



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه  
صلى الله عليه وسلم

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

مَشْرِفَاتُ

أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْحَبِيبِ إِدْرِيسَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ

بِمَدِينَةِ الْحَقِيقِ

لِلْمَوْلَى أَبِي سَعْدٍ الْبُرْزُغَانِيِّ

الْقُرْبِيِّ حُدُودَ سَنَةِ ١٢٩٤ هـ

الجزء الثاني

مطبعة

مكتبة دار الكتب والخطوط العامة بدمشق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# تقريرات آيه الله المجدد الشيرازى

كاتب:

محمد حسن بن محمود ميرزاى شيرازى

نشرت فى الطباعة:

موسسه آل البيت ( عليه السلام ) لاحياء التراث

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

5	الفهرس
10	تقريرات آبه الله المجدد الشيرازى المجلد 2
10	اشاره
10	اشاره
11	اشاره
11	[فى دلالة الأمر على الوجوب]
11	فوائد:
11	الأولى
17	الثانية:
23	الثالثة
28	الرابعة
34	الخامسه
34	اشاره
42	تبيهاات:
43	السادسه
48	السابعه
49	فى المره و التكرار
49	اشاره
50	الأول: الظاهر أنّ النزاع هنا- كما فى مسأله إفاده الصيغه للوجوب- إنّما هو من جهه الوضع
50	الثانى: النزاع هنا فى أنّ الصيغه هل تدلّ على كميّه الفعل المأمور به الذى هو مفروض الصيغه؟
51	الثالث: الظاهر أنّ المراد بالمره هى الدفعه، نظرا إلى ظهور لفظ المره فيها عند الإطلاق
55	الرابع
56	الخامس: الثمره بين القول بالتكرار و كلّ من القولين الآخرين واضحه
69	السادس: اختلفوا فى دلالة النهى على التكرار على أقوال

87	[فى الفور و التراخى]
87	اشاره ..
87	الأول
90	الثانى
97	القول فى مسأله الإجزاء ..
97	اشاره ..
98	الأول
100	الثانى
105	الثالث
106	الرابع
108	ثم إنك بعد ما قدّمنا لك إلى هنا فهاننا مقامات: ..
108	الأول: فى الأمر الواقعى الأولى إذا أتى بمتعلّقه على ما هو عليه ..
113	الثانى: فى الأوامر الواقعيه الثانويه ..
113	اشاره ..
113	الأول
113	الثانى
114	الثالث
121	الثالث: فى مؤدّى الطرق و الأصول العمليه الشرعيه منهما و العقليه ..
121	اشاره ..
121	الأول: فى العمل بمؤدّى الطرق و الأصول العقليتين ..
122	الثانى: فى العمل بمؤدّى الطرق و الأمارات و الأصول الشرعيه ..
131	وينبغى التنبيه على أمور: ..
131	الأول
131	اشاره ..
132	حجّه القول الأول

134	حجّه القول الثاني وجوه:
135	حجّه القول الثالث .....
138	الثاني .....
138	اشاره .....
139	و توضيح المقال في الجمع: أن هاهنا مقامين: .....
139	اشاره .....
139	و المتصور للجمع بين الأدلّه في المقام الأوّل وجوه: .....
139	أحدها .....
140	و ثانيها .....
140	و ثالثها .....
141	و رابعها .....
141	و خامسها .....
144	و أمّا المقام الثاني: فالمتصور من وجوه الجمع فيه أربعة من الوجوه الستة المتقدمه بإسقاط الثالث و الرابع منها .....
145	الثالث .....
146	[في مقدّمه الواجب] .....
146	اشاره .....
146	الأوّل .....
153	الثاني: ينبغي التعرّض لمفردات كلامهم الواقع محلاً للخلاف في المقام- وهو قولهم: مقدمه الواجب واجبه أو لا؟- كي يرتفع الإجمال، ويتّضح الحال في مقالهم من جهه معرفه محلّ الخلاف 153
153	اشاره .....
163	[في المقدمات العقلية و العاديه و الشرعيّه] .....
164	[في مقدمه الوجود و الوجوب و الصحه و العلم] .....
167	قد ينقسم الواجب إلى مطلق و مشروط و يعرّ عن الثاني بالمقيّد أيضا .....
169	الثالث .....
172	تبيهات: .....
172	الأوّل .....
174	الثاني .....

174	..... اشارة
175	..... [المقدمات المفوتة]
180	..... الثالث
181	..... الرابع
181	..... اشارة
188	..... [المقدمه المحرّمه]
202	..... تشبيه:
203	..... ينقسم الواجب باعتبار آخر إلى النفسى و الغيرى:
203	..... اشارة
205	..... مقتضى الأصل اللفظى عند الشك فى النفسيه و الغيره
205	..... اشارة
209	..... فى محقق القريبه فى الواجب الغيرى
209	..... اشارة
215	..... بقى هنا شينان ينبغى التبيه عليهما:
215	..... الأول
217	..... الثانى - أنه هل الحال فى مستحبات الغيره- من جهه توقّف تحقّق الامتثال على قصد الغير و عدمه- هى الحال فى الواجبات الغيره، أو لا؟.
218	..... [المقدمه الموصله]
223	..... [التوصلى و التعبدى]
223	..... اشارة
230	..... فى تأسيس الأصل المعول عليه عند الشك فى التعديه و التوصليه
230	..... اشارة
230	..... أما المقام الأول
231	..... و أما المقام الثانى
233	..... و أما المقام الثالث
245	..... [الواجب الأصلى و التبعى]



245	[استحقاق الثواب أو العقاب على الواجب الغيرى]
257	[تحرير محلّ النزاع]
260	قد ذكروا للمسألة ثمرات:
266	فالأقوال فى المسألة على ما استقصاه بعض المحققين أربعة:
292	وينبغى التبييه على أمور:
292	الأول
292	الثانى
293	الثالث
294	الرابع
300	فهرس الموضوعات
304	تعريف مركز

اشاره

سرشناسه: میرزای شیرازی، محمدحسن بن محمود، ق ۱۳۱۲ - ۱۲۳۰

عنوان و نام پدیدآور: تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی / للعلامه المحقق علی الروزدری

مشخصات نشر: قم: موسسه آل البيت (ع) لآحیاء التراث، ۱۴۰۹ق. = ۱۴۱۵ - ۱۳۶۸ق. = ۱۳۷۳.

مشخصات ظاهری: ج ۴

فروست: (موسسه آل البيت (ع) لآحیاء التراث؛ ۷۵ ۷۸)

شابک: ۹۶۴-۵۵۰۳-۵۱-۵۲۰۰۰ ریال (ج. ۱)؛ بهای هر جلد متفاوت؛ ۹۶۴-۳۱۹-۰۰۳-X (ج. ۴)

یادداشت: کتابنامه

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: روزدری، علی، - ۱۲۹۰ق.، گردآورنده

شناسه افزوده: موسسه آل البيت (علیهم السلام) لآحیاء التراث

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/م ۹ت ۱۳۶۸۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۶۸-۳۶۳۶

ص: ۱

اشاره

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

## إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ بِهِ ثَقْتِي

## [في دلالة الأمر على الوجوب]

## فوائد:

## الأولى

: لا ينبغي الإشكال في إمكان استعمال صيغه الأمر في القدر المشترك بين الوجوب و الندب- و هو الطلب المطلق مطلقا حقيقه بناء على وضعها له، أو مجازا بناء على وضعها لخصوص أحد الفردين، أو لكلّ منهما على سبيل الاشتراك- و لا في إمكان إنشاء القدر المشترك وحده مجردا عن كلتا الخصوصيتين.

نعم ربّما يتوهم المنع من الأمرين من وجوه: بين مختصّ بأحدهما، و مشترك بينهما:

## ص: ٦

أما الأول: فهو للثاني: و تقريره: أنّ القدر المشترك المذكور كسائر الكليات ما لم يتشخص يمتنع وجوده في الخارج، و تشخصه إنّما هو بإحدى الخصوصيتين المذكورتين على سبيل منع الخلوّ، لانحصار فردة فيهما، فيمتنع إيجادها بدون شىء منهما.

و أما الثاني: فالمتصوّر منه وجهان:

أحدهما- ما ذكره صاحب المعالم- فيما حكى عنه من حاشيته على قوله:

(لأنّ الاستعمال في القدر المشترك إن وقع فعلى غايه الندره و الشذوذ)- من علّه الندره و الشذوذ قال: (و ذلك لبعده وقوعه نظرا إلى أنّ الطالب إذا لم يكن غافلا عن الترك، فإمّا أن يريد المنع منه، أو لا يريده، فلا يخلو الحال عن إرادته الوجوب أو الندب، فلا يتصوّر إرادته الطلب المجرد عن القيدين إلّا- عند الغفله عن ملاحظه الترك، و هو في غايه الندره، بل لا يمكن حصوله في أوامر الشرع، ففرض استعماله في القدر المشترك غير معقول، فتأمل)(١). انتهى.

و لا- يخفى أنّه اعتراف بإمكان استعمال الأمر في القدر المشترك، و بإمكان إيجادها في الجملة، إلّا- أنّه يلزمهما بالنسبه إلى الملتفت إلى الترك، و سيجيء الجواب عنه.

ثانيهما- أنّ الصيغه لم توضع لنفس القدر المشترك بعنوان الكليه، بل إنّما هي آله لملا-حظه جزئياتها الحقيقه و مرآه لها، و الموضوع له إنّما هي بعنوان عامّ، و لا ريب أنّه لا شىء من تلك الجزئيات إلّا و هو متقوم بإحدى الخصوصيتين بحيث لم يوجد بدون شىء منهما، فاستعمال الصيغه في كلّ واحد منهما لا يمكن إلّا مع إحدى الخصوصيتين، كما أنّ إيجاد شىء من تلك

١- نقل هذه الحاشية المحقق الملا الميرزا الشيرازي [ره] ضمن حاشيته على المعالم: ٤٦، لكن مع اختلاف يسير في ألفاظها.

ص: ٧

إحداهما.

أقول: هذا على فرض تماميته لا ينهض على المنع من استعمال الصيغه في القدر المشترك مجازا. نعم ينهض على منع إمكان إيجاده بدون شىء من الخصوصيتين، إذ بعد فرض أنه لا شىء من أفرادها إلا وهو متقوم بإحداهما و امتناع تحقق شىء منها في الخارج بدون شىء منهما لذلك يمتنع إيجاد القدر المشترك بدون شىء منهما، ضروره توقف حصوله على تشخصه و صيرورته فردا، و المفروض أنه لا فرد منه إلا- وهو متقوم بإحداهما، و يمتنع وجوده بدون شىء منهما، فيمتنع حصول القدر المشترك بدون شىء منهما، ضروره توقف ما يتوقف على شىء متوقف على شىء آخر على ذلك الشىء الآخر.

و يمكن تقرير المنع على وجه يقتضى امتناع استعمال الصيغه في القدر المشترك مجازا أيضا بأن يقال: إن القدر المشترك المذكور في المقام لم يعتبر في الوضع، أو الاستعمال مطلقا- حقيقه، أو مجازا- بعنوان الاستقلال في المفهوميه- كما هو الحال في مفاهيم أسماء الأجناس- بل إنما اعتبر بعنوان الآليه لتعرف حال الموارد الشخصيه، فهو إذن من المعانى الحرفيه التي لا يمكن تصوورها في الذهن و تعقلها إلا- بضميمه شىء من خصوصيات الموارد، و خصوصيته منحصره في إحدى الخصوصيتين المذكورتين، فلا يمكن استعمال الصيغه فيه بدون شىء منهما مطلقا، إذ إرادته معنى من اللفظ فرع تعقله و تصوّره قبل الإراده، و هو لا يعقل بدون شىء منهما.

و يظهر من ذلك عدم إمكان إيجاده بدون شىء منهما بتقريب ما مرّ بعد فرض انحصار فرديه فيهما.

هذا غاية ما قيل أو يقال في وجه المنع.

لكن لا يخفى ضعف تلك الوجوه بأسرها على من له أدنى تأمل و تدبّر، فإنّ منشأها عدم الفرق بين إرادته المعنى في الضمير و إرادته من اللفظ، فإنّ

ص: ٨

امتناع انفكاك القدر المشترك عن إحدى الخصوصيتين المذكورتين إنما هو بالنسبه إلى الأول، لكن لا مطلقا أيضا، بل بالنسبه إلى الملفت إلى الترك، و إلا فيمكن الانفكاك حينئذ بالنسبه إلى الغافل عنه، و أمّا الثاني فيمكن فيه التفكيك مطلقا، بأن يراد بالصيغه إفاده القدر المشترك وحده، فإنّ امتناع انفكاك شىء عن شىء في الذهن لا يقضى بامتناع التعبير عن ذلك الشىء و إفادته باللفظ وحده، كما أنّ امتناع انفكاكه في الوجود الخارجى عن أمر لا يقضى بذلك بأن يعبر باللفظ عنه وحده.

ألا ترى أنّ الأجناس يمتنع تصوورها في الذهن بدون شىء من الفصول، و كذا الموجودات الخارجيه يمتنع وجودها في الخارج

بدون شىء من الأعراض، مع أنه يمكن التعبير [عن ذلك] (١) و يصح إفاده كل من تينك بدون ما يلزمهما فى الذهن أو الخارج، كما فى قولك: (جئنى بحيوان، أو جسم، أو رأيت رجلاً) مريدا به إفاده الشخص الخارجى بعنوان كونه فردا من أفراد الرّجل مع أنّ الشخص لا يخلو فى الخارج عن كونه بأحد الألوان من السواد والبياض وغيرهما، و عن كونه متحيزا، و غير ذلك من العناوين الصادقه عليه، و كما فى وضع أسماء الإشاره، حيث إنها موضوعه للذوات الخارجيه بأحد عناوينها، و هو كونها ذكورا مشارا إليها، أو إناثا كذلك، و هكذا الحال فى الضمائر و الموصولات، إذ الأولى موضوعه لها بعنوان كونها ذكورا أو إناثا، و حاكيه عنها من هذا الوجه، و الثانيه موضوعه لها بعنوان كونها متعينه بصلاتها.

و قد حكى عن المدقق الشيروانى (٢) فى وجه الأمر بالتأمل فى الحاشيه المحكيه عن صاحب المعالم المتقدمه ما ذكرنا، قال: و وجهه أنه فرق بين إرادته

١- إضافه يقتضيها السياق.

٢- و هو المذكور فى هوامش المعالم بتوقيع [ملا ميرزا].

ص: ٩

المعنى فى الضمير و إرادته من اللفظ، و اللازم لغير الغافل هو الأول، و المعتبر فى الاستعمال هو الثانى، و هو غير لازم من البيان المذكور، و الاشتباه إنّما نشأ من الخلط بين الأمرين (١). انتهى.

و كيف كان، فبهذا ظهر دفع غير الوجه الأول من جهه دعوى امتناع الاستعمال فى القدر المشترك، حيث إنّ مبنى ما ذكره صاحب المعالم - قدس سرّه - إنّما هو امتناع الانفكاك فى الذهن، و مبنى الوجه الثانى إنّما هو امتناعه فى الخارج، و قد ظهر أنه لا يقضى شىء منهما بالامتناع، و أنه يجوز إفاده القدر المشترك وحده بالصيغه، غايه الأمر أنه إذا تعلق الغرض بإفاده إحدى الخصوصيتين أيضا- بأن يكون غرض الأمر الطلب على وجه الوجوب أو الندب، لا القدر المشترك وحده- يفيد الخصوصيه بقرينه خارجيه من لفظ آخر أو غير اللفظ، فيكون إفاده الطلب الخاصّ بدالين، فكذا لو سلمنا امتناع إيجاد القدر المشترك وحده، إذ غايه الأمر حينئذ أنه يوجد الطلب الشخصى المتفصل بإحدى الخصوصيتين بلفظين، إذ لا يلزم من ذلك امتناع إيجادهما.

و أمّا الجواب عمّا قرّنا من وجه المنع.

فأولا- بأنه خلط بين المقامين فإنّ عدم الانفكاك فى النفس غير إرادته الملزوم وحده من اللفظ، و قد عرفت منع الملازمه بينهما، غايه الأمر أنه يفاد الخصوصيه من دال آخر، كما يفاد خصوصيه الابتداء بذكر البصره، و خصوصيه الانتهاء بذكر الكوفه فى قولك: (سرت من البصره إلى الكوفه)، و لو لزم إفاده المراد بجميع خصوصياته من لفظ واحد لزم التجوّز فى جميع موارد إطلاق ألفاظ الكلى الموضوعه للكليات على أفرادها، و فساد التالى غنى عن البيان.

و ثانيا- بأنّ اللازم في مقام إرادته معنى من لفظ إنّما هو تصوّر ذلك المعنى بوجهه، فيكفى في إرادته الطلب المطلق من الصيغه تصوّره بوجه الآليه، و لا-ريب أنّ تصوّره على هذا الوجه لا-يتوقّف على تصوّر خصوص ما يقصد كونه آله لتعرّف حاله، بل يكفي تصوّر متعلّقه بوجه ما، فلنوضّح ذلك بقياس ما نحن فيه بالحروف، فنقول:

إنّ كلمه (من) مثلا موضوعه للابتداء على وجه الآليه، و هو ما يعبر عنه بالفارسيه ب (از)، و كذا كلمه (إلى) موضوعه للانتهاء كذلك، و هو ما يعبر عنه بالفارسيه ب (تا)، و كلمه (في) موضوعه للظرفيه كذلك، و هو ما يعبر عنه بالفارسيه ب (در) كما أنّ لفظ (الابتداء و الانتهاء و الظرف) موضوعه للمعاني الاسميه، و هي ما يعبر عنها ب (نخستين و سامان و آغاز و انجام)- على اختلاف موارد الاستعمال- و جاء، فإذا أردت استعمال تلك الحروف، فهل تستعملها في أزيد من معنى (أز، و تا، و در)؟ و إنّما تفيد خصوصيه متعلّقاتها بذكر الألفاظ الداله على تلك المتعلّقات من البصره و الكوفه و الدار في قولك: سرت من البصره إلى الكوفه أو رأيت زيدا في الدار.

و أيضا لا ريب أنّه قد يتفق أنّه قد يستعمل الشخص تلك الحروف مع عدم تعيين شيء من خصوصيات متعلّقاتها بعد، كما تقول: (اضرب زيدا في السوق) مع عدم تصوّر السوق و تعيينه عند ذكر (في)، و إنّما تصوّره و تعيينه بعده فتذكر السوق، فهل يلتزم أحد بأنّ (في) في هذه الصوره مهمله لم يرد بها المعنى؟! فإذا عرفت ذلك فقس عليه ما نحن فيه، فإنّ الصيغه موضوعه للطلب على وجه الآليه، و هو ما يعبر عنه بالفارسيه ب (بكن) كما أنّ لفظ الطلب موضوع للمعنى الاسمي المعبر عنه بالفارسيه ب (خواستن)، و لا ريب في إمكان استعمال الصيغه في هذا المعنى وحده، غايه الأمر أنّه يفاد خصوصيته من الخارج

لو تعلق الغرض بإفادتها أيضا، أو قلنا بامتناع وجوده بدونها.

هذا، ثمّ إنّ (١) بما حقّقنا- من إمكان إيجاد الخصوصيه بالصيغه و بأمر آخر دالّ على الخصوصيه لو لم يمكن تحقق القدر المشترك بدونها- ظهر ضعف ما أورد بعض المحقّقين من المتأخّرين (٢) على المدقّق المتقدّم (٣): ب (أنّ المنشئ إنّما ينشئ الطلب الخاصّ الواقع منه بالصيغه الخاصّه، فإنشاء الوجوب أو الندب إنّما يكون بالصيغه المذكوره، إذ مجرّد الإراده النفسيه لا يقضى بإنشاء المعنى في الخارج، كيف؟! و من بين أنّ الطالب للشيء إنّما يوقع طلبه (٤) على أحد الوجهين المذكورين، إلّا أن يكون غافلا- حسب ما قرّره- يعني صاحب المعالم- فالطلب (٥) الخاصّ مراد من اللفظ قطعا، فما ذكره في الجواب غير مفيد في المقام).

انتهى.

ثمّ إنّّه أجاب عن الإشكال: بما حاصله راجع إلى إرادته الخصوصيه من باب إطلاق الكلّي على الفرد باستعمال الصيغه في القدر المشترك و إرادته الخصوصيه من الخارج.

و فيه: أنّ الصيغه لم توضع للطلب الكلى، بل لجزئياته الحقيقيه، و هى الحصص الموجوده منه فى الخارج المتشخصه بخصوصيه الأمر و الأمور و الأمور به بطريق عموم الوضع و خصوص المعنى، كما اعترف به - قدس سره - و اختاره

١- فى الأصل: إنّ ...

٢- و هو المحقق التقى [ره] فى هدايه المسترشدين: ١٥٠، مع اختلاف يسير بين عباره المتن و عباره المصدر.

٣- و هو المحقق الميرزا الشيروانى [ره] الموقع ب [ملا- ميرزا] فى حاشيه المعالم: ٤٦ عند قول صاحب المعالم [ره]: [لأنّ الاستعمال فى القدر المشترك إنّ وقع فعلى غايه الندره و الشذوذ].

٤- فى المصدر: [إنّما يوقع طلبه غالبا].

٥- فى المصدر: [حسبما قررناه فالطلب].

ص: ١٢

فالمستعمل فيه الصيغه إنّما هو حصّه شخصيه من حصصه الجزئيه، و لا ريب أنّ كلّ واحده من خصوصيتى المنع من الترك أو الإذن فيه من الأحوال اللّاحقه لكلّ واحده من الحصص المذكوره إلّا أنّهما ليستا مما لا يمكن انفكاكه عن الحصص المذكوره بل يجوز إيجادها بدونهما، كما سيجى ء بيانه، لا أنّهما من أفرادها حتى يطلق عليهما الصيغه بطريق إطلاق الكلى على الفرد مع إفاده الخصوصيه من الخارج.

و بالجملة: الموضوع له الصيغه إنّما هو كلّ واحده من الحصص الجزئيه الموجوده فى الخارج من غير اعتبار شى ء من أحوال تلك الحصص فى مفهوم الصيغه، بل الموضوع له إنّما هى ذوات تلك الحصص مع قطع النظر عن ملاحظه شى ء من أحوالها اللّاحقه لها فى الخارج فى مقام الوضع، فحال الصيغه بالنسبه إلى تلك الأحوال نظير حال الأعلام الشخصيه بالنسبه إلى أحوال الذوات الخارجيه التى هى مسمياتها، فكما أنّه لا- دخل لشى ء من الأحوال هناك فى مفهوم اللفظ- و إنّ كانت الحاله من الأحوال اللّازمه للمسمى ككونه متحيزا، فكيف بما لا يكون كذلك- فكذا الحال هنا، و كما أنّ زيدا- مثلا- لا يقال: إنّ كلى بالنسبه إلى أحواله، فكذلك لا يصحّ أن يقال: إنّ كلّ واحده من الحصص المذكوره كلى بالنسبه إلى حالاتها التى منها المنع من الترك، أو الإذن فيه.

نعم يصحّ أن يقال: إنّ كلّ واحده من الحصص المذكوره مطلقه بالنسبه إلى أحوالها، كما يصحّ أن يقال: ذلك فى الأعلام الشخصيه، فعلى هذا فلا- بدّ أن يقرّر دفع الأشكال بأنّ الصيغه يطلق و يراد بها نفس الحصص الشخصيه الموجوده بها فى هذا الإطلاق التى هى معناها، و يراد الخصوصيه اللّاحقه لها من الخارج، كما عرفت بيانه، فيندفع الأشكال، فتأمل (١).

١- وجه التأمّل: أنّ مراده (قده) أيضا ذلك، إلّا أنّه سمّاه بإطلاق الكلى على الفرد، فيصير النزاع معه لفظيا. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٣

و كيف كان، فلو لا كون الصيغه من جهه المعنى مطلقه بالنسبه إلى خصوصيه الوجوب و التّدب لما صحّ تعلّقها فى إطلاق واحد

بأمور بعضها واجب، و بعضها مندوب، كقوله- مثلا-: صلّ الظهر و نافلتها، إلّا- بطريق استعمالها فى معينين، و اللازم باطل، فالملزوم مثله، مع أنه لا شبهه فى ورود الصيغه فى خطابات الشارع على هذا النحو إلى حدّ لا يحصى فذلك يكشف عن أنها مستعمله فى تلك الإطلاقات فى نفس الحصة الموجوده من الطلب فى الإطلاق الخاصّ المجرده عن شىء من الخصوصيّتين، و إنّما استفيد كيفيه تعلّقها بكلّ واحد من الأمور من الخارج.

لا يقال: إنّ المتعلّق بالنافله فى المثال المذكور ليس هذه الصيغه الملفوظه، بل هى المقدّره بقريينه الواو.

لأننا نقول: إنّ مع أنّ واو العطف لا يقتضى أزيد من التشريك بين المعطوف و المعطوف عليه إلّا فى الحكم المذكور، لا ينحصر المثال فيما ذكر، لورود ما ذكرنا بدون ذكر واو العطف، و إطلاقه فى العرف كثيرا كقولك: (زيد و عمر و أكرمهما) إذا كان الغرض وجوب إكرام زيد و استحباب إكرام عمرو، فإنّه بمنزله أكرمهما، فلا يتمشى - حينئذ - التوهّم المذكور.

و بهذا ظهر أنه يصحّ إطلاق الصيغه و إرادته الطلب منها مع تعلّقها بأمور:

بعضها واجب، و بعضها مندوب، و بعضها يكون طلبه لمجرّد الإرشاد.

و ظهر- أيضا- إمكان إرادته الرخصه منها، مع تعلّقها بأمور: بعضها واجب، و بعضها مندوب، و بعضها مباح، مع إفاده كيفيه تعلّق الإذن بكلّ منها من الخارج.

ثمّ الجواب عن توهّم امتناع إرادته القدر المشترك وحده- بتوهّم امتناع

ص: ١٤

تحقّقه بدون الخصوصيّتين لانحصار فرده فيهما-: أنّك قد عرفت أنّ الممتنع هو تحقّق إرادته شىء فى نفس الشخص الملتفت إلى الترك، بدون الرضا بالترك، أو بعدمه مع إمكان تحقّقه بدونهما بالنسبه إلى الغافل عنه، كما اعترف به صاحب المعالم- قدّس سرّه-، و أمّا الطلب فهو ليس من مقوله الإرادة، بل من مقوله الأفعال (١)، فإنّه ليس إلّا تحريك المأمور بآليه هذه الصيغه إلى المأمور به، و قد يتأكّد هذا التحريك بحيث يفهم منه الحتم و الإلزام، فيكون وجوبا، و قد يقام القرينه على الإذن فى الترك، فيكون ندبا، و قد يخلو عن كلا الأمرين بحيث ليس الموجود بالصيغه إلّا مجرد التحريك من دون شىء من الأمرين.

و توهّم أنّ قوام القدر المشترك إنّما هو بإحدى الخصوصيّتين بحيث يمتنع تحقّقه فى الخارج بدونهما.

مدفوع: بأنّ كلّ كلى يتحقّق فى الخارج بوجود فرده لا محاله، و إنّما الممتنع وجوده من غير وجود فرد أصلا، كما هو مبنى دليل المنع، و أفراد ذلك القدر المشترك فيما نحن فيه إنّما هى الحصص الموجوده منه فى الخارج، المتشخصه بخصوصيات الأمرين و المأمورين و الأفعال المأمور بها.

و بعبارة أخرى: إنّها كلّ طلب خاصّ صادر من أمر كذلك إلى مأمور كذلك بالنسبه إلى فعل كذلك، فهو ما لم يتشخص بهذا التشخص يمتنع وجوده فى الخارج، فالمقوم له إنّما هو التشخص من حيث الأمر و المأمور و المأمور به.



و أمّا تشخيصه من حيث التأكيد و الضعف فليس من مقوماته، لجواز انفكاكه عنه في الخارج [كما إذا] (٢) كان أمر من غير الدلالة على الحتم، أو الإذن في الترك، و إن كان الظاهر عند الإطلاق هو الأول.

١- و عبارته أخرى: إنه إرادته لفظية لا قلبية. لمحزره عفا الله عنه.

٢- إضافته يقتضيها السياق.

ص: ١٥

و كيف كان، فأفراد هذا القدر المشترك ليست منحصره في الوجوب و الندب، بل له فرد ثالث، و هو العارى عن اعتبار كلا الأمرين، و القدر المشترك إنما يمتنع وجوده في الخارج بدون وجود شىء من أفراده أصلا لا بدون فرد خاص منه.

هذا، مع أنك قد عرفت أنّ المراد بالقدر المشترك هنا ليس هو المفهوم العام، بل إنما هو حصّه من حصص ذلك المفهوم المشخصه بخصوصية الأمرين و المأمورين و الأفعال المأمور بها، و عرفت أنّ الوجوب و الندب - أعني فصلهما، و هو الحتم و الإلزام، أو الإذن في الترك - من أحوال تلك الحصص، لا من أفرادها، فينعكس الأمر، فإنّ وجود عوارض الشىء يتوقف على وجود ذلك الشىء المعروف بحيث يمتنع تحقّق العارض بدونه، و أمّا نفس المعروض فلا يتوقف وجوده على وجود العارض أصلا.

نعم لو كان العارض و المعروض متساويين في الصّديق يمتنع انفكاك المعروض عنه في الخارج، و هو غير التوقف و كونه متقوماً به، و ما نحن فيه ليس كذلك - أيضا - لكون المعروض - و هو كلّ حصه من حصص الطلب - أعمّ من العارض في الصدق لجواز تحقّقها بدون كلا الأمرين، فثبت إمكان تحقّق الطلب بدون أحد الأمرين، فتدبّر.

ص: ١٦

## الثانيه:

الثانيه (١):

عدّوا من معانى صيغته الأمر الإرشاد، و من المعلوم أنّه قد يقع بطريق الحتم، و قد يقع على غير وجه الحتم.

و كيف كان فهل هو من مقوله الإخبار - أعني الإخبار بأنّ الأمر الفلانى المذى أرشد إليه بالصيغته فيه المصلحه، فيكون قول الطبيب للمريض: اشرب السقمونيا بمنزله قوله: السقمونيا نافع و مصلح - أو أنّه من مقوله الإنشاء؟

و على الثانى - فهل هو من مقوله الإيقاع، أو الطلب؟

و على ثانيهما - فهل هو مغاير للوجوب و مباين له بحسب الحقيقة فيما إذا كان بطريق الحتم، و للندب كذلك إذا لم يكن بطريق الحتم و الإلزام، أو أنّه متحد في الصورة الأولى للأول، بحسب الحقيقة، و فى الثانيه للثانى كذلك، و إنّما يغايرهما

بالأمور الخارجيه، و يكون هو و الوجوب و الندب من الأفراد المتماثله المتّحده بحسب الحقيقه، المختلفه بالخصوصيات الخارجيه كأفراد إنسان و فرس و غير ذلك و أصنافها؟

الظاهر الأخير، أعني كونه طلبا و متّحدا [مع] الوجوب(٢) و الندب في الحقيقه.

أمّا الأول: فلظهور أنّك إذا سئلت عن طريق بغداد- مثلا- فقلت:

(اذهب من هذا الطريق) ليس قصدك الإخبار بهذا اللفظ عن قيام مصلحه

١- أي [الفائده الثانيه] كما في هامش الأصل.

٢- في الأصل: للوجوب.

ص: ١٧

الإيصال في هذا الطريق، بل إنّما طلبت منه الذهاب من هذا الطريق، فإنّ المراد بقولك: (اذهب) ليس إلّا ما يعبر عنه بالفارسيه ب (برو) و ليس هذا إلّا طلبا.

نعم لمّا علم أنّ هذا الطلب إنّما هو من جهه اقتضاء المصلحه- أي مصلحه المأمور به- فيفهم أنّ الأمر المرشد إليه ممّا فيه المصلحه لذلك، نظير الأوامر الشرعيه الوجوبيه أو الندييه، حيث إنّ لا- ريب أنّ المراد بها الطلب لا- غير، لكننا لما علمنا من الخارج أنّه لا- يأمر إلّا- عن مصلحه كامنه في المأمور به، فنعلم أنّ هناك مصالح، فكما أنّ ذلك الانفهام (١) لا- يوجب كون الأوامر المذكوره إخبارات فكذلك الكلام فيما نحن فيه.

و أيضا لا- يتوقّف تحقّق الطلب على ثبوت اقتضاء في نفس الطالب بالنسبه إلى الفعل المطلوب، إذ ليس حقيقه الطلب إلّا حمل الأمور على المأمور به، إلّا أن منشأه قد يكون الاقتضاء في نفس الأمر، فيكون لخصوصيه الأمر مدخليه في الأمر، فيكون حينئذ وجوبا أو ندبا، و قد يكون مجرّد مصلحه الشئ المأمور به من دون اقتضاء له، بحيث يمكن اجتماعه مع بغضه إلى وقوع الفعل في الخارج، فيكون طلبه حينئذ من لسان المصلحه بحيث لا يدخل خصوصيه نفسه في هذا الأمر، فيكون إرشادا.

١- ذكر علماء النحو و التصريف- كالزنجاني في تصريفه و السعد في شرحه على ما جاء في (تدريج الأداني إلى قراءه شرح السعد على تصريف الزنجاني: ٢٩)، و ابن الحاجب في شافيته، و الرضويّ (ره) في شرحها ١- ١٠٨-: أنّ (انفعل) مطاوع (فعل)، و لا- يبنى إلّا- من فعل فيه علاج- أي إيجاد الفعل بالجوارح الظاهره- و تأثير- أي إيجاد الأثر الظاهر للحواس الظاهره كالقطع- مثل: قطعه فانقطع و كسرتة فانكسر، و عليه فلا يقال: انكرم و انعلم و انفهم و انعدم، إذ لا علاج في الجميع و لا تأثير. قال ابن الحاجب في شافيته، (و من ثم قيل: انعدم خطأ). و مع هذا فقد تسامح علماؤنا (رض) في هذا البناء، عناية منهم بإيصال المقصود من أقرب طريق.

ص: ١٨

و بعبارة أخرى: إنّ المرشد ينزل نفسه منزله عقل المسترشد، و لَمّا كان عقله (١)- إذا علم بمصلحه للمسترشد- يحركه نحو الفعل، فيحركه المرشد حينئذ نحوه لذلك، أى لعلمه بالمصلحه، هذا بخلاف الحال فى الوجود و الندب، فإنّ الطالب فيهما إنّما يطلب الفعل من قبل نفسه لا غير، و هذا هو الوجه فى إمكان اجتماع الإرشاد مع البغض بوقوع الفعل فى الخارج.

و بهذا ظهر دفع ما اختاره بعض المحققين من المتأخرين من كون الإرشاد من مقوله الإخبار محتجاً: بأنّ الظاهر أنّ المقصود من الإرشاد هو بيان المصلحه المترتبة من دون حصول اقتضاء هناك على سبيل الحقيقة، فهو إبراز للمصلحه المترتبة على الفعل بصوره الاقتضاء، ثمّ استشهد باجتماعه مع البغض إلى وقوع الفعل فى الخارج (٢).

و توضيح الاندفاع: أنّك قد عرفت أنّ المقصود باللفظ ليس إلاّ الطلب لا غير، و إن كان الغرض تعلق بيان المصلحه، و هذا لا يستلزم استعمال الصيغه فى الإخبار، بل غاية الأمر أن يكون هذا الإطلاق من مقوله الكنايه- مثلاً- بأن يراد من اللفظ الطلب للانتقال من الطلب إلى المصلحه، فلا منافاه إذن بين إرادته الطلب من الصيغه و بين أن يكون الغرض بيان المصلحه، لإمكان حصوله تبعاً على هذا النحو، فلا يصلح جعل ثبوت الثانى دليلاً على انتفاء الأول، و عرفت- أيضاً- أنّ حقيقة الطلب ليس إلاّ تحريك الشخص نحو الفعل بآليه اللفظ، و أنّ هذا لا يتوقّف حصوله على كون الصيغه صادرة من اقتضاء نفس الطالب، بل

١- لا يخفى أنّ أمر العقل أيضاً إرشادى كأمر الشخص المرشد، فالأولى أن يجعل المناط فى الإرشاد كون الطلب مسبباً عن شىء آخر غير الاقتضاء فى نفس الطالب و شوقه إلى وقوع الفعل، بخلاف الوجود و الندب، فإنّهما من اقتضاء نفس الطالب، و سيجىء لذلك مزيد توضيح، فانتظر. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- هدايه المسترشدین: ١٣٩- سطر ٣٠-٣٣.

ص: ١٩

قد يكون مسبباً عنه، و قد يكون مسبباً عن اقتضاء المصلحه عند العقل، فينزل الطالب نفسه مقامه، فيطلب.

هذا، و بهذا ظهر أنّ الإرشاد ليس من مقوله الإيقاعات- أيضاً- فإنها عبارة عن الألفاظ الموجد له لأثر غير حاصل قبلها، كالملكيه و الزوجيه و نحوهما، كما أنّ الطلب عبارة عن الحمل و التحريك بآليه اللفظ، و عرفت أنّه من الثانى لا الأول، مع أنّه لم يحتمله أحد.

و كيف كان، فلا ينبغى الإشكال فى كون الإرشاد من مقوله الطلب و حمل الغير على الفعل، إلاّ أنّ الفرق بينه و بين الطلب المتحقّق فى الوجود و الندب أنّ الطلب هناك من قبل نفس الأمر، بمعنى أنّه ينشئه من نفسه و من اقتضائه و ميله إلى وقوع الفعل، إنّما لمصلحه عائده إليه نفسه، كما هو الغالب فى الأوامر العرفيه، أو لمصلحه عائده إلى المأمور، لكنّه مائل إلى وصول المأمور بتلك المصلحه، و يشاق إلى إيجاد المأمور- الفعل الذى يتضمّن تلك المصلحه- لذلك، و ذلك كما فى كافه الأوامر الشرعيه.

و بالجملة: فالمناط فى الوجود و الندب إنّما هو كون الطالب طالبا للفعل من قبل نفسه لأجل اقتضاء نفسه و شوقها إلى وقوع

الفعل من المكلف، سواء كان منشأ الشوق و الاقتضاء هو عود المصلحه إلى نفس الطالب، أو حبه و اشتياقه إلى وصول المأمور بتلك المصلحه، و هنا ليس كذلك، بمعنى أنه يطلب و يحمل الغير على الفعل، لكن ذلك الحمل و التحريك ليس من قبل نفسه، بأن يدخل نفسه في هذا الطلب، بل هو إمّا من لسان المصلحه الكامنه في الفعل العائده إلى المأمور، أو من جهة تباين بينهما، أي بين الأمر و المأمور، بأن تباينا على كون الطلب أماره على أمر، كأن قال الغير للأمر: إذا علمت بفاكهه حلوه من بين تلك الفواكه فمرني بأكلها، أو إذا علمت بمجيء العذى هو عدوّ لى فمرني بالاختفاء، أو إذا علمت بمجيء حبيب لى فمرني بالاستقبال، و أمثال ذلك،

ص: ٢٠

فيطلب منه ما تباينا عليه، إلا أنّ الغرض من هذا الطلب إنّما هو إعلام الغير بوقوع ما تباينا على كون الطلب أماره عليه، و هذا لا يوجب خروج الطلب عن كونه طلبا و تحريكا، بل تحريك حقيقه إلاّ أنّه ليس مسببا من اقتضاء نفس الأمر و ميله إلى وقوع المطلوب، بل قد يبغض وقوعه، لكنّه من كثره إنصافه و كمال رجوليته- مثلا- لا يقدم على خيانه من استشاره و استرشده، بل يحكم بما فيه المصلحه للمستشير مع كونه يبغض في النفس وصوله (١) بتلك المصلحه (٢).

و بعبارة أخرى فارسيه: فرق ميانه ارشاد و مقابله از وجوب و نذب، اين است که در ارشاد پای امر در میان نیست اصلا، بمعنى اینکه از روی ميل خود نمیخواهد و خصوصیت خود را دخليت نمیدهد در اين طلب، باینکه مقصودش از قولش که میگوید (بکن) اين نیست که من میخواهم بکنی، بلکه غرضش واداشتن غير است از روی مصلحتی که در فعل است از برای غير، یا از روی تباينی که با هم کرده اند و از اين جهت است نیز که فاعل مستحق ثواب نمیشود بفعل مأمور به، زیرا که استحقاق ثواب لازم امتثال است، یعنی فرمان برداری أمر، و مفروض است که اين أمر از خود امری ندارد که اتیان باو امتثال او باشد، فلذا- ایضا- عقابی از اين أمر بر تارك همچه امری نیست، و اما در وجوب و نذب پای خود أمر در میان است و فعل را از قبل نفس خود طلب میکنند و از اين جهت است که اتیان بمأمور به موجب استحقاق ثواب از او میشود، و تارك او در وجوب مستحق عقاب بجهت آنکه هر گاه اتیان کند، فرمان او را برده است و هر گاه ترک کند، نافرمانی او را کرده.

١- في الأصل: إلى وصوله.

٢- أي مع كونه- في نفسه- مبغضا للوصول إلى المطلوب مع ما فيه من المصلحه.

ص: ٢١

من أنّ الفرق بينهما: هو أنّ الطلب في الوجوب و النذب لمصلحه أخرويه و في الإرشاد لمصلحه دنيويه، إذ لا-ريب أنّ أوامر الإطاعه كلّها إرشاديه، مع أنّها ليست إلاّ للمصالح الأخرويه، و كذا أوامر بعض المندوبات إنّما هي لمصلحه دنيويه كالأمر بغسل الجمعه لحكمه إزاله الرائحه الكريهه، و كالأمر بالسواك لمنافع عديده دنيويه، مع أنّ الوجوب و النذب لا ينحصران في الأوامر الشرعيه، بل يجريان في العرفيه أيضا، إذ لا ريب أنّ بعضها- أيضا- وجوبی، و بعضها ندبی، و بعضها إرشادی، و لا ريب أنّ الوجوبيه و الندبيه منها ليست إلاّ لمصالح دنيويه، فبطل الفرق المذكور.

و يتلوه في البطلان ما ربما يتوهم من أنّ الفرق أنّ الطلب في الوجوب و الندب إنّما هو لمصلحه عائده إلى الأمر، و في الإرشاد إنّما هو لمصلحه عائده إلى المأمور فإنّ الحال في الإرشاد و إن كان كذلك، إلا أنّ الوجوب و الندب لا يلزمهما أن يكون الطلب فيهما لما ذكر، بل قد يكون لمصلحه راجعه إلى المأمور، كما إذا كان الأمر يحبّ وصولها إلى المأمور، فيأمره لذلك، مع أنّه لو بنى على ذلك لزم كون أوامر الشارع بأسرها إرشاديه، كما لا يخفى، و فساده أظهر من أن يذكر، فافهم.

هذا كله في إثبات أنّ مفاد الأوامر الإرشاديه هو الطلب لا غير.

و أما اتّحاده مع الوجوب و الندب بحسب الحقيقه فأوضح من أن يذكر، ضروره أنّه ليس حقيقتهما إلاّ الطلب، فإنّ كونهما من اقتضاء نفس الأمر أمر خارج، لأنّه داع لهما، و داعى الشىء خارج عن حقيقه ذلك الشىء، فيكونان متّحدين مع الإرشاد بحسب الحقيقه- حيث إنّ حقيقته أيضا هو الطلب- و غايرين معه من حيث الدواعى الخارجيه.

ص: ٢٢

ثمّ إنّه هل يمكن اجتماع جهتي الإرشاد و التكليف في طلب واحد، أو لا؟

الحقّ التفصيل: بأنّه إن كان متعلّق ذلك الطلب أمرا واحدا يمتنع (١) الاجتماع لأدائه إلى التناقض في نفس الأمر، فإنّ حيثيه الإرشاد- كما عرفت- إنّما هي أن لا يدخل الأمر نفسه في ذلك الطلب، و لا يكون هو باقتضائه و ميله، و حيثيه التكليف إنّما هي أن يدخل نفسه فيه، و يطلب من اقتضاء نفسه، فلا يعقل أن يكون طالبا لشيء واحد من هاتين الجهتين المتناقضتين، و إن كان أمورا متعدّده بحيث تعلق بكلّ منها على سبيل الاستقلال، كما إذا تعلق بعام، فيجوز الاجتماع حينئذ، لأنّ هذا الطلب الواحد إنّما ينحلّ حينئذ إلى طلبات متعدّده، كلّ واحد منها متعلّق بشىء من حيثيه، لأنّه حينئذ أوجد طلبات متعدّده بالصيغه بإطلاق واحد، فهي موجودات بوجود واحد.

ثمّ إنّه بعد ما بنينا على اتّحاد حقيقه الإرشاد مع الوجوب و الندب، و أنّها ليس إلاّ الطلب، فهل الصيغه إذا أطلقت مجرّده عن القرينه ظاهره في القدر المشترك بينها- و هو مطلق الطلب- أو في الإرشاد، أو في غير الإرشاد، أو مجمله؟

الحقّ هو الثالث، لكن هذا الظهور ليس مستندا إلى نفس اللفظ، فإنّه موضوع لمطلق الطلب، و يكون إطلاق اللفظ في كلّ من الإرشاد و غيره حقيقه لذلك، بل مستند إلى حال الطالب، فإنّ الظاهر من حاله أنّه إنّما يطلب من اقتضاء نفسه، و هذا الظهور ليس مستنده الغلبه، لأنّ لو فرضنا انه لم يخلق بعد إلاّ واحد- و لم يطلب هذا بعد، فأمر حينئذ بشىء و كان هذا الطلب أوّل طلب صادر منه- يظهر من حاله ذلك، نعم الغلبه أيضا موجوده فهي مؤكّده للظهور

١- في الأصل: فيمتنع ...

ص: ٢٣

المذكور.

و يؤيد الأخذ بهذا الظهور أصله عدم تنزيل الطالب نفسه منزله الغير، كما هو الحال في الطلب الإرشادي، فإن طلبه من اقتضاء ما متيقن على التقديرين، إلا أنه على تقدير الإرشاد يحتاج إلى التنزيل (١). المذكور أيضا، و هو أمر زائد مشكوك الحدوث، فيبنى على عدمه (٢).

و يعين الحمل - أي حمل الصيغه على الطلب الناشئ من اقتضاء نفس الطالب - بناء العقلاء طرًا عليه، فإن بناءهم على أنه إذا أمر مولى عبده بشيء من غير قرينه على أن هذا الطلب من قبل نفسه، فيجعلون هذا حججه على العبد و مصححا لعقابه لو خالفه معتذرا: بأننى احتملت أن يكون المولى قد طلب منى على أنه رأى صلاحى فى هذا الفعل، فطلب من اقتضاء المصلحة لا من اقتضاء نفسه، و لا يسمعون منه هذا العذر، بل يذمونه حينئذ، بل يسفّهونه و يجوزون عقابه من المولى، و هو الحججه على تعيين الحمل المذكور.

نعم يبقى أن بناءهم هل هو من باب الأصل المذكور، أو من باب ظهور الحال، أو الغلبه؟ كلّ محتمل، و الأظهر الثانى.

و كيف كان، فتعيين منشأ عملهم ليس بمهم لنا، و إنما الحججه عملهم، و هو ثابت، و ظهور الحال هنا نظير ظهور الحال فى سائر الأفعال القابله للنيابه، فإن

---

١- و حاصل التنزيل: أنه لما كان الشخص طالبا لنفع نفسه فمتى علم به طلبه، فهذا الشخص الأمر إرشادا ينزل نفسه منزله ذلك الشخص، فيطلب منه فعل ما فيه مصلحة له. لمحزره عفا الله عنه.

٢- اعلم أن كل ما ذكرنا فى الأمر - بالنسبه إلى الإرشاد و الوجوب و الندب - جار فى النهى أيضا بعينه بالنسبه إلى إرادته الإرشاد منه و الحرمة و الكراهه، فإن حقيقه النهى أيضا هو المنع لا- غير، و هو موجود فى الإرشاد أيضا، فيتحد حقيقه مع الحرمة و الكراهه إلا أنه أيضا كالأمر عند الإطلاق ظاهر فى كون المنع من كراهه نفس الناهى و الحال فى الموارد الدالّه على المنع نظير الحال فى الدلاله على الطلب بعينها، فتدبر. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٢٤

الظاهر فيها أيضا أنها واقعه من قبل نفس الفاعل لا الغير، بل لو وقعت منه من غير التفات إلى أنها منه أو من غيره تحمل على الأول و تتعين فيه، و هذا أيضا قد قامت الحججه من العقلاء على العمل به.

ثم إنه يظهر الثمره فيما قلنا فيما إذا كان الطلب صالحا لوقوعه على الوجهين و محتملا لهما، فيخرج ما لم يكن صالحا أصلا - كأوامر الإطاعه، فإنها لا تصلح إلا للإرشاد - و ما كان صالحا لكن المقام يكشف بقرينه معينه لأحد الأمرين.

هذا كله فى الطلب الصادر بصيغه الأمر.

و أقميا الصادر منه بمادّه الطلب مريدا بها الإنشاء، كأن يقول: (طلبت منك هذا) قاصدا به حمل المأمور و بعثه نحو الفعل، لا الإخبار عن كونه طالبا قبل، فلا خلاف فى كونه ظاهرا فى كونه من اقتضاء نفسه لظهور مادّه فى ذلك بلا خلاف.

(١): الألفاظ الدالّة على الطلب- كماّده الأمر و الإراده و الطلب إذا أريد بها الطلب الإنشائيّ، أعنى البعث و التحريك لا الإخبار، و صيغه الأمر، و كذا الجمل الإخباريه المراد بها الطلب- ظاهره فى الوجوب، أعنى الطلب الحتمى الّذى يلزمه المنع من الترك عند الإطلاق، سواء كان دلالتها على الطلب مجازا بمعونه القرينه- أى القرينه المفيده لإرادته الطلب من اللفظ المقرون بها، مع عدم قرينه على أنّ المراد أى فرد منه كما فى غير صيغه الأمر من الموادّ المذكوره (٢)، و الجمل الإخباريه إذا استعملت فى الطلب الإنشائيّ بمعونه القرينه

١- [الفائده الثالثه] على ما فى هامش الأصل.

٢- قولنا: (من الموادّ المذكوره): اعلم أنّ التجوّز فيها إنّما هو فى الهيئه لا المادّه- كما سيجى ء بيانه كما فى الجمل الإخباريه من غير تلك الموادّ أيضا، و هذا إذا أريد بها إيقاع الطلب فعلا، و أمّا إذا أريد الإخبار عنه فلا تجوّز فيها أصلا. لمحّرّره عفا الله عنه.

ص: ٢٥

مع إطلاقها من جهه أنّه أى فرد منه- أو حقيقه كما فى الصيغه على المختار من أنّها لا تفيد بنفسها إلاّ الطلب المطلق الصالح لتقيده بأحد الأمرين من الوجوب و الندب، و أنّ استفاده خصوصيه أحدهما إنّما هو من الخارج عن الصيغه- و لو كان هو الانصراف- بل يجرى الظهور المذكور فى الموادّ المذكوره على تقدير استعمالها فى الإخبار أيضا، فإنّ الفرق حينئذ بينها و بين الصيغه: أنّها استعملت حينئذ فى الإخبار عن البعث و التحريك المتحقّق بها فعلا، فهى ظاهره عند الإطلاق فى الطلب و التحريك الفعلى الحتمى، و تلك ظاهره عند الإطلاق فى الإخبار عن البعث و التحريك الحتمى، و إرادته الطلب منها على هذا الوجه- أى بعنوان الإخبار- على وجه الحقيقه، فإنّ تلك الموادّ ظاهره فى الطلب و حقيقه فيه، إلاّ- أنّها إذا حوّلت إلى هيئه الماضى و المضارع لا تفيد فعليه الطلب، و إنّما تفيد الإخبار عنه، فيكون حقيقه حينئذ من جهه المادّه و الهيئه، فإنّ هيئه الماضى و المضارع لإفاده الإخبار، و قد استعملت فيه، و المفروض حقيقه المادّه أيضا فى الطلب، فيكون الإخبار بها عن الطلب حينئذ حقيقه مطلقا.

نعم، إذا أريد بها فعليه الطلب فى ضمن إحدى الهيئتين، فهذا يوجب التجوّز فى الهيئه فقط، كما يلزم ذلك، أعنى التجوّز فى الهيئه فى الجمل الإخباريه التى ليست موادّها ظاهره فى الطلب.

و كيف كان، فعلى هذا، فالأحسن أن يقرّر المقال: بأنّ الألفاظ الدالّة على الطلب مطلقا- سواء كانت دالّة عليه على نحو الإنشاء و الإيقاع بها حال الإطلاق كما فى صيغه الأمر و الجمل الإخباريه المراد بها إنشاء الطلب، و كما فى الموادّ المذكوره إذا تجرّدت عن المعنى الإخبارى و أريد بها الإنشاء و الإيقاع،

ص: ٢٦

سواء كانت بصيغه الماضى، كقولك: (أردت، و طلبت، و أمرت) أو بصيغه المضارع، كقولك: (آمر، أو أطلب، أو أريد)، أو بصيغه اسمى الفاعل و المفعول، كقولك:

أنا أمر بكذا، أو طالب كذا، أو مرید له، أو هذا مطلوب منك، أو مراد منك، أو أنت مأمور به، أو على وجه الإخبار كما فى المواد المذكوره بالصيغ المذكوره إذا أريد بها الإخبار عن الطلب- ظاهره فى إرادته الوجوب إيقاعاً أو إخباراً على حسب اختلافها فى الدلاله على الطلب، وهذا الظهور ممّا لا ينبغى الإشكال فيه جداً، و هو متفق عليه بين القائلين بوضع صيغه الأمر لخصوص الوجوب و بين القائلين بوضعها للأعمّ، كما هو الظاهر.

نعم القائل باشتراكها بينهما لفظاً لعلّه يمنع هذا الظهور، مع احتمال أن يلتزم به لإمكان ظهور اللفظ المشترك فى بعض الموارد فى أحد معانيه عند الإطلاق بواسطة بعض الأمور الخارجيه الموجهه للانصراف.

ثمّ إنّه لو قلنا بأنّ هذا الظهور مستند إلى نفس اللفظ - كما يدّعيه القائل بوضع الصيغه للوجوب فقط - فلا إشكال.

و إن قلنا: إنّه مستند إلى غيره من الأمور الموجهه للانصراف، و إنّ اللفظ بنفسه لا يفيد مزيد من الطلب المطلق، كما هو المختار إلاّ أنّه بواسطة بعض تلك الأمور يظهر فى إرادته القدر المشترك باعتبار هذا الفرد - أعنى الوجوب - أى إرادته مقتيداً به، فيبقى تحقيق أنّ هذا الانصراف من أى أمر من الأمور الموجهه للانصراف، فنقول:

قد يقال: إنّه بسبب الكمال، فإنّ الطلب الحتمىّ أكمل من غيره و أشد، كما فى سائر الأعراض القويه بالنسبه إلى ضعيفها.

و هذا ليس بجيّد، لأنّ المراد بالكمال هنا، إن كان ما يقابل النقصان فى نوع الطلب و حقيقته، بمعنى أنّ الوجوب كامل من حيث حقيقه الطلب، بمعنى أنّه لا نقص فيه من تلك الجهه، بخلاف الندب، فإنّه ناقص من تلك الجهه.

ص: ٢٧

و أمّا الثانى: فلاّنه على تقدير تسليم الصغرى نمنع استناد الظهور إلى مجرد الكمال بهذا المعنى بأن يكون هو نفسه منشأ له، بل هو حينئذ مستند إلى انحصار الفرد فى الوجوب، بل هذا التزام بأنّ حقيقه اللفظ ليس إلاّ الوجوب و انه عين مفهوم اللفظ، فلا معنى لجعل اللفظ مفيداً بنفسه للقدر المشترك إذ بعد فرض أنّ أحد الأمين ناقص فهو خارج عن فرديته لذلك، فحينئذ فلا اشتراك فى المفهوم، بل هو عين الفرد الآخر.

و إن كان المراد به الكمال الإضافى، بمعنى الأكمليه فى نوع الطلب و حقيقته، كما هو الظاهر، فيكون المراد أنّ الوجوب أكمل من الندب من حيث تحقّق القدر المشترك فى ضمنه، و يكون حاله حال الأعراض القويه.

ففيه منع الكبرى: فإنّ الكمال بهذا المعنى لا يوجب بنفسه الانصراف جداً، و انصراف أسماء الأعراض إلى قوئها ممنوع.

نعم لو بلغ الكمال إلى حدّ بحيث يصير غير الكامل فى جنبه بمنزله المعدوم - بحيث كأنّ الكلّى منحصر فيه - فلا يضايق حينئذ الانصراف، لكن ليس هذا الانصراف ناشئاً عن هذا الكمال ابتداءً و بلا واسطه، بل إنّما هو ناشئ عن مقهوريه هذا للفرد الكامل (١) فى الأنظار بسبب الكمال.

و لو كان مراد القائل هذا فيتوجّه عليه منع الصغرى فى المقام، فإنّ كون الوجوب بهذه المثابه من الكمال ممنوع، هذا.



و ربّما يتوهّم: إلزام القائل المذكور بمقتضى ما اعترف به: من كون الوجوب أكمل و أشدّ من الندب كما فى سائر الأعراف، على أنّ مقتضى ذلك حمل اللفظ على الندب و انصرافه إليه، لأنّه بعد فرض أنّهما فردان من الطلب، مع اشتمال أحدهما [على] مزيه (٢) زائده، فالأصل عدم اعتبار تلك المزيه، و الأصل

١- فى الأصل: هذا الفرد الكامل ...

٢- فى الأصل: لمزيه ..

ص: ٢٨

إطلاق اللفظ بالنسبه إليها، فيحكم بمقتضى إطلاق اللفظ على إرادته الندب، لأنّه نفس الصيغه من دون اعتبار شىء زائد.

لكنّه مدفوع: بأنّ كلاً من الوجوب و الندب موجود بإيجاد واحد، فلا يلزم على تقدير الوجوب إيجاد آخر- و هو إيجاد قوه الطلب- حتى يكون هذا حادثاً آخر، فيندفع بالأصل للشكّ فى حدوثه، فيتعيّن به الفرد الآخر، و كذا لا يتعلّق فى الوجوب إرادته بالطلب و أخرى بتأكده، حتّى يقال: القدر المتيقّن إنّما هو إرادته الطلب المطلق، و إرادته شىء آخر معه و تقيّده به خلاف الأصل، فيندفع بالإطلاق، بل هنا إرادته واحده على كلّ حال إلا أنّ متعلّقها على تقدير إرادته الوجوب مرتبه من الطلب، و عند إرادته الندب مرتبه أخرى أضعف من السابقه، و كلّ واحد من المرتبتين أمر بسيط لا جزء له فى القصد أصلاً.

ثمّ إنهم ذكروا من أسباب انصراف المطلق: غلبه الإراده، و غلبه الوجود، فالأولى توجب ظهور تعيّن القدر المشترك فى الفرد الذى أريد غالباً.

و بعبارة أخرى: إنّها توجب ظهور كون القدر المشترك مراداً باعتبار هذا الفرد.

و الثانيه توجب ظهور كونه مراداً باعتبار الأفراد الغالبه.

و نحن نقول: إنّ سببيه الأولى للانصراف مسلّمه حيث إنّها توجب معهوديه ذلك الفرد من اللفظ، فيكون تلك المعهوديه المسببه عنها قرينه على إرادته الفرد المذكور.

و أمّا الثانيه ففيها تأمل، نظراً إلى أنّه يشكّل كونها بمجرد سببها للانصراف، و لا يلزم منها أيضاً معهوديه الأفراد الغالبه من اللفظ حتى تكون هى القرينه.

نعم لو بلغت الأفراد الغالبه فى الكثره و الشيعه إلى حيث صار غيرها من الأفراد لقلّتها بالنسبه إليها بحيث كأنّها لم تكن، و كأنّ فرد المطلق منحصر

ص: ٢٩

فى الأفراد الغالبه بأن تكون تلك الأفراد بحيث تملأ- العيون بحيث كأنّها لا ترى من أفراد المطلق إلاّ إيّاها، فلا تضايق حينئذ

كونها منشأ للانصراف.

ثم إن هاتين على تسليم كليتهما لا- يجرى شىء منهما فيما نحن فيه، لعدم ثبوت كون الوجوب غالب الإرادة أو الوجود، بل يمكن دعواهما بالنسبة إلى الندب فى الأوامر الشرعيه.

ثم إنه- دام ظلّه- عدّ من أسباب الانصراف أمرين آخرين:

أحدهما: شدّه الحاجه إلى بعض الأفراد، فهى توجب انصراف المطلق إلى هذا البعض و لو لم يكن هناك غلبه إرادته أو وجود- بحيث لو فرض بدو الخلق و ابتداء تكلمهم- فهذه توجب هذا الانصراف جدّاً.

و ثانيهما: كثره الحاجه إلى بعض الأفراد، فهى أيضا توجب انصرافه إلى هذا البعض من غير توقّف على غلبتي الإرادة و الوجود بحيث توجهه فى الفرض المذكور أيضا.

ثم إن هذين- أيضا- لا مساس لهما بما نحن فيه، فإنّ الوجوب ليس شديد الحاجه أو كثيرها بالنسبة إلى الندب قطعاً، فافهم.

قال دام ظلّه: على تقدير كون ظهور الأمر عند الإطلاق فى الوجوب من جهه الانصراف فغايه ما يمكن أن يوجّه به أن يقال: إنّ حقيقه الوجوب إنّما هى الطلب الخالص عن شوب الرجوع، و حقيقه الندب إنّما هى الطلب المشوب بالرجوع و الإذن فى الترك، إذ لا- ريب أنّ الإذن فيه بعد الطلب رجوع عن الطلب حقيقه، إذ ليس الطلب إلّا- البعث و الحمل، و هو ينافى الإذن، إذ معه لم يبق الطلب بحاله و إنما الباقي هو مجرّد الميل إلى الفعل.

و توضيح ذلك أنّك إذا أمرت عبدك ندبا فقد قصدت من الصيغه بعثه و حملة لا غير، فلذا يكون الصيغه مستعمله فى معناها الحقيقى، لكن فى قصدك

ص: ٣٠

أيضا مع القصد المذكور أن تأذن له فى الترك أيضا، فيثول إلى أنّ قصدك أيضا الرجوع عن هذا الطلب و عدم إبقائه على حاله، فيكون هذا الطلب مشوبا بقصد الرجوع و الإذن، و فائده الطلب حينئذ تنبيهه على ميلك إلى الفعل المأمور به، فإنّ الطلب كاشف عنه جدّاً، لكن لا يكون ارتفاعه مستلزما لارتفاعه قطعاً، فيكون حاصل الأمر الندبى بعد الإذن هو مجرّد الميل إليه من دون تحريك.

و كيف كان فهنا أمران: الطلب و الإذن فى الترك، و لا ريب أنّ الصيغه بنفسها لا تنهض على إفاده الثانى، بل لا بدّ فى ذلك من إيراد دالّ آخر من القرائن البتّه.

هذا بخلاف ما لو أمرته بالأمر الوجوبى، فإنّ قصدك حينئذ إنّما هو الطلب مع عدم قصد الرجوع عنه، فيكون مفاد الصيغه حينئذ هو الطلب الخالص عن شوب الإذن فى الترك، و لا ريب أنّه يكفى فى إفادته الصيغه بنفسها من دون حاجه إلى إيراد دالّ آخر، فإذا أطلقت الصيغه فهى تفيد الطلب، و مع عدم اقترانها بالإذن فى الترك يكون مفادها هو الطلب الخالص، و هو الوجوب.

فإذا عرفت فنقول: إن وجه انصراف الطلب المستفاد من الصيغه عند إطلاقها و تجريدها عن القرينه إنما هو تجريدها و إطلاقها من القيد.

و بعبارة أخرى: إننا بعد ما فرضنا أن الصيغه بمجرددها تكفى - إذا لم تنضم إليها قرينه - تكفى في إفاده الوجوب حيث إنها دالة على الطلب، و إذا لم يلحقه الإذن في الترك فيكون خالصا عن شوبه، فيتعين في الوجوب، لأنه الطلب الخالص عنه، هذا بخلاف الندب، فإن فصله و هو الإذن في الترك لا بد في تفهيمه من قرينه خارجيه غير الصيغه، فحينئذ إذا ورد أمر مطلق مع إحراز أن الأمر قاصد به التفهيم، و أنه في صدد تفهيم غرضه المقصود، فيقال: إنه لو كان مراده الندب لأقام القرينه على الإذن، و إلا لزم إخلاله بغرضه، فإذا لم يتم - كما هو المفروض - فلا بد أن يكون مراده هو الطلب مع عدم الإذن في الترك، فيتعين هذا

ص: ٣١

في الوجوب، فيكون منشأ الانصراف و سببه هو إطلاق اللفظ و تجريده عن قيد زائد، و الحال في انصراف الطلب إلى الوجوب نظير الحال في انصرافه إلى الوجوب العيني لا التخيري، فكما أن إرادته كل منهما من الصيغه لا توجب التجوز في الصيغه أصلا، حيث إن كلاهما نوع من الطلب المذمى وضعت هي بإزائه، فكذلك الحال في المقام، و كما أن منشأ انصراف الطلب إلى العيني هناك إنما هو إطلاق اللفظ و تجريده عن قيد زائد، حيث إن طلب شىء إذا لم يشبه الإذن في تركه إلى بدل معين في العيني، إذ هو هو الطلب الخالص عن هذا الشوب، و يكفى في إفادته نفس الصيغه من دون حاجه إلى أمر آخر، إذ المفروض أنها دالة على طلب هذا الفعل، و طلبه إذا خلص عن الشوب المذكور يكون طلبا لهذا الشىء بعينه، هذا بخلاف الوجوب التخيري (١) حيث إن الطلب فيه مشوب بالإذن في ترك ذلك الفعل إلى بدل، و لا يكفى في إفاده ذلك نفس الصيغه، بل [لا بد] (٢) من إيراد قرينه أخرى، فيقال بعد قولك: (افعل هذا): أو ذاك، إذ لو لم تأت بالثاني فالأول ظاهر في العيني، فكذلك منشأ الانصراف فيما نحن [فيه] هو تجريد اللفظ و إطلاقه، كما عرفت، و سيجىء مزيد تحقيق لذلك في مسأله الوجوب التعيني و التخيري إن شاء الله تعالى، فافهم.

ثم إنه قال دام ظلّه: و للنفس تأمل في كل من دعوى كون الأمر حقيقه في القدر المشترك بين الوجوب و الندب و دعوى كون الانصراف إلى الوجوب - على تسليم الأولى - مسببا من الوجه المذكور، أو من أحد الوجوه المتقدمه.

نعم المتيقن ظهور الأمر عند الإطلاق في الوجوب، و لم يتحقق بعد أنه

١- الفرق بين الندب و الوجوب التخيري: أن الأول هو الطلب المقرون بالإذن في الترك لا إلى بدل أصلا، و الثاني هو الطلب المقرون به إلى بدل، لا مطلقا. لمحزره عفا الله عنه.

٢- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ٣٢

من نفس اللفظ أو من الخارج، و أن سببيه الانصراف على الثاني ما ذا؟

أقول: الظاهر صدق الدعوى الأولى، فإننا لو خُصنا أنفسنا عن ملاحظه التجريد و التقييد لا يفهم و لا يتبادر من الصيغه حينئذ إلاّ الطلب المطلق، و هو الحجّه.

و أما الدعوى الثانيه فالظاهر صدقها بالنسبه إلى الوجه الأخير إلاّ أنّه يوجب تخريب ما بيّنّا آنفا من إمكان إيجاد القدر المشترك وحده، فإنّ الطلب إذا وجد فهو إمّا مع الإذن في الترك أو مجرد عنه، لامتناع ارتفاع النقيضين، فالأول ندب، و الثاني وجوب، فافهم.

ثمّ إنّّه يمكن أن يكون هذا الانصراف بسبب الكمال فإنّه و إن لم يوجبه مطلقا إلاّ أنّه قد يوجبه كما إذا كان الفرد الغير الكامل بمثابة كأنّه ليس بشيء، و أنّ فرد الكلى منحصر في الكامل - كما عرفت - و الحال هنا كذلك، فإنّ الطلب المتعقّب بالإذن في الترك كأنّه ليس بطلب حقيقه، فينصرف اللفظ لذلك إلى الوجوب، فتدبّر.

إيقاظ: الحال في النهي من جهه الوضع للقدر المشترك و انصرافه عند الإطلاق إلى الحرمة هو الحال في الأمر - كما عرفت - و الوجه الوجه، فإنّ المنع الخالص يتعيّن في الحرمة و مع الإذن في الفعل لم يبق حقيقه المنع على حاله.

و الحمد لله ربّ العالمين، و صلّى الله على محمد و على و فاطمه و الحسن و الحسين عليهم السلام.

## الرابعه

(1): اختلفوا في أنّ الجمل خبريه إذا قامت قرينه على استعمالها في الطلب و الإنشاء مع عدم القرينه معها على أنّ المراد أيّ نحو من الإنشاء،

1- أي [الفائده الرابعه] على ما في هامش الأصل.

ص: ٣٣

فهل هي حينئذ ظاهره في الوجوب، أو لا (1)؟ و عن جماعه الأول، و عن آخرين الثاني.

احتجّ المانعون بأنّها موضوعه للإخبار، فإذا تعدّر حملها عليه تعيّن (2) حملها على الإنشاء مجازا، و كما يصحّ استعمالها في إنشاء الوجوب كذا يصحّ استعمالها في إنشاء الندب، أو مطلق الطلب، فإذا تعدّرت الحقيقه و تعدّدت المجازات لزم الوقف بينها، و قضيه ذلك ثبوت المعنى المشترك، و هو مطلق الرجحان، و الثابت به هو الاستحباب بعد ضمّ أصل البراءه إليه إن كان المورد من مواردّها، و إن كان المورد من موارد الاحتياط فيثبت به الوجوب، و كيف كان فهي ليست ظاهره في الوجوب أصلا.

و الحقّ هو الأوّل لوجه:

[الأول] (3) التبادر عرفا: فإنّهم لا يفرّقون بين صيغه الأمر و بين الجمل خبريه إذا علموا أنّ المراد بها الإنشاء مجازا في فهم الوجوب و استفادته من اللفظ بشيء أصلا، فكما يتبادر عندهم من الصيغه عند الإطلاق الوجوب، فكذا يتبادر منها ذلك عندهم

مع قيام القرينه الصارفه عن استعمالها في الإخبار مع عدم القرينه على تعيين أنّ المراد أيّ نحو من الإنشاء، و كما يثبت بالأوّل ظهور الصيغه وضعا أو انصرافا- على تفصيل ما مرّ في الوجوب- فكذا يثبت بالثاني ظهور الجمل حينئذ في الوجوب ظهورا عرفيا مستندا إلى قرينه عامّه لازمه للفظ في جميع الموارد على أنّ المراد الوجوب إمّا باستعمال الجمل فيه بخصوصه، أو أنّها مستعمله في مطلق الطلب، و هو منصرف

١- الظاهر زياده الواو، و أنّ العبارة تستقيم بدونها.

