأفراد بعد ما كان أصل الجامع راجحاً ، مثلاً لو فرضنا ان أصل المشي فيه مصلحة للشخص لمرض ونحوه فاختيار المشي الى جانب اليمين دون الشمال أو العكس لا يلزم أن يكون فيه مرجح أيضاً .

وثانياً : لو سلمنا قبح الترجيح بلا مرجح حتى في الافراد فنقول : لا يلزم لان يكون المرجح هو المناسبة الذاتية ، بل ربما يكون المرجح الأمور الخارجية ، ونظير ذلك في وضع الاعلام الشخصية ، مثلاً يضع الوالد لفظ محمد لولده لكونه متولداً في يوم الجمعة مثلاً أو لان اسم جده كان ذلك وهكذا .

وبالجملة فلا معنى لكون المناسبة بين اللفظ والمعنى ذاتية أصلاً. هذا كله في الدلالة.

### في حقيقة الوضع :

وأما الوضع فيظهر مما ذكره في الكفاية<sup>(١)</sup> بقوله : « الوضع نحو اختصاص بين اللفظ والمعنى ناشئ... الخ » ، ان الوضع عنده أمر واقعي ينشأ من وضع الواضع تارة ومن كثرة الاستعمال أخرى ، وهذا غير صحيح ، وذلك لان الأمور الحقيقية لا تخلو عن أمور ثلاثة :

أحدها : أن تكون من الأمور النفس الامرية ، بمعنى يدرك العقل تحققه من دون فرض فارض واعتبار معتبر ، ويكون الخارج ظرف نفسه لا ظرف وجوده ، كنفس الوجود ولوازم الماهيات ، كالزوجية للأربعة والامكان للماهيات الممكنة والاستحالة لاجتماع النقيضين وأمثال ذلك ، فان الوجود ثابت في الخارج لكن بنفسه لا بوجود آخر وهكذا بقية المذكورات .

ثانيها : أن تكون من قبيل الجواهر أي الوجودات المستقلة في الخارج .

ثالثها : أن تكون من قبيل الاعراض .

والارتباط الناشئ من الوضع أو من كثرة الاستعمال غير داخل في شيء من ذلك ، أما عدم كونه من قبيل الأول ، فلانه لو كان من قبيل الملازمة الثابتة بين الأربعة والزوجية فلا معنى لكونه ناشئاً من الوضع أو كثرة الاستعمال ، لان الملازمة بين لوازم المهية ونفسها تكون قديمة أزلية ، فأى حاجة الى الوضع ؟ هذا أولاً .  
وثانياً : يلزم من ذلك أن يكون كل أحد عالم بكل لغة كما عرفت .

وأما عدم كونه من الجواهر فلاحتياجه في وجوده الى الموضوع ، فانه لو لم يكن هناك لفظ ومعنى لم يكن مجال لوجود الارتباط ، والجوهر غير محتاج في وجوده خارجاً الى موضوع .

وأما عدم كونه من الاعراض فلأنَّ العرض متقوم خارجاً بالموضوع الخارجي ، وليس الارتباط بين اللفظ والمعنى كذلك ، فان الارتباط ثابت بين طبيعي اللفظ وطبيعي المعنى مع عدم وجودهما في الخارج ، ولذا ترى ثوبته بين اللفظ والمعنى الممتنع ، مثلاً اذا فرضنا وضع لفظ مفرد لاجتماع النقيضين أو لشريك الياري يكون الارتباط بين ذلك اللفظ وهذا المعنى موجوداً مع كون المعنى من المستحيلات .

وبالجمله ، فلا يمكن ان يكون الوضع من الأمور الحقيقية بهذا المعنى أصلاً ، بل هو من الأمور الاعتبارية .

وبالجمله الوجوه المحتملة في حقيقة الوضع ثلاثة :

الأول - أن يكون أمراً واقعياً حادثاً .

الثاني - أن يكون أمراً اعتبارياً .

الثالث - أن يكون وسطاً بين الأمرين .

ويقرب الثاني أي الاعتبارية بوجهين :

أحدهما : أن يكون عبارة عن تنزيل اللفظ منزلة المعنى بان يكون اللفظ وجوداً تنزيلياً للمعنى بحيث لو أريد اراءة المعنى يؤتى باللفظ ، ويكون اللفظ وجوداً حقيقياً للكيف المسموع وفرداً منه ووجوداً تنزيلياً للمعنى ، وهذا مأخوذ مما ذكره أهل المعقول واثبتوه من الوجود اللفظي للأشياء في مقابل الوجود العيني والذهني والكتبي .

وفيه : أولاً : أن النزول وان كان خفيف المؤونة الآ انه لا يحسن الآ فيما كان

بين المنزل والمنزل عليه مناسبة تامة ، مثلاً في باب الكنايات والاستعارات كثيراً ما يقع ذلك مثلاً بتزليل الرجل الشجاع منزلة الحيوان المفترس فيقال : زيد أسد لكونه مشابهاً معه في أظهر خواصه وهو الشجاعة ، ولكن لا معنى لتزليل البعوضة منزلة الأسد من غير مناسبة ، وهذا واضح ، فنقول : أي مناسبة تكون بين اللفظ والمعنى قبل الوضع ليكون التزليل بتلك المناسبة ؟

وثانياً : ان هذا المعنى بعيد عن ذهن عامة الناس مع ان الوضع يتحقق خصوصاً في الاعلام الشخصية من جميع الناس بل من الاطفال بل من كثير من الحيوانات أيضاً كما هو ظاهر .

وثالثاً : التزليل لابد وأن يكون بلحاظ ثبوت آثار المنزل عليه على المنزل ، كما نرى ذلك في جميع موارد ثبوت التزليل ، وفي المقام لا يثبت شيء من خواص المعنى لللفظ ، مثلاً لفظ العدم موضوع لهذا المفهوم المتمنع تحققه في الخارج ، فهل يثبت هذا الأثر للفظ العين والبدال والميم وتكون مستحيلة أيضاً ؟! من الواضح عدمه ، فاذن هذا أيضاً غير ثابت في المقام ، فالاعتبارية بهذا المعنى واضحة الفساد . ثانيهما : أن يكون حقيقة الوضع اعتبار الوضع الحقيقي ، فان الوضع الخارجي عبارة عن المعنى المعروف المعبر عنه في الفارسي (گذشتن) فالواضع يعتبر هذا المعنى أي وضع اللفظ على المعنى في عالم اعتباره ليدل عليه ، كما ان في الخارج يوضع العلام على بعض الأمكنة للدلالة على امور ، مثلاً وضع العمود على رأس الفرسخ للدلالة على المسافة ، أو العلم على الباب لكي يدل على انعقاد مجلس التعزية ، وغير ذلك :

وفيه : أولاً : انه أيضاً بعيد عن ذهن العامة .

وثانياً : ان في الوضع الخارجي تكون أمور ثلاثة : الموضوع والموضوع عليه ، والموضوع له أعنى غاية الوضع ، وفي المقام ليس إلا أمران ، فالموضوع عليه

والموضوع له متحدان ، فليست كيفية الوضع فيه ككيفية الوضع هناك ، مضافاً الى انه على هذا لابدّ وان يكون اطلاق الموضوع عليه على المعنى صحيحاً من دون عناية مع انه غلط واضح ، فالاعتبارية بكلا معنيها غير تام .

والصحيح : ان الوضع أمر واقعي محض غايته من قبل الافعال النفسانية ، فهو فعل النفس ، وهو التعهّد والالتزام بذكر اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى ، كما يتّفق هذا المعنى في الأفعال أيضاً ، نظير ما لو تعهّد المولى وقال لخادمه : بأني متى رفعت العمامة من رأسي فانا اريد الشاي ، ففي الالفاظ أيضاً كذلك لاجل تسهيل الافادة والاستفادة يلتزم الواضع ويتعهّد بذكر اللفظ الخارجي عند ارادة المعنى المخصوص ، وهذا هو حقيقة الوضع .

وأما ما افاده المحقق النائيني رحمته الله من ان الوضع وسط بين التكوين والجعل ، فبياناه : ان الامور تكون على نحوين منها ما لا تحقق بها الا بالجعل والاعتبار كالاحكام والشرائع ، وهي التي تحتاج الى بعث رسل وانزال كتب ، ومنها ما لا تحتاج الى ذلك أصلاً كالجواهر والأعراض الموجودة في الخارج ، ومنها ما لا يكون من الأول لتحتاج الى ارسال رسل ولا من الثاني ليكون تكوينياً محضاً ، بل يكون وسطاً بينهما ، والوضع من هذا القبيل ، فلما اقتضت الحكمة الالهية أن يعلم الانسان البيان وقد اشير اليه في الآية المباركة ﴿ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾ <sup>(١)</sup> فألهم جلّ شأنه واضع كل لغة ان يوضع كل لفظ خاص لمعنى مخصوص بمناسبة بينهما ذاتية تكوينية مجهولة عندنا ، وهذا هو السر فيما يقال من ان الواضع هو الله تعالى ، فحقيقة الوضع ليست تكوينية محضة لان لا يحتاج الى شيء ، ولا جعلية صرفة لتكون محتاجة الى البعث

والارسال<sup>(١)</sup>، انتهى .

وفيه : أولاً : قد عرفت ان المناسبة بين اللفظ والمعنى تكويناً مما لا دليل عليه في مقام الاثبات .

وثانياً : لا معنى للواسطة بين التكوين والجعل ، فانه لو كان للشيء مطابق في الخارج فهو من الأمور التكوينية ، والآ فهو من الأمور الاعتبارية .

وثالثاً : ما المراد من الالهام في المقام ؟ ان اريد منه ان الله تعالى أعطى الانسان قوة الادراك وفهمه كيفية استكشاف المجهولات ، وسهّل له مقدماته فهذا موجود بالقياس الى مطلق المعلومات ، ولذا يقول جلّ شأنه : ﴿ عَلَّمَ الْانْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾<sup>(٢)</sup> فجميع المعلومات بالنهاية تنجلي اليه تعالى وان اريد ثبوت معنى آخر في الوضع غير ذلك فلا نتعلّله .

فالصحيح : ما ذكرناه ، وعليه فيكون معنى اللفظ ومدلوله ارادة تفهيم المعنى لا ذات المعنى ، وانسباق ذات المعنى الى الذهن لا يكون مستنداً الى الوضع ، بل يكون من جهة أنس الذهن كما يكون ذلك ثابتاً في موارد يقطع بعدم ارادته ، مثلاً لو قال المتكلم : رأيت أسداً في الحمام فلا يكون الحيوان المفترس مراداً له قطعاً ولكن مع ذلك ينتقل الذهن اليه من جهة انس الذهن بذلك ، فالدلالة الوضعية منحصرة بما عرفت ، والظاهر ان هذا هو مراد الشيخ النائيني رحمه الله من كون الدلالة تابعة للارادة ، والا ففي الدلالة التصويرية الناشئة من الانس لا مجال لتوهم ذلك لعاقل فضلاً عن مثله رحمه الله .

ويشهد على المختار ان فعل الانسان لابد وان يتعلّق بما يكون مقدوراً له ،

(١) اجود التقريرات / المجلد الأول / ص ١١ - ١٢ .

(٢) العلق / ٥ .



وليس ذلك الا التعهد والالتزام .

ويؤيده أيضاً أن الغرض من الوضع لا يقتضي في الوضع أكثر من ذلك ، فان الغرض انما هو سهولة تفهيم المرادات وتفهمه ، وهذا لا يقتضي الا ان يوضع اللفظ لتفهيم ارادة المتكلم ذلك ، فالتوسعة لغير المرادات أيضاً بحيث تثبت الدلالة الوضعية فيما لو صدر اللفظ عن لافظ بلا شعور يكون لغواً ولا يصدر من الحكيم .

هذا ، وانما اطلنا الكلام في حقيقة الوضع لانه يترتب عليه ثمرات مهمة ، في صحة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد ، اذ على ما ذكرناه يكون جوازه من الواضحات ، اذ ليس معنى الاستعمال الا العمل على وفق التعهد واعماله خارجاً ، وكما يمكن ان يجعل الفعل الواحد علامة لا مرين اذا تعهد المولى بايجاده اذا أراد كلاً منها كذلك في اللفظ يمكن ان يجعل لفظ واحد علامة لارادة تفهيم أمرين ، ويأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى .

ويترتب عليه أيضاً تبعية الدلالة للارادة ، وان الموضوع له ليس هو ذات المعنى بل هو قصد تفهيمه كما عرفت ، وعلى هذا فالوضع غير مختص بالواضع ، بل كل احد من أهل اللغة يكون ملتزماً ومتعهداً كالواضع ، غايته ان تعهد الواضع والتزامه بذكر اللفظ عند ارادة المعنى ابتكاري وابتدائي ، وتعهد تابعيه يكون بالتبع وبالارتكاز .

وبهذا ظهر انه لا فرق بين الوضع التعيني والتعيني المحاصل بكثرة الاستعمال من حيث كونه في كليهما بمعنى التعهد ، إلا ان المبرز لذلك في الاول هو قول الواضع ، وفي الثاني كثرة الاستعمال .

هذا كله في حقيقة الوضع .

واما اقسامه ، فلا ريب في ان الواضع لا بد له من تصوّر اللفظ وتصور المعنى عند ارادته الوضع ، اما تصور اللفظ فسياً في الكلام فيه ، واما تصور المعنى ولحاظه

فيُعبّر عنه اصطلاحاً بالوضع ، فتارة يكون الوضع عاماً و كلياً ، وأخرى يكون خاصاً و جزئياً ، وعلى كل من التقديرين تارة يكون الموضوع له عاماً ، وأخرى خاصاً ، فالاقسام أربعة .

أما الوضع الخاص والموضوع له كذلك ، فلا اشكال في وقوعه ، كوضع اعلام الاشخاص ، وهكذا الوضع عام والموضوع له عام وأما الوضع العام والموضوع له الخاص ، فيقع الكلام فيه في مقامين :

المقام الأول : في امكانه ، وقد انكر امكانه جماعة بدعوى انه لا بدّ في الوضع من تصور المعنى بجميع خصوصياته ، وتصور العام والكلي لا يكون وافياً بلحاظ افراده كذلك . واثبتته جمع آخر ، ولكن قاسوا عليه القسم الرابع ، أعني الوضع خاص والموضوع له عام ، وذكروا انه لو كان لحاظ المعنى بالوجه والعنوان كافياً في مقام الوضع فيصح كلا القسمين ، اذ كما يكون لحاظ الكلي لحاظ افراده بالوجه كذلك يكون لحاظ الفرد تصوّر كليّه بالعنوان ، وان لم يكن ذلك كافياً فلا يكفي في كليهما ، فانه كما لا يكون تصوّر الفرد عين لحاظ الكلي بما هو كليّ ، كذلك لحاظ العام والكلي ليس لحاظ الفرد بجميع خصوصياته .

هذا وفي كلا الأمرين ما لا يخفى : فان الكليّ تارة : يلحظ من حيث هو أي الطبيعة المهملة ، ولا يحمل عليه حينئذ الا الأحكام المختصة به المعبر عنها بالمعقولات الثانوية ، مثلاً يقال الانسان نوع او الحيوان جنس ، ولا يحمل هذه الاحكام على افراده ، فلا يقال زيد انسان والانسان نوع فزيد نوع كما هو واضح .

وأخرى : يلحظ بنحو السريان أي الكليّ الموجود ، وحينئذ لا يحمل عليه الا أحكام الافراد ، ويعبر عنه في اصطلاح الاصوليين باللاشرط القسمي كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقية ، فيكون الحكم المترتب عليه مترتباً على افراده ، مثلاً لو قيل الخمر حرام فعناه ان هذا الفرد منه حرام وذلك الفرد حرام وهكذا ، ولذا ذكرنا

انه لو قال أحد كل مسلم فاسق فهو يعاقب بعدد أفراد المسلمين ، لانه اغتابهم ، او افترى عليهم .

وبالجملة فكما يأتي القسمان في غير الوضع يتصوّر في الوضع ايضاً فاذا تصوّر الواضع المعنى بنحو السريان يكون متصوّرًا للفرد ، واذا وضع اللفظ له كذلك يكون الموضوع له ذوات الأفراد مثلاً يتصوّر عنوان المتولد في يوم الجمعة ويضع اللفظ لمصاديقه وأفراده ، وهذا المعنى غير جار في تصوّر الخاص والجزئي ، فانه لو الغي عنه في مقام الوضع الخصوصيات الشخصية حتى الوجود فلا محالة يكون المتصور عاماً و كلياً أي نفس الطبيعي ، والأفكيكون الموضوع له خاصاً كالوضع .

وما قيل : من انه ربما لا يكون الغاء الخصوصية ايضاً موجباً للحاظ الطبيعي ، كما لو فرضنا انه يرى من بعيد جسماً ولا يميّزه ، وبمعرفيته يضع اللفظ لطبيعي هذا الفرد ، فان الطبيعي حينئذ لا يكون معلوماً للواضع ليتصوره ، فغالطة ظاهرة ، وذلك لان الطبيعي في هذا الفرض ايضاً ملحوظاً غايته بعنوان كلي هذا الفرد المعلوم عند الله سبحانه وتعالى المجهول لديه ، فالمعنى العام ملحوظ ولكنه غير مميّز عنده .  
فالصحيح : امكان الوضع العام والموضوع له الخاص بخلاف العكس .

المقام الثاني : في وقوعه ، وربما يقال : ان وضع الحروف وما شابهها من الموصولات وأسماء الاشارة ونظائرها من هذا القبيل ، فلا بدّ من البحث عن المعاني الحرفيّة ، وبيان ذلك والفارق بينها وبين المعاني الاسمية ليعلم انها من هذا القبيل ام لا ؟ فنقول : المحتمل في المعاني الحرفية وجوه :

الأول : ما نسب الى الرضي من انها ليست الاّ علائم لكيفية استعمال المعاني الاسمية ولحاظها كالأعراب والتقدّم والتأخّر ، فان المعنى الاسمي تارة : يلاحظ بما انه عين ومن حيث هو فيقال : « الدار قيمتها كذا » واخرى : يلاحظ بما هو اين وظرف مكان فيقال : « زيد في الدار » فلفظ « في » يكون علامة على ان الدار

ملحوظة ظرفاً لا استقلالاً كما ان الرفع يؤتى به ليكون علامة على الابتداء ، او على الفاعلية الى غير ذلك ، ففي الحقيقة ليس للحروف معنى أصلاً .

وفيه : انا نرى بالوجدان ان دلالة الحروف على تلك الخصوصيات ليست دلالة طبيعية ولا دلالة عقلية والا لما اختصت بأهل اللسان ، ولعرفها الجاهل باللغة ايضاً ، وقد نرى ان الجاهل باللغة لا يميز ما يريد من كلمة « من » عما يريد من كلمة « الى » في قولك « سرت من البصرة الى الكوفة » كما ان الأمر في الاعراب والتقديم والتأخر أيضاً كذلك ، فالجاهل باللغة لا يعرف من تقديم موسى على عيسى في قولك « ضرب موسى عيسى » ان الأول فاعل والتأخر مفعول ، فلا بد وان يكون للحروف وللحركات وللتقدم والتأخر معنى ووضعا كما في الاسماء .

ويقابل هذا القول ويكون على طرف نقيضه ماذهب اليه المحقق الخراساني<sup>(١)</sup> من اتحاد المعاني الاسمية مع المعاني الحرفية ، وان اختلافها يكون في ناحية الاستعمال وناشئاً من اشتراط الواضع ، فانه وضع الاسماء كلفظ الابتداء ليستعمل في الابتداء الملحوظ استقلالاً ، ووضع لفظ « من » ليستعمل في الابتداء الملحوظ آلياً ، فالفرق بينهما يكون من ناحية الاستعمال واشتراط الواضع ، والا فكل من الآلية والاستقلالية يكون خارجاً عن حريم المعنى الموضوع له .  
هذا ويرد عليه :

أولاً : انه لو كان المعنى الحرفي متّحداً مع المعنى الاسمي وكان الموضوع له في الاسماء والحروف معنى واحد للزم صحة استعمال الحرف في موضع الاسم وبالعكس ، لان شرط الواضع ليس لازم الاتباع حتى على نفسه ، اذ لم يكن في ضمن عقد لازم ، وليس له ولاية على غيره ليجب اتباعه .

وعلى تسليم ذلك فلتكن مخالفته موجبا للعقاب ومحرمًا ، مع انا نرى ان ذلك من أفحش الاغلاط ، مثلاً لو يقال بدل « سرت من البصرة الى الكوفة » ، « سرت ابتداء التعريف الانتهاء التعريف الكوفة » يكون فساده من أوضح الواضحات ، وهكذا لو يقال بدل ابتداء البصرة من البصرة .

وقد وجه بعض الاعاظم كلامه بما حاصله :

ان المعاني تارة تكون ملحوظة باللحاظ الاستقلالي ، واخرى تلاحظ آلياً ، كما انه تارة ينظر في المرآت بما هي ويراد بذلك تمييز خصوصيات المرآت من طولها وعرضها ، واخرى ينظر فيها ليرى صورته .

وفي الأول يكون النظر الى المرآت استقلالياً ، وفي الثاني يكون آلياً ، والحروف تكون موضوعة لذوات الحصص الملحوظة باللحاظ الآلي ، والأسماء موضوعة للحصص الملحوظة باللحاظ الاستقلالي بنحو يكون التقيد داخلياً والقيّد خارجاً لان لا يلزم المحاذير المذكورة في كلامه ، وعليه فيكون اتحادهما بالذات وبالنوع أي يكون المعنى الاسمي والمعنى الحرفي من نوع واحد ، فالمراد من اتحادهما هذا المعنى .

وفيه : أولاً - ان لازم ذلك ان يكون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً ، اذ يكون الملحوظ حال الوضع المعنى الملحوظ استقلالياً او آلياً والموضوع له يكون افراد المعنى الملحوظة كذلك ومصاديقه بمشيرية ذلك العنوان ، وهذا مخالف لمبناه .

وثانياً - يلزم عدم صدقه على الخارج ، وذلك لان في باب المقيّدات وان لم يكن القيد داخلياً فيها الا ان التقيد يكون داخلياً في المقيّد ، ومأخوذاً فيه لا محالة ، مثلاً لو قال : « اكرم العالم العادل » فان نفس العدالة وان لم تكن مأخوذة في الموضوع ولكن التخصص والتقيد بها يكون داخلياً فيه ، وفي المقام التقيد باللحاظ لا محالة يكون داخلياً في الموضوع له على هذا والمعنى المقيّد باللحاظ يكون من

الأمر الذهنية وحسب قوله ﷺ هو من الكليات العقلية ، وهي لا تصدق على الخارج .

والذي ينبغي ان يقال : في توجيه كلامه ، بل يظهر ذلك مما يذكره في المشتق من انه لو استعمل الاسماء في موضع الحروف لما كان مجازاً واستعمالاً في غير ما وضع له وان كان بغير ما وضع له ، ان الواضع جعل اعتباره أو التزامه بذكر لفظ « من » مثلاً في الحروف عند ارادة تفهيم الابتداء مشروطاً بكونه ملحوظاً آلياً ، وجعل اعتباره على المشهور او التزامه على المختار وضع لفظ الابتداء مشروطاً بان يكون ملحوظاً استقلالاً ، وعليه فتكون العلة الوضعية ثابتة في حال دون حال ، ويكون أصل الوضع مشروطاً ، وفي غيره لا محالة يكون الاستعمال غلطاً وبلا علة وضعية ، وعلى هذا فيسلم ما أفاده من الاشكالات المذكورة ، وبما ذكرنا ظهر انه لا مجال لما أورده المحقق النائيني عليه<sup>(١)</sup> .

ثانياً : من انه لا معنى لالغاء الآلية والاستقلالية معاً ونفي كلا الأمرين عن الموضوع له ، مع ان المعنى لا يخلو اما ان يكون آلياً واما استقلالياً ، فيكون ذلك من قبيل ارتفاع النقيضين ، وذلك لان المنفي في كلامه ليس آلية المعنى واستقلاليته ، وانما المنفي تعلق اللحاظ الآلي واللاحاظ الاستقلالي به وان الموضوع له ذات المعنى من دون دخل اللحاظ فيه أصلاً ، ومن الواضح ان بين الملحوظ آلياً والملاحظ استقلالياً لهما واسطة وثالث وهو ذات المعنى كما عرفت ، فنفي كلا الأمرين ليس مثل نفي القيام والالقيام والموجودية واللاموجودية ليكون ارتفاع النقيضين عن زيد مثلاً ، بل يكون كنفي العلم والجهل عن شيء واحد فلا اشكال فيه .

وبالجملة فالذي يستفاد من ما ذكره ﷺ ان مراده من الاشتراط هو

اختصاص ثبوت العلة الوضعية بين اللفظ وذات الحروف بما اذا كان المعنى ملحوظاً آلة وحالة للغير ، فالوضع يكون مشروطاً .

هذا ويرد عليه : انه ما المراد من الآلية والحالية ؟

أما الآلية فان كان المراد منها كون المعنى الحرفي آلة للحاظ طرفيه كالسير والبصرة في المثال المعروف ، فيستحيل ان يكون الابتداء مرآة لما هو مباين معه ويلحظ فانيا فيه ، اذ لا مناسبة بين المتباينين لجعل أحدهما مرآة للآخر ، وان اريد منه آلية لحاظ الكلي للحاظ أفراد ومصاديقه ، فان الكلي كما عرفت تارة يلحظ بما هو ويحمل عليه المعقولات الثانوية ، واخرى يلحظ مرآة لأفراده وسارياً فيها ، ويحمل عليه الأحكام الثابتة للأفراد فيقال « النار حارة » أو « الماء يرفع العطش » وعليه فيلزم ان تكون المعاني الاسمية حرفياً اذا لوحظت مرآة لمصاديقها ، وفانية فيها ، ولا يمكن الالتزام بشيء من ذلك .

وأما كون المعاني الحرفية حالة للغير فالحالية هي التي تكون فارقة بين المعنى المصدري والمعنى الاسم المصدري ، فان الاعراض حيث ان وجودها لنفسها عين وجودها لموضوعاتها فيمكن لحاظها بما هي موجودات مستقلة ، ويمكن لحاظها بما هي أوصاف لغيرها ، والاول هو المعنى الاسم المصدري كالحمرة ، ولذا لا يشتق منها الافعال ، لانها تكون من الجوامد بهذا اللحاظ ، فلا يقال حممر يحمر . والثاني هو المصدر كالأحمرار ، وعليه فيلزم ان يكون الاعراض الملحوظة بما هي صفات للغير اي المصادر معاني حرفية ، ولذا ذهب بعض الاعظام الى الاحتمال الثالث في المعاني الحرفية ، وذكر ان الحروف لا تكون علائم محضة ، بل لها معنى هي موضوعة لها ، وهو النسب والربط ، اذ كما تقتضي حكمة الوضع ان يوضع الالفاظ لتفهم المعاني المستقلة كذلك تقتضي ان يوضع اللفظ لتفهم النسب الموجودة بينها ، فان الضرب مثلاً تارة ينسب الى الفاعل ، وأخرى الى المفعول ، وثالثة الى الآلة ، ورابعة الى

الظرف فيقال : « ضرب زيداً عمراً بالعصا في الدار » فما يدل على ثبوت النسبة بين العصي والضرب بالآلة انما هو لفظ « ب » وما يدل على النسبة بينه وبين الدار بالظرفية انما هو لفظ « في » .

وهذه النسب وجودها وجود ربطي ولا في نفسه ، وقد عبّر بعض الفلاسفة بانها متديلات بانفسها والదال عليها هو الحروف ، وعليه فتكون مباينة مع الاسماء رأساً ونقول : ان هذا الوجه كان جميلاً لولا صحّة استعمال الحروف في غير الجواهر والأعراض مما هو فوقها ودونها ، مثلاً يستعمل في الباري ويقال : « قال الله تعالى لموسى » ويستعمل بين الشيء ونفسه فيقال : « زيد في نفسه عادل » ويستعمل فيما دون الجواهر والأعراض من الاعتبارات فيقال : « الانسان ممكن في الخارج » أو المستحيلات فيقال : « اجتماع التقيضين مستحيل في الخارج » الى غير ذلك ، ومن الواضح انه لا معنى لوجود النسبة خارجاً في هذه الموارد أصلاً ، فهذا الوجه ايضاً لا يتم .

وبالجملة بناء على ثبوت المعنى للحروف وكون معانيها مباينة مع الاسماء قد قيل في تعيين ذلك وجهان :

الأول : ما تقدم من بعض أعظم مشايخنا رحمهم الله من كون الحروف موضوعة لحقيقة النسب النفس الامرية ، وقد عرفت ما فيه .

الثاني : ما أفاده المحقق النائيني <sup>(١)</sup> ، وحاصله : ان الاسماء كلها معانيها اخطارية وينتقل الذهن من سماعها الى معانيها ، مثلاً ينتقل من لفظ زيد الى تلك الذات ويكون حاكياً عنها ، وأما الحروف فهي ايجادية ويوجد به الربط بين الالفاظ .



مثلاً لفظ زيد يكون اجنبياً عن الدار وبالعكس واذا جيء بلفظ « في » يرتبط أحد اللفظين بالآخر ، فالحروف موحدة للربط الكلامي وموضوعة لذلك ، وعليه فكل من الربط اللفظي والنسبة الكلامية الثابتة بالحروف والربط الخارجي اي النسبة النفس الامرية يكون مصداقاً لمفهوم النسبة والربط الذي هو معنى اسمي ، فكلاهما يكونان مصداقاً لذلك ، لا ان الربط يكون من مصاديق الربط الكلامي ، وحينئذ فان كان الربط الكلامي مطابقاً ومشابهاً مع الربط النفس الأمري بأن كانا تحت طبيعة واحدة وصنف واحد ، فيكون الربط الكلامي صدقاً ، والا فيكون كذبا . والى هذا أشار المحقق المير شريف حيث يقول : لو كانت النسبة الكلامية مطابقة مع النسبة الخارجية تكون صادقة ، فالتعبير بالمطابقة أي تطابق الربطين يكون بهذا المعنى لا انطباق الكلي على الفرد كما هو واضح .

هذا ونقول : ما المراد من كون الحروف موحدة للربط الكلامي ؟ فان اريد به ان الربط الكلامي يكون من لوازمها الذاتية فهو مما نقطع بخلافه ، والا لزم صحة الاتيان بكل حرف مكان كل حرف ، فتأمل . وان أريد ان ذلك ثابت بالوضع والجعل فما الموضوع له فيها .

وبعبارة أخرى : لو أريد : ان الحروف موحدة للربط بين الألفاظ فقط من دون ايجاد تغير في معانيها ، فهو ممنوع ، اذ لا معنى للربط بين أصوات يبقى جزء منها ، فيوجد الجزء الآخر . وان أريد ان الربط بين الكلمات يكون من جهة ايجاد الربط بين معانيها ووجود معنى حرفي ، فنسئل عن ذاك المعنى وانه أي شيء فيكون حاكية عنه .

فالصحيح ان يقال : ان الاسماء والحروف متباينة سنخاً ، ولكن معاني الحروف في انفسها مختلفة ، فلا بد من الاستقراء في ذلك ونعرف بمقدار ما استقرئنا ، ونقول : ما يكون من قبيل كلمة « في » وأمثالها تكون موضوعة لتفهيم تضيق

المعاني الاسمية ، فان المعاني الاسمية جزئية كانت أو كلية معانيها غير مقيّدة بشيء ، ونعبر عنها بلا شرط - فيكون لها حصص وأصناف ، وهذا التغيير في الجزئي غير خال عن مسامحة ، والمراد واضح - بحيث لو كان المتكلم بها في مقام البيان يستفاد منها الاطلاق ، وان لم يكن في مقام البيان تكون تلك الاسماء المستعملة من قبيل المجملات كما لو قال : « أكرم العالم » وهذه الاسماء قابلة للتخصيص والتقييد ، وحيث ان الغرض كثيراً ما يتعلق بتفهم الحصاص وكان الوضع لكل من الحصاص مستعزراً لعدم تناهي الحصاص ، أو متعسراً لكثرتها فلا محالة وضعت الحروف للدلالة على ارادة تفهم ذلك ، مثلاً لفظ « في » في قولك « الصلاة في المسجد خير » يدل على ان الموضوع ليس مطلق الصلاة بل الحصة الخاصة منها ، وهذا يجري في جميع موارد استعماله ، مثلاً يقال : « الغنى في الله تعالى ضروري » اي الحصة الخاصة منها ، أو « الفقر في الله تعالى مستحيل » أو « الفقر في الممكنات ضروري » أو « اجتماع النقيضين في الخارج محال » أي الحصة الخاصة منه الى غير ذلك من الامثلة ، فيقيد الموضوعات أولاً ثم يحكم عليها بهذه الاحكام ، وبالجمله فالاسماء معانيها مطلقة بهذا المعنى ، ولا يخلو هذا التعبير عن مسامحة خصوصاً في الاسماء الجزئية ، والحروف وضعت للدلالة على ارادة تضيق تلك المعاني وتخصصها ، كما ان التوصيف والاضافة ايضاً يكونان كذلك ، مثلاً اضافة غلام الى زيد يدل على تضيق الغلام وتخصصه بزيد ، وهكذا في التوصيف .

وبالجمله نذكر قبل بيان المعاني الحرفية مقدمة وهي : ان المفاهيم الاسمية الكلية اعم من ان تكون من قبيل الجواهر ، او من الاعراض ، أو من الامور الاعتبارية التي تكون هي الموضوع له لتلك الاسماء بنحو اللابشرط المقسمي على مسلك القدماء وبنحو الماهية المهملة على ما هو الحق فهي غير مقيّدة بالوجود ولا بالعدم ولا بشيء آخر ، وهذه المفاهيم نفسها تكون بعضها أوسع من بعض كما في

مفهوم الانسان ومفهوم الحيوان ، فان العقل يرى أضيقيّة الاول عن الثاني وأكثرية اصناف الثاني عن اصناف الاول حتى مع قطع النظر عن الوجود الخارجي فتأمل . فالاسماء الكلّية غالباً تكون موضوعة لهذه المفاهيم ، ومن الواضح ان لكل من هذه المفاهيم حصص واصناف ، مثلاً الاكرام تارة يكون في الليل وأخرى في النهار ، وتارة يكون بالقيام وأخرى بالضيافة أو بغيرها الى غير ذلك بحسب اختلاف المكرّم والمكرّم ، وسبب الاكرام ونحوها ، وكما نحتاج في التفهيم والتفهيم الى وضع الالفاظ لتلك المفاهيم الكلّية كذلك يحتاج الى الفاظ تدل على تلك الحصص ، اذ كثيراً ما يتعلّق الغرض بتفهمها ولم يوضع للحصص لفظ مخصوص الا نادراً كما في القعود والجلوس ، فانهم يقولون ان الجلوس موضوع لما اذا حصلت تلك الهيئة عن قيام أي لهذه الحصة منها ، والقعود لما اذا حصلت عن اضطجاع ، وبعضهم قال بالعكس ، بالحروف غالباً موضوعة لافادة التضييق وبيان الحصص ، مثلاً لو أراد المتكلم تفهيم حصة خاصة من القيام أي القيام على قدم واحد فيقول : « قام فلان على قدم » وهكذا لو أراد بيان صوم خاص فيقول : « الصوم في يوم عاشوراء مكروه » أو « صوم العيدين حرام » وهكذا ، وعلى هذا فيكون لهذا القسم من الحروف حيثيتان ، فهي من حيث انها تكون مرحلة لتضييق المفاهيم تكون ايجابية ، وهي من حيث كونها دالة على ان المتكلم أراد تفهيم الحصة الخاصة تكون حكائية ، ونعبر عن هذا القسم اصطلاحاً بالحروف الاختصاصية<sup>(١)</sup> ، وعلى هذا

(١) ذكر الاستاذ دام ظله ان الحروف المشبهة بالفعل تكون لتضييق الاخبار ، فان الاخبار قابل لان يكون اخباراً مع التحقيق وبدونه ، والاستفهام لتضييق المعنى بكونه مورد استفهام لا غير ، وأداة الحصر لحصر المحمول في الموضوع أو العكس ، وأداة النفي لتضييق ما يستفاد من الجملة الى النفي دون الاثبات ، الى غير ذلك .

ينطبق ما نقل عن علي عليه السلام في تعريف الحرف « انه ما أوجد معنى في غيره » هذا هو القسم الأول .

أما القسم الثاني من الحروف ما يكون اسماً حقيقة وان كان يعامل معه معاملة الحرف فهو يكون حرفاً اصطلاحاً فقط ، والأفعناه مستقل اسمي ، كما انهم يعبرون عن بعض الاسماء التي يدخل عليها خواص الاسم كالتنوين باسم الفعل لاشتراكه على معنى الفعل ، وهذا القسم من الحروف كحروف التشبيه « مثل الكاف » فان معناه انما هو المثل ، أو الشبه بحسب اختلاف الموارد ، إذ التشبه لو كان بلحاظ الذاتيات يعبر بالمثل ، وان كان من حيث الصفات يعبر بالشبه .

وهذا المعنى اسمي ، ولذا لم نجد مرادفاً للكاف في الفارسية ، مع انه لو كان حرفاً حقيقة لكان مما يحتاج اليه في جميع اللغات .

القسم الثالث ما يكون لقلب ما يستفاد من الجملة الخبرية - على ما نبينه - من الاثبات الى النفي كما في لفظ « لا » ، و« ما » ، و« لن » وأمثال ذلك ، و« ليس » وان كان فعلاً وينصرف منه بعض الاشتقاقات الا أنه ايضاً معنى حرفي بهذا المعنى ، والجامع بين الجميع هو التضييق .

والحاصل : بعد ما اثبتنا ان الحروف لا تكون علامة محضة كالنصب ، ولا تكون متحدة مع الاسماء من حيث المعنى ، بل يكونا متباينين من حيث المعنى ، وابطلنا ما ذكره المحقق النائيني من كون الحروف موضوعاً لايجاد الربط الكلامي ، وما ذكره بعض الاعاظم من كونها موضوعاً للنسب الخارجية ، فثبت مدعينا لا محالة ، وان الاسماء موضوعاً للمعاني المستقلة ، والحروف لايجاد التضييق بين تلك

---

⇒ نعم ألفاظ النداء ليس لها معنى ، بل هي موضوعة لتوجيه المخاطب بهذا الصوت كما يتحقق ذلك في بعض الاوقات لسائر الأصوات ، فتأمل .

المفاهيم والدلالة على تخصصها ، فعاني الحروف نفسها تكون غير مستقلة ومتدلية بالغير ، ففي قولك « الصلاة في المسجد » لفظ الصلاة تدل على المفهوم الخاص والمسجد القيد ولفظ « في » على تقيد الصلاة بهذا القيد ، فالحروف كلها موضوعة للتضييق ، غايته بعضها لتضييق المفرد كما هو الغالب ، وبعضها لتقييد الجملة كأداة الشرط ، فانها تضيق مفاد الجملة انشائية كانت كقوله « ان جائك زيد فأكرمه » أو اخبارية كما تقول « ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود » .

ولا يخفى ان المعاني الحرفية على هذا تكون قابلة للّحافظ الاستقلالي كالاسماء ، بل ربما يكون المقصود الاصلي في الكلام هو المعنى الحرفي كما لو سئل عن تخصص الصلاة بالايين أو « متى » وقيل : « اين صلى زيد » ؟ و « متى صلى زيد » ؟ ولم يكن السؤال عن نفس الزمان والمكان .

ثم انا انما اطلنا الكلام في المقام لانه يترتب عليه ثمر مهم في مفهوم الشرط ، فان المنكرين له استدلوا على مدعاهم بان مفاد الهيئة معنى حرفي وملحوظ آلي ، ولا يكون قابلاً للاطلاق والتقييد ، فلا يمكن رجوع القيد اليه ، بل لابد وان يرجع الى المادة ، فلا يتحقق للشرط مفهوم ، وبما ذكرنا ظهر ان مفاد الهيئة وان كان معنى حرفياً الاّ انه قابل للّحافظ الاستقلالي ، ولا ينافي ذلك كون المعنى غير مستقل ، لان عدم الاستقلال الذاتي لا ربط له بعدم الاستقلال في اللحافظ ، وعليه فيكون قابلاً للاطلاق والتقييد كالمعاني الاسمية فاذاً لا مانع من رجوع القيد الى الهيئة ، فيثبت مفهوم الشرط ، وهذه ثمرة مهمة .

ثم ان الوضع في الحروف عام ، فان المحصص كما ذكرنا كثيرة ، بل غير متناهية ، ولا يمكن تصور كل منها بخصوصية لغير المتناهي ، فهل يكون الموضوع له فيها عاماً ايضاً أم لا ؟

أما على مسلك المحقق الخراساني رحمته الله فيكون الموضوع له فيها عام واضح ،

وأما على المختار فالموضوع له فيها خاص ، فالواضع تصور عنواناً عاماً كالتخصص من حيث الظرفية ، ووضع كلمة « في » لمصاديقه أي لاصنافه ، فيكون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً .

ثم انه روى عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام انه قال : « الاسم ما أنبأ عن المسمّى ، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى ، والحرف ما أوجد معنى في غيره » ونقول : ان تعريف الاسم بانه ينبئ عن المسمّى واضح ، وهكذا تعريف الحرف على ما ذكرناه ، وأما تعريف الفعل ، فان كان المراد بالحركة فيه ما يكون في مقابل السكون فمن الواضح ان غالب الافعال لا تدل على ذلك ، مضافاً الى ان الحركة بهذا المعنى مختصة ببعض الاعراض أعني الالين والمتى ولا تجري في سائرهما ، فما المراد من الحركة في تعريف الفعل ؟!

ولبيان ذلك : لابدّ من التعرّض لمعنى الهيئات . والمشهور ان الهيئة في الجمل الاسمية تدل على ثبوت النسبة الخارجية في الكلام الموجب ، وعلى سلبها او النسبة السلبية في الكلام المنفي ، ولكنه غير صحيح .

أما الأول : فلان ثبوت النسبة فرع تحقق الطرفين في نفس الأمر الاعم من الخارج ووعاء الاعتبار ليشمل مثل « الانسان ممكن » ، لكن مع أنّا نرى صحة استعمال الهيئة في مثل « الانسان حيوان ناطق » مما يكون الحمل فيه أولياً ، فان الانسان متحد مع الحيوان الناطق في جميع المراحل خارجاً مفهوماً وتصوراً ، ولا فرق بينها إلا بالاجمال والتفصيل ، ولا معنى لثبوت النسبة بين الشيء ونفسه ، وفي قولك « العنقاء معدوم » مع عدم تحقق طرفيها ، فلا بدّ على مبنى المشهور من الالتزام بالتجريد ، او بالمساححة في أمثال هذه الموارد ، مع أنّا نرى صحّة الاستعمال فيها بلا عناية كاستعمال الهيئة في قولك « زيد قائم » .

وثانيها : ان الواضع أي شخص كان لم يكن رجلاً لا غياً وعابثاً في مقام

الوضع بان يوضع الالفاظ للمعاني بلا غرض وغاية ، بل كان غرضه سهولة التفهيم والتفهم ، وحينئذ نسئل أي شيء يستفيده السامع وينتقل اليه من سماع هذه الهيئة ؟ وجدانا نرى انا لا نتقل من سماعها الا الى تصور نسبة المحمول الى الموضوع مع احتمال وقوعها وعدم وقوعها في الخارج ، ولا نستفيد منها أكثر من ذلك .

وهذا المعنى نستفيده من الهيئات المفردة ايضاً مثل « قيام زيد » مثلاً ، ومن الجملة السلبية ايضاً كقولك « ما زيد بقائم » ، ولا كاشفية لها عن التصديق بثبوت النسبة ، والمفروض انها من القضايا التصديقية ، فلا بد وان تكون موضوعة لمعنى آخر ، فما هو ذلك المعنى ؟

والصحيح ان يقال : انها موضوعة لقصد الحكاية والاخبار ، ويتضح هذا بما ذكرناه في حقيقة الوضع ، وانه عبارة عن تعهد الواضع والتزامه بذكر اللفظ عندارادة تفهيم المعنى ، وفي وضع الهيئة في الجمل الخبرية : التزام بالاتيان بها عند قصد الحكاية ، فهي تدل على ان المتكلم قصد بايجادها الحكاية والاخبار وان داعيه على الاتيان بها هو ذلك .

وعليه فالهيئة من حيث مدلولها لا تحمل الصدق والكذب ، لان دلالتها على قصد الالفاظ تكون كدلالة لفظ زيد على معناه ، وانما يكون الصدق والكذب فيها بلحاظ متعلق مدلولها وهو الاخبار والحكاية من حيث مطابقتها مع المحكي وعدمها ، وحيث ان الداعي في الافعال الاختيارية يكون عنواناً للفعل ، مثلاً اذا قام بقصد التعظيم يصدق على القيام انه تعظيم ، واذا فعله بداعي السخرية يكون الفعل سخرية وهكذا ، ففي المقام حيث ان الداعي على الاتيان بالهيئة الخاصة يكون هو الاخبار ، فيصدق الحكاية والاخبار على نفس الهيئة بلا عناية ، كما يصدق على رفع الرأس والاشارة بالاعضاء في مقام الحكاية والاخبار عن شيء ، فتكون الجملة كالفعل الخارجي بنفسها مصداقاً للخبر .

وعلى هذا يتم ما يقال : من ان معاني الهيئات حرفية ، اذ على ما ذكرناه تكون الهيئة موجدة للخبر والحكاية في الخارج ، فتكون ايجادية كالحروف .  
هذا في هيئة الحمل الاسمية ، وأما غيرها من الهيئات فهي كثيرة ، منها هيئة الافعال وتوابعها من المشتقات .

وليعلم ان المشتقات تكون مشتملة على مادة مشتركة بينها وعلى هيئة ، وقد وقع الخلاف في تعيين تلك المادة المشتركة ، فذهب قدماء النحويين الى انها هي المصدر ومتأخروهم الى انها اسم المصدر .

ولكن التحقيق : عدم صحة ذلك لان المادة المشتركة لا بد وان تكون موجودة في جميع المشتقات لاعتبار وجود المقسم في الاقسام ، وإلا لخرج عن كونه مقسماً ، ونحن نرى ان كل واحد من المشتقات من حيث الهيئة والمعنى يكون مشتملاً على خصوصية لا توجد في غيره مثلاً ضرب مشتمل على معنى وخصوصية لا توجد في بقية المشتقات ، فلا وجه لتوهم كونه أصلاً في الكلام كما ذهب اليه الكوفيون من النحويين ، وهكذا المصدر معناه العرض الملحوظ بما انه صفة للغير واسم المصدر معناه العرض اذا لوحظ بما هو موجود خاص ، وليس هذا اللحاظ دخلياً في معاني المشتقات أصلاً .

فاذاً لا بد وان تكون المادة المشتركة هو نفس المعنى اللا بشرط الغير المقيد بشيء حتى من حيث التقييد بعدم الاشتراط ، ويعبر عنه بالمهمله ، ومن حيث اللفظ للألفاظ المرتبة من حيث التقديم والتأخير لا غير في مثل لفظ الضاد والراء والباء في ضرب ويضرب ونظائره . هذا في مادة المشتقات .

وأما الهيئات ، فهية فعل الماضي موضوعة لفهم قصد الحكاية عن تحقق المبدء خارجاً أي قبل زمان التكلم ، وحينئذ ان كان المبدء المشتمل عليه الفعل مسنداً الى الزمانيات فبالالتزام يدل الفعل الماضي على الزمان الماضي ، فان لازم



تحقيقه قبل زمان التكلم هو ذلك ، وان كان مسنداً الى نفس الزمان او ما فوق الزمان فلا يدل الا على مجرد التحقق كما في قولك « مضى الزمان أو الدهر أو علم الله » وأمثال ذلك ، فيكون استعمال الماضي في هذه الموارد بلا عناية وتجريد ، لان الزمان لم يكن مأخوذاً في معناه اصلاً وانما كان مدلولاً التزامياً له اذا كان فاعله من الزمانيات ، وهذا هو الذي أوجب توهم جملة من النحويين كون الزمان الماضي مأخوذاً في مدلوله .

وأما المستقبل فهيتته موضوعة للحكاية عن التلبس بالمبدء فعلاً واذا دخل عليه السين أو سوف ينقلب الى الاستقبال ، وعلى هذا يظهر الوجه في كون مفاد هيئة الافعال معنى حرفياً ، لانها تدل على تضيق تلك الصفة بالتحقيق في الفعل الماضي وبالتلبس في المستقبل .

وأما هيئة المصدر واسم المصدر فقد ظهر الحال فيها مما تقدم . وأما هيئة بقية المشتقات من اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة واسم الآلة والمكان والزمان ونحوها فهي موضوعة لقصد تفهم ذات مبهمه من جميع الجهات سوى اسناد المبدء وانتسابه اليه ، مثلاً هيئة القائم تدل على ذات متصفة بتلك الصفة أما انسان وأما حائط وأما ربح وأما حيوان وأما غير ذلك .

نعم تختلف انحاء التلبسات فهية الفاعل دالة على الذات المنتسب اليه المبدء بالنسبة الصدورية ، وفي المفعول بالنسبة الوقوعية ، وفي الآلة بالنسبة الآلية الى غير ذلك .

وعلى هذا فتكون الذات داخلية في مدلول المشتقات ، ولا وجه لما ذكره بعضهم من بساطة المشتقات بمعنى خروج الذات عن مدلولها ، نعم البساطة بمعنى آخر صحيح كما سنتعرض لذلك انشاء الله تعالى في محله مفصلاً .

استدراك : ذكرنا ان هيئة الجمل الاسمية تدل على قصد المتكلم الاخبار

والحكاية ، وليعلم انه ليس مرادنا من ذلك ان معنى « زيد قائم » مثلاً قصد الحكاية عن قيام لتحتمل الصدق والكذب بحسب مدلوله ، فليس معناها الاخبار عن القصد ولا يكون بابها باب الاخبار عن القصد وانما يكون بابها باب الدال والمدلول ، فان نظام العالم يتوقف على تفهم المقاصد وتفهمها ، ولذا نرى ان كثيراً ما يتعلق الجعل والمواضعة بتفهم المقاصد بالافعال كالتعظيم بالقيام عند طائفة ، وبرفع العمامة عند قوم ، وبوضع احدى اليدين على الاخرى عند آخرين الى غير ذلك ، فيكون القيام ورفع العمامة أو اليد مصداقاً للتعظيم نظير الافعال التوليدية ، وحيث انه من الافعال الاختيارية فيدل على قصد التعظيم أيضاً .

فالقيام مثلاً بعنوانه الاول قيام وب عنوانه الثانوي تعظيم ، ورفع الرأس مثلاً في بعض الأحيان بعنوانه الاول يكون فعلاً خاصاً وب عنوانه الثانوي يكون مصداقاً للاخبار والحكاية ، ولذا لا يبعد القول ببطلان الصوم بذلك اذا كان افتراء على النبي أو أحد الأئمة عليهم السلام ، هذا في الافعال الخارجية ، واما في الالفاظ فهيئة الجملة الاسمية لم تجعل لثبوت النسبة ، وانما جعلت للحكاية والاخبار بالثبوت أو بالنفي ، وحيث ان الحكاية والاعتبار من الافعال القصدية فلا محالة تدل على قصد ذلك ، فان شئت فعبر بانها موضوعة للاخبار القصدي ، وان شئت فقل بأنها موضوعة لقصد الاخبار ، وعلى هذا فالصدق والكذب فيها ليس بلحاظ مدلولها بل بلحاظ مطابقة الحكاية مع المحكي وعدمها .

وأما الافعال فالمادة المشتركة بينها انما هي المعنى اللابشرط من جميع انحاء النسب ، وأما هيئتها فهيئة فعل الماضي موضوعة للحكاية عن تحقق قيام المبدء بالذات وسبقه على زمان التكلم ان لم يكن الفعل مقيداً ، وان كان مقيداً فبالقياس الى القيد مثلاً لو قال يجيئني زيد بعد عشرة أيام وقد صام قبله بيوم يكون السبق فيه بالقياس الى المجموع لا مطلقاً ويكون الاستعمال بلا عناية .

وأما هيئة فعل المستقبل فموضوعة للحكاية عن التلبس بالمبدء ، أما حال أو الأعم منه ومن الاستقبال .

وأما هيئة اسم الفاعل ونظائره فهي موضوعة لذات مبهمه من جميع الجهات مقيدة من جهة الانتساب الى المبدء ، فهي تدل على التضييق والتقييد بالحروف كما ان لفظ الخمر ايضاً لا يدل الا على شيء مسكر مبهم من حيث كونه مأخوذاً من تمر أو عنب أو غيره ، وهكذا لفظ النار تدل على ذاك العنوان المبهم من حيث كونه من خشب أو نطف أو غيره ، وما يقال من خروج الذات عن حقيقة المشتق سيأتي انه غير تام بل الذات مقوم فيه .

وأما هيئة فعل الأمر والنهي فهي موضوعة للدلالة على تعلق الطلب والبعث في الاول والزر في الثاني بالمعنى الذي نبينه في حقيقة الطلب بالمادة فتكون من حيث دلالتها كدلالة الهيئة في الجمل الخبرية ، فكما ان الجمل الخبرية من حيث مدلولها لا تتصف بالصدق والكذب ، غايته حيث ان مدلولها وهو الاخبار والحكاية يكون من الامور التعليقية ويكون له تعلق بالخارج يحتمل فيه الصدق والكذب ، ومدلول فعل الأمر والنهي لا تعلق له بالخارج أصلاً ، وتكون نظير دلالة الكلمات المفردة مثل زيد على معناه ، فلا مجال فيها للاتصاف بالصدق والكذب أبداً كما في الالفاظ المفردة .

اذا عرفت هذا فنقول : ان الاسماء انما تدل على ذوات المعاني لا بشرط من حيث الوجود والعدم من غير فرق بين الجوامد والمشتقات والمصدر وغير المصدر ، مثلاً : لفظ الانسان يدل على الطبيعة الخاصة الغير المقيدة بالوجود والعدم القابلة للاتصاف بهما ، وهكذا لفظ قائم يدل على ذات مبهم الا من حيث انتساب المبدء اليه ، ومثله لفظ ضرب الذي هو مصدر معناه العرض الخاص بما انه صفة للغير ، فيصح ما يقال ان الاسم ما انبأ عن المسمى .

وأما الافعال : ففعل الماضي والمضارع يدلان على فعلية المعنى الذي كان قابلاً لكل من الفعلية وعدمها ، فهما يدلان على حركة المبدء من القوة الى الفعلية .  
وأما فعل الأمر والنهي ، فهما يدلان على ان المعنى الذي كان قابلاً لتعلق الطلب به وجوداً وعدمًا تعلق به الطلب وصار كذلك فعلاً ، وبهذا ظهر الوجه في كون معانيها حرفية ، فانها تدل على تضيق المعنى الاسمي وتقيده بالوجود والفعلية تارة وبفعلية العدم أخرى كما في الحروف ، والفرق بينها هو ان التضيق في الحروف كان تضيق المفهوم بالمفهوم ، وفي الافعال يكون التضيق تضيقاً بالوجود أو بالعدم ، وهما مشتركان من حيث أصل التضيق ، وبهذا يظهر بيان الخبر المسند الى أمير المؤمنين عليه السلام من « ان الاسم ما أنبأ عن المسمى ، والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى والحرف ما أوجد معنى في غيره » .

بقي في المقام أمران :

أحدهما : النقض بأسماء الافعال ، فانها ايضاً تدل على حركة المسمى بهذا المعنى .

وفيه : ان المعرف في الخبر انما هو الفعل أي الهيئة الفعلية ، ومن الواضح انه ليس لاسماء الافعال مادة موضوعة وهيئة موضوعة استقلالاً ، بل المادة والهيئة معاً فيها موضوعة لمعنى خاص ، فهي حقيقة من الجوامد غايته ان معناها معنى الفعل ، ولذا يدخل عليها خواص الاسم من التنوين وغيره ، فهي كالخنثى فتأمل<sup>(١)</sup> .

ثانيهما : ان هيئة الجملة الاسمية ايضاً تدل على حركة المسمى بهذا المعنى كما في « زيد قائم » فانها تدل على فعلية القيام من زيد ، فالتعريف لا يكون مانعاً .

وفيه : ان المعرف انما هو الكلمة - كما يستفاد من المقسم المذكور في الخبر -

(١) وجهه انه ينتقض بها تعريف الاسم لا محالة (منه) .

والجمل الاسمية تكون كلاماً ، وبعبارة أخرى لم يرد في الخبر ان كل ما أنبأ عن حركة المسمى فهو فعل لينتقص بالجمل الاسمية ، وانما قال : الفعل الذي هو كلمة ما ينبأ عن حركة المسمى ، ولا ينافي ذلك ان يكون شيئاً آخر أيضاً دال على ذلك .

هذا كله في بيان الخبر والفرق بين الاسم والفعل والحرف وبيان معانيها .

ثم انه يقع الكلام في الفرق بين الاخبار والانشاء ، وان ظهر اجماله مما تقدم ، فنقول : المشهور كما في الكفاية<sup>(١)</sup> انه لا فرق بين الاخبار والانشاء من حيث المعنى ، وان اختلافهما انما يكون باختلاف الدواعي ، بل ذكروا ان دلالة الجمل الخبرية المستعملة في الطلب على ذلك يكون آكد من دلالة صيغة افعال عليه ، خصوصاً اذا كانت بصيغة الماضي وواقعة في جزاء الشرط كما في قولك « من قهقهه في صلاته أعادها أو يعيدها » فان المتكلم لكثرة اشتياقه بذلك الأمر كأنه يعتبره مفروض الوجود والتحقق فيخبر عن ذلك .

وكيف كان على ما سلكناه في بيان الموضوع له في الجمل الخبرية وغيرها لا مجال لهذا التوهم أصلاً .

بيان ذلك : هو ان الانشاء عندهم عبارة عن ايجاد المعنى باللفظ ، والظاهر انه مجرد لقلقة لسان ولا معنى لايجاد المعنى باللفظ أصلاً ، فان الموجودات على ما مرّ مراراً منحصرة في الموجودات الحقيقية ، وهي وجود الجواهر والأعراض الشاملة للأمور الانتزاعية أيضاً ، وفي الموجودات الاعتبارية ولا ثالث .

فان أريد من ايجاد المعنى باللفظ الايجاد الحقيقي فبالبداهة نرى انه لا يوجد باللفظ إلا فرد من الكيف المسموع ليس إلا ، ولا يكون اللفظ سبباً ولا آلة لوجود المعنى أصلاً ، وان أريد ايجاده بالوجود الاعتباري في وعاء الاعتبار ، وحينئذ لا

يخلو الحال من ان يراد وجوده في اعتبار المتكلم ، أو يراد وجوده في اعتبار الشرع أو العقلاء .

أما الأول : فلا شبهة في انه متقوم باعتبار المعبر وتوجه نفسه ، سواء كان هناك لفظ أو لم يكن .

وأما الثاني : فاللفظ وان كان موضوعاً لاعتبار الشارع والعقلاء ونسبة الموضوع الى حكمه تكون كنسبة العلة الى معلوله فتحقق اللفظ يكون علة لثبوت الاعتبار النوعي أو العقلائي بمعنى انطباقه على المورد لا أصل ثبوته وانشائه ، ولكن الموضوع لاعتبار الشارع والعقلاء ليس هو اللفظ المجرد ، وانما هو اللفظ الذي يكون مستعملاً في المعنى ، فما هو ذلك المعنى ؟! فيكون القول بان الانشاء ايجاد اللفظ بالمعنى لقلقة لسان كما ذكرناه .

والصحيح ان يقال : ان الانشاء انما هو ابراز الاعتبار النفساني ، فان حقيقة الايجاب ليس الا اعتبار الابدية وثبوت متعلق طلبه على رقبة المكلف ، كاعتبار الدين في ذمة المديون والعمل على رقبة الأجير ، ولذا ربما يتعدى ذلك بلفظ « على » كما في قوله تعالى : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾ <sup>(١)</sup> .

وينتزع من هذا الاعتبار عنوان الالتزام من جهة كونه لازماً على رقبة المكلف ، وينتزع منه الوجوب بمعنى الثبوت لثبوته في ذمته ، والتكليف من جهة ايقاعه المكلف في الكلفة الى غير ذلك ، ولفظ افعل يكون بحسب تعهد الواضع مبرزاً لهذا الاعتبار ، فكما ان الهيئة في الجمل الخبرية تكون مبرزة لقصد الحكاية ، فليس فيها من حيث دلالتها احتمال الصدق والكذب ، كذلك الهيئة في الجمل الانشائية مبرزة لنفس الاعتبار ، فليس فيها احتمال الصدق والكذب اصلاً ، وليس معناها

الحكاية عن قصد الانشاء ليحتمل فيها الصدق والكذب ، بل بابها باب الدلالة ، فأما ان تدل أو لا تدل ، لا باب الاخبار والحكاية ، وحيث ليس لدلوها تعلق بما في الخارج فلا مجال لاحتمال الصدق والكذب فيها من تلك الجهة أيضاً . وبالجمله ظهر ان حقيقة الانشاء انما هو ابراز الاعتبار .

هذا معنى الجمل الانشائية ، وأما الجمل الخبرية فعنها قصد الحكاية ، والمعنيان متباينان ، وعليه فلا مجال لتوهم اتحادهما وكون الاختلاف فيهما من حيث الداعي أصلاً ، بل لا مناص من كون اختلافهما بحسب المعنى الموضوع له .

هذا والمحاصل : ان ما ذكره من ان المعنى والمستعمل فيه في الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الانشاء تارة ، وفي الاخبار أخرى كفعل المضارع والماضي اذا وقع جزاء الشرط واحد في كلا الاستعمالين وانما الاختلاف بينهما يكون من ناحية الداعي لا يمكننا المساعدة عليه .

فان الموضوع له للهيئات ليس ثبوت النسبة ونفيها ، وانما هو قصد الحكاية في الاخبار ونفس الاعتبار النفساني في الانشاء على ما عرفت تفصيله .

ومما يؤيد ذلك انه لو كان المستعمل فيه في الانشاء والاخبار واحداً وكان الاختلاف من جهة الداعي لزم صحة انشاء الطلب بالجمل الاسمية مثل زيد قائم ايضاً ، اذ لا خصوصية لفعل الماضي والمضارع والظرف .

ومن الواضح ان ذاك الاستعمال من أفحش الاغلاط ، نعم يصح استعمال الجملة الاسمية في انشاء الطلب فيما اذا كان الخبر ظرفاً كما في قوله ﷺ « المؤمنون عند شروطهم »<sup>(١)</sup> ولو لم يكن ذلك من باب الكناية واجنبياً عن المقام .

بقي في المقام فرع وهو بيان معنى اسماء الاشارة والضمائر: صريح الكفاية<sup>(١)</sup> ان لفظ ذا مثلاً موضوع لكل مفرد مذكر عاقل ، وان كون المعنى مشاراً اليه ولحاظه كذلك انما يأتي من ناحية الاستعمال .

ونقول: لو سلمنا ما ذكره في المعنى الحرفي من ان الآلية والاستقلالية ينشآن من ناحية الاستعمال من دون ان يكون لشيء منها دخل في الموضوع له لا نسلم ما ذكره في المقام ، فان الاستقلالية والآلية يكونان من لوازم الاستعمال ، بخلاف كون المعنى ملحوظاً بما انه مشار اليه ، فان ذلك لا يكون من لوازم الاستعمال ، فلا وجه لاعتباره فيه ما لم يكن دخيلاً في الموضوع له .

ومما ذكرناه ظهر فساد ما ذكره المحقق النائيني رحمته ، من ان « ذا » موضوع للمفرد المذكر الذي أشير اليه بهذا اللفظ اي الحصة الخاصة بنحو دخول التقييد وخروج التقيد<sup>(٢)</sup> .

فإننا نسئل إنه ما المراد من الاشارة الى المعنى باللفظ ؟ إن اريد منها الاشارة الاستعمالية فبكل لفظ يشار الى معناه في استعمال لفظ الانسان يشار الى معناه ، وان أريد بها معنى آخر فأى شيء ذلك ؟

وهناك احتمال آخر أدق من ذلك وهو ما أفاده بعض أعاضم مشايخنا وحاصله: إن « ذا » موضوع للمعنى الذي أشير اليه باشارة خارجية باحدى آلات الاشارة من الاصبع والرأس العين كما يتفق ذلك كثيراً عند استعمال هذه الالفاظ<sup>(٣)</sup> . وفيه : ان هذا كان يتم لو لم يكن استعمال اسماء الاشارة والضمائر والاشارة بها الى غير المحسوسات والمعاني صحيحاً بلا عناية ومسامحة ، كما يقال ان كان المراد

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٦ .

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ١٣ .

(٣) نهاية الدراية / ج ١ / ص ٦٤ .



من هذا المعنى ذلك فهو باطل ، وبالجمله ما ذكره في الكفاية من ان اسم الاشارة كلفظ « ذا » موضوع لذات المشار اليه ، وان الاشارة تنشأ من ناحية الاستعمال كاللحاظ الآلي في الحروف فقد عرفت انه غير تام ، اذ لا معنى لكون الاشارة ناشئة من قبل الاستعمال أصلاً إلا ان يراد منها الاشارة بمعنى الاستعمال التي هي موجودة في جميع الالفاظ .

وهكذا ظهر عدم صحّة ما أفاده المحقق النائيني ، فأمتن الوجوه ما نقلناه عن شيخنا المحقّق رحمه الله بان يكون اسم الاشارة موضوعاً للحصة الخاصة من المعنى ، وهي المعنى المقيد بكونه مشاراً اليه بالاشارة الخارجية أو الذهنية ، إلا ان الاشكال فيه هو صحّة استعمال اسماء الاشارة في موارد غير قابلة للاشارة أصلاً كما عرفت .

**فالصحيح :** في معاني اسماء الاشارة ما ذكره ابن مالك وغيره من التحوين من كونها موضوعة لنفس الاشارة لا للمشار اليه ، أي وضعت لان يكون آلة للاشارة ، أي لان يشار بها كما يشار باليد والعين ونحو ذلك ، والاشارة في مقابل التصريح معناها بيان المعنى بنحو الابهام والاجمال ، كما ان التصريح هو البيان بنحو التفصيل ، ومن ثم سُميت اسماء الاشارة والضمائر والموصولات بالمبهات ، فالمبين فيها يكون قرائن خارجية من الصلة في الموصولات ، وذكر المشار اليه في الاشارة ، مثل ان تقول : « جئني بهذا الرجل » أو القرينة العقلية أو غير ذلك ، والألفنس الاشارة يكون فيها نوع اجمال غالباً كما لو أشير الى الجدي وقيل « هذا الجدي » فانه لا يتعين ذلك بمجرد الاشارة .

وكيف كان ، فالصحيح في اسماء الاشارة ما ذكره النحويون ، ولا يرد عليه ما يقال : من ان لازمه عدم صحّة الحمل في مثل قولك « هذا زيد » أو « ذاك أخو عمر » وأمثال ذلك ، لان لفظ « ذا » على هذا يكون بمنزلة الاشارة باليد فلا يكون للقضية موضوع ، وذلك لانه انما يؤتى بلفظ « هذا أو ذاك » كما يؤتى بالاشارة

بالاعضاء طريقاً لارائة المعنى ، فالموضوع يكون المعنى الذي أحضر في ذهن السامع بتلك الاشارة أو اللفظ ، فلا اشكال ، ولا ينبغي اطالة الكلام في المقام أكثر مما ذكر .

بقي الكلام في استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله .

ونقول : قد ذكرنا ان دلالة اللفظ على معناه لا تكون ذاتية ، وانما هي مستندة الى الوضع والتعهد ، فدلالة اللفظ على معناه الحقيقي تكون مستندة الى الوضع من غير اشكال ، كما ان دلالة على المعنى المجازي ايضاً تكون مستندة الى الوضع بمعنى انه لولا وضع اللفظ لما يناسب المعنى المجازي لما كان استعماله في ذاك المعنى المجازي صحيحاً .

مثلاً لو لم يكن لفظ اسد موضوعاً للحيوان المفترس بل كان موضوعاً للبحر مثلاً لما جاز استعماله في الرجل الشجاع ، اذ لا علاقة بين البحر والرجل الشجاع أصلاً ، فالمعنى المجازي ايضاً مستند الى وضع الواضع لكن بهذا المعنى ، وهذا واضح .

انما الكلام في انه مضافاً الى ذلك هل يكون اللفظ بالقياس الى المعنى المجازي وضع على خدة أم لا ؟ ويؤيد الثاني اتفاق المعاني المجازية في جميع اللغات ، فان اللفظ الموضوع للحيوان المفترس في كل لغة يجوز استعماله في الرجل الشجاع ، ويبعد اتفاق جميع اللغات في هذا الوضع .

ثم ان المشهور بينهم ان صحة استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه أو مثله أو شخصه لا يكون بترخيص الواضع ووضعه ، وانما هي بالطبع ، وذلك لان الوضع انما هو لايجاد العلة والربط بين اللفظ والمعنى ، فاذا فرضنا في مورد ان العلة والربط ذاتي فيه كما في اللفظ ونوعه وصنفه ومثله وشخصه فأى حاجة الى الوضع هناك ، وبعدما ذكرناه في عدم الحاجة الى الوضع في المعاني المجازية لوجود المناسبة بينه

وبين المعنى الحقيقي ذاتاً فعدم الحاجة اليه في المقام بطريق أولى ويؤيد ذلك صحة استعمال الالفاظ المهملة في شخصها ونوعها وصنفها ، بان يقال : ديز لفظ أو ثلاثي ، والالتزام بثبوت الترخيص فيها بعيد غايته لعدم تناهي المهملات ، وهذا ظاهر .

ثم انهم أشكلوا في استعمال اللفظ في شخصه ، فمنعه بعض وصححه في الفصول <sup>(١)</sup> بتأويل ، فانه لو كان اللفظ مستعملاً في نفسه ودالاً عليه يلزم اتحاد الدال والمدلول ، والأفيلزم تركب القضية اللفظية من جزئين أي من المحمول والنسبة في مثل قولك : « زيد لفظ » ولذا ذهب في الفصول الى تقدير لفظ « هو » ليكون مبتدئاً ويندفع به المخذور .

ولنا كلام في جميع ما ذكر ويتضح ذلك ببيان أمرين :

الأول : ان الغرض من الاستعمال انما هو احضار المعنى المقصود في ذهن المخاطب ، فاذا كان احضار المقصود في ذهن السامع في مورد ممكناً من دون توسط لفظ أصلاً فالاستعمال يكون لغوياً .

وبعبارة أخرى : المعاني تكون على نحوين :

منها : ما لا يمكن احضارها في ذهن السامع إلا بتوسط اللفظ كما في المعقولات الثانوية ونظائرها .

ومنها : ما يمكن ايجادها من دون ذلك بتوسط اشارة ، أو احضار فرد منه ، مثلاً يرفع رقباً ويريه الى المخاطب ويقول ملك زيد والمقصود فيه يكون احضار شخصه والحكم عليه أو يقول مبرد مثلاً فيكون المقصود احضار طبيعي الرقي والحكم عليه ، وربما يكون المعنى بنفسه من قبيل الالفاظ فبمجرد ايجاد اللفظ يوجد المعنى المقصود في ذهن السامع ، فلا حاجة فيه الى استعمال اللفظ أصلاً ، والمقام من

هذا القبيل ، فانه بمجرد التلقّظ بكلمة « زيد » يوجد شخصه في ذهن السامع ويوجد طبيعي زيد في ضمنه ايضاً .

الثاني : إنّنا ذكرنا انه لم يوضع للحصص والخصوصيات ألفاظ خاصة مع انه كثير ما يتعلق غرض المتكلم بها ، ولذا احتالوا في ذلك بوضع الحروف ، فهي تدل على التضييقات والحصص .

وبعد ما عرفت الامرين نقول :

لو كان غرض المتكلم ومقصوده ايجاد شخص اللفظ أو نوعه والحكم عليه كما في قولك « زيد لفظ » أو كان المقصود احضار نوعه كما في قولك « ضرب فعل ماضي » فبمجرد الاتيان بهذا اللفظ يوجد ذلك في ذهن السامع وبتبعه يحضر الطبيعي في ذهنه ايضاً .

وأما لو كان المقصود صنفه أو مثله فبالتكلم باللفظ يوجد الطبيعي في ذهن السامع ، ثم يضيق ذاك الطبيعي الذي ثبت في ذهن السامع بوجود فرده خارجاً بالحروف . مثلاً يقال : زيد في « قام زيد » فاعل ، أو زيد في قولك « زيد قائم » مبتدأ ، فليس شيء من ذلك من قبيل استعمال اللفظ في المعنى ، بل يستحيل استعمال اللفظ في شخصه لا لما في الفصول من استلزام اتحاد الدال والمدلول فان ذلك قابل للدفع وقد وقع ذلك في بعض الادعية ، حيث قال : « يا من دلّ على ذاته بذاته » ، بل لان الاستعمال سواء قلنا بأنه بمعنى ايجاد المعنى باللفظ وجعل اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى ، أو قلنا بانه جعل اللفظ علامة للمعنى كما هو الانسب بما ذكرناه في حقيقة الوضع متقوم بالتعدد والاتينية ، فلا يعقل ان يكون الشيء علامة لنفسه ، كما لا يعقل ان يكون الوجود الحقيقي وجوداً تنزلياً ايضاً .

وأما ما في الفصول<sup>(١)</sup> من الاشكال على عدم كون الالفاظ مستعملة في هذه الامور بأنه مستلزم لتركب القضية من جزئين ، فالجواب عنه واضح ، فانه لم يرد هناك آية ولا رواية على لزوم تركيب القضية اللفظية من أجزاء ثلاثة ، بل المشاهد خلافه في كثير من الموارد .

هذا ، ثم انه اذا اطلق اللفظ فله دلالات ثلاثة :

الأولى : دلالته على معناه ، وانتقال السامع العالم بالوضع منه الى المعنى الموضوع له ، وتسمى بالدلالة التصورية ، وهي غير متوقفة على ان يكون الالفاظ شاعراً وملفتاً أصلاً ، بل يتحقق ولو صدر اللفظ من احتكاك حجر بحجر .

الثانية : الدلالة التصديقية ، ولها مرتبتان :

احدهما : تصديق السامع بان المعنى كان مراداً للآفظ وقصد تفهيمه ، ومن ثم تسمى بالتصديقية .

ثانيهما : ان المعنى المستعمل فيه اللفظ كان مراده الجدي ، بان لم يكن في مقام الهزل ونحوه ، اذ ربما لا يكون ما استعمل فيه اللفظ مراداً جدياً للآفظ ، بل يكون مراداً استعمالياً فقط ، او يكون المراد الجدي أمراً آخر كما في الكتابة ونحوها ، ومما يكون المراد الجدي مبيناً مع المراد الاستعمالي في قولك : « زيد كثير الرماد » فانه لم يرد منه معناه الحقيقي ، وان لزيد مزبلة يجمع فيه الرماد ، بل المراد الجدي لازمه المبين له وهو الجود ، كما ربما يكون بين المعنيين العموم المطلق كما في العمومات المختصة بمنفصل وستعرف انشاء الله تعالى ان ذكر تلك العمومات انما يكون لضرب القانون ، والمراد الجدي منها هو الخاص من أول الامر .

وكيف كان ذهب المشهور من المتأخرين الى ان الدلالة الوضعية منحصرة

بالدلالة التصورية ، واما التصديقية بكلا مرتبتها تكون ببناء العقلاء وانهم بنوا على ان كل متكلم يكون في مقام البيان ما لم يعلم خلافه ، وان ما استعمل فيه اللفظ هو مراده المجدي ، ويجري ذلك في غير اللفظ من سائر الافعال ايضاً مثلاً اذا أشار المولى الى عبده بيده ان اقبل فالظاهر عند العقلاء انه غير هازل في فعله وانه كان في مقام التفهيم والمجد ، ولذا لو لم يقبل العبد يكون مذموماً عندهم .

هذا ولكن العلمين ذهبوا الى ان الدلالة الوضعية منحصرة بالدلالة التصديقية ، ومما ذكرنا في حقيقة الوضع يظهر ان الحق ما أفاده .

والتحقيق : هو ان الدلالة التصديقية بالمرتبة الثانية تكون ببناء العقلاء ، ولذا نقول ثابتة في غير الالفاظ ايضاً ، فليست مستندة الى الوضع ، فالدلالة الوضعية يدور أمرها بين ان تكون هي الدلالة التصورية أو التصديقية بالمرتبة الثانية .

والصحيح : ان الدلالة التصورية مستندة الى انس الذهن ، وأما الوضعية فهي الدلالة التصديقية لوجهين :

الأول : ان الوضع على ما عرفت هو الالتزام وجعل شيء لازماً على نفسه ، فلا بد وان يكون متعلقه أمراً مقدوراً للواضع ، وانتقال السامع من سماع اللفظ مطلقاً الى معناه ليس كذلك ، وانما المقدور له هو ذكر اللفظ عند قصد تفهيم معناه .

الثاني : ان الواضع لا يكون لاغياً ، فلا بد وان يكون الوضع بأي معنى فرضناه سعة وضيقاً بمقدار الغرض المقصود منه ، ومن الواضح ان الغرض من الوضع ليس الالفهم والتفهم ، فلا بد من جعل العلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى عند ارادة التفهيم وقصده لا مطلقاً ، فان الاطلاق يكون لغواً ، وهو ايضاً يحتاج الى مؤونة زائدة كالتيقيد .

وعليه فاللفظ بالدلالة الوضعية يدل على قصد تفهيم المعنى وارادته لكن طريقا الى ذات المعنى لا مستقلاً ، ففي الحقيقة يكون الموضوع والمحمول في قولك « زيد قائم » ذات زيد وذات القائم لا بما مراده ولا قصد الامرين ، فلا يلزم المحاذير المذكورة في الكفاية على هذا التقريب .

ثم انه هل يكون للمركبات زائداً على وضع مفرداتها وضع مستقل أم لا ؟ أما وضعها بما هي مركبات فمما لا يتفوه به عاقل ، وذلك :

أولاً : لان المحمولات والمعاني المركبة غير متناهية ، والوضع للغير المتناهي محال .

وثانياً : لا حاجة لوضع المركب بما هو مركب بعد وضع مفرداته ، فهو لغو واضح .

وثالثاً : نرى بالوجدان صحة تركيب الالفاظ بعضها مع بعض بحسب اختلاف مقاصد المتكلمين ومراداتهم في كل لغة من غير توقف على ثبوت وضع واستعمال ، ولو كان للمركبات وضع مستقل لكان صحة الاستعمال متوقفاً على ثبوته وثبوت الاستعمال في تلك اللغة .

وأما وضع المركبات بمعنى وضع الهيئة التركيبية فهو أمر قابل للنزاع ، ولذا وقع الخلاف بينهم في ان الدال على النسبة والربط هل هو الهيئة ، أو هو الضمير المستتر ، أو هو الاعراب ، والمحقق النائي<sup>(١)</sup> خصص ذلك بالجمال الاسمية ، ولا وجه لذلك .

والصحيح : ان الهيئات التركيبية بأجمعها تكون موضوعاً ، بداهة انا نستفيد من المركبات مزايا وخصوصيات لا نستفيدها من المفردات ، كالحصر من تقديم ما

حقه التأخير في مثل قوله تعالى : ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾<sup>(١)</sup> وكون السابق من الاسمين فاعلاً والمسبوق مفعولاً في قولك « ضرب موسى عيسى » مع عدم ظهور الاعراب على لفظها ، وليس هذه الدلالة عقلية ولا طبيعية ، فلا بد وان تكون وضعية ، والدال على ذلك ليس الالهية التركيبية .

ثم المعروف جريان المجاز والاستعارة والتشبيه في المركبات ، وقد مثلوا للأول بالمثل المعروف وهو قولهم في المتحير « يقدم رجلاً ويؤخر رجلاً » . وللثاني بقوله تعالى : ﴿ كَمَثَلُ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَاراً فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ﴾<sup>(٢)</sup> .

ونقول : أما الاستعارة والتشبيه فتجري في المركبات كما في الآية ، فانه ربما يشبه الاجزاء بالاجزاء بنحو العام الاستغراقي ، مثلاً يشبه الايمان بايقاد النار أو بضوئه ، وذهاب الايمان بخمود النار الى غير ذلك ، وربما يشبه المجموع بالمجموع بنحو العموم المجموعي أي مفاد المركب بالمركب ، وأما المجاز واستعمال المركب في محل مركب آخر مجازاً فممنوع بعد ما عرفت من ان المركب بما هو مركب ليس له معنى حقيقي أصلاً .

ثم انهم اصطالحوا على ان وضع المواد يكون شخصياً ، ووضع الهيئات يكون نوعياً ، وقد أشكل على ذلك بأنه لو كان الوجه في كون الوضع في المواد شخصية ان الموضوع فيها شخص المادة لا غيرها ، ففي الهيئات أيضاً يكون طرف العلاقة الوضعية ذات الهيئة الخاصة كهيئة « فعل » لا غيرها كهيئة « يفعل » مثلاً ، وهكذا لو كان نوعية وضع الهيئات سريان الهيئة في المواد ، فهو ثابت في المواد أيضاً ، فما هو الفارق بينها ليكون الوضع في أحديهما شخصية وفي الأخرى نوعية .

(١) الحمد / ٤ .

(٢) البقرة / ١٧ .



ونقول : أولاً : ان هذا مجرد اصطلاح ليس تحته أثر عملي .  
وثانياً : يمكن ان يقال : ان الهيئة لا تكون قابلة للّحاظ الّا في ضمن إحدى  
المواد لا على التعيين ، بخلاف المادة فانه يمكن لمحاظها عارياً عن كل هيئة سوى تقدم  
بعض الحروف على بعض مثل « ضاد » و « راء » و « باء » فتأمل .

## الحقيقة الشرعية

ثم انه وقع النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية ، وحيث لا يترتب عليه ثمر مهم ، فان الثمرة التي رتبت عليه هو حمل الاسامي الخاصة على معناها الشرعي لو ثبت ذلك والّا فتحمل تلك الالفاظ في الروايات على معانيها اللغوية ، وقد أورد على هذه الثمرة بان اللازم على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية هو التوقف لا الحمل على المعنى اللغوي ، لاحتمال كونها مجازاً مشهوراً في المعاني المستحدثة . وعلى اي تقدير لا يترتب على هذا البحث ثمرة ، فان جلّ الأخبار صادرة عن الصادقين عليهم السلام ، وفي زمانها قطعاً صارت الالفاظ حقائق في المعاني المستحدثة ، ولم نجد رواية نبوية او عن علي عليه السلام شك في المراد منها من هذه الحيثية أصلاً .

هكذا في الفاظ القرآن فنختصر في التكلّم في هذا المبحث ونقول : ثبوت الحقيقة الشرعية ، تارة : يكون بالوضع التعيني ، وأخرى : بالوضع التعيني . اما بالوضع التعيني ، فتارة : يدعى ان الشارع أعني النبي صلى الله عليه وآله صرّح بوضع هذه الالفاظ الخاصة للمعاني المستحدثة ، وأعلن ذلك لاصحابه ، وهذا يكون بعيداً غايته ، اذ لو كان ثابتاً لنقل ذلك ووصل الينا ولم يقع فيه الخلاف ، فمن عدم ثبوته يستكشف عدمه ، ولا يقاس ذلك بالتصريح بالولاية والخلافة لعلي فتأمل .  
فانه أولاً : ثابت لمن لم يتجاهل .

وثانياً : كان لاختفاء ذلك دواعي وأسباب لا تكون في ثبوت الوضع . وأخرى ندعي ثبوت الوضع التعيني لا بالتصريح والاستقلال بل بنفس الاستعمال ، كما يقول من يريد تسمية ولده : جثني بحسين مشيراً الى ذاك الطفل ، فانه بنفس هذا الاستعمال يتحقق الوضع أيضاً ، ولا ضرر في عدم كون هذا

الاستعمال حقيقياً ولا مجازياً كما في استعمال اللفظ في شخصه ، والظاهر ان ثبوت الوضع بالاستعمال ايضاً لا يتم لا لما ذكره المحقق من استلزامه الجمع بين اللحاظين ، فان اللفظ في مقام الاستعمال يلاحظ طريقاً وفانياً في معناه ، وفي مقام الوضع لا بد من أن يلحظ استقلالاً ، فان هذا قابل للدفع ، اذ لا مانع من تحققها كما لو فرضنا ان المتكلم يريد بتكلمه بلفظ الماء مثلاً ان يفهم السامع انه عارف باللغة العربية ويريد الماء ايضاً فيقول لعبده « جئني بالماء » ، بل لان الوضع بأي معنى كان أما يكون اعتباراً أو التزاماً ، وهو فعل نفساني مستحيل ان يكون معلولاً للاستعمال ، نعم يمكن ان يضع الشارع اللفظ للمعنى ويجعل مبرزه الاستعمال بدل التصريح ، وهذا لا بأس به ولا يبعد دعواه في الالفاظ المخترعة .

وأما ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيّن فهو مما يطمئن به ، اذ لا شبهة في كثرة استعمال هذه الالفاظ المتداولة في الالسنّة مثل الصلاة والصوم والحج في لسان النبي ﷺ واصحابه في المعاني المستحدثة ، بل لا يبعد ان يقال : ان استعمالها في ذلك الزمان كان أكثر مراتب من استعمالها في هذه الازمنة .

وما قيل : من ان كثرة استعمالها في لسان خصوص النبي ﷺ غير معلوم لا وجه له ، اذ لا يعتبر في ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيّن كثرة الاستعمال في لسان شخص النبي ﷺ ، بل يكفي اذا تحقّق ذلك في لسانه ولسان تابعيه من حيث المجموع .

ولا وجه ايضاً لما في الكفاية<sup>(١)</sup> من ان ثبوت الحقيقة الشرعية يتوقف على كون هذه المعاني مستحدثة في هذه الشريعة ، وعدم ثبوتها في الشرائع السابقة ، وظاهر الآيات ثبوتها فيها كقوله عزّ شأنه :

﴿ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ ﴾<sup>(١)</sup>، وقوله تعالى: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ ﴾<sup>(٢)</sup>، وقوله تعالى: ﴿ وَأُذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا ﴾<sup>(٣)</sup>، الى غير ذلك .

اما أولاً: فلأن الغرض من البحث عن ثبوت الحقيقة الشرعية ليس الا حمل الالفاظ الواردة في الأخبار على المعاني المستحدثة على تقدير ثبوتها، وهذا يترتب على مجرد ثبوت الحقيقة الشرعية ولو في الشرائع السابقة .

ثانياً: ان مجرد ثبوت هذه المهيئات غير مستلزم لان تكون مسماةً بهذه الأسامي في تلك الشرائع، بل الظاهر خلافه، فان لغة أهل تلك الشرائع لم تكن عربية وانما نقل افعالهم في القرآن باللغة العربية ترجمة مثل قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ أَخْلِفْنِي فِي قَوْمِي ﴾<sup>(٤)</sup>، فان من البديهي ان هذه العبارات ليست كلمات موسى نفسها بل هي نقل معاني كلامه باللغة العبرانية .

والمحتصل من جميع ما ذكر ان دعوى ثبوت الحقيقة الشرعية اما بالوضع التعييني بالمعنى المتقدم أو بالوضع التعييني غير بعيد، واما الحقيقة المتشعبة فثبوتها في غاية الوضوح .

ثم إنا لا نتعرض لعلام الحقيقة والمجاز لانه انما كان للبحث عنها قيمة في سالف الأزمان في زمان كانوا يعتمدون على أصالة الحقيقة، ولكن المتأخرين انما يعتمدون على الظهورات العرفية، فان ثبت الظهور فهو حجة سواء كان معنى مجازياً للفظ أو حقيقياً، والا فلا، وعليه فلا داعي لطالة الكلام في علام الحقيقة والمجاز .

(١) مريم / ٣١ .

(٢) البقرة / ١٨٣ .

(٣) الحج / ٢٧ .

(٤) الأعراف / ١٤٢ .

## الصحيح والأعم

لا اشكال في ان الألفاظ الخاصة تستعمل في زماننا هذا في الماهيات المخترعة بنحو الحقيقة ، ولم نعرف شخصاً خاصاً وضع تلك الألفاظ لهذه المعاني من الأئمة أو الخلفاء وغيرهم ، بل وصل الينا صحة استعمالها فيها يداً بيد من زمانه عليه السلام ، وقد ذكرنا ان ثبوت الوضع التعيني منه عليه السلام بالمعنى الثاني غير بعيد كما ان ثبوت الوضع التعيني أيضاً في لسانه عليه السلام ولسان تابعيه كان قوياً جداً . وعلى أي حال يقع البحث في ان ما يستعمل فيه هذه الألفاظ بنحو الحقيقة هل هو الصحيح من هذه الماهيات ليكون استعمالها في الفاسد مجازاً أو هو الأعم من الصحيح والفاسد وتكون شرائط الصحة دخيلة في المأمور به لا في المسمى ، فتأمل . ؟

وتظهر ثمرة البحث فيما اذا تعلق الأمر بأحد هذه الألفاظ وشككتنا في دخل قيد خاص في المأمور به ، فانه على الأعم يكون العنوان صادقاً على الفاقد لذلك الجزء أو الشرط أيضاً وشك في اعتبار ذلك القيد في المأمور به ، ومقتضى الاطلاق عدمه ، وأما على الصحيح فصدق العنوان على الفاقد يكون مشكوكاً ولا يعلم كون الفاقد مصداقاً للطبيعي أصلاً ، فيكون الشك في الصدق ، ومعه لا يمكن التمسك بالاطلاق لنفي اعتبار القيد أصلاً .

ثم لابد لنا من تصوير الجامع على القولين ، فعلى الصحيح لابد من تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة ، وعلى الأعم لابد من تصويره بين الافراد الصحيحة والفاسدة .

وما يقال : من ان هذه الالفاظ يكون وضعها من قبيل الوضع عام والموضوع له خاص فلا تحتاج الى تصوير الجامع غير صحيح ، وذلك :

أولاً : لأننا نرى وجدانا انها تكون كغيرها من الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية نظير لفظ الانسان ولذا يحمل عليها محمولات تناسب الطبيعي مثلاً يقال الصوم جنة من النار أو الصلاة معراج المؤمن ، أو تنهى عن الفحشاء .

وثانياً : لو كان كذلك ايضاً تحتاج الى تصوير الجامع ، اذ الوضع عام على أي تقدير .

والمحقق النائيني<sup>(١)</sup> ذكر في بيان عدم الحاجة الى تصوير الجامع وجهاً آخر حاصله : ان الصلاة مثلاً موضوعة للمرتبة العالية منها واستعمالها في غيرها من المراتب يكون في تنزيل تلك المرتبة منزلة المرتبة الكاملة بنحو الاستعارة على ما يذكره السكاكي ، فيكون التزليل في المراتب الصحيحة هي الاشتراك في الأثر وفي الافراد الفاسدة المشاكلة في الصورة .

وفيه : أولاً : إننا نرى بالوجدان صحة استعمال الصلاة في غير المرتبة الكاملة بلا عناية وتنزيل أصلاً نعم اطلاقها على صلاة الغريق ببعض مراتبها يكون مسامحة لا محالة فتأمل .

وثانياً : ان المرتبة الكاملة ايضاً تكون مختلفة باختلاف اصنافها ، فان المرتبة الكاملة من صلاة الصبح ركعتان ، ومن المغرب ثلاثة ، ومن الظهرين اربعة ، ومن صلاة الآيات كيفية خاصة ، ومن صلاة العيدين شكل خاص ، فاذاً لا بد لنا من تصوير الجامع بين اصناف تلك المرتبة ايضاً .

ثم المراد من الصحة في تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة أو الأعم هل

الصحة من جميع الجهات أو من حيث الاجزاء والشرائط فقط ؟

الظاهر هو الثاني ، وذلك لان الصحة من جميع الجهات ربما تتوقف على أمور لا يمكن اخذها في المسمى . مثلاً يعتبر في صحّة العبادة ان لا تكون منهيّاً عنها ، فان النهي في العبادة يوجب الفساد ، ومن الواضح ان تقيد المسمى بان لا يكون منهيّاً عنه غير ممكن ، فان النهي عن العبادة فرع ان يكون هناك شيء سمي بلفظ خاص وأمر به وتعلق النهي به ايضاً كصوم العيدين مثلاً ، ومع هذا كيف يمكن دخل عدمه في المسمى ؟! ومثل عدم المزاحم بناء على اعتباره في صحّة العبادة ، ومثل قصد القرية ، فان هذه الأمور معتبرة في الصحة الفعلية ولا يعقل اخذها في المسمى .

فالمراد من الصحة هنا الصحة من حيث الأجزاء والشرائط ، فالصحيح يدعي وضع الألفاظ للعمل المستجمع للأجزاء والشرائط ، والاعمى يدعي وضعها للأعم منه ومن الفاقد لبعض الاجزاء والشرائط .

وبالجملة لا معنى لان يكون المراد من الصحيح في المقام الصحة الفعلية ومن جميع الجهات ، اذ يعتبر فيها أمور متأخرة عن المسمى مثل عدم النهي وعدم المزاحم وقصد القرية وأمثال ذلك .

والذي يدل على ذلك ان أحداً من القائلين بفساد العبادة في مورد اجتماع الأمر والنهي لم يستدل على فسادها بعدم كونها مصداقاً لذلك المسمى ، حتى من القائلين بوضع الالفاظ للصحيح ، فالظاهر انه لم يقل أحد بان المراد من الصحة في المقام الصحة من جميع الحيثيات ، بل صرحوا بان المراد هو الصحة من حيث الأجزاء والشرائط فقط .

وكيف كان لابد من تصوير الجامع بين الافراد الصحيحة على القول بذلك ، وبين الأعم منها ومن الفاسدة على القول الآخر ، وما قيل في تصويره على الصحيح وجوه .

احدها : ما ذكره في الكفاية<sup>(١)</sup> وحاصله : انه يترتب على الصلاة مثلاً اثر بسيط وهو الانتهاء عن الفحشاء ، ووحدة الأثر على ما برهن عليه في محله تكشف عن وحدة المؤثر ، فيستكشف من ذلك ان هناك جامع بسيط يكون هو المؤثر في ذلك الأثر وان لم نعلم بحقيقته فنشير بهذا العنوان اليه ، ويكون اللفظ موضوعاً لذلك الجامع .

ثم ذكر ان تصوير الجامع المركب للصحيح غير معقول ، اذ كل مركب يفرض جامعاً يكون صحيحاً في بعض الحالات وبالنسبة الى بعض الاشخاص وفاسداً بالنسبة الى البعض الآخر ، فلا بدّ وان يكون الجامع أمراً بسيطاً متحداً مع هذه المركبات لا مسبباً عنها ، فلا مانع من اجراء البراءة عند الشك في اجزاء العبادات وشرائطها على هذا القول الى آخر ما أفاد .  
ونقول يرد عليه :

أولاً : انه لا يمكن ان يراد من المؤثر المؤثر الفعلي ، اذ يعتبر في ذلك امور متأخرة عن المسمى التي عرفت انها غير مأخوذة في المسمى ، مثل عدم النهي عنه ، فان الصلاة المنهي عنها لا يعقل ان تكون ناهية عن الفحشاء مع إنها بنفسها تكون معصية وفحشاء ، فيعتبر في المؤثر الفعلي ان لا يكون منهيّاً عنه ، وهذا غير داخل في الموضوع له قطعاً ، فلا بدّ وان يكون المراد من المؤثر بهذا الأثر ما يكون فيه قابلية التأثير لا فعليته ، واذا كان كذلك فجملة من الافراد الفاسدة كالصلاة بلا سورة يكون فيها قابلية التأثير ولو بلحاظ بعض الحالات ، وعليه فيكون هذا الجامع جامعاً للاعمى لا للصحيح .