٢- في الأصل: فتعّين ..

٣- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ٣٤

إليه عند الإطلاق بأحد أسباب انصراف المطلق إلى بعض أفرادها كما مرّ في الصيغه.

و لا يهمنّا التفتيش عن أنّ هذا الظهور هل من نفس اللفظ حينئذ بأن تكون القرينه العامّه قائمه على استعمال الجمل في خصوص الوجوب، أو أنّه من جهة انصراف الطلب المطلق إليه بأحد أسباب الانصراف مع استعمالها في الطلب المطلق، فإنّ الغرض من تشخيص الظهور حمل اللفظ عند الإطلاق على المعنى الظاهر، و لا فرق فيه بين أن يكون الظهور ناشئا من نفس اللفظ، أو من إطلاق المعنى و انصرافه إلى الفرد الظاهر، فإنّ كلّ منهما يوجب حمل اللفظ - عند الإطلاق و عدم القرينه على إرادته المعنى المخالف للظاهر- على ذلك المعنى الظاهر، فلذا لم نفتش كملا في الأصل - أعني صيغه الأمر- عن أنّ ظهورها في الوجوب هل من نفس اللفظ، أو من جهة الانصراف؟

و لو طالبنا الخصم بتعيين: أنّ تلك القرينه ما ذا؟ قلنا: ليس علينا تعيينها، فإنّ تبادل الوجوب من الجمل حينئذ مطلقا- من غير اختصاص له ببعض الأمثله دون بعض، و ببعض الموارد دون آخر- يكشف عن وجود تلك القرينه العامّه قطعا و يلزمه البتّه، فمن عدم اقتدارنا على أنّها ما ذا لا يلزم عدمها (١)، و لا ينبغي الارتباب في تحقّقها بعد إحراز الملزوم، و هو تبادل الوجوب عرفا عند الإطلاق و التجرد عن القرينه الخاصّه مطلقا، و نحن قد أحرزناه على سبيل القطع.

و لو قيل: إنّ لا بدّ لمن يدعى ظهور الجمل حينئذ في الوجوب من إحراز أمرين البتّه: أحدهما ما استعمل في الوجوب، و ثانيهما إحراز قرينه عامّه لازمه

١- أي لا يلزم من عدم اقتدارنا على تعيينها انتفاؤها.

ص: ٣٥

للمستعمل - بالفتح- في جميع الموارد، و مع إمكان الثاني- كما مرّ- نمنع من إمكان الأوّل، إذ على تقدير استعمال الجمل حينئذ في الوجوب فالمستعمل إمّا خصوصيات الموادّ بأن يكون في كلّ مورد عبارته عن مادّه غير المادّه المستعمله في المورد الآخر، و إمّا خصوصيات الهيئات، أو القدر المشترك بين الأولى، أو الثانية، و الكلّ باطل.

أما الأولان: فللتفاهق على أنّ المستعمل على تقديره أمر واحد فى جميع الموارد، بمعنى أنّه فى كلّ مورد عينه فى مورد الآخر، فلا بدّ أن يكون أمرا كليًا مشتركًا بين خصوصيات الموارد.

و أيضا يردّ الأوّل منهما الاتّفاق على أنّ المستعمل ليس مادّة الجمل أصلا، بل لو كان فهو هيئاتها، بمعنى أنّ الهيئات الجزئية مستعمله فى الإنشاء.

هذا مضافا إلى أنّه لا يعقل قيام القرينه العامّه على تقدير كون المستعمل خصوصيات الموادّ أو الهيئات على إرادته الوجوب فى جميع الموارد، إذ لا بدّ فيها من تحقّق أمر عامّ سار فى جميع الموارد تكون تلك القرينه لازمه لهذا الأمر العامّ.

و إن شئت قلت: إنّ القرينه العامّه ما لم يلحظ معها خصوصيه شىء من الموارد الخاصّه، بل الملحوظ معها أمر عامّ فأينما تحقّق هذا الأمر العامّ يتحقّق لها تلك القرينه، و تفيد إرادته مدلولها منه.

و من هنا يتولّد إشكال آخر: و هو أنّ المستعمل لو كان الخصوصيات لامتنع (1) ظهوره فى الوجوب، إذ المفروض أنّها لم توضع له، و المفروض أيضا عدم القرينه الخاصّه، و أمّا العامّه فلا- يعقل قيامها على الخصوصيات بخصوصياتها، لما عرفت من أنّ الملحوظ معها ليست الخصوصيات بوجه، فيلزم الإجمال.

١- فى الأصل: فيمتنع ..

ص: ٣٦

و أما الأخيران: فلأنّه لا يعقل و لا يتصوّر قدر مشترك بين خصوصيات الموادّ أو الهيئات، لتباينها و اختلافها غايه الاختلاف: أما فى الموادّ فواضح، مع أنّه يرده الاتّفاق المتقدّم على أنّ المستعمل ليست الموادّ أصلا، و أمّا الهيئات فلأنّ الجمله خبريه بصيغه الماضى لها هيئه مبينه لها بصيغه المضارع، و هيئتها فى كلّ منهما مبينه لهيئتها فى الجمل الاسميّه.

هذا، مع أنّ هيئتها بصيغه الماضى أو المضارع أو الجمله الاسميّه أيضا غير منظمه، ضروره اختلاف هيئات الأفعال الدالّه على الماضى باختلاف التجردّ و الزيادة على ثلاثه أحرف، و باختلاف المجهول و المعلوم، و كذا الحال فى الأفعال المضارعه، و هكذا فى الجمل الاسميّه.

فهو مدفوع:

أولا- فبأنّ هذا لا يخصنا (1)، بل على تقدير تماميته يجرى على القول الآخر أيضا، فإنّهم أيضا يقولون باستعمال الجمل فى شىء غير الإخبار، و هو الإنشاء، اللهمّ إنهم يمنعون من ظهور الوجوب (2).

و ثانيا أنّ المستعمل فى معنى الإنشاء ليس مطلق الجمل خبريه، بل الفعلية منها، و هى ما تكون بصيغه الماضى أو المضارع.

فنقول: إنّ المستعمل هو الهيئه لا مادّه، لكن لا الهيئه الخاصّه، بل مطلق هيئتى الماضى و المضارع، و كلاتهما أمر عامّ.

و ما قيل - من منع القدر المشترك بين هيئات أفعال الماضى أو المضارع - مدفوع باتفاقهم على أن الموضوع فى الأفعال هى الهيئه العامه بين هيئات

١- فى الأصل: يختصنا.

٢- كذا فى الأصل، و الأسلم فى العبارة هكذا: (اللهم إلا أنهم يمنعون من ظهورها فى الوجوب).

ص: ٣٧

الماضى فى أفعال الماضى مجرّده أو مزيدا فيها، و كذا فى أفعال المضارع، فكلما يتصوّر المستشكل لكونه موضوعا فى الأفعال فليفرضه مستعملا فى الوجوب فى المقام.

هذا، و كيف كان، فلا ينبغي التأمل و الارتياب فى ظهور الجمل الفعلية الإخبارية حينئذ فى الوجوب عرفا من غير قرينه خاصيه موجوده فى خصوص المقام، و يكشف عن ذلك أنه لو أمر مولى عبده بصيغه الأخبار - بأن يقول له:

(تأتينى بالماء) - و علم العبد أن مراده ليس الأخبار، بل الإنشاء، فترك الإتيان بالماء - معذرا: بأنى احتملت أن يكون مراده الندب الغير اللازم على - لذمه العقلاء و أهل العرف، و جوزوا (١) عقابه من المولى، فجعلهم الجملة المجرّده - عن قرينه تعين إرادته الوجوب أو الندب - حججه على العبد دليل على ظهورها فى الوجوب، و إلا لزم السفه و العبث، فافهم.

الثانى (٢): تتبع الآثار و الأخبار المأثوره من المعصومين الأطهار - صلوات الله عليهم، و جعلنا معهم فى دار القرار - فإن من تتبع الكتب المدوّنه فيها يرى أن غالب ما كان المراد بيان وجوب شىء فهو إنما يبين بالجملة الخبرية الخاليه عن القرينه اللاحقه لخصوص المورد على تعيينه، كما فى موارد الأمر بالإعاده فى العبادات عند عروض الخلل لها، و كما فى موارد الأمر بالوضوء و الغسل، فإنّه أقيم فيها لفظ الجملة الخبرية مقام الأمر، فجعل فى مقام (أعد) (تعيد)، و فى مقام (توضأ) (توضأ)، و فى مقام (اغتسل) (تغتسل)، و هكذا فى غير تلك الموارد من العبادات و غيرها، حيث أقيمت الجملة الخبرية الفعلية - من المضارع و الماضى - مقام صيغه الأمر، و اكتفى بها - مجرّده عن قرينه تعين أن المراد أى نحو من

١- فى الأصل: ليذمونه العقلاء .. و يجوزون ..

٢- أى (الوجه الثانى) من الوجوه المستدلّ بها على القول بظهور الجملة الخبرية فى الوجوب.

ص: ٣٨

الطلب - عند بيان الوجوب، فيكشف ذلك عن كون الجملة حينئذ ظاهره عرفا فيه بحيث لا حاجة لها فى إفادته إلى ضمّ قرينه من المتكلم إليها، و هو المطلوب.

الثالث: استدلال العلماء و الصحابه خلفا عن سلف بالأخبار الوارده بلفظ الخبر - المعلوم إرادته الإنشاء منها - على إثبات الوجوب من غير نكير عليهم، كما استدّلوا عليه بصيغه الأمر المجرّده.

هذا كله مضافا إلى ما نرى من بناء بعض من أنكرك ذلك - لفظا - عليه في مصنفاته، فراجع كتب من أنكرك، فإنك تراه أنه استعمل لفظ الجملة الخبرية في معنى الوجوب في عناوين الفقه من غير قرينه على تعيين الوجوب.

و كيف كان، فظهور الجمل في الوجوب حينئذ كظهور الأمر في الوجوب بديهي لنا و للعرف، و عمل الناس طرًا عليه من العرف و العلماء حتى المنكرين إذا غفلوا (١) عمًا بنوا عليه من جهه بعض الشبهات، كما وقع عن بعض فإنه كالجبلي لجميع الناس.

و قد نسب الفاضل التراقي - بعد ما استقرب القول بالإنكار على ما حكى عنه في كتاب (المناهج) (٢) - هذا القول إلى جماعه منهم العلامة (٣) في

١- هذا هو الأظهر، و يحتمل أن العبارة هكذا: (إذ أغفلوا).

٢- مناهج الأحكام و الأصول: ٤١، عند قوله: (منهاج: قد وردت في الآيات و الأخبار ألفاظ خبرية).

٣- تذكرة الفقهاء: ١- ٢٥، و الظاهر أن الفاضل التراقي (ره) استفاد قول العلامة (قده) بظهور الجمل الخبرية في الوجوب من مفهوم قوله (قده): (و قول الكاظم [الوسائل: ١- ٢٦٩- كتاب الطهارة- باب: ١٢ من أبواب الوضوء- ح: ٣] عليه السلام: «المصحف لا تمسه [في التذكرة: (لا يمسه)، و قد أثبتناها كما في الوسائل.] على غير طهر ... إن الله تعالى يقول: (- لا يمسه إلا المطهرون-) [الواقعه: ٧٩]. محمول على الكراهه.، فلو لا- ظهور الجملة الخبرية في التحريم عنده لما التجأ إلى حملها على الكراهه.

ص: ٣٩

(التذكرة) (١) في مسأله جواز مس كتابه القرآن بغير طهاره.

و قد نقل بعض أقراننا أن الموجود فيها خلاف ما نسب - قدس سره - بل هو قائل بعدم جواز المس (٢) مستدلاً بقوله تعالى: (- لا يمسه إلا المطهرون-) (٣)، فعلى هذا [هو] موافق لما اخترناه، فإن الآيه من الجمل المستعمله في الإنشاء، و نسبته - قدس سره - الخلاف إلى غير العلامة (٤) - على

١- قال دام ظلّه: الظاهر غلطيه النسخه، و أن الأصل (الذخيره) [المتداوله اليوم هي للمحقق السبزواري (ره) في شرح (إرشاد الأذهان) للعلامة (قده)، و لا يوجد له (قده) كتاب باسم (الذخيره) بحسب فحصنا، كما لم ينقل المحقق السبزواري (ره) في ذخيرته قول العلامة (قده) بظهور الجملة الخبرية في الوجوب، لكن يحتمل أنه (ذخيره) السيد المرتضى (قده)، و لم نحصل عليه.] مكان (التذكرة)، فإن في الذخيره ما يدل بظاهره على المنع، فراجع. لمحزره عفا الله عنه.

٢- قال - دام ظلّه - العلامة في (المنتهى) [المنتهى المطلب: ١- ١١٢]. في مسأله الحائض استشكل في حديث: «أنها تلبس درعها، و تضطجع [الكلمه غير واضحه في الأصل، فأثبتناها من المصدر.] معه» [الوسائل: ٢- ٥٧٢- كتاب الطهارة- باب: ٢٦ من أبواب الحيض- ح: ٣، لكن الحديث في المصدر هكذا: « تلبس درعا، تم تضطجع معه.»] - أي مع زوجها: - بأنه جملة خبرية، و هي غير ظاهره في الوجوب، بل تفيد الندب. قال: و هذا النوع من المناقشات كثيره منه، مع ما عرفت من استدلاله بالآيه على عدم جواز مس كتابه القرآن. و كيف كان، فمخالفته - سيما في بعض كتبه - لا تضرنا بعد قيام الدليل على خلافه. لمحزره عفا الله عنه.



٤- قال دام ظلّه: قال المحقق الثاني [جامع المقاصد: ١- ٩٢]. قدّس سرّه-: (الجملة الخبرية غير صريحة في الوجوب). قال دام ظلّه: ولا- يبعد ذلك منه، إذ بناؤه على أنه ليس كثير اعتناء بالظواهر اللفظية، فلذا يرفع اليد عنها بالظنون الخارجيه كالشهره و أمثالها، بل يرفع اليد عنها بسبب الأصول العمليه، لكن بعد قيام الدليل القطعي لا نبالي بخلاف هؤلاء، فافهم. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٤٠

تقدير صدقها- لا- تضرنا بعد قيام الأدلّه القطعيه على المختار، مع أنّه إنّما استظهر الإنكار ممّن نسب إليهم في بعض الموارد الخاصّه كالمسأله المذكوره، ولا- ريب أنّه لعلّ إنكارهم لحرمة المسّ من جهه إجمال الآيه من حيث أنّه فسّرت أيضا بأنّ المراد (١) هو اللوح المحفوظ، يعنى: لا- يمسه- اللوح المحفوظ- إلّا- المطهرون. فعلى هذا يراد بها الإخبار عن ذلك لا- غير، فيخرج عن محلّ الكلام، إذ هو بعد فرض إرادته الإنشاء من الجملة خبريه، ولا ربط لها حينئذ بجواز مسّ كتابه القرآن.

و على تقدير أنّهم استشكلوا في الآيه من جهه كونها جملة خبريه، و أنّها ليست ظاهره في الوجوب، فيمكن حمل ذلك على أنّهم اعتقدوا حكم المسأله- أعنى جواز المسّ- بدليل آخر.

ثمّ أشكلوا في الآيه من باب الشبهه في مقابله البديهه التي يعلمون خلافها من أنفسهم، فإنّ الخروج عن ظاهر الآيه و إن كان لا بأس به مع العثور على دليل قاهر عليها أظهر منها أو نصّ في الجواز، إلا أنّ تعليل عدم جواز التمسك بكونها من الجمل الخبريه و أنّها ليست ظاهره في الوجوب شبهه في مقابله البديهه، و كيف كان، فيظهر [أن] تلك الشبهات غير عزيزه في كلماتهم، فراجع.

ثمّ إنّنا بعد ما حققنا من ظهور الوجوب من الجمل يندفع استدلال المانعين، فإنّ لزوم الوقف إنّما فيما إذا لم يكن أحد المجازات أظهر من غيره، و ليس المقام كذلك كما عرفت.

ثمّ إنّّه احتجّ بعض من وافقنا في المذهب: بأنّ الوجوب أقرب إلى الثبوت و الوقوع العدى هو مدلول الأخبار، و إذا تعدّرت الحقيقه قدّم أقرب

١- أى المراد بالضمير في [يمسه] هو اللوح المحفوظ.

ص: ٤١

المجازات، بل ربما يقال (١) في الأصل: فيمنع.

(٢) بدلائلها على الاهتمام بالطلب أكد من دلالة الأمر عليه.

و فيه: أنّ الأقربيه الاعتباريه لا- عبره بها، فإنّ المدار في تقديم بعض المجازات على الآخر إنّما هو ظهوره من اللفظ بعد قيام

القرينه الصارفه دونه، و هى لا- توجب ذلك، فإن أكديه معنى فى العلاقه بينه و بين المعنى الحقيقى لا يوجب رجحان إرادته ذلك المعنى عند المتكلم ظهوره عند المخاطب، كما هو فى الأقربيه الاستعماليه كذلك.

نعم قد يبلغ تأكّد العلاقه و المناسبه بين المعنى المجازى و الحقيقى إلى حدّ يوجب كونه كأنه المعنى الحقيقى، فحينئذ لو لم يعارضه جهه أخرى فلا يبعد كونه موجبا لتعهد هذا المعنى بعد قيام القرينه الصارفه و ظهوره من اللفظ حينئذ، و ما نحن فيه ليس كذلك.

ثم إنّ هذا مبنى على دعوى استعمال الجمل فى خصوص الوجوب، لكننا مستريحون عن ذلك، فإنّ الذى نحن بصدد ظهور الوجوب منها فى المقام مع احتمال أن تكون الجمله مستعمله فى الطلب المطلق و يكون منصرفا إليه لإطلاقه، كما مرّ فى الصيغه.

ثم إنّ العلاقه بين معنى الإخبار و الإنشاء من الوجوب و الندب و إن كانت موجوده قطعاً لكننا لم نقدر بعد على أنّها أى قسم من العلائق، و دعوى الأقربيه المذكوره متوقّفه على إحراز ذلك، ثمّ ملاحظه أنّ تلك العلاقه فى

١- قال دام ظلّه: إنّما تدلّ على أكديّه الطلب إذا ظهر منها إرادته الوجوب، فمن منع ظهوره فيها يمنع  
٢- من ذلك- أيضاً-، نعم هو سلّم أنّه لو علم إرادته الوجوب منها فهو أكد من الوجوب المستفاد من الأمر. لمحرّره عفا الله عنه.

ص: ٤٢

الوجوب أكد منها فى غيره، بل لا ريب فى تحقّق العلاقه أيضا بين الإذن الذى هو أيضا من مقوله الإنشاء و بين مفاد الجمله و تستعمل الجمله الخبريه أيضا فيه، كاستعمالها فى الوجوب و الندب، كما أنّ الصيغه أيضا تستعمل فيه، فإنّه كما إذا سئلت عن فعل شىء، فيقال لك: أفعل؟ فتقول: (افعل) مريدا به الترخيص، فكذلك تقول حينئذ: (تفعل) مريدا به ذلك.

و كيف كان، فلمّا كانت العلائق غير محصوره فالإنسان لا يقدر فى بعض المقامات على أن يجد اسما لتلك العلاقه، مع أنه قاطع بوجودها و تحقّقها و اعتبارها فى تصحيح الاستعمال المجازى.

قال دام ظلّه: التدبّر فى تشخيص العلائق و إمعان النظر فيها- ليعرف أنّها داخله فى أى اسم- من قبيل صيد الخنزير، حيث إنه لا بدّ فيها من مشقّه كثيره مع عدم الفائده فيه لعدم الانتفاع بلحمه.

هذا، ثمّ إنّ الكلام يجرى فى الجمل الخبريه المنفيّه المستعمله فى معنى النهى، فإنّها أيضا كالنهي ظاهره فى التحريم، كما أنّ المثبته كانت كالأمر ظاهره فى الوجوب، و الوجه الوجه، فتدبّر.

الخامسه

اشاره

(١): اختلف القائلون بدلاله الأمر على الوجوب فى أنّ وقوعه عقيب الحظر هل يصلح لأن يكون قرينه صارفه له عن الوجوب

إلى غيره، أو لا، بل وروده عقبيه كوقوعه في سائر الموارد في ظهوره في الوجوب أيضا؟ و عن جماعه- منهم الشيخ (٢) و المحقق (٣) و العلامة (٤) و الشهيد الثاني (٥) و جماعه من العامه

١- أى [الفائده الخامسه] على ما فى هامش الأصل.

٢- عدّه الأصول: ١- ٦٨.

٣- معارج الأصول: ٦٥.

٤- نهايه الوصول [مخطوط]: ٥٢.

٥- تمهيد القواعد [ملحق بذكرى الشيعة]: ١٦- القاعده: ٣٢.

ص: ٤٣

منهم الرازى (١) و البيضاوى (٢) الثانى، و عن الإحكام (٣) نسبه إلى المعتزله.

ثمّ القائلون بالأوّل (٤) اختلفوا على أقوال:

أحدها: انه حينئذ يفيد الإباحه، و هذا هو المحكى عن الأكثر، و عن ظاهر الإحكام أنّ المراد بالإباحه فى المقام هو رفع الحجر، دون الإباحه الخاصه، و عن بعض الأفاضل انه صرح بتفسير الإباحه هنا بمعنى الرخصه فى الفعل (٥).

و ثانيها: التفصيل بين ما إذا علّق الأمر بارتفاع علّه عروض النهى و ما لم يعلّق عليه، فيفيد الإباحه فى الأوّل دون الثانى بمعنى أنّ وقوعه عقيب الحظر حينئذ لا يصلح للصرف، بل محمول على الوجوب.

ثالثها: أنّه وقوعه عقبيه صارف عن ظاهره إذا لم يكن حكم ما قبل النهى هو الوجوب، و إلاّ فهو ظاهر فى الوجوب أيضا، كسائر الموارد، ثمّ إنّ إن كان حكم ما قبل النهى غير الوجوب و الندب و الكراهه فيفيد الأمر حينئذ هذا الحكم.

و رابعها: أنّه صارف مطلقا و هو حينئذ يفيد الندب.

و خامسها: الوقف بمعنى إجمال اللفظ حكى نسبه عن الأحكام (٦) إلى إمام الحرمين.

و قبل الخوض فى المرام لا بدّ من تحرير محلّ النزاع، كى يندفع به بعض

١- نسبه السبكي إلى الإمام فى الإبهاج فى شرح المنهاج: ٢- ٤٣.

٢- المنهاج- الموجود ضمن الإبهاج- : ٢- ٤٣.

٣- الإحكام فى أصول الأحكام: ٢- ٣٩٨.

٤- قولنا: (ثمّ القائلون بالأوّل) نعى: القائلين به فى الجملة، فلا ينافى ما سيأتى من التفصيل. لمحزّره [عفا الله عنه].

٥- فى الأصل: الرخصه به فى الفعل.

المغالطات الصادره عن بعض فى مقام الاستدلال، فنقول: إنَّ النزاع فى المقام إنّما هو فى الأمر الواقع عقيب الحظر - كما يشهد به عنوان كلامهم كما عرفت - لا الحاصل قبله الشامل بعمومه أو إطلاقه لما بعد الحظر بأن يكون النهى من قبيل المخصّص أو المقيّد له بالنسبه إلى زمان النهى.

و بعبارة أخرى: النزاع من جهه وقوع الأمر بعد الحظر و عقبيه لا من جهه كون المنهى عنه مأمورا به بعد النهى، فیدخل فيه ما إذا كان ثبوت الأمر له بعده من جهه الأمر السابق على النهى بعمومه أو إطلاقه.

فعلى هذا فيخرج أمر الحائض و النفساء بالصلاه بعد كونهما منهيتين عنها حال الحيض و النفاس عن محلّ النزاع، فإنّ كونهما مأمورتين بها بعد القرء إنّما هو بالأمر السابق على النهى لإطلاقه بالنسبه إلى جميع حالاتهما، و إنّما ورد التقييد بسبب النهى بالنسبه إلى حال القرء فقط، فتبقى حالاتهما الاخر داخله فى إطلاق الأمر السابق، فالحكم بوجوب الصلاه عليهما بعد القرء لذلك، لا- لأنّ هذا المورد من وقوع الأمر عقيب الحظر، و مع ذلك حكموا بوجوبها عليهما بعده، لمنع صلاحيه وقوعه بعده للصرف.

هذا، و أيضا النزاع فى صلاحيته للصرف و عدمها إنّما هو فيما إذا كان المخاطب عالما بالنهى السابق، و ملتفتا إليه أيضا حال الأمر، و كذلك المتكلم الأمر يكون عالما به و ملتفتا إليه حينئذ، و كيف كان فلا بدّ أن يكون كلاهما عالمين به و ملتفتين إليه حينئذ.

ثمّ المراد بالأمر فى المقام إنّما هو الأمر اللفظى - لا اللبى (١)- فإنّ هذا النزاع - كما عرفت - إنّما هو بين القائلين بظهور صيغته الأمر فى الوجوب، و يكون غرضهم تحقّق أنّه إذا وقع عقيب الحظر، فهو هل يصلح لصرفها عن

١- الأمر اللبى لا يكون له ظاهر و خلاف ظاهر، حتّى يجرى فيه ذلك. لمحزّره عفا الله عنه.

ظاهرها أو لا؟ و تعرّضهم لذلك دون سائر القرائن إنّما لضبطه و كليته - كما فى المجاز المشهور - دون سائر القرائن الشخصيه اللاحقه لخصوصيات الموارد، لكنّ المراد بالنهى فى المقام أعمّ من اللفظى و غيره، فإنّ النّظر فى القرينه و الصرف إنّما هو إلى مجرد وقوع الأمر عقيب النهى، لا إلى ما دلّ على النهى و الحظر.

و هل المراد به الأعمّ من الشرعى و العقلى أو خصوص الأول؟

الظاهر الثانى، كما يشهد به احتجاج القائل (١) بأنّ الأمر حينئذ للوجوب بأنّه إذا وقع عقيب الحظر العقلى يكون للوجوب اتفاقا، فكذلك ما نحن فيه، فإنّ القياس لا يتمّ إلاّ بعد الفراغ عن حكم المقيس عليه، و كونه مسلّما بين الفريقين.

و كيف كان، فالظاهر اختصاص النزاع بالنهي الشرعي، لا العقلي، أو الأعم، لشهره ما عرفت به و إن كان في نفس الاستدلال ما لا يخفى على المتأمل من منع المقيس عليه صغرى و كبرى، كما سيأتي بيانه عن قريب إن شاء الله.

ثم إن النظر في المقام فيما إذا كان متعلق الأمر عين ما تعلق به النهي، كما يدل عليه اعتبارهم وقوعه عقبيه، فإن معناه وقوعه في محل عقيب النهي، و بالفارسيه: (امرى كه پای در جای پای نهی گذارد، و این کنایه است از ورود او بموضوعی که نهی متعلق باو است).

فعلى هذا يخرج ما إذا ورد الأمر بعد النهي، لكن على موضوع مغاير لمتعلق النهي بحسب المفهوم و إن كان الموضوعان متلازمين في الوجود، أو متحدين في المصداق في بعض الأحوال، فبذلك يتجه المنع على قياس المستدل - على إفاده الأمر الواقع عقيب الحظر - المقام بالأوامر الشرعيه الواردة بعد النهي

١- الذريعه: ١- ٧٤.

ص: ٤٦

العقلي، فإنه على تسليم حكم العقل بالحظر قبل العثور على الأمر الشرعي، فلا ريب أن موضوع حكمه إنما هو عنوان المجهول كونه مأمورا به، و موضوع الأوامر الشرعيه إنما هو ذوات الأفعال من حيث هي، إذ لا يعقل ورود الأمر الشرعي على موضوع حكم العقل بحرمة مطلقا، سواء كان من أحكامه الواقعيه كحكمه بحرمة الظلم و قبحه، أو من أحكامه الظاهريه كحكمه بحرمة فعل ما لم يعلم بكونه مأمورا به، و قبحه، لامتناع توجه الأمر شرعا إلى ما حكم العقل بقبحه، و كيف كان، فهما مفهومان متغايران. نعم اتفق اتحادهما في المصداق، و هو غير مجد، فبطل القياس، لخروج المقيس عليه عن عنوان الكلام.

و من هنا يتجه الإشكال على المستدل المذكور أيضا في استدلاله على ما صار إليه بظهور الأمر بالذهاب إلى المكتب بعد النهي عن الخروج عن المحبس، إذ لا ريب أن متعلق النهي إنما هو الخروج عن المحبس، و متعلق الأمر إنما هو الذهاب إلى المكتب، و هما مفهومان متغايران، فيخرج ذلك عن محل الكلام.

لا يقال: إن المثال الذي ذكره المستدل هو قولنا: (اخرج من المحبس إلى المكتب) بعد النهي عن الخروج عنه، فمتعلق الأمر فرد من الخروج المطلق الذي هو متعلق النهي، فيدخل في محل الكلام، فعلى تقدير تسليم ظهور الأمر حينئذ في الوجوب يتم استدلاله.

لأننا نقول: إن قولنا: اخرج منه إلى مكان كذا إنما هو عباره أخرى عن قولنا: اذهب إلى المكان المذكور بقرينه كلمه (إلى)، فإنها داله على أن المراد من الخروج الذهاب، فتأمل (١).

١- وجه التأمل: أنه يمكن أن يكون ذلك على وجه التضمن. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٤٧

ثم إنَّ المعترف في اتِّحاد موضوعي الأمر والنهي إنّما هو كونهما من سنخ واحد، سواء اتَّحدا في الإطلاق والتقييد أيضا، أو لا، لإطلاق كلامهم في محلّ النزاع، مضافا إلى عدم الفرق بين الصورتين من جهة جريان دليلي المنع والإثبات، كما سيأتي.

ثمّ الظاهر عموم النزاع بالنسبة إلى النهي الغيري أيضا، لإطلاق كلامهم، ولاتِّحاد المناط، وجرّيان دليل المنع والإثبات في كلّ من النفسى والغيرى من غير فرق.

و هل يعمّ النهي التنزيهي؟ الظاهر لا- لأنّه ليس بحظر، مع أنّه لا- معنى لإيراد الأمر عقبيه لإفاده الرخصة، فإنّها حاصله قبلها، إذ معنى التنزيه ذلك، فلا وجه للخروج عن ظاهر الأمر بمجرد وقوعه عقبيه.

و ليس الغرض في المقام دعوى كون الأمر حينئذ ظاهرا في الإباحه الخاصه حتى يقال: إنّها غير حاصله قبلها، بل إنّما هو إثبات ظهوره في الإباحه بالمعنى الأعمّ، و هى موجوده فى الكراهه، فافهم.

ثمّ إنّّه لا- يشترط في المقام ورود الأمر عقيب الحظر بلا- فصل زمان، بل المعترف وروده عقبيه بحيث لولاه لكان الفعل محظورا عنه، و إن كان زمان ورود الحظر و النهى قبله بألف سنه.

و الحاصل: أنّ المعترف ورود الأمر بعد ثبوت النهى لمورده.

فإذا عرفت ذلك كلّ فنقول:

الحقّ أنّ وقوع الأمر عقيب الحظر بنفسه موجب لظهور الأمر في توجّهه إلى ارتفاع النهى السابق، و أنّ المراد منه الرخصة في الفعل، ظهورا نوعيا غير مختصّ بمقام دون آخر، أو بمتكلم دون آخر، بحيث يكون بمثابة الوضع في أنّه

ص: ٤٨

لو كان المراد به حينئذ غير ما ذكر لكان خلاف ظاهر اللفظ، و محتاجا إلى قرينه صارفه عن هذا الظهور النوعى العرفى، و كأنّ السرّ في كون الوقوع المذكور موجبا لذلك: أنّه لمّا كان المفروض في المقام التفات كلّ من الأمر و المأمور [إلى] النهى (١) السابق، و علم الأمر و التفاته إلى التفات المأمور [إلى] النهى (٢) السابق، و أنّ حاله حاله انتظار الرخصة، فحينئذ لو كان المراد بالأمر غير الرخصة لبعد وروده في تلك الحال.

و هذا نظير ما إذا استأذن ذلك الشخص المنهى من الناهى ارتكاب ما نهى عنه بقوله: أفعله؟ فقال: أفعله، فإنّه يمكن إعراضه عن جوابه و إرادته حكم آخر، إلّا- أنّه بعيد عن ظاهر المقام، فكما أنّ ذلك يوجب ظهور الأمر في مجرّد الرخصة و صرفه عن الوجوب إليه بلا- خلاف أجده، فكذلك حاله انتظاره للإذن و الرخصة مع علم الأمر و التفاته إليها توجب ذلك، من غير فرق أصلا، فيكون دلالة الأمر على الرخصة من قبيل دلالة التنبيه و الإيماء.

و منشأ ظهور المقام في ذلك ليس هو الغلبه، بل إنّما هو ظهور حال الأمر، فإنّ الظاهر من حاله حينئذ أنّ غرضه إنّما هو رفع الحظر السابق، فلذا يتحقق ذلك فيمن كان أمره ذلك أوّل أمره الصادر منه بعد الحظر.

و إنّما قلنا بإفاده الأمر حينئذٍ مجرد الرخصة، - أعنى الرخصة النوعية التي [هي] جنس للأحكام الأربعة غير الحرمة - مع أنّ ارتفاع النهي يمكن بإرادته أحد الأربعة بالخصوص، من الوجوب، و الندب، و الكراهة، و الإباحة الخاصّة، لظهور المقام في أنّ المراد بهذا الأمر إنّما هو مجرد رفع النهي السابق، فحينئذٍ لو كان المراد منه أحد الأربعة بالخصوص، فليس النّظر فيه أصاله إلى رفع النهي

١- في الأصل: بالنهي ..

٢- في الأصل: بالنهي ..

ص: ٤٩

السابق و إن كان يرتفع حينئذٍ تبعاً، بل [النّظر] (١) إنّما هو إلى إثبات حكم جديد مستقلّ مقابل للحرمة يلزمه تبعاً ارتفاع الحظر السابق.

و الحاصل: أنّه لمّا كان المقام ظاهراً في توجه هذا الأمر إلى النهي السابق، و أنّ الداعي إليه إنّما هو رفعه، فيكون هو بنفسه حينئذٍ ظاهراً في مجرد الرخصة النوعية، فلو كان المراد به حينئذٍ أحد الأربعة بالخصوص، لم يكن هو متوجّهاً إلى النهي السابق بأن يكون الغرض منه رفعه، بل يكون الغرض حكماً مقابلاً للحرمة يلزم من إرادته ارتفاعه تبعاً، فيكون إرادته أحدها بالخصوص مخالفاً لظاهر الأمر في المقام.

نعم يمكن إرادته خصوصية أحد الأربعة من الخارج، بمعنى الدلالة عليها بقريته خارجيه، لعدم المنافاه بين إثبات مجرد الرخصة في مورد بسبب الأمر، و بين تعيّنهما بعد ذلك في ضمن أحد الأربعة.

و كيف كان، فالذي نجد من أنفسنا، و من العرف في المقام إنّما هو ظهور الأمر حينئذٍ في مجرد الرخصة النوعية المتوجّهة إلى النهي السابق، بحيث لو كان المراد به أحد الأربعة بالخصوص لكان مخالفاً لهذا الظهور العرفي للتبادر، فإنّه كما يثبت به الوضع، فكذلك يثبت به الظهورات النوعية العرفية (٢) و إن كان مجازياً، و لا ينبغي أن يشكّ فيه من له أدنى تأمل و تدبّر، و كفى به حجّة و دليلاً.

حجّة القول بأنّ الأمر حينئذٍ للوجوب وجوه:

أحدها: أنّ الصيغته موضوعه له، فلا بدّ من حملها عليه إلى أن يتبيّن

١- في الأصل: الغرض.

٢- فإنّ تبادر معنى خاصّ من اللفظ بواسطة اقترانه بشيءٍ مع قطع النّظر عن سائر خصوصيات الموارد دليل على أنّ الشيء المذكور قرينه على ذلك المعنى و موجب لظهوره من اللفظ إلا أن تقوم قرينه على خلاف ذلك الشيء. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٥٠

المخرج عنه، و مجرد وقوعها عقيب الحظر لا يصلح لذلك، لجواز الانتقال من الحرمه إلى الوجوب، بأن يكون شىء محرماً إلى زمان، فيصير واجبا بعد ذلك الزمان، كما يجوز الانتقال منه إلى الإباحه.

و كيف كان، فجواز كل من الانتقالين على حد سواء فى نظر العقل، و ليس النهى السابق منافيا للوجوب بعده، حتى يصلح وقوع الصيغه للصرف، كما هو شأن القرينه فى المجاز.

و الحاصل: أن صلوحه للصرف مبنى على امتناع الانتقال من أحد الضدين إلى الآخر، و هو باطل، مع أنه يجرى بالنسبه إلى الإباحه أيضا، فإنها ضد للحرمه أيضا.

ثانيها: أنه لا كلام عند القائل بكون الصيغه للوجوب أن ورودها عقيب الحظر العقلى لا ينافى حملها على الوجوب، بل يحمل أوامر العبادات الواقعه بعده- حيث أن العقل كان يحكم بالحظر، نظرا إلى قبح التشريع- على الوجوب إلى أن يعلم المخرج عنه.

ثالثها: أنه أمرت الحائض و النفساء بالصلاه بعد حظرها عليهما، و لم يتوقف أحد فى حمل هذا الأمر على الوجوب، و كذا الحال فى قوله تعالى: (- فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين-) (١) و كذا قول المولى لعبده: (اخرج من المحبس إلى المكتب)، بل لا يستفاد منها سيما المثل الأخير إلا الوجوب كالأوامر الابتدائية.

هذا، و لا يخفى ما فى الكل من التأمل بل المنع، كما يظهر للمتأمل.

أمّا الأول: فلأن مبنى القرينه الصارفه ليس على تنافى إرادته الحقيقه معها، حتى يدفع ما نحن فيه بأنه لا منافاه، بل المدار فيها على كونها بحيث

١- التوبه: ٥.

ص: ٥١

تكون إرادته الحقيقه منافيه لظاهر القرينه (١)، و ما نحن فيه كذلك بشهادته التبادر عرفا حينئذ بظهور الصيغه بواسطه المقام فى رفع الحظر، فتكون إرادته الوجوب منافيه لهذا الظهور.

و أمّا الثانى: فلما أشرنا إليه آنفا من خروجه عن موضوع البحث فى المقام، نظرا إلى تغاير متعلقى الحظر و الأمر، لامتناع تعلق الأمر الشرعى بما هو موضوع عند العقل فى حكمه بالحرمه و القبح، فإن القبيح عنده كيف يجوز كونه مأمورا به عند الشارع؟! هذا على تسليم حكم العقل بالحظر فى العبادات قبل الأمر الشرعى، و إلا فيمكن منع هذا الصغرى بأن حكمه بذلك مسلم فيما إذا علم بعدم الأمر، و أمّا إذا احتمله فى الواقع فلا يحكم بقبحه و حرمة من باب التشريع لعدم إحراز موضوعه بعد. اللهم إلا أن يدعى أن التشريع هو فعل ما لم يعلم كونه من الدين، و أن العقل يحكم بقبح هذا العنوان، و كلاهما محل نظر.

و كيف كان، فالجواب ما عرفت من خروج ما ذكر عن موضوع البحث (٢) سنن النسائى: ٧- ٢٢٣- ٢٣٥، سنن الدارمى: ٢- ٧٩، سنن الترمذى: ٤- ٩٤- ح: ١٥١٠، صحيح مسلم: ٣- ١٥٦١- ح: ٢٨ و صفحه: ١٥٦٢- ح: ٢٩ و ٣٣، سنن ابن ماجه: ٢- ١٠٥٥،



١- و بعبارة أخرى: ليس المدار على التنافي بين إرادته الحقيقة و وجود القرينه، بل على التنافي بينها و بين ظاهر القرينه، و هذا موجود في المقام كما عرفت. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- المثال المطابق للمقام قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: «كنت نهيتكم عن ادّخار الأضاحي، ألا فادّخروها»

٣-، فهل يجد المصنف من نفسه من هذا الكلام مع قطع النظر عن الأمور الخارجيّة إلا الرخصه فيما نهى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله عنه أوّلاً؟ لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٥٢

و أمّا الثالث: فلما عرفت من خروج أمر الحائض و النفساء، و كذا أمر المولى بالخروج إلى المكتب عن موضوع البحث لسبق الأمر على الحظر في الأوّل، و أنّ الحظر في زمان خاصّ كان مقيداً له بذلك، فيكون ثبوت الوجوب لما بعده بإطلاق ذلك الأمر، و لاختلاف موضوعهما في الثاني.

و أمّا الأمر بقتل المشركين بعد الأشهر الحرم فكونه للإيجاب إنّما هو لقيام الإجماع عليه، فيكون هو مخرجا للأمر عن هذا الظهور العرفي و صارفا عنه، و كلامنا إنّما هو في الأمر الواقع عقبيه الحظر بالنظر إلى وقوعه بعده مع قطع النظر عن سائر القرائن.

و من هنا نقول: إنّ أمر الحائض و النفساء، و كذا الأمر بالخروج إلى المكتب على تسليم دخولهما في موضوع النزاع إنّما حملا على الوجوب بسبب القرينه، و هي الإجماع في الأوّل، و العلم بمطلوبيه الذهاب إلى المكتب في الثاني.

و من هنا يندفع القول بظهور الأمر حينئذ في الحكم السابق على الحظر، فإنّه على تقدير تسليمه إنّما هو لأجل القرينه الخاصّه و هي ثبوت الوجوب أو الإباحه قبله، مع أنّ كون الحكم السابق قرينه على ظهور الأمر حينئذ فيه محلّ نظر.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ حجج الأقوال الآخر إنّما هي دعوى ظهور الأمر حينئذ عرفا فيما صاروا إليه فكلّ يدّعيه على طبق مدّعا.

و أمّا القائل بالوقف و الإجماع: فحجّته أنّه يرى التعادل بين ما يقتضى الحمل على الحقيقة، و بين ما يقتضى حمله على المجاز فتوقف.

و جوابه قد علم ممّا سبق، فإنّ المنصف يجد ظهوره فيما اخترنا دون ما صاروا إليه، و بهذا الظهور يندفع القول بالوقف، فإنّ ما يقتضى حمله على الحقيقة مقهور بالنسبه إلى ما يقتضى حمله على المجاز، فيؤخذ بالثاني، فلا وجه للتوقف.

ص: ٥٣

ثمّ إنّ الذي اخترنا بالنسبه إلى ما يكون النهي السابق غير مغيا بزمان ورود الأمر لا إشكال فيه، و أمّا بالنسبه إليه فالإنصاف أنّه لا

يتمشى فيه الوجه المتقدم، لكونه منشأ للظهور، فإنّ المكلف عالم حينئذ بعدم النهى بعد ذلك الزمان بمقتضى مفهوم الغايه، فليس له حاله منتظره إلى الرخصه حتى يكون الأمر حينئذ ظاهرا فيها لذلك.

و الحقّ أن يقال في وجهه: أنّ ظهوره فيها حينئذ إنّما هو بقريته المقابله بمعنى أنّ ذكر الأمر في قبال النهى المغيا قرينه عرفا على أنّ المراد به رفع ذلك النهى و أنّه تأكيد لمفهوم الغايه، و هذا ظاهر لا إشكال فيه، إلاّ أنّه فيما إذا كان الأمر متصلا بالنهى أظهر، فتدبر.

لا يقال: إنّ هذا القسم خارج عن موضوع البحث، فإنّ متعلّق النهى و موضوعه هو الفعل المقيد بقطعه من الزمان، و موضوع الأمر هو مقيدا بقطعه أخرى منه، فاختلف موضوعاهما.

لأننا نقول: إنّ الغايه قيد للحكم، و الموضوع هو الفعل المطلق، و كذا موضوع الأمر، و لو لا ذلك لدخل مفهوم الغايه فى مفهوم اللقب المختلف فيه، و هو باطل بالضروره.

ثمّ إنّ هذا الذى ذكرنا- من كون التقابل قرينه على ظهور الأمر فى رفع النهى- يجرى فى غير النهى التحريمى و الأمر أيضا، كما إذا كان تنزيهيا، فإنّه حينئذ و إن لم يكن موجبا لظهوره فى الرخصه- كما مرّ- إلاّ أنّه يوجب الظهور فى رفع الكراهه النفسيه، فافهم، بل يجرى فيه الوجه المتقدم أيضا، فإنّ المكلف حينئذ و إن لم يكن له حاله منتظره إلى الرخصه إلاّ أنّ له حاله انتظار رفع الكراهه، فتدبر جيّدا.

ص: ٥٤

### تنبيهات:

الأوّل: هل الحال فى النهى الواقع عقيب الأمر كحال الأمر الواقع عقيبه أو لا؟ الظاهر الثانى.

و وجهه: أنّ الرخصه فى ترك المأمور به إنّما يقع غالبا بغير صيغه النهى من لفظ (لا بأس، و لا حرج) و أمثالهما، و وقوعها بها نادر جدّا، فهذا يوهن إرادته الرخصه من النهى، ألا ترى أنّه إذا استأذنتك أحد فى ترك شىء، فأردت ترخيصه، فإنما ترخصه غالبا بقولك: (لا بأس، و لا حرج، و ليس عليك) و أمثالها، و قلّ أن تقول: لا تفعل.

بل الإنصاف أنّا لم نظفر باستعمال (١) النهى فيها، و النواهى التنزيهيه إنّما استعملت فى المنع، و دلّ معها على الرخصه من الخارج، كما فى الأوامر الندبيه، حيث إنّها مستعمله فى الطلب و دلّ معها على الرخصه من الخارج، هذا بخلاف الرخصه فى فعل المنهى عنه، فإنّ الغالب مجيئها بلفظ الأمر، فأنصف و تأمل، لئلا يختلط عليك الأمر.

و نحو ذلك النهى التنزيهى الواقع عقيب الأمر الندبى، و الوجه الوجه.

الثانى: أنّهم و إن حرّروا الكلام فى الأمر الواقع عقيب الحظر المحقّق، إلاّ أنّ الظاهر جريانه فى الواقع بعد ظنّه أو توهمه، و المختار فيه أيضا المختار، و الوجه الوجه، فإنّ من ظنّ أو توهم النهى فله حاله انتظار الرخصه جدّا.

الثالث: أنّ الذي مرّ كان على القول بكون صيغه الأمر للوجوب، لكن

١- في الأصل: على استعمال.

ص: ٥٥

الإنصاف جريان الكلام على كونها لمطلق الطلب أو الندب، و المختار حينئذ أيضا المختار، و الوجه الوجه، و الله الهادي إلى سواء الطريق.

## السادس

(١): قال صاحب المعالم - قدس سرّه - بعد اختياره أن صيغه الأمر للوجوب.

فأئده: يستفاد من تضعيف أحاديثنا المرويّه عن الأئمّه - عليهم [الصلاه و] (٢) السلام - أنّ استعمال صيغه الأمر في الندب كان شائعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحه المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقه عند انتفاء المرجّح الخارجى، فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمر بمجرّد ورود الأمر به منهم - عليهم السلام (٣) -.

قال - دام ظلّه - و وافقه في ذلك صاحب الذخيره (٤) و المشارق (٥)، ثم قال:

لا- يخفى أنّه جمع في كلامه بين وصفين متضادّين، و هما التساوى و الرجحان، فلا- بدّ أن يكون متعلّقاها متغايرين، و من المعلوم بمقتضى صريح العبارة أنّ متعلّق الأوّل هو احتمال الإراداه من اللفظ، فحينئذ يحتمل أن يكون متعلّق (٦) الثانى هو الحقيقه بحسب الاستعمال، فيكون قوله: (المساوى احتمالها) صفه بعد صفه للمجازات، و يحتمل أن يكون سائر المجازات، يعنى الراجحه على سائر

١- أى [الفائده السادسه] على ما جاء في هامش الأصل.

٢- أثبتنا ما بين المعقوفين من المصدر، و لم يرد في الأصل.

٣- المعالم: ٤٨ - ٤٩.

٤- ذخيره المعاد: ٣.

٥- مشارق الشمس آخر صفحه: ١٢.

٦- أى الملحوظ فيه، فإنّه أمر إضافى لا- بدّ من ملاحظته بين أمرين: فأحد طرفيه إمّا هو المجاز، و طرفه الآخر المعبر عنه بالمرجوح: إمّا الحقيقه من حيث الاستعمال، أو سائر المجازات من حيث الاستعمال، أو الاحتمال، أو مطلقا. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٥٦

المجازات، فيكون غرضه أنّه صار مجازا مشهورا، و حينئذ يحتمل أن يكون قوله:

(المساوى) صفه بعد صفه حقيقه احترازا عن بعض أقسام المجاز المشهور.

و على هذا فيكون ذلك تنبيها ضمنا على أنه ليس مطلق المجاز المشهور مما يتوقف بينه وبين الحقيقه، بل هذا مختصّ بما إذا كان احتمالاه مساويا لاحتمال الحقيقه، فعلى هذا يستفاد أنّ مذهبه فى المجاز المشهور ليس التوقف مطلقا، و يحتمل أن يكون حكما للمجاز المشهور، لا قييدا احترازيا و إن كان قد أتى به بصوره الوصف، فيكون غرضه التنبيه ضمنا على أنّ حكم المجاز المشهور مطلقا ذلك، و يكون غرضه الأصلي من أخذ هذا الوصف فى كلامه جعله برهانا على مطلبه، و هو قوله: (فيشكل إلى آخره)، فيكون ذلك قياسا، و هذا نتيجة له، فتصير الاحتمالات ثلاثه، و لا يبعد أن يكون المراد الأخير.

أقول: بل أربعة، إذ على الشقّ الأوّل، و هو ملاحظه الرجحان بالنسبه إلى الحقيقه يمكن أن يكون قوله: (المساوى) وصفا حقيقه، كما هو مقتضى ظاهره، و أن يكون حكما جىء به بصوره الوصف أخذنا له قياسا لمطلبه، و أيضا المجاز الراجع على الحقيقه من حيث الاستعمال قسم من المجاز المشهور، لا قسيم له، فيكون غرضه دعوى كون الصيغه مجازا مشهورا فى الندب، و لازم المجاز المشهور أيضا بجميع أقسامه كونه راجحا على سائر المجازات من حيث الاستعمال، و إلا لم يسمّ به اصطلاحا:

أمّا على تقدير عدم رجحانه عليها أصلا فواضح.

و أمّا على تقدير رجحانه عليها من حيث الاحتمال إذا لم يكن مسببا عن أكثره استعمال فلاّنه حينئذ يسمّى بأظهر المجازات لا مشهورها، فافهم.

و قد أجاد بعض المحققين من المتأخرين (١) فيما علّقه على المعالم حيث

---

١- و هو المحقق الشيخ محمد تقى [ره] فى هدايته: ١٥٢-١٥٣.

ص: ٥٧

فسر قول المصنف: بأنّ مقصوده كون الصيغه مجازا مشهورا فى الندب.

و كيف كان فعلى جميع التقادير غرضه دعوى كثره استعمال الصيغه فى الندب مجازا إلى حدّ أوجب تساوى احتمالاه منها مجردة عن القرينه لاحتمال الوجوب، و مقتضاه التوقف.

ثمّ إنّ أوّل من ورد على تلك العبارة و أورد عليها هو سلطان العلماء - قدّس سرّه - فيما علّقه على المعالم، قال:

(أقول: شيوع الاستعمال فى الندب مع القرينه (١) لا يستلزم تساوى الاحتمالين فى المجرّد عن القرينه.

نعم إن ثبت شيوع الاستعمال بدون القرينه الصارفه، بان يكون استعمالهم فيه مطلقا، و يعلم بدليل منفصل أنّ مرادهم الندب، فلا يبعد ما ذكر، و كان (٢) هذا مراد المصنف، لكن إثبات مثل هذا الشيوع لا يخلو عن إشكال، فتدبّر (٣). انتهى كلامه رفع مقامه.

قال- دام ظلّه:- و كأنّ وجه الفرق عنده بين كثره الاستعمال مع القرينه المتّصله و بينها مع المنفصله زعم أنّ المستعمل في الأوّل هو اللفظ مع القرينه لا- اللفظ وحده، بخلاف الثاني، فإنّه فيه اللفظ وحده، فعلى هذا يتمّ الفرق، فإنّ تساوى الاحتمالين إنّما يتسبّب من حصول استثناس بين اللفظ و المعنى المجازى بسبب شيوع استعماله فيه في نظر المخاطب، فيعادل استثناسه الحاصل بينه و بين المعنى الحقيقي من جهة الوضع، و هذا إنّما يتمّ في المقام على تقدير كون المستعمل اللفظ وحده ليحصل الاستثناس بين نفس هذا اللفظ و بين المعنى المجازى،

١- يعنى القرينه المتصله. [لمحرّره عفا الله عنه].

٢- الظاهر أنّ الصحيح: كأنّ ...

٣- معالم الدين، هامش صفحته: ٤٨.

ص: ٥٨

حتى يكون ذلك منشأ لتساوى الاحتمالين عند فقد الأمور الخارجيه المعينه للمراد منه إذا ورد مطلقا.

هذا بخلاف ما إذا كان المستعمل اللفظ مع القرينه، بأن تكون هي جزء منه، فإنّ شيوع استعمال المركّب في معنى لا يوجب حصول الاستثناس بين أحد جزئيه و بين ذلك المعنى.

ألا ترى أنّه لو شاع استعمال قولك: (ضارب زيد) مثلا في (عمرو) غايه الشيع، بل إلى حيث بلغ مرتبه النقل، فذلك لا يستلزم تساوى إرادته (عمرو) من (الضارب) وحده، أو من (زيد) كذلك لإرادته كلّى الضارب، أو الشخص المخصوص المسمّى بزيد.

و كيف كان، فالنسبه بين المركّب و جزئه كالنسبه بين المفردين هي التباين، فلا يلزم من حصول وصف للمركّب حصوله لجزئه.

و الحاصل: أنّ شيوع الاستعمال إنّما يوجب الاستثناس [بين] (١) المستعمل و بين المعنى المستعمل فيه، فإن كان هو المركّب فهو حاصل بين مجموع الأجزاء و بين المعنى المستعمل فيه اللفظ لا غير، فإذا فرضنا أنّ المستعمل في الندب ليست الصيغه وحدها، بل هي مع القرينه فلا استثناس بينها و بين الندب حتّى يوجب تساوى احتمالها [مع] احتمال (٢) الوجوب عند تجرّدها عن القرينه.

ثمّ قال دام ظلّه: و هذا الفرق على تقدير كون القرينه جزء من المستعمل في غايه المتانته، إلا أنّ الظاهر خلافه، فإنّ الظاهر أنّها شرط دلالة اللفظ على المعنى المجازى، لا جزء من المستعمل، فالمستعمل هو اللفظ وحده.

ثمّ الظاهر إمكان بلوغ كثره الاستعمال مع القرينه المتّصله إلى حدّ

١- إضافه يقتضيها السياق.

٢- في الأصل: لاحتمال.

ص: ٥٩

أوجب الاستثناس بين اللفظ و المعنى المجازى بحيث يمكن معه اعتماد المتكلم فى تفهيم المعنى المجازى على نفس مثل هذه الشهرة، إلا أن الفرق بينها و بين المنفصله أن الثانية أقرب من الأولى من حيث السببه للاستثناس بين اللفظ و المعنى المجازى، حيث إنه يحصل معها الاستثناس المذكور بعده استعمالات كذلك، بخلاف الأولى لاحتياجها إلى البلوغ فى الكثرة غايتها.

لا يقال: كيف يمكن كون الأولى سببا لذلك مع أنه ليس فى الألفاظ المجازيه أكثر استعمالا من لفظ الأسد فى الرجل الشجاع، فإنه قد بلغ استعماله فيه مع القرينه المتصله فى كل عصر إلى حد لا مزيد عليه، و مع ذلك لو أطلق مجردا عنها لا نرى أحدا يتوقف بين إرادته المعنى المجازى أو الحقيقى، بل يحملونه حينئذ على حقيقته بلا تأمل و توقف؟! لأننا نقول: إن استعمال اللفظ فى المعنى المجازى كثيرا- سواء كان بالقرينه المتصله أو المنفصله- إنما يوجب تساوى الاحتمالين إذا تحقق من مستعمل واحد، و نحن نمنع بلوغه فى لفظ الأسد بالنسبه إلى كل المستعملين أو بعضهم إلى هذا الحد، بل لو تأملت استعماله بالنسبه إلى آحاد الناس تجده قليلا غايه القله، فتدبر.

ثم إنه ربما يتوهم دفع ما ذكره السلطان- من منع بلوغ استعمال الأمر مع القرينه المنفصله فى الندب إلى حيث يوجب تساوى الاحتمالين فى اللفظ المجرد:- بأنه لا شبهه و لا ريب أننا بعد ما لاحظنا الأوامر المطلقه المجرده عن القرينه نجد أكثرها أن المراد بها الندب بقرينه الإجماع، أو بدليل آخر، بحيث يكون ما كان المراد به الندب ضعف ما كان المراد به الوجوب، بل أضعافه، فثبت شيوع استعمال صيغه الأمر مجردة عن القرينه المتصله فى الندب.

لكنه مدفوع أولا: بأن العلم بكون المراد بأكثرها هو الندب لا يستلزم استعمالها فيه بلا قرينه متصله، بل يحتمل أن يكون معها قرائن متصله بها تفهم

ص: ٦٠

المخاطبين، و اختفت علينا، مع أن الاجتماع إنما هو قرينه بالنسبه إلينا لا إليهم، فلا بد أن تكون شيئا آخر غيره بخطاب آخر متأخر عن ذلك الأمر مقرون بوقت الحاجة.

و ثانيا: بأن العلم بكون المراد بأكثرها الندب ممنوع، فإن المسلم أن المندوبات أكثر من الواجبات، لكن لا- ريب أن أكثر المندوبات إنما ثبتت بقاعده التسامح، و لا ريب أن الحكم بالندب فيما إذا ورد أمر من جهه تلك القاعده ليس راجعا إلى حمل اللفظ عليه، بل إنما هو حينئذ حكم على طبق الندب، لا على أن المراد بالأمر ذلك، فلذا تجرى تلك القاعده فيما إذا علمنا أن ذلك الأمر على تقدير صدوره لم يكن معه قرينه أصلا، و كيف كان فمهما ضعف خبر سندا أو من حيث وجه الصدور- و بعبارة أخرى: لم يكن جامعا لشرائط الدليليه- فحكمهم حينئذ بالندب من باب التسامح، لا- من باب حمل الأمر حينئذ على الندب، و شتان ما بينهما.

و كيف كان، فالإنصاف عدم تحقق شيوع استعمال صيغه الأمر فى الندب بكلا قسميه (١)، لما عرفت من الجواب عن التوهم المذكور.

و لو سلمنا تحققه فى الجملة فهو إنما بالنسبه إلى استعمالات مجموع الأئمه عليهم السلام و هو لا يجدى.

فإن قيل: إن مجموعهم عليهم السلام في حكم متكلم واحد، فيكون الشيوع من المتكلم الواحد.

قلنا: كونهم عليهم السلام في حكم شخص واحد إنما هو من جهة أن بعضهم لا يخالف قوله قول الباقيين، بل أقوالهم و آراؤهم متّحدة، و أمّا من جهة أن ما استعمله بعضهم استعمله الآخرون فممنوع.

١- أى سواء كان مع القرينه المتصله أو المنفصله. لمحزّره [عفا الله عنه].

ص: ٦١

فإن قلت: إنّه لا ريب أن كلّ واحد من المعصومين من النبيّ صلّى الله عليه وآله و من بعده من الأوصياء عليهم السلام كان مبيّنا للأحكام، و منها المندوبات، و إثباتها إنّما هو بصيغته الأمر، فثبت بذلك تحقّق شيوع استعمالها في الندب بالنسبه إلى مجموع استعمالات عدّه منهم كالنبيّ صلّى الله عليه وآله و عليّ، و الحسن، و الحسين عليهم السلام إن سلّم عدم ثبوته بمجموع استعمالات واحد منهم.

قلنا: أولاً- إنّ كون كلّ واحد منهم عليهم السلام مبيّنا لجميع الأحكام ممنوع، بل بعضهم لم يبيّنها للناس أصلاً لخوف التقيّه (١) بحيث لم يقدر على إظهار إمامته كالسجّاد عليه السلام، و الآخرون لم يبين كلّ واحد جميعها، بل بعضها.

و ثانياً- لو سلّمنا كون كلّ واحد مبيّنا للأحكام التي منها المندوبات نمنع بيان المندوبات بأسرها بصيغته الأمر، بل بعضها بها، و بعضها بلفظ (ينبغي، و يستحبّ، و يندب إليه) و أمثالها، كما يظهر للمتتبع في الأخبار، فراجع و تدبّر.

و كيف كان، فلا ينبغي الارتباب في عدم تحقّق الشيوع الموجب للإجمال بكلا قسميه.

و ممّا يكشف عن ذلك أنّه لم يتوقّف أحد من الصحابه- على ما يظهر من حالهم، و كذا العلماء خلفا عن سلف- في التمسك على وجوب شيء بأمير مطلق مجرّد عن القرينه ورد على ذلك الشيء.

و يشهد لذلك (٢) دعوى السيّد المرتضى (٣)- قدّس سرّه- اتفاق الإماميه

١- أى الخوف الموجب للتقيّه أو لخوف فوات التقيّه.

٢- في الأصل: و يشهد بذلك ...

٣- الدرعيه: ١- ٥٥، و النصّ منقول بتصرّف يسير.

ص: ٦٢

على ذلك، حيث احتجّ على كون الأمر حقيقه في الوجوب في عرف الشرع: بأنّ (أصحابنا الإماميه لم يختلفوا في هذا الحكم المذمى ذكرناه، و إن اختلفوا في أحكام هذه الألفاظ في موضوع اللغه، و لم يحملوا ظواهر هذه الألفاظ إلّا- على ما بيّنا، و لم يتوقّفوا على الأدلّه، و قد بيّنا في مواضع من كتبنا أنّ إجماع أصحابنا حجّه).

انتهى.

و هذا الإجماع الذى ذكره السيد يكفى جوابا عن صاحب المعالم و من وافقه، و صاحب المعالم - أيضا - لم ينكر على السيد هذا الإجماع، و إنما أجاب عن الاستدلال به: بأنه لكون الأمر للوجوب لغه (1). و الله الهادى.

## السابعه

(2): قال فى القوانين (3) فى مقدمات مسأله مقدمه الواجب: إن دلالة صيغه (افعل) على الحتم و الإلزام التزاميه بالمعنى الأخص، و على المنع من الترك هى بالمعنى الأعم، حيث قال: (دلالة الالتزام: إمّا لفظيه و إمّا عقليه، و اللفظيه على قسمين: إمّا بين بالمعنى الأخص كدلالة صيغه (افعل) على الحتم و الإلزام عند من يدعى التبادر فيه، كما هو الحق، و المراد به دلالة اللفظ عليه و كونه مقصودا للآلفظ أيضا.

و إمّا بين بالمعنى الأعم كدلالة الأمر بالشىء على النهى عن الضد العام بمعنى الترك، فبعد التأمل فى الطرفين و النسبه بينهما يعرف كون ذلك مقصودا للمتكلم) انتهى موضع الحاجه.

قال دام ظلّه: لا يخفى [ما] فيما ذكره - قدس سرّه - من إهمال و إجمال (4) و غموض و اعتلال، فإذا جعل الحتم و الإلزام معنى التزاميا للصيغه فحينئذ فما

١- المعالم: ٤٧.

٢- أى [الفائده السابعه].

٣- قوانين الأصول: ١- ١٠٢- المقدمه السابعه.

٤- فى الأصل: من الإهمال و الإجمال و غموض و اعتلال.

ص: ٦٣

معناها المطابقى؟! فلا يبقى شىء آخر يكون معنى مطابقيا لها.

قال: و يمكن حمل كلامه على أحد أمرين:

أحدهما: أن يكون مراده - قدس سرّه - أن هيئه الصيغه موضوعه لمجموع نسبتين:

إحدهما: نسبه قيام الحدث - المدلول عليه بالماده - بالمخاطب على وجه كونه مطلوبيا منه.

و الأخرى: نسبه المتكلم [إلى] ذلك (1) الحدث و المخاطب، و هى طلبه الحدث من المخاطب.

و معنى الحتم و الإلزام هى الثانيه، و هى الطلب، و هو جزء لمعنى الهيئه، فهو لازم لها بالمعنى الأخص.



لكنه يبعده أن إطلاق دلالة الالتزام على ذلك خلاف الاصطلاح، بل هو دلالة تضمّيته اصطلاحاً.

و ثانيهما: أن يكون مراده بالحثم و الإلزام الوجوب الاصطلاحى، أعنى استحقاق الذمّ و العقاب على الترك، بمعنى أن الصيغه تدلّ على الطلب الحتمى الصادر من شخص عال و جبت على المأمور إطاعته، فتدلّ على استحقاق الذمّ التزاماً.

و يبعده: أنه- قدّس سرّه- لم يجعل النزاع فى الصيغه فى أنّها هل تدلّ على ذلك، أو لا؟ فإنّه و إن صوّر محلّ النزاع بوجوه ثلاثه أحدها هذا، لكنّه لم يرتضه، بل جعل النزاع فى مطلق الصيغه، و فى أنّها هل تفيد الوجوب اللغوى- أى الحتم و الإلزام- أو لا؟ و جعل دلالتها على استحقاق الذمّ و العقاب من الواضع [فى] (٢).

١- فى الأصل: بذلك ...

٢- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ٦٤

خصوص المقام، و هو ما إذا صدرت عن العالى، فافهم.

أقول: الظاهر أن مراده أنه بعد ما كانت الصيغه مفيده للوجوب اللغوى- و هو الطلب على وجه الحتم و الإلزام- فيكون الحتم و الإلزام قيدها خارجاً عن معناها لازماً له، فتدلّ عليه التزاماً بالمعنى الأخصّ، فمدلولها المطابقى هو الطلب المقيّد بهذا القيد، و مدلولها الالتزامى هو نفس القيد، فلا إغلاق فى كلامه- قدّس سرّه- بوجه.

و الحمد لله رب العالمين و صلّى الله على محمّد و آله الطاهرين، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين.

ص: ٦٥

بسم الله الرحمن الرحيم و به تقيت

## فى المرّه و التكرار

### إشاره

قاعده: اختلفوا فى أنّ صيغه الأمر هل هى للمرّه، أو التكرار، أو الطبيعه؟

على أقوال:

رابعها الوقف: و هو محتمل لأن يكون من جهه عدم تعيين الموضوع له و الجهل به، كما صرّح به (١) صاحب المعالم- قدّس سرّه-، و يشهد له (٢) ما حكى- قدّس سرّه- من حجّه هذا القول، و لأنّ يكون من جهه التوقّف فى المراد من جهه الاشتراك دون الوضع، و يمكن أن يكون كلّ من الاحتمالين قولاً فى المسأله، كما صرّح به بعض المتأخّرين.

و كيف كان، فتحقيق المقام يتوقف على تقديم أمور:

### الأول: الظاهر أنّ النزاع هنا - كما في مسأله إفاده الصيغه للوجوب - إنما هو من جهه الوضع

، كما يشهد به كلماتهم فى عنوان المسأله، فإنّ قولهم: (إنّ صيغه الأمر للمره، أو للتكرار) ظاهر فى أنّها موضوعه لما ذا. و يدلّ عليه - أيضا - جعل بعضهم من أقوال المسأله الاشتراك، فإنّه لا يكون إلّا بالنسبه إلى الوضع، بل يكفى فى الدلاله عليه وجود القول بالوقف

١- المعالم: ٥١.

٢- فى الأصل: و يشهد به.

ص: ٦٦

من جهه الجهل بالوضع، فإنّه صريح فى أنّ النزاع فيه.

نعم يمكن جريان النزاع - أيضا - فيما يستفاد من الصيغه عند الإطلاق سواء كان من جهه الوضع بخصوصه، أو من جهه انصراف الإطلاق إليه، كما يمكن جريانه هناك.

ثمّ النزاع إنّما هو فى مجرّد الصيغه، أى هيئه الأمر مع قطع النّظر عن الخصوصيّات الخارجيّة حتّى الخصوصيّات اللاحقه لها من جهه بعض الموادّ.

فعلى هذا، فإخراج بعض خصوصيات الصيغه، كما إذا كان معروضها بمعنى الترك، كاجتنب و اترك - كما فعله بعض المتأخرين - غير جيّد، فإنّ النزاع ليس فى الخصوصيات حتّى يكون اتفاهم على كون المثال المذكور للتكرار تخصيصا لمحلّ النزاع، بل هو فى الهيئه الكلّيه، فالتزام القائل بكونها للمره - بأنّ المراد بالمثال المذكور التكرار - إنّما هو من جهه وجود المخرج عن القاعده الكلّيه و الأصل الذى أسّسه، فتدبرّ.

### الثانى: النزاع هنا فى أنّ الصيغه هل تدلّ على كميّه الفعل المأمور به الذى هو مفروض الصيغه؟

و بعباره أخرى: أنّها هل لها تعرّض لبيان كميّه معروضها الذى هو الفعل المأمور به، أو لا، بل إنّما تدلّ على طلب الفعل ساكنه عن إفاده كميته بأحد الوجهين من المره، أو التكرار؟

و الحاصل: أنّ النزاع فى دلاله الصيغه على كميّه ما تعلّقت به و عدمها مع قطع النّظر عن كون متعلّقها الطبيعه أو الفرد، فإذن لا منافاه بين القول بالمره أو التكرار، و بين القول بتعلّق الأوامر بالطبائع، فإنّ النزاع (١) هناك فى

١- و بعباره أخرى: إنّ النزاع هناك فى أنّ الأمر هل يتعلّق بوجود الطبيعه، أو بنفسها؟ فمن قال بالأوّل و كان من القائلين بالمره

هنا يقول بأنَّ المطلوب بالأمر وجود واحد، وإن كان من القائلين بالترُّكُّار يقول: إنَّ المطلوب بالأمر الوجودات المتكرِّره إلى ما أمكن شرعا و عقلا. لمحزَّره عفا الله عنه.

ص: ٦٧

تعيين نفس المأمور به من أنه هو الفرد أو الطبيعه، و هنا فى دلالة الصيغه على كميته فإذن يجتمع كل من القولين هناك مع كل من الأقوال هنا.

فالقائل بالمرّه أو التكرار- بناء على كون متعلّق الأوامر هو الأفراد- يقولان بدلاله الصيغه على طلب إيجاد فرد من الطبيعه مرّه أو مكرّرا، فإنّه كما تتّصف الطبيعه بالمرّه و التكرار، كذلك يتّصف الفرد بهما، و هذا واضح لا غبار عليه.

لا- يقال: إنَّ قولهم: (إنَّ الصيغه للمرّه، أو التكرار، أو الطبيعه) ظاهر فى أنّ مراد من قال بالأولين هو أنّ متعلّق الأوامر هى الأفراد، بقرينه جعل القول بإفادتها للطبيعه مقابلا لهما.

لأننا نقول: إنَّ المراد بالطبيعه هنا ليس ما هو المراد بها فى تلك المسأله، و هو ما يقابل الفرد، بل المراد بها فى المقام إنّما [هو] (١) نفس المأمور به الصالح لتقييده بأحد القيدين- سواء كان هو الطبيعه المقابله للفرد، أو نفس الفرد- فإنه- كما عرفت- صالح لتقييده بأحد القيدين، فيقال: أو جد الفرد دفعه أو مكرّرا، فالقائل بإفاده الأمر لها فى المقام يقول: إنّه لا يفيد إلّا طلب ما تعلق به مع السكوت عن إفاده كميته مطلقا.

و من هنا يظهر: ضعف ما عن الفاضل الشيرازى من ردّه على الحاجبى- حيث إنّه اختار فى تلك المسأله أنّ متعلّق الأوامر الفرد، و نفى هنا دلالة الصيغه على المرّه و التكرار- بأنّهما لا يتوافقان.

و ضعف كلامه- على أن يكون المراد بالمرّه و التكرار الدفعه و الدفعات- ظاهر.

١- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ٦٨

و أمّا على أن يكون المراد بهما الفرد و الأفراد- كما فهمه الفاضل المذكور- فتوضيحه:

أن المراد بالمرّه حينئذ الفرد الواحد، و بالتكرار الأفراد المتعدّده، و لا ريب أن هذين القيدين- أى الوحده و التعدّد- لم يلاحظ شىء منهما فى تلك المسأله على القول بكون متعلّق الأوامر هو الفرد، بل النّظر هناك مقصور فى هذا الفرد، أو الطبيعه المقابله له مع قطع النّظر عن ملاحظه كميته مطلقا، سواء كان فردا أو طبيعه، فافهم جيّدا.

**الثالث: الظاهر أنّ المراد بالمرّه هى الدفعه، نظرا إلى ظهور لفظ المرّه فيها عند الإطلاق**

الثالث (١): الظاهر أنّ المراد بالمرّه هى الدفعه، نظرا إلى ظهور لفظ المرّه فيها عند الإطلاق

، فعلى هذا فالمتّصف بها إنّما هو نفس الأفعال المأمور بها بمعانيها المصدرية، أى إيجاد الحركات و السكنات، فإنّ الدفعه إنّما هى صفة للإيجاد (٢)، لا- للأثر الحاصل منه، فيكون المتّصف بها المبادئ المعروضه للصيغه بمعانيها المصدرية، لكونها بهذا الاعتبار من مقوله الإيجاد، لا الآثار الحاصله من تلك المبادئ، و هى ما يقال لها: الحاصل من المصدر.

١- أى (الأمر الثالث) من الأمور التى يتوقّف عليها تحقيق المقام.

٢- اعلم أنّ حصر الوصف بالدفعه فى الإيجاد إنّما [هو] بالإضافة إلى الآثار- أى الموجودات- و إلاّ فيصحّ اتّصاف الوجود و الحصول بها أيضا.

ص: ٦٩

و كذلك التكرار ظاهر فى الدفعات، فإنّه من الكثر بمعنى الرجوع، و هو إنّما يتصوّر بالنسبه إلى الأفعال التى [هى] من مقوله الإيجاد، دون الآثار، فلا يتّصف به أيضا إلاّ المبادئ بمعانيها المصدرية.

و ربما يترأى من بعض: أنّ المراد بالمرّه الفرد الواحد، و بالتكرار الأفراد المتعدّده بحسب المقدور عقلا و شرعا و لم يتبين من كلامه: أنّ المراد الفرد و الأفراد من الإيجاد أو من الآثار، و يحتمل كلامه لكلّ منهما لصحّه اتّصاف كلّ من الإيجاد و الأثر الحاصل منه بالفردية، إذ الإيجاد الواحد فرد من الإيجاد المطلق، فضرب واحد فرد من مطلق الضرب، كما أنّ الأثر الواحد فرد من مطلق الأثر، فالأثر الحاصل من الضرب فرد من مطلق الأثر الحاصل به.

فإن كان مراده الاحتمال الأوّل، فيتصادق المرّه و التكرار بهذا المعنى لهما- بمعنى الدفعه و الدفعات غالبا- فيتصادق التكرار بهذا المعنى له- بمعنى الدفعات- فيما إذا أوجد الفعل إبيادا متعدّدا فى أزمنه متعاقبه، بأن يكون كلّ إبياد عقيب آخر، فهنا يصدق أنّه أتى به دفعات، و أنّه أتى بأفراد من إبياد هذا الفعل، و تتصادق المرّه بهذا المعنى لها بمعنى الدفعه الواحده فيما إذا أوجده إبيادا واحدا بحيث لم يكن معه إبياد آخر حاصل معه، فإنّه حينئذ فرد واحد من الإيجاد و دفعه واحد، و يفترق التكرار بهذا المعنى عنه بمعنى الدفعات فيما إذا أوجده متعدّدا- أى بإبيادات متعدّده فى زمان واحد، كما إذا ضرب بكلتا يديه، فأوجد بكلّ واحده ضربا، أو أخذ بكلّ واحده سيفا، فأوجد بكلّ منهما قتلا مثلا- فهنا يصدق التكرار بهذا المعنى، دونه بمعنى الدفعات، فإنّ تعدّد الأزمنه و تعاقبها مأخوذه فى مفهوم الدفعات، فهى لا تصدق إلاّ على الإبيادات المتعدّده المتعاقبه.

و بعبارة أخرى: إنّ الدفعه عباره عن إبياد الشئ فى آن واحد، فالدفعات إبياداته فى أزمنه متعدّده متعاقبه.

هذا، لكن المره بهذا المعنى لا تنفكّ عنها بمعنى الدفعه، و كذا العكس،

ص: ٧٠

فيكون النسبه بين معنييهما التساوى، فكلّما تحقّق إبياد واحد يصدق عليه الإيجاد دفعه واحد، و كذا العكس.

و أمّا النسبه بين معنيى التكرار فهى العموم و الخصوص المطلقان، فإنّه بمعنى الدفعات أخصّ منه بهذا المعنى مطلقا.

و إن كان مراده الاحتمال الثانى فلا تصادق بين معنى المرّه و التكرار إذن بحسب المصادق مطلقا.

نعم قد يتحقّق التصادق بحسب المورد، و النسبه بحسبه بين معنى المرّه إذن هى العموم و الخصوص المطلقان، بمعنى أنّها بمعنى الأثر الواحد أخصّ منها بمعنى الدفعه الواحده مطلقا- كما لا يخفى- و كذلك النسبه بين معنى التكرار هى العموم و الخصوص المطلقان- أيضا- و يفترق هو بهذا المعنى عنه بمعنى الدفعات فيما إذا أوجد بإيجاد واحد موجودات متعدّده، كأن قتل بضربه واحد متعدّدا، فهذا يصدق هو بهذا المعنى دونه بمعنى الدفعات، بل الصادق عليه إنّما هى الدفعه الواحده لا غير.

هذا، لكن الظاهر- بل المقطوع به- أنّه لم يرد المعنى الثانى، فإنّهم جعلوا عتق المأمور بالعتق إذا أعتق رقابا بصيغه واحد من الثمرات بين القول بالمرّه و القدر المشترك، و لو احتملوا ذلك لجعلوه من ثمرات القول بالتكرار أيضا، فإنّ الموجود حينئذ آثار متعدّده بإيجاد واحد.

و يتلوه فى ظهور عدم الإبراده- بل فى القطع به- الاحتمال الأوّل، و ذلك لأنّهم جعلوا صورته إيجاد أفعال متعدّده فى آن واحد من موارد الثمره بين القول بالمره و القول بالقدر المشترك، فلو كان هذا لاحتمال قائما لذكروا أنّ تحصيل الامتثال بالجميع على القول بالتكرار بهذا المعنى، أو على هذا الاحتمال، مع أنّهم لم يلتفتوا إلى ذلك أصلا.

هذا، و يكفى فى القطع بعدم الاحتمالين على إطلاقهما أنّ القائلين بالتكرار

ص: ٧١

نزلوا (افعل) منزله (افعل دائما)، إذ لا ريب أنّ الدوام لا يصدق على شىء من الصورتين المذكورتين، أى صورته إيجاد آثار عديده بإيجاد واحد، و صورته حصول إيجادات كذلك فى آن واحد.

نعم الإيجاد الواحد بجميع آثاره-، و كذلك الإيجادات العديده الحاصله فى آن واحد- من أجزاء الدوام، فيكونان من أجزاء التكرار، و القائل به لا- يقول بتحقيق امتثال الأمر ببعض أجزائه، سواء جعله تكاليف عديده مستقلّه، أو تكليفا واحدا متعلّقا بالمجموع.

أمّا على الأوّل فلا أنّ المفروض أنّ عليه تكاليف عديده بالإتيان بفعل واحد لا يكون امتثالا لجميعها حتى يكون امتثالا للأمر على وجه التكرار.

و أمّا على الثانى فواضح، فتدبّر.

فيظهر من ذلك: أنّ الّذى عبّر عن المرّه و التكرار بالفرد و الأفراد أنّه أراد بالمرّه الإيجاد الواحد، و بالتكرار الإيجادات المتعدّده المتعاقبه لا مطلقا، فعبر عن مراد القوم بعبارته أخرى، و لعلّ الداعى إلى تفسيره إيّاهما بذلك أنّه ممّن يقول بتعلّق الأوامر بالفرد، فافهم.

ثمّ إنّ مقتضى ما قرّره صدق المرّه على أفعال متحقّقه فى آن واحد، بأن يكون المجموع مصداقا لها حيث إنها وقعت دفعه.

لكن قال- دام ظله:- يشكل حمل المرّه في كلام القوم هنا على ظاهره- و هو الدفعه مطلقا- حتى يدخل فيها الصوره المذكوره، فإنّهم- حتّى المفسّرين للمرّه بالدفعه لا- الفرد- قالوا في الصوره المذكوره: إنّهُ على القول بالمرّه يحصل الامتثال بواحد من الأفعال المذكوره، و أمّا على القول بالقدر المشترك فالجميع امتثال.

فيظهر من ذلك: أنّ مرادهم بالدفعه المفسّره بها المرّه إنّما هو الإيجاد

ص: ٧٢

الواحد (١)، سواء كان مقارنا للإيجاد الآخر، أو كان هو وحده. نعم مرادهم بالتكرار إنّما هو الدفعات، أى الإيجادات المتعاقبه فى الأزمنه المتعدّده- كما ذكرنا- فعلى هذا ينتفى التقابل التام بين معنى المرّه و التكرار.

أقول: اللهمّ إلا أن يجعل أجزاء التكرار- أيضا- عباره عن المرّه بهذا المعنى، بأن يكون مراد القائل به أنّ المتّصف بالوجوب- و لو تبعاً (٢)- فى كلّ زمان من الأزمنه المتعاقبه إنّما هو إيجاد واحد فالواجب- فيما إذا تحقّق منه أفعال متعدّده فى آن واحد- أحدها، لا الجميع، و ليس ببعيد، فافهم.

و كيف [كان] فظهر ممّا حقّقنا: أنّ مراد القائل بالمرّه إنّما هو الإتيان بالمأمور به مرّه واحده، و بعباره فارسىه: يكبار، و مراد القائل بالتكرار الإتيان به دائما ما أمكن عقلا و شرعا، و بعباره فارسىه يعنى: آوردن أو هميشه، فيكون المرّه عباره عن الإيجاد الواحد، و التكرار عباره عن الإيجاد المتعاقبه إلى حدّ الوسع.

و إن شئت قلت: إنّ المراد بالمرّه إنّما هو حصول و وجود واحد للمأمور به،

١- قولنا:- (فيظهر من ذلك أنّ مرادهم بالدفعه المفسّره بها المرّه هو الإيجاد الواحد ... إلخ)- حاصله: أنه يظهر مما ذكر أنّ مرادهم بالمرّه هو الوجود الواحد للمأمور به، لا حصوله فى آن واحد، كما هو معنى الدفعه، فإنّ المأخوذ فيها إنّما اتّحد زمان الحصول و الوجود سواء تعدّد الوجود أو اتّحد، و فيما استظهرنا إنّما هو اتّحد الوجود مع قطع النظر عن الزمان. و كيف كان، فالزمان مأخوذ فى حقيقه المرّه التى هى الدفعه، و كذا فى حقيقه التكرار التى هى الدفعات، و إنّما خرجنا عن ظاهر المرّه بقربنه ما ذكر، لكن التكرار فى كلامهم على معناه، كما بيّنا فى المتن. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- قولنا: (المتّصف بالوجوب و لو تبعاً). إشاره إلى احتمال أن يكون المراد بالتكرار جعله قيّدا للمأمور به، بحيث لا يحصل الامتثال أصلا إلاّ به، فيكون المأمور به على هذا هو الفعل المقيّد. بهذا القيّد، و يكون التكليف المتعلّق به واحدا لا متعدّدا. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٧٣

و بالتكرار حصولات و وجودات متعدّده له متعاقبه إلى [ما] أمكن، فإنّ الذى أبطلنا إنّما هو كون المراد بالأوّل مجرّد الدفعه و لو بإيجاد متعدّده متقارنه، و بالثانى مجرّد تعدّد الإيجاد من دون التعاقب، فلذلك قيّدنا المراد بالأوّل بكون الدفعه باعتبار إيجاد واحد، بل حقيقه يخرج هذا عن حقيقه الدفعه فى صوره حصول إيجادات متقارنه، فإنّ المتّصف بها حينئذ حقيقه هو المجموع لا

و كيف كان، فبيننا على أنّ المراد بالمرّة هو الإيجاد الواحد، و أنّ المراد بالتكرار الإيجادات المتعاقبه، لكن لا يأبى كلماتهم عن جعل المرّة عباره عن وجود واحد للمأمور به و لو كان الإيجاد واحدا و الوجود متعدّدا مقارنا.

بل يظهر من جعل الثمره بين القول بالمرّة و القول بالقدر المشترك فيما إذا قال المأمور بالعتق لعيده: (أنتم أحرار لوجه الله) أنّ المراد بالمرّة ذلك، إذ لا ريب أنّ الإيجاد حينئذ واحد، و المتعدّد إنّما هو العتق لا إيجاده، فإنّه بالنسبه إلى كلّ واحد من العبيد له وجود، و كلّ واحد من تلك الأعتاق فرد من العتق.

و وجه ظهور ذلك فيما قلنا: أنّهم قالوا: إنّ على القول بالمرّة فالمأمور به عتق واحد من العبيد، فيستخرج بالقرعه، فلو كان المرّة عباره عن إيجاد واحد لكان عتق الجميع مصداقا للمرّة، فلم يتمّ الفرق بين القولين من هذه الجهه، فعلى هذا فيجعل التكرار- أيضا- عباره عن وجودات متعدّده متعاقبه على النحو المذكور، فعلى هذا فيكون جزء التكرار واحدا من وجودات متعدّده متقارنه لو أوجدها في آن واحد لا جميعهم، فيكون هو المتّصف بالوجوب و لو تبعنا، لا الجميع، فافهم.

## الرابع

(1): الظاهر المصرّح في كلام بعضهم - كما أشرنا إليه - هو أنّ مراد القائل بالتكرار ليس وجوب استيعاب جميع الأوقات بالاشتغال بالفعل

١- أى [الأمر الرابع] من الأمور التي يتوقّف عليها تحقيق المقام.

ص: ٧٤

المأمور به، بل المراد وجوبه إلى ما أمكن عقلا بمعنى عدم بلوغه إلى حدّ التعذّر، و شرعا بمعنى عدم بلوغه إلى حدّ التعسير المنفى في الشريعة- أيضا- و عدم مزاحمته لواجب آخر أهمّ منه.

لكن لا يخفى أنّه ليس المراد أخذ هذا القيد في مفهوم الصيغه، بل الظاهر أنّ مراده، كما صرّح صاحب المعالم (1)- قدّس سرّه- هو دلالتها على الاشتغال بالفعل دائما، و هذا التقيّد إنّما يثبت من الخارج، فلا يستلزم استعمال الصيغه في المقيّد، و هذا التقيّد- أيضا- ثابت على القول بالمرّة- أيضا- فإنّه إذا وجب مرّة فلا ريب أنّ تعذّره أو تعسّره أو مزاحمته لأهمّ منه موجه لرفع التكليف عنه قطعا.

ثمّ على ما حقّقنا [به] المرّة و التكرار- على القول بأحدهما- يكونان قيدين لمعروض الصيغه و الهيئه، فيكون الهيئه مقيّده لمعروضها بأحد الأمرين في الجملة لا محاله، فلا يعقل جعلهما قيدين للطلب المستفاد من الصيغه:

أمّا على القول بالمرّة: فلأنّ الطلب واحد لا محاله، فيلغى تقييده بالمره.

و أمّا على القول بالتكرار: فلا- ريب- أيضا- أنّ الطلب واحد شخصي، فلا يمكن اتصافه بالتكرار، فلا يحتمل ذلك في كلام القائل بالمرّة و التكرار.

هذا مضافا إلى ما نقطع به- كما أشرنا إليه سابقا- من أنّ النزاع في المقام في دلالة الصيغه على كميّة الفعل المأمور به و عدمها، فيكون المرّة و التكرار من صفات المأمور به و قيوده، و هذا واضح.

ثمّ المرّة على القول بها اعتبار تقييد المأمور به بها على وجه لوحظ مفهومها أيضا.

١- المعالم: ٤٩ و ٥٠.

ص: ٧٥

و بعبارة أخرى: هل المراد على هذا القول أنّ المطلوب هو الفعل بعنوان المرّة بحيث لا يكون معها غيرها، فلا يحصل الامتثال لو فعله مرّات متعاقبه، أو المراد تقييدها بها من حيث اعتبار وجودها معه دون اعتبار عدم غيرها، فيكون المراد أنّ المطلوب هو الفعل مرّة لا محاله مع سكوت الصيغه عن دلالتها على غير تلك المرّة نفيا و إثباتا؟

الظاهر من مقاله القائلين بالمرّة و استدلالهم هو الوجه الثاني.

هذا فيما إذا أوجد الفعل في الآن المتأخّر عن زمان إيجاده أوّلا، و أمّا إذا أوجد فعلين في زمان واحد فقد عرفت أنّ الظاهر أنّه ليس مراد القائل بالمرّة تقييد كون الإيجاد بعدم اجتماع إيجاد آخر معه مقارنة له.

ثمّ مراد القائلين بالتكرار- أيضا- يحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون التكرار مأخوذا في المأمور به على وجه لا يحصل الامتثال أصلا إلاّ بالإتيان به مكرّرا على الوجه المتقدّم.

و ثانيهما: أن يكون مأخوذا- بلحاظ كونه عنوانا- عن الأفعال المتكرّره، فيكون كلّ واحد من تلك الأفعال واجبا مستقلا يحصل بكلّ منها امتثال، و بترك كلّ منها مخالفه.

الظاهر هو الثاني، نظرا إلى قياسهم المقام بالنهي، فإنّ دلالة النهي على التكرار على هذا الوجه.

### الخامس: الثمره بين القول بالتكرار و كلّ من القولين الآخرين واضح

الخامس(١): الثمره بين القول بالتكرار و كلّ من القولين الآخرين واضح

، و أمّا بينهما فهي في غايه الخفاء جدّا، نظرا إلى كفايه المرّة بالمعنى المذى عرفت في امتثال الأمر على كلّ من القولين و ثبوت التخيير عقلا بين جميع أفراد المأمور به في مقام الامتثال على كل منهما، إذ القائلون بالمرّة لا يقولون بتعيين



فرد خاص، بل يكتفون بأى فرد واحد من أفراد الماهية كالقائلين بالطبيعه.

و كيف كان، فقد يقرّر الثمره بينهما فيما إذا أتى المكلف بأزيد من فرد واحد دفعه، فالجميع امتثال و متصف بالوجوب على القول بالطبيعه، و على المرّه أحد الفردين أو الأفراد على البدل، لتساوى الأفراد من حيث ذاتها فى كونها موجه لحصول الامتثال، و محققه للقدر المشترك بينها مع عدم مرجح خارجى لأحدها و معين له، و لو احتج إلى التعيين استخرج بالقرعه إن قلنا بها فى مثل المقام.

و الوجه فى ذلك: أنه على القول بالقدر المشترك فالمطلوب من المكلف حصول الطبيعه و وجودها- سواء قلنا بتعلق الأوامر بالطباع أو بالفرد- إذ على الثانى المطلوب الابتدائى ابتداء هو الأمر المنطبق على الطبيعه المقابله للفرد- أى ما تصدق هى عليه- و على الأوّل نفسها، فيكون المنطبق عليها واجبا مقدّمه، و على التقديرين فالمطلوب هو حصول القدر المشترك بين الفرد الواحد و الأفراد المتعدده المتقارنه أو المتدرّجه فى الوجود، إذ على الثانى- أيضا- يكون المأمور به كليا صادقا على ما ذكر، لعدم تعين المنطبق على الطبيعه المقابله للفرد فى فرد خاص، بل المراد به الأعمّ من كلّ ما ينطبق على الطبيعه فتصدق على كلّ ما ينطبق عليه الطبيعه باعتبار الوجود كما مرّ سابقا، و حاصله:

أنّ المطلوب وجود الطبيعه، و على الأوّل نفسها، فيكون وجودها مطلوبا من باب المقدّمه.

و كيف كان، فعلى القول بالقدر المشترك فالمطلوب بقول مطلق هو وجود الطبيعه و حصولها، و حينئذ و إن كان لها وجودات و حصولات متقارنه متعدده بتعدّد الأفراد، إلا أنّ جميع تلك الحصولات- أيضا- مصداق آخر لحصول الطبيعه، فيكون حصول الجميع- أيضا- منطبقا على المطلوب كانطباق كلّ من تلك الحصولات عليه، و المفروض أنّ حصول الجميع المنطبق على المأمور به فى

حال الأمر و بداعيه فيتّصف بالوجوب و بكونه امتثالا للأمر، إذ المعتبر فى الامتثال أمران:

أحدهما: انطباق الفرد المأتى به على المأمور به، بمعنى صدقه عليها.

و ثانيهما: وقوعه حال الأمر و بداعيه، و المفروض تحقّق كليهما فى المقام بالنسبه إلى حصول الجميع، فيكون امتثالا للمأمور به و متّصفا بالوجوب.

هذا بخلاف القول بالمرّه، إذ المطلوب على هذا القول- كما عرفت- إنّما هو الفرد الواحد من الطبيعه، فيكون المنطبق على المأمور به هو كلّ واحد من الأفراد الحاصله دفعه دون الجميع- أيضا- لعدم صدقه عليه، فيكون المتّصف بالوجوب و الامتثال

أحد تلك الأفراد على البديل، دون معين منها لتساوى الكلّ في الانطباق على الأمور به و في وقوعها حال الأمر و بداعيه، لا الجميع لعدم انطباقه على الأمور به.

فإن قلت: مقتضى ما ذكرت أنّ للمأمور به- على القول بالقدر المشترك- فردا آخر منطبقا عليه، بخلاف القول بالمره لانهصار أفراده حينئذ في الآحاد، و ذلك لا يوجب تعيين الجميع على الأول في كونه امثالا و واجبا، بل نسبة المأمور به حينئذ إليه كنسبته إلى كلّ من الآحاد كما لا- يتعين ذلك في واحد من الآحاد- على القول بالمره- و الوجه فيهما واحد، و هو تساوى صدق المأمور به على جميع الأفراد.

قلنا: ما عنيّا بالتصاف الجميع بالامثال و الوجوب تعين الامثال فيه، بل المقصود أنّه ككلّ واحد من الآحاد حينئذ صالح لا تصافه بهما، بمعنى أنّ للأمر حينئذ أن يحتسب من المكلف عن المأمور به مجموع الآحاد و يشبه عليه لانطباقه عليه و وقوعه حال الأمر و بداعيه، كما له أن يحتسب واحدا من آحاد هذا المجموع، بخلاف القول بالمره فإنّ مورد الاحتساب عليه منحصر في الآحاد،

ص: ٧٨

لعدم انطباق المجموع حينئذ عليه و إن كان واقعا حال الأمر، فالمحتسب عن المأمور به عليه مردّد بين الآحاد فقط، و على القول الآخر بينها و المجموع، فيظهر الثمره بينهما فيما مسّت الحاجه إلى تعيينه كالتصافه به عند الإتيان به منفردا فيقول الأمر حينئذ- على القول بالتخيير بينه و بين المجموع حقيقه- إلى التخيير بين فعل الزائد و تركه لا إلى بدل.

فمن هنا يظهر فساد توهم إمكان اتّصاف الزائد بالوجوب، إذ لا معنى لوجوب ما يجوز تركه لا إلى بدل.

و كيف كان، فقد ظهر انتفاء الثمره بين القولين على تقدير الإتيان بالأفراد متدرّجه متعاقبه، لابتنائها على جواز التخيير العقلي بين الأقلّ و الأكثر، كما في الشرعي على الأظهر، و قد عرفت ما فيه.

و أمّا على تقدير الإتيان بها دفعه فالظاهر ظهور الثمره بينهما حينئذ، و يمكن تقريرها على وجهين:

أحدهما: أنّه على القول بالمره ينحصر مصاديق المأمور به المنطبقه عليه في آحاد الأفراد المتحقّقه دفعه- لما عرفت- من أنّ المطلوب- على هذا القول- الفرد الواحد أو (١) إيجاد واحد للطبيعه.

و كيف كان فالمنطبق على المأمور به- على هذا القول- إنّما هو كلّ واحد من آحاد تلك الأفراد المتحقّقه دفعه، فإنّ كلّ منها يصدق عليه أنّه فرد واحد من الطبيعه الوارد عليها الأمر، و أنّه وجود واحد للطبيعه دون المجموع منها- أيضا- لعدم صدق المأمور به عليه حينئذ، فإنّه عين الأفراد المتعدّده و الوجودات كذلك، فلا يمكن صدق الفرد الواحد أو الوجود الواحد للطبيعه عليه.

١- الترديد إشاره إلى أنّه إن كان ممّن يقول بتعلّق الأوامر بالأفراد فيكون المطلوب بالأمر الفرد الواحد، و إن كان ممّن يقول بتعلّقها بالطبائع فهو إيجاد واحد للطبيعه. لمحزّره عفا الله عنه.

و أمّا على القول بالقدر المشترك فالمجموع- أيضا- فرد آخر للمأمور به و منطبق عليه، إذ عليه يكون المأمور به عبارة إمّا عن حصول الطبيعة، أو (١) حصول ما ينطبق عليها من دون تقييد بالوحده، و لا- ريب أنّه يصدق كلّ من هذين على المجموع- أيضا- كصدقه على كلّ واحد من آحاد الحصولات و الوجودات، فإنّ مجموعها- أيضا- نوع حصول للطبيعة أو لما انطبق عليها، و حينئذٍ لَمّا كان المفروض تحقّق تلك المصاديق المتساوية في الانطباق على المأمور به دفعه، فكلّ منها صالح لا تصافه بالوجوب و الامتثال لتحقّق ما اعتبر في حصول الامتثال في كلّ منها، إذ المفروض صدق المأمور به على حدّ سواء و وقوع الجميع حال الأمر و بداعيه، فكلّ منها صالح لأن يحتسبه الأمر عما أمر به و يثب عليه.

لكن لَمّا كان المحسوب الفعلي عنه حينئذٍ أحد الأمور المنطبقه عليه فيتردّد بين أحد تلك الأفراد المتحقّقه دفعه على القول بالمزمه لانحصار فرده فيها- كما عرفت- و بينها و المجموع على القول بالقدر المشترك، فيظهر الثمره بينهما عملا فيما إذا ترتّب على المحسوب الواقعي حكم، فاحتيج إلى التعيين بالقرعه إن قلنا (٢) بها في أمثال المقام، فأطرافها منحصره في الآحاد على القول بالمزمه،

١- هذا الترديد- أيضا- إشاره إلى نفى الفرق بين كون هذا القائل ممّن يقول بتعلّق الأوامر بالطبائع أو بالأفراد فإنّ مراد من يقول بالثاني: أنّ المطلوب إمّا هو الأمر المنطبق على الطبيعة من دون اعتبار وحده فيه، فيكون كلّ من تلك الأفراد منطبقا على المأمور به على القولين هذين، لأنّه يصدق على كلّ منها أنّه حصول للطبيعة و وجود لها، أو حصول لما ينطبق عليها، إلاّ أنّه يزيد أفراد المأمور به على القول بدلاله الأمر على القدر المشترك بين المزمه و التكرار بواحد و هو المجموع- أيضا- بخلاف القول بالمزمه، فينحصر عليه في الآحاد دون المجتمع أيضا. لمحرّره عفا الله عنه.

٢- قال دام ظلّه: وجه عدم جريان القرعه في المقام: أنّه ليس حينئذٍ واقع مجهول ليتشخص بها. قلت: على هذا القول- أي القول بالمزمه- لما كان الامتثال بفرد واحد فالمحسوب عند الله حينئذٍ أحد الأفراد، و هو مجهول.

و تعمّ المجموع على القول الآخر. هذا، و تأمل.

و ثانيهما: أنّه بعد ما تقرّر أنّه- على القول بالقدر المشترك- يكون المجموع- من الآحاد المتحقّقه دفعه أيضا- فردا للمأمور به و منطبقا عليه، فنقول:

إنّه كلّما كان المأمور به أفراده من قبيل الأقلّ و الأكثر فالطريقه المقرّره في العرف- في باب الإطاعة و الامتثال في ذلك فيما إذا ثبت من قبل الأمر جواز فعل الزائد في نفسه مع قطع النظر عن هذا الأمر- أنّ المأمور له أن يقتصر [على] الأقلّ (١)، فيحتسب منه ذلك حينئذٍ، و يقال: إنّّه أتى بما أمر به و امتثله، فيقوم الوجوب به، و له أن يأتي بالأكثر و هو الأقلّ منضمّا إلى الزائد، فالمحتسب منه عن المأمور به حينئذٍ إنّما هو هذا المجموع، لا مجرد مسمّى المأمور به المتحقّق بالأقلّ الموجود في ضمنه، بمعنى

أنَّ الأمر حينئذ يحتسب هذا المجموع عمَّا أمره به و يقبله عنه من دون نظر إلى الأقل الموجود في ضمنه، مع أنه مصداق للمأمور به، فالوجوب حينئذ قائم بخصوص المجموع من حيث المجموع.

ألا- ترى أنه لو أمر مولى عبده بإحضار الماء، فأتى بقدر مملوء منه بحيث يزيد عن أقل ما يؤدَّى به حاجه المولى فالعرف يحكمون بكون الإتيان به بهذا القدر الزائد على قدر الحاجه امتثالا و إطاعه للأمر و من طبقا على المأمور به فيقولون: إنَّ ما أمره مولاه فقد أتى به.

لا يقال: إنَّ ذلك لعلَّه لحصول الامتثال بالأقل الموجود في ضمن الكلّ.

لأننا نرى: أنَّ المولى لو أراد التجزئه و أخذ الأقل و ردَّ الزيادة معللا بأنَّ المجموع ليس مما أمرت به لقبَّحه العقلاء، و ينسبونه إلى الجنون، و هكذا لو أمره

١- في الأصل: بالأقل ...

ص: ٨١

بالمشى مثلا أو بمسح شىء فمشى أو مسح بأكثر مما يتحقَّق به مسمى المشى و المسح، و ليس ذلك كله إلا لكون الأكثر امتثالا للمأمور به.

فتحقَّق من ذلك كله: أنَّ كل ما أوجده المأمور و أتى به حال وجود الأمر من مصاديق المأمور به، فالامتثال قائم بما أتى به، فإن كان هو الأقل وحده فهو قائم به، و إن كان الأكثر فهو قائم بالمجموع، لا الأقل الموجود في ضمنه أو المراد بينهما.

و السرُّ في ذلك: أنَّ امتثال الأمر إنَّما هو بإيجاد المأمور به حال الأمر و في زمانه، فإن اقتصر على الأقل فإيجاده إنَّما هو به، فيقوم الوجوب به، و إن تعدَّاه و ضمَّ إليه الزائد فلا يعدُّ الأقل حينئذ عرفا إيجادا للمأمور به، بل المعدود إنَّما هو المجموع من حيث المجموع لا غير، فلذا يقوم به الامتثال و الوجوب دون الأقل الموجود في ضمنه، و إن كان بحسب الدقَّه مصداقا للمأمور به حينئذ، فافهم جيِّدا.

و كيف كان، فقد ظهر أنه على القول بالقدر المشترك في الصورة المفروضة فالامتثال قائم بالجميع معينا من غير حاجه إلى معيَّن من قرعه و غيرها، فهو المحسوب واقعا.

و أمَّا على القول الآخر فلا يمكن قيامه به، بل بأحد الآحاد المجتمعه، و يحتاج التعيين إلى معيَّن، و هذا هو الذى ينبغى التصديق به في مقام الثمره.

و أمَّا الوجه الأول، فقد ظهر ضعفه من ذلك.

و مما حقَّقنا ظهر- أيضا- مجمل القول في التخيير الشرعى بين الأقل و الأكثر و أنه جائز مطلقا.

بخلاف العقلي - كما في المقام -، فإنّ الحقّ - كما عرفت - التفصيل بين صورته الإتيان بالأكثر دفعه - بمعنى دفعه أجزائها - فيجوز إذا أحرزنا من الخارج جواز فعل أصل الزيادة، و صورته الإتيان به متدرّج الأجزاء، فيمتنع

ص: ٨٢

مطلقا.

ثمّ إنّه قد يقزّر الثمره بين القولين في صورته المذكوره، و هي الإتيان بأفراده مجتمعه دفعه: أنّه على القول بالمزّه - حيث إنّ المراد بها الفرد الواحد اللابشرط - يقوم الوجوب و الامتثال بأحدها من غير تعيين، و لو احتيج إليه استخراج بالقرعه إن قلنا باعتباره في مثل المقام، و أمّا على القول بالقدر المشترك فيتعيّن الامتثال في الجميع، و يكون المتّصف بالوجوب المجموع دون أحدها، و ذلك لأنّ القدر المشترك حيث يكون متعلّقا للأمر، فهو إنّما يعتبر على وجه لا يصدق على الأقلّ الموجود في ضمن الكلّ المتحقّق دفعه، بل الذي يصدق عليه إنّما هو الأقلّ منفردا و مجموع الأكثر المشتمل عليه و على غيره المتحقّق دفعه.

و بعبارة أخرى: إنّّه اعتبر على وجه يكون أفراده متمايزه في الخارج بالافتراق عن الغير، بمعنى أنّ كلّ ما حصل منه في الخارج دفعه مع عدم انضمام فرد آخر معه فهو فرد له، و إن انضمّ إلى غيره فيخرج عن كونه فردا، و يكون الفرد حينئذ هو المجموع منه و من غيره المتحقّق دفعه، فينحصر صدقه على الفرد الواحد فيما إذا وجد بدون انضمام فرد آخر أو أفراد إليه متحقّقه معه مجتمعه لا - مطلقا، و كذا يكون فردا المجموع (١) من اثنين متحقّقين دفعه بشرط أن لا - يكون معهما ثالث، و ثلاثه إذا تحققت مجتمعه بشرط أن لا يكون معها رابع، و أربعة إذا لم يكن معها خامس، و هكذا.

فعلى هذا إذا أتى المكلف بأفراد مجتمعه دفعه فمصادقه المأمور به حينئذ هو المجموع لا غير، بحيث لا يصدق على شىء من الآحاد الموجوده في ضمنه، فإذا انحصر فرد حينئذ في المجموع فهو حينئذ متحقّق بالمجموع، فيكون هو المتّصف بالوجوب و المحقّق للامتثال دون شىء من الآحاد الموجوده في ضمنه.

١- في الأصل: فرد المجموع.

ص: ٨٣

هذا، و فيه: أنّ الاعتبار على الوجه المذكور و إن [كان] ممكنا إلا - أنّه لا - دليل عليه، بل الظاهر من الأمر المتعلّق بطبيعته أنّ المطلوب هي طبيعته لا بشرط، و لا ريب في صدقها على كلّ من الآحاد مطلقا لوجودها في ضمنها، و المجموع من الآحاد في صورته الإتيان بها مجتمعه ليس فردا آخر له مقابل الآحاد، بل هو نفس تلك الآحاد. نعم هو نوع من أنواع إيجاد الطبيعته، كما أشرنا إليه آنفا.

فإن شئت قلت: إنّّه فرد من إيجاد الطبيعته - كما ذكرنا سابقا - لا من الطبيعته، فإنّ إيجاد الطبيعته - أيضا - مفهوم كلّى له أفراد منها إيجادها بأفراد مجتمعه.

و كيف كان، فالتحقيق - ما مرّ منا- و حاصله:

أنّ امثال الأمر عبارته عن إيجاد الأمور به بداعي الأمر في حال الأمر، و لإيجاده أنحاء:

الأول: إيجاده بإيجاد فرد واحد منه.

الثاني: إيجاده بإيجاد فردين منه.

الثالث: إيجاده بإيجاد ثلاثة أفراد منه.

و الرابع: إيجاده بإيجاد أربعة، و هكذا، فإنّ كلّ واحد من تلك المراتب مصداق لإيجاد الأمور به و منطبق عليه، مع أنّه يصدق حقيقته على كلّ واحد من الفردين أو الأفراد- في غير القسم الأول- أيضا أنّه فرد للمأمور به.

هذا، لكنّ لما كان لا يكفي في الامتثال مجرد إيجاد المأمور به كيف كان، بل إنّما يتحقّق إذا كان حال بقاء الأمر، فكلّ نحو من الإيجاد إذا حصل حال بقائه يكون (1) هو امتثالا للأمر، و يقوم به الوجوب، و ما حكمنا به من عدم قيام

١- في الأصل: فيكون ...

ص: ٨٤

الامتثال بغير الفرد الأوّل في صور إيجاد أفراد متعدّد متدرّجا (1) ليس لأجل عدم كون الإتيان بأفراد منه متدرّجا من أنحاء إيجاده و منطبقا عليه، بل لأجل عدم وقوعه حال الأمر، لارتفاعه بالفرد الأوّل فلا- يتّصف المجموع أو الأفراد المتأخّره بالامتثال و الوجوب لذلك، فلو فرض محالا وقوعها- أيضا- في حال الأمر لقام الامتثال بالمجموع بلا ريب.

و كيف كان، فوجه عدم قيام الامتثال بفرد واحد في صورته الإتيان بأفراد مجتمعه دفعه- مع أنّ كلّ واحد صالح للامتثال، بمعنى أنّه لو كان حاصلًا وحده لكفى في ارتفاع الأمر- أنّ استناد ارتفاع الأمر و حصول الامتثال إلى بعض معيّن ترجيح بلا مرجّح، إذ المفروض وجود كلّ منها مقارنا لوجود الآخر، فلا- معيّن لاستناد الأثر إلى إحدى العليتين- الواردتين في مورد دفعه معا- بخصوصها، و إلى بعض مردّد لا معنى له، فإنّه منتزع عن أحدها، فيكون عبارته عن أحدها، فيتعين استناده إلى الجميع.

و السرّ في ذلك: أنّ هذا من قبيل توارّد علل متعدّده دفعه على مورد واحد، فإنّ وجود كلّ فرد علّه تامّه للامتثال إذا حصل حال الأمر منفردا، لكنّ حينئذ لا- يمكن استناد الأثر- و هو الامتثال- إلى بعض معيّن و لا مردّد، بل يصير الجميع حينئذ بمنزله علّه واحده فيكون الأثر مستندا إلى المجموع.

و لذا قال أهل المعقول: إنّ العلل المتعدّده إذا تواردت على مورد واحد دفعه فهي علّه واحده، و كيف كان فصلاحيّه المجموع للامتثال إنّما هي من جهه صلاحية أبعاضه، فإنّه عين تلك الأبعاض و إنّما استند الأثر في المفروض إلى المجموع من حيث المجموع لما ذكر.

فتحقّق من ذلك: أنّ كلّ ما برز من أفراد المأمور به من المكلف حال

١- وصف [إيجاد]، و[متدرجا] حال منه.

ص: ٨٥

بقاء الأمر فالعلّة إنّما هو تمام ما برز منه حينئذ: إن فردا فردا، أو فردين فردين(١)، أو ثلاثة فهي، دون بعضه و إن كان مصداقا له، و يصدق عليه أنّه إيجاد المأمور به. و ليعلم أنّ أفضليه أحد الأفراد المجتمعه في المفروض لا يمكن كونها مرجحه بحيث توجب تعيين استناد سقوط الأمر إلى ذلك الفرد، فإنّ الأفضل و غيره من تلك الجبهه سواء.

نعم يمكن أن تكون مرجحه من حيث إعطاء الثواب بأن يختار الأمر ذلك الفرد و يعطى الثواب [عليه](٢) أكثر ممّا يعطى على غيره من الأفراد.

هذا كلّ بناء على القول بالمرّه لا بشرط.

و أمّا على القول بها بشرط لا- كما احتمله بعضهم في كلام القائل بالمرّه- فالثمره واضحه بينه و بين القول بالقدر المشترك، إذ عليه لا يحصل الامتثال في الصوره المفروضه أصلا، و ليس مبتئا على عدم جواز اجتماع الأمر و النهى - كما زعمه بعضهم- بل على جوازه- أيضا- كذلك، إذ المفروض على هذا القول أنّ المطلوب مقيد بأن لا يكون معه غيره، و هو لم يحصل (٣) في الأصل: فيكون.

(٤).

ثمّ إنّ المحقّق القمّي (٥)- رحمه الله- نفى الفرق بين القول

١- الأصحّ: إن فردا فردا، أو فردين فردان ...

٢- إضافه يقتضيها السياق.

٣- مع أنّه لا معنى لدعوى دلالة الأمر على القول بالمرّه بهذا المعنى على حرمة غير الفرد الواحد، لأنّ الأمر حينئذ في قوّه قولك: أريد منك فردا واحدا لا يكون معه غيره. فنقول: أوّلا- إنّّه لا مفهوم لذلك لرجوعه إمّا إلى اللقب أو الوصف، و لا يعتبر شىء من مفهوميهما. و أمّا ثانيا- إنّّه على تسليم المفهوم فلا ريب أنّه رفع المنطوق، فإذا فرض هو الوجوب يكون

٤- مفهومه عدمه لا الحرمة، فافهم. لمحزّره عفا الله عنه.

٥- في حاشيه القوانين. لمحزّره [عفا الله عنه]. انظر القوانين: ١- ٩٢ عند قوله: [فتأمّل حتى يظهر لك حقيقه الأمر] حيث قال: [توضيح ذلك أنّا نقول ... إلخ].

ص: ٨٦

بالمَرَّة بشرط و بين القول بالطبيعه من جهه الدلاله على أنه لا يجب الإتيان إلا بفرد واحد، قال: (فإن المراد من طلب الماهية هو إيجادها في الخارج، و هو لا- يمكن إلا في ضمن الفرد، و لا ريب أنه يحصل بالإتيان بفرد واحد، فيفهم بدلاله الإشارة أنه لا يجب في صورته طلب الماهية إلا إتيان فرد واحد منها، فما زاد لا يتصف بالوجوب- إلى أن قال:- و الظاهر عدم الفرق بين انفراد الأفراد (١) في الوجود و بين اجتماعها في عدم مدخلية انضمام كل منها [إلى] الآخر (٢) في حصول فرد آخر إلا- أن يحصل به تركب حقيقى يوجب التغير). انتهى موضع الحاجة من كلامه، و لا يخفى ما فيه:

أما في دعواه لدلاله الإشارة المذكوره، فلائنا لا نفهم تلك الدلاله بعد فرض أن النظر في الأمر إلى نفس الماهية.

و أما في نفى الفرق بين الإتيان بالأفراد مجتمعه و بين الإتيان بها متدرّجه فلما عرفت من أن عدم إسناد الامتثال و الوجوب إلى غير الفرد الأول في الثانى لسقوط الأمر حين الإتيان بذلك الغير بخلاف الأول، و قد عرفت أنه إذا أتى بها محققه فعلى القول بالطبيعه فالامتثال بالجميع، و ليس ذلك مبنيًا على كون الجميع فردا آخر للماهية كما تخيله- قدس سره- بل نقول حينئذ: إن الموجود أفراد متعدده منها، و يصدق حينئذ على كل واحد أنه تلك الماهية، لكن اتّصاف المجموع من حيث المجموع دون بعض من جهه ما عرفت من كون ذلك من باب توارد علل متعدده على مورد واحد دفعه، فافهم.

تنبيه: قد عرفت أنه لا- ثمره بين المره بكلا الاحتمالين فيها- من كون المراد بها هي لا بشرط أو بشرط لا- و بين القول بالقدر المشترك في صورته الإتيان بالأفراد المتعدده متدرّجه من جهه حصول الامتثال بالفرد الأول

١- في حاشيه القوانين: [تدرّج الأفراد].

٢- في الأصل كما في المصدر: [ ... بالآخر]. ..

ص: ٨٧

- بمعنى سقوط الأمر به- بمعنى أنه على القولين يرتفع العقاب عن المكلف بالفرد الأول، و أنه لا بعث و لا تحريك حينئذ من قبل الأمر بالنسبه إلى المكلف.

ثم إنه إذا فرض أن الفرد المتأخر أفضل من المأتى به أولا- في نظر الأمر، بحيث لو كان آتيا به أولا- لأعطى الثواب أكثر ممّا أعطى على المأتى به الذى هو أدون منه، فهل يتصور جواز الإتيان به (١) حينئذ بعنوان كونه هو المأمور به الواجب مع قيام دليل من الخارج على جواز ذلك و مشروعيته، مع أن المفروض عدم الأمر الأول حينئذ، بمعنى البعث و التحريك الأولى، أو لا؟ فلا بد حينئذ من التأويل في ذلك الدليل- إن أمكن- بحمله على كون الإتيان به مطلوبًا مستقلا أو [على] غيره (٢) من المحامل و إلا فيطرح لمخالفته للعقل، مثلا- إذا صلّى المكلف منفردا فلا- ريب أنه يرتفع بها استحقاق العقاب على ترك الصلاة، ثم قامت جماعه، و فرضنا أن الدليل الخارجى دلّ على جواز فعل تلك الصلاة- أيضا بالجماعه على أنها تلك الصلاة، فهل يتصور جواز الإتيان بها حينئذ على أنها الواجبه عليه أو لا، بل لا بد من فعلها حينئذ بعنوان كونها فعلا مغايرا لها قد امر به نفسا، بمعنى عدم ملاحظه كونه هو الفعل السابق الواجب عليه قبل؟



الظاهر إمكانه، فإنَّ استحقاق العقاب و إن كان يرتفع بالفرد الأدون المأتى به أو لا يقينا إلا أنه يمكن توقّف حصول الغرض به متوقفاً على عدم إتيان المكلف بالفرد الأفضل بعده، بأن يكون بحيث لو اقتصر المكلف عليه لاكتفى الأمر به و إن لم يقتصر عليه- و أتى بالأفضل بعده- [يقم \(٣\)](#) الغرض به، و يكن

١- اعلم أنّ هذا على فرض تماميته ليس من الثمرات بين القول بالمّرّه بكلا- معنيها و بين القول بالطبيعه، بل يجرى على كلّ منهما، كما سيأتي الإشارة إليه في آخر التنبيه، فانتظر. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- في الأصل: بغيره ...

٣- في الأصل: فيقوم ... و يكون ... و يثاب.

ص: ٨٨

هو المحسوب عن المأمور به و يثب عليه دونه، فيكون المكلف حينئذ- أيضا- آتيا بذلك الواجب- أيضا- فإنَّ فعله الأفضل حينئذ على أنه ذلك الواجب، فيتحقّق به ذلك الواجب- أيضا- فيكون هذا امتثالا للأمر السابق، بمعنى موافقه الغرض المقصود منه و تحصيله.

و إن شئت قلت: إنّ امتثال كلّ أمر عبارته عن الإتيان بالمطلوب منه حال كونه مطلوباً.

و بعباره أخرى فارسيه: اينکه امتثال هر امری عبارت است از آوردن آنچه‌ی که خواهش مولی باشد در این امر در حالت بقاء خواهش او، و مفروض اینست که در صورتیکه توقف داشته باشد اکتفاء مولی بفرد ادون بر اقتصار بر او تا آخر وقت فعل بحیثیتی که هر گاه بداند یا آنکه احتمال دهد اینکه مکلف اتیان بفرد افضل میکند نیز در وقت پس خواهش مولی مرتفع نشده است تا آخر وقت اگر چه بعث و تحریک او مرتفع است و نمیتواند عقاب کند عبد را بعد از اتیان بفرد ادون پس هر گاه فرض شد بقاء خواهش او تا آخر وقت و مکلف اتیان بفرد افضل نیز کرد پس اتیان کرده است بخواش مولی در حالت بقاء خواهش و منطبق می شود این فرد افضل بآنچه‌ی که مأمور به بود که خود مکلف در این هنگام همان چیز را آورد که مولی امر باو کرده بود و از روی آن امر آورده بجهت اینکه آوردن او فرد.

افضل را در این هنگام از روی خواهش است که در امر اوّل بوده و هست و حقیقه امتثال نیست الا آوردن فعل از روی آن امر و از جهت او در حال بقاء آن امر فی الجمله اگر چه بجمیع آثارش باقی نباشد، و شکی نیست اینکه آن امر در صورت مفروضه ببعض آثارش که خواهش [است باقی] باشد و مرتفع بعضی از آثار اوست که استحقاق عقاب باشد.

آیا نمی بینی هر گاه مولایی از عبدش آب طلب کند در وقت موسعی که

ص: ٨٩

سعه آوردن دو فرد یا ازید از افراد آب متدرجا داشته باشد و عبد اوّل قدحی از آب دریا آورد و مولی احتمال بدهد یا یقین داشته باشد که عبد بعد از این تا آخر زمان مقرر قدحی دیگر از آب فرات می آورد و خواهش او به آب فرات بیشتر است از

آب دریا پس از این جهت تأخیر انداخت آشامیدن آب را یا آنکه این احتمال هم نمیداد یا آنکه غفلت کرد لکن بسبب مانع خارجی آبرا نخورد تا عبد قدح آب فرات آورد از باب اینکه فهمید اینکه میل مولی باو بیشتر است و هنوز میلش و خواهشش باقی است، پس شکی نیست که گفته میشود که عبد در این هنگام باز اطاعت و امتثال مولی کرده است و خواسته او را آورده است و صحیح نیست اینکه گفته شود در این هنگام که مولای تو آب خواسته بود آوردی پس چرا دیگر بار این آب را آوردی، بلکه استحقاق مدح و ثواب را دارد (۱) بجهت آنکه ثواب موقوف نیست بر بقاء بعث و تحریک حتمی، بلکه کفایت میکند در او بقاء بعض آثار او که خواهش باشد، بلکه بنظر عرفان باید ثواب در این هنگام بیشتر باشد از صورتیکه هر گاه ابتداء فرد افضل را آورده بود بجهت آوردنش فرد افضل را در این هنگام بسبب مجرد و صرف تحصیل محبوب مولی است با قدرت او بر ترک بجهت اینکه مفروض اینست که استحقاق عقاب بفرد اول مرتفع است پس باکی ندارد عبد از ترک فرد افضل، پس آوردنش او را نیست) الا بجهت صرف تحصیل محبوب مولی، و این کمال بندگی و اطاعت است (ما عبدتک خوفا من نارک و لا طمعا فی جنتک، بل وجدتک أهلا للعباده فعبدتک) (۲).

۱- این بخلاف صورتی است که آب بهتر را بعد از آشامیدن مولی آب اول را آورد پس در این صورت آوردن او لغو است بجهت تحصیل غرض بفرد اول. لمحرره عفا الله عنه.  
۲- بحار الأنوار: ۴۱-۱۴-الباب: ۱۰۱- ذیل الحدیث: ۴.

ص: ۹۰

و بالجمله: در وقتیکه فرض شده که هنوز مولی فرد اول را کار نبرده است و فرد افضل در این هنگام حاصل شد پس با فرد اول در جهت تحصیل غرض در عرض واحد میشود، بلکه باین بنحو اکمل است، پس الیق میشود باحتساب از واجب و اعطاء ثواب، و از اینجا ظاهر میشود که هر گاه فرد ثانی مساوی با اول لکن هنوز غرض بفرد اول حاصل نشده بجهت مانع خارجی پس او با اول در عرض واحد میشود در این هنگام در تحصیل غرض و ترجیحی نیست از برای اول بر او در این جهت و از برای آمر است که هر کدام را که خواهد احتساب کند از مأمور به لکن این احتمال در شرعیات منفی است.

و کیف کان، فإذا تحقّق أنه یمكن توقّف الاكتفاء فی الغرض بالفرد الأوّل الأذن علی الاقتصار علیه- أي اقتصار المكلّف المأمور علیه- و أنه مع احتمال ایجاده الأفضل یبقی حبّ المولی له (۱) إلى آخر الوقت، و أنه یكون الإتیان الأفضل حیثئذ إتیانا لذلك الواجب، و من جهة الأمر المتعلّق به یكون (۲) امثالاً بالمعنی الذی عرفت.

و حلّ (۳) ذلك: أنه بعد ثبوت إمكان بقاء طلب المولی- بالمعنی الذی عرفت المعبر عنه بالفارسیه بال (خواهش) فی الفعل المأمور به بالنسبه إلى فردة الأفضل- و انتظاره إلى آخر الوقت، فیكون الإتیان به إتیانا بذلك المأمور به و امثالاً لأمره بالمعنی الذی عرفت، فیجوز الامتثال بهذا المعنی عقیب الامتثال الأوّل، و الممتنع إنّما هو تحقّق الامتثال عقیب ما یكون من سنخه بأن یكون كلاهما بمعنی سقوط الأمر أو حصول الغرض، و أمّا إذا اختلفا- كما فی المفروض، حیث إنّ الأوّل منهما بالمعنی الأوّل و الثانی منهما بالمعنی الثانی- فلا.

١- فى الأصل: إليه ...

٢- فى الأصل: فىكون ...

٣- فى نسخة الأصل أنه: [و أصل ذلك]، لكن سقطت ألف [أصل] سهواً.

ص: ٩١

و كيف كان، فإذا جاز ذلك و أمكن فىجوز للمكلف الإتيان بالأفضل ثانياً بعنوان كونه هو الواجب إذا قام دليل شرعى عليه، و إنما قيدنا الجواز بقيام الدليل الشرعى عليه، إذ لولاه لم يعلم ببقاء الطلب بالمعنى المتقدم، و فىحتمل حصول الغرض بالأول، إذ لا ملازمه بين الأفضليته و بين إيقاف الغرض عليه إلى الوقت، بل يمكن الاكتفاء بالأول، بل ربما يعلم حينئذ باكتفاء الشارع بالأول لعدم البيان، فلا يبقى عند الإتيان بالأفضل طلب بالمعنى المتقدم.

و كيف [كان] فلا- بدّ للمكلف من إحراز ذلك الطلب، و أنّ الغرض بعد لم يحصل بالفرد الأول الأدون، حتى يجوز له الإتيان على الوجه المذكور، و إلا كان تشريعاً، و إحرازه لا يكون إلا بدليل شرعى قائم عليه.

و تظهر الثمرة فيما إذا ورد دليل شرعى يدلّ عليه، فإن قلنا بالإمكان وجب الأخذ به و الحكم بمقتضاه و إلا فيئول إلى غير هذا المعنى إن أمكن، و إلا فيطرح لمخالفته للعقل.

و من هذا الباب الأخبار الواردة فى استحباب إعادة صلاه- صلاًها منفرداً- جماعة إذا أقيمت الجماعة بعد ما صلى منفرداً:

منها: رواه عمّار عن أبى عبد الله عليه السلام: «عن الرّجل يصلى الفريضة ثم يجد قوما يصلّون جماعة أ يجوز له أن يعيد الصلاه معهم؟ قال- عليه السلام:- نعم بل هو أفضل»(١)، فإنّها ظاهره بل صريحه فى جواز الإتيان بالفرد الأفضل- و هو الصلاه جماعة- بعد إتيان الأدون على أنّه هو الواجب المأمور به أولاً، فإنّ الإعادة حقيقه فى ذلك و ظاهره فيه أو صريحه.

و منها: رواه أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قلت لأبى

---

١- الوسائل: ٥- ٤٥٦، كتاب الصلاه- أبواب صلاه الجماعة- باب: ٥٤- ح: ٩، و قد ورد الحديث فى المصدر هكذا: «نعم و هو أفضل».

ص: ٩٢

عبد الله عليه السلام: أصلى ثم أدخل المسجد، فتقام الصلاه و قد صلّيت، فقال عليه السلام: صلّ معهم، يختار الله تعالى أحبهما إليه»(١)، و عن سهل ابن زياد مثلها(٢).

و منها: رواه ابن أبى عمير عن حفص بن البختري عن أبى عبد الله عليه السلام:- «فى الرّجل يصلى الصلاه وحده، ثم يجد جماعة. قال- عليه السلام يصلى معهم، و يجعلها الفريضة»(٣).

و عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام مثلها (٤). فإن قوله عليه السلام: «في الرجل يصلي الصلاة وحده، ثم يجد جماعه. قال عليه السلام:

به ثانيا عن المأمور به، بل في تعيين احتسابه، فالإتيان به إتيان بذلك المأمور به من جهة ذلك الأمر الأوّل المتعلّق به، و كذا قوله: «و يجعلها الفريضة»، فإنّ المقصود أنّه يجعلها تلك الفريضة التي فرضت عليه، و يأتي بها على أنّها هي، و اللام في (الفريضة) للعهد، لا أنّه يجعل ذلك فريضة مستقلّة، ضروره عدم وجوبه، بل [هو] مستحبّ.

فإن قلت: إنّه إذا كان مستحبّا فكيف يجوز جعله تلك الفريضة؟ فإنّه على تقديره مستلزم لا تصاف ذلك بالوجوب و الندب.

قلنا: موضوع الاستحباب هنا إنّما هو امتثال ذلك الأمر الأوّل و الإتيان بالفعل من جهته و الوجوب مأخوذ في متعلّق الامتثال على وجه القيدية و الوصفية.

و بعبارة أخرى: موضوع الأمر الثاني الندبي إنّما هو امتثال الأمر الأوّل الوجوبيّ بإيجاد الفرد الأفضل بوصف أنّه هو الواجب، فاندفع التنافي من

١- المصدر السابق - ح: ١٠.

٢- المصدر السابق - ح: ١٠.

٣- نفس المصدر السابق: ٤٥٧- ح: ١١.

٤- نفس المصدر السابق: ٤٥٥- ح: ١.

ص: ٩٣

وجيهين:

أحدهما: اختلاف الوجوب و الاستحباب بحسب الموضوع و المتعلّق.

و ثانيهما: أنّ الوجوب المأخوذ هنا هو الوصفي لا الغائي، و الأوّل لا يستلزم بقاء الأمر فعلا، بخلاف الثاني.

و كلّ من الوجهين كاف في رفع التنافي المذكور. و اعتبار الوجوب الوصفي هنا- بمعنى إتيان الفعل ثانيا على أنّه هو الواجب مع سقوط الوجوب عنه بالفعل- نظير اعتباره في الصلاة المعاده استحبابا.

قال دام ظلّه: حكموا بأنّ من صلى يستحب [له] (١) إعادته [ما] (٢) فعل أيضا.

قلت: لعلّه من باب الاحتياط لاحتمال خلل فيما فعله أوّلا قال: لا، بل قالوا به مطلقا حتّى في صورته القطع بصحّه ما فعله أوّلا، و قالوا باستحباب الإعادة بفعله ثانيا بعين فعله أوّلا، و لم يخصّ صوا بما إذا كان قد فعل الأوّل محرزا لبعض الأمور المعتبره فيه بالأصل، بل في صورته القطع.

أقول: إنّ في هذا الباب - أيضا - طائفه من الأخبار (٣) دالّه عليه، و الظاهر أنّها دالّه على استحباب الإعادة لكون الإتيان بأزيد من دفعه أفضل من الإتيان بالمأمور به مرّه واحده، فيكون من قبيل الأقلّ و الأكثر العدى هو الأفضل من الأقلّ، فإنّ الأمر و إن كان يسقط بالأقلّ، لكنّ الامتثال بالمعنى المتقدّم يقوم بالمجموع لكونه أفضل من الأقلّ وحده.

ثمّ إنّّه على تقدير عدم إمكان ما قدّمنا قد ذكرنا أنّه لا بدّ أوّلا من التأويل

١- إضافه يقتضيها السياق.

٢- إضافه يقتضيها السياق.

٣- الظاهر أنّه يريد نظير الحديث: ٩ من الباب: ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة- من كتاب الصلاة- من الوسائل: ٤- ٤٥٦ و الحديث: ٣ و ٤ من الباب: ٤٣ من أبواب صلاة الجماعة- من كتاب الصلاة- من مستدرک الوسائل: ٦- ٤٩٥- ٤٩٦.

ص: ٩٤

في مثل هذه الأخبار إن أمكن، و إلّا- فالطرح، و من جمله المحامل فيها- بل أظهرها بعد تعذّر حملها على ظاهرها- أن يقال: المراد بها استحباب الفعل نفسا من دون النّظر في إتيانه إلى أنّه هو الواجب أوّلا.

و بعبارة أخرى: إنّ الفعل قبل إيجاد الفرد الأوّل كان واجبا، و بعده خرج عن كونه [واجبا]، و صار حكمه- واقعا- الاستحباب مستقلا، فهو في وقت له حكم في عرض حكمه في وقت آخر، لا في طوله، بأن يكون موضوع أحدهما ملحوظا فيه الآخر، و إنّما أطلق لفظ الإعادة تعريفا و تشخيصا للمأمور به في الآن الثاني بالأمر الندبي، فإنّه عين المأمور به أوّلا، و يحمل قوله عليه السلام:

«و يجعلها الفريضة» على معنى أنّها تقع مثلها.

هذا، ثمّ إنّ هذا الذي ذكر ليس من الثمرات بين القول بالطبيعه و بين القول بالمرّه بأيّ من معنيها لجريانه على كلّ تقدير و قول:

أمّا على القول بالطبيعه فواضح.

و أمّا على القول بالمرّه لا بشرط فكذلك.

و أمّا عليها بشرط لا يفرض الكلام فيما إذا أتى بالفرد الثاني منفردا عن غيره، فافهم و تأمل جيّدا.

ص: ٩٥

## السادس: اختلفوا في دلاله النهى على التكرار على أقوال

معروفها قولان:

أحدهما: دلالاته عليه مطلقا.

و ثانيهما: عدمها مطلقا.

و مرادهم بالتكرار هو الدوام - كما هو المصرح به في كلام بعضهم - لا مجرد مسمي التكرار كما هو أبعد الاحتمالين في كلام القائلين به في الأمر.

ثم إنه يمكن النزاع هنا على حدو ما مرّ في الأمر، فيكون الكلام في وضع صيغه النهي، فالقائل بدلالته على الدوام يدعى وضعها لخصوص ذلك، و النافي لها ينفي وضعها كذلك و يجعلها للأعم، أو مشتركا بين الدوام و المرّه، أو لخصوص المرّه.

و يمكن أن يكون في الدلالة الالتزامية، بمعنى أنهم بعد الاتفاق على وضع صيغه النهي لطلب ترك الطبيعه اختلفوا في أنّ ذلك هل يستلزم الدوام أو لا؟

فيكون النزاع حينئذ راجعا إلى أنّ الطبيعه المأخوذه في النهي هل هي أخذت على وجه لا يصدق تركها إلا بترك جميع أفرادها المتشخصه بغير الزمان و المتشخصه به - فيكون طلب تركها دالّا بالدلالة الالتزامية العقلية على إرادته الدوام، حيث إنّ فعلها في كلّ آن و زمان فرد من أفرادها - و أنّها أخذت على وجه يصدق تركها بترك بعض أفرادها، فعلى هذا لا يقتضى النهي العموم بالنسبه إلى جميع الأفراد في زمان - أي المتشخصه بغير الزمان - فضلا عن اقتضائه العموم بالنسبه إلى الأفراد المتشخصه به؟

و على الثاني: يمكن أن يكون النزاع في وضع الماده المعروضه للنهي بأن يكون الخلاف في أنّها هل وضعت للطبيعه مع اعتبارها على الوجه الأول أو على

ص: ٩٦

الوجه الثاني.

و كيف كان، فعلى هذا لا يختصّ النزاع بصيغه النهي، بل يجري في كلّ طلب متعلق بترك الطبيعه، سواء كان بصيغه النهي أو بصيغه الأمر ك (اترك الزنا)، أو بمادّه النهي كقوله: (نهيتك)، أو أنهاك عن الزنا، أو أنت منهى عنه)، أو بغير مادّته كما دتّى الإرادة و الطلب المتعلّقتين بترك الطبيعه ك (أريد، أو أطلب منك ترك الزنا) أو بمادّه الأمر ك (آمرك بترك الزنا، و أنت مأمور بتركه)، و هكذا.

و يمكن أن يكون النزاع في النهي بصيغه النهي، لكن يكون النزاع في اقتضاء هذا النهي للدوام و عدمه في الأعمّ من اقتضاء الصيغه، فيصحّ للقائل بالدوام الاستناد إلى كلّ واحده من جهتي المادّه و الهيئه، و على المانع إبطال الدلالة من كلتا الجهتين.

الظاهر من بعض المتأخّرين، كالمحقّق القمي (١) - قدّس سرّه - ذلك، حيث إنّه أجاب عن القائل بالدوام بإبطال الدلالة من كلتا الجهتين، و لم يقتصر على إحداهما.

و كيف كان، فتحرير محلّ النزاع بينهم ليس بمهمّ لنا، و إنّما المهمّ تحقيق الحال و اختيار ما ينبغي أن يقال على كلّ من الجهتين، فنقول:

الحقّ عدم دلالة صيغه النهى إلا على مجرد طلب ترك الطبيعة- كما فى صيغه الأمر- من دون التعرّض لها لبيان الدوام أو المرّة، وهذا لا ينبغى أن يشكّ فيه من له أدنى تأمل، فإذن انحصر المقال فى تحقيق الحال فى المادّة المعروضه لها، فنقول:

ينبغى أن نفرض الكلام فيها أولاً بالنسبه إلى أفراد الطبيعة الغير

١- القوانين: ١- ١٣٨ عند قوله: [احتجوا بأنّ النهى]. إلى قوله: [فلا يمكن إثبات الدوام و التكرار للنهى لا من جهه المادّه و لا من جهه طلب الترك].

ص: ٩٧

المتشخصه بالزمان، فإنّ الحال فيها أظهر، فبعد ظهورها فيها تظهر فى الأفراد المتشخصه بالزمان لعدم الفرق.

فاعلم أنّه يمكن دعوى كون الطبيعة المأخوذه فى متعلّق النهى على وجه لا- يصدق تركها إلا بترك جميع أفرادها، نظراً إلى ما نقطع به من أنّ وجه اعتبار الطبيعة فى النهى متّحد [مع] وجه (١) اعتباره فى الأمر، فبأى وجه أخذت هناك فهى مأخوذه على ذلك الوجه هنا، و لا- ريب أنّها هناك إنّما أخذت على وجه لا يصدق تركها إلا بترك جميع الأفراد، و ذلك للاتّفاق هناك على أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضدّ العام أى ترك المأمور به و يستلزمه، و لو لا اعتبار الطبيعة فى متعلّق الأمر على هذا الوجه لما تمّ الاستلزام، لتوقّفه على فرض التناقض بين الفعل و الترك بالنسبه إلى الطبيعة ليستلزم عقلاً من الأمر بفعلها النهى عن تركها، و إلاّ فلو فرض كون الطبيعة هناك بحيث يصدق تركها بترك بعض الأفراد فلا تناقض بين وجودها و عدمها- حينئذ- و لا- بين فعلها و تركها، فلا يستلزم طلب فعلها النهى عن تركها، فإذا ثبت بذلك كونها مأخوذه على ذلك الوجه ثبت (٢) كونها كذلك فى المقام، فيتّم المطلوب.

و حاصل ذلك الوجه: أنّ الطبيعة إنّما اعتبرت وحدانيه غير ملحوظ فيها التكرّر، و لا ريب أنّ الأمر الوحدانى لا ينتفى إلا بانتفاء جميع مصاديقه من الآحاد، إذ بوجود واحد منها- و لو كان هو وحده مع انتفاء غيره من الأفراد- يصدق وجود ذلك الأمر الوحدانى لوجوده فى ضمنه، و عدم صدق انتفائه بانتفاء سائر الأفراد، لأنّه (٣) بانتفائها لم ينتف الأمر الوحدانى، فإنّ المنفى حينئذ تكثر

١- فى الأصل: متّحد لوجه.

٢- فى الأصل: فثبت ...

٣- فى الأصل: لأنّ.

ص: ٩٨

أفراده، و هو غير ملحوظ فيه.

و حقيقه ذلك الوجه: أن تعتبر الماهيّة المدلول عليها بالمادّه المعروضه للنهى متّحده و متفرّده فى حدّ نفسها و مجرّده عن

ملاحظه الأفراد، فلذا لا- يجوز فيها اجتماع النقيضين بأن يقال: هي موجوده و معدومه، لاتّحاد موضوع القضيتين، و هي نفس الطبيعه المتّحده، فلا يصدق انتفاؤها إلاّ بانتفاء جميع الأفراد، إذ مع وجود واحد منها فتلك الحقيقه المتّحده متحقّقه و موجوده يقينا، فلا يمكن أن يقال: إنّ تلك الطبيعه معدومه.

و أمّا الوجه الآخر: فحقيقته (1) هي أن تعتبر الطبيعه على وجه غير ملحوظ فيه الاتّحاد و التكتّر، بحيث تكون الطبيعه على هذا الوجه صالحه لطرو(2) كلّ من القيدین عليه، و كذا لتقيدها بالوجود و العدم معا، و ذلك لعدم اقتضائها حينئذ لشيء منها، بل هي صالحه لكلّ منهما، فيصدق وجودها بوجود فرد واحد، و عدمها بعدم بعض آخر، فيصدق عليها في آن واحد أنّها موجوده و معدومه إذا كان بعض أفرادها موجودا و بعضها معدوما.