وثانياً : انه كيف يعقل تصوير الجامع الحقيقي بين المركب الاعتباري من



مقولات متباينة من كيف النفساني وكيف المسموع والفعل والوضع وغير ذلك ، فتصوير الجامع الحقيقي بحيث يكون متّحداً مع الافراد اتحاد الطبيعى ومصاديقه مستحيل ، بل تصويره بين اجزاء صلاة واحدة غير معقول فكيف بين افراد الصلاة . وأما ما أفاده من وحدة الأثر المترتب على هذه المركبات فلا يبعد ان يقال : انه ليس أمراً واحداً بسيطاً مترتباً على تلك المركبات ، بل كل جملة منها مترتب على جزء من المركب ، مثلاً الانتهاء عن الكذب مترتب على تكبيرة الاحرام ، وعن الغيبة مترتب على الركوع الى غير ذلك ، كما يمكن ان يقال بل هو الاقرب الى فهمنا : ان باب التأثير والتأثر بل معناه ان المصلّى لا محالة ينتهي عن جملة من الفحشاء ، مثلاً بعد التفاته الى اعتبار اباحة مكان المصلّى ولباسه لا محالة يجتنب عن السرقة والمعاملات الفاسدة لان لا تكون أمواله مغصوبة . واذا التفت الى اعتبار الطهارة عن الخبث فيها فلا محالة يجتنب عن شرب الخمر وأكل لحم الخنزير والميتة ونحو ذلك .

هذا مضافاً الى انه يحتمل ان يكون المراد من الانتهاء حصول القرب الموجب لذلك ، وعلى أي حال من الضروري انه ليس هناك أثر خاص بسيط يترتب على الصلاة ليستلزم وحدة المؤثر وثبوت الجامع البسيط أصلاً .

ومما ذكر في تصوير الجامع الصحيح ما أفاده بعض الأعظم من المحققين وحاصله : تصوير الجامع بين هذه المقولات لا من حيث ماهياتها بل من حيث وجودها ، فان الوجود يكون جامعاً بينها فيكون اللفظ موضوعاً بازاء الوجود أي يترتب على الأثر الخاص<sup>(١)</sup>

وفيه : أولاً : ان مفهوم الوجود أمر جامع بين جميع الوجودات حتى بين

الوجود الممكن والواجب على بعض الأقوال ، ونحن نريد تصوير الجامع بين اجزاء المركب الخاص .

ثانياً : انه لا ريب في ان هذه المركبات كالصلاة مثلاً من الماهيات وليست من قبيل الوجود ، ولذا يحمل عليها الوجود تارة ، ويقال الصلاة موجودة ، والعدم أخرى ، فيقال الصلاة معدومة .

وبالجملية المؤثر انما هو الوجودات المتباينة ، فلا يمكن تصوير جامع حقيقي بين وجودات أجزاء صلاة واحدة ، فكيف تصويره بين جميع افراد المركب .

ومما قيل في تصويره ايضاً ما عن بعض أعظم مشايخنا رحمهم الله وهو ايضاً تصويره من ناحية الأثر لكن لا بالتقريب المتقدم ، وحاصل ذلك : ان من الألفاظ ما يكون موضوعاً للماهية اللابشرط عن جميع العوارض والخصوصيات كما هو الغالب ، مثل لفظ الانسان والفرس والبقر ، ومنها ما يكون موضوعاً لشيء مبهم من جميع الجهات الا من حيث اتصافه ببعض الاعراض ، مثل لفظي الغذاء والعشاء ، فانهما موضوعان لما يؤكل في وقت خاص مبهم من حيث كونها من الحنطة أو من الشعير أو من الرز ، ومثل الخمر فانه موضوع لما يسكر مبهم من حيث كونه متخذاً من التمر ، أو من الزبيب ، أو من الشعير ، أو الحنطة ، وهكذا لفظ المعجون فانه على ما قيل موضوع لما فيه أصل مبهم من سائر الجهات ، فالفاظ العبادات ايضاً تكون من هذا القبيل ، مثلاً لفظ الصلاة موضوع لعبادة موظفة في وقت خاص أو مؤثر في الأثر المخصوص ، مبهم من سائر الجهات <sup>(١)</sup> انتهى .

والحاصل : ان تصوير الجامع بالنحو المذكور في الكفاية يرد عليه مضافاً الى ما تقدم انه على فرض الغض عن جميع الوجود المتقدمة ، وتسليم ان وحدة الأثر

كاشف عن وحدة المؤثر ، وقامية البرهان المزبور ، لا يمكن الالتزام بكون ذلك المؤثر هو الموضوع له لهذه الالفاظ ، فان المسمى لها لابد وان يكون أمراً يفهمه العرف والعامّة حتى البدوي ، ومن الواضح ان هذا المعنى مما لا يعرفه الخواص فضلاً عن العوام والاعراب .

واما تصويره من حيث الوجود ، فقد ذكرنا ان مفهوم الوجود مفهوم عام جامع بين جميع الموجودات ، مضافاً الى ان الصلاة مركبة من أمور وجودية وأمور عدمية فكيف يمكن ان تكون من قبيل الوجود ؟! بل لابد وان تكون من قبيل الماهيات ، ولذا يحمل عليها ما يحمل على الماهيات ، فيقال الصلاة موجودة تارة ومعدومة أخرى ، أو ثلثها الركوع وثلثها الطهور .

وأما ما ذكره بعض أعظم مشايخنا رحمهم الله من انه تارة : يكون اللفظ موضوعاً لذات معينة ماهية مهملة من حيث جميع العوارض كلفظ الانسان ، وهذا هو الغالب في الالفاظ الموضوعية للطبائع . وأخرى : يوضع لماهية مهملة من حيث ذاتها مبينة من حيث بعض عوارضها كلفظ الغداء والعشاء الموضوعين لما يسد به الجوع في الوقت الخاص أعم من ان يكون من الحنطة ، او من الشعير او من غير ذلك ، ولفظ الخمر الموضوع لما يسكر العقل أعم من ان يكون مأخوذاً من الخشب او من الشعير او من التمر والزبيب او من غير ذلك ، وهذه الالفاظ تكون من قبيل الثاني . مثلاً لفظ الصلاة موضوع لما هو مؤثر في الأثر الخاص أو للعبادة المفروضة في الوقت الخاص أعم من ان تكون ركعتين أو ثلاثة أو أربعة ، عن قيام أو عن جلوس ، أو مستلقياً ، أو مضطجعا الى غير ذلك ، انتهى .

وفيه : ان وضع اللفظ للذات المهمة الا من حيث اتصافها بالعرض الخاص وان كان ممكناً كما في المشتقات على ما سيأتي بيانه مفصلاً ، مثلاً القائم الموضوع لذات متّصف بالقيام مهمة من حيث كونها انساناً قائماً ، أو فرساً أو حماراً أو جداراً

أو ذنباً إلا أن ذلك لا يصح في هذه الالفاظ ، اذ لو كانت موضوعة لمفهوم الماهية الناهية عن الفحشاء ، مثلاً من قبيل الوضع العام والموضوع له العام ، فلازمه ان تكون مرادفة مع هذا العنوان .

وفيه : اولاً : وهو خلاف ما يفهمه العرف منها ، فان أهل العرف لا يفهمون من لفظ الصلاة الآ نفس الأركان .

وثانياً : محل الكلام تصوير الجامع الحقيقي الذي تكون نسبته الى الافراد نسبة الطبيعي الى مصاديقه ، وليس هذا المعنى كذلك ، بل هو عنوان انتزاعي تكون الاشخاص منشأ لانتزاعه ، كما في عنوان القائم المنتزع من الذات المتصفة بذاك الوصف ، فانه ليس كلياً منطبقاً على ما في الخارج ، اذ الموجود في الخارج ليس الآ الذات وتلك الصفة لا غير ، ولو كانت موضوعة لكل ما يكون ناهياً اي ناهياً عن الفحشاء والمنكر بنحو الوضع العام والموضوع له خاص كما في وضع الحروف لواقع التقييدات ، فهو يخالف لمبناه من كون الموضوع له فيها عاماً كالوضع ، مضافاً الى أنا نرى وجداناً أنه يحمل على معاني هذا الالفاظ ما يحمل على نفس الطبيعي .

ومما قيل في تصوير الجامع ما ذكره بعض المدققين من ناحية العناوين الثانوية وملخص ما أفاد : ان للافعال عناوين أولية وعناوين ثانوية متولدة منها ، والعناوين الاولى للافعال لا تختلف ولا تنفك عنها باختلاف الزمان والامكنة والاشخاص اصلاً ، مثلاً القيام بعنوانه الاول قيام ، فهو قيام في كل مكان وفي كل زمان وبالنسبة الى كل قوم ، واما العناوين الثانوية فهي تختلف باختلاف الزمان والامكنة والعادات ، كعنوان التعظيم والاستهزاء وأمثال ذلك ، فان القيام عند قوم يكون بالعنوان الثانوي تعظيماً وعند طائفة لا يكون كذلك ، وتعظيم العالم يكون بنحو وتعظيم الملك يكون بنحو آخر وتعظيم الوالد يكون بكيفية ثالثة الى غير ذلك ، بل يمكن ان يختلف بالجعل ، مثلاً يجعل الملك تعظيمه بلبس لباس مخصوص ،

أما مطلقاً ، أو في كل وقت بشكل خاص مثلاً تعظيمه في يوم الجمعة بلبس اللباس الأحمر والتعظيم في يوم السبت بلبس اللباس الأبيض الى غير ذلك .

وبعد هذا ذكر ان لفظ الصلاة مثلاً يكون موضوعاً للعنوان التوليدي وهو العطف والتوجه والرغبة وما يرادف لفظ « المهرباني » في الفارسية وحيث انه من العناوين الثانوية فيختلف بجعل الشارع ، ففي الفجر جعل التوجه اليه بصلاة ركعتين ، وفي الظهرين باربعة ، وفي المغرب ثلاثة ، وللقادر عن قيام ، وللعاجز عن جلوس ، وللمريض عن اضطجاع الى غير ذلك .

وفيه : مع كونه امتن الوجوه صورة انه لو كان وضعها لعنوان العطف بنحو الوضع العام والموضوع له العام ، فيرد عليه : مضافاً الى بعض الوجوه المتقدمة انه عليه لا يمكن التمسك باطلاقها لنفي جزئية ما يشك في جزئيته وشرطية ما شك في شرطيته في المأمور به ، فتأمل ، وكان هذا هو الغرض من هذا البحث ولا يمكن التمسك بالبراءة أيضاً عند الشك في ذلك ، بل لابد من الرجوع الى الاشتغال ، لانه شك في مرحلة الامتثال بعد العلم بالتكليف ، ولا يلتزم القائل بذلك في الشك في الاقل والاكثر الارتباطيين . وان كان الموضوع له فيها خاصاً فيرد عليه : مضافاً الى ما ذكر ان القائل غير ملتزم بذلك فيها .

فتحصل مما ذكره انه لا يمكن تصوير الجامع الصحيحي العرفي بين الأفراد أصلاً .

هذا كله في تصوير الجامع الصحيحي .

وأما تصوير الجامع على الاعمي ، فقد ذكروا فيه وجوهاً .

منها : عن بعض مشايخنا العظام رحمهم الله <sup>(١)</sup> وهو ان ما تصورناه جامعاً صحيحاً

بعينه يكون جامعاً على الاعمي لو قطعنا النظر عن صدوره عن الفاعل الخاص ، فان كل صلاة تكون صحيحة من أي شخص يمكن ان تكون فاسدة اذا فرضنا صدورها عن شخص آخر .

بيان ذلك : هو ان الصلاة التي هي مركبة من افعال خاصة لا تختلف تلك الافعال من حيث عناوينها الاولى ، فان القيام قيام صدر من أي شخص ، والركوع ركوع كذلك ، وهكذا السجود وسائر الافعال ، ولكن تختلف من حيث صدورها عن المصدر ، فنفس الافعال الخاصة اذا صدرت من الحاضر تكون صحيحة بعينها ، واذا صدرت من المسافر تكون فاسدة أو بالعكس . وعليه فبالغاء جهة الصدور من الجامع بين الافراد الصحيحة يكون جامعاً بين الصحيحة والفاسدة ، انتهى .

وفيه : ان هذا يتوقف على مقدمتين :

الأولى : ان نتصور الجامع الصحيحي ، وقد عرفت انه ممنوع .

الثانية : ان تكون الكليّة من الطرفين ، بمعنى ان كل ما يكون صحيحاً يمكن فرضه فاسداً وبالعكس كل ما يكون فاسداً يمكن فرضه صحيحاً . وهذا ايضاً ممنوع ، فان الكليّة ليست الاً من طرف واحد ، اذ كل ما يكون صحيحاً يمكن فرضه فاسداً ، ولكن ليس كل ما يكون فاسداً يمكن فرضه صحيحاً ، كالصلاة بلا طهور أو بلا ركوع أو مع خمسة ركوعات فتأمل .

ومنها : ما نقله في الكفاية<sup>(١)</sup> عن المحقق القمي من ان المسمّى لهذه الالفاظ انما هو الاركان وبقية الاجزاء والشرائط دخيلة في المأمور به لا الموضوع له ، وقد أورد عليه بوجوه ثلاثة :

الأول : ان لازمه ان يكون استعمال اللفظ في مجموع الاركان والاجزاء

والشرائط مجازاً ، لانه ليس من قبيل اطلاق لفظ الكلي على فرده ، وانما هو من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلام ، وهو مجاز اتفاقاً .

الثاني : ان لازمه عدم صدق اللفظ على الصلاة الفاقدة لبعض الاركان ولو كانت مشتملة على تمام الاجزاء والشرائط ، ومن الواضح صدقه عليها عرفاً .

الثالث : ان لازمه ان تصدق الصلاة على مجرد الاركان فقط ، ولا يصدق عليها عرفاً . هذا وتعرض لهذه الوجوه بعد اتمام الكلام في تصوير الجامع .  
ومنها : ما حكاه في الكفاية<sup>(١)</sup> ايضاً ، وهو ان يكون اللفظ موضوعاً لما يدور مدار التسمية عرفاً .

وفيه : ان الصلاة ليست أمراً عرفياً لتدور التسمية فيها مدار الصدق العرفي ، بل لابد في تعيين معناها من الرجوع الى الشرع ، مضافاً الى ان ذلك احالة الى مجهول ، فهو بظاهره فاسد .

والتحقيق ان يقال : ان المركبات على قسمين :  
منها : ما يكون مركباً حقيقياً خارجياً أي يكون له وجود واحد في الخارج ، كالماهيات الحقيقية مثل الانسان والغنم والشجر ، وفي ذلك لابد من ان تكون اجزائه مبنية ويستحيل الابهام فيها .

ومنها : ما يكون مركباً اعتبارياً بحيث تكون هناك وجودات عديدة اعتبرت شيئاً واحداً كما في الدار والمعاجن ، ويمكن ان تكون مبهمة من حيث الاجزاء ، مثلاً تكون الدار اسماً لساحة يكون بها حائط وغرفة لا يشترط من حيث السطح والسرداب والحوض ونحوه ، فان وجدت فيها فيطلق الدار على مجموعها ، وان لم توجد فلا يضر بصدقها على الساحة المحاطة بجدار مشتملة على غرفة ، وان

نقص من ذلك لا يصدق هذا العنوان ، فيكون الموضوع له لا بشرط من حيث الزيادة ، وهذا نظير قولهم : « الكلمة ما ركب من كلمتين فصاعداً » فلفظ « احد » كلمة وان زيدَ عليه الميم وقيل : « احمد » والمجموع ايضاً كلمة ، والصلاة ايضاً من هذا القبيل ، فهي موضوع لمعظم الاجزاء فصاعداً ، ونظير ذلك عنوان البلد والقرية ونحوها .

وبهذا يندفع احد الاشكالات الثلاثة المذكورة في الكفاية ، وهو كون استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ، اذ على ما ذكرناه يكون الموضوع له لا بشرط من حيث بقية الاجزاء ، فاطلاقه على الصلاة الصحيحة التامة يكون من قبيل اطلاق الكلّي على الفرد لا استعمال الموضوع للجزء في الكلّ .

ثم انه لا بدّ في تعيين مقوم كل مركب من الرجوع الى مخترعه ، ومخترع الصلاة هو الشارع ، فلا بدّ من تعيين معظم الاجزاء الذي هو المقوم للمركب وهو المسمى والموضوع له من الرجوع اليه ، فنرى ان في الأخبار ورد ان الصلاة اولها التكبير وآخرها التسليم فمن ذلك نستكشف ان المقوم الأول للصلاة هو تكبيرة الاحرام ، ومقومه الأخير هو التسليم ان قلنا بان نسيان التسليم مبطل للصلاة ، كما ذهب اليه بعض الأعلام وذكر انه اذا وقع الحديث بعد التشهد وقبل التسليم يكون مبطلاً لكونه واقعاً في الأثناء ، وأما ان قلنا بان نسيان التسليم لا يوجب بطلانها كما هو الحق ، لحديث لا تعاد ، فنلغي مقومية التسليم ، ونقتصر على خصوص التكبير . وورد في الأخبار ايضاً ان الصلاة ثلثها الركوع وثلثها السجود ، فنستفيد منه ان الركوع والسجود ايضاً من الأجزاء المقومة لها ، هذا من حيث الأجزاء . ومن حيث الشرائط ورد ان ثلثها الطهور ، فنفهم ان الطهارة شرط مقوم للصلاة ، وعليه فيكون المقوم لهذا المركب الاعتباري أمور اربعة : « التكبير ، والركوع ، والسجود ، والطهور ، والسلام ايضاً » على قول والهيئة الاتصالية المعتمدة عرفاً في جميع



## المرکبات .

وهذه الأمور هي الموضوع له للصلاة لكن كما عرفت فصاعداً من حيث سائر الأجزاء والشرائط ، وبهذا تندفع بقية الاشكالات المذكورة في الكفاية ايضاً . أما ما ذكره من لزوم صحّة اطلاق الصلاة على مجرد الأركان ولو لم تكن منضّمة الى غيرها من الأجزاء مع انه لا يصدق عرفاً .

فجوابه : انا نلتزم بصحّة اطلاقها عليها ، بل ربما تكون صحيحة ومجزية كما في صورة نسيان سائر الأجزاء . مثلاً لو فرضنا انه كبر ونسى القراءة فركع ونسي الذكر فرفع راسه وسجد ونسي ذكر السجود والتشهد الى ان سلّم ، فبمقتضى حديث لا تعاد نقول : باجزاء تلك الصلاة فضلاً عن اطلاق الصلاة عليها .

واما اشكاله الثالث ، وهو لزوم عدم صدق الصلاة على ما نقص من الاجزاء ركن واحد وان كانت مشتملة على بقية الأجزاء والشرائط .

فجوابه : انه لو لم يكن المأتي به مشتملاً على بعض هذه الأركان اصلاً ، ويكون فاقداً لطبيعي الركوع أو السجود مثلاً فهو ليس بصلاة حقيقية ، وانما هو شكل صلاة . واما لو كان مشتملاً على الطبيعي ولكن كان ناقصاً من حيث العدد بان كان مشتملاً على ركوع واحد فهو صلاة ، اذ المعنى في المسمى كان طبيعي هذه الأمور لا خصوصياتها من حيث العدد وغيره .

هذا ويبقى الكلام في انه ما المراد من الركوع أو السجود المعتبر في المسمى ، هل المراد منه خصوص الركوع الاختياري للقاري أو أعم منه ومن غيره من المراتب ؟! وعلى الثاني يلزم التبديل في المقوم ايضاً .

وبالجملة على المختار من ان الموضوع له لفظ الصلاة انما هو الأجزاء الخاصة فصاعداً ولا بشرط عن بقية الأجزاء من حيث المسمى بحيث كلما وجد شيء منها يكون جزء الفرد كما هو الشأن في كثير من المركبات الاعتبارية ، تندفع جميع

الاشكالات الثلاثة أو الأربعة المذكورة في « الكفاية » وغيرها التي منها لزوم كون استعماله في جميع الأجزاء مجازاً، فان أخذ المسمى لا بشرط يدفع هذا الاشكال .

ثم ان مسمى الصلاة على ما ذكرنا انما هو التكبير والركوع والسجود والسلام على اشكال حيث ان للركوع والسجود مراتب أربعة : « الركوع القيامي والركوع الجلوسي والاياء بالرأس والاياء بالعين » وهكذا السجود ، فلا بد وان يكون المأخوذ في المسمى بعد التكبير أحد مراتب الركوع وأحد مراتب السجود بهذا العنوان عرفاً في المسمى لا طولاً وبنحو البدلية ، نظير المطلوب في الواجب التخييري وهو عنوان أحد الأمرين أو الأمور ومتعلق غرض العطشان اذا أراد ما يرفع به عطشه . مثل لفظ « الحلو » الذي هو موضوع لما يتركب من شيء « حلو » وأحد الأمرين من طحين الحنطة أو التبن بالكيفية الخاصة .

ولا يرد على هذا البيان ما ذكر في الكفاية وقواه المحقق النائيني (١) من انه لا معنى للبدلية في المسمى بان يكون شيء دخیلاً فيه واذا لم يكن فبدله شيء ثاني ، وهكذا ، فان احد المراتب على ما عرفت يكون دخیلاً في المسمى عرضاً من دون ان يكون بعضها بدلاً عن بعض ليلزم التبديل في اجزاء المسمى .

وهكذا لا يلزم دخول جزء في الماهية على تقدير وجوده وعدم دخوله على تقدير عدمه على ما أفاده المحقق النائيني (٢) لاحتاج في دفعه الى الالتزام بالتشكيك في الوجود الى آخر ما ذكر في التقارير . فان استحالة ذلك انما هي في المركبات الحقيقية لا الاعتبارية .

نعم يرد على المختار خروج صلاة الميت وصلاة الغريق عن عنوان الصلاة

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٣٩ . اجود التقارير / المجلد الاول / ص ٤١ .

(٢) اجود التقارير / المجلد الاول / ص ٤١ - ٤٢ .

ونلتزم بذلك ، أما صلاة الميت فقد ورد في الأخبار انها ليست بصلاة ، وانما هي دعاء ، معللاً بأنه ليس فيها ركوع ولا سجود ، ولذا لا يعتبر فيها شيء مما يعتبر في الصلاة عدا ما دل الدليل بالخصوص على اعتباره فيها كالقبلة .

وأما صلاة الغريق ، فهي أيضاً ليست بصلاة ، وانما التكبيرات الأربعة التي هي وظيفته يكون كل تكبير منها بدل من ركعة ، فهي وظيفة معينة غير الصلاة شرعت في حقّه ليشتمل في حال موته بذكر الله تعالى ، وليس ذلك بصلاة ، ولا يكون الغريق مكلفاً بها أصلاً ، والألّ لكان عليه الاتيان بما يقدر من اجزائها ولو بتكبيرة الاحرام والبسملة ، مع انه لم يقل أحد بوجوبها عليه .

ثم انا بعد ما أبطلنا أماكن تصوير الجامع على الصحيحي وبنينا على استحالاته فلا نحتاج في مقام الاثبات الى دليل بعكس ما ذكره في « الكفاية » ، فانه بعد استحالة تصوير الجامع الأعم يلتزم بالصحيح ونحن بالعكس .

وما استدللّ به للصحيح من الأخبار الواردة في ان الصلاة معراج المؤمن ، وعمود الدين ، وتنهى عن الفحشاء وأمثال ذلك لا دلالة على شيء منها ، وذلك لان المراد من الصلاة فيها هو الصحيح لا المسمّى ، وفيها قرينة عقلية على ذلك ، مضافاً الى ان تلك الصلاة لا يمكن ان تكون موضوعاً له للفظ الصلاة حتى على الصحيحي ، لانه يعتبر فيها الصّحة الفعلية المتوقّفة على أمور لا يمكن أخذها في المسمّى ، على ان الصلاة كثيراً ما تستعمل في الفاسدة ، فيقال يعيد صلاته أو النهي عن الصلاة في الحرير ونحوه ممّا لا يصحّ الصلاة فيها ، فلا يخفى ان ما ذكرناه في الصلاة يجري في كل ماهية مخترعة يكون لها مراتب ، وفيما ليس له الا مرتبة واحدة كالصوم مثلاً ، فلا مجال للنزاع في الصحيح والاعم أصلاً ، وبهذا نختم الكلام فيما قيل في تصوير الجامع في المقام .

واما ثمرة البحث فالمشهور ذكرها فيها أمرين :

الثمرة الأولى : انه على الصحيحى عند الشك في شرطية شيء أو جزئيته للمأمور به لابد من الرجوع الى الاشتغال ، لان الشك يكون في مرحلة الامتثال ، وأما على الاعمي فيرجع الى البراءة ، وقد أشكل الشيخ على ذلك بان الرجوع الى البراءة أو الاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين أجني عن ذلك وانما هو متوقف على انحلال الأمر المتعلق بالمركب الارتباطي وعدمه ، فانه بناء على الانحلال يكون تعلق التكليف بالاجزاء المعلومة متيقناً ويشك في تعلقه بالجزء المشكوك فيرفع بالبراءة ، وأما بناء على عدم الانحلال المشكوك فثبوت أصل التكليف الوجداني يقيني ، ولكن يدور الأمر بين ان يكون متعلقاً بالاجزاء بشرط شيء أو بها لا بشرط بعد ضم مقدمة الى ذلك وهو استحالة الاهمال في نفس الأمر ، وهما فردان للابشرط المقسمي ، وعليه فيكون المكلف به مردداً بين ضدّين ، ومقتضى القاعدة فيه هو الاشتغال فاذاً يكون الرجوع الى الاشتغال ، او البراءة أجنياً عن هذا المبحث . هذا حاصل ما افاد .

وأورد عليه المحقق النائيني<sup>(١)</sup> ، بان هذا - أعني الرجوع الى الاشتغال على القول بعدم الانحلال والى البراءة على القول بالانحلال - انما يتم في أحد الشقين أي على القوم بالأعم . واما على الصحيح ، فلا وجه للتفصيل أصلاً ، بل يكون المرجع هو الاشتغال دائماً ، فان الشك عليه يكون في مرحلة الامتثال وهو مورد الاشتغال . ونقول : ما افاده ﷺ باطلاقه غير صحيح ، وذلك لان الأقوال في تصوير الجامع الصحيحى ثلاثة :

قول : بأنه أمر بسيط يكون نسبته الى الافراد نسبة الكلّي الى مصاديقه كالانسان وأفراده ، وهذا الذي اختاره في الكفاية ، غايته ذكر انه لا يمكننا العلم به

تفصيلاً ، فلا بدّ وان نشير اليه بآثاره من النهي عن الفحشاء ونحوه .  
 وقول : بأنه أمر انتزاعي تكون الافراد منشأ انتزاعه كعنوان القائم والضارب  
 المنتزع من الشخص المتصف بالقيام أو الضرب .  
 وقول ثالث : بأنه مسبب توليدي من الأفعال الخارجية كعنوان القتل المتولد  
 من ضرب العنق ونحوه .

وعلى هذا فان قلنا بان الجامع بين الافراد الصحيحة نسبته الى المأتي به نسبة  
 الطبيعي والفرد ، فحيث ان الطبيعي متحد مع الفرد وجوداً ، بل هو الفرد مع الغاء  
 الخصوصيات الفردية ، فالأمر به بعينه امر بالافراد الخارجية ، فعلى القول بالانحلال  
 يكون تعلق التكليف بالامور المعلومة متيقناً فتأمل ، ويشك في تعلقه بالجزء  
 المشكوك فيه فيرفع بالبراءة ، بخلاف ما لو لم نقل بالانحلال .

هذا ولكن اصل المبنى فاسد ، فان تصوير الجامع الحقيقي المنطبق على ما في  
 الخارج انطباق الكلّي على افراده يكون اردء الوجوه المذكورة في المقام ، اذ الجامع  
 بين الافراد الصحيحة لا يمكن ان يكون مركباً ، لما ذكرنا من ان أي مقدار من  
 الاجزاء اذا فرض جامعاً يكون صحيحاً بالقياس الى بعض المكلفين وفاسداً  
 بالنسبة الى البعض الآخر ، فلا بد وان يكون بسيطاً ، والجامع البسيط يستحيل  
 انطباعه على المركب خصوصاً من المقولات المتباينة فانه يكون من قبيل انطباق  
 الواحد على الاثنين وانطباق الجوهر على العرض ، فالمبنى فاسد .

وأما على القولين الآخرين ، فكما ذكره لا يمكن الرجوع الى البراءة اصلاً ،  
 لان الشك دائماً يكون في المحصل للأمر الانتزاعي أو للعنوان التوليدي بعد العلم  
 بتعلق التكليف بهما ، وهو مورد الاشتغال .

فتحصل : انه على الصحيحي يكون الحق مع الشيخ مع بعض الأقوال ومع  
 النائبين ﷺ على بعض ، فالصحيح هو التفصيل .

والتحقيق في المقام : ان النزاع في البراءة والاحتياط في الشبهات التحريمية وان كان كبروياً الا انه لا نزاع في جريان البراءة في الشبهات الوجوبية اذا كان الشك في التكليف دون المكلف به ، فكلما وقع النزاع فيه في الرجوع الى البراءة والاشتغال من الشبهات الوجوبية كالاقل والأكثر الارتباطيين يكون النزاع فيه صغروباً في ان الشك في ذلك هل هو في أصل التكليف لتكون من صغريات مورد البراءة أو في المكلف به ليدخل في صغريات مجرى الاشتغال .

اذا عرفت ذلك نقول : على القول بالأعم يكون الرجوع الى البراءة أو الاشتغال متفرعاً على الانحلال وعدمه ، اذ .

على الأول - يكون تعلق التكليف بالمتبقي معلوماً ويشك في وجوب الزائد ، والشك فيه في أصل التكليف ، فيدفع بالبراءة .

وعلى الثاني - يكون أصل التكليف ثابتاً ويشك في المكلف به لتردده بين ضدين على ما ذكرنا ، فكلام الشيخ على الاعمي واضح .

وأما على الصحيح ، فلو ألتزمنا بان الجامع بين الأفراد الصحيحة نسبته الى الافراد نسبة الكلي الطبيعي الى مصاديقه ، وقلنا بأن الطبيعي أمر بسيط يوجد في ضمن الأفراد ، فلا مجال حينئذ للرجوع الى البراءة ، لان تعلق التكليف بذلك الأمر البسيط معلوم ، فيكون الشك في حصول امتثاله باتيان هذا الفرد ، وهو مورد الاشتغال . وأما لو قلنا بان الكل لا وجود له في الخارج ، وانما هو مشير الى الافراد وفي الحقيقة تكون الافراد متعلقةً للتكليف ، فيكون تعلق التكليف بالاجزاء المتبقية معلوماً ويشك في تعلقه بالجزء المشكوك ، فالشك في التكليف ، فيرجع الى البراءة . وأما على القول بان الجامع عنوان توليدي أو عنوان انتزاعي فلا معنى حينئذ لدعوى الانحلال أصلاً ، بل لابد من الرجوع الى الاشتغال ، لان الشك دائماً يكون في المحصل ، فكلام المحقق النائيني رحمته الله تام في فرض واحد .

وتلخص ان الثمرة الأولى للبحث ثابتة ، اذ على الصحيح لا يرجع الى البراءة الا في صورة واحدة ، بخلافه على الاعمي فانه مبني فيه على الانحلال .  
الثرمة الثانية : التي ذكروها انه على الاعمي يمكن التمسك باطلاق الالفاظ ، وعلى الصحيح لا يمكن ذلك .

ونقول في بيانه : ان الاطلاق تارة : يكون اطلاقاً مقامياً ، وأخرى : لفظياً .  
والاطلاق المقامي عبارة عن سكوت المولى عن بيان شيء مع كون المقام مقتضياً لبيانه لو كان دخيلاً في غرضه ، كما في رواية « حماد » الواردة في كيفية الصلوات ، وهذا هو الذي يعبر عنه بان « عدم الوجود دليل على العدم » أو ان « السكوت في مقام البيان بيان » ، وبالجمله لو كان المولى في مقام بيان تمام غرضه ولم يبين شيئاً يستكشف منه عدم المقتضى بتبعية مقام الاثبات لمقام الثبوت .

ويجري ذلك في التكاليف الاستقلالية والضمنية ، مثلاً لو كان في مقام بيان كيفية الصلاة ولم يبين وجوب القنوت فيها تمسك بالاطلاق المقامي لعدم دخله فيها . وهكذا لو كان في مقام بيان الوظائف اليومية ولم يذكر صلاة الليل نستكشف عدم وجوبها الى غير ذلك ، وهذا الاطلاق جار على القول بالصحيح والاعم ، ولا يفرق فيه القولان .

وأما الاطلاق اللفظي ، فأول مقدمة من مقدماته ان يكون صدق اللفظ بما له من المفهوم على المورد والموجود الخارجي محرراً . فلو لم يكن الصدق محرراً ، أما لشبهة مفهوميّة ، أو لشبهة موضوعية لا يكون مجال للتمسك بالاطلاق . مثلاً ورد في الآية : ﴿ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً ﴾ <sup>(١)</sup> ، وصدق الماء على الزواج والكبريت مشكوك مفهوماً ، فلو شك في طهوريّة ذلك لا يمكننا التمسك باطلاق الآية أصلاً ،

وهكذا لو شككنا في طهوريّة المايح المردد بين الماء والنفط ، لا يمكننا الرجوع الى اطلاق الآية ، لانه صدق الماء على ذلك المايح غير محرز وورد في الآية ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ [البقرة / ٢٧٥] فلو شك في صحّة بيع وقع بغير العربية مثلاً لأجل الشكّ في اعتبارها فيه بعد فرض صدق البيع عليه لا مانع من الرجوع الى اطلاق ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ سواء كانت الحليّة بمعنى الاقرار والامضاء أو كانت بمعنى الحليّة العقلية ، وأما لو شككنا في صحّة بيع غير الأموال من جهة الشك في صدق البيع على ذلك لاجل احتمال اعتبار مالية العوضين في عنوان البيع كما هو ظاهر تعريف المصباح ، فانه لا يتوهم عاقل جواز التمسك باطلاق الآية حينئذ لاثبات صحّة مثل ذلك البيع ، لان صدق الموضوع عليه يكون مشكوكاً فيه . وبالجمله فأول المقدمات هو احراز صدق اللفظ على المورد ، واذا ثبت ذلك يضم اليه بقية المقدمات الأخر ، فيتم الاطلاق ، والأفلا مجال لذلك أصلاً .

اذا عرفت هذا نقول : على الصحيح لا يمكن التمسك بالاطلاق ، لا لما قيل من ان المكلف به هو العمل المقيد بالصحة ، والصحة مأخوذة فيه أما قيدهً وأما تقيدهً ، ليقال ان ذلك غير مأخوذ في الأمور به فتمسك فيه بالاطلاق ، فانه غير تام اذ الصحة عنوان منتزع من انطباق الأمور به ، على المأتي به كما ان الفساد منتزع من عدم انطباقه عليه ، فهما متأخران عن تعلّق الأمر بالشيء واتيانه خارجاً ، فكيف يعقل أخذ الصحة في الأمر؟! بل لان الموضوع له على ذلك يكون مجملأ عرفاً وقد أشير اليه بآثاره واذا لم يكن مبيناً فلا محالة يشك في صدقه على العمل الفاقد للجزء أو الشرط المشكوك فلا مجال فيه للتمسك بالاطلاق .

وأما على الاعتمى فصدق اللفظ على الفاقد يكون محرزاً ويشك في دخل قيد زائد فيه ، فاذا انضم اليه بقية المقدمات يتمسك بالاطلاق ، وهذا واضح ، فهذه الثمرة أيضاً تامّة .



وقد أورد على ذلك بوجهين :

الوجه الأول : ان هذه الثمرة فرضية لا يترتب عليها أثر فقهي ، وذلك لانه يعتبر في التمسك بالاطلاق بعد فرض صدق اللفظ على المشكوك فيه ان يكون المتكلم في مقام البيان ، وليس في الفاظ العبادات الواردة في الكتاب والسنة ما أحرز فيه ذلك بل نحتمل فيها كون الشارع في مقام التشريع لا بيان الأجزاء والخصوصيات .

وفيه : انه ان اريد بذلك خصوص الفاظ العبادات الواردة في الكتاب فالأمر كذلك ، وان اريد به ما في الروايات أيضاً فهو غير صحيح كما يظهر ذلك من مراجعتها .

الوجه الثاني - ان ما ذكر من اعتبار صدق اللفظ بما له من المفهوم على المشكوك في التمسك بالاطلاق ليس المراد منه صدق الطبيعي بما هو طبيعي ، بل بما له من القيود والخصوصيات المأخوذة في الموضوع ، مثلاً ورد في الأخبار ان الله خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء ، وقد قيد ذلك بمفهوم قوله ﷺ : « الماء اذا بلغ قدر كثر لا ينجسه شيء »<sup>(١)</sup> ، فلو رأينا ماءً غير معلوم كثرته لا يمكن التمسك باطلاق الحديث الأول لاثبات طهوريته ، لان صدق الماء بما هو عليه وان كان محرزاً إلا ان صدقه بما أخذ فيه من القيد بمقتضى الحديث الثاني غير محرز .

وبعبارة أخرى : التمسك بالعموم في الشبهات المصادقية غير جائز فضلاً عن الاطلاق . وعليه فنقول على الاعمي ولو كان الطبيعي بما هو صادقاً على الفرد الفاقد للمشكوك إلا ان المراد من المأمور به ليس هو الطبيعي بما هو ، بل الطبيعي الصحيح ، اذ هو مطلوب المولى ، وصدقه بهذا القيد على الفاقد مما لا يحرز فلا يمكن التمسك

بالاطلاق على الاعمي ايضاً .

هذا وقد أطلوا الكلام في الجواب عن هذه الشبهة .

ولكن جوابها اتضح بما بيناه ، فإنّ الصّحة التي هي أمر انتزاعي من انطباق المأمور به على المأتي به لا يعقل أخذه في المأمور به على الصحيح فكيف على الاعمي ، بل المأمور به هو الطبيعي من دون ان تكون الصّحة مأخوذة فيه لا قيداً ولا تقييداً ، فالثمرة ثمرة مهمّة تامّة .

ثم انه من الموارد التي ورد لفظ الصلاة في مقام البيان ويمكننا التمسك باطلاقه ما ورد في باب قضاء الفوائت « من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت » ، فانه وقع الخلاف في اعتبار الترتيب بين الفوائت في غير الصلوات المترتبة ، فذهب بعض الى اعتباره مطلقاً ، والمحقق النائيني الى اعتباره في خصوص ما علم الترتيب ، وبعض آخر الى عدم اعتبار الترتيب فيها مطلقاً ، كما في الصوم . فلو شكنا في ذلك ولم يكن هناك دليل خاص فيتمسك باطلاق دليل القضاء على الاعمي ونحكم بعدم اعتبار الترتيب دون الصحيح ، فانه على الصحيح لا بدّ من الرجوع الى الأصل العملي وهو الاشتغال ، فما قيل من ان الثمرة في المقام ثمرة فرضيّة غير صحيح ، واذا تتبعت تعثر على غير ذلك ايضاً .

ومن الثمرات التي رتبناها على هذا البحث في الدورة السابقة ما اذا حاذى الرجل مع المرأة في الصلاة ولم يكن بينهما مقدار ذراع واحد أو عشرة أذرع على الخلاف ، ولكن كان أحدهما سابقاً على الآخر في الشروع فيها ، فانه حينئذ تكون صلاة اللاحق محكومة بالفساد يقيناً . وأما فساد صلاة السابق منها فبني على هذا البحث ، فان قلنا ان الصلاة اسم للأعم فيصدق ان السابق يصلي وبجذائه امرأة تصلّي ان كان رجلاً وبالعكس ان كانت المرأة ، وأما على الصحيح فلا يصدق هذا العنوان . وهكذا لو فرضنا ان صلاة أحدهما فاسدة من غير جهة المحاذاة ، كما يقع

الابتلاء بذلك كثيراً ، فيرى الانسان ان هناك امرأة تصلي صلاة فاسدة ويريد ان يصلي بجذائها ، فهو ايضاً مبني على ما ذكر .

فهذا ايضاً ثمر مهم ، الا ان ذلك لا يمكن ان تكون ثمرة لمسئلة اصولية ، لما ذكرنا من ان المسئلة الاصولية لا بد وان تكون ثمرتها كبرى كلية لو انضم اليها صغراها انتجت حكماً فرعياً ، وأما تطبيق الكلّي على ما في الخارج فلا يمكن ان يجعل ثمرة للمسئلة الاصولية نظير البحث عن معنى الصعيد ليترتب عليه جواز التيمّم بطلق وجه الأرض ، أو اختصاصه بخصوص التراب .

هذا تمام الكلام في ثمرة البحث في العبادات .

وأما في المعاملات فربما ينكر ثبوت هذه الثمرة أعني التمسك بالاطلاق على الصحيح دون الأعم ، بل يتمسك باطلاق الفاظها على التقديرين ، وقد ذكر لذلك وجوه :

أحدها : انه ليس للشارع معاملة تأسيسية اصلاً ، بل جميع المعاملات امضائية ، غاية الأمر قد زاد الشارع فيها بعض الخصوصيات ، أو ألغى بعض أقسامها كييع المنازدة مثلاً . فلا بد من حمل الفاظها اذا صدر من الشارع على المعاني العرفية مطلقاً ، فإعتبره العرف في معاملة لا بد من اعتباره ، وما لا يعتبره فيها يتمسك باطلاق اللفظ لعدم اعتباره من غير فرق بين القول بالصحيح والقول بالأعم .

وفيه : ان هذا انما يتم لو كانت الالفاظ موضوعة للأسباب ، وليس الأمر كذلك ، بدهة ان المراد من النكاح في قوله ﷺ ( النكاح سُنّي )<sup>(١)</sup> ليس مجرد قول

انكحت ، وليس المراد من ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ النِّعَ ﴾<sup>(١)</sup> حَلْيَة قول بعت واشتريت فقط ،  
وانما المراد المسببات المترتبة على ذلك من الزوجية والنقل والانتقال وأمثال ذلك .  
وعلى هذا فلا يمكن التمسك بالاطلاق على المسلمين ، لما عرفت من انه يعتبر في  
التمسك بالاطلاق تحقق الطبيعى في الخارج وصدقه عليه ، وتحقيق المسبب عند احتمال  
دخل قيد مفقود في السبب غير محرز ، فكيف يمكن التمسك بالاطلاق ، ولذا التجأ  
بعض للتمسك بالاطلاق في باب المعاملات الى قوله تعالى : ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾<sup>(٢)</sup> ،  
بدعوى ان العقد اسم للأسباب قطعاً والآية بوحدتها جامعة لجميع المعاملات .

وأورد على ذلك ان العقد وان كان اسماً للسبب الا انه لا بد من حملها في الآية  
على المسبب للحكم المترتب عليه وهو « أوفوا » ، فان الوفاء ليس معناه ترتيب  
الأثر كما ذكره بعض الأساطين بل معناه الانهاء والاتمام يقال : « درهم واف » أي  
كامل ، فلا معنى للوفاء بالسبب الذي هو أمر يوجد وينصرم ، بل لا بد من ان يتعلق  
بما يكون فيه قابلية الاتمام ، وليس ذلك الا المسبب ، فالمراد بالوفاء بالعهد اتمام  
الالتزام .

وهكذا في الوفاء بالنذر وأمثال ذلك ، وعليه فمن الحكم بالوفاء بالعقود  
يستفاد ان المراد منها المسببات دون الاسباب ، فيعود المحذور .

وقد ذكر المحقق النائيني<sup>(٣)</sup> للتمسك بالاطلاق في المعاملات وجهاً آخر  
حاصله : ان نسبة الانشئات الى المعاملات ليست نسبة السبب الى المسبب ، وانما  
هي نسبة الآلة الى ذي الآلة ، وحيث انها متّحدان وجوداً يمكن التمسك باطلاق ذي  
الآلة لنفي اعتبار خصوصية في الآلة ، مثلاً لو أمر بالقتل يمكن التمسك باطلاقه لنفي

(١) البقرة / ٢٧٥ .

(٢) المائدة / ١ .

(٣) اجود التقارير / المجلد الاول / ص ٥٠ .

احتمال اعتبار آلة خاصة فيه من الخنق والغرق والحرق والقتل بالسيف وأمثال ذلك .

وفيه : على تقدير تسليم الآلية نقول ان الآلة وذئها موجودان مستقلان بالبداهة ولا وجه للتمسك باطلاق الآلة لنفي الخصوصية عن ذئها ، كما لا يمكن التمسك باطلاق المسبب لنفي القيد عن سببه ، وقياس المقام بالأمر بالقتل قياس مع الفارق ، فان القتل أمر تكويني وآلاته ايضاً أمور تكوينية ، واما المعاملات فالآتها ايضاً لابد وان تثبت بامضاء من الشارع ، واطلاق دليل ذي الآلة غير متكفل لامضاء الآلات كما لا يخفى .

فالتحقيق : يقتضي ان ننظر فيما هو الموضوع له لالفاظ المعاملات أولاً ، ثم تعيين المراد من الصحيح والأعم فيها ، فنقول : الموجود في الخارج في مقام البيع وغيره من المعاملات أمور ثلاثة : اعتبار المتعاملين ، وابرار ذلك ، وامضاء العقلاء والشارع . ومن الواضح ان البيع مثلاً ليس اسماً مجرد اعتبار المتبايعين ، اذ لو اعتبر المعاوضة في نفسيهما ولم يبرزاه اصلاً بل علمنا ذلك من جفر أو رمل لا يقال انها باعا مالهما ، وهكذا ليس اسماً لنفس قول « بت » مجرداً عن الاعتبار بحيث لو كان المتكلم مازحاً أو كان في مقام التمثيل لصيغة المتكلم وقال « بت » يكون ذلك بيعاً عرفاً ، وهكذا لا يمكن ان يكون اسماً للامضاء الشرعي أو للمقيد بذلك ، للعلم بان هذه الالفاظ كانت مستعملة قبل ورود شرع وشريعة ، بل لا يعقل ذلك في مثل قوله تعالى ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ اذ لو كان البيع اسماً للبيع الممضى شرعاً لما أمكن اخذه موضوعاً لـ « أحل » فانه لا معنى لان يقال أحلّ الحلال ويؤخذ الحكم في الموضوع ، فيدور الأمر بين ان يكون اسماً للاعتبار المبرز مطلقاً أو للاعتبار المبرز للمعنى عند العقلاء وما يستفاد من اللغة وموارد الاستعمالات هو الأول ، وعلى التقديرين بعد ما تحقق بيع مثلاً وأحرزنا صدق عنوان البيع عليه عرفاً وعند العقلاء

ولكن احتملنا دخل قيد زائد في تأثيره نتمسك باطلاق ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(١)</sup> وننفي اعتباره من غير فرق بين القول بالصحيح أو الأعم ، وبالجمله في المقام أمور أربعة : اعتبار المعاملين ، و ابرازهما ، وامضاء العقلاء فان العقلاء لا يميضون كل بيع وقع في الخارج كما في بيع مال الغير أو من لا يكون مالكا له أو بيع المجنون والسكران فانه اعتبر في كثير من المعاملات كالبيع أمورا لم يعتبرها العقلاء مثل عدم الغرر وعدم كون البيع كلباً أو خمرأ مثلاً وامضاء الشارع .

والبيع اسم لاعتبار المبادلين الذي يكون مبرزاً في الخارج ، أما باللفظ وأما بالتعاطي الخارجي أو بغير ذلك مما جعل مبرزاً للاعتبار حتى مثل القاء الخمار على رأس الزوجة في طلاق الأخرس مثلاً .

وأما التقيّد بالامضاء الشرعي فقد عرفت ما فيه . وأما دخل الامضاء العقلاني في المسمى وأخذ الصحة بهذا المعنى فيه وان كان ممكناً الآن انه على هذا ايضاً لو تحقق خارجاً جامعاً للقيود المعتبرة عند العقلاء وشككنا في صحته لاحتمال ان يكون الشارع قد أخذ فيه قيده آخر كالعربية مثلاً يدفع ذلك بالاطلاق سواء ذهبنا الى الصحيح بهذا المعنى ، أو الى الأعم وعدم دخل امضاء العقلاء في المسمى . نعم تظهر الثمرة بين القولين فيما اذا شككنا في صحة بيع لم نحز كونه جامعاً للشرائط المعتبرة في امضاء العقلاء ، فانه حينئذ على القول بالأعم يمكننا التمسك بالاطلاق دون الصحيح ، والثرمة المهمة لذلك تظهر في بعض اقسام البيع المستحدثة ، هذا كله في التمسك باطلاق البيع والتجارة ونحو ذلك .

وأما التمسك باطلاق ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾<sup>(٢)</sup> ، فالعقد المرادف في اللغة الفارسية

للفظ (كره) موضوع للعهد والالتزام المشدد، أي المبرز على ما ذكر في كتب اللغة، فهو يشمل كل التزام ابرز خارجاً.

وأما الوفاء فهو بمعنى الاتمام والانهاء، والأمر بذلك في الآية ليس أمراً مولوياً بحيث توجب مخالفته ورفع اليد عن الالتزام العقاب والفسق، وإنما هو أمر أرشادي كما بين في محله من كتاب البيع.

فللآية مدلول مطابق وهو الأمر باتمام كل عقد، ومدلول التزامي وهو صحته وامضائه شرعاً وعليه، فهناك شكنا في صحة عقد أو فسادة يمكننا التمسك باطلاق «أوفوا»، سواء كان البيع الخارجي المشكوك صحته جامعاً للشرائط المعترف في الصحة عند العقلاء أم لم يكن.

نعم في مثل ذلك على الأعمي يمكننا التمسك باطلاق «أحل الله البيع» و«تجارة عن تراض» وامثال ذلك أيضاً، بخلافه على الصحيح فإنه عليه يكون الاطلاق منحصرأ باطلاق «أوفوا» دون تلك المكلفات، وهذا واضح.

هذا كله في ثمة البحث عن الصحيح والأعم في المعاملات.

ثم انك قد عرفت ان المراد بالصحيح في العبادات ليس هو الصحيح من جميع الجهات، بل المراد منه الصحيح من حيث الأجزاء والشرائط المقومة للطبيعي، ويعبر عن الأول بجزء الطبيعي وعن الثاني بشرطه.

وهناك أمور أخر قد عبر عنها في الكفاية بجزء الفرد وشرط الفرد بان لا يكون مقوماً للطبيعي الذي تعلق به الأمر، لكنه اذا وجد في ضمنه يصدق على المجموع انه فرد للطبيعي المأمور به، فيكون مأموراً به بما هو فرد للطبيعي ومصادقه، وقد يمثل لجزء الفرد بالاستعاذة والتكبيرات الافتتاحية والقنوت ونحو ذلك، ولشرط الفرد بايقاع الصلاة في المسجد او جماعة وامثال ذلك.

ولكن التحقيق: ان جزء الفرد وشرط الفرد مما لا معنى له اصلاً، وذلك لانه

بعد ما فرضنا ان الطبيعي المأمور به مركب من أمور ليس هذا منها ، يستحيل ان يعتمه الأمر المتعلق بذاك الطبيعي فاذا كان مطلوباً لأبدّ وان يكون بطلب آخر غير الطلب المتعلق بالطبيعي ، غايته اما بنحو المطلوب في المطلوب نظير الأدعية الواردة في ايام شهر رمضان التي يكون ظرف محبوبيتها تلك الأوقات بحيث يترتب على امتثالها اجران وثوابان .

واخرى يكون ايجاد الطبيعي الواجب في ضمن خصوصية خاصة محبوباً ، وعليه يترتب على امتثالها اجر قوي لا أجران .

والفرق بينهما اعتباري ، والمثال العرفي لذلك ما اذا طلب المولى من عبده الماء ، فان العبد لا بدّ له عقلاً من اتيانه في اناء لا محالة ، وتختلف الاناءات من حيث المحبوبة والحزاة ، فامتثال ذاك التكليف مع بعض الخصوصيات كالاتيان به في ظرف نظيف يكون محبوباً بخلاف الاتيان به في اناء غير نظيف ، وبهذا صحّحنا جملة من العبادات المكروهة .

وبالجملة ليس الفرد الآ الطبيعي المضاف اليه الوجود ، فالأمر المتعلق به يستحيل ان يعتم الخصوصيات الفردية ، فاذا كان شيء منها مطلوباً لأبدّ وان يكون بطلب مستقل ، فجزء الفرد أو شرط الفرد بالمعنى المتقدم غير معقول ، ويترتب على هذا ثمر مهم في بحث النهي في العبادات .

هذا تمام الكلام في الصحيح والأعم .



## الاشتراك

الأقوال في الاشتراك ثلاثة : قول بوجوبه ، وقول باستحالته ، وقول بإمكانه . وليس المراد من الوجوب والامتناع الوجوب الذاتي أو الامتناع الذاتي ، بدهاة ان الاشتراك ليس مما يوجب مجرد تصويره القطع بوجوبه أو استحالته ، بل المراد منه الوجوب الوقوعي بمعنى ان يترتب على عدمه محذور ، والاستحالة الوقوعية بمعنى ترتب المحذور على تحققه خارجاً .

والقائل بوجوبه استدل على ذلك بان الألفاظ متناهية لكونها مركبة من حروف متناهية ، والمركب من المتناهي متناه ، والمعاني غير متناهية ، ولولا الاشتراك لما تمّ الوضع ، اذ يستحيل وضع اللفظ المتناهي للمعنى الغير المتناهي . وقد اجاب عنه في الكفاية<sup>(١)</sup> بوجوه ثلاثة :

الأول : ان باب المجاز واسع ، فلا حاجة لوضع اللفظ لجميع المعاني .  
الثاني : ان المعاني ولو لم تكن متناهية الا ان الاستعمال يكون متناهياً ، والوضع ايضاً كذلك ، لان الوضع انما يكون بمقدار الاستعمال ، ولا حاجة لوضع اللفظ على معاني لا تستعمل فيها .

الثالث : ان المعاني الجزئية ولو كانت غير متناهية الا انها ليست موضوعاً له للالفاظ ، وانما الموضوع له المعاني الكلية ، والكليات متناهية .  
وهذا الجواب ليس بشيء ، لان الكليات الفرضية ايضاً غير متناهية ايضاً .

والصحيح هو الجواب الثاني كما عرفت ، فان الوضع متناه لا محالة ، ويكفي في الوضع المتناهي اللفظ المتناهي .

ويمكن ان يجاب عنه بجواب آخر وهو ان يقال : ان المركب من المتناهي لابد وان يكون متناهياً اذا كان التركيب خارجياً ، واما التركيب الفرضي فيمكن فرض التركيب الغير المتناهي من مبدء متناهي . والمثال الواضح لذلك هو الأعداد ، فانها غير متناهية مع انها مركبة من الواحد أو من الآحاد ، فان كل عدد يفرض اذا زيد عليه واحد تحقق عدد آخر لا محالة ، بل الحروف في ذلك أولى من العدد . مثلاً اذا زيد ألف على أول كل لغة مكتوبة في كتاب القاموس يضاعف عددها لا محالة ، ويضاعف ذلك باختلاف حركات الألف المزيدة الى غير ذلك .

وتقريب آخر : نقول الألفاظ وان كانت مركبة من الحروف المحدودة ، ولكن ربما يكون التركيب ثنائياً وربما يكون ثلاثياً وهكذا ، وعلى التقادير تارة : يكون الحرف الأول مفتوحاً ، وأخرى : مكسوراً ، وثالثة : مجروراً ، وهكذا الحرف الثاني الى ما لا نهاية له ، فالتركيب الفرضي في الألفاظ أيضاً غير متناه ، فلا يتم الاستدلال المزبور ، فتأمل .

وأما دليل القائل بامتناع الاشتراك فهو : انه نقض للغرض ، وهو محال ، فان الغرض من الوضع انما هو التفهم ، والاشتراك ينافي ذلك ، فانه لو استعمل اللفظ المشترك لا يعلم أي معنى من معناه اراده الالفاظ ، وهذا من غير فرق بين القول بجواز استعمال المشترك في أكثر من معنى وعدمه ، غايته على القول بالجواز تكون الاطراف والم احتملات اكثر كما هو واضح .

وفيه : ما ذكره في الكفاية<sup>(١)</sup> من ان الغرض كثيراً ما يتعلق بالاجمال ، على ان

باب القرنية واسع .

فالى هنا لم يظهر وجه لوجوب الاشتراك ، ولا لأمتناعه ، واذا كان ممكناً فلا مانع من استعمال المشترك في القرآن كما يستعمل في غيره .

ولكن التحقيق ان يقال : ان الوضع لا يكون من قبيل القضايا الحقيقية أصلاً ، أما في الأوضاع الشخصية فواضح ، وأما في غيرها فلان طبيعي لفظ الانسان مهماً يكون موضوعاً لطبيعي الماهية الخاصة ، وليس فيه انحلال كما هو شأن كل قضية حقيقية بحيث يكون كل فرد من افراد لفظ الانسان موضوعاً لفرد من افراد الماهية ليثبت الاشتراك .

فاذا عرفت ذلك نقول : يختلف الاشتراك امكاناً وامتناعاً باختلاف المباني في حقيقة الوضع ، فان قلنا : بان الوضع عبارة عن اعتبار وضع اللفظ على المعنى كالوضع التكويني ، أو قلنا : بانه عبارة عن جعل اللفظ وجوداً تنزلياً للمعنى ، أو علامة له فلا مانع من ثبوت الاشتراك حينئذ .

وأما لو قلنا : بان الوضع عبارة عن التزام الواضع وتعهده بذكر اللفظ عند ارادة المعنى كما هو الصحيح فيستحيل الاشتراك ، اذ بعدما التزم الواضع بذكر اللفظ عند ارادة تفهيم معنى خاص كيف يمكنه الالتزام بذكره عند ارادة معنى آخر الأبرقع اليد عن التزامه الاول ، وهذا نقل لا اشتراك .

وعليه في موارد توهم الاشتراك لابد من أحد أمرين ، أما الجامع بين تلك المعاني كما هو الغالب ، مثل لفظ الجن أي الجيم والنون المشدد ، وانه يستعمل في الجن وفي الجنين ، ويقال جنة وجنه ولكن عند القائل يظهر ان استعماله في كل من هذا انما هو للجامع بينها وهو الستر ، واما من تعدد الوضع ، ولذا ذكر بعض ان الاشتراك ناشئ من جمع اللغات اما في كتاب ، او في بلد كان مجمع القبائل ، فلفظ عين نفرض انه كان يستعمل عند قبيلة في الجارية ، وعند قبيلة أخرى في الباكية ، وعند الثالثة في

الذهب وبعد جمع اللغات توهم اشتراكه بين المعاني ، والمستعملون لابد وان يكونوا ملتزمين باستعماله في أحد هذه الأمور .

وبالجمله فالاشتراك بهذا المعنى أمر ممكن ، واما الاشتراك الاصطلاحي فهو مستحيل ، ولا يترتب على تطويل البحث ثمرة مهمة ، فنتكلم في جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى بعد تسليمه ، ولا يختص البحث باستعمال خصوص لفظ المشترك ، بل يعم استعمال اللفظ في معناه الحقيقي ومعناه المجازي معاً واستعمال اللفظ في معنيين مجازيين ايضاً .

### استعمال اللفظ في اكثر من معنى :

وليعلم انه ليس المراد من ذلك استعمال اللفظ في الجامع بين معنيين أو المعاني ، فان ذلك مما لا اشكال في جوازه ، بل المراد استعماله فيها معاً مستقلاً بان هناك لفظ واحد واستعمالاً فيه كما في تكرار اللفظ ، والحق جواز ذلك .

وربما يستدل للمنع عن ذلك بان حقيقة الاستعمال هي فناء اللفظ في المعنى ، فلا بد في كل استعمال من لحاظ اللفظ آلياً وفانياً ولحاظ المعنى استقلالياً كما في رؤية الوجه في المرآت ولذا كثيراً يتفق ان المتكلم مع من لا يفهم الفارسي مثلاً يتكلم باللغة الفارسية وليس ذلك الا من جهة ان النظر يكون الى المعنى وخصوصيات اللفظ تكون مغفولاً عنها ، فاذا كان المعنى متعددلاً لا مناص من لحاظ اللفظ بتصورين آليين ، وتعلق لحاظين بملحوظ واحد في آن واحد محال .

هذا ونقول : لو كان الاستعمال عبارة عن افناء اللفظ في المعنى لكان ما ذكر تاماً ، الا ان حقيقته ليس الا ابراز المعنى باللفظ ، وعليه فيكون المعنى ملحوظاً استقلالاً ، ولا نقول ان اللفظ دائماً يكون ملحوظاً استقلالاً ، وانما نقول لا يلزم ان

يكون اللفظ متصوراً آلياً في مقام الاستعمال ، بل يمكن ان يكون ملحوظاً استقلالاً كما في القصائد والمخطب ، فاذا لوحظ مستقلاً كما يمكن ان يجعل مبرزاً لمعنى واحد يمكن ان يجعل مبرزاً لمعنيين ، ولا يلزم منه المحذور المذكور .

ثم انه ذكر في الكفاية<sup>(١)</sup> ان في المقام روايات دالة على ان للقرآن سبعين بطناً أو سبعة أبطن ، واحتمل ان يكون المراد من ذلك ان جبرئيل عليه السلام حين انزال القرآن على قلب النبي ﷺ أراد أموراً عديدة مستقلاً لا من ألفاظ القرآن .

ونقول : بعد الفحص في البحار والوسائل لم نظفر على رواية واحدة تدل على ذلك ، وانما ورد في الأخبار ان للقرآن ظهراً وبطناً ، والمراد من الظاهر هو الظاهر وما يعرفه كل عارف بلغة العرب ، والمراد من البطن هو المستتر من المعنى ، وقد فسر بطن القرآن في الأخبار بوجهين :

الأول : ان باطن القرآن عظة ، أي ان ظاهره وان كان قصة وتاريخاً ، ولكن ليس القرآن كتاب تاريخي وانما ذكر فيه القصص لكي يتعظ به الناس .

الثاني : ان القرآن يجري كجري الشمس والقمر ، وانه وان كانت الآية نازلة في مورد خاص الا انها تجري في غيره ايضاً من يشا كله ، فله باطن بهذا المعنى .

ثم على تقدير تسليم ورود تلك الأخبار فلا معنى لان يراد من البطون ما أراده جبرئيل عليه السلام حين انزاله على النبي ﷺ ، فان بطن الشيء لا بد وان يكون له اضافة الى الشيء ، ومجرد ارادة جبرئيل امراً أجنياً عن الآية حين انزالها لا يصحح اطلاق بطن الآية على ما أراده .

والذي يمكن ان يراد منها هو مداليلها الالتزامية ، وليس المراد من السبعة أو السبعين خصوص هذا العدد بلا زيادة ونقص ، فان السبعة والسبعين يستعملان

للمبالغة في الكثرة ، فالمراد ان للقرآن مداليل التزامية كثيرة ولا يفهمها الاّ  
الائمة عليهم السلام ، الذين هم العارفون بالملازمات والخصوصيات .

ومن الواضح انه ربما يفهم أحد من اللفظ ما لم يفهمه غيره منه ، مثلاً العالم  
البارع ربما يستفيد من كتاب رسائل الشيخ مطالب لا يستفيده نوع الطلاب  
العارفين الذين يفهمون الرسائل ، وهكذا لو أخبر أحد بان زيداً أكل سمّ الفار  
فالطبيب العارف بان سمّ الفار قتال يستفيد من هذا الاخبار حكاية موت زيد  
بخلاف غير العارف بذلك ، وهكذا في القرآن .

## المشتقّ

وقع الخلاف في ان اطلاق المشتق على من انتضى عنه المبدء هل يكون حقيقة ، أو يكون مجازاً ، بمعنى انه يكون من مصاديقه أم لا ؟ بعد الوفاق على انه حقيقة في المتلبس بالفعل ، وعلى انه مجاز فيمن لم يتلبس بعد .

### تحرير محل النزاع :

ثم ان المحمولات التي تحمل على موضوعاتها تنقسم الى اقسام ، لان المحمول تارة : يكون مقوماً للموضوع أو من مقوماته كالانسان أو الحيوان أو الناطق ويسمى اصطلاحاً بذاتي باب الكلّيات ، وأخرى : لا يكون كذلك ، واذا لم يكن المحمول ذاتياً ومقوماً للموضوع ، فاما ان يكون وضع الموضوع ولحاظه كافياً في انتزاع المحمول وحمله عليه من دون حاجة الى ضم ضميمة أصلاً كالامكان بالقياس الى الممكنات ، فان تصور الممكن وانه مما يكون نسبة الوجود والعدم اليه على حد سواء يكفي في حمل الممكن عليه ، ويعبر عن ذلك بخارج المحمول ، لانه خارج عن ذات الشيء ومحمول عليه ، وبذاتي كتاب البرهان .

وأما يتوقّف صحّة الحمل وانتزاع المحمول منه الى ضم ضميمة اليه ، وهذا أيضاً ينقسم الى اقسام ثلاثة ، فالجموع خمسة ، فان تلك الضميمة المصحّحة للحمل المعبر عنها بالمبدء تارة : يكون مما له مطابق في الخارج كالبياض والقيام ونحو ذلك مما يكون من المقولات والأمر الحقيقية ، وأخرى : لا يكون له مطابق خارجاً

ولكن يكون من شؤون ما له مطابق كالفوقية ، فانه في حمل فوق على ما قيل لا يكون في الخارج الا الذات وتخيّره في مكان مخصوص الذي هو من مقولة الأين ، ومن انتسابه الى شيء آخر ينتزع عنوان الفوقية .

وهكذا في الأصغر والأكبر ، ولذا لو سئل ان الشيء الفلاني أصغر أو اكبر أو فوق أو تحت ، ليس له جواب الا أن يضاف الى شيء آخر ، وثلاثة : لا يكون له مطابق في الخارج ، ولا يكون من شؤون ما له مطابق ، وانما يكون أمراً اعتبارياً قائماً باعتبار من بيده الاعتبار كالملكية والزوجية والرقبة وأمثال ذلك ، فانه بعد ما اعتبر الشارع أو العقلاء الملكية لزيد على ما استولى عليه يحمل عليه عنوان المالك فيقال : « زيد مالك » وذاك المال مملوك .

وبالجمله فالمحمول تارة : يكون ذاتياً للموضوع أو من ذاتياته ، وأخرى : يكون خارج المحمول ، وثلاثة : يكون من الأمور الحقيقية ، ورابعة : من الأمور الانتزاعية ، وخامسة : من الأمور الاعتبارية ، اذا عرفت ذلك نقول :

لا اشكال في خروج القسم الأول من حريم النزاع ، بداهة انعدام الذات بل زوال ذاتياته ، ولذا يكون اطلاق الانسان على التراب الذي كان انساناً غلطاً لا مجازاً ، وهكذا على من تلبس بالانسانية بعد ، فكما انه لا نزاع ايضاً في دخول القسم الثالث باقسامه الثلاثة في محل الخلاف ، فان اطلاق الأبيض مثلاً على شيء كان ايضاً صحيح كما ان اطلاق المالك على من انتضى عنه صحيح ايضاً ، فيقال للمعتق « هذا مملوك زيد » أو يقال « ذاك سلطان حجاز » وهكذا فيقع البحث في كون ذاك الاطلاق الصحيح حقيقة أو مجازاً .

وانما الكلام في دخول خارج المحمول في محل الخلاف وعدمه ، وقد ذهب



الحقق النائي<sup>(١)</sup> الى الثاني لعين ما ذكر في خروج القسم الأول ، فان زوال العنوان الذي هو من قبيل خارج المحمول مساوق لانعدام الذات للملازمة بينهما .

وفيه : ان محل البحث في المقام انما هو الهيئات المشتقة وليس لنا شغل بالمواد ، فلو كان لكل صيغة بمادتها وضع يخصها لكان ما ذكره متيناً الا ان الأمر ليس كذلك ، بل الهيئات لها وضع نوعي بنحو الاطلاق ، فحل الكلام في المقام هو ان هيئة فاعل مثلاً موضوعة لخصوص المتلبس ، أو للأعم منه ومن المنقضى عنه ، فعدم قابلية مادة للبقاء بعد زوال المبدء عنها لا يوجب خروج هيئتها عن مورد النزاع ، مثلاً غالب المشتقات التي تطلق على ذات البارئ كالغنى والعالم يكون زوال المبدء فيه مستحيلاً ، ولا يوجب ذلك تخصيص البحث بغيرها .

ولا يجري هذا الوجه في القسم الأول ، فانه لا يكون من قبيل المشتقات ليكون لهيئته وضع بنحو الاطلاق .

ثم انه يلحق بالمشتقات بعض الجوامد التي تكون منترعة عن الشيء بلحاظ اتصافه بأمر اعتباري ولذا تشابه المشتقات كالزواج والزوجة ، فهي داخلة في محل النزاع ، ولم ترد آية ولا رواية في اختصاص النزاع بعنوان المشتق ، وعلى هذا بنى فخر المحققين الفرع المعروف وهو ما اذا كان للرجل زوجة كبيرة فأرضعت زوجته الصغيرة .

(وتلخص) مما ذكر ان المحمول لا يخلو من ان يكون من قبيل ذاتي كتاب الكليات ، أو ذاتي كتاب البرهان ، او لا يكون من الذاتي اصلاً ، وعلى جميع التقادير لو كان المحمول من قبيل المشتقات الاصطلاحية اعني ما كان لهيئتها وضع ولمادتها وضع آخر فهو داخل في محل النزاع ولو كان من الذاتي في باب الكليات

كالناطق ، او الحيوان على وزن فعلان ، والسرفيه ما تقدم من ان وضع الهيئات نوعي ، فعدم قابلية المادة في مورد البقاء بعد زوال العنوان لا يوجب خروجه عن محل النزاع .

وأما لو لم يكن مشتقاً ، فان كان من الذاتي بقسميه فهو خارج عن مورد البحث لا محالة كعنوان الحجر مثلاً ، فانه حيث تكون شيئية الشيء بصورته فبعد زوالها يزول الشيء اصلاً ، وأما الجنس والمادة فليس بشيء .

نعم تنقسم الجوامد في القسم الثالث الى قسمين ، فانها تارة : تكون منتزعة عن ذات الشيء كالبياض والسواد ونظائر ذلك من الجواهر والأعراض ، وهي خارجة عن محل البحث قطعاً ، اذ لا مجال لتوهم صدق البياض بعد تبديله بما يصاده بل يناقضه ، فان ثبوت كل ضد يلزم عدم الضد الآخر ، فلازم صدق البياض مثلاً بعد انعدامه وقيام السواد مقامه هو اجتماع النقيضين وقد رتبنا على هذا ثمة مهمة في بحث الاستصحاب وعدم دلالة حديث لا تنقض اليقين بالشك على قاعدة اليقين لعدم صدق عنوان اليقين بعد زواله بالشك فراجع ، واخرى : لا تكون منتزعة عن ذات الشيء كالعبد والزوج وامثال ذلك ، فهي داخلية في محل الكلام ، فالمشتقات باجمعه محل الكلام وكذلك ما يلحق بها من الجوامد .

وبما ذكرنا ظهر الجواب عن توهم خروج بعض المشتقات كالساكن أو المتحرك ، فان كون بعض المواد ملازماً للانقضاء . والتصرم لا ينافي عموم وضع الهيئة ولا خصوصها ، وهكذا الكلام في اسم الزمان ، فان صيغته غير موضوعة لخصوص زمان المادة ، وانما هي موضوعة لوعاء المادة وظرفها ، فاذا قيل : « هناك مقتل زيد » يستفاد منه المكان بسبب القرينة ، واذا قيل : « يوم الجمعة مقتل زيد » يستفاد منه الزمان ولا ينبغي اطالة البحث في تحقيق اسم الزمان ، بعد ما بيناه .

## ثمرة البحث :

ثم انه لا ثمرة للبحث عن المشتق اصلاً ، وذلك لأنّ لو لم نقل بكونه حقيقة في خصوص المتلبّس ولكن لا ريب في انه منصرف الى خصوص المتلبّس وظاهر فيه عرفاً ، وقد ذكرنا مراراً ان المتّبع هو الظهور العرفي ولا غرض لنا بالمعنى الحقيقي ، مثلاً لو قال المولى : « يحرم اهانة المؤمن » ظاهره بنظر العرف حرمة اهانة من يتّصف بالايمان بالفعل لا من كان متلبساً وقد كفر فعلاً . وهكذا ما جعل ثمراً للبحث وهو ما ورد من كراهة البول تحت الشجرة المثمرة ، فان ظاهره المثمرة بالفعل لا ما كانت مثمرة .

واما الفرع الذي ذكره فخر المحققين من انه لو ارضعت الزوجة الكبيرة الزوجة الصغيرة ، وقد فرض العلامة رحمته ان للرجل زوجات ثلاثة احدها من صغيرة واثنان منهن كبيرتان ، ويشترك الفرضان فيما هو المهمّ غالباً ، ونشير الى ما يختصّ بفرض الثلاثة فهو ايضاً غير صحيح لانه مورد النص الخاص ، وكيف كان فتارة تكون الكبيرتان مدخول بهما معاً ، وأخرى : غير مدخول بهما ، وثالثة : تكون احديهما مدخولاً بهما دون الأخرى في المقام فروع ثلاثة ، وعلى التقادير : تارة : نتكلّم من حيث بطلان عقد الزوجة ، وأخرى : من حيث لزوم الحرمة الأبديّة ، فنفرض الكلام فيما اذا لم تكون مدخولاً بهما اصلاً .

وفي الفرض ذهب المشهور الى بطلان زوجيّة الكبيرة والصغيرة معاً ، لصدق عنوان أم الزوجة على الكبيرة وبنت الزوجة على الصغيرة في آن واحد ، وتحقيق الكلام في ذلك مبني على مقدمتين :

الأولى : ان حرمة الزوجة ، تارة : تكون حرمة عينيّة ، وأخرى : تكون الحرمة في الجمع كالجمع بين اختين ، وفي الثاني اذا تقارنتا كما لو كان للرجل وكيلان

ففقدا له على اختين في آن واحد فيدور الأمر بين القول بصحتها معاً ، أو فسادها معاً ، أو صحة أحد العقدتين معيناً دون الآخر ، أو صحة أحدهما لا بعينه وفساد الآخر ، ولا خامس .

أما صحتها معاً فهي خلف واضح ، وصحة أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح ، وأحدهما لا بعينه ان رجع تعينه الى اختيار الزوج فلا دليل عليه ، وان لم يرجع الى ذلك فلا معنى له ، لانه لا وجود للواحد الغير المعين ، فيتعين بطلانها معاً .  
 الثانية : ان ظاهر قوله تعالى : ﴿ وَرَبَائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ ﴾ <sup>(١)</sup> وان كان حرمة بنت الزوجة الفعلية لا بنت من كانت زوجة ، إلا ان لازم ذلك هو جواز تزويج الرجل بنت زوجته المطلقة المولودة لها بعد طلاقها وتزوجها من رجل آخر ، ولم يلتزم الفقهاء بذلك ، ولذا لا بد من رفع اليد عن ذلك الظهور ، وكذلك تسالموا على حرمة تزويج ام الزوجة التي صارت أم الزوجة للشخص بعد طلاق البنت ، ولا بد ان يفرض ذلك في الرضاع ، ولا يعقل في الولادة بان يفرض ان للانسان زوجة صغيرة وبعد طلاقها ارتضعت من امرأة فتتصف المرضعة بانها أم زوجة هذا الرجل لكن لا زوجته الفعلية ، بل ما انقضت عنها الزوجية .

إذا عرفت المقدمتين . نقول : في الفرض لو فرضنا ان حرمة تزويج ام الزوجة وبنت الزوجة تكون في الجمع بينهما لا حرمة عينية ، فبمجرد تامة ارتضاع الصغيرة من الكبيرة ينفسخ العقد بين الزوج وبينها معاً كما عرفت في المقدمة الأولى ، وحيث ان الترتب بين تحقق عنوان ام الزوجة وبنت الزوجة وانفساخ العقد ليس الا ترتباً رتبياً ، والأفلم يتحقق زمان صدق فيه كون الكبيرة أمًا للزوجة ، ولم يمض وقت اتصفت فيه الصغيرة بانها بنت الزوجة ، اذ ليس بين ذلك وبين بطلان

الزوجية ترتب زماني، فثبتت الحرمة الأبديّة للكبيرة مبني على ما يتّناه من تسالم الفقهاء على حرمة تزويج ام من كانت زوجة ولو لم تكن زوجة حين الارتضاع منها. وأما الصغيرة فلا تحرم مؤبداً كما هو ظاهر.

وأما لو فرضنا ان الحرمة عينيّة والمحرم هو تزويج ام الزوجة كما هو ظاهر الأدلة وتزويج بنت الزوجة المدخول بها، فعليه بعد ارتضاع الصغيرة من الكبيرة تحريم خصوص الكبيرة مؤبدة دون الصغيرة، لان حرمة بنت الزوجة مشروطة بالدخول وهو غير متحقّق على الفرض، بخلاف حرمة ام الزوجة، فان اتصافها بذلك آنا ما يكفي في حرمتها الى الأبد كما نظيره قيل في ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾<sup>(١)</sup>، وكما قيل في ما اذا حدّ الامام ولو مرّة واحدة يسقط عن قابلية الامامة الى الأبد.

(وبالجملة) تارة: لا يكون في البين دخول بالكبيرتين اصلاً، وأخرى: تكون المرزعة الأولى مدخول بها دون الثانية، وثالثة: بالعكس.

واما الدخول بكلتا الكبيرتين فلا أثر له، أما في فرض عدم الدخول رأساً فان قلنا بان الجمع بين البنت والأم محرم كالجمع بين اختين، وعليه فبمجرد ما ارضعت الكبيرة الأولى الصغيرة تبطل الزوجية في الصغيرة والكبيرة معاً للوجه المتقدم، والكبيرة تحرم مؤبداً بخلاف الصغيرة، وأما المرزعة الثانية فحرمتها مبنية على ان تكون حرمة أم الزوجة السابقة أي أم من كانت زوجة مورداً للاجماع - كما ادعي الاجماع على حرمة بنت الزوجة اللاحقة - وأما لو قلنا بالحرمة الذاتية وان أم الزوجة يحرم زواجها وبنت الزوجة كذلك، فبالارضاع لا تبطل زوجية الصغيرة، وانما تبطل زوجية المرزعة فقط، لان حرمتها غير متوقّفة على شيء بخلاف حرمة

الصغيرة فانها متوقفة على الدخول بالأم ، ويتفرع على هذا فروع :

منها : اذا تقارن وقوع عقد الزواج على الام والبنت ، فانه عليه يُحكم ببطلان عقد الام دون البنت ، وهكذا لو كان العقد الام دون البنت ، يبطل نكاح الام ، ويجري ما ذكرناه في المرضعة الاولى في المرضعة الثانية ايضاً .

واما لو فرض الدخول بالمرضة الاولى فبتامة الارتضاع ينفسخ نكاح المرضعة والمرتضعة معاً ، وتحرم مؤبداً ، اما الكبيرة فلانها يصدق عليها أم الزوجة التي كانت زوجة قبل ان وان لم يصدق عليها ام الزوجة بالفعل حقيقة ، لما ذكرنا من انه بمجرد تامة الارتضاع يحكم بانفساخ الزوجتين ، الا انه يتسامح في هذا المقدار القليل من الزمان كما يذكره المحقق رحمته الله فيصدق عليها ام الزوجة .

واما الصغيرة فبناء على ثبوت الاجماع على حرمة بنت الزوجة ولو كانت البنتية لاحقة بالزوجية لا مقارنة لها فكذلك تحرم مؤبداً ، وليست الحرمة في شيء من ذلك مبنياً على المشتق .

واما الكبيرة الثانية في الفرض فلا يفرق بين كونها مدخولاً بها ، أو غير مدخول بها ، فان الدخول بها انما كان يجدي في حرمة الصغيرة والمفروض انها محرمة بارتضاعها من الكبيرة الاولى التي كانت مدخولاً بها .

وبالجملة فحرمتها مبنية على ثبوت الاجماع على حرمة ام الزوجة ، ولو كانت الامومة حادثة بعد زوال زوجية البنت ، فهي ايضاً غير مبنية على المشتق ، فان المشتق ظاهر في المتلبس بلا خلاف .

واما الفرع الثالث وهو ما اذا كانت الثانية مدخولاً بها دون الاولى ، فظهر الحال فيه مما تقدم ، فانه تحرم الكبيرة المرضعة الاولى بالارتضاع دون الصغيرة ، ويجري ما ذكر في المرضعة الاولى في الفرض المتقدم في المرضعة الثانية بلا زيادة ونقيصة .

هذا كله في الفرع من حيث الحرمة الاصولية اي عدم بنائه على اساس ،  
وظهر ان شيئاً من شقوقه لا يتوقف على مسألة المشتق اصلاً ، وتفصيل الكلام فيها  
موكول الى محله .

### اختلاف المشتقات :

ثم ان صاحب الكفاية<sup>(١)</sup> ذكر ان اختلاف المشتقات من حيث المبادئ من  
جهة كون المبدء في بعضها فعلاً ، وفي بعضها حالاً وفي بعضها آلة وفي بعضها ملكة أو  
صنعة وحرقة لا يوجب اختلافاً في دلالتها بحسب الهيئة ولا تفاوتاً في الجهة  
المبحوث عنها في المقام ، بل يكون الاختلاف فيها من حيث المادة ، مثلاً المفتاح اسم  
لآلة الفتح ، فادته موضوعة لعنوان الآلية لا يزول ذلك بزوال فعلية الفتح بها ، وانما  
يزول ذلك بانكسار بعض اسنانه بحيث لا يمكن فتح الباب به بعد ذلك . وهكذا  
المجتهد بمعنى من له ملكة الاستنباط ، فزوال ذلك لا يكون بالنوم ونحوه ، وانما يكون  
بزوال القوة ، وهذا بخلاف زوال النوم عن النائم الذي هو من قبيل الافعال وانه انما  
يكون برفع اليد عن ذلك الفعل .

ولنا في المقام كلام ، اذ لا معنى لان يراد من مادة واحدة الفاء والتاء والحاء  
اعني الفتح في ضمن هيئة الفاعل اعني الفاتح الفعل ، وفي هيئة مفتاح الآلة لذلك ،  
فعلى ما ذكره ﷺ لا بد وان يكون استعمال المادة في الموارد مجازاً ، مع انه لا يصح هذا  
الاستعمال المجازي في سائر اشتقاقاته . مثلاً القاضي يطلق على المتصف بهذا المنصب  
ولو لم يحكم بشيء بعد ، ولا يصح استعمال هذه المادة في الفعل الماضي أو المضارع  
كقضى يقضي في ذاك المعنى ، فاذن لا يمكن ان يكون اختلاف المشتقات لاجل

اختلاف معنى المواد بل لابد وان يكون مستنداً الى الهيئات .

ف نقول : الصيغ المبالغة كالبكاء والاكول ونحو ذلك لم توضع للمتلبس بالاكل أو البكاء الفعلي ، وانما هي موضوعة للمنتسب الى كثرة المادة من البكاء ونحوه ، فعنى البكاء الذي اذا بكى بكى كثيراً ، والاكول هو الذي اذا أكل أكل كثيراً ، وزوال هذا الانتساب ليس بزوال الفعل ، بل يكون بزوال ذاك الانتساب ، فاذا عرض له عارض لا يبكي بعد ذلك كثيراً او لا يأكل كثيراً . يقع النزاع في ان اطلاق البكاء او الاكول عليه بعد ذلك حقيقي أو مجازي ؟

واما اسم الآلة كالمفتاح فهو موضوع لما انتسب اليه المادة بالنسبة الآلية وواقع في طريق حصول المادة ، ففعلية ذلك انما يكون بتمامية صنع الآلة ولو لم يستعمل في تحصيل المادة بعد ، وزواله يكون بزوال البتة لذلك ، ولذا يطلق المفتاح على الآلة قبل ان يستعمل في الفتح .

واما مثل القاضي والتاجر وامثال ذلك فالهيئة فيها موضوعة لما اسند اليه المادة صدوراً ، وكيفية الانتساب مختلفة ، ربما تكون بالاتصاف بالفعل ، وربما تكون بالاتصاف الشغلي الفعلي ، وربما يكون بالاتصاف المنصبي الى غير ذلك بحسب اختلاف الموارد .

فكيفية الانتساب مستفادة من ذلك لا من المادة ، فزوال الانتساب المنصبي لا يكون الا بزوال المنصب اما شرعاً او عرفاً ، كما ان ثبوته لا يكون بفعلية الحكم ، وانما يكون بفعلية المنصب .

وبالجملة فجميع المشتقات داخلية في محل البحث ، ويلحق بها بعض الجوامد ايضاً .



وللمحقق النائي عليه السلام في المقام كلام<sup>(١)</sup> وهو : انه استثنى عن محل البحث اسم الآلة واسم المفعول بدعوى ان اسم الآلة يطلق على الآلة قبل تلبسها بالمبدء فكيف بعد انقضائه عنه .

وهذا ظهر جوابه بما مرّ ، اذ عرفت ان التلبس في اسم الآلة انما هو باتصافه بالآلية للمبدء وهو متحقق بعد تمام صنعه .

واما اسم المفعول فلانه موضوع لمن وقع عليه الفعل خارجاً والشيء لا ينقلب عما وقع عليه ، فالمضروب مضروب الى الأبد وهكذا المقتول .

وفيه : أولاً - النقض باسم الفاعل كالضارب فانه ايضاً موضوع لمن صدر عنه الفعل ، والشيء لا ينقلب عما وقع عليه .

وثانياً - كانه عليه السلام تخيل ان اسم المفعول موضوع لمن وقع عليه الفعل خارجاً مع ان الأمر ليس كذلك ، بل هو كسائر المفاهيم الكلية مثل الانسان والحجر والشجر موضوع للمفهوم الكلي ، والوجود او العدم خارج عنه ، ولذا يحمل عليه الوجود تارة والعدم اخرى ، وهو المتلبس بالمبدء بالتلبس الوقوعي .

نعم هذا المفهوم منتزع عن الوجود الخاص بما وقع عليه الفعل كما تنتزع جميع المفاهيم الكلية من الوجودات الخاصة على القول بتأصل الوجود .

فالنزاع في ان هيئة المفعول موضوعة للمفهوم الضيق اعني المتلبس بالمبدء وقوعاً عليه بالفعل أو موضوعة للمفهوم الواسع الاعم من المتلبس بالفعل وما انقضى عنه التلبس ، فجميع المشتقات داخلة في محل البحث .

## المراد بالحال في محل النزاع :

ثم ما المراد بالحال المأخوذ في محل النزاع ؟

ذكر في الكفاية<sup>(١)</sup> انه ليس المراد منه حال النطق وانما المراد منه حال التلبس بالنسبة ، ضرورة ان مثل « كان زيد ضارباً أمس » أو « سيكون ضارباً غداً » حقيقة اذا كان متصفاً بذلك في ذاك الزمان واقعاً والّا فيكون مجازاً ، ثم قال : ولا ينافي ما ذكرناه ما أدعي من الاتفاق على ان « زيد ضارب غدا » مجاز ، وذلك لان المراد منه ما اذا كان الاسناد بالفعل ويكون لفظ غد قرينة على زمان التلبس .

ونقول : كلامه غير خال عن التشويش ، اما ما ذكره من الاتفاق على ان « زيد ضارب غداً » مجاز فهو أول الكلام ، ولم ينقل ذلك الا عن العضدي ، بل الصحيح ان ذلك الاستعمال غلط اصلاً ، لان القيد في الجملة يرجع الى المحمول اعني الضارب ، ولا معنى لحمل الضارب غداً على الذات فعلاً ، واما بيان صدور الضرب عن زيد في الغد فلا بد من ان يكون بتعبير آخر غير هذا .

واما ما ذكره في المثالين من ان المشتق بهما حقيقة اذا كان الاتصاف متحققاً في ظرفه والّا فيكون مجازاً .

ففيه : ان الاتصاف الحقيقي وعدمه لا يكون مناطاً للحقيقة أو المجاز بل يكون ذلك ميزاناً للصدق والكذب ، فحمل الضارب على زيد والأخبار بذلك في المثالين يكون صدقاً على فرض تحقق النسبة وكذباً على تقدير عدمه ؛ وأما الاستعمال فحقيقي في ما وضع له على التقديرين ، ويجري ذلك في الجوامد ايضاً ، مثلاً لو قيل : « الانسان جماد بعد موته » فان كان الأمر كذلك واقعاً فالأخبار صدق والّا كذب ، وعلى التقديرين لفظ الجماد حقيقة لكونه مستعملأ في معناه الحقيقي ، وهذا

الاختشاش انما نشأ من اخذ الحال في محل النزاع فالحق اسقاطه .

وتحرير النزاع بوجه آخر بان يقال : ان المشتق حقيقة في المفهوم الواسع او الضيق وقد ظهر بيانه مما تقدم .

ونزيد وضوحاً فنقول : قد عرفت ان الوجود والعدم كليهما خارجان عما وضع له الالفاظ في الجوامد والمشتقات بل هي موضوعة لنفس الماهية ، فيقع النزاع في ان المشتق موضوع لمفهوم ضيق منحصر مطابقه في الخارج بخصوص المتلبس أو لمفهوم عام يكوم مطابقه أعم من المتلبس ومن المسبوق بالتلبس ، فلا نأخذ الحال في ذلك ليلزم الاختلال .

### التمسك بالأصل العملي :

ثم انه لو لم يتم دليل على اثبات احد الطرفين ، فهل يكون في البين اصل عملي يعين احدهما ؟ الظاهر عدمه ، فان اصالة عدم لحاظ خصوصية التلبس غير جارية وذلك :

اولاً : لان الوضع بأي معنى كان هو فعل اختياري للواضع مسبوق بالعدم ، فوضع المشتق لكل من الخاص والعام في حد نفسه مورد للاستصحاب فيتعارضان ، وليس هناك قدر متيقن في البين ليجري الا في المقدار الزائد ، وأصالة عدم لحاظ خصوصية التلبس لا يثبت تحقق الوضع للعام .

ثانياً : ان لحاظ خصوصية التلبس مما لا بد منه على التقديرين ، لما اثبتناه من ان الاطلاق انما هو بمعنى رفض القيود ، ففي الاطلاق ايضاً لا بد من لحاظ القيد ليرفض ، ومعه لا معنى لاصالة عدم لحاظ الخصوصية .

وثالثاً : ان الاستصحاب بناء على ان يكون مستفاداً من الأخبار لا بد في

جريانه من ترتيب اثر عملي عليه ، ولا اثر لذلك في المقام الا اذا كان المكلف ناذراً بشيء لو كان المشتق حقيقة في المتلبس او في الأعم .

فالصحيح : انه ليس في هذه المسئلة اللغوية اصل عملي . فلا بد فيها من الرجوع في موردها الى الأصل الجاري في الحكم الفرعي ، فنقول : ذكر في الكفاية<sup>(١)</sup> ان مقتضى الأصل العملي في الحكم الفرعي يختلف في المقام ، فان كان المورد حين تعلق الحكم بالمشتق متلبساً بالمبدء ثم زال عنه الاتصاف فيرجع فيه الى الاستصحاب ، لان الشك فيه يكون شكاً في ارتفاع الحكم بعد ثبوته سابقاً بسبب زوال المبدء ، فيستصحب ذلك ، وهذا بخلاف ما اذا لم يكن متلبساً حين صدور الحكم بل كان منقضيّاً عنه المبدء حينئذ ، فلا مجال للاستصحاب ، فلا بد من الرجوع الى البراءة .

ونقول : اما الرجوع الى البراءة في الفرض الثاني فلا كلام لنا فيه ، وأما الرجوع الى الاستصحاب فان اريد منه الاستصحاب الحكمي فبناء على تسليم جريانه في الأحكام ففي خصوص المقام لا يجري ، وذلك لانه يعتبر في جريانه احراز اتحاد القضية الميّنة والمشكوكه عرفاً ، والأف يكون صدق عنوان نقض اليقين بالشك مشكوكاً ، فالشبهة تكون مصداقية ، ولا يمكن الرجوع فيها الى عموم العام . ومن الواضح ان الموضوع في قولك « اكرم العلماء » بنظر العرف انما هو عنوان العالم لا ذاته ، وبزوال العلم ينتفي الموضوع جزماً ولا اقل من احتماله ، ونظير هذا في الجوامد ما اذا وقع الكلب في الملحّة فصار ملحاً فلا يمكن التمسك فيه باستصحاب النجاسة ، فان موضوعها كان عنوان الكلب لا ذاته ، وهو منتف يقيناً ، والموجود الفعلي وهو الملح لم يكن محكوماً بالنجاسة اصلاً ، فبقاء العنوان الذي هو الموضوع

بنظر العرف معتبر في جريان الاستصحاب سواء كان العنوان ذاتياً أو كان اشتقاقياً وبدونه لا يجوز الاستصحاب لانه من التمسك بالعموم في الشبهة المصداقية .

وان اريد منه الاستصحاب الموضوعي ، اي استصحاب صدق العنوان على الذات بعد زوال اتصافه بالمبدء كما يستصحب بقاء نفس المبدء والاتصاف به اذا شك في زواله .

ففيه : أولاً : النقض بالصورة الثانية اعني بها ما اذا كان الاتصاف بالمبدء منقضيّاً عن الذات حين صدور الحكم ، فانه على هذا يجري استصحاب بقاء صدق العنوان عليه فيدخل في موضوع الحكم ، فلماذا يرجع فيها الى البراءة .

وثانياً : بالحل ، وهو انا ذكرنا في بعض مباحث الاستصحاب ان مورده انما يكون ما اذا شك في حدوث حادث لم يكن حادثاً قبلاً أو في ارتفاع أمر كان موجوداً سابقاً ، وفي المقام ليس لنا حادث نشك في انعدامه ، أو في حدوثه نظير الشك في بقاء النهار بعد استتار القرص وعدم ذهاب الحمرة ، وقد بينّا في محله انه لا يمكن الرجوع فيه الى الاستصحاب بعين هذا التقريب ، والسّر في الجميع هو انه ليس في هذه الموارد متيقّن ومشكوك ، بل نعلم بان زيدا كان عالماً مثلاً في السابق وزال عنه العلم فعلاً يقيناً ، فليس هناك امر نشك فيه الاّ سعة الوضع وضيقة ، والاستصحاب اجنبي عن ذلك ، ومن ثم قلنا بعدم جريانه في جميع الشبهات المفهومية ، وعليه فلا بدّ من التمسك بالبراءة في كلا الفرضين من غير فرق بينهما .

## المختار في المسألة :

ثم ان المسئلة عند القدماء كانت ذات قولين ، والأقوال الأخر حادثة من المتأخرين كالتفصيل بين ما اذا كان المشتق محكوماً عليه فهو يكون حينئذ للأعم أو

كان محكوماً به فيكون لخصوص المتلبس .

ولا وجه لشيء من ذلك فان المشتق ليس له وضعان احدهما للأعم اذا كان مبتدئ وثانيهما لخصوص المتلبس اذا كان محكوماً به ، بل هو موضوع بوضع واحد ، فان كان للمتلبس فهو كذلك مطلقاً وان كان بالعكس فكذلك .

والحق مع القدماء حيث لم يذهبوا فيه إلا الى قولين ، والحق منهما انه موضوع لخصوص المتلبس وحقيقة فيه وفاقاً للاشاعرة وخلافاً للمعتزلة ، والدليل عليه :

أولاً : هو التبادر ، ولا يخفى ان التبادر في المشتقات وموارد الأوضاع النوعية يكون اوضح صحة واسهل تحصيلاً من التبادر في الجوامد التي يكون وضعها شخصياً مثل لفظ صعيد ، وذلك لان الوضع النوعي الثابت للمشتق غير مختص بلغة دون لغة ، فهيئة الماضي في جميع اللغات موضوعة لمعنى واحد ، ولا اختلاف فيها باختلاف الالسنه ، ولذا يكون التبادر فيها سهلاً ، وهذا بخلاف الجوامد المختصة بلغة دون لغة .

وثانياً : صحة السلب عن المنقضي عنه المبدء ، اذ يصح ان يقال : ان المنقضي عنه النوم ليس بنائم ، واثبات ذلك ايضاً سهل في المشتقات بخلاف الجوامد لما تقدم . ثم ان صحة المشتق عن ما انقضى عنه المبدء بناء على ما ذهب اليه السيد الشريف والمحقق الدواني والميرزا النائيني من اتحاد المبدء والمشتق ذاتا وان الفرق بينهما اعتباري بلحاظ الالبشرطية ولحاظ للشرط اللائيه في غاية الوضوح ، اذ كما لا يصح اطلاق البياض بعد انعدام اللون الخاص المفرق للبصر كذلك يصح سلب الأبيض عن الشيء بعد زوال صفة البياض عنه ، لان الأبيض والبياض حقيقة واحدة على الفرض ، فهما لم يصدق المبدء لا يصدق المشتق ايضاً ، والألزم صدق المبدء بعد زواله ، وهو بديهي البطلان .