و ملخصه: أن تؤخذ الطبيعه المراده بالمادّه المتعلّقه للنهي عباره عن نفس حقيقه الشيء الغير المقتضيه لشيء من الطوارئ و اللواحق و القيود مطلقا- من حيث الحالات و الأزمان و الأفراد و القلّه و الكثره، بل الوجود و العدم- بمعنى أنّها غير ملحوظ و غير مأخوذ فيها شيء من الطوارئ مطلقا، الصالحه لاعتبار كلّ واحد من تلك الطوارئ فيها، بمعنى أنّها لا تنافي شيئا منها، بل بحيث بأيّ منها

1- و عباره أخرى: يكون المراد حينئذ هي الطبيعه اللابشرط المقسميه، و هي المقسم بين اللابشرط القسّمى و بشرط شيء و بشرط لا، و مرجع الوجه الأوّل إلى اعتبارها باللابشرط القسّمى، فإنّ حاصل المقصود منها اعتبارها مطلقه بحيث يكون الإطلاق قيدا لها، فلذا لا يصدق تركها حينئذ إلاّ بترك جميع الأفراد. لمحزّره عفا الله عنه.

2- في الأصل: [طريان]، و لم نعثر على هذا المصدر في كتب اللغه.

ص: ٩٩

لوحظت و اعتبرت فهي لا- تخرج عمّا عليه، و مع أيّ منها يصدق حقيقه أنّها هي، إذ حينئذ تكون تلك الطوارئ من حالاتها اللاحقه لها، و اختلاف حالات الشيء لا يخرجها عن كونه هو ذلك الشيء، فهي صادقه على القليل و الكثير، لكون كلّ منهما حقيقه منها، و على الموجود من أفرادها و على المعدوم منها لذلك، إذ بعد فرض كون شيء فردا منها فذلك الشيء هي بعينها، فوجوده يصدق أنّها موجوده حقيقه و بانعدامه يصدق أنّها معدومه كذلك، إذ حينئذ يترتب قياس من الشكل الثالث، فيقال: إنّ هذا الشيء تلك الماهيه و هذا الشيء موجود، فينتج أنّ تلك الماهيه موجوده، أو يقال في الكبرى: و هذا الشيء معدوم، فينتج أنّ تلك الماهيه معدومه، مثلا بعد فرض كون زيد إنسانا حقيقه فإذا كان موجودا يقال: إنّ زيدا إنسان، و زيد موجود، فينتج أنّ الإنسان موجود، و إذا كان معدوما يقال: إنّ إنسان، و هو معدوم، فينتج: أنّ الإنسان معدوم، و إذا فرض أنّ فردا من تلك الماهيه موجود و فردا منها معدوم، فيحصل حينئذ قياسان من الشكل الثالث، فينتجان حينئذ: أنّها الآن موجوده و معدومه.

و كيف كان، فلا شبهه في أنّ كلّ حكم ثابت للمقيّد ثابت للمطلق، لأنّه عينه حقيقه.

و بالجملة: إذا اعتبرت الطبيعه المتعلّقه للنهي بهذا المعنى فهو- لكونه غير مقتض [لشيء] (1) من الخصوصيات و الطوارئ حتى



الوجود و العدم، فكيف بخصوصية الأوصاف و الأفراد و الحالات و الأزمان- يمكن فيه اجتماع النقيضين إذا كان بعض أفراده موجودا و بعضها معدوما- كما عرفت- فإن اجتماعهما إنما يمتنع إذا كان المورد مقتضيا لأحدهما، و كذا يجوز ارتفاعهما عنه إذا لم يوجد منه

١- إضافه يقتضيها السياق.

ص: ١٠٠

نهى أصلا، (١) إذ المفروض عدم اعتبار شىء منهما فيه، بل هو أمر مشترك بينهما، فيقال: إنه ليس بوجود و لا بمعدوم لخروج الوجود و العدم عنه، هذا حال النقيضين.

و أما الضدّان فحالهما بالنسبة إليه أظهر، فيجوز اجتماعهما (٢) فيه، لما مرّ في وجه اجتماع النقيضين فيه، و كذا يجوز ارتفاعهما عنه بالأولى، و لك أن توجه ارتفاع النقيضين عنه بما مرّ في اجتماعهما فيه، و تقريره:

أنّه بعد فرض أنّ كلّ فرد منه حقيقه هو ذلك الشىء، فإذا فرض وجود فرد منه و انعدام آخر، فيصدق عليه باعتبار الفرد الموجود أنّه ليس بمعدوم و باعتبار المعدوم أنّه ليس بموجود، لجريان القياس المتقدم بعينه هنا- أيضا- فلا حاجة إلى فرض عدم وجود شىء منه أصلا، و هذا هو الوجه الذى ينبغى الاستناد إليه، و لم أر أحدا التفت إليه. هذا، و افهمه و اغتنم.

فلنرجع إلى ما كنّا فيه، فنقول:

إنّ اتحاد وجه اعتبار الطبيعه فى الأمر و النهى مسلّم لكن اعتبارها فى الأمر على الوجه الأوّل ممنوع، بل الظاهر اعتبارها فيه على الثانى، و التمسك بالاتفاق على استلزام الأمر بالشىء للنهى عن تركه مغالطه، لعدم إفادته لما ذكر، فإنّ متعلّق النهى الضمنى هناك إنّما هو ترك الفعل المتعلّق للأمر لا نفس الفعل، و الترك المضاف إنّما يتبع ما أضيف إليه فى جانب الأمر، فإن اعتبر الفعل فى الأمر

١- أما ارتفاع الوجود عرضيا فظاهر [فى الأصل: أما ارتفاع الوجود عرضى ظاهر.]، و أما العدم فلاّنه حينئذ أزلّى، و العدم الأزلّى ليس عدمه، و إنّما يصدق عدمه إذا اعتبر بالنسبه و الإضافه إلى ما يكون من ذلك الشىء، فتأمل. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- فى الأصل: اجتماعه ...

ص: ١٠١

على وجه يعمّ جميع أفراده الأزماّتيه و غيرها يكون (١) الترك- أيضا- كذلك، فيكون المراد بالنهى المنع من ترك الفعل بجميع أفراده زمانيه و غير زمانيه، و إن اعتبر فى جانب الأمر على وجه يتحقّق امتثال الأمر المتعلّق به بإيجاد فرد واحد منه فيكون الترك- أيضا- كذلك، و الأمر بالشىء إنّما يستلزم النهى عن تركه على وجه امر به لا مطلقا، فإنّ إيجادات شىء إنّما تقتضى نفى ذلك الشىء على وجه اعتبر فى الإيجادات، و هذا معنى ما يقال- فى دفع التمسك بأنّ النهى للدوام، فيكون الأمر

كذلك- من أنّ النهى الذى للدوام هو النهى المستقلّ لا الضمنى، فإنّه تابع للأمر.

و كيف كان فالظاهر المتبادر عرفا من النهى إنّما هو عموم الترك بالنسبه إلى أفراد الطبيعه المنهَى عنها مطلقا زمانيه و غير زمانيه، و قد عرفت أنّ ذلك ليس من جهه اقتضاء الصيغه و ظهورها فى ذلك، فحينئذ هل هو من وضع المادّه- بمعنى أنّها موضوعه للطبيعه على الوجه الأوّل- أو من جهه شاهد خارجى و قرينه عامّه لازمه للفظ فى جميع الموارد على اعتبار الطبيعه على الوجه الأوّل- بمعنى أنّ معنى المادّه ليس إلّا- نفس حقيقه الفعل بنحو ما عرفت- فلا يستلزم النهى عن الطبيعه على هذا الوجه العموم المذكور، و إنّما قامت قرينه من الخارج على اعتبار زائد فى معنى المادّه و اعتبارها على الوجه الأوّل، فيفهم الاستلزام حينئذ لذلك؟

الظاهر فى بادى الرأى هو الثانى، فإنّ الظاهر أنّ مصادر الأفعال وضعت- مجرّده عن اللواحق و الطوارئ اللفظيه- لحقائق الأفعال على الوجه الذى عرفت، كما أنّ الظاهر فى جميع أسماء الأجناس ذلك، فإنّها- أيضا- موضوعه كذلك لحقائق معانيها على الوجه المذكور، فهل اللفظ فى المصادر و غيرها من

١- فى الأصل: فيكون ...

ص: ١٠٢

أسماء الأجناس فى نظر الواضح كنفس المعنى، لم يلحظ فيه شىء من الطوارئ و اللواحق، و إنّما الملحوظ نفس اللفظ و ذاته بحيث لا ينافى وضعه اعتبار قيد زائد فيه من القيود كنفس المعنى و بأى وجه اعتبر معناه من الإطلاق و التقييد بشىء أو بعدم شىء، فلا- يتفاوت الحال فيه بالنظر إلى وضعه، بل على أى وجه و تقدير يكون استعماله على وجه الحقيقه لصدق معناه على كلّ من الوجوه كما عرفت، فلذا نقول- وفاقا لبعض المحقّقين (١)-:

إنّ استعمال المطلقات فى المقيّدات حقيقه، فإنّها نفس المطلقات.

فعلى هذا فبالنظر إلى وضع الموادّ فالحقّ مع من يقول: إنّ النهى كالأمر فى عدم دلالتّه إلّا على طلب ترك الطبيعه من دون إفاده الدوام، لعدم استلزام توجّه النفى إلى الموادّ- حينئذ- نفى جميع أفرادها، بل يصدق قولنا- حينئذ إذا تحقّق بعض من أفراد الضرب مثلا- مع انتفاء الآخر:- إنّ الضرب موجود و معدوم بمقتضى القياس الذى عرفت، فطلب تركه لا يستلزم طلب ترك جميع أفراده الغير الزمانيه، فضلا عن استلزامه لطلب ترك الزمانيه منها الذى هو معنى الدوام و التكرار.

لا يقال: إنّ حقيقه الشىء فى نفسها وحدانيه و ان لم تلحظ وحدانيه، فما لم يلحظ التكرّر فيها لا يصحّ جعلها موضوعه للقضيتين المتناقضتين.

لأنّنا نقول: إنّها لو كانت وحدانيه لكان اعتبار التكرّر فيها منافيا لها، و هو باطل، لصدقها على الكثير بمثل صدقها على الواحد، فيكشف ذلك عن عدم اعتبار الوحدانيه فيها- أيضا- و أنّها كسائر الطوارئ تطرأ عليها، لا أنّها مأخوذه فيها شطرا أو شرطا، فتأمل.

ثم إنه قال بعض المحققين عن المتأخرين (١)- بعد اختياره القول بعدم إفاده النهى التكرار:-

(ثم إن ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعه فى الجملة إنما هو بالنسبه إلى الزمان و الأفراد المتعاقبه بحسب تماديه، و أما الأفراد المتمايه بسائر المشخصات فكلاً، فمن (٢) ترك الزنا بمرأه معينه و ارتكب الزنا مع الأخرى فلا يحصل له الامتثال حينئذ لأجل ذلك الترك، فإن الطبيعه لم تترك حينئذ، مع أن الامتثال بالترك الآخر حينئذ محال لعدم المقدوريه، لأن المقدور ما يتساوى طرفاه، فكما لا يمكن تحصيل زناين فى آن واحد لا يمكن ترك أحدهما فى آن ارتكاب الآخر.

و بالجملة: فلا بدّ من ترك الطبيعه رأساً فى آن من الأوان ليتحقق الامتثال، و لا يحصل إلا بترك جميع الأفراد). انتهى.

و لا يخفى ما فيه من الضعف لمن تأمل ما قدّمنا، و توضيحه:

أنه إمّا أن يجعل الطبيعه المتعلقه للنهى مأخوذه على الوجه الأول، و إمّا أن يجعلها مأخوذه على الوجه الثانى، فعلى الأول فهو و إن كان مستلزماً للعموم بالنسبه إلى الأفراد الغير المتشخصه بالزمان، إلا أنه مستلزم للزمانيه منها- أيضاً- فيلزمه القول بالدوام مع أنه- قدس سرّه- لا يقول به و لا باعتبارها على ذلك الوجه- أيضاً- كما هو الظاهر، و على الثانى- كما هو الظاهر من كلامه بل الصريح- فقد عرفت أنه لا يقتضى العموم بالنسبه إلى الأفراد مطلقاً من غير فرق بين الزمانيه منها و غيرها.

و كيف كان، فقد علمت أنه لا فرق بين الأفراد الزمانيه و غيرها بوجه

١- قوانين الأصول: ١- ١٣٩.

٢- فى الأصل: [فلا، كمن.].، و قد أثبتنا العبارة كما فى المصدر.

من جهه العموم و عدمه، فإن يبنى على الوجه الأول فالعموم ثابت مطلقاً، أو على الثانى فهو منفيّ مطلقاً من غير فرق أصلاً، فظهر ضعف تعليقه بقوله: (فإن الطبيعه لم تترك حينئذ)، لما عرفت من أنه إذا يبنى على الوجه الثانى فترك الطبيعه صادق بترك بعض أفرادها و إن كان مع وجود بعض آخر.

ثم إنّ قوله: (مع أن الامتثال بالترك الآخر- حينئذ- محال) أضعف من الوجه الأول:

أمّا أولاً- فلاّن الأفعال المنهية عنها لم تنحصر فى الزنا المذمى لا يمكن ارتكاب فردين منه فى آن واحد، بل فى غايه الكثره، و أكثرها ممّا يمكن فيه ذلك، كأكل مال الغير، و قتل الغير، و سرقة مال الغير، و ضرب الغير، و شتمه، و لعنه إلى غير ذلك ممّا يكاد أن لا يحصى، لإمكان قتل شخصين فى آن واحد، فيتحقق قتلان، و أكل مال اثنين، و سرقة، فيتحقق تصرفان فى مال الغير

و سرقتان، فكأنه- قدس سره- قصر النظر في (1) مثل الزنا.

و أما ثانيا- فلأن الاشتغال بضد الشيء لا يخرج ذلك الشيء عن تحت قدره، بل هي باقية عليه، نعم الاشتغال بالضد مانع فعلا عن الاشتغال بالشيء، و ليس هذا من معنى انتفاء قدره، فافهم.

فلنرجع إلى ما كنا في صدره فنقول: أما الشاهد على اعتبار الطبيعه المتعلقه للنهي على الوجه الأول فيقرر على وجهين:

أوجههما: أنه لو كان المعبر في النهي الطبيعه بحيث يصدق تركها بترك بعض الأفراد يلزم عدم الفائدة في النهي لحصول تركها باعتبار بعض أفرادها لا محاله، فيكشف ذلك [عن] أن المعبر هي بعنوان الإطلاق و الوحدانيه الذي يلزمه انتفاء جميع الأفراد.

١- الصحيح: على.

ص: ١٠٥

و دفع اللغويه: بأن الترك- باعتبار ترك بعض الأفراد- إنما يقع لا على وجه التعبد، فيمكن اعتبار الطبيعه المنهية عنها على الوجه المذكور، ليكون تركها المتحقق بترك بعض الأفراد عباده.

مدفوع: بأن الكلام في النهي المطلق، لا فيما علم كونه تعديا.

نعم المذمى ذكرنا من الوجه لا يتم في بعض الموارد، و هو ما إذا كان الفعل المنهية له استمرار و بقاء، فلا مدفع حينئذ عن التزام حصول الامتثال- نظرا إلى ظاهر الماده- بترك بعض الأفراد و بعض الأزمان.

و ثانيهما: إثبات عموم النهي بدليل الحكمة.

و فيه: أنه على تقدير تماميته لا- يجعل اللفظ ظاهرا فيه، فعلى هذا لو جاء دليل من الخارج دال على خروج بعض الأفراد لارتفع (1) به موضوع ذلك الدليل، و لا يعقل المعارضه بينه و بين ذلك العموم المستفاد من دليل الحكمة، مع أننا نعلم أن النهي ظاهر في العموم بحيث يعارض ما دل على التخصيص و التقييد.

هذا كله بالنظر إلى بادئ الرأي.

لكن التحقيق: أن تعليق النفي الذي منه النهي على الطبيعه من حيث هي- بمعنى عدم ملاحظه شيء معها- يدل التزاما عقلا على نفي جميع أفرادها، و لا حاجة إلى ملاحظه إطلاق الطبيعه و وحدتها، بل يكفي ملاحظه نفس الطبيعه (2) مع قطع النظر عن كل القيود الطارئه عليها، كما أن تعليق الإيجاب على النحو المذكور لا يستلزم إلا إيجاب فرد واحد بمعنى أن المذمى يتوقف عليه صدق وجود الطبيعه عقلا ليس أزيد من ذلك.

و توضيح ذلك: أن اعتبار الطبيعه و أخذها- سواء في مقام الوضع أو

١- و يسمّى الطبعه بهذا الاعتبار باللابشرط. لمحزّره [عفا الله عنه].

٢- فى الأصل: فيرتفع ...

ص: ١٠٦

الاستعمال- ينحصر عقلا فى ثلاثه أقسام:

فإنّ المعتر إياها يجعلها موضوعا لحكم و محمول إيجابى أو سلبى، فهو إمّا أن يأخذ [ها] نفسها موضوعا لذلك الحكم مع قطع النظر عن كلّ القيود و الطوارئ عليها حتى تقيدها بالإطلاق و الوحده- بمعنى أنّه لا- يلاحظ إلاّ- نفس الطبعه-، أولا، و على الثانى: إمّا ان يكون الملحوظ معها وجود أمر، و إمّا أن يكون عدمه، فيعبّر عنها بالاعتبار الأوّل بالطبعه اللابشرط، و بالاعتبار الثانى بها بشرط شىء، و بالثالث بها بشرط لا.

و اعتبارها بملاحظه كونها مطلقه و متحده داخل فى الثانى، كما أنّ التحقيق: أنّ اعتبارها على وجه يصدق فيها السلب و الإيجاب الجزئيان داخل فيه أيضا، إذ لا- يخفى على المتأمل أنّه لو لا اعتبار القيود و تقيدها بها [لم] يصحّ (١) صدق السالبه و الموجهه الجزئيتين فيها عقلا- و يكون الحال فيها كالحال فى الجزئى الحقيقى فى القضايا الشخصيه، إذ لو كان المأخوذ و الملحوظ هى نفس الطبعه لا- بذلك الشرط فهى وحدانيه يتوقّف صدق الترك و الانتفاء إذن عقلا على ترك و انتفاء جميع أفرادها- كما سيجىء توضيحه- فيناقض الموجهه الجزئيه، و صفه الاتّحاد قد تحصل لها بملاحظه تقيدها بها، و قد تحصل بعدم ملاحظه غيرها معه، و إذا كانت هى متّحده فالمصحّ لصدق انتفائها عقلا إنّما هو انتفاء جميع الأفراد، كما أنّ المصحّ لصدق وجودها عقلا إنّما هو وجود فرد واحد منها بحيث لا حاجه إلى أزيد منه.

هذا بخلاف ما إذا اعتبرت بملاحظه تقيدها بالقيود من حيث الأنزمنه و الأمكنه و الحالات و الأفراد، لصدق الانتفاء حينئذ بانتفائها بملاحظه بعض القيود و صدق وجودها بملاحظه وجود بعضها.

١- فى الأصل: لا يصحّ ...

ص: ١٠٧

و السرّ فيه: اختلاف موضوع القضيّه الموجهه و السالبه الجزئيتين و تعدّده بتعدّد القيود، فيقال: إنّ الضرب موجود فى يوم الجمعة و معدوم فى السبت، أو موجود باعتبار هذا الفرد منه و هو الضعيف و معدوم باعتبار فرد آخر منه، و هو الضرب الشديد، و هكذا، فيكون الموضوع فى كلّ واحد من القضيتين غيره فى الأخرى، فإنّ القيود الوارده على الطبعه الواحده مكثّره لها من حيث الموضوعيه للحكم.

هذا، و أمّا [من] حيث كونها مقسما للاعتبارات الثلاثه- الّذى يعبّر بملاحظته عن الطبعه بمطلق الطبعه و باللابشرط المقسمى أيضا- فهو ليس من اعتباراتها، و إلاّ- لزم أن يكون لاعتبارها قسم رابع. التالى باطل بضروره العقل، لانحصاره عقلا فى الثلاثه، فالمقدّم مثله، بل إنّما هو اعتبار مقسمى منتزع عند العقل عن الاعتبارات الثلاثه، و ليس له وجود و تحقّق بدونها، بل بأحداهما،

قال سيّدنا الأستاذ- دام ظلّه- و نعم ما قال بالفارسيه: اين اعتبار دروغى است كه عقل انتزاع ميکند از اعتبارات ثلاثه مذكوره كه واقع و حقيقتى از براى او نيست تا اينكه اينهم يکى از اعتبارات ماهيت باشد. انتهى.

ثمَّ إنّ المعْتَبَر و الملحوظ فى حال الوضع فى المصادر و غيرها- من أسماء الأجناس مطلقاً من جهة اللفظ و المعنى كليهما- إنّما هو اللفظ و طبيعته الموضوع لها بالاعتبار الأوّل قطعاً، بل اتفاقاً- أيضاً- بمعنى أنّ الواضح لاحظ نفس اللفظ و ذاته مع قطع النظر عن الطوائى اللفظيه من اللام و التنوين، و عن خصوصيات التراكيب، و لاحظ نفس المعنى مع قطع النظر عن القيود و الطوائى المعنويه من حيث الأفراد و الأزمان و الحالات و الأمكنه، فوضع الأوّل على النحو

ص: ١٠٨

المذكور للثانى كذلك، فلذا (١) يكون استعمال اللفظ مع القيود اللفظيه فيه مع كلّ واحد من القيود المعنويه- إذا لم يرد الخصوصيه من اللفظ- على وجه الحقيقه، حيث إنّ عدم اعتبار الشرط لا يقضى بعدمه، بل يجتمع مع ألف شرط، فلا يقال: إنّ الموضوع هو اللفظ مجرداً عن القيود، فاستعماله معها استعمال لغير اللفظ الموضوع بإزاء ذلك المعنى فيكون مجازاً، أو يقال: إنّ الموضوع له هو ذات المعنى مجردة، فاستعمال اللفظ فيه مع كونه مقيداً بشىء من القيود استعمال له فى خلاف ما وضع له، ف [هو] مجاز.

فإذا عرفت ذلك كلّ فاعلم: أنّ طبيعته فى مقام الحكم و الاستعمال إن أخذت على الوجه الأوّل من الثلاثه- سواء فى المصادر مطلقاً مجردة، أو فى ضمن المشتقات و فى غيرها من أسماء الأجناس- فلا ريب أنّ الملحوظ حينئذ إنّما هو أمر وحدانى، و هو نفس طبيعته، و ليس نظر المتكلم إلى الأفراد- حينئذ- إلاّ من حيث كونها مرايا كاشفه و حاكيه عن تلك الصوره الوحدانيه و موجوده لها على حدّ سواء، بمعنى أنّ كلّ واحد منها إنّما يحكى عمّا يحكى عنه الآخر، و يوجد ما يوجد الآخر، و لازم ذلك عقلاً تحقّق الأمر الملحوظ، و هو طبيعته المعتره على الوجه المذكور بوجود واحد من الأفراد بحيث لا حاجه فى صدق وجودها إلى وجود أزيد منه، بل المصحح لصدقه عند العقل يتحقّق بتحقّق فرد

١- قال دام ظلّه: فرق بين اعتبار طبيعته على الوجه الأوّل فى مقام الحكم و الاستعمال و بين اعتبارها على ذلك الوجه فى مقام الوضع، فإنّ المستعمل إذا أخذها على ذلك الوجه فهو إنّما يأخذها من دون نظر إلى وجود شىء منها أو عدمه- بمعنى أنّه لا يلتفت إلى شىء منهما حينئذ- و أمّا الواضع فهو أولاً يلتفت إلى اعتباراته الثلاثه فى مقام الحكم و الاستعمال، ثمّ يقطع النظر عن تلك الاعتبارات حتّى اعتبارها لا- بشرط، و يضع اللفظ لنفس طبيعته و إن كانت طبيعته لا- تنفكّ عن أحد الاعتبارات المذكوره فى مقام الحكم، لكنّها غير منظور إليها فى مقام الوضع، فعلى هذا فيرجع حاصل الفرق إلى اعتبارها على الوجه المذكور فى مقام الوضع أوسع منه دائره فى مقام الحكم و الاستعمال، فافهم و اغتتم. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٠٩

واحد من غير حاجه إلى أزيد منه، و انتفاؤه جميع الأفراد، إذ بوجود واحد منها- كما عرفت- يصدق وجوده البتة، و الأفراد الآخر على تقدير وجودها لا- تكون موجوده لغير ما أوجد ذلك الفرد، و المفروض وجوده به، و لا- مؤثره في عدم ذلك الموجود، فإنّ عدمها إنّما هو عدم اقتضاء وجوده، لا- اقتضاء عدمه، إذ المفروض كفايه وجود كلّ من الأفراد في وجوده و تساويها في ذلك و كونها موجوده لأمر واحد، و هو ذلك الموجود، فإذا صدق وجوده يمتنع (1) صدق عدمه.

نعم لو اعتبرت الطبيعه متقيّده بخصوصيات الأفراد فهي حينئذ لانحلالها إلى أمور متعدّده يصدق تركه بترك بعض الأفراد مع وجود بعض آخر.

و الفرق بين هذا و بين الاعتبار السابق أنّ الأفراد هنا حقيقه اعتبر كل منها موضوعا مستقلا للحكم و يكون النّظر إلى خصوصياتها.

و بعبارته أوضح: إنّ الطبيعه إنّما اعتبرت بملاحظه كلّ واحده من خصوصيات الأفراد، فيكون كلّ فرد موجدا لما يغير ما أوجده الآخر، و حاكيا عمّا يغير المحكّي بالآخر، فإنّ النّظر في كلّ منها حينئذ إلى الحصّه الخاصّه من الطبيعه الموجوده في ضمنه، لا إلى القدر المشترك بين تلك الحصص- كما في القسم السابق- فيصدق السلب و الإيجاب الجزئيين فيها- حينئذ- لاختلاف موضوعهما و تعدّدهما باعتبار التقيد، فإنّ انتفاء كلّ من الأفراد حينئذ مؤثر في انعدام الطبيعه المتقيّده به، كما أنّ وجوده مؤثر في وجودها كما في الاعتبار السابق فتظهر الثمره بين الاعتبارين في جانب النفي.

و بالجملة: فقد ظهر من ذلك توقّف صدق المتناقضين كالصدّدين في الطبيعه على اعتبار أمر زائد على أصلها، و أنّها لو خليت و نفسها يمتنع فيها ذلك كما عرفت.

١- في الأصل: فيمتنع.

ص: ١١٠

و كيف كان فقد عرفت سابقا دخول اعتبار الطبيعه على هذا الوجه في القسم الثاني من الأقسام الثلاثة لاعتبارها، و الكلام الآن في اعتبارها على الوجه الأوّل منها، و قد عرفت أنّ المصحّح لصدق انتفائها و تركها عقلا- حينئذ- إنّما هو انتفاء و ترك جميع الأفراد، كما أنّ المصحّح لصدق وجودها- حينئذ- عقلا وجود فرد منها، فيدلّ اللفظ بالالتزام العقلي من جهة إطلاق معنى المادّه المذّى هي الطبيعه في صورته النفي على انتفاء و ترك جميع الأفراد بحيث يكون ظاهرا في عموم النفي على وجه لو جاء دليل من الخارج على خروج بعض الأفراد لعارض ظهوره ذلك الدليل، فيلاحظ قاعده التعارض بينهما من التعادل و الترجيح، و في صورته الإثبات على إرادته وجود أحد الأفراد على البديل دون الأزيد، فالظاهر منه حينئذ ليس أزيد من فرد واحد على البديل لا غير، فلذا يحتاج عموم الحكم لجميع الأفراد إلى ملاحظه شاهد خارجي من دليل لفظي أو إجماع إن وجد أحدهما، و إلّا فيرجع إلى دليل الحكمه لو جرى في المورد، فيتوقّف الحكم بالعموم حينئذ على إحراز مقدمتي دليل الحكمه من عدم فائده ثبوت الحكم لبعض الأفراد، و من كون المقام مقام البيان (1)، و المقدمه الثانيه لا- تحرز غالبا إذا كان اللفظ واردا في مقام الحاجه و العمل، فإنّ الواجب من البيان هو في مقام العمل، و إلّا لجاز تأخيره إلى وقت الحاجه. نعم لو لم يأت البيان إلى وقتها فالحكم كما في صورته

و كيف كان، فلا- بدّ من إحراز كون اللفظ المطلق في مقام البيان و إلاّ لما جاز الحكم بالعموم. هذا بخلاف صورته النفي، فإنّه يحكم به من حين ورود اللفظ مطلقا.

١- أى إحراز كون المتكلم في مقام بيان تمام مقصوده، و هذا يمكن إحرازه من قرينه خارجيه، و مع فقدها فلا يحرز إلاّ إذا ورد حال العمل أو قبله مع عدم بيان الخلاف إلى ذلك الوقت. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١١١

و السرّ: أنّ اللفظ في تلك الصورة بمعونه العقل ظاهر في العموم، فهو بيان، فيتمسك بظهوره على العموم، بخلافه في الصورة الثانيه، فإنّ الذي يظهر منه التزاما بمعونه العقل إرادته وجود أحد الأفراد، و أمّا الزائد عليه فهو ساكت عنه، فيتوقف الحكم بالعموم على إحراز المقدمتين المذكورتين، و لذا يحكم بثبوت الحكم الثابت للطبيعه في تلك الصورة لكلّ واحد من أفرادها بعين ثبوته للطبيعه، فيحكم بثبوت الحرمة النفسيه الثابته للطبيعه لكلّ واحد من أفرادها كذلك، و كذلك في صورته ثبوت الحرمة الغيريه، فإنّه يحكم بها كذلك لكلّ من الأفراد.

هذا بخلاف صورته الإثبات، كما إذا وجبت الطبيعه بالوجوب العيني، فإنّه لا يسرى ذلك الحكم إلى كلّ من أفرادها، بل الثابت حينئذ إنّما هو الوجوب التخيري لا غير.

و أيضا اللفظ في الصورة الأولى ظاهر في العموم و بيان له، فلذا يعارض ما دلّ من الخارج على التخصيص، بخلافه في الصورة الثانيه إذا الحكم بالعموم من جهه دليل الحكمه، فإنّ دليل الحكمه لا يجعله ظاهرا في العموم، فلذا لا تعارض بينه و بين ما دلّ على التخصيص، بل ذلك الدليل وارد على دليل الحكمه (١)، لكونه رافعا لموضوعه، و هو عدم البيان.

فإن قلت: إنّ الشكّ في إرادته العموم في صورته الإثبات إنّما يكون من جهه الشكّ في تعليق الحكم على نفس الطبيعه، أو عليها باعتبار تقيدها ببعض الأفراد، فلو فرض إحراز أنّه معلق عليها نفسها فالحال فيها كالحال في الصورة

١- فإنّه يقال- في تقرير دليل الحكمه إذا جرى في مورد بأن يكون الحكم معلقا على الطبيعه مع عدم إفاده لثبوته لبعض أفرادها:- إنّ المراد به إمّا ثبوته لجميع أفراد الطبيعه، أو ثبوته لبعضها، لا سبيل إلى الثاني، لعدم دلالة الخطاب عليه، فإنّ الحكم ثابت للطبيعه، فلا يصلح كونه بيانا للثاني، فاعتماد المتكلم عليه إذا كان مقصوده الثاني إخلال بغرضه، فتعيّن الأوّل. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١١٢

الأولى من جهه سريان الحكم الثابت لها إلى جميع الأفراد.



قلنا: إحراز تعليق الحكم على الطبيعه نفسها مشترك الاعتبار في الصورتين إلا أنه يكفى في صورته النفي في ثبوت عموم النفي لجميع الأفراد مجرد إحراز هذه الصغرى من غير حاجه إلى ضميمه مقدمه أخرى- كما عرفت- بخلاف صورته الإثبات، ضروره أنه يصحح ثبوت الحكم لبعض أفراد الطبيعه صدق ثبوته لنفس الطبيعه، فيقال- فيما إذا قام فرد من أفراد الرّجل: إنّه قام الرّجل يعنى طبيعه الرّجل هذا بخلاف ما لو قام فرد منها و لم يقم آخر، فلا يصحّ أن يقال حقيقه: إنّه ما قام الرّجل أو لا رجل قائما، فإنّ ثبوت القيام بفردّه الآخر له مانع عن صدق ذلك.

و هكذا الحال في صورته الإنشاء، فإنّه يصحّ تعليق الحكم الإثباتى على نفس الطبيعه مع كونه ثابتا لبعض أفرادها، فيقال: (أعتق الرقبه) مع أنّ وجوب العتق ثابت للمؤمنه منها، بخلاف صورته النهى، فإنّ النهى عن فرد و طلب تركه لا يستلزم طلب ترك أصل الطبيعه لعدم الملازمه بين نفي فرد و نفي الطبيعه.

و كيف كان، فلما كان المصحح لصدق الثبوت على الطبيعه عقلا الثبوت بالنسبه إلى بعض أفرادها، فيجوز تعليق الإثبات على نفس الطبيعه، و يصدق الثبوت لها، فلذا لا يلزم من ثبوت الحكم لنفس الطبيعه سريانه إلى جميع أفرادها إلا- بعد إحراز أنّ المتكلم في مقام بيان تمام مراده، و أنّه لو كان المراد ثبوت الحكم لبعض أفراد المطلق- و المفروض إطلاق اللفظ- يلزم كونه مخلا بغرضه، لعدم صلاحيه تعليق الحكم على المطلق لكونه بيانا لبعض الأفراد، فيجب أن يكون المراد ثبوت الحكم للطبيعه مع قطع النّظر عن خصوصيه أفرادها، فيسرى الحكم لجميع الأفراد لذلك.

هذا بخلاف صورته النفي، إذ بعد كون وجود فرد واحد مصححا عقلا

ص: ١١٣

لصدق وجود الطبيعه يمتنع (١) صدق انتفائها بانتفاء بعض الأفراد الاخر، فلا يجوز تعليق النفي على الطبيعه من حيث هي باعتبار انتفاء بعض أفرادها مع وجود بعضها الآخر، فلذا لا حاجه حينئذ إلى إحراز كون المتكلم في مقام البيان، بل اللفظ بيان من أوّل الأمر، و ظاهر في العموم، و يصلح للمعارضه لما دلّ من الخارج على التخصيص، كما أنّه في صورته الإثبات كذلك من أوّل الأمر بالنسبه إلى فرد واحد، و يصلح للمعارضه لما دلّ من الخارج على نفي الحكم عن جميع الأفراد، و أمّا بالنسبه إلى ما يدلّ على نفيه عن بعضها فلا يصلح للمعارضه له، بل موضوع استفاده العموم منه مرتفع حينئذ بذلك الدليل، إذ هو عدم البيان، و ذلك بيان.

و إن شئت توضيح الحال: فافرض القطع بتعليق النفي و الإثبات على أصل الطبيعه، فانظر ما ذا ترى من الفرق بينهما، فهل تتوقّف حينئذ عن الحكم بعموم النفي إلى إحراز مقام البيان أو تحكم بعموم الإثبات مع قطع النّظر عن إحراز كون المطلق واردا في مقام البيان؟ حاشاك، ثم حاشاك.

ثم بعد إحرازه و كون المراد تعليق الحكم على نفس الطبيعه لا- بشرط، و أنّ جميع الأفراد متساويه في تحصيل ما هو المقصود منها من دون خصوصيه لبعض دون آخر، فهل تتوقّف في صورته تعلّق الأمر بها كذلك في تحقّق الامتثال بإيجاد فرد واحد منها، أو تكتفى في تحقّقه في صورته تعلّق النهى بها بترك فرد واحد؟

كَلًّا، ثُمَّ كَلًّا.

و الحاصل: أنه إذا أحرز تعليق الحكم على طبيعته ففي صورته النفي لا- حاجه في إثبات عموم النفي إلى إحراز مقام البيان، بل اللفظ بملاحظته تعليقه عليها ظاهر فيه، بخلاف صورته الإثبات فإنه لا ظهور له في عموم الإثبات

١- في الأصل: فيمتنع ...

ص: ١١٤

أصلا، و لو أحرز كونه في مقام البيان فهو لا يجعل اللفظ ظاهرا فيه.

ثم إذا كان الإثبات من مقوله الطلب فمع إحراز مقام البيان يحكم بعموم الحكم بالنسبه إلى جميع الأفراد، لكن بدلا لا استغراقا (١)، لكفايه فرد واحد في وجود طبيعته المحقق لامثالها.

و إذا كان من مقوله الإنشاء الغير الطلبى كقوله تعالى: أَخِيْلَ اللّٰهُ الْبَيْعَ (٢) فيحكم حينئذ بالعموم الاستغراقى، إذ لا امثال حتى يتحقق بفرد واحد.

و أمّا إذا كان في مقام الإخبار كما إذا حملنا قوله تعالى: أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ (٣) على ذلك لا- الإنشاء، فبعد إحراز كونه في مقام البيان، و أنه لا فائده في الإعلام عن حليّه بعض الأفراد، فيحكم بالعموم الاستغراقى أيضا، و أمّا إذا لم تتم المقدمه الثانيه فالعموم احتمالى.

و كيف كان، فإحراز تعليق الحكم على طبيعته مشترك الاعتبار بين الصورتين، إلا أنّ العموم فى الثانيه لا يكفيه مجرد ذلك.

ثم إحراز ذلك قد يكون بالقطع، و قد يكون بالأصل، و على الثانى قد يكفى أصل واحد، و هذا فيما إذا كنّا نحن المخاطبين، فإننا- حينئذ- نحرز إطلاق اللفظ بالحسّ، فإذا شككنا فى أنّ المراد نفس طبيعته لا بشرط أو هى باعتبار تقييدها ببعض الأفراد فتمسك- حينئذ- بأصالة عدم اعتبار المتكلم قيدا زائدا على أصل طبيعته، فإنّ اعتباره و إن لم يكن مستلزما للمجاز، حيث لم يرد الخصوصيه من نفس اللفظ إلاّ أنّه مخالف لظاهر حال المتكلم بالكلام المطلق، و المراد بالأصل المذكور ذلك، أى ظهور حال هذا المتكلم- حينئذ- فى ذلك، لا

١- و هذا فرق آخر بين النفي و الإثبات فى تلك الصوره، فإنّ تعليق النفي على طبيعته يقتضى عمومه استغراقا دائما، بخلاف تعليق الإثبات عليها فإنه يختلف. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- البقره: ٢٧٥.

٣- البقره: ٢٧٥.

ص: ١١٥

و قد يحتاج إلى أصلين، و ذلك فيما إذا كان الخطاب من الخطابات الغيبية، أحدهما ما ذكر، و ثانيهما أصاله عدم التقييد في اللفظ، فيحرز بذلك موضوع الأصل المذكور.

و هذان الأصلان يقابلان الأصلين الجاريين في تشخيص إرادته الحقيقية إذا شكَّ في إرادتها، فالأول مقابل لأصاله عدم إرادته المجاز، و الثاني مقابل لأصاله عدم القرينه في اللفظ.

و كما أنه قد يكفي في المقام الأول، كذلك ثمه أولهما في الصورة المذكوره، و هي صورته المشافهه.

و كما قد يحتاج إلى كليهما في المقام، كذلك قد يحتاج إلى ذينك ثمه، و ذلك- أيضا- في الخطابات الغيبية.

و كما أن الأول من هذين معناه ظهور حال المتكلم، فكذلك أحد ذينك.

و كما أن الثاني من هذين محرز لموضوع الأول منهما، فكذلك ثاني ذينك، فإنه محرز لموضوع الأول منهما. هذا.

أقول: يمكن أن يقال: إن ظهور اللفظ في عموم النفي في صورته النفي إنما هو بعد ظهوره في إرادته أصل الطبيعه و نفسها، و أن الحكم معلق عليها من غير ملاحظه التقييد بالأفراد، و إلا فقد عرفت أنه مع ملاحظه التقييد لا يلزم من نفي الطبيعه باعتبار بعض القيود نفيها مطلقا، و ظهوره في إرادته أصل الطبيعه و كونها هي الموضوع للحكم لا يكون إلا بعد ظهور كون المتكلم في مقام البيان إلا- أن ذلك يحرز بظهور حال المتكلم، فإن الظاهر من كل متكلم بكلام أنه في مقام إرادته تمام مقصوده باللفظ، فإذا أحرز إطلاق اللفظ بالأصل أو بالقطع، فيكون اللفظ بملاحظه هذا الظهور الحالى و بملاحظه إطلاقه ظاهرا في أن تمام المطلوب و موضوع الحكم إنما هو نفس الطبيعه لا بشرط، المستفاده من ظاهر

ص: ١١٦

الإطلاق، و لما كان لازم تعليق النفي عليها عقلا نفي جميع أفرادها، فيكون ظاهرا في عموم النفي لذلك، فلا بد من إحراز مقام البيان في صورته النفي- أيضا- كصوره الإثبات.

لكنه مدفوع: بمنع توقّف إحراز تعليق الحكم على نفس الطبيعه على إحراز مقام البيان، و كون المتكلم في مقام بيان تمام مقصوده، لإمكان كون الحكم واقعا ثابتا للطبيعه باعتبار خصوصيته زائده عليها مع كون المتكلم قاصدا لإفاده جزء موضوع الحكم- أعنى نفس الطبيعه- بذلك الخطاب حين الخطاب إلى أن يأتي وقت الحاجة، فيبين تمامه حينئذ، و لا- ريب- كما عرفت- أن تعليق الحكم على نفس الطبيعه مع قطع النظر عن مقام البيان يستلزم عقلا- في صورته النفي عمومه لجميع الأفراد، لتوقّف صدق نفي الطبيعه عقلا- على انتفاء جميع الأفراد- كما عرفت- فلا يصح تعليق النفي عليها باعتبار انتفاء بعض الأفراد مع وجود بعض آخر، و في صورته الإثبات يستلزم وجود فرد واحد في الجملة، لتوقّف صدق الوجود على الطبيعه على وجود بعض أفرادها عقلا، فيكون اللفظ في الصورة الأولى ظاهرا في عموم النفي، و في الثانيه في إرادته فرد واحد في الجملة بمعونه العقل من غير حاجه إلى إحراز مقام البيان.

فلذا يراعى حكم التعارض فيما بين اللفظ و ما دلّ من الخارج على وجود بعض الأفراد فى الأولى أو على انتفاء جميعها فى الثانية المستلزم لانتفاء فرد واحد فى الجملة يتوقّف عليه صدق وجود الطبيعه.

و أمّا عدم اقتضاء تعليق الحكم فى صورته الإثبات لوجود جميع الأفراد بدلا كما فى مقام الأمر، أو استغراقا كما فى مقام الإنشاءات الغير الطليه، فلائنه لا- يتوقّف صدق وجود الطبيعه على كفايه كلّ واحد من الأفراد فى إيجادها بحيث تكون منطبقه على غرض المتكلم، فلا يقتضى العموم البدلى لذلك، و لا على تحقّق جميعها فعلا، فلا يقتضى الاستغراقى لذلك، فللمتكلم أن يعتبر فى قصده

ص: ١١٧

- فى كفايه وجود الطبيعه فى تحصيل غرضه المطلوب- إيجادها على وجه خاصّ و فى ضمن فرد خاصّ، فلذا يتوقّف الحكم بالعموم بدلا أو استغراقا على جريان دليل الحكمه المتوقّف على إحراز كونه فى مقام بيان تمام مقصوده، فيقال- بعد إحرازه:- إنّ المفروض تعليق الحكم على نفس الطبيعه قطعاً أو بمقتضى إطلاق اللفظ، و المفروض كونه فى مقام بيان تمام مقصوده، فينتج أنّ تمامه هو نفس الطبيعه اللابشرط من غير ملاحظه خصوصيه فيها، و إلّا فيلزم إخلاله بغرضه، لعدم صلاحيه الخطاب المطلق لكونه بيانا للفرد الخاصّ، فإذا ثبت ذلك يحكم باستواء جميع الأفراد فى الكفايه عن امتثال التكليف بدلا فى مقام الأمر أو بإرادته الجميع استغراقا فى صورته الإنشاء الغير الطلبى، فإنّهما لا زمان لكون تمام المراد نفس الطبيعه لا بشرط، فافهم و تأمل جيّدا.

فإذا عرفت ذلك كلّ فقد علمت إفاده النهى لطلب ترك جميع أفراد الطبيعه المنهى عنها فى زمان واحد و جميع أفرادها المتحقّقه منها فى الأزمنه المتأخّره:

أمّا الأول: فواضح، لتوقّف ترك الطبيعه عقلا على ترك جميع أفرادها فى زمان لا محاله.

و أمّا الثانى: فلائنه لا ريب أنّ كلّ فعل متحقّق من الطبيعه بالنسبه إلى كلّ زمان فرد من الطبيعه غيره فى الزمان الآخر و إن كان متحدا معه فى غير الخصوصيات الزمانيه، مثلا الزنا بامرأه خاصّه فى مكان خاصّ على كفايه خاصّه فى يوم الجمعه فرد من طبيعه الزنا المنهى عنه، و هو كذلك فى يوم السبت فرد آخر منها غير ما حصل منها فى الجمعه، ضروره أنّه ليس عينه بل غيره، فإذا ثبت مغايرته له فهو فرد آخر من الزنا، و هكذا فى سائر الأزمنه، فإنّ الموجود فى كلّ زمان مغاير للموجود فى الزمان الآخر، فيكون فردا مغايرا له و لا يتوقّف ذلك على كون الزمان مشخّصا للأفعال الواقعيه فيه بعد ثبوت التغير بالضروره، فإذا ثبت فرديّه الأفعال الواقعيه فى الأزمنه المتأخّره للطبيعه، فيتوقّف تركها على ترك جميع

ص: ١١٨

تلك الأفراد الزمانيه- أيضا- بعين ما مرّ فى الغير الزمانيه.

و إن شئت قلت: إنّه لا- ريب أنّه ترك المكلف الفعل فى جميع الأزمنه بجميع أفرادها إلّا فى زمان واحد فأوجد فردا منه فى

ذلك الزمان لصدق تحقق الفعل المنهَى عنه قطعاً، فلا- يمكن صدق تركه- حينئذ- إلا- باعتبار تقييده بغير ذلك الزمان، و المفروض عدم اعتبار ذلك التقييد في المقام، فيتوقف ترك الفعل المنهَى عنه على تركه بجميع أفرادهِ و في جميع الزمان، فيكون النهى عن الفعل مستلزماً عقلاً للنهى عن جميع أفرادهِ الزمانيه و غيره، فيكون مستلزماً للدوام لذلك.

نعم حال النهى بالنسبه إلى الأزمنه من حيث هي حال المطلقات بالنسبه إلى أفرادها، فلا يعمّ الأزمنه من جهه الزمانيه، و إنّما يعمّها تبعا و تطفلاً للأفراد الموجوده فيها، و ذلك لأنّ انتفاء كلّ شىء إنّما هو بانتفاء جميع ما يكون موجداً و محصّياً له، و لا ريب أنّ الزمان من حيث هو ليس محصّياً للفعل، بل ظرف لحصوله، و إنّما المحصل له هو الفرد المتحقق فيه، فلا يتوقف انتفاء الشىء على انتفاء الزمان، نعم هو ملازم للمحصّل له و هو الفرد الواقع فيه.

ثمّ إنّ دلالة النهى عن ذلك ليس من جهه اقتضاء وضع المادّه المعروضه للهيئه، لما عرفت أنّها موضوعه للماهيه المهمله الصّالحه لاعتبارها على كلّ من الوجوه الثلاثه، كما عرفت أنّا قلنا: إنّها موضوعه لذات الشىء و حقيقته بعنوان اللابشرط، الأعمّ من اللابشرط في مقام الحكم، بل من جهه اقتضاء أخذ الطبيعه المدلول عليها بالمادّه على الوجه الأوّل و إرادتها كذلك.

فالحاصل: من ذلك كلّ أنّ النهى من جهه إطلاق المادّه الظاهر في أخذ الطبيعه المدلول عليها بالمادّه على الوجه الأوّل ظاهر في الدوام كظهوره في عموم ترك جميع الأفراد في زمان، و دالّ عليه بالدلاله الالتزاميه العقليه المسيبّه عن أخذ الطبيعه لا بشرط، كما أنّ الأمر ظاهر من جهه إطلاقها الظاهر في أخذ الطبيعه

ص: ١١٩

المأمور بها لا- بشرط في إرادته فرد ما و في زمان ما، و دال عليه بالدلاله الالتزاميه العقليه، و أمّا الزائد عليه فلا، لما عرفت من صدق وجود الطبيعه بوجود فرد واحد. هذا، و افهم و اغتنم.

ثمّ إنّ الظاهر- بل المقطوع به- أنّ حال الأمر و النهى بالنسبه إلى المكان- من [حيث] إنّهُ المكان- حالهما بالنسبه إلى زمان كذلك، فحالهما بالنسبه إليه- أيضاً- حال المطلقات بالنسبه إلى المقيّدات و الأفراد، فلا ظهور لشىء منهما في العموم بالنسبه إلى الأمكنه- أيضاً- لكنّ لما كان الموجود من الفعل في كلّ مكان محصّياً للطبيعه فالنهي عنها يقتضى النهى عن جميع الأفراد الواقعه في الأمكنه المتعدّده المختلفه، فيفيد العموم بالنسبه إليها تبعا و تطفلاً، كما في الزمان.

ثمّ إنّ دلالة النهى على الدوام لا تختصّ بما إذا كان للتحريم، بل تتمّ عند إرادته الكراهه منه- أيضاً- كما لا يخفى، لأنّها- أيضاً- طلب الترك الطبيعه المتوقّف على ترك جميع الأفراد الزمانيه و غيرها.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ دلالة عليه ليست من جهه الهيئه، بل إنّما هي لازمه من اعتبار معنى المادّه على الوجه المذكور، فعلى هذا لا تختصّ دلالة عليه بما إذا كان بصيغه النهى، بل تتمّ في غيرها أيضاً.

و كيف كان، فالمدار في الدلاله عليه تعلق الطلب بترك الطبيعه على الوجه المذكور، فلا يتفاوت فيه. الحال بالنسبه إلى الصيغه و غيرها من الأمثله المتقدّمه في أوّل البحث، فراجع.

إيقاظ: حال المصادر الواقعة في حيز النفي المحض سواء كانت في ضمن المشتقات ك (لا ضرب و ما ضرب و لا يضرب أو لم يضرب)، أو مجردة ك (لا-ضرب) نظير الحال فيها عند وقوعها في حيز النهي من جهة كون تعلق النفي عليها مقتضيا لعموم النفي لعين ما مرّ، فإنّ الظاهر منها حينئذ- أيضا- اعتبار معانيها- وهي الأحداث- على الوجه المتقدّم، وقد عرفت أنّ تعليق النفي عليها

ص: ١٢٠

كذلك مقتض لعموم النفي، و هكذا الحال في غير المصادر من أسماء الأجناس ك (لا رجل و أمثاله.

تنبيه: قد ظهر- ممّا ذكر في تعليق النفي على الطبيعه اللابشرط من إفاده العموم- الحال في الجنس المعرّف و النكرات (1) المنفيين- أيضا- فإنّ نفيهما- أيضا- يدلّ التزاما عقليا على عموم النفي بالنسبه إلى جميع الأفراد بالأولى، و ذلك لأنّك عرفت أنّ اقتضاء نفي الطبيعه- لا بشرط- لانتفاء جميع ما ينطبق عليها من الأفراد إنّما هو لأجل أنّ موضوع الحكم- حينئذ- أمر واحد، و هو لا- ينتفى إلا- بانتفاء جميع ما يصدق هو عليه، و لا ريب أنّ الواحد- حينئذ- كانت عارضه للطبيعه من جهة عدم اعتبار تقيدها بالأفراد، و لا مريه أنّها حاصله في الجنس المعرّف و النكره بملاحظتها، فإنّ الأوّل هي الطبيعه باعتبار اتّحادها في الذهن، و الثاني باعتبار اتّحادها في الوجود الخارجى، فإذا كان نفي الطبيعه لأجل وحدتها العرضيه مقتضيا لعموم النفي يكون نفيها لأجل وحدتها الأصليه المقصوده مقتضيا له بطريق أولى.

و يمكن منع الأولويه و دعوى التساوى: بأنّ الاقتضاء المذكور إنّما هو لأجل كون المأخوذ في موضوع النفي هي نفس الطبيعه لا باعتبار تقيدها بالأفراد، و هذا المنطقتا نسبتها إلى الجميع متساويه، فافهم.

و كيف كان، فلا- ينبغى الارتباب في أنّ إفاده نفي الطبيعه اللابشرط أو الجنس المعرّف أو النكره لعموم النفي إنّما هو لأجل كون موضوع النفي- حينئذ- أمرا وحدانيا، و يكون النّظر إلى أفراد- حينئذ- لأجل كون جميعها مرآيا حاكيه عن أمر واحد و صورته واحده، و لا- ريب أنّ صورته لا- تنتفى إلا- بانتفاء جميع تلك المرآيا، إذ بوجود واحد منها تتحقّق تلك الصوره و توجد بضروره

---

١- الأوفق بالسياق: في الجنس المعرّف و النكره المنفيين.

ص: ١٢١

العقل، فتكون الدلاله على عموم النفي في الجميع من جهة الدلاله الالتزاميه العقلية المسببه عن عدم اعتبار تقيدها بالطبيعه بالأفراد، و ليست مسببه عن الوضع جدّاً.

فظهر من ذلك توهم ثبوت الوضع التركيبى فيها، و كيف يلتزم به فيها بكثرتها و كثره مواردها، و كيف يحتمل ذلك من الواضع مع أنّ الغرض حاصل بدونه.

هذا تمام الكلام فى الأمر السادس.

فإذا عرفت ما قدّمنا إلى هنا فاعلم أنّ الحقّ: أنّه لا دلالة لصيغته الأمر على التكرار و لا المره، بل إنّما هى لإفاده طلب الطبيعه لا بشرط، و عرفت أنّه لا يقتضى طلب الطبيعه كذلك طلب جميع أفرادها، بل الذى يدلّ عليه التزاما عقليا إنّما هو الإتيان بفرد منها لصدق تحقّقها به المسقط للأمر المتعلّق بها بحصول الامتثال.

و ممّا حقّقنا من الفرق بين النهى الأصلي و الضمنى ظهر فساد استدلال بعض على التكرار بأنّ الأمر يقتضى النهى عن ضده العامّ، و النهى يقتضى الدوام، فلا بدّ ان يكون الأمر للتكرار، و إلّا لما تمّ الاستلزام.

و أمّا فساد قياس الأمر بالنهى لجامع بينهما- هو الطلب- فأوضح من أن بذكر.

ثمّ إنّ النزاع فى دلالة الأمر على المرّه و التكرار لا يختصّ بما إذا كان للوجوب، بل يجرى فيه على تقدير إرادته الندب أو ظهوره فيه- أيضا- كما لا يخفى.

و الحمد لله رب العالمين.

ص: ١٢٢

## [فى الفور و التراخى]

### إشارة

قاعده: اختلفوا فى دلالة الأمر على الفور أو على التراخى على أقوال:

ثالثها: عدم دلالاته على خصوص شىء منهما، بل إنّما يدلّ على مجرّد طلب الطبيعه مع السكوت عن شىء من الأمرين.

و تحقيق الكلام فيها يقتضى رسم أمور:

### الأول

(١) أنّ مرادهم بدلالة الأمر إنّما هو اقتضاؤه و لو من غير جهه ظهوره وضعاً أو انصرافاً، فضلا عن كونه من جهه الوضع.

و الشاهد ما يأتيك من حجج الطرفين من القائلين بالفور أو التراخى، حيث إنّهم احتجوا على ما صاروا إليه بالأصول العمليه كالبراءة و الاستصحاب و الاحتياط- أيضا- و ليس ذلك إلّا لأجل أنّ مدّعاهم إثبات الاقتضاء فى الجملة، و لو من غير جهه دلالة اللفظ و ظهوره أيضا و إن احتجوا به أيضا، فغرض المثبتين لأحد الأمرين إثبات الاقتضاء لما صاروا إليه بأحد الوجوه من دلالة اللفظ وضعاً أو انصرافاً و من الأصول العمليه، و يكفيه واحد منها لو تمّ، و على النافى إبطال جميعها، إذ مع سلامه بعضها فهو كاف فى غرض المستدلّ.

فعلى هذا فلا- يختصّ النزاع بصيغته الأمر، بل يعمّ كلّ ما دلّ على الوجوب، بل الأمور اللبّيه أيضا كالإجماع، و العقل، و التواتر المعنوي، إلا أنّ بعض الوجوه المحتجّ بها في المقام لا يثمر في اللبّيات، إذ لا لفظ فيها يتمسك بظهوره على المدعى.

١- « الأمر الأوّل في تحرير محلّ النزاع». هكذا جاء في هامش الأصل.

ص: ١٢٣

ثمّ إنّ الفور و التراخي هل هما من قيود الطلب و من كفيّاته، فيكون الأوّل نظير تأكّد الطلب، و الثاني نظير رخصه الترك في الأمر الندبي، بمعنى أنّ الطلب الفورى هو مرتبه من الطلب، و هو ما لا يرضى الأمر معه بتأخير الفعل عن أوّل وقته، و كذلك الطلب مع التراخي مرتبه منه، و هو ما يكون الأمر معه راضيا بالتأخير، كما أنّ الوجوب و الندب مرتبتان منه، فيكون للطلب مرتبتان من حيث الرضا بالترك و عدمه، و مرتبتان من حيث الرضا بالتأخير و عدمه، فيعبّر عنه من الجبهه الأولى بالوجوب و الندب، و من الجبهه الثانيه بالفور و التراخي، أو هما من قيود المادّه المعروضه للطلب و من كفيّتها، و إن كان الدالّ عليهما الصيغه، كما مرّ في مسأله المرّه و التكرار، حيث جعلنا المرّه و التكرار على القول بهما من مفاد اللفظ و من قيود المادّه.

و كيف كان فهما حينئذ لا- بدّ أن يكونا بمعنى التعجيل و التأخير، فيكون المراد بالأمر- على القول بكونه مقتضيا للفور- أنّه يجب الإتيان بالمأمور به عاجلا، و على القول بكونه للتراخي أنّه يجب موسعا و متراخيا.

و كيف كان، فإن كان المراد بالفور هو عدم الرضا بالتأخير، و بالتراخي الرضاء به، فهما من قيود الطلب و كفيّاته.

و إن كان المراد بالأوّل نفس التعجيل، و بالثاني نفس التأخير، فهما من قيود المادّه.

الظاهر هو الأوّل.

و يظهر الثمره بين الاحتمالين في الفور في جواز الاحتياط و استصحاب الوجوب في الآن الثاني على تقدير الترك في الآن الأوّل(١):

١- يوجد في الأصل- بعد قوله:[في الآن الأوّل]-: [فعلى أن يكون المراد]، و الظاهر أنّه عدل عنها، و لم يشطبها.

ص: ١٢٤

فعلى الأوّل منهما يجوز كلّ منهما، فإنّ المطلوب حينئذ مطلق، و بقاء الطلب و الوجوب محتمل، فيجوز الاحتياط و الاستصحاب في الآن الثاني على تقدير الترك في الآن الأوّل.

و على الثاني منهما لا مجرى لشيء منهما، فإنّ المطلوب حينئذ هو الفعل مقيدا بإيقاعه في أوّل الأزمنه، و المفروض انتفاء القيد، فيرتفع الطلب عن المقيد يقينا، فلا يجرى شيء منهما في المقام حينئذ.



ثم إنَّ اتّصاف الطلب الإيجابى بكُلِّ من صفتى الفور و التراخى واضح، فهل يتّصف بهما الطلب الندبى أيضا؟

الظاهر نعم، فإنَّ معنى الطلب الندبى إنّما هو إظهار الشوق إلى الفعل مع الرخصه فى تركه، و يمكن أن يكون ذلك الشوق مشتملا على الشوق إلى وقوعه فى أوّل الأزمنه أيضا.

و بعباره أخرى: إنّهُ يكون الأمر مشتاقا إلى وقوعه مع اشتياقه إلى وقوعه فى أوّل الأزمنه.

و بعباره ثالثة: إنّ ترك الفعل رأسا فى الطلب الندبى و إن كان جائزا إلا أنّ الأمر على تقدير كون طلبه ذلك فوريا يكون بحيث لا يرضى بتأخير الفعل على تقدير إيقاع المأمور إياه عن أوّل الأزمنه.

و بعباره رابعه فارسىه: اينكه آمر بر تقدیرى كه مأمور بخواهد اتیان كند بفعل راضى نیست بتأخير او از اول ازمنه اگر چه تجویز کرده است از برای او ترك فعل را كلیه.

فثبت جواز اتّصاف الطلب الندبى بالفور، فإذا ثبت ذلك ثبت جواز اتّصافه بالتراخى أيضا، فإنّه مقابل له.

فعلى هذا فيمكن تعميم النزاع بالنسبه إلى الأمر الندبى، لكن كلماتهم فى المقام لا تساعد عليه، بل ظاهره فى اختصاص النزاع بالإيجابى منه، لكن بعد

ص: ١٢٥

ظهور الحال فى الإيجابى يظهر الحال فى الندبى أيضا، لفقد ما يوجب الفرق بينهما، فإنَّ جهه الوجوب و الندب غير جهه الفور و التراخى، فلا ملازمه بينهما، فافهم.

ثمَّ المراد بالفور فى كلام القائلين به يحتمل وجوها:

الأوّل: ثانى زمان الصيغه، أى عدم الرضا بتأخير الفعل عنه.

الثانى: أوّل أوقات الإمكان، بمعنى عدم الرضا بالتأخير عنه.

الثالث: الفورىّ العرفيه.

الرابع: الفوريه المختلفه فى العرف باختلاف الأفعال.

الخامس: عدم الوصول إلى حدّ التهاون.

و المراد بالتراخى ما يقابله بكُلِّ من الاحتمالات.

لكن الظاهر - بل المقطوع - عدم قائل بجواز التأخير إلى حدّ التهاون، فيكون ذلك قرينه على حصر المراد فى الاحتمالات الأربعة

السابقه، فيظهر ضعف ما في تفسير بعضهم إياه بالخامس، فتدبر.

## الثانى

(١):

قد يقال أو قيل: إن مقتضى الأصول اللفظية كون صيغته الأمر موضوعه للقدر المشترك بين الفور و التراخي، نظرا إلى استعمالها في كل منهما، و المفروض وجود الجامع بينهما، و الأصل حينئذ وضع اللفظ لذلك الجامع إذا أحرز استعماله فيه أيضا، أو بدونه (٢).

و فيه: أنه لم يقدّم دليل على اعتبار مثل ذلك الأصل على تسليم الصغرى

١- « الأمر الثانى فى تأسيس الأصل الذى يعوّل عليه عند الشكّ و فقد الدليل على إثبات أحد الاحتمالات». هكذا جاء فى هامش الأصل.

٢- الترديد إشاره إلى القولين فى ذلك الأصل. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٢٦

فى المقام.

هذا مضافا إلى إمكان منع الصغرى أيضا، فإنّ القدر المسلّم أنا علمنا فى بعض الموارد أنّ المراد هو الفور، و فى بعض آخر أنّه هو التراخي، لكن لم نتيقن إرادتهما من خصوص اللفظ، بل نحتمل استعماله فى القدر المشترك، و إطلاقه عليهما من باب إطلاق الكلّي على الفرد.

هذا مع أنّ إحراز إرادته خصوص التراخي فى مورد دونه خرط القتاد، فإنّ القدر الذى يمكن العلم به فى بعض الموارد إنما هو ثبوت جواز التأخير و هو مشترك بين إرادته نفس الطبيعه اللابشرط و بين إرادته التراخي، بأن يؤخذ الإذن فى التأخير فى مفهوم اللفظ حتّى يكون مستعملا فى التراخي.

أمّا الاشتراك بينهما، فلاّنه لا ريب فى ثبوت جواز التأخير على تقدير إرادته الطبيعه اللابشرط، و لم نتيقن أيضا استعماله فى القدر المشترك، فلا يثبت الصغرى على كلا القولين فى الأصل المذكور.

و كيف كان، فالتمسك بالأصل المذكور فى المقام مدفوع صغرى و كبرى، فلم يثبت به الوضع للقدر المشترك حتّى يعمل بمقتضاه عند الشكّ، و هو الحمل على الطلب اللابشرط.

هذا مجمل الكلام فى مقتضى الأصول اللفظية.

و أمّا العمليه: فالذى يمكن جريانه فى المقام ثلاثه منها: البراءه، و الاستصحاب، و الاحتياط.

و أما التخيير فلا مجرى له هنا بوجه، لاختصاصه بدوران الأمر بين المحذورين، و ما نحن فيه ليس منه.

فلنتكلم حينئذ في مقتضى كل من الثلاثة، و في صحتها و سقمها، فنقول:

ص: ١٢٧

مقتضى الأول، و هي أصالة البراءة عند الدوران بين الفور- [الموجب] للتعدّد التكليفي (١)- و التراخي أو القدر المشترك- حيث إنّه في معنى التراخي- هو التراخي أو القدر المشترك الذي هو في معناه، لرجوع الشكّ حينئذ إلى تعدّد العقاب و اتّحاده، و القدر المتيقّن منه واحد، و هو استحقاق العقاب على مخالفه الأمر في جميع الأوقات، و الزائد مشكوك، و هو استحقاقه على خصوص أوّل الوقت، فيبني على عدمه، كما أنّ مقتضاه الفور المضيّق عند دوران الأمر بينه و بين التعدّد التكليفي، إذ القدر الثابت المعلوم حينئذ هو استحقاق العقاب على أوّل الوقت، فيجب التعجيل فيه، و أمّا استحقاق العقاب على خصوص الآن الثاني أيضا فمشكوك، فيبني على عدمه و نفي التكليف فيه مع تأمل فيه.

و أما عند الدوران بين الفور المضيّق و بين القدر المشترك، أى الطلب المطلق الذي يلزمه جواز التأخير، فيمكن أن يقال: إنّه من قبيل الشبهه المحصوره الدائره بين الأقلّ و الأكثر في الأمور العقلية، فيكون من دوران الأمر بين المطلق و المقيّد (٢)، فيكون من قبيل الشكّ في شرطه شىء للمأمور به، أو جزئته له في الأمور الخارجيه، فعلى القول بجواز إجراء البراءة في الأقلّ و الأكثر العقلين يجوز الحكم بنفي التكليف عن القيد المشكوك فيه اعتباره، و هو في المقام الفوريه، و عدم العقاب عليه، فإنّ المقدار المتيقّن من استحقاق العقاب هو

١- في الأصل هكذا: [بين الفور التعدّد التكليفي].

٢- فهو من قبيل الشكّ في التعيّن و التخييره [الظاهر من الأصل: (العيته و التخيير)].، فيدفع الكلفه الزائده، و هي التضيّق كالتعيّن [الظاهر من الأصل: (العيته)]. لكونها مشكوكه بأصالة البراءة عن العقاب عليه، فيؤخذ بالقدر المتيقّن، و هو سببه ترك الفعل في مجموع الوقت للعقاب، و يعمل بمقتضاه. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٢٨

استحقاقه على مخالفه الطلب المطلق رأسا، و أمّا على تلك الخصوصيه فلا.

و بالجملة: إذا علم إجمالا- بطلب من الشارع و شكّ في المكلف به (١)، فإمّا أن يكون الشكّ من قبيل الشبهه الدائره بين المتباينين، و إمّا أن يكون من الشبهه الدائره بين الأقلّ و الأكثر الاستقلاليين، أو من الشبهه الدائره بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين.

و على الأخير: إمّا أن يكون الأقلّ و الأكثر من الأمور الخارجيه، بمعنى أنّ للأكثر في الخارج أجزاء خارجيه أكثر من الأقلّ، بمعنى أنّه مشتمل عليه و على غيره من الأمور الخارجيه، و إمّا أن يكون من الأمور العقلية، بمعنى أنّ الأكثر ليس أجزاءه في الخارج أكثر من الأقلّ، و هذا فيما إذا دار الشبهه بين المطلق و المقيّد.

و الأول منهما: كما في الشكّ في جزئيه شىء للعبادات أو شرطيته إذا كان الجزء أو الشرط من الأمور و الأفعال الخارجيه كالسوره، و القنوت، و غيرهما، لا- مثل الطهاره، حيث إنها ليست من الأمور الخارجيه المحسوسه المتميزه في الوجود عن المشروط بها.

و الثانى منهما: كما في الشكّ في أنّ المطلوب هو الرقبه المؤمنه أو مطلق الرقبه إذا علم بوجود عتق الرقبه في الجملة، و كما في الشكّ في اشتراط صلاه الميّت مثلا بالطهاره بعد العلم بوجودها في الجملة.

فمنهم: من حكم بالبراءه عن الزائد مطلقا، و اقتصر في الاحتياط على

١- اعلم أنّ الشبهه المحصوره شاع استعمالها في الشبهات الموضوعيه، لكنّ الحكميه أيضا- كما في تلك الأقسام أيضا[الأفضل في صياغه العبارة هكذا: (لكن الحكميه- كما في تلك الأقسام- هي أيضا شبهه محصوره).]- أيضا شبهه محصوره. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٢٩

المتباينين.

و منهم: من حكم بالاحتياط في القسم الثانى من القسم الأخير أيضا و حكم بالبراءه في الأول منهما و فى الاستقلايين.

و منهم: من حكم بالاحتياط في القسم الأخير بكلا قسميه كما فى المتباينين، و اقتصر فى البراءه على الاستقلايين.

و جواز الرجوع إلى البراءه فيما نحن فيه- حيث إنّه من القسم الثانى من القسم الأخير- إنّما هو على القول الأول.

و يمكن الفرق بين ما نحن فيه و بين المطلق و المقيّد، بأنّ المكلف يقطع هناك فى زمان بترتب العقاب على ترك الفعل بما علم من أجزائه و شرائطه، بخلافه فيما نحن فيه.

و بعبارة أخرى: إنّ قاطع هناك فى زمان باستحقاق العقاب على ترك المطلق بما علم من قيوده و كونه سببا له و لو فى آخر الوقت إذا كان الأمر به موسّعا، بخلافه فى المقام، فإنّه لا يقطع بكون ترك المطلق بما علم من قيوده سببا لاستحقاق العقاب فى زمان أصلا، لا فى الزمان الأول، لاحتمال جواز التأخير، و لا فى الآن المتأخّر لاحتمال كون التكليف به فوريا موقتا بالأول يفوت بفوات وقته، فيخرج عن باب المطلق و المقيّد، و منشأ الفرق إنّما هو كون الشكّ ناشئا عن غير جهه الزمان ثمه، و عنه هنا.

و بعبارة أخرى: إنّ المشكوك الاعتبار ثمه من غير الزمان، و هنا منه.

أقول: فرق آخر بين المقامين ينشأ مما ذكر و إن كان لا يوجب اختلاف الحكم، و هو أنّه يمكن التفكيك بين المطلق و المقيّد فى زمان ثمه، بخلافه هنا حيث إنّ نفس الزمان، و انفكاكه عن نفسه غير معقول.

هذا، لكن لا- يخفى ما فى الفرق المذكور، فإنّ الظاهر- بل المقطوع- دخول المقام فى الطلق و المقيد، فإنّ الشكّ فيه فى أنّ المطلوب نفس الفعل من

ص: ١٣٠

غير تقييده بإتيانه فى الآن الأول، أو أنّه هو مع تقييده به، و لا ريب أنّ المقيد قد يكون قيده من غير الزمانيات، و قد يكون منها، و عدم حصول القطع هنا باستحقاق العقاب فى زمان إنّما هو لازم كون القيد نفس الزمان، و ليس المعتمد فى المطلق و المقيد هذا القطع.

و كيف كان، فعلى القول المذكور يجوز نفي اعتبار الفوريه و العقاب على تركها، إلّا أنّ جريان أصله البراءه فى الزائد فى مطلق الأقلّ و الأكثر الارتباطيين بعد محل تأمل، فإنّه إنّما يجرى فيما إذا كان الشكّ فى الزائد راجعا إلى البدوى، و كان الأقلّ متيقنا فى التكليف به نفسه كيف كان، فينحلّ المعلوم الإجمالى إلى المعلوم التفصيلى، و هو الأقلّ، و يكون الشكّ فى الزائد بدويًا يرجع فيه إلى البراءه لكون التكليف به من غير بيان، و الالتزام بذلك فيهما مشكل مطلقا فإنّ الأقلّ حقيقه دائر بين ان يكون مطلوبًا نفسًا، أو جزء من المطلوب، و لا- ريب أنّ الجزء مطلوبيته مقدّمته، فليس هو مطلوبًا حقيقه، فلا يتيقن كون الأقلّ مطلوبًا كيف كان حتى ينحلّ المعلوم الإجمالى إليه و يرجع فى الزائد إلى أصله البراءه، فيكون الحال فيهما اذن كالحال بين المتباينين، فيجب الاحتياط بإتيان الزائد أيضًا، فتدبر.

ثمّ على تقدير جواز إجراء البراءه فى اعتبار الفوريّه، و تأخير المكلف الفعل عن أول (١) الأزمنه، فربّما يتخيّل أنّ الحكم حينئذ نظير الحكم فى المطلق و المقيد (٢) مع تعدّد القيد فى أول الوقت من الرجوع إلى أصله البراءه فى نفي

١- أى أول زمان الفور، و هو الزمان المتأخّر عن زمان الأمر، أو أول أزمنه الإمكان، أو الفور العرفى، إلى آخر الاحتمالات فى المراد بالفور. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- اعلم أنّ كون المقام نظير ما ذكر على فرض تأخير المكلف الفعل عما هو المعتمد فى الفوريّه، و هو أول الأزمنه بعد الأمر أو أول أزمنه الإمكان بعده إلى آخر الاحتمالات فى المراد بالفور، فلو كان المراد به أول أزمنه الإمكان فالتأخير معتبر بالنسبه إليه، و لا عبره بتعدّد القيد قبله، بل العبره بتعدّده أول أزمنه إمكان المكلف من الإتيان بأصل الفعل، و كذا لو كان المراد به الفوريّه العرفيه بكلا احتماليها، فالتعدّد معتبر عليهما، و لا عبره به قبلهما، فافهم. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٣١

التكليف فى ثانى الحال أيضًا، فإنّه كما يحكم ثمّ بنفى التكليف و عدم العقاب رأسًا بعد تعدّد القيد فى أول الوقت لاحتمال كون المكلف به هو المقيد لا المطلق، و لا ريب أنّه على تقديره لا يمكن التكليف به حينئذ، لعدم قدره عليه، فيكون التكليف مشكوكًا لذلك رأسًا، فيرجع إلى أصله البراءه عن العقاب عليه، فكذلك فى المقام، فإنّ التكليف بالفعل فى المقام بالنسبه إلى الآن الأول كان مشكوكًا، لاحتمال جواز التأخير، فيحكم بعدمه فيه لذلك، و كذلك الآن الثانى، فإنّه فيه أيضًا مشكوك فيه، لاحتمال كون المكلف [به] هو المقيد بالآن الأول، و قد تعدّد ذلك القيد، لامتناع عود الزمان الأول الذى هو القيد، فيرجع

حينئذ أيضا إلى أصاله البراءه، فيكون الحاصل الرجوع إليها في نفى التكليف رأسا.

نعم الفرق بين المقامين أنّ المكلف إن ترك الفعل في الآن الثاني يقطع بمخالفه التكليف إجمالا إما بهذا الترك، أو بتركه في الآن الأول، لكنّه لا يقطع تفصيلا بكون خصوص واحد من التركيب عصيانا، فإنّه فرع العلم بكون ما يفعله أو يتركه بخصوصه منجزا عليه فعلا، ولا دليل على وجوب موافقه الاحتماليه، أو التحرز عن حصول العلم بموافقه الواقع في واقعيتين.

لكنّ الحقّ فساد هذا التخيل، وأنّ المقام من قبيل الشكّ في المكلف به المرّد بين المطلق و المقيّد مع تعدّد القيد بعد التمكن منه، فإنّه في الآن الأول كان متمكنا من الإتيان بالفعل فيه، فتعدّد القيد، وهو الآن الأول بعد التمكن منه، ولا شبهه حينئذ في وجوب الإتيان بالفعل في الآن الثاني، فإنّ المكلف قطع بالتكليف بذات المطلق، وهو الأقلّ في الآن الأول، إلاّ أنّه لما لم يتيقن بمدخله الآن الأول و كان الشكّ فيه بدوياً، فيرجع إلى الأصل في العقاب عليه و التكليف

ص: ١٣٢

به، و بعد ثبوت التكليف و القطع به لا بدّ من رفعه بالامتنال قطعاً، أو احتمالاً على تقدير تعدّد القطعي، أو لتجوز الشارع- و لو بلسان العقل- ترك القطعي مع التمكن منه.

و إن شئت قلت: إنّ في الآن الأول قطع بتكليف عليه مرّد بين الآن الأول و المتأخّر، فلا بدّ من رفعه بالامتنال القطعي أو الاحتمالي على نحو ما مرّ، و لما كان المفروض جريان أصاله البراءه في الآن الأول بحكم العقل، بل الشرع أيضا بمقتضى أخبار البراءه، و كان لازمه رفع اليد عن الامتنال القطعي، فترك الامتنال القطعي لذلك، و أمّا الاحتمالي و دفع المخالفه القطعيه له، فلا يلزم منه، بل يجب بحكم العقل حينئذ الخروج عن المخالفه القطعيه للتكليف المعلوم، دفعا لاحتمال العقاب.

و كيف كان، فما نحن فيه من قبيل الشبهه المحصوره التي تلف أحد أطرافها بعد العلم الإجمالي، فإنّ المكلف عالم في المقام إجمالا- بتكليف عليه في مجموع الزمنين مرّد كونه تكليفاً بالفعل في خصوص الزمان أو مطلقاً، فالزمان الأول من أطراف العلم الإجمالي، و لا ريب أنّ تعدّره بعد كونه من أطرافه، فيجب الاحتياط بامتنال الطرف الآخر، كما في ثمّه بحكم العقل.

و إن شئت قلت: إنّ من قبيل الشبهه المحصوره التي جاز تناول أحد أطرافها لقيام أصل شرعي عليه، و تنظيره عليه أوفق، و إن كان حكمه لا يختلف و لا يخالف التي تلف بعض أطرافها بعد العلم الإجمالي، فإنّه في المقام جاز مخالفه الفوريه التي هي أحد طرفي الشبهه بحكم أصاله البراءه المحكوم بها عقلا- و شرعاً، لكنّه جواز ارتكاب أحد الأطراف لا يوجب ارتفاع حكم العلم الإجمالي، بل يتعيّن الاحتياط في الطرف الآخر.

نعم لو قام أماره معتبره شرعاً- على تعيين المعلوم الإجمالي و تخصيصه

ص: ١٣٣

بموردها- لجاز(١) تناول الطرف الآخر، لكون الشكّ فيه حينئذ بدوياً بحكم الشارع.

هذا كله في الشبهه الحكميه، و هي الشك في مراد الشارع من الفوريه أو جواز التأخير، إمّا لعدم نص أصلا- كما إذا ثبت وجوب الفعل بدليل لبي، و دار الأمر فيه بين الاحتمالين- أو لإجماله، أو لوقوع التعارض بينه و بين غيره.

ثم إنّه قد يقال بوجوب المبادره و الإتيان بالفعل فوراً على القول بإفاده الأمر القدر المشترك أو (٢) إحراز كون المراد هو طلب الفعل من غير تقيّد فيه بالفوريه، و ذلك أنا حينئذ و إن أحرزنا مراد الشارع و لم يكن الشبهه من جهه الحكم، بل هو معلوم، لكن لمّا كان الطلب المطلق المجوّز تأخيره واقعا عن أول الأزمه مغيا بآخر أزمه التمكن من إتيان الفعل، بمعنى أنّه لا يجوز واقعا تأخيره عن ذلك الوقت، بحيث لو تركه فيه يستحق العقاب عليه، لكون الترك حينئذ مستندا إلى المكلف، حيث إنّه أخره عن أول الوقت مع تمكّنه من إتيانه فيه، فيكون الترك مستندا إلى فعله الاختياري، و هو التأخير مع تمكّنه من التعجيل، فلا يكون معذورا فيه، و إطلاق الطلب لا- يكون مستلزما للرخصه واقعا إلى زمان تعذّر الإتيان، بل إنّما هو مستلزم له إلى آخر أزمه التمكن، فيكون تفويت الأمور به عند تعذّره تفويتا له من غير مرخص شرعي، فلا يكون معذورا فيه، فيستحق العقاب عليه لو اتّفق.

و لا ريب انه ليس للمكلف سبيل إلى إحراز آخر أزمه التمكن الذي يجوز له التأخير إليه، فإنّ إطلاق اللفظ لا يمكن كونه معينا للمصداق الخارجي

١- في الأصل: فيجوز.

٢- التريديد إشاره إلى صوره كون الدليل على الوجوب غير اللفظ. و كيف كان، فحاصل المقصود من العبارتين أنّ المكلف بعد ما أحرز كون الطلب غير مقيد بالفوريّه فيجب عليه المبادره كما في صورته تقيده بها، لجريان قاعده الاشتغال في المقام. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٣٤

المشتبه كونه مصداقا له، فلو أخره عن أول الأوقات مع احتمال تعذّره في المتأخّر من الأزمه، فاتّفق تعذّره حينئذ، فهو مؤخّر له (١) عن وقته المستلزم لفوته من غير مرخص شرعي، فلا- يكون معذورا حينئذ، فيستحق العقاب عليه، و لازم ذلك- بحكم العقل- لزوم المبادره إليه مع احتمال التعذر فيما بعد مع اشتباه زمان التعذّر فيما بين الأزمه المتأخّره دفعا للعقاب المحتمل.

و كيف كان، ففي صورته الشبهه الحكميه و إن [كان] مقتضى حكم العقل جواز التأخير، و عدم وجوب المبادره، إلا أنّ الشبهه الموضوعيه- أعني اشتباه آخر أزمه التمكن الذي يجوز التأخير إليه واقعا- مجرى للاشتغال بحكم العقل- كما عرفت- لما عرفت.

و الفارق بين الصورتين: أنّه لمّا كان بيان الحكم لازما على الشارع فمهما لم يعلم البيان يقبح العقاب بحكم العقل، فلذا يحكم بجواز التأخير في الشبهه الحكميه، حيث إنّ بيان الحكم من شأن الشارع، و يكون لازما عليه، هذا بخلاف الشبهه الموضوعيه فإنّه ليس على الشارع تعيين المصداق المشتبه، فعدم بيانه له لا يكون عذرا عند العقل ليكون التأخير لأجله تأخيرا لمرخص، فيكون العقاب محتملا لأجل التأخير، و الاشتغال اليقيني بالتكليف يقتضى عقلا الخروج من عهده العقاب عليه كذلك، و يقبح الاكتفاء

بالموافق الاحتماليه مع التمكّن من العلميه، مع احتمال العقاب على الأوّل، فيجب المبادره دفعا لضرر العقاب المحتمل.

و من هنا ظهر ضعف ما ربما يتوهم من أنّ موضوع قاعده الاشتغال إنّما هو احتمال العقاب، فيحكم العقل حينئذ تحصيلاً للأمن منه، لكن احتمالاً منفياً في المقام بحكم العقل، فإنّ المكلف شاكّ في أوّل الوقت في تنجّز التكليف

١- في الأصل: متوخر له ..

ص: ١٣٥

عليه و كون الترك حينئذ منشأ للعقاب، فيرجع إلى أصله البراءه حينئذ، فينتفى احتمال العقاب، فلا يبقى لقاعده الاشتغال حينئذ موضوع.

و توضيح الضعف: أنّ العقل إنّما يحكم بنفى العقاب من باب قبح صدوره من الشارع من غير بيان، و هذا لا يكون إلا فيما إذا كان البيان من شأنه، فيختصّ بالشبهه الحكميه، و لا يعمّ الموضوعيّه لعدم لزوم البيان عليه فيها، فلا يقبح العقاب، فإذا لم يقبح فلا يحكم العقل بانتفاء احتمال العقاب، لأنّ نفي الممكن بالذات إذا كان من مقوله العقاب لا- يكون إلا بقبح صدوره منه، و المفروض عدم قبحه عليه في صورته المخالفه المسببه عن التأخير في الشبهه الموضوعيه فلا- ينتفى احتمال العقاب، فيتحقّق موضوع قاعده الاشتغال. هذا.

قال- دام ظلّه- و نعم ما قال: إنّ المدى ذكر في غايه المتانّه و الحسن، لو لا استصحاب بقاء التمكّن من الفعل إلى الزمان المتأخّر المشكوك فيه التمكّن.

لكن الحق جريانه في المقام، فيحرز به موضوع التمكّن في الآن المتأخّر، فيكون التأخير حينئذ لمرخص شرعيّ هو الاستصحاب، و معه لو اتفق التعذّر، و ترك المأمور به، فهو معذور فينتفى احتمال العقاب، فيرتفع موضوع الاشتغال.

هذا، مع أنّه يمكن التمسّك بأصل البراءه في إثبات جواز التأخير، نظراً إلى أخبار البراءه العامّه للشبهات الموضوعيّه، بل غالبها وارده فيها، فإنّ المفروض الشكّ في كون الآن الأوّل هو زمان التمكّن من الفعل لا غير، بمعنى انحصاره فيه، فلا يجوز التأخير عنه، فيحكم بعدم حرمه التأخير، كما في المانع المرّد بين كونه خمراً أو خلا- مثلاً- إذ لا- شبهه في جواز الرجوع إلى أصله البراءه بمقتضى الأخبار العامّه للشبهات الموضوعيّه أيضاً.

نعم هي- من باب حكم العقل- تختصّ بالشبهات الحكميه، حيث إنّها

ص: ١٣٦

مبنيّه حينئذ على لزوم قبح العقاب المتوقّف على ترك البيان اللازم، و أمّا من باب الأخبار فهي تعبد من الشارع و رخصه منه في الارتكاب فيتبع حينئذ ما ثبت فيه التعيّد، إن في مورد فیه، أو مطلقاً فمطلقاً، و لا شبهه في ثبوته مطلقاً، فيكون التأخير عن أول الوقت حينئذ بترخيص الشارع المؤمن من العقاب، فلا مجرى للاشتغال.



و كيف كان، فقاعده البراءة التعبدية مع الاستصحاب كذلك يقتضيان جواز التأخير، فينفيان احتمال العقاب، فلا مورد للاشتغال، فعلى هذا فالقاعده الأوليه جواز التأخير ما لم يقطع بكون الوقت آخر أزمته الإمكان.

و هل ثبت دليل وارد على القاعده الأوليه، و على انقلابها فى المقام مطلقاً أو فى الجملة؟

الحق: نعم فى الجملة.

و بيانه: أنّ التمكن من الفعل فيما بعد من الأمور المستقبلة، و لا ريب أنّ باب العلم إليها منسّد غالباً، فذلك أوجب اعتبار الظنّ فيها بحكم العقل و العقلاء.

ألا ترى أنّهم يحكمون بلزوم دفع الضرر المظنون وقوعه فيما بعد (1)، و كذلك يكتفون فى أفعالهم و تجارتهم و أسفارهم إلى البلدان البعيده بالظنّ بالسلامه.

و كيف كان، فاعتبار الظنّ فى الأمور المستقبلة ممّا لا- ريب فيه، و ما نحن فيه منها، فيكون الظنّ حجّه فى إحراز آخر أزمته التمكن، فيكون وارداً على القاعده الأوليه فى مورد، فلا يجوز التأخير حينئذ، فلا عذر فى دفع العقاب على

---

١- و لو لا اعتبار الظنّ للزم الوقوع فى المضارّ الكثيره، فإنّه لا يعلم بها إلاّ بعد الوقوع فيها. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٣٧

تقدير المخالفه لو آخر حينئذ.

فالحال فى الأوامر المطلقه بالنسبه إلى آخر [أزمته] التمكن كالحال فى الأوامر الموقّته بالوقت الموسّع بالنسبه إلى ضيق الوقت الذى لا يجوز التأخير عنه، فإنّ الظنّ بالضيق هناك معتبر قائم مقام العلم به، و وارد على استصحاب بقاء الوقت، إلاّ أنّه فرق بين المقامين من وجه، و هو أنّ الاستصحاب فى المقام ممّا لا- شبهه لنا فى جريانه و اعتباره، حيث إنّ المستصحب فيه- و هو التمكن- من غير الزماتيات، بخلافه ثمّه، فإنّ جريانه فيه حيث إنّ المستصحب نفس الزمان بعد محلّ تأمل، فتأمل.

ص: ١٣٨

ص: ١٣٩

بسم الله الرحمن الرحيم ربّ وفقنى و جميع الطالبين، و زدنى علماً و عملاً، و ألحقنى بالصالحين بمحمّد صلى الله عليه [و آله و على و فاطمه و الحسن و الحسين عليهم السلام.

**القول فى مسأله الإجزاء**

**إشاره**

و قبل الخوض فيها لا بدّ من تقديم أمور.

## الأول

: قد عنون جماعه الخلاف فيها بأنّ الأمر هل يقتضى الإجزاء أو لا؟

و زاد بعض هؤلاء: (إذا أتى المأمور بالمأمور به على وجهه)، و لا بدّ منه كما سيّضح وجهه عن قريب.

و عنونه بعض: بأنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أو لا؟

و ظاهر الأوّل- نظرا إلى إسناد الاقتضاء إلى الأمر الظاهر فى الطلب بالقول- رجوع النزاع إلى دلالة الأمر، كما أنّ الظاهر من الثانى- بالنظر إلى إسناده فيه إلى الفعل- رجوعه إلى عليّ الإتيان بالمأمور به للإجزاء عقلا، فإنّ الاقتضاء: تارة يطلق على الدلالة كما فى قولهم: (الأمر يقتضى الوجوب) مثلا، و أخرى على التأثير و العليّه، و منه المقتضى فى لسان أهل المعقول، حيث إنّه فى اصطلاحهم عبارته عما يقابل الشرط و هو المؤثّر فى المعلول، و من المعلوم أنّه

ص: ١٤٠

بالمعنى الثانى لا يعقل نسبته إلى الأمر (١)، كما أنّه بالمعنى الأوّل لا يصحّ نسبته إلى الفعل، و صريح التحرير الثانى أنّ المسأله عقليه، كما أنّ ظاهر الأوّل أنّها لفظيه.

و يؤيّدّه- بل يدلّ عليه- ما ادّعاه بعضهم من انحصار محلّ النزاع فيها فى اقتضاء الأمر الثانى (٢) للإجزاء بالنسبه إلى الأمر الأوّل الواقعى، فإنّه بعد الفراغ عن اقتضاء كلّ أمر للإجزاء بالنسبه إلى نفسه إذا أتى بمتعلّقه الواقعى على وجهه يرجع النزاع- فى اقتضاء الأمر الثانى للإجزاء بالنسبه إلى الأمر الأوّل الواقعى- إلى أنّه هل يدلّ على انقلاب التكليف الواقعى- حال العذر أو الجهل- إلى متعلّق ذلك الأمر الثانى، بمعنى دلالتّه على بدليه متعلّقه عن المأمور به الواقعى حال العذر أو الجهل، حتّى يكون هو المأمور به فعلا- للأمر الواقعى، فيحصل الإجزاء بالنسبه إليه لكونه حينئذ داخلا فى مورد الاتّفاق، و هو إجزاء كلّ أمر بالنسبه إلى نفسه إذا أتى بمتعلّقه و المأمور به بذلك الأمر فعلا على وجهه، أو لا؟ فلا يحصل الإجزاء بالنسبه إليه، فيرجع هذا النزاع إلى دلالة الأمر الثانى على بدليه متعلّقه عن المأمور به الواقعى حال العذر أو الجهل و عدمها بعد الفراغ عن ثبوت الملازمه عقلا بين الإتيان بالفعل المأمور به بأمر على وجهه و بين الإجزاء بالنسبه إلى ذلك الأمر، فتكون المسأله حينئذ لفظيه لا عقليه، كما أنّ النزاع فيها يكون صغوريا لا كبرويا، كما لا يخفى.

١- نعم الأمر من شروطه، حيث إنّ الفعل المعنون بالعنوان المتترع منه يؤثّر فى الإجزاء لا مطلقا، و أمّا التأثير فهو مستند إلى نفس الفعل لا- إليه. هذا مع أنّ فى كون الأمر أيضا شرطا له نظرا، بل منعًا، بل الشرط هو الطلب فإنّ المؤثّر هو الفعل المطلوب، كما سيّجىء توضيحه. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- المراد به هو الأعمّ من الأمر الظاهرى الشامل للأمر الثانوى الواقعى، كالصلاه مع اليأس عن زوال المانع إلى آخره على القول بجوازها حينئذ. لمحزّره عفا الله عنه.

و الحاصل: أنّ إثبات اقتضاء الأمر الثاني للإجزاء بالنسبة إلى الأمر الأوّل الواقعي مبنّى على مقدّمتين:

إحداهما: أن يدلّ هو على بدليه متعلّقه عن المأمور به الواقعي و انقلاب الأمر الواقعي إلى متعلّقه بالفعل.

و ثانيتهما: أن يثبت الملازمه عقلا بين الإتيان بالمأمور به بأمر بالفعل على وجهه و بين الإجزاء بالنسبة إلى ذلك الأمر.

فإذا فرض الاتفاق على الثانيه و خروجها عن محلّ الخلاف يكون (١) مورده منحصرًا في الأولى، فيكون المسأله لفظيه، و يشعر به إيرادهم لها في باب الأوامر.

هذا، لكن الإنصاف عدم ثبوت الاتفاق المذكور، بل حكى عن بعض من العامّه (٢) خلاف ما ادّعى الاتفاق عليه (٣)، فالظاهر ثبوت الخلاف في المقامين و إن كان في أحدهما هنا.

فيظهر من ذلك رجوع التحرير الأوّل في المعنى إلى الثاني و أنّ المراد باقتضاء الأمر ليس دلالتة لفظًا بإحدى الدلالات الثلاث، بل المراد دلالتة على

١- في الأصل: فيكون ...

٢- و هو أبو هاشم و عبد الجبار على ما حكى عنهما. لمحزّره عفا الله عنه.

٣- نعم المخالف فيه شاذّ لا يعاب به، فلذا ترى الفقهاء يتعرّضون لتلك القضية- و هي أنّ الأمر يقتضى الإجزاء، أو لا يقتضيه- في مقام نفى الإعادة و القضاء، أو [في الأصل: أو على إثباتهما]. إثباتهما في الأمر الثاني عند انكشاف مخالفته متعلّقه للواقع أو زوال العذر، فمنهم من يستدلّ بها على نفى الإعادة و القضاء، و منهم من ينكرها، و أمّا فيما، إذا أتى بالمأمور به واقعا على وجهه فلم يقل أحد منهم حينئذ بعدم الإجزاء، و كذا إذا أتى بالمأمور به بالأمر الثانوى الواقعي أو الظاهري، فلم يقل أحد منهم بعدم الإجزاء بالنسبة إلى نفس ذلك الأمر، و سيأتى توضيح ذلك، فانتظر.

الإجزاء عقلا، فمدّعى الدلاله نظره إلى ثبوت الملازمه بين الإتيان بالفعل المطلوب على وجهه و الإجزاء عن التعبد به ثانيا بالنظر إلى هذا الطلب المتعلّق به، فإنّه إذا ثبت تلك الملازمه- بين الإتيان بالفعل المطلوب بعنوان كونه مطلوبًا و بين الإجزاء- يكون (١) الطلب المتعلّق به دالًّا بالدلاله الالتزاميه العقليه على الإجزاء، فيكون ما دلّ على الطلب- و هو الأمر- دالًّا عليه كذلك، نظير دلالتة على وجوب المقدّمه و على النهي عن ضدّ الواجب على القول بهما.

و مدّعى عدمها نظره إلى منع تلك الملازمه، إذ بدونها ينتفى الدلاله المذكوره.

و الحاصل: أنّ محطّ النظر في كلّ من التحريرين إلى تلك الملازمه.

و أمّا إيرادهم للمسألة في باب الأوامر فإنّما هو من باب مناسبه ما بينهما، نظرا إلى أنّ الغالب من الطلب ما يكون باللفظ نظير إيراد مسألتي مقدّمه الواجب و اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن الضدّ فيها.

فظهر أنّه يصحّ تحرير الخلاف بأى من التحريرين و إن كان الثانى منهما أطبق بالمقصود(٢)، لعدم مدخله الأمر فيه أصلا.

نعم كون الإتيان بالفعل المطلوب مؤثرا في الأجزاء إنّما هو بعد تعلّق الطلب به، لأنّه بهذا العنوان المنتزع منه يؤثّر فيه لا مطلقا، كما في الصلاه قبل وجوبها، فإنّها لا تقتضيه قطعاً، فالطلب من شروط الاقتضاء، فافهم.

ثمّ إنّ تقييد بعض من عنوان الخلاف على التحرير الأوّل بقوله: (إذا أتى بالمأمور به على وجهه) لأجل أنّ الأمر لا يدلّ على الأجزاء على القول به مطلقا، بل تختصّ دلالته عليه بذلك التقدير كما هو واضح، و هذا القيد مطوّى في نظر

١- في الأصل: فيكون ..

٢- الصحيح: [أكثر مطابقه للمقصود]، لأنّ اشتقاق أفعال التفضيل من الفعل الرباعى غير قياسى.

ص: ١٤٣

المطلقين أيضا.

## الثانى

(١): قد عرفت أنّه ليس الغرض قصر النزاع في خصوص الطلب بالقول، بل يعمّ كلّ طلب، لكن اقتصارهم على ذكر الأمر من جهة إغناء الكلام فيه عن سائر أقسام الطلب لاتّحاد المناط في الكلّ.

فهل النزاع في المقام في الطلب الواحد و في اقتضائه للأجزاء بالنسبه إلى نفسه، أو يعمّ الطلب الواقعى الثانوى بالنسبه إلى الطلب الأوّل الواقعى، و كذا الظاهرى بالنسبه إليه، أو يختصّ بالطلب الثانى الشامل للواقعى الثانوى و الظاهرى بالنسبه إلى الواقعى الأوّل؟

ظاهر استدلال بعض القائلين بالإجزاء- بأنّه لولاه لزم طلب الحاصل- يفيد الأوّل، و ظاهر الفقهاء في أبواب الفقه هو الأخير، حيث إنهم يتعرّضون لتلك القضية، أعنى قولهم: (الأمر يقتضى الأجزاء، أو لا يقتضيه) في موارد أوامر أولى الأعذار إذا فرض إتيان المكلف بما أمر به حال عذره في أوّل وقته مع اليأس عن زوال العذر إلى آخره على القول بجواز التقديم، و كذا في موارد الأوامر الظاهريه، فانكشف زوال العذر قبل مضيّ الوقت في الأوّل، و مخالفه المأتى به للمأمور به الواقعى في الثانى، و حينئذ فمنهم من استدلّ بتلك القاعده على إجزاء المأتى به حال العذر أو الجهل بالنسبه إلى الأمر الواقعى الأوّل، و منهم من أنكرها، و حكم بوجود الإعاده فيهما لاقتضاء الأمر الأوّل لها حينئذ و بوجود القضاء- في الأوّل إذا لم يعد إلى أن خرج الوقت، و في الثانى إذا تبين المخالفه بعد الوقت أو قبله مع تأخير الفعل ثانيا إلى ما بعده- إمّا بمقتضى الأمر الأوّل، أو بأمر آخر على اختلاف القولين في دليل القضاء.

١- جاء في هامش الأصل هنا: [الأمر الثاني في بيان المراد من مفردات كلماتهم الواقعة في تحرير النزاع تبصره في المقام و توضيحا للمرام].

ص: ١٤٤

و أمّا كفايه الإتيان بالفعل المأمور به بأمر حال بقاء ذلك الأمر عن نفس ذلك الأمر فلم ينكرها أحد منهم قط، و لم يوجب أحد منهم الإعادة أو القضاء في ذلك قطعا، فيظهر من ذلك أنّ مورد الخلاف في ثبوت تلك القضية و نفيها إنّما هو الأمر الثاني بالنسبة إلى الأمر الأوّل الواقعي لا غير.

لكن الإنصاف عموم الخلاف للمقامين، كما أشرنا إليه سابقا:

أمّا ثبوته في الثاني فظاهر للمتتبع في الفقه، حيث إنّه يجد أنّه ليس شىء من الإجزاء أو عدمه فيه متفقا عليه بينهم، بل ذهب إلى كل فريق.

مضافا إلى كفايه ملاحظه بعض أدلتهم المذكوره في الأصول المختصّ به، كما سيأتى إن شاء الله.

و أمّا ثبوته في الأوّل أيضا فلما حكى عن بعض العامّة إنكار اقتضاء الإجزاء فيه - كما أشرنا إليه سابقا- و إن كان المشهور فيه ثبوت الاقتضاء.

و بالجملة: وضح ثبوت الخلاف في الثاني يكفي في نفي اختصاصه بالأوّل مع أنّ الثاني أولى بالاختصاص لقله المخالف في الأوّل و ندرته إلى حيث (١) ادعى بعضهم الاتفاق عليه، فلا بدّ من صرف الدليل المذكور إلى أنّ المراد إقامته على بعض أفراد محلّ النزاع لا على تمامه، كما أنّ ثبوت خلاف في الأوّل أيضا ينفي اختصاصه بالثاني.

و الحاصل: أنّ المتأمّل في مجموع أدله الطرفين مضافا إلى حكاية الخلاف في الأوّل و وضوحه في الثاني يجد ثبوته في المقامين، و نحن أيضا نتعرّض لكلّ منهما بما فيه من الأدلّة بما فيها، فانتظر.

ثمّ المراد بالاقتضاء: فقد عرفت أنّه الدلالة على التحرير الأوّل، و التأثير على الثاني، و قد عرفت - أيضا- أنّ النزاع هنا في الالتزام العقلي،

١- كذا، و الأجود: بحيث ... - أو - إلى حدّ ...

ص: ١٤٥

فيناسب أن يكون المراد من اقتضاء الأمر للإجزاء في محلّ النزاع هو دلالته على امتناع وقوع التعبد ثانيا بالفعل المأمور به بأمر بعد الإتيان به على وجهه من جهة ذلك الأمر بأن يطلب التعبد به ثانيا لذلك الأمر و من جهته بعد الإتيان به على الوجه الذي أمر به بذلك الأمر سواء كان ذلك التعبد ثابتا بذلك الأمر أو بدليل آخر.

و بعبارة أخرى: إنّ المراد به كما حكى عن بعض و اختاره- دام ظلّه- أنّ الأمر يدلّ على امتناع ورود دليل على التعيّد بالفعل  
المأمور به ثانيا من جهة هذا الأمر بعد الإتيان به على وجه سواء كان ذلك الدليل هو ذلك الأمر- بأن يراد حينئذ منه هذا- أو  
دليل آخر.

و العبارة الأولى أوفق بالمراد و أوضح دلالة عليه، فالقائل بعدم الإجزاء على هذا يقول: إنّ لا يقتضى ذلك الامتناع، بل يمكن  
معه التعيّد به ثانيا كذلك.

و قد يقال: إنّ المراد به هو أنّ الأمر لا يقتضى التعيّد بالفعل ثانيا على الوجه المذكور، فعلى هذا فالقائل بعدم الإجزاء لا بدّ أن  
يقول بأنّه يقتضى ذلك التعيّد ثانيا، لا- ما ذكره المحقق القمّي- رحمه الله-(١) من أنّه يقول: لا- مانع من اقتضائه ذلك فى  
الجملة، إذ محصّيه أنّ مراد هذا القائل: أنّه يحتمل أن يدلّ الأمر على التعيّد به ثانيا، و منشأ هذا الاحتمال عدم المانع منه، و هو  
كما ترى.

و بالجملة: فمقابل أحد طرفى النقيض إنّما هو الطرف الآخر، فالنافية لعدم الاقتضاء و الدلالة لا بدّ أن يكون مثبتا له، لا محتملا  
له، فإنّه ليس نقيضه كما لا يخفى هذا.

و كيف كان، فعلى هذا الاحتمال فى المراد من الاقتضاء يكون القائل بالإجزاء عين القائل بعدمه على الاحتمال الأوّل كما لا  
يخفى، و لعلّ الظاهر منه

---

١- قوانين الأصول ١- ١٣١.

ص: ١٤٦

فى المقام هو الاحتمال الأوّل، لكونه هو المناسب لكونه موردا للبحث.

هذا، مضافا- إلى ما سيأتى من الإشكال على الاحتمال من عدم الفرق معه بين هذه المسألة و بين مسألة أنّ القضاء بالأمر الأوّل،  
أو بأمر جديد.

هذا، لكن الإنصاف عدم انطباق جميع الأدلّة على الاحتمال الأوّل، بل لا يجرى بعضها إلّا على الثانى- كما سيجىء إن شاء  
الله- فمحلّ النزاع غير محرز، فلا بدّ إذن من تشقيق صور المسألة بتحقيق الحال فى كل منها، و أنّ أيتها يجرى فيها الأوّل، و  
أيتها تختصّ بالثانى، و سيأتى ذلك عن قريب إن شاء الله.

ثمّ الإجزاء فى اللغة: هى الكفاية، و الظاهر عدم ثبوت النقل فيه فى الاصطلاح، إذ من الظاهر أنّ تحرير هذه المسألة إنّما هو  
لأجل تحقيق الحال فى القضية المعروفة فى لسان الفقهاء- فى موارد الاستدلال على كفاية الفعل و كونه مسقطا للإعادة و  
القضاء- من قولهم: (الأمر يقتضى الإجزاء).

و الظاهر أنّ مرادهم من الإجزاء هو المراد منه فى أخبار الأئمّه- عليهم السلام- الموافق لمعناه اللغوى، و أمّا التعبير عنه فى

المسألة بما يأتي فإنما هو من باب التعبير باللازم، كما لا يخفى على المتفطن.

ثم إنه قد يعبر عنه في المقام: تاره بكون الفعل المأمور به مسقطا للتعبّد به، و أخرى بكونه مسقطا للقضاء.

وقد يفسّر الأوّل بحصول الامتثال الّذى ليس من محلّ النزاع فى شىء، و الثانى بسقوط التّعبد بالفعل ثانيا إعادته و قضاء، و كلاهما خلاف الظاهر، بل الظاهر من الأوّل إنّما هو ما فسّر به الثانى من سقوط التّعبد بالفعل ثانيا مطلقا، و من الثانى خصوص القضاء المصطلح، و هو الفعل فى خارج الوقت.

و كان الداعى إلى تفسيره بذلك أنّ ذلك المعبر به إنّما هو فى مقام التعبير عن الإجزاء المتنازع فيه فى المسألة، فيكون مراده هو الّذى فسره ذلك المفسّر،

ص: ١٤٧

لكونه هو محلّ النزاع فيها، لا خصوص القضاء المصطلح و إن كان لا يساعد عليه ظاهر التعبير، فلذا حمل التعبير الأوّل على مورد الاتفاق.

و الحاصل: أنّه فهم أنّ إعراض ذلك المعبر عن الأوّل إلى الثانى إنّما هو لأجل أنّ الأوّل ليس محلا للنزاع، فأراد أن يعبر عمّا هو مورد الخلاف من الإجزاء.

هذا، و كيف كان، فالظاهر من التعبير الأوّل هو ما ذكرنا، فلا وجه لعدول التعبير عنه إلى الثانى الموهوم لخلاف مقصوده.

فإن قيل: لّما كان إسقاط القضاء ملازما لإسقاط الإعادة، كما أنّ إسقاطها ملازم لإسقاطه، فيصحّ التعبير عن المقصود- و هو سقوط التّعبد بالفعل ثانيا مطلقا- بما ذكره، فإنّه دلّ حينئذ على أحد فردى ذلك القدر المشترك بالتنصيص و المطابقه، و على فرده الآخر بالالتزام، فدلّ على سقوط التّعبد ثانيا مطلقا.

قلنا: على هذا التقدير يتّجه عليه:

أولا- منع تلك الملازمة. نعم الملازمة فى العكس موجودة، و هى لا تجديده.

و ثانيا- أنّ الملازمة المذكورة على تقدير تسليمها غير مجوّزه لذلك التكلّف من دون داع إليه، لسهولة التعبير عن المقصود بلفظه الدالّ عليه صريحا، فيكون هذا أشبه شىء بالأكل من القفا.

هذا، لكنّ الإنصاف ثبوت الملازمة المذكورة، و اندفاع ما قيل فى منعها من أنّ صلاحه الناسى للقصر إلى أن خرج الوقت مسقطه للقضاء فقط، دون الإعادة على القول بالتفصيل: بأنّ الناسى للقصر إن تذكّر قبل خروج الوقت فلا شبهه فى وجوب الإعادة عليه و وجوب القضاء أيضا إن لم يفعل إلى أن خرج الوقت على القول بالتفصيل أيضا، و إن لم يتذكّر إلى أن خرج فلا شىء عليه مطلقا على القول المذكور.

و كيف كان، فمحلّ النزاع من الأجزاء إنّما هو سقوط التعبد بالفعل ثانيا من غير خصوصيه للقضاء أصلا.

و ربما يستشهد لذلك: بأنّه لو كان النزاع فى خصوص القضاء لكان للقائل بعدم الأجزاء إذا أتى بالفعل فى وقته على وجهه إثبات القضاء عليه بنفس الأمر الأول من غير حاجة له إلى دليل آخر، و لكلّ من الفريقين إثباته بنفس الأمر إذا أحلّ به فى وقته لاتفاقهما على عدم الأجزاء حينئذ، و التالى باطل، لما نشاهد من عملهم من أنّهم ليسوا متفقين على ذلك، بل يبنون ذلك على مسأله أنّ القضاء بالأمر الأول، أو بأمر جديد:

فمن ذهب منهم إلى الأول يثبت به ذلك الأمر إذا لم يكن الفعل مجزيا على حسب معتقده.

و من ذهب إلى الثانى يثبت به أمر آخر، و ليسوا متفقين على إثباته بالأمر الأول، فالمقدم مثله.

بيان الملازمه: أنّ الأجزاء إذا كان عباره عن إسقاط القضاء فيكون عدمه عباره عن إتيانه، فالقائل بعدمه لا بدّ أن يقول بأنّ الأمر يدلّ على ثبوته من غير حاجة إلى أمر آخر. انتهى.

و يدفعه: أنّ مقابل إسقاط القضاء ليس إتيانه بل عدم إسقاطه، فالقائل بعدم الأجزاء يقول بأنّ الأمر لا يقتضى إسقاطه، لا أنّه يقتضى ثبوته، فافهم.

و أيضا على تقدير كون عدم الأجزاء بمعنى الاقتضاء للقضاء لكان ذلك مشترك الورود بين المعممين للنزاع بالنسبه إلى الإعاده و بين المخصّصين له بخصوص القضاء كما لا يخفى، إذ لو يبنى على اقتضاء الأمر لإثبات القضاء فهو مقتضى له مع القول بدخول الإعاده فى محلّ النزاع.

ثمّ إنّ استلزام سقوط الإعاده لسقوط القضاء عقليّ - كما هو ظاهر عند

المتأمل - ضروره أنّ القضاء إنّما هو تدارك لما فات من المصلحه فى الوقت، لكنه ليس محصّيا لجميع المصالح التى تحصل بفعل الأداء، فإنّ منها ما لا- يحصل إلّا بالوقت المحدود به الفعل، و هى لا تحصل إلّا بإيقاعه فى الوقت، فيقبح حينئذ على الحكيم أن يرخّص بترك تحصيل المصلحه التامه مع التمكنّ منها، و يوجب تحصيل الأنقص لها، فإنّ ذلك خلاف اللطف و نقض للغرض، ضروره أنّ الغرض من الأمر بالقضاء إنّما هو تدارك المصلحه الفائته، فيقبح عليه إذا كان غرضه ذلك أن لا يأمر بتحصيلها فى الوقت مع كونها أتمّ فيه منها فى خارجه.

نعم يمكن أن يكون المصلحه فى عدم الأمر بالقضاء فى بعض الموارد، فتريد هى على مصلحه الفعل، فلا يأمر به حينئذ.

و كيف كان فلا يعقل أن يقول الشارع للعبد: يجوز لك أن لا تعيد إذا أخللت بما أتيت به، لكن يجب عليك القضاء.



و من هنا ظهر ضعف ما تخيل بعض المتأخرين (١) من أنّ الاستلزام ليس عقليا إلاّ- أنّه لم يقع الانفكاك بينهما شرعا، و أمّا استلزام سقوط القضاء لسقوط الإعادة فالظاهر أنّه ليس عقليا، بل هو- على تقدير ثبوته- شرعى لا غير.

ثمّ المراد بالإتيان بالمأمور به على وجهه: هو الإتيان به كما امر به، كما فسّره العضدى فى شرح المختصر (٢).

لكن لا- يخفى أنّ زياده قيد «على وجهه» لا وجه لها لتضمّن المأمور به لهذا القيد، فإنّه إذا أتى به بعنوان كونه مأمورا [به] فقد أتى به كما أمر به، فيكون القيد مستدركا لا تأسيسا.

١- الفصول: ١١٦.

٢- شرح المختصر: ١- ٢٠٤.

ص: ١٥٠

اللهم إلاّ- أن يراد بالمأمور به ذات الفعل مع قطع النظر عن كفياته المعبره فيه شرعا، و بالوجه تلك الكيفيات ليكون تأسيسا، و هو كما ترى، فإنّه ارتكاب للتجوّز فى لفظ المأمور به لتصحيح كون القيد تأسيسا.

ثمّ إنّّه قد يفسّر الوجه أيضا: تاره بالعنوان، فيكون المراد بالإتيان بالمأمور به على العنوان الذى امر به بذلك العنوان.

وفيه- أيضا- ما مرّ من تضمّن المأمور به لذلك، فإنّ المأمور به هو العنوان لا- ذات الفعل، فإنّه إذا أمر بالقيام لأجل التعظيم فالمأمور به حقيقه هو التعظيم لا القيام.

و أخرى بالوجه الذى قال المتكلمون بلزوم قصده فى العباده، و هو كيفيه الطلب من الوجوب و الندب.

وفيه: أنّ احتمال إرادته هذا المعنى منه فى المقام مقطوع العدم، لأنّ الخلاف هنا إنّما هو بعد الإغماض عن سائر الخلافات و فرض الإتيان بالمأمور به كما امر به على مقتضى اعتقاد المأمور، فان كان اعتقاده بلزوم قصد الوجه يكون (١) مفروض البحث إتيانه به معه، و إلاّ فلا.

هذا تمام الكلام فى بيان المراد من المفردات الواقعه فى تحرير الخلاف فى المقام.

### الثالث

(٢) لا خفاء فى الفرق بين هذه المسأله و بين كلّ من مسألتى المرّه و التكرار، و أن القضاء بالأمر الأوّل أو بأمر جديد.

أمّا افتراقها عن أولى تينك المسألتين، فلاذّن الخلاف هناك فى تشخيص المأمور به من أنّه هو المره أو التكرار أو الطبيعه المطلقه، و فى المقام بعد إحراز

١- فى الأصل: فيكون ..

المأمور به و تشخيصه بمقتضى إفاده الخطاب و الإتيان به على الوجه الذى يستفاد منه.

نعم القائل بالتركرار هناك إن كان قائلا- بعدم الإجزاء هنا ربما لا- يتحقق له مورد الإعاده و القضاء، و ذلك كما فى الأوامر المجردة التى لم يقم قرينه على إرادته المره أو طبيعه منها، فإنه حينئذ يحمله بمقتضى أصاله الحقيقه على التكرار، فحينئذ يكون الفعل فى كل جزء من أجزاء الزمان مأمورا به أصاله، فلا يبقى زمان للإعاده أو القضاء إذا قال بعدم الإجزاء، و هذا أيضا لازم القولين الآخرين هناك فيما إذا قام قرينه على إرادته التكرار، إذ يجب عليهما حينئذ حمل الأمر عليه، فلا يبقى للإعاده أو القضاء مجال إن قال- بعدم الإجزاء، بل لا- يعقل الإعاده و القضاء فى موارد ثبوت التكرار و لو مع الإخلال بالفعل فى جزء من الزمان لذلك، كما لا يخفى.

و كيف كان، فلا- اتحاد بين هذه المسأله و تلك بوجه و لا استلزام، بل يجرى كل من الأقوال فى كل منهما فى كل واحد من الأقوال فى الأخرى.

و أميا افتراقها عن ثانيتهما، فلأنّ الكلام فى المقام فى إمكان التعبد بالفعل ثانيا إعاده أو قضاء إذا أتى بالمأمور به على وجهه، و فى تلك فى أنّ دليل القضاء ما ذا؟ بعد الفراغ عن قابليته المورد لورود التعبد به ثانيا.

و إن شئت قلت: إنّ الكلام هنا فى أنّ الإتيان بالمأمور به على وجهه مسقط للقضاء أو لا، و ثمه فى مثبت القضاء من أنّه هو الأمر الأوّل أو أمر جديد.

و بالجملة: فلا خفاء فى الفرق بين المسألتين بناء على تفسير الاقتضاء فى المقام بالدلاله على امتناع التعبد بالفعل ثانيا.

نعم يشكل الفرق بينهما بناء على تفسيره بعدم الدلاله على التعبد به ثانيا، فإنّ القائل بعدم الإجزاء حينئذ لا بدّ أن يقول بأنّ الأمر دالّ على التعبد بالفعل ثانيا- كما عرفت سابقا- و هو عين القول بالتركرار، و مقابله هو القول

بالمّرّه أو الطبيعه، فتدبرّ فيه و فى دفعه.

## الرابع

(١) ينقسم الأمر باعتبار حالات المكلف الملحوظه فيه إلى واقعى أوّلى، و واقعى ثانوى، و ظاهرى.

فالأوّل: ما لوحظ فيه خلوّ المأمور عن الموانع و الأعذار.

و الثاني: ما لوحظ فيه شىء من الأعذار مع كون متعلقه بدلا عما تعلق به الأمر الواقعي (٢)- بمعنى تعلقه به بعنوان أنه بدل من ذلك و مربوط إليه- لا- واجبا مغايرا له بالكليته، بأن يكون واجبا مشروطا بالعدر من الواقع الأولي، لا بدلا عنه، فإن هذا من الواقعيات الأولى لا غير، كما هو الحال فى سائر الواجبات المشروطه.

و بعبارة أخرى: هو الأمر المتعلق بما هو بدل عن الواقع الأولي لمكان شىء من الأعذار من حيث إنه بدل عنه مع قيام المقتضى له فعلا إلا أن العذر منع من تأثيره فعلا.

ثم إنه ليس شىء من هذين القسمين ملحوظا فيه شىء من العلم و الجهل و لا مقتيدا بشىء منهنما، كما لا يخفى.

و أما الثالث: فهو ما لوحظ فيه اعتقاد المكلف بالواقع الأولي أو الثانوى نفيًا أو إثباتًا:

أما الأول: فكما فى الأصول العمليه، حيث إن الملحوظ فيها إنما هو عدم اعتقاد المكلف و شكه فى واقعه.

و أما الثانى: فكما فى الطرق و الأمارات الشرعيه الغير العلميه (٣)- المعتبره من حيث الطريقيه- فإن الأمر بمؤدياتها إنما لوحظ فيه ظن المكلف بها

١- أى [ الأمر الرابع].

٢- و قد يطلق الواقعي الثانوى على الظاهري أيضا. لمحزره عفا الله عنه.

٣- فى الأصل: العمليه ..

ص: ١٥٣

من تلك الطرق أو الأمارات- و لو نوعا- بالواقع مطلقا.

و بعبارة أخرى: الأمر الظاهري ما تعلق بالمظنون كونه واقعا أو مشكوكه على أنه هو الواقع فى مرحله الظاهر مع بقاء الأمر الواقعي على تقديره على حاله، سواء كان مصادفا لذلك المظنون أو المشكوك، أو لا، و لذلك يقال: إن الأوامر الظاهريه مرايا للواقعيه.

ثم إن تحقق الأمر الظاهري- فى موارد الأصول العمليه الشرعيه أو الطرق و الأمارات كذلك- واضح.

و أميا فى موارد الأصول العقليه- كأصالة البراءه من جهه اعتبارها من باب العقل، و أصاله التخيير عند دوران الأمر بين المحذورين، و الطرق العقليه كالظن عند انسداد باب العلم بالواقع، و كذلك القطع أيضا إذا لم يصادف الواقع فففيه إشكال، بل الظاهر عدمه، فإن غايه ما فى تلك الموارد إنما هى معذوريه المكلف و قبح المؤاخذه عليه، و أما أمر الشارع بمؤداها فلا يدل عليه نقل و لا عقل، فلا تغفل.

ثم إنه ظهر: مميا مرّ فى بيان معنى الأمر الواقعي الثانوى و الظاهري أنهما تنزيلان من الشارع لمتعلقهما منزله متعلق الأمر الواقعي الأولي إميا واقعا كما فى أول ذينك، أو فى مرحله الظاهر كما فى ثانيهما، فإن أمر الشارع بالصلاه مع التيمم عند العجز عن

الوضوء- مثلا- و كذا أمره بها مع الطهارة المستصحبه أو الثابته بالبينه- مثلا- ليس معناه إلا جعل هاتين بدلين عن الصلاه مع الطهارة الواقعيه- حال العذر أو الجهل- واقعا كما في أولاهما، أو ظاهرا كما في ثانيتهما، مع بقاء الأمر الأول على حاله، و إنما أوجب اختلاف أحوال المكلف اختلاف مراتب امتثاله، و ليس معناه ارتفاعه و كون الأمر الثاني أمرا حادثا متعلقا بشي ء آخر بعد ارتفاعه، فلا- أمر في شي ء من تلك الأحوال المختلفه- التي عليها مدار الامتثال و اختلاف مراتبه- إلا ذلك الأمر، فكأن المأمور به بذلك الأمر

ص: ١٥٤

اعتبر على وجه يعمّ الواقع الأولي و أبداله- التي هي متعلقات الأوامر الثانويه الواقعيه- و المحكوم بكونه هو في مرحله الظاهر- الذي هو متعلق الأوامر الظاهريه- فإنّ المقتضى للأخيرتين أيضا إنما هو الأمر الأول الواقعي، فلذا يوتى بهما لأجل امتثاله.

و الحاصل: أنّ الطالب للامتثال في كلّ من الحالات الثلاث الحاصله للمكلف هو الأمر الأول، و أنّ الأمر بخصوص الأبدال عمّا تعلق هو به مع خلوّ المكلف عن العذر تفصيل عن إجمال ذلك الأمر، لا أمر آخر، و كذلك الأمر بما حكم بكونه هو في مرحله الظاهر، فالأمر بالصلاه مع التيمّم أو مع الطهارة المستصحبه أو الثابته بالبينه تفصيل عن إجمال قوله: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ\*** (١) لا أنّهما أمران حادثان بعد ارتفاعه، و يكشف عن ذلك أنّ الإعادة و القضاء على تقدير الإخلال بالأخيرتين إنّما هما لذلك الأمر.

نعم المدار فيهما- أيضا- على ما عليه مدار الأداء و امتثال ذلك الأمر من الأحوال المختلفه الموجهه لاختلاف مراتب الامتثال.

فعلى هذا يصحّ تحرير النزاع في المسأله: بأنّ الأمر هل يقتضى امتناع التعيّد بمتعلقه ثانيا من جهته إذا أتى به بإحدى تلك المراتب أو لا؟ إلا أنّ الأولى الإغماض عن ذلك، و أفراد كلّ من أقسام الأمر بالمقال في مقام مع ملاحظه التعبد و عدمه بالنسبه إلى الواقع الأولي- الذي هو متعلق الأمر الأول الواقعي- فإنّه أقرب إلى توضيح المرام.

**ثمّ إنّك بعد ما قدّمنا لك إلى هنا فها هنا مقامات:**

**الأول: في الأمر الواقعي الأولي إذا أتى بمتعلقه على ما هو عليه**

الأول: (٢) في الأمر الواقعي الأولي إذا أتى بمتعلقه على ما هو عليه

١- كما في سورة البقره: ٤٣، و غيرها.

٢- جاء هنا في هامش الأصل: [الكلام في أصل المسأله].

ص: ١٥٥

فقول:

لا- ينبغي الارتفاع في اقتضائه لامتناع التعيّد به ثانيا من جهته، لأنّ امتثاله على الوجه المذكور علّه تامّه عقلا لسقوطه، فلا يعقل

التعبّد بمتعلّقه ثانياً من جهته، لامتناع عود المعدوم، إذ المفروض انعدامه بالامتنال الأوّل بضروره العقل، و التعبّد بمتعلّقه ثانياً من جهته لا موضوع له - حينئذ - فيمتنع لامتناع عوده ثانياً حتّى يتحقّق للتعبّد من جهته موضوع، وهذا واضح غنى [عن] الاحتجاج عليه.

نعم هنا شىء، وهو أنّ هذه العقلية (١) على تقديرها من الأحكام العقلية الغير القابله للتخصيص، مع أنّه ورد فى مواضع من الشرع استحباب إعادته العباده بعد الإتيان بها على الوجه المذكور:

منها: ما إذا صلّى الفريضة منفرداً، ثم أقيمت جماعه، فإنّه ورد استحباب إعادتها جماعه - حينئذ - بأخبار كثيره مأثوره عن أهل العصمه عليهم السلام:

منها: روايه عمّار عن أبى عبد الله عليه السلام: «عن الرّجل يصلّى الفريضة، ثم يجد قوما يصلّون جماعه، أ يجوز له أن يعيد الصلاه معهم؟ قال عليه السلام: نعم، بل هو أفضل» (٢).

فإنّ ظاهر السؤال - بل صريحه - إعادته تلك الفريضة التى قد فعلها، لا إيجاد صلاه أخرى مستقلّه، فإنّ اللام فى قوله: (يعيد الصلاه) للعهد قطعاً، فصريحها كظاهر لفظ (الإعاده) الإتيان بالفعل ثانياً على أنّه هو الفريضة.

١- كذا فى الأصل، و المناسب للسياق: هذه القضية العقلية ... - أو - هذا الحكم العقلى ...

٢- الوسائل: ٥ - ٤٥٦ - الباب: ٥٤ من أبواب صلاه الجماعه - الحديث: ٩، و فى المصدر: نعم و هو أفضل.

ص: ١٥٦

عبد الله عليه السلام: أصلى، ثم أدخل المسجد، فتقام الصلاه و قد صلّيت، فقال عليه السلام: صلّ معهم يختار الله تعالى أحبهما إليه»، و عن سهل ابن زياد مثلها (١).

و منها: روايه ابن أبى عمير، عن حفص البخترى، عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى الرّجل يصلّى الصلاه وحده، ثم يجد جماعه؟ قال - عليه السلام -: يصلّى معهم، و يجعلها الفريضة» (٢)، و عن هشام بن سالم عن أبى عبد الله عليه السلام مثلها (٣).

فإنّ قوله عليه السلام صريح فى فعل الصلاه جماعه على أنّها هى الفريضة التى فرضت عليه من قبل، فيكون معناه إيقاعها من جهه الأمر الأوّل، و كذا قوله: «يختار الله تعالى أحبهما إليه» ظاهر أو صريح فى احتساب تلك الصلاه عن الفريضة المأمور بها بالأمر الأوّل، بل فى تعيين مورد الامتنال فيها، فظاهر تلك الأخبار - بل صريح بعضها - ينافى القاعده المذكوره فى بادئ النظر بالنظر إلى أنّ منشأ حكم العقل بها إنّما هو سقوط الطلب بالمأتى به أوّلاً الّذى لا يبقى معه موضوع للتعبّد به ثانياً من غير فرق بين أن يكون التعبّد ثانياً على وجه الإيجاب أو النذب، فيدور الأمر بين منع هذه القاعده أو طرح صريح تلك الأخبار و تأويل ظاهرها إلى ما لا - ينافيها، كما فعله بعضهم حيث حمل الإعادته الوارده فيها على إيجاد ذات الفعل ثانياً الّذى هو معنى الأمر بالمماثل الخارج عن محلّ النزاع فى المسأله.

- ١- الوسائل: ٥- ٤٥٦- الباب ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة- الحديث ١٠، بتفاوت يسير.
- ٢- الوسائل: ٥- ٤٥٧- الباب: ٥٤ من أبواب صلاة الجماعة- الحديث: ١١.
- ٣- الوسائل: ٥- ٤٥٥- من أبواب صلاة الجماعة- الحديث: ١، و لكن بزياده [إن شاء] فى ذيل هذا الحديث.

ص: ١٥٧

بأنّ الذى يقضى به العقل بعد امتثال الأمر على الوجه المذكور إنّما هو امتناع التعبد بمتعلّقه من جهته ثانيا بحيث يلزم به ثانيا، و يعاقب على تركه من جهته بأن لا يكون المأتى به أوّلا صحيحا من المكلف و مسقطا لذلك الأمر على تقدير اكتفائه به و عدم تعقّبه بفعل آخر، فالقاعده المستفاده منه إنّما هى هذه. و أمّا التعبد بمتعلّقه ثانيا من جهته على وجه يصحّ منه المأتى به أوّلا على تقدير الاكتفاء به، و يخرج به عن عهده ذلك الأمر و عن تبعته مع بقاء ذمّته مشغوله بالأمر الثانى، فلا يقضى العقل بامتناعه قطعا، فيمكن حمل تلك الأخبار على التعبد ثانيا على هذا الوجه، فإنّ هذا أيضا إعادته حقيقه، فلا ينافى ظاهر الإعادته، بل يتعيّن حملها عليه بعد انحصار محاملها فيه، و بطلان المصير إلى المجاز بعد التمكن من الحمل على الحقيقه، فترتفع المنافاه بينها و بين القاعده المذكوره.

و توضيح ذلك: أنّ ارتفاع الأمر بعد الإتيان بمتعلّقه: تاره بارتفاع صفه الحتم و الإلزام المستتبع لاستحقاق العقاب على الترك فقط مع بقاء آثاره و لوازمه التى منها محبوبيه متعلّقه عند الأمر فى جميع أجزاء الوقت المضروب له بجميع أفرادها، و ذلك فيما إذا كان هى الطبيعه المطلقه من جميع تلك الجهات.

و أخرى بارتفاع تلك الآثار- أيضا- و ذلك فيما إذا كان متعلّقه مقيدا بفرد خاصّ، أو بإتيانه مرّه، أو فى زمان خاصّ، فإنّه بعد إتيان الأمور بذلك الأمور به على ذلك الوجه لا تبقى محبوبيه له فيما بعد أصلا.

و لا- يخفى أنّ قضيه قاعده الإجزاء فيما إذا كان الأمور به هى الطبيعه المطلقه من تلك الجهات إنّما هى ارتفاعه على الوجه الأوّل فحسب، فعلى هذا فالفعل باق بعد ارتفاعه هكذا على صفه المحبوبيه المكشوف عنها به، فإنّ لازم تعلّق الطلب بنفس الطبيعه المطلقه- الصادقه على جميع أفرادها على نحو سواء، المتساويه نسبتها إلى جميع أجزاء الوقت المضروب لها- محبوبيتها، للأمر بجميع أفرادها الواقعه فى أى جزء من أجزاء ذلك الوقت، و اتّصاف كلّ فرد منها مطلقا

ص: ١٥٨

بالمحبوبيه لانطباقه عليها، سواء وجد هو وحده أو مع مماثل له من سائر الأفراد، و سواء كان وجوده مع فرد آخر دفعه أو تدريجا، و سواء كان ذلك هو الفرد المتأخّر فى الوجود أو المتقدم فيه، و على فرض التأخّر سواء كان هو أفضل ممّا تقدّمه أو مساويا له.

نعم، الأمر فيما إذا كان أفضل أوضح، فإذا فرض أنّ الأمور به هو نفس الطبيعه المطلقه من تلك الجهات فلا يرتفع صفه

المحوبيه عنها بعد الإتيان بفرد منها، بل كل متأخر عنه واقع في الوقت المضروب لها يتّصف بالمحوبيه البتّه، فعلى هذا التقدير يمكن وقوع الأفراد المتأخره تعيّدا و امتثالا- من ذلك الأمر الساقط بصفه الحتم و الإلزام جدّاً بالإتيان بها بعنوان انطباقها على تلك الطبيعه المأمور بها المحبوه للأمر المكشوف عن محبوبيتها بالأمر، و لو لم يكن هناك أمر آخر- أيضا- إذا لم يكن منع من الأمر- من جهه من الجهات- من إيجادها، إذ معه يشكل صدق التعيّيد و الامتثال، مع احتمال عدم اعتباره- أيضا- إذا كان المنع غيريّاً، فإذا أمكن ذلك- و أتى بها المكلف على أنّها هو المأمور به بذلك الأمر الأوّل مع فرض عدم المنع من إيجادها- فتكون هي واقعه تعيّدا و امتثالا للشارع من جهه ذلك الأمر جدّاً، لعدم توقّف صدق التعيّيد و الامتثال على وجود أمر فعلا بصفه الحتم و الإلزام، بل يكفي فيه بقاء الطبيعه المأمور بها على صفه المحبويه مع الإتيان بالفرد المتأخر على أنّها هي.

و إن أبيت إلاّ- عن توقّف صدق الامتثال على بقاء صفه الحتم و الإلزام- بزعم أنّه عباره عن الإطاعه المتوقّفه على وجود الطلب فعلا- فلا مناص عن صدق التعيّيد عليه لا محاله، كما لا يخفى على المتأمل المراجع لطريقه (1) العقلاء.

ألا ترى أنّه لو قال مولى لعبده: (عظّم لى فى هذا اليوم) مريدا به إيجاب

1- فى الأصل: المراجع إلى طريقه ..

ص: 159

نفس طبيعه التعظيم المطلقه بالنسبه إلى أجزاء ذلك اليوم، و بالنسبه إلى أفرادها الواقعه فيه، فعظّم له العبد دفعه، ثمّ عظّم له أخرى بعد ساعه مع عدم المنع من المولى منه بعنوان تحصيل تلك الطبيعه المحبوه لمولاه المكشوف عن محبوبيتها بالأمر، فلا يرتاب العقلاء فى كون ذلك تعيّدا للمولى، و لا يشكّون فى استحقاقه بذلك مزيه الثواب عليه، ضروره أنّهم يستقلّون بالفرق بينه فى هذا الحال و بينه فيما إذا كان مكتفيا بالدفعه الأولى من جهه استحقاقه الثواب و علوّ الرتبّه عند المولى.

و بالجملة: وقوع فعل تعبدا من جهه أمر متقومّ بأمر ثلاثة من غير حاجه له إلى شىء آخر أزيد منها:

أحدها: انطباقه على المأمور به بذلك الأمر- بمعنى صدق ذلك عليه- إذ الشىء الأجنبى عنه لا يعقل وقوعه تعيّدا من الأمر المتعلّق به.

و ثانيها: بقاء ذلك المأمور به عند إيجاد هذا الفعل على صفه المحبويه، إذ بدونها يكون هذا الفعل عبثا خارجا عن التعبّد جدّاً.

و ثالثها: عدم منع المولى من إيجادها لمنافاه طلب الترك لوقوعه تعبدا.

نعم لو كان المنافاه من جهه ارتفاع صفه المحبويه فيختصّ ذلك بالمنع النفسى لا غير، كما احتملناه سابقا، إلاّ أنّه يغنى الشرط الثانى عنه، كما لا يخفى.

و كيف كان، فإذا كان ذلك الفعل مستجمعا لتلك الشروط فأتى به بعنوان انطباقه على محبوب المولى و الذى أمر به من قبل، إمّا يجعل هذه (1) الجهه وصفا أو غايه، فيقع تعبدا من جهه ذلك الأمر جدا من غير حاجه إلى بقائه فعلا على صفه الحتم و

الإلزام، بل ولا- على صفة الطلب- أيضا- و من غير فرق فيه بين أن يكون هو أوّل المأتيّ به من المأمور به الواقع حال وجود الطلب أو ما بعده

١- أى جعل هذا العنوان. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٦٠

الموجود بعد ارتفاعه، و من غير فرق فيه فى الصورتين بين أن يكون مجامعا مع مثله أو غير مجامع معه، فإنّه مع وقوعه بعد إحراز تلك الشروط تعبّد للمولى من جهه ذلك الأمر مطلقا و موجب لاستحقاقه الثواب عليه كذلك، لما عرفت من حكم العقلاء به.

هذا كلّ إذا كان الفرد المأتيّ به ثانيا مساويا للأوّل، و أمّا إذا كان أفضل منه باشماله على صفة حسن مفقوده فى الأوّل فالأمر فيه أظهر.

فإذا عرفت ذلك فنقول: لا إشكال فى أنّ المأمور به فى الأوامر الواردة بالصلوات اليومية الخمس الموقته بأوقاتها المخصوصه إنّما هى الطبيعه من حيث هى، المطلقه من جهه خصوصيات الأفراد الواقعه فى تلك الأوقات، و من جهه خصوصيات أجزاء تلك الأوقات، و من جهه إيقاعها مره أو مرات، فيعلم من ذلك أنّ المأمور به فى تلك الأوامر محبوب للشارع على الإطلاق بحيث كلّ ما وجد منه فى الوقت المحدود له يكون محبوبا له البتّه، فإنّ ذلك لازم تعلق الأمر بالطبيعه(١)، كما عرفت.

فعلى هذا: فإذا أوجد المكلف بعد الإتيان بفرد منه فردا بلحاظ انطباقه على الطبيعه المأمور بها المحبوبة للشارع بأحد الوجهين المشار إليهما مع عدم المنع من إيجاد ذلك الفرد، فيقع ذلك تعبّدا للمولى من جهه ذلك الأمر البتّه، و يصدق عليه الإعادة- أيضا- على سبيل الحقيقه، فإنّه ليس إلاّ التعبّد بالفعل ثانيا فى الوقت من جهه الأمر الأوّل، و المفروض حصوله فى المقام، و لا شبهه أيضا- فى عدم المنع من إعادته الصلاه جماعه، كما نطقت به الأخبار- أيضا- فحينئذ يحمل الأمر بالإعادته فى تلك الأخبار على هذا المعنى، فيدفع إشكال المنافاه بينها و بين قاعده الأجزاء، فتدبرّ.

١- فى الأصل: تعلق الأمر على الطبيعه ..

ص: ١٦١

ثمّ إنّ ظهر مما حقّقنا إمكان التعبّد بالفعل ثانيا على الوجه المذكور وجوبا- أيضا- لما عرفت من عدم توقّفه على وجود أمر بالفعل أصلا، لا- السابق و لا- اللاحق، فيكون ذلك نظير سائر الأفعال و الموضوعات الممكنه الوقوع قبل الأمر و بدونه أصلا، فيصحّ ورود أمر به مطلقا بأن يكون موضوع ذلك الأمر التعبّد ثانيا بالفعل على الوجه المذكور.

هذا، ثمّ إنّ المنع إذا كان محققا فى الفرد المتأخّر فلا كلام، و إن كان محتملا فيمكن نفيه بالأصل فيه أو فى سببه، فإنّ المعبر فى وقوع الفعل تعبّدا ليس هو العلم بعدم المنع منه واقعا، بل يكفى إحرازه بالطرق و الأمارات المعبره، أو الأصول كذلك. هذا.



إيقاظ: قد اعتبر- دام ظلّه- في مقام عدم المنع- الّذى اعتبرناه- الإذن في الفعل، و ليس بلازم كما لا يخفى، ثمّ إنّ جعل دليل الإذن في إعادته الصلاه جماعه هو الأمر المتعلّق بها في تلك الأخبار، و ليس بجيّد كما لا يخفى، فإنّه إذا فرض توقّف تحقّق التّعبد- الّذى هو موضوع تلك الأخبار- على ثبوت الإذن مع فرض توقّف ثبوته على نفس تلك الأخبار، فهذا مستلزم للدور كما لا يخفى.

## الثانى: فى الأوامر الواقعيه الثانويه

### إشاره

- و هى الملحوظ فيها عذر المكلف- و مصاديقها إنّما هى أوامر أولى الأعذار على أظهر الاحتمالات فيها. فالأولى النّظر فى تلك الأوامر، و تحقيق الحال على كلّ من الوجوه المحتمله فى اعتبار الأعذار فيها، فنقول: إنّ اعتبارها فيها يمكن بأحد الوجوه:

### الأوّل

: أن تكون هى معتبره على وجه الموضوعيه لتلك الأوامر التى يلزمها انحصار المصلحه واقعا فى متعلّقات تلك الأوامر المتوجّهه لأولى الأعذار حال كونهم كذلك، بحيث لا مقتضى واقعا فى حقّهم فى تلك الحال لأمرهم بما أمر به المتمكّن، و هذا يتصوّر على وجهين:

ص: ١٦٢

أحدهما: أن لا يكون مقتضى فى حقّهم فى تلك الحال لذلك و لا مصلحه تقتضيه أصلا و أوّلا بالذات (١).

و ثانيهما: أن يكون عدم المصلحه المقتضيه له فى تلك الحال لمزاحمه مصلحه أقوى من مصلحه الإتيان بما أمر به المتمكّن غالبه عليها، بحيث اضمحلّت هى فى جنب تلك المصلحه الغالبه، فلا تكون موجوده فعلا فى تلك الحال لذلك، و ان كانت تلك المصلحه الغالبه هى مصلحه التسهيل على المكلف، كما هى الظاهره فى حكمه أمر المسافر بالقصر حال كونه مسافرا، و على أىّ من الوجهين تخرج تلك الأوامر عن كونها أوامر واقعيه ثانويه، بل تكون على كلّ منها من الأوامر الواقعيه الأوليه، إذ المعتبر فى الأوامر الواقعيه الثانويه أن تكون متعلّقاتها أبداً عن الواقع الأوّلى فى حال العذر مع بقاء المقتضى فعلا للأمر به، و من المعلوم أنّ تعلق الطلب بمتعلّقاتها- على أىّ من الوجهين- ليس بعنوان بدليتها عن واقع آخر و بعنوان كونها محصّيله للغرض منه و لو بعضا، بل بعنوان أنّها هى الواقع فى حقّ أولى الأعذار، و عدم واقع لهم سواها.