واما على القول بعدم بساطة المشتق بهذا المعنى ، وانه موضوع للذات المندمجة

من جميع الجهات كلفظ الموصول مثل الذي يستعمل في الواجب والممكن والمتنع ويكون معرفه صلته ، فالمشتقات ايضاً موضوع لذات مبهمه ومعرفها يكون اتصافها بالمبدء ، وعليه فالمبدء يكون مأخوذاً في المشتق بنحو الركنية وان لم يكن هو الموضوع له لذلك ، فبانتفائه ينتفي صدق المشتق ، ويصح سلبه بعد ذلك لا محالة ، فعلى كلا القولين تتم دعوى التبادر وصحة السلب .

نعم يبقى اشكال وهو احتمال ان يكون ذلك من الانصراف لا من حاق اللفظ كما قيل ، والجواب عنه :

أولاً : انه يكفيننا اثبات معنى المشتق ولو بمجرد ما يكون اللفظ منصرفاً اليه عرفاً ، فانه الذي يترتب عليه الأثر العملي لاثبات خصوص المعنى الحقيقي المقابل للمجازي .

وثانياً : ان الانصراف لا يتحقق من دون سبب خارجي وليس ذلك إلا كثرة الاستعمال ، وعلى الاعمي لا يكون المشتق اكثر استعمالاً في المتلبس من المنقضي ، وذلك لان المشتق كثيراً ما يستعمل بلحاظ الماضي والمستقبل ، فيقال : « زيد كان ضارباً » أو « سيكون ضارباً » وهذا الاستعمال بناء على القول بان المشتق حقيقة في خصوص المتلبس لا بد وان يكون الاطلاق فيه بلحاظ حال التلبس .

ولكن على القول بوضعه للاعم فلا وجه للالتزام بذلك ، لان كلا من حال التلبس وحال الانقضاء يكون من مصاديقه الحقيقيّة ، وعلى هذا فلا وجه لحمل الاطلاق على ان يكون بلحاظ حال التلبس من الماضي والاستقبال ، بل يكون الاطلاق بلحاظ حال النطق وهو حال الانقضاء ، وعليه فينبغي أن يكون استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدء كثيراً .

وبعبارة اخرى بنحو الجدل نقول للمستشكل : انه على مبنائك من وضع المشتق للاعم يكون استعماله في المنقضي اقل من استعماله في المتلبس ، فليس هناك

وجه للقول بان التبادر بسبب الانصراف أو صحّة السلب لذلك .  
هذا كلّه في الوجوه العرفيّة .

ويمكن ان نقيم البرهان على المنع عن وضع المشتق للاعم ، بتقريب : انه ليس الزمان مأخوذاً في المشتق اصلاً ، بل كما ان الجوامد مثلاً « الانسان » موضوع للحيوان الناطق كذلك المشتق يكون موضوعاً للمفهوم الخاص ونعبر عنه بالمتّصف بالمادّة ، ومن ثم ذكرنا ان في قولك « زيد كان قائماً » او « يكون قائماً » يكون استعمال المشتق حقيقة سواء كان صدقاً او لم يكن ، لانه مستعمل في معناه وهو عنوان الاتصاف .

وعليه ففي مقابل المتصف غير المتصف ، وتصوير الجامع بين المتصف وغير المتصف كما ترى ، الاّ ان يتصور بعنوان الماضي ، كما حُكي عن العلامة انه موضوع لمن تحقق منه المبدء اعم من ان يكون باقياً أو لا يكون باقياً ، ولازمه :  
اولاً : دخل الزمان في المشتق ، وهو غير صحيح .

وثانياً : عدم صحّة ان يقال « زيد سيكون ضارباً » اذ لم يتحقق منه الضرب بعد ، وانما يتحقق منه فيما بعد ، واذا لم يكن هناك جامع للاعم فما معنى الوضع للأعم ، وهذا نظير ما تقدم من دعوى عدم وجود الجامع بين الأفراد الصحيحة .  
وبما ذكرنا ظهر الحال فيما نقل في الكفاية<sup>(١)</sup> من انه ان اريد من صحّة السلب سلب المشتق مطلقاً فهو غير صحيح ، وان اريد سلب المقيد فهو غير مفيد .

فان الجواب عنه ، انا نريد صحّة سلبه بما له من المعنى بحسب المرتكز العرفي .  
واستدلّ لوضع المشتق للأعم من المتلبس والمنقضي بوجوه :  
الأول : تبادر الجامع عند اطلاقه .



وفيه : أولاً - ان تبادل الأعم فرع تصوير الجامع بين المتلبس والمنقضي ، وقد عرفت امتناعه .

وثانياً - انه مخالف لما ذكرناه من ان اتصاف الذات بالمبدء وهو الركن والمقوم لصدق المشتق ، وهو معرفه ومع ذلك كيف يمكن القول بتبادل المنقضي عنه الاتصاف عند اطلاقه .

الثاني : عدم صحّة سلب المشتق عن المنقضي عنه المبدء .

وفيه - انه ان أريد منه السلب بلحاظ حال التلبس ، فهو وان كان متيناً إلاّ انه لا يثبت الوضع للاعم ، وان اريد منه السلب بلحاظ حال الانقضاء ، فهو غير صحيح ، بل يصح السلب عنه بهذا اللحاظ ، بداهة عدم حمل الصبي على الشيخ الكبير بلحاظ اتصافه بالصباوة في وقت ، أو اطلاق المجنون على العاقل من جهة اتصافه بالمجنون في زمان ، وهذا واضح جداً .

الثالث : ان المشتقات كثيراً ما تطلق على ما انقضى عنه المبدء ، فلو كانت موضوعة لخصوص المتلبس يلتزم كثرة المجاز ، وهو مستهجن .

وفيه : أولاً - لا نتصور مانعاً من كثرة المجاز ، بل ان المجاز اكثر من الحقيقة .  
وثانياً - ان اطلاق المشتق على المنقضي عنه المبدء يكون بلحاظ حال تلبسه ، فهو مستعمل في معناه الحقيقي ، اعني المتلبس غايته ان الحمل يكون بلحاظ الحالة السابقة ، مثلاً لو اطلق عنوان القاتل على من كان قاتلاً سابقاً ، فالقتل مستعمل في معناه الحقيقي إلاّ ان الحمل يكون بذاك اللحاظ ، فهو بمنزلة ان يقال : « زيد كان قاتلاً في اليوم الفلاني » .

نعم يكون ذلك خلاف ظاهر الاطلاق ، ولذا يحتاج الى قرينة كما في المثال ، والقرينة العامة موجودة في جميع موارد الاستعمال ، وهي عدم اشتغاله بالقتل حين التكلم ، ولذا كان يطلق قاتل الحسين عليه السلام على اللعين ابن سعد قبل قتل الحسين عليه السلام

بأعوام ، وقد ذكرنا ان الاستعمال في جميع هذه الموارد حقيقي غايته لو لم يكن الاخبار مطابقاً للواقع يكون كذباً .

ثم انهم ذكروا ان من هذا القبيل استعمال لفظ السارق في قوله تعالى : ﴿ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾ <sup>(١)</sup> ، ولفظ الزاني في قوله تعالى : ﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ﴾ <sup>(٢)</sup> ، بداهة ان القطع أو الجلد لا يتحقق حين التلبس بالسرقة والزنا ، فلا بد وان يكون المراد من الموضوع فيها هو المنقضي .

ونقول ان الحكم المترتب على السارق أو على الزاني ليس وقوع المادة ، وانما هو نفس وجوب قطع اليد والرجم ، وهو ثابت من حين التلبس بالسرقة أو الزنا ، غاية الأمر تارة يكون بقاء الحكم تابعاً لبقاء الموضوع كما هو الغالب ، وأخرى يكون تحقق الموضوع حدوثاً كافياً في بقاء الحكم ، وهو خلاف الظاهر ولا بد من قيام قرينة عليه ، أما قرينة خاصة كما في قولك « أكرم زائر الحسين عليه السلام في يوم الاربعين الى آخر شهر رمضان » ، فان موضوع وجوب الاكرام هو الزائر ولكن الوجوب فيه ثابت بعد انقضاء الزيارة عنه بقرينة خاصة ، وأما قرينة عامة كما في المقام ، فانه لو كان وجوب القطع مختصاً بحال التلبس بالسرقة لكان تحقق ذلك امراً نادراً وهكذا في الجلد .

ومن ذلك يستفاد ان وجوب ذلك باق بعد زوال الاتّصاف ايضاً .

الرابع : بما استدل به للأعم استشهاد الامام عليه السلام بقوله تعالى : ﴿ لَا يَنْالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ <sup>(٣)</sup> لعدم لياقة الثلاثة للخلافة ، لكونهم مشركين قبل اسلامهم ،

(١) المائة / ٣٨ .

(٢) النور / ٢ .

(٣) البقرة / ١٢٤ .

بدعوى انه لو لم يكن الظالم شاملاً لمن انقضى عنه الظلم لما تم الاستشهاد ، فانهم لم يكونوا مشركين في زمان خلافتهم وقد جعل النفي في دلالة هذه الآية على ذلك مبنياً على كون المشتق حقيقة في الأعم وانكر ذلك .

ونقول لا يترتب لياقتهم للخلافة وعدمها على وضع المشتق للمتلبس أو للأعم لا ثبوتاً ولا اثباتاً ، أما ثبوتاً فواضح ، وأما اثباتاً فلأنه ولو قلنا بالوضع للأعم إلا أن انصراف المتلبس منه غير قابل للانكار ، ومعه لا يمكن اثبات عدم لياقتهم لذلك بالآية .

والصحيح : ان الآية ناظرة الى ما حكم به العقل في عصمة النبي والأئمة عليهم السلام ، فانهم بعد تلبسهم بذلك لابد وان يكونوا معصومين عن كل عصيان حتى الاتيان بالمكروهات بل بغير الرجوع ولو بالعرض ، واما قبل ذلك فلا بد وان يكونوا معصومين عما ينافر عنه طبع العقلاء من الرذائل النفسانية وما يوجب الخفة كما يُبين في محله من الكلام ، والأل كان النبي أو الامام مورداً لتنقيصهم .

ومن اعظم الرذائل مسألة الشرك الذي لا يغفر ، وعليه فمن كان متلبساً به في زمان لا يليق بالخلافة أبداً بحكم العقل ، والآية ترشد الى ذلك .  
وبالجملة فلا دليل على الوضع للأعم أصلاً .

تنبيهات :

## التنبيه الأول

في تركيب معاني المشتقات وبساطتها

ذكر شارح المطالع<sup>(١)</sup> عند تعريف الفكر بانه ترتيب أمور معلومة لتحصيل الأمر المجهول ، والايراد على ذلك بانه ربما تحصل معرفة المجهول بامر واحد كما في تعريف الانسان بأنه ضاحك ، ان المشتق ليس أمراً واحداً ، بل هو أمور عديدة ، لان معناه شيء أو ذات ثبت له المبدء ، فهو مركّب من الذات والمبدء والنسبة بينهما . وأورد عليه السيد شريف في الحاشية بانه يستحيل أخذ الشيء في المشتق ، لانه ان اريد من الشيء مفهومه فيلزم أخذ العرض العام في الذاتي ، أعني الفصل في مثل ناطق ، وان اريد منه مصداق الشيء وواقعه فيلزم انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية في مثل قولك « الانسان ضاحك » ، فان ثبوت الشيء لنفسه ضروري . وليعلم أن مورد النزاع انما هو بساطة معنى المشتق وتركبه بالتعمل والتحليل العقلي لا ابتداء ، فان ما يفهم ابتداء من المركبات المسلّمة كلفظ الدار أو ألف مثلاً ليس مركّباً ، فكيف بالمشتق الذي تركبه محل خلاف ، بدهاة انه لو قيل « زيد اشترى دار عمر » لا ينتقل السامع من لفظ الدار ابتداء الى الحائط والقبّة والسرداب ، وهكذا لا ينتقل من استماع لفظ « ألف » الى عشرين خمسين ، أو

خمسين عشرين ، وهكذا مع ان الألف مركب من ذلك ، فورد النزاع انما هو التركيب والبساطة التحليلية .

وعليه فصاحب الكفاية<sup>(١)</sup> يوافق شارح المطالع في الذهاب الى التركيب على ما يصرح في أواخر كلامه في المقام من ان المشتق بالتعمل العقلي ينحل الى ما ذكر ، فلا وجه مع ذلك لايراده عليه وذهابه الى البساطة .

وكيف كان ، نقول : اما اخذ مصداق الشيء في المشتق فهو واضح الفساد ، لا استلزامه انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية ، بل لان لازمه ثبوت الاشتراك اللفظي في جميع المشتقات ، اما بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص أو بنحو الوضع والموضوع له الخاص ، بل ربما يستلزم على الثاني الأوضاع الغير المتناهية لا مكان فرض الافراد الغير المتناهية للمشتقات ، مثلاً يقال الحرف قائم والانسان قائم والبحر قائم الى نحو ذلك ، والماهيات غير متناهية ، فلا وجه لاطالة الكلام في ذلك .

وأما أخذ مفهوم الشيء في ذلك فلا محذور فيه .

أما ما ذكره السيد الشريف من استلزامه اخذ العرض في الذاتي ، وهو الفصل في مثل ناطق :

ففيه : ان الناطق ليس فصلاً للانسان حقيقة سواء كان بمعنى النطق والتكلم ، أو بمعنى ادراك الكليات ، فان الطفل من أول وجوده انسان ولا يتكلم ولا يدرك الجزئيات فكيف بالكليات ، وانما هو فصل منطقي ، فانهم يعبرون عن اظهر خواص الماهية المميز لها عن غيرها من الماهيات بالفصل ، واما الفصل الحقيقي فلم يعرف الى الآن ، ولذا ربما يجعل فصلان لماهية واحدة كالحساس والمتحرك بالارادة مثلاً ،

ولا معنى لان يكون فصلان لماهية واحدة حقيقة ، وهكذا في الصاهل والناحق وأمثال ذلك ، وعليه فلا يلزم من اخذ مفهوم الشيء في المشتق الى اخذ العرض العام في الخاصة ، ولا مانع من ذلك ، اذ ربما يكون المقيد خاصة للشيء ، مثلاً يقال « الخفاش طائر ولود » فان الطائر المطلق لا يكون خاصة للخفاش ولكن اذا قيد بالولود يكون مميزاً له ، فالشيء المقيد بالنطق يكون مميزاً للإنسان .

ثم ان المحقق النائيني رحمته ، ذكر ان مفهوم الشيء ليس عرضاً عاماً ، وانما هو جنس الاجناس<sup>(١)</sup> وهو الجامع بين المقولات ، وعليه فلا يلزم من اخذه في المشتق اخذ العرض العام في الفصل ، بل يلزم أخذ الجنس في الفصل أو في الخاصة وانقلاب الفصل الى النوع والتكرار اللغو الى غير ذلك من التوالى الفاسدة .

ونقول : يستحيل ان يكون الشيء جنساً ، وذلك لان الجنس هو الجهة المشتركة بين الماهيات المنتزعة عن ذاتها في مقابل الفصل الذي هو الجهة المميزة لكل منها ، وفي قبال النوع الذي هو تمام الذات ، والشيء بما له من المفهوم يطلق على الوجود والعدم والماهية ، فيقال : الوجود شيء يستحيل اتصافه بالعدم ، أو الماهية الفلانية شيء ممكن ، او العدم شيء غير قابل لان يوجد ، ويطلق على الواجب ، فيقال : شيء لا كالأشياء ، وعلى المستحيل ، فيقال : اجتماع النقيضين شيء محال ، وعلى الاعتباريات فيقال : الملكية شيء اعتباري الى غير ذلك ، ولازمة تركيب الواجب ، لان الشيء جهة جامعة بينه وبين غيره ، فيحتاج الى جهة مايزة ، وهو محال ، ومن الواضح انه لا يعقل الجامع الذاتي بين هذه الأمور فكيف يعقل ان يكون جنساً لها ؟!

فالصحيح : انه عنوان عرضي بمعنى (جيز) في الفارسية ، ومرادف لفظ

الموصول الذي يعرفه ما بعده . وعليه فلا يلزم من اخذه الا ما ذكره السيد الشريف ، وقد عرفت الجواب عنه ، وبالجمله أخذ مصداق الشيء في المشتق غير صحيح ، لما عرفت انه مستلزم لان يكون المشتقات من قبيل المشترك اللفظي ، واما اخذ مفهوم الشيء فيه فلا يلزم منه محذور ، وما يوهم من المحاذير اللازمة من ذلك أمور :

الأول : ما ذكره المير سيد شريف من انه يستلزم اخذ العرض في المقوم في مثل الناطق .

وقد عرفت الجواب عنه بان الناطق ليس فصلاً وانما هو عرض خاص .  
الثاني : انه لو كان المشتق مشتملاً على النسبة فيشبه الحروف من حيث المعنى ، فيلزم ان يكون مبنياً .

وفيه : أولاً - النقض بالمصادر خصوصاً المزيد فيها فانها تشتمل على النسبة لا محالة في مقابل اسم المصدر ومع ذلك ليست مبنية .  
وثانياً - بالحل ، وهو أن كون الشبه بالحرف موجباً للبناء ليس من القواعد العقلية الغير القابلة للتخصيص ، فيمكن تخصيصه بغير المشتق .

وثالثاً - ان تلك القاعدة انما هي فيما اذا كان للاسم وضع شخصي وهيئته ومادته اشبه الحروف ، وليس المشتق كذلك ، فان مواد المشتقات غير مشتملة على النسبة ، وانما النسبة تستفاد من الهيئته ، وهذا الشبه لم يقل احد بكونه موجباً للبناء .  
الثالث : انه لو كان الشيء مأخوذاً في المشتق لزم ان يكون المدرك منه قضيتان ، احدهما : ضرورية ، والاخرى : ممكنة في مثل قولك « زيد قائم » اذ معناه زيد شيء بالضرورة له القيام بالامكان .

وفيه : ان المحمول انما هو الشيء المقيد بالقيام ، وحمل ذلك ليس ضرورياً وان كان ثبوت الشيئية المطلقة لكل شيء ضرورياً ، فالنتيجة تابعة لافس المقدمتين .

وربما تختلف الجهة اذا قيّد المحمول ، مثلاً لو قيل « الشاة حيوان » فحمله عليه يكون ضرورياً ، وان قيل « حيوان ناطق » بهذا القيد يكون الحمل ممتنعاً .

وبهذا ظهر الجواب عن الایراد الرابع الذي ذكره المحقق الثاني من لازم اخذ مفهوم الشيء في المشتق هو ان يكون المدرك منه نسبة تامة ، وانقلاب النسبة التصورية الى النسبة التصديقية ، فانه عرفت ان النسبة في المشتق انما هي نسبة تقييدية ومعناها هو الشيء المقيد بالاتصاف بالمبدء ، فاذن لا مانع من اخذ مفهوم الشيء فيه اصلاً .

واما وقوع ذلك فبالوجدان نرى انّ المستفاد من المشتقات ينحل الى ذات مبهمة من جميع الجهات عدى قيام المبدء به كما في المفتاح والقائم والضارب ونحو ذلك .

واما دعوى بساطة المشتق لاتحاد معناه ومعنى المبدء ، وانّ الفرق بينهما اعتباري ، بتقريب : انّ العرض حيث انّ وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه فله حيثيتان ، فتارة : يلحظ بما انه موجود مستقل في قبال الجوهر فيعبر عنه بالمصدر ، واخرى : يلحظ لا بشرط وربما انه في موضوعه ، فيعبر عنه بالمشتق ، وقد عبر بعد ذلك تعبيرات وانّ العرض يكون من شؤون الذات ومن اطوارها فكيف يمكن انّ يكون مغايراً معها الى آخر ما قيل ، فالجواب عنه :

أولاً : انا نرى وجداناً انّ العرض وجود مغاير للذات ، فكيف يمكن اتحاده ، ومجرد كونه من شؤونه لا يوجب الاتحاد ، وفي الفصول ذكر ان لحاظ العلم لا بشرط ولو ألف مرة لا يجعله عالماً كما هو واضح .

وثانياً : لا ينحصر المشتق بالمبادئ العرضية ، بل ربما يكون مبدء المشتق امراً اعتبارياً كالمكن والممتنع والواجب ، أو اعتبارياً عقلائياً كالزوجية والملكية ، وليست الأمور الاعتبارية ذات عنوانين ، ولا يمكن القول باتحاد الملكية والدار



مثلاً .

وثالثاً: ان الخالق والرازق ونحوه من صفات الفعل تطلق على البارئ تعالى ، ويستحيل اتحاد الخلق والخالق والرزق والرازق ، ومضافاً الى جميع ذلك ان لحاظ العرض لا بشرط أو بشرط لا مما لا يفهمه الا الفيلسوف ، فلا يمكن ان يكون ذلك معنى المشتق ، وهذا ظاهر .

والحاصل : ان ما فهمه في الفصول<sup>(١)</sup> من كلام المحقق الدواني وغيره من ذهب الى اتحاد المبدء والمشتق وان اختلافهما بالالبشرطية والبشرط اللائية هو الاعتبارية منها ، وان موردتهما ماهية واحدة ، ولذا اشكل عليهم بان لحاظ العلم لا بشرط لا يوجب اتحاده مع الذات الذي هو مصداق للعالم .

وأورد عليه في الكفاية<sup>(٢)</sup> بما حاصله : ان مرادهم من اللالبشرطية والبشرط اللائية هو الذاتية منها ، فان المشتق بمفهومه غير آبي عن الحمل لاتحاده مع الذات بخلاف المبدء فانه بنفسه عاص عن ذلك ، واستشهد لذلك بما ذكره في الفرق بين الجنس والمادة ، والفصل والصورة .

ونقول : ما فهمه صاحب الفصول هو الصحيح لتصريحهم بذلك كما يظهر من عبارة الدواني من ان العرض من اطوار موضوعه ومن شؤونه وأنحائه فكيف يعقل ان يكون مبايناً له ، وأصرح من ذلك ما ذكره في الفرق بين الجنس والمادة ، والفصل والصورة .

بيان ذلك : ان كل ماهية تكون مركبة من جهة مشتركة بينها وبين الماهية الاخرى أو الماهيات الأخرى وجهة مميزة لها عن غيرها ، ويعبر عن الأولى بالمادة

(١) الفصول / ص ٦٢ .

(٢) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٨٣ .

تارة وبالجنس أخرى ، وعن الثانية بالصورة أو الفصل ، والمراد من المادة هو القوة والاستعداد ومن الصورة فعلية تلك القوة ، فالفعلية لا معنى لها بدون القوة ، كما ان تحقق القوة ايضاً متوقّفة على الفعلية ، والدليل على تحقق كلا الأمرين ما يرى وجدانا من بقاء المادة مع تبدل صورها النوعية كالخشب رماداً ، مثلاً النواة جماد ولكن فيها قوة الترقى الى الشجرية أو الخشبية أو غير ذلك ، وذلك الاستعداد هو المادة وتحققه يكون بالفعل كما لا يخفى .

وقد وقع الخلاف بينهم في انّ التركيب بينهما هل يكون اتحادياً بحيث تكون الماهية ماهية واحدة ووجود فارد والعقل يحللها الى الأمرين ، أو انضمامياً كالتركيب الخارجية ؟

وذهب المير الداماد الى الثاني ، وجملة من المحققين الى الاول ، وإنّ الوجود الواحد يسري من الفعلية الى القوة ، فكأنه أقرب الى الوجود منها .  
وقد استدل عليه بعضهم بأنه لو كان التركيب انضمامياً ننقل الكلام الى كل من الصورة والمادة ، فيلزم التسلسل .

ثم انّ كلاً من الاستعداد والفعلية إنّ لوحظ لا بشرط عن الآخر فيعبر عن الاول بالجنس ، وعن الثاني بالفصل ، ويحمل كل منهما على الآخر ، وعلى المجموع المركب منهما فيقال : « الناطق حيوان » وبالعكس أو « الانسان حيوان » أو ناطق للاتحاد بينهما ، وأما إنّ لوحظ بشرط لا عن الآخر فيعبر عن الأول حينئذ بالهولي ، وعن الثاني بالصورة كالبدن والنفس في الانسان ، فيستحيل حينئذ حمل كل منهما على الآخر أو على المجموع وليس هناك جهتان مشتركتان متباينتان ذاتاً يعبر عن احديهما بالجنس وعن الأخرى بالمادة ، وهكذا في الجهة المميزة كما هو واضح .

اذا عرفت هذا ، فالأمر في المشتق ومبدئه ايضاً كذلك على زعمهم ، فلا وجه لحمل كلامهم على الاختلاف الذاتي بينهما اصلاً ، فاذن يرد عليهم ما أورده صاحب

## الفصول .

وأما ما ذكره في الكفاية ، ففيه :

أنَّ كل مفهوم يكون قابلاً ذاتاً للحمل على كل ما يكون من مصاديقه وآيياً عنه ذاتاً بالاضافة الى كل ما لا يكون من مصاديقه ، والمشتق ومبدئه ايضاً من هذا القبيل .

ثم يرد على الاتحاد المزبور مضافاً الى ما تقدم انَّ المشتقات ليست جميعها موضوعة لما هو معروض لعرض في اسم الزمان والمكان والآلة ، مثلاً مفتاح ليس اسماً لمعروض الفتح بل لآلته ، فلا يجري في مثله ما ذكره في اتحاد المبدء والذات من كون العرض من شؤون موضوعه واطواره فلا بدّ وان يتحد معه خارجاً .  
فالصحيح : ما تقدم من انَّ معنى المشتق هو من له المبدء .

## التنبيه الثاني

يعتبر في الحمل أمران ، الاتحاد بين الموضوع والمحمول من جهة والتغاير من جهة أخرى ، فلا يصح الحمل بين متحدين من جميع الجهات ، أو المختلفين من جميع الجهات ، فلا يقال زيد عمر مثلاً .

ثم انه تارة : يكون الاتحاد بينها ذاتياً والتغاير بما هو خارج عن مقام الذات ، كما في حمل حيوان ناطق على الانسان ، فإن مفهوم الانسان متحد ذاتاً مع مفهوم حيوان ناطق ، والاختلاف بينهما اعتباري بالاجمال والتفصيل .

وليس المراد من الاعتبار مجرد الفرض كما هو ظاهر ، وهكذا في حمل أحد المترادفين على الآخر كقولك الانسان بشر أو العكس ، فإن مفهومهما متحد ذاتاً واختلافهما بالاعتبار ، اذ الانسان مشتق من الأنس فيطلق على هذه الطبيعة في مقابل غيره من اصناف الحيوان التي ليس لها هذه المنزلة ، ويطلق البشر عليها في مقابل الملك ، ويعبر عن هذا الحمل بالحمل الأولي .

وأخرى : يكون الاختلاف بينها ذاتياً والاتحاد بما هو خارج عن مقام الذات ، كما في حمل المشتقات على مصاديقها ، فإن مفهوم زيد مغاير ذاتاً مع مفهوم ضارب مثلاً واتحادهما انما هو في الوجود الذي هو خارج عن مقام الذات ، ويعبر عنه بالحمل الشائع ، لكونه هو المتعارف بين الناس في المحاورات ، وبالصناعي لاستعماله في العلوم ، فإن الحمل في الشكل الأول يكون من هذا القبيل ، كما ان حمل الفصل على الجنس ، أو الجنس على الفصل ، أو كل منهما على النوع وبالعكس يكون من هذا القبيل كقولك : الانسان ناطق ، أو حيوان ، أو الحيوان ناطق ، وبالعكس .

وصاحب الفصول<sup>(١)</sup> حيث ذهب الى ان التركيب بين الجنس والفصل انضمامي لا اتحادي وقع في الاشكال من حيث عدم تحقق الاتحاد بينهما ، لا ذاتاً كما هو واضح ، ولا خارجاً ، لكون التركيب بينهما انضمامياً .  
 وتمحل للجواب عنه بأنَّ للعقل أنَّ يعتبرهما في وعاء الاعتبار أمراً واحداً ، وبذلك الاتحاد الاعتباري يصح الحمل ، واورد عليه في الكفاية<sup>(٢)</sup> بما هو مذكور فيه .

والحق في الايراد عليه : انَّ اعتبارهما في وعاء الذهن والتصور واحداً إنما يصحح الحمل بلحاظ الوجود الذهني لا الخارجي ، مع انا نرى صحته خارجاً ايضاً .

---

(١) الفصول / ص ٦٢ .

(٢) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٨٤ - ٨٥ .

## التنبیه الثالث

ذهب صاحب الفصول<sup>(١)</sup> الى اعتبار مغايرة المبدء مع الذات في المشتقات ، ومن ثمَّ أشكل في اطلاق بعض المشتقات التي هي من صفات الذات كالعالم والقادر لا صفات الفعل كالمخالق والرازق على ذاته جلَّ وعلا ، حيث أنَّ المبدء فيها متحد مع ذاته المقدسة ، فالتزم في ذلك بالمجاز أو النقل .

واجاب عنه في الكفاية<sup>(٢)</sup> بأنَّ المعتبر من التغاير بينها انما هو التغاير المفهومي ، وهو ثابت فيها ، فانَّ مفهوم القدرة مغاير ذاتاً مع ما يفهم من لفظ «الله» ، نعم مصداقهما في الخارج متحد .

وأضاف المحقق النائيني<sup>(٣)</sup> الى ما في الفصول أنَّ لازمه تعطيل العقل عن ادراك معاني هذه المشتقات التي تطلق عليه تعالى .

ونقول : لا وجه للتعطيل اصلاً ، فانَّ الالتزام بالنقل أو التجوز معناه أنَّ يكون لفظ العالم أو القادر مثلاً مستعملاً عند اطلاقه عليه في نفس العلم والقدرة ، وهذا غير مسلّم تزم لوقوف العقل عن الادراك كما هو واضح .

وأما ما ذكره في الكفاية من اعتبار التغاير الذاتي بين المبدء والذات فهو ايضاً غير تام ، بل لا يعتبر فيها التغاير اصلاً لا الذاتي ولا الوجودي ، وانما المعتبر هو تغاير المحمول والموضوع من بعض الجهات ، بداهة توقف صحة الحمل على ذلك ،

---

(١) الفصول / ص ٦٢ .

(٢) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٨٥ .

(٣) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٨٤ .

واما تغاير المبدء والذات فلا ملزم له اصلاً ، ولذا يقال : الضوء مضيء ، والنور منير ، والوجود موجود ، الى غير ذلك ، مع اتحاد المبدء مع الذات فيها مثلاً .  
ثم انه يرد على هذه الموارد اشكال آخر من جهة استحالة تحقق النسبة بين الشيء ونفسه ، وسيظهر دفعه بما نذكره في التنبيه الخامس في صدق المشتق .  
وذكر في الكفاية<sup>(١)</sup> انه مبدء لعدم اعتبار قيام المبدء بالذات ، ولذا يطلق الضارب والمؤلم على الفاعل ، مع ان قيام الضرب والألم يكون بالمضروب والمؤلم .  
وفيه : انّ هذا بديهي الفساد ، والأفلهذا يطلق الضارب على من صدر عنه الضرب ولا يطلق على غيره وهكذا المؤلم ، فلو لم يكن التلبس بالمبدء معتبراً في صدقه لزم صحة اطلاق مثله على كل شخص ، مع انه بديهي الفساد ، فالتلبس معتبر في صدقه غاية الأمر انّ انحاء القيام مختلفة ، قيام صدور ، او حلول ، أو وقوع عليه أو فيه وبه ، أو غير ذلك .

ثم انّ صاحب الفصول<sup>(٢)</sup> حيث اعتبر تحقق القيام والتلبس في المشتق اشكل عليه الأمر في اطلاقها على ذاته تعالى في صفات الذات كالعالم والقادر ، حيث لا معنى لتحقيق النسبة بين الشيء ونفسه ، فبناء على ما هو الحق من عينية صفاته ليس هناك اثينية ليعقل التلبس والنسبة ، فالتزم بالمجاز فيها .

وذكر في الكفاية وتبعه المحقق النائيني انّ لازمه تعطيل العقل عن الادراك وكون هذه الاذكار مجردة لقلقة اللسان<sup>(٣)</sup> . وهذا الكلام مأخوذ مما ذكره السبزواري في حاشية منظومته في مقام الاستدلال على اشتراك الوجود بين الواجب والممكن من انه يطلق الموجود على ذات البارئ .

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٨٦ .

(٢) الفصول / ص ٦٢ .

(٣) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٨٤ .

فان اريد منه معناه المتعارف فقد ثبت الاشتراك ، غاية فيه تعالى يكون الوجود حقيقياً ، وفي الممكن ظلياً ، وإن اريد منه ضده وما يقابله وهو العدم فهو كفر وزندقة ، وإن لم يرد منه المعنى أصلاً يلزم التعطيل ، وفي الكفاية ذكر ذلك في اطلاق هذه المشتقات عليه تعالى .

والظاهر أنَّ هذا البيان في الوجود والموجود تام ، ولكن لا يجري في المشتقات ، اذ المجازية كما عرفت معناها استعمال المشتق واردة نفس المبدء منه ، فمعنى يا عالم يا عليم بمعنى الانكشاف ، وهذا غير مستلزم للتعطيل .

والجواب عن أصل الاشكال يظهر ممّا مرّ منا في المعاني الحرفية ومبحث المشتق ، فقد ذكرنا أنَّ الحروف وكذا الهيئات موضوعة لتضييق المفاهيم الاسمية بعضها ببعض ، كما في التوصيف والاضافة ، ويضم الى ذلك ما اخترناه من أنَّ المأخوذ في المشتقات انما هو مفهوم الشيء لا مصداقه ، وعليه فالتضييق والنسبة فيها تكون بين المفهومين لا بين المصاديق الخارجية ، فمعنى العالم الشيء المقيد اي من له العلم ، والقادر ايضاً من له القدرة ، وهكذا في الموجود ، وفي اطلاقها على ذات البارئ ايضاً تكون مستعملة في معانيها غاية الأمر أنَّ مصداقها خارجاً وجود واحد بسيط لا تركيب فيه .

بقي هناك اشكال آخر وهو انه نسب الى صدر المتألهين أنَّ المفهوم الواحد يستحيل انتزاعه من ماهيات متباينة بما هي متبانية ، وذكروا أنَّ عكسه ايضاً مستحيل وهو انتزاع مفاهيم عديدة من ذات واحد بسيط ، فوقعوا في الاشكال من حيث الصفات الجارية على ذاته تعالى مع بساطته .

والجواب عن ذلك أنَّ هذه الاطلاقات والتوصيفات انما هي في مقام اللفظ وضيق التعبير ، والاّ فليس هناك صفة وموصوف ، والاّ للزم التركيب كما تشير اليه بعض خطب مولانا أمير المؤمنين : ( وكمال التوحيد نفي الصفات عنه ) ، وبعض



## الاخبار ايضاً.

وبالجمله حكي عن بعض الفلاسفة دعوى بدهاة استحالة انتزاع مفهوم واحد عن وجودات متباينة بما هي متباينة من دون ثبوت جهة مشتركة فيها ، وبهذا اثبت اشتراك الواجب والممكن في الوجود غايته أنَّ وجود الواجب قديم ووجود الممكن ظلي حادث ، ثم ادعي البدهاة في عكس ذلك ايضاً ، اي في انتزاع مفاهيم متباينة من وجود بسيط من جميع الجهات ، ولذا وقعوا في الاشكال من حيث انتزاع المفاهيم المتباينة من ذاته المقدسة .

والجواب عن ذلك أنَّ ما يدركه العقل وينتزعه ويكون له تحقق نفس أمري غير منحصر بالوجود الخارجي ، ولذا يكون العدم حقيقة معدوماً واستحالة اجتماع النقيضين حقيقة متحققة مع استحالة اتصاف العدم والاستحالة بالوجود ، وهكذا الملازمات بين الاشياء ثابتة في نفس الأمر مع انه ليس لها ما بخذاء خارجي ، فتعدد المفهوم الانتزاعي الثابت في نفس الأمر حقيقة وبلا عناية غير مستلزم لتعدد الوجود الخارجي ، ولذا ينتزع العقل مفاهيم عديدة نفس أمرية من وجود واحد ، حتى قالوا أنَّ أول ما يدركه الانسان بل كل حيوان انه هو ، وثانية انه ليس غيره ، وهما مفهومان متغايران ، فتعدد المفاهيم الانتزاعية يكون بتعدد الاعتبار لا بتعدد الوجود ، مثلاً الكم الواحد يفرضه عشرة مثلاً ، أو جسم مستطيل واحد يكون اصغر بالاضافة الى ما هو اكبر منه طولاً وينتزع منه الاكبر باعتباره مع شيء اصغر منه ، وعلى هذا فصفاته المقدسة ايضاً باجمعها تنتزع عن الذات البسيط الذي ليس فيه شائبة النقص والتركيب ، فباعتبار ذاته واستجماعه لجميع الكمالات ينتزع منه مفهوم الله ، وباعتبار كونه محيطاً بكل شيء ينتزع مفهوم عالم ، وباعتبار أنَّ مرجع جميع الأشياء اليه ينتزع مفهوم قادر ، وهكذا ولا ينافي شيء من ذلك مع بساطة الذات ، وقد ذكرنا أنَّ التقييد والتضييق الثابت في المشتق انما هو في المفهوم ، أعني

الشيء المأخوذ فيه ، وهو اجنبي عن الخارج لكي يلزم التركيب ، نعم بناء على ما ذهب إليه الأشعري من مغايرة ذاته المقدسة مع صفاته يلزم التركيب وغير ذلك من المحاذير ، وأما على ما هو الحق المستفاد من الأخبار من نفي الصفات الزائدة عنه فلا اشكال ولا كلام .

## التنبيه الرابع

ذكر في الفصول<sup>(١)</sup> انه يعتبر في صدق المشتق على الذات حقيقة تلبسها بالمبدء ،  
والأ فيكون الجري مجازاً ، وأورد عليه في الكفاية<sup>(٢)</sup> بأن إطلاق المشتق على غير  
المتلبس يكون من قبيل المجاز في الاسناد لا في الكلمة كما في قولك : جرى الميزاب .  
وذكر المحقق النائيني<sup>(٣)</sup> ان ذلك مبني على بساطة المشتق وتركبه ، فعلى الأول  
يكون المجاز اللازم في الاسناد ، وعلى التركيب يكون في الكلمة ، وذلك لأن المشتق  
على الثاني يكون مشتملاً على نسبة ناقصة هي نتيجة النسبة التامة الخبرية ، لأن  
الأخبار بعد العلم بها اوصاف ، فاذا فرضنا ان اسناد الجري الى الميزاب بقولك  
« جرى الميزاب » كان مجازاً في الاسناد فإطلاق الجاري على الميزاب المشتمل على  
نتيجة ذلك الاسناد المجازي ايضاً يكون مجازاً . ثم ذكر ان الصحيح هو كون التركيب  
ثابتاً بالتحليل العقلي ، والأ فالمفهوم الابتدائي من المشتق انما هو امر بسيط .

ونقول : لا وجه لشيء مما ذكره ، بل لابد وأن يفهم مراد الفصول ، فان اراد  
من الجري والصدق ما هو ظاهر العبارة اعني توقف مصداقية الشيء للمشتق على  
تلبسه بالمبدء حقيقة ، فالأمر كذلك ، اذ الجاهل بالضرورة لا يكون مصداقاً للعالم ،  
وان اراد منه الاستعمال والحمل بمعنى ان إطلاق المشتق على غير المتلبس مجاز ،  
ففيه : ان الحقيقة والمجاز تابع لارادة المتكلم ، فان اراد من اللفظ - مشتقاً كان او

(١) الفصول / ص ٦٢ .

(٢) كفاية الأصول / المجلد الأول / ص ٨٨ .

(٣) اجود التقريرات / المجلد الأول / ص ٨٥ .

١٤٠ ..... دراسات في علم الأصول

جامداً كلفظ حجر عند اطلاقه على غيره - معناه الحقيقي فالاستعمال حقيقي غاية الأمر انّ الأخبار كذب ، وانّ أراد منه غير معناه فهو مجاز .

وبالجملة فالحقيقة أو المجاز يتبع ارادة الالفاظ لا كون الذات متلبساً بالمبدء أو غير متلبس ، فانّ ذلك مناط الصدق والكذب ليس الآ .  
هذا تمام الكلام في المقدمات .

# المقصد الأول في الأوامر

وفيه مقامات :

## المقام الأول في مادة الأمر

وفيه جهات :

الجهة الأولى :

تستعمل هذه المادة في معان منها الطلب والشأن والغرض والحادثة والفعل وغير ذلك وقد ارجع بعضهم جميع هذه المعاني الى جامع وهو مفهوم الشيء .  
وفي الكفاية<sup>(١)</sup> انها مشتركة بين الشيء والطلب .  
وذهب النائي<sup>(٢)</sup> الى كونها موضوعة للشيء المهم<sup>(٣)</sup> .  
أما كونها موضوعة لمفهوم الشيء ، ففيه : ان الأمر ربما يستعمل في موارد لا

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٩٠ .

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٨٦ .

يمكن استعمال الشيء فيها ، مثلاً يقال : جاء زيد لامر كذا ، ولا يقال : جاء لشيء كذا ، وربما ينعكس الأمر ، مثلاً يطلق لفظ الشيء على الواجب تعالى ، وعلى الذوات والصفات والأفعال ، بخلاف الأمر فإنه لا يطلق إلا على ما فيه جهة حدوث من الأفعال والصفات ، فلا يطلق الأمر على الحجر ، هذا مضافاً إلى أن مفهوم الشيء جامد غير قابل للاشتقاق بخلاف لفظ الأمر ، على أن الأمر تارة يجمع على أمور ، وإذا أريد منه الطلب يجمع على أوامر ، فلا يعقل أن يكون موضوعاً لمفهوم الشيء فقط .

وأما كونها موضوعاً للشيء المهم وأخذ مفهوم المهم فيه ، فيرده صحة توصيف الأمر بغير المهم ، فيقال : « جاءه لامر غير مهم » أي بسيط باصطلاحنا . والصحيح أن يقال : إن هذه المادة تستعمل في الطلب يقيناً ، وفي الواقعة ، وفي الشور ومنه المؤامرة ، وفي التعجب على ما في أساس البلاغة<sup>(١)</sup> ، وأما استعماله في الفعل لقوله تعالى : ﴿ وما أمر فرعون برشيده ﴾<sup>(٢)</sup> فغير تام ، لأن المراد من الأمر بقرينة صدر الأمر به هو الطلب ، حيث يقول تعالى : « واتبعوا أمر فرعون وما أمر فرعون برشيده » ، والظاهر أنهم اتبعوا أمره لافعله ، ولا يهمننا التعرض لبيان أن أي من هذه المعاني معنى حقيقياً لها بعد عدم ترتب ثمر عليه ، إذ لم نجد مورداً في الأحكام استعمل هذا اللفظ لنشك في المراد منه .

وانما نقول : إن مادة الأمر تستعمل بلا مسامحة في الطلب المبرز أعم من أن يكون بصيغة افعّل ، أو بالماضي ، أو بمادة الأمر ، أو بمادة الطلب ، أو بالفعل ، أو بغير ذلك ، كل ذلك مصداق للأمر كما في لفظ البيع .

(١) أساس البلاغة / ص ٩ .

(٢) هود / ٩٧ .

فما في الكفاية من تفسيره بالقول المخصوص<sup>(١)</sup> لا وجه له ، ولا يهمننا أن استعمالها في المعاني الاخر هل هو حقيقة أو مجاز ، بنحو الاشتراك اللفظي أو المعنوي أصلاً .

### الجهة الثانية :

اعتبر بعضهم في صدق الأمر العلو والاستعلاء . أما العلو ، فهو معتبر يقيناً ، ولذا يتأذى الانسان لو قال له السافل أو المساوي آمرك بكذا ، وأما الاستعلاء فان أرد به المولوية ، فهو ايضاً معتبر ، اذ لو لم يكن الأمر في مقام المولوية بل كان في مقام الشفاعة أو المزاح أو غير ذلك يكون ما أتى به مصداقاً لتلك العناوين ، والشاهد على ذلك خبر بريده ، وان أرد منه الجبروتية ، فهو غير معتبر في صدق الأمر قطعاً ، بداهة صدق الأمر ولو أمر المولى عبده مؤدباً في غاية الخضوع والأدب .

### الجهة الثالثة :

الأمر حقيقة في الوجوب على النحو الذي نبينته في الطلب المبرز ، لما عرفت ان الطلب المبرز بانحاء الابرار هي مصاديقه ، فيلحقه حكمها ، فان كانت تلك الصيغ المبرزة للطلب للوجوب فكذلك لفظ الأمر ، وان لم تكن للوجوب فكذلك المادة ، وسنبين انشاء الله تعالى انها للوجوب بنحو نتعرض له انشاء الله تعالى ، فالأمر ايضاً كذلك .

## الجهة الرابعة :

يقع البحث فيها عن نقاط أربع :

الأولى - في أنَّ الطلب والارادة هل هما موضوعان لمفهوم واحد كما في الكفاية<sup>(١)</sup>، أو أنَّ مفهوم كل منهما مغاير مع مفهوم الآخر ؟

الثانية - في بيان معاني الجمل الانشائية والجمل الخبرية ، والبحث عن هاتين الجهتين لغوي لفظي .

الثالثة - في إنه هل لنا وجداناً غير الصفات النفسانية الوجدانية من الحب والشوق والعزم والارادة صفة أخرى تسمى بالكلام النفساني كما ذهب اليه الأشاعرة أم لا ؟

الرابعة - في أنَّ العباد في افعالهم هل يكونون مقهورين بالارادة القاهرة الازلية أو أنَّ القوة والقدرة من الله والافعال تصدر بارادة العبد واختياره ؟ والبحث عن هاتين الجهتين بحث كلامي كما هو واضح .

النقطة الأولى : فدعوى اتحاد الطلب والارادة يمكن أن تكون من جهتين .

فتارة : يدعى انهما متحدان مفهوماً نظير المترادفين وهذا الذي يظهر من الكفاية<sup>(٢)</sup> ، وأخرى يسلم : تغايرهما مفهوماً ولكن يدعى اتحادهما مصداقاً وأنَّ ما يصدق عليه الطلب خارجاً بعينه تصدق عليه الارادة وبالعكس ، اي يكون بينهما من النسب الاربع التساوي ، نظير لفظ الكاتب بالقوة والضاحك بالقوة أو لفظ الانسان والبشر ، لو لم يكونا مترادفين .

وكلتا الدعوتين باطلتان ، ومفهومهما مفهومان متباينان لا ارتباط بينهما

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ٩٠ .

(٢) نفس المصدر / ص ٩٥ .



اصلاً، وذلك لأنَّ الارادة اسم للصفة أو الفعل النفساني - على خلاف في ذلك يبيّن انشاء الله - قائم بالنفس ولا يعبر عن ذلك بالطلب اصلاً، بل الطلب اسم للتصدي نحو المحبوب، ولذا لا يقال طالب الدنيا لمن يحبها، ولا طالب الضالة لمن لم يتصد نحو ضالته، ولا طالب العلم لمن يحبه، والآ لأطلق ذلك على جميع العقلاء، اذ لم نر أحداً لا يحب العلم أو لا يحب الدنيا .

نعم بعدما تصدى الانسان نحو محبوه ومراده يقال : طلب العلم، أو الدنيا أو الضالة، ويطلق عليه الطالب والتصدي نحو المراد لو كان من الأمور الاختيارية التي هي تحت قدرة المحب والمريد بأنَّ كان المشتاق اليه فعل فتصديه نحوه يكون بعمله الخارجي .

وأما لو لم يكن ما اشتاقه فعل نفسه بل كان فعل غيره وخارجاً عن اختياره، أو كان تحت اختياره ايضاً، كما في الشارع، ولكن المشتاق اليه لم يكن صدور الفعل كيف ما اتفق، بل كان المصلحة في صدوره عن اختيار العبد، فالتصدي نحوه حينئذ يكون بأمره بذلك بقول افعل وأمثال ذلك .

وعليه فقول افعل ونحوه يكون حقيقة مصداقاً للطلب، لانه غاية ما يمكنه المولى في مقام تصديه نحو مراده، وبهذا ظهر فساد ما في الكفاية<sup>(١)</sup> من انَّ مفهوم الطلب ينشأ باللفظ، فإنَّ المفهوم غير قابل للانشاء، بل الانشاء بنفسه مصداق للطلب كما عرفت .

فالصحيح : انَّ الطلب والارادة مفهومان متباينان، وانَّ اراد الاشعري من تغايرهما ذلك فهو المتين جداً، بل الظاهر انَّ الطلب لا يطلق على مطلق التصدي نحو المراد ولو كان تحقق المطلوب وترتبه على المقدمات مسلماً يقينياً، مثلاً لو

تصدى الانسان نحو طبخ الطعام بايجاد مقدماته لا يقال طلب الطبخ ، وهكذا فيما اذا كان عدم ترتب المطلوب على المقدمات يقينياً وانما يطلق الطلب على التصدي نحو شيء يحتمل حصوله ويحتمل عدم حصوله ، هذا كله في مغايره الطلب والارادة .

النقطة الثانية : وهي التكلم في مدلول الجمل الخبرية والجمل الانشائية ، فالمشهور ذهبوا الى انَّ الهيئة في الجمل الخبرية دالة على النسبة النفس الامرية الاعم من الخارجية والذهنية وغير ذلك ، اثباتاً أو نفيّاً ، وفي الجمل الانشائية موضوعه لايجاد المعنى باللفظ أي ايجاد المفهوم في ذهن السامع .

ونقول : ذكرنا انَّ الوضع ليس الاّ التعهد والالتزام ، فلا بدّ وأن يتعلّق بأمر مقدور للواضع أي ما يكون فعل نفسه ، وليس ذلك الاّ قصد تفهيم المعنى عند اطلاق اللفظ ، أو ذكر اللفظ عند قصد تفهيم المعنى الخاص ، وعليه فهيئة الجمل الاسمية موضوعه لقصد الحكاية فهما يلفظ بها الالفاظ تنتقل بالانتقال التصديقي الى انه قصد الحكاية بمقتضى تعهد الواضع ، واستعمالها بدونه يكون على خلاف التعهد ، ولا فرق في ذلك بين صورة الصدق والكذب .

وأما هيئة الجمل الانشائية فلا معنى لكونها موضوعه لايجاد المعنى باللفظ ، اذ لو أُريد من الايجاد الايجاد الخارجي ، فهو لابد وأن يكون مستنداً الى علله الخارجية ، وليس اللفظ منها ، وأن أُريد به الايجاد الذهني الاعتباري ، فهو أمر قائم باعتبار المعبر واجنبي عن مقام اللفظ ، فلا بدّ وأن تكون موضوعه لقصد ابراز الأمر الاعتباري كما بيّناه .

والى هنا نجد الهيئة في الجمل الخبرية والانشائية في كونها موضوعه للقصد ومبرزة عنه ، ولكن يفرق بينهما في انَّ متعلق القصد في الأولى يكون له تعلق الى الخارج دون الثانية ، ولذا يجري في الأولى احتمال الصدق والكذب دون الثانية حيث ليس لها تعلق بامر خارج .

النقطة الثالثة : هناك قول ثالث منسوب الى الأشعري وهو ايضاً يشاركنا في كون المدلول فيها أمراً نفسانياً الاّ انه يخالفنا في تعيين ذلك ، فانهم التزموا بأنّ في النفس صفة أخرى غير الصفات المشهورة من العلم والشجاعة والعزم والجزم والارادة ، ونحو ذلك ، تكون نظير هذه الصفات وعبروا عنها بالكلام النفسي ، وذهبوا الى انها مدلول الكلام اللفظي ، وعبروا عنه في الجمل الخبرية بالكلام النفسي وفي الانشائية بالطلب ، واستشهدوا لذلك بأمور مثل الانسان يقول لمخاطب انّ في نفسي كلاماً أريد أن ابدية ، أو انه لو لم يكن الكلام منظماً في النفس فكيف ينشأ اللفظ مرتباً .

وليعلم قبل بيان استدلالهم انه لو سلمنا صحة الكلام النفسي واثبتناه مع ذلك يستحيل أن يكون ذلك موضوعاً له للجمل ، لما بيناه من أنّ الوضع بمعنى التعهد ، ولا مناص من تعلقه بأمر مقدور للواقع ، وليس ذلك الاّ ذكر اللفظ عند ارادة تفهيم المعنى .

ثم انه بعد التأمل ظهر لنا انّ القائل بالكلام النفسي لا يدّعي وضع الالفاظ لذلك كما يظهر من كلماتهم ، فهم موافقون مع المشهور فيما وضع له الالفاظ ، وانما يدعون دلالة الكلام اللفظي على الكلام النفسي دلالة المعلول على علته كدلالة الفحش على ثبوت البغض في نفس الفحاش مثلاً ، لا الدلالة الوضعية ، فما يظهر من الكفاية<sup>(١)</sup> من اسناده الى الاشعري دلالة الكلام اللفظي على الكلام النفسي بالدلالة الوضعية غير صحيح .

وكيف كان ذهب الاشاعرة الى ثبوت حروف والفاظ في النفس نظير الحروف والكلمات ، غايته انّ الحروف في الالفاظ الخارجية متعاقبة ويوجد منها

جزء في الخارج وينصرم ، ثم يوجد جزء آخر ، بخلاف الكلمات النفسية ، فإن جميعها موجودة في النفس عرضاً نظير من نظر الى مكتوب دفعة .  
وقد استدلوا على ذلك بأمور .

منها : ما يرى في العرف من انه يقول احد لآخر ان في نفسي كلام لا احب ان أبديه .

ومنها : ان ناظم القصيدة لابد له من نظم القصيدة في نفسه ، والا فلا تتحقق الالفاظ في الخارج منظمة .

وفيه : ان ما يكون في النفس ليس الا العلم وتصور الالفاظ والمعاني ، وهذا موجود في جميع الافعال الاختيارية ، فان المصلي قبل الاتيان بصلاته يتصور الصلاة اجمالاً ثم يأتي بها خارجاً ، وهكذا في جميع الأفعال ، ولو كان ذلك كلاماً نفسياً لزم الالتزام بالصلاة النفسي والأكل النفسي وغير ذلك .

ومنها : انه اسند الكلام الى الله تعالى في قوله : ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾<sup>(١)</sup> ، ولو أريد منه الكلام اللفظي فهو حادث ، واتصاف القديم بالحادث محال ، لاستلزامه حدوث القديم أو قدم الحادث ، فلا بد وأن يكون هناك كلام نفسي قديم يمكن اتصاف القديم به .

وفيه : أولاً : ان ظاهر الآية ان التكلم كان مع موسى عليه السلام ، وموسى حادث يقيناً ، والكلام مع الحادث حادث ، الا أن يلتزم بقدم موسى ايضاً ، والقول بان الكلام كان قديماً وتعلقه بموسى كان حادثاً خلاف ظاهر الآية .

وثانياً : ان الباري تعالى يتصف بغير التكلم من الصفات كالخلق والرزق ونحو ذلك ، فلا بد من الالتزام بخلق نفسي ورزق نفسي .

وثالثاً : وهو الحل ، انّ الصفات المنتسبة الى ذاته المقدسة مختلفة فيها : ما تنتزع من ذاته تعالى وتسمى بصفات الذات ، ومنها : ما تنتزع من افعاله ويعبر عنها بصفات الفعل ، وما يتحد مع الذات ولا بدّ من أن يكون قديماً انما هو صفات الذات ، وهي منحصرة في العلم والقدرة والحياة ، وهي منتزعة عن العلم والقدرة ، وأمّا الصفات المنتزعة من الفعل فهي كنفس الفعل حادثة كالخلق والرزق والاحياء ونحوها ، وقد دلّ على ذلك بعض الأخبار ، ومضمون الرواية انه ﷺ يقول للراوي : ( أولست تقول انّ الله أراد كذا ولم يرد كذا ) يقول : نعم فيقول ﷺ ما حاصله : ( انّ هذا من صفات الفعل ، وهل يمكن أن نقول كان عالماً بكذا ولم يكن عالماً بكذا ) فيقول : لا ، فيقول ﷺ : ( هذا من صفات الذات ) .

ثم انّ تميّز صفات الذات عن صفات الفعل هل يكون بصحّة اتصاف الذات بضد تلك الصفة وعدمها ، أو يكون بصحّة اسناد الارادة وعدمها الى ذلك ، أو يكون مجاوز نفيها عنه وعدمه ؟

الظاهر هو الثالث : ففي الخلق يصح أن يقال : خلق الانسان ذو رأس واحد ولم يخلق انساناً ذي رأسين ، ولا يمكن أن يقال : انه قادر على الأمر الفلاني وغير قادر على الأمر الكذائي ، وهكذا في الفعل ، فالمايز بين صفة الذات وصفة الفعل هو صحة تعلق القدرة به تارة وعدمها أخرى في الثاني وعدم صحته في الاول .

وبالجملة ذهب الاشاعرة الى انّ الكلام ينقسم الى قسمين ، أحدهما : ما يكون يكون مندرج المحصول بنحو التعاقب ، ويسمى بالكلام اللفظي ، وثانيهما : ما يكون بسيطاً ومن قبيل الالفاظ وغير قابل للانقسام اصلاً ، وهو قائم بالنفس نظير سائر الصفات النفسانية ويسمى بالكلام النفسي ، وانقسامه الى الخبرية والانشائية ونحو ذلك يكون بلحاظ تعلقه بالكلام اللفظي ، وقد استدلوا عليه بوجوه احسنها وجوه أربعة :

الأول : انه تعالى اسند الى ذاته المقدسة التكلم في قوله عزّ شأنه : ﴿ وكلمّ الله موسى تكليماً ﴾<sup>(١)</sup> ، أو القول بأنّ ما اتصف به من الكلام هو الكلام اللفظي مستلزم لاتصاف القديم بالحادث ، وهو محال ، فلا بدّ وأنّ يراد منه الكلام النفسي القديم المتحد مع الذات .

وفيه : ما تقدم فلا نعيد .

الثاني : انه يطلق « المتكلم » عليه تعالى كما يطلق عليه « المريد والقادر » ، ولا يطلق هذا المشتق الاّ على من قام به المبدء قيام حلول واتصاف لا قيام فعل وصدور ، والاّ يصدق عليه المتحرك ايضاً ، لانه خالق الحركة ، ومن الواضح أنّ الكلام اللفظي لا يعقل اتصافه تعالى به لانه حادث ، فلا بدّ وأنّ يراد منه كلاماً قديماً وهو الكلام النفسي .

وفيه : انه ما المراد من المادة في المتكلم ، فان كانت مادته الكلام اعني الصوت ، فهو حال في الهواء والهواء متصف به اتصاف حلول ، لانّ الصوت منشأ من موج الهواء على ما قيل ، وعليه فلا بدّ من صدق المتكلم على الهواء ، وهو بديهي البطلان ، وانّ كانت المادة هي التكلم كما ذكره ( روزبهان ) بعد اطلاعه على فساد جعل مادته الكلام ، فهو وانّ كان صفة للمتكلم الاّ انه بمعنى ايجاد الكلام فالتكلم من أوجد الكلام ، وأما ما ذكره من أنّ اسم الفاعل لا يطلق على من قام به المبدء قيام صدور فهو غير صحيح ، لاطلاق النائم على من صدر عنه النوم والخالق والرازق والمحيي والمميت عليه تعالى بلحاظ صدور تلك الأفعال عنه .

وقد ذكرنا انّ صفة الذات المتحدة معه تعالى ليس الاّ العلم والقدرة والحياة ، وهي قديمة ، وأما بقيّة الصفات فهي من صفات الفعل وحادثة كنفس الفعل ، اذ

ليست تلك الصفة الآ نفس الافعال ، فكما أنَّ الفعل حادث فالفاعلية والموجدية لها ايضاً حادثة ، والتكلم من هذا القبيل .

الثالث : أنَّ الانسان حينما يريد الدخول على السلطان أو على العالم يرتب في قلبه ما يريد القائه بمحضر السلطان ، وهو الكلام النفسي .

وفيه : أنَّ ذلك ليس الآ تصور ، وهو موجود في جميع الافعال الاختيارية .  
الرابع : استشهدوا بالكلمات العرفية وظواهر الآيات كقوله تعالى : ﴿ وأسرّها يوسف في نفسه ولم يبدها ﴾ <sup>(١)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿ ان تبدوا ما في انفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ﴾ <sup>(٢)</sup> ، الى غير ذلك .

وفيه : انه لا ربط بشيء من ذلك بالكلام النفسي كما هو واضح .  
ومضافاً الى جميع ما تقدم انه بالوجدان نرى انه ليس في اللفظ الآ امور سبعة :  
الاول : الالفاظ المفردة ، الثاني : معانيها ، الثالث : الهيئة التركيبية ، الرابع : مفادها ، الخامس : تصور المعنى ، السادس : التصديق بالنسبة نفيّاً أو اثباتاً ، السابع : مطابقة الخبر في مثل « زيد قائم » ، للواقع ، وليس شيء منها كلاماً نفسياً كما هو ظاهر غير محتاج الى التطويل ، ويؤيد ما ذكر أنَّ غير الاشعري ممن سبقه ولحقه يستعملون الكلام اللفظي من غير أنَّ ينتقلوا الى الكلام النفسي اصلاً ، فنحن لا نتصور للكلام النفسي معنى معقولاً حتى نبحت عنه .

النقطة الرابعة : في الجبر والاختيار ، وهو من مهمات المباحث الكلامية ، ولولا أنَّ صاحب الكفاية تعرّض له في المقام لما تعرضنا له ، فذهب الاشاعرة فراراً من لزوم الشرك بزعمهم الى أنَّ افعال العباد كلها مخلوقة لله تعالى ، وليس لارادة

(١) يوسف / ٧٧ .

(٢) البقرة / ٢٨٤ .

العبد واختياره تأثير فيها اصلاً ، لأن لا يلزم تعدد الالهة بعدد افراد الفاعلين ، والتزموا بأن العباد كاسبون ، والآ فالفعل مخلوق له تعالى ، غايته في الاختيارية من الافعال أوجد الله القدرة للعبد على اتيان العمل مقارناً لفعله من دون أن يكون مستنداً اليها دون الفعل الغير الاختياري ، فتأمل .

ولذا ذكر بعض المعتزلة أن حمار الأشعري أعقل منه ، لانه يفرق بين الفعل المقدور وغير المقدور ، فاذا وصل الى نهر صغير تمكن من عبوره حيث يطره عنه بخلاف ما اذا وصل الى النهر العريض الذي لا يمكنه الطفرة عنه ، والاشعري لا يفرق بين الأمرين ، ومن الواضح أن لازم هذا القول هو نسبة الظلم اليه تعالى في عقابه العباد على معاصيهم ، فهم فراراً من الشرك بتخيّلهم وقعوا في الظلم .

وذهب جمع من الفلاسفة الى ما ذكر في الكفاية من أن الافعال الاختيارية تكون مستندة الى الارادة ، وبذلك فرقوا بين الفعل الارادي وغيره ، الا انهم التزموا بأن ارادة العبد تنتهي الى الارادة الازلية ، وهذا ايضاً جبر نتيجة .

وأما المعتزلة فذهبوا الى أن العباد مستقلون في افعالهم ، وعزلوا الله جلّ شأنه عن التأثير في ذلك زعماً منهم كفاية العلة المحدثه في بقاء المعلول ايضاً ، وهم فراراً من الظلم وقعوا في الشرك .

والامامية تبعاً لأئمّتهم عليهم السلام ذهبوا الى الامر بين الأمرين والمنزلة بين منزلتين ، بحيث لا يلزم شيء من المحذورين ، وقد مثلنا سابقاً للجبر بحركة يد المرتعش اذا شدّ بيده سيف وجيء بانسان تحت السيف ، فإن حركة يد المرتعش تكون غير اختيارية ولو كان ملتفتاً الى أن تحت السيف يقتل بذلك ، بل ولو كان في نفسه محباً لذلك ايضاً ، ومثلنا للتفويض بما اذا كان سبع في سجن ، فارسله



السجان ، وبذلك خرج عن قدرته واختياره ، او بارسال حاكم الى البلد وتفويض أمر البلد اليه بحيث لا يتدخل السلطان في افعاله واحكامه وتصرفاته ولو كان قادراً على عزله كما كان ذلك متعارفاً في زمان الاستبداد ، واما الأمر بين الأمرين ، فثاله ما اذا فرضنا ان انسان مصاب بالفالج لا يقدر على الحركة أصلاً ، ولكن أوصل الطبيب السلك الكهربائي الى يده فتحركت ما دامت متصلة بالسلك ، فان المريض بعد ذلك يكون مختاراً في افعاله الا ان افاضة القدرة عليه يكون من السلك أنا فآناً ، ففي كل آن هو غير مستغني عن الطبيب ومهما رفع الطبيب يده عن « سويج » الكهرباء تغلج يد المريض وتسقط عن الحركة ، وفي هذا الفرض لو فعل المريض فعلاً بلا مسامحة يكون الفعل مستنداً الى المريض لصدوره عن مشيئته واختياره ، ويستند الى الطبيب ايضاً ، لانه كان بافاضة القدرة عليه أنا فآناً ، وافعال العباد كلها من هذا القبيل ، فان الانسان غير مستغني عن المؤثر دائماً .

والحاصل : اصول الأقوال في المقام أربعة :

الأول : ما ذهب اليه أكثر الفلاسفة من ان الافعال الاختيارية معلولة للارادة ، فهي ارادية غير ان الارادة تنتهي الى ما ليس بالاختيار فهي غير اختيارية .

الثاني : ما ذهب اليه الاشاعرة من ان الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ، وليس لقدرة العبد واختياره تأثير فيها اصلاً ، وان العبد معرض ومحل للفعل نظير الجسم الذي يعرضه السواد ، وانما الفرق بينهما في ان خلق الفعل في الانسان يكون مقارناً لقدرته بخلاف خلق السواد في الجسم .

الثالث : ما ذهب اليه المعتزلة من استغناء العباد في افعالهم عن المؤثر ، وانهم لا يستمدون فيها من الله تعالى وان كان ايجاد مبادئ الفعل فيهم ابتداء من الله ، وهو قادر على اعدام ما أوجده فيهم من المبادئ الا انه بعدما اعطاهم الحياة والقدرة

وبقية المقدمات فما لم يسترجعها يكونون مستقلين في افعالهم .

الرابع : ما اختاره الامامية من الأمر بين الأمرين .

أما الاشاعرة فيرد عليهم :

أولاً : انا بالوجدان نفرّق بين حركة يد المرتعش وغيرها من الحركات الاختيارية ، وبين حركة النبض وتحريك الاصبع اختياراً ، والوجدان اعظم البراهين ، فحينئذ نسأل من الاشعري ونقول : ما الفرق بين الحركة الاختيارية والغير الاختيارية ؟

فان قال : بعدم الفرق بينهما ، فهو انكار للوجدان ، واثبات المطلب على منكر الوجدانيات ممتنع نظير من انكر استحالة اجتماع النقيضين .

وإن قال : بأن الفرق بينهما بمقارنة الفعل الاختياري مع القدرة ، نقول : ما المراد من القدرة ؟ ان اريد بها الارادة والاختيار على الفعل فعها لا معنى لأن يكون الفعل مخلوقاً لله تعالى مع صدوره عن اختيار الفاعل ، وإن كان المراد منها مجرد الشوق وحب الفعل فهو غير موجب لاختيارية الفعل ، ولذا لا تكون حركة النبض اختيارية مع ان الانسان يحبها وهو يشق اليها لانها سبب حياة الانسان ، فما هو الفارق بين الفعلين ؟

وثانياً : انه على هذا المبني يكون العقاب والثواب ظلاً وقبيحاً ، نظير عقاب العبد على طول قامته ، مع ان الأشعري بنفسه يعاقب من ضربه بالحجر ولا يعاقب الحجر الواقع بنفسه من مكان مرتفع على رأسه ، وقد أورد هذا على رئيس الاشاعرة ، وهو أبو موسى الأشعري ، وأجيب عنه بجوابين :

الجواب الأول : ان العقاب يكون على الكسب .

وفيه : انه ما المراد من الكسب ليكون العقاب عليه ، ان اريد منه معناه المتعارف الظاهر من اللفظ في الاستعمالات العرفية كما في قوله تعالى : ﴿ لها ما

كسبت وعليها ما اكتسبت ﴿١﴾ وامثال ذلك فهو الفعل ، والمفروض انه غير اختياري ، ولذا ذكر بعضهم انه معنى لا يعقل ولا يمكن بيانه ، وقد وجهه بعضهم بوجهين :

أحدهما - أنَّ العقاب يكون على تقارن الفعل مع القدرة .  
وفيه : أنَّ التقارن غير اختياري ايضاً ، وليس العقاب عليه الاً كالعقاب على تقارن أمر غير اختياري مع قصر قامة العيد أو سواد وجهه .  
ثانيهما - ما ذكره الباقلاني من أنَّ العقاب والثواب يكون على الاطاعة والعصيان ، فإنَّ للفعل حيثيتين ، فانه بما هو فعل مخلوق لله تعالى وبما هو اطاعة أو عصيان يوجب الثواب أو العقاب .

وفيه : أنَّ الاطاعة والعصيان ليسا الاً عنوانين انتزاعيين ولا حقيقة لهما الاً بمنشأ انتزاعهما ، فالاطاعة تنتزع عن انطباق المأمور به على المأتي به والمعصية عن انطباق المنهي عنه عليه ، ولا معنى للعقاب على ذلك .

وبعبارة أوضح : ان كانت الاطاعة أو العصيان فعلاً مستقلاً فننقل الكلام فيها ، اذ لو كانت مخلوقة للعبد يلزم الشرك المتوهم عند الأشعري ، ولو كانت مخلوقة لله فالعقاب لماذا ؟

وان أردت من الكسب الارادة والاختيار فننقل الكلام في ذلك ونقول : ان كان الاختيار فعلاً نفسانياً مخلوقاً للعبد فقد وقع المحذور وهو الشرك المتوهم عنده ، وعليه فلماذا لم يكن اصل الفعل مخلوقاً للعبد ؟! وان كان هو ايضاً فعل الله تعالى فالعقاب عليه ايضاً ظلم قبيح .

الجواب الثاني : عن اشكال الظلم هو انكارهم الحسن والقبح في الافعال

رأساً ، بدعوى : أنَّ الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى ، وتصرفه يكون في ملكه وسلطانه ، والظلم انما هو التصرف في سلطان الغير ، فلا موضوع للظلم في افعاله تعالى ، وعلى هذا حملوا الآيات النافية للظلم عنه كقوله تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ ﴾<sup>(١)</sup> ، فقالوا المراد منه انه لا معنى للظلم منه تعالى ، لا انه معقول ولا يفعله ، فهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولا معنى لاثبات التكليف له تعالى بأن يقال : يجب أن يفعل كذا وأن لا يفعل كذا ، اذ ليس للعبد تكليف المولى وبيان الوظيفة له والزامه بشيء ، فلا مانع أن يدخل النبي في اسفل دركات المجيم ويدخل المشرك العاصي في أعلى درجات الجنة الى آخر ما يسطروه من الخرافات .

ونقول : أما قولهم بانه ليس للعبد أن يحكم على المولى بشيء فهو حق ، إلا أنَّ المراد من الحكم في المقام ليس هو الالتزام وجعل الوظيفة ، وانما المراد منه الادراك ، فالحكم بانه عادل كالحكم بانه عالم وقادر .

واما قولهم بأن الظلم هو التصرف في سلطان الغير ولا معنى له في افعال الباري .

ففيه : انه مغالطة واشتباه بالغصب ، فإنَّ الغصب هو التصرف في سلطان الغير ولا يعقل بالقياس الى مالك المملوك ، واما الظلم فهو بمعنى الاعوجاج والخروج عن العدالة والاستقامة الى حد الافراط أو التفريط ولو في ملكه أو نفسه ، مثلاً أنَّ الانسان على نفسه حقوقاً فلا بدَّ وأنَّ يصرف مقداراً من زمانه في الأمور الأخروية ومقداراً منه في الأمور الدنيوية يقال انه ظلم نفسه ، وهكذا لو كان للانسان عبدان وكان احدهما مطيعاً لمولاه في تمام عمره والآخر عاصياً له كذلك لو اثاب المولى العبد العاصي وعاقب المطيع فهو ظالم ويعد عند العقلاء مجنوناً .

وأما قولهم يجوز أن يدخل الله نبيه في الجحيم ويخلد عدوه في الجنة فهو أيضاً كالمثال المتقدم مما لا يجوز العقل والعقلاء ولو كان تصرفاً في ملكه وسلطانه .

هذا مضافاً إلى أنه عليه يكون بعث الرسل وانزال الكتب لغواً ، إذ لا مانع من أن يدخل جميع المؤمنين في النار ، ويسكن جميع الكفار في الجنان ، فلا يبقى لهذا دافع إلا القول بأن الوعد والوعيد ينفي ذلك ، فانه لا يخلف الميعاد .

والجواب عنه واضح على مشربهم ، إذ خلف الوعد بل الكذب الذي ليس إلا ظلاً في الكلام لا يكون قبيحاً ، وأما توهم أن عادة الله جارية على ذلك .

ففيه: انه متى عاشرنا مع الله تعالى وكم مدة كنا معه حتى علمنا عاداته في الأمور الدنيوية ؟ ومن رجع من الآخرة واخبر عن عاداته تعالى فيها ؟ فهذه الكلمات مما تضحك الثكلى .

ثم انهم استدلوا على مطلبهم بوجهين .

أحدهما : عقلي .

ثانيهما : استظهار من ظواهر الكتاب كقوله تعالى : ﴿ والله خلق كل شيء ﴾ <sup>(١)</sup> ، وافعال العباد شيء فهو خالقها ، وغير ذلك مما دلّ على نفي الشرك .

وفيه : أولاً : أن المسئلة عقلية لا يمكن الرجوع فيها إلى الظهورات .

وثانياً : يخالف هذه الظهورات ظهورات أخرى على خلافها مما اسند الفعل فيها إلى العبد كقوله تعالى : ﴿ ان أحسنتم أحسنتم لانفسكم وان أسأتم فلها ﴾ <sup>(٢)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿ واذ نخلق من الطين كهيئة الطير ﴾ <sup>(٣)</sup> ، وقوله عزّ شأنه : ﴿ تبارك الله

(١) الفرقان / ٢ .

(٢) الاسراء / ٧ .

(٣) المائدة / ١١٠ .

أحسن الخالقين ﴿١﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ وَتَخْلُقُونَ إِفْكاً ﴾ (٢) الى غير ذلك ، وقد صرّح فيها باسناد الخلق الى الله تعالى ، فلا بدّ وأنّ يراد من قول الله خالق كل شيء الأشياء الموجودة في نفسها غير الافعال ، وأعجب من هذا استدلالهم بقوله تعالى : ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (٣) ، فإنّ صدر الآية ﴿ قال اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون ﴾ ، أي الذي تعملونه وهو الخشب فإنّ الـ «ما» موصول بمعنى ومعرفة صلته ، فالمعنى الله خلقكم وما تنحتونه من الأخشاب لا أنّ الله خلق نفس عملكم وفعلكم .

واما العقلي فامرآن :

الأول : أنّ الله تعالى عالم بأفعال العباد ، والألزم الجهل في ذاته المقدّسة ، وهو محال ، فاذا تعلق علمه بأنّ زيداً يفعل العمل الكذائي وعمراً يتركه ، فبالضرورة لا بدّ وأنّ يتحقق ذلك ، والاّ لانتقلب علمه جهلاً ، وهو محال .

وهذا الوجه ذكره « الفخر الرازي » ، وارعد بذلك حيث قال ما حاصله : انه لو اجمع اهل العالم والعلماء لما اجابوا عن هذه الشبهة ، وافترى على هشام وقال : الاّ أنّ يختار ما ذهب اليه هشام من نسبة الجهل اليه تعالى .

وقد اُضيف الى الشبهة بعضهم ما مضمونه أنّ الله تعالى اخبر عن دخول ابي هب النار بقوله تعالى : ﴿ سيصلى ناراً ذات هب ﴾ ، فلو لم يكن كفر أبي هب ضرورياً وأمكن ايمانه ، والايمان يجبّ ما قبله ، يلزم الكذب والجهل في ذاته المقدّسة .

وفيه : أنّ العلم عبارة عن الانكشاف ، والانكشاف يتعلّق الواقع المنكشف

(١) المؤمنون / ١٤ .

(٢) العنكبوت / ١٧ .

(٣) الصافات / ٩٦ .

على ما هو عليه واقعاً ، فالعلم تابع للمعلوم ، لا انَّ المنكشف تابع للعلم ، نظير من وقف امام المرآة فانَّ ما يرتسم في المرآة يكون تابعاً لصاحب الرسم لا العكس ، فالرسم يكون رسم انسان يتبع كون الواقف امام المرآة انساناً ، لا انَّ الانسان انسان لأنَّ رسمه رسم انسان .

وبالجملة لا فرق بين علمه تعالى وعلمنا بالأشياء في ذلك ، فكما انا لو علمنا بانَّ زيدا يصلي غدا لا يؤثر ذلك في فعله ، وكلنا نعلم بانه في الغد تطلع الشمس ولكن لا يؤثر علمنا في طلوعها ، كذلك علمه تعالى بافعال عباده لا يؤثر في تحققها فهو عزَّ شأنه يعلم بصدور الفعل أو الترك من العبد بقدرته واختياره ، لانه يصدر منه كذلك .

وأما ما ذكروه من قياس علمه تعالى بعلم البناء والخياط بعمله ، وتأثير ذلك فيه .

ففيه : انَّ هذا العلم هو العلم الفعلي باصطلاح بعضهم اي ما يكون في طريق للفعل وهو عبارة عن تصوّر ، فتحقق كل فعل اختياري يكشف عن تعلق علم الفاعل به كشف المعلول عن علته ، فهذا العلم مؤثر في الفعل ، ولكن لا ربط له بالعلم بمعنى انكشاف الواقع .

والذي يؤيد ما ذكرناه هو انه تعالى عالم بالملازمات وباستحالة الأمور المستحيلة كاجتماع النقيضين مع انه لا دخل لعلمه في شيء من ذلك ، فاستحالة اجتماع النقيضين ثابتة لا من جهة علمه تعالى بذلك ، هذا في الحل .

والتنقض : انه تعالى كما هو عالم بافعال العباد عالم بافعال نفسه من انزال المطر في الوقت الخاص ، وارسال الريح في الزمان المعين ، وخلق زيد في الساعة الفلانية الى غير ذلك ، فيلزم انَّ يكون تحققها ضرورياً ، وأن يكون جلَّ شأنه مضطراً في افعال نفسه ، ولا يلتزم به الأشعري ، وبالجملة بعد فرض تحقق الفعل من العبد

وتعلق علم البارئ به بهذا العنوان يكون صدوره منه ضرورياً لكن من قبيل الضرورة بشرط المحمول ، واما في حد نفسه فصدور الفعل الاختياري وعدمه من العبد يكون بالنسبة اليه على حد سواء .

وأما ما ذكروه من انه بعد تعلق علمه بصدور الفعل عن الشخص لو لم يكن ضرورياً ينقلب علمه الى الجهل فهو فاسد ، اذ لو فرضنا تعلق علمه بصدور الفعل من العبد اختيارياً فصدوره عنه بالاضطرار مستلزم لانقلاب علمه جهلاً .

الثاني : انَّ نسبة الفعل والترك في كل فعل اختياري الى الفاعل يكون على حد سواء ، لأنَّ المفروض انَّ الفعل ممكن فلا بدَّ في تحقق أحد طرفيه من ثبوت مرجح لذلك ، والاَّ لزم الترجيح بلا مرجح ، فانَّ ثبت مرجح لاحد الطرفين وأوجب تحققه ، فقد خرج الى حد الوجوب فيجب تحققه ، وهذا هو المطلوب ، والاَّ فهو باق على حد الامكان وداخلاً تحت قدرة الفاعل ، ولا بدَّ في تحقق أحد طرفي الممكن من مرجح ، فانَّ كان ذلك المرجح الثاني ايضاً موجباً فقد ثبت المطلوب ، والاَّ فالفعل باق على امكانه الى أن يتسلسل أو يتحقق مرجح موجب .

وفيه : انَّ هذه الشبهة ايضاً موهونة بعد التأمل .

فنقول : نحن لا شغل لنا بالالفاظ والاصطلاحات ، بداهة انَّ نزاع الجبر والتفويض غير مبني على وضع لفظ الارادة ونظائره ، بل نريد أن نتأمل الواقع ونرى ما يتحقق في انفسنا وجداناً عند صدور الفعل عتاً ، لا شبهة في انه :

اولاً : لا بدَّ لنا من ملاحظة الفعل وتصوّره ، ثم بعد ذلك لا بدَّ من ادراك كون الفعل والترك ملائماً لاحدى قواني الظاهرية أو الباطنية وربما يعبرون عنه بالتصديق بالفائدة ، ثم ادراك ما يترتب عليه من المفسدة ودفعها أو توطين النفس عليها ، ثم نشتناقه ونميل اليه ، وبعد ذلك نرى انَّ لنا قدرة على الفعل وعلى الترك ، وبعد ذلك ليس الاَّ اعمال القدرة فتحريك العضلات من دون أن يكون هناك مرجح الى كونه



ملائماً للطبع ، ونعم ما عبّروا عن اعمال القدرة بالاختيار أي طلب الخير والملائم للطبع ، فلو كان هناك مرجح موجب لم يكن مجال للاختيار اصلاً ، ولا ملزم للالتزام بوجوب المرجح الملزم غير الملائمة للطبع اصلاً .

وما قيل : من استحالة الترجيح بلا مرجح فليس معناه الا توقف كل فعل على فاعل كما يشير اليه قوله تعالى : ﴿ أَمْ خَلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ <sup>(١)</sup> ، ولذا نرى بالوجدان انا اذا وصلنا في سيرنا الى طريقين في احدهما سبع يفترس من ذهب اليه ، وفي الآخر رجل يقيم بشؤون المسافرين ، فن جهة ملائمة الثاني لطبعنا وحبنا لحياتنا نسير فيه ، ولكن مع ذلك لنا القدرة في الذهاب من الطريق الآخر وتكون قدرتنا بالنسبة الى السير من الطريق الثاني كالقدرة على أن نسير في الطريق الأول ، وهذا ظاهر واضح .

وبالجملة نرى بالوجدان انا نفرّق بين حركة نبضنا مثلاً ، وتحريك اصبعنا بالاختيار ، والأول يتحقق ولو لم نكن ملتفتين اليه وشاعرين به بخلاف الثاني ، فانه لا بدّ في تحقّقه أولاً : من الالتفات اليه ، ولذا ربما يموت الانسان جوعاً أو عطشاً مع وجود الطعام والشراب عنده لعدم التفاته اليهما ، وثانياً : الى ملائمته لاحدى القوى والى عدم مزاحمته بما ينافي النفس من الجهات الأخر ، فيشتاقه ويميل اليه ثم بعد ذلك يبني على فعله أو على تركه بسبب ملائمة ذلك لاحدى قواه ، ولا يبعد أن يكون هذا هو المراد من الارادة أو المشيئة أو الاختيار ، فيقال : اردت ففعلت ، وفي الفارسية يقال : ( خواستم پس كردم ) وربما يكون البناء متعلقاً بأمر حالي كما قد يتعلق بأمر استقبالي فيقال أريد زيارة الحسين عليه السلام يوم عرفة ، أي انا باني على ذلك ومتهيّء له في نفسي ، وربما يعبر عنه بعقد القلب .

ثم إنَّ المراد من الارادة المستندة الى غير ذوي الشعور ، كما في قوله تعالى : ﴿ جداراً يريد ان ينقض ﴾<sup>(١)</sup> ، هو ايضاً البناء والتهيؤ غايته انَّ التهيؤ هناك يكون طبعياً ، فانَّ كل ثقل يميل الى الأرض طبعاً لو لم يكن له مانع ، وفي الفعل الاختياري البناء اختياري ، وهذا هو المراد من القصد والجزم والعزم ونحو ذلك من العبارات والاحاطة بجميع مزايا لغات هذه الكلمات غير ميسور لنا ، وما ذكرناه هو الذي نراه في انفسنا ، ثم بعد ذلك تعمل النفس قدرتها في ايجاد الفعل خارجاً ، ويكون المرجح لذلك مجرد ملائمة ما اختارته مع بعض قواها ، وليس في نفسنا وراء ذلك شيء اصلاً ، وكأنَّ توهم الاشعري ناشئ من مغالطة واضحة وهي الخلط بين مرجح الوجود ومرجح الایجاد ، فرجح الوجود لا بدَّ وأنَّ يكون موجباً ويستحيل صدور الفعل من غير فاعل ، وهذا بخلاف مرجح الایجاد فانَّ أدنى مرجح يكفي في ترجيح الفاعل الفعل على الترك أو العكس وهو الملائمة للطبع ، ولذا لو سُئل الفاعل عن سبب فعله يقول فعلته لكونه موافقاً لميل وشهوتي ، فلا نعي بالفعل الاختياري الا الفعل المسبوق بالعلم أو القدرة وليس في مقدماته سوى الالتفات وادراك ملائمته للطبع والبناء ، ثم اعمال القدرة وهو الفعل أو الترك .

واما معنى لفظ الارادة والاختيار لغة ، فالارادة مشتقة من الرود ومنه الرائد ، أي طالب الماء والكلاء ، وهي على ما في اللغة تستعمل تارة : بمعنى المشيئة وهي بمعنى اعمال القدرة ، واخرى : في التهيؤ للفعل ، ولذا ربما تسند الارادة الى الجدار كما في قوله تعالى : ﴿ جداراً يريد ان ينقض ﴾<sup>(٢)</sup> اي كان مشرفاً على ذلك ، ولم نر من ذكر من معانيه الشوق الأكيد المحرَّك للعضلات .

(١) الكهف / ٧٧ .

(٢) الكهف / ٧٧ .

وأما الاختيار فهو بمعنى طلب الخير أو قبوله ، والروايات أيضاً تساعد ما ذكرنا ، ففي بعضها سأل الامام عليه السلام عن الراوي : ( اتقول افعل ذلك ، ثم انشاء الله قال : نعم ، فقال عليه السلام : اتقول افعل ان علم الله ، قال : لا ) ، فيظهر من بيانه عليه السلام انَّ الارادة انما هي بمعنى المشيئة التي هي من افعاله تعالى لا صفاته ، ثم انَّ المشيئة اعني اعمال القدرة بنفسها مقدورة ، والفعل المترتب عليها مقدور بسببها ، وقد اشير الى ذلك في قوله عليه السلام : ( انَّ الله خلق المشيئة بنفسها ثم خلق الأشياء بالمشيئة ) فظاهره ان المشيئة بنفسها مقدورة وسائر الأفعال بها ، ومن الغريب ما حكاه في الوافي عن المير الداماد من تفسيره الرواية بانَّ المراد انه تعالى خلق مشيئة العباد بنفسها ثم خلق سائر الأفعال بها ، ولا ندري بأي وجه استظهر ذلك من الرواية .

وكيف كان لم يرد دليل على انَّ الارادة تحيء بمعنى الشوق المحرك للعضلات ، لنقع في محذور الجبر ، بل المحرك للعضلات هو النفس والروح .

ثم لا يخفى انَّ المشتاق اليه حقيقة وما هو المقصود واقعاً انما هو الفعل الجوارحي ، وأما قصده والعزم أو الجزم والبناء عليه وغير ذلك من الأفعال الجوانحية فليست مقصودة بالاستقلال ، وانما هي أمور آلية نظير الواجب النفسي أو الغيري ، ولذا كثيراً ما تكون مغفولاً عنها ، فتريد أن ندعي انَّ الفعل الجوارحي الاختياري ما يكون مسبوقاً بالعلم والقدرة ، وهذا هو الميزان في الاختيارية وغيرها .

ثم انَّ هنا للاشعري شبهة ثالثة ، حاصلها : ان الارادة الازلية لو كانت متعلقة بصدور الفعل من العبد فيصدر لا محالة ، وان كانت متعلقة بعدم صدوره فلا يصدر بالضرورة ، وهذه الشبهة هي التي ذكرها المحقق الخراساني<sup>(١)</sup> فاجاب عنها بانَّ

الارادة الازلية انما تعلقت بصدور الفعل أو بعدمه عن الفاعل بالاختيار .  
ونقول : هذا الجواب ليس الأجواباً عن الشبهة في مقام اللفظ والاصطلاح ،  
ولا يرفع الاشكال واقعاً ، فإنَّ تعلق الارادة الازلية بصدور الفعل عن اختيار العبد  
لازمه ضرورية الصدور والاختيار ، نعم حيث أنَّ الفعل حينئذ يكون مسبوقاً  
بالارادة يكون اختيارياً اصطلاحاً .

والصحيح في الجواب أنَّ الارادة بمعنى البناء والمشئة وما شئت فعبر انما  
تتعلق بفعل نفس الانسان فاذا التفت انَّ يريد فعل شيء أو تركه . واما الفعل  
الاختياري للغير فلا معنى لتعلق ارادة الانسان به اصلاً ، وعليه فما يصدر من العبد  
اضطراً من غير اختياره كحركة النبض مثلاً لا مانع من تعلق الارادة الازلية به  
وجوداً أو عدماً ، واما الفعل الصادر عن اختياره فلا تتعلق الارادة الازلية به اصلاً  
من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع ، اذ لم يكن مجال لتعلقها به ، وما ورد من قبيل قوله  
تعالى : ﴿ وما تشاءون الاَّ اَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ﴾ <sup>(١)</sup> فالمراد منه ظاهر بعد ما بيناه ، فإنَّ  
معنى مشيئته بالنسبة الى الأفعال الاختيارية للعبد انما هو الاقدار آناً فآناً ،  
والافاضة دائماً كالسلك الكهربائي بحيث لو انفصل أقل من آن ينطفئ الضوء ويخمد  
النور ، وهذا معنى كلمة ( لا حول ولا قوة الاَّ بالله ) ، فتحصل بحمد الله اندفاع  
شبهات الاشاعة بمخاديرها .

وأما الفلاسفة فذهبوا الى أنَّ الأفعال الاختيارية معلولة للارادة تترتب  
عليها كترتب الصفرة على الوحل ، لا فرق بينهما الاَّ في أنَّ الأول مسبوق بالارادة  
ولذا يسمى بالاختياري دون الثاني ، زعماً منهم أنَّ كل فعل لا بد له من علّة تامة  
موجبة ، لأنَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ، وهذا هو الوجه الذي يستلزم الجبر والقول

بقدم العالم لجريان هذا الكلام هناك ايضاً ، وقد ذكر العلامة رحمته في منهجه ان الفرق بين الفلسفة والاسلام هو ذلك ، فانَّ الفلاسفة يقولون بان كل فعل متوقف على موجب ، لانه ما لم يجب لم يوجد ، بخلاف الاسلام اذ ليس من هذه العناوين كعنوان العلّية والمعلولية في الأخبار عين ولا أثر ، والمذكور فيها انما هو احتياج الفعل الى الفاعل والى الصانع ، واحتياج الخلق الى الخالق .

وبالجملة الفارق المذكور في كلامهم لا يكون مؤثراً في دفع شبهة الجبر وقدم العالم مثقال ذرة ، وانما هو فرق اصطلاحي لمجرد التعبير .

فالجواب الصحيح عن كلامهم هو ما تقدم من انَّ ما يتوقف عليه الفعل انما هو الفاعل ولو كان مختاراً ، فانَّ شاء يعمل قدرته ويجعلها فعلها اي بفعله ، وانَّ لم يشأ لم يفعله ، نعم لا بدَّ وانَّ يكون ذلك لفائدة مترتبة عليه ، امّا راجعة الى نفسه أو الى غيره ، واما الموجب فلم يدل دليل على اعتباره لا شرعاً ولا عقلاً .

وبهذا تندفع شبهة الجبر وشبهة قدم العالم ، وما تخيلوه من ترتب عقول عشرة وانَّ المخلوق الأول هو العقل الأول ، ثم بقية العقول بحسب الترتيب الى انَّ ينتهي الأمر الى النفوس الفلكية ، ثم الى عالم الطبيعة ، فانَّ كل ذلك مبني على الجبر وانَّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ، والا فالبارئ فاعل مختار اذا رأى المصلحة في ايجاد شيء قبل ألف سنة يوجد في ذلك الظرف ، واذا رأى المصلحة في ايجاده بعد ألف سنة يوجد في ذلك الزمان ، فلا يلزم القدم ، وهذا هو الذي يستفاد من الأخبار ويراها الانسان وجداناً ولذا ذكر الشيخ في الرسائل انَّ ضرورة الأديان قد دلّت على حدوث العالم ، فانَّ كانت هناك شبهة ، كاستحالة الخلق المعلول عن العلة ، فهي شبهة في مقابل البديهة<sup>(١)</sup> .

ثم بما ذكرناه ظهر الخلل في كثير من عبارات الكفاية في المقام ، ونحن نتعرض الى موردين منها :

أحدهما : ما ذكره من انقسام الارادة الى التكوينية والتشريعية ، فان الارادة على ما عرفت بمعنى البناء القلبي ، ولا يعقل تعلقه بفعل الغير . نعم ربما يتعلّق الشوق بذلك ، وأما العزم والمشئّة والبناء فلا ، وعليه فالفاعل دائماً تكون ارادته تكوينيّة ، غايته تارة : تتعلّق بالفعل الخارجي التكويني ، واخرى بالمجعل وتشريع الحكم ، فالفرق في المتعلّق .

ثانيهما : ما ذكره<sup>(١)</sup> من أنّ اختيار السعادة والشفاعة بالآخرة ينتهي الى الذاتي ولا يسئل عنه ، فإنّ الاختيار فعل النفس ولا معنى لكونه ذاتياً ولذا يتخلف ويتبدل ، فربما يكون الانسان في أول عمره يختار المعاصي وفي أواخر عمره يختار الطاعات وربما ينعكس الأمر ، فالتخلف أقوى دليل على عدم كونه ذاتياً .

ثم إنّ بعض أعظم تلامذته وجّه كلامه ببيان مقدّمة ، وحاصل ما ذكره : إنّ الأعراض تارة : تكون لازمة أما من عوارض الماهية ، وأما من عوارض الوجود ، وأخرى : تكون مفارقة اتفاقية كالبياض بالقياس الى الجسم ، فما كان من قبيل الأول لا يحتاج الى جعل مستقل ، بل لا معنى لجعله مستقلاً ، بل ينجعل بجعل ملزومه .

وأما القسم الثاني فجعله يكون بجعل مستقل ، ثم طبق هذه المقدّمة على المقام ، وذكر أنّ العلم بالنسبة الى الانسان يكون من العوارض المفارقة ، ولذا لا يكون الانسان عالماً ، ثم يعلم .

وأما الاختيار فهو من لوازمه ، فإنّ الانسان الملتفت الشاعر من أول وجوده

يكون مختاراً ، فثبوت الاختيار في الانسان غير محتاج الى جعل مستقل ، وعليه فحيث ان الاختيار فعل العبد ويكون دخيلاً في تحقق فعله الاختياري يستند الفعل الى العبد ، وحيث ان بعض اسبابه وهو العلم والادراك يكون جعله من الله تعالى يستند الفعل اليه جلّ شأنه ، وهذا معنى أمر بين أمرين ، وفي كلامه صغرى وكبرى وتطبيقاً نظر .

والحاصل : انه تلخّص مما ذكر ان أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى كما ذهب اليه الأشاعرة ، ولا هي معلولة للارادة كما ذهب اليه الفلاسفة ، بل هي فعل العبد صادرة باختياره .

نعم القدرة على ذلك آناً فآناً تكون من الله تعالى ، حتى في حال العصيان ، وهذا معنى الأمر بين أمرين ، كما ورد في الروايات ، وفي بعضها سئل عن الامام ما حاصله : انه هل يكون الفاعل هو الله ، فقال عليه السلام ما مضمونه : هو أعدل من ذلك ، فقال : فالعبد هو الفاعل ، فقال عليه السلام : هو أعجز من ذلك .

ومنشأ ما ذهب اليه الفلاسفة انما هو ذهابهم الى احتياج كل فعل الى علّة تامّة يستحيل تخلفها عن المعلول ، وقد ذكرنا انه لا دليل عليه ، وانما الفعل يحتاج الى الفاعل ليس الا ، وبهذا ظهر ما في الكفاية من الخلل ، وذكرنا من مواردها موردين :

الأول : تقسيمه الارادة الى التكوينية والتشريعية ، فانّ ذلك على مسلكهم من ان الارادة من الصفات تام ، حيث لا معنى لها في الباري الا العلم ، فعلمه تعالى تارة : يتعلّق بما له دخل في النظام الاثم فيعبر عنه بالارادة التكوينية ، واخرى : بما له دخل في مصلحة شخص خاص ويسمى بالارادة التشريعية ، ولكن على ما اخترناه من ان الارادة هي من افعال النفس ، فالارادة دائماً تكون تكوينية ، والفرق يكون في متعلّقها .