### الثانى

: أن تكون هى معتبره من حيث العذر و المانع الصرفه، بمعنى بقاء الواقع الأوّلى فى حالها على ما كان عليه من المصلحه

المقتضيه للأمر به، إلا أنّ الشارع قد صرف التكليف عنه إلى متعلقات تلك الأوامر لعدم تمكّن المكلف من تحصيله لمكان تلك الأعذار.

و بعبارة أخرى: إنّ الشارع لم يصرف الأمر عنه إلى متعلقات تلك الأوامر إلاّ لعدم تمكّن المكلف من إيجاده في الوقت المضروب له، فجعل متعلقات تلك الأوامر أبدالاً عنه حال تعذّره، و أمر بها في تلك الحال بعنوان كونها أبدالاً عنه و قائمه بالغرض المقصود منه و لو بعضاً، و لازم اعتبارها على هذا الوجه عدم

١- كذا في الأصل، و الأجود: أولاً و بالذات.

ص: ١٦٣

صرف التكليف عن الواقع إلى تلك الأبدال إلا مع استيعابها لتمام الوقت المضروب للواقع، إذ بدونها يكون المكلف متمكّن منه في الوقت فينتفي في حقه عنه صرف التكليف عنه إلى تلك الأبدال، كما أنّ لازم اعتبارها على الوجه الأوّل بكلا الوجهين فيه عدم اشتراط استيعابها لتمام الوقت، بل يكفي في توجّه الأمر بمتعلقات تلك الأوامر نحو المكلف حصولها حال الأمر كما في أمر المسافر بالقصر.

### الثالث

: أن يكون اعتبارها من حيث العذر مع عدم اعتبار استيعابها لتمام الوقت، و ذلك إنّما يكون إذا انضمّ إلى حيثه العذر جهه أخرى كما لا يخفى، إذ بدونها يكون الأمر بالبديل مع التمكن من المبدل منه تفويتاً لمصلحه المبدل منه على المكلف إذا لم يأمره به بعد زوال العذر في الوقت، و هو قبيح، أو سفها و عبثاً إذا أمر به بعد زوال العذر، و هو أقبح.

و حاصل تصوير هذا الوجه: أن يلاحظ الشارع في حال تلك الأعذار مصلحه محبوبه الحصول له بحيث لا تحصل هي إلاّ في هذا الجزء من الوقت المقرون بتلك الأعذار مع ملاحظه أنّ المكلف غير متمكن من تحصيلها بفعل المبدل منه لمكان تلك الأعذار، فيصرف الأمر عنه إلى البديل حينئذ تحصيلها لها، فتكون علّه صرفه عنه إليه هنا مرّكبه من أمرين:

أحدهما: عدم حصول المصلحه المفروضه إلاّ بذلك الجزء من الوقت.

و ثانيهما: تعذّر تحصيلها حينئذ بفعل المبدل منه مع كونه محصّياً لا لها على تقدير التمكن منه، و يمكن أن تكون تلك المصلحه هي فضيله الفعل في أوّل الوقت.

و كيف كان، فلا مريه أنّ أوامر أولى الأعذار على كلّ واحد من ذينك الوجهين الأخيرين في اعتبار الأعذار فيها من الأوامر الواقعيه الثانويه، كما لا يخفى، لأنّ الأمر بمتعلقاتها على أيّ منهما ليس بالأصالة، بل بعنوان بدليتها عن

ص: ١٦٤

شىء آخر، و هو الواقع الأوّل مع بقائه على ما كان من المصلحه المقتضيه للأمر به.

نعم فرق بين ذينك الوجهين من وجه آخر: و هو أنّه إن كان اعتبار تلك الأعذار فى تلك الأوامر على الأوّل منهما، فلا يصرف الأمر عن المبدل منه إلى البديل، و هو متعلّقات تلك الأوامر إلّا على تقدير استيعابها لتتمام الوقت، كما عرفت.

هذا بخلاف اعتبارها على ثانيهما، إذ عليه يصرف الأمر عن المبدل منه إلى البديل بمجرد حصول تلك الأعذار للمكلف من غير توقّف على الاستيعاب أصلا، فيوافق هذا من هذه الجبهه الوجه الأوّل و يفارقه من جهه أخرى، و هى أنّه إذا لم تستوعب الأعذار الوقت (1) - بل كانت حاصله فى بعضه خاصّه - فلا تكون مصلحه فعلا فى المبدل فى حقّ أولى الأعذار حينئذ أصلا على الوجه الأوّل، بخلاف هذا الوجه، إذ عليه فيه مصلحه مقتضيه للأمر به فعلا إلّا أنّ العذر منع من اقتضاءها فيه.

ثمّ إنّ لزام اعتبار تلك الأعذار على الوجه الأوّل و الثالث جواز المبادره إلى فعل البديل بمجرد حصولها للعلم حينئذ بكونه مأمورا به فعلا و عدم الأمر بغيره، كما أنّ لزام اعتبارها على الوجه الثانى عدم جوازها مع القطع بزوالها قبل مضيّ الوقت، أو مع الشكّ فيه أيضا، إلّا بدعوى جوازها حينئذ، نظرا إلى أنّ انتظار الزوال إلى آخر الوقت حرج أكيد و عسر شديد، فتنفيه أدلّه نفيه، أو بالنظر إلى إحراز بقائها إلى آخر الوقت - بمقتضى الاستصحاب - فحينئذ إن انكشف الخلاف فيكشف عن عدم الأمر بالبديل فى هذا الوقت أصلا، و أنّ أمره به فى أوّل الوقت إنّما هو أمر ظاهرى.

١- فى الأصل: .. للوقت.

ص: ١٦٥

فإذا عرفت ذلك كلّه، فاعلم: أنّه إذا أتى أولو الأعذار بمتعلّقات تلك الأوامر فى أوّل الوقت إذا كان لهم البدار: فإمّا أن يستوعب عليهم العذر (1) تمام الوقت، أو يزول عنهم قبل خروجه بمقدار فعل المبدل منه:

فعلى الأوّل لا شبهه فى اقتضاء تلك الأوامر لامتناع التعيّد ثانيا إعادته مطلقا، سواء كان التعيّد ثانيا بمتعلّقاتها أو بالمبدل، و سواء كان اعتبار تلك الأعذار على الوجه الأوّل من الوجوه الثلاثه المتقدّمه، أو على أحد الأخيرين منها:

أمّا على الوجه الأوّل فظاهر، ضروره أنّ المأتى به أوّلا حينئذ إنّما هو واقعى أوّلى بالنسبه إليهم، و قد مرّ فى المقام الأوّل امتناع التعيّد به بعد الإتيان به على وجهه - كما هو المفروض فيما نحن فيه - و تعيّدهم بالمبدل تعيّد بما لا مصلحه فيه فى حقّهم أصلا، و هو غير معقول، مضافا إلى عدم تمكّنهم منه - أيضا - لمكان العذر.

و أمّا على الوجه الثانى و الثالث فلاّ أنّ التعيّد ثانيا حينئذ إمّا بالبديل المأتى به، و إمّا بالمبدل منه، و الأوّل خلاف بديهه العقل من اقتضاء كلّ أمر لامتناع التعيّد ثانيا بمتعلّقه من جهته، و الثانى لا مجال له بالضروره لتعذّر المبدل عليهم، و لو صحّ هذا لصحّ التعيّد بالمبدل ابتداء من غير انتقال إلى البديل، و المفروض بطلان التالى، فكذلك المقدم.

و أمّا قضاء فلا شبهه فى اقتضاءها لامتناعه - أيضا - إذا كان اعتبار تلك الأعذار على الوجه الأوّل، لما مرّ من كون المأتى به أوّلا

حينئذ هو الواقع الأولى في حقهم، فيمتنع التعبد به مطلقا كما مر.

و أما على الوجهين الأخيرين فالحق إمكانه، فإن فعل البدل في

١- في الأصل: .. إلى تمام الوقت.

ص: ١٦٦

الوقت و إن كان بدلا عن تمام المبدل منه فيه و قائما مقام امتثاله كذلك، إلا أنه يمكن تبعض الغرض المقصود من المبدل منه حال تلك الأعذار، بأن لا يكون البدل محصيا لتمام ذلك الغرض بل لبعضه، و إنما أمر الشارع به حال تلك الأعذار تحصيليا لبعضه الممكن الحصول بفعل البدل حينئذ، فإن ذلك و ان لم يمكن حال التمكن من المبدل منه، ضروره عدم حصول شىء من الغرض المقصود منه بفعل البدل في تلك الحال كما إذا صلى مع التيمم مع التمكن من الوضوء مثلا، إلا أنه لا يمتنع حال التعذر، فعلى هذا فيجوز للشارع الأمر بإتيان المبدل منه خارج الوقت تحصيليا لما فات من الغرض.

فظهر إمكان التعبد ثانيا قضاء على الوجهين الأخيرين.

و إنما قلنا: على تقدير التعبد بتحصيل ما فات من الغرض في خارج الوقت بالتعبد بالمبدل منه، لأن البدل لا يعقل كونه محصيا لا له في خارجه بعد فرض عدم صلاحيته لتحصيله فيه.

و المراد بالتعبد بالمبدل منه التعبد بتمامه لا بما تعذر منه في الوقت لمكان تلك الأعذار من جزء أو شرط، فإن تحصيل ما فات من الغرض لا يكون إلا بذلك، فإن تأثير الجزء أو الشرط المتعذرين فيه إنما هو متوقف على انضمامهما إلى غيرهما من أجزاء المبدل و شرائطه لثبوت الارتباط بين أجزائه و شرائطه.

فبهذا يندفع ما ربما يتوهم فيما إذا كان البدل بعضا من المبدل منه كما في صلاه المريض العاجز عن القيام مثلا، من أن المفروض إتيان المكلف ببعض المبدل، فلا يعقل تعبده ثانيا بذلك البعض.

نعم، الظاهر (١) كما ادّعا - دام ظلّه - أن إطلاق القضاء على ذلك

١- هذا من الشواهد أيضا على أن الكتاب تحرير و تصنيف لا تقريره لبحث أستاذه (قدّه)، فهو - هنا - يستظهر صحه ما ذهب إليه أستاذه، و لا يجزم به.

ص: ١٦٧

مسامحه، فإن الظاهر أنه في الاصطلاح عبارته عما أمر به في خارج الوقت لخلل في فعل المأمور به في الوقت، و المفروض في المقام إتيان المكلف بما أمر به في الوقت على الوجه التام من دون خلل فيه أصلا، إلا أن الغرض في مسألتنا هذه إنما هو تحقيق امتناع التعبد بالفعل ثانيا في الوقت أو في خارجه بعد الإتيان بالمأمور به على وجهه و عدمه من غير نظر إلى كون التعبد ثانيا

قضاء مصطلحا أو إعادته كذلك، وقد حَقَّقنا فيما نحن فيه إمكانه في خارج الوقت، فإن شئت فسَمِّه قضاء أو باسم آخر، إذ المناقشه اللفظيه خارجه عن وظيفه المحصلين.

هذا كله على التقدير الأول.

و أما على الثانى- وهو تقدير زوال تلك الأعذار قبل خروج الوقت بمقدار فعل المبدل منه:-

فعلى الوجه الأول من الوجوه الثلاثة لا شبهه فى اقتضاء تلك الأوامر امتناع التعبد بمتعلقاتها ثانيا مطلقا إعادته وقضاء، لما مرّ، ولا بما امر به المتمكّن (1)- أيضا- الذى هو المبدل منه على الوجهين الأخيرين:

أمّا إعادته فلائِنّ المأتى به أولا حينئذ إنّما هو أحد فردى الواجب المخير فى حقّ المكلف فى ذلك الوقت واقعا، ولا مريه أنّ الطلب التخييرى يقتضى امتناع التعبد بالفرد الآخر إذا أتى بالأول على وجهه.

مضافا إلى خلوّ الفرد الآخر- بعد الإتيان بالأول- عن المصلحه، لما مرّ سابقا من أنّ المصلحه فى الواجبات المخيره قائمه بأحدها على البدل، فإذا وقع أحدها تقوم هى به، و يخلو البواقي عنها، فيلغى (2) طلب البواقي حينئذ.

1- أى و يمتنع التعبد ثانيا- بعد فعل البدل حال العذر- بفعل المبدل منه بعد ارتفاع العذر- إعادته أو قضاء- على الوجهين الأخيرين من جهه أنّ مصلحه الواقع الأولى- المبدأ منه- باقيه، لكن يمتنع التعبد بفعله بعد فعل البدل حال العذر لأنه أحد فردى الواجب التخييرى، و مصلحته فى أحدهما، و بعد فعل أحدهما يخلو الثانى عنها، فيمتنع التعبد به.

2- كذا فى الأصل، و الأنسب: فيلغو ...

ص: ١٦٨

و بالجمله: الحال فى المقام على هذا التقدير إنّما هى الحال فى المسافر فى أوّل الوقت الذى يصير حاضرا فى جزء من آخره بمقدار فعل الصلاه تماما إذا صلّى القصر فى أوّل الوقت، لا تحاد المناط فيهما لقيام الإجماع- بل الضروره- على عدم وجوب ظهرين أو عصرين- و هكذا إلى آخر الصلوات اليوميه- فى وقت واحد على شخص واحد عينا، بل إن وجبا- و ذلك فيما إذا كان المكلف الواحد فى الوقت الواحد صاحب عنوانين لكلّ منهما صلاه مغايره لما للآخر كما فى المثال- فإنّما يجبان تخيرا بالضروره، و قد عرفت مقتضاه.

و أمّا قضاء فلائِنَّه على تقديره إمّا متفرّع على الإخلال بالإعادته، أو على فوت شىء من المصلحه على المكلف فى الوقت، و كلاهما ضرورىّ البطلان:

أمّا الأول فلعدم وجوب الإعادته فى الوقت من أصلها حتّى يتحقّق الإخلال بها.

و أمّا الثانى فلغرض عدم فوت شىء على المكلف من المصلحه فى الوقت أصلا، إذ المفروض أنّ ما أتى به فيه كان محصّيا لا لتمام المصلحه الواقعيه فى حقّه، و هذا أوضح من أن يحتجّ عليه.

و على الوجه الثانى فلا- شبهه فى إمكان التعبد بالمبدل منه إعادته و قضاء أيضا- إذا أخل بإعادته فى الوقت، بل لا ريب فى وجوب الإعادة عليه حينئذ، ضروره أن أمره بالبدل فى أول الوقت حينئذ كان أمرا ظاهريا، حيث إنه مقتضى الأصول العمليه، فيخرج عن الأوامر الواقعيه الثانويه جدًّا، و يدخل فى الأوامر الظاهريه، و ستعرف عدم اقتضاءها للإجزاء عن الواقع بعد انكشاف الخلاف- كما هو المفروض فى المقام- فيجب الإعادة حينئذ بالإتيان بنفس الواقع.

و أما على الوجه الثالث فالحق- أيضا- إمكان التعبد بالمبدل مطلقا و صحته إعادته و قضاء، لما مرّ فى تصحيح التعبد به قضاء فى التقدير الأول على كلا الوجهين الأخيرين، فإنه بعينه جار هنا- أيضا- فإنه لا يقتضى صحه التعبد

ص: ١٦٩

به قضاء فقط.

و لا بأس بتوضيح انطباقه على ما نحن فيه و إن كان لا يحتاج إليه فنقول:

إنه إذا فرض إمكان تبعض مصلحه المبدل منه بحيث لا- يكون البدل قائما بتمامها، فيجوز للشارع التعبد ثانيا فى الوقت بفعل المبدل منه، تحصيلًا لما لم يحصل منها بفعل البدل.

و يقرب هذا ما ورد فى بعض نظائره شرعا، و هو ما ورد(١) فيمن منعه زحام الجمعة عن الخروج ليتوضأ من أنه يتيمم و يصلى الجمعة، ثم يتوضأ، و يعيدها ظهرا(٢).

و قد حكى عن الشيخ- قدس سره- فى بعض كتبه- و لعله الخلاف(٣)- الإفتاء بمضمونه، فإن ذلك و إن لم يكن داخلا فيما نحن فيه- نظرا إلى أن فعل الجمعة مع التيمم ليس بدلا عن الظهر جدًّا، بل بدل إمّا عن فعلها مع الطهاره المائيه بناء على كون الجمعة أحد فردى الواجب المخير، أو عن فعل الكلى معها بناء على كونها فردا من الكلى الواجب(٤)، لا واجبه تخيرييه شرعا لكن على هذا

١- الوسائل: ٢- ٩٦٥- كتاب الطهاره- باب: ٣ من أبواب التيمم- ح: ٣، و الحديث منقول بالمعنى.

٢- هذا لعله [يحتتمل فى هذه الكلمه أنها: (نقله).، و هى أنسب، و ما أثبتناه أقرب إلى نسخه الأصل]. بحسب المعنى دون اللفظ. لمحزّره عفا الله عنه.

٣- لم نعثر عليه فى كتاب «الخلاف»، و إنّما عثرنا عليه فى كتاب «النهايه»: ٤٧، حيث قال قدس سره: (و إذا حصل الإنسان يوم الجمعة فى المسجد الجامع، فأحدث ما ينقض الوضوء، و لم يتمكّن من الخروج فليتيمم و ليصل، فإذا انصرف توضحاً و أعاد الصلاه).

٤- بناء على أن الواجب فى يوم الجمعة إنّما هو صلاه الظهر، و أنّها كلى مشترك بين صلاه الظهر المقابل للجمعه و بين الجمعه، إلاّ أنّه على كلّ من التقديرين تكون الجمعه مقدّمه على الظهر. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٧٠

التقدير أيضا يرجع بدليتها إلى بدليتها عن الجمعه مع الطهاره المائيه، إذ على فرض كونه كلياً يكون يكون أفراده مترتباً كما في خصال الكفار المرتب لتقدم فعل الجمعه على الظهر على تقدير اجتماع شرائطها، كما أنّ الحال فيما إذا كانت أحد فردى الواجب التخييري كذلك- إلا أنه قريب منه، فإنّ الوجه المصحح للأمر بالجمعه مع التيمم على تقديره الظاهر أنه نظير ما مرّ في الوجه الثالث من الوجوه الثلاثه، بمعنى أنه لما كان هناك مصلحة لا تحصل ولا تتدارك إلا بفعل الجمعه، و المفروض تعذره على المكلف مع الطهاره المائيه، فأمر بها مع الترابيه تحصيلاً لتلك المصلحه، و لما كان هناك- أيضاً- بعض المصالح و الأغراض لم يحصل بذلك مع إمكان تداركها بفعل الظهر، فأمر به لذلك، فإذا كان المفروض فيما نحن فيه أنّ أمر الشارع بالبدل في أول الوقت نظير أمره بالجمعه مع التيمم، و أنه لم يحصل به تمام الغرض المقصود له من المبدل، فيصح له أن يأمر به بتمامه في الوقت تحصيلاً لذلك البعض الذي لم يحصل بالبدل، كما صح له ذلك في خارجه لذلك، و في داخله- أيضاً- كما في أمره بإعادة الجمعه ظهراً.

و الحاصل: أنّ صحّه الأمر بإعادة الجمعه ظهراً مع الإتيان بها مع التيمم في أول الوقت مقرّب له لما نحن فيه.

نعم إطلاق الإعادة على مثل ذلك يناهض ظاهرها اصطلاحاً، إذ الظاهر كما ادّعا- دام ظلّه- أنّها في عبارته عن المأتمّي به ثانياً في الوقت لخلل في المأتمّي به أولاً- من الأمور به (1) في ذلك الوقت، و المفروض فيما نحن فيه الإتيان بالمأمور به حال العذر بجميع ما يعتبر فيه من الشرائط و الكيفيات، فلعلّ هذا الإطلاق مبني على التجوّز و التأويل.

لكنّا- كما عرفت سابقاً- لسنا في صدد إثبات إمكان التعبد بالقضاء

١- كذا في الأصل، و يحتمل زياده كلمه «به»، فتأمل.

ص: ١٧١

و الإعادة المصطلحين، بل في صدد إثبات إمكان التعبد بالمبدل منه بعد الإتيان بالبدل في الوقت أو في خارجه، فبعد ما أثبتناه إمكانهما فمن شاء فليسمّهما إعادته و قضاء، و من لم يشأ لم يسمّ، و ليعبر عنهما باسم آخر.

ثمّ إنّ ثبوت التعبد بالمبدل منه في الوقت بعد الإتيان بالبدل على تقديره فهل هو بالأمر المتعلّق بالمبدل منه أو بأمر آخر كما في ثبوت التعبد به في خارجه على المختار فيه؟

الحقّ فيه التفصيل: بأنّه إذا كان البدل مبيناً للمبدل منه- بمعنى (1) أنّه ليس بعضاً منه- فدلّيل ثبوته إنّما هو الأمر المتعلّق بالمبدل منه إن كان الذي لم يحصل من مصلحه المبدل منه و الغرض المقصود منه بفعل البدل، مما يلزم تحصيله، إذ من المعلوم أنّ فعل البدل حينئذ ليس امتثالاً لبعض المبدل منه جدّاً، بل إنّما هو من باب قيامه بالغرض المقصود منه حسبما أمكن، و المفروض عدم حصوله بتمامه مع فرض الغير الحاصل منه لازم التحصيل، و الأمر بالمبدل منه- الذي كان يقتضى تحصيل تمام الغرض أولاً و بالذات- الآن يقتضى تحصيل ذلك المقدار الغير الحاصل المتوقّف حصوله على فعل المبدل منه بتمامه.

و أمّا إذا كان بعضاً منه فوجهان مبنيان على أنّ فعل البعض حينئذ امتثال لبعض المبدل منه، فلا يعقل اقتضاء الأمر المتعلّق به-

حينئذ- الإتيان بتمامه، لأنه بالنسبة إلى ذلك البعض يكون طلبا للامتثال عقيب الامتثال، أو أنه من باب تحصيل الغرض المقصود من المبدل منه و القيام به، فيكون كالأول.

الظاهر هو الوجه الثاني، فإنّ الظاهر أنّ هذا هو معنى البدليه حقيقه (٢).

١- [ اعلم أنه ليس شىء من الأبدال. ] هكذا وجدناها فى هامش الأصل.

٢- أقول: لا يخفى أنه إذا فرض أنّ ما بقى من الغرض من الأغراض اللازمه التحصيل بمقتضى الأمر الأول فلا يعقل خروجه عن كونه كذلك بعد حصول بعض تلك الأغراض، بل هو باق على ما كان من لزوم التحصيل، فإذا فرض عدم تحصيل تمام الأغراض بفعل البدل فالأمر الأول مقتضى لتحصيل ما بقى فى جميع الموارد لذلك. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٧٢

إيقاظ: لا يتوهم: أنه إذا كان الأمر فيما نحن فيه مقتضيا لفعل البدل- الذي هو بعض المبدل منه فى حال العذر- و لتمام المبدل منه أيضا بعد زواله فى الوقت، فيلزم أن يكون المطلوب به متعددا، و هو خلاف الفرض.

لأنه مدفوع: أمّا أولا- فبأنّ المقتضى لفعل البدل حال العذر إنّما هو أمر آخر غير ما يقتضى المبدل منه بعد زواله ففارق المقام- للأمر- المتعدّد المطلوب (١)، فتأمل (٢).

و أمّا ثانيا- فلأنّ الأمر المتعدّد المطلوب (٣) ما كان مقتضيا لإيجاد الفعل مرّه أو مرّات على سبيل استقلال كلّ من الإيجادين أو الإيجادات فى المطلوبيه، بأن يكون كلّ منها واجبا أصاله، و لا يكون بعضها لأجل تحصيل الغرض من الآخر، و ما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ كلّ من المطلوبين ليس مطلوبا أصاله، بل ليس شىء منهما كذلك، فإنّ كلّ منهما مطلوب لتحصيل مجموع الغرض المطلوب، كما عرفت.

هذا، ثم بعد ما عرفت الحال على كلّ من الوجوه المتصوّره فى اعتبار

١- فى الأصل: الأمر التعدّد المطلوبى ..

٢- وجه التأويل يظهر ممّا مرّ فى بيان معنى الأمر الثانوى الواقعى. و ملخصه: أنّ الأمر بالبدل ليس أمرا آخر غير ما تعلق بالمبدل منه حال خلوّ المكلف عن الأعذار، بل إنّما هو ذلك، و إنّما وقع الاختلاف فى موارد امتثاله على حسب اختلاف حالات المكلف، ضروره أنّ المصلّى مع التيمّم أو بدون القراءه- مع العجز عنها- إنّما يقصد بهما امتثال قوله تعالى: أَقِيمُوا الصَّلَاةَ\* المتوجه إليه حال خلّوه عن الأعذار حتّى فيما إذا ورد خطاب بهما بالخصوص، مثل قوله: (صلّ مع التيمّم أو بدون القراءه)، إذ هما حينئذ تفصيل عن إجمال الخطاب الأول، لا أمران جديدان بعد ارتفاعه، و قد مرّ تحقيق ذلك مستوفى، فراجع. لمحزّره عفا الله عنه.

٣- فى الأصل: التعدّد المطلوبى.

ص: ١٧٣



الأعذار في أوامر أولى الأعذار فتعيين أحد تلك الوجوه موكول إلى الرجوع إلى الأخبار الواردة فيهم المتضمنه لأوامرهم بتلك الأبدال في تلك الحال، و ملاحظه أنّ ظاهر تلك الأوامر أيّ منها، و لعلنا نتعرّض له فيما بعد على وجه الإجمال- إن شاء الله- مع التعرّض لما تقتضيه القاعده على فرض تطرّق الاحتمال في تلك الأخبار، فانتظر.

### الثالث: في مؤدّى الطرق و الأصول العمليه الشرعيه منهما و العقليه

#### إشاره

، فهاهنا موضعان:

#### الأول: في العمل بمؤدّى الطرق و الأصول العقليتين

، فنقول:

لا شبهه في عدم الإجزاء إذا عمل بمقتضاها بعد انكشاف الخلاف، ضروره أنّ حكم العقل بالعمل على طبقها إنّما هو إرشادى محض و إرادته لطريق الامتثال بعد انحصار المناس فيها و عدم طريق للامتثال سواها.

و بعباره أخرى: إنّهُ بعد ما انحصر طريق الامتثال فيها- بأن لا يكون طريق له سواها أصلا، أو كان لكنّها أقرب منه- فالعقل يحكم بأنّه لا بدّ للمكلّف [من] جعل هذه طريقا في امتثال تكاليف الشارع، و أنّه يقبح على الشارع المؤاخذه على العمل بمقتضاها إذا أدّت إلى مخالفه الواقع، لا أنّه يجب عليه الأمر بالعمل بها في تلك الحال حتّى يكون هذا أمرا شرعيا واقعا ثانويا أو ظاهريا، فلا يستلزم حكم العقل على هذا الوجه أمرا شرعيا بالعمل بها و لا يستكشف به عنه بوجه، بل لو أمر الشارع حينئذ بالعمل بها فإنّما هو إرشادى محض مطابق لحكم العقل، كما لا يخفى، فيكون وجوده كعدمه لأنّه لا يحصل به أزيد مما يحصل بدونه، فعلى هذا إذا عمل بها المكلّف فغايه ما يترتب عليه إنّما هو معذوريته ما لم ينكشف الخلاف(1).

١- في الأصل: .. معذوريته إلى ما لم ينكشف الخلاف.

ص: ١٧٤

و أمّا إذا انكشف فيكون ما فعله كما لم يفعل أصلا، و حينئذ إذا كان ذلك في الوقت فيجب عليه الإعادة البتّه لبقاء الأمر الواقعي على حاله المقتضى للزوم الإتيان بمتعلّقه و تنجزه على المكلّف لفرض علمه به حينئذ.

و إذا كان في خارجه فيجب عليه القضاء- أيضا- إن قلنا بأنّه بالأمر الأوّل، و إن قلنا: إنّهُ بأمر جديد فلا يزيد عمله في الوقت بمقتضاها على صورته عدمه فيه أصلا، لعدم تأثيره فيما هو المطلوب منه واقعا، و لا في تحصيل شىء من الأغراض المقصوده منه، فيكون موردا لدليل القضاء البتّه لفوت المطلوب منه في الوقت بالمرّه، فإنّ ذلك من الصور المتيقّنه الدخول فيه.

و بالجملة: فعدم الإجزاء هنا أوضح من أن يحتجّ عليه.

## الثاني: في العمل بمؤدى الطرق و الأمارات و الأصول الشرعيه

: و الحقّ هنا- أيضا- عدم الإجزاء مطلقا، و إن لم يكن هو هنا فى الوضوح مثله فى الموضوع الأوّل، نظرا إلى أمر الشارع فيها بالسلوك على مقتضاها دون الطرق و الأصول العقليتين، فلذا توهم بعض ثبوت الإجزاء هنا.

و توضيح ما اخترناه: أنّ الطرق التى عمل بها المكلف فى مقام الامتثال: إمّا من الطرق المجعوله من الشارع فى حال الانسداد فقط، أو ممّا يعمّ اعتبارها حال الانفتاح و التمكّن من تحصيل الواقع علما.

فإن كانت من الأولى: فالحال فيها هى الحال فى الطرق العقلية من حيث عدم معقولية الإجزاء معها، فإنّ أمر الشارع حينئذ بالعمل بمقتضاها ليس إلّا- لمجرد مصلحه الإيصال الغالبى أو الأ-غلبى فى تلك الطرق، فليست هى حينئذ إلّا- الطرق الصرفه، و من البديهيات الأولىه أنّ ما ليس له إلّا مجرد صفه الطريقيه الصرفه لا يعقل أن يؤثّر فى ذى الطريق الذى هو المكلف به الواقعى فى شىء، بل فائدته إنّما هى الإيصال إليه، فإن أصول فهو، و إلّا فيكون العمل الواقع على طبقه كعدمه من حيث تأثيره فى الواقع، بمعنى كونه امتثالا عنه، أو

ص: ١٧٥

محصّيا للأغراض المقصوده منه كلاً أو بعضا، و لما كان المفروض اعتباره فى حال الانسداد فلا يجب على الشارع تدارك ما فات على المكلف من المصلحه بسبب العمل به- أيضا- كما إذا أذى إلى خلاف الواقع، فإنّ ذلك إنّما يكون إذا كان فوتها عليه مستندا إلى الشارع، و ما نحن فيه ليس منه، فإنّ ما يعتبره الشارع فى حال الانسداد إنّما يعتبره و يأمر بالعمل به لأجل كونه غالب المصادفه للواقع بخلاف غيره، أو لكونه أغلب مصادفه من غيره.

و من المعلوم: أنّه لو لم يأمر الشارع بالعمل به فى حال الانسداد و كان المكلف عاملا بغيره أو بهما معا لكان فوت المصلحه عليه حينئذ أكثر منه على تقدير أمره بالعمل به و عمل المكلف بمقتضاه، ففوت المصلحه عليه فى الجملة لا بدّ منه، لكنّه على تقدير العمل بذلك الطريق أقلّ منه على تقدير العمل بغيره، فلم يصّر الشارع بأمره بالعمل سببا لفوت المصلحه عليه أزيد ممّا يفوته على تقدير عدمه، بل صار سببا لقلّته، لأنّ أمره ذلك داع للمكلف إلى العمل بذلك الطريق الذى هو غالب المصادفه أو أغلبها، فذلك تفضّل منه و رحمه، لا تفويت للمصلحه عليه.

نعم فوت المصلحه الخاصه الموجوده فى مورد ذلك الطريق مستند إليه، لكنّه معارض لفوت المصالح المتعدده عليه فى سائر الموارد على تقدير عمله بغيره، و ليست تلك المصلحه الخاصه مع وحدتها أولى من تلك المصالح، بل الأمر بالعكس.

فعلى هذا فيكون العمل الواقع على طبق ذلك الطريق إذا لم يوصل إلى الواقع كعدمه أصلا، فيكون حاله حال الطريق العقلى فى عدم الإجزاء، بل فى عدم معقوليته أيضا.

و أمّا إذا كانت من الثانيه: فلمّا كان من الضرورى حينئذ أنّه يقبح على الشارع الترخيص فى العمل بمقتضاها و الأمر بذلك لمجرد مصلحه

الطريقيه و الإيصال- مع تمكّن المكلف من تحصيل الواقع علما، ضروره وقوع التخلف فيها، و معه يكون ترخيص العمل بها فى مقام الامتثال و جعلها طريقا له مع التمكّن من تحصيل الواقع نقضا للغرض و تفويتا للمصلحه الواقعيه على المكلف، و هذا مناف للطف و الحكمه بالضروره- فلا بدّ من أن يكون أمره بالعمل بها مع التمكّن من تحصيل الواقع على أحد الوجهين:

أحدهما: أن يكون ذلك لقيام مصلحه قائمه بنفس العمل بها و السلوك على مقتضاها، بحيث لا يكون لمن قامت هى عنده واقع سوى العمل بها، و ذلك و إن كان فى نفسه أمرا ممكنا، و على تقديره يكون العمل بها مقتضيا للإجزاء جدّا لكونه واقعا أو لا(١) لمن قامت هى عنده، إلاّ أنّه قد علم بالضروره عندنا عدم وقوعه، فإنّه عين التصويب الباطل عندنا.

هذا مضافا إلى ظهور أدلّه اعتبارها فى أنّ اعتبارها إنّما هو من باب الطريقيه، لا الموضوعيه.

و ثانيهما: أن يكون لأجل مصلحه فى العمل بها لا تنافى اعتبارها(٢) على وجه الطريقيه، و لا تؤثر فى مصلحه ذى الطريق أصلا، و لا فى ارتفاع الخطاب عنه، بل تكون بحيث تكافئ مصلحته على تقدير فوته على المكلف بسبب العمل بتلك الطرق على وجه تجبرها حينئذ، بمعنى أنّ كلّ ما فات على المكلف من مصلحته بسبب العمل بتلك الطرق لا بدّ أن تكون هى جابره لذلك المقدار الفائت من تلك المصلحه و متداركه إيّاه، فإنّ هذا المقدار من المصلحه فى العمل بتلك الطرق مصحّح لتجوز العمل بها مع التمكّن عن إدراك الواقع جدّا، و لا- يجب أزيد منه قطعا، و هذا هو المتعين فى كيفية نصب هذه الطرق، لكونه هو الموافق لاعتبارها

١- كذا فى الأصل: و الأجود أوليا ..

٢- فى الأصل: لا تنافى هى لاعتبارها ..

على وجه الطريقيه.

و هذا هو المتعين فى كيفية نصب الأمارات- أيضا- إذ اعتبارها إنّما هو من باب الطريقيه لا غير.

و قس عليهما الحال فى الأصول العمليه الشرعيه المجعوله من الشارع فى مقام الشكّ مطلقا من غير اعتبار عدم التمكّن من تحصيل الواقع، كالاستصحاب- بناء على اعتباره من باب التعمّد- فإنّ الأمر بمقتضى حاله السابقه مع التمكّن من تحصيل الواقع نظير الأمر بالطرق أو الأمارات مع التمكّن من تحصيله، فلا بدّ فيه- أيضا- من اعتبار مصلحه مصحّحه للأمر به- حينئذ- لا تنافى هى طريقيه مؤداه و مرآيته للواقع، فإنّ أمره بالعمل بمقتضى حاله السابقه إنّما هو لأجل أنّه حكم بكون المشكوك هو الّذى كان فى السابق، فإنّ أمره بالصلاه مع الطهاره المستصحبه إنّما هو لأجل حكمه بأنّها هى الصلاه مع الطهاره الواقعيه حاصله سابقا.

هذا ما استفدته من السيد الأستاذ- دام ظلّه- (١).

لكنّ الأولى- بل المتعيّن ظاهرا- فرض المصلحه المتداركه لما يفوت من مصلحه الواقع بسبب العمل بتلك الطرق و الأمارات و الأصول في نفس الأمر بالسلوك على مقتضاها، كما صنعه شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- لا في الأمور به- و هو السلوك- إذ معه يشكل الخروج عن شبهه التصويب غايه

١- هذا من الشواهد القطعيه على صحّه ما ذهبنا إليه- خلافا للمحقّق الحجّه آغا بزرك الطهراني (رحمه الله) في الذريعه- من كون هذه المخطوطه تصنيفا للمحرّر (رحمه الله)، لا تقريرا لدرس أستاذه العظيم (قدّس سرّه) حيث إنّه (رحمه الله) يصرّح في مواضع نقل آراء أستاذه (رحمه الله) بذلك كما صنع هنا، و قد لا يرتضيها، كما قد يرتضيها أحيانا، و هكذا دأبه (رحمه الله) مع آراء باقى الأعلام- رضى الله عنهم- كشيخه الأعظم (قدّس سرّه).

ص: ١٧٨

الإشكال- كما بيّناه في مسأله نصب الطرق في مسأله حجّيه المظنّه (١)- إلاّ- أنّه يجب على الشارع- حينئذ- تدارك ما فات المكلف (٢) من مصلحه الواقع بسبب العمل بها، و لو بإعطاء الثواب بمقدار ثواب ذلك المقدار الفائت.

و كيف كان، فيجب على الشارع تدارك ذلك المقدار إمّا بإعطاء الثواب، أو بمصلحه في نفس العمل و السلوك على مقتضاها إن تعقلنا اجتماعها مع الأمر بها على وجه الطريقيه.

فإذا عرفت ذلك فنقول: إذا عمل بها المكلف المتمكّن من تحصيل الواقع، فإن انكشف مصادفتها للواقع، أو لم ينكشف شىء منها و لا من الخلاف إلى آخر عمره فلا إشكال في ثبوت الإجزاء.

و أمّا إذا انكشف الخلاف فهو إمّا في الوقت أو في خارجه:

فعلى الأوّل: لا- ينبغى الإشكال في عدم الإجزاء، و الوجه فيه بقاء الأمر الأوّل الواقعي - حينئذ- على حاله المقتضى للإتيان بمتعلّقه، لما مرّ من أنّ الأوامر المتعلّقه بالسلوك على مقتضى الطرق و الأمارات و الاستصحاب إنّما هي أوامر ظاهريه طريقيه، فهي غير قابله للتصرّف في دليل الواقع و لا في مصلحته أصلا، فيكون العمل بمقتضاها كالعمل بالطرق العقليه من هذه الحيثيه، و إنّما الواجب على الشارع تدارك ما فات على المكلف بسبب العمل بها، و المفروض عدم فوت الواقع عليه بسبب العمل بها في أوّل الوقت، لفرض بقاء وقته بمقدار تحصيله فيه، فيكون فوته- حينئذ- مستندا إلى سوء اختيار المكلف جدّاً، فإذا فرض بقاء وقته من غير تدارك له فالأمر الأوّل الواقعي باق

١- مظنّه الشىء- بفتح الميم و كسر الظاء- موضعه و مألّفه المذى يظنّ كونه فيه، و الجمع مظانّ. مجمع البحرين: ٦- ٢٨٠، و لسان العرب: ١٣- ٢٧٤- ماده ظنن. و المظنّه مصدر ميمي لظنّ بمعنى الظنّ مع زياده توكيد.

٢- فى الأصل: ما فات على المكلف.

على حاله، و مقتض لوجوب الإتيان به حينئذ، لأن ارتفاعه لا- يكون إلا- بمخالفته المتوقّفه على مضيّ الوقت، أو بامثاله، أو بحصول الغرض منه، و لا شيء من هذه الثلاثة في المقام:

أمّا الأوّل فبالفرض.

و كذلك الثاني، لفرض عدم الإتيان بمتعلّقه.

و أمّا الأخير فلعدم صلاحية الطريق من حيث كونه طريقا في تأثير تحصيل الغرض من ذيه، كما مرّ بيانه.

و بالجملة: الطرق لا يعقل أن يكون لها حظّ و نصيب من الواقع أصلا، بل فائدتها الإيصال، فإذا فرض عدمها فيكون العمل بها كعدمه أصلا، فيكون الواقع باقيا على حاله مقتضيا لما كان يقتضيه مع فرض عدم العمل بها، و هذا واضح لا غبار عليه بوجه.

نعم، لو كان هناك مصلحة زائده متقوّمه بإتيان الواقع في أوّل الوقت- كمصلحة المبادره إلى العباده- فهي فائده عليه بسبب العمل بها، فيجب على الشارع تدارك هذا المقدار.

و أمّا على الثاني فالحقّ- أيضا- عدم الإجزاء و إمكان التعيّد بالفعل ثانيا في خارج الوقت، إذ لا مانع منه عدا ما ربما يتخيّل: من أنّ المفروض فوت خصوصيه إيقاع الفعل في الوقت على المكلف بسبب العمل بتلك الطرق و الأمارات أو الأصول، فيجب على الشارع تداركها، و من المعلوم أنّ تدارك الخصوصيّة إنّما هو بتدارك الخاصّ، و هو هنا الفعل الواقع في الوقت، ضروره أنّ الخصوصيّة من الأ-عراض الغير المتقوّمه إلا- بالمحلّ، فلا يعقل استقلالها و انفرادها بحكم أو وصف، بل لا بدّ أن يكون ذانك جاريين على المحلّ باعتبار اشتغاله بها، فلا بدّ أن يكون تدارك خصوصيه إيقاع الفعل في الوقت بتدارك الفعل في الوقت، و معه لا يعقل التعيّد به في خارجه، إذ المصلحة المتداركه في قوّه

ص: ١٨٠

الحاصله، فلم يكن هنا فوت شيء حتّى يكون ذلك لأجل تحصيله في خارج الوقت.

لكنّه مدفوع: بإمكان أن يكون للمحلّ آثار منها ما لا يتقوّم إلا بالخصوصيه، و منها ما يحصل بدونها- أيضا- و معه يمكن أن يكون الحكم المتعلّق بالمحلّ باعتبار تلك الخصوصيه متعلّقا به بملا-حظه ما لا يتقوّم إلا بها من تلك الآثار، من غير ملاحظه جميعها، فيمكن بقاء ذلك البعض الغير المتقوّم بها، و معه يمكن تعلّق حكم آخر بالمحلّ بملاحظه ذلك البعض.

فنقول فيما نحن فيه: إنّهُ يمكن أن يكون للفعل المقيّد بإيقاعه في الوقت آثار اخر غير متقوّمه بالوقت، بل تحصل بدونه- أيضا- و من المعلوم أنّه لا- يجب على الشارع على تقدير تفويته للأثر المتقوّم به على المكلف إلا تدارك ذلك الأثر فقط، و إن كان يمكن تداركه للجميع- أيضا- من باب التفضّل، إلا أنّه غير لازم، فيكون عدمه ممكنا، بل محتملا، فيمكن التعيّد به في خارج الوقت لأجل تحصيل غير المتدارك من المصالح و الآثار.

ثم إنَّ هذا كَلِّه بناءً على أنَّ القضاء بأمر جديد، كما هو المختار.

و أمّا بناءً على كونه بالأمر الأوّل فيجب القضاء بمجرد احتمال عدم تدارك جميع المصالح والأغراض من الفعل، لوجوب الخروج عن عهده ذلك الأمر.

لكن هذا يخرج - حينئذ - عن القضاء المصطلح، بل يكون أداء حقيقه، فإنَّ ذلك الأمر - حينئذ - يكون من الأوامر المتعدّده المطلوب (١) المقتضيه للإتيان بالفعل في كلّ وقت لم يؤت به إمّا عصياناً أو عذراً - كما فيما نحن فيه - فإنَّ العامل بتلك الطرق - حينئذ - معذور في ترك الواقع في وقته المضروب له،

١- في الأصل: المتعدد المطلوبيه.

ص: ١٨١

لاستمرار جهله بالواقع (١) إلى آخر الوقت.

و الحاصل: أنَّ القضاء حقيقه فيما يؤتى به في خارج الوقت لأجل تدارك مصلحه فائته في الوقت، و من المعلوم أنّه إذا بينى على تبعض المصلحه، و كون بعض منها يحصل بغير الوقت - أيضاً - فلا يصدق الفوت بالنسبه إلى ذلك البعض قطعاً، لإمكان تحصيله بعد الوقت، فالإتيان بالفعل لأجل تحصيله ليس لتدارك أمر فائت، بل لتحصيل أمر بقي زمان تحصيله و لم يحصل بعد، فيكون هذا إعادته اصطلاحاً، كما في موارد الأوامر الفوريه المتعدّده المطلوب (٢)، إذ من المعلوم أنَّ الفوريه لها مدخله في مصلحه لم تحصل إلّا - بها، و مصلحه أخرى في الفعل تحصل بغيرها - أيضاً - فإذا أخلَّ بالفوريه فالإتيان به - حينئذ - لتحصيل تلك المصلحه لا يكون قضاء قطعاً.

هذا كَلِّه بناءً على توجيه صحّه ورود التعبد بالفعل في خارج الوقت بإمكان تبعض المصلحه و أغراض الفعل.

و يمكن توجيهها بوجه آخر يكون الإتيان بالفعل - في خارج الوقت بناءً عليه - قضاء مصطلحاً حقيقه، و هو أنَّ اللازم على الشارع - عند أمره بالعمل بتلك الطرق و الأمارات و الأصول مع تمكّن المكلف من تحصيل الواقع و إدراك مصلحته - أن يكون مصلحه للمكلف في السلوك على مقتضاها بحيث لا تنافي طريقتيها (٣) - أيضاً - فيأمر الشارع بالسلوك على طبقها لأجل

١- في الأصل: [بالواقع]، و الصحيح ما أثبتناه.

٢- في الأصل: المتعدّد المطلوبيه ..

٣- بمعنى أنَّ تلك المصلحه مصحّحه لأمر الشارع بها على وجه الطريقيه، كما أنّه بدونها يقبح أمره بها كذلك، لا أنّها موجهه لمطلوبيه العمل بتلك الطرق و الأمارات نفساً حتّى يلزم التصويب. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ١٨٢

تلك المصلحه مع مراعاته لجانب الطريقيه- أيضا- بمعنى أنه لم يرفع اليد عن الواقع، بل هو باق على ما كان، فالسالك بها إن أصاب الواقع فله مصلحتان و أجران- مصلحه الواقع و مصلحه السلوك على مقتضاها- و إن لم يصب فله مصلحه واحده لا محاله و أجر واحد، فلا يلزم على تقدير عدم المصادفه خلوّ يد المكلف عن المصلحه رأسا حتّى يلزم القبح في امره بالعمل بما ذكر، و مصلحه السلوك حاصله للمكلف مطلقا إذا عمل على طبقها، لكنّها على تقدير عدم الإصابه ليست متداركه لمصلحه الواقع، بل مصلحه الواقع فائته عن المكلف- حينئذ- و لم يحصل منها شىء أصلا، فيمكن التعيّد بالفعل في خارج الوقت مع انكشاف الخلاف لتدارك تلك المصلحه الفائته حقيقه، فيكون الإتيان بالفعل في خارج الوقت قضاء مصطلحا حقيقه.

و هذا التوجيه أجود من سابقه، و عليه جماعه من الأعلام- أيضا- حيث قالوا: إنّ المصيب له أجران و المنخطئ له أجر واحد.

و كيف كان، فمع اعتبار تلك الطرق و الأمارات على وجه الطريقيه و العمل بها على هذا الوجه- كما هو الظاهر من أدلّه اعتبارها، و هو الحقّ الأذى عليه أهله- لا- يعقل كون العمل بها مع مخالفتها للواقع مجزيا عن الواقع بوجه، بل يكون العمل بها- حينئذ- كالعامل بالطرق العقلية.

و إنّما الفرق بينهما: أنّ العامل بالطرق العقلية مع عدم المصادفه لم يحصل له شىء أصلا، بخلاف العامل بها، فإنّه يحصل له مصلحه السلوك على طبقها لا محاله، و أمّا مصلحه الواقع فلا، بل يكون العمل بها بالنظر إلى الواقع كعدمه أصلا، لما مرّ غير مرّه من أنّ الطريق(1) من حيث كونه طريقا لا- يعقل كونه مؤثرا في ذيه بوجه، بل إذا عمل به فإن أوصل إليه فهو، و إلّا- فيكون وجوده

---

١- في الأصل: الطرق ..

ص: ١٨٣

كعدمه بالنسبه إلى ذى الطريق.

نعم، لو كان في نفس العمل بالطريق مصلحه لحصلت(1) هي للمكلف كما عرفت، لكنها لا- يمكن كونها مؤثره في مصلحه الواقع.

و ربما يتخيّل أنّه مع فرض تمكّن المكلف من تحصيل الواقع لا- بدّ من التزام التصويب في أمر الشارع بالعمل بتلك الطرق و الأمارات و الأصول الممكنه التخلف عنه، فإنّ الواقع على هذا الفرض إمّا باق على مصلحته الملزمه، أو لا:

لا- سبيل إلى الأوّل: إذ معه يقبح تجويزه العمل بها مع إمكان تخلفها عن الواقع، لكونه نقضا للغرض، و تفويتا للمصلحه اللازمه التحصيل على المكلف، فتعيّن الثانى، و معه يكون العمل بها في عرض الواقع، و يكون واجبا مختيرا بينه و بين الواقع أو معينا، فإنّ الواقع- حينئذ- إمّا فيه مصلحه في الجملة، أو لا، فعلى الأوّل إمّا أن يكون العمل بها مشتملا على مصلحه أيضا، أو لا:

لا- سبيل إلى الثانى، لأنّ الأمر به مع كونه مؤديا إلى تفويت الواقع قبيح جدّا، فتعيّن الأوّل، و معه يكون الأمر به لأجل تلك

المصلحة المساويه لمصلحه الواقع، فيكون واجبا تخييرياً بينه وبين الإتيان بنفس الواقع.

و على الثانى (٢) و إن كان لا يلزم محذور تفويت مصلحة الواقع على المكلف فى الأمر بالعمل بها لفرض عدم المصلحة فى الواقع أصلاً، إلا أنه لا بد أن يكون العمل بها- حيثئذ- مشتملاً على مصلحة لا محاله، و إلا يلزم العبث، فيكون واجبا عيئاً. هذا.

لكنه مدفوع: بأن معنى المصلحة الملزمه إنما هو ما يوجب تنجز

١- فى الأصل: [تحصل]. و يحتمل: [لحصل] ..

٢- أى على فرض خلو الواقع عن المصلحة. لمحزوره عفا الله عنه.

ص: ١٨٤

التكليف على المكلف بمجرد اطلاعه عليه، لا ما يجب تحصيله مطلقاً، بحيث يتنجز على المكلف على وجه يجب عليه تحصيل الاطلاع عليه من باب المقدمه، كما هو لازم التخيل المذكور، و ما أبعد بين هذا و التصويب، فإنه إنما يكون إذا خلا الواقع عن ذلك المقدار من المصلحة، لا معه.

و على تقدير تسليم تسميه هذا تصويبا فيطالب مدعى بطلان هذا النحو من التصويب بدليل بطلانه، و أنى له ذلك؟! و كيف يمكن الالتزام به؟! فإن جميع الأحكام و التكاليف الشرعيه من هذا القبيل، إذ ما من تكليف إلا- و يجوز الاكتفاء فى مورد احتماله بتلك الطرق و الأمارات و الأصول.

هذا خلاصه الكلام فى تحقيق المرام فى المقام.

و بما حققنا يظهر ضعف أدله من خالفنا، بل فسادها.

ثم إن مورد النزاع بين القائلين بالإجزاء و القائلين بعدمه فى الأوامر الظاهريه إنما هو صورته انكشاف الخلاف على سبيل القطع.

و أما الكلام فى الإجزاء و عدمه فيما إذا انكشف بالظن فهو خارج فى الحقيقه عن مسأله الإجزاء، فإن مرجع النزاع فى الإجزاء و عدمه إلى أن الظن كالقطع بمقتضى دليل اعتباره فى ترتيب آثار متعلقه عليه مطلقاً حتى الماضيه منها، أو لا، فيكون النزاع فى كيفية نصب الطرق الغير العلميه.

هذا مضافاً إلى أن هذا النزاع إنما هو بين القائلين بعدم الإجزاء فى صورته انكشاف الخلاف بالقطع، و أما القائلون بالإجزاء فى تلك الصوره فهم قائلون به هنا بطريق أولى، و ليس لأحد منهم إنكاره، و سيجىء التعرض لحكم صورته انكشاف الخلاف بالظن، فانظر.

ثم إن للمحقق القمى- قدس سره- فى هذه المسأله كلمات لا يكاد يجمع بينها، و هى ما ذكره فى تحرير موضع الخلاف فيها: من أنه (إن كان بالنسبه إلى كل واحد من الحالات فلا إشكال فى الإجزاء بمعنييه، لحصول الامتثال و عدم



وجوب القضاء و الإعادة) إلى أن قال: (و إن كان بالنسبه إلى مطلق الأمر، أعمّ من البدل و المبدل فلا أظنّ مدعى الدلاله على سقوط القضاء يدعى السقوط حتّى بالنسبه إلى المبدل، و لعلّ النزاع فى هذه المسأله لفظى، فإنّ الذى يقول بالإجزاء إنّما يقول بالنظر إلى كلّ واحد من الأوامر بالنسبه إلى الحال التى وقع المأمور به عليها، و من يقول بعدمه إنّما يقول بالنسبه إلى مطلق الأمر الحاصل فى ضمن البدل و المبدل)(١).

ثمّ اختار بعد ذلك فى موضع آخر من كلامه: كون الإتيان بالبدل مجزيا عن المبدل - أيضا - مع تعميمه للبدل بالنسبه إلى متعلّق الأمر الظاهرى، حيث قال: (إنّ المكلف بالصلاه مع الوضوء - مثلا - إنّما هو مكلف بالصلاه واحده، كما هو مقتضى صيغته الأمر من حيث إنّ المطلوب بها الماهية لا بشرط، فإذا تعدّر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلاه مع التيمّم، و هو - أيضا - لا يقتضى إلاّ فعلها مرّه.

و ظاهر الأمر الثانى إسقاط الأمر الأوّل، فعوده يحتاج إلى دليل، و الاستصحاب و أصله العدم و عدم الدليل كلّها يقتضى ذلك، مضافا إلى فهم العرف و اللغه.

و ما ترى [من] أنّ الصلاه بظنّ الطهاره تقضى بعد انكشاف فساد الظنّ فإنّما هو بأمر جديد و دليل خارجى.

نعم، لو ثبت من الخارج أنّ كلّ مبدل إنّما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكّن منه فلما ذكر وجه، و أنّى لك بإثباته؟! بل الظاهر الإسقاط مطلقا، فيرجع النزاع فى المسأله إلى إثبات هذه الدعوى، لا أنّ الأمر مطلقا يقتضى القضاء أو يفيد سقوطه، فالمسأله تصير

١- قوانين الأصول: ١- ١٣٠- ١٣١.

فقيهه، لا أصوليه)(١).

و قال فى المقدمه الثانيه - من المقدمات التى رسمها لتحقيق المسأله بعد البناء على كون متعلّق الأمر الظاهرى بدلا عن الواقع - : (و الإشكال فى أنّ المكلف مكلف بالعمل بالظنّ ما دام غير متمكّن عن اليقين، و محكوم بإجزاء عمله كذلك، أو مطلقا) إلى أن قال: (و كذلك الكلام فى المبدل و البدل، فمن تيمّم لعذر ثمّ تمكّن من الماء فى الوقت، فإن قلنا: إنّ المكلف به هو الوضوء فى الوقت إلاّ فى حال عدم التمكن منه، و بعبارة أخرى: إنّّه مكلف بإبداله بالتيمّم ما دام معذورا، فيجب عليه الإعادة فى الوقت.

و إن قلنا: إنّ التكليف الأوّل انقطع، و التكليف الثانى - أيضا - مطلق، فلا.

و الظاهر أنّ هذا لا يندرج تحت أصل، و يختلف باختلاف الموارد فلا بدّ من ملاحظه الخارج). انتهى(٢).

ما وجدنا من كلماته - قدس سره - يتهافت بعضها مع بعض، و توضيح التهافت: أنك قد عرفت أنه - قدس سره - منع من أن يكون مراد القائل بالإجزاء كون الإتيان بالبدل مسقطا عن التعيّد بقضاء المبدل، و جعل النزاع في المسألة لفظيا، مع أنه - قدس سره - اختار ذلك في مقام دفع الإيراد على نفسه بقوله: (و ظاهر الأمر الثاني إسقاط الأمر الأوّل) إلى آخر ما ذكره من الوجوه [التي] أقامها على ذلك.

و أيضا دعوى ظهور الأمر الثاني في إسقاط الأمر الأول و اقتضاء أصله العدم و الاستصحاب إسقاط الأمر الأول ينافى ما ذكره من أنه إذا ثبت بدليه

١- قوانين الأصول: ١- ١٣٢.

٢- قوانين الأصول: ١- ١٣٠.

ص: ١٨٧

شىء و تردّد بين كونه بدلا على الإطلاق أو في الجملة فلا أصل يقتضى شيئا منهما، إذ من المعلوم أنّ تقريب دلالة الأمر الثاني على سقوط الأمر الأوّل لا بدّ أن يكون بدعوى دلالاته على بدليه متعلّقه عن المبدل على الإطلاق و إلاّ لما دلّ على إسقاط الأمر الأوّل.

و هكذا الكلام في سائر الوجوه التي ذكرها، فإنّه إذا كان بدليته البدل مقيّده ببقاء العذر أو الجهل إلى آخر الوقت مع فرض ارتفاعها قبل مضيه فلم يرتفع الأوّل حتّى يستصحب عدمه، و إنّما يرتفع لو اكتفى الشارع في جعل البدل بدلا بتحقق ذينك في بعض من الوقت و إن لم يستمرّا.

ثمّ إنّ ما بينى عليه - من كون الصلاة مع الطهاره المستصحبه بدلا عن الصلاة مع الطهاره الواقعيه كالصلاه مع التيمّم مع العجز عن الوضوء - فيه ما لا يخفى على المتأمل، فإنّ الأمر بالصلاه مع الطهاره المستصحبه ظاهرى محض و ليس شأنه التصرف في الواقع، فإن لم يصادف الواقع يكن (١) العمل به كعدمه.

فدعوى - أنّ ظاهر الأمر الثاني بقول مطلق شامل للأمر الظاهري سقوط الأمر الأوّل - ظاهره الفساد.

نعم، هو متّجه في الأوامر الثانويه الواقعيه و هي أوامر أولى الأعدار.

و بالجملة: فيتّجه على قوله: (و ظاهر الأمر الثاني إسقاط الأمر الأوّل) إلى قوله: (فتصير المسألة فقهيه لا أصوليه) ما ذكره صاحب الفصول، فراجع.

مضافا إلى ما ذكره - دام ظلّه - من أنّ موضوع الاستصحاب إنّما هو عدم الأمر الأوّل، و إحرازه لا يكون إلاّ بظاهر الأمر الثاني، فلا يصلح هو لجعله وجهها مستقلا.

مع أنّ في احتجاجه بأصله العدم و عدم الدليل ما لا يخفى، لعدم ثبوت

١- فى الأصل: فىكون ..

ص: ١٨٨

حجّيه أصله العدم لو لم يرجع إلى الاستصحاب، و معه ليس وجها آخر، و عدم الدليل لا يصلح فى المقام للاستناد إليه بعد إحراز تكليف محقق فى ذلك الوقت لا بدّ من الخروج عن عهده مع الشكّ فى كون المأتيّ به مبرئاً عنه، فافهم و تأمل، و الله الهادى.

**و ينبغى التنبيه على أمور:**

**الأول**

**إشاره**

: قد عرفت أنّ محلّ الكلام فى مسأله الإجزاء بالنسبه إلى الأوامر الظاهرية إنّما هو ما إذا انكشف مخالفه متعلقاتها بعد الإتيان بها للواقع، و أنّ البحث عن حكم صورته انكشاف الخلاف ظناً خارج عنها.

لكن لا بأس بالتعرّض لتحقيق الحال فى حكم تلك الصوره على نحو الإجمال، و الغرض منه هنا إنّما هو توضيح المقال فيه مع قطع النظر عن انضمام حكم الحاكم [إلى] الفتوى (١) الأولى، و أمّا حكم صورته الانضمام فمعرفة موكوله إلى المباحث الآتية- إن شاء الله تعالى- من مباحث الاجتهاد و التقليد، فنقول:

إذا اجتهد الفقيه فى مسأله فأفتى فيها بحكم معتمدا على أحد الطرق التعبدية الشرعية، أو العقليه كالقطع و الظن عند انسداد باب العلم، فعمل هو أو أحد من مقلديه بذلك الذى أفتى به، ثم تبدّل رأيه ذلك إلى نقيضه ظناً، فلا إشكال و لا خلاف ظاهراً فى وجوب بنائه و بناء مقلديه [عليه] إذا أرادوا تقليده حينئذ أيضاً، أو تعيّن عليهم تقليده فى العمل- من حين التبدّل إلى ما بعده بالنسبه إلى الوقائع الحادّته المتأخّره عن ذلك الحين- على المذى أفتى به ثانياً، و إنّما الخلاف فى الأعمال الواقعة على مقتضى الفتوى الأولى إلى حين التبدّل من جهه وجوب نقض آثارها و عدمه:

١- فى الأصل: بالفتوى ..

ص: ١٨٩

فمنهم (١) من قضى بعدم النقض فى العبادات، و أمّا فى غيرها فلم يعلم مذهبه لجفاف قلمه الشريف عند اختتام كلامه- قدّس سرّه- فى العبادات.

و منهم (٢) من فصل بين ما إذا كان الفتوى الأولى مقتضيه للاستمرار و الاستدامه ما لم يطرأ عليها مزيل بحكم وضعى، و بين ما إذا لم تكن كذلك، فحكم بعدم النقض فى الأوّل، و بالنقض فى الثانى، و مثل الأوّل بالفتوى فى العقود و الإيقاعات، و للثانى

بافتوى بنجاسه الماء القليل بالملاقاه و عدم نجاسه الكثر و أمثال ذلك.

و منهم (٢٣) من فصّل تفصيلا آخر فقال: (إن كانت الواقعة ممّا يتعيّن في وقوعها أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق، فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع)، و ذكر هناك ما استدل به على عدم النقص في تلك الصوره.

ثمّ قال: (و لو كانت الواقعة مما لا يتعيّن أخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغيير الحكم بتغيير الاجتهاد).

و مراده من قوله: (مّمّا يتعيّن في وقوعها أخذها بمقتضى الفتوى) - بقرينه تمثيله لذلك بالعبادات و العقود و الإيقاعات، و تمثيله للقسم الثانى، و هو ما [لا] يتعيّن فيه الأخذ بمقتضى الفتوى بسائر الأمور المعاملية غير العقود و الإيقاعات، كطهاره شىء أو حليّه حيوان - هو أن يكون الواقعة ممّا لا يتحقّق موضوعها في الخارج إلّا بأخذها بمقتضى الفتوى، فإنّ وقوع شىء شرطاً للعباده أو جزء لها

١- [ و هو الشيخ محمد تقى - قدّس سرّه - ] على ما جاء [ في هامش الأصل ]، راجع الهدايه: ٤٩٠.

٢- [ و هو المحقّق القمى - قدّس سرّه - ] على ما جاء في هامش الأصل، راجع القوانين: ٢- مبحث الاجتهاد و التقليد.

٣- [ و هو صاحب الفصول - قدّس سرّه - ] على ما جاء في هامش الأصل، راجع الفصول: ٤١٠، و عبارته المتن هي عبارته الفصول بأذنى تغيير.

ص: ١٩٠

لا يكون إلّا بإيجاده بمقتضى الفتوى بكونه جزءاً أو شرطاً، بحيث لو وجد بدون التدبّين بكونه جزءاً أو شرطاً بمقتضى الفتوى لا يقع شىء منهما.

و كذلك زوجيه الزوجه بالعقد الذى يراه المجتهد سبباً لها لا تقع بذلك إلّا مع التدبّين بمقتضى فتواه بسببته لها.

هذا بخلاف طهاره الشىء أو حليّه لحمه، فإنّهما لا يدوران مدار الأخذ بالفتوى، بل يدوران مدار الواقع، فإن كان ذلك الشىء طاهراً أو حلالاً بحكم الشارع في الواقع فهو طاهر و حلال واقعا، و إلّا فلا يكون حلالاً و لا طاهراً كذلك.

هذا حاصل مرامه - رفع مقامه - و سيأتى ما في تفصيله ذلك و ما في تمثيله للقسم الأوّل بما عرفت.

## حجّه القول الأوّل

- و هو عدم نقض الآثار في العبادات - وجوه:

الأوّل: ما ادّعه القائل به من ظاهر المذهب حيث قال: (و إن بلغ اجتهاده الثانى إلى حدّ الظنّ، أو تردّد في المسأله و قضى أهل الفقاهه عنده بخلاف ما أتى به أوّلاً، فظاهر المذهب عدم وجوب الإعادة و القضاء للعبادات الواقعة منه و من مقلّديه).

الثاني: لزوم العسر و الحرج فى القول بوجوب القضاء.

الثالث: إن غايه ما يفيد الدليل الدال على وجوب الأخذ بالظن الأخير هو بالنسبه إلى حال حصوله، و أما بالنظر إلى ما قبل حصوله فلا- دليل على وجوب الأخذ به، و قد وقع الفعل المفروض على مقتضى حكم الشرع و ما دل عليه الدليل الشرعى، فيكون مجزيا، و الظن المذكور القاضى بفساده لم يقد دليل على وجوب الأخذ به بالنسبه إلى الفعل المتقدم، و حينئذ فلا داعى إلى الخروج عن مقتضى الظن الأول بعد وقوع الفعل حال حصوله، و كون إيقاعه على ذلك الوجه مطلوباً للشرع، و منه يعلم الحال بالنسبه إلى من قلده.

ص: ١٩١

هذا، لكن الإنصاف: أن الوجه الثانى من تلك الوجوه لا يخلو عن وجه، لكنّه لا ينهض دليلاً على تمام المدعى، لعدم اقتضائه لرفع الإعادة.

و أما الوجه الأول و الثالث فلا يخفى على المتأمل ما فيهما من الضعف:

أما الأول: فلمنع أصله أولاً، ثم منع حجّيته و صيرورته دليلاً على المدعى.

و أمّا الثالث: فلأنّ التحقيق أنّ مقتضى دليل اعتبار الطرق الظنّيه و وجوب جعلها بمنزله القطع، و ترتيب جميع الآثار المرتبه على مداليلها حتى الالتزاميه منها- كما حقّق ذلك فى محلّه- و من المعلوم- كما اعترف به القائل المذكور أيضاً- أنّ مؤدّى الظنّ الثانى التزاماً إنّما هو فساد المأتّى به أولاً، فإنّه يدلّ على أنّ المطلوب الواقعى إنّما هو متعلّقه، فيلزمه عدم كون المأتّى به أولاً مطلوباً من المكلف واقعا، و لازمه عدم كونه مجزيا، فيكون فاسداً، فيترتب عليه أحكام الفساد من وجوب الإعادة و القضاء.

و بعبارة أخرى: إنّ يحرز بالظنّ الثانى فساد المأتّى به أولاً، فيجب عليه الإعادة بمقتضى الأمر الأول و القضاء بمقتضى دليله المعلّق على الفوت، فإنّ الظنّ الثانى يكشف عن فوت الواقع من المكلف و يشبهه، فإذا ثبت الصغرى به ثبت حكم كبراهها، و هو وجوب القضاء بدليل القضاء المعلّق على الفوت.

هذا، مع أنّا لو جعلنا الفوت مجزّداً- الترك- لا- أمراً وجودياً- فيمكن إحرازه بأصالة عدم الإتيان بالواقع، إلا أنّ هذا خلاف التحقيق.

هذا، مضافاً إلى أنّا لو أغمضنا عن الظنّ الثانى- القاضى بفساد المأتّى به أولاً، و فرض حصول التردّد للفقهاء بعد الظنّ الأول- فمقتضى القاعده حينئذ عدم سقوط الإعادة من المكلف، لأنّ الظنّ المذكور طريق محكوم بإجراء العمل على طبقه ما دام باقياً، و أمّا مع زواله- كما هو المفروض- فاكتفاء الشارع بما وقع على طبقه غير معلوم، بل معلوم العدم، فإذا كان المفروض زواله فى الوقت،

ص: ١٩٢

و المفروض علم المكلف باشتغال ذمته بتكليف فى ذلك الوقت لا بد له من تحصيل البراءه منه، و الإتيان بما يبرئ ذمته شرعا عنه، و يخرجها عن تبعته، و المفروض - أيضا- كونه شاكًا فى كون ما أتى به أولًا- على طبق الظن المذكور مبرئا عن ذلك التكليف، فيجب عليه بحكم العقل حينئذ الإتيان بما تيقن معه البراءه عن ذلك التكليف، و هو إيقاع الفعل بجميع ما يحتمل اعتباره فيه شرعا من باب الاحتياط، أو إيقاعه على مقتضى الظن الثانى على فرض حصوله بعد التردد، فإنه حجّه فعليّه له من الشارع.

و من هنا تبين فساد دعوى أنّ عمله السابق قد وقع بحكم الشرع- و هو حكمه بالعمل بالظن الأول- فيجزى.

و توضيح الفساد: أنّ المفروض اشتغال ذمه المكلف فى ذلك الوقت بتكليف يجب عليه الخروج عن عهدهته بالإتيان بما يبرئ ذمته عنه قطعاً، و غايه ما هناك أنه اعتقد فى حال الظن الأول بكون العمل على طبقه مبرئا، و مجرد تحقق ذلك الاعتقاد فى جزء من وقت مع فرض زواله فى الجزء الآخر من ذلك الوقت لا- يكفى للاستناد إليه و الاحتجاج فى مقام المؤاخذة على المطلوب الواقعى.

و بالجملة: لا بد للمكلف من تحصيل المبرئ عن التكليف الثابت، و لا يكفيه و لا يجديه اعتقاد كون شىء مبرئا مع فرض زوال ذلك الاعتقاد، و حكم الشارع بالعمل بالظن الأول لا يقتضى أزيد من اكتفائه ظاهرا بما وقع على طبقه ما دام باقيا، و المفروض زواله.

هذا إذا كان الظن المذكور من الطرق الشرعيه الصرفه.

و أمّا إذا كان من الطرق العقلائيه- التى ليس حكم الشارع بالعمل بها إلا من باب الإمضاء- فالامر فيه أوضح، من حيث عدم ترتب شىء عليه إذا لم يطابق الواقع، و كون العمل به حينئذ كعدمه.

و الحاصل: أنه لا ينبغى الشبهه فى لزوم الإعادة بعد زوال الظن

ص: ١٩٣

المذكور و إن لم يحصل بعد ظن آخر بخلافه.

و أمّا القضاء فقد عرفت الكلام فيه على تقدير قيام الظن الثانى، و أمّا بدونه فالحكم بعدمه متجه، حيث إنه على المختار بأمر جديد، و هو غير معلوم، فينفيه استصحاب عدمه.

### حجّه القول الثانى وجوه:

الأول: أنّ رخصه الشارع- فى بناء العمل على الفتوى السابقه فيما يقتضى الاستمرار و الدوام- رخصه فى إدامه أثره أيضا، فلا ترتفع بالفتوى الثانى، هذا بخلاف رخصته فيما لا يقتضى الاستمرار، فإنّها غير مستلزمه للإدامه.

الثانى: أنّ الأمور المقتضية للاستمرار إذا وقعت فهي مقتضية لبقاء الأثر إلى أن يثبت الرفع له، و تبدّل الرأى لم يثبت كونه رافعا له، هذا بخلاف الأمور الغير المقتضية للاستمرار لعدم اقتضاها للبناء على مقتضاها دائما.

الثالث: لزوم العسر و الحرج لو لم يبين على مقتضى الفتوى السابقه فى الأمور المقتضية للاستمرار، و عدم لزومه على تقدير عدم البناء على مقتضى الفتوى السابقه فى غيرها.

هذا خلاصه ما استدللّ به هذا القائل، و قد احتجّ بوجوه أخرى تخريجه لا يخفى على المتأمل ضعفها، فلا نطيل الكلام بذكرها و التعرّض للجواب عنها.

و يتّجه على أوّل الوجوه المذكوره: أنّ الرخصه فيما يقتضى الاستداده إنّما تقتضى الرخصه فى الإيدامه فيما إذا كانت تلك الرخصه واقعیه، لكنّها فى المقام ظاهره محضه مغياہ بعدم انكشاف الخلاف، لأنّ أمر الشارع

ص: ١٩٤

بالعمل بفتوى الفقيه إنّما هو من باب الطريقيه المحضه، و من المعلوم أنّ الطريق ليس من شأنه تغيير الواقع، بل هو على حاله و اقتضائه صادفه الطريق أو خالفه، و لمّا كان المفروض مخالفته له، فمقتضاه - حينئذ - عدم كفايه الواقع من العمل قبل الانكشاف فى ترتيب الآثار عليه بعده، إذ المفروض أنّها له واقعا، و ليس لذلك الواقع المخالف له حظّ منها.

هذا، مع أنّ فى جعله العقود و الإيقاعات ممّا يقتضى الاستداده دون نجاسه الماء القليل بالملاقاه و عدم نجاسه الكرّ ما لا يخفى، إذ من المعلوم عند المتأمل عدم الفرق بين النجاسه و الطهاره و بين النقل و الانتقال الذى هو أثر المنع - مثلا - فكما أنّ الثانى على تقدير ثبوته يستدام إلى أن يجىء له رافع فكذلك الأولان.

و على ثانيها: أنّه مسلم إذا ثبت كون تلك الأمور مقتضية للاستمرار واقعا.

و أمّا إذا كان اقتضاؤها لذلك بالنظر إلى مرحله الظاهر فمع تبدّل الرأى يشكّ فى كونها مقتضية لتلك الآثار فى أوّل الأمر، فالصغرى غير محرزه.

و على ثالثها: منع اختصاصه بخصوص العقود و الإيقاعات، بل يلزم ذلك فى العبادات - أيضا - بالنسبه إلى القضاء - كما عرفت من مطاوى كلمتنا المتقدمه فى القول الأوّل - فيبطل تخصيصه بالحكم بالأخصّ الذى هى العقود و الإيقاعات، فافهم.

### حجّه القول الثالث

: أمّا على عدم نقض الآثار فيما يتعيّن أخذه بمقتضى [الفتوى] فوجوه:

منها: أنّ الواقع الواحد لا تحتمل اجتهادين لعدم الدليل عليه.

و منها: أنّ البناء على نقضها يؤدّى إلى العسر و الحرج المنفيين فى الشريعة، لعدم وقوف المجتهد غالبا على رأى واحد.

و منها: أنه يؤدى إلى ارتفاع الوثوق عن قول المجتهد من حيث إن الرجوع فى حقه محتمل، و هو مناف للحكمه الداعيه إلى تشريع حكم الاجتهاد، و لا يعارض ذلك بصورة القطع لندرته.

و منها: أصاله بقاء الآثار الواقعه، إذ لا ريب فى ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد الأول، و لا قطع على ارتفاعها بعده، إذ لا دليل على كون الاجتهاد المتأخر رافعا لها.

و أما على النقص فيما لا يتعين فى وقوعه أخذه بمقتضى الفتوى: فهى أن رجوع المجتهد فيه عن الفتوى السابقه رجوع عن حكم الموضوع، و هو لا يثبت بالاجتهاد على الإطلاق، بل ما دام باقيا على اجتهاده فإذا رجع ارتفع.

ثم قال: (و أمّا الأفعال المتعلّقه بالموضوع المتفرّعه على الاجتهاد السابق فهى فى الحقيقه إما من مشخّصات عنوان الموضوع كالملاقاه، أو من المتفرّعات على حكم الموضوع كالتذكيه و العقد فلا أثر لها فى بقاء حكم الموضوع).

ثم قال: (و ربما أمكن التمسك فى بقاء الحكم فى هذه الصور(١) بلزوم الحرج و ارتفاع الوثوق فى العمل).

ثم قال: (إلاّ- أن ذلك مع انتقاضه بصورة الجهل و النسيان و التعويل على الظواهر التى ينتقض حكمها عند ظهور الخلاف لا يصلح بمجرّده دليلا).

أما الأول فلأنّ الحرج المقتضى لسقوط التكليف قد يكون شخصيا، فيدور سقوط التكليف به مدار ثبوته، و قد يكون نوعيا، و هذا و إن لم يكن سقوط التكليف به دائرا مدار ثبوته، لكن يعتبر تحقّقه فى النوع غالبا، و إلاّ- فما من تكليف إلاّ و قد يتحقّق الحرج على بعض تقاديره، و انتفاء الغلبه فى المقام معلوم.

و أما الثانى فوجه استحسانى لا ينهض دليلا، و إنّما تمسكنا بذلك فى المقام

١- فى الأصل: [هذه الصورة]، و الذى أثبتناه مطابق للمصدر كما أنه موافق للسياق.

السابق على وجه التأييد، لا الاستدلال). انتهى موضع الحاجه من كلامه- رفع مقامه(١)-.

و يتّجه عليه:

أولا- أنه إن كان المراد من توقّف وقوع الواقعه على أخذها بمقتضى الفتوى هو توقّفه عليه واقعا فلا يخفى فساده، لعدم توقّف وقوع شىء من الوقائع واقعا على ذلك جدّا حتّى فيما مثّل به لذلك من البناء على عدم جزئيه شىء للعباده، أو عدم شرطيته لها، أو على صحّحه الصلاه فى شعر الأرناب و الثعالب، أو على طهاره شىء، أو كونه طهورا، ضروره أنّ الشىء المشكوك كونه



شرطا أو جزء إن كان في الواقع أحدهما يمتنع (٢) وقوع العبادة المأمور بها واقعا بدونه، و إن لم يكن شيئا منهما [كان] الفعل (٣) الفاقده له هي العبادة المأمور بها واقعا من دون توقّف على الأخذ بمقتضى الفتوى أصلا. وهكذا الكلام في سائر الأمثلة.

و إن كان المراد توقّفه عليه في مرحله الظاهر فجميع الوقائع النظرية الاجتهادية كذلك، حتّى ما ذكره مثالا- لما لا- يتعيّن في وقوعه أخذه بمقتضى الفتوى، كما لا يخفى، فلم يبق وجه لهذا التفصيل أصلا.

و ثانيا- أنّ الّذى ذكره وجهها للنقض في القسم الثاني بعينه جار في الأوّل أيضا، فإنّ الرجوع عن عدم جزئيه شىء أو عدم شرطيته إلى شرطيته أو جزئيته رجوع عن حكم موضوع- وهو ذلك الشىء- إلى حكم آخر، وهكذا

١- الفصول: ٤١٠.

٢- في الأصل: فيمتنع ..

٣- في الأصل: [فيقع الفعل] ..

ص: ١٩٧

الكلام في سائر أمثله القسم الأوّل، فلم يعلم وجه لذلك التفصيل بوجه.

ثمّ إنّ الوجوه التي ذكرها لعدم النقض في القسم الأوّل فيها ما لا يخفى على المتأمل:

أمّا الأوّل منها: فلاّنه بعد ثبوت اشتغال الذمّه بتكليف و لزوم تحصيل الفراغ عنه لا بدّ لمن يقتصر على ما وقع منه على وفق الاجتهاد الأوّل من دليل مثبت لاكتفاء الشارع به عن الواقع، و عدم ذلك الدليل يكفى في لزوم الإعادة في الوقت من غير حاجه إلى ورود دليل على عدم كونه مجزيا. نعم بالنسبه إلى القضاء- بناء على كونه بفرض جديد- يتمّ لو لا ما قدّمنا سابقا من أنّ أدلّه اعتبار الظنّ الثاني مقتضيه لطريقته بالنسبه إلى جميع ما يؤدّى إليه و لو التزاما، و أنّه يقتضى فساد ما وقع أوّلا التزاما، فيحرز به موضوع دليل القضاء فيجب.

و كيف كان، فلا معنى لإطلاق القول بالاكْتفاء في مقام الشكّ في شرطيه شىء أو جزئيته في العبادة مستندا إلى ذلك الوجه، أو في صحه الصلاه مع شعر الأرناب و التّعالب، أو في كون شىء طاهرا و طهورا، هذا بالنسبه إلى العبادات.

و أمّا بالنسبه إلى العقود و الإيقاعات فلا مساس لذلك الوجه فيهما أصلا، إذ من المعلوم أنّ بقاء الآثار فيهما يحتاج إلى دليل، و يكفى في الحكم بانتفائها عدم ورود دليل على البقاء، كما لا يخفى على المتأمل.

و أمّا الثاني منها: فلمنع غلبه عدم وقوف المجتهد على رأى واحد إن لم نقل بثبوت غلبه الخلاف.

و أمّا الثالث منها: فلما ذكره هو في التمسك به في القسم الثاني.

و أمّا الرابع: فلاّنه إن أراد من ثبوت الآثار حال الاجتهاد الأوّل ثبوتها في مرحله الظاهر- بمقتضى أدله اعتبار الظنّ الأوّل- فمن

المعلوم ارتفاعها بارتفاع ذلك الظن، إذ الأحكام الظاهرية دائره مدار بقاء ما يثبتها نفيًا وإثباتًا.

و إن أراد ثبوتها حال الظن الأول بالنظر إلى الواقع: ففيه أن الأدله

ص: ١٩٨

الظنيه لا تفيد ثبوت مؤدياتها في الواقع ظنًا، فلم تثبت تلك الآثار واقعا في تلك الحال إلا على سبيل الظن، و من المعلوم المتفق عليه حتى منه - قدس سره - أنه يعتبر في الاستصحاب إحراز المستصحب في الزمان السابق على سبيل القطع، و دعواه في المقام دونها خرط القتاد، فإذا شك في ثبوتها في تلك الحال يكون (١) المورد مجرى لاستصحاب عدمها، لا لاستصحاب وجودها كما ذكره - قدس سره -.

و بالجملة: الذي يريد استصحابه مردد بين ما هو معلوم الارتفاع و بين ما هو مشكوك الحدوث، فلا وجه لاستصحابه بوجه من الوجوه، بل المتعين استصحاب عدمه، كما عرفت، هذا خلاصه الكلام في هذا المقام.

و التحقيق فيه ما أشرنا إليه في مطاوي الأجوبه عن القول الأول و الثاني، و الله الهادي إلى سواء السبيل.

## الثاني

### اشاره

: قد عرفت عدم اقتضاء المأتي به - على مقتضى الطرق الظنيه الشرعيه، أو العقليه، أو الأصول العمليه الشرعيه، أو العقليه، و الأمارات - للإجزاء عن الواقع إذا انكشف مخالفته له، فعلى هذا فيشكل الأمر (٢) لو ورد

١- في الأصل: فيكون.

٢- قولنا: (فيشكل الأمر لو ورد دليل من الشارع على إجزائه): اعلم أن الإشكال المذكور مختص بما إذا ورد الدليل على الإجزاء في صورته انكشاف الخلاف في الوقت أو في صورته انكشافه في خارجه - على القول بأن القضاء بالأمر الأول - لاشتراكها [مع] [في الأصل: لاشتراكها للصوره الأولى ..] الصوره الأولى في إسقاط الأمر الفعلي مع عدم الإتيان بمتعلقه على وجهه، إذ على ذلك القول يكون الأمر من باب تعدد المطلوب ما لم يؤت بمتعلقه على وجهه، فيكون موجودا ما لم يؤت بمتعلقه على وجهه سواء كان في الوقت أو في خارجه. و أما لو ورد الدليل المذكور في صورته انكشافه بعد خروج الوقت على القول بأن القضاء بأمر جديد فلا إشكال و لا محذور أصلا، لما قد عرفت سابقا من أن إمكان التعبد بالقضاء بعد امتثال تلك الأوامر الظاهرية في الوقت كان محتاجا إلى التوجيه بإمكان تبعض مصلحه الفعل و حصول بعض منها في خارج الوقت أيضا، فلا يجب على الشارع تداركها جميعا في الوقت، فيمكن التعبد بالفعل ثانيا في خارج الوقت تحصيلًا لذلك البعض الفائت من المصلحه، و أما إمكان الإجزاء - بمعنى كفايه المأتي به على ذلك الوجه عن الواقع و لو على وجه التدارك فلا غبار عليه بوجه - فإن غايه ما أثبتنا أن تلك الأوامر في تلك الحال لا تقتضى امتناع التعبد بالواقع في خارج الوقت، و أما اقتضاؤها لامتناع الاكتفاء بمتعلقاتها على الوجه المذكور - أعنى على وجه التدارك بأن يكون الشارع قد تدارك جميع مصلحه الواقع في الوقت مع إمكان تحصيل

بعضها في خارجه من باب التفضل، أو بأن يكون قد تداركها جميعا في الوقت من باب اللزوم بأن يكون المصلحه بتمامها متقومه بالوقت بحيث لا يحصل منها شىء في خارجه - فكلًا، ثم كلاً. و من المعلوم أنّ المصلحه المتداركه كالحاصله، فمعها لا يكون الإجزاء مخالفا للقاعده، لعدم استلزامه حينئذ التصرف في دليل الواقع أو في أدلّه اعتبار الطرق و الأمارات و الأصول بوجه، بل يكون عدم الإجزاء حينئذ مخالفا للقاعده كما لا يخفى، فإنّ الأمر بتحصيل المصلحه المتداركه - كالأمر بتحصيل المصلحه الحاصله - طلب للحاصل، فافهم. لمحرّره عفا الله عنه، و بدّل سيئاته حسنات بجاه نيّيه و خيرته من خلقه محمّد و آله البرره الهداه صلواته عليه و عليهم إلى يوم الميقات.

ص: ١٩٩

دليل من الشارع على إجزائه و اكتفائه به عن الواقع، لمنافاته لاعتبار تلك الطرق و الأمارات من باب الطريقيه المحضه، و لاعتبار تلك الأصول مجرد كونها أحكاما ظاهريه معنيه بعدم انكشاف الخلاف، و لدليل اعتبار ذلك الأمر المفروض عدم الإتيان به مع الأمور به على وجه الإطلاق، فلا يمكن الجمع بينه و بين بقاء أدلّه اعتبار الطرق و الأمارات و الأصول على ظاهرها، و كذا بينه و بين بقاء دليل الواقع المثبت لجزئيه ما لم يؤت به، أو شرطيه على إطلاقه فلا بدّ حينئذ - إن لم يمكن طرح ذلك الدليل - من الجمع بينه و بين سائر الأدلّه بارتكاب خلاف ظاهر في بعضها.

ص: ٢٠٠

### و توضيح المقال في الجمع: أنّ هاهنا مقامين:

#### أشاره

أحدهما: ما إذا قامت تلك الطرق و الأمارات و الأصول على موضوع قد اعتبر تحقّقه في الأمور به بمقتضى دليل الواقع، ثم انكشف الخلاف، فورد دليل على الإجزاء، و هذا كما إذا ثبت الطهاره من الحدث أو الخبث بالبيئه أو بالاستصحاب - مثلا - أو اعتقد المكلف أنّه متطهّر فصلّى فيه، ثم انكشف الخلاف، فورد دليل على إجزاء الصلاه الواقعه بدون الطهاره واقعا عن الصلاه معها كذلك، التي هي الأمور بها الواقعي (١)، أو ثبت تذكّيه جلد حيوان بالبيئه، أو بأخذه من سوق المسلمين، ثم انكشف كونه من الميتة، كما ورد ذلك في الجاهل بالنجاسه من أنّه تمّت صلاته، و أنّه لا يعيدها (٢).

و ثانيهما: ما إذا قامت هي على الحكم دون الموضوع كما إذا ثبت عدم جزئيه شىء أو شرطيه في الأمور به بالطرق أو الأصول، ثم انكشف بعد العمل على طبقها الخلاف، فورد دليل على الإجزاء حينئذ، كما ورد ذلك في الجاهل بالجهر في موضع الإخفات أو العكس.

### و المنصّور للجمع بين الأدلّه في المقام الأوّل وجوه:

: أن يَخْصِيَّصَ دليل الواقع - وهو الذى يثبت شرطيه ما لم يؤت به حال الجهل أو جزئيته مطلقا - بغير صورته الجهل مثلا، و هو صورته العلم، كما قد يدعى ذلك فى نجاسه النجاسات، من أن الأشياء النجسه لا تتَّصِفُ بحكم النجاسه واقعا ما لم تعرف بعينها، فمثل البول ليس نجسا واقعا ما لم يعلم بكونه بولا، و هذا هو المعبر عنه عندهم بالتصويب فى الموضوع، و كذا يَخْصِيَّصَ دليل مانع جلد الميتة مثلا بغير صورته المذكوره، فيرتفع المنافاه بينه و بين دليل

١- فى الأصل: الواقعيه ...

٢- الوسائل: ١٠٥٩ - ١٠٦١ - كتاب الطهاره - باب: ٤٠ من أبواب النجاسات.

ص: ٢٠١

الإجزاء، و كذا بينه و بين أدله اعتبار الطرق الشرعيه - أيضا - إذا قامت هى على تحقّق ذلك الذى لم يؤت به واقعا، و كذا بينه و بين الطرق و الأصول العقليه، لعدم قضاء العقل - مع تخصيص ذلك الدليل - بعدم الإجزاء، بل يقضى معه به فيما فعله المكلف فى حال الجهل من [أن] العمل الناقص هو المكلف به الواقعي فى تلك الحاله، فإنّه حينئذ بمنزله الصلاه مع التيمّم حال العذر، من حيث كونه فردا من أفراد المأمور به فى تلك الحال، فيكون ذلك منه امتثالا واقعا فى تلك الحال.

فعلى هذا، فالأصول و الأمارات غير محتاج إليها فى صحه ذلك العمل، لكفايه الشكّ فى تلك الموضوعات التى قامت عليها تلك الأصول و الأمارات فى الصحه، فلا تختص الصحه بصوره قيامها عليها، بل تعمّ صورته فقدّها أيضا.

## و ثانيا

: أن يَخْصِيَّصَ الأمر بالفعل الذى ذلك المشكوك جزء منه، أو شرط له، أو مانع منه بصوره العلم بذلك الشىء، بمعنى أنّه لم يكن فى حقّ الجاهل مثلا فى حال الجهل خطاب فى الواقع أصلا، فالجاهل بالنجاسه أو بكون الجلد الذى معه من الميتة - مثلا - لم يخاطب بخطاب أقيموا الصلاه\* فى الواقع أصلا.

فعلى هذا، فالواقع منه حال الجهل لم يقع امتثالا أصلا، و الأصول و الأمارات على هذا - أيضا - غير محتاج إليها، إذ المفروض أنّه ليس عليه شىء حتى يحرز شرطه أو جزؤه - مثلا - بها، إحرزا للصحه، و ليست - أيضا - محتاجا إليها فى انقطاع التكليف الواقعي عنه، لكفايه الجهل فيه.

## و ثالثا

: أن يتصرّف فى دليل اعتبار الشرطيه و الجزئيه بحمله على الأعمّ من ذات ذلك الشىء الذى دلّ على شرطيه أو جزئيه الشامل لما ثبت كونه هو بأصل أو أماره و إن لم يكن هو فى الواقع.

و بعبارة أخرى: إنّ [كلا من] (١) الشرط و الجزء - مثلا - إنّما هو أحد

الأميرين من ذات ذلك الشئ ء أو إحرازه بأحد من الأصول العمليه أو الأمارات- لا ذاته مطلقا- فالعمل الناقص الصادر منه حال الجهل مع قيام الأصول و الأمارات من أفراد المأمور به واقعا و امثال عنه كذلك و الأصول و الأمارات على هذا التقدير محتاج إليها، لأنها حينئذ جاعله و محصله للشرط أو الجزء.

#### ورابعها

: أن يتصرف في ذلك الدليل بحمله على أن الشرط أو الجزء- مثلا- إنما هو ثبوت ذلك الشرط عند المكلف بالعلم أو بالأمارات أو بالأصول، لا نفسه و لا ذاته، و الأصول و الأمارات حينئذ- أيضا- محتاج إليها حال الجهل و عدم العلم به، كما لا يخفى.

لكن الأصل و الأماره القائمين عليه حينئذ يخرجان عن كونهما أصلا و أماره حقيقه، و يكون إطلاقهما عليهما باعتبار وجود مناط التسميه فيهما في غير هذا لمورد، إذ الأصل العملي عباره عن الحكم المجعول للشئ ء بعنوان كونه مجهول الحكم، و من المعلوم أنه لا حكم لذات ذلك الشئ ء بالفرض حتى يكون مجهولا، بل المفروض إحراز عدم حكم لذاته.

و أمّا الأماره فهى عباره عن الطريق القائم على موضوع قد اعتبره الشارع طريقا إليه، و معنى جعله طريقا إليه أمره بترتيب أحكام متعلقه عليه، و من المعلوم أنه لا حكم لمتعلقه في مورد الفرض.

#### و خامسها

: أن لا- يتصرف في شئ ء من دليل شرطيه ذلك الشئ ء أو جزئيه أو خطاب المشروط، و الكل بمعنى إبقاء كل منهما على إطلاقه بالنسبه إلى حال الجهل، و يلتزم بخروج المأتمى به من العمل الفاقد للجزء أو الشرط عن المأمور به، بمعنى عدم شمول الأمر له واقعا و بدخوله فيه موضوعا و كونه من أفرادها و قائما بالعرض المقصود منه الداعى إلى الأمر على نحو قيام سائر الأفراد به، فيقال: إن الصلاة مع الجهل بالطهاره من الخبث- مثلا- فرد من أفراد الصلاه، قائمه بالمصلحه المقصوده منها الداعيه إلى الأمر بها على نحو قيام

الصلاه مع الطهاره واقعا، و خارجه عنها بعنوان كونها مأمورا بها، فيكون ورود دليل الإجزاء حينئذ على طبق القاعده، إذ الإجزاء لا يدور مدار الإتيان بالمأمور به، بل يحصل بتحصيل الغرض مطلقا، كما مرّ التنبيه عليه في مطاوى كلماتنا المتقدمه.

هذه جملة الوجوه المتصوره في المقام.

لكن لا يخفى: أنه لا يمكن المصير إلى ثانيها، لقيام الضروره على ثبوت تكليف فى حقّ الجاهل فى تلك الحال، و ليس حينئذ كالبهائم لم يطلب منه شئ ء أصلا.

و أما البواقي فكلّ منها ممكن و يجوز حمل الخطاب عليه لو انحصر وجه الجمع فيه، و لا يبادر معه إلى طرح دليل الإجزاء جدّاً.

و أما مع عدم انحصار وجه الجمع في واحد- و فرض اجتماع الجمع، معنى إمكان حمل المورد على أى منها- فالأول أظهر من غير الأخير، لبعد أن يحدث قيام الأماره أو الأصل مصلحه في نفس العمل و إن كان ممكنا.

و هل هو أظهر من الأخير- أيضا-، أو الأظهر الأخير أو أنّهما متساويان؟

أظهر الاحتمالات أوسطها لسلامته عن جميع الأمور المخالفه للأصل بخلاف الأول.

نعم قد يشكل إمكان الوجه الأخير في حدّ نفسه، نظرا إلى أنّه إذا فرض كون العمل الناقص من أفراد الفعل المأمور به- و صدقه عليه كصدقه على سائر أفراد و كونه مشتملا على المصلحه الحاصله بغيره من الأفراد- فلا بدّ أن يكون مشمولاً للأمر كسائر الأفراد إذا لم يكن هناك مانع من شموله له، و لا يعرف مانع في محلّ الفرض، فيبطل الوجه المذكور.

و يمكن دفعه بإبداء المانع منه في المقام، و توضيحه:

ص: ٢٠٤

أن المفروض فردية ذلك العمل الناقص للفعل المأمور به و مساواته لسائر الأفراد بملاحظه حال الجهل لا مطلقا، فحينئذ لو فرض ورود الأمر به لا بدّ أن يكون موضوعه متقيدا بالجهل، بأن يقال: أيها الجاهل بالنجاسه أو بكون الجلد من الميتة صلّ مع النجاسه أو مع جلد الميتة، و من المعلوم أنّه بمجرد ذلك الخطاب يصير عالما فيخرج عن موضوع الخطاب فيكون عبثا.

و هذا هو الوجه فيما حقّقنا في محلّه من عدم إمكان الأمر بالناقص في صورته نسيان المكلف لبعض الأجزاء و الشرائط، و لو أخذ موضوع الخطاب مطلقا فهو ليس خطاب هذا الشخص، فلزوم العبث مانع من الأمر مع قيام المقتضى له.

هذا لو أريد وروده بخطاب مستقلّ بالنسبه إلى الجاهل.

و أما لو أريد دخوله في الأمر المطلق المتعلّق بسائر الأفراد- أيضا- فيلزم منه استعمال الطلب في المعنيين التعييني و التخييري:

أما التعييني فهو بالنسبه إلى غير الجاهل لفرض إرادته منه و أنّ المتعين في حقّه إنّما هو العمل الكامل.

و أما التخييري فهو بالنسبه إلى الجاهل، حيث إنّه مخير حينئذ بين العمل الناقص و التامّ، إذ المفروض عدم تعيّن الناقص في حقّه، بل غايه الأمر مساواته له.

و أيضا ذلك الخطاب مطلق و هو مع إطلاقه ليس خطابا للجاهل و مع تقيده بالجهل ليس خطابا للعالم، فلا يمكن دخول كليهما فيه، بل لا بدّ من إطلاقه حتّى يكون مختصّا بالعالم، أو من تقيده حتّى يكون مختصّا بالجاهل.

و بالجملة: الأمر بشي ء حال الجهل به إنّما يصحّ و يجوز فيما لم يكن الجهل مأخوذا في موضوعه كما في جميع الخطابات

الواقعيه، و أمّا معه فلا.

لا يقال: إنّ الأوامر الظاهريه كلّها من هذا القبيل، فإنّ المأخوذ في

ص: ٢٠٥

موضوعها إنّما هو الجهل.

لأنّا نقول: أخذ الجهل في موضوعها مسلّم لكن متعلّق تلك الأوامر ليس نفس المجهول أو الناقص منه، بل إنّما هو تطبيق العمل في الظاهر على طبق الأصول و الطرق و الأمارات فلا تصلح هي مورداً للتّقص على ما نحن فيه.

هذا، لكن الإنصاف- و الذي يقتضيه التأمّل- أنّ العبث المذكور إنّما يلزم على تقدير توجيه الخطاب على نحو الخصوصيه إلى شخص خاصّ، إذ هو حينئذ يوجب له العلم بأنّ معه نجاسه، أو بأنّ الجلد الذي معه من الميتة- مثلاً-.

و أمّا توجيهه على نحو العموم بأن يقال: الجاهل بالنجاسه أو بكون الجلد من الميتة يصلّي و لو كان معه النجاسه واقعا، أو كان الجلد الذي معه من الميتة كذلك، فإنّ ذلك لا يوجب له العلم المذكور.

و قياسه بتكليف الناسى على نحو العموم باطل، فإنّ الناسى حال النسيان غير ملتفت إلى كونه ناسيا، فهو غير ملتفت إلى دخوله تحت عنوان ذلك الخطاب العامّ، فلا يجدى ذلك في حقّه، لعدم صلاحيته لتحريكه نحو العمل الناقص، فيكون عبثا، لانحصار فائده الخطاب فيه، فلا يمكن توجيه الخطاب إليه بوجه.

هذا بخلاف الجاهل، فإنّه ملتفت إلى دخوله تحت العنوان العام، فيفيد في حقّه الخطاب العامّ، فيجوز.

نعم لو فرض كونه جاهلا بالجهل المركّب قاطعا للخلاف فهو كالناسى.

و الذي يقتضيه النّظر بطلان قياس خطاب الجاهل على نحو الخصوصيه بخطاب الناسى كذلك- أيضا-، فإنّ العلم بالنجاسه على تقديره- أيضا- لا- يلزم من خطابه بعنوان الجاهل، إذ الجهل معناه عدم العلم، و هو لا يلزم وجود المجهول في الواقع، بل إنّما يلزم من الأمر بالصلاه مع النجاسه، لكن لا يجب أن يكون صورته الخطاب على هذا الوجه، بل يمكن أن يكون على الوجه الذي

ص: ٢٠٦

مرّ في الخطاب على الوجه العامّ، بأن يقال: أيّها الجاهل بالنجاسه صلّ في حاله الجهل بها.

ثمّ إنّّه قد اختلف بالبال وجه سادس لعلّه أولى من الوجوه المتقدّمه: و هو أنّه بعد ملاحظه إطلاق الخطاب الواقعي بالنسبه إلى حال الجهل، و إطلاق دليل الشرطيه [بالنسبه] إلى تلك الحال، و ملاحظه كون العمل الناقص مجزيا بمقتضى دليل الإجزاء يستكشف صدور خطاب عامّ بالنسبه إلى العمل الناقص- أيضا-، إذ لا محيص عن ذلك بعد إحراز تلك المقدمات الثلاث مع عدم المانع من الأمر، لما مرّ من بطلان ما قد يتوهم كونه مانعا.

هذا خلاصه الكلام فى المقام الأول.

### و أما المقام الثانى: فالمتصّور من وجوه الجمع فيه أربعة من الوجوه الستة المتقدّمة بإسقاط الثالث و الرابع منها

، لعدم تصوّرهما فى مثل ما إذا ثبت عدم وجوب السوره فانكشف وجوبها، إذ لا- معنى لأن يقال: إنّ المراد من دليل جزئيه السوره أعمّ منها و من عدمها الثابت بالأصول و الطرق الشرعيه، أو أنّ المراد أنّ الجزء للصلاه ليس نفس السوره، بل إحراز عدمها بالأصول و الطرق الشرعيه.

نعم إذا أدت الأصول و الأمارات إلى جزئيه أو إلى شرطيه، فانكشف أنّ الشرط و الجزء واقعا غير ذلك الذى أدت هي إليه، فيتصوّر فيه ذانك الوجهان أيضا.

ثمّ إنّه لا- يمكن المصير فى المقام إلى أول الوجوه المتقدّمه، لاستلزامه للدور هنا كما لا يخفى، فإنّ العلم الموجود هنا على ذلك الوجه إنّما هو العلم بنفس الحكم- و هو وجوب السوره-، و من المعلوم أنّه لا- يحصل إلّا- من نفس الخطاب المتضمن لوجوب السوره.

هذا بخلاف المقام الأول، فإنّ متعلقه هناك إنّما هو الموضوع الخارجى،

ص: ٢٠٧

لا الحكم، فيختلف فيه طرق التوقّف، فلا يلزم فيه الدور، فعلى هذا لو انحصر وجه الجمع فيه هنا لا بدّ من طرح دليل الإجزاء.

نعم يمكن فى صورته انحصار وجه الجمع فيه أن يقال: إنّما نستكشف- حينئذ- صدور خطاب آخر متضمّن لوجوب السوره فى الجمله غير الخطاب الذى علمناه، فيكون ذلك الخطاب موضوعا لهذا، فيكون هذا لمجرد تخصيص وجوب السوره بصوره العلم بذلك الخطاب، و يكون دليل إثبات نفس الوجوب فى الجمله هو ذلك الخطاب، فافهم.

و لا يمكن المصير هنا أيضا إلى ثانى الوجوه المتقدّمه، لجريان معذور الدور فيه بالتقرير المذكور.

اللهم إلّا أن يدفع بالتوجيه المذكور عند انحصار وجه الجمع، لكنّه لا ينفع بعد قيام الضروره على ثبوت التكليف فى حقّ الجاهل بالحكم.

و أمّا الوجه الثالث و الرابع: فيمكن المصير إلى كلّ واحد منهما فيما إذا لم تقم الطرق أو الأصول على عدم جزئيه شىء أو شرطيه، لما قد عرفت من عدم تصوّرهما فيه، بل قامت على تشخيص الجزء أو الشرط الواقعيين.

و أمّا الخامس: فقد عرفت بطلانه فى المقام الأول فلا يجرى فى المقام- أيضا-.

و أمّا السادس: فهو ممكن فى هذا المقام- أيضا- بل لعلّه أجود من غيره ممّا له سبيل إلى المقام.



هذا كله على تقدير انكشاف الخلاف بطريق القطع، و أما انكشافه ظنا فسيأتي الكلام فيه (١).

### الثالث

: قد مرّ أنّ مقتضى القاعده لزوم الإعادة فى الوقت و القضاء فى

١- و ذلك فى التنبيه الثالث الآتى.

ص: ٢٠٨

خارجه إذا انكشف مخالفه المأتى [به]- على طبق الأصول و الطرق الظنيّه الشرعيه- ظنا كلزومهما عند انكشاف المخالفه المذكوره قطعا، فعلى هذا فإذا ورد دليل على أجزاء المأتى به على الوجه المذكور بعد انكشاف الخلاف ظنا فيأتى فيه الإشكال المتقدم فى صورته وروده على تقدير انكشاف الخلاف قطعا، فلا بدّ من الجمع.

و مجمل الكلام فيه: أنّ الكلام فيه- أيضا- كما تقدّم بعينه سواء فى صورته الجهل بالموضوع أو الحكم، و المختار من وجوه الجمع هنا- أيضا- المختار منها ثمّه، فلا نزيل الكلام بإعادة ما تقدّم و الله أعلم، و الصلاه و السلام على محمّد و آله الطاهرين، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين من الأولين و الآخرين إلى يوم الدين.

زياده مرتبطه بالإشكال المتقدم: اعلم أنّ الوجوه المحتملّه للجمع بين دليل الإجزاء و غيره من أدلّه الواقع أو الطرق إنّما تجرى فيما لم يكن دليل الإجزاء هى قاعده العسر و الحرج، و أمّا فيما إذا كان هى تلك القاعده فيتعيّن الأخذ بخصوص أحد تلك الوجوه المتقدمه، و هو تخصيص دليل الواقع فيما إذا لم يكن ذلك حصل بقاعده (١) العسر و الحرج، و أمّا إذا كان هى- بأن يفرض تعسّر إعادة العباده مثلا أو قضائها بعد انكشاف الخلاف- فلا، بل يتعيّن واحد منها، و هو تخصيص دليل الواقع، ضروره حكومتها على جميع أدلّه التكاليف الواقعيه، و كونها مخصّصه لها بغير موردها، مع ثبوت المقتضى لتلك التكاليف فى مواردّها- أيضا-، فإن تعسّرت الإعادة حينئذ فهى حاكمه على الأمر الأوّل الواقعى و مخصّصه له، أو القضاء (٢) فعلى الأمر به من قوله: «اقض ما فات» (٣) و مخصّصه له.

١- فى الأصل: حصل قاعده ...

٢- أى: أو تعسّر القضاء فهى حاكمه على الأمر به ...

٣- الوسائل: ٥- ٣٥٩- ٣٦٠- كتاب الصلاه- باب: ٦ من أبواب قضاء الصلوات.

ص: ٢٠٩

و كيف كان فيتعيّن حينئذ التخصيص، و لا يصار إلى غيره من سائر الوجوه المتقدمه.

و الله يهدى إلى سواء الطريق.

## [فى مقدّمه الواجب]

## إشاره

أصل:

اختلفوا فى وجوب مقدّمه الواجب على أقوال يأتى تفصيلها، وقبل الخوض فى المقام لا بدّ من تقديم أمور:

## الأوّل

: أنّ المسأله هذه أهى من المسائل الأصوليه أو الفقهيّه أو اللغويه أو من المبادئ الأحكاميه؟ وجوه مختلفه منشؤها اختلاف الاعتبارات الصالحه لوقوعها محلا للبحث، إذ المسأله باعتبار وقوع السؤال فيها عن إدراك العقل الرّبط بين وجوب شىء و بين وجوب مقدّمته، و الملازمه بينهما و عدمه (١)، تدخل فى المسائل الأصوليه العقليه، كسائر المسائل المبحوث فيها عن الملازمات و الاستلزامات العقليه، كمسأله الأمر بالشىء و مسأله اجتماع الأمر و النهى و غيرهما (٢)، فإنّ المسأله الأصوليه لا تختصّ بما كان البحث فيها عن حجّيه أحد الأدلّه المعروفه التى منها العقل، بل تعمّ ما كان البحث فيها صغرويا راجعا إلى وجود الدليل، كالمسائل المذكوره و غيرها كما فى مسأله الحسن و القبح، و كما فى مسأله الملازمه بين حكم العقل و الشرع أيضا، لعموم تعريف علم الأصول، حيث إنهم عزّفوه بالعلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيّه الفرعيّه، فإنّ حاصل معناه أنّه العلم بما يكون طريقا لاستنباط الحكم الشرعى الفرعى مع كونه ممهدا له، و مقتضى ذلك أنّ المسأله الأصوليه ما يكون المطلوب و النتيجة

١- تذكير الضمير باعتبار رجوعه على إدراك العقل.

٢- فى الأصل: و غيرها ...

ص: ٢١١

فيها من طرق استنباط الحكم الفرعى و من مقدماته الممهّده له، فتعمّ كلّ ما كان المطلوب فيها من مقدماته، و لا ريب أنّ إحراز ذات الدليل أيضا من المقدمات، ضروره أنّ العلم بحجّيه العقل لا يكفى فى استنباط حكم الضدّ الموسّع - مثلا - إلاّ بعد العلم بأنّه يحكم بالملازمه بين الأمر بالشىء و بين النهى عن ضده و عدمه (١)، و كذلك أنّ العلم بحجّيه الخبر - مثلا - لا يكفى فى استنباط حكم الكثر الملاقى للنجس أو القليل الملاقى له ما لم يعلم بوجود قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كثر لم ينجسه شىء» (٢).

هذا مضافا إلى أنّ المسائل الأصوليه العقليه المختلف فيها إنّما يقع البحث فيها عن وجود حكم العقل لا عن حجّيته، إذ لا خلاف لأحد فيها بعد إحراز الصغرى إلاّ عن بعض الأخباريين، و هو بمكان من الضعف لا يلتفت إليه لكونه مصادمه للضروره، و شبهه فى مقابله البدييه.

و الحاصل: أنّ المسائل الأصولية العقلية- الدائره بين الأعلام الواقعه محالّ للنقض و الإبرام- لا يرجع الكلام فيها إلا إلى الصغرى  
إلا- أنّ البحث في بعضها إنّما يقع عن حكم العقل المستقلّ، و في بعضها عن حكمه التبعي، كما في المقام و في أكثر المسائل  
المشار إليها.

و بالجملة: كلّما يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي الفرعي من حيث

١- تذكير الضمير باعتبار رجوعه على العلم.

٢- الكافي: ٣-٢- كتاب الطهاره- باب: الماء المذى لا ينجسه شىء- ح: ١ و ٢. و الاستبصار: ١-٦- كتاب الطهاره- أبواب  
المياه و أحكامها- باب مقدار الماء المذى لا ينجسه شىء- ح: ١ و ٢. و صدر الحديث في المصدرين هكذا: [إذا كان الماء  
قدر...].، و كذا في الوسائل: ١-١١٧-١١٨- كتاب الطهاره- أبواب الماء المطلق- باب: ٩ عدم نجاسه الكثر...- ح: ١ و ٢ و ٥ و ٦.

ص: ٢١٢

كونه طريقا إليه فهو من المسائل الأصولية (١)، و يقابلها الفرعيه، و هى ما لم تكن واقعته في طريق الاستنباط بمعنى أنّ المطلوب  
فيها ليس ما يكون من مقدّمات استنباط الحكم الفرعي، بل نفس الحكم الفرعي، بحيث لا يتوقّف العمل بعده على استنباط  
حكم آخر، بل يترتب عليه العمل بلا واسطه استنباط حكم آخر، و لذا تعرّف بما يتعلّق بكيفيه العمل بلا واسطه. فمن هنا اتّضح  
الفرق بين المسأله الأصوليه و الفرعيه.

و خلاصه الفرق: أنّ الأولى عبارته عن المسأله الممهده لاستنباط طريق استنباط الحكم الفرعي بحيث يكون النتيجة و المطلوب  
فيها من مقدّمات استنباط الحكم الفرعي، لا نفس الحكم الفرعي، فلذا لا تتعلّق بكيفيه العمل بلا واسطه، بل إنّما تتعلّق بها بعد  
استنباط حكم آخر، و الثانيه عبارته عن المسأله الممهده لاستنباط نفس الحكم الفرعي المذى يتعلّق بالعمل بلا واسطه استنباط  
حكم آخر.

لا- يقال: مسأله وجوب الصلاه- مثلا- أو الصوم أو الحج أو الزكاه من المسائل الفرعيه قطعاً، و مع ذلك لا تتعلّق بكيفيه العمل  
بلا واسطه، بل إنّما تتعلّق

١- إن قلت: هذا يقتضى أنّه لو وقع البحث عن وجود الكتاب أو السنّه أو الإجماع [الكلمه غير واضحه و أثبتناها استظهاراً. فافهم].  
فيكون المسأله أصوليه. قلنا: نعم، لكنّه لا- يقع البحث عنها صغرى لسهوله طريق إحرازها فيها- و هو الحسن- بخلاف الأمور  
العقلية، فإنّ طريق إثبات صغرياتنا أيضاً إنّما ينتهى إلى البراهين العقلية [هنا كلمه غير مقروءه في الأصل، و الظاهر أنّها لا تخلّ  
بالمعنى]. و المقدّمات النظرية، و هذا هو الوجه في تعرّضه للبحث فيها صغرى دون المسأله المدوّنه. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢١٣

بها بعد استنباط تلك الموضوعات الشرعيه- و هى الصلاه و ما بعدها- من الأدلّه الشرعيه، فإذن لا فرق بينها و بين مسأله مقدّمه

الواجب و مسأله الأمر بالشئ ء.

لأننا نقول: الذى نفيناه فى الفرعيه و أثبتناه فى الأصوليه من الواسطه إنما هو الاحتياج إلى استنباط حكم آخر لا مطلق الاستنباط، و لا ريب أن المحتاج إليه فى المسائل المذكوره ليس استنباط حكم آخر، بل إنما هو استنباط موضوع الحكم الفرعى المستنبط، بخلاف مسأله الأمر بالشئ ء- مثلا- فإنها- مضافا إلى حاجتها إلى ذلك- محتاجه فى تعلّقها بعمل المكلف إلى استنباط حكم آخر، و هو وجوب المأمور به المضيّق مثلا.

و كيف كان فالمسأله بالاعتبار المذكور داخله فى المسائل الأصوليه العقليه، و باعتبار وقوع السؤال فيها عن لوازم الوجوب و أحكامه إذا قصد به توضيح معرفه الوجوب- الذى هو أحد الأحكام المبجوث عن حقيقتها فى المبادئ الأحكاميه- تدخل فى المبادئ الأحكاميه، فإن الغرض فيها لما كان معرفه الحكم و الحاكم و المحكوم عليه و به و أقسام الحكم من التكليفى و الوضعى بأقسامهما، و قد يتوقّف معرفه بعض الأقسام على معرفه بعض لوازمه و أحكامه، فلذا قد يقع البحث فيها عن لوازم بعض تلك الأقسام و أحكامه نظرا إلى توضيح الحال فى الملزوم، و لا ريب أن وجوب المقدمه من لوازم وجوب ذيه و من أحكامه فهو من أحكام الوجوب الذى هو أحد الأقسام المقصود معرفتها ثمه من الأحكام، و لأجل ذلك ذكر بعض المسأله فى المبادئ الأحكاميه.

و باعتبار وقوع السؤال فيها عن وجوب المقدمه التى هى من فعل المكلف تدخل فى المسائل الفرعيه.

و باعتبار وقوعه عن دلالة الأمر عليه لفظا تدخل فى المبادئ اللغويه.

فإذا عرفت ذلك فهل النزاع فى المقام إنما هو بالاعتبار الأول، أو الثانى،

ص: ٢١٤

أو بأحد الأخيرين (١)؟.

الظاهر أنه إنما هو بأحد الأولين، لا الثالث و ان كان يوهمه ظاهر قولهم:

(مقدمه الواجب واجبه، أو ما لا- يتم الواجب إلا- به واجب، أو لا-؟) إلا أن التأمل التام فى كلامهم و أدلتهم يقضى بأن مرادهم إنما هو إثبات الملازمه بين وجوب المقدمه و وجوب ذيه، لا إثبات وجوب المقدمه ابتداء.

هذا، مضافا إلى أنه لو كان الغرض ذلك فلا ريب أنه لا سبيل إلى إثبات ذلك إلا للعقل لعدم ما يدلّ عليه من الكتاب و السنّه أو الإجماع، فيتوقّف ثبوته على حكم العقل بالملازمه، فحينئذ لو كان النزاع هنا مع قطع النظر عن حكم العقل بالملازمه فهو كما ترى، و إن كان معه فالبحت عنه يغنى عن البحث فى وجوب المقدمه.

و لا الرابع، ضروره عدم اختصاص النزاع بالواجبات التى يكون الدال عليها الأوامر اللفظيه و إن كان يوهمه ذكر بعضهم تلك المسأله فى مباحث الأوامر كصاحب المعالم، لكنه يدفعه أنه- قدّس سرّه- لما لم يذكر فى كتابه المبادئ الأحكاميه و لا الأدلّه

العقلية، و كانت مباحث الأوامر أنسب حينئذ لأن تذكر فيها هذه، حيث إنّ الغالب من الواجبات ما يثبت باللفظ، فذكرها في طيّها لذلك كذكره مسألتي الأمر بالشيء و اجتماع الأمر و النهي، و أمّا غيره ممن تأخر عنه من

١- اعلم أنّ مرجع البحث في الأخيرين كليهما إلى وجه واحد، و هو ثبوت الملازمه عقلا بين وجوب شيء و وجوب مقدّمته، و النزاع فيهما إنّما هو في ذلك، إلا أنّ كون المقام من المبادئ الأحكاميه أو الأصوليه العقلية يدور مدار الغرض من البحث، فإن كان الغرض توضيح حال الحكم الوجوبيّ فيدخل في المبادئ الأحكاميه لتمهيدته حينئذ لمعرفة بعض أقسام الحكم، فهو متمهّد لمعرفة الحكم في الجملة، و إن كان الغرض التوصل به إلى معرفه الحكم الفرعيّ - و هو وجوب المقدمه - فيدخل في المسائل الأصوليه لصدقها عليه، لكونه ممهّدا لاستنباط الحكم الشرعيّ الفرعيّ. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢١٥

الذين ذكروها في مباحث الأوامر مع تعرّضهم للدلاله العقلية فهو إنّما لمجرّد التبعية له - قدّس سرّه -.

هذا، مضافا إلى أنّه لم يستدلّ أحد من المثبتين على وجوب المقدمه بظهور الأمر فيه لفظا و إن وقع إنكار الدلالات الثلاث في كلام بعض المنكرين، لكنّه بعد ظهور المراد لا بدّ من حمله على شدّه النكير.

و كيف كان فالظاهر - بل المقطوع به - أنّ النزاع في ثبوت الملازمه عقلا - بين وجوب شيء و بين وجوب مقدّمته، فتكون المسأله عقليه.

و حينئذ إن تعلّق الغرض بتوضيح الحكم الوجوبيّ بذكر بعض لوازمه فيناسب ذكرها في المبادئ الأحكاميه، و إلاّ ففي الأدلّه العقلية كما فعله بعضهم، فتكون من المسائل الأصوليه العقلية.

و من هنا ظهر ضعف ما يظهر من سلطان المدقّقين (١) - قدّس سرّه - من كون النزاع في المقام لغويا، حيث قال - في ردّ استدلال المانعين من وجوب المقدمه، بأنّه لو كان الأمر مقتضيا له لامتنع التصريح بنفيه (٢) -:

(أقول: فيه نظر، إذ صحّحه التصريح بعدم وجوب المقدمه لا ينافي ظهور وجوبها عند عدم التصريح، إذ يجوز التصريح بخلاف ما هو الظاهر، كما في القرائن الصّيارفه في المجازات عن المعاني الحقيقيه، إذ الخصم لا يدعى إلاّ ظهور وجوب المقدمه عند إيجاب ذى المقدمه مع عدم دليل و قرينه، إلاّ أن يدعى عدم الفرق بين التصريح و عدمه، و هو في مرتبه المدعى، فتأمل). انتهى كلامه رفع مقامه.

و توضيح الضعف: أنّ مراد المستدلّ بالامتناع و الجواز إنّما هو الامتناع

١- راجع حاشيته [قده] - على المعالم - المطبوعه في ذيل شرح معالم الدين للمولى محمد صالح المازندراني [ره]: ٢٨٢.

٢- معالم الدين: ٦١.

و الجواز العقليان بمعنى الحسن و القبح، يعنى أنه لو كان الأمر مقتضيا عقلا لوجب المقدمه - بمعنى ثبوت الملازمه بينه و بين وجوب ذبيها - لقبح التصريح بخلافه، و ليس مراده نفى الظهور اللفظى حتى يتجه عليه ما أورده - قدس سره - بل المراد نفى الملازمه عقلا، فيتجه الاستدلال، و ينقلب الإشكال فافهم.

و كيف كان فالمتأمل المنصف يجد الاستدلال المذكور كالصريح - بل صريحا (١) - فى كون المدعى نفى الملازمه عقلا و أنّ النزاع فيها.

نعم على تقدير القول بعدم الملازمه (٢) يمكن عقد بحث آخر فى دلالة الأمر لفظا على وجوب المقدمه إذا كان المثبت لوجوب ذبيها الأمر اللفظى، و أمّا على تقدير ثبوت الملازمه فلا فائده فى البحث عن الدلالة اللفظيه أصلا.

ثمّ إنّه قد ظهر مما حقّقنا اندفاع ما قد يتوهم من كون المسأله فرعيه، نظرا إلى كون المطلوب و النتيجة فيها نفس الحكم الشرعى الفرعى، و هو وجوب المقدمه لا - العقليه، حيث إنّه لا - بدّ فيها أن يكون المطلوب عباره عن الدليل العقلى، و هو الحكم العقلى الذى ينتقل منه إلى الحكم الشرعى، فتخرج المسأله عن الأدله العقليه.

توضيح الاندفاع: أنّ المطلوب فى المقام - كما عرفت - ليس وجوب

---

١- فى الأصل: [بل الصريح.].، و ما أثبتناه هو الصحيح.

٢- إذ حينئذ يمكن تحقّق الوجوب فى الخارج على وجهين: أحدهما - ما يراد معه وجوب المقدمه أيضا. و ثانيهما - ما لا تعرّض معه لذلك، فيكون الحال فى المقام كما فى المفاهيم، حيث إنّه لا ريب أنّه لا ملازمه عقلا بين تعليق وجود شىء على وجود أمر و بين انتفاء الشىء الأوّل بانتفاء الثانى، بل التعليق فى الخارج يقع على وجهين: أحدهما ما يقصد به الانتفاء عند الانتفاء، و الآخر ما لا تعرّض له لذلك. و كيف كان فالبحث اللفظى إنّما هو بعد الفراغ عن إمكان وقوع الشىء المبحوث عنه على كلا الوجهين فى محلّ البحث، و إلّا فيلغى. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢١٧

المقدمه و ان كان يترتب عليه ذلك، بل إنّما هو مجرد الملازمه عقلا بين وجوب شىء و بين وجوب مقدمته.

و بعباره أخرى: إنّ النزاع فى أنّ العقل يستقلّ بالملازمه بينهما، و يجزم بها، أو لا؟ و لا ريب أن الحكم بالملازمه حكم عقلى ينتقل منه إلى الحكم الشرعى، و هو وجوب المقدمه ببتعدّد الحكم فدخلت المسأله فى الأدله العقليه. هذا لا إشكال فيه.

و إنّما الإشكال كلّه فى أنّهم بعد ما عرّفوا الدليل العقلى بما أشرنا إليه - أى الحكم العقلى الذى ينتقل منه إلى الحكم الشرعى - قسّموا حكم العقل إلى المستقلّ و غير المستقلّ، و جعلوا مسأله الحسن و القبح من الأوّل، و الالتزامات من الثانى، بل بعضهم لمّا رأى ذكر بعض الأصول العمليه فى الأدله العقليه، و رأى أنّ مفادها ليس إلّا - الحكم الظاهرى زاد (١) - قسما ثالثا، فقال: حكم العقل: إمّا ظاهرى، و إمّا واقعى، و الثانى: إمّا أن يستقلّ به العقل، و إمّا أن يحتاج إلى أمر آخر كخطاب من الشارع.

بيان الإشكال: أنا لا نرى حكم العقل في هذه الموارد من جهة الاستقلال الا كحكمه في مسأله الحسن و القبح.

توضيحه: أن في الموارد و الأمثله المذكوره للعقل المستقل أمورا ثلاثه:

الصغرى: و هو قولك- مشيرا إلى الفعل الخاصّ -: هذا مقدّمه للواجب.

و الكبرى: و هي قولك: كل (٢) مقدّمه للواجب واجبه شرعا.

و النتيجة: و هي أنّ هذا الفعل واجب شرعا، و لا ريب أنه لا مدخل للعقل أصلا في بعض تلك الأمور كالأوّل، ضروره أنّ كون شىء مقدّمه للواجب حسي، فلا سبيل للعقل إلى إحراز صفه التوقّف و المقدّميه، و أمّا وجوب ذى المقدّمه- الذى

١- فى الأصل: [فزاد]، و الصحيح ما أثبتناه.

٢- أى يلزم من وجوب كلّ واجب وجوب كلّ ما هو مقدّمه له. لمحرّره عفا الله عنه.

ص: ٢١٨

هو الواجب- فكذلك أيضا، بمعنى أنّه لا مدخل له فيه أيضا، فإنّ وجوبه حكم شرعى موظف من الشارع، و الحكم له مستقلاّ فى بعضها كالثانى، حيث إنّ الحاكم بالملازمه بين وجوب الشىء و بين وجوب كلّ ما [هو] مقدّمه له هو العقل لا غير، و لا مريه أنّ حكمه بها لا يتوقّف على وجود واجب فى الخارج شرعى أو غيره، بل هو مستقلّ فيه و لو فرض امتناع حصول واجب و صدور خطاب من الشارع فى الخارج.

و أمّا الثالث- أعنى النتيجة- فلا ريب أنّ الحاكم به إنّما هو الحاكم بوجوب ذى المقدّمه، فإنّك بعد إحراز كون الفعل الخاصّ مقدّمه لواجب، و بعد الالتفات إلى حكم العقل بالملازمه بين إيجاب شىء و بين إيجاب مقدّمته- سواء كان الأمر هو الشارع أو غيره- تستنتج من هاتين المقدّمتين أنّ هذا الفعل واجب من قبل من أوجب ذى المقدّمه، فإذا فرض كونه هو الشارع فيكون الحاكم فى النتيجة هو الشارع، أو غيره فهو، و كيف كان، فوجوب المقدّمه إنّما هو من قبل من أوجب ذاهما، فإن كان وجوبه شرعيا فيكون وجوبها كذلك، أو غيره فغيره، و لا- ريب أنّ الحاكم بوجوب ذى المقدّمه- فى محطّ النظر و محلّ البحث- هو الشارع لا غير، فتكون النتيجة- و هي وجوب الفعل الخاصّ- شرعيه أيضا، غايه الأمر أنّ استفادته تبعيه، فإن شئت سمّيه بالوجوب الشرعى التبعي، و أمّا تسميته بالعقل التبعي فلا وجه لها، فإنه و إن كان تبعيا إلاّ أنّه شرعى- كما عرفت- لا عقلى، فيكون الحال فى الأمر الثالث نظير الحال فى الأوّل من جهة عدم مدخل للعقل فى حكمه أصلا.

و الحاصل: أنّ الحكم فى الموارد الثلاثه كلها: إما شرعى مستقلّ، أو تبعي (١)، و إما عقلى مستقلّ، و أمّا التبعي منه فقد عرفت انتفاءه.

١- فى الأصل: [التبعي]، و الصحيح ما أثبتناه فى المتن.

ص: ٢١٩

هذا توضيح الإشكال في مقدّمه الواجب، و مثله الكلام في سائر الاستلزمات و المفاهيم أيضا بناء على أن لا يكون التلازم فيها لفظيا- أى لا يكون بينا بالمعنى الأخصّ- إذ عليه فحكم العقل بانتفاء الحكم المعلق على شىء عند انتفاء ذلك الشىء حكم عقلى مستقل لا يحتاج إلى خطاب من الشارع، فظهر بطلان تقسيم حكم العقل إلى غير المستقلّ.

و يتلوه في الضعف تقسيمه إلى الواقعي و الظاهري.

و توضيحه: أن في موارد الأصول العمليه كالبراءه مثلا أيضا أموراً ثلاثه:

الصغرى: و هى أنّ هذا الشىء مشكوك الحكم.

و الكبرى: و هى أنّ كلّ مشكوك الحكم يقبح العقاب عليه، و أنه يلزم من كونه مشكوكا فيه كونه مباحا من قبل المكلف- بالكسر-.

و النتيجة: و هى أن هذا الشىء يقبح العقاب عليه، و أنه مباح من قبل المكلف.

و لا- ريب أنه لا- مدخل للعقل فى الأوّل أصلا، فإنه إنما يحرز بالوجدان لا غير. و أما الثانى فلا ريب أنّ الحكم المذمى من قبل العقل هو الملازمه و قبح العقاب، و لا ريب أنّ الملازمه أمر واقعي جدا، و أن العقاب قبيح واقعا قطعا.

و كيف كان فذلك حكم عقلى مستقلّ واقعي، و أما كونه مباحا فليس من حكم العقل فى شىء أصلا، و إن كان مدركه العقل، بل هو حكم شرعيّ ظاهريّ يكشف عنه العقل، فما يكون ظاهريا ليس بعقليّ، و ما يكون عقليا لم يكن ظاهريا، كما أنه لم يكن تبعيا.

و الحاصل: أنّ المذمى هو حكم العقل واقعي مستقلّ، فإنّ إجراء البراءه فى موارد جريانها إنّما هو لحكم العقل القطعيّ بقبح العقاب من دون تمام الحجّج، بل تسميته حكما أيضا لا يخلو عن مسامحه إلا أن يعمّم الحكم إلى مطلق الإثبات و النفي، و كذا فى الاحتياط فى موارد جريانه، فإنه أيضا لحكم العقل

ص: ٢٢٠

المستقلّ بلزوم دفع الضرر المحتمل.

و أمّا أصاله الإباحه: فالمراد بها الإباحه الواقعيّ الشرعيه- كما يظهر من بعض أدلّه النافين- فإنّ محلّ النزاع ثمّه فى الأشياء المشتمله على المنفعه الخاليه عن المفسده، فيبحث عن أنّ العقل هل يحكم بالإباحه من قبل الشارع واقعا و يدركه، أو لا؟ فإدراك العقل واقعي و كذا مدركه.

و من وجوه النافين وجود الحكم الشرعي على خلاف الإباحه فى بعض أفراد محلّ النزاع، فمعه لا يستقلّ العقل بذلك الحكم.



هذا، و يمكن الذبّ عن الإشكال الأوّل- المتوجّه إلى تقسيم حكم العقل إلى الغير المستقلّ:- بأنّ الظاهر أنه ليس المراد تقسيم حكم العقل نفسه- أى مدركه بالفتح- كما هو الظاهر من لفظ الحكم، بل المراد تقسيم استنباط العقل للحكم، و أنه تسامح في العبارة، إذ لا- ريب أنّ طريق الاستنباط في حكم العقل قد يكون بتمامه- صغرى و كبرى- عقليا، و قد يكون ملفقا منه و من الشرعى بحيث لو لا ثبوت الصغرى أو الكبرى من الشرعى لم يكن العقل مدركا لما يدركه مع فرض الثبوت.

أو يقال: إنّ المراد تقسيم الحكم نفسه، لكن باعتبار الاستنباط، و هذا هو الأجود الذى ينبغى أن يحمل عليه كلماتهم.

و عن الإشكال الثانى- المتوجّه إلى تقسيم بعضهم إياه إلى الظاهرى:-

بأن المراد تقسيم حكم العقل باعتبار ما ينتقل منه إليه من الحكم الشرعى.

فافهم.

**الثانى: ينبغى التعرّض لمفردات كلامهم الواقع محلا للخلاف فى المقام- و هو قولهم: مقدمه الواجب واجبه أو لا؟- كى يرتفع الإجمال، و يتّضح الحال فى مقالهم من جهه معرفه محلّ الخلاف**

**اشاره**

الثانى(1): ينبغى التعرّض لمفردات كلامهم الواقع محلا- للخلاف فى المقام- و هو قولهم: مقدمه الواجب واجبه أو لا؟- كى يرتفع الإجمال، و يتّضح الحال فى مقالهم من جهه معرفه محلّ الخلاف

، فنقول:

١- أى [الأمر الثانى] على ما فى هامش المخطوطه.

ص: ٢٢١

المقدّمه لغه: هى ما قدّم أمام شىء، و المراد بها فى المقام إنما هو ما يتوقّف عليه فعل الواجب، و النسبه بينهما هى العموم المطلق، إذ ما يتوقّف عليه الفعل له تقدّم طبعى على حصول الفعل، و هو نوع من التقدّم، فيكون من أفراد المقدّمه لغه.

ثمّ المقدّمه- أى ما يتوقّف عليه حصول الواجب- تنقسم إلى داخلى و خارجى:

و الأوّل: منحصر فى الأجزاء، و ينطبق عليها بحيث لا يتعدّها.

و الثانى: إلى السبب، و الشرط، و المعدّد، و فقد المانع.

و هذه الأقسام كلها- حتى المقدّمات الداخليه- مشتركه فى كونها دخيله فى وجود ذى المقدّمه، و فى أنّها يلزم من عدم كلّ منها عدمه.

ثم السبب في اللغة: ما يمكن التوصل به إلى غرض، و منه سمي الحبل سببا.

و في اصطلاح أهل العلم عرفوه: بما يلزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم. و الظاهر أنّ ذلك من النقل من العام إلى الخاص، لأنّ السبب الاصطلاحي أيضا نوع منه و فرد له، لأنّه مما يمكن التوصل به إلى غرض هو المسبّب.

ثمّ إنّ قولهم: (و يلزم من عدمه العدم) يحتمل أن يكون جنسا لجميع أقسام المقدمه- كما أشرنا إليه- بحمل الموصوله على الأعمّ من الأمر الوجوديّ مع حمل العدم أيضا على الأعمّ مما يقابل الوجود، ليشمل عدم العدم الذي هو الملازم للوجود أو عينه، ليشمل عدم المانع، فيكون قولهم: (ما يلزم من وجوده الوجود) فصلا مخرجا لغير السبب من الشرط، إذ لا يلزم من وجوده الوجود، و المانع أيضا كذلك، فإنه يلزم من وجوده العدم و لا يلزم من عدمه الوجود.

لكن هذا خلاف ما هو المتعارف في الحدود من تقديم الجنس و تأخير الفصل عنه، و إن كان يحتمل أن يكون العكس هنا لنكته، و يحتمل أن يكون

ص: ٢٢٢

نظرهم في الجزء الأول إلى إخراج الشرط و في الثاني إلى إخراج المانع فقط لكن لا يخفى عدم الحاجه إلى القيد الثاني في إخراج شيء من المقدمات الغير السببيه من الشرط و غيره، بل يكفي في إخراجها الجزء الأول من الحدّ.

أما الشرط: فواضح و ان كان واقعا جزءا أخيرا للعلّه التامه، لأنّ كلمه (من) في الحدّ للنشوء، و مقتضاها حينئذ كون السبب ما يكون منشأ لحصول المسبّب، بحيث يستند الأمر- الذي هو حصول المسبّب- إليه، و الشرط في الفرض المذكور ليس كذلك، فإنّ التأثير ليس مستندا إليه و ان كان تحقّقه في الخارج متوقّفا عليه، بل إنّما هو مستند إلى المجموع منه و من المقتضى أو خصوص المقتضى، كما هو الحقّ، و ستأتى البيّنه عليه.

و أما المانع: فإن جعل نفسه من المقدمات تسامحا- كما فعله بعضهم- فواضح خروجه، إذ لا يلزم من وجوده الوجود، بل يلزم العدم، و ان جعل عدمه منها نظرا إلى الواقع فكذلك، إذ لا يلزم من وجوده الوجود و إن كان متوقّفا عليه، و لو فرض كونه جزءا أخيرا للعلّه التامه بتقريب ما مرّ في الشرط.

و كيف كان، فظاهر التعريف أنّ السبب مرادف للعلّه التامه، كما هو كذلك عند أهل المعقول، لكن الظاهر- بل المقطوع به- مخالفته لها عند أهل المنقول، كما يظهر من تقسيمهم السبب إلى المجامع للمانع و الخالي عنه- و لذا زاد بعضهم في حدّه قيد (لذاته) لإدخال القسم الأول و هو المجامع للمانع- و من احتجاج السيّد (١)- قدس سرّه- الآتي على وجوب السبب بأنّه مع وجود السبب لا بدّ من وجود المسبّب إلاّ أن يمنع مانع، فلو كان المراد بالسبب العله التامه لناقض الأشياء المذكوره ما قبلها.

و أيضا من أقوال المسأله القول بوجوب المقدمه مطلقا، و القول بوجوب

السبب دون غيره، و كلاهما متفقان على وجوب السبب، بل ادعى بعضهم خروجه عن محلّ النزاع و جعله فى غيره.

و لا ريب أنّ المراد بالوجوب فى المقام ليس الوجوب العقلى أى اللابديّه و التوقّف، إذ لا يعقل بعد إحراز كون شىء مقدّمه لشىء الخلاف فى وجوبه العقلى، فإنّه راجع إلى الخلاف فى مقدّميته لذلك الشىء، فيخالف الفرض، بل المراد به الوجوب الشرعى التكليفى.

و لا- ريب أنّه لا يعقل التكليف بغير المقدور محضاً، أو ما يكون مركّباً منه و من المقدور، فإنّه أيضاً غير مقدور، و لا ريب أنّ كثيراً من أجزاء العلّه التامّه من الأمور الاضطراريه الخارجيه عن قدره المكلف كحياته و قدرته و صحته و غير ذلك من الأمور الاضطراريه المتوقّف عليها فعل الواجب، فلو كان السبب فى المقام عبارته عن العلّه التامّه [لم] يعقل (١) القول بوجوبه، لأنّ وجوب المركّب عين وجوب أجزاءه، لأنّها عينه و إن كانت تغايره (٢) اعتباراً، فإنّها إن لم تجب باعتبار كونها مقدّمه لتحصيل الكلّ فتجب باعتبار كونها علّه لا- محاله، و المفروض خروج بعض الأجزاء عن القدره، فيمتنع التكليف به عقلاً، فتبيّن مخالفته للعلّه.

و ظهر من ذلك: أنّ محلّ النزاع فى مقدّمه الواجب إنّما هو فيما يكون من الأفعال الاختياريه للمكلف المتوقّف عليها فعل الواجب لا- مطلق المقدّمه، و أنّ المراد بلفظ المقدّمه أو ما يتوقّف عليه الواجب- الواقعيين فى عنوان النزاع اللذين هما المقسم لأقسام المقدّمه- ذلك لا الأعمّ.

فإن شئت توضيح الحال فراجع (٣) موارد إطلاق السبب و مواضع تحديده،

١- فى الأصل: فلا يعقل ..

٢- فى الأصل: تغايرها ..

٣- فى الأصل: فراجع إلى ..

فإنّهم عزّفوه فى مواضع:

منها: مبحث الحكم الوضعى من مباحث المبادئ الأحكاميه، حيث إنّهم عزّفوه بما ذكر، و جعلوا منه أسباب الأحكام الشرعيه، كالوقت لوجوب الواجب الموقّت به، و كالندور، و العهود، و الأيمان لوجوب ما التزم به و غير ذلك.

و منها: مبحث تداخل الأسباب فإنّهم أيضاً أطلقوه على أسباب الحكم الشرعى.

و منها: ما نحن فيه كما عرفت.

و لا ريب أن أسباب الحكم فى الموضوعين الأولين كأسباب الموضوع كما فى المقام ليس شىء منها علّه تامّه للحكم الشرعى، بل يتوقّف على فقد المانع لا- محاله كتوقّف وجوب الصلاه فى الوقت مثلا على عدم الإغماء أو الجنون أو المرض البالغ حدّ العجز- مثلا- و هكذا فى غيره من أمثله الأحكام الشرعيه المعلقه على الأسباب.

و بالجملة: معنى السبب فى جميع تلك المواضع واحد جدّاً فإنّ معناه المفهوم الأعمّ الشامل لكلّ من سببى الحكم و الموضوع، و التعريف المتقدّم لا يختصّ بأحدهما و ان كان قد اختصّ سبب الحكم بتعريف آخر، فعرفوه بالوصف الظاهر المنضبط الذى دلّ الدليل على كونه سببا للحكم و مقتضيا له أو معرّفا على اختلاف التعيين، نظرا إلى الخلاف فى أنّ أسباب الشرع مقتضيات أو معرّفات.

نعم، الفرق بين السبب المتنازع فيه فى المقام و بينه فى المبادئ الأحكاميه و مسأله تداخل الأسباب كما أومى إليه من وجهين:

أحدهما- أنّ المراد به فى المقام إنّما هو سبب الموضوعات المتعلّق بها الحكم

ص: ٢٢٥

الشرعى و هو الوجوب، و فى ذينك المقامين إنّما هو سبب الحكم الشرعى (١). فإن شئت قلت: المراد به فى المقام ما يكون سببا لتحقق الواجب و حصوله فى الخارج، و فى ذينك الموضوعين ما يكون سببا لثبوت الوجوب و توجيهه نحو المكلف.

و ثانيهما- أنّه لا خلاف فى كون السبب فى المقام مقتضيا لوجود المسبّب بخلافه فى ذينك الموضوعين، حيث إنه اختلف فى كون أسباب الأحكام الشرعيه مقتضيات، فذهب بعضهم إلى أنّها معرّفات، فتكون مقتضيه بالنظر إلى ظاهر الأدلّه الشرعيه الداله على سببيتها.

فإذا علم عدم ترادف السبب عندهم للعلّه التامه و خروج فقد المانع عنه، فهل المراد به المركّب من الشرط و المقتضى- و هو ما ينشأ منه الأثر و يستند إليه- أو خصوص المقتضى مطلقا، أو مقيدا بكونه مجامعا للشرط بأن يكون نفس القيد- و هو الشرط- خارجا؟

الظاهر- من تقسيم بعضهم السبب إلى المجامع للشرط و المفارق له، و من القول بالتفصيل بين السبب و الشرط بوجوب الأوّل دون الثانى- أنّ المراد به خصوص المقتضى، لا المركّب منه و من الشرط:

أمّا دلالة الأوّل- و هو تقسيم السبب إلى المجامع للشرط و إلى المفارق له- فواضحه (٢).