الثاني : ما ذكره من انتهاء الارادة الى الذات ، والذاتي لا يعلل ، فإنَّ الله تعالى ما جعل المشمش ممشأً ، بل أوجده ، فانه لا معنى لأن تكون الارادة جنساً ولا فصلاً للانسان ، وقد وجّه كلامه بعض أعظم تلاميذه بذكر مقدّمة ، وهي : انَّ الاعراض ، تارة : تكون من اعراض الماهية ، وأخرى : من اعراض الوجود ، وعلى الثاني أما تكون دائمة ، واما تكون مفارقة ، وجعل العرض اللازم مطلقاً يكون بتبع جعل معروضه وليس له جعل مستقل ، بخلاف العرض المفارق فانه مجعول بجعل مستقل ، ثم طبق ذلك على المقام وذكر انَّ الاختيار من عوارض الانسان الغير المفارقة بخلاف العلم والشوق ، فالاختيار غير مجعول في الانسان مستقلاً بخلاف العلم ، والفعل المتوقف على هاتين المقدّمتين من حيث دخل العلم المجعول من الله تعالى فيه يكون مستنداً اليه ، ومن حيث توقّفه على الاختيار الذي ليس بمجعول مستقلاً يستند الى الفاعل ، وهذا معنى الأمرين أمرين ، انتهى . وهو غير تام صغرى وكبرى وتطبيقاً .

أما كبرى فلأنَّ تقسيم العارض بمعنى اللاحق ، لا الانتزاع الى عارض الماهية والوجود وان كان من الفلاسفة الا انه غير تام ، فإنَّ الماهية ليست بشيء اصلاً ، فهي ليست حرف فكيف يمكن أن يلحقها أمر آخر ، بل العرض دائماً يعرض الوجود ، غايته تارة : يعرض كلا الوجودين الخارجي والذهني كالزوجية للأربعة مثلاً ، ويسمى بلانزم الماهية ايضاً ، وأخرى : يعرض أحد الوجودين دون الآخر كالمعقولات الثانوية والحرارة للنار .

وأما ما ذكره من انَّ العرض اللازم يكون مجعولاً بجعل المعروض . ففيه : انه لا ريب في تغاير العارض والمعرض وتعددتهما خارجاً وان كلاً منهما موجود له وجود خاص به ، وحيث انَّ الایجاد والوجود متّحدان ذاتاً واختلافهما يكون بالاعتبار ، فكل وجود إيجاد لو قيس الى فاعله ، فلا محالة يكون



هناك ايجادان ويستحيل اتحادهما .

ومع النزول عن ذلك ، نقول : ما المراد من الاعتبار الذي جعله من العوارض الدائمة وما المراد من العلم الذي جعله مفارقاً ؟ فان كان المراد من الاختيار قابلية الاختيار ، فجميع صفات الانسان تكون كذلك ، فان الكاتب بالقوة والعالم بالقوة والصانع بالقوة ، تكون من لوازم الانسان الغير المنفكة عنه حتى عرف الانسان في المنطق بالكاتب بالقوة ، فواجه الفرق بينهما ؟ وان أراد من الاختيار الاختيار الفعلي الذي هو محل كلامنا فهو مفارق بالنسبة الى الانسان ، فانه ربما يريد شرب الماء وربما لا يريده ، فكيف يكون لازماً له ، وهو يتخلف عنه .

هذا مضافاً الى انه نسلّم جميع ما تقدّم ، ولكن نقول : لو كان هناك فعل مترتب على مقدّمتين . أحدهما : تكون مجعولة بجعل المولى تبعاً ، والاخرى : تكون مجعولة بجعله استقلالاً ، فع ذلك كيف يمكن أن يكون الفعل اختيارياً مع انّ كلتا مقدّمتيه كانتا بغير اختياره ؟ وهل هذا الاّ مجرد تسمية واصطلاح ، فالشبهة لا ترتفع بهذا التوجيه ، فدافع الشبهة منحصر بما ذكرناه واستفدناه من اثنتا عشرة ، وهو الأمر بين الأمرين .

واما التفويض فلا نطيل الكلام فيه ، فانه مبنى على انّ الوجه في احتياج الممكن الى المؤثر هل هو حدوثه أو امكانه ؟ والصحيح هو الثاني ، وعليه فالحدوث في بقاءه ايضاً محتاج الى المؤثر لبقاء ملاك حاجته وهو الامكان ، هذا تمام الكلام في التفويض .

## تنبيهان

الأول : انّ قولك في الصلوات « بحول الله وقوّته أقوم وأقعد » يشير الى ما

ذكرناه من الأمر بين الأمرين ، وأنّ افاضة القدرة دائماً يكون من المولى ، وهكذا جميع مبادئ الفعل من الادراك والحب والاشتياق والقدرة يكون منه تعالى ، وأنّ البناء والاختيار يكون من العبد ، ولذا اسند الفعل في قول « بحول الله اقوم » الى نفس العبد ، والحول والقوة الى الله تعالى ، وأما قوله تعالى : ﴿ ولا تقولنّ شيئا اني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله ﴾ <sup>(١)</sup> ، فقد ذكر بعض المفسرين أنّ الاستثناء يكون من المنهي عنه ، وأنّ المعنى هو المنهي عن قول اني فاعل ذلك غداً بتا ، وعدم المنهي عنه اذا انضم اليه قول الا أنّ يشاء الله ، ولكنه محتاج الى التقدير وهو خلاف الظاهر ، بل الظاهر ان يكون المراد هو المنهي عن مجموع تلك الجملة بأن يكون الاستثناء ايضاً مقول القول ، فقول الا أنّ يشاء الله يكون هو المنهي عنه ، وذلك لان ظاهره التفويض .

وبعبارة أخرى ، تارة : يخبر الانسان عن فعل عمل بتا من دون تعليق ، وربما يكون ذلك مع الالتفات الى لوازمه مستلزماً للكفر . واخرى : ربما يخبر معلقاً على حول الله وقوّته ومشيّته ، وهذا هو المحبوب . وثالثة : يخبر ويجعل ارادة الخلاف من الله تعالى مانعاً عن ذلك بأن يقول : « افعل ذلك غدا الا أنّ يشاء الله خلافة ويمعني عنه » وكثير ما يستعمل ذلك في محاورات اعضاء الدولة ، مثلاً يقول الوزير « اخرج غدا إنّ لم يمنعني السلطان » ، ومعنى ذلك هو الاستقلال في العمل والاستغناء عن السلطان والاخبار بانه اقدر منه فان شاء منعه ، وهذا تفويض محض ، وهو المنهي عنه في الآية المباركة ، فتأمل .

الثاني : انه لا ينافي ما ذكرناه من الأمر بين الأمرين ما ورد في بعض الآيات والأخبار من اسناد فعل العبد الى الله تعالى او تعليقه على مشيئته كما في قوله

تعالى شأنه في سورة هل أتى ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله ﴾<sup>(١)</sup> فانه واقع في ذيل قوله تعالى : ﴿ فمن شاء اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ﴾ ، وحيث انه أمر خير اسند ذلك الى الله ، وهكذا ما ورد في الحديث القدسي وما مضمونه « بمشيئتي انت الذي تشاء » . وبالجمله لا منافاة بين ثبوت الأمر بين الأمرين ، وكون نسبة الاعمال من المعاصي والطاعات الى المولى والى العبد على حد سواء بحسب الدقة العقلية ، وكون اسناد الطاعة الى الله جلّ شأنه أولى عرفاً ، واسناد المعصية الى العبد أولى كذلك ، ونوضحه بمثال عرفي ، فانه لو أعطى الوالد لولده مالاً وبين له طرق التجارة وطرق الملاهي ، وأمره بالتجارة ونهاه عن صرف المال في الملهى وحذّره ذلك ، فان صرف الولد المال في التجارة وبيع منها يسند الربح الى المولى عرفاً ، ويقال هذا الخير وصل الى الولد من والده ، وأما لو صرفه في اللهو والخسران يسند ذلك عرفاً الى الولد ، ويقال هو خسّر نفسه ، ونظير ذلك اسناد الطاعات الى المولى الحقيقي والمعاصي الى العبد ، وهذا معنى الأولوية .

واما ما ورد في الأخبار من أنّ الناس معادن كمعادن الذهب والفضة ، فلا ينافي ما اخترناه من الأمر بين الأمرين ، فإنّ المراد منه الصفات والملكات النفسانية ، وكما تختلف القوى الجسمانية في الأشخاص من الباصرة والسماعة ونحو ذلك ، فترى انساناً لا يقدر على حمل منّ وانساناً آخر يقدر على حمل وزنة أو أكثر ؛ وقد سمعنا بمن كان قادراً على حمل عشرين وزنة ، كذلك يختلف الأشخاص من حيث المحامد والردائل النفسية ، فرى انساناً يكون في ذاته كريماً أو سخيّاً أو شجاعاً ونرى الآخر بخيلاً لئيماً ، وربما تبدّل تلك الصفات بالرياضات .

فقد يكون الانسان قريباً من الطاعات والخيرات وترى الآخر قريباً من

المعاصي من غير اختياره ، مثلاً يكون احد الناس ابن عالم عادل ويُربى في بيت العبادة ويكون الآخر ابن فاسق ويُربى في بيت لا يرى فيه الا المعصية وانحاء الفسوق فبحسب طبعه يميل الأول الى الطاعة ويأنس بها ، والثاني الى المعاصي ويأنس بها ، ولكن كل ذلك لا ينافي الاختيار في الأفعال ولا يستلزم الجبر .

وبالجملة نحن لم ندع كون الأفعال بجميع مبادئها اختيارية ، ولم ننكر كون اغلب مبادئ الفعل خارجاً عن تحت اختيار المكلف ، وكيف يمكننا ذلك مع ما نشاهده من خلافه وجداناً ، ولكن نريد أن ندعي أن ذلك لا ينافي الاختيار فن تهياً له مجموع مقدّمات الطاعة يكون متمكناً من المعصية والطاعة ، وهكذا العكس ، فتهيئة أسباب الخير أو الشر لا يسلب اختيار العبد ، وهذا واضح جداً .

وكيف كان فالرواية تشير الى الصفات والملكات التي يناسب بعضها الطاعة وبعضها العصيان .

وأما الرواية الثانية المروية في الخصال ومضمونها « السعيد سعيد في بطن أمّه ، والشقي شقي في بطن أمّه » فن الواضح انه ليست السعادة أو الشقاوة ذاتية للانسان من قبيل ذاتي كتاب الكلّيات ، اذ ليست جنساً له ولا فصلاً ، ولا من قبيل ذاتي كتاب البرهان ، لأن السعادة والشقاوة انما تنتزعان عن جري العبد على طبق أوامر مولاه ونواهيه بعد ثبوت التكليف عليه ، فلا معنى لكونها ذاتيتين للعبد في بطن أمّه .

فان قلنا : بثبوت عالم الذر وخلق الأرواح بأجمعها في ذلك العالم وتكليفهم بالايان كما هو مقتضى جملة من الأخبار ، فعليه لا اشكال في مفاد الرواية لحصولها له بالاكتساب والاختيار في ذاك العالم .

وان لم نقل به ، فاما أن يراد من السعادة والشقاوة اسبابهما القريبة من الصفات والملكات ونحو ذلك ، أو يراد منها كتابتهما في لوح المحو والاثبات أو

المحفوظ بحسب علمه تعالى ، بأنَّ العبد يختار السعادة أو يختار الشقاوة ، وقد ورد في بعض الأدعية طلب محو الاسم من ديوان الأشقياء وإثباته في ديوان السعداء ، وفي بعض الأخبار أنَّ السعيد ربما يدخل في الأشقياء بحيث يتخيَّله منهم كل من يراه ، ولكن ينقلب الى السعادة ولو في آخر عمره ، وفي بعضها ينقلب في أقل من زمان الفواق وما يمكث الحالب من الحلب بين الحلبتين .

وبالجملة لا ينافي شيء من هذه الأخبار مع الأمر بين الأمرين أصلاً .

## المقام الثاني

### في صيغة الأمر

ذكر في الكفاية<sup>(١)</sup> ما حاصله : انها موضوعة لانشاء الطلب وتستعمل في ذلك دائماً ، وانما الاختلاف من حيث كونها للارشاد تارة وللسخريّة أو الامتحان أو التهديد أو غير ذلك اخرى انما هو لاختلاف الدواعي ، ثم بنحو التسليم ذكر انه يمكن أن يقال : بكونها موضوعة لانشاء حصّة خاصّة من الطلب ، وهو خصوص ما اذا كان بداعي الجدّ لا غيره من الدواعي ، وحينئذ يكون استعمالها فيما اذا لم يكن الانشاء بذلك الداعي ، بل كان بسائر الدواعي مجازاً .

هذا وقد بيّنا في المعنى الحرفي وفي أول هذا المبحث أنّ الطلب انما هو بمعنى التصديّ نحو المقصود ، فلا يقال طالب الضالة لمن يشترك وجدانها ويميل اليه الا أنّ يقوم بصدهه بإيجاد مقدّماته .

والتصديّ فيما اذا كان المقصود فعل نفس الانسان يكون بالاشتغال بمقدّمات تحصيله ، وفيما اذا كان فعل الغير الصادر منه اختياراً يكون التصدي بالبعث وتحريك الغير نحو المقصود ، وعليه فيستحيل انشاء مفهوم الطلب بصيغة الأمر .

نعم يوجد بمادة الطلب بالوجود اللفظي ، فقول « افعل » يكون من مصاديق الطلب حقيقة لا انشاء لمفهوم الطلب ، وكم فرق بين تعلّق الصيغة بمفهوم الطلب

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٠٢ .

وكونه بنفسه من مصاديقه ، وهذا من غير فرق بين صيغة الأمر وغيرها من الجمل التي يطلب بها كقولك « اطلب منك كذا » .

ولا مانع من اتحاد المفهوم والمصداق في مثل المقام كما يتّحدان في انشاء التمليك بلفظ ملكتك مثلاً .

فصيغة الأمر لابدّ وأن تكون موضوعة لابرار الأمر النفساني على ما هو مقتضى ما اخترناه من تعريف الوضع بالتعهد ، ولزوم تعلّقه بما هو مقدور الواضع . كما ذكرنا ايضاً : انّ هيئة الجمل الخبرية موضوعة لقصد الحكاية ، وبيّنا عدم الفرق بينهما من حيث مدلولهما ، ولا يتّصف مفاد الهيئة الخبرية في نفسه بالصدق والكذب اصلاً ، كالانشاء ، فلو استعمل جملة « زيد قائم » في غير مورد قصد الحكاية كما في صورة المزاح لا يكون ذلك كذباً وانما يكون على خلاف تعهد الواضع . فالجملة الانشائية مطلقاً مبرزة للأمر النفساني ، وصيغة افعل موضوعة لابرار اعتبار المادّة على ذمّة المكلف ، كما في الدين ، فالشارع بمولويته يعتبر المكلف مديوناً له بالعمل ، ولذا اطلق الدين على الحج في قوله ﷺ : ( دين الله احقّ أن يقضى ) .

وما قيل : من انها مبرزة لنفس الشوق الذي هو ايضاً أمر نفساني وإن كان في نفسه ممكناً الاّ انه غير مطّرد ، ولا يجري في الواجبات المشروطة التي ليس في موردها شوق اصلاً كما لو امر الميتّ أولاده بأن يعطوا ثلثه لشخص بعد وفاته ، فانه لا يتحقّق للأمر في هذا الفرض شوق اصلاً ، لا فعلاً لانه مشروط على الفرض ، ولا عند تحقق الشرط لانه الموت . فعنى الصيغة هو اعتبار الالابديّة ليس الاّ .

وبالجملة بعد ما تعهّد الواضع بذكر اللفظ الخاص عند ارادة المعنى الخصوص ، وحصلت العلة بينها بالجعل والمواضعة ، ودلّ اللفظ عند الاستعمال على قصد تفهيم ذلك المعنى بالدلالة الوضعية يمكن أن يكون ذلك اللفظ الدال على

ذاك المعنى 'مصدقاً حقيقياً' لمعنى آخر ، مثلاً اذا استعملت هيئة « زيد قائم » ، فدلّوها الوضعي ليس الاّ أنّ المستعمل قصد الاخبار ولا ينافي ذلك ان تكون مصداقاً واقعياً للحكاية والأخبار ، فكون الدلالة بالجعل والاعتبار لا يستلزم أنّ يكون مصداقية الكلام للمعنى ، الآخر اعتبارياً .

وفي ما نحن فيه بعدما وضعت صيغة افعال لابرار الاعتبار فدلالتها على ذلك تكون جعلية ولكنّها تكون طلباً حقيقة وبعثاً وتحريكاً واقعاً لا اعتباراً .

اذا عرفت ذلك ، فأمر الموضوع له في صيغة افعال يدور بين الاعتبار والشوق النفساني ، والثاني ممنوع ، لأنّ الصيغة تستعمل في الوجوب ، فتأمل ، وهو امر اعتباري يجري فيه الاستصحاب وليس امراً واقعياً كالشوق ، هذا مضافاً الى انها تستعمل في الوجوب الظاهري وليس هناك شوق ، وكذلك في الواجبات المشروطة التي ليس في موردها شوق فعلاً بل ولا الى الأبد ، كما لو أمر المكلف بتقسيم ماله بعد موته ، فيتعيّن الثاني ، وعليه فاستعمالها في التهديد والتسخير والتعجيز وامثالها يكون مجازاً .

ويؤيد ذلك عدم جواز استعمالها في معناها الحقيقي واحد هذه الأمور بأنّ يقال : « صم شهر رمضان ويوم العيد » مثلاً .

ثم انه لا بدّ وأنّ نتكلّم في ما هو الفارق بين الوجوب والندب ليعلم أنّ الصيغة هل تكون موضوعة للاول او للثاني او لها معاً أو للجامع بينهما أو كلاً منها يكون خارجاً عن معناها ؟ ويترتّب على ذلك ثمر مهمّ كما هو واضح .

فنقول : ذكر القدماء أنّ الوجوب مركّب من الطلب مع المنع من الترك ، والندب مركّب من الطلب مع الترخيص في الترك ، وقد أوردوا عليه بأنّ الوجوب والندب أمران بسيطان وليس فيهما تركيب ، ومن ثمّ فرّق في الكفاية بينهما بالشدة والضعف ، فذكر أنّ الطلب الشديد هو الوجوب ، والطلب الضعيف هو الندب .



وفيه : أولاً : أنَّ الطلب كما عرفت عبارة عن التصدّي نحو المقصود ، وليس في ذلك شدّة ولا ضعف .

وثانياً : أنَّ الطلب يكون منتزِعاً عن الصيغة فكيف يمكن أن تكون مستعملة فيه ؟! نعم الشوق يتصوّر فيه الشدّة والضعف ، اذ ربما يشتااق الانسان شيئاً بحيث يتحمّل المشاق في تحصيله ، وربما يشتااقه بمرتبة ضعيفة بحيث لو توقّف تحصيله على ادنى مشقّة لا يطلبه ، إلّا أنَّ الشوق لا يمكن أن يكون مدلولاً للصيغة لما عرفت .

وذكر المحقق النائيني رحمته أنَّ الفرق بين الوجوب والندب انما يكون من حيث الملاك والمصلحة الملزمة والغير الملزمة <sup>(١)</sup> .

وفيه : أنَّ هذا الفرق وإن كان ثابتاً إلّا أنَّ الوجوب والندب ثابت على رأي الأشعري المنكر لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ايضاً ، ويجري في التكاليف العرفيّة الناشئة من غير مصلحة ايضاً .

وبالجملة لا ريب في أنَّ الأحكام من الأمور المجعولة التي هي تحت اختيار جاعلها كغيرها من الأفعال الاختيارية ، وليست من قبيل الصفات النفسانية الخارجة عن الاختيار كالشوق ، وعليه فلا يمكن أن يفرّق بين الوجوب والندب بكون الأول شوقاً شديداً والثاني شوقاً ضعيفاً ، فان الوجوب أو الندب من الأحكام ، وهي غير الشوق .

وكذلك لا يصحّ الفرق بينها بالذهاب الى ان الوجوب هو الطلب القوي ، والندب هو الطلب الضعيف ، وذلك :

أولاً : فلأنَّ الطلب انما هو بمعنى التصدّي ، ولا معنى فيه للشدّة والضعف .

وثانياً : أنَّ الطلب متأخر عن الوجوب وعن استعمال الصيغة فكيف يعقل

استعمالها فيه .

وهكذا لا وجه لما ذكره المحقق النائيني من الفرق بينهما من حيث المصلحة والملاك بدعوى أنَّ التكليف الناشئ عن المصلحة الملزمة وجوب والناشئ عن المصلحة الغير الملزمة ندب ، فإنَّ الوجوب والندب ثابتان في الأحكام الظاهرية مع أنَّ المصلحة فيها ليس واحد وهو أغلبية مطابقة الطريق للواقع .

فالذي ينبغي أن يقال : هو ان الصيغة موضوعة لابرار اعتبار اللابدية على ذمة المكلف كالدين ، فاذا ابرز ذلك الاعتبار النفساني ، فتارة . يرخص المولى في مخالفته ويجعل للمكلف مخرجاً من ذلك ، وأخرى : لا يجعل له ذلك وينتزع العقل الوجوب عن الاعتبار الذي لم يرخص في مخالفته المولى ، فالوجوب يكون بحكم المولى فانه يثبت العمل ويلزمه على ذمة المكلف ويعبر عنه في الفارسي بـ(چسبانیدن) ، ولا يعتبر الوجوب لغة الا الثبوت ، يقال : أوجبته أي اثبتته ، وبهذا المعنى استعمل لفظ الوجوب في الأخبار وهكذا الالتزام ، مثلاً لو جعل شخص احداً في حبس ولم يجعل له طريقاً للخروج عنه يقال الزمه في الحبس ، وهذا بخلاف ما لو جعل له مخلصاً عنه .

وبالجملة فالاجاب فعل المولى وليس بحكم العقل كما توهم ، كما انه ليس مدلولاً للفظ ايضاً ، ويترتب على ما ذكر أمور مهمة .

منها : انه على هذا لا مجال للبحث عن أنَّ الصيغة موضوعة للوجوب أو للندب او للجامع بينهما وان الوجوب يستفاد من انصراف الصيغة ونحو ذلك ، لانها على الفرض موضوعة لابرار الاعتبار النفساني .

ومنها : انه على هذا لو ورد امر من المولى ولم يثبت ترخيص على مخالفته يثبت الوجوب لا محالة من غير توقّف على ثبوت قرينة على احد الأمرين ، وهذا بخلاف القول بكون الصيغة موضوعة للجامع بين الوجوب والندب ، اذ عليه يكون

اللفظ مجملاً ما لم تقم قرينة على التعيين .

ومنها : بل أهمها انه لو ورد امر بأمور عديدة فإن كان بنحو العام المجموعي كما ورد انه لا صلاة الا بأذان واقامة ، ثم ورد ترخيص في ترك بعضها فلا محالة ينتفي الوجوب عن الجميع ، اذ المفروض انه لم يكن في البين الا اعتبار واحد ، وقد رخص في مخالفته ، وان كان بنحو العام الاستغراقي كما في قوله « اغتسل للجمعة والجنابة » وذلك الدليل على جواز ترك الجمعة فلا وجه لرفع اليد عن وجوب الآخر ايضاً كالجنابة في المثال ، لأن الوجوب لم يكن مدلولاً للصيغة ، بل كان مستفاداً منها ومن عدم الترخيص بنحو تعدد الدال والمدلول ، وثبوت الترخيص في مورد لا يستلزم ثبوته في المورد الآخر .

ثم ان المحقق الخراساني<sup>(١)</sup> ذهب الى ان الجمل الخبرية المستعملة في مقام الانشاء لا تستعمل في غير معانيها ، فالمعنى متحد على التقديرين والاختلاف انما هو من ناحية الدواعي ، فاذا استعملت الجملة الخبرية بداعي الحكاية يكون اخباراً وتتصف بالصدق والكذب ، واذا استعملت بداعي البعث تكون انشاءً ولا تتصف بالصدق والكذب ، كما تختلف كيفية الصدق والكذب في ارادة المعنى الثاني من اللفظ ، فلو قيل زيد كثير الرماد وأريد منه الاخبار عن الجود يكون صدقه بتحقق الجود فيه ولو لم يكن في داره رماد ، ولو أريد منه معناه الحقيقي يكون صدقه بثبوته . ونقول : قد ذكرنا ان اختلاف معاني الأخبار والانشاء سنخاً ، وان الهيئة في الجمل الخبرية موضوعة لقصد الحكاية وفي الانشائية لقصد ابراز الأمر النفساني ، فلا بد من الامتثال فيما نحن فيه بالاشتراك اللفظي أو بالحقيقة والجاز ، والأول هو الأظهر ، والشاهد لما اخترناه عدم جواز استعمال الجمل الاسمية في الانشاء

١٨٠ ..... دراسات في علم الأصول

وانحصر ذلك بالفعل الماضي والمضارع المتلو لاداة الشرط الذي يرجع الى الماضي ايضاً ، ولو كان الاختلاف بمجرد اختلاف الدواعي لأمكن ذلك في الجمل الاسميّة ايضاً .

وكيف كان على هذا تكون الجمل الخبريّة المستعملة في الانشاء دالة على الوجوب كصيغة افعل ، ولا فرق بينها الا في احتياج الجملة الخبريّة في دلالتها على ذلك الى القرينة .

## المقام الثالث

### في دلالة الأمر على التعبدية والتوصلية

وقد فرّق في الكفاية<sup>(١)</sup> بينها بأنّ التعبدية ما لا يحصل الغرض منه إلاّ باضافته الى المولى بخلاف التوصلي، وكلامه غير خالٍ عن المسامحة، فإنّ في موارد الأمر غرضان: أحدهما في طول الآخر، فالأمر الملتفت العاقل اذا رأى المصلحة في فعل عبيده لا محالة يشتاقيها، فتكون هي الغرض الأولى، وحيث انه مترتب على فعل العبد الصادر باختياره فينقدح له غرض آخر وهو ايجاد الداعي ولو امكاناً في نفس العبد وبعثه وتحريكه، وهذا هو الغرض الثاني، وهو مترتب على نفس الايجاب وفعل المولى.

وفي هذا الغرض لا يفرّق بين التوصليات والتعبديات، وانما اختلافهما يكون في الغرض المترتب على فعل العبد وهو المصلحة، ففي التعبدية لا يترتب ذلك الاّ اذا اضيف العمل الى المولى وجيء به خضوعاً وعبودية كالامساك مثلاً، وفي الثاني يترتب على مجرد تحقق الفعل في الخارج كاعطاء الماء للعطشان، أو الخبز للجائع ليشبع.

وقد فسّر التعبدية بمعنى آخر وهو: انّ التعبدية ما اعتبر فيه الشارع اموراً ثلاثة، المباشرة والاختيار وايجاد العمل في ضمن الفرد المباح، وفي قبالة التوصلي

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٠٧.

ما لم يعتبر فيه ذلك .

وبين التفسيرين عموم من وجه ، ومادة الافتراق من ناحية المعنى الاول على الظاهر منحصر بقضاء الولي صلاة والديه ، فانه مما يعتبر فيه الخضوع والاضافة الى المولى ولكنه يسقط بفعل الغير بالاستنابة او بالتبرّع ، فلا يعتبر فيه المباشرة ولا الاختيار .

ومورد الافتراق من ناحية المعنى الثاني على الظاهر هو ردّ السلام ، فانه لا يعتبر فيه التقرب ولكنه لا يسقط بفعل الغير وبغير الاختيار وبالفرد المحرم فتأمل . ثم اذا شك في تعبدية واجب وتوصليته ، فهل مقتضى الأصل هو الأول أو الثاني ؟

لا يخفى أنه تارة : يعلم من الخارج اعتبار القصد والاختيار في متعلق تكليف المولى بأن يعلم بكون المأمور به من العناوين القصدية كعنوان التعظيم الذي لا يتحقق الا بقصده ، أو يعلم اعتبار قصد القرية في الواجب كما في الامساك ، فان مجرد ترك الأكل والشرب وبقية المفطرات لا يكون واجباً الا اذا انضم اليها قصد القرية ، ولا ريب في خروج ذلك عن حريم النزاع .

واخرى : يعلم بعدم دخل القصد والاختيار ولا الخضوع في المأمور به كالأمر بغسل الجسد عن الحبث للصلاة ، وهو ايضاً خارج عن مورد النزاع ، فان الواجب في غسل الثوب يحصل ، ولو بفعل الغير أو بالوقوع في البحر ولو عن اكراه أو سهو ، وانما البحث فيما اذا لم يعلم ذلك وشك بعد الاتيان بالعمل ، اما عن غير اختيار ، أو بدون قصد القرية في كونه مسقطاً للواجب يمكن الأجزاء به وعدمه ، وهذا بحث كثير الفائدة في الفقه ، فهنا فيما اذا شك يمكن الاجزاء به وعدمه ، ويقع الكلام فيه في مقامين ، الأول في ما يقتضيه الأصل اللفظي ، والثاني في مقتضى الأصل العملي . أما النقطة الاولى فقد استدل على اعتبار الاختيار في المأمور به بوجوه .

الأول : أنَّ الهيئة منصرفة الى اسناد الفعل الاختياري الى الفاعل ، فهئية « ضرب زيد » ظاهرة في ثبوت النسبة الاختيارية بين الضرب وفاعله ، وهكذا الهيئة في صيغة افعل فانها موضوعة للنسبة الايقاعية الاختيارية .

وفيه : أنَّ الاختيار والقصد خارج عن مفاد الهيئة على جميع الأقوال فيها ، سواء كانت موضوعة لثبوت النسبة ، او للحكاية عنه ، فكون المحكي اختيارياً او غير اختياري لا يستفاد من الهيئة اصلاً ، ولذا يمكن استعماله في كلامين مثل « اكل زيد » الذي هو فعل اختياري ومثل « مات عمر » والذي هو أمر غير اختياري .

الثاني : أنَّ المادة منصرفة الى الحدث الصادر عن الاختيار .

وفيه : أنَّ الانصراف لا يكون بلا وجه وبلا ملاك ، وملاكه انما هو خروج الفرد عن كونه مصداقاً للطبيعة بنظر العرف ، ولو كان فرداً لها حقيقة ، اما لضعفه ، واما لقوّته ، والأول مثل انصراف الغضب عن مثل دقّ باب الغير ومس حائطه ، والثاني مثل انصراف الحيوان عن الانسان الكامل مع انه مصداقه حقيقة ، وليس شيء من الأمرين متحقّق فيما نحن فيه ، فإنَّ نسبة الطبيعي الى الفرد الاختياري والغير الاختياري تكون على حد سواء ، مثلاً الحركة التي هي المقسم للاختيارية والفسرية والطبيعة تكون كلياً متواطئاً لا مشككاً ، وهكذا عنوان الضرب .

وقد استدل المحقق النائيني<sup>(١)</sup> على كون المأمور به اختيارياً بوجهين :

أحدهما : أنَّ ملاك الوجوب الذي يتّبعه ليس هو الحسن العقلي الثابت في الاختياري منه والاضطراري ، وانما هو الحسن الفاعلي المتقوم بالاختيار ، فالمأمور به دائماً يكون هو الفعل الاختياري .

وفيه : أولاً : أنَّ كون ملاك الوجوب هو الحسن الفاعلي لا العقلي هو أول

الكلام ، وقول بلا دليل .

وثانياً : على ذلك يلزم سد باب التوصلّيات بالكليّة ، فإنّ الاتيان بالواجب التوصلّي كالانفاق على الزوجة بغير قصد القربة لا يوجب حسن فاعله ، فليس فيه ملاك الوجوب ليكون مصداقاً للواجب .

ثانيهما : إنّ نفس البعث والتحريك يقتضي امكان الانبعاث والتحرك ، اذ لا معنى للبعث نحو الأمر الغير المقدور ، فالقدرة على المأمور به تكون من مقتضيات نفس الأمر ، فالأمر بالدلالة الالتزامية يدل على كون متعلّقه خصوص الحصّة الاختيارية .

وبعبارة أخرى : كما ان البعث التكويني لا يعقل نحو غير المقدور ، مثل أنّ يبعث تكويناً أحد انساناً الى الطيران الى السماء ، كذلك لا يعقل البعث التشريعي نحو امر غير مقدور للمكلّف ، وعليه فمقتضى اطلاق دليل الواجب لو كان له اطلاق هو الاتيان بالفرد الاختياري حتى في فرض تحقق الفرد الغير الاختياري ، ولو لم يكن للدليل اطلاق فالاستصحاب أو الاشتغال يقتضي ذلك .

هذا ونقول : لا يتم ما افاده من اعتبار القدرة في الأمر مطلقاً على جميع الأقوال في حقيقة الأمر ، فإنّ ذلك انما يتم لو قلنا بأن حقيقة الأمر ومدلول الصيغة هو البعث والتحريك ، او قلنا بانه الطلب ، او قلنا بانه النسبة الايقاعية بداعي التحريك ، فإنّ جميع ذلك يقتضي امكان التحرك والانبعاث ، وأما لو قلنا بأن الأمر هو اعتبار اللابدية فلا وجه لاعتبار القدرة فيه اصلاً .

بيان ذلك : انه تارة يكون الطبيعي خارجاً عن اختيار المكلّف بجميع افراده بحيث لا يكون له فرد مقدور اصلاً ، واخرى يكون بعض افراده مقدوراً دون بعض .

أما على الأول ، فاعتبار لابدّيته وان كان ممكناً في نفسه الا انه لغو لا يصدر



من الحكيم ، فلو امر المولى عبده بالطيران الى السماء بغير آلة يقال له انك مجنون .  
وأما الثاني ، فإن كان الغرض مترتباً على خصوص الحصّة الاختيارية من الطبيعي ، فهو خارج عن محل الكلام ، واما إن كان الغرض مترتباً على الجامع وكان كل من الفرد الاختياري وغير الاختياري متساوي الأقدام من حيث الوفاء بغرض المولى فتقييد أمره حينئذ بخصوص الحصّة الاختيارية يكون بلا موجب ، فلا محالة يأمر بالطبيعي على الاطلاق والسريان بمعنى رفض القيود وهو الاطلاق اللحاطي ، فتبقى جهة لغوية ذلك ويدفعها أنّ ذلك يكون للتوسعة على العبيد فيما اذا صدر منهم الفعل بغير اختياره فانه لو كان المأمور به مطلق الطبيعي لحصل الامتثال بذلك ولم يحتج الى الاعادة .

وهذا بخلاف ما اذا كان متعلّق التكليف خصوص الفرد الاختياري ، فإنّ الاجتزاء بغير المأمور به عن المأمور به يحتاج الى دليل .  
والحاصل على هذا فلو كان للأمر اطلاق نتمسك به لنفي تقييد المأمور به بالاختيار ، فالمتيقّن هو تعلّق التكليف بالجامع ، وتقيده بخصوصية الاختيارية مشكوك ، فيكون من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخير ، والأصل عدم تقييد المأمور به بذلك .

ويترتب على ما ذكرناه من عدم اعتبار القدرة في جميع متعلّق افراد التكليف ثم مهم في باب التزام على القول بعدم الترتب ، فإنّ تصحيح العبادة المهم من ناحية الملاك يتوقّف على عدم اعتبار القدرة في متعلّق الأمر وثبوت اطلاق له ليعم الفرد الغير المقدور ايضاً ، والأفليس لنا طريق لاثبات الملاك في الفرد المزاحم بواجب اهم .

المسئلة الثانية : اذا صدر الواجب وتحقّق خارجاً عن غير المكلف وشككنا في كونه مسقطاً للواجب عن ذمّة المكلف فهناك صور ، فانه تارة يكون صدور

الفعل عن غير المكلّف اجنبياً عن المكلّف من دون أنّ يقصد به اتيانه عن المكلّف أو يتبرّع عنه ، واخرى يأتي بالفعل من قبل المكلّف .

أما على الأول ، فلا وجه للقول بسقوط الواجب عن المكلّف بمجرد عمل شخص آخر اجنبي عنه ، كما لو فرضنا أنّ زيداً مديون لعمر بعشرة دراهم فدفع بكر اليه عشرة دراهم من غير أنّ يقصد به النيابة عن زيد ، أو ابراء ذمّته ، فهل يتوهم في مثل ذلك سقوط الدين عن ذمّة المديون بلا وجه ؟!

والسرّ فيه هو أنّ سقوط التكليف عن ذمّة المكلّف بفعل غيره انما يتصوّر في فرضين ، الأول : أنّ يكون الواجب مشروطاً بأن لا يأتي به غيره ، الثاني : أنّ يكون الواجب كفاً ، واطلاق الأمر يدفع كلا الأمرين ومع عدم الاطلاق فحيث أنّ ثبوت التكليف الجامع بين الكفاي والعيني كان متيقّناً ، فيشك في سقوطه بفعل الغير فقتضى الاستصحاب والاشتغال عدمه ولزوم الاتيان بالواجب .

وأما على الثاني ، وهو ما اذا قصد التبرّع أو النيابة ، فإن قلنا باعتبار القدرة في متعلّق الأمر ، أمّا عقلاً واما لكونه من مقتضيات نفس الأمر ، فلا محالة بكون الواجب هو خصوص الحصّة المباشرة من الفعل ، فإنّ فعل الغير خارج عن تحت اختيار المكلّف فلا يكون مأوراً به ، والاجتزاء به عن المأمور به يحتاج الى دليل ، وأما على المختار من عدم اعتبار كون طبيعي المأمور به مقدوراً بجميع افراده فامكانا تعلق التكليف بالجامع بين الفعل المباشري والصادر من قبله وإن كان ممكناً ، كما هو الحال في وجوب اداء الدين حتى بنظر العرف والعقلاء ، فكأنّ المديون ملزم بدفع الدين اما مباشرة ، واما من قبله الا أنّ ظاهر الأمر عرفاً هو المباشرة ولذا لو قال المولى لعبده تعال ، فلم يأت العبد بنفسه بل بعث غيره على الاتيان من قبله يعاقب على ذلك ويقال للغير الآتي انك لم تكن مأوراً بالاتيان فلماذا أتيت .

فقتضى الظهور اللفظي عدم الاجتزاء بفعل الغير .

وأما لو لم يكن هناك اطلاق لفظي في صورة الاستنابة وكان دليل الواجب منحصرأً باجماع ونحوه ، ففقتضى القاعدة هو الاجتزاء بفعل النائب ، فإنَّ المتيقن وجوبه انما هو الجامع بين فعل المكلف بالمباشرة أو بالاستنابة ، وخصوصية المباشرة تكون اعتبارها مشكوكاً ، والأصل عدمه .

وملخص الكلام انا ذكرنا انَّ التوصلية والتعبدية تستعملان بمعنيين : تارة بمعنى اعتبار قصد القرية وعدمه ، واخرى بمعنى اعتبار المباشرة والاختيار واثيان العمل في ضمن الفرد المباح وعدم اعتبار ذلك .

أما الشك في التوصلية بالمعنى الثاني ففيه فروع ثلاثة :

الأول : ما اذا صدر الفعل من المكلف من دون اختياره وشك في سقوط التكليف بالفرد الغير الاختياري وعدمه ، فان قلنا بأنَّ الايجاب ليس بمعنى البعث والتحريرك وانما هو بمعنى اعتبار ما فيه الثقل على ذمة المكلف كاعتبار الدين ، فلا يقتضي مقدورية متعلّقه ، بل يمكن تعلّقه بالطبيعي بنحو الاطلاق ولو كان بعض افراده خارجاً عن تحت اختيار المكلف وقدرته ، ولا يلزم تقييده بخصوص الحصّة الاختيارية ، وعليه ففقتضى اطلاق الدليل هو الاجتزاء بالفرد الغير الاختياري ، وهكذا مقتضى الأصل العملي .

الفرع الثاني : ما اذا اتى بالواجب غير الشخص المكلف وشك في سقوط تكليفه بفعل الغير وعدمه ، فتارة يكون الغير آتياً بالفعل بعنوان نفسه ، واخرى قد اتى به من قبل المكلف ، اما تبرعاً واما نيابة ، وعلى الأول لا مجال لتوهم سقوط التكليف عن المكلف اصلاً ، وذلك لانَّ سقوطه عنه بذلك لا يكون الا بأحد وجهين ، اما بأنَّ يكون الواجب كفاًئياً أو يكون مشروطاً بعدم اتيان الغير بذلك العمل ، واطلاق الأمر ينفي كلا الأمرين .

وأما اذا لم يكن في البين اطلاق ، فيختلف مقتضى الأصل العملي باختلاف

كيفية اشتراط الواجب ، فإنَّ الواجب المشروط تارة : يكون مشروطاً بشيء حدوثاً وبقاءً بأنَّ يكون حدوث الشرط في كل آن موجباً لفعليّة التكليف في ذلك الزمان فاذا انتفى بعد ذلك تنتمي فعليّة التكليف حين انتفاء الشرط ، وذلك كاشتراط وجوب الستر وغيره مما يعتبر في الصلاة بالتمكن منه في كل زمان كان التمكن ثابتاً يكون الوجوب فعلياً ، فاذا لم يأتِ المكلف بالصلاة حتى فات التمكن يسقط الوجوب عن الفعلية .

واخرى : يكون التكليف مشروطاً بوجود الشرط في مجموع الزمان المعين ، بحيث لو انعدم الشرط في آخر الوقت كشف ذلك عن عدم تحقق الوجوب من اول الأمر ، وهذا نظير اشتراط وجوب الصوم على المرأة بأنَّ لا تحيض الى آخر اليوم ، فاذا حاضت قبل الغروب بأنَّ يكشف ذلك عن عدم فعليّة وجوب الصوم عليها اصلاً .

ويختلف الأصل الجاري عند الشك في بقاء التكليف على اختلاف الكيفيتين ، فلو شك المكلف في بقاء التكليف عند فقدان الشرط لدوران الأمر بين كون التكليف مطلقاً أو مشروطاً على النحو الأول ، فحيث انَّ ثبوت التكليف الفعلي كان متيقناً على التقديرين لكون الشرط حاصلًا سابقاً فالشك يكون مجرى للاستصحاب ، فيستصحب بقاء التكليف أو يرجع الى الاشتغال .

وأما على الثاني ، فالمرجع هو البراءة ، لأنَّ ثبوت التكليف الفعلي لم يكن متيقناً ، لاحتمال كونه مشروطاً بشرط غير حاصل ، وهذا هو الميزان الكلي في جريان الأصل في جميع الواجبات المشروطة ، ومنها ما نحن فيه ، فانَّ كان اشتراط التكليف بعدم فعل الغير المحتمل ثبوته من قبل الأول ، ففعله غير المكلف فالمرجع في ذلك هو استصحاب بقاء التكليف الفعلي المتيقن سابقاً ، والاّ فالأصل هو البراءة للشك في ثبوت التكليف الفعلي .

واما لو أتى بقصد النيابة عن المكلف والتبرع عنه ، فإن كان للواجب دليل لفظي يكون منصرفاً الى الفعل المباشري ، والأفالأصل العملي يقتضي عدم تقيّد الواجب بكونه فعلاً مباشرياً للمكلف ، فإن المقدار المتيقّن من التكليف هو المتعلّق بالجامع بين المباشرة والاستنابة اي صدور الفعل من قبله وهذا النحو من الاعتبار موجود في الاعتبارات العرفيّة فانه ثابت على ذمّة المديون بهذا النحو بحيث يسقط لو تبرّع عنه متبرّع ، وفي هذا الفرض مقتضى القاعدة عدم السقوط الا في فرض واحد .

الفرع الثالث : ما اذا اتى المكلف بطبيعي الواجب في ضمن فرد محرم ، وشك في سقوط التكليف بذلك ، فتارة : يكون ايجاد الطبيعي في ضمن الفرد بحيث يكون لكل منهما وجود مستقل غايته تثبت بينهما الملازمة خارجاً ، ومثاله ما اذا امر المولى بتعظيم زيد ونهى عن تعظيم عمر فاوجدهما المكلف في ضمن قيام واحد . واخرى : يكون التركيب اتحادياً بأن يكون المأمور به والمنهي عنه موجودين بوجود واحد كما في غسل الثوب بالماء المغصوب .

وعلى الأول يبني الاجتزاء بالفرد المحرم على مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي ، فعلى القول به وان مجرّد الصاق المحرم بالواجب وضّمه اليه لا يوجب منقصة في الواجب فيجترئ به . وأما لو قلنا بعدم جوازه وانّ النهي يسري الى الواجب ، فيلحق الفرض بالفرض الثاني ولا يمكن الاجتزاء فيه عن الواجب ، فإنّ الفرد المبغوض يستحيل أن يكون مطلوباً للشارع فلا محالة تخصص الفعل الطبيعي المأمور به بغير الفرد المحرم والاكتفاء بغير المأمور به عن المأمور به يحتاج الى دليل ، ولا دليل على ذلك الا في بعض الموارد التي يعلم بحصول الغرض فيها ، مثل غسل المني بالماء المغصوب ، فإنّ الغرض من الغسل انما كان هو حصول الطهارة وقد تحقّق .

واما الكلام في التعبدية بالمعنى الآخر فلو شككنا في واجب انه توصلي أو

تعبّدي فهل يحكم بتوصّليته أو لا ؟ ويقع الكلام في ذلك في مقامات ثلاثة :

الأول : في مقتضى الدليل الأول ، اعني دليل وجوب الواجب ، كدليل وجوب الخمس مثلاً لو شك في توصّليته .

الثاني : في انه هل يكون في البين عموم يقتضى كون كل واجب تعبّدي إلا ما خرج بالتخصيص وقام الدليل على توصّليته ؟

وليعلم أنّ المراد من اطلاق دليل الواجب هو الاطلاق الموجب لتوصّلية الواجب وعدم اعتبار قصد الأمر فيه ، وهكذا المراد من المقام الثاني وجود دليل من الخارج على أنّ كل واجب توصّلي إلا ما خرج لا من نفس دليل الواجب .

الثالث : انه لو لم يكن لدليل الواجب اطلاق فهل يقتضي الأصل العملي عدم تقيّد الواجب بقصد القرية او لا يقتضي ذلك ؟

اما المقام الأول فنسب المحقق النائيني<sup>(١)</sup> الى الشيخ<sup>(٢)</sup> - وأن لم نثر على ذلك في كلمات الشيخ - انه تمسّك باطلاق دليل الواجب لاثبات التوصّلية بدعوى أنّ الدليل لو لم يكن مقيداً بشيء لابدّ وأن يكون مطلقاً بالقياس اليه ، واورد عليه الميرزا<sup>(٣)</sup> بأن استحالة التقييد تستلزم استحالة التقيّد ، لأنّ الاطلاق متوقّف على مقدمات منها أنّ يكون المتكلّم في مقام البيان ، وكان متمكناً من التقييد ، ولم ينصب قرينة عليه ، فيستكشف من مقام الاثبات أنّ الواجب مطلق ثبوتاً فاذا لم يمكن التقييد لا يبق مجال للاطلاق اصلاً .

ولكن الشيخ<sup>(٤)</sup> ادّعى على ما نسبه اليه الميرزا<sup>(٥)</sup> أنّ استحالة التقييد تستلزم ضرورة الاطلاق .

(١) اجود التقريرات / المجلد الأول / ص ١١٢ .

(٢) المصدر السابق / ص ١١٣ .

وبالجملة عدم امكان التمسك باطلاق دليل الواجب لاثبات التوصلية مبتن على مقدمتين :

أحدهما : عدم امكان تقييد الواجب بقصد الأمر .

ثانيهما : عدم امكان الاطلاق ما لم يكن التقييد .

وقد ذكروا لاستحالة التقييد وجوهاً امتنها وجهان :

أحدهما : ما افاده المحقق النائيني ، وتوضيحه : انَّ للحكم مرحلتين ، مقام الانشاء ومقام الفعلية ، وفي مقام الانشاء لابد من فرض وجود الموضوع بجميع قيوده وخصوصياته ، وهذا هو الشأن في جميع الأحكام المنشأة على نحو القضية الحقيقية حتى الاخبارات ، مثلاً لو اخبر احد بانَّ بحراً من زئبق بارد بالطبع لابد للحاكم من فرض وجود البحر من زئبق ثم الحكم عليه بانه بارد ، وهكذا في الأحكام الوضعية في مثل : ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾ <sup>(١)</sup> يفرض المولى البيع ، ثم يحكم بكونه موجباً للملكية وحصول النقل والانتقال ، وكذا الحال في الأحكام التكليفية ، فاذا حكم المولى بوجوب حج البيت لابد له من فرض وجوده ثم الحكم بوجوب الحج اليه .

فما لابد منه في مقام الانشاء ليس الا فرض وجود الموضوع ، وأما وجوده حقيقة فغير معتبر في مقام انشاء الحكم اصلاً ، ولذا يمكن انشاء وجوب الحج قبل وجود البيت ، ويجوز انشاء وجوب الصلاة عند الزوال قبل تحقق الزوال ، وهكذا فاذا شك في ثبوت الانشاء وارتفاعه بالنسخ يتمسك باطلاق الدليل ويحكم ببقائه . وأما مرحلة الفعلية فتوقف على فعلية الموضوع ووجوده حقيقة بما له من القيود والخصوصيات ، فاما لم يتحقق الزوال لا يكون وجوب الصلاة عنده فعلياً ،

وما لم يوجد البيت لا يكون وجوب حجّه فعلياً ، وما لم يتحقق البيع لا يكون النقل والانتقال فعلياً ، وهكذا ، ولا يتحقّق ذلك بفرض وجود الموضوع اصلاً ، وهذا هو مراد الشيخ الرئيس من ان الموضوع في القضايا الحقيقية ما صدق عليه عنوانه بالفعل ، وتخلّف احد المقامين عن الآخر لا بأس به على ما اخترناه من ان حقيقة الوجوب ليس الا الاعتبار ، اذ لا مانع من اعتبار الدين بعد سنة على ذمة المكلف . ونظير ذلك باب الوصيّة ، فالموصي يوصي بماله لزيد بعد موته ، فيعتبر المال فعلاً ملكاً له بعد مماته وهكذا يأمر ابنه فعلاً بدفنه في المحل الخاص بعد وفاته ، وسيأتي تفصيل الكلام فيه في بحث الواجب المشروط .

هذا كله في موضوع الحكم .

واما متعلقه فنفس متعلّق التكليف لا يعقل أنّ يجعل مفروض الوجود في مقام التكليف ، وكيف يمكن ذلك مع انه هو المطلوب ايجاده ، ومع فرض وجوده هل يكون طلبه الاّ من قبيل تحصيل الحاصل .

واما قيود المتعلّق فيمكن أنّ تجعل مفروضة الوجود ، كما في وجوب الوفاء بالنذر ، فإنّ النذر بحسب التفاهم العرفي قد جعل مفروض التحقق في الأمر بالوفاء به ، ويمكن أنّ يتعلّق به الطلب ايضاً كما في وجوب الصلاة مع الطهارة ، فإنّ الطهارة ايضاً واجبة التحصيل .

هذا اذا كان القيد اختيارياً ، واما لو لم يكن اختيارياً ، فدائماً لا بدّ وأن يكون مفروض الوجود في مقام انشاء التكليف ، ولا بدّ وأن يكون فعلياً عند فعليّة التكليف .

اذا عرفت هذه الكبرى الكليّة فنقول في تطبيقها على المقام : انه لو قيّد الواجب بقصد الأمر فنفس المأمور به كالصلاة مثلاً مقدور للمكلف ، والقصد ايضاً بنفسه مقدور ، واما الأمر فهو غير مقدور له ، لأنه فعل المولى ، فلا بدّ في مقام



الانشاء من فرض وجوده ثم الأمر بالعمل المقيد به ، وفي مرحلة الفعلية انما يصير الأمر به فعلياً بعد فعلية الأمر ، فيلزم تأخر الشيء عن نفسه ، وهو محال .

وبما بيناه ظهر انه لا مجال لما ذكره بعض الأساطين رداً على كلام النائيني رحمته ، من أن التكليف انما يتوقف على فرض وجود الموضوع لا وجوده الخارجي ، اذ عرفت أن فرض الموضوع انما يكتفي به في مقام الانشاء لا الفعلية .

وفيه : ان أخذ الموضوع والقيود المعتبرة فيه ، او في المتعلق مفروض الوجود في مقام الحكم وتوقف فعليته على فعليتها انما يكون في موردين .

احدهما : أن يكون الظهور اللفظي مقتضياً لذلك كما في موارد القضايا الشرطية ، فلو قال المولى « ان تمت فتوصاً » فظاهره ثبوت التالي على تقدير تحقق المقدم .

ثانيهما : أن يكون البرهان العقلي قائماً على ذلك بأن يكون التكليف من دون ثبوت القيد تكليفاً بما لا يطاق ، فإن العقل حينئذ يحكم بكون ذلك القيد مفروض الوجود في مقام الحكم ، لقبح التكليف بغير المقدور ، كما لو أمر المولى بالصلاة الى القبلة ، فإن وجود القبلة لابد وأن يكون مفروض الوجود في ذلك ، وهكذا فيما لو أمر بالصلاة عند الزوال ، اذ المكلف غير قادر على ايجاد القبلة أو ايجاد الزوال ، فلا محالة يكون التكليف مشروطاً بتحقيقه .

وأما في غير ذلك فلا دليل على اعتبار كون الموضوع وقيوده مفروض الوجود وتأخر الحكم عنها اصلاً ، ومن ثم فرقنا في مسألة اللباس المشكوك بين التكاليف الوجوبية والتحريمية ، وذكرنا أن التكليف التحريمي يمكن أن يكون فعلياً قبل فعلية موضوعه ، مثلاً لا تشرب الخمر فعلي وإن لم يكن خمر في الخارج ، ولا يتوقف فعلية حرمة على أن يوجد خمر خارجاً ، بل يكون شرب الخمر حراماً قبل تحقق الخمر من قبيل التكليف المعلق ، فإن الظهور العرفي يساعد على ذلك في

المحرمات دون الواجبات . ويمكن امتثال التكليف بترك مقدّمات شرب الخمر من ايجاد الخمر ونحوه ، فالتكليف به من دون وجود الموضوع ليس تكليفاً بغير المقدور فيصح ذلك .

إذا عرفت هذا فنقول : فيما نحن فيه يكون التكليف على الفرض متعلّقاً باتيان العمل بقصد الأمر ، كالأمر بالصلاة بقصد الأمر ، ففي مقام الانشاء يتمكّن المولى من لحاظ الصلاة ومن لحاظ قصد الأمر وانشاء وجوب الصلاة بقصد الأمر ، والمكلف بعد انشاء ذلك يكون قادراً على اتيان العمل كالصلاة بداعي الأمر أعني المنشأ والمعتبر لا الانشاء الذي ليس إلا مجرد اللفظ ، لأنّ الأمر بذلك يصير فعلياً لو كان المكلف جامعاً لشرائط التكليف من البلوغ والعقل ونحوه ، وإن لم يكن الأمر فعلاً اختيارياً للعبد ولم يدل دليل على اشتراط فعليّة التكليف بفعليّة الأمر ليلزم تأخّر الشيء عن نفسه .

وبالجمله فكأنّ المولى أمر بجزئين ، بالصلاة وباتيانها بقصد الأمر ، وهذا الأمر بمجرد تحقّقه مع كون المكلف جامعاً للشرائط يصير فعلياً ، فيتمكّن المكلف من امتثاله .

فما افاده المحقق النائيني رحمته وإن كان متيناً ، الا انه مختص بموردين كما ذكرناه ، ولا يجري في المقام ، فهذا الوجه غير تام .

الوجه الثاني : لاستحالة تقييد الأمر بقصد الأمر ما افاده بعض اعظام مشايخنا رحمته ، وحاصله : انّ المراد بقصد الأمر كون الأمر داعياً للمكلف ومحركاً له على الاتيان بمتعلّقه ، فاذا امر المولى بشيء من غير أن يأخذ فيه قصد الأمر لا محالة يكون الأمر داعياً له نحو العمل ، وأما اذا أخذ قصد الأمر ايضاً في المأمور به فالأمر بقصد الأمر انما يدعو الى داعوية نفسه ويحرك نحو محرّكية نفسه ، وهذا مستحيل كاستحالة سببية الشيء لسببيّة نفسه ، وعليّة الشيء لعلّيّة نفسه ، فإنّ السبب موجود

في الخارج والمسبب كذلك ، واما السببية التي هي أمر انتزاعي فهي ذاتية للسبب وليست مجعولة ، ولا معنى لأن يكون الشيء علّة لعلية نفسه ، كما لا يعقل أن يكون الشيء علّة لنفسه ، انتهى .

وفيه : انّ المراد بقصد الأمر أن يجعل المكلف داعيه نحو العمل وغرضه منه امتثال أمر المولى لا سائر الدواعي النفسانية ، فإنّ الفعل لا يصدر من العاقل الملتفت بغير غرض وداعي ، فقصد الأمر فعل جوانحي فاذا أمر المولى بالصلاة مثلاً بقصد الأمر فلا محالة ينحل ذلك الأمر الواحد الى أمرين ضمنيّين ، ويتعلّق حصّة منه بذات العمل وحصّة أخرى بقصد الأمر ، كما هو الشأن في جميع موارد تعلق الأمر بالمركبات الخارجيّة .

نعم فرق بينها وبين ما نحن فيه ، فإنّ الأمر بالمركب الخارجي يكون عرضياً من حيث اجزائه ، بخلاف الأمر باتيان الفعل بقصد الأمر فانه طولي لا من حيث تعلّق الأمر ، بل من حيث انّ مجرد الاتيان بذات العمل بقصد أمره الضمني يوجب امتثال الأمر بقصد الأمر ايضاً ، فيسقط ذلك الامر .

وهذا بخلاف الأمر بالمركب الخارجي ، فإنّ الاتيان بكل جزء من اجزائه لا يكون امتثالاً للأمر الا اذا انضم اليه بقيّة الأجزاء .

اذا عرفت هذا ففما نحن فيه بحسب اللب والواقع يكون امران ضمنيّان . أحدهما : متعلّق بذات العمل ، والآخر : باتيانه بقصد الأمر الضمني المتعلّق به . فالأمر الثاني انما يدعو الى داعوية الأمر الأول لا الى داعوية نفسه ليلزم المحذور ، وإن شئت فقل : انّ إحدى الحصّتين تدعوا الى داعوية الحصّة الأخرى ، فلا محذور .

وبالجملة : عمدة الوجوه المذكورة لاستحالة أخذ قصد الأمر في المتعلق أمور

أولها : ما تقدم عن المحقق النائيني رحمته الله .

ثانيها : ما افاده بعض مشائخنا المحققين رحمته الله ، من أنَّ كلَّ أمر يدعو الى ما تعلق به ذاتاً ، فاذا فرضنا تعلقه بالعمل بقصد الأمر فلازمه داعويته الى داعوية نفسه ، وهو محال .

ثالثها : ما في الكفاية ، وحاصله : أنَّ المأمور به انما هو قصد الأمر الحقيقي لا التشريعي ، فانه لا معنى للأمر بالتشريع الذي هو قبيح عقلاً وشرعاً ، وقصد الأمر الحقيقي انما يتمكن منه المكلف لو تعلق أمر بذات العمل ، والمفروض أنَّ الأمر لم يتعلّق بذات العمل وانما تعلق به مقيداً بقصد الأمر ، فيكون تكليفاً بما لا يطاق .

رابعها : ما افاده بعض اعظم مشائخنا رحمته الله ، ووضّحه بعض الأساطين من أنَّ أخذ قصد الأمر في المتعلّق وإن لم يكن مستلزماً للدور لعدم ثبوت التوقّف فيه من الطرفين ، وانما التوقّف في ذلك يكون من طرف واحد كما هو واضح ، وليس في البين تأثير وتأثر ، ولكن لازم ذلك هو الخلف ، وذلك لأنَّ لازم الأمر بالعمل المقيد بقصد الأمر هو تعلق الأمر بذات العمل لأنَّ لا يكون التكليف تكليفاً بغير المقدور . ومعنى الأمر بالعمل المقيد بقصد الأمر ان ذات العمل لا يكون مأموراً به ، وهذا خلف ظاهر .

وهذه الوجوه الأربعة عمدة ما ذكر في المقام .

والجواب عن جميعها يظهر بالانحلال ، وتوضيح ذلك ببيان مقدّمة ، وهي : انا نرى بالوجدان أنَّ غرضنا تارة : يتعلّق بذات العمل كما لو عطش المولى فاراد الماء ليشربه ، واخرى : يتعلّق الغرض بحصّة خاصّة من العمل ، واعنى العبادة والخضوع واتباع العمل بقصد الأمر ، فيكون في مقام أمره مظهراً لمولويته وعبوديّة عبيده ، وحينئذ لا يسقط غرضه باتباع العمل كيف ما اتفق ، وفي عالم الاعتبار ايضاً لا مانع من اعتبار الفعل في ذمّة العبد مطلقاً ، ولا مانع من اعتباره بعنوان الخضوع

والعبودية ، وفي مرحلة الابرار يمكن أن يبرز اعتبار العمل بنحو الاطلاق ، كما يمكن أن يبرز اعتباره على النحو الخاص ، فجميع هذه المراحل الثلاثة ممكنة ، فلا يبقى ما يوهم استحالة اخذ قصد الأمر في متعلّقه الا الأمور المتقدمة ، وكلها تندفع بما فصلناه في مبحث الأقل والأكثر من أن الأمر بالمركب التحليلي العقلي اي بالمقيد ينحل الى أمرين : الأمر بذات المقيد ، وأمر بتقيده ، كما ينحل الأمر بالمركب الخارجى .

اما اشكال دعوة الأمر الى داعوية نفسه ، فلأنه على الانحلال يكون هناك امران ضمانيان : امر بذات العمل ، وامر آخر باتيانه بداعي أمره الضمني ، والأمر الثاني يكون في طول الأمر الأول ، أي ناظراً اليه ، فيدعو الى داعوية ذلك الأمر لا داعوية نفسه ليلزم المحذور .

وبعبارة اخرى : الأمر الضمني المتعلق بذات العمل كان بحسب ذاته قابلاً للداعوية ، والأمر الضمني الثاني يدعو الى داعويته الفعلية .

واما اشكال عدم قدرة المكلف على الامتثال فأننا قد ذكرنا مراراً أن القدرة المعتبرة في صحّة التكليف انما هي القدرة حين العمل لا حين الأمر ، وعلى الانحلال يكون المكلف قادراً على اتيان الفعل بقصد أمره الضمني حين الامتثال .

واما ايراد الخلف فكذلك مندفع على ما بيناه ، لأن ما لا بد منه انما هو تعلّق الأمر الضمني بذات العمل في مقام فعلية التكليف ، ولا يلزم من الأمر بالمقيد انتفائه ، وأمّا في مقام انشاء الأمر بالمقيد بقصد الأمر فلا يعتبر الا تصور الأمر ولحاظه لا وجوده الخارجى ، والتصور سهل المؤنة .

هذا كله في المقدمة الأولى .

واما المقدمة الثانية : وهي كون استحالة التقييد موجبة لاستحالة الاطلاق ،

فهي أيضاً ممنوعة ، اذ لا منشأ لها سوى ما ذكره المحقق النائيني<sup>(١)</sup> من أنَّ التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة ، وقد افاد في بيان ذلك مقدّمة حاصلها : أنَّ لكلّ من موضوع التكليف ومتعلّقه انقسامات سابقة ينقسم اليه مع قطع النظر عن ورود شرع وشريعة ، كانقسام المكلف الى الأبيض والأسود ، والى الطويل والقصير ، الى غير ذلك ، وانقسام المشي الى البطيء والسريع ، وانقسامات لاحقة لا ينقسم اليها الموضوع أو المتعلّق الاّ بعد ثبوت الحكم وتحقّقه ، كانقسام المكلف الى العالم بالحكم والجاهل به ، واهمال الحكم ثبوتاً بالنسبة الى الانقسامات الأولية مستحيل ، اذ لا معنى لأنْ يكون الحاكم الملتفت الى تلك الانقسامات جاهلاً بما تعلّق به حكمه أو بما رتب حكمه عليه ، فلا مناص فيه من الاطلاق او التقييد ، نعم اثباتاً يمكن الاهمال وأنْ لا يبيّن المولى موضوع حكمه أو متعلّقه .

وامّا بالقياس الى الانقسامات الثانوية ، فالاهمال ضروري ، ويستحيل كل من الاطلاق والتقييد ، اما استحالة التقييد فلما مر من لزوم الدور وتقدم الشيء على نفسه ، واما استحالة الاطلاق فلأنّ التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ، فإنّ الاطلاق انما هو بمعنى عدم التقييد فيما شأنه ذلك ، فاذا لم يكن للتقييد شأنية في مورد فلا مجال فيه لعدم تقييد ما من شأنه ذلك وانقسام المأمور به الى ما يقصد به الأمر وما لا يقصد من الانقسامات الثانوية المتفرّعة على تحقق الأمر .

هذا ونقول : ما افاده في استحالة اهمال الحكم من حيث الانقسامات الأولية بعينه يجري في الاهمال بالقياس الى الانقسامات الثانوية ، فانه لا يعقل أنْ يكون الحاكم الملتفت الى انقسام متعلّق حكمه ولو في مقام العمل - لا في مقام جعل الحكم - أنْ يكون جاهلاً بما اراده أو رتب عليه حكمه ، فانه من قبيل أنْ يكون الحاكم طالباً

للمجهول المطلق ، فيدور الأمر حينئذ بين الاطلاق والتقييد ، فاذا استحال احدهما يتعين الآخر .

وما افاده من انَّ تقابل الاطلاق والتقييد من تقابل العدم والملكة وان كان صحيحاً من حيث الصغرى الا أنَّ الكبرى التي افادها غير تامّة ، وذلك لانَّ الشأنيّة وان كانت معتبرة في العدم والملكة الاَّ انها ليست هي الشأنيّة الشخصية ، بل هي اعم من الشأنيّة بحسب الصنف أو النوع أو الجنس ، ومن ثم يتّصف العقرب بالعمى مع انه بحسب نوعه غير قابل لأن يبصر ، فالمصحح لذلك انما هو شأنيته بحسب جنسه وجهل البارئ مستحيل ، فعلمه ضروري وعلم الانسان بكنه البارئ وبحقائق اغلب الأمور ممتنع ، فيكون جهله بها ضروري ، والسر ما ذكرناه .

وعليه ففي المقام تقييد المأمور به بخصوص الاتيان به بقصد الأمر وان كان مستحيلاً الا انه حيث يكون قابلاً للتقييد بنوع القيود فاذا استحال تقيده بقيد خاص لا محالة يكون مطلقاً بالقياس اليه بعد ما يتّناه من استحالة الاهمال ، أو مقيداً بضده وقصد الأمر في الصلاة اذا امتنع تقييد الصلاة به مثلاً ، فيدور الأمر بين تقييدها بعدمه أو إطلاقها ، وحيث انَّ الأول مقطوع العدم ، فيتعين الثاني ويحرم بالاطلاق لا محالة .

فتحصل انه على تقدير تسليم المقدمة الأولى ، فالمقدمة الثانية ممنوعة .

وقد حكى انَّ الشيخ رحمته الله ، كان يتمسك بهذا الاطلاق .

ولا يخفى انَّ الاطلاق المدعى انما هو الاطلاق الثبوتي ، اعني المنكشف ، لا الاطلاق في مقام الكاشف والاثبات ليقال انه لا اثر لهذا الاطلاق . وعدم التقييد الذي يكون منشأه عدم تمكن المولى من التقييد ، فانَّ ذلك انما يكون في الاطلاق الاتباتي ، فانَّ من مقدّماته أن يكون المولى في مقام البيان وقادراً على التقييد ، فاذا لم يقيد يكون ذلك الاطلاق كاشفاً عن اطلاق المراد . واما الاطلاق في مرحلة

الثبوت فيترتب عليه الأثر بعد اثبات استحالة الإهمال واستحالة التقييد ، فيجزم بأن المراد الواقعي مطلق ويترتب عليه الأثر .

ثم ليعلم أنّ كلتا المقدمتين المذكورتين في الاستدلال ممنوعتان ، ويترتب على انكار كل منهما ثبوت اطلاق ، لأنّ النتيجة تختلف على انكار كل منهما . فإنّ انكرنا المقدمة الأولى وذهبنا الى جواز تقييد الأمر بقصد الأمر يترتب عليه جواز التمسك بالاطلاق اللفظي في مقام الاثبات ، فيمكن أن يقال : أنّ المولى كان في مقام البيان وكان متمكناً من التقييد ومع ذلك اطلق ولم يقيد امره بالصلاة بقصد الأمر ، فيتمسك باطلاق كلامه ويثبت به اطلاق المراد الواقعي ، وهذا بخلاف ما اذا سلمنا تلك المقدمة وابطلنا المقدمة الثانية ، وقلنا أنّ استحالة التقييد لا تستدعي استحالة الاطلاق ، فانه عليه لا يمكن التمسك بالاطلاق في مقام الاثبات ، بل يكون المرجع في ذلك عند الشك هو الأصل العملي .

ولكن بعد اثبات استحالة الإهمال النفس الأمري ثبوتاً يدور الأمر بين أنّ يكون الحكم مقيداً بضد ذلك القيد او مطلقاً ، فاذا علم بعدم تقييده بذلك يقطع ثبوت الاطلاق النفس الأمري ، وعلى هذا المسلك يلزم أنّ تكون جميع الواجبات توصّلية إلّا ما دل الدليل الخاص على تعبديته .

هذا كله في اخذ قصد الأمر .

وأما الكلام في بقيّة الدواعي القريبة من قصد المصلحة أو المحبوبة أو اهلية المولى وامثالها ، فذكروا أنّ اخذها في المأمور به وإن كان ممكناً إلّا أنا نقطع بعدم اخذ شيء منها في العبادات ، ولأنّ لزوم عدم جواز الاقتصار على قصد الأمر فيها ، وهو بديهي الفساد ، فلا يحتمل دخل تلك الأمور فيها ليتمكن التمسك لدفعه بالاطلاق .

وفيه : ان دخل كل من هذه الأمور بشخصه وإن كان مقطوع العدم ، إلّا أنه يحتمل أنّ يكون الجامع بينها وبين قصد الأمر - ونعبر عنه بالاضافة الى المولى ، او



بالقربة - دخیلاً في المأمور به ، واخذ ذلك في المأمور به ممكن بناء على الانحلال ، ولو سلمنا جميع الايرادات المتقدمة الواردة على اخذ قصد الأمر وذهبنا الى استحالته ، حينئذ يتمسك باطلاق كلام المولى بعد كونه قادراً على أن يأخذ جامع القربة في متعلق أمره ويحكم بعدم دخله فيه ، فهذا ايضاً من طرق تصحيح التمسك بالاطلاق في المقام .

فنلخص من جميع ما ذكر انه :

أولاً : ننكر المقدمة الأولى ثم ننكر المقدمة الثانية ، وعلى تقدير النزول على ذلك نتمسك بالاطلاق من حيث عدم اعتبار المولى جامع القربة في متعلق تكليفه مع تمكنه من ذلك ، ومع النزول عن هذا ايضاً نقول : لا بد وأن يكون مايز بين التعبديات والتوصليات ، وليس المايز بينهما حكم العقل كما نبينه انشاء الله تعالى ، بل المايز حينئذ لا بد وأن يكون بالأمر الثاني أي بتعدد الأمر ، وتفصيل ذلك : ان الأمرين تارة : يكون كل منهما ناشئاً عن غرض مستقل بحيث يكون هناك بعثان مستقلان ، ولكل منهما اطاعة مستقلة وعصيان مستقل ، يمكن اطاعتها ، ويمكن عصيانها ، ويمكن اطاعة احدهما وعصيان الآخر ، وذلك كما لو نذر المكلف باتيان المكتوبة في اول وقتها او في المسجد او مع الجماعة ، فان اصل الصلاة حينئذ تكون واجباً ، واتيانها على النحو الخاص يكون واجباً آخر ثبت وجوبه بالزام المكلف ذلك على نفسه بالنذر ، ولكل منهما اطاعة وعصيان .

ويمكن تصوير ذلك في قصد القربة ايضاً كما لو نذر المكلف أن يغسل بدنه للصلاة مضافاً به الى المولى وحينئذ يكون وجوب اضافة الغسل الى المولى وجوب مستقل ناشئ عن غرض مستقل .

واخرى : يكون كلا الأمرين ناشئين من غرض واحد ، كما في الأوامر المتعلقة باجزاء الواجب وشرايطه ، فان الأمر الثاني حينئذ يكون ناشئاً من عين

الغرض الموجب للأمر الأول ، مثلاً قوله ﷺ « صلّ الى القبلة » بعد قوله تعالى : ﴿ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ﴾ <sup>(١)</sup> ، وحينئذ يكون الأمر الثاني ارشاداً الى اعتبار الاستقبال في المأمور به بالأمر الأول . وليس هذا الارشاد ارشاداً الى حكم العقل لينا في المولوية ، بل يكون المرشد اليه فيه امراً مولوياً كما لا يخفى .

اذا عرفت القسمين فنقول : تعدّد الأمر في قصد القرية لا يمكن أن يكون من قبيل الأول بأن يكون الأمر بنفس العمل ناشئاً من غرض مستقل ، والأمر باتيانه بقصد القرية ناشئاً من غرض آخر ، بداهة عدم سقوط الأمر باتيان العبادة بلا قصد القرية ولكانت من قبيل تعدد المطلوب للزم سقوطه بذلك كما عرفت في باب النذر ، كما لا يمكن أن يكون من قبيل الثاني ، لأنّ المانع عن أخذ قصد الأمر لم يكن مانعاً اثباتياً ليندفع بتعدد الأمر بل كان المانع ثبوتياً ، فثبوتاً كان اعتبار وجوب المقيّد بقصد الأمر مستحيلاً ، فكيف تعقل أن يكون الأمر الثاني ارشاداً الى دخل قصد الأمر في الواجب ، ولا معنى لأنّ يعتبر وجوب ذات العمل ابتداءً ثم يعتبر اعتبار قصد الأمر فيه ، فيبرز ذلك ، فلا بدّ وأن يكون الأمر الثاني في المقام ناشئاً من شخص الغرض الأول ، ولكن يكون ارشاداً الى بيان متعلّق غرضه ، وأنّ غرضه سنخ غرض لا يسقط الاّ باتيان العمل بقصد الأمر .

ومن الواضح انه اذا ثبت تقيد الغرض فيكون الحكم باقياً ما لم يؤقّ بمتعلّقه ، فإنّ الحكم حدوثاً وبقاءً يتبع الغرض ، وهذا الأمر الثاني هو الذي عبّر عنه المحقق النائيني رحمه الله بنتيجة التقييد ، فاذا امكن ذلك وكان المولى في مقام بيان غرضه ، ولم يبيّن ذلك تتمسك بالاطلاق المقامي ، ويستكشف منه عدم تقيد متعلّق غرضه بقصد الأمر .

ولا يذهب عليك الفرق بين هذا الاطلاق والاطلاق الثابت بناء على انكار المقدّمة الأولى وهي استحالة تقييد المأمور به قصد الأمر ، فإنّ الاطلاق هناك لفظي ، وفي المقام حالي ومقامي كما لا يخفى .

وبالجملة بناء على القول بإمكان اخذ قصد الأمر أو الجامع في متعلّق الأمر الاول لا اشكال في التمسك بالاطلاق ، وهكذا بناء على أنّ يكون المايز بين التعبديات والتوصليات هو تعدد الأمر غايته أنّ الاطلاق على الأول لفظي وعلى الثاني مقامي ، ولذا يعبر عنه بنتيجة الاطلاق .

واما على القول بعدم إمكان كلا الأمرين وكون المايز بين العبادات والتوصليات حكم العقل من ناحية الغرض ، فلا معنى للرجوع الى الاطلاق ، اذ عليه يكون اعتبار قصد القرية امراً واقعياً لا أمراً اعتبره الشارع في متعلّق تكليفه ، فلا محالة تصل النوبة الى الأصل العملي ، وذهب في الكفاية الى انه هو الاشتغال ، فيقع البحث في ذلك .

ولا يخفى عدم اختصاص وصول النوبة الى الأصل العملي بهذا الفرض ، بل تصل النوبة اليه على الفرضين الأولين ، مع إمكان ثبوت الاطلاق فيهما ، وذلك من جهة أنّ الأوامر الواردة في العبادات اغلبها لا يكون في مقام البيان من حيث الاجزاء وانما هي في مقام التشريع والاهمال ، فالبحث عن مقتضى الأصل العملي يجري على جميع الفروض .

اما على الفرض الأول ، فيكون المقام من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين ، وقد اخترنا فيه الرجوع الى البراءة لا الاشتغال .

واما على الفرض الثاني ، فالرجوع الى البراءة يكون اوضح ، فانه في الفرض الأول ، اي فرض وحدة الأمر ربما يجري اشكال يتوهم منه الرجوع الى الاشتغال ، من حيث عدم انحلال العلم الاجمالي بدعوى أنّ المتيقّن من مورد التكليف هو الأقل

بنحو الإهمال أو الإطلاق ، وإنما العلم الإجمالي متعلق بالأقل لشرط لا أو الأكثر بشرط شيء ، وهما متباينان ، فلا انحلال لتجري البراءة عن الأكثر ، ونحن وإن اجبنا عن هذه الشبهة في محله ، ألا أنها غير جارية في فرض تعدد الأمر أصلاً ، إذ عليه يكون تعلق التكليف بالأقل متيقناً ، أما بنحو الإطلاق أو الإهمال ، ويكون تعلق التكليف الثاني مشكوكاً فيه بالشك البدوي ، فتجري عنه البراءة بلا اشكال .

وأما على الفرض الثالث ، فالبراءة الشرعية غير جارية لاختصاص أدلتها بقوله ﷺ : « رفع ما لا يعلمون » <sup>(١)</sup> بما يكون قابلاً للوضع والرفع ، واعتبار قصد القربة في متعلق الأمر محال على الفرض ، ودخله في الفرض امر واقعي اجنبي عن اعتبار الشارع فإذا لم يكن قابلاً للوضع الشرعي لا يكون قابلاً للرفع أيضاً . وأما البراءة العقلية وهي « قبح العقاب بلا بيان » ، فهي جارية فيه ، وذلك لأن العبد وإن كان في غاية الانقياد لمولاه ، لا يتحرك إلا عن تحريك المولى ، فإذا لم يكن في البين بعث وتحريك لا يكون هناك ملزم له على الانبعاث ، فيحكم العقل فيه بقبح العقاب بلا بيان . وبعبارة أخرى : لا اختصاص للبراءة العقلية بباب التكليف ، بل تجري في الأغراض أيضاً .

نعم يبقى اشكال ، وهو انه اذا لم يكن البيان ممكناً ، فكيف يجري قبح العقاب بلا بيان ؟! والجواب عنه :

أولاً : انه لا وجه لاعتبار التمكن من البيان في ذلك ، ولذا لو كان المولى في السجن ومنوعاً عن التكلم واحتملنا تعلق غرضه بشيء تجري البراءة عن ذلك ولا يكون العبد ملزماً باتيان ما احتمل تعلق غرض المولى به .

وثانياً : في المقام يمكن للمولى البيان ولو بالاخبار ، وعليه فلا تصل النوبة الى

حكم العقل بالاشتغال اصلاً .

فتحصل من جميع ما ذكر انه يمكن اخذ قصد الأمر في المتعلق ، وعلى فرض التنزل لا مانع من أخذ قصد القرية الجامع بين قصد الأمر وقصد سائر الدواعي القريبة فيه ، وعلى ذلك فلو كان المولى في مقام البيان يتمسك بالاطلاق ، وينفي احتمال اعتبار قصد الأمر في المأمور به ، ولو لم يحرز كونه في مقام البيان فيرجع الى اصاله البراءة على المختار في الأقل والأكثر الارتباطيين ، فإنَّ المقام من صغرياته . بل نترقى عن ذلك ونقول : لو تنزلنا عن ما ذكرنا ، قلنا بأنَّ اعتبار قصد القرية ليس بأمر الشارع ، وانما هو من ناحية دخله في غرض المولى ، فالبراءة الشرعية حينئذ وإن لم تكن جارية ، لأنَّ الرفع انما يكون فيما يكون امر وضعه بيد الشارع ، إلا أنَّ البراءة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان جارية في ذلك ، فانه لا اختصاص للأصول العملية بالتكاليف ، بل تجري في الأغراض ايضاً ، فيقال : انَّ دخل قصد الأمر في غرض المولى غير معلوم ، وكان المولى في مقام البيان ولم يبيِّن ذلك ، فيجري فيه قبح العقاب بلا بيان . فعلى جميع التقادير لا تصل النوبة الى الاشتغال .

ثم انه قد دلَّ الدليل على عدم سقوط الأمر في بعض الواجبات باللاتيان بمجرد العمل من دون اضافة الى المولى ، كالصلاة والصوم ونحوه ، فيستفاد من ذلك اعتبار قصد القرية فيها ، كما ورد الدليل على سقوط التكليف في بعض الموارد من دون حاجة الى قصد القرية .

وهناك واجبات لم يعلم اعتبار قصد القرية فيها ، ولا عدم اعتباره ، فهل يوجد دليل عام يستفاد منه تعبدية كل واجب إلا ما خرج بالدليل أو لا ؟

وقد استدل على الأول بوجوه :

الوجه الأول : الوجه العقلي ، وهو أمتن الوجوه ، وحاصله : انَّ الأمر فعل

اختياري للمولى فلا بدّ وأن يكون صادراً عن غرض وغاية ، فإنّ الفعل لا يصدر عن العاقل الملتفت بلا غرض ، ومن الواضح أنّ الغرض من الأمر ليس الآ حصول الفعل خارجاً ولا يعقل أنّ يكون الغرض منه خصوص الحصّة من الفعل الصادرة بغير داعي الأمر ، فإن ذلك اجنبي عن الأمر فكيف يعقل أنّ يكون هو الغرض منه ، كما لا يعقل أنّ يكون الغرض حصول مطلق الفعل لعين هذا البيان ، فينحصر أنّ يكون الغرض من الأمر خصوص الفعل الصادر بداعي ذلك الأمر وغرض المولى يجب تحصيله .

والجواب عنه بمنع الكبرى والصغرى .

أما منع الكبرى ، فلأنّنا ولو سلمنا أنّ الغرض من الأمر هو حصول الفعل كذلك ، إلاّ انه لا يحكم العقل بلزوم تحصيل غرض المولى من فعله وما يستقل به العقل الحاكم في باب الاطاعة ، وانما هو امتثال تكاليف المولى لا تحصيل كل غرض يريده من فعله ، ولذا لا يعتبر قصد القربة في النواهي ولا في الواجبات التوصلية مع أنّ هذا البيان يجري فيها .

وأما منع الصغرى بعد تسليم الكبرى فلأنّ الغرض من الشيء هو العلة الغائية المتقدّمة على الشيء تصوّراً والمتأخّرة عنه خارجاً ، المترتبة عليه ، ومن الواضح أنّ حصول الغرض لا يترتب على الأمر به غالباً لكثرة العصاة وقلة المطيعين ، فليس الغرض من الأمر ذلك لتجري فيه الشقوق الثلاثة المذكورة ، بل الغرض من الأمر ليس إلاّ إيجاد ما يمكن أنّ يكون داعياً للمكلف أو زاجراً له ، وهذا الغرض يترتب على الأمر لا محالة سواء اطاع المكلف أو عصى من غير فرق بين التوصليات والتعبديات ، وهو اجنبي عن التعبديّة فالمولى لمصلحة راجعة الى نفسه كما في الموالي العرفية أو الى عبيده كما في الشارع يوجد ما يمكن أنّ يكون محرّكاً للمكلف إنّ لم يكن له محرك من نفسه ، أو زاجراً عنه ان كان له داعي نحو الفعل في

نفسه .

وبهذا البيان يندفع اشكال اللغوية في أمر العصاة وتكليفهم ، وفي النهي عما يتنفر عنه الطباع كأكل القاذورات مثلاً ، فان الفائدة والغرض المراد من الأمر والنهي ليس الاً امكن الداعوية والزاجرية ، وهي موجودة فيها .

نعم يبقى اشكال آخر ، وهو ان امكن الداعوية أو الزاجرية انما يتعلّق به الغرض طريقياً ، وأي فائدة يترتب على ايجاد ما يمكن أن يكون زاجراً عن شيء يتنفر عنه طبع المكلف في نفسه ؟!

والجواب عنه هو ان فائدته تمكن المكلف من اضافة عمله حينئذ الى المولى ، وبه يحصل له التقرب وكمال النفس ، وهو الغرض الوحيد من التشريع .

الوجه الثاني : مما استدل به على اصالة التعبدية قوله تعالى : ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ ﴾ <sup>(١)</sup> ، فان ظاهر الآية هو المحصر ، فيستفاد منها ان جميع الأوامر تعبدية الا ما خرج بالدليل .

وفيه : أولاً : ان تفسير الآية بهذا المعنى يستلزم تخصيص الأكثر ، وهو مستهجن ، فان الواجبات أكثرها توصلية خصوصاً الواجبات النظامية المعروفة ، بخلاف العبادات فانها منحصرة في الأمور المعدودة المعروفة ، فلا بد وأنفسر الآية بمعنى لا يلزم منه التخصيص المستهجن وان لم نعرف نحن ذلك المعنى .

وثانياً : ان الآية اجنبية عن التعبدية رأساً بقرينة صدرها وذيلها كقوله عز شأنه : ﴿ وما تفرّق الذين أوْتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهمُ البَيِّنَةُ ﴾ الى آخر الآيات ، فظاهرها التعريض على اهل الكتاب الذين تفرّقوا وابتدعوا البدع من عبادة علمائهم ورهبانهم والسجود الى قبور انبيائهم الى غير ذلك ، فكأنه سبحانه

يقول هم ما امروا بذلك وانما امروا بأن يعبدوا الله مخلصين ، فهي أجنبية عن ما نحن فيه .

الوجه الثالث : مما استدل به ما ورد من أن الأعمال بالنيّات ، ولا عمل إلا بنيّة ، فإنّ ذلك بالحكومة يدل على أن العمل الغير المشتمل على النيّة - أي القرية - ليس بعمل .

وفيه : أولاً : ما تقدم من استلزامه التخصيص المستهجن .

وثانياً : أن النيّة لغة انما هي بمعنى قصد الفعل ، فظاهر الروايات هو أن روح العمل يكون بقصد الفاعل ، فإنّ الفعل الصادر عن الفاعل لا يكون حسناً بالذات ، وليس الفعل كالعناوين مثل الظلم والعدل ليكون حسناً ذاتاً أو قبيحاً كذلك .

فربما يكون صدور الفعلين المتضادّين حسناً من شخصين باختلاف قصدهما ، كما لو فرضنا أن احداً رفع الحجر من الطريق لأن لا يعثر به احد ، وارجعه الآخر الى مكانه بقصد أن يراه المحتاج ويأخذه اذا اراد ، فكلا الفعلين يكون حسناً .

فالمراد بهذه الأخبار هو أن روح العمل هو القصد ، فاذا كان القصد حسناً فالفعل الصادر بذلك القصد يكون حسناً لأنّه من آثاره . وهكذا العكس ، فضرب اليتيم بقصد التأديب حسن كما أن عين ذلك الضرب بقصد التشفي قبيح .

هذا على انه قد ورد ما يظهر منه تفسير هذه الأخبار في باب الجهاد من أن المجاهد اذا قصد بخروجه وجه الله يكون اجره على الله ، وإن خرج بقصد تحصيل المال فأجره هو المال ، وهذا معنى قوله ﷺ : « انما الأعمال بالنيّات » .

فتحصل : انه لا دليل على اصالة التعبدية في الواجبات ، بل مقتضى الاطلاق والأصل العملي هو التوصلية على ما عرفت .



## المقام الرابع

### في دلالة الأمر على النفسية والتعينية والعينية

إذا علمنا بوجوب شيء وشككنا في كونه نفسياً أو غيرياً ، أو في كونه تعينياً أو تخييرياً ، أو في كونه عينياً أو كفاًئياً ، فالبحث عما يقتضيه الأصل العملي ينحصر بما إذا كان دليل الواجب لبيئاً ، أو كان مجملأ فيما إذا كان لفظياً .

والبحث عن مقتضى الأصل العملي بالنسبة الى دوران الأمر بين التعيين والتخير أو دورانه بين العينية والكفائية موكل الى أواخر مبحث البراءة ، وبالنسبة الى دوران الأمر بين النفسية والغيرية موكل الى بحث مقدمة الواجب . فالكلام فعلاً فيما يقتضيه الأصل اللفظي اعني اطلاق الدليل .

وقد ذكر المحقق الخراساني<sup>(١)</sup> وغيره أنَّ مقتضى ذلك هو النفسية والعينية والتعينية ، بدعوى : أنَّ ما يحتاج الى المؤونة الزائدة انما هو الغيرية والتخيرية والكفائية ، فاذا كان الأمر في مقام البيان وكان متمكناً من نصب القرينة على التقييد ولم يفعل يتحقق الاطلاق ، وبتبعية مقام الاثبات للثبوت طبعاً كما عليه بناء العقلاء ايضاً يحكم باطلاق المراد الواقعي .

هذا وقد نوقش في ذلك بأن تبعية الاثبات لمقام الثبوت انما يكون فيما اذا كان

الاطلاق الواقعي محتملاً كما في قوله تعالى : ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾<sup>(١)</sup> ، فانه نَحْتَمِلُ أَنْ يكون مطلق البيع حلالاً ونافعاً ، واما اذا تيقناً بعدم الاطلاق في المراد الواقعي فلا أثر حينئذ للاطلاق اللفظي اصلاً ، كما لو فرضنا انا نعلم بانَّ الاطلاق غير مراد في الآية وانما المراد منها اما خصوص البيع المشتمل على العقد العربي ، أو خصوص المشتمل على العقد الفارسي ، فلا يمكن التمسك باطلاق الآية ، والمقام من هذا القليل ، فانَّ كلا من العدلين يكون قسماً للآخر ومقيداً بخصوصية مغايرة لما قيد به الأول ، مثلاً الوجوب النفسي هو الوجوب الذي لم يكن مترشحاً من الغير ، وفي قبالة الوجوب الغيري ما يكون مترشحاً من وجوب شيء آخر ، كما انَّ الوجوب التعيني ما تكون الخصوصية معتبرة في متعلقه ، بخلاف التخيري فانه الوجوب الذي ليس لخصوصية متعلقه دخل فيه ، وانما هو متعلق بالجامع ، وهكذا الكلام في التعيني والكفائي .

وعليه فالمراد الواقعي لا بدَّ وأنَّ يكون مقيداً باحدى الخصوصيتين ، ولا معنى حينئذ للاطلاق الاتباتي والتمسك به .

هذا والجواب عن الشبهة هو : انا اذا اجرينا الاطلاق وتمسكنا به في نفس المشكوك لكان ما ذكر تماماً ، الا انا انما نتمسك بالاطلاق في ملزوم مشكوكنا ثم ثبت لازمه وهو المشكوك ايضاً بنحو الأصل المثبت فانَّ الأصول اللفظية مثبتاتها حجة ، ويثبت بها لوازمها العقلية وملزوماتها ايضاً اذا كانت متساوية .

بيان ذلك : هو انَّ لازم عدم ترشح الوجوب من الغير هو لزوم الاتيان بالواجب على المكلف ، كان هناك وجوب آخر ام لم يكن ، كما انَّ لازم الوجوب التعيني هو لزوم الاتيان لمتعلقه على المكلف ، اتي بشيء آخر أم لم يأت ، ولازم

الوجوب العيني هو لزوم الاتيان بالمأمور به سواء أتى به شخص آخر ام لم يأتِ ،  
فقتضى اطلاق دليل الواجب في مدلوله الالتزامي هو ذلك لا اللزوم على تقدير  
خاص دون تقدير ، فاذا ثبت هذا اللازم يثبت ملزومه ايضاً ، وهو كون الوجوب  
نفسياً وعينياً وتعينياً لانه ملزومه المساوي لما ذكرنا انّ الأصول اللفظية حجة في  
مداليلها الالتزامية ولا تنحصر حجيتها بمداليلها المطابقة .

## المقام الخامس

### في دلالة الأمر عقيب الحظر

إذا ورد امر عقيب الحظر أو توهمه ، فسواء قلنا بأن الصيغة موضوعة لانشاء الطلب ، أو قلنا بانها موضوعة لايقاع النسبة ، أو قلنا بكونها موضوعة لابرار الاعتبار النفساني ، وسواء قلنا بانها ظاهرة في الوجوب وضعاً ، أو انصرافاً ، أو قلنا بأن الوجوب يكون بحكم العقل من جهة عدم ثبوت الترخيص . وعلى جميع هذه التقادير لا يستفاد الوجوب منه حينئذ ، لأن ورودها في مقام الحظر صالح لأن يكون قرينة صارقة لها عن معناها ، فلا يستفاد منها الوجوب ، كما لا يستفاد منها الاباحة بمعناها الخاص بل تكون مجملة ، نعم يمكن اثبات الاباحة حينئذ باصالة الاباحة التي هي من الأصول العملية .

وهكذا الكلام في النهي الوارد عقيب الأمر أو في مقام توهم الوجوب ، فلا يستفاد منه الحرمة ولا الاباحة .

## المقام السادس

### في دلالة الأمر على المرة أو التكرار

تارة : يراد من المرة الفرد ومن التكرار الافراد ، واخرى : يراد من المرة الدفعة ومن التكرار الدفعات ، وربما يتحد المعنيان خارجاً فيما اذا لم يكن للواجب افراد عرضية ، كالصلاة فانه لا يمكن ايجاد افراد منها دفعة واحدة ، فالتكرار فيها من حيث الافراد لا بدّ وأن يكون بالتكرار بحسب الدفعات .

ثم انّ الفرق بين مسألة تعلق الأمر بالطبيعة أو بالفرد وبين هذا البحث بناء على ارادة الفرد من المرة والافراد من التكرار غير خفي . فانّ البحث في تلك المسئلة انما هو عن دخل الخصوصيات الفردية وعدمه في متعلق الأمر ، وفي المقام يكون البحث عن انّ متعلق الأمر هل هو وجود واحد أو وجودات ؟

كما انّ الفرق بين القول بالتكرار والقول بالانحلال لا يكاد يخفى . فانّ معنى الانحلال أن يكون الحكم الواحد لفظاً منحللاً بعدد افراد موضوعه ، امّا بالظهور اللفظي كما في موارد العمومات مثل ان يقول المولى « اكرم كل عالم » ، واما بالقرينة الخارجية كما في قوله تعالى : ﴿ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ ﴾<sup>(١)</sup> ، فانه غير مشتمل على اداة العموم الاّ أنه حيث لا معنى لحلية بيع ما لا بدّ وان يكون الموضوع كل فرد من افراد البيع ، وعلى كل تقدير التكرار في موارد الانحلال انما يكون في نفس الحكم ، وهذا

بخلاف التكرار في المقام فانه يكون في متعلق الحكم .

وكيف كان البحث في المقام تارة يقع عما يقتضيه الاطلاق اللفظي ، واخرى :  
عما يقتضيه الأصل العملي .

اما ما يقتضيه الاطلاق اللفظي اي فيما اذا كان المولى في مقام البيان فتحقيق الكلام فيه انا مهما نشك في مادة الأمر أو في مواد هيئة المشتقات ، فلا نشك في انها مشتركة مع مواد سائر المشتقات ، كما لا نشك ايضاً في عدم دخل شيء من المرة والتكرار في مادة غير صيغة الأمر من المشتقات ، ولذا لو قيل « زيد اكرم عالماً » لا يعلم منه ان اكرامه كان دفعة واحدة أو دفعات ، أو انه أوجد فرداً من الاكرام أو اتي منه بافرد ، وهكذا لا نشك في ان كل من المرة والتكرار اجنبي عن مفاد الهيئة على جميع الأقوال ، وعليه فمفاد الصيغة ليس الا طلب الطبيعي والبعث نحوه ، ويمكن ايجاده مرة واحدة أو مرات ، الا أنه من الخارج معلوم انه لا يمكن الامتثال عقيب الامتثال .

فلو اتي المكلف بطبيعي المأمور به بما له من القيود والخصوصيات دفعة واحدة فقد سقط التكليف ، والا لزم الخلف ، ولا يبقى مجال للامتثال الثاني بعد فرض سقوط الأمر ، وما ورد في تكرار الصلاة جماعة اجنبي عما نحن فيه كما سنبينه في بحث الأجزاء .

وامّا ما ذكر المحقق الخراساني<sup>(١)</sup> من بقاء الغرض الأقصى وامكان الامتثال عقيب الامثال من تلك الجهة .

ففيه : ما لا يخفى فأننا لسنا بمكلفين بتحصيل الغرض الأصلي ، وانما يلزمنا الخروج عن عهدة تكاليف المولى وتحصيل المصلحة المترتبة على المأمور به ،

فالتكرار من حيث الافراد الطوليّة لا يمكن لهذه الجهة .

واما ما تقتضيه الأصول العمليّة ، فهو انه لو لم يكن المولى في مقام البيان وأمر بشيء وشككنا في تقيد المأمور به بكل من المرة والتكرار فمقتضى الأصل العملي عدم كونه بشرط لا عن الزيادة ، وعدم كونه بشرط شيء بالاضافة الى التكرار ، وعليه فالإقتصار على المرة جائز ، كما انّ الاتيان بأكثر من المرة ايضاً لا يكون مضراً بالامتثال .

## المقام السابع

### في دلالة الأمر على الفور أو التراخي

والكلام فيه تارة : يقع من حيث دلالة دليل الوجوب او الندب على ذلك ، أو دلالة دليل آخر عليه .

واخرى : في انه على الفور لو اخل به فهل يجب الاتيان به بعد ذلك أم لا ؟  
وثالثة : في انه على ذلك هل يجب الاتيان به فوراً ففوراً أم لا ؟ فهنا مقامات ثلاثة :

أما المقام الأول : فالصيغة لا دلالة لها على الفور أصلاً ، لما عرفت من انّ مادتها مشتركة مع مواد بقية المشتقات ، وهيئتها لا تدلّ الا على الابرار ونحوه .  
نعم ربما يستفاد الفور من قرينة خارجيّة ، كما لو علمنا بانّ المولى عطشان وامرنا باحضار الماء ، فانّ القرينة حينئذ دالة على الفور .

واما استفادة ذلك من دليل خاص فربما يستدل عليه بقوله عزّ شأنه : ﴿ وسارعوا الى مغفرة من ربّكم ﴾ <sup>(١)</sup> ، وقوله تعالى : ﴿ فاستبقوا الخيرات ﴾ <sup>(٢)</sup> .  
وقد أورد عليه في الكفاية <sup>(٣)</sup> بانه لا يستفاد من الأمر الوارد في الآيتين

---

(١) آل عمران / ١٣٣ .

(٢) البقرة / ١٤٨ .

(٣) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٢٣ .



الوجوب ، اذ لو كان الفور والمسارة لازماً لكان التحذير عن استتباع تركه الغضب والشرانسب .

ونقول : ما هو المراد من كلامه ؟ فان اراد من ذلك انه لا بد في بيان الوجوب من أن يكون ذلك بالتحذير لا بصيغة افعل ، فهو مضافاً الى فساد جاري في جميع الواجبات .

وان اراد به ان الأمر في خصوص الآيتين له خصوصية وهي تعلّقها بالمغفرة والخير ، فيستفاد منها انه عند ترك المسارة ايضاً يكون العمل خيراً فليس هناك غضب وشر ، ولا معنى لثبوت الخير عند ترك الواجب ، فلا بد وأن لا يكون الأمر فيها للوجوب .

ففيه : ان هذا انما يتم لو كان وجوب الفور بنحو وحدة المطلوب بأن لا يكون ذات العمل خيراً ، واما ان كان بنحو تعدد المطلوب كما هو الظاهر من الآية فلا مانع من كون المسارة واجبة وكون الاتيان بذات العمل مع التراخي ايضاً مغفرة وخيراً .

ثم أورد عليه<sup>(١)</sup> ثانياً : بأن الأمر بالمسارة والاستتباع لا بد وأن يحمل على الارشاد لاستقلال العقل بحسب ذلك كالأمر بالاطاعة .

وفيه : ان ملاك الحمل على الارشاد انما هو عدم امكان الحمل على المولوية لا مجرد الحسن العقلي ، ولذا ترى ثبوت الأمر المولوي في كثير من الموارد التي استقل العقل فيها بالحسن كوجوب اداء الدين ، وهكذا يثبت النهي المولوي في مورد استقلال العقل بالقبح كحرمة القتل من غير حق ، وفي باب الاطاعة لا يعقل ثبوت الأمر المولوي .

ثم أورد عليه ثالثاً : بأنَّ الأمر يدور بين رفع اليد عن ظهور الأمر في الآيتين في الوجوب وحمله على الاستحباب وبين تخصيصه لغير المستحبات ، فإنَّ الفور غير لازم فيها ، ولازمه التخصيص المستهجن ، ولا ريب في أنَّ الأول لو لم يكن أولى ليس بأدون من الثاني .

وهذا الاشكال وارد جداً .

ولكن التحقيق : أنَّ آية المسارعة اجنبية عن الفور بالكليّة ، فإنَّ المغفرة انما هي فعل الرب ولا معنى للمسارعة اليها الا بالمسارعة الى مقدماتها واسبابها ، وليس اتيان كل واجب أو مستحب سبباً للمغفرة الألبعض الأعمال الخاصّة التي ثبت فيها ذلك بالدليل كزيارة الحسين عليه السلام . فها هو سبب المغفرة انما هو الندم والتوبة ، فالمراد من المغفرة ذلك ومن الأمر وجوب المسارعة اليها .

المقام الثاني : على فرض تسليم الفور فوجوب الاتيان بذات العمل اذا لم يؤثّر به فوراً وعدمه مبني على كون وجوب الفور بنحو وحدة الطلب وتعدده ، فإنَّ كان من قبيل الأول فلا يجب الاتيان به ثانياً ، لأنَّ المقيد يزول بزوال قيده ، وأما ان كان من قبيل الثاني فيجب ذلك ، لأنَّ عصيان احد الخطابين لا يستدعي سقوط الخطاب الآخر .

ثم انه لو استفدنا وجوب الفور من نفس دليل الواجب ، فيكون ذلك بنحو وحدة المطلوب . واما لو استفدناه من الآيتين يكون بنحو تعدد المطلوب ، لا لمجرد كون الدليل المقيد منفصلاً ، فإنَّ التقيد المنفصل كالممتصل في ظهوره في وحدة المطلوب وهو كاشف عن تقيد المطلوب بذلك القيد من اول الأمر ، بل لخصوصية في الآيتين وهي ما تقدم من أنَّ تعليق المسارعة الى المغفرة والاستباق الى الخيرات ظاهر في ثبوت الخير مع عدم المسارعة ايضاً ، ولا يتم ذلك الا على تعدد المطلوب ، فعليه يجب الاتيان بذات العمل وان لم يأت به فوراً .

وأما المقام الثالث : وهو وجوب الاتيان به فوراً ففوراً فهو مما لا دليل عليه أصلاً لا من الصيغة ولا من الخارج ، وكون الفور من قبيل الواجب في واجب وتعدد المطلوب لا يستلزم الفور ففوراً كما تخيله في الكفاية .

نعم ربما يتوهم ان نفس آية المسارعة والاستباق يدل على ذلك ، لأنّ الاتيان بالزمان الثاني مسارعة بالاضافة الى الاتيان في الزمان الثالث ، وهكذا .  
والجواب عنه واضح ، فانّ المسارعة لا تصدق عرفاً اذا لم يؤت بالشئ في أول وقته العرفي ، مثلاً لو أدى المديون دينه بعد سنة ، فهو وإن كان مسارعاً فيه بالاضافة الى ردّه بعد سنتين إلاّ أنه لا يقال عرفاً سارع في اداء دينه ، وهكذا لو صلّى قبل ساعة من آخر وقتها .

وبعبارة أخرى : ظاهر المسارعة هو المسارعة بقول مطلق لا المسارعة الاضافية ، وهي لا تتحقق الا باتيان العمل في اول وقته عرفاً ، فلا دليل على مسألة فوراً ففوراً أصلاً .

## المقام الثامن

### في الاجزاء

وقع الكلام في الأجزاء وأنّ الاتيان بالمأمور به على ما ينبغي بما له من القيود  
المعتبرة فيه عقلاً أو شرعاً يقتضي سقوط امره ام لا ؟

ولا يخفى أنّ البحث عن ذلك بهذا المعنى لا وجه له اصلاً ، فإنّ سقوط الأمر  
بالاتيان بمتعلّقه كذلك ، فما لا ريب فيه ومعه لا يبقى مجال للقول بعدم الاجزاء  
والاتيان بالمأمور به ثانياً لا اعادة ولا قضاء .

والأمر في القضاء أوضح ، لانه فرع الفوت بل هو استدراك ما فات ، وفي  
المقام على الفرض لم يفت من المكلف شيء ليتدارك خارج الوقت .

نعم يمكن البحث عن أنّ الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري أو بالأمر  
الاضطراري يقتضي الاجزاء عن الأمر الواقعي لكونه وافياً بالغرض الواقعي  
والمصلحة الواقعيّة او لا يقتضي ذلك لعدم وفائه بهما ؟

والفرق بين هذه المسألة ومسألة التكرار ، وتبعيّة القضاء للأداء واضح ، فإنّ  
البحث عن المرة والتكرار بحث عن مدلول الدليل ، وفيما نحن فيه يكون البحث عن  
وفاء المأتي به بالغرض أو المصلحة ، نعم يتّحد التكرار مع عدم الاجزاء بحسب  
النتيجة لكن بلاكين ، كما هو واضح .

والبحث عن تبعيّة القضاء للأداء وعدمها انما هو عن كون وجوب الواجب في

الوقت بنحو وحدة المطلوب الذي لازمه احتياج الوجوب في خارج الوقت الى دليل آخر ، أو بنحو تعدد المطلوب لأن لا يحتاج الى ذلك ، وعليه فلا جامع بين المسألتين اصلاً .

ثم ليعلم امران :

الأول : انّ القول بالاجزاء يتوقّف على أنّ لا يكون للدليل الواجب الواقعي اطلاق يقتضي بقاء الوجوب حتى بعد الاتيان بما هو المأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري ، والأفلا مجال للاجزاء لقصور المقتضي من أول الأمر .

الثاني : انّ القول بعدم الاجزاء يبتني على أنّ لا يكون للأمر الظاهري أو الاضطراري اطلاق يستفاد منه البدليّة المطلقة وكون متعلّقه وافياً بالغرض الواقعي ، والأفلا مجال للقول بالاجزاء ايضاً ، وعليه فعمدة البحث عن المقام مبتني على هذين الأمرين ، وانّ الاستفادة من الدليل بحسب الفهم العرفي اي منهما .

وبالجملة : لا يعقل النزاع في اجزاء الاتيان بالمأمور به الواقعي بما له من الخصوصية عن الأمر الواقعي فانّ الاجزاء حينئذ يكون ضرورياً ، وهكذا اجزاء المأمور به الظاهري أو الاضطراري عن أمره .

نعم يمكن النزاع في اجزاء الاتيان بما هو المأمور به بالأمر الظاهري أو الاضطراري عن الأمر الواقعي ، وعليه فيكون الفرق بين مسئلتنا ومسئلة التكرار أو تبعيّة القضاء للأداء واضح ، فانّ البحث في تلك المسألة انما هو عما يستفاد من الدليل من المرة والتكرار ، وفيما نحن فيه بعد وضوح مدلول الدليل يبحث عن وفاء المأمور به الاضطراري أو الظاهري بالغرض والمصلحة الواقعية وعدمه ، وفي مسألة تبعيّة القضاء للأداء يبحث عن كفاية الأمر الأول في وجوب العمل في خارج الوقت بعد فوت الواقع في الوقت ، فلا جامع بين هذه المسائل ليبحت عن وجه الفرق بينهما .

نعم بعد وضوح اجزاء الاتيان بالمأمور به الواقعي عن الأمر الواقعي وجواز الاكتفاء به بيقى الكلام في جواز تبديل الامتثال ، وانه هل يمكن ذلك أو أنّ الاجزاء والاكتفاء بالامتثال الأول واجب ؟

وقد ذكرنا في بحث المرّة والتكرار انه لا يعقل جواز تبديل الامتثال ، لانه بعد الامتثال الاول ان كان الأمر باقياً فالامتثال الثاني واجب ، وإن سقط الأمر فلا معنى للامتثال الثاني .

وما ذكره في الكفاية<sup>(١)</sup> من المثال العرفي وجواز تبديل الامتثال فيه لبقاء الغرض ففيه :

اولاً: أنّ الغرض من فعل المأمور به ليس الاّ ما يترتب عليه من تمكّن المولى من رفع عطشه من تلك الناحية في المثال ، وليس الغرض منه رفع العطش ، وهو حاصل بمجرد الاتيان بالماء .

وثانياً: أنّ بقاء الغرض بعد الامتثال على فرض تسليمه انما يتصور في الموالي العرفية فيما اذا كان الغرض من الأمر مصلحة عائدة الى الأمر فيمكن القول ببقاء الغرض ما لم يستوف الأمر مصلحته وأنّ امتثل العبد ، وهذا بخلاف المولى الحقيقي فإنّ المصلحة في موارد امره انما تكون عائدة الى المكلفين ، وتحصل لا محالة بمجرد الامتثال .

وامّا الموارد التي توهم فيها ذلك في الشريعة كاعادة صلاة الآيات ما دامت الآية باقية ، واستحباب اعادة الصلاة جماعة اذا صلى المكلف منفرداً ، أو صلى اماماً وطلب منه الامامة ثانياً ، أو صلى مأموماً فاريد منه أن يصلى بهم اماماً ، فلا بد من حملها على احد وجهين على سبيل منع الخلو .

اما على استحباب الصلاة الثانية كما هو المتيقن في اعادة صلاة الآيات ، واما على كون الثانية قضائية لما فات منه يقيناً أو احتمالاً ، والروايات الواردة في اعادة الفريضة في الموارد المذكورة قابلة الانطباق على ذلك ، فإن في بعضها ذكر عنوان الفريضة فقط ، وفي بعضها صرح بعنوان القضاء ، فيكون ذلك مبيّناً لما أريد من الفريضة في غيرها ، واما ما ورد في بعضها من ان الله يختار له احبها فانما هو في مقام الاحتساب والكتابة في الديوان ، ولا مانع من أن يكتب غير الفريضة مكان الفريضة تفضلاً اذا كانت اكمل كما يكتب عمل المغتاب لكن في ديوان المغتاب - بالفتح - وبالجمله ليس في الروايات ظهور في كون الاعادة من باب تبديل الامتثال اصلاً . ثم لا يتوهم ان الجماعة غير مشروعة في الصلوات المستحبة ، فان ذلك انما هو في المستحبات الذاتية لا العرضية اذا قام الدليل على مشروعيتها فيها .

اذا عرفت ذلك ، فلنشرع في المطلب ، ويقع البحث في مقامين :

الأول : في اجزاء الاضطراب عن الواقع .

الثاني : في اجزاء الظاهري عن الواقع .

وفي المقام الاول : يقع الكلام في موردين :

أحدهما : في الاجزاء من حيث القضاء فيما اذا زال العذر بعد الوقت .

الثاني : في الاجزاء من حيث الأداء .

اما المورد الأول : فالظاهر هو الاجزاء ، وقد وقع التسالم عليه ، والوجه فيه هو ان القضاء لو كان تابعاً لفوت الفريضة الواقعية ففيما نحن فيه لم تفت الفريضة من المضطر ، لان فريضته انما كان الوظيفة العذرية وغيرها لم تكن فريضة عليه كما يستفاد ذلك من الأدلة ، فان ظاهر قوله تعالى : ﴿ فلم تجدوا ماء فتيمّموا ﴾ <sup>(١)</sup> ان

الوضوء فريضة على الواجد دون غيره .

وان كان تابعاً لقوت ملاك الواقع فهو في المقام مشكوك فيه ، اذ يحتمل كون المأمور به الاضطراري وافياً بتمام ملاك الواقع ومصلحته ، فوضوع وجوب القضاء غير محرز . هذا مضافاً الى ان ظاهر الأدلة الاضطرارية وفاء متعلقاتها بتمام الغرض بالاضافة الى المضطر كما عرفت .

هذا كله في المورد الأول .

وأما المورد الثاني : وهو اجزاء الاضطراري عن الأمر الواقعي بالاضافة الى الاداء فيما اذا ارتفع العذر في الوقت ، فبالنسبة الى خصوص التقية قد ورد الدليل عليه ، بل على افضليته . وأما النزاع في ذلك بالنسبة الى بقية الاعذار فهو مبني على القول بجواز البدار الذي هو فرع فقهي ، فانه على القول بعدم جواز البدار لا معنى للبحث عن الاجزاء ، اذ البحث عن ذلك انما هو في اجزاء المأمور به ، وعلى القول بعدم جواز البدار لا يكون المأتي به مصداقاً للمأمور به اصلاً حتى يبحث عن كونه مجزياً عن الواقع أو غير مجز .

نعم على القول بجواز ذلك يبحث عن الأجزاء اذا زال العذر والوقت باق .

وذهب السيد في العروة<sup>(١)</sup> الى جواز البدار في خصوص التيمم ، تمسكاً بالرواية الظاهرة في ذلك دون غيره ، وذهب بعض الى جواز البدار في غير التيمم من العبادات ، تقديماً لما ورد في عدم جواز البدار في خصوص التيمم .

والتحقيق : ان مقتضى القاعدة عدم جواز البدار ، لان الأمر اذا تعلق بايجاد الطبيعي بين المبدء والمنتهى فان كان جميع افراده الطولية متساوية الاقدام من حيث الوجدان للاجزاء والشرائط وفقدانه لها فلا محالة يحكم العقل بالتخير بين جميع



الأفراد .

وأما اذا لم تكن جميع الأفراد متساوية ، كما اذا فرضنا ان بعض افراد الطبيعي كان فاقداً لبعض ما اعتبر في الأمور به دون بعض ، فلا يحكم العقل حينئذ بالتخير الا بين خصوص الافراد الواحدة ، فلا يكون غيرها مأموراً به اصلاً ، مثلاً لو فرضنا ان المكلف غير قادر على الصلاة الواحدة لما اعتبر فيها في ساعة من آخر النهار ، فلا محالة يتقيد المأمور به بالنسبة اليه الى غير ذاك الحد ، وهكذا من حيث المبدء ، فاذا فرض ان المكلف عاجز عن الطهارة المائية مقدار من اول الزوال ، ولكنه تمكن منها في وسط الوقت فيتعين المأمور به في ما يؤتي به في ذاك الوقت ، فلا يكون غيره مأموراً به ، وهذا معنى عدم جواز البدار ، فجوازه لا بد وأن يكون مستنداً الى احد امور ثلاثة :

اما أن يدل دليل خاص على ذلك ، فيكون جواز البدار حينئذ جوازاً واقعياً ، كما في التيمم والصلاة عن جلوس لمقتضى ظاهر قوله ﷺ : « اذا قوي فليقم »<sup>(١)</sup> .  
وأما أن يطمئن المكلف ببقاء العذر واستمراره الى آخر الوقت ، فيكون جواز البدار حينئذ بحكم العقل واعتقادياً .

واما أن يشك المكلف في استمرار عذره ، فيستصحب ذلك ، فيكون جواز البدار حينئذ ظاهرياً بحكم الاستصحاب .

اما ما كان جواز البدار فيه من قبيل الثالث ثم ارتفع العذر في اثناء الوقت وانكشف الخلاف فلا اشكال في خروجه عما نحن فيه ، اذ عليه بانكشف الخلاف يعلم انه لم يكن مضطراً ، وما اتى به لم يكن مأموراً به بالأمر الاضطراري ، وانما كان مأموراً به بالأمر الظاهري ، فيكون داخلياً في المسألة الآتية .

وأما لو كان المستند في جواز البدار الاطمئنان وكان من قبيل القسم الثاني ، فلا اشكال حينئذ في عدم الاجزاء وخروج ذلك عن مورد النزاع ، لأن ما اتي به لم يكن مأموراً به واقعاً أصلاً ، وإنما اعتقد وتخيل كونه مأموراً به ، فلا وجه فيه للاجزاء .

وأما فيما كان مستند الجواز الدليل الخاص وكان جواز البدار واقعياً ، ففي خصوص الصلاة اليومية التي دل الدليل من الاجماع وغيره على عدم وجوب كل من الصلوات الخمس في اليوم واللييلة الأمرة واحدة يحكم بالاجزاء ، وذلك لانه اذا قام الدليل على جواز البدار وان احتمل زوال العذر كاشف عن ان وظيفة المضطر ما لم يرتفع اضطراره انما هو الأمر الاضطراري واقعاً وزوال العذر يكون من قبيل تبدل العنوان ، نظير ما اذا صار المسافر حاضراً في اثناء الوقت ، فلو اتي المضطر بوظيفته في أول الوقت فقد سقط تكليفه وليس عليه الاعادة بعد ذلك .

وهذا معنى الاجزاء ، الا أنه مختص بالصلوات اليومية ، مما دلّ الدليل على عدم وجوب ازيد من خمس صلوات على المكلف في كل يوم وليلة .

وأما في غيرها مما يحتمل فيه ثبوت التكليف الواقعي بعد زوال العذر ، اذا لم يكن المأتي به الفاقد لبعض الاجزاء او الشرائط اضطراراً وافياً بتمام المصلحة الملزمة فلا يجري ذلك .

والصحيح فيه ان كلا من الاجزاء وعدمه ممكن فيه ثبوتاً ، اذا لامنع من أن يكون المأمور به الاضطراري وافياً بتمام المصلحة الواقعية فيجزى ، كما يمكن أن لا يكون وافياً بتمامها ويبقى منها بمقدار ملزم فيجب استيفائها اذا ارتفع العذر ، وأما في مقام الاثبات ، فإن كان للأمر الاضطراري اطلاق من حيث عدم لزوم الاعادة فيما اذا ارتفع العذر في اثناء الوقت ، ولو بترك الاستفصال فيتمسك به ويحكم بالاجزاء ، وأما لو لم يكن لذلك الدليل اطلاق فتصل النوبة الى الأصل العملي وهو البراءة لأن

الشك انما هو في حدوث تكليف جديد بعد زوال العذر ، اذ التكليف الثابت بنحو الطلاق قد امتثل وسقط بذلك ، ودليل تقيده بالقيّد الفاقد انما كان يقيد به في حال التمكن دون حال الاضطرار ، فلا يكون وافياً لاثبات التكليف بعد زوال العذر ، وعليه فبعد الاضطرار يكون الشك في حدوث تكليف آخر ، والاصل هو البراءة عنه .

ونمثل لذلك مثلاً عرفياً ، وهو ما اذا امر المولى عبيده بأن يأتوه في يوم الجمعة ، ثم امرهم بأن يلبس كل منهم العمامة حال مجيئه الا من لم يكن متمكناً من ذلك فانه يأتي بلا عمامة ، فاذا فرضنا ان بعضهم لم يكن متمكناً فأتاه بلا عمامة ، ثم زال عذره وتمكن ، فهل يمكن توهم وجوب الاتيان عليه ثانياً بنفس ذاك الأمر الأول؟! والمقام من هذا القبيل .

ثم لا يخفى انه لا ينتقض ما ذكرنا بما اذا عجز المكلف نفسه اختياراً فأتى بما هو وظيفة العاجز ثم زال عذره ولم يقل احد فيه بالاجزاء ، وذلك لان ادلة الاضطرار كقوله تعالى : ﴿ وان لم تجدوا ماءً فتيمموا ﴾ <sup>(١)</sup> لا يعم الا العاجز بطبعه دون من عجز نفسه اختياراً ، فأدلة الاضطرار غير شامل لمثل ذلك .

وفي العرف لو امر المولى عبده بضيافة احد فقال له ان كنت متمكناً فاطعمه طيبخاً والا فتمناً ، فاذا كان العبد قادراً على الأول وكان عنده ما يلزم طبخ التمن ولكن اتلفه اختياراً ، فاطعم الضيف الخبز لا يكون عرفاً ممثلاً .

هذا كله في اجزاء الأمر الاضطراري عن الواقع .

المقام الثاني : في اجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي .

كما اذا فرضنا ان الامارة قامت على عدم وجوب السورة في الصلاة فأتى بها

المكلف بلا سورة ، ثم انكشف الخلاف ، اما في الوقت واما في خارجه ، فهل يكفي بما اتى به ام لا ؟

وانكشاف الخلاف تارة : يكون قطعياً ، واخرى : يكون بامارة اخرى اقوى كما في تبدل رأي المجتهد مثلاً ، فالكلام يقع في موردين :  
المورد الأول : في ما لو انكشف الخلاف قطعاً .

وقد ادعى الاجماع على عدم الاجزاء في الفرض ، بل جعل القول بالاجزاء فيه من فروع القول بالتصويب المجمع على بطلانه .

والانصاف : انّ ما ذكره من عدم الاجزاء في غاية المتانة من غير فرق بين موارد الشبهة الحكمية كما في المثال المتقدم ، وبين موارد الشبهة الموضوعية كما لو قامت البيّنة على طهارة ثوب فصلّى فيه ثم انكشف مخالفتها للواقع . وذلك لانه لو فرضنا بقاء الواقع على حاله وعدم انقلابه بقيام الامارة على خلافه - بناء على ما هو الحق من الطريقة أو المصلحة السلوكية - فسقوطه لا يكون الاّ بأحد أمرين :

أما الاتيان بما هو المأمور به واقعاً ، وأما بقيام الدليل على الاجتزاء بغيره عنه ، وكلاهما مفقود في المقام ، فالقول بالأجزاء فيما نحن فيه في موارد الشبهات الحكمية مستلزم للتصويب واختصاص الاحكام الواقعية بالعالمين بها .

وأما في الشبهات الموضوعية ، فأخذ العلم في موضوعات الأحكام بأنّ يكون معلوم البولية نجساً أو معلوم الخمرية حراماً ، وان كان في نفسه ممكناً ، وعليه فيمكن القول بالأجزاء في موارد الشبهات الموضوعية ، الاّ انه يدفع ذلك امران :

احدهما - انّ ظاهر الأدلة ثبوت الأحكام للعناوين الواقعية من غير دخل لعلم المكلف وجهله فيها ، فنفس البول نجس لا ما علم بوليّته .

ثانيهما - انّ دليل حجّة الامارة وارد على نهج واحد ، فاما أن يستفاد منه الطريقة مطلقاً ، أو يستفاد منه السببية مطلقاً ، والتفصيل لا وجه له .

وبعبارة أخرى : القول بالأجزاء فيها إن كان من جهة اخذ العلم في الموضوعات فيدفعه اطلاقات الأدلة ، وإن كان من جهة قيام الامارة ففيه : انّ لسان دليل حجّيتها لسان واحد ، فلا معنى لأن يدل على الطريقيّة في بعض الموارد ، وعلى السببية في بعضها .

هذا كلّه فيما اذا كان مستند الحكم الظاهري هو الامارة .

واما إن كان مستنده الأصل العملي ، فهل يجري فيه ما تقدّم ام لا ؟

ظاهر الكفاية<sup>(١)</sup> هو التفصيل ، ولنقدّم أولاً ما افاده في وجه ذلك ثم نذكر ما فيه ، وحاصل ما افاد : ان الامارة تكون ناظرة الى وجود الواقع في باب الاجزاء والشرائط أو عدمه كما في موارد الموانع ، ففاد الامارة القائمة على طهارة الثوب مثلاً هو الاخبار عن الطهارة الواقعية بحيث لو انكشف الخلاف يستكشف انه لم يكن هناك شيء أصلاً بل كان المخبر مخطئاً في اخباره ، وهذا بخلاف الأصل العملي ، فإنّ مفاده جعل الحكم بعنوان الشاك نظير جعل الأحكام الواقعية على موضوعاتها النفس الأمرية ، فكأنه هناك حكمان ، أحدهما : ثابت للعنوان الواقعي ، وثانيهما : لعنوان الشاك ، ونتيجة ذلك هو التوسعة في دليل الشرطية بالحكومة ، كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : « لا صلاة الاّ بطهور » فيكون المراد من الطهور فيه الاعم من الطهارة الواقعية والظاهرية .

وعليه فلو اعتمد المكلف على قاعدة الطهارة أو استصحابها - على القول بكونه من الأصول - وصلى في الثوب المحتمل نجاسته مثلاً ، فصلاته مشتمل على ما هو الشرط واقعاً غايته الشرط الظاهري لا الواقعي ، وهذا بخلاف كشف الخلاف في باب الامارات ، فانه يعلم منه انه لم يكن هناك شرط أصلاً ، ولذا التزم بالأجزاء في

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٣٣ وما بعدها .

موارد الأصول دون الامارات .

وقد اورد عليه المحقق النائيني<sup>(١)</sup> بوجوه على ما في التقريرات ، ونحن نتعرض لوجهين منها :

أحدهما - النقض بأمور .

منها : اذا طهرنا الشيء المتنجس بماء طاهر بحكم القاعدة ، ثم انكشف نجاسته ، فان لازم القول بحكومة الأصل العملي على دليل الشرطية هو ثبوت شرط المطهرة في الماء ، أعني الطهارة ، ولازمه أن يكون المغسول به طاهراً حتى بعد انكشاف الخلاف .

وبعبارة اخرى : لا فرق بين شرطية طهارة الثوب والبدن في الصلاة وبين شرطية طهارة الماء في باب الغسل ، فان اقتضى قيام الأصل على طهارة الثوب أو البدن تحقق الشرط في الصلاة حتى لو انكشف الخلاف لزم اقتضائه لذلك فيما اذا استندنا الى الأصل في طهارة الماء المغسول به المتنجس ، وان كان اقتضاؤه للطهارة محدودة الى زمان انكشاف الخلاف لجري ذلك في الموردين .

ومنها : ما اذا لاقى شيء مع النجس الواقعي المحكوم بالطهارة بحكم الأصل ، فان لازم ذلك أن لا يكون الملاقى محكوماً بالنجاسة حتى بعد انكشاف نجاسة الملاقى - بالفتح - في زمان تحقق الملاقات ، وذلك لأن في وقت الملاقات كان الملاقى محكوماً بالطهارة على الفرض وبعد ما علم نجاسته لم تتحقق ملاقات ، فلا تصدق ملاقات هذا الشيء مع النجس .

ومنها : ما اذا بعنا الدهن المتنجس واقعاً تمسكاً بالأصل في طهارته ، ثم انكشف نجاسته ، فان لازم ما تقدم صحة البيع حتى على القول باعتبار الطهارة في

صحة بيع الدهن ، لانه حين تحقق البيع كان محكوماً بالطهارة ، ولا يضر بها ثبوت نجاسته بعد ذلك بانكشاف الخلاف ، كما يحكم بالاكْتفاء بالصلاة المأتي بها في الثوب المتنجس ، أو مع نجاسة البدن مستنداً في طهارته الى الأصل عند انكشاف الخلاف في الوقت وقابلية التكليف للاستمرار ، الى غير ذلك مما ينتقض به في المقام .

وثانيتها - الحل ، وهو أنَّ الحكومة على قسمين ، فإنَّ الدليل الحاكم تارة : يوجب التوسعة أو التضييق في الدليل المحكوم واقعاً كما في حكومة قوله ﷺ : « كل مسكر خمر » على قوله ﷺ : « الخمر حرام » ، ويعبر عنه : « بالحكومة الواقعية » ، واخرى : يوجب التوسعة او التضييق في المحكوم ما دام الشك موجوداً ، ويعبر عن ذلك « بالحكومة الظاهرية » ، والمقام من قبيل الثاني ، وعليه فبعد انكشاف الخلاف تنعدم الحكومة ، فيكون التكليف بالطبيعي الواجد للشرط باقياً على حاله ، فتجب الاعادة .

ثم أنَّ الاجتزاء بالصلاة في الثوب المتنجس انما هو من جهة النص الخاص لا لكون الاستناد في طهارته على الأصل العملي ، ولذا يحكم بالاجزاء في ذلك ايضاً وان كان المستند في الطهارة غير الأصل من البيئة والقطع الوجداني وغير ذلك بل في فرض الغفلة ايضاً ، فينكشف من ذلك أنَّ المانع من الصلاة انما هو العلم بالنجاسة لا النجاسة الواقعية .

المورد الثاني : أعني ما اذا كان انكشاف الخلاف بقيام الامارة على خلاف الحكم الظاهري لا بالقطع الوجداني .

وتارة : يتصور ذلك في الشبهة الموضوعية ، كما لو اعتمد المصلي في الثوب النجس او المتوضي بماء متنجس واقعاً على القاعدة ، او على قول ذي اليد فقامت البيئة على نجاسته ، او استند المتوضي في حلية الماء على اصالة الحل - بناء على ما هو المختار من اعتبار الحلية الواقعية في ما يتوضأ به - ثم قامت حجة اقوى على كونه

مغصوباً .

واخرى : يتصور في الشبهة الحكمية ، كما في موارد تبدل رأي المجتهد الذي هو مورد بحثنا هنا .

والمشهور ذهبوا الى عدم الاجزاء في الأول ، والاجزاء في الثاني .  
والصحيح : انه لا وجه للتفصيل ، وذلك :

أولاً - فلأن دليل حجّة الطرق والامارات واحد بلسان واحد ، فكيف يستفاد منه الاجزاء في الشبهة الحكمية وعدمه في الشبهات الموضوعية ؟! وهذا هو النقض .

وثانياً - وهو الحل ، انّ الاكتفاء بالمأتي به في مقام الامتثال يكون بأحد أمرين : أما الاتيان بما هو المأمور به واقعاً ، وحينئذ يكون الاجزاء عقلياً . وأما ورود الدليل على اكتفاء الشارع بالمأتي به في مقام الامتثال كما وقع ذلك في موارد قاعدة التجاوز والفراغ ، والآ فالعقل يحكم بالاشتغال لا محالة .

ثم انّ ما ذكرناه مستمر حدوثاً وبقاءً ، فكما نحتاج الى احد الأمرين في الاجزاء بالمأتي به والحكم بحصول الامتثال حدوثاً نحتاج الى ذلك في مرحلة البقاء ايضاً ، فاذا انكشف الخلاف في الحكم الظاهري المعتمد عليه في مقام الامتثال لابد من الحكم بعدم حصول الامتثال بقاءً من غير فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية ، فيجب الاعادة أو القضاء .

توضيح ذلك : انّ المجتهد تارة : يستند في مقام الفتيا على قطعه الوجداني ، ثم ينكشف له الخلاف في ذلك ، كما لو اعتقد ظهور لفظ الصعيد في مطلق وجه الأرض فقام بعد ذلك عنده دليل على انه خصوص التراب ، أو اعتقد انّ الراوي الفلاني ثقة عدل ، ثم ظهر خلافه ، وهذا الفرض خارج عما نحن فيه ، اذ لم يكن هناك حكم ظاهري اصلاً ، وانما تخيل المجتهد ثبوته .



واخرى : يستند في مقام الفتيا الى اصل لفظي ، كإصالة العموم بعد الفحص عن المخصص وعدم الظفر به ، أو اصل عملي ، ثم عثر على المخصص بعد ذلك ، أو قامت عنده إماراة على خلاف مؤدى الأصل العملي ، وفي مثل ذلك وإن كان الامتنال ثابتاً بحكم الشارع حدوثاً لثبوت الحكم الظاهري واقعاً ما دام الجهل موجوداً ولذا لا تعقل الشبهة المصداقية في الأحكام الظاهرية بخلاف الحكم الواقعي ، إلا أن ذلك يرتفع بقاءً بانكشاف الخلاف على ما بيناه ، فتجب الاعادة إن كان في الوقت ، والقضاء إن كان في خارج الوقت .

وان شئت فقل : تبدل رأى الفقيه يكون على اقسام ثلاثة :

الأول : أن يكون فتواه الاولى ناشئة من تطبيقه الكبرى على الصغرى باعتقاده انها من افرادها ، مثلاً اعتقد كون اللفظ الخاص ظاهراً في المعنى المخصوص ، كما كان اكثر العلماء فيما تقدم يعتقدون ظهور كلمة « ما » الموصولة في العموم ، أو اعتقد قيام حجة على حكم ، أو كون راوي الحديث الكذائي هو « ابو بصير » الثقة ، ثم بعد العمل على طبق قطعه انكشف له الخلاف ، وفي هذا القسم لا مجال لتوهم الاجزاء اصلاً ، لانه لم يكن هناك حكم لا ظاهري ولا واقعي ، بل كان تخيّل لثبوت الحكم .

الثاني : أن يكون المستند في فتواه الاولى حجة شرعية ، كما لو فرضنا انه ظفر على رواية معتبرة دالة على حكم شرعي وبعد الفحص لم يعثر على ما يعارضها ، فأفتى على طبقها ، ثم ظفر بعد ذلك على ما يسقطها عن الحجية ، كما لو فرضنا انه بعد مدة ظفر على معارض لها بحيث سقطاً معاً عن الحجية ، فرفع المجتهد يده عن فتواه الاولى من دون أن يعدل الى ما يوافق مؤدى الحجة الثانية لسقوطها بالمعارضة والتعبير بتبدل الرأي في الموردين غير خال عن المسامحة ايضاً .

الثالث : أن يكون في فتواه الاولى مستنداً الى حجة شرعية ثم عثر على حجة

اقوى منها من دليل مخصص أو حاكم أو وارد على الدليل الأول ، بحيث عدل الى مفادها ، مثلاً كان معتمداً على عموم « حرم الربا » ولم يكن عائراً على قوله ﷺ : ( لا ربا بين الوالد والولد ) ، وكان بانياً على حرمة الربا بينهما مدة ، وكان عاملاً على ذلك الى أن ظفر بالمخصص فتبدل رأيه .

فعلى الاول لا مجال للقول بالاجزاء كما عرفت .

وعلى الثاني لا بد من التفصيل بين انكشاف الخلاف في الوقت وخارجه أي بين القضاء والأداء ، فإن انكشف الخلاف في الوقت تجب الاعادة بمقتضى حكم العقل بقاعدة الاشتغال لكون الشك في الامتثال بقاءً بعد العلم بالتكليف ، واما لو انكشف الخلاف بعد انقضاء الوقت فالتكليف الثابت في الوقت سقط قطعاً ، لأن الصحيح ان القضاء يكون بامر جديد لا بالأمر الاول ، وثبت الأمر بالقضاء في حق هذا الشخص مشكوك لعدم احراز موضوعه ، وهو فوت الواقع ، لانه يحتمل وجداناً كون ما اتى به موافقاً للواقع وان سقطت الحجة القائمة على ذلك بقاء ، اذ لم تقم حجة على خلافه ايضاً كما هو المفروض ، فيدفع احتمال التكليف بالقضاء بالبراءة .

وأما على الثالث ، فالصحيح هو عدم الاجزاء مطلقاً ، وسواء انكشف الخلاف في الوقت أو في خارجه . اما في الوقت ، فواضح ، واما في خارج الوقت ، فلأن مفاد الحجة الأقوى القائمة على خلاف الحجة الاولى انما هو كون الواقع من اول الأمر مطابقاً لمؤداه ، فغاية الأمر كان الحكم الظاهري ثابتاً الى زمان وصول الحجة الثانية ، فاذا كان الحكم الواقعي من اول الأمر كذلك والمفروض انه لم يأت به ، ففاته ذلك ، فيتحقق موضوع القضاء وهو الفوت لا محالة من دون حاجة الى الاستصحاب ولا الى غيره .

وحاصل الكلام في المقام هو ان منشأ رأي المجتهد الذي ينكشف له فيه

الخلاف تارة : يكون هو القطع الوجداني فيرى بعد مدة خطأه في ذلك ، وفي الحقيقة يكون التعبير حينئذ يتبدل الرأي غير خال عن المسامحة ، واخرى : يكون حجة شرعية ، ثم يعارضها حجة أخرى بحيث تسقط كلاهما عن الحجية من دون أن يستلزم قيام الحجة الثانية تبدل رأي الفقيه على طبق مؤداها ، وثالثة : يكون قيام الحجة الثانية موجباً لذلك ، كما اذا كانت الحجة الثانية مخصصة للدليل الأول ، أو وارداً أو حاكماً عليه .

أما على الأول ، فلا مجال للبحث عن الاجزاء اصلاً ، لانتفاء كل من الحكم الواقعي والظاهري في مورده .

وأما على الثاني ، فيفصل بين كون الانكشاف في الوقت أو في خارجه ، فاذا كان الانكشاف في الوقت تجب الاعادة ، لأن الحجة الثانية وإن لم توجب عدم حجية الدليل الأول حدوثاً إلا أنها توجب سقوطها عن الحجية بقاءً فمن حيث البقاء ليس له دليل شرعي على اكتفاء الشارع بما أتى به ولو لم يكن موافقاً للواقع ، فكما يحتمل حصول الامتثال لاحتماله مطابقة ما أتى به مع الواقع كذلك يحتمل عدم حصوله لاحتماله عدم المطابقة ، ومقتضى حكم العقل بالاشتغال والخروج عن عهدة التكليف المعلوم هو الاتيان بما يحرمز معه الامتثال ولا يخفى أن هذا إنما يكون فيما اذا كان التبدل في رأي المجتهد واجتهاده لا فيما اذا كان التبدل في المدرك من دون حصول تبدل في الرأي ، كما لو فرضنا انه كان بانياً على عدم وجوب السورة في الصلاة معتمداً على الروايات الواردة في ذلك ، ثم عثر على معارضها ، ولكن كان مستمراً على رأيه معتمداً على البراءة ، ففي مثل ذلك لا تجب الاعادة في الوقت ايضاً ، لثبوت الحجة على الاجتزاء بقاءً ايضاً ، وهذا واضح .

وأما اذا كان الانكشاف في خارج الوقت ، فحيث انه يعلم بسقوط التكليف السابق ، أما بالامتثال لو كان المأتي به موافقاً مع الواقع ، وأما بخروج الوقت لو لم

يكن الأمر كذلك ، وتعلق التكليف بالقضاء به مشكوك لعدم احرازه الفوت ، فيدفع بالبراءة ، وقد عرفت أنَّ استصحاب عدم الاتيان بالواقع لا يثبت عنوان الفوت .  
وامّا في القسم الثالث ، فلا يفرق بين القضاء والأداء ، فيحكم بعدم الاجزاء فيها ، اما فيما اذا انكشف الخلاف في الوقت فواضح ، واما اذا انكشف الخلاف في خارج الوقت ، فلأنَّ نفس الحجّة الثانية المفروض كونها اقوى تثبت أنَّ الحكم الواقعي من اول الأمر كان على طبق مؤداها ، غاية الأمر أنَّ المكلف كان ممثلاً بحكم الشارع الى الآن ، والمفروض انه لم يمثّل الواقع الثابت بمقتضى الحجّة الثانية وفاته ذلك فيجب القضاء .

وانْ شئت فقل : أنَّ لازم قيام الحجّة الأقوى تحقق الفوت ، وهي حجة في لوازمها العقلية ، لانها من الامارات ، فيتحقق موضوع القضاء .  
هذا كله بناء على الطريقة المحضة .

واما على السببية ، فتارة : يقع الكلام فيما يمكن الالتزام به من اقسامها ، واخرى : في ما يترتب عليها من الأجزاء وعدمه .  
فنقول : أمّا السببية المنسوبة الى جملة من الأشاعرة ، وهي كون الواقع تابعاً لرأي المجتهد ، فهو غير معقول كما افاد العلامة ، اذ لو لم يكن في الواقع حكم فعلياً يفحص المجتهد ؟ وبماذا يتعلّق رأيه ؟

واما السببية المنسوبة الى المعتزلة ، فهي وإنْ لم تكن بهذه المثابة من الفساد ، ولا تكون مستحيلة ، اذ يمكن أنَّ يتبدل الواقع بقيام الامارة على خلافه كما تتبدل الأحكام بطرو العناوين الثانوية ، كنذر الأمر المباح والشرط في ضمن العقد وامثال ذلك ، فلا مانع من أنَّ يكون خبر العادل مثلاً لموضوعيته في نظر الشارع موجباً لانقلاب الواقع ، لانه مخالف للاجماع وللأخبار ، مثل قوله ﷺ : « : للمصيب اجران وللمخطئ اجر واحد » أي اجر الانقياد فقط ، فعلى الأول لا مجال للبحث عن

الاجزاء اصلاً ، لانه ليس هناك حكم واقعي غير مؤدى الامارة لبحث عن اجزاء امر آخر عنه .

وامّا على الثاني ، وان كان مجال للنزاع الاّ انه لا بدّ فيه ايضاً من القول بالاجزاء ، لأنّ ما اتى به كان هو الواقع بالنسبة اليه حين الاتيان بالعمل ، فما افاده الشهيد من كون القول بالاجزاء من فروع التصويب تام لا شبهة فيه .

بقي الكلام في القسم الثالث من اقسام السببية ، وهو ما ذهب اليه بعض الامامية على ما يستفاد من كلام الشيخ رحمته الله ، من الالتزام بالمصلحة السلوكية ، ويقع الكلام تارة : في بيان ذلك واستلزامه للقول بالاجزاء وعدمه ، واخرى : من حيث صحّة الالتزام به وعدمها .

فنقول : تختلف السببية بهذا المعنى من حيث السعة والضيّق ، اعني الطول والقصر ، فانّ المصلحة السلوكية التي يتدارك بها ما يفوت من المكلف من المصلحة الواقعية لا بدّ وأن تكون بالمقدار الذي يكون فواته مستنداً الى سلوك الطريق ، فاذا فرضنا ثبوت انكشاف مخالفة الامارة للواقع بعد فوات وقت الفضيلة فقط لا محالة يكون السلوك بذاك المقدار ، فتكون المصلحة السلوكية ايضاً كذلك ، واذا فرضنا تحقق انكشاف الخلاف بعد انقضاء أصل الوقت فالترك في الوقت يكون مستنداً الى سلوك الطريق دون ترك القضاء في خارجه ، فيتدارك بالمصلحة السلوكية مصلحة اصل الوقت ، كما انه ربما لا ينكشف الخلاف الاّ في وقت لا يمكنه القضاء ايضاً ، فيوصي ذلك الى وصيه ، فلا بدّ وأن يتدارك ذلك المقدار من المصلحة ، وربما لا ينكشف الخلاف الى الابد ، فتمام مصلحة الواقع تتدارك بالمصلحة السلوكية بسبب الانقياد .

وبالجملة فالمصلحة السلوكية لا يتدارك بها اصل المصلحة الواقعية ، وعليه فهما انكشف الخلاف يكون الواقع باقياً على حاله من اشتماله على المصلحة ، غاية

الأمر المقدار الفائق من المصلحة بسبب السلوك يكون متداركاً ، فيجب الاتيان به من غير فرق بين كون انكشاف الخلاف في الوقت أو في خارجه ، فعدم الاجزاء واضح على القول بالسببية بهذا المعنى بخلاف القول بالسببية بالمعنيين المتقدمين المستلزمة للاجزاء والتأمل يقتضي التفصيل في الأجزاء وعدمه بين القضاء والأداء على السببية بهذا المعنى ايضاً ، وذلك لانه لو كان وجوب الصلاة في الوقت مثلاً بتعدد الأمر امكن أن يقال فيما اذا انكشف الخلاف بعد الوقت أن مصلحة الوقت متداركة بالسلوك ومصلحة اصل الواجب باقية غير متداركة فيجب تداركها ، وأما على المختار من كون القضاء بامر جديد وأن الصلاة في الوقت قد تعلق بها تكليف واحد ، فلا معنى لاستيفاء مصلحة الوقت وبقاء مصلحة اصل الواجب ، اذ لا معنى للتفصيل ، بل لابد حينئذٍ من الالتزام ببقاء تمام المصلحة وعدم تداركها اصلاً ، وهو خلف ، أو الالتزام باستيفائها جميعها ، اي مصلحة أصل الواجب ، وهو المستعين ، وعليه فلا يبقى مجال للاعادة ، فيجزى ما اتى به عن القضاء ، وهذا بخلاف الانكشاف في الوقت ، فتأمل .

هذا كله في بيان السببية بالمعنى الثالث .

واما الالتزام بها فالظاهر انه غير ممكن وذلك لاستلزامها التصويب وانقلاب الواقع خلافاً للمحقق النائي ، لانه لو كان هناك فعلاً وكان كل منهما وافياً بالمصلحة فرفضها صلاة الجمعة وصلاة الظهر ، لا يمكن للشارع جعل الوجوب لاحدهما تعييناً ، بل لابد له من ايجاب احدهما بنحو التخيير ، وفيما نحن فيه اذا فرضنا ان قيام الامارة على الخلاف اوجب حدوث مصلحة في مؤداها بالقياس الى الجاهل بالواقع فلا بد من أن يكون التكليف الواقعي بالقياس اليه تخييراً ، اما التكليف الاستحبابي فيما اذا كان السلوك في مقدار فوت فضيلة الوقت ، واما التكليف الأدائي فيما اذا كان السلوك في تمامه ، واما اصل التكليف حتى القضائي لو

كان السلوك الى آخر العمر ، وهذا هو التصويب المجمع على بطلانه ، غاية الأمر انه فرق بين الانقلاب اللازم من هذه السببية والسببية على النحوين المتقدمين ، اذ عليها يكون الانقلاب في اصل الحكم وفي المقام في خصوصيته ، اعني التعيينية وانقلابها الى التخيير فلا يمكن الالتزام به .

ثم لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بامكانها ثبوتاً ، فمن الواضح عدم كفاية الامكان الثبوتي في الحكم بالواقع ، بل لا بد له من قيام دليل في مقام الاثبات ، ولا دليل عليه ، وذلك لانه لو كانت هذه الطرق والامارات امور تأسيسية من الشارع لأمكن استظهار السببية من ادلة حجيتها بدعوى ظهورها في الموضوعية ، ولكن الأمر ليس كذلك ، بل جميعها طرق عقلائية قد امضاها الشارع كما هي عند العقلاء ، ومن الواضح انه ليس للعقلاء جعل حكم في مواردها ، بل انما يرونها طرقاً محضة وبنوا على طريقتيها حفظاً للناظم ، فالامضاء الشرعي ايضاً يكون كذلك .

فالصحيح ان السببية بجميع معانيها مما لا يمكن الالتزام بها .

والجواب عن شبهة ابن قبة ، يكون بأمر آخر تعرضنا لها في مجالها .

## تنبيهات

التنبيه الأول : فصل المحقق الخراساني في الكفاية<sup>(١)</sup> على القول بالسببية المستلزمة للاجزاء بين ما اذا قامت الامارة على الحكم ثم انكشف الخلاف ، وبين ما اذا قامت على بيان متعلق التكليف فانكشف خلافها ، فذهب الى القول بالاجزاء في الثاني دون الأول بتخيل انه لا مانع من ثبوت تكليفين بعد قيام الامارة ، احدهما مشترك بين العالم والجاهل وهو الحكم الواقعي ، والآخر ثابت للجاهل الذي قامت الامارة عنده على الخلاف بعنوان ثانوي ، فلا تنافي بينهما ، وعليه فبعد انكشاف الخلاف يكون الواقع باقياً على حاله ، فيجب الخروج عن عهده ، وهذا بخلاف ما اذا قامت على تعيين متعلق التكليف .

وفيه - انه لو كانت الامارة ناظرة الى تعيين الواقع المجهول الى مؤداها فلا بد من القول بالاجزاء من غير فرق بين الصورتين ، وذلك لانها حينئذ بالدلالة الالتزامية تدل على نفي الواقع عن غير مؤداها ، مثلاً لو قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة فبالدلالة الالتزامية يعين المعلوم وهو وجوب احدي الصلاتين في مؤداها ، وينفي وجوب صلاة الظهر ، فيسقط لا محالة وينقلب كما هو المفروض ، كما انه ينقلب الواجب فيما اذا قامت الامارة على متعلق التكليف ، مثل كون الواجب للمسافر الى اربع فراسخ هو القصر مثلاً ، فينفي بالالتزام وجوب التمام عنه ، فيجزى المأقي به لا محالة .

واما لو لم تكن ناظرة الى تعيين الواقع المجهول في المؤدى ، فلا وجه للاجزاء على الفرضين ، اذ كما يحتمل ثبوت تكليفين عند قيام الامارة على الخلاف فيما اذا



قامت على الحكم ، يحتمل تعلق التكليف بأمرين ، أحدهما بعنوان ثانوي لمصلحة  
حادثه في المتعلق بسبب قيام الامارة ، فالتفصيل بين الحكم والمتعلق بلا وجه .  
التنبيه الثاني : اذا شك في الطريقيّة والسببية المجزية ، فالقاعدة هل تقتضي  
الاجزاء او عدمه ؟

التحقيق : هو التفصيل بين كون انكشاف الخلاف في الوقت وبين كونه في  
خارجه ، وذلك لانه لو كان الانكشاف في خارج الوقت فلا يتمكن المكلف من  
احراز موضوع وجوب القضاء ، وهو الفوت ، اذ المفروض انه يحتمل السببية ،  
وكون ما اتى به وافياً بتمام المصلحة ، وهذا بخلاف ما اذا كان انكشاف الخلاف في  
الوقت ، اذ عليه لو كان لدليل التكليف الواقعي اطلاق من حيث العالم والجاهل  
فيؤخذ به في الحكم بعدم الاجزاء ، الاّ انه خلف فرض السببية وتبدل الواقع ، والاّ  
كما هو المفروض فيحكم بعدم الاجزاء للعلم الاجمالي .

فانّ المكلف بعد انكشاف الخلاف يعلم اجمالاً بانه من اول الأمر كان مكلفاً  
بأمر مردّد بين الواقع ومؤدى الامارة ، ومقتضى ذلك هو التخيير والaitان بكلا  
الأمرين تحصيلاً للفراغ ، مثلاً لو فرضنا انّ المجتهد بنى على وجوب صلاة الجمعة ثم  
تبدل رأيه في الوقت ، فبعد انكشاف الخلاف والaitان بصلاة الجمعة يحدث له العلم  
بانه من اول الأمر كان مكلفاً بصلاة مرددة بين الظهر والجمعة ، اذ على السببية  
يكون تكليفه الايتان بالجمعة ، وعلى الطريقية يكون تكليفه الايتان بالظهر ، فلا بدّ  
له من الايتان بالظهر ايضاً بمقتضى تنجز العلم الاجمالي ، فلا فرق بين احراز السببية  
والشك فيها من حيث القضاء ، نعم تظهر الثمرة بالنسبة الى الأداء كما عرفت .

التنبيه الثالث : استدللّ بعض على الاجزاء بامور :

منها : انّ عدم الاجزاء يستلزم الحرج والعسر والهرج والمرج .  
وفيه - انّ الحرج لا يستلزم القول بالاجزاء مطلقاً ، لانّ الميزان في الحرج هو

المرج الشخصي ، ويختلف لزومه من القول بعدم الاجزاء باختلاف الاشخاص والأحوال والخصوصيات ، فأئى حرج يلزم من عدم الاجزاء ، فيما اذا رأى المجتهد عدم جزئية السورة في الصلاة ، وعمل على طبقه يوماً وليلة ، ثم انكشف له الخلاف ، وهكذا في المقلد ، فرب شخص ليس له شغل وهو فارغ البال يمكنه أن يعيد اعمال تمام عمره من غير أن يعسر ذلك عليه ، ثم على تقدير لزومه ، نرفع اليد عن التكاليف بمقدار يلزم منه الحرج لا اكثر ، وهذا غير مختص بموارد الاجزاء ، بل لو فرضنا أن احداً علم بأن ما صلى به في مجموع عمره كان الى غير القبلة ، أو في حال الجنب فانه يجب عليه القضاء والاعادة حينئذ بلا كلام ، فاذا كان وجوب القضاء عليه حرجياً يرفع اليد عن ذلك لا محالة .

وتوهم كون الميزان في الحرج هو الحرج النوعي مدفوع ، اذ ليس من الحرج النوعي أو الضرر النوعي وامثاله في الأخبار عين ولا أثر ، وانما ظاهر ادلتها الحرج الشخصي ، والألکان لازم عدم وجوب الوضوء على من لم يكن الوضوء بالقياس اليه حرجياً فيما اذا كان حرجاً على نوع أهل بلده ، ولا يمكن الالتزام به .

نعم يمكن أن يكون الحرج النوعي حكمة وداعياً للشارع في أن يجعل الحكم بنحو العموم ، كما في جعل الشفعة أو الطهارة للحديد او عدم ايجاب السواك ونحو ذلك ، ولكن لا ربط لذلك بالفقيه كما هو واضح .

ومنها : انه لا ترجيح للاجتهد الثاني على الاجتهاد الاول ليستلزم تكرار ما اتى به على طبقه ، فاحدهما يكون معارضاً للآخر ولا ترجيح .

وفيه : أولاً : أن لازم ذلك جواز العمل على طبق الاجتهاد السابق بالقياس الى الأعمال اللاحقة ايضاً ، ولم يقل به احد .

وثانياً : أن الاجتهاد الثاني يوجب زوال الاجتهاد الاول وسقوطه عن الحجية بقاءً فهو اقوى ، اما بالورود ، او بالحكومة ، ونحو ذلك ، كما هو المفروض .

ومنها : ما في الفصول<sup>(١)</sup> من انه لا معنى لتبديل الرأي وثبوت حكمين للواقعة الواحدة ، ونقل الاشتياني أنّ الشيخ سئل من صاحب الفصول بالمكاتبة ما اراده من كلامه ، فلم يبين له شيئاً ، فهو بظاهره لا معنى له اصلاً .

ومنها : أنّ تبديل الرأي يكون من قبيل النسخ في الأحكام الواقعية ، فكما لا يستلزم ذلك تكرار العمل كذلك النسخ الظاهري فانه لا يكشف عن عدم حجّية الرأي الأول ، وانما يسقطه عن الحجّية بقاء ، فلا وجه للتكرار .

وفيه : أنّ ما ذكره من عدم كشف الاجتهاد الثاني عن عدم حجّية الاجتهاد الأول وإن كان صحيحاً إلا أنّ الاجزاء وعدمه لا يدور مدار ذلك ، ولا نريد اثبات عدم الاجزاء بالاستظهار من الدليل الثاني ، وانما يدور الأمر في الاجزاء مدار تحقق الامتثال ، أمّا حقيقة باتيان الواقع ، وأمّا بقيام الدليل على اكتفاء الشارع بغير المأمور به عنه تعبداً ، وبعد تبديل رأى المجتهد لا يكون في البين شيء من الأمرين ، فإنّ الاجتهاد الثاني يسقط الاجتهاد الأول عن الحجّية في مرحلة القيام والمفروض انه لم يأت بالواقع ، ولا دليل على اكتفاء الشارع بما اتى به المكلف ، فيحكم بعدم الاجزاء .

ومنها : التمسك للاجزاء بالاجماع واتفاق الاصحاب على ذلك ، وقد فصل المحقق النائيني<sup>(٢)</sup> في المقام وجعل مورد الاجزاء على انحاء ثلاثة ، لأنّ مورد تارة : يكون من التعبديات ، كما لو صلّى قصراً ، ثم تبديل رأيه الى وجوب الاتمام ، واخرى : يكون من الأحكام الوضعية ، اما مع بقاء الموضوع ، كما لو فرضنا أنّ احداً اشترى داراً بالمعاطاة فتبدل رأيه عن صحّته وبني على فساد مع بقاء الدار ،

(١) الفصول / ١١٨ .

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٢٠٦ .

وأما مع تلفه كما لو اشترى خبزاً بالمعاطاة فأكله وبعد ذلك تبدّل رأيه بحيث لا يكون هناك اثر للقول بعدم الاجزاء الاّ الضمان .

فذكر انّ مورد الاجماع على الاجزاء انما هو الفرض الأول ، ومورد الاجماع على عدم الاجزاء هو الفرض الثاني ، والفرض الثالث لم يعلم ثبوت الاجماع فيه على احد الطرفين ، فيجري فيه ما كان تقتضيه القاعدة من استصحاب عدم حصول النقل والانتقال ، فيحكم فيه بالضمان .

ولكن الصحيح عدم جواز التمسك بالاجماع في شيء من هذه الموارد ، لأنّ الاجماع انما يُعنى به من جهة كشفه عن قول المعصوم ، والاّ فلا اعتبار باقوال الاعلام ، وضم غير الحجّة الى مثله لا يوجب الحجّة ، فهو متقومّ بأمرين :  
الأول : ثبوت الاتفاق من جميع العلماء أو من جماعة منهم يعتد بهم على اختلاف المسالك في منشأ حجّيته .

الثاني : أنّ لا يحتمل اعتمادهم في فتاويهم على مدرك يحتمل فسادهُ أو يقطع بفساده ، والاّ فلا يكون اتفاقهم كاشفاً عن رأي المعصوم ، فلا يكون حجّة كما عرفت ، ومن ثم ذهب الشيخ رحمه الله ومن لحقه الى عدم تنجّس البئر مع ذهاب المشهور من القدماء بل كلّهم الى تنجّسه بوقوع النجاسة فيه ، وليس ذلك الاّ من جهة انهم رأوا أنّ اعتماد القدماء في فتاويهم انما هو على الروايات الواردة في ذلك ، فلما رأوا عدم دلالتها عليه عدلوا عما كان القدماء متفقين عليه .

وكلا الأمرين غير ثابت في المقام .

اما الأول : فلأنّ مسألة الاجزاء في تبدل رأي المجتهد لم تكن معنونة في كلمات القدماء .

واما الثاني : فلأنّنا نحتمل أنّ يكون مدرك القائلين بالاجزاء أو بعدمه بعض الأمور المذكورة ، فالتمسك بالاجماع في ذلك غير تام .

بقي أمور :

الأمر الأول : انه لا فرق فيما ذكرناه من القول بعدم الاجزاء بين المقلد والمجتهد ، فكما لا يمكن القول بالاجزاء في المجتهد عند تبدل رأيه ، لا يمكن الالتزام به عند تبدل تقليد المقلد ، فاذا رجع المقلد عن تقليد من كان يقلده لموته ، أو لكون الثاني اعلم ، أو اختياراً بناء على أن يكون التخيير في التقليد استمرارياً يجري فيه ما ذكرناه في تبدل رأي المجتهد كما هو واضح .

وتوهم السببية في خصوص التقليد من جهة انه يجوز تقليد الحي ولو كان مخالفاً للمشهور في فتواه ، ومن الواضح أن المقلد حينئذ يظن بمخالفة فتواه للواقع اذا الأمر دائر بين خطأ شخص واحد أو اشخاص عديدين ، فلو كان حجّة قول المجتهد للمقلد من باب الطريقة لكان اللازم عدم حجّيته مع الظن بالخلاف مدفوع : أولاً - بانه مستلزم للتصويب المجمع على بطلانه .

وثانياً - أن رجوع العالم الى الجاهل من الأمور العقلائية ، وقد امضاه الشارع على ما هم عليه ، فهو امر امضائي ، لا تأسيسي ، وقد ذكرنا انه ليس للعقل في العمل بالطرق جعل حكم ولا مصلحة سلوكية اصلاً .

واما ما ذكر من الدليل ففيه : انه لا مانع من أن يعتبر الشارع شيئاً في باب الطرق وحجّيتها كالحياة في المجتهد بحيث يلزم منه ثبوت الحجّة حتى مع الظن بالخلاف .

الأمر الثاني : قد ذكرنا أن مورد البحث في الاجزاء ما اذا كان هناك حكم ظاهري للمكلف وانكشف فيه الخلاف ، واما فيما اذا لم يكن ذلك كما في موارد الخطأ في الاعتقاد أو في الظنون الاجتهادية ، مثل ما اذا ظن بكون اللفظ الخاص ظاهراً في المعنى الكذائي ، أو ظن بصحّة الرواية الى غير ذلك من موارد التطبيقات التي هي الغالب في موارد تبدل الرأي ، أو ظن بكون مورد محلاً للبراءة العقلية أو النقلية ،

فانكشف الخلاف ، فكلها خارجة عن محل البحث ، فتأمل .

هذا كله في الاجزاء وعدمه عند انكشاف الخلاف في الحكم الظاهري بالاضافة الى شخص واحد ، وقد عرفت ان مقتضى القاعدة فيه عدم الاجزاء .

واما اجزاء الحكم الظاهري الثابت لشخص ونفوذته بالقياس الى شخص آخر وعدمه ، فيقع الكلام فيه في موارد ثلاثة :

الأول : في خصوص النكاح .

الثاني : في باب الطهارة والنجاسة .

الثالث : في بقية الموارد من العبادات والعقود والايقاعات .

أمّا باب النكاح ، نظير ما اذا كان احد يرى جواز النكاح بالعقد الفارسي اجتهداً أو تقليداً ، فتزوّج امرأة بالعقد الفارسي ، وكان الشخص الآخر يرى فساد ذلك ، فلا ريب في نفوذ ذاك التزويج عليه ايضاً ، وليس له أن يزوج تلك المرأة لنفسه ، بحيث يكون لها زوجان ، ولو فرضنا المرأة من الكفار ، وانها لا تعني بتعدد الزوج .

والوجه في الاجزاء في ذلك ما ورد من ان لكل قوم نكاح ، فإن اطلاقه يعم المجتهد الذي يرى صحة النكاح بالعقد الفارسي أو مقلّده ، فإن ظاهر الحديث ان الشارع امضى نكاح كل قوم ظاهراً وما لم ينكشف لهم الخلاف وإن كان فاسداً في الواقع ، ولذا لو فرضنا ان المجوسي تزوّج باخته على مسلكه ليس لشخص ثاني أن يزوجه لنفسه ، لاجل فساد نكاحها ، وهكذا لو تزوّج المرأة أخوها مع عدم رضاها ، وكان من العامة الذين يرون للاخ ولاية على تزويج الأخت ، ليس لغيره أن يزوجه لنفسه لفساد النكاح الى غير ذلك .

ويقابل هذا المورد باب الطهارة والنجاسة ، فإن الطهارة الظاهرية الثابتة عند شخص لا تكون نافذة في حق غيره ، مثلاً لو كان احد يرى طهارة الغسالة ، لا يجوز

لمن يرى نجاسته أن يشربها ، ولو غسل احد ثوبه بماء قليل مرّة واحدة بناء منه على عدم اعتبار التعدد ليس لمن يرى اعتباره أن يصلي في ذلك الثوب ، لاطلاق الأدلة . نعم في كون الغيبة موجبة للحكم بالطهارة حتى في فرض عدم اعتقاد من عنده العين بنجاسته كلام ، ولا يبعد ذلك ، الا انه حكم فرعي خارج عن محل الكلام وهذا واضح .

واما المورد المتوسط بينهما ، اعني بقية العبادات والمعاملات ، كما لو فرضنا أنّ احداً اشترى خبزاً بالمعاطاة ، وكان بانياً على صحّتها ، فهل يجوز لمن يرى فساد المعاطاة أن يتصرّف في ذلك الخبز ام لا ؟ الظاهر هو الثاني وعدم الاجزاء في ذلك لاطلاق الأدلة .

ومن فروع هذا الفرض جواز ائتمام من يرى بطلان صلاة الامام اذا كان الامام بانياً على صحّته ، كما لو فرضنا انه يرى كفاية التسبيحة الواحدة من التسبيحات الأربع ، فاكتفى بها ، فانه بناء على الاجزاء يصح الائتمام به ، ولو لم يكن هناك دليل خاص على جواز ذلك ، والأ فلا يجوز الائتمام . هذا تمام الكلام في مبحث الاجزاء .

## المقام التاسع

### في مقدّمة الواجب

البحث في مقدّمة الواجب يقع في امور :

الامر الأول : انّ هذه المسألة من المسائل الاصولية لوقوع نتيجتها في طريق استنباط الحكم الفرعي ، كما سيظهر لك عن قريب . ولا وجه للقول بكونها فرعية ، ولكن توهم ذلك من تقريب صاحب المعالم<sup>(١)</sup> عنوان المسألة . هكذا « وما لا يتم الواجب الاّ به واجب » ، فتخيل بعض أنّ ما لا يتم الواجب الاّ به من الموضوعات الخارجية والوجوب حكم شرعي ، فالمسألة فقهية .

ولكنه توهم فاسد ، لا لما ذكره المحقق النائيني رحمته الله<sup>(٢)</sup> ، من ان الحكم الفرعي لا بدّ وأن يكون حكماً ثابتاً للعنوان الذاتي الذي يكون تحته افراد متّفقة الحقيقة ، فالبحث عن وجوب عنوان انتزاعي قابل الانطباق على المقولات المتباينة لا يكون بحثاً عن الحكم الفرعي ، ووجوب ما لا يتم الواجب الاّ به يكون من قبيل الثاني ، اذ ربما يكون مقدّمة الواجب بيعاً ، وربما يكون اكلاً او شرباً ، وذلك لانه لا دليل على اعتبار ذلك في المسألة الفرعية اصلاً ، ولذا يبحث في الفقه عن وجوب الوفاء بالنذر مع انه تارة يتعلّق بالصلاة ، واخرى بالصوم ، وثالثة بغير ذلك . وهكذا وجوب

---

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين / ص ٦٦ .

(٢) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص .



الوفاء بالعهد والشرط ، وكذلك وجوب اطاعة الوالد ، فإنَّ الاطاعة امر انتزاعي من امثال الأمر الذي هو قابل لأنْ يتعلّق بأمور متباينة .

بل انما ننكر كون مبحث وجوب المقدمة بحثاً فرعياً لاجل انَّ المبحوث عنه فيه انما هو الملازمة بين مطلوبة ذي المقدمة ومحبوّيته ، وبين مطلوبة مقدمته ، الجامع بين الوجوب والندب ، ومن الواضح انه في الفقه لا يبحث عن المطلوبة الجامعة بين الوجوب والاستحباب ، وانما يبحث فيه عن كل من الأحكام الخمسة بخصوصها .

وعليه فهذه المسألة تكون من المسائل الاصولية العقلية الغير المستقلة ، بحيث انه يحتاج في استنباط الحكم الفرعي منها الى ضم مقدمة اخرى شرعية اليها ، فإنَّ مجرد ثبوت الملازمة غير كاف في ثبوت اللازم ، لانه مترتب على الملازمة وتحقيق الملزوم ، وهو لا يثبت الاّ بدليل شرعي ، فيقال بالقياس الاستثنائي اذا ثبت وجوب ذي المقدمة يثبت وجوب مقدمته ، لكن وجوب ذي المقدمة ثابت فوجوب المقدمة ثابت ، كقولك « اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، لكن الشمس طالعة ، فينتج انَّ النهار موجود » .

وهذا بخلاف الأحكام العقلية المستقلة التي يستنتج منها الحكم الشرعي بنحو اللم من دون حاجة الى ضم مقدمة شرعية اليها كباب التحسين والتقييح العقلين . وبالجمل على هذا لا وجه للقول بانَّ هذه المسألة من المسائل الكلامية وقد وقع البحث عنها استطراداً ، أو انها من المبادئ بعد امكان جعلها من مسائل علم الأصول ، كما عرفت .

الأمر الثاني : المحتمل في المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام امور :  
الأول : أنْ يراد منه اللزوم واللابدية العقلية ، وعليه فالنزاع عنه لغو محض لبدايته .

الثاني : أن يراد منه صحة اسناد الوجوب الشرعي الى مقدمة الواجب ، ولو مجازاً بأن يقال : مقدمة الواجب واجبة شرعاً ، والبحث عن ذلك لا يناسب الاصول ، وانما يناسب علم المعاني والبيان .

الثالث : أن يراد منه الوجوب الاستقلالي الترشيحي بمعنى كونه معلولاً لوجوب المقدمة كما ذكره الميرزا القمي رحمته ، وهذا لا يناسب عمومية البحث للاحكام العرفية ، فانه ربما يأمر المولى العرفي بذى المقدمة مع غفلته عن مقدمته ، بل مع اعتقاد بانه غير متوقف على شيء ، ومن الواضح ان الوجوب الاستقلالي متوقف على الالتفات .

الرابع : وهو المتعين أن يراد منه الوجوب الترشيحي التبعية الاجمالي الارتكازي ، بحيث لا ينافيه الغفلة وعدم الالتفات ، فإن كل أمر بذى المقدمة يأمر بمقدماته ايضاً بالارتكاز ، ولو كان غافلاً .

الأمر الثالث : في الثمرة المترتبة على هذه المسألة وقد تعرض تعرض لها المحقق الخراساني في آخر البحث لنكتة في ذلك ، وإن كان التقديم هو الأولى .

الأمر الرابع : قسّموا المقدّمة الى الداخلية وهي الاجزاء الخارجية والى المقدمة الخارجية وهي ما يتوقف عليه الشيء اعم من مقتضي والشرط وعدم المانع . ووقع الخلاف في دخول المقدمات الداخلية في محل النزاع . فذهب بعض الى عدم صدق المقدّمة عليها اصلاً ، لتوقفه على تعدد الوجودين وتوقف احدهما على الآخر المفقود في المقام .

وذهب جماعة بعد تسليم الصغرى وصدق المقدّمة عليها الى خروجها عن محل النزاع لاتصاف الاجزاء بالوجوب النفسي ، ولا مجال بعد ذلك لاتصافها بالوجوب المقدمي .

وهناك قول ثالث بدخولها في محل النزاع والحاقها بالمقدمات الخارجية .

ونقول : ينقسم المركب الى اقسام ثلاثة :

احدهما : المركب الاعتباري .

ثانيهما : المركب الحقيقي ، وهو ايضاً منقسم الى قسمين ، لانه تارة : يكون مركباً عقلاً وبسيطا خارجاً ، واخرى : يكون مركباً بالتحليل العقلي وفي الخارج ايضاً .

اما المركب الحقيقي العقلي فكالاعراض ، فانها بسائط خارجية غير مركبة من مادة وصورة ، ولكن العقل يحللها الى جهة مشتركة وجهة مميزة ، فهو خارج عن محل النزاع ، اذ ليس له جزء خارجي ليجت من دخوله في محل البحث .

واما المركب الخارجي فكالجواهر ، فان الاجسام كما انها مركبة عقلاً من جنس وفصل ، فهي مركبة خارجاً من مادة وصورة ، ولذا ترى بقاء المادة مع تبدل الصور المختلفة وطروها عليها ، مثلاً يصير التراب الذي هو من الجهاد نباتاً ، والنبات حيواناً ، والحيوان انساناً ، اذ من الواضح ان هذه التبدلات ليست من قبيل انعدام جوهر بالكلية وحدوث جوهر آخر ، كما هو واضح .

وهذا القسم من المركب ايضاً خارج عن مورد النزاع ، وذلك :

اولاً - فلأن الجواهر لا يتصف بالوجوب ، اذ التكليف انما يتعلق بفعل المكلف ، وهو من الاعراض .

وثانياً - لو اغمضنا عن ذلك ، فالتركيب بين المادة والصورة ليس انضمامياً ، كانضمام احد الاصبعين الى الآخر ، وانما هو تركيب اتحادي ، فان المادة هي ما بالقوة والصورة فعليته على ما بين في محله ، فليس في الخارج وجودان مستقلان ليكون احدهما مقدمة للآخر .

واما القسم الثالث - اعني المركب الاعتباري كالدار والصلاة مثلاً - فهو عبارة عن وجودات متباينة ، بداهة ان الحصى غير الاجر والخشب ، وكلها غير

الحديد ، وهكذا ، واتحادها انما هو لتعلق الأمر الواحداني بها ، أو لدخلها في غرض واحد ، أو للحاظها بلحاظ واحد ، فالنزاع في كون الاجزاء مقدمة للمركب وعدمه لفظي ، فإنَّ المقدمة المشتقة من التقدم تارة : يراد منها التقدم بالعلية ، بأن يكون هناك وجودان يترتب احدهما على الآخر بنحو الترتب والعلية ، فيقال وجد فوجد ، وعليه لا ريب في عدم صدق المقدمة على الاجزاء ، اذ ليس المركب وجوداً منحازاً عن وجود الاجزاء ومتفرعاً عليها .

وان اريد منها التقدم بالتجوهر ، ويعبر عنه بالتقدم بالطبع ، والمراد به استحالة وجود اللاحق خارجاً - وهذا هو السري في التعبير عنه بالتقدم بالطبع - أو في مقام التجوهر من دون تحقق السابق بدون العكس ، فمن الواضح صحة اطلاقها بهذا المعنى على الاجزاء ، كما هو ظاهر ، فالنزاع في صدق المقدمة عليها يكون لفظياً .

واما دخولها في محل النزاع ، فالظاهر عدمه ، وذلك لأنَّ في المقدمات الخارجية نرى بالوجدان أنَّ احداً اذا اشتاق زيارة الحسين عليه السلام يشتااق بالتبع الى ركوب السيارة ونحوها من المقدمات . واما اذا اشتاق الى ايجاد المركب الخارجي فبالضرورة ليس له شوق مستقل ترشحي الى ايجاد الاجزاء ، بل الارادة المتعلقة بنفس المركب بعينه تتعلق بالاجزاء ، ولا فرق بين الارادة التكوينية والتشريعية في ذلك ، فالفرق بين المقدمة الداخلية والخارجية في غاية الوضوح .

وبالجملة : ما يتعلّق به التكليف ، وهو الفعل يكون من الاعراض ، وقد عرفت أنَّ الاعراض بسائط خارجية غير مركبة من مادة وصورة ، وإنَّ كانت مركبات تحليلية ، فلا مجال لاحتمال دخوله في محل النزاع اصلاً .

واما الاجسام فهي وإنَّ كانت مركبة خارجاً ايضاً ، الا انها غير قابلة لتعلق التكليف بها ، مضافاً الى أنَّ التركيب بين جزئها اتحادي لا انضمامي .

وامّا المركبات الاعتبارية ، فنفس عنوان المركب ليس الاً امراً انتزاعياً من

الوجودات المتغايرة ، اما المتباينة من حيث الطبيعة ، بأن تكون من انواع متباينة ، واما المتغايرة من حيث الصنف والخص والاتحاد بينها ، سواء كان من ناحية تعلق الأمر الواحد بها بنحو الانضمام ، اي الاجتماع لا الترتيب لعدم اعتباره في كثير من المركبات ، أو كان من حيث ترتب غرض واحد عليها ، أو تصورهما بلحاظ واحد ، انما يكون اعتبارياً بذهاء أن تعلق الطلب الواحد بالامور المتباينة ، أو ترتب غرض واحد عليها لا يوجب اتحادها حقيقة ، وعليه فالتكليف المتعلق بالمركب بعينه ينبسط على الاجزاء لا محالة ، وقد عرفت صدق المقدمة على اجزائه على تقدير ولكنه لا يستلزم اتصافها بالوجوب المقدمي ، بل الوجدان الذي كان هو الدليل على اتصاف المقدمات الخارجية بالوجوب المقدمي ينفي ثبوته للاجزاء ، كما هو واضح .

ثم ان بعض الاساطين ذكر ثمة عليه للقول باتصاف الاجزاء بالوجوب المقدمي وعدمه في انحلال العلم الاجمالي في باب الأقل والأكثر ، وحاصل ما افاده هو : انه لو شككنا في ان الصلاة الواجبة مثلاً اسم لنفس الركوع ، أو له وللسجود مثلاً ، فعلى القول باتصاف الاجزاء بالوجوب ، لا ينحل العلم الاجمالي بالوجوب المردد بين تعلقه بالركوع فقط ، أو به منضماً الى السجود ، وذلك لأن وجوب الركوع حيثنذ وإن كان متيقناً تفصيلاً ، الا ان المعلوم بالتفصيل انما هو الجامع بين الوجوب النفسي والغيري ، اعني المردد بينهما ، فان الركوع في الفرض يكون واجباً نفسياً لو لم يكن السجود جزء للصلاة ، ويكون وجوبه غيرياً لو كان جزء لها . ومن الواضح ان المعلوم بالاجمال انما كان وجوباً نفسياً ، فالمعلوم بالتفصيل يكون مغيراً لما هو المعلوم بالاجمال ، فلا يوجب انحلاله ، فيكون مورداً للاشتغال .

وهذا بخلاف ما اذا لم نقل بوجوب الاجزاء بالوجوب المقدمي ، فانه عليه يكون تعلق التكليف النفسي بالجزء المعلوم متيقناً ، ويشك في انبساطه على الجزء

المشكوك فيه ، فيجري فيه البراءة على القول بجريانها في الأقل والأكثر ، انتهى .  
 وفيه : أنَّ ذلك انما يتم لو كان المثبت للوجوب المقدمي للاجزاء نافياً وجوبها النفسي ، كما ينسب الى الميرزا القمي رحمته بل الظاهر عدم تمامية ما ذكره حتى على هذا المسلك ، فإنَّ عدم جواز الرجوع الى البراءة حينئذ ، انما هو لعدم انحلال الأمر النفسي ، لا لكون الاجزاء واجبة بالوجوب المقدمي ، لأنَّ الأمر ليس كذلك ، فإنَّ الالتزام بانبساط الوجوب المتعلق بالمركب على اجزائه ضروري ، لا بدَّ من الالتزام به ، سواء قلنا بوجوبها الغيري ايضاً ام لم نقل . وعليه فيتحقق الانحلال لا محالة من غير فرق بين القولين اصلاً .

فالانصاف : انه لا ثمرة للبحث عن وجوب الاجزاء غيرياً اصلاً ، ولو قلنا به واغمضنا النظر عما ذكروا عن كونه مستلزماً لاجتماع المثليين .

ثم انه تارة : يراد من المقدمات الداخلية خصوص الاجزاء الأعم من الخارجية والعقلية كالتيقيد ، وتقييد بالداخلية المحضة او بالمعنى الأخص ، واخرى : يراد منها الأعم من ذلك ومن نفس القيد والشرط ، اي مطلق ما يعتبر في المأمور به شرعاً أعم من أن يكون المعبر نفسه أو التقييد به ، فيشمل نفس القيد ايضاً ، وعلى هذا الاصطلاح تقييد بالداخلية بالمعنى الأعم والخارجية بالمعنى الأعم . وعلى اي حال تنقسم المقدمة الى الخارجية المحضة ، والداخلية المحضة ، والوسط بينهما .

وقد عرفت دخول الاولى في محل النزاع ، وخروج الثانية عنه ، واما الثالثة فهل تكون داخلية في مورد البحث ام لا ؟ فيه تفصيل ، وذلك لأنَّ الشرط المقيّد به الواجب تارة : يكون خارجاً عن تحت اختيار المكلف وارادته نظير القبلة والوقت ، ولا ينافي ذلك كون التقييد به اختيارياً ، كما هو ظاهر ، واخرى : يكون القيد ايضاً تحت قدرة المكلف كنفس التقييد ، اعني الحصة الخاصة .

اما ما كان من الشرائط من قبيل الأول ، فلا مجال لتوهم دخوله في مورد

البحث ، اذ لا معنى لوجوب امر خارج عن الاختيار .

واما ما كان من قبيل الثاني ، فالظاهر الحاقه بالمقدمات الخارجية المحضة ، فيكون واجباً بوجوب ترشحي على القول بوجوب مقدمة الواجب .  
ثم انّ التقسيمات التي قسموا المقدمة اليها امّا أنّ ترجع الى احد المذكورات او تكون خارجة عن مورد النزاع .

ومن التقسيمات ، تقسيمهم المقدمة الى العقلية والشرعية والعادية .  
اما العقلية فهي التي عبّرنا عنها بالخارجية ، اعني ما يكون توقف الواجب عليه عقلياً غير مستند الى الشارع ، كالمشي بالاضافة الى الحج .  
واما الشرعية فهي المقدمات الداخلية بالمعنى الأعم ، اعني بها ذات القيد والشرط الذي يكون توقف الواجب عليه لاجل اخذ الشارع التقيد به في المأمور به .

واما العادية ، فانّ أريد بها مجرد ما جرت العادة عليها فقط من دون أنّ يكون هناك توقف ومقدمية ، نظير الأكل باليد اليمنى الذي جرت عليه العادة من غير توقف الأكل على ذلك ، فلا ريب في خروجه عن حريم النزاع ، فالأمر بالأكل ليس امراً بالأكل باليد اليمنى اصلاً .

وامّا إنّ أريد به المقدمة العقلية التي كان منشأ مقدماتها الأمر الطبيعي والعادي ، كنصب السلم أو الدرج بالقياس الى الكون على السطح الذي يتوقف الواجب عليه عقلاً الا أنّ منشأه انما هو عدم كون الانسان ذا جناح ، بحسب العادة والطبع ، والألم يكن صعوده متوقفاً على نصب السلم عقلاً ، فهو داخل في المقدمات الخارجية .

واما تقسيمها الى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ، فيرجع الى ما ذكرناه ايضاً ، اذ المراد من مقدمه الوجود المقدمات العقلية ، اعني الخارجية التي يتوقف

عليها الواجب عقلاً ، والمراد من مقدمة الصحة هو الاجزاء والشرائط المعبر عنها بالمقدمات الداخلية بالمعنى الأعم ، فإنَّ الصحة ليست الاً مطابقة المأتي به مع المأمور به من حيث الأجزاء والشرائط .

واما تقسيمها الى مقدمة الوجوب ومقدمة الواجب ، فأجني عن المقام ، لأنَّ مقدّمة الوجوب لا يعقل دخولها في محل البحث ، فإنَّ الوجوب متوقف على ثبوتها في ظرفها ، فلا وجوب قبل تحققها ليرشح منه الوجوب المقدمي اليها ، وبعد فرض تحقق الوجوب لا محالة تكون المقدمة مفروض التحقق ، فلا يعقل طلبها لانه طلب الحاصل .

واما المقدمة العلمية ، فهي ايضاً خارجة عن محل البحث ، وذلك لأنَّ تحصيل العلم باتيان المأمور به ليس من الواجبات الشرعية ، وانما هو واجب عقلاً بعد العلم بالاشتغال ، فمقدماته كالصلاة الى اربع جهات ايضاً تكون واجبة عقلاً ، بمعنى صحة العقاب من المولى اذا لم يصادف المأتي به الواقع .  
وبالجمله فالصحيح في التقسيم ما بيّناه لا غيره .

### [ الشرط المتأخر ]

ثم يقع البحث عن الشرط المتأخر ، ولكن موضوع البحث فيه اعم من مقدمة الوجوب ومقدمة الواجب استطراداً .

فنقول : يقسم الشرط الى المتقدم والمتأخر والمقارن ، والشرط المتأخر تارة : يكون شرطاً للحكم التكليفي ، واخرى : يكون شرط الحكم الوضعي ، كالاجازة في البيع الفضولي ، وثالثة : يكون شرطاً للواجب مع اطلاق الوجوب .

وتظهر ثمرة البحث عن امكان الشرط المتأخر في مثل الاجازة بالقياس الى



العقد الفضولي ، فان ظاهر ادلتها هو الكشف الحقيقي . فان اثبتنا امكان الشرط المتأخر نأخذ بظواهر الأدلة ، ونقول بكاشفية الاجازة بالكشف الحقيقي ، وإن قلنا باستحالته فلا بدّ من رفع اليد عن ظاهر الدليل والقول بالنقل ، أو بالكشف الحكمي كما ذهب اليه الشيخ رحمته الله .

ثم لا يخفى ما في كلام المحقق الخراساني رحمته الله ، في الكفاية <sup>(١)</sup> في موردين :  
الأول : ما ذكره في اول دخوله في البحث عند بيان استحالة الشرط المتأخر ، من انّ الشرط حيث انه من اجزاء العلّة لا بدّ من تقدمه على المشروط ، فيستحيل الشرط المتأخر .

ونقول : إن اراد من تقدم الشرط تقدمه زماناً ، فهو مضافاً الى كونه خلاف الواقع ، اذ ربما يكون الشرط مقارناً زماناً مع المشروط ، مناقض لما صرح به بعد ذلك من لزوم تقارن الشرط مع المشروط زماناً .

وان اراد به التقدم الرتبي اي بالطبع ، فهو وإن كان صحيحاً الاّ انه لا يناسب ما فرعه عليه من استحالة الشرط المتأخر زماناً ، اذ لا تنافي بين التقدم الرتبي والتأخر الزماني ، كما لا منافاة بين السبق بالشرف والتأخر بالزمان ، كما انّ نبينا عليه السلام مقدم بالشرف على سائر الأنبياء ومتأخر عنهم بالزمان ، فالعبارة غير خالية عن المسامحة . اللهم الاّ ان يرد من ذكر السبق الرتبي بيان كون الشرط من اجزاء العلّة ليرتب على ذاك استحالة تأخره .

وكيف كان فانّ بيان استحالة الشرط المتأخر بتقريب احسن كان ممكناً ، بأنّ يقال : لو وجد المشروط حينئذ قبل وجود شرطه ، فاما أن يكون الشرط باقياً على شرطيته ودخيلاً في العلّة ، او لا ، وعلى الأول يلزم وجود المعلول قبل وجود علّته ،

اي تأثير المعدوم في الوجود وهو محال ، وعلى الثاني يلزم الخلف وعدم شرطية ما فرض شرطيته .

الثاني : ما ذكره بعد ذلك <sup>(١)</sup> من أنّ الشرط لابد وأن يكون مقارناً مع المشروط ، فالشرط المتقدم ايضاً مستحيل كالشرط المتأخر .

وهذا بظاهره واضح الفساد ، فإنّ ما يعتبر فيه التقارن انما هو المفيض والمقتضي دون بقية اجزاء العلة ، ولذا ترى بالوجدان أنّ تقدم وجود آدم ﷺ زماناً علينا من أنّ وجوده مما يتوقف عليه وجودنا ، والصعود على الدرج الأول مقدم على الصعود على السطح ، مع كونه من اجزاء علته ، فالشرط كما يمكن أنّ يكون مقارناً مع المشروط ، يمكن أنّ يكون متقدماً عليه اذ الشرط اما أنّ يكون مؤثراً في اقتضاء المقتضي ، او يكون مؤثراً في قابلية المحل ، فيمكن أنّ يتحقق سابقاً على تحقق المعلول ويؤثر اثره فيعدم حين تحقق المعلول ، مثلاً الجسم المدهون لا يقبل اللون ، فيغسل اولاً ، ثم بعد ذلك يصبح باللون .

وبالجمله ليس لنا كلام في معنى لفظ الشرط ، وانما الكلام فيما يتوقف عليه الشيء سواء سُمي بالشرط أو بالمعد ، فيمكن أنّ يكون ماله دخل في تأثير المقتضي أو في قابلية الصورة للعروض على المادة او في قابلية المادة لطرو الصورة عليها مقدماً على تحقق ذلك الشيء زماناً ، كما يمكن أنّ يكون مقارناً معه .

نعم الشرط المتأخر مستحيل لاستلزامه تأثير المعدوم في الوجود كما ذكر ، اللهم الاّ أنّ يكون مراده ﷺ بيان المعنى الاصطلاحي ، وما هو الفارق بين الشرط والمعدّ بحسب الاصطلاح ، وهو بعيد من ظاهر كلامه ﷺ .

وكيف كان يقع الكلام اولاً : في الشرط المتأخر بالاضافة الى الواجب ، وقد

عرفت ان ثمره البحث انما هي الاخذ بظاهر الدليل على تقدير امكانه ، ولزوم رفع اليد عنه على تقدير استحالتة .

وقد ذكر في امكان ذلك وجوه :

١ - منها : ما ذكره في الكفاية <sup>(١)</sup> ، من ان شرط الواجب ليس من قبيل الشرط في العلل الخارجية ليكون مؤثراً فيها ، وانما هو بمعنى ما يتصف الواجب بالاضافة اليه بالحسن والمحبيه ، أو بالوفاء بالغرض ، ومن الظاهر ان حسن الافعال وقبحها يختلف بالوجوه والاعتبار ، ومنها الاضافات ، مثلاً الفعل الواحد كالنظر الى امرأة معيّنة بالاضافة الى زوجها حسن وبالاضافة الى الاجنبي قبيح ، وامثلته في العرفيات كثيرة ، فان كثيراً من الافعال تكون بالاضافة الى الاشخاص المتعارفين حسناً ، وبالاضافة الى زعيم القوم قبيحاً ، أو بالعكس ، ومن الوجوه عنوان الفعل بعمل آخر مثلاً رفع عمامة أحد في الملأ عن رأسه قبيحاً ، الا اذا كان متعقباً بقتل العقب الذي رآه في عمامته ، فانه حينئذ يكون حسناً ، أو عنوان مسبوقيته بشيء ، مثلاً ضرب المؤمن بلا جهة قبيح ، واذا كان مسبوقاً بصدور عمل قبيح منه يكون حسناً ، والمقام من هذا القبيل ، فان ملحوقية الواجب بشيء يمكن أن يكون دخيلاً في اتصافه بالحسن واطافة العمل الى الفعل المتأخر موجباً لمحبيته .

ونقول : ما افاده صحيح بالقياس الى الحسن أو القبح الذي هو من الأمور الاعتبارية ، ولكنه لا ربط له بالواجبات على ما هو الصحيح عندنا من تبعية الأحكام لمصالح في متعلقاتها ، فان الواجب حينئذ يكون مؤثراً في المصلحة ، فيلحق بالعلل الخارجية ويجري فيه ما تقدم .

٢- ومنها: ما اجاب المحقق النائي<sup>(١)</sup> عن الاشكال ، بأنّ الامتثال لا يحصل الاّ بعد ايجاد الشرط المتأخر ، ببيان أنّ الأمر بالعنوان الانتزاعي لا محالة يرجع الى الأمر بمنشأه ، اذ لا وجود الاّ لمنشأه ، فالأمر الضمني المتعلق بالتقيد الذي هو أمر انتزاعي متعلق بنفس القيد لا محالة ، فكأنّ الأمر متعلق بالمركب من الاجزاء ومن القيد ، ومن ثم لا يحصل الامتثال الملازم لاتيان المأمور به الاّ بعد ايجاد الشرط المتأخر ، فلا يلزم المحذور .

وما افاده مبني على مقدمتين :

الأولى: انه لو تعلّق الوجوب بالأمر الانتزاعي فلا محالة يكون متعلّقاً بمنشأ انتزاعه ، اذ لا وجود في الخارج الاّ له .

الثانية : أنّ التقيد انما ينتزع من ذات القيد ، فالأمر المتعلق بالتقيد متعلق بذات القيد ، فيكون الشرط المتأخر نظير الاجزاء التدريجية في المركب ، وكما لا يحصل الامتثال في ذلك الاّ بعد الاتيان بالجزء الأخير من المركب كذلك لا يحصل الامتثال في الشرط المتأخر الاّ بعد الاتيان به خارجاً .

وعليه في الحقيقة يرجع الشرط المتأخر الى الشرط المقارن ، فيندفع الاشكال من أصله ، لانه انما كان يلزم بناء على حصوله قبل تحقق الشرط .

وفي كلتا المقدمتين نظر .

أما الأولى: اعني اصل الكبرى ، فلأنّه لو أريد من الأمر الانتزاعي العناوين الاعتبارية ، كالعناوين الاشتقاقية ، مثل عنوان العالم والقائم ونحوه ، فهو مستين جداً ، اذ ليس لهذه العناوين ما بازاء في الخارج ، وانما الموجود في الخارج هو الذات والوصف ويسند وجودهما الى العنوان الاشتقاقي بالعناية والمساحة ، فالأمر بها أمر

بنشأ انتزاعها .

واما إن اريد بها مقولة الاضافة ، كعنوان فوق والأكبر والأصغر والأبوة والبنوة ، وامثال ذلك مما هي من المقولات الحقيقية ، ويكون لها وجود مستقل ، وهي خصوصيات ثابتة في محالها غايته أن وجودها اضعف من وجود سائر المقولات ، غير وجود الهولي ، فانه اضعف من وجود مقولة الاضافة المستقومة بذاتها بطرفين ، فهي متحققة سواء كان هناك عاقل ومعتبر أم لم يكن ، فالسواء متصف بالفوقية المنتزعة من كون الشيء في جهة العلو حقيقة ولو لم يكن معتبراً اصلاً ، وهكذا الأرض متصفة بالتحتية ، والجبل اكبر من النملة ، وهكذا سواء كان مدرك أم لم يكن .

فالعقل في هذه الموارد يدرك الأمر الواقعي ، لانه يعتبر الفوقية أو التحتية أو الكبر والصغر ، ومن هذه الجهة تعد الاضافة من المقولات الحقيقية ، فالأمر بهذه العناوين يكون امراً بذواتها ، وتكون اطرافها مقدمة لتحقيقها خارجاً .

واما المقدمة الثانية : وهي بيان الصغرى وتطبيق الكبرى على المقام ، فقد عرفت أن التقيد أمر واقعي ، وليس منتزعاً من القيد ، وانما القيد مقدمة لحصوله ، ومن ثم يمكن الأمر بالمقيد مع عدم قدرة المكلف على ايجاد القيد فيما اذا كان ايجاد المقيد ممكناً كالأمر بالصلاة في الوقت أو الى القبلة ، مع انه على ما افاده يستدعي ذلك الأمر بما لا يطاق .

هذا مضافاً الى أن لازم ما ذكره ﷺ أن لا يكون في البين فرق بين الجزء والشرط ، لأن الجزء ما هو دخيل في المركب قيداً وتقيداً ، والشرط ما يكون دخيلاً فيه تقيداً لا قيداً ، وعلى ما افاده يلزم أن يكون جميع الشروط ايضاً دخيلة في المركبات قيداً ايضاً .

على انه ﷺ فرق بين الجزء والشرط في خروج الأول عن حريم النزاع بخلاف

الثاني ، وبناء على ما ذكره لم يبق فرق بينها اصلاً ، فما افاده غير تام ، فليس ذات القيد مما تعلق به الأمر النفسي ، وعليه فيحصل الامتثال قبل حصول الشرط ، غايته يكون مراعى من حيث الكشف ، فيعود الاشكال .

٣- والتحقيق أن يقال : في حل الاشكال انه ليس المراد من شرط الواجب معناه الاصطلاحي ، وانما المراد منه ما يكون الواجب مقيداً ومربوطاً به من دون أن يكون للشرط تأثير فيه أو في وفائه بالغرض أو في ترتب المصلحة عليه ، وانما الواجب هو الحصّة الخاصة من الطبيعي ، ومن الواضح أن التحصص كما يحصل بتقيد المأمور به بالامور المقارنة يحصل بالامور السابقة واللاحقة ايضاً . مثلاً القيام له صنفان ، وينقسم الى القيام الملحق بالمطالعة ، والقيام الغير الملحق بها ، فيمكن أن يكون خصوص الصنف الأول وافياً بالغرض والمصلحة دون أن يكون لثبوت القيد في ظرفه دخل في ذلك اصلاً حتى بنحو المقدمة ، فإنّ السبق واللاحق لهما خصوصية من بين سائر انواع الاضافات ، فيتحقق كل منهما حقيقة مع عدم تحقق الآخر . مثلاً الآن الاول سابق على الآن الثاني ومتصف بالسبق واقعاً قبل وجود الآن الثاني ، وهكذا العكس .

والمقام من هذا القبيل ، فصوم المستحاضة يكون ملحقاً بالغسل حقيقة من اول تحققه فيما لو أتت المرأة بالغسل في الليل ، فالغسل انما يكون كاشفاً عن ملحوقية الصوم به ليس الا ، نظير اشتراط خياطة الثوب في ضمن البيع مثلاً ، فإنّ الاتيان به في ظرفه يكشف عن صحّة البيع ونفوذه من اول الأمر .

توضيح ذلك : انّ ما يتصف ذاتاً بالسبق واللاحق انما هو التدريجيات كاجزاء الزمان الغير القابلة للاجتماع في الوجود ، وانما ينعدم منها جزء ثم يوجد الجزء الآخر ، فالجزء الاول متصف بالسبق حقيقة ويكون متقدماً على الجزء الثاني قبل تحققه .

واما الأمور الزمانية كالافعال ، فهي انما تتصف بالسبق واللاحق بالعرض ، ومن حيث تقيدها بالزمان السابق أو اللاحق ، فالفعل المقيد بكونه واقعاً في الجزء الأول من الزمان حقيقة متصف بالتقدم بالاضافة الى الجزء الثاني من الزمان وبالقيااس الى الزماني الآخر المقيد بالزمان الثاني ، ولا مانع من تقييد الفعل بالزمان المعبر عنه اصطلاحاً بمقولة « متى » ، كما لا مانع من تقيده بالمكان المعبر عنه بمقولة « الالين » ، وعليه فكما يمكن أن يكون الفعل المقارن لزمان خاص كالصلاة المقارنة للزوال مثلاً ، أو المسبوق بزمان خاص كالصلاة بعد المغرب ، أو الملحق بزمان معين كالصلاة قبل المغرب وافياً بالغرض أو المصلحة ، كذلك يمكن أن يكون العمل المقارن لفعل خاص أو السابق عليه أو اللاحق به وافياً بالمصلحة ومتعلقاً للأمر ، فيكون المطلوب حينئذ هو الحصة الخاصة من الطبيعي .

وان شئت فعبر عنها بالمشروط أو بالمقيد ، كالصوم المتعقب بالغسل في الليل من دون أن يكون للغسل دخل وتأثير في المأمور به وفي ترتب المصلحة عليه اصلاً ، ولا نعني بالشرط في الواجب الا أخذ التقيد به في المأمور به ، ومن الظاهر ان الصوم حقيقة يتصف بالتعقب من حين تحققه فيما اذا اتت المرأة بالغسل في الليل ، فلا يبقى حينئذ اشكال اصلاً .

هذا كله في الشرط المتأخر بالقيااس الى الواجب .

واما بالقيااس الى الحكم كاشتراط الملكية الحاصلة بالبيع الفضولي بالاجازة المتأخرة فقد وقع الخلاف بين المحققين في امكانه واستحالته ، وحيث ان جملة من العلماء ذهبوا الى استحالته لم يمكنهم الالتزام بالكشف الحقيقي في اجازة الفضولي ، فاختار بعضهم الكشف الحكمي ، وبعضهم القول بالنقل ، اذ لا يلزم فيه اشكال الا من حيث تقدم الشرط ، اعني العقد وانعدامه حين ثبوت الأثر ، وقد عرفت انه ليس في ذلك كثير اشكال ، كما نشاهد ثبوت مثله في الأمور التكوينية .

وكيف كان فقد ذهب صاحب الكفاية رحمته الله <sup>(١)</sup> الى امكان ذلك ايضاً .

وقد أفاد في وجهه بما وحاصله : انّ الامور الخارجية يستحيل دخلها بما هي خارجية في الأفعال الاختيارية والّا لخرجت عن الاختيارية فيما اذا كانت تلك الأمور خارجة عن الاختيار ، بل المؤثر في الفعل الاختياري انما هو الأشياء بوجوداتها العلمية ، اي لملاحظها ، ولذا كثيراً ما يتخلف من الطرفين ، مثلاً يكرم زيداً باعتقاده انه هو الذي اكرمه سابقاً والحال انه لم يكن ذاك الشخص ، وربما ينعكس الأمر ، فالمؤثر انما هو الوجود العلمي ، وكما يمكن تعلق العلم واللاحاظ بالوجود المقارن يمكن تعلقه بالأمر السابق أو المتأخر ، مثلاً يكرم زيداً بلحاظ انه كان قد اكرمه سابقاً ، أو يكرمه باعتقاده انه يعطيه المال بعد ذلك ، ومن الواضح انّ الأحكام من الأمور الاختيارية ، فلا يؤثر فيها الأمور الخارجية ، وانما المؤثر فيها هو اللحاظ ، فيلحظ البيع المتعقب بالاجازة فيحكم بكونه مورداً للملكية .

وبالجملة : ارجع صاحب الكفاية شرائط الحكم باجمعها الى شرطية اللحاظ ، بدعوى : استحالة دخل الأمور الخارجية في الأفعال الاختيارية سوى ما يكون دخيلاً في القدرة عليها ، نظير دخل الحبل الخارجي في الاستقاء ، والشاهد عليه ما نراه من التخلف من طرفين .

ونقول : ما افاده وإن كان متيناً في نفسه ، الاّ انه لا يرتفع به الاشكال ، وذلك لأنّ للحكم بأيّ معنى كان مقامين : مقام الجعل ، ويعبر عنه بمقام الانشاء . ومقام المجهول المعبر عنه بمرحلة الفعلية .

والحكم في مقام جعله كما افاده لا يعقل أن تكون الأمور الخارجية بوجوداتها الواقعية دخيلة فيه ، وانما المؤثر فيه هو الأمور النفسانية من التصور



واللحاظ والتصديق بالفائدة والعزم والجزم والارادة ونحوها ، وتأثير تلك الأمور فيه تأثير حقيقي ، فإطلاق الشرط على لحاظ المتعلق بماله من القيود إطلاق حقيقي لا مسامحي فيلاحظ المولى الحج ، ويلاحظ المستطيع من حيث الزاد والراحلة وبقية الأمور ، فيجعل وجوب الحج على المستطيع ، وارتفاع ذلك لا يكون إلا بالنسخ .

وهذا بخلاف الحكم في مقام الفعلية ، فإنَّ ما يكون دخيلاً في فعلية الحكم إنما هو تحقق موضوعه وما اخذ فيه خارجاً ، كما أنَّ ارتفاعها يكون بارتفاعه ، ولا يكفي فيها مجرد اللحاظ ، ولذلك ترى أنَّ وجوب الحج مثلاً يكون فعلياً بالإضافة الى من تحققت له الاستطاعة ولا يكون فعلياً في حق غيره ، مع أنَّ نسبة اللحاظ الى الجميع على حد سواء . على انه لو كان اللحاظ هو الموجب لفعلية الحكم لزم أنَّ يكون وجوب الحج فعلياً حين جعله قبل ألف وأربعمائة سنة تقريباً .

والحاصل : لا يعقل أنَّ تكون نجاسة الملاقي للنجس فعلية قبل حصول الملاقاة ، كما لا يعقل فعلية حرمة شرب الخمر قبل وجوده في العالم ، ولا يعقل فعلية الحج قبل حصول الاستطاعة ، وإنما تكون فعلية الحكم بفعلية موضوعه بماله من القيود .

ولا يخفى أنَّ التعبير بالموضوع في بعض الموارد وبالشروط في بعض الموارد الآخر وبالسبب في غير ذلك ليس مبنياً على ملاك ، ولم نفهم الى الآن وجهاً لتعبيرهم بهذه العناوين في الموارد المختلفة ، ولذا يصح لك التعبير بأي منها شئت ، وسر ذلك واضح ، فإنَّ جميع هذه الأمور دخيلة في فعلية الحكم ، فلا مانع مع التعبير عنها بالموضوع ، او بالسبب ، او بالشروط .

واوضح مثال يتضح به الفرق بين مرحلة الجعل ومقام المجهول ، ما اذا اوصى احد أنَّ يكون داره لزيد بعد موته ، فإنَّ الملكية في مقام الجعل قد تحققت بمجرد ذلك ، ولكن لا تثبت الملكية الفعلية لزيد إلا بعد تحقق الموت ، فإنَّ المنشأ إنما كان

مقيداً بذلك .

إذا عرفت هذا نقول : جعل الشارع الملكية في التجارة عن تراض بقوله عزّ شأنه : ﴿ لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ﴾ <sup>(١)</sup> فالملكية الفعلية تمتّ بذلك ، ولكن لا معنى للقول بثبوت الملكية الفعلية قبل تحقق التجارة خارجاً ، أو قبل حصول شرطها وهو التراض ، فاذا وقع العقد الفضولي يستحيل ثبوت الملكية الفعلية قبل تحقق رضا المالك الذي فرض دخله فيها ، ومن هذه الجهة التزم المحقق النائيني بالكشف الحكمي في العقد الفضولي دون الحقيقي ، ورفع اليد عن ظاهر تلك الآية .

وتوضيح ما تقدم هو : انه تارة يكون الحكم مجعولاً بنحو القضايا الخارجية الشخصية ، مثلاً يلاحظ فقر زيد فيقول لعبده اعط زيدا درهماً ، واخرى يكون الحكم مجعولاً بنحو القضايا الحقيقية بأن يجعل الحكم على العنوان من دون أن يلاحظ الخارج اصلاً ، بل ربما يكون جاهلاً أو غافلاً بما ينطبق عليه ، مثلاً يقول لا تدخل في سفرك على كافر مثلاً مع انه لا يدري كيفية سفره ومنازله ومن يرد عليه في اثناء الطريق اصلاً .

اما ما كان من قبيل الاول ، فليس له مرتبتان ، لانه بنفس الجعل يكون فعلياً لا محالة ، كما انه لا يكون للموجود الخارجي دخل فيه اصلاً ، بل جميع مباديه تكون من الأصول النفسانية من اللحاظ ونحوه ، ولذا يكون انتفاء الشرط المتأخر فيه من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع .

واما ما كان من قبل الثاني ، فنفس الجعل فيه لا يتوقف الا على لحاظ الموضوع بما له من القيود والخصوصيات ، واما فعليته فتوقفة على وجود

موضوعه ، خارجاً اذ لا معنى للبعث الفعلي من غير وجود المبعوث ، فيستحيل التخلف بينهما كما يستحيل تخلف العلة عن المعلول وبالعكس .

وحيث ان القيود المأخوذة في الحكم باجمعها ترجع الى الموضوع كما ذكره المحقق النائيني رحمته الله ففعلية الحكم تتوقف على فعلية قيود الموضوع وشرائطه ايضاً ، مثلاً كما لا يمكن فعلية الحكم المجمعول بقوله تعالى : ﴿ الا ان تكون تجارة عن تراض ﴾ <sup>(١)</sup> بدون تحقق عقد خارجاً هكذا تستحيل فعليته من دون تحقق التراض ايضاً .

وكيف كان فالنزاع في الشرط المتأخر للحكم انما هو في المرحلة الثانية كما صرح به في الفصول وغيره ، ولهذا مثلوا لذلك بالاجازة في بيع الفضولي ، وذهب جماعة ممن يرى استحالة الشرط المتأخر الى الكشف الحكمي في ذلك دون الكشف الحقيقي .

تلخص من جميع ما ذكر ان الوجه في استحالة الشرط المتأخر هو ما افاده المحقق النائيني رحمته الله من ان كل قيد أخذ في الحكم يرجع الى الموضوع لا محالة ، فاذا امكن فعلية الحكم من دون تحقق شرطه لزم تحقق الحكم من دون فعلية موضوعه ، وهو نظير تحقق المعلول من دون حصول علته التامة . وان شئت قلت : ان الشرط المتأخر ان لم يكن دخیلاً في الموضوع فهو خلف ، وان كان دخیلاً فيه ومع ذلك تحقق الحكم الفعلي من دون تحققه يلزم فعلية الحكم مع عدم فعلية الموضوع .

والجواب عنه ان فعلية الموضوع بقيوده وإن كانت معتبرة في فعلية الحكم لاخذها مفروضة التحقق فيه ، الا ان كيفية الأخذ مختلفة ، فانه كما يمكن اخذ بعض القيود مفروض التحقق في الحكم بنحو التقارن كما هو الغالب ، يمكن اخذ القيد

مفروض الوجود في الزمان المتقدم أو في الزمان المتأخر .

وبعبارة أخرى : تارة يكون المفروض هو الوجود المتقدم ، واخرى الوجود المقارن ، وثالثة الوجود المتأخر . ففي مرحلة الامكان كل ذلك ممكن ، مثلاً يحكم المولى بوجوب الحج متسكعاً على من كان عاصياً للتكليف بالحج عن الاستطاعة في ظرفها ، ومن الواضح انّ العصيان امر حدث وانعدم في ظرفه ، وليس له بقاء حين ايجاب الحج متسكعاً اصلاً ، وهكذا من فات منه الصوم يجب عليه القضاء وإن لم يكن الفوت مقارناً ، وكذلك الحال في جميع الأمور التي يكفي حدوثها لثبوت الحكم بقاءً ايضاً كالحد بالقياس الى رد الشهادة أو عدم جواز الائتمام به ، الى غير ذلك ، فاذا امكن اخذ الأمر المتقدم وفرضه في الموضوع ، امكن فرض تحقق الأمر المتأخر في ظرفه في الموضوع ايضاً ، ومثاله الواضح عرفاً أنّ مالك الحمام يكون راضياً فعلاً بدخول الرجل في الحمام وتصرفه فيه اذا دفع الاجرة اليه بعد فراغه وحين خروجه من الحمام ، فتعلق رضائه بعنوان من يدفع الاجرة حين الخروج وعدم رضائه بمن لا يدفع ذلك ، ومثاله الواضح ما اذا وصى الميت بدفع ثلثه الى ولده الصغير اذا اشتغل بالتحصيل بعد بلوغه ، فانه يملك المال من حين موت الموصي لو كان محصلاً حين بلوغه فيما بعد ، ولذا يدخل ثمن ذلك المال في ملكه من حين موت الموصي ، وهذا الذي ذكرنا تصويره في القضايا الخارجية يكون اوضح من القضايا الحقيقية .

وعلى اي حال فاذا كان الشرط مفروض الوجود في الزمان المتأخر فلا محالة يكون الحكم فعلياً لو تحقق ذلك الشرط في ظرف وجوده .

هذا كله في مرحلة الامكان .

واما في مقام الاثبات ، ففي جملة من الموارد لا بدّ من الالتزام بالشرط المتأخر ، لظهور الدليل في ذلك ، كما في موت المورث الذي له ولد وهو حمل في بطن امه ، فانه يرث اباه ، الاّ انه مشروط بأن يولد حياً ، فاذا ولد حياً يكشف عن كونه

مالكاً من أول الأمر ولذا يملك نماء الارث ايضاً . ومن ذلك اسلام الوارث قبل قسمة الارث ، فانه يملك من أول الأمر لو اسلم قبل القسمة .

وفي جملة من الموارد لا بدّ من الالتزام بذلك عقلاً كما في الواجبات التدريجية كالصلاة والصيام ، فإنّ الصلاة حيث انها مركبة من امور تدريجية ارتباطية فوجوب الجزء الأول منها مشروط بحياة المكلف وقدرته على آخر جزء من اجزائه ، فلو مات في اول الوقت قبل مضي مقدار من الوقت يتمكن فيه من اتمام الصلاة يكشف ذلك عن عدم كونه مكلفاً بالصلاة من اول الأمر ، وهكذا في الصوم ، فالحائض في اثناء النهار لا تكون مكلفة بالصوم اصلاً ، فأمرها بالامساك في اول النهار مشروط بتمكنها من الصوم الى آخر الغروب .

وفي بقية الموارد لا بدّ من مراجعة الأدلة والاستظهار منها ، كالاجازة ونحوها ولا بأس بتوضيح المقال في الاجازة .

ف نقول : ظاهر قوله تعالى : ﴿ الا ان تكون تجارة عن تراض ﴾ <sup>(١)</sup> هو اعتبار الرضا المقارن للملكية ، كما هو ظاهر دليل اعتبار القبض في بيع الصرف والهبة ، فإنّ الملكية الفعلية في الموردين لا تتحقق الا بعد تحقق القبض ، الا انه فرق بين الرضا والقبض ، فإنّ الرضا حيث انه من الامور النفسانية المتعلقة ذات الاضافة كما يمكن تعلقه بأمر مقارن يمكن تعلقه بأمر متأخر وبأمر سابق .

ففي العقد الفضولي يتعلق الرضا والاجازة المتأخرة بالعقد السابق ، فذاك العقد من حين تعلق الاجازة به يستند الى المجيز ، ويكون عقده ، فيتوجه اليه خطاب ﴿ اوفوا بالعقود ﴾ <sup>(٢)</sup> اي بعقودكم ، ومعنى ذلك لزوم ترتيب آثار العقد

(١) النساء / ٢٩ .

(٢) المائدة / ١ .

السابق عليه والحكم بثبوت الملكية السابقة من حين تحقق الاجازة بأن يعتبر من حين تحققها الملكية السابقة للمشتري على المبيع ، وللبايع على الثمن .

وهذا هو معنى الكشف ، وبه يجمع بين الأخبار الواردة في ذلك ، مثل ما ورد في ما اذا وقع النكاح الفضولي بين صغيرين فمات احدهما وكبر الآخر فاجازا العقد من انه يستحلف المجيز على رضائه بالزوجية ، فاذا حلف يرث من الطرف ، وينتقل اليه الارث منه من حين موته .

ولكنه قد اورد على ما ذكرناه بوجوه ثلاثة :

الأول: ما ذكره الشيخ وتبعه النائي رحمهما الله <sup>(١)</sup> من أن الملكية المنشأة بعقد البيع الواقع فضولياً لم تكن ملكية مقيدة بكونها من حين العقد وانما هي طبيعي الملكية ، فالرضا بها واجازتها غير مستلزم لثبوت الملكية السابقة اصلاً .

وفيه : اولاً : إنا ننقل الكلام فيما اذا كان العقد واقع فضولة اجارة ، بأن آجر احد دار زيد من اول الشهر فأجازه المالك في آخره مثلاً ، فإن المنشأ بالاجارة انما هو تمليك المنفعة المقيدة بزمان سابق ، فلا يجري الاشكال فيه .

وثانياً : ان الملكية المنشأة بالبيع وإن لم تكن مقيدة ، الا أنها لم تكن مقيدة بالعدم ايضاً ، فلا بد وأن تكون مطلقة ، لاستحالة الاهمال النفس الامري ، ولازم اطلاقها ثبوتها من حين العقد ، والمفروض ان الاجازة قد تعلقت بتلك الملكية المطلقة ، فلا بد من الحكم بثبوتها كلها .

الثاني : ان هذا مستلزم للانقلاب وكون المملوك الواحد ملكاً لشخصين في زمان واحد .

وفيه : انه لا خير في ذلك اذا كان زمان الاعتبارين متعدداً وان كان زمان

المعتبرين وظرفه متحداً ، اذ لا يلزم منه حينئذ اجتماع الضدين وثبوت مالكين لملوك واحد في زمان واحد كما هو واضح .

الثالث : ما ذكره المحقق النائيني رحمته الله <sup>(١)</sup> من انه اذا امكن ثبوت الملكية السابقة بالاجازة لامكن انشائها ابتداء ايضاً بأن يبيع احد ماله لشخص من قبل سنة .

وفيه : انه لا مانع من ذلك عقلاً لو كان عليه دليل في مقام الاثبات ، فالمنع عن ذلك انما هو لانصراف دليل صحة البيع عن مثل ذلك لا من جهة إمتناعه عقلاً ، فالحق ما قدمناه ، وتام الكلام به موكول الى محله .

ثم لا يخفى ان لكاشفية الاجازة معنيان :

احدهما : أن تكون الملكية متحققة من حين العقد لكنها تكون مراعاة الى زمان حصول الاجازة ، نظير اشتراط التكليف باول جزء من اجزاء الواجب التدريجي بالقدرة على الاتيان بآخر اجزائه ، فان ثبوت القدرة على ذلك في ظرفه يكشف عن ثبوت التكليف وتعلقه به من اول الأمر .

ثانيهما : ما اخترناه من ثبوت الملكية السابقة من حين العقد واعتبارها عند تحقق الاجازة ، وقد عرفت انه لا يرد عليه اشكال الا من حيث اجتماع اعتبار ملكيتين لشخصين في آن واحد لملوك واحد ، وقد اجبنا عنه بأن الاعتبار لا يزيد عن الأوصاف الحقيقية ، فكما يمكن تعلق الرضا والسخط في زمانين بامر واحد في زمان واحد ، وتعلق الجهل والعلم به ، كذلك يمكن تعلق اعتبارين به في زمانين ، ولا اشكال في ذلك ، لانه يعتبر في التناقض وحدة الزمان كما هو ظاهر .

هذا كله في الشرط المتأخر .

## الواجب المطلق والواجب المشروط

قسموا الواجب الى القسمين . وقد اختلفت كلماتهم في بيان معنى الاطلاق والاشتراط ، والظاهر انه ليس لهم في العبارتين اصطلاح خاص ، وانما ارادوا منها معناهما اللغوي ، فالاطلاق بمعنى الارسال ، والاشتراط بمعنى الارتباط ومن ثم اطلق الشريط على الخيط الذي يربط به بين شيئين .

ثم ان التعبير بالواجب المطلق والواجب المشروط في المقام غير خال عن المسامحة ، لانه يكون من الوصف للشيء بحال متعلقه ، اذ ليس المراد منه اشتراط الواجب واطلاقه كاشتراط الصلاة بالقبلة واطلاقه من بعض الجهات الاخر ، وانما المراد اطلاق الحكم اعني الوجوب أو الحرمة أو الاباحة واشتراطها بحيث لا يكون الحكم ثابتاً من دون تحقق الشرط .

ثم ان الاطلاق والاشتراط يكونان من الامور الاضافية ، والافلا معنى لكون الحكم مطلقاً حقيقة ، اذ لا اقل من اشتراطه بالشرائط العامة من العقل والبلوغ والحياة والقدرة ، كما انه قد يكون الوجوب مشروطاً بشيء مطلق بالقياس الى شيء آخر ، ويكون الشيء الواحد شرطاً لواجب ولا يكون شرطاً لواجب آخر كالوقت بالقياس الى وجوب الصلاة وبالقياس الى وجوب الزكاة ، فانه شرط في الأول دون الثاني ، وتام الحول على عكس الوقت .

وكيف كان حيث عرفت ان المراد في المقام الواجب المشروط أو المطلق هو الوجوب كذلك نقول : وقع الخلاف في ان القيود المأخوذة في الكلام هل ترجع الى الحكم أعني الهيئة أو ترجع الى المادة اعني الواجب ؟ نسب الثاني الى الشيخ في



تقريراته ، وقد حكى الميرزا رحمته <sup>(١)</sup> عن السيد الشيرازي كذب هذه النسبة ، ويظهر ذلك ايضاً من ما ذكره رحمته في بحث التعليق في العقد حيث التزم برجوع القيد في العقد المعلق الى المنشأ اعني الملكية ، ولذا تمسك في بطلان التعليق في البيع الى الاجماع ، كما يظهر ذلك ايضاً من بعض كلماته في مبحث الاستصحاب ، وعلى اي حال فالمسألة ذات قولين قال الشيخ بذلك ام لم يقل .

ثم انّ القول برجوع القيود الى المادة دون الهيئة تارة يكون من جهة توهم استحالة رجوعها الى الهيئة ، واخرى لضرورة رجوعها الى المادة .

وبالجملة ما ذكره الشيخ رحمته من لزوم رجوع القيد مطلقاً الى المادة دون الحكم وجهين على ما حكى في تقرير بحثه ، والأول منها اخص من المدعى ، لاختصاصه بما اذا كان الحكم اعم من أن يكون وجوباً ، أو حرمة ، أو اباحة مستفاداً من الهيئة التي هي معنى حر في كصيغة الأمر ، أو بسائر الهيئات المستعملة في مقام الطلب من هيئة الماضي والمضارع ونحوها . ولا يعم ما اذا كان مستفاداً من المادة اعني المعنى الاسمي ، كما في قوله رحمته : « اذا زالت الشمس فقد وجبت الصلاة والطهور » <sup>(٢)</sup> .

ثم انّ ما ذكره من رجوع القيد الى المادة لا يلزم كون القيود المأخوذة في الحكم بأجمعها واجبة التحصيل ، فانه رحمته يدعي ان القيود سنخان : فبعض منها واجب التحصيل كالطهارة بالقياس الى الصلاة التي ثبت وجوب تحصيلها ، وبعضها غير لازم التحصيل ، ولا يستفاد من نفس القضية لزوم تحصيل القيد اصلاً ، اذ لا معنى لوجوب تحصيل ما اخذ مفروض الوجود في الواجب .

وكيف كان فالوجه الاول : من الوجهين هو انّ معنى الهيئة حيث انه من

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ١٣٠ .

(٢) وفي التهذيب / ج ٢ / ص ١٤٠ عن ابي جعفر رحمته قال : « اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة » .

المعاني الحرفية فلا محالة يكون جزئياً ، ولا معنى للاطلاق والتقيد في الجزئي اصلاً ، فلا بدّ من رجوع القيود المأخوذة في القضية الى المادة .

والظاهر انّ ما ذكره لا يتم سواء اراد من الجزئي الجزئي الخارجي ، أو الذهني ، أو الاضافي .

بيان ذلك : انه إن اراد انّ المعاني الحرفية جزئيات حقيقية ولذا لا تكون قابلة للاطلاق ولا للتقيد .

ففيه : اولاً : انّ المعاني الحرفية لا يلزم أن تكون جزئيات خارجية ، اذ قد تكون معاني كلية ، وليس الفرق بين المعنى الاسمي والحرفي بالكلية والجزئية ، بل الفرق بينها بالاستقلال وعدمه على ما بين في محله .

وثانياً : انّ الجزئي الخارجي ايضاً قابل للتقيد من حيث الحالات ، وانما لا يكون قابلاً للتقيد من حيث الافراد ومن ثم نقول : « زيد الجاني اكرمه » .

وثالثاً : لو سلّمنا كون المعاني الحرفية التي منها مفاد الهيئات جزئيات خارجية ، وسلّمنا استحالة تقيد الجزئي حتى من حيث الحالات نقول : انّ ما ذكر من استحالة تقيد الجزئي مغالطة منشأها مجرد الاشتراك في الاسم ، اذ الاطلاق او التقيد المستحيل في الجزئي ما يكون بمعنى السعة والضيق لا ما يراد منه الارسال والارتباط ، فانّ من الواضح امكان ارتباط الموجود الخارجي بشيء حتى في الخارج ، ولا مانع من أن يقال انّ تمام الموجودات الممكنة مربوطة بخالفها وغير مستغنية عنه .

فالتقيد بمعنى الربط وعدمه امر ممكن في الجزئي وغيره ، نعم لا معنى فيه للسعة والتضييق كما هو واضح .

وإن اراد من الجزئي الجزئي اللحظي وعدم استقلال المعاني الحرفية في اللحظ لكونها آلية ، فهو إن سلّم من الايرادات الثلاثة المتقدمة كما لا يخفى الاّ أنه

ايضاً غير تام .

وبالجمله الوجوه المذكورة لاستحالة رجوع القيد الى الهيئة امور :

الوجه الأول : ما ذكر من كون المعاني الحرفية جزئيات خارجية ، فلا تكون قابلة للتقييد .

وقد عرفت انّ الجزئي لا يكون قابلاً للتقييد بمعنى التضيق من حيث الافراد ، لا للتقييد من حيث الحالات .

الوجه الثاني : ما ذكره النائي رحمته <sup>(١)</sup> من ان المعاني الحرفية ملحوظات آلية وتبعية لا استقلالية ، فهي كالمفعول عنها ، ومعه كيف يمكن تقييدها ؟

وفيه : اولاً : قد عرفت فيما تقدم انّ المعاني الحرفية قابلة للناظر الاستقلالي ، بل ربما تكون متعلقات للغرض ، كما لو أريد السؤال عن وقوع صلاة زيد في المسجد فيقال : « زيد صلى في المسجد » فليس الفرق بين المعنى الحرفي والاسمي من حيث تبعية الناظر واستقلاليته ، بل المعنى الحرفي بنفسه معنى تبعية بخلاف المعنى الاسمي . وثانياً : لو سلمنا كون المعاني الحرفية ملحوظات بالناظر التبعية ، فالناظر التبعية وإن لم يكن مصححاً للاطلاق والتقييد الا انّ الملحوظ بذاك الناظر لابد وأن يكون مطلقاً ، أو مقيداً في مرتبة سابقة على الناظر ، لاستحالة الاهمال النفس الأمري .

فهذا الوجه ايضاً غير تام .

الوجه الثالث : هو تخلف الانشاء عن المنشأ ببيان : انّ الانشاء عبارة عن ايجاد المعنى في الوعاء المناسب له ، وعليه فاذا تحقق الانشاء ، فاما أن يوجد المنشأ ايضاً اعني الحكم ويكون متعلقه امر تقديرية فهو المطلوب ، واما أن لا يوجد المنشأ

فيلزم تخلف الانشاء عن المنشأ ، وهو بمنزلة تخلف الایجاد عن الوجود ، وهو خلف واضح ، فإنَّ الایجاد والوجود حقيقة أمر واحد والفرق بينهما اعتباري .

وقد اجاب عن الاشكال في الكفاية<sup>(١)</sup> بما حاصله : انَّ الانشاء انما هو كالاخبار ، فكما يمكن الاخبار والحكاية عن أمر متأخر تقديري لحكاية المنجز الجزمي مثلاً تارة نقول « زيد ابن عمر » واخرى نقول « مات زيد ان شرب السم » كذلك الانشاء تارة يتعلق بأمر منجز فینشأ الحكم المنجز كما لو قال « اكرم زيدا » ، واخرى يتعلق بثبوت الحكم على تقدير دون تقدير فيقال « اكرم زيدا ان جاءك » ، فعلى الثاني لا بدَّ وأن يتاخر المنشأ عن الانشاء والا يلزم الخلف ، لأنَّ المنشأ بهذا الانشاء كان امراً تقديرياً لا منجزاً ، والمفروض انه لم يتعلق انشاء بالمنشأ الفعلي المنجز .

هذا والظاهر انه ليس جواباً عن الاشكال ، فانه انما كان من حيث استحالة تخلف الایجاد عن الوجود وامتناع تعلق الانشاء الفعلي بالمنشأ التقديري .  
نعم لو كان ذلك ممكناً فالتخلف يكون خلفاً ، الا أنَّ الكلام فعلاً في مكانه واستحالته ، ولا وجه لقياس الانشاء بالاخبار ، اذ الاخبار ليس بابها باب الایجاد وانما هو حكاية ، فيمكن تعلقه بامر استقبالي أو سابق او مقارن .

فالصحيح أنَّ يقال: ان الانشاء على ما عرفت ليس الا ابراز الاعتبار النفساني ، كما انَّ الاخبار ايضاً كاشف عن قصد الحكاية لا عن النسبة الخارجية ، بداهة عدم استلزامه التصديق بالخبر به اصلاً ، ولذا لو اخبر احد بعدم الصانع لا نتيقن من اخباره بذلك وانما نحكم بكفره وقد ذكرنا انه غير متَّصف بالصدق والكذب الا من جهة كون المبرز به متعلقاً بما في الخارج ، فالصدق والكذب فيه انما

يكون من حيث مطابقة الخبر به مع الخارج وعدمه ، وهذا بخلاف الانشاء ، فإنَّ المبرز به ليس له تعلق بامر خارجي اصلاً .

وعليه فاذا ابرز اعتبار الالابدية الفعلية يكون الابرز والمبرز والمبرز ومتعلق الاعتبار جميعها موجودة فعلاً ، واذا ابرز الاعتبار المتعلق بالالابدية على تقدير فالابرز والمبرز والمبرز باجمعها موجودة فعلاً الآن متعلق المبرز اعني الاعتبار امر تقديري بلا مانع من ذلك .

ويتّضح ما ذكرناه بملاحظة الأحكام الوضعية ، كاعتبار الملكية واقسامها عند العقلاء حتى مع قطع النظر عن ورود الشرع ، فانه تارة : يعتبر الملكية الفعلية المتعلقة بمال فعلي ويبرزه في الخارج كما في الهبة ، واخرى : يكون الابرز فعلياً والاعتبار ايضاً فعلياً والمعتبر ايضاً كذلك الآن متعلق المعتبر يكون امراً متأخراً ، كما في الاجارة المتعلقة بالمنافع المتأخرة ، فإنَّ المستأجر بالاجارة يملك جميع تلك المنافع بالفعل ولذا يجوز نقلها الى الغير وتورث منه ، فيكون المعتبر في باب الاجارة اعني الملكية فعلية الا انها متعلقة بالمنافع المتأخرة . وثالثة : يكون الابرز والمبرز والمبرز اعني الاعتبار فعلياً فقط دون المعتبر ودون متعلقه بحيث يكون الاعتبار متعلقاً بالملكية المتأخرة كما في الوصية ، فإنَّ الموصي اذا اوصى بمنافع املاكه لشخص بعد موته لا تكون الملكية موجودة وانما توجد الملكية للموصى اليه بعد موت الوصي ، وانما الموجود بالفعل اعتبار الملكية المتأخرة المتعلقة بامر متأخر ولا مانع في شيء من ذلك ، لان الاعتبار يكون كالبناء الذي هو قابل للتعلق بامر متأخر ، فيبني الانسان على الاتيان بعمل خاص في الغد أو بعده .

فاذا امكن ذلك في الأحكام الوضعية امكن في التكاليف ايضاً ، فلا مانع من أنَّ يعتبر المولى فعلاً الالابدية على تقدير على ذمة المكلف كالدين على تقدير .  
والحاصل ان اشكال تخلف اليجاد عن الوجود متفرع على أن يكون الانشاء

إيجاداً للمعنى ، فيقال حينئذ انه لا فرق بين التكوينية والتشريعية في استحالة تخلف الایجاد فيها عن الوجود ، وقد عرفت انّ الانشاء انما هو اعتبار نفسي ، فيصح تعلقه بأمر متأخر كما يصح تعلق سائر الصفات التعلقية به من التصور واللاحاظ والرضا والبناء ونحو ذلك .

الوجه الرابع : لاستحالة رجوع القيد الى الهيئة ما ذكره المحقق النائيني<sup>(١)</sup> من انّ اهل الادب ذكروا انّ اداة الشرط موضوعة لربط جملة بجملة ، فالشرط في قولك « إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود » يعلق مفاد التالي وهو وجود النهار على مفاد المقدم وهو طلوع الشمس ، وهكذا لو قال « اذا زالت الشمس فصلّ » ففاد صلّ اعني وجوب الصلاة أو اتصافها بالوجوب معلق على زوال الشمس ، وعليه فالقيود لا ترجع الى المادة ولا الى الهيئة ، وانما ترجع الى مفاد الجملة وهي النسبة الايقاعية .

هذا ويرد عليه .

اولاً : انّ هذا عين ما انكره من رجوع القيد الى الهيئة غايته بتقريب اخر ، فانّ القائل برجوع القيد اليها لا يقول برجوعه الى طبيعي الوجوب مطلقاً ، وانما يدعي رجوعه الى الوجوب الخاص المتعلق بما ذكر في القضية كوجوب الصلاة في المثال ، فعلى القولين يكون المعلق وجوب الصلاة ، فليس بينهما فرق اللفظي .

وثانياً : انّ مفاد الجملة لا محالة يكون مستفاد من مجموعها المركب من المعنى الاسمي والحرفي ، والمتحصل منها لابد وأن يكون معنى حرفياً غير قابل لللاحاظ الاستقلالي على مسلكتهم ، فكيف يكون قابلاً للتقييد ، فلا محصل له .

الوجه الخامس : ما ذكره الشيخ رحمته الله من الرجوع الى الوجدان ، فانّ من تصور

امراً، فأما أن لا يطلبه اصلاً، أو يطلبه مطلقاً، ولا كلام لنا فيها، أو يطلبه على تقدير دون تقدير، وعليه فاما أن لا يكون ذاك التقدير اختيارياً للمكلف، أو يكون تحت اختياره، وعلى الثاني فاما أن يكون ذاك القيد مما يجب تحصيله على المكلف كالطهارة في الصلاة فيكون واجب التحصيل فعلاً كنفس العمل، أو لا يكون واجب التحصيل فحينئذ يطلبه فعلاً على تقدير تحقق ذاك القيد خارجاً، ففي جميع الصور يكون الطلب فعلياً بالوجدان.

هذا واجاب عنه في الكفاية<sup>(١)</sup> بما حاصله: تسليم ذلك من حيث مقتضي وتاميه المحصر لولا المانع، الا أنه ذكر انه ربما يكون في البين مانع عن الطلب الفعلي، فلا محالة يكون الطلب مشروطاً، كما في الأحكام الواقعية اذا أدى الأصل والامارة على خلافها، فإن ذلك يمنع عن فعليتها مع تمامية المقتضي لفعليتها، وكما في الأحكام التي لم تبين وأخر بيانها الى امام العصر (عج)، فإن المقتضي فيها تام ولم يبين المانع. والتحقيق: عدم تمامية ما افاده، لانا نرى بالوجدان أن واجباتنا المشروطة ليست تعليقية الطلب في جميعها مستنداً الى وجود المانع عن الطلب فعلاً مع تمامية مقتضيه، كما في طلب ترك العبادة عن الحائض، فإن الحيض هو المقتضي لترك عبادتها فطلبه قبل ذلك لا بد وأن يكون مشروطاً بالحيض مع كونه مقتضياً له وهكذا اشتراط التكليف بالبلوغ والعقل ونحوهما مقتضياً له.

واما المثالان فلا ربط لهما بالمقام. اما الأحكام الواقعية فهي فعلية، غاية الأمر انها لا تكون منجزة للجهل بها، فيكون المكلف معذوراً فيها، والا لزم التصويب المجمع على بطلانه. واما ما اخر بيانه الى زمان الحضور فكما يحتمل فيه أن يكون التأخير لمانع عن الفعلية يحتمل أن يكون ذلك لعدم المقتضي لها فعلاً، لا مكان

أَنْ يكون أبناء هذه الازمنة بالنسبة الى اشخاص ذاك الزمان نظير غير البالغ بالاضافة الى البالغين ، فلا يكون عدم فعليتها لوجود المانع عن ذلك ، كما يحتمل أَنْ يكون بعضها من هذا القليل وبعضها من قليل الأول .

واجاب المحقق النائيني<sup>(١)</sup> عما نسب الى الشيخ رحمه الله بأنَّ الطلب في جميع هذه الصور وإن كان فعلياً إلاَّ أنَّ الطلب سنخان : فعلي ، وتقديرى .

وفيه : انه لا معنى للوجود التعليقي في التكوينيات اصلاً ، فان الشيء إن تحققت علّة وجوده يكون موجوداً لا محالة ، والاّ فيكون معدوماً .

نعم الوجود التعليقي بمعنى الوجود الشأني الاقتضائي بمعنى الاستعداد والقابلية ثابت ، فانّ النواة شجر اقتضاء ، بمعنى انّ فيه الاستعداد والقابلية لأنّ يكون نخلاً مثمراً بخلاف الحصة التي ليس فيها تلك القابلية ، ولكن الثابت في ذلك ايضاً فعلي وهو القابلية دون غيرها ، فاذن لا معنى للطلب التعليقي الموجود بالفعل . فالذي ينبغي أَنْ يقال : انّ لنا في مقام الطلب امور ثلاثة : الشوق والارادة بمعنى اعمال القدرة في تحريك العضلات ، والاعتبار ، فنفتش عن كل منها لنرى أي منها قابل للتعليق .

اما الشوق فليس قابلاً للتعليق اصلاً ، بداهة انّ الانسان اذا توجه نحو شيء ولو كان امراً متاخراً انّ كان ملائماً لقواه يشتاقه بالفعل كاشتياقنا الى الجنة ، والاّ فلا يشتاقه اصلاً فما افاده الشيخ رحمه الله من فعلية الطلب على كل تقدير تام فيه الاّ انه غير الطلب ، لانّ الشوق من صفات النفس بخلاف الطلب فانه من الافعال القائمة بالفاعل .

واما اعمال القدرة في تحريك العضلات فهو ايضاً لا بدّ وأن يتعلّق بأمر فعلي ،



ولا يعقل تعلقه بما يكون ظرف تحققه متاخراً لا يعقل تعلقه بفعل الغير وبما هو خارج عن الاختيار .

واما الاعتبار فهو بنفسه ايضاً غير قابل للتعليق ، ولكن متعلقه الذي نعبر عنه بالمجهول يمكن أن يكون امراً تقديرياً لا يوجد ظرفه بعد ، كما يمكن تعلقه بامر فعلي كما عرفت في الوصية والاجارة .

وعليه فتارة يكون ذلك القيد والتقدير مما له دخل في اتصاف الفعل بالمصلحة كالمرض بالقياس الى شرب الدواء أو البلوغ بالقياس الى الاحكام الشرعية ، واخرى يكون مما له دخل في استيفاء المصلحة منه ووفائه بها .

وان شئت فقل : انَّ القيد تارة يكون له دخل في أصل الحاجة الى الفعل بحيث لا يكون الفعل بدونه محتاجاً اليه ، واخرى يكون له دخل في ارتفاع الحاجة به ككون شرب الدواء مفيداً ووافياً بالغرض اذا شربه المريض في هواء بارد ، ونظير دخل الوقت في وفاء الصلاة بالملك ونحو ذلك .

فان كان القيد من قبيل الأول ، فلا محالة يكون المعتبر معلقاً على حصوله ، اذ لا معنى لاعتبار لابدئية شرب الدواء وثبوته فعلاً على ذمة المكلف قبل حصول المرض ولو متعلقاً بالشرب بعد حصول المرض ، اذ لا معنى للحكم من دون ثبوت ملاكه ، وهو لغو هذا مضافاً الى انَّ لازمه وجوب تحصيل المقدمات ، وربما يقع المكلف بسببه في كلفة زائدة بلا وجه ، وربما لا يتصف اصل الفعل بالمصلحة الى الأبد ، وهذا ايضاً لغو محض .

وان كان القيد من قبيل الثاني ، فلا محالة يكون المعتبر هو اللابدية الفعلية متعلقاً بايجاد العمل على تقدير خاص ، سواء كان ذلك التقدير اختيارياً ام لم يكن . وبالمحملة فالمجمل قابل لأن يكون فعلياً ، وقابل لأن يكون تقديرياً ، فلا مانع من رجوع القيد الى الهيئة ، كما لا مانع من رجوعه الى المادة .

ومما تقدّم ظهر الفرق بين الواجب المشروط والواجب المعلق .

ثم إنّ المقدمات الوجودية للواجب المشروط وإن كانت في نفسها داخلة في مورد النزاع ، إلاّ أنه لا ثمة لذلك أصلاً ، فإنها بعد تحقق الشرط وإن كانت تتصف بالوجوب الفعلي تبعاً لأصل الواجب إلاّ أنه بعد حصول الشرط يكون واجباً مطلقاً ، وأمّا قبل ذلك فاتصافها بالوجوب الفعلي مستحيل ، لأنّ ذمها بعد غير متّصف بالوجوب ، فكيف يعقل اتصاف مقدماته بالوجوب المقدمي ؟!

نعم يعقل اتصافها بالوجوب المقدمي التقديري أي المشروط بتحقيق شرط الواجب ، ولا اثر لذلك أصلاً ، فما افاده المحقق الخراساني وإن كان صحيحاً إلاّ أنه لا يترتب عليه اثر .

نعم الواجب المشروط على مسلك الشيخ أي المعلق يتّصف بمقدماته بالوجوب المقدمي الفعلي لفعلية وجوب ذمها كما هو ظاهر ، وهذه هي الثمرة بين المسلمين كما لا يخفى .

والحاصل : إنّ الشرط في الواجب المشروط بالمعنى المتعارف الذي قيد الحكم به لا يكون واجب التحصيل ، أمّا لو لم يكن اختيارياً فواضح ، وأمّا لو كان اختيارياً كما في قوله « ان سافرت فقصر » فلاّنه اخذ مفروض الوجود في تحقق الحكم ، فكيف يمكن ترشح الوجوب منه ، اللهم إلاّ أن يكون وجوبه لامر آخر كنذر وحلف ونحوه ، وأمّا مقدماته الوجودية فكذلك لا تتصف بالوجوب المقدمي لعدم وجوب ذمها .

## المقدمة المفوتة

يقع الكلام في أنَّ العقل هل يستقل بلزوم الاتيان بها تحفظاً على الملاك الملزم في ظرفه ، أم لا ؟ وبعبارة واضحة لو كان الاتيان بامر كاخذ الپاسپورت أو شراء المركب مثلاً أو التحفظ على شيء كالتحفظ على الماء دخیلاً في تحقق ما يكون واجباً فيما بعد كالحج في الموسم ، أو الصلاة بعد دخول الوقت ، أو كان دخیلاً في بعض قيوده كالطهارة المائية في الصلاة مثلاً ، فهل يحكم العقل بلزوم ذلك حفظاً للملاك أم لا ؟

ولم نعر على من تعرض لهذه الكبرى الكلية مستقلة الا المحقق النائيني رحمته الله نعم تعرضوا لذلك في ابواب متفرقة اجمالاً .

فنقول : لو قلنا بامكان الواجب التعليقي ، ورجوع القيود الى المادة دون الهيئته وقام دليل على وقوعه ايضاً - فان الامكان اعم من الوقوع فجرده لا يكفي في تحقق الشيء - فلا اشكال في إتصاف مقدماته الوجودية بالوجوب المقدمي ولو كان ظرف الواجب متأخراً ، لأنَّ وجوبه فعلي على الفرض ، فيترشح منه وجوب المقدمات لا محالة .

واما لو لم يثبت الواجب التعليقي ، اما امكاناً أو وقوعاً ، وكان القيد راجعاً الى الهيئته ، فهل يجب عقلاً حفظ مقدمات الواجب اذا كانت حاصلة ، أو تحصيلها فيما اذا علم المكلف بعدم تمكنه من ايجادها في ظرفه بحيث يفوت الواجب ، أو بعض ما يعتبر فيه مع عدم التحفظ على مقدمته عقلاً ؟ مثلاً يعلم المكلف بانه اذا نام لا يقوم لصلاته في وقته ، أو اذا اجنب نفسه لا يتمكن من الاغتسال قبل الفجر ليصح

صومه ، أو لا يتمكن من الطهارة المائية لصلاته الى غير ذلك .  
 وقبل بيان ذلك لابد من تقديم مقدّمة وهي : انهم ذكروا ان الامتناع  
 بالاختيار لا ينافي الاختيار ، وقد تعرضوا لذلك في موردين :  
 احدهما : في علم الكلام .

وثانيهما : في مبحث اجتماع الأمر والنهي .

اما ما ذكر في علم الكلام فهو اجنبي عما نحن فيه ، لانه انما هو في رد الاشاعة  
 الذين انكروا الأفعال الممكنة بدعوى انّ الفعل إنّ وجدت علته التامة فهو ضروري  
 الوجود ، والّا فهو ممتنع الثبوت ، فردهم الخواجه والعلامة رحمهما بانّ الامتناع أو  
 الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ، بمعنى انّ الفعل وإن كان بعد تعلق الارادة به  
 واعمال القدرة في ايجاده يكون واجباً والّا فيكون ممتنعاً الّا انه حيث يكون ذلك  
 بسبب الارادة والاختيار فهو وجوب أو امتناع بالعرض ، فلا ينافي الاختيار .

واما ما ذكره في مبحث اجتماع الأمر والنهي فالمراد منه انّ الامتناع الحقيقي  
 اذا كان ليس باختيار العبد لا ينافي الاختيار فانّ من القى نفسه من شاهق وان امتنع  
 عليه عدم الوقوع على الأرض حقيقة ولا معنى لتكليفه بذلك ، الّا أنّ العقاب عليه  
 ليس بمستحيل لكون الفعل فعله اختياراً . والأقوال فيه ثلاثة ، فالمشهور على انّ  
 الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً فقط ، فانّ من القى نفسه من الشاهق  
 يكون تكليفه بعدم الوقوع على الأرض لغوا ، الّا أنّ العقاب عليه صحيح .

ونسب الى ابي هاشم انه لا ينافي الاختيار خطاباً وعقاباً ، ولازم كلامه  
 جواز التكليف بالجمع بين تقيضين مشروطاً باتيان عمل اختياري في الخارج  
 كالصعود الى السطح مثلاً بأن يقول اذا صعدت السطح فاجمع بين تقيضين .

ويقابله ما نسب الى بعض من انّ الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار عقاباً  
 وخطاباً .

والصحيح منها هو الأول ، لأنّ تكليف العاجز لغو ، وبقاء العقاب حينئذ امر وجداني يستفاد من بناء العقلاء وعملهم في امورهم العادية ، فإنّ من رمى ابن المولى وإن كان بعد الرمي عاجزاً عن عدم قتل ابن المولى فلا يصح تكليفه به إلا أنّ استحقاق العقاب لا يسقط عنه عقلاً ، وليس له أن يعتذر عند المولى 'باني بعد الرمي كنت عاجزاً ، وكان ترك القتل ممتنعاً بالقياس اليّ .

اذا عرفت هذا فنقول: ذكر المحقق النائيني <sup>(١)</sup> أنّ ما نحن فيه يتصوّر على صور:  
الاولى : أنّ تكون القدرة على العمل في ظرفه دخيلة في اتصافه بالملك والمصلحة ، ويعبر عنها بالقدرة الشرعية بحيث يكون الملك الملزم التام ثابتاً في ظرفه ، كان العبد قادراً على الاتيان بالعمل حينئذ ام لم يكن بأن يكون عدم امر المولى به لمانع منه ، ويعبر عن هذه القدرة بالقدرة العقلية ، فالعقل في ذلك يلزم بتحصيل مقدماته قبل وصول ظرف العمل ، لأنّ تركه مستلزم لتفويت الملك الملزم التام في ظرفه اختياراً ، وهو قبيح على حد قبح المعصية ، لأنّ الملك هو روح التكليف ، فيستقل العقل باستحقاق العقاب على ذلك ، ويشهد لذلك الرجوع الى ما عليه بناء العقلاء في امورهم وسياساتهم كما عرفت .

وما افاده ﷺ من استقلال الفعل بذلك متين جدا ، الاّ انه ذهب الى استتباع هذا الحكم العقلي لثبوت وجوب شرعي في مورده قد عبر عنه بتمم الجعل <sup>(٢)</sup> ، ونحن نعبر عنه بالوجوب بالغير ، بدعوى انه اذا استقل العقل بحسن شيء أو قبحه فبما أنّ الشارع رئيس العقلاء فلا بدّ أن يحكم به ايضاً ، وليس حكمه بالحسن الاّ الزامه بالفعل ، كما ان حكمه بقبح شيء ليس الاّ الزامه بالترك .

(١) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ١٥٠ .

(٢) راجع اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ١٥٦ .

ونقول : الظاهر عدم ثبوت الحكم الشرعي في هذا المورد اصلاً ، لما عرفت من أنَّ الحكم العقلي المستتبع للحكم الشرعي انما هو حكمه في مرحلة ملاكات الأحكام بأن أدرك العقل ثبوت المصلحة ، أو المفسدة في شيء ، كما أدرك المفسدة في الظلم وانه موجب لاختلال النظام وفناء النوع ، وامثال ذلك ، فالشرع ايضاً حكم بجرمته ، وأما حكمه باستحقاق العقاب في مورد فلا يستتبع الحكم الشرعي اصلاً ، لانه حكم واقع في سلسلة معلول الحكم الشرعي وملاكه فكيف يعقل أن يكون مستتبعاً له ، مضافاً الى أنَّ ثبوت الحكم المولوي في مثل ذلك لغو محض بعد استقلال العقل باستحقاق العقاب على الترك كما فيما نحن فيه ، وهو واضح ، فما هو ثابت بالوجدان انما هو حكم العقل لا الشرع .

فالكبرى الكلية التي افادها مع قطع النظر عن ما ذكره من استتباع الحكم الشرعي تامة ، ويترتب عليها فروع كثيرة ، الا أنَّ الكلام في تحقق صغراها ، فانه ذكر ﷺ في وجه عدم دخل القدرة في الملاك ما حاصله : انه لو امر المولى بشيء فمدلول كلامه مطابقة انما هو وجوب ذلك الشيء ، ومدلول ذلك التزاماً هو ثبوت ملاك الوجوب فيه ، فمدلوله المطابق وهو التكليف يقيد عقلاً بالقدرة لقبح تكليف العاجز . واما مدلوله الالتزامي وهو ثبوت الملاك الملزم في العمل فلا وجه لتقييده بحال القدرة ، فيبقى على اطلاقه ، فيستكشف منه ثبوت الملاك حتى في فرض عجز المكلف ، انتهى .

وفيه : أنَّ المدلول الالتزامي يتبع المدلول المطابق ثبوتاً وسقوطاً ، وحجية واطلاقاً وتقييداً على ما سنبينه في بحث الضد ، فاذا قيد المدلول المطابق فلا يبقى المدلول الالتزامي على اطلاقه ، فيحتمل سقوط الملاك عند العجز كما يحتمل بقاءه ، فما ذكره من استظهار بقاء الملاك عند العجز في جميع الواجبات غير تام ويزيد ما ذكرناه انه لو كان الأمر كذلك واحرز اطلاق القدرة حتى في حال العجز لكان اللازم

التحفظ حتى عن ما يحتمل كونه مفوّتاً . فلو فرضنا انه لو نام يحتمل فوات صلاته لحرم عليه النوم ، اذ لا يفرق بين صورة القطع بتفويت الملاك وبين احتماله فيما لم يكن مؤثماً .

نعم فيما احرز بقاء الملاك يتم ما افاده من الكبرى الكلية ، ولزوم حفظ القدرة قبل مجيء ظرف العمل كما لو علم المكلف بتوجه خطر نحو الامام بعد يوم ، أو توقف حفظ بيضة الاسلام فيما بعد على الاتيان بامر فعلاً لوجب ذلك ، للقطع ببقاء ملاك وجوبه على اطلاقه .

وبما ذكرنا ظهر الحال في الواجبات التي ثبت فيها القضاء ، فإنّ المستفاد من الادلة أنّ التكليف فيها ينحل الى تكليفين ، تكليف باصل العمل ، ولا معنى لفواته بفوت الوقت ، وتكليف آخر بايقاعه في الوقت ، ويكون حاله حال بقية الواجبات من حيث اعتبار القدرة في ملاكه وعدمه .

فاذن لا فرق بين الواجبات التي ثبت فيها القضاء وغيرها من حيث احتمال اعتبار القدرة في ملاكها ، هذا كله في الصورة الاولى ، وبما بيناه فيها ظهر الحال في بقية الصور ، ولكن لا باس ببيانها استطراداً .

الصورة الثانية : ما اذا كانت القدرة - في الجملة أعم من القدرة قبل حصول الشرط وتحقق ظرف الواجب أو القدرة بعد ذلك - دخيلة في ملاك الواجب في ظرفه ، ويجري في هذه الصورة جميع ما ذكرناه في الصورة المتقدمة من تمامية الكبرى ، وعدم الدليل على صغريها في مقام الاثبات .

الصورة الثالثة : ما اذا كان حصول بعض المقدمات دخيلاً في ملاك الواجب دون بعضها الاخر ، ومثلوا لذلك بالاستطاعة في باب الحج ، وانها دخيلة في ملاك الحج بخلاف غيرها من مقدماته ، فذهبوا الى أنّ ملاك الحج لا يكون فعلياً قبل الاستطاعة . وزاد عليها المحقق النائيني رحمته حضور اشهر الحرم وبعد ذلك يكون

ملاكمه تاماً ، فلا يجوز تفويت بقية مقدماته من المشيء واخذ الراحلة ، ونحو ذلك .  
ولا يخفى أن كون ذلك من قبيل المقدمات المفوتة انما يتم بناء على انكار  
الواجب التعليقي ، واما على المختار من امكانه فظاهر الآية هو فعلية وجوب الحج  
بعد حصول الاستطاعة ، فيجب تحصيل مقدماته مقدمة ، لا من باب حفظ المقدمات  
المفوتة كما هو واضح .

الصورة الرابعة : ما اذا كانت القدرة في ظرف العمل دخيلة في الواجب ، كما  
في جميع الواجبات المأخوذ فيها القدرة شرعاً في لسان الدليل ، ولا اشكال في عدم  
وجوب حفظ القدرة فيها ، فإن المكلف حينئذ لو كان عاجزاً عن العمل في ظرفه  
يكون خارجاً عن الموضوع تماماً ، فلا يكون هناك فوت ملاك اصلاً .  
فتحصل مما ذكر ان الاشكال في جميع الصور الثلاثة المتقدمة التي حكم فيها  
بالمقدمات المفوتة ، انما هو من ناحية الصغرى وفي مرحلة الاثبات .

ثم انه ينبغي التنبيه على امر وهو : ان الميرزا رحمته الله فرق في لزوم حفظ الطهارة  
المائية بين ما اذا كان المكلف واجداً للماء قبل الوقت وعلم بانه لو لم يحفظه لم يتمكن  
من الطهارة المائية في الوقت وبين ما اذا كان متطهراً وعلم انه لو احدث لا يتمكن  
من تحصيلها في الوقت ، فذهب الى وجوب حفظ الماء في الأول دون الثاني ، وذكر  
ان الفارق في ذلك هو الصحة ، والظاهر كما اعترف به رحمته الله بعد مراجعته ان ذلك  
اشتباه منه ، وليس في المقام صحة ، وحيث انه أولاً كان يدعي ذكر الصحة في  
العروة لا يبعد أن يكون منشأ اشتباهه هو الفرع الاخر المذكور في العروة قبل هذا  
الفرع ، وهو التفصيل في الوقت بين ما اذا كان واجداً للماء أو كان متطهراً واراد  
الجماع ، فيجوز الثاني دون الاول لورود الصحة على جواز الاجنب حينئذ مع  
ان القاعدة كانت قاضية بعدم جوازه ، كما لا يجوز اتلاف الماء لثبوت التكليف الفعلي  
المنجز بالصلاة عن طهارة مائية .

هذا كله في المقدمات المفوتة .



## وجوب التعلم

واما التعلم فيتصور فيه صور ثلاثة ، لأنَّ ترك التعلم .

تارة : لا يترتب عليه شيء اصلاً ، لا ترك الامتثال ولا ترك احرازه ، كما لو فرضنا انه تمكّن من التعلّم في الوقت أو من الاحتياط . مثلاً لو لم يتعلق حكم القصر والانعام يمكنه أن يحتاط بالجمع بينهما . وفي هذا القسم لا ينبغي الاشكال في عدم وجوب التعلم اصلاً ، وتوهم طولية الامتثال الاجمالي عن الامتثال التفصيلي مدفوع .

اولاً : بانه لا دليل على الطولية اصلاً .

وثانياً : على تقدير تسليمها فهي انما هو فيما اذا كان المكلف متمكناً من الامتثالين في ظرف العمل ، واما التمكن منها قبل العمل بحيث يجب حفظ القدرة على الامتثال التفصيلي فلم يقل به احد .

واخرى : يترتب على ترك التعلم عدم احراز الامتثال لا اصل الامتثال ، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين اذا لم يتعلم حكمها قبل الوقت ، أو كانت الشبهة غير محصورة بحيث لا يتمكن المكلف من الاتيان بجميع اطرافها في الوقت وفرضنا عدم تمكن المكلف من المعرفة في الوقت .

وفي هذا الفرض يستقل العقل بلزوم حفظ القدرة ، للزوم دفع الضرر المحتمل بعد عدم ثبوت مؤمن عنه كما في المقام ، فإنَّ أدلة البراءة تُقيد بما دل على لزوم التعلم ، فلا يعم ما اذا كان التفويت من ناحية تركه ، فاذن لا يبقى مؤمن في البين .  
وحينئذ إن لم يتعلم فإنَّ صادف المأتي به للواقع فلا يبقى في البين الاّ عقاب

التجري ، والآ فاستحقاق العقاب ثابت بحكم العقل .

وثالثة : يترتب على ترك التعلم فوت اصل الأمتثال ، نظير ما اذا لم يكن المكلف عارفاً بالقراءة مثلاً ، ولم يكن قادراً على تعلمها في الوقت لو لم يعرفها قبله . وعليه فان قلنا بانه يستفاد من الاخبار الواردة في التعلم كقوله : « هلاًّ تعلمت » وجوبه النفسي غايته وجوباً للغير كما هو الصحيح ، فيتحقق استحقاق العقاب بمجرد ترك التعلم وإن كان ذلك على ترك الواجب في ظرفه ، فيكون العقاب على ما ينتهي بالاختيار ، وأما لو لم نستفد من تلك الادلة الوجوب النفسي ، فيرد الاشكال من حيث احتمال كون القدرة في طرف العمل دخيلة في ملاك الواجب ، فلا يتحقق له ملاك في ظرفه بالاضافة الى العاجز اصلاً ، فلا يكون هناك وجه لاستحقاق العقاب اصلاً ، ولا دافع للاشكال غير ما ذكره المحقق الأردبيلي رحمته الله .

والحاصل : انه يجب التعلم فيما اذا تيقن المكلف بترتب ترك الواجب على تركه ، أو احتمال ذلك ، كما في موارد دوران الأمر بين المحذورين أو الشبهة الغير المحصورة ، لقاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل ، فلا فرق بين الصورتين ، فيثبت استحقاق العقاب على مخالفة الأمر بالتعلم وجوبه النفسي ولو كان مصلحته التحفظ على فوت الواقع .

ثم ان ما ذكرناه انما يتم فيما اذا كانت الوقائع المجهولة مما يعم الابتلاء بها بحيث يظن مكلف ما بالابتلاء بها كالشكوك المتعارفة ، ولذا حكم الشيخ بفسق من ترك تعلم حكمها .

واما لو كانت الواقعة مما يندر الابتلاء بها بحيث يحتمل المكلف أن لا يبتلى بها اصلاً ، فهل يجب تعلم حكمها لغير المفتي ام لا ؟

الظاهر ان ذلك مبني على جريان الاستصحاب في الأمر المتأخر وعدمه ، فان قلنا بجريانه فلا مانع من استصحاب عدم ابتلائه بها فيما بعد ، ويترتب عليه عدم

لزوم التعلم الذي كان وجوبه طريقياً، والآفقتضى وجوب دفع الضرر المحتمل يكفي مجرد احتمال ابتلائه بها في وجوب التعلم .

وما يتوهم كونه مانعاً عن جريان الاستصحاب في الأمر المتأخر امران :  
احدهما : توهم لزوم اختلاف زمان اليقين والشك ، وتقدم الاول على الثاني في جريان الاستصحاب .

ويندفع : ذلك بما بيناه في بعض تنبيهات الاستصحاب من أنَّ المعبر انما هو سبق زمان المتيقن على المشكوك لاسبق نفس احدى الصفتين على الاخرى ، ولذا قد يحدث اليقين والشك في مورد الاستصحاب في آن واحد ، كما قد يتقدم الاول على الثاني ، وقد ينعكس الأمر ، وفي جميعها يجري الاستصحاب لو كان زمان المتيقن سابقاً على زمان المشكوك .

ثانيهما : ما ذكره النايني رحمته الله من أنَّ المستصحب لابدَّ من أن يكون اثرأً شرعياً أو موضوعاً لاثر شرعي .

وفيه : أنَّ هذا انما يتم على مسلك صاحب الكفاية من كون المجعول في موارد الاستصحاب هو الحكم المائل ، اذ عليه لابدَّ من احد الأمرين حتى يصح جعل الحكم المائل لنفس المستصحب على الاول ، والمائل لحكمه على الثاني ، وأما على ما حققناه من كون المجعول في الاستصحاب هو نفس الطريقة لليقين السابق في ظرف الشك ، ومن ثمَّ قدمنا الاستصحاب على البراءة وقاعدة الحل والطهارة ، فالمجعول فيه بنفسه اثر شرعي ولو لم يكن المستصحب اثرأً شرعياً ولا موضوعاً لاثر شرعي .

نعم ، لابدَّ وأنَّ يكون هناك اثر مترتب على واقع المستصحب لا على الشك فيه ليرتب ذلك الأثر على جريان الاستصحاب لأنَّ لا يكون لغواً ، وهو ثابت في المقام ، وهو عدم وجوب التعلم عقلاً ، ويكون هذا نظير استصحاب وجوب ذي

المقدمة الذي يترتب عليه وجوب المقدمة ، وليس هذا من الاصل المثبت ، لان المثبت انما هو ترتيب الاثر الشرعي المترتب على اللازم العقلي للمستصحب ، وهذا انما هو ترتيب الأثر العقلي على المستصحب كما في المثال .

وبالجملة ، فهذا الاستصحاب في نفسه لا مانع منه ، الاّ أنّ الأدلة الواردة في التعلم كقوله : « هلا تعلمت »<sup>(١)</sup> تكون رادعة عن جريان الاستصحاب في امثال المقام ، وذلك لأنّ اغلب موارد الجهل يكون مما يحتمل المكلف عدم ابتلائه بها في مدة حياته ، فاذا خصصنا مورد تلك الاخبار بصورة القطع بالابتلاء لزم تخصيصها بالمورد النادر ، فلا يمكن ذلك ، وعليه فتعم موارد ثبوت الاستصحاب ايضاً ، فتكون رادعة عنه .

ويمكن ابداء مانع اخر عن جريان الاستصحاب في المقام ، وهو دعوى ثبوت العلم الاجمالي بالابتلاء ببعض الوقائع المحتملة الى آخر العمر ، وعليه فيتعارض استصحاب عدم الابتلاء بكل منها باستصحاب عدم الابتلاء بالآخر ، فيسقط لا محالة فيبقى 'حكم العقل بلزوم التعلم دفعاً للضرر المحتمل . ولا يخفى انّ تنجيز هذا العلم الاجمالي غير مبني على تنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات ، فانّ هذا العلم منجز وإن لم نقل بذلك لانّ اثر فعلي وهو وجوب التعلم .

وبعبارة اخرى : التكليف المعلوم بالاجمال فعلي وهو وجوب المعرفة غايته متعلق ما تعلق به الوجوب امور تدريجية ، فانّ المكلف يعلم اجمالاً بوجوب تعلم بعض المسائل عليه اجمالاً ، فيكون منجزاً سواء قلنا بتنجيز العلم الاجمالي في التدريجيات أو لم نقل ، فاذن لا فرق في وجوب التعلم بين القطع بكون الواقعة مما يتلى بها واحتماله .

ثم بعد ما ثبت وجوب التعلم بالفعل لا يبقى مجال لاستصحاب بقاء قدرته على التعلم فيما بعد ليرتب عليه جواز تأخيرهِ ، فإنَّ وجوب التعلم حكم عقلي مترتب على احتمال الضرر ، ولا يترتب على الاستصحاب . فتحصل أنَّه لا يقاس التعلم ببقية المقدمات .

بقي امران :

الاول : ان استحقاق العقاب عند ترك التعلم أو تعجيز النفس بتفويت المقدمة وعدم التحفظ عليها هل يكون عند ترك التعلم أو المقدمة الاخرى ، أو يكون ذلك عند تحقق المخالفة والعصيان ؟

فصل الميرزا رحمته بين ترك التعلم والتعجيز بتفويت سائر المقدمات ، فذهب الى أنَّ استحقاق العقاب في الثاني يتحقق بمجرد تعجيز النفس ، وفي الأول لا يتحقق الاَّ بعد العصيان ، بدعوى انه في التعجيز لا يكون المكلف قادراً على الامتثال وانما لا يكون قادراً على احرازه .

وفيه : اولاً : انه في ترك التعلم ايضاً ربما لا يكون المكلف قادراً على اصل الامتثال كما عرفت سابقاً .

وثانياً : أنَّ استحقاق العقاب انما يكون بتفويت الملاك ، ومن الواضح أنَّ بالتعجيز لا يفوت الملاك وانما يفوت بعدم الاتيان به في ظرفه ، فالصحيح أنَّ استحقاق العقاب لا يكون الاَّ عند العصيان .

نعم لا يبعد أنَّ يكون الاستحقاق ثابتاً عند ترك التعلم لكونه واجباً نفسياً على ما عرفت .

الثاني : أنَّ الشيخ افتي في رسالته العملية بفسق من لم يتعلم احكام الشك وقد احتمل في وجه ذلك وجوه :

أحدها : أنَّ يكون من باب ذهابه الى وجوب التعلم نفسياً .

وفيه : انه على فرضه ليس تركه من الكبائر .

ثانيها : أنَّ يكون ذلك من جهة التجري .

وفيه : أنَّ التجري لا يكون حراماً شرعاً ، وعلى فرض تسليمه فليس من الكبائر قطعاً .

ثالثها : أنَّ يكون ذلك للتفصيل بين الشكوك وغيرها لكثرة الابتلاء بها .

وفيه : أنَّ اسناد ذلك الى الشيخ بعيد غايته كما هو ظاهر ، فإنَّ غيرها من الواجبات ايضاً يكثر الابتلاء بها مع أنَّ الفسق لا يتحقق بمجرد ترك الواجب ما لم يكن كبيرة .

والذي ينبغي أنَّ يقال : أنَّ الوجه لما افاده احد امرين :

الاول : أنَّ الشيخ يذهب الى أنَّ العدالة ملكة راسخة في النفس ، أي هو البناء العملي على اتيان الواجبات وترك المحرمات ، وهذا البناء ينافيه ترك تعلم الشكوك مع الاطمينان بالابتلاء بها الذي يترتب على تركه ترك امتثال الواجب ، فلا تتحقق الملكة في مثل هذا الشخص .

الثاني : أنَّ وجوب التعلم حيث انه للغير فيتبع ذلك الغير من حيث كون تركه كبيرة أو غير كبيرة ، وحيث أنَّ ترك تعلم الشكوك يؤدي الى ترك الصلاة الذي هو من الكبائر فيكون كبيرة ويوجب الفسق ، والصحيح هو ما افاده   في المقام .

## الواجب المعلق

ثم انه قسم صاحب الفصول الواجب المطلق الى المنجز والمعلق ، والمراد من المعلق ما اذا كان الوجوب فعلياً والواجب امراً مقيداً بقيد استقبالي ، ويترتب عليه دفع الاشكال عن وجوب مقدمات جملة من الواجبات التي يكون ظرف وجودها متاخراً عن ظرف وجود مقدماتها ، كالحج بالاضافة الى شراء الزاد والراحلة والمشي ، والصوم بالقياس الى غسل الجنابة والاغسال النسائية فان الالتزام بوجوبها نفسياً مستلزم لتعدد العقاب ولا دليل عليه ، ومقديماً لا يعقل اذا لم يكن ذمها متصفاً بالوجوب بعد .

وعلى القول بالواجب المعلق وكون الوجوب في مثل هذه الموارد فعلياً والواجب استقبالياً كما هو المستفاد من ظواهر الأدلة ايضاً كقوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً ﴾ <sup>(١)</sup> يندفع الاشكال من اصله من غير حاجة الى التمثلات التي ذكرها المحقق النائيني من متمم الجعل أو المقدمات المفوتة ، فلا وجه لنفي الثمرة عن تصوير الواجب المعلق كما عن الكفاية .

وشيخنا الأنصاري رحمه الله حيث ارجع القيود المأخوذة في القضية الى المادة وانكر رجوعها الى الهيئة قد وافق صاحب الفصول في تصوير الواجب المعلق ، فهو في الحقيقة منكر للواجب المشروط كما ذكر في الكفاية .

وكيف كان تارة : يتكلم في امكان الواجب المعلق ، واخرى : فيما ذكره في

## الفصول .

اما اصل الواجب المعلق ورجوع القيد الى الواجب دون الوجوب ، فهو  
 بمكان من الامكان بعد ما عرفت من أنَّ الوجوب ليس الا اعتبار اللابدية على ذمة  
 المكلف ، فقد اجاد صاحب الفصول في تصوير الواجب المعلق وبيان امكانه ، الا انه  
 أخطأ في جعل المقسم الواجب المطلق ، فانَّ الوجوب المتعلق بامر استقبالي لا محالة  
 يكون مشروطاً بالبلوغ والقدرة والعقل في ظرف العمل بل بمجيء ذاك الزمان .  
 فوجوب الحج مثلاً مشروط بكون المكلف في الموسم بالغاً عاقلاً حياً قادراً على  
 الاتيان بالمناسك ، ومشروط بمجيء زمان الحج ، ولذا لو جُنَّ المكلف في الموسم أو  
 مات قبل ذلك يكشف عن عدم وجوبه عليه من اول الأمر . فلا يجب اخذ النائب  
 عنه .

فالصحيح في التقسيم أن يقال : أنَّ الواجب المشروط بالنحو المتعارف تارة :  
 يكون مشروطاً بشرط مقارن ، ولا كلام لنا فيه ، واخرى : يكون مشروطاً بشرط  
 متأخر على النحو الذي بيناه بأن يكون تحقق الشرط في ظرفه كاشفاً عن فعلية  
 الوجوب من اول الأمر ، وعليه ففيما كان القيد امراً خارجاً عن اختيار المكلف ،  
 تارة : يكون القيد قيداً للواجب ايضاً وهذا معنى الواجب المعلق ، واخرى : لا  
 يكون قيداً للواجب ، فالمقسم لهذا التقسيم انما هو الواجب المشروط بالشرط  
 المتأخر لا الواجب المطلق ، اذ يستحيل أن لا يكون الوجوب المتعلق بالأمر المتأخر  
 مشروطاً بتحقيق ذاك الزمان أو ذاك القيد كما عرفت .

والحاصل : أنَّ الالتزام بالواجب المعلق مستلزم للالتزام بالشرط المتأخر ،  
 وذلك لأنَّ الأمر المتأخر الغير الاختياري لو كان قيداً للواجب لابد وأن يكون  
 تحققه قيداً للوجوب ايضاً بنحو الشرط المتأخر ، فالمعلق قسم من المشروط لا من  
 المطلق .



فالواجب ينقسم الى قسمين : مطلق ومشروط ، والمشروط تارة : يكون مشروطاً بشرط مقارنة ، واخرى : بشرط متأخر ، وذاك الشرط تارة : يكون قيداً للواجب ايضاً وهو المعلق ، واخرى : لا يكون كذلك ، فالتلخيص لا وجه له . هذا كله في كلام الفصول .

واما اصل امكان الواجب المعلق ، فقد ذكر لاستحالاته وجوه :

منها : ما في الكفاية<sup>(١)</sup> من انه تعتبر قدرة المكلف على اتيان الواجب ، ومن الواضح انه لو كان مقيداً بأمر متأخر لا يتمكن المكلف من ايجاده قبل تحققه . وفيه : ان القدرة المعتبرة في صحة التكليف انما هي القدرة في ظرف الامتثال لا القدرة حين التكليف ، وهي حاصلة على الفرض .

ومنها : ما ذكره المحقق النائيني من ان القيد المتأخر الغير الاختياري المأخوذ في القضية الذي يرجع الى المادة ان لم يرجع الى الهيئة يلزم التكليف بما لا يطاق ، لان الأمر بالمقيد ينحل الى الأمر بالقيد ، فلو أمر المكلف بالصلاة حين دلوك الشمس وكان القيد قيداً للواجب دون الوجوب لا نحل ذلك الأمر الى الأمر بايجاد الدلوك ، وهو غير مقدور للمكلف ومحال ، وإن رجع القيد الى الهيئة ايضاً فلا بد وأن يكون دخله فيها بنحو الشرط المتأخر ليكون الوجوب فعلياً لو كان القيد متحققاً في ظرفه في نفس الأمر ويتحقق الواجب المعلق ، وقد عرفت استحالة الشرط المتأخر ، فالواجب المعلق محال على كل تقدير .

وفيه : اولاً : ان ما ذكره من انبساط الأمر بالمقيد الى ايجاد القيد قد عرفت فساده ، وان الذي تحت الطلب انما هو التقيد لا القيد ، ولا منافات بين كون التقيد اختيارياً وكون القيد خارجاً عن تحت الاختيار كما في المثال بعينه ، فليس التكليف

في مثله تكليفاً بما لا يطاق .

وثانياً : انَّ ما أفاده من استلزام رجوع القيد الى الهيئة للشرط المتأخر وإن كان متيناً كما عرفت ، الا انَّ الشرط المتأخر امر ممكن كما مرّ بيانه ، وعليه في كل مورد دلّ الدليل عليه يلتزم به ، كما في وجوب الحج على المستطيع الذي استفدناه من الآية المباركة بضميمة ما ورد في تفسير الاستطاعة المأخوذة فيها بالزاد والراحلة وتحلّيه السرب . نعم مجرد امكان الواجب المعلق أو الشرط المتأخر غير كاف في الالتزام بوقوعه .

ومن الوجوه المذكورة لاستحالة الواجب المعلق ما هو مبنى على مقدمتين :  
**الاولى :** وهي بمنزلة الكبرى انَّ ما يستحيل تعلق الارادة التكوينية به يمتنع تعلق الارادة التشريعية به ايضاً ، فهناك ملازمة بين الارادة التكوينية والارادة التشريعية امكاناً وامتناعاً ، فكلما يمتنع تعلق الارادة التكوينية به امتنع تعلق الارادة التشريعية به ايضاً .

**الثانية :** التي هي بمنزلة الصغرى لتلك الكبرى انه يمتنع تعلق الارادة التكوينية بالأمر المتأخر ، ونقرب ذلك بتقريبين :

احدهما : ما ذكر في الكفاية وغيره من انَّ الأمر المتأخر بما انه متأخر غير مقدور للمكلف ، فيستحيل تعلق الارادة التكوينية والتشريعية .

وهذا بظاهره واضح الفساد ، بداهة اننا نرى تعلق ارادتنا بايجاد ذي المقدمة قبل الاتيان بمقدماته ، بل لو سئلنا عن وجه تحمل المشاق والاتيان بالمقدمات كمقدمات زيارة الحسين عليه السلام نجيب ونقول : تحملنا ذلك لارادة الزيارة ، فامكان ارادة الأمر المتأخر واشتياق ايجاد ذي المقدمة قبل حصول مقدمته بمكان من الامكان .

ومن ثمّ ذكر المحقق النائيني رحمته (١) أنّ مجرد التأخر مع كون القيد المتأخر اختيارياً لا يوجب سلب اختيار المكلف وقدرته على إيجاد المتأخر ، لأنّ المقدور بالواسطة مقدور ، كالصلاة مع الطهارة بالاضافة الى غير المتطهر ، فانها متأخرة عن الزمان الذي يتطهر فيه ومع ذلك تكون مقدورة للمكلف ، ففصل بين ما اذا كان القيد المتأخر مقدوراً ، وما اذا كان غير مقدور .

ولذا عدل الى التقريب الثاني وحاصله : أنّ القيد بالزمان المتأخر حيث أنّ قيده خارج عن اختيار المكلف ، ولا يعقل تعلق الارادة التكوينية من المولى والعبد به ، فالقيد ايضاً كذلك .

هذا ونقول : أمّا المقدمة الثانية ، فيرد على التقريب الأول انه ما المراد من الارادة ؟ والمحتمل فيها في المقام امران : فإنّ أريد بها الشوق النفساني الذي هو من صفات النفس فهو يتعلق بأمر متأخر بلا اشكال ، كما يتعلق بالأمر الغير المقدور كما هو ظاهر ، وإنّ أريد بها الاختيار وتحريك العضلات فلا يعقل تعلقها بأمر متأخر كما يستحيل تعلقها بغير المقدور .

وبهذا ظهر الحال في التقريب الثاني ، فانه لو أريد من الارادة الشوق فيمكن تعلقه بغير المقدور كما يمكن تعلقه بالأمر المتأخر ، وإنّ أريد بها الاختيار فهي وإنّ امتنع تعلقها بغير المقدور ، إلاّ انه يستحيل تعلقها بالأمر المتأخر ايضاً وإنّ كان قيده اختيارياً كالمثال المتقدم ، فلا وجه للتفصيل الذي ذكره المحقق النائيني رحمته ، هذا كله في المقدمة الثانية .

واما المقدمة الاولى ، فلا بدّ أولاً من السؤال عن ما يراد من الارادة التشريعية ؟ فإنّ أريد بها الشوق النفساني المتعلق بفعل الغير فتعلقه بالأمر المتأخر

كغير المقدور وإن كان بمكان من الامكان ، إلا أنه ليس حكماً وتكليفاً ولا فعلاً للمولى ، وإنما هو من صفاته . وإن أُريد بها اختيار فعل الغير فهو في الموالي العرفية مستحيل ، لخروج فعل الغير عن اختيار شخص آخر ، وفي المولى الحقيقي وإن كان ممكناً إلا أنه ينافي التكليف بذلك الفعل ، لأنه حينئذ يكون حتى ضروري الوجود . وعلى أي حال لا يمكن أن يراد من الإرادة التشريعية شيء من الاحتمالين ، فليس لنا شغل بهذه العبارة ، بل لابد لنا من ملاحظة امكان تعلق الإيجاب بالأمر المتأخر وعدمه :

فنقول : ان الإيجاب ليس إلا اعتبار اللابدية في ذمة المكلف ، ولا مانع من اعتبار ثبوت اللابدية المتعلقة بالأمر المتأخر على ذمة المكلف نظير الاجارة ، هذا من حيث التأخر . وأما من حيث عدم مقدورية القيد ، فقد مرّ غير مرة أن نفس القيد لا يدخل تحت الطلب ، وإنما التقييد يكون مطلوباً ، والألا تقلب الشرط جزءاً ، فإيجاب المقيد بأمر غير اختياري لا مانع منه اذا كان التقييد اختيارياً كما هو واقع خارجاً .

نعم اذا لم يكن التقييد ايضاً اختيارياً كالصلاة في السماء الرابعة مثلاً فإيجاب مثل ذلك يكون قبيحاً كما لا يخفى ، لكنه خارج عن محل الكلام ، فهذا الاشكال ايضاً ليس بشيء .

## تنبيهان

الأول : يستفاد من كلام الفصول أنَّ القيد في موارد الواجب المعلق يكون غير اختياري دائماً ، كما في الحج فانه مقيد بمجيء الموسم الذي هو خارج عن اختيار المكلف ، واشكل عليه بانه لا وجه لحصره في ذلك ، فانه ربما يكون القيد في الواجب المعلق اختيارياً للبعد كما في مثل قوله « إنَّ سافرت فقصر » فإنَّ وجوب القصر ثابت بالفعل للمسافر ولو فيما بعد مع أنَّ السفر امر مقدور ولكن لا يجب تحصيله لانه اخذ مفروض الوجود .

وبالجملة عمدة الوجه في توهم استحالة الواجب المعلق انما هو اخذ الأمر المتأخر فيه مفروض الوجود بنحو الشرط المتأخر من غير فرق بين كونه مقدوراً للمكلف أو غير مقدور له ، وهذا هو منشأ اشكال المانعين ، فالاختصاص لا وجه له .

الثاني : ذكر صاحب الكفاية<sup>(١)</sup> انه لو تم ما ذكره صاحب الفصول لكفى في دفع الاشكال في وجوب مقدمات الحج وامثاله قبل مجيء زمان الواجب ، لانه لو كان الوجوب فعلياً وظرف امتثال الواجب متأخراً لسرى الوجوب الفعلي من ذي المقدمة الى مقدماته ، اذ عليه تكون المقدمة متأخرة عن ذيهما وجوباً ومقدمة عليها وجوداً كما هو الحال في غالب المقدمات ، لكن دفع الاشكال غير منحصر بذلك ، بل يمكن دفعه بالالتزام بالشرط المتأخر ايضاً . ولو لم نقل بالواجب المعلق ، فإنَّ ما ينفعنا في دفع الاشكال انما هو فعلية الوجوب قبل تحقق زمان الواجب ليتمكن سريانه الى المقدمات الحالية ، وفعلية الوجوب كما تكون بناء على الوجوب التعليقي تثبت

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٦٤ وما بعدها .

بناء على الشرط المتأخر ايضاً ، والفرق بين الأمرين انما هو في انّ القيد على الواجب المعلق يرجع الى المادة ، وفي الواجب المشروط بالشرط المتأخر يرجع الى الهيئة ، والأثر المترتب عليهما شيء واحد ، انتهى .

وفيه : انّ القيد المتأخر في الواجب المشروط إن لم يكن قيداً في الواجب بأن كان ظرف امتثاله حالياً وكان القيد راجعاً الى الهيئة فقط دون المادة فهو خلاف المفروض ، فان محل كلامنا انما هو فيما اذا كان زمان الواجب ايضاً متأخراً وكان القيد قيداً له .

وان كان القيد قيداً له ايضاً فهو بعينه الواجب المعلق ، لانّ القيد المتأخر حينئذ يكون دخيلاً في المادة والهيئة معاً . توضيحه : انّ في الواجب المعلق لابد وأن يكون القيد راجعاً الى المادة لكن بنحو لا يجب تحصيله لآخذه فيه مفروض الوجود ، فيكون الفعل المطلوب هو الحصّة الخاصّة الواقعة في الظرف الخاص ، مثلاً القصر حال السفر واجب لا مطلقاً ولو بعد الحضر واعتبر ايقاع الصلاة عند الزوال لا مطلقاً ، كما انّ القيد المتأخر يرجع الى الهيئة ايضاً فيكون الوجوب الفعلي مقيداً به بنحو الشرط المتأخر بحيث لو لم يتحقق الشرط في ظرفه لانكشف عدم الوجوب من اصله .

فكل واجب معلق واجب مشروط بالشرط المتأخر ، والقيد فيه راجع الى الهيئة من جهة كما انه راجع الى المادة ايضاً لكن بنحو لا يجب تحصيله ، اما لكونه غير مقدور أو لآخذه مفروض الوجود .

فما افاده في الكفاية من تصوير وجه آخر يفيد فائدة الواجب المعلق خارج عن الفرض على بعض صورته ، وعين الواجب المعلق على بعض الصور .

فتحصل انّ الواجب المعلق والمشروط كلاهما بمكان من الامكان ، فحينئذ وقوع كل منهما في كل مورد يتبع ظهور الدليل ، فان كان ظاهره اختلاف زمان

الحكم وظرف الامتثال ، وهذا معنى الوجوب التعليقي كما في الحج لظاهر الآية وفي باب النذور وامثاله فهو وان كان ظاهر الدليل تعلق الحكم على تحقق القيد بنحو الشرط المقارن كتعلق وجوب صلاة الظهر على مجيء الزوال في قوله ﷺ « اذا زالت الشمس وجب الطهور والصلاة »<sup>(١)</sup> يحكم به فلا محالة يتحد الوقتان اعني وقت الوجوب والامتثال . وهذا كله واضح .

وانما الكلام فيما اذا كان الدليل مجملاً ، وتردد امر القيد بين أن يرجع الى الهيئة بنحو الشرط المقارن وبين رجوعه الى المادة ، ففي مثله يقع الكلام في مقامين : احدهما : فيما يقتضيه الأصل اللفظي .

ثانيهما : من حيث مقتضى الاصل العملي .

اما المقام الاول : فتارة يبحث عما كان القيد فيه متصلاً ، واخرى عما كان القيد منفصلاً . فأولاً نتكلم في الثاني فنقول : ان كان لكل من الهيئة والمادة اطلاق فلا محالة يدور الأمر بين تقييد احدهم ، وقد ذهب الشيخ الى تقديم اطلاق الهيئة وتقييد اطلاق المادة ، لأن اطلاق الهيئة شمولي واطلاق المادة بدلي ، ومهما دار الأمر بين تقييد احدهما قدم الثاني .

فالبحث يقع في المقام من جهتين :

احدهما : في تعيين الصغرى ، وان اطلاق الهيئة شمولي والمادة بدلي او لا ؟

ثانيتهما : في بيان الكبرى ، وانه عند الدوران قدم الثاني .

اما الصغرى : فالحق فيها ما ذهب اليه العلامة الأنصاري ، لأن مفاد الهيئة وهو الوجوب ثابت على ذمة المكلف في جميع حالاته ولا يخرج عن عهده الا بامثاله ، فالصلاة تجب على المكلف قائماً كان أو جالساً ، ماشياً كان أو راكباً الى

غير ذلك من الطوارئ والعوارض ، وهذا معنى الاطلاق الشمولي . واما اطلاق المادة فهو عبارة اخرى عن تعلق التكليف بالطبيعي ، ولازمه كون المكلف مخيراً في تطبيقه على اي فرد من افرادہ شاء .

واما الكبرى: فقد تبع المحقق النائيني شيخنا الأنصاري، فما ذهب اليه من تقديم الاطلاق الشمولي على الاطلاق البدلي عند دوران الأمر بينهما اوضحه بتوجيهات ثلاثة :

احدهما : انه لو قال المولى : « اكرم عادلاً » وقال ايضاً : « لا تكرم فاسقاً » تكون النسبة بينهما عموماً من وجه ، وحيث انّ اطلاق الأول بدلي ، لانّ الحكم المستفاد منه واحد ، وهو اكرام طبيعي العالم والمكلف مخير في تطبيقه على اي فرد اراد ، واطلاق الثاني شمولي يعم جميع افراد الفاسق بنحو الاستيعاب ، فالحكم واحد صورة ومنحل لباً الى احكام عديدة بحسب ما للفاسق من الافراد ، فلا محالة يُقَيَّد الاطلاق البدلي ويبقى الاطلاق الشمولي على حاله ، وذلك لانه لو انعكس الأمر لزم رفع اليد عن الحكم وتخصيص المطلق الشمولي في بعض افرادہ ورفع اليد عن مدلوله ، وهو على خلاف القاعدة ولا يصار اليه الاً لضرورة ، وهذا بخلاف ما ذكر فانه لا يلزم منه محذور ، اذ لم يكن الحكم في المطلق البدلي متعدداً وانما كان دائرته قبل التقييد موسعاً ويضيق بعد ذلك من دون انّ يتصرف في مدلوله .

وفيه : اولاً : انّ للمطلق البدلي في المقام دالتان ، دلالة مطابقة ودلالة التزامية ، اما الدلالة المطابقة فهي ايجاب المادة على المكلف ، واما مدلوله الالتزامي فهو ثبوت الترخيص الشرعي للمكلف في تطبيقه المأمور به على اي فرد من افراد الطبيعي شاء . فانّ هذا الترخيص ايضاً شرعي مستفاد من اطلاق الدليل في مقام الاثبات وعدم تقييد الطبيعي بخصوصية خاصة .

فانّ الأمر المتعلق بالطبيعي وإن كان لا بدّ في امثاله من ايجاد الطبيعة في ضمن



خصوصية ما ، لاستحالة ايجادها خالية عن جميع الخصوصيات ، اذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد ، الاّ انّ تلك الخصوصية التي وجد في ضمنها الطبيعي لا تكون دخيلة تحت الأمر ، ولذا يمكن أن يتعلّق تكليف بالخصوص والخصوصية من الوجوب كما في ما لو نذر المكلف ايقاع الفريضة في المسجد ، والحرمة كما في الصلاة في الدار المغصوبة ، أو الكراهة أو الاستحباب على ما تقدم توضيحه في باب الكراهة في العبادات ، او الاباحة بالمعنى الأخص الاصطلاحي وهي الترخيص الشرعي .

والترخيص فيما نحن فيه - اي ترخيص المكلف به على اي فرد شاء - مستفاد من اطلاق المادة بالدلالة الالتزامية عن عدم تقيدها بخصوصية خاصة ، واطلاقها من هذه الجهة شمولي لا بدلي لانه سار الى جميع الافراد والخصوصيات فالترخيص المستفاد منه منحل الى ترخيصات عديدة .

وعليه فرفع اليد عن اطلاق المادة وتقديم المطلق الشمولي على البدلي وإن لم يستلزم التصرف في مدلوله المطابق الاّ انه مستلزم للتصرف في مدلوله الالتزامي ، فانّ شموليته كانت تقتضي جواز تطبيق طبيعي المأمور به على ذاك الفرد .

وثانياً : لو اغمضنا عن هذا المدلول الالتزامي ايضاً وقلنا بانّ الترخيص في التطبيق في المقام عقلي لا شرعي . نقول : كما انّ تقديم المطلق البدلي على الشمولي كان مستلزماً للتصرف في مدلول المطلق الشمولي كذلك العكس مستلزم للتصرف في مدلول المطلق البدلي ، فانه كما يكون ظاهر المطلق الشمولي هو السريان وانحلال الحكم الى جميع الافراد ، كذلك المطلق البدلي ظاهر في تعلق الحكم بنفس الطبيعة على سعتها الغير المقيدة بقيد القابلة للانطباق على جميع الافراد ، ورفع اليد عن ذلك مخالف لظاهره وموجب لرفع اليد عن سعته التي كانت مدلولاً له ، وكلا الظهورين في عرض واحد .

نعم لو كان احد الظهورين اقوى من الآخر بأن كان احدهما بالوضع والآخر بمقدمات الحكمة قدم الاول على الثاني بلا كلام ، وهذا بخلاف ما اذا كان كل من الاطلاقين بمقدمات الحكمة .

وإن كان احدهما شمولياً دون الآخر فإنَّ تقديم كل منهما يستلزم التصرف في الآخر ، أما بالتخصيص الافرادي ، وأما بالتخصيص الانواعي وتضييق دائرة الحكم كما في تقديم المطلق البدلي على الشمولي .  
فهذا الوجه ليس بشيء .

الوجه الثاني : انَّ الحكم في المطلق الشمولي ينحل الى احكام عديدة بعد تامة مقدمات الاطلاق فيه ، فتكون هناك احكام عديدة أداها المولى ببيان واحد .  
وأما في المطلق البدلي فالحكم متعلق بالطبيعة الملغى عنها جميع الخصوصيات ، وعليه فالعقل يرى تساوي اقدام الافراد من حيث الوفاء بغرض المولى ، فيحكم بالتخير . فحكم العقل بالتخير انما هو بعد احرازه التساوي ، ومن الواضح انَّ المطلق الشمولي يصلح للقرينية واثبات عدم تساوي مورد الاجتماع مع بقية الافراد في الوفاء بالغرض والملاك ، ومعه كيف يحكم بالتساوي أو بالتخير في تطبيق الطبيعى المأمور به عليه ؟!

وفيه : انَّ الترخيص في المقام شرعي لا عقلي ، والحاكم بالتساوي هو نفس اطلاق الدليل ، والشاهد عليه انه لو قال : « اكرم عادلاً » وتعلق الحكم بالطبيعى الملغى عنه الخصوصيات فشك في جواز تطبيقه على فرد خاص أو قال : « اعط الخمس للسيد » فشك في جواز تطبيقه على السيد الفاسق وعدمه وانَّ العلوي الفاسق واف بالملاك ام لا ؟ فنفس اطلاق الخطاب يكفي في ثبوت الترخيص وتساوي اقدام الافراد في الوفاء بغرض المولى ، وعليه فكما انَّ مقتضى الاطلاق البدلي وفاء الفرد الذي هو مورد الاجتماع بالملاك كذلك مقتضى الاطلاق الشمولي

عدم وفائه بذلك ، فتقع المعارضة بينهما لا محالة ، ولا وجه لتقديم احدهما على الآخر كما تقدم .

الوجه الثالث : انَّ الأمر في المطلق البدلي متعلق بالطبيعة المعراة عنها الخصوصيات الفردية ، فتعم كل واحد من الافراد بنحو البدلية ، وظهوره في ذلك متفرع على عدم ثبوت مانع من شموله لبعض الافراد ، والمطلق الشمولي صالح للممانعة عن شموله لمورد الاجتماع لسريانه ، بخلاف العكس ، فانَّ حجية المطلق الشمولي في الاطلاق غير متوقفة على عدم المطلق البدلي والآلدار . فالتوقف يكون من المطلق البدلي على الشمولي لا العكس ، فمن هذه الجهة نقدم الاطلاق الشمولي على البدلي .

وفيه : ما تقدم ، ونزيده وضوحاً : انه إنَّ أُريد من التوقف توقف الحكم المستفاد من المطلق البدلي وهو الوجوب ثبوتاً على عدم الحكم المستفاد من المطلق الشمولي وهو الحرمة ثبوتاً ، بمعنى انَّ ثبوت الوجوب لفرد متفرع على عدم حرمة واقعاً فهو غير تام . وذلك لانه وإنَّ سلّمنا تضاد الأحكام الخمسة الا انه ليس بين ثبوت كل حكم وعدم الآخر ترتب ، ولا توقف اصلاً ، بل كل حكم مع عدم الآخر يكونان في مرتبة واحدة .

وانَّ أُريد من التوقف انَّ حجية الظهور في المطلق البدلي متوقفة على عدم المانع الاتباتي عنها ، بمعنى انَّ حجية الظهور فيها ما دامية فتى قامت اماراة على الخلاف سقطت عن الحجية في الظاهر ، فهو في محله وإنَّ كان تاماً ، اذ حجية كل ظهور متوقفة على عدم قيام اماراة على خلافه ، وقيامها على خلافه يوجب سقوط حجيته لو كانت منفصلة وعدم انعقاد الظهور له اذا كانت متصلة ، بداهة انَّ اصاله العموم متفرعة على عدم وجود الخاص ، واصله الاطلاق فرع عدم وجود المقيد . الا انَّ الكلام في مانعية المطلق الشمولي عن المطلق البدلي دون العكس ، اذ بعد ما

عرفت من كون الاطلاق في كل منها مستفاداً من مقدمات الحكمة فلا ترجيح لاحدهما على الآخر اصلاً، كما أنَّ نسبة المقيد الى كل منها نسبة واحدة .

فتحصل مما ذكر أنَّ في امثال المقام لا يمكن تقديم احد الاطلاقين على الآخر، والوجوه التي ذكرت لا تثبت شيئاً، فبعد قيام العلم من الخارج على تقييد احد الاطلاقين حيث أنَّ القرينة منفصلة على ما هو المفروض يسقط كلا الاطلاقين عن الحجية .

ومنه يعلم أنَّ ما افاده النائبني وصاحب الكفاية من انه لو وقعت المعارضة بين العام والمطلق قدم العام، لأنَّ دلالاته بالوضع بخلاف دلالة المطلق فإنَّ ظهوره انما هو بمقدمات الحكمة التي لا تجري فيما اذا كان العام قابلاً للبيان غير صحيح وذلك لأنَّ صاحب الكفاية ذهب الى أنَّ اداة العموم لا تدل الا على تسرية الحكم الى افراد مدخوله، ولا تكون متكفلة لاثبات ما اريد من المدخول سعة وضيقاً اطلاقاً وتقييداً. فقولنا: « اكرم كل عالم » لا يدل الا على وجوب اكرام كل فرد من افراد ما أُريد من الدخول، فإن اراد المتكلم منه مطلق العالم فالعموم يسري الى جميع افراده، وهكذا. فاطلاق المدخول لا بدَّ وأنَّ يستفاد من مقدمات الحكمة، وأما نفس الاداة فلا تكون متكفلة لذلك، هذا هو الذي ذكره في باب العام والخاص<sup>(١)</sup>، وارتضاه النائبني رحمته.

وعلى هذا فكون العموم مستفاداً من مقدمات الحكمة امر مشترك بين العموم والاطلاق، وعليه فلا وجه لتقديم العام على المطلق فيما اذا وقعت المعارضة بينهما، اذ ليست المعارضة حينئذ الا بين اطلاقين كما هو واضح، وهو اطلاق مدخول اداة العموم واطلاق المطلق، وليس بينه وبين نفس اداة العموم معارضة اصلاً. بداهة أنَّ

اجتماع الحكيم المتضادين الذي هو منشأ المعارضة انما يلزم من اطلاق المدخول ، ولو كان مقيداً لم يلزم ذلك اصلاً ، فطرف المعارضة هو ذلك لا العموم ، فلا وجه للتقديم .

نعم بناء على المختار من أنَّ اداة العموم بالوضع تدل على اطلاق المدخول وسعته وانها موضوعة لذلك ، فلو قال المولى « اكرم كل عالم » وأريد من العالم خصوص الفقهاء لكان مستعملاً للفظ في غير ما وضع له ، وكان غلطاً ، فاداة العموم تدل بالوضع على ما كان نتيجة الاطلاق من اطلاق المدخول وعمومه ، يكون ما ذكره وجيهاً ، اذ دلالة العام على تسرية الحكم حينئذ تكون بالوضع بخلاف دلالة المطلق عليه ، فانها تكون بمقدمات الحكمة ، فيكون العام بياناً بالاضافة الى المطلق دون العكس ، ولعلّه الى هذا اشار الشيخ رحمته بقوله في باب العام : « انَّ دلالة العام تنجزية ودلالة المطلق تعليقية » .

هذا كله في الكبرى .

واما الصغرى وتطبيق هذه الكبرى على ما نحن فيه على فرض تسليمه ، فالظاهر انها غير منطبقة عليه ، وذلك لانَّ التنافي في المطلقين في غير المقام انما كان بين نفس الدليلين غايته في بعض مدلوليهما لعدم امكان الجمع بينهما لاستحالة الحكم بوجوب اكرام العالم الفاسق وحرمة فلم يكن مناص من رفع اليد عن احدهما .

واما في المقام فلا تنافي بين اطلاق الهيئة واطلاق المادة اصلاً ، وانما التنافي حصل من الخارج ، ونسبته الى كل منهما نسبة واحدة .

وبعبارة اخرى : في ما تقدم كان التنافي بين نفس الاطلاقين ، ومن تنافيهما ذاتاً علمنا بانَّ احد الاطلاقين غير مراد في مقام الثبوت ، فلم يكن لنا بد من تقديم أحد الاطلاقين على الآخر بترجيح الأظهر ، أو رفع اليد عنها معاً .

واما فيما نحن فيه فليس بين نفس الاطلاقين تناف اصلاً ، وانما المنافاة بينهما

ناشئة من العلم الخارجي لورود المقيد على احدهما فيعلم منه عدم ارادة كلا الاطلاقين . ومن الواضح انَّ نسبة العلم الاجمالي اليهما على حد سواء ، واقوائية احدهما في الظهور لا توجب تقدمه على الآخر ، اذ لم يكن التعارض بين الظهورين كي يتقدم الأظهر على الظاهر ، مثلاً لو ورد من المولى « اكرم زيداً » ثم نقل عنه « اكرم عالماً » بنحو العموم البدلي وعلماً من الخارج اجمالاً بكذب احد الدليلين ، أو انه لم يرد الظاهر من احد الخطابين واما استعمل لفظ زيد في غير معناه مجازاً او لم يرد الاطلاق من المطلق . فلا وجه لتقديم ظهور لفظ زيد في معناه ، ورفع اليد عن اطلاق المطلق لاقوائيته حيث انه بالوضع لا بمقدمات الحكمة ، وهكذا لو علمنا بطهارة احد الانائين وجدانا وحكماً بطهارة الاناء الآخر بقاعدة الطهارة ثم علمنا اجمالاً بنجاسة احد الانائين فلا وجه لرفع اليد عن طهارة الاناء التي كان مستند طهارته هو القاعدة ، لاقوائية العلم الوجداني عن القاعدة .

وكذا الحال لو علمنا اجمالاً بارادة خلاف الظاهر ، امّا من الدليل الحاكم واما من الدليل المحكوم مثل قوله ﷺ « لا شك لكثير الشك » مع ادلة الشكوك ، فلا يتقدم ظهور الدليل الحاكم لكونه اقوى .

وبالجملة لا عبرة لاقوائية احد طرفي العلم الاجمالي على الآخر في تقديمه عليه ، والوجه فيه واضح ، فانَّ التعارض ليس بين نفس الظهورين وانما هو من جهة العلم الاجمالي ، ونسبته الى اضعف الحجج واقواها على حد سواء .

والمثال الواضح لذلك هو انَّ البيّنة لا تعارضها اليد ، لانها تتقدم عليه على كل حال ، فلو قامت البيّنة على عدالة زيد وحكماً بقاعدة اليد بانَّ الدار الفلاني ملك عمرو ثم علمنا بكذب احد الدليلين ومخالفته للواقع ، فلا وجه لتقديم البيّنة على اليد لكونها اقوى منه ، بل لا بدّ في ذلك من العمل بما يقتضيه العلم الاجمالي ، ومقتضى العلم الاجمالي فيما نحن فيه سقوط كلا الاطلاقين عن الحجّية بعد ثبوتها لفرض انفصال القرينة .

## الواجب النفسي والغيري

وقد قسم الواجب اليهما ، وتظهر ثمرة البحث والتقسيم في بيان ما يقتضيه الأصل اللفظي أو العملي فيما اذا شك في كون واجب نفسياً أو غيرياً مع سقوط ما وجب هذا الواجب لاجله على تقدير غيريته عن الوجوب لعجزه عنه ونحوه .  
فانه لو كان الواجب نفسياً يكون باقياً على وجهه ، ولو كان غيرياً لسقط وجوبه لا محالة لسقوط ذي المقدمة وما وجب لاجله عن وجوبه . وعلى اي حال يقع الكلام في مقامات ثلاثة :

الأول : في تعريف الواجب النفسي والغيري .

الثاني : فيما يقتضيه الأصل اللفظي عند الشك في الوجوب النفسي والغيري .

الثالث : فيما يقتضيه الأصل العملي .

أما المقام الأول : فالمشهور عرفوا الواجب النفسي بانه ما وجب لا لواجب

اخر ، والغيري بما وجب لواجب اخر .

وقد اورد على ذلك بانَّ لازمه انْ تكون جل الواجبات بل كلها غير وجوب المعرفة غيرية بناءً على مسلك العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد ، فانه عليه جميع الواجبات انما وجبت لترتب تلك المصالح الملزمة اللازم استيفائها عليها ، فهي واجبة لواجب آخر اعني استيفاء المصلحة . نعم يتم ذلك على مسلك الاشاعرة .

وكان المحقق الخراساني<sup>(١)</sup> سلم الاشكال ولذا ، عدل عن تعريف المشهور الى تعريف اخر وهو : انَّ الواجب النفسي ما وجب لحسنه النفسي اي كان الداعي على ايجابه هو حسنه الذاتي وإن كان مشتملاً على المصلحة الملزمة ايضاً . والواجب الغيري ما وجب لترتيب واجب آخر عليه كاستيفاء المصلحة الملزمة وكان الداعي على ايجابه ذلك وان كان حسناً ذاتاً ايضاً الا أنَّ الداعي على ايجابه لم يكن ذلك . وفيه : انه ما المراد بالحسن الذاتي ؟

فان أُريد به الحسن الناشئ من ترتب الملاك والمصلحة عليه فهو عين المصلحة والواجب لأجله واجب غيري على ما ذكره .

وإن أُريد به حسن نفسي مستقل ، فاولاً : اي دليل دل على اشتغال الواجبات النفسية على الحسن الذاتي زائداً على ترتب المصلحة عليها ، بل هو امر مقطوع بعدم في غير الركوع والسجود من العبادات الذاتية الحسنة بالذات ولو لم تكن في البين مصلحة مترتبة عليها ، بدهاة انه لا حسن في دفن الميت غير عدم انتشار جيفته ، وهكذا في غسله .

وثانياً : بناء على ذلك لا يبقى في البين واجب متمحض في النفسية ، بل جميع الواجبات النفسية تكون مرددة بين النفسي والغيري ، وذلك لوجود كلا الملاكين فيها ، اي ملاك الوجوب النفسي وهو الحسن الذاتي ، وملاك الوجوب الغيري وهو ترتب المصلحة عليها . ولا معنى لأن يجعل المولى داعيه لايجابه الحسن الذاتي مع وجود الملاك الآخر التام للداعوية فيها ، فانه ترجيح بلا مرجح ، ولا يمكن الالتزام بذلك .

فهذا التعريف ايضاً مخدوش ، فارجع الى تعريف المشهور فننظر في انه هل



يترتب عليه المحذور المتقدم ام لا ؟

وقد اجاب المحقق النائيني<sup>(١)</sup> عن الاشكال بما حاصله : ان الأحكام وان كانت تابعة للمصالح او المفسدات في متعلقاتها الاّ أنّ نسبة تلك المصالح الى الواجبات ليست نسبة المسببات الى اسبابها ، والمعلولات الى عللها التامة لتكون مقدورة للمكلف ولو مع الواسطة ، بل نسبتها اليها نسبة المعاليل الى عللها المعدّة ، بدهة عدم ترتب الانتهاء عن الفحشاء على مجرد الصلاة ، بل تتوسط في ذلك ارادة الغير ، نظير زرع الحنطة وصيرورتها سنبلًا ، فانه يتوسط بينه وبين فعل الزارع امور خارجة عن اختيار الزارع ، ومن ثم يقبح تكليف الزارع بذلك واستشهد على ذلك بظواهر ادلة الواجبات وتعلق الأمر فيها بالافعال دون المصالح المترتبة عليها مع انها لو كانت مقدورة لكان تعلق الأمر بها ابتداء اولي . وعليه فلا يمكن تعلق الايجاب بالمصالح لتكون الافعال الخارجية واجبة لواجبات اخر .

ثم انه انقض على تعريف المشهور بالواجبات التهيئية المعبر عنها بالواجب للغير ، كالغسل الواجب على الجنب ، والحائض في الليل لمن يجب عليه صوم غده فانها واجبة لواجب آخر .

هذا ونقول : ما ذكره من الجواب ومن النقص كلاهما غير تام .

اما جوابه : فلانه انما يتم لو كان الداعي على الايجاب هو الغرض الاقصى ، وليس كذلك ، بل الداعي لذلك ليس الاّ الغرض الادنى الذي يترتب على الفعل لا محالة وهو الاعداد والتهيؤ لترتب المصلحة القصوى ، ونسبته الى العمل نسبة المسبب الى سببه ، والمعلول الى علته التامة فيكون مقدوراً للمكلف بالواسطة ، فيعود المحذور .

واما نقضه ففيه :

اولاً: أنَّ ظاهر تعريف المشهور بأنَّ الواجب الغيري ما وجب لواجب آخر أنَّ يكون ذو المقدمة ايضاً واجباً في عرض وجوب المقدمة ، بل يترشح الوجوب منه اليها ، فلا يعم الواجبات التهيئة المتقدم وجوبها على وجوب ذيها .

وثانياً : لا مانع من دخولها في التعريف بعد ما عرفت من أنَّ الغرض من هذا التقسيم ليس مجرد الاصطلاح ، وانما هو الأثر المترتب على ذلك عند الشك في الوجوب النفسي والغيري مع سقوط وجوب ذي المقدمة . فانه لو كان مقتضى الأصل اللفظي او العملي الوجوب النفسي لبق وجوب ذاك الواجب ، والألسقط ، فإنَّ هذه الثمرة تجري في الواجب للغير ايضاً ، فلا مانع من دخوله في مورد البحث وإنَّ لم يعبر عنه اصطلاحاً بالواجب الغيري .

فالصحيح : في الجواب عن اصل الاشكال هو انه بناء على القول بأنَّ الأمر المتعلق بالمسبب بنفسه متعلق بالسبب كما ذهب اليه بعض فلا اشكال كما هو ظاهر .  
واما بناء على المعروف من أنَّ العلة والمعلول وجودان مستقلان وأنَّ الأمر المتعلق بكل منهما لا يكون امراً بالآخر كما هو الصحيح ، ففيما نحن فيه نقول : أنَّ الغرض الأدنى المترتب على الفعل الواجب وإنَّ كان اختيارياً للمكلف الاَّ انه مضافاً الى العلم الوجداني بعدم تعلق التكليف بالاغراض والمصالح ، حيث انها مما لا يلتفت اليها ولا يعرفها عامة الناس ، بل لا يعرف حقيقتها الاَّ المعصومون لا يعقل تعلق التكليف بها ، اذ لا يفهم البدوي ايجاد ما هو معد ومهيء للانتهاء عن الفحشاء ، فانه يعتبر في متعلق التكليف أنَّ يكون مما يعرفه عامة المكلفين ، فاذن لا يكون استيفاء المصلحة الملزمة واجب شرعاً ليكون ايجاب سببه لذلك الواجب ، فلا اشكال اصلاً .

هذا ويمكن أنَّ نقول : انه بناء على مسلك الاشاعرة من عدم ثبوت مصلحة في

الواجبات فانتفاء الاشكال يكون من السالبة بانتفاء الموضوع . وأما على مسلك العدلية من التبعية فنعرف الواجب النفسي بانه : « ما وجب لغرض في غيره مترتب عليه » والواجب الغيري بانه : « ما وجب لغرض في غيره مترتب على الغير » .

المقام الثاني : لا ريب في انه لو كان لدليل الواجب اطلاق فمقتضاه هو النفسية . كما ان مقتضى اطلاق الهيئة هو العينية والتعينية على ما تقدم الكلام فيه . وقد نسب الى الشيخ رحمته انكار التمسك بالاطلاق لاثبات النفسية ، ولعل منشأه على تقدير صحة الاسناد هو المنشأ لما نسب اليه ايضاً من انكار الواجب المشروط ، بدعوى ان مفاد الهيئة من المعاني الحرفية التي هي غير قابلة للاطلاق والتقيد ، وقد ذكرنا في ما تقدم عدم تمامية الاسناد ، وان الشيخ قائل بالواجب المشروط كما يظهر من كلماته رحمته في رسائله ومكاسبه .

وعلى اي تقدير لو كان ما نسب اليه من انكار الواجب المشروط ثابتاً ايضاً لا يمكننا المساعدة على ما اسند اليه في المقام ، وذلك لان الشيخ لا يمكنه انكار الواجب الغيري مع كثرة المقدمات ، والالتزام بوجوبها النفسي المستلزم لتعدد العقاب عند تركها كما ترى ، فلا مناص له من تصوير الواجب الغيري ، وحينئذ نقول : ما المايز بين الوجوبين في نظر الشيخ في مقام الاثبات بعد وضوح المايز بينهما ثبوتاً على اي تعريف ؟

وما يمكن استفادة الوجوب الغيري منه انما هو احد امرين على سبيل منع

الخلو :

اما تقييد الواجب بقيد كما لو قال المولى « صل عن طهارة » فيستفاد منه وجوب ذاك القيد غيرياً ، ولو كان لوجوبه دليل آخر ايضاً فانه يقيد اطلاقه بذاك الدليل المقيّد ، لو لم نحتمل تعدد الوجوب ، فانّ مثبتات الأصول اللفظية حجة .

واما تقييد الوجوب وتعليقه على وجوب آخر كما في قوله تعالى : ﴿ واذا قمتم

الى الصلاة فاغسلوا ... ﴿١﴾، اي اذا وجبت الصلاة . والتقيد في مثل ذلك يكون في مفاد الهيئة على المختار وفي المادّة المنتسبة على مسلك الميرزا رحمته وفي المادّة على ما نسب اليه الشيخ غايته بنحو لا يجب تحصيل القيد .

وفي المقام القيد وهو الايجاب غير مقدور للمكلف دائماً ، فلو ثبت احد التقيدين يثبت الوجوب الغيري لا محالة ، واما لو لم يتحقق تقيد الواجب ولا تقيد الوجوب بأحد المعاني المزبورة فيستفاد من اطلاق احدهما ان لم يكن الآخر مطلقاً بأن كان مهماً لا مقيداً أو من اطلاق كليهما الوجوب النفسي . فانكار امكان التمسك بالاطلاق لاثبات الوجوب النفسي مما لا يمكن على جميع التقادير والأقوال .

المقام الثالث : لو لم يكن للفظ اطلاق أو كان دليل الوجوب ليماً ، فهل مقتضى الأصل النفسية أو الغيرية ؟

ذهب المحقق الخراساني رحمته الى الثاني بدعوى انه من الشك في التكليف ، فيكون مورداً للبراءة .

واشكل عليه النائي رحمته بما حاصله : انّ المقام يكون نظير الشك في الأقل والأكثر الإرتباطيين ، فالشك فيه يكون مورداً للاشتغال ، لأنّ تعلق التكليف الجامع بين النفسي والغيري به معلوم ، فلا مجال فيه للبراءة .

ونقول : الظاهر انّ مورد كلام الآخوند مغاير لمورد كلام الميرزا ، وكل من القولين صحيح في مورده ، بيانه : انّ الشك في الوجوب النفسي والغيري له صورتان : فانه تارة : يكون الشك في ذلك مع علم المكلف بكونه فاقد لبعض شروط وجوب ذي المقدّمة ، كما لو شكت الحائض في انّ وجوب الوضوء نفسي أو غيري مقدّمة للصلاة التي سقط وجوبها عنها قطعاً لانتفاء شرطه وهو الطهر ، ففي

هذه الصورة يتم ما ذكره الآخوند ، فانه ليس للمكلف علم بتوجه تكليف اليه بالقياس الى الوضوء ، فتجري البراءة بالاضافة اليه .

واخرى : لا يكون المكلف فاقداً لشرط وجوب ذي المقدمة الا ان وجوبه المحتمل ثبوته غير واصل اليه ، كما لو فرضنا انه علم بوجود المشي الى السوق عليه لكنه تردد بين كونه نفسياً وكونه طريقياً لشراء اللحم الواجب ، وفي هذه الصورة يتم ما ذكره الميرزا النائيني ، وذلك لان المكلف متيقن بتعلق الوجوب بالمشي الى السوق غايته تردد بين النفسية والغيرية ، ووجوب ذي المقدمة وإن لم يكن واصلًا اليه ومنجزاً عليه بل يكون مورداً للبراءة الا انا قد ذكرنا في بحث الأقل والأكثر امكان كون التكليف الواجب واصلًا ومنجزاً من ناحية دون اخرى ، ففي موارد الشك في الأقل والأكثر تفويت الواقع من ناحية الأكثر اعني الجزء المشكوك لا يوجب العقاب لعدم تنجزه من تلك الناحية .

وفي المقام ايضاً كذلك تفويت الواجب النفسي من جهة الاخلال بهذه المقدمة موجب للعقاب ، بخلاف تفويته من جهة اخرى .

وحل المطلب ما ذكرناه هناك من انحلال حرمة الترك الى الجهات ، فلا مانع من كون الترك من جهة حراماً دون الترك من جهة اخرى .

وبعبارة اخرى : المشي الى السوق في المثال واجب على كل تقدير يقيناً ، ومعه لا مجال لاجراء البراءة عنه ، فلو تركه العبد فسأله المولى لم تركت ما كنت عالماً بوجوبه ؟ ليس له جواب ومؤمن عن ذلك .

وبعبارة اخرى : يعلم حين ترك المقدمة بانه يخالف الواجب النفسي على التقديرين .

وان شئت فقل : حيث ان ثبوت الوجوب الغيري مستلزم لثبوت الوجوب النفسي المتعلق بذي المقدمة فلا محالة يتولد من العلم بوجوب الشيء مردداً بين

النفسى والغيري علم اجمالى آخر وهو العلم بوجوب المقدمة نفسياً أو وجود ذمها كذلك ، وحيث أنَّ كلاً من الطرفين في نفسه مورد للبراءة لا محالة تسقط فيها بالمعارضة ، ونتيجته الاحتياط ولزوم الاتيان بكل منهما .

هذا ولكن المختار هو انحلال هذا العلم الاجمالي بالعلم بوجوب المقدمة تفصيلاً غايته مردداً بين كونه نفسياً أو غيرياً ، وهذا نظير انحلال العلم الاجمالي في الأقل والأكثر بالعلم التفصيلي لوجوب الأقل على كل تقدير مردداً بين أنَّ يكون ضمنياً أو استقلالياً ، فن قال بالانحلال هنا يقول به في المقام ، ومن قال بانه لا ينحل بذلك لا يقول به في المقام ايضاً .

ومن هذه الجهة ذكرنا أنَّ ما نحن فيه يكون نظير الشك في الأقل والأكثر ، ونتيجة الانحلال هو وجوب الاتيان بالمقدمة فقط ، فعلى أي حال لا تصل النوبة الى البراءة عن وجوبها كما هو واضح .

وهناك صورة ثالثة للشك في الوجوب النفسى والغيرى ، وهي ما اذا علم المكلف بوجوب شيئين وتردد امر احدهما بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً . وبعبارة اخرى شك المكلف في تقييد احد الواجبين بالآخر .

وقد ذهب الشيخ والميرزا رحمتهما الى جريان البراءة عن التقييد في ذلك .

والتحقيق انه يكون لهذه الصورة اقسام :

القسم الأول : أنَّ يعلم المكلف باتحاد الوجوبين من حيث الاطلاق والاشتراط وتلازمهما في ذلك كما في وجوب الوضوء والصلاة المستفاد من قوله عليه السلام : « اذا زالت الشمس فقد وجب الطهور والصلاة » وحيث أنَّ المكلف في هذا القسم يعلم اجمالاً بوجوب الوضوء نفسياً ، أو تقييد الصلاة به ، وكل من الخصوصيتين في نفسه مورد للبراءة ، فلا محالة تسقط البراءتان بالمعارضة ، فلا بد من الاحتياط العقلي حيث لا رافع لاحتمال التقييد .

القسم الثاني : أَنْ يكون احدهما مطلق والآخر مقيد ، كما لو علمنا بأنَّ  
الوضوء لو كان واجباً نفسياً فهو مطلق بالقياس الى خارج الوقت وداخله ، وانَّ  
كان غيرياً فوجوبه مقيد بدخول الوقت وقبله ليس بواجب ، والاجتزاء بغير  
المأمور به عن المأمور به يحتاج الى دليل .

وذهب النائي رحمته الله في هذا الفرض الى جريان البراءة عن النفسية التي لازمها  
الاطلاق ، فيرد عليه : انَّ البراءة انما تجري عن التضييق لا عن الاطلاق والتوسعة ،  
فلا وجه لما افاد .

فالصحيح انَّ العلم الاجمالي المتعلق بالوجوب النفسي أو التقيد بما بعد الوقت  
يمنع عن جريان البراءة عن كل من الأمرين ، فتصل النوبة الى الاشتغال لا محالة .

القسم الثالث : ما اذا كان احد الوجوبين على تقدير ثبوته مقيداً بالوقت  
والآخر بقبل الوقت ، كما لو فرضنا انَّ الوضوء لو كان واجباً نفسياً فهو مقيد بما قبل  
الوقت ، وانَّ كان غيرياً فهو مقيد بما بعد الوقت .

وفي هذا الفرض ايضاً تقع المعارضة بين البراءة عن كل من التقيدين بعد  
العلم الاجمالي ، فتسقط ، فلا بد من الاشتغال بالاتيان بوضوئين احدهما في الوقت  
والآخر قبل دخوله .

هذا ملخص الكلام في اقسام الشك في الغيرية . وقد عرفت انَّ المرجع في  
بعضها هو البراءة كما في الصورة الأولى ، وفي جملة منها الاشتغال كما في بقية الصور .  
ثم لا ريب في ترتب الثواب على امتثال الوجوب النفسي وترتب العقاب  
على مخالفته ، الاَّ أنه ليس المراد من استحقاق الثواب انَّ تكون الاثابة واجبة على  
المولى ، بدهاءه انَّ العقل يلزم العبد بالقيام بوظيفة العبودية ، فهو من وظائفه ، مضافاً  
الى انَّ ما اتى به العبد وامثاله من تكاليف المولى ، لا يساوي بعض ما انعم المولى  
عليه في الدنيا فكيف يطأب به الثواب من المولى بل المراد من استحقاق الثواب

الاهلية بمعنى ان المولى ، اذا اصاب العبد المطيع فقد وضع الثواب في محله ، بخلاف ما اذا اصاب العبد على فعل مباح فانه واقع في غير محله .

اما الواجب الغيري فقد وقع الخلاف في ترتيب الثواب على امتثاله ، وفصل المحقق القمي في ترتيب الثواب على امتثاله وترتب العقاب على مخالفته بين ما اذا كان الوجوب الغيري مورداً لخطاب مستقل وما اذا لم يكن كذلك وعبر عنه بالوجوب التبعية .

ولكن الصحيح هو التفصيل بين ترتيب الثواب على امتثال الوجوب الغيري وترتب العقاب على عصيانه ، والقول بترتب الاول دون الثاني وذلك : لانَّ العقاب انما يترتب على عصيان الوجوب النفسي سواء اتى بمقدماته كلا او بعضاً أو لم يات ، كما انه لو فرضنا انَّ المكلف امتثل التكليف النفسي من دون الاتيان بمقدماته لا يكون مستحقاً للعقاب اصلاً .

وهذا بخلاف استحقاق الثواب على اطاعته ، فانَّ الواجب الغيري لكونه واقعاً في طريق الاتيان بالواجب النفسي يمكن اضافته الى المولى ، فالاتيان به بداعي طريقته لما هو واجب نفسياً ، وليس كالمباحات الصرفة التي لا تكون قابلة للاضافة الى المولى .

ومن الواضح انَّ الثواب مترتب على ما يؤتي مضافاً به الى المولى ، فلا يعتبر في اضافته اليه قصد الأمر الغيري اصلاً ، فلا وجه لما ذكره في الكفاية من انَّ الأمر الغيري لا يكون مقرباً فكيف يكون الواجب الغيري مقرباً الى المولى .

وبما ذكرنا ظهر انَّ الثواب يترتب على الاتيان بمقدمة الواجب بداعي وقوعه في طريق اتيان الواجب النفسي سواء قلنا بوجوب المقدمة شرعاً ام لم نقل به ، كما هو الصحيح على ما نبينه انشاء الله . لما عرفت من انَّ ترتيب الثواب على امتثاله ليس من جهة قصد امره الغيري .



وبهذا ظهر الجواب عن الميرزا القمي ، اذ عرفت أنه لا حاجة في ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيري ، ونعبر بالمقدم ليكون اعم الى الوجوب فكيف بالخطاب المستقل ، ويؤيد ما ذكرناه الروايات الواردة في ترتب الثواب على الاتيان ببعض المقدمات كالمشي الى زيارة الحسين عليه السلام أو الى الحج ونحو ذلك .

ثم انه استشكل في الطهارات الثلاث من جهات :  
احدها : انَّ الأمر الغيري يكون توصلياً ، فمن اين نشأت عبادة الوضوء والغسل والتيمم ؟!

ثانيها : انَّ ظاهر بعض الاخبار ترتب الثواب عليها ، كما ورد في الوضوء »  
ان الوضوء على الوضوء عشر حسنات «<sup>(١)</sup> الى غير ذلك .

اما الجواب عن الجهة الثانية فقد ظهر بما تقدم .  
واما الجهة الاولى فاجيب عنها بوجوه :  
منها : ما في الكفاية من انها عبادات ذاتية<sup>(٢)</sup> ، وليست عباديتها لاجل امرها الغيري ، بل العبادة بما هي كذلك تكون مقدمة للصلاة مثلاً نظير امر الوالد بصلاة الليل او نذرها .

وقد اشكل المحقق النائيني<sup>(٣)</sup> عليه بوجوه :  
الأول : انَّ الاستحباب الذاتي إن تم فأما يتم في الغسل والوضوء ، ولا دليل عليه في التيمم .

وفيه : انه ورد في الحديث « انَّ التراب احد الطهورين » وفي خبر آخر

(١) الكافي / ج ٣ / ص ٧٢ .

(٢) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٧٧ .

(٣) اجود التقريرات / المجلد الاول / ص ١٧٥ .

« التيمم احد الطهورين »<sup>(١)</sup> وكلاهما صحيح ، فإنَّ الطهور تارة يستعمل فيما يتطهر به كما استعمل بذلك المعنى في الخبر الاول ، واخرى يستعمل بمعنى الفعل الناشئ منه الطهارة وقد استعمل بهذا المعنى في الخبر الثاني ، وبهذين الخبرين يثبت الموضوع والصغرى اعني كون التيمم طهوراً ، واذا ثبت ذلك فيعمه اطلاق ما دل على محبوبة الطهورة كقوله تعالى : « ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين »<sup>(٢)</sup> وغير ذلك .

نعم كونه طهوراً انما هو في فرض عدم وجدان الماء كما هو واضح ، ولا ينافي ما ذكرناه شيء من الأحكام المخصوصة بالتيمم اصلاً كما هو ظاهر .

الثاني : انه ولو سلّمنا الاستحباب الذاتي فيها الا انه يزول بعد ثبوت الوجوب الغيري لها ، فلا يبقى منشأ للعبادة .

وفيه : بعد الاغراض عما هو المختار من امكان اجتماعها كما تتعرض لبيانها في مورد مناسب ، انَّ الاستحباب لا يزول حقيقة بالكلية بمجيء الوجوب ، وانما تبدل المرتبة الضعيفة من الطلب الى المرتبة القوية ، فالقربة تكون باقية على حالها .

الثالث : انه على هذا يلزم أن لا تكون الطهارة متحققه فيما اذا غفل الفاعل عن استحبابها النفسي ، ولم يقصده ، وقصد امرها الغيري ، فانه لا يكون حينئذ آتياً به على وجه القربة ، وقد نظر كلامه بما اذا صلى الظهر لا بداعي وجوبها بل بداعي مقدمتها لصلاة العصر .

وحيث انَّ صاحب الكفاية كان ملتفتاً الى هذا الاشكال ذكر في المتن ما حاصله : انه يمكن حصول القربة بقصد امرها الغيري ، وذلك لانه لا يدعو الا الى ما كان مقدمة للواجب ، والمفروض انَّ المقدمة هو العمل المأتي به بداعي امره

(١) الكافي / ج ٣ / ص ٦٤ .

(٢) البقرة / ٢٢٢ .

الاستجابي النفسي فيكون قصده ثابتاً بالاجمال ، ولذا اجاب عنه المحقق المذكور بانه يستحيل ذلك ، فانه عليه في المرتبة السابقة لابدّ وأن يتّصف العمل بالعبادية ويقصد امره الاستجابي النفسي ليتعلق به الأمر الغيري ويمكن قصده ، فقصد الأمر الاستجابي لا محالة متقدم رتبة على الأمر الغيري فكيف يحصل به .

والانصاف أنّ هذا الاشكال وارد على هذا الجواب ولا يمكن التفصي عنه .  
ومنها : ما ذكره النائيني<sup>(١)</sup> من انه لا مانع من أن يكون الأمر الواحد عبادياً من جهة وتوصلياً من جهة أخرى ، ومثّل لذلك بما اذا نذر المكلف أن يعطي درهماً الى زيد ويصلي ركعتين بنحو الانضمام لا الانحلال ، فإنّ الأمر الواحد بوفاء النذر يكون توصلياً بالقياس الى الأول وتعبدياً بالقياس الى الثاني ، وذكر أنّ ذلك بالنسبة الى اجزاء الواجب غير واقع في الشريعة ، وأما بالاضافة الى الشرائط فهو متحقق ثابت ، فإنّ الأمر بالصلاة من حيث الستر والاستقبال توصلي ومن حيث الطهارة تعبدية .

وفيه : ما قدمناه في مبحث التعبدية والتوصلي من أنّ الشرائط والقيود لا تكون متعلقة للامر ، ولذا قد تكون امراً خارجاً عن الاختيار والّا لما امكن اتصافها بالوجوب الغيري كما لا تتصف به الاجزاء . نعم التقيد يكون كالاجزاء متصفاً بالوجوب النفسي ، واما ذات القيد فلا ، وعليه فينتفي الجواب من اصله .

والتحقيق أنّ يقال : في الجواب عن الاشكال أنّ اعتبار القرية في الطهارات الثلاث ناشئ من نفس مقدميتها فإنّ مقدميتها للصلاة ونحوها انما هي بحمل الشارع ، والشارع جعلها كذلك مقدمة لا ذواتها ، فهي مع قصد القرية مقدمة لها ، فذواتها تكون جزء من المقدمة لاتمامها ، نظير بعض اجزاء كل منها كغسل الوجه

مثلاً في الوضوء ، فلا يترتب ذي المقدمة على ذواتها ، لا لعدم كونها مقدمة اصلاً ، بل لعدم كونها تمام المقدمة .

واما حصول العبادية فيها فيكون باحد امرين : اما الاتيان بها بداعي امرها النفسي وهو واضح ، واما الاتيان بها بداعي وقوعها في طريق الواجب النفسي وكونها مقدمة له ، سواء قصد بها الوجوب الغيري ام لم يقصد ، بل سواء قلنا بوجوب المقدمة شرعاً ام لم نقل به ، وقلنا بأن الخطابات المتعلقة بالمقدمات كلها ارشاد الى وجوبها العقلي كما هو المختار وذلك لما عرفت من ان مجرد وقوع العمل في طريق الوصول الى مطلوب المولى كاف في قابليته للاضافة اليه ، ويقصد هذا العنوان بتحقيق الاضافة والتقرب .

وعلى هذا لا يرد شيء مما اورد على ما سلكه المحقق الخراساني والنائيني رحمهما الله وبتحقيق العبادية فيما اذا كان الاتي بها غافلاً عن امرها النفسي أو لم يكن معتقداً به اصلاً .

بقي فرعان :

احدهما : انه لو توضع المكلف قبل دخول الوقت بداعي امرها النفسي التدبي لا اشكال في ضحّة وضوءه ، ويجوز له الاتيان بالفريضة بعد دخول الوقت من دون اعادة الوضوء ، لأن الأمر بالوضوء عند القيام الى الصلاة المستفاد من الآية الشريفة ارشاد الى اعتبار الطهارة في الصلاة والمفروض انها حاصلة في مورد الكلام ، فلا وجه للاعادة .

وثانيهما : انه لو توضع بعد دخول وقت الفريضة بداعي الوجوب الغيري فلا اشكال . واما لو توضع بداعي امره التدبي أو لغاية مندوبة ولم يكن قاصداً للاتيان بالفريضة ، بل كان بانياً على عدم الاتيان بها ، فهل يصح هذا الوضوء ويجوز له الاجتزاء به لصلاة الفريضة اذا بدى له أن يصلّيها أو يجب عليه الاعادة ؟

ربما يستشكل في صحته بدعوى أنّ الأمر الاستجابي قد زال بطرو الوجوب على الموضوع ، فما قصده المتوضاً لم يكن وما كان لم يقصده .  
وفيه : اولاً : انه متوقف على القول بوجوب المقدمة شرعاً ، وهو خلاف التحقيق كما سنبينه .

ثانياً : قد عرفت أنّ طرو الوجوب لا يوجب زوال الاستحباب ولا انقلابه الى مرتبة اخرى كما قيل وانما يوجب زوال الترخيص في الترك الثابت قبل مجيئه ، وعليه فاصل الطلب والشوق الثابت قبل ذلك يكون باقياً بعد مجيء الوجوب ايضاً ، فلا مانع من قصده .

بقي فرع لا باس بالاشارة اليه وهو : انه لو توضحاً المكلف لغاية واجبة ، أو مستحبة فلم يأت بها ، فهل يصح وضوءه ليجوز له الدخول في غيرها مما يشترط بالطهارة ام لا ؟

ربما يستشكل في ذلك من حيث أنّ عدم ترتب تلك الغاية عليه يكشف من عدم كونه مقدمة له وعدم مطلوبيته لتلك الغاية .

ولا يخفى ان البحث عنه علمي محض ، وربما تبنتي صحته على القول بالمقدمة الموصلة وعدمه ، ولكن الحق صحته مطلقاً على التقديرين ، وذلك لانه لا يعتبر في عبادة العبادة الأمران :

احدهما : ان يكون العمل قابلاً لأن يضاف به الى المولى .

ثانيهما : أن يضيفه العبد الى المولى ويأتي به متقرباً الى الله تعالى .

وكلا الأمرين موجود في المقام .

اما اضافته الى المولى فظاهر ، لانه اتى به للتوصل الى تلك الغاية المطلوبة .

واما قابليته للاضافة فقد يستشكل فيها من حيث عدم ترتب الغاية ،

فيتوهم انه لم يكن قابلاً لذلك وانما تخيل المكلف قابليته ، الاّ انه خلاف الواقع ،

وذلك لأنَّ محبوبِيَّته النفسية ثابتة سواء ترتبت عليه الغاية ام لم تترتَّب ، قلنا بالمقدمة الموصلة ام لم نقل .

نعم خطأ المكلف من حيث جهة الاضافة وهو لا يضر بالعبادية ، نظير ما اذا غفل المكلف عن نذره لصلاة الليل فأتى بها بداعي الاستحباب ، أو تخيل استحباب امر واجب فأتى به بداعي الاستحباب ، فإنَّ الظاهر صحَّة العمل في جميع ذلك .

## اختصاص وجوب المقدمة بالمقدمة الموصلة وعدمه

ثم انه وقع الخلاف في انَّ وجوب المقدمة على القول به أو محبوبيته هل يكون مختصاً بالمقدمة الموصلة ، أو التي قصد بها الايصال ، أو انَّ مقدمة الواجب محبوبة مطلقاً ؟

ولا يخفى انَّ الانسب تأخير هذه المسألة عن البحث عن أصل وجوب المقدمة ، فذكرها في المقام من قبيل تقديم ما حقّه التأخير ، وكيف كان الأقوال فيها خمسة :

الاول : هو القول بكونها تابعة لذيها من حيث الاطلاق والاشتراط .

الثاني : ما نسب الى المعالم من انَّ وجوب المقدمة مشروط بارادة الاتيان بذي المقدمة ، وعليه فتكون ارادة الاتيان بذي المقدمة شرطاً لوجوب المقدمة لا قيداً للواجب فقط .

الثالث : ما نسب الى الشيخ من انَّ الواجب هو الحصّة الخاصّة من المقدمة وهي ما قصد به الايصال الى ذي المقدمة .

الرابع : ما نسب الى الفصول من انَّ الواجب خصوص الموصلة منها التي يترتب عليها ذو المقدمة .

الخامس : ما ذهب اليه بعض اعظم مشايخنا عليه السلام من اعتبار كلا الأمرين فيها . ونقول : اما ما ذكره في المعالم ففساده واضح ، وذلك لانه لا منشأ للقول بوجوب المقدمة شرعاً الاّ دعوى الملازمة بين محبوبة ذي المقدمة ومحبوبة مقدّمته ، وعليه فنسأل من صاحب المعالم بعد وضوح استحالة التعليق في الملازمة انه لو لم

يرد المكلف أن يصلي الفريضة مثلاً فهل يكون وجوبها فعلياً أو لا ؟ وعلى الثاني يلزم أن يكون التكليف تابعاً لاختيار المكلف ، ولا يمكن الالتزام به ، فلا بد من الالتزام بالاول ، وعليه فإن كان ذو المقدمة واجباً يستحيل عدم وجوب مقدمته بعد فرض الملازمة لانه خلف .

وأما ما نسب الى الشيخ من اعتبار قصد الايصال ، فقد استدل عليه على ما في التقارير بأن الواجب ليس ذات المقدمة ، بل بعنوان المقدمة وإذا كان العنوان تحت الأمر لا يتحقق المأمور به إلا إذا قصد ذات العنوان ، نظير عنوان التعظيم والتأديب ونحو ذلك .

وقد اوضح بعض مشايخنا رحمهم الله ما في التقارير في ضمن مقدمتين .  
 احدهما : انَّ الجهة التعليقية للأحكام العقلية ترجع الى الجهة التقيدية ، وبعبارة واضحة انَّ علّة الحكم العقلي في الحقيقة تكون عنواناً لموضوعه ، والحكم حقيقة يكون ثابتاً لذلك العنوان ، وثبوته لموضوع القضية كما في الشكل الأول الذي ترجع جميع القضايا اليه انما هو من باب تطبيق الكبرى على الصغرى وكون ذاك الموضوع من مصاديق ذاك العنوان ، من غير فرق بين الأحكام النظرية أي ما ينبغي أن يعلم كحكمه بالامكان أو الاستحالة ، والاحكام العملية اي ما ينبغي أن يعمل كحكمه بالحسن والقبح ، مثلاً اذا حكم العقل باستحالة اجتماع الأمر والنهي لكونه مستلزماً لاجتماع الضدين أو النقيضين ففي الحقيقة يكون الموضوع لحكمه بالاستحالة هو اجتماع النقيضين ، ويثبت ذلك لاجتماع الأمر والنهي بما انه من احد مصاديقه وصغرياته ، ومن ثم ذكر الشيخ الرئيس انَّ الكبرى هي التي يدخل عليها لام التعليل .

ثانيهما : انَّ الالتزام من المولى لابد وأن يتعلق بالخصّة الاختيارية من الطبيعة ، فلا يكون الغير الاختياري منها مصداقاً للمأمور به وإن كان وافياً



بالغرض احياناً ومسقطاً للأمر .

ثم بضم احدى المقدمتين الى الأخرى استنتج انَّ وجوب المقدمة متعلّق بعنوان المقدمة لانه العلة لثبوته لا بذات المقدمة .

واذا ثبت ذلك ففقتضى المقدمة الثانية انَّ ما يكون مصداقاً للواجب منها هو المقدمة التي قصد بها عنوان المقدمة والا يصل الى ذي المقدمة ، لانه اذا لم يوثِّ بها بهذا العنوان لا تكون المقدمة بعنوان المقدمة صادرة عن الاختيار وإن صدر ذاتها اختياراً ، إلا انها لم تكن متعلّقة للأمر والوجوب وان كان مسقطاً له .

هذا ونقول : ما افاده من الكبرى الكلية مبتني على الأحكام العقلية ولا يصغى الى ما نسب الى بعض الاساطين من انَّ باب العلل في الأحكام العقلية كبقية العلل والمعاليل لا باب الحكم والموضوع الا انه اجنبي عن المقام ، فإنَّ وجوب المقدمة المبحوث عنها ليس من الأحكام العقلية وانما هو شرعي ، والعقل يستكشف ثبوته من الملازمة ، والّا فالحاكم هو الشرع والحكم شرعي ومن ثم ذكرنا انَّ الانسب تأخير هذا البحث عن مسألة وجوب المقدمة ، اذ بعد اثبات الوجوب الشرعي لها نتكلم في انه مطلق ، او الواجب مطلق ، او مشروط ، ولا يلزم رجوع الجهات التعليلية في الأحكام الشرعية الى الجهات التقيدية .

فعلة حكم الشارع بوجوب المقدمة وإن كان عنوان المقدمة ، وتوقف ذي المقدمة عليه ، إلا انه مع ذلك يمكن أن يجعل الوجوب على ذوات المقدمات ، لانها المتوقف عليه لا على عنوان المقدمة ثم انه لو سلمنا ذلك وفرضنا ثبوت الوجوب لعنوان المقدمة لا لذاتها منع المقدمة الثانية ونقول : لا يعتبر في اختيارية الفعل إلا العلم والالتفات الى العنوان ، وأما قصده بأن يكون الداعي لتحصيله تحقق العنوان ، فلا يعتبر فيها اصلاً ، ولذا لو قلنا بأن مقدمة الحرام حرام واتي بها المكلف مع العلم والالتفات ولم يقصد بها التوصل الى المحرم قد اتى بالحرام قطعاً ، وعليه في المقام لو

كان المكلف ملتفتاً الى المقدمة ، واتى بها فقد حصلت المقدمة بعنوانها اختياراً ، قصد بها التوصل ام لم يقصد .

ثم انه ذكر لهذا القول ثمرات .

منها : ما في التقرير من ظهور ثمره البحث عن اعتبار قصد الايصال في من اراد الصلاة الى بعض الجهات الأربع دون جميعها عند تردد القبلة بينها ، فانه على القول باعتبار قصد الايصال بطلت الصلاة ولو صادفت القبلة الحقيقية ، بخلافه لو لم نقل بذلك ، فانه تصح صلاته حينئذ وتكون مجزية .

وفيه : ما ذكره الميرزا من ان ذلك خارج عن محل الكلام ، لان الصلاة الى القبلة الواقعية واجبة نفسياً ، والصلاة الى بقية الجهات غير واجبة اصلاً لا نفسياً ولا غيرياً ، لانها ليست مقدمة لوجود الواجب وانما هي مقدمة علمية ، ولا ربط لها بمحل البحث وقد تعرض لصحة ذلك وجعلها مبتنية على القول بلزوم الموافقة القطعية للعلم الاجمالي وعدمه والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية بناء على اعتبار الجزم في النية .

ومنها : ما في التقرير ايضاً من ظهور الثمرة فيما اذا توضعاً لخصوص غاية ، فانه على القول باعتبار قصد الايصال لا يمكن ترتيب الغايات الاخر عليها ، مثلاً اذا توضعاً للصلاة وصلّى لا يمكنه مس المصحف مع ذاك الوضوء ، لعدم تحقق مقدمة جوازه لعدم قصد الايصال اليه .

ثم تنظر فيما ذكره بان الوضوء طبيعة واحدة فاذا تحققت تترتب عليها جميع اثارها ، فاجاب بان الثمرة انما تترتب في الغسل لانه ماهيات مختلفة ، ونقول : اولاً : ان الغسل ايضاً ماهية واحدة .

وثانياً : بناء على اختلافها انما تختلف باختلاف اسبابه ، مثلاً غسل الجنابة ماهية مباينة لغسل الحيض ، ولا تختلف ماهية الغسل باختلاف الغايات ، ولم يقل

اختصاص وجوب المقدّمة بالمقدّمة الموصلة وعدمه ..... ٣٣١  
احد بذلك .

فالصحيح من الثمرات هو الذي ذكره في الكفاية من انه لو توقف واجب اهم على مقدمة محرمة في نفسها ، كما لو توقف انقاذ الغريق على التوسط في الأرض المغصوبة فدخلها المكلف لكن لا بقصد التوصل ، فانه بناء على اعتباره قد فعل حراماً ، وبناء على عدمه لم يأت بالحرام ، اذ لا يعقل ثبوت الحرمة الفعلية لما يتوقف عليه الواجب الفعلي ، هذا ولكن كفاية مجرد قصد التوصل في محبوبة المقدمة مما ياباه الذوق السليم والوجدان الذي استدل به الشيخ رحمته الله .

فالصحيح ما ذهب اليه الفصول من اعتبار الايصال الخارجي في وجوب المقدّمة ، بداهة أنّ وجوب المقدمة انما هو لترتب ذي المقدمة عليها ، فالمحبوب ما يقع في طريق الايصال اليه لا ذات المقدمة ، وهذا وجداني كما ذكره في الفصول .  
وتوضيح ذلك بمثال عرفي ، وهو انه لو فرضنا أنّ بعض محارم الرجل غرق في البحر وتوقف إنقاذه على أنّ يس رجل اجنبي جسدها ، فلا محالة يكون ذلك محبوباً لمحبوبة الانقاذ ، ولكن لو مس احد جسدها من دون أنّ ينقذها لا يكون ذلك محبوباً له بالضرورة ، وانما يجب المس الذي يترتب عليه انقاذها .

فالوجدان اقوى دليل على اعتبار الايصال في المقدمة الواجبة .  
ثم أنّ صاحب الفصول بعد ما استدل على اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة دون غيرها بالوجدان أيّد دعواه بجواز أنّ ينهى المولى عن غير المقدمة الموصلة وعدم جواز نهيه عن خصوص الموصلة او عما يعمها أي عن مطلق المقدّمة ، وذكر أنّ ذلك أيد اختصاص الوجوب بالموصلة دون غيرها .  
وقد اورد عليه في الكفاية <sup>(١)</sup> بوجهين :

احدهما : انه لا مانع من نهي الشارع عن بعض افراد المقدمة ، فانه يوجب ذلك انصراف وجوبها الى غير المنهي عنه ، نظير ما اذا توقف الواجب على المشي في طريقين فهى الشارع عن المشي في احدهما ، فلا يكون في صحّة النهي دليل على الاختصاص .

ثانيهما : انه لو اختص وجوب المقدمة بالمقدمة الموصلة لزم التكليف بغير المقدور ، وجواز ترك الواجب النفسي اختياراً فيما اذا لم يرد المكلف الاتيان بذى المقدمة في فرض انحصار المقدمة بالمحرم ، وذلك لانه حينئذ لا تكون المقدمة مرخصاً فيها ، لأنّ جوازها انما يكون في فرض ايصالها وارادة الاتيان بذىها ، فتبقى على حرمتها ، واذا كانت محرمة فهي ممتنعة شرعاً ، واذا امتنعت المقدمة يمتنع ذوها ايضاً ، فيكون التكليف به تكليفاً بغير المقدور .

وفي كلا الايرادين ما لا يخفى .

اما الايراد الاول ففيه :

اولاً : انه يمكن أنّ يغير صاحب الفصول تقريره بأن يقول : إنّ الحاكم بالملازمة بين وجوب ذى المقدمة ووجوبها انما هو الحكم ، فالعقل - بعد ما بينا غير مرة من أنّ الاهمال النفس الامرى غير معقول ، وإنّ الحاكم لا يعقل أنّ يكون شاكاً في موضوع حكمه - اما أنّ يحكم بثبوت الملازمة بين وجوب ذى المقدمة ووجوب مطلق المقدمة ، واما أنّ يحكم بالملازمة بينه وبين وجوب حصّة خاصة من المقدمة ، وعلى الثاني يثبت المطلوب ، وعلى الأول يستحيل أنّ يخصص حكم العقل بالنهي الشرعي ويرتفع به اطلاق وجوب المقدمة ، فمن صحّة النهي يستكشف أنّ طرف الملازمة من اول الأمر انما كان غير المنهي عنه .

ولا يخفى أنّ مرادنا من الاطلاق والتقيد انما هو اطلاق فرد واحد وتقيدده بالاضافة الى حال الايصال وعدمه ، فلا يقاس ذلك باصل وجوب المقدمة في

الجملة اي افراد ما منها على نحو القضية المنفصلة ليكون التطبيق باختيار المكلف الذي هو قابل للتقييد بالنهي الشرعي عن بعض الافراد .

وثانياً : لو سلمنا ذلك فنقول : يكتفي صاحب الفصول بما التزم به الخراساني رحمته من امكان النهي عن بعض افراد المقدمة او اصنافها ، لانه اذا امكن ذلك في مورد ظهور الثرة - وهو فرض انحصار المقدمة بالمحرم - مجرد امكان النهي يكفي في ثبوته بمقتضى اطلاق دليل حرمة الغصب مثلاً ، ولا يخرج عن ذلك الا بالمقدار المتيقن ، وهو خصوص المقدمة الموصلة ، وعليه فلا يفرق بين قول الفصول وبين ما ذكر في الكفاية من حيث اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة ، الاّ انه على مسلك الآخوند يكون ذلك لأجل المانع عن الشمول ، وهو نهى الشارع ، وعلى مسلك الفصول يكون الاختصاص لقصور في مقتضي لثبوت الوجوب بنحو الاطلاق .

واما الايراد الثاني ، فهو من كبوة الجواد ، وذلك لانّ ما ذكره انما يتم لو كان التعليق والقيّد راجعاً الى الجواز كما ذهب اليه المعالم وردّه في الكفاية . واما بناء على رجوع القيد الى الجائز ، فالحكم مطلق غير مقيد بارادة ذي المقدمة ولا بشيء آخر ، فتكون الحصّة الموصلة من المقدمة محكومة بالجواز ، اتى به المكلف ام لم يات ، والمفروض انه قادر على الاتيان بها ، فلماذا يكون ذبيها غير مقدور ، فيكون الترك اختيارياً .

ثم انه استدل على عدم اختصاص الوجوب بالموصلة بوجوه :

منها : ما في الكفاية <sup>(١)</sup> وحاصله : انّ وجوب المقدمة لابدّ وأن يكون بملاك وغرض مترتب عليها ، وهو غير مختص بالموصلة ، بل هو موجود في غيرها ايضاً ،

فيعم الوجوب الجميع .

وتوضيح ذلك بمقدمتين :

أحدهما : أنَّ الغرض من إيجاب المقدمة إنما هو حصول ما لولاه لما يمكن ذي المقدمة .

ثانيهما : أنَّ هذا الغرض ثابت في مطلق المقدمة ولو لم تكن موصلة وهو واضح ، وأما فعلية الترتب والوصول فليست هي الغرض من المقدمة ، والأختصاص وجوب المقدمة بالعلّة النائمة ، وهو يدهي الفساد .

وفيه : أنَّ الصحيح كما ذكرنا أنَّ ملاك وجوب المقدمة ليس الاً استحالة انفكاك ذبها عنها وتوقفه عليها ، وأما ما ذكره ، فإنَّ أريد به ظاهر عبارته أعني « حصول ما لولاه الخ .... » فهو غير المقدمة لا الغرض المترتب من إيجابها ، وإنَّ أريد بذلك معنى آخر أعني به التمكن من الاتيان بذبي المقدمة فهو واضح الفساد ، بداهة أنَّ امكان ذي المقدمة ليس مترتباً على حصول مقدمته في الخارج وإنما هو متوقف على امكان مقدمته ، نعم حصوله مترتب على حصولها ، ومن ثم يصح الأمر بذبي المقدمة مع عدم الاتيان بمقدماته .

وقد ذكر بعض اعاضم مشايخنا بعد ما اورده عليه أنَّ الغرض من إيجاب المقدمة إنما هو القابلية والاستعداد لايجاد ذي المقدمة من ناحيتها ، وإنَّ شئت فعبّر عن ذلك بسد باب عدم ذي المقدمة من قبلها ، وهذا مترتب على مطلق المقدمة ولو لم تكن موصلة .

وفيه : أنَّ هذا وإنَّ كان ممكناً ثبوتاً الاً أنه لا دليل عليه في مرحلة الاتبات ، اذ كما يحتمل أنَّ يكون الغرض من إيجاب المقدمة ذلك يحتمل أنَّ يكون الغرض منه امراً آخرلاً لا يتحقق الاً بعد انضمام بقية المقدمات اليها ، نظير ما اذا اراد المولى طبخ الطعام فامر بعض عبيده باحضار الماء وبعضهم باحضار الحطب والقدر الى غير

ذلك ، فانه ليس غرضه من امر كل منهم بذلك سد باب العدم من قبله ، وانما غرضه طبع الطعام الذي لا يترتب على جميع المقدمات .

وإذا كان الغرض كذلك فلا محالة ينحصر الواجب بخصوص المقدمة الموصلة ، وإن شئت فعبّر عنها بالعلّة التامة وإن كانت العبارة غير خالية عن المسامحة .

ومنها : ما ذكره في الكفاية<sup>(١)</sup> ايضاً ، وحاصله : انه لو اتى المكلف بالمقدمة ولم يأت بعد بذيه فيكون التكليف بها ساقطاً لا محالة ، ولا بدّ أن يكون سقوطه بالاطاعة كما هو المطلوب ، أو بالعصيان ، أو بزوال الموضوع ، أو بحصول الغرض ، وعلى الأول يثبت المطلوب ، والوسطان غير محتملين ، وعلى الرابع لا بدّ من أن يكون مطلوباً ، لأنّ الوافي بالغرض يؤمر به لولا المانع .

والجواب عن ذلك .

اولاً : بالنقض بما اذا شرع المكلف في الواجب التدريجي واتى ببعض اجزاءه ، فانه تجري فيه الشقوق المتقدمة .

وثانياً : الحل في الجميع هو أنّ الاطاعة والسقوط فيها يكون مراعى على الاتيان ببقية الاجزاء بنحو الشرط المتأخر ، فان اتى بها المكلف يستكشف سقوط التكليف من الأول بالاطاعة ، والاّ فيستكشف عدم كون ما اتى به مصداقاً للمأمور به من اول الأمر ، وهذا واضح .

ومما اورد على اختصاص الوجوب بالمقدمة الموصلة ما ذكره المحقق النائيني من الدور ، ويمكن تقريره بوجهين :

الاول : ما استفدناه من مجلس بحثه<sup>(١)</sup> وهو تقريب الدور من ناحية الوجوب ، بأن يقال : انّ الايصال وعدمه امران منترعان من ترتب ذي المقدمة على مقدمته ، فاذا قيدنا المقدمة الواجبة بالايصال فلا محالة يترشح من وجوبها وجوب غيري يتعلق بالواجب النفسي وهو ذي المقدمة ، والمفروض انّ وجوبها كان مترشحاً منه ، فيلزم تقدم المتأخر وبالعكس ، وهو معنى الدور .

والجواب عنه واضح : فانّ الموقوف غير الموقوف عليه ، بداهة انّ وجوب المقدمة وإن كان مترشحاً من الوجوب النفسي المتعلق بذي المقدمة الاّ انّ الوجوب المترشح من وجوبها ليس هو الوجوب النفسي ليلزم الدور ، وانما هو وجوب غيري آخر ، فلا يلزم من ذلك الا اجتماع وجوبين على واجب واحد ، ويندفع محذوره بالالتزام بالتأكد على المشهور .

الثاني : من التقريبين تقريب الدور من ناحية المقدمة بأن يقال : انّ المقدمة لو كانت مختصة بالايصال فلا محالة يكون تحققها متوقف على ترتب ذي المقدمة ، فيلزم الدور .

والجواب عنه : انّ الايصال ليس دخيلاً في عنوان المقدمة اصلاً ، وانما هو دخيل في الواجب وقيد له لا للمقدمة ، فاشكال الدور مندفع بتقريبه .

فلا يبقى إلّا لزوم اجتماع وجوبين في الواجب النفسي الذي هو مخالف للوجدان ، بداهة انّ من يطلب ذي المقدمة ليس في نفسه طلبان متعلقان به ، احدهما نفسي والآخر غيري .

ويندفع ذلك بما هو الجواب الصحيح عن اشكال الدور ايضاً وهو : انّ القائل بالمقدمة الموصلة لا يجعل الايصال وترتب الواجب قيداً للمقدمة الواجبة اصلاً ،



وانما يجعله عنواناً مشيراً ومعرفاً عن ذات المقدمة التي هي ملازمة مع تحقق ذي المقدمة خارجاً من دون ان يكون هناك تقييد اصلاً ، فلا يلزم شيء من المحذورات المتقدمة .

فالصحيح ان وجوب المقدمات الذي هو وجوب وجداني لا تعدد فيه متعلق بذوات المقدمات التي تلازم وجود ذي المقدمة خارجاً ، وليس لكل مقدمة وجوب مستقل ، اذ الغرض كما عرفت مترتب على المقدمات بنحو الانضمام من المقتضي والمعد وعدم المانع التي نعبر عنها بالعلّة التامة ولو مسامحة ، لتوسط الاختيار بينها وبين تحقق الواجب خارجاً .

هذا بناء على القول بوجوب المقدمة شرعاً ، ولكن لو لم نقل بذلك كما هو الصحيح ايضاً يترتب على بحث المقدمة الموصلة ثمر مهم في فرض انحصار المقدمة بالفرد المحرم ، فانّ العقل لا محالة يحكم بالترخيص فيما اذا كان الواجب اهمّاً ، فيبحث عن ان المرخص فيه هل هو خصوص الموصلة او الاعم .

فثمره هذا البحث غير منحصرة بالقول بوجوب المقدمة شرعاً ، وقد عرفت انّ الصحيح ما ذهب اليه الفصول من اختصاص ثبوت الترخيص العقلي بالمقدمة الموصلة اي التي تلازم وجود ذبيها خارجاً .

بقي الكلام فيما اختاره صاحب الحاشية والميرزا النائيني رحمتهما (١) مما يكون نتيجته عدم وجوب غير الموصلة من المقدمة بعد انكارهما اختصاص وجوبها بالموصلة ، وحاصل ما ذكرناه مبتني على مقدمتين :

الاولى : انه بعد ما ثبت على مبناها استحالة تقييد الواجب بخصوص الموصلة ، فاستحالة التقييد يستلزم استحالة الاطلاق ، لانّ التقابل بينها تقابل

العدم والملكة ، ويفترق هذا التقابل في ذلك عن غيره من تقابل التضاد وتقابل السلب والايجاب ، فإنَّ استحالة احد المتضادين يستلزم ضرورة الضد الاخر أو أحد الاضداد ، كما أنَّ استحالة احد النقيضين يستدعي ضرورة النقيض الآخر ، وهذا بخلاف العدم والملكة فإنَّ استحالة الملكة تستلزم استحالة عدمها ايضاً ، وعليه فاذا ثبتت استحالة تقييد المقدمة الواجبة بخصوص الموصلة فيستحيل أنَّ تكون مطلقة من حيث الايصال وعدمه ، فلا بدَّ وأنَّ يكون وجوب المقدمة مهمة .

المقدمة الثانية : أنَّ الغرض من ايجاب المقدمة ليس الا ترتب ذهابها عليها ، ومن الواضح أنَّ هذا الغرض انما يكون مترتباً على خصوص المقدمة الملازمة لترتب الواجب عليها دون مطلق المقدمة ، فالغرض مختص بخصوصها ، وعلى هذا ففي المقدمة المحرمة يتحقق خطaban بنحو الترتب .

احدهما : الأمر بايجاد المقدمة بنحو الاهمال .

وثانيهما : حرمة الاتيان بها على تقدير عصيان الخطاب النفسي وترك الاتيان بذي المقدمة أو ترك الاتيان بالمقدمة التي يترتب عليها ذوها على الخلاف في ذلك ، وعلى هذا فتبقى المقدمة الغير المترتب عليها ذو المقدمة على حرمتها ، وهذا هي ثمة القول بالمقدمة الموصلة .

والى هنا يشترك المحققان ، ولا فرق بين ما ذكره الآ من ناحية المرتب عليه ، فإنَّ الظاهر مما ذكره صاحب الحاشية في مبحث الضد هو أنَّ وجوب الصلاة مترتب على عصيان الأمر بترك الصلاة المترتب عليه وجود الازالة ، وقد ذكرنا في محله أنَّ الترتب وان كان من الواضحات الاَّ انه انما يعقل مع تعدد الموضوع لا مع وحدته واما المحقق النائيني فجعل المترتب عليه عصيان الخطاب النفسي المتعلق بذي المقدمة ، وهذا هو الصحيح في بحث الترتب .

هذا ولكن على فرض انكار القول بالمقدمة الموصلة لا يتم شيء من

المقدمتين :

اما الاولى : فلما مرّ تفصيله في بحث التعبدي والتوصلي من استحالة أن يكون الحاكم جاهلاً بموضوع حكمه ، فالإهمال الواقعي غير معقول ، وذكرنا أن استحالة التقييد لا تستلزم استحالة الإطلاق وان كان بينها تقابل العدم والملكة ، فإن استحالة الملكة ربما تستلزم وجوب عدمها كما في العلم والجهل بكنهه تعالى ، وعليه فالموضوع لوجوب المقدمة لابد وأن يكون مطلقاً أو مقيداً بالايصال ، أو بعدمه .  
والثالث بديهي البطلان ، والثاني ابطوله على فرضهم ، فيتعين الإطلاق .

وبالجملة قسم صاحب الفصول المقدمة الى الموصلة وغير الموصلة وجعل متعلق الوجوب خصوص الاولى ، اعني المقدمة بشرط لا عن ترتب ذمها عليها ، فهي باقية على حكمها الأول من اباحة أو حرمة أو غير ذلك .

وصاحب الحاشية حيث رأى استحالة ذلك ذهب الى أن الواجب ذات المقدمة من حيث ترتب الواجب عليها بمعنى أن الحثية تكون تعليلية لا تقييدية ، وقد بينا أن ما ذكره وتبعه فيه المحقق النائيني مبنى على مقدمتين :

الاولى : انه كما يستحيل تقييد متعلق الوجوب بخصوص الموصلة كذلك يستحيل أن يكون مطلقاً بالقياس اليه ، بدعوى أن استحالة التقييد تستدعي استحالة الإطلاق ، لأن التقابل بينها تقابل العدم والملكة ، فلا محالة يكون متعلق الوجوب المقدمة بنحو الإهمال .

الثانية : أن الغرض من ايجاب المقدمة ليس الا الوصول الى ذي المقدمة ، وهو لا يترتب الا على المقدمة الملازمة لترتب الواجب النفسي عليها خارجاً دون غيرها ، فيستكشف من مجموع ذلك ثبوت تكليف ، أو ترخيص معلق بايجاد المقدمة من حيث ترتب الغرض عليها خارجاً ، وثبوت تحريم متعلق بايجادها بنحو الترتب على عصيان الوجوب الغيري على ما سلكه صاحب الحاشية على ما حكي

عنه ، أو على عصيان الوجوب النفسي على ما ذهب اليه النائيين ، فيكون مفادها على مسلك صاحب الحاشية انه يجب عليك الایجاد بالمقدمة من حيث ترتب الغرض عليها وإن عصيته ولم توجد المقدمة من ذاك الحيث ، فيحرم عليك ایجادها . وعلى مسلك النائيين انه يجب الایجاد بالمقدمة وإن عصيت الوجوب النفسي المتعلق بذیها ، فيحرم عليك الاتيان بها ، وذلك لأن إمكان الترتب يكون مستلزماً لوقوعه كما هو مبين في محله ، فتكون النتيجة حرمة المقدمة المحرمة التي لا يترتب عليها ذي المقدمة خارجاً .

ونقول : اما المقدمة الاولى ، فقد عرفت عدم تماميتها وإن الإهمال النفسي الامري مستحيل ، فلا مناص من اطلاق متعلق الوجوب أو تقييده باحد الأمرين ، وإن استحالة التقييد في مقام لا يستلزم استحالة الاطلاق .

نعم اذا استحال التقييد في مقام الاثبات بأن قال المولى « اعتق رقبة » وبمجرد ذلك عرض له مانع عن التكلم فامتنع عليه التقييد لا يتحقق للفظ اطلاق نستكشف منه اطلاق مراد المولى ثبوتاً .

وهذا مضافاً الى ان تقابل الاطلاق والتقييد ليس من تقابل العدم والملكية ، بل تقابلهما من تقابل التضاد ، وذلك لأن الاطلاق الثبوتي امر وجودي وهو لحاظ السريان ورفض القيود ، ومن الواضح ان استحالة احد الضدين يستلزم ضرورة الضد الآخر .

واما المقدمة الثانية ، فهي صحيحة كما ذكر ، بدهاء ان المحبوب ليس الا المقدمة التي يترتب عليها المحبوب النفسي في الخارج دون غيرها .

ثم مع تسليم صحة المقدمتين هل يتم الترتب في المقام ام لا ؟ .

الظاهر هو الثاني ، اما على مسلك الحاشية فواضح ، لما ذكرنا من ان الترتب انما يتم اذا كان الحكمان في موضوعين ، واما ثبوت حكيم لموضوع واحد بنحو

اختصاص وجوب المقدمة بالمقدمة الموصلة وعدمه ..... ٣٤١

الترتب فلا يعقل بأن يقول يجب عليك الصلاة وإن غضبت ولم تات بها فتحرم عليك ، اذ لا معنى للحرمة مع فرض الترك ، أو لايجاب مع فرض تحقق الفعل كما هو واضح .

واما على مسلك النائيني رحمته الله فحيث ان شرط حرمة المقدمة انما هو عدم الاتيان بذى المقدمة . والمفروض ان ذا المقدمة دائماً يكون متأخراً عن مقدمته زماناً ، فلا بد وأن يكون دخل عدمه في حرمتها بنحو الشرط المتأخر . فبناءً على استحالته كما يظهر من الميرزا يستحيل الترتب لذلك ، ومع تسليمه وارجاعه الى وصف التعقب كما فعله رحمته الله في موارد ثبوت الدليل عليه فلا يمكن الالتزام به في المقام ايضاً ، وذلك لانه لو كانت حرمة المقدمة مشروطة بعدم الاتيان بذى المقدمة ، فلا بد وأن يكون جوازها مشروطاً بالاتيان بذى المقدمة بالملازمة ، كما ان كل ضدين اذا اشترط وجود احدهما بأمر فلا محالة يكون وجود الآخر مشروطاً بعدمه .

وعليه فيكون الاتيان بذى المقدمة شرطاً للحكم ، اعني الجواز دون المجازز كما توهمه صاحب المعالم ، فيرد حينئذ اشكال الكفاية ، فيلزم محذوران :

الأول : أن يكون طلب ذى المقدمة من طلب الحاصل ، لأن فرض جواز المقدمة الذي هو فرض القدرة عليها وعلى ذى المقدمة وفرض تعلق الأمر به انما هو فرض الاتيان به وحصوله خارجاً ، ومعه كيف يمكن طلبه ، وهل هو الا طلب الحاصل .

الثاني : أن يجوز تركه اختياراً كما تقدم بيانه ، اذ لا يجب على المكلف ايجاد شرط الوجوب في الخارج ، وهو واضح .

فالصحيح ما ذهب اليه صاحب الفصول من اختصاص الوجوب بالمقدمة الملازمة لوجود ذى المقدمة أي المنضمة الى بقية المقدمات وإن اخطأ في تعبيره عنها بالموصلة كما مر بيانه ، بداهة ان المقدار المتيقن الذي يكون محبوباً انما هو ذلك دون

غيره ونحن نأخذ به ونرفع اليد عن المنشأ به .

ثم انه لا تختص ثمرة البحث عن الموصلة بما اذا قلنا بوجود المقدمة شرعاً ، بل يجري على القول بعدمه ايضاً في ما اذا كانت المقدمة منحصرة بالمحرم ، فإنّ الترخيص الثابت بحكم العقل على القول بالموصلة مختص بها ، والّا فهو مطلق كما هو ظاهر .

فاذا اجر احد نفسه للدخول في الدار المغصوبة فدخلها ، وترتب عليه انقاذ غريق او واجب اخر اهم يحكم بصحة الاجارة وإن كان الأجير متجرباً في ذلك . هذا تمام الكلام في المقدمة الموصلة .

ثم انّ صاحب الفصول جعل من ثمرات المقدمة الموصلة صحة العبادة المضادة لواجب اهم ، كالصلاة المزاحمة بالازالة ، بدعوى انه لو كانت المقدمة مطلقاً واجبة فترك الصلاة يكون واجباً ، وحيث انّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام ، فلا محالة يكون فعل الصلاة منهياً عنه ، والنهي في العبادة يوجب الفساد ، وهذا بخلاف ما لو اختص الوجوب بخصوص الترك الموصل ، فإنّ فعل الصلاة حينئذ عند عدم ارادة الازالة لا يكون محرماً فلا يبطل ، فيمكن تصحيحه بالأمر بنحو الترتب أو من ناحية الملاك .

وقد اورد عليه الشيخ على ما في التقريرات بانّ الصلاة في الفرض فاسدة على القولين ، وذلك لانّ نقيض كل شيء رفعه ، فنقيض الوجود المطلق عدمه ، وأما الوجود المقيد بامر خاص كالقيام في الدار مثلاً هو عدمه ، وهو يتحقق بامرين عدم القيام راساً وعدم الخصوصية ، وهكذا العكس .

وعليه ففيما نحن فيه . نقيض الترك الخاص انما هو عدم الترك الخاص ويكون له فردان ، احدهما : الترك المجرد ، وثانيها : فعل الصلاة ، فكل منهما يكون منهياً عنه .

واورد عليه في الكفاية<sup>(١)</sup> بما توضيحه : انه ليس معنى القول المعروف من انّ نقيض كل شيء رفعه أنّ نقيض كل شيء عدمه والّا لتسلسل ، فإنّ نقيض الوجود هو العدم ، ونقيض العدم هو عدم العدم وهكذا ، ولزال التضاييف بين المتناقضين مع وضوح التضاييف بين المتناقضين ، فلا بدّ وأن يراد من الرفع معناه الحقيقي اعني القطع ، فإنّ الوجود يكون ناقض العدم بمعنى انه يقطع الهيئة لاتصالية الثابتة للعدم الازلي ، وكذلك العدم الطارئ يقطع الهيئة الاتصالية الثابتة للوجود الواحد وانّ انعدم بعد ذلك ايضاً . وعلى هذا فنقيض الوجود هو العدم ، ونقيض العدم هو الوجود . ففيما نحن فيه نقيض الترك الخاص ليس الا الفعل الخاص ، واما الترك المجرد فليس نقيضاً للترك الخاص ، واقوى شاهد عليه هو امكان اجتماعهما ، والنقيضان لا يجتمعان .

وفي عبارة الكفاية في هذه الجملة مسامحة واضحة ، حيث يعبر عن نقيض الترك بترك الترك فراجع ، وعليه فلا يتم ما ذكره الشيخ رحمه الله .

هذا وما افاده متين جداً مع قطع النظر عن المسامحة في التعبير ، الاّ انه يرد على الفصول انّ ما ذكره مبني على مقدمات باطلة باجمعهما .

الأولى : أنّ يكون ترك الضد مقدمة لفعل ضده ، وهو فاسد .

الثانية : أنّ تكون المقدمة واجبة شرعاً .

الثالثة : أنّ يكون الأمر بالشيء مقتضياً للنهي عن ضده العام .

وجميع تلك المقدمات فاسدة كما مر وسيأتي انشاء الله .

هذا مضافاً الى جميع ذلك انّ النهي الذي يوجب فساد العبادة انما هو النهي النفسي الناشئ عن مفسدة ومبغوضية في الفعل . واما النهي الغيري والمبغوضية

٣٤٤ ..... دراسات في علم الأصول

الفرضية فلا وجه لاقتضائه فساد العبادة اصلاً ، لعدم تمامية الملاك فيه كما سيأتي  
بيانه انشاء الله .

فالثمة الصحيحة للمقدمة الموصلة ما ذكرناه من المقدمات المحرمة فراجع .



## الواجب الأصلي والتبعي

ثم انَّ المحقق الخراساني رحمته الله <sup>(١)</sup> تعرض لتقسيم الواجب الى الأصلي والتبعي ، والظاهر انَّ تعرضه له في المقام من سهو القلم ، وكان محله عند ما قسم الواجب الى المشروط والمطلق وغيرهما ، ونحن نتبعه في ذلك فنقول : المحتمل في المراد من الأصلي والتبعي امور ثلاثة :

الأول : انَّ يراد الاصلية والتبعية في مقام الاثبات والدلالة . فانه تارة . يكون وجوب الشيء مقصوداً بالافهام في مقام الاثبات ، اما بالدلالة المطابقة أو الالتزامية بالمعنى البين الأخص بحيث يعرف الملازمة الأمر واهل العرف ، واخرى : لا يكون كذلك بأن يكون اللزوم الثابت بيناً بالمعنى الأعم بحيث لا يعرفه العرف . الثاني : انَّ يراد من الاصلية والتبعية الارتكاز والتفصيل . فانه تارة : يكون الأمر ملتفتاً الى انه مرید للشيء الفلاني تفصيلاً ، واخرى : لا يلتفت اليه الاً اجمالاً وهذا التقسيم بهذا المعنى مبين مع تقسيم الواجب الى النفسي والغيري ، ولذا يتّصف كل منهما بالقسمين .

اما انقسام الواجب الغيري اليها فواضح ، فانَّ الأمر تارة : يكون ملتفتاً الى كون الشيء الفلاني مقدمة لمراده ، فيكون مراداً تفصيلاً ، واخرى : لا يكون ملتفتاً الى مقدميته فيكون مراداً اجمالاً وارتكازاً .

وأما انقسام الواجب النفسي اليها ، فلأنه لو التفت المولى الى اشتغال العمل

الخاص على مصلحة ملزمة فامر به فلا محالة يكون وجوبه تفصيلاً ، وإن لم يلتفت اليه كما لو غرق ابنه وهو يتخيل كونه عدوه مثلاً فلا يأمر بانقاذه ، فلا محالة يكون انقاذه حينئذ واجباً بالارتكاز ، إلا أن التعبير عنه بالوجوب التبعي غير خال عن المساحة .

وبالجملة لا وجه للقول باختصاص هذا التقسيم بهذا المعنى بالواجب الغيري كما تخيله في الكفاية .

الثالث : أن يراد الأصلية والتبعية في مقام الثبوت والواقع ، فإن كان الوجوب ثابتاً لمصلحة في نفس الواجب كان هناك واجب أخرام لم يكن ، فلا محالة يكون أصلياً ، وإن كان مترشحاً عن وجوب آخر ، وناشئاً عن مصلحة فيه يكون تبعياً .

والأصلي والتبعي بهذا المعنى متحدان مصداقاً مع النفسي والغيري في الخارج ، وإنما الفرق بينهما اعتباري ، فإن التعبير بالغيرية إنما هو باعتبار الغاية والنهاية وهي ترتب ذو المقدمة عليه ، والتعبير بالتبعية باعتبار المبدأ والمنشأ أعني ترشح الوجوب من وجوب آخر .

إذا عرفت ذلك فاعلم أن هذا التقسيم يترتب عليه الأثر بالمعنى الأخير ، وقد ظهر لك رجوعه الى التقسيم الى الواجب النفسي والغيري .

وأما بالمعنيين الأولين فلا يترتب عليه أثر أصلاً ، وإن كان حينئذ فرق بينهما فلا وجه له أصلاً .

## ثمرة القول بوجوب المقدمة

ثم انه هل يترتب على القول بوجوب المقدمة شرعاً أثر عملي ام لا ؟ الظاهر هو الثاني ، لبطان جميع الثمرات التي يوهم ترتبها عليه وهي كما يلي .

الاولى : ما في الكفاية<sup>(١)</sup> من ان ثمرة البحث الاصولي وهو البحث عما يقع في طريق الاستنباط هو كبرى كلية لو انضم اليها صغراها انتجت حكماً فرعياً ، وفي المقام نتيجة البحث هو وجوب المقدمة ، فاذا انضم اليه الصغرى وقلنا هذا مقدمة للواجب الفلاني ومقدمة الواجب واجبة ، يحكم بوجوبه لا محالة .

وفيه : انه لا يترتب على ذلك ثمر عملي بعد ثبوت اللابدية للمقدمة عقلاً ، فلا يقاس المقام ببقية الأحكام كوجوب الصلاة مثلاً ، فانه إن ثبتت يؤتى بها والآ فلا ، وهذا بخلاف وجوب المقدمة .

الثانية : فساد العبادة المضادة لواجب اهم كالصلاة والانتهاه له ، فانها تبطل بناء على وجوب المقدمة لو قلنا باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده . وقد عرفت الجواب عنه .

الثالثة : ان الثمرة تظهر في ما لو نذر أن يعطي درهماً لمن اتى بواجب ، فانه يبرء نذره اذا اعطى لمن اتى بمقدمة الواجب بناءً على وجوبها ، بخلاف ما لو لم نقل بوجوبها .

وفيه : اولاً : انه لو قلنا بوجوب المقدمة فالواجب منها خصوص الموصلة ،

وهي لا تنفك عن ترتب ذيها عليها خارجاً ، فيكون الاتي بها آتياً بالواجب لا محالة ، فيبرء من النذر باعطاء الدرهم اياه .

وثانياً : انّ النذر تابع لقصد الناذر الاّ أنّ يكون مقصوده من اتى بما هو واجب واقعاً .

وثالثاً : انّ تطبيق الكبرى على الصغرى لا يمكن أنّ يكون ثمرّاً للبحث الاصولي ، لانّ نتيجته انما هو حكم كلي كاصل وجوب الوفاء بالنذر ، والاّ لكان البحث عن كل شيء مسألة اصولية ، كالبحث عن المسافة بين النجف والحنديق ، لظهور ثمرته في ما لو نذر احد أنّ يعطي درهماً لمن مشى في زيارة الحسين عليه السلام فرسخاً مثلاً .

الرابعة : ظهور الثمرة في قصد القرية .

وقد عرفت انّ امكان التقرب بالمقدمة غير متوقف على وجوبها اصلاً ، وانّ القابلية لذلك ثابتة بمجرد وقوعها في طريق الايصال ، فلا نطيل .

الخامسة : دعوى ظهور الثمرة في حصول الفسق بترك الواجب الذي له مقدمات عديدة اذا لم يكن الواجب الاّصلي من الكبائر ، فانه على القول بوجوب مقدمة الواجب شرعاً يحصل به الاصرار على الصغيرة فيثبت الفسق ، وهذا بخلاف ما اذا لم نقل بوجوب المقدمة فانه لا يحصل به الاصرار على الصغيرة كما هو واضح . وقد اورد عليه في الكفاية بعدم تحقق الاصرار حتى على القول بوجوب المقدمة ، وذلك لانه سقط وجوب ذي المقدمة بترك أول مقدمة من مقدماته لاّمتناعه عليه بذلك ، فيسقط وجوب بقيّة المقدمات ايضاً ، فلا يتحقق في الخارج الاّ ترك واجب واحد ، فلا يتحقق الفسق بترك المقدمات ولو قلنا بوجوبها .

ونقول : ما افاده يتم على تقدير دون تقدير ، فانه لو قلنا بانّ المراد من الاصرار هو العصيان دفعات ومرات ، فيتم ما افاده ، اذ لا يبيح مجال للعصيان مرة

ثانية أو ثالثة بعد سقوط وجوب ذي المقدمة ، وإن قلنا بأن معناه تكرار المعصية ولو دفعة واحدة ، فلا يتم ما ذكره ، لانه بترك المقدمة الاولى يتحقق عصيان جميع المقدمات وذيها على القول بوجوبها ، وهنا يترتب عليه العقاب ، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً .

والصحيح في الجواب أن العصيان انما يكون بمخالفة التكليف النفسي الناشئ عن غرض ملزم في متعلقه وتفويته ، وأما الوجوب الغيري فليس له عصيان لعدم ثبوت الغرض الملزم فيه فلا تفويت .

والشاهد على ذلك انه لا فرق في المعصية بين ما اذا اتى المكلف ببعض مقدمات الواجب ولم يأت بالواجب وما اذا لم يأت بشيء منها اصلاً .

السادسة : ظهور الثمرة في جواز اخذ الاجرة على المقدمة وعدمه . وقد ذكر النائي رحمه الله ما حاصله <sup>(١)</sup> : انه تارة : يكون الواجب هو ايجاد العمل اي المعنى المصدري دون المعنى الاسم المصدري ، واخرى : ينعكس الأمر .

وعلى الأول يبقى العمل على ماليته كما في وجوب اعطاء الطعام عند المخصصة والمجاعة ، فإن الواجب حينئذ على المحتكر ليس الا الاعطاء بالمعنى المصدري واما نفس المال فهو باق على ماليته ولذا يجوز اخذ البذل عليه . وهكذا في باب الاجارات عند وجوبها .

وعلى الثاني فان كان وجوبه عينياً فالظاهر سقوط العمل عن المالية ، لكونه مملوكاً له تعالى بايجابه ذلك ، وإن كان كفاً فان لم يكن قابلاً للنيابة فكذلك ، وإن كان قابلاً لها كما في الجهاد ، فانه يمكن أن يستنيب احد غيره للجهاد اذا كان مريداً للحج ، فلا مانع من اخذ الاجرة عليه ، والمقدمات تابعة لذيها في ذلك .

هذا ونقول في كلامه ﷺ مواقع للنظر :

أولاً: انه لا فرق بين المصدر واسم المصدر إلا بالاعتبار وان كان لفظهما مختلفاً غالباً في اللغة الفارسية ، فانه إن لوحظت الماهية بما هي يقال له اسم المصدر ، وإن لوحظت مسندة الى فاعل ما يطلق عليها المصدر ، واما مصداقهما في الخارج فليس إلا امر واحد ، فلا معنى للتقسيم المزبور اصلاً .

وثانياً : انه ما المراد من كون الواجب العيني ملكاً له تعالى ؟! إن أريد منه الملكية الاعتبارية فاي دليل على ذلك ، لأن الإيجاب لا يستلزمها ، وإن أريد بها الملكية بمعنى الأحاطة فهي لا تنافي جواز اخذ الاجرة اصلاً لثبوتها في كل شيء .  
وثالثاً : اي دليل دل على الملازمة بين حرمة أخذ الاجرة على واجب وحرمة أخذ الاجرة على مقدمته ؟!

والتحقيق في الجواب : ان المانع من اخذ الاجرة على الواجب إن كان جهة عباديتها وكون ذلك منافياً لقصد التقرب به ، فهو امر غير مختص بالواجبات ، بل يجري في المستحبات العبادية ، وهو اجنبى عما نحن بصدد فعله ، وسنبحث عنه في باب النهي عن العبادة انشاء الله .

وإن كان المنع من حيث منافاته مع الوجوب ، ففيه : انه ليس المطلوب في الواجبات إلا ايجاد العمل في الخارج ، واما كونه مجانياً فلا يستفاد من مجرد الإيجاب ، فاذا اتى المكلف بالواجب يتحقق مطلوب المولى ولو أخذ الاجرة عليه ، نعم دل الدليل الخاص على عدم جوازه في بعض الموارد كباب الصلاة . وبالجمله فجرد الإيجاب لا يلزم المجانية ، وعليه فلا مانع من هذه الجهة من اخذ الاجرة على الواجب النفسي ، فكيف بالواجب الغيري .

والحاصل : ان منع اخذ الاجرة على الواجب ، تارة : يكون من جهة العبادية ومنافاته لقصد القربة ، وهو خارج عما نحن بصدد فعله ، بل يجري في المقدمات

العبادية ، قلنا بوجوبها ام لم نقل .

واخرى : يكون من جهة نفس الوجوب ، وهو غير مستلزم للمجانبة ، فلا مانع من ايجاد الواجب خارجاً واخذ الاجرة عليه ، كما ان اعتبار القدرة على التسليم في الاجارة لا ينافي الوجوب ، وذلك لان المراد بالقدرة على التسليم امكان صدور العمل عن الاجير اختياراً ، وهو ثابت في الواجبات ، ولا ينافيه سلب قدرته عن الترك تشريعاً .

واما عدم جواز اخذ الاجرة على المحرمات فهو انما يكون من جهة ان النهي يمنع عن شمول دليل « اوفوا » وامثاله لمورده ، فلا يكون نافذاً .

### مانعية العبادة عن اخذ الاجرة :

ثم لا بأس بالتعرض للجواب عن توهم مانعية العبادة عن اخذ الاجرة بنحو الاختصار ، فنقول : في باب الاجارة بنفس العقد يملك الاجير الثمن ، ويملك المستأجر العمل على ذمة الأجير وإن لم يكن له حق المطالبة بالثمن ما لم يسلم العمل ، وعليه فالإتيان بالعمل بعد الاجارة ليس بداعي تملك الثمن ، لانه حاصل فلو لم يكن عليه مراقب للإتيان بالعمل ، فلا بد وأن يكون إتيانه به لمجرد فراغ ذمته والوفاء بعقده لأن لا يبقى مشغول الذمة خوفاً من العقاب وهو من الدواعي القريبة ، ولو كان عليه رقيب فلا اشكال ايضاً في ان إتيانه بالعمل صحيحاً ليس الاً بذلك الداعي القربي ، لتمكنه من الاخلال ببعض ما يعتبر فيه بحيث لا يعلم به الرقيب . هذا في الاجارة .

واما في الجمالة فرمما يتوهم ان الإتيان بالعمل انما هو بداعي أن يملك حق الجمالة ، اذ بدون الإتيان بالعمل لا يملكه ، الا أنه توهم فاسد ، وذلك لانه يمكن

للانسان أن يدّعي انه اتى بالعمل ويأخذ الجعالة مع عدم الاتيان به واقعاً فيما لم يكن هناك مراقب عليه .

واما مع فرض المراقب فيمكنه أن يأتي بصورة العمل العبادي فاسداً ، يأخذ مال الجعالة ، لعدم كون من يحفظ عليه عمله عالماً بالغيب ، فبالأخرة لا يكون الداعي على الاتيان بالعمل صحيحاً إلاّ حلية مال الجعالة له ، ومرجعه الى الخوف من عقابه تعالى ، وهو داعي قربي فكيف يُخلّ بعبادته .

فتحصل انه لا مانع من اخذ الاجرة على الواجبات عبادية كانت أو توصلية ، عينية كانت او كفائية ، إلاّ فيما اذا دل دليل من اجماع ونحوه على اعتبار المجانية في العمل ، كما لا يبعد دعوى ذلك في اخذ الاجرة على الاذان . فهذه الثمرة ايضاً غير تامّة .

السابعة : الثمرة الأخيرة للقول بوجوب المقدمة هي التي تظهر في المقدمة المحرمة وحاصلها : دخول المقدمة المحرمة على القول بوجوبها تحت كبرى اجتماع الأمر والنهي ، فعلى القول بالجواز تصح تلك المقدمة ، وهذا بخلاف القول بعدم جواز الاجتماع ، أو القول بعدم وجوب مقدمة الواجب .

ولا يخفى انه لابد وأن يفرض ذلك في المقدمة العبادية ، ضرورة أنّ الوجوب التوصلي يسقط بالاتيان بما يفي بغرض المولى ولو كان ذلك محرماً ، من غير فرق بين القول بجواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه .  
وقد اجيب عن هذه الثمرة بوجوه :

منها : ما في الكفاية ، وحاصله : أنّ وجوب المقدمة على القول به انما يتعلق بذات المقدمة ، وعنوان المقدمة انما هو جهة تعليلية لا تقييدية ، ومن الواضح مورد البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي انما هو ما اذا تعلق كل من الأمر والنهي بعنوان وكان ذلك العنوان جهة تقييدية ، فحل الكلام خارج عن بحث اجتماع الأمر والنهي



بالكلية .

وقد اورد عليه المحقق النائيني رحمته بما حاصله ، انَّ مورد الكلام انما هو ما اذا كان عنوان مقدمة لواجب ، فلا محالة يكون الواجب حينئذ هو ذاك العنوان ، فاذا انطبق عليه عنوان محرم يدخل في باب اجتناع الأمر والنهي ، وليس المراد من عنوان الواجب عنوان المقدمة ليقال انه جهة تعليلية لا تقييدية .

وما افاده متين جداً ، فهذا الجواب عن الثمرة غير تام .

ومنها : ما ذكره في الكفاية وارتضاه الميرزا رحمته وحاصله : انه تارة : تكون المقدمة منحصرة في المحرم ، واخرى : لا تكون منحصرة ، فان كانت منحصرة فلا محالة تدخل في باب التزام ، فلا بدّ اما من سقوط وجوب ذي المقدمة ، أو سقوط حرمة المقدمة ، فيبقى الالهم من التكليفين ويسقط المهم منها ، والاّ يلزم التكليف بما لا يطاق ، اذ لا يتمكن المكلف حينئذ من امتثالها . وإن لم تكن منحصرة فالوجوب لا يتعلق الاّ بالفرد المباح من افراد المقدمة ، ولا يتصف الفرد المحرم بالوجوب اصلاً . فعلى التقديرين يكون المقام اجنبياً عن اجتناع الأمر والنهي .

وفيه : انه لا وجه لتخصيص الوجوب المقدمي المستكشف بحكم العقل بخصوص الفرد المباح بعد كونه مساوياً مع الفرد المحرم من حيث وفائه بالفرض والملاك . ومجرد كون الفرد المحرم مقارناً ومنظماً الى جهة محرمة لا يمنع عن اتصافه بالوجوب ، فيكون واجباً من جهة وان كان منظماً الى قرين خبيث محرم ، كما في الواجبات النفسية . وهذا واضح على القول بجواز اجتناع الأمر والنهي المبني على كون التركيب في مورد الاجتماع انضمامياً لا اتحادياً كما هو مبني الامتناع .

ومنها : ما ذكره المحقق النائيني من انَّ هذه الثمرة انما تتم لو اعتبرنا في العبادة خصوص قصد الأمر ، واما لو اكتفينا في ذلك بمطلق اضافة العمل الى المولى ، فلا مانع من الاتيان بالفرد المحرم بداعي كونه وافياً بالملاك ، ويصح ذلك حتى بناء على

القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي وتقديم جانبه ، وعليه فلا دخل لوجوب المقدمة في صحتها .

وفيه : أولاً : أنَّ الفرد المحرم على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي الملازم لكون التركيب اتحادياً وتقديم جانب النهي مستلزم لمبغوضية ذات العمل ، ومن الواضح انه لا يحصل التقرب من المولى' بايجاد مبغوضه ولو فرضنا اشتتاله على الملاك .

وثانياً : قد ذكرنا مراراً انه لا يمكن استكشاف الملاك بعد فرض سقوط الخطاب الآلن هو عالم بالغيب .  
فهذا الجواب ايضاً ساقط .

والصحيح أنَّ يقال : أنَّ المقدمة العبادية التي هي منحصرة في الطهارات الثلاث إن قلنا بانها مستحبات نفسية ، فالفرد المحرم فيها يكون داخلياً في باب اجتماع الأمر والنهي ولو لم نقل بوجوب المقدمة من جهة استحبابها النفسي ، اذ لا اختصاص لبحث اجتماع الأمر والنهي بخصوص الأمر الايجابي ، ولذا لا يفرق الحال في حكم الصلاة في الدار المغصوبة بين كونها فريضة أو نافلة .

وامّا لو قلنا بانَّ عباديتها انما تكون بقصد الايصال ، فكذلك يمكن الاتيان بها صحيحة بقصد الملاك ، بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي وكون التركيب انضمامياً من غير حاجة الى اثبات وجوب المقدمة اصلاً .

الثامنة : ومن الثمرات التي ذكرت لوجوب المقدمة انه بناء على القول به لو امر احد غيره بعمل له مقدمات فأقى المأمور بمجملته من المقدمات ولكن لم ياتِ بذئها ، اما اختيارياً او لعذر ، فعلى المشهور من أنَّ الأمر مستلزم للضمان لو قلنا بوجوب المقدمة يستحق العامل اجرة مثل ما اتى به من المقدمات على الأمر وله أنَّ يطالبه بذلك لكونه ضمناً له ، وهذا بخلاف ما لو لم نقل بوجوب المقدمة فانَّ ما اتى به

حينئذ يكون اجنبياً عن الأمر ، فلا يضمن له شيء أصلاً .

وفيه : أولاً : أنَّ هذا انما يتم لو قلنا بوجوب المقدمة مطلقاً ، واما لو خصصناه بالمقدمة الموصلة فلا تتم الثمرة ، وذلك لانه حينئذ إن اتي بمجرد المقدمة ولم تكن موصلة فلم يات بالمأمور به ، وان كانت موصلة فلا تختلف عن ذبيها فتستحق الاجرة على اصل العمل .

ومن الواضح انه تختلف اجرة العمل من حيث الكثرة والقلة باختلاف قلة مقدماته وكثرتها ، مثلاً اجرة ايصال المكتوب الى بلد ناء اكثر من اجرة ايصاله الى شخص في نفس البلد ، وعليه فلا يترتب تعدد الاجرة ووحدتها على القول بوجوب المقدمة الموصلة وعدمه كما هو واضح .

وثانياً : أنَّ كون الأمر بالعمل مستلزماً للضمان لم يرد عليه دليل لفظي ، وانما مدركه سيرة العقلاء ، فلا بدَّ وأن ننظر هل السيرة ثابتة على تحقق الضمان وثبوت اجرة المثل فيما اذا اتي المأمور ببعض المقدمات ولم يات باصل العمل ، مثلاً جاء الطبيب الى الدار لمعالجة المريض وعرض عليه مانع من التداوي بعد وصوله الى الدار ، هل تثبت السيرة على استحقاقه للاجرة في ذلك ام لا ؟

فإن كانت ثابتة نقول بثبوت الاجرة ، سواء قلنا بوجوب المقدمة ام لم نقل ، ولولو لم تكن ثابتة لا نقول بها على التقديرين .

فالانصاف ان هذه الثمرة ايضاً غير تامة فتلحق بغيرها .

فالصحيح انه لا ثمرة للبحث عن اصل وجوب المقدمة .

نعم يترتب على الابحاث المتقدمة التي منها المقدمة الموصلة ثمرة فقهية على ما

تقدم .

## أدلة وجوب المقدمة

ثم انا نتعرض لما ذكر دليلاً على وجوب المقدمة تبعاً للاعلام . وقبل ذلك نذكر ما يقتضيه الأصل العملي عند الشك في وجوبها فالبحت في مقامين :

المقام الأول : في مقتضى الأصل العملي . وهو تارة يجري في المسألة الاصولية واخرى في المسألة الفرعية اما الرجوع الى الأصل العملي في المسألة الاصولية ، اعني بها الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته فغير ممكن فانها ان كانت ثابتة فهي ثابتة ازلاً ، وإن لم تكن كذلك فليس فيها حالة سابقة متيقنة شك في بقائها .

واما من حيث المسألة الفرعية ، اعني وجوب المقدمة ، فقد ذكر في المنع عن الرجوع فيه الى الأصل العملي وجوه :

منها : ما في الكفاية<sup>(١)</sup> وحاصله : ان وجوب المقدمة من قبيل لوازم الماهية ، فليس امراً مجعولاً بالجعل البسيط ولا بالجعل التأليفي .

ثم اجاب عن ذلك بانه وان لم يكن مجعولاً ذاتاً ، ولكنه مجعول تبعاً لجعل وجوب ذي المقدمة ، ويكفي ذلك في جواز الرجوع الى الأصل العملي .

هذا ولكن الاشكال والجواب كلاهما فاسد .

اما فساد الاشكال ، فلما يتناه في اول المبحث من ان وجوب المقدمة المبحوث عنه في المقام انما هو وجوب مستقل مترشح من وجوب ذي المقدمة ، فهو وجوب مجعول مستقل غايته معلول لوجوب ذي المقدمة نظير بقية العلل ومعلولاتها ،

---

(١) كفاية الاصول / المجلد الاول / ص ١٩٩ .

فليس ذلك من قبيل لوازم الماهية وهي الأمور الانتزاعية عن الماهية المعبر عنها باللوازم .

وبهذا ظهر الاشكال في جوابه ايضاً ، اذ لا مجال بعد ما ذكرنا للقول بانه مجعول تبعاً لجعل وجوب ذي المقدمة .

ومنها : انّ الرجوع الى ادلة الأصول العملية انما هو في مقام الاثبات بعد الفراغ عن مقام الثبوت وامكان نفي التكليف واثباته ، واما لو لم يكن اصل الامكان محرزاً بان احتمال استحالة ذلك فلا معنى للرجوع الى الدليل في مقام الثبوت ، وفيما نحن فيه يحتمل استحالة عدم وجوب المقدمة في فرض وجوب ذبيها .

وهذا الاشكال قد ذكر نظيره في بحث حجّة الخبر عند التعرض لاشكال ابن قبة واستحالة التعبد بخبر الواحد ، وقد ذكرنا هناك انّ بناء العقلاء والسيرة القطعية ثابتة على عدم رفع اليد عن الظهور بمجرد احتمال الاستحالة ، بل يبنون على امكان ذلك الشيء ما لم يثبت امتناعه .

ففي المقام ايضاً لابدّ من التمسك باطلاق ادلة الأصول وشمولها لفرض احتمال الامكان ، فلا يرفع اليد عنه . فهذا الاشكال ايضاً غير وارد .

وعمدة الاشكال في التمسك بالأصل العملي في المقام هو انه لابدّ في جريان الأصل العملي من اثر عملي مترتب عليه ، ولا اثر كذلك في المقام بعد لابتدئية الاتيان بالمقدمة عند ارادة الاتيان بذبيها ، ومن هذه الجهة لا مجال لجريان الأصل العملي في نفي وجوب المقدمة اصلاً .

المقام الثاني : استدل على وجوب المقدمة بوجوه :

منها : الوجدان وانّ الانسان في ارادته التكوينية اذا اراد شيئاً يريد مقدماته ايضاً ، ويأتي بها لا محالة ، فالوجدان شاهد على ذلك ، وهذه الملازمة ثابتة في الارادات التشريعية ايضاً ، اذ لا فرق بينها الاّ في أنّ الاولى متعلقة بفعل نفس

الانسان والثانية بفعل غيره .

وفيه : انّ الملازمة ثابتة بين تعلق الشوق بذى المقدمة وتعلق الشوق بمقدماته ، الاّ أنه خارج عن محل الكلام ، اذ الشوق غير الوجوب ، فانه من الصفات الخارجة عن تحت الاختيار ، بخلاف الوجوب فانه فعل اختياري للامر ولذا يتمسك في نفيه عند الشك بالبراءة ، واما ثبوت الملازمة بين الوجوبين فهي غير معلومة .

اما انّ أريد به الابرار والانشاء فواضح ، فانا نرى بالوجدان عدم استلزام انشاء وجوب ذي المقدمة لانشاء وجوب مقدمته وعدم ترشحه منه .

واما انّ أريد به الاعتبار النفساني فكذلك ، مضافاً الى انّ اعتبار الوجوب لشيء لا بدّ فيه من علّة غائية والاّ فيكون اعتباره لغواً ، وفي المقام لا يترتب اثر على اعتبار الوجوب للمقدمة بعد كون الاتيان بها مما لا بدّ منه بحكم العقل .

ولا يقال : انّ وجوب المقدمة وجوب قهري ، فلا يتوقف على ثبوت اثر فيه . لانا نقول : قد عرفت فيما تقدم انّ الوجوب ليس بمعنى الشوق الذي هو صفة نفسانية ربما تتحقق وربما لا تتحقق ، وخارجة عن اختيار الانسان ، وانما هو بمعنى الاعتبار المبرز الذي هو فعل اختياري للانسان ، فلا يكون حصوله قهرياً . وبالجملّة قياس الارادة التشريعية بالارادة التكوينية انما يتم لو اريد بها الشوق لا الحكم .

هذا بل يمكن انّ يفرق بين الشوقين ايضاً بأن يدعى عدم الملازمة حتى بين الشوق بذى المقدمة وشوق مقدمته في الارادات التشريعية ، وانّ الارادة التشريعية لا تقاس بالارادة التكوينية اصلاً ، وذلك لانّ في الارادة التكوينية حيث انّ متعلق الشوق فعل نفس الانسان ، ولا يتحقق ذلك خارجاً الاّ بايجاد مقدماته ، فلا محالة تتعلق ارادة المشتاق بايجاد المقدمة ايضاً ، وهذا بخلاف الارادة التشريعية ، فانّ

المشتاق اليه فيها انما هو فعل الغير الذي هو مشتمل على المصلحة ، والمشتمل على المصلحة ليس النفس الفعل دون مقدماته بحيث لو تمكن المكلف فرضاً من ايجاده من دون الاتيان بمقدماته ، وأوجده كذلك كان وافياً بغرض الأمر ، فليس للأمر غرض بالمقدمة ليأمر بها اصلاً .

فالانصاف ان قياس الارادة التشريعية بالارادة التكوينية في غير محله .  
ومنها : ما ذكر في الكفاية من انه قد تعلق الأمر الغيري بجملة من المقدمات وحيث يستحيل ثبوت الأمر من دون ملاك فلا بدّ وأن يكون مشتملاً على الملاك ، وملاكه موجود في جميع المقدمات .

وفيه : أنّ ذلك انما يتم لو ثبت كون تلك الأوامر اوامر غيرية ، ولكنه اول الكلام ، فإنّ أغلب تلك الأوامر ارشادية الى الجزئية أو الشرطية في العبادات والمعاملات بالمعنى الاعم ، ولذا ربما يتعلق باجزاء الواجب مع استحالة اتصافها بالوجوب الغيري على ما هو محقق في محله .

وجملة منها مما لا تكون ارشادية تكون تأكيداً للأمر النفسي ، مثلاً يقول المولى لعبده « اشتر اللحم » فاذا تسامح في ذلك يقول له « قم والبس ثيابك واخرج من الدار » الى غير ذلك ، وليس ذلك الا تأكيداً للأمر النفسي المتعلق بشراء اللحم . ومنها : ما ذكره ابو الحسن وحاصله : انه لو لم تكن المقدمة واجبة لجاز تركها وحينئذ إنّ بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق ، وإن سقط عن وجوبه لخرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً .

وفيه : انه ما المراد من قوله : « حينئذ » إنّ اراد به نفس الترك فمن الواضح أنّ الترك الاختياري لا ينافي القدرة ولا ينافي صحة التكليف والعقاب على مخالفته ، وإن اراد به نفس جواز الترك فمن الواضح أنّ مرادنا من جواز ترك المقدمة ليس الاّ عدم وجوبها ، وعدم الوجوب الشرعي لا ينافي اللابدية العقلية ، ولا معنى لأنّ

يكون للجواز الشرعي دخلاً في القدرة على ذي المقدمة .

نعم الحكم باباحة المقدمة شرعاً من جميع جهاتها والأمر بذاتها مما لا يجتمعان كما هو واضح ، فتحصل انه لا دليل على وجوب المقدمة اصلاً .  
ثم انَّ في المقام تفصيلات

الاول : التفصيل بين السبب وغيره من المعد والشرط ، والقول بوجوب الاول دون الثاني ، بدعوى انَّ المسبب غير مقدور مع قطع النظر عن ايجاد السبب . وفيه : انه مقدور بالواسطة ، ولا فرق بين السبب وغيره من المقدمات في توقف الواجب عليها .

الثاني : عكس هذا التفصيل ، والقول بكون السبب واجباً بوجوب نفسي ، وغيره من المقدمات واجبة بوجوب غيري ، بدعوى انَّ المسبب غير مقدور للمكلف لانه عند وجود السبب ضروري الوجود وعند عدمه ممتنع الوجود ، فلا بدَّ وانَّ يكون الأمر به بعينه متعلقاً بسببه ، وهذا بخلاف بقية المقدمات . وفيه : ما عرفت من انَّ المسبب ايضاً في نفسه مقدور مع الواسطة ، وليس متعلق الوجوب المسبب بشرط تحقق سببه أو بشرط عدم تحقق سببه ليكون واجباً ، او ممتنعاً .

الثالث : التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره .

وفيه : انَّ الشرطية منتزعة من تعلق الأمر بالمقيد ، كما انَّ الجزئية منتزعة من تعلق الأمر بالمركب ، فذات القيد لا فرق بينه وبين بقية المقدمات الا انها مقدمة زيدت بأخذ الأمر التقييد به في متعلق امره .

فهذه التفصيلات لا يرجع شيء منها الى محصل ، فعلى القول بوجوب المقدمة تجب مطلقاً من هذه الجهات ، وعلى القول بعدمه لا تجب كذلك .



## مقدمة الحرام :

ثم انه يجري جميع ما يتناه في مقدمة المستحب ايضاً فلا نطيل .

فنتكلم في مقدمة الحرام والمكروه . والبحث في مقدمة الحرام يقع في مقامين :  
احدهما : حرمتها النفسية .

ثانيهما : في حرمتها الغيرية .

ونحن ندرجها في مقام واحد ، ونقول : تارة تكون مقدمة الحرام متحدة مع  
ذمها خارجاً ، بمعنى أن يكونان من قبيل العنوان والمعنون ، بأن تكون المقدمة منشأ  
لانتزاع ذي المقدمة ، كعنوان التعظيم المنتزع من القيام فانه امر منتزع من القيام  
مثلاً ، وليس هناك وجودان . ولا اشكال في خروج ذلك عن محل النزاع ، بل هو من  
قبيل النهي في العبادة ، فإن التكليف المتعلق بالأمر الانتزاعي بعينه متعلق بمنشأه ،  
فاذا حرم تعظيم الكافر فنفس القيام يكون محرماً نفساً ، فليس هناك في الحقيقة  
مقدمة وذو المقدمة .

واخرى : يكون هناك وجودان ، احدهما مقدمة للآخر ، وفي هذا ايضاً تارة  
تكون مقدمة الحرام من قبيل العلة التامة بحيث لا يتوسط بينهما وبين تحقق ذي  
المقدمة اختيار فاعل مختار ، بل يترتب ذو المقدمة على المقدمة قهراً ، نظير عنوان  
الذبح المترتب على فري الاوداج ، ويلحق بذلك ما اذا علم المكلف بانه اذا اتي بتلك  
المقدمة يقع في المحرم لا محالة اما باختياره او باجبار الغير له ، وفي هذا وان كان  
اختيار الفاعل أو اختيار غيره واسطة بين ثبوت المقدمة وترتب ذي المقدمة عليها ،  
الآن انه حيث يعلم بترتبه عليها لا محالة يجري فيه ما نقوله في العلة التامة وإن كان  
خارجاً عنها موضوعاً .

واخرى : لا يفرق الاتيان بالمقدمة في اختياره على ترك ذي المقدمة وفعله

كما كان مختاراً قبل ذلك ، وهذا ينقسم الى قسمين ، لانه اما أن لا يقصد الفاعل باتيانہ بتلك المقدمة الايصال الى الحرام ، وأما يقصد به التوصل اليه ، وهذه جملة الاقسام المتصورة في مقدمة الحرام .

اما القسم الاول : فقد عرفت خروجه عن محل الكلام .

واما القسم الثاني : اي ما كانت المقدمة من قبيل العلة التامة ، فحرمتها النفسية في قبال حرمة المعلول مما لا وجه له اصلاً ، لاستلزامه تعدد العقاب ولا يلتزم به ، فيدور الأمر بين حرمتها الغيرية وكونها حراماً نفسياً دون معلولها ، وقد ذهب المحقق النائيني رحمته الله الى الثاني على خلاف ما التزم به في مقدمة الواجب .

وفيه : ما لا يخفى بعدما عرفت أن المعلول والمسبب مقدور مع الوساطة ولو بالقدرة على سببه ، فلا وجه للقول بتعلق الأمر المتعلق بالمعلول بعلته ، فينحصر المحتمل في حرمتها الغيرية ، فيجري فيها ما تقدم في مقدمة الواجب ، فانه كما كان امتثال الواجب هناك متوقفاً على الاتيان بالمقدمة كذلك في المقام الانزجار عن الحرام وامتثال النهي متوقف على الانزجار عن مقدمته وعدم الاتيان بها ، فيجري فيها ما ذكرناه هناك .

واما القسم الثالث : وهو ما اذا كان اختيار المكلف باقياً بعد الاتيان بالمقدمة ، ففيما لا يقصد بها المحرم فلا اشكال في ذلك اصلاً ، كما لو اشترى احد سكيناً من دون أن يقصد به قتل النفس ، ومثل هذه المقدمة يوجد لها كل احد مرات في كل يوم وليلة .

واما اذا قصد بفعالها المحرم ، كما لو اشترى العنب بقصد أن يعمله خمراً ، ففيما ورد النص على حرمة كما في المثال حيث ورد عنهم عليهم السلام <sup>(١)</sup> « لعن الله بايعها

وغارسها « لا كلام لنا فيه ، واما في غير موارد النص فاحتمال ثبوت الحرمة الترشيحية فيها بعيد غايته حتى لو قلنا بوجود مقدمة الواجب ، وذلك لأنَّ امتثال النهي والانزجار عن زجر المولى عن الحرام النفسي غير متوقف على ترك تلك المقدمة ، بخلاف مقدمة الواجب فإنَّ امتثاله متوقف على الاتيان بها لا محالة ، وهذا واضح .

واما ثبوت الحرمة النفسية لها فنشأ احتمالها احد امرين :

الأول : حرمتها من باب نية السوء ، فإنَّ الشيخ رحمه الله جمع بين الأخبار الواردة في أنَّ نية السوء لا تكتب والواردة في انها تكتب بحمل الطائفة الثانية على النية التي اشتغل الفاعل ببعض مقدمات الحرام كما في المفروض .

وفيه : أنَّ هذا الجمع كما ذكرناه في محله خلاف ظاهر الأدلة ، وإنَّ الصحيح هو الجمع الثاني الذي ذكره الشيخ رحمه الله ايضاً وحاصله : حمل أدلة العفو على ما اذا ارتدع المكلف بنفسه عن نيته وحمل الطائفة الثانية على ما اذا اردعه مانع خارجي ، ويشهد لهذا الجمع ما ورد في رجلين اقتتلا فقتل احدهما صاحبه فقال عليه السلام « كلاهما في النار فقال السائل : ما بال المقتول قال عليه السلام : لانه اراد قتل صاحبه فلم يقدر »<sup>(١)</sup> . وبالجمله فمن هذا الحيث لا يثبت حرمتها النفسية .

الثاني : حرمتها من حيث الاعانة على الاثم ، وهي محرمة في اعانة الغير ، وبعين ذاك الملاك نقول بحرمتها في الاعانة على النفس .

وفيه : اولاً : أنَّ فيما نحن فيه ليس الاعانة على تخيل الاثم لا على الاثم الواقعي .

وثانياً : أنَّ الاعانة على الاثم لا دليل على حرمتها ، وانما المحرم هو التعاون

على الاثم على ما يستفاد من الآية الشريفة ، والمراد من التعاون أن يُقيم جماعة معصية واحدة بحيث لا يقدر على ايجادها واحد منهم ، كما لو اشتركوا في قتل مؤمن مثلاً .

وثالثاً : انه لو سلّمنا حرمة الاعانة على الاثم ، فانما هي في اعانة الغير على الاثم لا في اعانة الانسان نفسه على المعصية ، والظاهر انه لا يمكن الالتزام بحرمة اعانة النفس على الاثم ، والأفلا بدّ من تحقق معاصي عديدة وعقوبات متعددة عند الاتيان بحرام واحد ، فالحرمة النفسية غير ثابتة في مفروض المقام كما لم تثبت الحرمة الغيرية .

هذا كله في مقدّمة الحرام .

## المقام العاشر

### الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضد ام لا ؟

وليعلم انه ليس المراد من الضد في المقام معناه الاصطلاحي ، بل المراد منه معناه اللغوي ، وهو مطلق المنافي الجامع بين الضد الخاص والضع العام ، فللبحث مقامان :

المقام الاول : في الضد العام ، وفيه اقوال : قول بعدم الاقتضاء ، وقول : بالاقتضاء بنحو العينية ، أو الجزئية أو الملازمة ، وقول : بالتفصيل .

ونقول : تارة يراد من النهي معناه المعروف اعني طلب الترك ، واخرى يراد به الزجر ، وعلى الأول فالمعنى ان الأمر يقتضي طلب ترك تركه ، وقد عرفت مراراً ان المتحقق في دار التحقق ونفس الأمر حقيقة في مقابل فرض الفارض ليس الا أمران : الوجود ، ونقيضه وهو العدم ، فيصح أن يقال ان الوجود متحقق حقيقة أو العدم متحقق كذلك ، واما بقية العناوين مثل عدم العدم او عدم عدم العدم فكلها امور انتزاعية من الوجود والعدم ، ولا بأس في انتزاع العدم من الوجود ، فان الانتزاع ليس بمعنى الانطباق كما هو واضح .

وعليه ففي الحقيقة ترك الترك في الخارج ليس الا الوجود ، فيكون معنى عنوان البحث ان الامر بالشيء يقتضي الامر بنفسه ، وهذا ينطبق مع العينية الا انه ليس قابلاً للبحث والنزاع ، وهل يعقل أن يقال ان القيام يقتضي القيام ام لا ؟

وعلى الثاني فتوهم العينية واضح الفساد ، لأنَّ البعث والزجر امران متقابلان ، كما أنَّ الشوق والكرهه صفتان متقابلتان يستحيل عينيتهما كما يستحيل أن يكون احدهما جزءاً للآخر .

نعم لتوهم الاقتضاء بمعنى اللزوم وجه ، ولكن اللزوم البين بالمعنى الاخص واضح الفساد لعين ما ذكره الميرزا ( قده ) في دفع توهم العينية من أنَّ الأمر كثيراً ما لا يكون ملتفتاً الى ضد ما امر به ، فكيف يكون اللزوم بينا بحيث يستلزم تصور الامر بالشيء تصور النهي عن ضده .

واما اللزوم البين بالمعنى الاعم اعني الجزم باللزوم بعد تصور اللازم والملزوم والملازمة ، فهو في نفسه قابلاً لأنَّ يدعى ، الا انه ايضاً غير صحيح ، لأنَّ الاحكام على المسلك الصحيح ليست جزافية وانما الأمر يكون ناشئاً عن مصلحة في متعلقه . كما أنَّ النهي ناشيء عن المفسدة ، ومن الواضح أنَّ ثبوت المصلحة في الفعل غير مستلزم للمفسدة في تركه وانما الثابت فيه عدم النفع ، والآن لتسلسل .

ويشهد لذلك ما تراه وجداناً في ارادتنا التكوينية ، فانه ليس لنا شوق الى الفعل وبعض من الترك كما نرى بالوجدان أنَّ المخالف لأمر سيده لا يكون عاصياً له بعصيانين : عصيان لامره ، وعصيان لنهيه ، وهذا واضح .

والحاصل : انه لو فسرنا النهي بطلب الترك فعنى طلب ترك الضد العام اعني الترك ليس الاً الأمر بالفعل ، فهو يناسب العينية ، الا أنَّ البحث عنه مما لا معنى له . واما دعوى الجزئية ، أو اللزوم فغير معقول ، لأنَّ الشيء يستحيل أن يكون جزءاً لنفسه أو لازماً ذاته .

واما لو فسرناه بالزجر عن الترك فدعوى العينية والجزئية ممنوعة كما عرفت ، كما أنَّ دعوى اللزوم البين بالمعنى الأخص كذلك ، واما اللزوم البين بالمعنى الاعم فيمكن دعواه في نفسه ، الاَّ أنه ايضاً فاسد لما نرى بالوجدان أنَّ في ارادتنا

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضدام لا ؟ ..... ٣٦٧

التكوينية ليس لنا شوق بالفعل وكراهة متعلقة بالترك ، كما انه ليس لنا في ارادتنا التشريعية بعث وزجر بحيث يكون هناك حكمان .

نعم مبغوضية الترك ، أو النهي عن الترك بالعرض وبنحو المساحة والمجاز ثابتة ، وأما المبغوضية المستتبعة للنهي المولوي بحيث يترتب على المخالفة عصيانان وعقابان ، فبديهي البطلان .  
هذا كله في المقام الأول .

المقام الثاني : في الضد الخاص اي الاضداد الوجودية .

اما دعوى اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده الخاص بنحو العينية ، او الجزئية فواضحة الفساد ، اذ لا معنى لكون الأمر بشيء عين النهي عن شيء آخر اجنبي عنه أو جزء له .

واما بنحو اللزوم البين بالمعنى الأعم فيقرب على وجهين . وليعلم انّ المراد من النهي في المقام هو طلب الترك الاول ان المتلازمين يستحيل اختلافهما في الحكم ، فاذا كان استقبال القبلة واجباً يستحيل أن يكون استدبار الجدي مثلاً حراماً ، لانه مستلزم للتكليف بما لا يطاق ، ويستحيل أن يكون مباحاً أو مستحباً مثلاً لأنّ جعل ذلك له لغو محض ، فلا بدّ وأن يكون متحداً معه في الحكم ، فترك الضد الملازم لفعل الضد الواجب لا بدّ وأن يكون مطلوباً ، وهذا هو المراد من النهي عن الضد .

وفصل المحقق النائيني<sup>(١)</sup> في المقام بين الضدين اللذين ليس لهما ثالث وبين ما لهما ثالث ، فذهب الى اللزوم في الاول والحقه بالضد العام لكون الملازمة ثابتة فيه

(١) فوائد الاصول / المجلد الثاني / ص ٣٠٤ / طبعة جامعة المدرسين في قم / سنة ١٤٠٤ هجرية .

من الطرفين ، بخلاف الثاني فإنَّ ترك الضد فيه غير مستلزم لثبوت الضد المأمور به  
لا مكان اجتماعه مع الضد الآخر .

ونقول : اما استحالة اختلاف المتلازمين في الحكم فهو ثابت واضح كما ذكر ،  
واما لزوم اتحادهما فلا وجه له ، لأمكان أنَّ لا يكون اللازم أو احد المتلازمين  
محكوماً بحكم شرعي اصلاً ، بل يكون محكوماً باللابدية العقلية فقط ، بل ربما يقال :  
بأنَّ جعل الحكم المائل له لغو محض لا يترتب عليه اثر ، فلا معنى لجعل الوجوب  
على استدبار الجدي بعد جعل وجوب استقبال القبلة . ونظير هذا ما ذكرنا في  
استحالة جعل عدم شيء مانعاً في الصلاة بعد اعتبار شرطية ذلك الشيء فيها ، فانه  
من اللغو الظاهر .

ثم انه على تقدير تسليم لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم لا يختص ذلك باللازم  
المساوي ، بل يجري في اللازم الاعم ايضاً كالحركة بالنسبة الى القيام ، فلا وجه  
لتخصيص ذلك بالضدين اللذين ليس لهما ثالث الملحقين بالتقيضين في الحكم من  
حيث استحالة ارتفاعهما كالحركة والسكون بناء على أنَّ السكون ايضاً أمر  
وجودي .

وذلك لأنَّ الوجه في لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم أو عدم اختلافهما انما هو  
استلزام الملزوم لللازم وعدم امكان تحققه بدون تحقق لازمه ، لا استلزام اللازم  
للملزوم ، فإنَّ ذلك كالحجر في جنب الانسان ، وعليه فلا يفرق الحال بين اللازم  
المساوي واللازم الأعم كما في الضدين اللذين لهما ثالث .

ثم أنَّ ارجاع الضدين اللذين لهما ثالث الى الضدين اللذين ليس لهما ثالث  
بدعوى أنَّ التضاد حينئذ انما يكون بين كل من الضدين والجامع بين بقية الاضداد  
كعنوان احدهما ، ومن الواضح أنَّ الجامع ليس الأمر واحد ، فدائماً تكون المضادة  
بين امرين لا ثالث لهما .



الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضدام لا ؟ ..... ٣٦٩

توهم فاسد ، وذلك : لانه إن كان التضاد حقيقة بين الجامع كما في الجامع بين المراتب من حقيقة واحدة كمضادة للبياض للجامع بين مراتب السواد ، فهو امر معقول ، وأما فيما كان التضاد حقيقة بين واقع الجامع والأفراد الخارجية فلا معنى لأن يقال إن طرف التضاد هو الجامع الانتزاعي مثلاً طرف التضاد في المثال انما هو ذات السواد وواقع الحضرة وهكذا ، وأما عنوان احدهما فليس ضدّاً للبياض اصلاً ، فارجاع الضد في مثل ذلك الى الجامع مما لا معنى له .

بقي الكلام في امرين احدهما : في المتأثرين . ثانيهما : في العدم والملكية . اذ عرفت ان المراد بالضد في عنوان البحث هو العام اعني مطلق المنافي ، فيعم الأمرين . اما المثالان فيلحقان بالضدين ، بل يطلق عليهما الضدان في كليات الفقهاء كالحركة الى كربلاء اذا امر بها والحركة الى البصرة مثلاً .

وأما العدم والملكية فيلحقان بالضد العام ، لانها حقيقة من المتناقضين اي الوجود والعدم غايته قيّداً بالمرور القابل ومن هنا امكن ارتفاعها ، ففي المورد القابل هما بمعنى الوجود والعدم وهما نقيضان ، فيلحقها حكمها المتقدم .

هذا كله في اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص من جهة الملازمة . وأما اقتضاؤه له من غير جهة الملازمة فيختص بالمقدمة وكون ترك الضد مقدمة لفعل الضد الواجب ، فيجب الترك بوجوب مقدمي ، وهذا معنى النهي عن الضد ، ولا بدّ في ذلك من اثبات امرين :

احدهما : كون الضد مانعاً عن الضد الآخر بحيث يكون تركه متقدماً على وجود الضد بالرتبة .

والثاني : كون عدم المانع من المقدمات كالشرط والمقتضى .

أما الكبرى فسلمة ، ولكن الصغرى ممنوعة كما ستعرفها انشاء الله والأقوال

في ذلك خمسة :

الأول : عدم كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده وبالعكس ، وهذا هو المختار .  
 الثاني : توقف فعل الضد على ترك ضده وتوقف الترك على فعله ، اي ثبوت التوقف من الطرفين ، وكأنَّ القائل به غفل عن استلزامه الدور . ويظهر هذا القول من العضدي والحاجي ، فانهما في هذا المبحث سلَّما كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد الآخر ، وانما انكرا وجوب المقدمة ، وفي شبهة الكعبي من انكاره المباح بدعوى أنَّ ترك الحرام واجب ، وهو متوقف على فعل احد اضداده ، فيجب ذلك سلَّما التوقف وانكرا وجوب مقدمة الواجب ، فيظهر منها الالتزام بثبوت التوقف من الطرفين .  
 الثالث : ما نسب الى بعض ولم يعرف قائله : توقف عدم الضد على وجود الضد الآخر بلا عكس .

الرابع والخامس : عكس ذلك اعني الالتزام بتوقف وجود الضد على عدم الضد الآخر ، اما مطلقاً ، واما في خصوص الضد الموجود .  
 هذه ملخص الأقوال في المقام . فالولاً : نتكلم فيما ذكر لا بطلان المقدمة ، وهو وجوه :

منها : ما في الكفاية<sup>(١)</sup> من أنَّ فعل الضد وترك الضد الآخر بينهما كمال الملازمة ، فكيف يمكن أن يكون وجوده مانعاً عنه ؟!  
 وفيه : انه ما المراد بالملازمة ؟ فانَّ أريد بها الملازمة من حيث الوجود الخارجي بمعنى تحققهما في الخارج ، ففيه : أنَّ الملازمة بهذا المعنى غير مانع عن المقدمة ، بل هي ثابتة في اجزاء العلَّة ومعلوها ، ولولا ذلك لما تحققت العلوية والمعلولية .  
 وانَّ أريد بها الملازمة في الرتبة واتحادهما كذلك ، ففيه : انه اول الكلام ، فانَّ من يرى مقدمة ترك الضد لوجود ضده يرى اختلافهما في الرتبة .

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضدام لا ؟ ..... ٣٧١

ومنها : ما في الكفاية ايضاً من الاستدلال بقياس المساواة الذي هو من البدييات ومن الأصول الموضوعية في علم الهندسة ، وتقريبه بمقدمتين .  
احدهما : انَّ وجود الضد مساو في الرتبة مع وجود الضد الآخر ، وذلك لأنَّ المضادة ترجع الى المناقضة ، ومن الواضح انَّ النقيضين في مرتبة واحدة لاعتبار الوحدة من حيث الرتبة في التناقض ، فانه يصح أن يقال انَّ المعلول في مرتبة علته معدوم .

ثانيهما : انَّ وجود الضد مساو في الرتبة مع عدمه لانهما نقيضان ، وقد عرفت الوجه في اتحادهما من حيث المرتبة فيثبت بقياس المساواة انَّ الضد مساو في الرتبة مع عدم ضده ، فيستحيل مقدميته وتقدمه عليه رتبة .

وفيه : انَّ قياس المساواة انما يجري في التقدم والتأخر الزماني وفي الزيادة والنقصان في الاجسام وغيرها ، فيقال زيد ولد مع عمر في زمان واحد وعمر مساو في الزمان مع بكر فزيد مساو مع بكر ، أو يقال زيد متأخر عن عمرو زماناً ، وعمر متأخر عن بكر زماناً فزيد متأخر عن بكر زماناً ، وهكذا في التقدم أو الزيادة والنقصان او التساوي من حيث المقدار .

واما في الرتبة فلا يجري قياس المساواة اصلاً ، فانَّ التساوي أو السبق واللاحق في المرتبة لا يكون بلا ملاك ، فانَّ ملاك التساوي من حيث الرتبة امر عديمي ، وهو عدم تحقق ملاك التقدم والتأخر ، وملاك التقدم الرتبي هو كون تحقق المتأخر مترشحاً من وجود المتقدم ، وملاك التأخر عكس ذلك ، ففي كل مورد ثبت الملاك يثبت التقدم ، وفي كل مورد لم يثبت الملاك لم يثبت التقدم والتأخر ايضاً ولو كان مساوياً في الرتبة مع ما ثبت فيه الملاك .

واوضح مثال لذلك العلة والمعلول ، فانَّ العلة متقدمة على معلولها في الرتبة ، ومن الواضح انَّ عدم العلة مساو مع وجودها في الرتبة .

ولا يمكن أن يقال : أنَّ عدم العلة سابقة على وجود المعلول وفي السبق بالتجوهر الثابت في اجزاء الماهية بالنسبة إليها ، كالحیوان والناطق بالقياس الى الانسان ، فإنَّ عدم الحيوان وعدم الناطق لا يكونان سابقين على الانسان بالتجوهر ، وفي السبق بالطبع كما في اجزاء المركب الاعتباري كتقدم الواحد على الاثنين .

وجامعه استحالة تحقق المتأخر بدون تحقق السابق بلا عكس ، فإنَّ الاثنين يستحيل تحققه بدون تحقق الواحد فانه متحقق في ضمنه ولكن يمكن تحقق الواحد بدون تحقق الاثنين ، فوجود الواحد متقدم بالطبع على وجود الاثنين ، ولكن ليس عدم الواحد سابق على وجود الاثنين بالطبع مع مساواته مع وجود الواحد طبعاً . وعليه فكون وجود الضد مساوياً في الرتبة مع وجود الضد الآخر لعدم تحقق ملاك السبق واللاحق بينهما وقياس المساواة غير جار فيه كما عرفت .

ومنها : ما ذكره النائيني رحمته الله ويظهر من الكفاية وحاصله : أنَّ في كون احد الضدين مانعاً عن الآخر المستلزم لكون ترك كل منها مقدمة لفعل الآخر إن كان تعاند الضدين وتنافرهما ، فهو متحقق في النقيضين بطريق اولى ، فإنَّ استحالة اجتماع الضدين انما هي من جهة رجوعه الى اجتماع النقيضين ، فلازم ذلك أنَّ يكون عدم كل من النقيضين مقدمة لتحقيق الآخر ، ولا يلتزم به .

وفيه : أنَّ مانعية احد الضدين عن الآخر انما هي مبنتية على مقدمتين : احدهما : تعاندهما ، والاخرى : تغاير عدم كل منهما مع وجود الآخر فانه يعتبر ذلك في المقدمة وذيهما ، ومن ثم قلنا باستحالة اتصاف الاجزاء بالوجوب المقدمي ، وهذا المعنى مفقود في النقيضين ، فانه عدم كل منهما عين الآخر ، فإنَّ عدم العدم هو عين الوجود كما أنَّ عدم الوجود عين العدم على ما مر عليك بيانه ، فيستحيل أنَّ يكون احدهما مقدمة للآخر .

ومنها : ما ذكره الميرزا النائيني رحمته <sup>(١)</sup> ويوجد في كلمات غيره ايضاً بنحو الاجمال وحاصله : ان اجزاء العلة وإن كانت مشتركة في ثبوت المعلول وترتبه عليها الا انها مختلفة في انفسها ، فالمقتضي المعبر عنه بالسبب هو الذي يسند اليه الأثر ، كالنار بالنسبة الى الاحراق ، فانه مستند اليه وهو بنفسه غير كاف في التأثير ، بل لابد وأن يكون المحل قابلاً للاحتراق والافالتراب لا يحترق بالنار ، كما انه لا بد أن تتحقق المحاذاة بينهما ويعبر عنها بالشرط ، وجامعها أن يكون دخيلاً في فعلية الأثر وان لم يكن الأثر مستنداً اليه وبعد ذلك تصل النوبة الى عدم المانع ، اي المزاحم للمقتضي في تأثيره كالرطوبة الموجودة في المحل ، وهذه الأمور طويلة في اسناد عدم المعلول الى عدمها .

فاذا فرضنا أن المقتضي لتحقيق شيء لم يكن موجوداً لم يصح اسناد عدمه الى عدم تحقق شرطه ، أو الى وجود المانع ، بل لابد وأن يكون مستنداً الى عدم مقتضيه ، مثلاً لو لم تكن النار موجودة لا يقال أن هذا الجسم لم يحترق لوجود المانع فيه وهو الرطوبة ، فانه لو لم يكن المانع موجوداً لم يكن محترقاً ايضاً لعدم وجود مقتضي للاحراق ، وكذلك لا يصح استناده الى عدم تحقق الشرط ، فإن الشرط لو كان متحققاً ايضاً لم يتحقق الاحتراق ، وهذا واضح .

نعم بعد وجود المقتضي اذا لم يتحقق المعلول يستند ذلك الى عدم تحقق الشرط ، وفي هذا الفرض لا يمكن الاستناد الى وجود المانع ، وانما يصح ذلك في ما اذا ثبت المقتضي وتحقق الشرط ولم يوجد المعلول لا محالة يكون ذلك من جهة وجود المانع .

ومن ذلك ذكروا استحالة جعل احد الضدين شرطاً والضد الآخر مانعاً في

الصلاة ، فانه يستحيل أن يسند عدمها الى وجود المانع مع فرض عدم تحقق الشرط ، فذاًماً يكون فساد الصلاة عند الاخلال بذلك مستنداً الى عدم الشرط ، فكيف يمكن ان يكون الضد الآخر مانعاً ، ومن ثم لا بدّ من رفع اليد عن رواية ابي بكر الواردة في الصلاة فيما لا يؤكل لحمه ، الظاهر صدرها في شرطية وقوع الصلاة في غير ما لا يؤكل ، وذيلها في مانعية وقوعها في غير المأكول ، وتام الكلام فيه موكول الى محله .

وبالجملة طبق المحقق النائيني ما تقدم على المقام ، فذكر انه لو لم يكن مقتضي لوجود الضد موجوداً فلا محالة يكون عدمه مستنداً الى عدم المقتضي ، ويستحيل في ذاك الفرض كون وجود الضد الآخر مانعاً عنه ، كما لو فرضنا انه لم يرد السفر الى البصرة واراد السفر الى كربلاء ، فلا معنى لأن يقال كانت الحركة الى كربلاء مانعة عن السفر الى البصرة .

وان كان مقتضي لوجود الضد موجوداً وهكذا شرطه فاسناد عدمه حينئذ الى وجود الضد وإن كان صحيحاً فيتم المانعية الاّ انه حينئذ مستحيل ثبوت المقتضي لاجتماعها ، وهو محال واضح بمنزلة ثبوت المقتضي لاجتماع المتناقضين المحال ذاتاً ، فانّ الممتنع بالذات لا يستند عدمه الى عدم المقتضي أو عدم الشرط أو الى وجود المانع ، وانما يجري ذلك في الممتنع بالغير اي الممكن ذاتاً فانّ امتناعه بالغير اي عدمه يستند الى عدم تحقق مقتضيه أو شرطه أو وجود المانع عنه ، كما يستند وجوبه بالغير الى وجود علته .

وحاصل ما افاد : انّ مرتبة المقتضي سابقة على مرتبة الشرط تقدم القوة على الفعلية ، فانّ المقتضي كأنه قوة والشرط فعليتها ، فهو متأخر عنه تأخر الفعلية عن القوة ، واما عدم المانع فهو غير مؤثر في تحقق المعلول ، اذ العدم غير قابل لذلك ، فدخله في العلة انما هو من جهة انّ وجود المانع يزاحم المقتضي في تأثيره . فعدمه

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضد أم لا ؟ ..... ٣٧٥

ايضاً متأخر رتبة عن المقتضي والشرط ، وعليه فاذا وجد احد الضدين أو ثبت المقتضي لوجوده فإن لم يكن مقتضي للضد الآخر ، فعدمه مستند الى عدم المقتضي دون وجود المانع ، اذ لو كان الضد موجوداً ايضاً لم يوجد هذا عدم المقتضي له اصلاً . والأفان ثبت له مقتضي فيستحيل ثبوت المقتضي للضد الآخر ، وذلك لانه مستلزم لثبوت المقتضي لاجتماع الضدين وهو محال ، فإن عدم الممتنع ذاتاً لا بد وأن يستند الى استحالة الذاتية لا الى وجود المانع ، ومن الواضح انه لو فرضنا ثبوت المقتضي لاجتماع الضدين فعدمه لا محالة يكون مستنداً الى وجود المانع .

هذا ونقول : ما افاده انما يتم فيما اذا كان المقتضي مقتضياً لتحقيق كل من الضدين مع فرض تحقق الآخر ، وليس المدعى ذلك .

وامّا تحقق المقتضي لوجود كل منهما في نفسه فلا مانع منه ، لانه ليس وجود كل منهما كذلك امراً مستحيلاً ، بل هو ممكن فلا مانع من أن يستند عدمه الى وجود المانع ، وذلك كما لو فرضنا ان احداً يجر شيئاً الى طرف اليمين وشخصاً آخر يجره الى طرف الشمال فإن كلا من الجرين يكون مقتضياً لاحد الضدين والآخر يمنع عن تأثيره ، ولولا ذلك لانسد باب التمانع راساً .

وبالجملة لا مانع من أن يفرض وجود المقتضي مع شرطه لكل من الضدين غاية الأمر يحصل التمانع بينهما فيستحيل تحققهما ، وهذا واضح ، ولا يبعد ارجاع ما في الكفاية في اواخر المبحث الى ما ذكره الميرزا رحمته ، وقد عرفت الجواب عنه .

ومن الوجوه المذكورة لابطال المقدمة ما ذكره المحقق النائيني رحمته <sup>(١)</sup> وهو

---

(١) راجع فوائد الاصول / المجلد الثاني / ص ٣٠٨ تفريعاً منه على تأخر رتبة المانع عن وجود المقتضي والشرط ، واجود التقريرات / المجلد الاول / ص ٢٥٥ - ٢٥٦ . في ذيل برهانه على انكار التوقف والمقدمة بين ترك احد الضدين للضد الآخر وفقاً لسلطان العلماء وجملة من المحققين .

الصحيح الذي نبني عليه وحاصله : انه لو فرضنا تحقق المقتضي لكل من الضدين ، فإن كانا متساويين في القوة والضعف فلا يتحقق شيء منهما ، وإن كان أحدهما أقوى ، فيوجد مقتضاه دون ما يقتضيه الضعيف . ومن الواضح أن عدم تحقق ما يقتضيه الضعيف في الفرض الثاني إنما يستند الى نفس ثبوت المقتضي القوي وهو المانع عن تأثيره دون ثبوت مقتضى القوي ، بل لو فرضنا عدم تحققه أيضاً لما كان يؤثر الضعيف ، ولما وجد مقتضاه لمزاحمته بالمقتضي القوي كما عرفت في فرض التساوي وعدم وجود كل منهما في الخارج ، وعليه فالتماع إنما هو بين السببين والمقتضيين دون المسببين والمعلولين وذلك واضح .

فتحصل عدم التماع بين نفس الضدين ، فيندفع توهم مقدمة ترك الضد لفعل الآخر بهذا الوجه ، ولا وجه لاطالة الكلام في التعرض لبقية الوجوه .

ويؤيد ما ذكرناه انه لو ثبت التماع بين ضدين وتوقف وجود كل منهما على عدم الآخر لتوقف عدم الآخر أيضاً على وجود الضد ولو في الجملة لفرض التماع ، فإن دخل عدم المانع في العلة إنما من جهة كون المانع مزاحماً في تأثير المقتضي ، فعدم الضد ربما يستند الى وجود الضد الآخر ، وانكار ذلك يرجع الى انكار التماع رأساً . ثم إن المحقق الخونساري فصل بين الضد الموجود وغيره ، وذهب الى ثبوت توقف الضد على عدم الضد الآخر في الاول دون الثاني ، اي فصل بين الرفع والدفع .

وقد مال اليه الشيخ على ما في التقارير بدعوى أن قابلية المحل شرط في عروض الضد ، فلو كان الضد الآخر موجوداً لا يمكن وجود الضد إلا بعد رفع الضد الاول ليكون المحل قابلاً ، وهذا بخلاف ما اذا لم يكن الضد الآخر موجوداً أصلاً .

وفيه : انه لو قلنا بأن العلة المحدثة كافية في بقاء المعلول أيضاً لا يمكن توجيه ذلك بأن يقال إن الضد الموجود غير محتاج في بقاءه الى مقتضي ليزاحمه مقتضي الضد



الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضدام لا ؟ ..... ٣٧٧

الثاني ، بل الضد الموجود يزاحم مقتضي الضد الآخر في تأثيره ، فيكون مانعاً عنه ، وعدم المانع من اجزاء العلة .

ولكن لو لم نقل بذلك وقلنا انّ الممكن كما هو محتاج الى المؤثر في حدوثه محتاج اليه في بقاءه ايضاً ، فلا فرق بين الضد الموجود وغيره ، فانّ الضد الموجود ايضاً في الآن الثاني محتاج الى المقتضي ، والمفروض ثبوت المقتضي للضد الآخر ايضاً في ذاك الآن ، فان كانا متساويين لا يوجد شيء منهما ، وإن كان احدهما اقوى يتقدم على التفصيل المتقدم .

هذا ولو سلمنا كون العلة المحدثة كافية في بقاء المعلول ايضاً الا انه انما يتم في الأمور التكوينية ، ولا يتم في الأفعال الاختيارية التي هي المهم في محل البحث ، فانّ من البديهي انّ الفعل الاختياري بقاء ايضاً متقوم بالاختيار ومحتاج اليه ثبوتاً ، فهذا التفصيل لا وجه له .

واما شبهة الكعبي ففيها ان الملازمة بين ترك الضد ووجود احد الاضداد وإن كانت ثابتة الا أنّ المقدمية ممنوعة .

نعم عرفت انه لو علم المكلف بانه لو لم يشتغل بالعمل المباح الكذائي يقع في المحرم لا محالة يلزمه العقل به تحفظاً على أنّ لا يقع في الضرر والمفسدة ، وأمّا الحكم الشرعي أو اللابدية العقلية التي التزمناها في مقدمة الواجب فلا .  
هذا كله في اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن الضد .

### ثمرة البحث :

بقي الكلام في ثمرة البحث ، وذكر لها امران :

الاول : ما اذا تزاحم واجبان مضيقان وكان احدهما اهم ، كما اذا وقع

التزاحم بين صلاة العصر وصلاة الكسوف وكانتا مضيقين ، فانه لا اشكال في اهمية صاحبة الوقت اعني صلاة العصر ، وحينئذ فان قلنا بان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده تكون صلاة الكسوف منهيّاً عنها ، والنهي في العبادة يوجب الفساد ، فلا تصح اذا اتى بها ، وهذا بخلاف ما اذا لم نقل بذلك ، فانها تصح حينئذ .

هذا وقد اورد عليه شيخنا البهائي رحمه الله بانها لا تصح على التقديرين ، ولو لم نقل بكون الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ، وذلك لانها ولو لم يكن منهيّاً عنها الاّ انها غير مأمور بها ، لاستحالة الأمر بالضدين ، واذا لم تكن مأموراً بها لا تصح لذلك .

ونقول : ما ذكره رحمه الله يتم لو لم نكتف في العبادة بالملك أو لم نحرز وجوده فيها ولم نقل بالترتب ، والظاهر انّ بحث الترتب حادث ، واول من تنبه عليه كاشف الغطاء رحمه الله وإن انكره الا انه تنبه عليه .

فما افاده من عدم تمامية الثمرة صحيح ، لكنه يحتاج الى تتميم بأن يقال : لو اكتفينا بالملك في صحة العبادة وعباديتها ، واثبتنا وجوده في الفرض فتصح صلاة الكسوف في المثال ، سواء قلنا بان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ام لم نقل ، اما على الثاني فواضح ، واما على الاول فلأنّ النهي الغيري لا يكشف عن مبغوضة متعلقه ، فليس دالاً على فساد العبادة . نعم يكون مانعاً عن تعلق الأمر به والمفروض هو الاجتزاء بالملك ، فلا حاجة الى الأمر ، واما لو اعتبرنا فيها قصد الأمر فلا تصح تلك الصلاة على التقديرين ، اذ يستحيل تعلق الأمر بها بعد الأمر بضدها ، سواء كان مقتضياً للنهي عن ضده أم لم يكن ، فهذه الثمرة غير تامّة .

الثاني : ما حكى عن المحقق من انه اذا تزاخم واجب مضيق مع واجب موسع كصلاة الكسوف مع صلاة الظهر في اول وقتها ، فانه بناء على القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده تكون صلاة الظهر في اول الوقت منهيّاً عنها ، فيقيد به

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضدام لا ؟ ..... ٣٧٩

إطلاق دليل وجوبها الشامل لما بين المبدأ والمنتهى بغير هذا الفرد ، فيتضيق وقتها بهذا المقدار لا محالة ، فإذا اتى بها المكلف في ذلك الوقت لا تكون مصداقاً للواجب فلا تجزئ ، وهذا بخلاف ما اذا لم نقل بالاقتضاء ، فإنَّ الأمر فيما كان المطلوب منه صرف الوجود لا يكون متعلقاً بالفرد الذي يأتي به المكلف خارجاً بحيث لو فرض بالفرض الحال انه اتى بغيره لم يكن آتياً بالمأمور به ، بل هو متعلق بنفس الطبيعة الملغى عنها جميع الخصوصيات . فالفرد من حيث انه ، فرد لا يكون مأموراً به وعليه فما هو متعلق للامر وهو الطبيعة غير مزاحم بشيء ، وما هو مورد التراحم وهو الفرد لا يكون مأموراً به ، فيبقى الأمر بالطبيعي باقياً على حاله ، فإذا اتى به في اول الوقت يكون مجزياً لا محالة ، لأنَّ الانطباق قهري والاجزاء عقلي .

هذا وهو انما يتم لو لم نكتفِ في صحّة العبادة بالملك واعتبرنا منها الأمر ، والافتكون الصلاة المأتي بها في اول الوقت في المثال مجزياً حتى على القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده ، فالذي ينبغي أن يقرب به كلامه ﷺ أن يقال : انه لو ثبتت كبرى الاكتفاء بالملك في العبادة واحرزت صغراها ايضاً لا فرق بين المسلكين ، وأن لم يتحقق احد الأمرين من الصغرى أو الكبرى كما هو الصحيح فهذه الثمرة صحيحة ، وكان يقول المحقق النائيني بمثل هذه التحقيقات سمى المحقق محققاً .  
وقد اشكل عليه بوجوه :

الاول : انَّ الطبيعي المتعلق به التكليف لا يخلو حاله بالاضافة الى القيود عن احد انحاء ثلاثة : لانه اما يكون بالقياس الى القيد بشرط شيء ، أو يكون بشرط لا بالنسبة اليه ، أو يكون لا بشرط بنحو الالابشرط القسمي لا المقسمي الجامع بين الاقسام الثلاثة فانه غير قابل لتعلق التكليف به .

وعليه فطبيعي الصلاة المأمور به بالقياس الى اول الوقت اعني المبتي بالمزاحم إن كان من قبيل الاول أي بشرط شيء فيستحيل تعلق التكليف به ، لانه

مستلزم لطلب الضدين وهو محال ، وإن كان من قبيل الثالث اي لا بشرط المعبر عنه بالطبيعة المطلقة ، أو السارية فكذلك ، لانه اذا استحال التقييد يستحيل الاطلاق ايضاً ، فيتعين الثالث ، فلا محالة يكون المأمور به بشرط لا عن تلك الخصوصية ، فلا يكون ذلك الفرد المزاحم بالازالة مصداقاً للمأمور ، فلا تتم الثمرة المذكورة كما هو واضح .

وفيه : انا قد ذكرنا مراراً أنَّ الاطلاق البدلي ليس بمعنى اخذ القيود ، وانما هو بمعنى رفض القيود والغائها في مقام تعلق الطلب بالطبيعي وإن كان في الخارج لا ينفك عنها .

وعليه فالفرد المزاحم بالاهم بما هو فرد لا يكون واجباً ليلزم طلب الضدين ، بل الواجب نفس الطبيعي ، وهو غير مزاحم بشيء ، وقد عرفت أنَّ انطباقه قهري والأجزاء عقلي ، ولهذا ذكرنا أنَّ استحالة التقييد في بعض الموارد يستدعي ضرورة الاطلاق على ما مريانه في بحث التعبد والتوصلي .

الثاني : أنَّ الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً ، ومن الواضح اعتبار القدرة على متعلق التكليف عقلاً ، والآ فيكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق ، فالعقل يقيد التكليف المتعلق بالطبيعي بغير الفرد الممتنع عقلاً او شرعاً .

وفيه : أنَّ الجامع بين الممتنع والممكن ممكن ، فلا يكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق ، فلا وجه لان يقيده العقل بغير الافراد الممتنعة اصلاً .

ومن ثمَّ بين المحقق النائيني<sup>(١)</sup> وجهاً آخر لاعتبار القدرة في متعلق التكليف غير حكم العقل وهو : أنَّ نفس البعث وتحريك إرادة المكلف يقتضي أنَّ يكون متعلقه امراً تحت اختياره باعتبار القدرة من مقتضيات نفس التكليف والخطاب ،

الأمر بالشئ هل يقتضي النهي عن الضدام لا ؟ ..... ٣٨١

وعليه فاذا تعلق البعث بطبيعي وكان له افراد مقدورة وافراد غير مقدورة للمكلف يتعلق ذلك التكليف بالمقدورة من افراده لا محالة ، نظير ما اذا فرضنا ان هناك جسماً احدهما قابل لقبول الحرارة دون الآخر فاذا تحقق سببها لا محالة يتأثر منه القابل دون غيره ، فلا يثبت اطلاق ليجتاز الى تقييد العقل اصلاً .

هذا ونقول : الظاهر عدم تمامية ما ذكره ايضاً ، وذلك لان الايجاب ليس بمعنى البعث ولا التحريك اصلاً ، وانما هما من العناوين الانتزاعية ، فحقيقة الايجاب ليس الا الاعتبار المبرز ، ومن الواضح ان الاعتبار لا يستدعي كون متعلقه مقدوراً للمكلف اصلاً ، فاعتبار القدرة فيه لابد وأن يكون من الخارج ، اما من حيث لزوم التكليف بما لا يطاق ، وانما من جهة اللغوية .

اما التكليف بملا لا يطاق فقد عرفت ان الجامع بين المقدور وغيره مقدور لا محالة . كما عرفت ايضاً ان استحالة التقييد انما يستلزم استحالة الاطلاق في مقام الاثبات لان تقابلها تقابل العدم والملكية ، واما الاطلاق الثبوتي وهو لحاظ عدم تقييد الطبيعي بكل من الأمر الوجودي ، او العدمي المعبر عنه باللاشرط القسمي في قبال بشرط شيء ، وهو المقيد بالأمر الوجودي وبشرط لا اعني المقيد بالأمر العدمي ، فقد يكون ضرورياً اذا استحال التقييد .

فلا يبيح في البين الا مسألة اللغوية ، اذ ربما يقال ان لحاظ الطبيعة بنحو اللابشرط القسمي اي لحاظ عدم تقيدها بالأمر الوجودي ولا بعدمه لغو اذا كان بعض افراده غير مقدور للمكلف .

والجواب عنه : ان ذلك انما يتم بالاضافة الى الممتنع العقلي الذي يستحيل صدوره من الفاعل ، واما الممنوع شرعاً الذي قد يتفق صدوره عن الفاعل لنسيان او عصيان ، فليس الاطلاق بالاضافة اليه لغو ، اذ ربما يأتي به المكلف فيكون حينئذ مصداقاً للمأمور به ويسقط به ، الأمر من هذه الجهة لا من جهة الملاك ونحوه .

ومن ثم ذكرنا أنَّ ثبوت الاطلاق وشموله لما يصدر عن المكلف لكن لا باختياره كما في الأمر بغسل البدن فانه يشمل ما اذا وقع الانسان في الحوض من غير اختيار فيسقط الأمر حينئذ بتحقيق المأمور به لا بحصول الغرض ، فلا يكون الاطلاق لغوا .

وبالجملة فشمول الاطلاق الثبوتي الذي هو محل كلام المحقق - لا الاتبائي الذي تقابله مع التقييد تقابل العدم والملكة - للممنوع شرعاً لا مانع منه ، فيفصل بين الممتنع عقلاً والممتنع شرعاً من هذا الحيز وليس سيان من هذه الجهة .

الثالث : أنَّ الطبيعي بجميع افراده ممتنع في زمان الازالة ، فالأمر به حينئذ امر بغير المقدور .

والجواب عنه : انه انما يتم لو انكرنا الواجب التعليقي ، واما لو صححنا ذلك واكتفينا بالقدرة في ظرف العمل في صحة الأمر فلا مانع من الأمر بالطبيعي الجامع بين جميع الافراد اذا كان المكلف متمكناً من بعض افراده بين المبدأ والمنتهى اي في ظرف العمل .

فالانصاف ان هذه الثمرة متينة لو لم نكتفِ بالملك . ومن ثم لا نحتاج الى الالتزام بالترتب عند وقوع التزاحم بين الواجب الموسع والمضيق وان كان صحيحاً في نفسه .

ثم انَّ تمامية هذه الثمرة حيث انها متوقفة على عدم كشف الملاك في الفرد المزاحم بالاهم ، أو عدم الاكتفاء بالملاك في صحّة العبادة ، فلا بأس للتعرض لذلك . اما الكبرى والاكتفاء بقصد الملاك في صحّة العبادة ، فقد مر الكلام فيه مفصلاً في بحث التعبد والتوصلي ، وذكرنا هناك انه لم يرد دليل على اعتبار خصوص قصد الأمر في الصلاة ، بل الدليل وارد على الاجتزاء بكل نية صالحة ، كما ورد في الوضوء ياتي به بنية صالحة يقصد بها ربه ، فيكفي مطلق اضافة العمل الى المولى بأي

نحو كان .

واما الصغرى وكشف الملاك في امثال المقام ، فقد ادعى المحقق الخراساني القطع بانه لا فرق بين الفرد المزاحم بالاهم وغيره من حيث الوفاء بالغرض والملاك ، وأنَّ خروجه عن الطبيعي المأمور به ليس من باب التخصيص أو التخصص ، وانما هو من باب عدم قدرة المكلف وعجزه عن الامتثالين .

وفيه : انه لا منشأ لهذا القطع أصلاً ، اذ كما نحتمل أن يكون الفرد المزاحم بالاهم وافياً بالملاك نحتمل عدمه ايضاً بأن لا يكون في علم الله ذا ملاك اصلاً ، فلا بد من اقامة الدليل على ثبوته ، وقد استدل عليه بوجهين :

الاول : ان كل كلام له دالتان مطابقة والتزامية بالمعنى الاعم الشامل للتضمن ايضاً وإن كانت احدهما لفظية والاخرى عقلية . والسيرة القطعية وبناء العقلاء جار على الاخذ بالثانية كما يأخذون بالاولى في الاقارير وغيرها ، ولذا لو اقر من بيده المال من المتخاصمين بانه اشتراه من الآخر يؤخذ باقراره ولا بد له من اثبات الشراء .

وقد استدل الامام عليه السلام لها في عدم ثبوت التحليل بالمتعة بقوله عز شأنه « فان طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا »<sup>(١)</sup> فانه بالالتزام يدل على اعتبار عقد الدوام في المحلل ، كما انه استفيد اقل الحمل من الآيتين الى غير ذلك .

ومن ثم قلنا بحجية مثبتات الامارات ولوازمها ، فلو اخبرت البيئة بملاقات شيء مع ما نعلم بنجاسته ترتب عليها اثار الأخبار عن النجاسة ، ولو لم تكن البيئة عالمة بنجاسة الملاقى .

وعليه ففي المقام اذا امر المولى بطبيعي الصلاة فمدلوله المطابق هو وجوبه ،

ومدلوله الالتزامي اشتغال كل فرد منها على الملاك ، فاذا قيد الوجوب والمدلول المطابق بالاضافة الى بعض افراده لعدم القدرة عليه مثلاً فلا وجه لرفع اليد عن المدلول الالتزامي بالنسبة اليه اصلاً بل هو باق على حالة .

وقد ذكر المحقق النائيني رحمته <sup>(١)</sup> ما يمكن أن يرجع الى هذا وحاصله : ان القدرة لو اعتبرها الشارع في لسان الدليل كما في اية الحج وآية التيمم فسنكشف عدم ثبوت الملاك عند عدمها ، وأما لو كانت معتبرة بحكم العقل ، اما من جهة استحالة التكليف بما لا يطاق ، واما من حيث اقتضاء نفس البعث لذلك ، فحيث ان الموضوع في المرتبة السابقة على ثبوت التكليف وترتبه عليه مطلقاً ، لأن التقيد انما يرد مقارناً لتحقيق التكليف وتعلقه بالموضوع ، ففي المرتبة السابقة عن وروده يكون الموضوع مطلقاً فنتمسك باطلاقه .

وبالجملة : لو اعتبرت القدرة في لسان الدليل كما في آية الحج وفي آية التيمم فان الأمر بالوضوء وإن كان مطلقاً ، إلا ان الأمر بالتيمم حيث اخذ فيه عنوان من لم يجد ، والتفصيل قاطع للشركة ، يستفاد من ذلك اختصاص التكليف بالوضوء لواجد الماء ، فلو فرضنا ان العاجز عن استعمال الماء شرعاً تَوْضُأً لا يكون وضوءه مشتملاً على الملاك ، ولو فرضنا ان غير المستطيع حج متسكعاً لا يكون حجّه مشتملاً على الملاك الملزوم ، فلا يجزي عن حجة الاسلام اذا حصلت له الاستطاعة . والوجه في ذلك ظاهر فان ظاهر اخذ القدرة في الخطاب اختصاص الملاك بالقادر ايضاً .

واما لو لم تعتبر القدرة في لسان الدليل ، وكان اعتبارها بحكم العقل ، اما من جهة قبح التكليف بما لا يطاق ، وأما من حيث ان امكان التحريك يستلزم امكان



التحرك ، لانها متضائقان وهما متلازمان امكانا وتحققا ، فحيث انَّ حكم العقل بتقيد الموضوع انما هو في مرتبة ثبوت التكليف ، ففي مرتبة الملاك التي هي سابقة على مرحلة الحكم يكون اطلاق الموضوع باقياً فيؤخذ به ، فيثبت الملاك للقادر وغيره .

ثم اوضح ﷺ ذلك بأنَّ نسبة الملاك الى الحكم نسبة العلة الى معلولها ، وتقيد المعلول لا يستلزم تقيد علته ، هذا ملخص ما اطال الكلام فيه .

ونقول : اما اصل الكلام وانَّ سقوط الدلالة المطابقة عن الحجية لا يستلزم سقوط الدلالة الالتزامية فيه : انَّ الدلالة الالتزامية تابعة للمطابقة ثبوتاً وحجية ، فاذا سقطت الاولى تسقط الثانية ايضاً لا محالة ، وعلى ذلك سيرة العقلاء في المحاكم العرفية وغيرها ، مثلاً لو كان مال تحت يد زيد فقامت البيئة على انه لعمر فدلولها المطابق كونه ملكا له ومدلولها الالتزامي عدم كونه ملك زيد ، فلو فرضنا سقوط الدلالة المطابقة باقرار عمر بعدم كونه مالكا له ، فهل تبقى الدلالة الالتزامية على حالها ويعامل مع ذلك المال معاملة مجهول المالك كلا ؟!

وكذلك لو قامت البيئة على ملاقات الاناء مع الكلب مثلاً فدولها الالتزامي نجاسة الاناء فلو علمنا بعدم ملاقاته مع الكلب واحتملنا نجاسته لملاقاته مع نجس اخر ، فهل يتوهم بقاء المدلول الالتزامي على حجتيه والحكم بنجاسة الاناء ؟ من الواضح خلافه .

والسر في ذلك ما ذكرناه في بحث التعادل والتراجع من انَّ المخبر لا يخبر عن المدلول الالتزامي مطلقاً وانما يخبر عن الحصة الملازمة مع المدلول المطابق ، ففي المثال الثاني تخبر البيئة عن النجاسة الناشئة من ملاقات الاناء مع الكلب ، وفي المثال الاول تخبر عن عدم ملكية زيد الملازم للملكية عمر لا مطلقاً . فاذا علم عدم تحقق المدلول المطابق أو سقط عن الحجية لمعارضة ونحوها لا يبقى حينئذ مدلول التزامي

اصلاً ، وهذا واضح جداً .

واما ما افاده الميرزا رحمته فان رجع الى ذلك كما لا يبعد استفادة ذلك مما ذكره في آخر كلامه من ان نسبة الحكم الى الملاك نسبة المعلول الى علته فجوابه ما تقدم ، والا فالجواب عنه اوضح . فان اول مقدمات التمسك بالاطلاق كون المولى في مقام البيان ، ومن الواضح ان الحاكم كثيراً ما يكون غافلاً عن الملاك فضلاً من أن يكون في مقام بيانه ، ومع التنازل يكون الحكم العقلي صالحاً للقرينية على تقييد الملاك ايضاً ، فيحتمل اعتماده عليه ، فيكون الكلام من المحتف بما يصلح للقرينية ، فلا يتم هناك اطلاق .

فالانصاف ان ما هو المشهور من عدم وجود الكاشف عن ثبوت الملاك هو الصحيح لو لم نقل بتامة اطلاق الأمر وشموله للفرد المبتلى بالمزاحم ايضاً .  
الا ان الصحيح : كما ذهب اليه المحقق رحمته استكشاف الملاك فيه من نفس الأمر ، لان الأمر متعلق بالطبيعي مطلقاً ، وانطباقه على ذلك الفرد قهري ، فيستكشف منه الملاك .

وتوضيح ذلك ببيان مقدمة وهي : ان عدم المقدورية العقلية تكون على انحاء ثلاثة ، كما ان عدم القدرة الشرعية على قسمين ، فالمجموع خمسة :  
الاول : ان لا يكون الطبيعي مقدوراً بجميع افراده الطولية والعرضية كالطيران في الهواء ، ولا اشكال في استحالة تعلق الأمر به ، لانه تكليف بما لا يطاق .  
الثاني : ان يكون بعض حصصه وافراده خارجاً عن قدرة المكلف ، كما لو امر المولى بأكل حيوان في مجلس واحد فان اكل الحيوان الكبير كالجاموس غير مقدور في مجلس واحد ، واطلاق الأمر باكل الحيوان الجامع بين الحصص المقدورة وغيرها ليس تكليفاً بما لا يطاق ، نعم يكون اطلاقه لغواً لا يصدر من الحكيم .

الثالث : ان يكون بعض افراد الطبيعي خارجاً عن تحت اختيار المكلف

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضدام لا ؟ ..... ٣٨٧

وإن أمكن صدوره منه بغير اختياره ، كالأمر بغسل الثوب أو البدن ، فإن إطلاقه يعم الغسل المتحقق قهراً على المكلف ، وإطلاق الأمر بالإضافة الى هذه الحصة لا مانع منه أصلاً .

وأما عدم القدرة الشرعية ، فتارة : تكون بالإضافة الى جميع افراد الطبيعي عرضاً وطولاً ، كما لو وقع التزام بين واجبين مضيقين كصلاة الخسوف وبعض الصلوات اليومية عند ضيق وقتها ، فإن صاحبة الوقت تتقدم لاهميتها ، ولكن صلاة الخسوف بجميع افرادها تكون خارجة عن اختيار المكلف شرعاً ، ومن الواضح عدم صحة تعلق الأمر بتلك الطبيعة في عرض الأمر بالاهم لامتناع جميع افرادها ، كما لا يمكن استكشاف الملاك لها في عرض ثبوت الملاك للاهم ، نعم يمكن تعلق الأمر بها ينحو الترتب كما يمكن كشف الملاك لها كذلك .

وأخرى : يكون بعض افراد الطبيعي غير مقدور للمكلف شرعاً كموارد وقوع التزام بين الواجب المضيق والموسع ، فإن الطبيعي غير مقدور للمكلف شرعاً ، فإن الطبيعي الموسع يكون بعض افراده مقدورة شرعاً ، فلا مانع من تعلق الأمر بنفس الطبيعي الجامع للافراد المقدورة وغيرها ، اذ لا يلزم منه التكليف بالمحال ، كما لا يلزم اللغوية ايضاً على ما عرفت فيما تقدم ، وعليه فيثبت الملاك في الفرد التزام للاهم ايضاً لانطباق الطبيعي عليه ، فيثبت له الأمر والملاك عرضاً من دون حاجة الى الترتب .

هذا تمام الكلام في المقام .

the first of these is the fact that the  
the second is the fact that the  
the third is the fact that the  
the fourth is the fact that the  
the fifth is the fact that the  
the sixth is the fact that the  
the seventh is the fact that the  
the eighth is the fact that the  
the ninth is the fact that the  
the tenth is the fact that the  
the eleventh is the fact that the  
the twelfth is the fact that the  
the thirteenth is the fact that the  
the fourteenth is the fact that the  
the fifteenth is the fact that the  
the sixteenth is the fact that the  
the seventeenth is the fact that the  
the eighteenth is the fact that the  
the nineteenth is the fact that the  
the twentieth is the fact that the  
the twenty-first is the fact that the  
the twenty-second is the fact that the  
the twenty-third is the fact that the  
the twenty-fourth is the fact that the  
the twenty-fifth is the fact that the  
the twenty-sixth is the fact that the  
the twenty-seventh is the fact that the  
the twenty-eighth is the fact that the  
the twenty-ninth is the fact that the  
the thirtieth is the fact that the  
the thirty-first is the fact that the  
the thirty-second is the fact that the  
the thirty-third is the fact that the  
the thirty-fourth is the fact that the  
the thirty-fifth is the fact that the  
the thirty-sixth is the fact that the  
the thirty-seventh is the fact that the  
the thirty-eighth is the fact that the  
the thirty-ninth is the fact that the  
the fortieth is the fact that the  
the forty-first is the fact that the  
the forty-second is the fact that the  
the forty-third is the fact that the  
the forty-fourth is the fact that the  
the forty-fifth is the fact that the  
the forty-sixth is the fact that the  
the forty-seventh is the fact that the  
the forty-eighth is the fact that the  
the forty-ninth is the fact that the  
the fiftieth is the fact that the  
the fifty-first is the fact that the  
the fifty-second is the fact that the  
the fifty-third is the fact that the  
the fifty-fourth is the fact that the  
the fifty-fifth is the fact that the  
the fifty-sixth is the fact that the  
the fifty-seventh is the fact that the  
the fifty-eighth is the fact that the  
the fifty-ninth is the fact that the  
the sixtieth is the fact that the  
the sixty-first is the fact that the  
the sixty-second is the fact that the  
the sixty-third is the fact that the  
the sixty-fourth is the fact that the  
the sixty-fifth is the fact that the  
the sixty-sixth is the fact that the  
the sixty-seventh is the fact that the  
the sixty-eighth is the fact that the  
the sixty-ninth is the fact that the  
the seventieth is the fact that the  
the seventy-first is the fact that the  
the seventy-second is the fact that the  
the seventy-third is the fact that the  
the seventy-fourth is the fact that the  
the seventy-fifth is the fact that the  
the seventy-sixth is the fact that the  
the seventy-seventh is the fact that the  
the seventy-eighth is the fact that the  
the seventy-ninth is the fact that the  
the eightieth is the fact that the  
the eighty-first is the fact that the  
the eighty-second is the fact that the  
the eighty-third is the fact that the  
the eighty-fourth is the fact that the  
the eighty-fifth is the fact that the  
the eighty-sixth is the fact that the  
the eighty-seventh is the fact that the  
the eighty-eighth is the fact that the  
the eighty-ninth is the fact that the  
the ninetieth is the fact that the  
the ninety-first is the fact that the  
the ninety-second is the fact that the  
the ninety-third is the fact that the  
the ninety-fourth is the fact that the  
the ninety-fifth is the fact that the  
the ninety-sixth is the fact that the  
the ninety-seventh is the fact that the  
the ninety-eighth is the fact that the  
the ninety-ninth is the fact that the  
the hundredth is the fact that the

# المحتويات

كلمة المؤسة ..... ٦ - ٥

تمهيد ..... ٨ - ٧

**الأمر الأول :** في بيان موضوع علم الاصول ..... ٢٠ - ٩

الجهة الاولى : هل تتوقف علمية كل علم على أن يكون له موضوع

جامع لموضوعات مسائله ؟ ..... ١٢ - ٩

الجهة الثانية : الفرق بين العوارض الذاتية والغريبة ..... ١٤ - ١٢

الجهة الثالثة : على تقدير ثبوت الموضوع للعلم هل يلزم أن يكون

البحث في مسائله عن عوارض الموضوع الذاتية فقط ، أو يبحث فيها

عن عوارضه الغريبة أيضاً ؟ ..... ٢٠ - ١٤

**الأمر الثاني :** تعريف علم الاصول ..... ٢٦ - ٢١

الجهة الاولى : في وجه الاشكال على تعريف القوم ..... ٢٢ - ٢١

الجهة الثانية : في تحقيق أصل المطلب ..... ٢٤ - ٢٢

اشكال على تعريف القوم مع الجواب عنه ..... ٢٦ - ٢٤

## الأمر الثالث : في الوضع ..... ٢٧ - ٦٥

..... بطلان الدلالة الذاتية ..... ٢٧ - ٢٨

## ..... حقيقة الوضع ..... ٢٨ - ٣٣

- ما يظهر من الكفاية من أنَّ الوضع أمر واقعي ، والجواب عنه ..... ٢٨ - ٢٩

- احتمال أن يكون الوضع أمراً اعتبارياً ..... ٢٩ - ٣٠

- احتمال أن يكون حقيقة الوضع اعتبار الوضع الحقيقي ..... ٣٠ - ٣١

- ما أفاده المحقق النائيني من أنَّ الوضع وسط بين التكوين والجعل ..... ٣١ - ٣٢

- المختار في حقيقة الوضع ..... ٣٢ - ٣٣

- ثمرات تترتب على حقيقة الوضع ..... ٣٣

## أقسام الوضع :

المقام الأول : في إمكان الوضع العام والموضوع له الخاص ..... ٣٤ - ٣٥

المقام الثاني : في وقوع الوضع العام والموضوع له الخاص وتحقيق

الكلام عن المعاني الحرفية ..... ٣٥ - ٤٦

- ما نسب الى الرضي من أنَّ المعاني الحرفية علائم لكيفية استعمال

المعاني الأسمية ولحاظها ..... ٣٥ - ٣٦

- ما ذكره صاحب الكفاية من اتحاد المعاني الاسمية مع المعاني

الحرفية ، والجواب عنه ..... ٣٦ - ٤٢

- المختار في بيان المعاني الحرفية ..... ٤٢ - ٤٥

- الثمرة التي تترتب في المقام ..... ٤٥

- هل يكون الموضوع له في الحروف عامماً أيضاً أم لا ؟ ..... ٤٥ - ٤٦

الهيات : ..... ٤٦ - ٥٣

- الفرق بين الاخبار والانشاء ..... ٥٣ - ٥٥

- مآذكره المشهور من أن الاختلاف بينهما يكون باختلاف الدواعي ..... ٥٣ - ٥٤
- الصحيح في بيان حقيقة الاخبار والانشاء ..... ٥٤ - ٥٥
- معنى أسماء الاشارة والضماثر ..... ٥٦ - ٥٨
- الصحيح ما ذكره النحويون من أن أسماء الاشارة موضوعة لنفس الاشارة ..... ٥٧ - ٥٨
- استعمال اللفظ في نوعه أو صفه أو مثله ..... ٥٨ - ٦١
- أقسام الدلالة ..... ٦١
- مآذهب اليه المشهور من انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصورية ..... ٦١ - ٦٢
- مآذهب اليه بعض المحققين من انحصار الدلالة الوضعية بالدلالة التصديقية ..... ٦٢
- المختار في المقام ..... ٦٢ - ٦٣
- وضع المركبات ..... ٦٣ - ٦٤
- جريان المجاز والاستعارة والتشبيه في المركبات ..... ٦٤
- الكلام فيما اصطلح عليه من أن وضع المواد يكون شخصياً ووضع  
الهيئات نوعياً ..... ٦٤ - ٦٥

## الحقيقة الشرعية ..... ٦٦ - ٦٨

- ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني ..... ٦٦ - ٦٧
- ثبوت الحقيقة الشرعية بالوضع التعيني ..... ٦٧ - ٦٨
- ثبوت الحقيقة المتشرعية ..... ٦٨
- لا حاجة للبحث عن علائم الحقيقة والمجاز ..... ٦٨

## الصحيح والأعم ..... ٦٩ - ٩٦

- ثمرة البحث ..... ٦٩
- الكلام فيما ذكر من عدم الحاجة الى تصوير الجامع ..... ٧٠
- معنى الصحة ..... ٧٠ - ٧١

- الوجوه المذكورة لتصوير الجامع الصحيح ..... ٧١ - ٧٧

- الوجوه المذكورة لتصوير الجامع الاعمي ..... ٧٧ - ٨٣

- ثمرة البحث ..... ٨٣ - ٩٦

- ثمرة البحث في العبادات ..... ٨٤ - ٩١

**الثمرة الاولى :** ما قيل من أنه على الصحيح عند الشك في شرطية

شيء أو جزئيته للمأمور به لا بد من الرجوع الى الاشتغال ،

وعلى الاعمي يرجع الى البراءة ..... ٨٤ - ٨٧

**الثمرة الثانية :** على الاعمي يمكن التمسك باطلاق الالفاظ وعلى

الصحيح لا يمكن ذلك ..... ٨٧ - ٩٠

- ثمرة البحث في المعاملات ..... ٩١ - ٩٥

**الاشتراك** ..... ٩٧ - ١٠٢

- المراد من الوجوب والامتناع ..... ٩٧

- القول بوجوب الاشتراك ، والجواب عنه ..... ٩٧ - ٩٨

- القول بامتناع الاشتراك ، والجواب عنه ..... ٩٨ - ٩٩

- المختار في المقام ..... ٩٩ - ١٠٠

- استعمال اللفظ في أكثر من معنى ..... ١٠٠ - ١٠٢

**المشتق** ..... ١٠٣ - ١٠٤

**تحرير محل النزاع** ..... ١٠٣ - ١٠٦

- لحوق بعض الجوامد بالمشتقات ..... ١٠٥ - ١٠٦

- ثمرة البحث ..... ١٠٧ - ١١١

- اختلاف المشتقات ..... ١١١ - ١١٣

- الكلام في صيغ المبالغة واسم الآلة ..... ١١٢



- الكلام فيما استثناه المحقق النائيني عن محل البحث ..... ١١٣
- المراد بالحال في محل النزاع ..... ١١٤ - ١١٥
- ما ذكره صاحب الكفاية من أن المراد بالحال التلبس بالنسبة ..... ١١٤
- التمسك بالأصل العملي ..... ١١٥ - ١١٧
- الصحيح عدم وجود أصل عملي في المقام ، بل لا بد من الرجوع الى
- الأصل الجاري في الحكم الفرعي ..... ١١٦ - ١١٧
- المختار في المسألة ..... ١١٧ - ١٢٣
- الحق أن المشتق موضوع لخصوص المتلبس وحقيقة فيه ..... ١١٨ - ١٢٠
- ما استدل به لوضع المشتق للاعم ، والجواب عنه ..... ١٢٠ - ١٢٣

## تنبيهات ..... ١٢٤ - ١٤٠

- التنبيه الأول : في تركيب معاني المشتقات وبساطتها ..... ١٢٤ - ١٣١
- التنبيه الثاني : ..... ١٣٢ - ١٣٣
- التنبيه الثالث : فيما ذهب اليه صاحب الفصول من اعتبار مغايرة
- المبدأ مع الذات في المشتقات ..... ١٣٤ - ١٣٨
- التنبيه الرابع : ما ذهب اليه صاحب الفصول من أنه يعتبر في صدق
- المشتق على الذات حقيقة تلبسها بالمبدأ ..... ١٣٩ - ١٤٠

## المقصد الأول : الأوامر ..... ١٤١

- المقام الأول : في مادة الأمر ..... ١٤١ - ١٧٣
- الجهة الأولى : في المعاني التي تستعمل فيها مادة الأمر ..... ١٤١ - ١٤٣
- الجهة الثانية : في اعتبار علو والاستعلاء في صدق الأمر ..... ١٤٣
- الجهة الثالثة : في أن الامر حقيقة في الوجوب ..... ١٤٣
- الجهة الرابعة : ..... ١٤٤ - ١٦٩

## النقطة الاولى : الطلب والارادة هل هما موضوعان لمفهوم واحد أو أن

مفهوم كل منهما مغاير مع مفهوم الآخر..... ١٤٤ - ١٤٦

النقطة الثانية : في بيان معاني الجمل الانشائية والجمل الخبرية ..... ١٤٦

النقطة الثالثة : في الكلام النفسي ..... ١٤٦ - ١٥١

- أدلة الاشاعة على الكلام النفسي ..... ١٤٨ - ١٥١

النقطة الرابعة : في الجبر والاختيار ..... ١٥١ - ١٦٩

- الرد على الاشاعة الذين ذهبوا الى أن الافعال كلها

مخلوقة لله تعالى ..... ١٥٤ - ١٥٧

- أدلة الاشاعة ، والجواب عنها ..... ١٥٧ - ١٦١

- معنى الارادة والاختيار لغة ..... ١٦٢ - ١٦٣

- مذهب اليه الفلاسفة من أن الافعال الاختيارية معلولة للارادة ..... ١٦٤ - ١٦٥

- مناقشة صاحب الكفاية فيما ذكره من انقسام الارادة الى

التكوينية والتشريعية..... ١٦٦

- مناقشة صاحب الكفاية فيما ذكره من أن اختيار السعادة والشقاوة

والشقاوة ينتهي الى الذاتي ..... ١٦٦ - ١٦٩

تنبيهان ..... ١٦٩ - ١٧٠

الأول : في أن قولنا في الصلاة «بحول الله وقوته...» يشير الى المختار

في الأمر بين الأمرين..... ١٦٩ - ١٧٠

الثاني : لا منافاة بين الأمر بين الأمرين وما ورد في بعض الآيات

والروايات من اسناد فعل العبد الى الله تعالى وتعليقه على مشيئته ... ١٧٠ - ١٧٣

## المقام الثاني : صيغة الأمر ..... ١٧٤ - ١٨٠

- الفارق بين الوجوب والندب..... ١٧٦

- الكلام فيما ذكره القدماء من أنَّ الوجوب مركب من الطلب مع المنع من
- الترك والندب مركب من الطلب مع الترخيص في الترك ..... ١٧٦ - ١٧٧
- الكلام فيما ذكره المحقق النائيني من الفرق بين الوجوب والندب من
- حيث المصلحة الملزمة وغير الملزمة ..... ١٧٧ - ١٧٨
- المختار في أنَّ الصيغة موضوعة لابرار اعتبار الابدية على نية المكلف ..... ١٧٨
- امور مهمة تترتب في المقام ..... ١٧٨ - ١٧٩
- الكلام فيما ذهب اليه صاحب الكفاية من أنَّ الجمل الخبرية المستعملة
- في مقام الانشاء لاتستعمل في غير معانيها ..... ١٧٩ - ١٨٠
- المقام الثالث : في دلالة الأمر على التعبدية والتوصلية** ..... ١٨١ - ٢٠٨
- الفرق بين التعبدية والتوصلي ..... ١٨١ - ١٨٢
- مقتضى الأصل فيما إذا شك في تعبدية واجب وتوصليته ..... ١٨٢ - ٢٠٨
- الشك في التوصلية بمعنى اعتبار المباشرة والاختيار واتيان
- العمل في ضمن الفرد المباح وعدم اعتبار ذلك ..... ١٨٧ - ١٨٩
- الفرع الأول : إذا صدر الفعل من المكلف من دون اختياره وشك في سقوط**
- التكليف بالفرد غير الاختياري وعدمه** ..... ١٨٧
- الفرع الثاني : إذا أتى بالواجب غير الشخص المكلف به وشك في سقوط**
- تكليفه بفعل الغير وعدمه** ..... ١٨٧ - ١٨٩
- الفرع الثالث : إذا أتى المكلف بطبيعي الواجب في ضمن فرد محرم وشك**
- في سقوط التكليف بذلك** ..... ١٨٩
- الشك في التعبدية والتوصلية بمعنى قصد القرية وعدمه ..... ١٨٩ - ٢٠٨
- المقام الاول : فيما يقتضيه دليل وجوب الواجب** ..... ١٩٠ - ٢٠٥

المقام الثاني : في أنه هل يكون في البين عموم يقتضي كون كل واجب تعبدى

إلا ماخرج بالتخصيص وقام الدليل على توصيلته ؟ ..... ٢٠٥ - ٢٠٨

المقام الرابع : في دلالة الأمر على النفسية والتعينية والعينية ..... ٢٠٩ - ٢١١

المقام الخامس : في دلالة الأمر عقيب الحظر ..... ٢١٢

المقام السادس : في دلالة الأمر على المرة أو التكرار ..... ٢١٣ - ٢١٥

- الكلام فيما يقتضيه الاطلاق اللفظي ..... ٢١٤ - ٢١٥

- الكلام فيما يقتضيه الأصل العملي ..... ٢١٥

المقام السابع : في دلالة الأمر على الفور أو التراخي ..... ٢١٦ - ٢١٩

١ - في دلالة دليل الوجوب أو الندب على ذلك أو دلالة دليل آخر عليه .... ٢١٦ - ٢١٨

٢ - على فرض تسليم الفور ، فلو أخل به فهل يجب الاتيان به بعد ذلك أم لا ؟ .... ٢١٨

٣ - وجوب الاتيان فوراً ففوراً وعدمه ..... ٢١٩

المقام الثامن : الاجزاء ..... ٢٢٠ - ٢٤٧

- الفرق بين هذه المسألة ومسألة التكرار ، وتبعية القضاء للاداء ..... ٢٢٠ - ٢٢٣

المقام الأول : في اجزاء الأمر الاضطراري عن الواقع ..... ٢٢٣ - ٢٢٧

١ - الاجزاء من حيث القضاء فيما إذا زال العذر بعد الوقت ..... ٢٢٣ - ٢٢٤

٢ - الاجزاء من حيث الاداء فيما إذا ارتفع العذر في الوقت ..... ٢٢٤ - ٢٢٧

المقام الثاني : في اجزاء الأمر الظاهري عن الواقع ..... ٢٢٧ - ٢٣٩

١ - فيما لو انكشف الخلاف قطعاً ..... ٢٢٨ - ٢٣١

٢ - فيما لو انكشف الخلاف بقيام الامارة على خلاف الحكم الظاهري .... ٢٣١ - ٢٣٩

## تنبيهات ..... ٢٤٠ - ٢٤٧

**التنبيه الأول :** فصل في الكفاية على القول بالسببية المستلزمة للاجزاء

بين ما إذا قامت الامارة على الحكم ثم انكشف الخلاف ، وبين ما إذا

قامت على بيان متعلق التكليف فانكشف خلافها ، فذهب الى القول

بالاجزاء في الثاني دون الأول ..... ٢٤٠ - ٢٤١

**التنبيه الثاني :** إذا شك في الطريقية والسببية المجزية فالقاعدة

هل تقتضي الاجزاء أو عدمه ؟ ..... ٢٤١

**التنبيه الثالث :** أدلة استدلل بها البعض على الاجزاء ..... ٢٤١ - ٢٤٤

- الكلام في اجزاء الحكم الظاهري الثابت لشخص ونفوذه بالقياس

الى شخص آخر وعدمه ..... ٢٤٦ - ٢٤٧

## المقام التاسع : في مقدمة الواجب ..... ٢٤٨ - ٣٦٤

**الأمر الأول :** في أن هذه المسألة من المسائل الاصولية ..... ٢٤٨ - ٢٤٩

**الأمر الثاني :** في المراد من الوجوب المبحوث عنه في المقام ..... ٢٤٩ - ٢٥٠

**الأمر الثالث :** الثمرة المترتبة على هذه المسألة ..... ٢٥٠

**الأمر الرابع :** في دخول المقدمات الداخلية في محل النزاع وعدمه ..... ٢٥٠ - ٢٥٥

- تقسيم المقدمة الى العقلية والشرعية والعادية ..... ٢٥٥

- تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجود ومقدمة الصحة ..... ٢٥٥ - ٢٥٦

- تقسيم المقدمة الى مقدمة الوجوب ومقدمة الواجب ..... ٢٥٦

- المقدمة العلمية ..... ٢٥٦

## الشرط المتأخر ..... ٢٥٦ - ٢٧١

الكلام في الشرط المتأخر بالقياس الى الواجب ..... ٢٥٨ - ٢٦٣

الكلام في الشرط المتأخر بالقياس الى الحكم ..... ٢٦٣ - ٢٧١

## الواجب المطلق والواجب المشروط ..... ٢٧٢ - ٢٨٢

- معنى الاطلاق والاشتراط ..... ٢٧٢

- الكلام في أنَّ القيود المأخوذة في الكلام هل ترجع الى الهيئة أو المادة؟ ..... ٢٧٢ - ٢٨١

- الكلام فيما ذكره الشيخ (قده) من لزوم رجوع القيد مطلقاً الى المادة ..... ٢٧٣ - ٢٧٥

- الوجوه المذكورة لاستحالة رجوع القيد الى الهيئة ..... ٢٧٥ - ٢٨١

## المقدمة المفوتة ..... ٢٨٣ - ٢٨٨

## وجوب التعلم ..... ٢٨٩ - ٢٩٤

## الواجب المعلق ..... ٢٩٥ - ٣١٠

- المراد من الواجب المعلق ..... ٢٩٥ - ٢٩٦

- الكلام في الوجوه المذكورة لاستحالة الواجب المعلق ..... ٢٩٧ - ٣٠٠

- تنبيهان ..... ٣٠١ - ٣٠٢

- الكلام فيما إذا كان الدليل مجملاً، وتردد أمر القيد بين أن يرجع

الى الهيئة بنحو الشرط المقارن وبين رجوعه الى المادة ..... ٣٠٣ - ٣١٠

## الواجب النفسي والغيري ..... ٣١١ - ٣٢٦

المقام الأول : في تعريف الواجب النفسي والغيري ..... ٣١١ - ٣١٥

المقام الثاني : فيما يقتضيه الأصل اللفظي عند الشك في الوجوب

النفسي والغيري ..... ٣١٥ - ٣١٦

المقام الثالث : فيما يقتضيه الأصل العملي ..... ٣١٦ - ٣١٩

- الكلام في ترتب الثواب على امتثال الواجب الغيري وعدمه ..... ٣٢٠ - ٣٢٦

المحتويات ..... ٣٩٩

## المقدمة الموصلة ..... ٣٢٧ - ٣٤٤

- الاقوال في المسألة ..... ٣٢٧

- الكلام فيما نسب الى الشيخ من اعتبار قصد الايصال ..... ٣٢٨ - ٣٣٠

- الكلام في الثمرات المترتبة على القول باعتبار قصد الايصال ..... ٣٣٠ - ٣٣١

- الصحيح ما ذهب اليه صاحب الفصول من اعتبار الايصال الخارجي

في وجوب المقدمة ..... ٣٣١ - ٣٣٣

- الكلام فيما استدل به على عدم اختصاص الوجوب بالموصلة ..... ٣٣٣ - ٣٣٧

- الكلام فيما اختاره صاحب الحاشية والميرزا النائيني مما يكون

نتيجته عدم وجوب غير الموصلة من المقدمة ..... ٣٣٧ - ٣٤١

- الكلام فيما جعله صاحب الفصول من ثمرات المقدمة الموصلة صحة

العبادة المضادة لواجب أهم ..... ٣٤٢ - ٣٤٤

## الواجب الاصلي والتبعي ..... ٣٤٥ - ٣٤٦

## ثمرة القول بوجوب المقدمة ..... ٣٤٥ - ٣٤٦

## أدلة وجوب المقدمة ..... ٣٥٦ - ٣٦٠

المقام الأول : في مقتضى الاصل العملي عند الشك في وجوب المقدمة ..... ٣٥٦ - ٣٥٧

المقام الثاني : في ما ذكر دليلاً على وجوب المقدمة ..... ٣٥٧ - ٣٦٠

- تفصيلات ذكرت في المقام ..... ٣٦٠

مقدمة الحرام ..... ٣٦١ - ٣٦٤

المقام العاشر : الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضد أم لا ؟ ..... ٣٦٥ - ٣٨٧

المقام الأول : في الضد العام ..... ٣٦٥ - ٣٦٧

|                                                       |           |
|-------------------------------------------------------|-----------|
| المقام الثاني : في الضد الخاص .....                   | ٣٦٧ - ٣٧٧ |
| - أقوال المسألة .....                                 | ٣٦٩ - ٣٧٠ |
| - الأدلة التي ذكرت لابطال المقدمة .....               | ٣٧٠ - ٣٧٦ |
| - تفصيل المحقق الخونساري بين الضد الموجود وغيره ..... | ٣٧٦ - ٣٧٧ |
| ثمرة البحث .....                                      | ٣٧٧ - ٣٨٧ |