و أمّا الثانى (٣) فلأنه لو كان الشرط جزء منه لما بقى معنى لذلك التفصيل

١- اعلم أنّ النسبه بين سبب الحكم و سبب الموضوع إنّما هى العموم من وجه لصدق الأوّل فى مثل الدلوک و نحوه دون الثانى، و صدق الثانى فى مقدّمات الواجب المطلق دون الأوّل، و اجتماعهما فى صيغه العقود و الإيقاعات، إذ لا ريب أنّ الصيغه سبب لتحقق موضوع العقد و الإيقاع فى الخارج و سبب توجيه الأحكام الشرعيه نحو المكلف من وجوب الوفاء و غيره من

الأحكام. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- فى الأصل: .. فواضح.

٣- و هو القول بالتفصيل بين السبب و الشرط.

ص: ٢٢٤

أصلاً، إذ لا يعقل وجوب المركّب مع عدم وجوب جزء منه، بل وجوبه مستلزم لوجوب جميع الأجزاء لأنها إمّا عينه أو مقدّمات له، فلو لم نقل بوجوبها من باب المقدّمه فلا بدّ من القول بوجوبها باعتبار كونها عين المركّب، فلا يمكن نسبه مثل ذلك إلى من دون السيّد (قدّس سرّه)، فكيف به (قدّس سرّه)؟! و مقابلتهم السبب بالشرط أيضا مشعره (١) بما ذكرنا، و إن كان يحتمل أن يكون التقابل اعتباريّا من حيث الكليه و الجزئيه.

و يدلّ عليه أيضا إطلاقهم السبب على أسباب الحكم، كالوقت للصلاه بالنسبه إلى وجوبها، إذ لا ريب فى اشتراط البلوغ و العقل و غيره من الشروط أيضا، فقد أطلق السبب على المقتضى فقط.

لا يقال: إن المراد بالسبب فى باب تداخل الأسباب إنما هو المركّب من المقتضى و الشرط، بل و من عدم المانع أيضا، إلا من جهة اجتماع السبب مع مثله، فإن كان محلّ النزاع ثمّه فى الأسباب التى لم يكن لها مانع من التأثير فى مسبباتها إلا تعدّدها، فاختلف فى أنّ كلّاً من تلك الأسباب حينئذ بالنظر إلى ظاهر أدلّتها هل يؤثر فى مسبّب مستقلّ، و يترتب عليه حكم كذلك، كما فى صورته الاتّحاد، أو لا؟.

لأننا نقول: القدر المعلوم ثمّه أنّ مفروض البحث فى السبب إنّما هو حال كونه مجامعا للشرط و فقد المانع من غير جهة التعدّد.

و أمّا استعمال لفظ السبب فى المركّب من المقتضى و غيره فغير معلوم و لا مظنون، فلا شهادة لما ذكر على ذلك.

نعم يحتمل ذلك فى كلام السيّد- قدّس سرّه- حيث احتجّ على إطلاق

١- فى الأصل: مشعر ..

ص: ٢٢٧

الواجب بالنسبه إلى السبب: بأنّه محال أن يوجب علينا المسبّب بشرط اتفاق وجود السبب، إذ مع وجود السبب لا بدّ من وجود المسبّب، إلا أن يمنع مانع (١).

إلى آخر ما ذكره- قدّس سرّه- فإنّه لو كان مراده- قدّس سرّه- من السبب المقتضى وحده لما تمّ ما ادعاه من المحال أصلاً، لجواز فقد [بعض] من الشروط، بل وقوعه كثيرا غايه الكثره.

لكن غايه ما يستفاد من ذلك اعتبار الشرط، أمّا اعتباره على نحو الجزئيه و إطلاق لفظه على المجموع فلا، لإمكان اعتباره على

نحو التقييد فيكون المراد به على هذا التقدير المقتضى وحده إلا أنه مقيد بكونه مجامعا للشرط.

و الظاهر أنّ مراده (قدس سره) بالمانع أيضا هو المانع الخارق للعاده، لا مطلق الموانع كما فهم بعض المحققين من المتأخرين (٢). أيضا، إذ لو كان المراد هو الثاني لاستهجن أخذ المدعى الامتناع و الاحتجاج عليه بما يتخلف كثيرا عن المسبب، لأنّ الموانع المتعارفه كثيره لا تحصى، فلا بدّ من حمل الامتناع في كلامه على العادى، و حمل المانع على الخارق للعاده، ليّتجه الاستدلال، فيكون المراد بقوله:

(لا بدّ من وجود المسبب) أنّه لا بدّ من وجوده عاده.

و من هنا يظهر أنه -قدس سره- أراد بالسبب ما اعتبر فيه عدم الموانع العاديه أيضا.

لكن ما قدّمنا من تقسيمهم السبب إلى المجامع للشرط و المفارق له، و إلى المجامع للمانع و الخالى عنه يكفي في نفى اعتبار الشرط و عدم المانع في السبب مطلقا عندهم و إن علم اعتبارهما في كلام السيد، لكنّه بملاحظه ذلك محمول على التجوّز أو التقييد في معنى السبب، فيلزمه المجاز أيضا على بعض الوجوه.

١- لاحظ المصدر السابق.

٢- و هو صاحب هدايه المسترشدين: ٢٠٠.

ص: ٢٢٨

اما دلالة التقسيمين المذكورين على نفى اعتبارهما مطلقا فواضح، لأنّهما لو كانا معتبرين بأحد الوجهين لكان السبب منحصرًا في المجامع لهما، فلا يصحّ تقسيمه إلى الخالى عنهما، لأنّه من تقسيم الشئ إلى نفسه و إلى غيره المباين له، و هو كما ترى.

فظهر من ذلك أنّ المراد بالسبب في مصطلح أهل المنقول هو المقتضى لا غير و ان كان لا يساعد عليه التعريف المتقدّم: أمّا بدون زياده قيد (لذاته) فواضح، حيث إنّّه منطبق على العله التامّه، و أمّا معه فلعدم انطباقه على المقتضى المقرون بعدم الشرط، فإنّ المراد بقيد (لذاته) هو كون المقتضى محلى و نفسه، و هذا يصدق على ذلك، و إنّما لا يصدق على المقرون بالمانع، و لا على المقتضى المقارن لمثله مع كون كلّ منهما جامعا للشرط و فاقدًا للمانع عدا جهه الاجتماع، لأنّ (١) كلّ منهما سبب قطعًا، و لا يصدق عليه حدّه، فإنّه لا يلزم حينئذ من وجود كلّ واحد منهما الوجود و إن صدق الخلوّ مع نفيه. اللهمّ إلا أن يتعسف بجعل السبب حينئذ أحد الأمرين لا خصوص كلّ واحد منهما أو المجموع، فتأمل، و لا على السبب الذى يخلفه سبب آخر، فإنه لا يلزم من عدمه العدم. اللهمّ إلا أن يقال: بأنّ السبب حينئذ أحد الأمرين.

و قد يورد عليه بوجوه أخرى:

منها- النقض بالجزء الأخير من العله التامّه فإنّه يلزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم، فلم يطرد الحدّ، لكنّه بمعزل عن التحقيق، لأنّ الجزء الأخير إن كان هو المقتضى فهو ليس خارجا عن السبب، و إن كان شرطًا أو فقد المانع فقد عرفت خروجهما

بكلمه (من) لكونها نشويّه، ضروره أنّ الشرط و عدم المانع ليسا منشأين لوجود بحيث يقال: هذا من ذاك، بل من المقتضى، فإنه الذي يقال

١- في الأصل: فإنّ ..

ص: ٢٢٩

فيه ذلك.

و كيف كان، فالمتّجه من الإشكال ما ذكره، أما غيره فهو بالإعراض عنه حرى، فيكفى الاقتصار على ذلك العدى سمعت حذرا من الإطناب المملّ.

ثمّ الأولى أن يعرف: بما يستند إليه المسبّب و الأثر على تقدير حصوله و إن لم يحصر المسبّب بعد- أعنى ما يكون منشأ له على تقدير حصوله فى الخارج، بحيث يقال: هذا من ذاك- فيشمل جميع أقسام السبب. فلاحظ و تدبّر. هذا تمام الكلام فى السبب.

و أمّا الشرط: فهو فى اللغة التعليق، و فى الاصطلاح: ما يتوقّف عليه عليه تأثير المؤثر، و من لوازمه أنه يلزم من عدمه عدم المشروط، لكنه لا يلزم من وجوده وجوده.

و الفرق بينه و بين الجزء واضح- مع اشتراكهما فى الصفات من التوقّف، و من لزوم العدم بعدمهما، و عدم لزوم الوجود بوجودهما- فإنّ الشرط خارج عن المشروط، و الجزء داخل فيه.

ثمّ الشرط قد يكون شرطا فى اقتضاء التأثير، و قد يكون شرطا فى فعليته، و الأول معتبر فى الفاعل، و هو المؤثر، و الثانى فى القابل، و هو محلّ التأثير.

و أيضا الشرط كالسبب ينقسم إلى شرط الحكم، و شرط الموضوع:

كالطهاره من الحيض و النفاس، حيث إنّها شرط فى وجوب الصلاه و جوازها، و يلزم من عدمها نقيض الوجوب و الجواز، و هو الحرمة.

و قد يكون الشىء مصداقا للأميرين كالطهاره من الحدث أكبره و أصغره، حيث إنّه شرط فى صحّه الصلاه و تحقّقها على نحو المطلوبه فى الخارج، و شرط فى جواز الدخول فيها أيضا بحيث يحرم الدخول فيها بدونها، بل و كذلك الطهاره من الحيض و النفاس أيضا، فإنّهما أيضا من شروط الصحّه.

ص: ٢٣٠

و كيف كان، فالظاهر أنّ النسبه بين الأمرين هى العموم من وجه كما فى السبب، فتدبّر. و محلّ النزاع فى المقام إنّما هو شرط

و أما المانع: فهو من المنع، و هو فى اللغه- كما فى القاموس- ضدّ الإعطاء، فالمانع ضدّ المعطى.

و فى اصطلاح أهل العلم (١): ما يلزم من وجوده العدم، و لا أثر لعدمه فى الوجود، و إن كان مما يتوقّف عليه الوجود.

و كيف كان، فهو ينقسم: إلى مانع السبب، و مانع الحكم، و الأوّل إلى مانع سبب الموضوع، و مانع سبب الحكم:

و عرّفوا مانع الحكم: بما اشتمل على حكمه تقتضى نقيض الحكم مع بقاء السبب و حكمته، و ذلك كالأبوه المانعه من القصاص لاشتمالها على كون الوالد سببا لوجود الولد، و ذلك يقتضى نفي القصاص، لثلا يصير الولد سببا لعدمه مع ثبوت القتل الذى هو السبب فى القصاص، و بقاء حكمته التى هى الحياه المشار إليها فى قوله عز من قائل: وَ لَكُمْ فى الْقِصَاصِ حَيَاةٌ (٢).

و قد يعرف أيضا بأنه الوصف الوجودى الظاهر المنضبط الذى يخلّ وجوده بحكم السبب مع وجوده و بقاء حكمته.

و عرّفوا القسم الثانى من مانع السبب- و هو مانع سبب الحكم:- بأنه ما يشتمل على حكمه تخلّ بحكمه السبب حتى تفضى إلى زوال السبب، و ذلك كالدين المانع من وجوب الخمس فى المكاسب لاقتضائه زوال السبب فى وجوبه، و هو وجود الفضل- أعنى ما يزيد على المئونه- و زوال حكمته التى هى مواساه أهل البيت عليهم السلام بما لا يعود على المالك بالمفسده، لوقوعه فى

---

١- بل فى العرف العامّ أيضا، بل لا يبعد كونه كذلك لغه أيضا. لمحرّره عفا الله عنه.

٢- البقره: ١٧٩.

ص: ٢٣١

الفضل، و إغناؤهم بذلك عن أوساخ الناس، إذ لا فضل مع الدين ليواسى به.

و مثله اللعان المانع من توارث الزوجين، لاقتضائه زوال سبب التوارث الذى هو الزوجية، و زوال الحكمه فى الميراث التى هى تمام المواصله، و كذا منعه من التوارث بين الوالد و ولده إذا كان اللعان فى نفي الولد.

و قد يعرف: بأنه الوصف الوجودى الظاهر المنضبط المستلزم لحكمه تقتضى نقيض حكمه السبب حتى تزيله.

و كيف كان، فمحلّ الكلام فى المقام إنّما هو مانع سبب الموضوع، و أما غيره فيقع الكلام فيه فى المبادئ الأحكاميه. و هو- أى مانع سبب الموضوع- أمر وجودى يخلّ وجوده بفعليه تأثير السبب فى إيجاد الموضوع مع وجود السبب، و بقاء حكم الموضوع، و بقاء حكمه ذلك الحكم، و ذلك كنجاسه محلّ الوضوء أو الغسل، و كردّ المالك فى البيع الفضولى بناء على كون الإجازة كاشفه لا ناقله.



وَأَمَّا الْمَعْدَّةُ: فَهُوَ مِنَ الْإِعْدَادِ، وَهُوَ: لَغَةٌ - التَّهَيُّؤُ، فَهُوَ فِيهَا بِمَعْنَى الْمَهَيِّئِ - بِالْكَسْرِ - وَفِي الْأَصْطِلَاحِ عَرَفُوهُ - بِمَا يَلْزَمُ مِنْ مَجْمُوعِ وَجُودِهِ وَعَدَمِهِ الْوُجُودِ.

وَأَمَّا الْجُزْءُ فَوَاضِحٌ، وَهُوَ قَدْ يَكُونُ جُزْءً لِلسَّبَبِ، وَقَدْ يَكُونُ جُزْءً لِلْمَسَبِّبِ الَّذِي هُوَ الْوَاجِبُ فِيْمَا نَحْنُ فِيهِ.

وَقَدْ يُقَالُ: بِخُرُوجِ الثَّانِي عَنْ مَحَلِّ النِّزَاعِ فِي الْمَقَامِ مَعْلَلًا بِأَنَّ الْأَمْرَ الْمُتَعَلِّقَ بِالْمَرْكَبِ - الَّذِي هُوَ الْوَاجِبُ - مُتَضَمِّنٌ لِلْأَمْرِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ جُزْءٍ.

وَيَتَّجِهُ عَلَيْهِ: أَنَّ الطَّلِبَ الْمُتَعَلِّقَ بِالْكَلِّ طَلِبٌ بَسِيطٌ، وَلَيْسَ لَهُ جُزْءٌ أَصْلًا - لَا خَارِجًا وَ لَا ذَهْنًا - حَتَّى يَنْحَلَّ إِلَى أَوْامِرٍ مُتَعَدِّدَةٍ، وَ هَذَا الطَّلِبُ الْبَسِيطُ إِنَّمَا تَعَلَّقَ بِالْكَلِّ - الَّذِي هُوَ عِبَارَةٌ عَنْ تَمَامِ الْأَجْزَاءِ - فَلَهُ تَعَلَّقَ بِكُلِّ جُزْءٍ.

وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى فَارْسِيَّةٍ: إِنْ طَلِبٌ بَسِيطٌ رُوي هَمَّةُ أَجْزَاءٍ رَفْتَهُ اسْتِ كَهْ هَرِّ كُوشِهِ أَزْ أَوْ تَعَلَّقَ بِجُزْئِيٍّ كَرَفْتَهُ اسْتِ نَهْ أَنْكَهْ مَنْحَلٌّ مِيشُودُ بِطَلِبَاتٍ عَدِيدَةٍ [كَهْ] هُوَ يَكُّ مُتَعَلَّقٌ بِجُزْئِيٍّ بِأَشَدِّ زَيْرًا كَهْ انْحِلَالِ فِرْعِ تَرْكَبٍ عَقْلِيٍّ اسْتِ وَ شَكِيٍّ

ص: ٢٣٢

نِيسْتِ دَرِ بَسَاطَتِ طَلِبِ مَذْكَورٍ وَ نَهْ أَنْكَهْ تَعَلَّقَ دَارِدُ بَهْرِ يَكُّ مُسْتَقْلًا بِطُورٍ لَا بِشَرَطٍ كَهْ هَرِّ يَكُّ أَزْ أَجْزَاءٍ مُطْلُوبٍ بِأَشَدِّ لَا بِشَرَطٍ زَيْرًا كَهْ لَا بِشَرَطِيَّتِ دَرِ أَجْزَاءِ خَارِجِيَّةٍ مَعْنَا نِدَارِدُ بِجَهْتِ إِيْنَكِهْ مَعْنَايَ لَا بِشَرَطِ إِيْنَسْتِ كَهْ صَدَقَ دَاشْتَهُ بِأَشَدِّ بَا انْضِمَامِ شَرَطِ نِيزِ، وَ شَكِيٍّ نِيسْتِ كَهْ خَلَّ صَدَقَ نِدَارِدُ مَثَلًا بَرِ خَلَّ مِمزُوجٍ بَهْ أَنْكَبِيْنِ، بِمَعْنَى إِيْنَكِهْ صَدَقَ بَرِ مَجْمُوعٍ كَنْدِ.

وَ بِالْجُمْلَةِ: مَعْنَى اللَّابِشَرَطِ أَنَّ يَكُونُ الْمَرْكَبُ مِنْ ذَلِكَ الشَّيْءِ وَ غَيْرِهِ أَيْضًا مِنْ مَصَادِيقِ ذَلِكَ الشَّيْءِ، كَمَا يُقَالُ - لِلْحَيَوَانَ الْمَرْكَبِ مَعَ أَحَدِ الْفُصُولِ الْمُنَوَّعَةِ لَهُ -: إِنْهُ حَيَوَانٌ.

وَ بِعِبَارَةٍ أُخْرَى: إِنْهُ لَا بَدَّ فِي الْأَمْرِ اللَّابِشَرَطِ مِنْ صَدَقِهِ عَلَى الْمَجْتَمَعِ مِنْهُ مَعَ الشَّرَطِ أَوْ عَدَمِ الشَّرَطِ، بِأَنَّ يَكُونُ الْمَرْكَبُ مِنْهُ وَ مِنْ كُلِّ مِنْهُمَا مِنْ مَصَادِيقِهِ الَّتِي يَصِحُّ حَمْلُهُ عَلَيْهَا، وَ هَذَا لَا يَصِحُّ فِي الْأَجْزَاءِ الْخَارِجِيَّةِ لِعَدَمِ [صَدَقَ] الْجُزْءِ عَلَى الْكُلِّ فِي الْمَرْكَبَاتِ الْخَارِجِيَّةِ.

هَذَا، مُضَافًا إِلَى أَنَّ كُلَّ جُزْءٍ مِنَ الْأَجْزَاءِ - فِي الْوَاجِبَاتِ الْمُتَنَازِعِ فِي مَقَدِّمَاتِهَا - إِنَّمَا يَكُونُ مُطْلُوبًا بِشَرَطِ الْانْضِمَامِ إِلَى سَائِرِ الْأَجْزَاءِ.

وَ كَيْفَ كَانَ، فَظَهَرَ بَطْلَانُ التَّعْلِيلِ بِتَضَمِّنِ الْأَمْرِ بِالْكَلِّ لِلْأَمْرِ بِالْجُزْءِ، لَمَّا عَرَفْتَ مِنْ عَدَمِ تَرْكَبِهِ أَصْلًا وَ مُطْلَقًا. نَعَمْ، التَّرْكَبُ ثَابِتٌ فِي مُتَعَلِّقِهِ، لَكِنَّهُ لَا يَصِيرُ مَنْشَأً لِذَلِكَ.

وَ التَّحْقِيقُ: أَنَّ لِلْأَجْزَاءِ اعْتِبَارِيْنِ:

أَحَدُهُمَا - أَنَّهَا عَيْنُ الْكُلِّ الْوَاجِبِ، لِأَنَّهُ لَيْسَ إِلَّا تِلْكَ الْأَجْزَاءُ.

ثانيهما- أنّها مقدّمة لحصول الكلّ، نظرا إلى كونه ملحوظا بلحاظ الوحده، كأن يلاحظ الصلاه- التي هي مركّبه من التكبير و القراءه و الركوع و السجود إلى آخر الأجزاء- أمرا واحدا، فيكون أجزاؤها مقدّمه لحصولها.

ص: ٢٣٣

لا- ريب في وجوبها على الأوّل، فإنّ الطلب المتعلّق بالكلّ- كما عرفت- إنّما يتعلّق بجميع الأجزاء، و يأخذ كلّ طرف منه شيئا منها.

و أما على الثاني فهي قابله لوقوعها محلا للبحث، فإنّها بهذا الاعتبار من أفراد محلّ النزاع- أعنى مقدّمه الواجب- لكنّ الأوّل لما لم يكن منفكّا عنها- فإنّه ليس مجرّد الاعتبار، بل وصف واقعي للأجزاء- فالوجوب ثابت من هذه الجهه، فتنتفي ثمره النزاع في وجوبها على الثاني، فيلغى (١) البحث عن وجوبها.

و كيف كان فكلمّا اتحدت المقدّمه مع ذيها في الوجود فهي لا تليق بالبحث عن وجوبها، لما مرّ، و ما نحن فيه منها.

و من هنا يظهر انتفاء الثمره في الخلاف في أجزاء السبب من حيث إنها أجزاء السبب: أما على القول بعدم وجوب السبب، فيلزم عدم وجوبها بالأولى، و أمّا على وجوبه فيلزم وجوبها من الاعتبار المذكور، و هو اعتبار كونها عين السبب.

ثمّ المراد بالأجزاء أعّم من الأجزاء المادّيه بحيث تشتمل الهيئه أيضا.

و مرادنا بقولنا: الكلّ عين تمام الأجزاء جميع أجزائه من المادّيه و الهيئه، و إلّا- فواضح أنّ الكلّ- مطلقا- ليس عين أجزائها المادّيه كيف كان، بل الهيئه من الأجزاء أيضا في المركّبات الخارجيه، ضروره أنّ السرير ليس عباره عن أجزائه مطلقا حتى مع تفرّقها و انهدام هيئتها السريريه، بل هو هي مع الهيئه المخصوص.

نعم، هو عين الأجزاء المادّيه في المركّبات العقليّه، فإنّ الإنسان- مثلا- عين الحيوان و الناطق من دون مدخله للهيئه المخصوصه للإنسان، فافهم.

إيقاظ: قد حصر بعض المحقّقين (٢) المقدّمه في السبب و الشرط، و قد

١- الأنسب للسياق: فيلغو ..

٢- و هو المحقّق القمّي [ره] في القوانين: ١- ١٠٠.

ص: ٢٣٤

عرفت انقسامها إلى الجزء و عدم المانع و المعدّ أيضا، فبطل ما ذكره من الحصر.

نعم يمكن أن يقال: المعدّ ليس قسما مبينا للسبب و الشرط، بل قد يكون من الأوّل، و قد يكون من الثاني، فلا يبطل الحصر من

جهته، لكنه يبقى الإشكال بالنسبة إلى الجزء و الشرط لعدم تمشى ذلك فيهما.

و يمكن دفعه: بأن الظاهر بل المقطوع به أنه- قدس سره- أراد بالشرط الأعم منه و من الجزء و عدم المانع.

لكن يتجه عليه أن ذلك جرى على خلاف الاصطلاح فإنهم يقابلون الشرط بالجزء و عدم المانع، و يقسمون المقدمه إليه و إليهما أيضا. فتأمل (1).

١- وجه التأويل: منع اختصاص إطلاق الشرط بما يقابل غير السبب من الجزء و عدم المانع في الاصطلاح بل يمكن دعوى اشتراكه فيه بين ما ذكر و بين الأعمّ الشامل لجمعها. نعم، ظهور ما ذكرته عن الإطلاق لا يقدر المنصف على إنكاره، فافهم. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٢٣٥

### [في المقدمات العقلية و العاديه و الشرعيه]

ثم إنهم قسموا المقدمه أيضا إلى عقلية و عاديه و شرعية، و مرادهم بالشرعية ما يكون جاعلها الشارع، بمعنى أنه لا يتوقف عليها الواجب عقلا و لا عاده.

و بعبارة أخرى: أنه لا ربط و لا ملازمه بينها و بين ذبها بالنظر إلى العقل و العاده إلا أن الشارع قد جعل الملازمه و الربط بينهما، لكن على هذا لا يحسن تقابلها بالعقلية و العاديه كما لا يخفى، إذ قضيه ذلك أن يكون التقسيم باعتبار جعل التوقف، و لا ريب أن العقل و العاده ليس شىء منهما جاعلا للتوقف.

أقول: هذا مضافا إلى عدم استقامه الكلام في الشرعية أيضا، لما حققنا في محلّه: أن الأحكام الوضعيه مما لا يقبل الجعل، بل إنما هي أمور واقعیه قد كشف عنها المطلع عليها، فمرجع اشتراط الصلاه بالطهاره إلى أن الشارع قد كشف عن توقف وجود الصلاه بحسب الواقع على الطهاره.

لا الجعل، فالشرعية ما يكون الحاكم بمقدمته الشارع، و العقلية ما يكون الحاكم فيها العقل، و كذلك العاديه ما يكون الحاكم فيها العاده.

العاديه ما يكون الحاكم فيها العاده.

قلنا: فلا يصح مقابله العقلية للشرعية، إذ حينئذ تكون الثانيه قسما من الأولى.

بيان ذلك: أن المقدمات الشرعيه لا تكون مقدمات للواجبات المتوقفه عليها إلا إذا كان الشارع قد اعتبر تلك الواجبات على وجه لا- تحصل هي على ذلك الوجه إلا- بهاتييك المقدمات، و إلا فلا تكون مقدمات، و لا ريب أن العقل مع ذلك الاعتبار قاض بالتوقف و المقدميه.

و إن قيل: إنَّ التقسيم باعتبار الإدراك، بمعنى أنَّ المدرك للتوقف إن كان هو العقل فالمقدمه عقليه، و إن كان هو الشارع فهي شرعيه، فلا تدخل الشرعيه في العقليه، ضروره أنه لا سبيل للعقل إلى إدراك التوقف فيها و كشفه عن مقدميتها، و إنما الكاشف عنها هو الشارع لا غير.

قلنا: فلا يصح حينئذٍ مقابله العاديه للعقلية و الشرعيه لعدم تمسُّي الاعتبار المذكور فيها، ضروره أنَّ العاده ليست مدركه للتوقف، بل إنما هي من القيود المأخوذه في موصوفها، بمعنى أنَّها من قيود التوقف الثابت في المقدمات العاديه لا من الكواشف عنه.

و بعبارة ثالثة: فارسيه: مقدمه عاديه آنست كه هر گاه قطع نظر شود از عادت توقف و ربطى بين او و بين ذى المقدمه نباشد اصلا، پس مقدميت او بملاحظه عادت خواهد بود، پس بنا بر اين عادت از اعتبارات مقدمه عاديه خواهد بود كه واقع مقدميتش نسبت بملاحظه او است نه آنكه در واقع صفت مقدميت را از براى و ثابت باشد و عاده از كواشف اين وصف باشد همچنانكه در عقليه و شرعيه است (۱).

هذا، و كيف كان، فلم يكن التقسيم المذكور باعتبار جامع بين الأقسام، فالأجود إيراد التقسيم على هذا الوجه:

المقدمه: إما يتوقف عليها ذوها في نفس الأمر مع قطع النظر عن ملاحظه شىء آخر، أو يكون توقفه عليها بملاحظه شىء، الثانيه هي العاديه كما عرفت.

۱- اما در عقليه واضح است و اما در شرعيه پس بجهت اين است كه شارع ايجاد وصف توقف در مقدمه نمى كند بلكه چيزى كه از اوست اعتبار تقييد مطلوبش ميباشد بمقدمات شرعيه و بدليل دال بر اين اعتبار كشف از ثبوت توقف مطلوبش بر اين مقدمات مينمايد كه با قطع نظر از اين دليل توقف در واقع ثابت است. لمحزره عفا الله عنه.

و الأولى أيضا: إما أن يكون العقل مدركا لمقدميتها مع قطع النظر عن بيان الشارع، أو لا، بل يكون المدرك و الكاشف عنها هو الشارع لا غير، فالأولى منهما عقليه، و ثانيتهما شرعيه.

و مرجع هذا التقسيم إلى اثنين: أولهما باعتبار ثبوت التوقف في الواقع و عدمه، و ثانيهما باعتبار الإدراك و الكشف، و لا بد من ذلك، و إلا لا يستقيم لو اقتصر على واحد كما عرفت.

### [في مقدمه الوجود و الوجوب و الصحه و العلم]

و قد ينقسم المقدمه: إلى مقدمه الوجوب، و مقدمه الوجود، و مقدمه الصحه، و مقدمه العلم:

و المراد بمقدمه الوجود هو مقدمه وجود الفعل المقابل للوجوب و الصحه و العلم، و إلا فالكلّ مقدمات الوجود بالمعنى الأعم كما لا يخفى، و النسبه بينها و بين مقدمه الصحه هي العموم المطلق كما لا يخفى، لأنّ كلّ ما هو مقدّمه الوجود مقدّمه للصحه لا محاله، و لا عكس كليا، لصدق مقدمه الصحه بدون مقدمه الوجود في بعض الموارد، كما في غير الأركان المتوقف عليها صدق أسماء العبادات في العبادات على القول بوضعها للأعم، و كما في شروط الصحه في المعاملات كإجازة المالك في البيع الفضولي و نحوه من شروط الصحه.

نعم، على القول بوضع ألفاظ العبادات للصححه فلا يتصور الانفكاك بينهما حينئذ في العبادات، بل يتساويان في الصدق حينئذ بالنسبه إلى العبادات فينحصر مورد انفكاكهما في المعاملات، لكن على القول بوضعها للأعم كما لا يخفى.

ثمّ إنه لا- إشكال في خروج المقدمه الوجوبيه عن محلّ النزاع في المقام كما يشهد تحريرهم له بمقدمه الواجب، ضروره أنّ الواجب إنّما هو عنوان للأفعال المتّصفه بالوجوب، فلا صدق له على الوجوب أصلا.

هذا، مضافا إلى أنه لم يقع الخلاف من أحد في عدم وجوب مقدمه الوجوب، كما أنه لا إشكال في دخول مقدمتي الوجود و الصحه فيه، ضروره كونهما مقدمتين للواجب الواقع في عنوان الخلاف في المسأله.

ص: ٢٣٩

و أمّا المقدمه العلميه فقد يقال بخروجها عن محلّ الخلاف معللا بأنّ النزاع في وجوب المقدمه إنّما هو في وجوبها الشرعي، لا الأعم منه و العقلي، إذ الوجوب العقلي مفروغ عنه في مقدمات الواجبات الشرعيه كيف؟ و إنكاره راجع إلى نفى مقدّميتها، إذ لا معنى للوجوب العقلي إلاّ للزوم الإتيان بالمقدمه في تحصيل ذبيها و كونها لا بدّ منها عند العقل، و ليس هذا إلاّ معنى المقدمه، و بعد فرض شيء مقدّمه و توقف ذلك الشيء عليها لا يعقل النزاع فيها من تلك الجهه لأدائه إلى التناقض.

و من الواضح أنه لا يعقل الوجوب الشرعي في المقدمه العلميه، ضروره أنّ وجوب كلّ مقدّمه إنّما يتبع وجوب ذبيها في الوجود و الكيفيه، و من المعلوم عدم وجوب تحصيل العلم بالمكلف به شرعا، و إنّما هو بحكم العقل و البراءه من باب الإرشاد، نظرا إلى لزوم تحصيل الأمن من تبعه العقاب بعد العلم باشتغال الذمّه بتكليف من المولى.

و أخبار الاحتياط أيضا وارده على طبق حكم العقل، فإذا لم يكن لدى المقدمه- و هو تحصيل العلم- وجوب شرعا فلا يعقل كون مقدمته واجبه شرعا، فلا يعقل النزاع فيها من تلك الجهه فهي على وجوبها العقلي الذي لا نزاع فيه مطلقا حتى في مقدمات الواجبات الشرعيه.

فحاصل الكلام بالأخره مرجعه إلى دعوى اختصاص محلّ النزاع بمقدمات الواجبات الشرعيه و بوجوبها الشرعي، و مقتضى ذلك خروج المقدمه العلميه عن موضوع محلّ البحث و عدم كونها من مصاديقه.

اللهم إلا أن يلتزم بأحد الأمرين:

أحدهما- دعوى وجوب تحصيل العلم الذي هو ذو المقدمه شرعا، نظرا إلى أخبار الاحتياط، أو إلى خصوص ما ورد في مطاوى

أخبار الاستصحاب من الأمر بتحصيل اليقين، بأن يدعى استفادة الوجوب شرعا من أحدهما أو كليهما

ص: ٢٤٠

حتى تدخل مقدمته في موضوع محل النزاع.

و ثانيهما- دعوى عموم النزاع بالنسبه إلى مقدمات الواجبات العقلية أيضا بتقريب: أن النزاع إنما هو في أنه هل يلزم من وجوب شيء وجوب مقدمته- إن شرعا فشرعا، و إن عقلا فعقلا. تبعا لوجوب ذلك الشيء- أو لا؟

بمعنى أنه هل يجب عند العقل أن يتوجه من الأمر بذى المقدمه أمر آخر بالنسبه إلى المقدمه من جهه كونها مقدمه لما أمر به، أو لا؟.

و بعبارة أخرى فارسيه:

چیزی و بین إيجاب مقدمه او، بمعنى اینکه باید [با] أمر بذى المقدمه أمر دیگری بمقدمه کرده باشد از روی أمرش بذى المقدمه یا نه؟

فإذا كان وجوب ذى المقدمه شرعيا فيقال: إنه هل يحكم العقل بلزوم صدور طلب آخر من الشارع بالمقدمه من جهه أمره بذيهها، أو لا؟ و إذا كان عقليا فيقال: إنه كما يحكم العقل بوجوب ذى المقدمه فهل يحكم من جهته بوجوب المقدمه أيضا- بمعنى أنه كما يلزم بذيهها فهل يلزم بها أيضا من جهه إلزامه بذيهها- أو لا؟ و هذا ليس من معنى المقدمه فى شيء حتى يقال: إنه لا- يقبل بوقوعه محلا- للنزاع، إذ معنى حكمه بالمقدميه إنما هو جزمه بالتوقف من غير اعتبار إلزام منه، و معنى إيجابه المقدمه إلزامه بإيجادها كما يلزم بتحصيل ذيهها.

هذا، لكن لا يخفى بعد الأول عن الإنصاف، و أما الثانى فليس بعيد كل البعد، لكن عليه يشكل دعوى دخول المقدمه العلميه (١) بجميع أقسامها فى محل

١- المقدمه العلميه على قسمين: أحدهما- ما عرفت. و ثانيهما- ما تكون مغايره لذيهها ذاتا و اعتبارا، كما فى غسل جزء من غير موضع الوضوء- مثلا- متصل بالجزء الأخير منه لتحصيل اليقين بغسل موضع الوضوء. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٤١

الخلاف، إذ لا يخفى أنها قد تكون متّحده مع ذيهها بالذات و مغايره له بالاعتبار، كما فى الصلوات إلى أربع جهات، و كالجمع بين القصر و الإتمام أو الظهر و الجمعه عند إجمال المكلف به.

و لقد قدّمنا لك سابقا فى الكلام فى دخول المقدمات الداخليه فى محلّ النزاع أو خروجها عنه: أنه إذا صارت المقدمه حالها كذلك- كما فى الأجزاء، و كما فى هذا القسم من المقدمه العلميه- فلا ثمره فى البحث فيها، فلا تليق هى للنزاع.

ولذا ادعى بعض الأساطين كالفاضل التونى (١) خروج القسم المذكور- من المقدمه العلميه- عن محلّ الخلاف معللاً: بأنّ الإتيان بها عين الإتيان بالواجب، فلا- يعقل النزاع فى وجوبها، وعلل أيضا: بكون وجوب ذلك القسم منصوفا عليه فى بعض الأخبار.

لكن الظاهر منه- قدس سرّه- بقريته تعليله الثانى دعوى وجوبها الشرعى، وقد عرفت ما فيه (٢) من أنّه يتوقف على كون وجوب ذيهما شرعياً، وقد مرّ خلافه. و أيضا لا- يخفى أنّ تعليله الثانى يخرجها عن محلّ النزاع، إذ النزاع إنّما هو فى الوجوب التبعى الحاصل من الأمر بذى المقدمه، وعلى ما ذكره من كونه منصوفا عليه يكون وجوبها أصلياً، فيدخل فى الواجبات الشرعيه، و يخرج

١- الوافيه: ١٠٠- ١٠١. و الطبعه الجديده: ٢٢١.

٢- و أورد عليه بذلك الإيراد السيد صدر الدين الشارح للوافيه [شرح الوافيه- مخطوط-]. على ما حكى عنه. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٤٢

عن مقدمه الواجب، إذ حينئذ هي نفس الواجب. هذا تمام الكلام فى لفظ المقدمه الواقع فى عنوان البحث.

و اما الواجب فتعريفه لا حاجه لنا (١) إليه، و إنّما المهمّ التعرّض لأقسامه، فنقول:

### قد ينقسم الواجب إلى مطلق و مشروط و يعبر عن الثانى بالمقيّد أيضا

، و لا- ريب أنه لم يثبت اصطلاح خاصّ منهم فى خصوص الواجب المطلق و المقيّد، بل الحال فيهما كسائر المطلقات و المقيّدات، و لا مريه أنّ الإطلاق و التقيّد أمران إضافيان. فقد يلاحظان بالنسبه إلى كلّ شىء بطريق الإيجاب الكلى فيهما، لكن لا شبهه فى عدم تحقّق مصداق لهما على هذا التقدير فى الخارج: أمّا المشروط بهذا المعنى فواضح، و أما المطلق فكذلك أيضا، ضروره أنّه ما من واجب إلّا و هو مشروط بالشرائط العامه كالبلوغ و القدره و العقل.

وقد يلاحظان أيضا بطريق عموم المتعلّق، لكن بعد إخراج الشرائط العامه، فالمطلق ما لم يقيد وجوبه بشىء سواها، و المقيّد بخلافه.

وقد يلاحظان بالنسبه إلى كلّ مقدمه، فيكون الواجب مطلقا بالنسبه إلى بعض المقدمات و مقيدا بالنسبه إلى الأخرى، و لعلّ الأخير أجود.

و إلى الثانى ينظر من فسّر المطلق بما يجب فى كلّ وقت و على كلّ حال فى كلّ وقت قدره الشارع إلّا لمانع على ما يظهر منه كما لا يخفى.

١- و إن شئت إجماله فنقول: إنه ما يكون تركه منشأ لاستحقاق العقاب في الجملة، فيشمل الواجب التخييري و الغيرى أيضا، لأنّ ترك الأوّل في صورته اجتماعه مع ترك الفرد الآخر موجب لاستحقاقه بلا شبهه، و الثانى موجب له مطلقا، فإنّ تركه مستلزم لترك ذى المقدمه الموجب له. و كيف كان، فيصدق على كلّ واحد منهما أنّه ما يكون تركه منشأ لما ذكر في الجملة، و هذا أجود ما يعرّف به الواجب. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٤٣

قال التفتازانى فى شرح الشرح(١): (قد فسّر الواجب المطلق بما يجب فى كلّ وقت و على كلّ حال، فنوقض بالصلاه، فزيد: (فى كلّ وقت قدره الشارع)، فنوقض بصلاه الحائض، فزيد: (إلا بمانع). انتهى كلامه.

لكن الفاضل المذكور تبعا للعضدى حمله على الوجه الأخير، فراجع كلامهما.

ثمّ إنّ الإطلاق و التقييد من الأوصاف- القائمه بالطلب الكامن فى نفس الأمر- التى يعتبرها الأمر فى طلبه، و تسميه الواجب بالمطلق أو المقيّد باعتبار اتّصاف الطلب المتعلّق به بأحد هذين الاعتبارين فى نفس الأمر فما لم يزل أحد هذين لم يختلف الاسم الذى سمى به الواجب بذلك الاعتبار.

فمن هنا ظهر فساد ما قد قيل: من أنّ الواجب المشروط يصير مطلقا عند حصول شرطه، إذ بحصوله لا يزول ذلك الاعتبار الذى حصل للطلب فى نفس الأمر، فهو الآن يصدق عليه أنّه ما علّق وجوبه على أمر، و ليس المشروط إلاّ هذا.

ثمّ إنّ الواجب هل هو حقيقه فى المطلق خاصّه، أو فى الأعمّ منه و من المشروط؟

الحقّ هو الثانى، نظرا إلى أنّه من المشتقات، و قد حقّقنا فى محلّه أنّها حقيقه فيما تلبس بالمبدأ حال النسبه، و سواء كان المبدأ مطلقا أو مقيدا، و لا- ريب أنّ وجوب الحجّ المقيّد بقيد الاستطاعه ثابت فعلا لمن لم يستطع بعد، فيكون الحجّ واجبا بهذا الوجوب المقيّد بذلك القيد. نعم، لا يطلق عليه الآن أنّه حقيقه واجب بقول مطلق، لعدم اتصافه حينئذ بالمبدأ كذلك، فيكون مجازا كما فى سائر المشتقات المطلقه على من لم يتلبس بعد بمبادئها.

١- شرح الشرح: ١- ٢٤٤.

ص: ٢٤٤

ثمّ إنّ الوجوب المطلق و المشروط هل هما من أفراد المطلق و المقيّد المعروفين، بأن يكون الأول كليّا و الثانى فردا منه، أو لا؟

الحقّ هو الثانى، لأنّ الظاهر أنّ هيئه الأمر ليست موضوعه للطلب بطريق عموم الموضوع له كما فى المصادر و سائر أسماء الأجناس بل كان بطريق عموم الوضع و خصوص الموضوع له كما فى المبهمات، فيكون وضعها حرفيا، فيكون معناه هى الطلبات الجزئيه الموجوده فى الخارج من الطالبين، غايه الأمر أنّه لم يعتبر فى وضعها خصوصيه الطالبين و ان كان المعنى الموجود لا- ينفكّ عنها، فيكون معنى الطلب المطلق هى الطلبات الجزئيه الحقيقه الغير المقيّده، و معنى الطلب المشروط هى



الطلبات الجزئية الحقيقية المقيده بقيد الاشراف، أى الموجوده بتلك الخصوصيه، فيكون معناها حقيقه من قبيل المتباينين. نعم، هما نظير المطلق و المقيده، حيث إنّ الأمر المطلق يفيد جزء من معنى الأمر المشروط، و هو يفيد ذلك الجزء مع خصوصيه زائده بضميمه قيد الاشراف، فيكون إفاده الطلب المشروط بدالين: أحدهما نفس الأمر الدال على نفس الطلب، و الآخر هو قيد الاشراف، فيستفاد من مجموعهما الطلب المقيده كما فى موارد التقيده فى المقيدهات.

و إذا عرفت ذلك كله فاعلم: أنّ النزاع فى المقام - كما عرفت سابقا- فى المقدمّات الوجوديه دون الوجوبيه، لكن الكلام فى أنه يعمّ جميع المقدمّات الوجوديه حتى التى يتوقّف عليها وجود الواجب المشروط وجوبه بأمر آخر مع عدم حصول ذلك الأمر المعلق عليه بعد، أو يختصّ بالتى تنجز وجوب ذبيها إمّا لعدم اشتراطه بشىء أصلا، أو معه مع حصول ذلك الشىء المعلق عليه:

ذهب بعضهم إلى الثانى محتجّا: بأنّه لا يعقل وجوب المقدمّه قبل وجوب

ص: ٢٤٥

ذبيها، لأنه إنّما يجىء من جهته، و يكون تابعا له، و ما لم يحصل المتبوع يستحيل وجود التابع له، فلا يعقل النزاع فى المقدمّات التى لم يجب ذوها بعد. هذا حاصل استدلاله.

و بشهاده عنوان البحث لذلك، فإنّ لفظ الواجب ظاهر فى المطلق إما بالوضع أو الانصراف، مضافا إلى تصريح بعضهم بتقيده بالمطلق و إن كان القيد غير محتاج إليه لكفايه ظهور لفظ الواجب فى المطلق عند الإطلاق.

هذا، لكنّ الحق إمكان جريان النزاع فى ذلك القسم أيضا، و يتّجه على ذلك البعض أنّ المستحيل إنّما هو فعلية وجوب المقدمه قبل فعلية وجوب ذبيها و أما وجوبها على نحو وجوب ذبيها- إن مطلقا فمطلقا، و إن مشروطا فمشروطا- فلا، بل هذا هو الحقّ كما لا يخفى على المتأمل.

هذا ما فى الوجه الأوّل.

و أما الثانى ففيه: أنّ الظاهر أنّ إيراد لفظ الواجب المضاف إليه لفظ المقدمّه المتنازع فيها إنّما هو لإخراج المقدمّات الوجوبيه- كما مرّت الإشارة إليه- و أمّا تقيده بعض إياه بالمطلق فى الاستشهاد به أيضا نظر، لاحتمال أن يراد به المطلق بالمعنى الأخير من المعانى الثلاثه، فيكون مراده أنّ النزاع فى مقدمّه الواجب المطلق، أى فى مقدمّه وجوديه للواجب لا يتوقّف وجوبه عليها، و لعلّه الظاهر.

هذا، ثمّ إنّّه يرد على هذا البعض أنّ تقيده إياه بالمطلق- مع أنّه غير محتاج إليه- إن كان لإخراج المقدمّات الوجوبيه فهى غير متوهمه الدخول، و إن جىء به لإخراج المقدمّات الوجوديه للواجب المشروط ففيه ما عرفت من لزوم وجوبها فى محلّ النزاع.

ص: ٢٤٦

(١)- قد ذكرنا أنّ الواجب حقيقه فى المشروط أيضا بمعنى أنّه للأعمّ منه و المطلق (٢)، لا- للأخير فقط، فاعلم أنّ صيغته الأمر أيضا بحسب الوضع حقيقه فى ذلك القدر المشترك، و هو مطلق الطلب، و كذا ما يفيد معناها من الموادّ كماّده الوجوب و الأمر.

لكن الأمر عند الإطلاق ظاهر فى الوجوب المطلق، و لم يظهر فى ذلك مخالف عدا السيد (٣)- قدّس سرّه- على ما يظهر من كلامه- فى بادئ الرأى- من تعليقه عدم الحكم بوجوب الشرط لورود الأمر فى الشريعة على ضربين، و لم يعلم كون الأمر الوارد المجرد عن القرينه أنّه أيهما بالنسبه إلى الشرط، فيجب التوقّف لاحتمال كونه مشروطا بالنسبه إليه. هذا حاصل استدلاله.

وجه دلالتة على ما قلنا: أنه لو كان قائلا- بظهور الأمر فى الإطلاق لما بقى لما ذكره وجهه، بل كان عليه أن يبنى و يحكم على الإطلاق عند الشكّ- فيما إذا كان الوجوب بأمر لفظى- آخذا بأصالة الإطلاق كما فعل المشهور.

لكنّ الإنصاف: ما فهمه بعض المحقّقين من المتأخّرين (٤) من عبارته- قدّس سرّه- من أنّ مراده- قدّس سرّه- إنّما هو التوقّف فى وجوب الشرط فيما إذا ثبت شرطيته و تقيّد الأمر به فى الجملة و شكّ فى أنّه قيد و شرط للوجوب أو لذات الواجب و شرط لصحّته، لا- فيما إذا كان أصل الاشتراط مشكوكا حتى يخالف المشهور، فحينئذ يوافق المشهور من جهه الحكم بالإطلاق فى تلك الصورة سواء كان الشكّ فى كون الشىء شرطاً للوجوب أو

١- أى الأمر الثالث.

٢- الأصح: منه و من المطلق ..

٣- الذريعة إلى أصول الشريعة- انتشارات دانشگاه تهران- : ٨٣- ٨٤.

٤- و هو المحقّق التقى [ره] فى هداية المسترشدين: ١٩٦.

ص: ٢٤٧

للوجود و ذات الواجب أخذا بأصالة الإطلاق، و التوقف فى هذه الصورة المذكوره، و هى ما علم فيها أصل الاشتراط فى الجملة، حيث أنّه لا أصل لفظيا سليما عن المعارض يقتضى إطلاق الأمر حينئذ له، فان أصاله الإطلاق فى هيئه الأمر و إن كانت تقتضى ذلك إلّا أنّها معارضه بأصالة الإطلاق فى المادّه المعروضه لها، ضروره أنّ الأمر المشكوك فى كونه شرطا و قيدا للهيئه أو للمادّه لو لم يكن قيدا للهيئه لزم كونه قيدا للمادّه، إذ المفروض دوران الأمر بين كونه قيدا لهذه أو لتلك، و لم يعلم كونه قيدا للمادّه، كما لم يعلم كونه قيدا للهيئه، فتجرى أصاله الإطلاق من جهه المادّه كما تجرى من جهه الهيئه، فتتعارضان، و لا ترجيح لإحدهما على الأخرى.

نعم، قد يتخيّل الترجيح لأصالة الإطلاق فى الهيئه من وجهين:

أحدهما- أنه لو قلنا بتقييد الهيئه لا تفيدها حينئذ أصاله الإطلاق فى المادّه فى شىء أصلا، ضروره أنّ إطلاق المادّه لا يثبت وجوب الفعل فى صورته فقد الشرط، بل و لا- جوازه أيضا، حيث إنّ الجواز أيضا لا بدّ له من دليل، و مجرد إطلاق المادّه لا

ينهض عليه، و المفروض انحصار الدليل فى الأمر، و المفروض تقييده بصوره تحقق الشرط، فلا دلالة له على شىء عند فقده، فتعزى أصاله الإطلاق فى المادّه عن الفائده حينئذ بالمّرّه.

هذا بخلاف ما لو قلنا بالعكس، أى الحكم بتقييد الماده و كون الشرط شرطاً لها، فإنّ إطلاق الهيئه حينئذ يثبت وجوب ما يتوقّف عليه الواجب فعلاً لكونه حينئذ مقدّمه للواجب المطلق، فيحكم بأصاله الإطلاق فيها على وجوب كلّ ما يتوقّف عليه الواجب فعلاً على سبيل التنجيز، فيكون العكس المذكور أولى.

و ثانيهما- أنّ مفاد الهيئه إنّما هو العموم الاستغراقى بالنسبه إلى صورتى حصول الشرط و عدمه بمعنى أنّها تقتضى وجوب الإتيان بالفعل

ص: ٢٤٨

الواجب على كلّ من تقديرى حصوله و فقده، و مفاد المادّه إنّما هو العموم البدلى، حيث إنّ مقتضى تعليق الوجوب على الطبيعه المطلقه إنّما هو وجوب أى فرد على سبيل التخيير، لا كلّ فرد، و إذا دار الأمر بين هذين العمومين الأوّل أولى بالترجيح، لكونه أقوى.

هذا، و فى كلّ من الوجهين نظر بل منع:

أمّا الأوّل- فلعدم صلاحيه أمثاله للاعتماد عليها فيما إذا كانت مبانى الأحكام الشرعيه، لكونها مجرد استحسان.

و أما الثانى- فلتوجّه المنع على الكبرى (١) فيما إذا كان العمومان المذكوران كلاهما لفظيين كلفظى (كلّ و أى)، فكيف بما إذا كانا من جهه الحكمه و عدم البيان كما فى المقام كما لا يخفى؟! و كيف كان، فالتوجيه المذكور لكلام السيد المتقدّم غير بعيد بل ظاهر، و ذلك لأنّه- قدّس سرّه- إنّما صار إلى ما حكينا عنه من التوقّف فى وجوب الشرط بعد إحراز كون الشىء شرطاً فى الجملة، ضروره أنّه توقف فى الشرط، و هو لا يكون إلّا بعد إحراز شرطيته فى الجملة، و إلّا لما بقى وجه للتعبير عنه بلفظ الشرط.

هذا، مضافاً إلى أنّه يبعد التزام السيد بعدم اعتبار أصاله الإطلاق فى صوره الشكّ فى أصل الشرطيه غايه البعد، بحيث كاد أن يقطع بعدمه لعدم حكاية أحد هذا القول من أحد، فكيف يمكن نسبه إلى مثل السيد- قدّس سرّه-!.

ثمّ إنّّه لا بدّ من حمل كلامه- قدّس سرّه- على الشروط الشرعيه دون الأعمّ منها و [من] العقليه، فإنّ العقليه إن علم تقيّد وجود الواجب بها و يكون

---

١- أى أولويّه العموم الاستغراقى من البدلى بالترجيح. لمحزّره عفا الله عنه.

الشك في تقييد الوجوب بها أيضا شكًا بدويًا، فلا بد من الأخذ بإطلاق الأمر لا التوقف، والشاهد على ذلك هو الاستبعاد المذكور.

هذا، لكن يتجه على السيد- قدس سره- حينئذ أنه لا- وجه إذن لردّه على القوم بأنهم حكموا بوجوب مقدمه الواجب المطلق مطلقًا، فإن مراد القوم- كما مرت الإشارة إليه- من الحكم بما ذكر إنما هو في غير الصورة المشار إليها التي حملنا كلام السيد عليها، و أمّا فيها فهم أيضا متوقفون كالسيد، فلا مخالفه لهم للسيد في المذهب، حيث إنّ السيد- قدس سره- أيضا يحكم بوجوب الشرط في غير الصورة المذكوره، كما يحكم به القوم فكأنه- قدس سره- غفل عن مرادهم، و فهم إطلاق كلامهم من الحكم بوجوب الشرط بالنسبه إلى الصورة المذكوره أيضا.

و كيف كان فعلى هذا يصير النزاع بينه و بين القوم لفظيا، فافهم.

## تنبيهات:

### الأول

: قد ذكرنا: أنّ الأمر حقيقه في المشروط كما أنه حقيقه في المطلق بمعنى أنه للقدر المشترك بينهما، فيطلق على كل منهما من جهه أنه فرد منه.

و بعبارة أخرى: إنّ صيغه الأمر لما كان وضعها حرفيا فالموضوع له إنّما هي الجزئيات الخارجيه الحقيقه لا محاله، لكن نقول: إنّ الجزئيات الخارجيه و إن كانت لا- تنفك عن إحدى الخصوصيتين- أعنى الإطلاق و التقييد- لكنها لم توضع لها بهاتين الخصوصيتين، بل للحصّه الموجوده من مطلق الطلب المتّحده مع إحدى تينك الخصوصيتين، فيطلق على كل جزئى من جزئيات الطلب الموجود بإحدى تينك حقيقه من باب اتحاده [مع] الحصه (1) الموجوده في ضمنه التى هي

١- فى الأصل: .. للحصه.

ص: ٢٥٠

الموضوع [له] (1)، فيكون ذلك الإطلاق نظير إطلاق الكلى على الفرد (2)، كما لا يخفى.

ثم إنّنا و إن قلنا بكون الأمر حقيقه في المشروط أيضا إلاّ أنّه عند الإطلاق ظاهر حينئذ كما مرّ [فى] الوجوب المطلق جدًّا، فهل هذا من جهه عدم البيان، فيحتاج إلى إحراز كون الخطاب فى مقام بيان تمام المقصود، أو أنه من جهه عدم ذكر القيد، فيكون ظاهرا فى الإطلاق من أوّل الأمر؟ وجهان: أولهما للثانى، و ثانيهما للأوّل:

أمّا الوجه الأوّل فيبانه: أنّه لا مريه أن الإطلاق و الاشتراط إنّما هما من صفات الطلب، و الطلب ليس إلاّ البعث و التحريك، و هو ليس إلاّ- بلفظ الأمر، فيكون الطلب هو لفظ الأمر المطلق بعنوان التحريك، فيكون الإطلاق و الاشتراط من صفات اللفظ. و لا ريب أنّ اللفظ الموجود فى الخارج إما يذكر معه قيد فهو المشروط، و إلاّ فهو المطلق، فعلى هذا لا يعقل تحقّق طلب فى الخارج

يكون غير هذين، فينحصر مصداق الطلب فيهما جداً.

فعلى هذا إذا ورد أمر غير مقيد لفظه بشىء فهو متعين في المطلق، فلا- حاجه في حمله عليه إلى إحراز مقدمات دليل الحكمة التي منها كون الخطاب واردا في مقام البيان كما هو الحال في المطلقات، بل الخطاب ظاهر أول الأمر في المطلق من جهة عدم ذكر القيد.

١- إضافه اقتضاها السياق.

٢- وإنما قلنا: نظير إطلاق الكلى على الفرد، و لم نقل منه، لأنّ المستعمل فيه ثمه إنما هو المفهوم الكلى، مع إفاده الخصوصية بدليل آخر، بخلاف ما نحن فيه، فإنه فيه جزئى حقيقى. نعم، يشتركان من جهة تعدد الدال والمدلول فيهما، حيث إنّ الخصوصية في كلا المقامين تستفاد من الخارج، وهذا وجه كونه نظير إطلاق الكلى على الفرد. فافهم. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٢٥١

و الحاصل: أنّ الطلب من مقوله الإيجاد، و لا ريب أنّ إيجاد البعث و التحريك: إمّا مقيد بشىء، أو مجرد: الأول هو المشروط، و الثانى هو المطلق، و إنّما يتصور الشقّ الثالث- و هو القدر المشترك المجرد عن الخصوصيتين- فى مقام الإخبار كما فى المطلقات لجواز إظهار نفس الماهية المطلقة.

و أمّا فى الإنشاء- الذى هو من مقوله الإيجاد- فلا- يعقل فيه ذلك، لأن القدر المشترك لا يمكن حصوله فى الخارج بدون إحدى الخصوصيتين.

ثم لما كانت هاتان الخصوصيتان من قبيل الأقل و الأكثر و أنّ فصل إحداهما عدم فصل الأخرى، فبعدم التقييد يتعين الطلب فى المطلق، فىكون حمله عليه من جهة ظهوره فيه من باب عدم ذكر القيد. هذا حاصل الوجه الأول.

و أما الوجه الثانى فبيانه: أنا نمنع انحصار فرد الطلب فى الوجود الخارجى فى المطلق و المشروط، بل يمكن أن يوجد المتكلم بالصيغه الأمر المبهم المرّد بينهما، و يقصد به ذلك.

نعم، الترييد لا يعقل فى ضميره، فإنّ الطلب الكامن فيه أحد الأمرين لا محاله، و ورود الأمر على هذا النحو فوق حدّ الإحصاء كما يظهر للمتتبع فى الأخبار، فإن أوامر الشروط و الأجزاء أكثرها مطلقه من حيث اللفظ مع القطع باشتراط تلك الأجزاء أو الشرائط بوجوب المركب أو المشروط.

و كيف كان فالغرض فى تلك الأوامر ليس إلا- إبراز الطلب و إيجاده فى الجملة. فعلى هذا فلا- يمكن حمل كل أمر مطلق بمجرد إطلاقه اللفظى على الوجوب المطلق من أول الأمر، بل لا- بدّ من إحراز كون الخطاب واردا فى مقام البيان حتى يحمل إطلاقه على الإطلاق حقيقه، و إلاّ فيمكن أن يكون من قبيل تلك الأوامر المشار إليها.

هذا، و يمكن إدخال الأوامر المشار إليها فى أحد الأمرين من المطلق و المشروط بالتزام إضمار فيها و جعل المضمّر: إمّا قيدا

الأوامر المشروطه، أو للماده فتدخل في المطلقه، فإن الإضمار في قوه الذّكر كما لا يخفى. فيقال في مثل قوله عليه السلام: (إن بلت فتوضّأ، و إن نمت فتوضّأ(١))، و إن صلّيت فاقراً فاتحه(٢) مثلاً: إن التقدير: إن بلت مع دخول وقت الصلاه و اجتماع شرائط وجوبها فتوضّأ، و هكذا في نظائره، فتدخل في المشروط لكون القيد المقدّر حينئذ قيدا للهيه كما لا يخفى.

أو أنّ التقدير: إن بلت فتوضّأ حال دخول الوقت و وجوب الصلاه، و هكذا إلى آخر الشرائط، فتدخل في المطلقه، فإنّ الأمر حينئذ مطلق، و يكون القيد المقدّر من قيود الماده المأمور بها، و من ظروف امتثال الأمر.

هذا، لكن يشكل التزام الإضمار بكلا وجهيه: بأنه إنّما يصحّ إذا كان الأمر وارداً في مقام البيان من جهة الإطلاق و الاشتراط، و إلّا لما [كان] وجه للتقدير الذي هو في قوه الذّكر، و نحن نقطع بأنّ أمثال تلك الأوامر ليس المقصود منها إلّا مجرد بيان شرطيه تلك الأمور أو جزئيتها في الجملة و ليست في مقام بيان الإطلاق و الاشتراط قطعاً.

و بعبارة أخرى: إنّها في مقام بيان اعتبار تلك الأمور نفسها في الواجبات مع قطع النظر عن الأمور الأخرى، و بيان الإطلاق و الاشتراط راجع إلى تعرّض حال الأمور الأخرى أيضاً.

و كيف كان فالوجه غير بعيد، و عليه يكون الحال في المقام كالحال في المطلقات من جهة توقّف الحكم بالإطلاق على إحراز كون الخطاب وارداً في مقام البيان.

١- هذه مضامين أحاديث مثل: [و لا ينقض الوضوء إلّا غائط أو بول أو ريح أو نوم]. الوسائل:

٢- هذا مضمون أحاديث راجع الوسائل: ٤- ٧٣٢- كتاب الصلاه- أبواب القراءه في الصلاه- باب: ١.

نعم، الفرق بين المقام و بين المطلقات أن الأمر المطلق إذا كان في مقام البيان إنّما يحمل على أحد فردى طبيعه الطلب خاصه بخلاف المطلقات، حيث إنّها تحمل حينئذ على العموم بالنسبه إلى جميع أفراد طبيعه إمّا بدلا أو استغراقا على حسب اختلاف المقامات. فافهم.

## الثاني

### إشاره

(١)- قد أشرنا سابقا إلى أنه يمتنع وجوب المقدمه على سبيل التنجّز و الفعلية قبل وجوب ذيهها كذلك، فنقول:

إنّ الدليل على ذلك- كما مرّت الإشارة إليه- أنّ وجوب المقدمه تابع لوجوب ذبها ذاتا و صفه، بمعنى أنّه إن لم يجب مطلقا لم يجب هي كذلك، و إن وجب على وجه مخصوص فتجب هي حينئذ كذلك، لأنّ وجوبها معلول من وجوبه ذاتا و صفه، فلا يعقل وجوبها- و لو في الجملة- بدون وجوبه أصلا، لأنّه ينافي توقّف وجوبها على وجوبه ذاتا، و كذا لا يعقل وجوبها على صفه مخصوصه مخالفه لصفه وجوبه، لأنّه ينافي توقّف صفه وجوبها على صفه وجوبه، فلا يعقل وجوبها على سبيل الإطلاق و التنجّز، مع كون وجوبه مشروطا لم يتنجّز بعد، كما أنّه لا يعقل وجوبها على نحو الاشتراط مع وجوبه على سبيل الإطلاق و التنجّز.

هذا بناء على القول بوجوب المقدمه عقلا.

و أما على القول بعدمه فالحقّ- أيضا- امتناع وجوبها قبل وجوب ذبها و لو بخطاب أصلي مستقلّ، فإنّ أصاله الخطاب لا تجدى في شيء أصلا، ضروره أنّ الأمر بالمقدمه سواء كان من العقل أو بخطاب أصليّ من الشارع انما هو غيرى البته، و لا يعقل الأمر الغيرى بشيء قبل وجوب ذلك الغير، ضروره أنّ الداعى إلى الأمر الغيرى إنّما هو الحبّ الحتمى بحصول ذلك الغير و عدم الرضا بتركه، فإذ ليس فليس.

١- أى [التنبیه الثاني] على ما فى هامش المخطوطه.

ص: ٢٥٤

و كيف كان فبعد إحراز كون شيء مقدّمه لآخر لا- يعقل الطلب التنجيزى من الأمر بالنسبه إليه قبل طلبه لذيه كذلك و لو بخطاب أصليّ.

فعلى هذا فما يرى فى بعض الموارد مما يكون كذلك على الظاهر لا بدّ (١) من تأويله إلى غير ذلك الوجه جدّا.

و كيف كان فلم أظنّ بأحد القول بجواز ذلك بطريق الإيجاب الكلى و ان كان الوجه فيه و فى الجزئى واحدا و لا- يقبل التخصيص و التفصيل.

نعم، حكى عن جماعه- منهم صاحب الذخيره (٢) و المحقق الخوانسارى (٣)- الجواز فيما إذا علم المكلف أو ظنّ بوجوب ذى المقدمه فى وقته، حيث زعموا أنّه لا مانع منه حينئذ.

و يدفعه: أنّ الواجب الغيرى إنّما يجب لأجل وجوب نفس ذلك الغير، لا لأجل العلم أو الظنّ بوجوبه فى وقته، و الجواز المدعى إنّما يتم على الثانى، و هم لا يقولون به، فكيف بغيرهم؟! و أمّا على الأوّل فقد عرفت امتناعه، فبطل كون العلم أو الظنّ فارقا.

### [المقدمات المفوتة]

ثمّ إنّ على ما حقّقنا يشكل الأمر فى موارد (٤) وقعت فى الشرع مما وجب فيها المقدمه على سبيل الفعلية و التنجّز قبل وجوب ذبها كذلك على الظاهر:

١- فى الأصل: فلا بدّ فيه من تأويله.

٢- ذخيرته المعاد: ٥٤.

٣- مشارق الشموس: ٣٢.

٤- ثم إنّ من تلك الموارد وجوب حفظ الماء للطهاره قبل مجىء وقت العباده على المشهور ظاهرا. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٥٥

منها: وجوب تعلّم المسائل العمليه قبل دخول وقت العبادات.

و منها: وجوب إبقاء القدره على إتيان الواجب إلى وقته.

و منها: وجوب الغسل قبل الصبح على الصائم، فإنّ الظاهر من الأدلّه (١) كون الوقت شرطا لوجوب العباده فى مثل الصلاه و الصوم أيضا (٢).

و منها: وجوب حفظ الماء للغسل أو الوضوء أو لإزاله الخبث قبل الوقت إذا علم بفقدته بعده.

و لا-ريب أنّ العلم بالمسأله و القدره على العباده و الغسل من مقدّمات تلك العبادات، فكيف التوفيق بين وجوبها قبل وجوب ذيها و بين ما حقّقنا؟ فقد وقع جمع من الأعلام فى توجيه المرام و التوفيق فى المقام فى حيص و بيص.

و لقد نفصّى بعضهم عن الإشكال بدعوى كون وجوب تلك الأمور نفسيا لا غيريا.

و يتّجه عليه: أنّ الوجوب النفسى لا يمكن ثبوته لتلك بالأوامر المتعلّقه بنفس العبادات كما لا يخفى، بل لا بدّ له من أمر آخر و لا يخفى عدمه.

اللهم إلا أن يدعى الإجماع على وجوبها كما هو الظاهر.

لكن يتّجه عليه حينئذ: أنّا نقطع أنّ مناط حكم المجمعين بوجوبها إنّما هو كونها مقدّمات لتلك الواجبات.

سَلَمْنَا، لكن يتّجه عليه على تقدير الوجوب النفسى: أنّه يلزم أن يكون

---

١- كقوله عليه السلام: «إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاه» [من لا يحضره الفقيه: ١- ٢٢- باب وقت وجوب الطهور- ح: ١]. و تتمته: «و لا صلاه إلا بطهور». [لمحزّره عفا الله عنه.

٢- قولنا: (أيضا) إشاره إلى أنّ المستفاد من الأدلّه كون الوقت شرطا للوجوب و الصحّه معا، لكن الغرض فى المقام التعرّض للأوّل. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٥٦



العقاب على ترك تلك الأمور لنفسها ولأجلها، كما هو الشأن في سائر الواجبات النفسية، وهو خلاف الاتفاق في المقام ظاهرا.

اللهمّ إلا- أن يمنع الاتفاق على ذلك، و يقال: إن الواجب النفسى هو ما يعاقب على مخالفته الأمر المتعلق به سواء كان الحكمه فى تعلق الأمر به هو المصلحه الكامنه فى نفسه أو مصلحه أخرى، ككون المكلف أهلا وقابلا للتكليف بتلك الواجبات، ضروره أنه لو لم يحصل تلك الأمور إلى وقت تلك الواجبات لا يقدر على تلك الواجبات على ما هى عليه عند الشارع لتوقفها على تلك الأمور المتعذره عليه.

و يفترق الثانى عن الواجب الغيرى بكون العقاب على نفس ذلك، بخلاف الواجب الغيرى فإنّ العقاب فيه إنّما هو لأجل مخالفته الأمر المتعلق بذلك الغير، فيقال حينئذ: إنّ ما نحن فيه و إن لم يكن من القسم الأوّل من ذينك، إلاّ أنّه من القسم الثانى، فيدخل فى الواجب النفسى، فتأمل.

و من هنا يندفع ما ربما يقال: من أنّه على تقدير كونها واجبات نفسيه يلزم ان يكون تلك العبادات صحيحه بدونها لخروجها حينئذ عن المقدمه و هو خلاف الضروره.

و توضيح الدفع: أنه لا منافاه بين المقدميه و الوجوب النفسى، فإنّ الوجوب النفسى ليس لأجل الأمر بذاتها، بل هو لأمر آخر.

هذا، و قد تفصّل بعضهم (1) عن الإشكال بدعوى إطلاق وجوب تلك الواجبات التى تلك الأمور مقدّمات لها بالنسبه إلى وقت الفعل، فيكون وجوب تلك الأمور قبل الوقت على طبق القاعده لكونها حينئذ مقدّمات للواجب المطلق بتقريب:

---

١- و هو صاحب الفصول [ره]: آخر صفحته: ٧٩.

ص: ٢٥٧

أنّ الواجب: إما يكون وجوبه مشروطا بحصول (1) شىء آخر، أو لا: الأوّل هو المشروط الذى لا يجب مقدّماته على سبيل التنجز إلاّ بعد حصول شرط الوجوب، و الثانى هو المطلق، و هو على قسمين:

أحدهما- ما يكون وقت فعله متّحدا مع زمان الأمر به، و هو المطلق بالمعنى الأخصّ.

و ثانيهما- ما يكون وقت فعله متأخرا عن زمان الأمر، بحيث يكون الطلب حاصلًا الآن بالنسبه إليه إلاّ أنّ الوقت الخاصّ المتأخّر ظرف لأدائه و شرط لصحّته، و يقال له المعلق.

و كيف كان، فالمعلق قسم من المطلق الذى يجب فيه تحصيل المقدّمات بمجرد ورود الأمر به، و ما نحن فيه من هذا الباب فإنّ الوقت المعتبر فيه إنّما هو قيد للواجب لا الوجوب. هذا حاصل مراد ذلك البعض.

و وجه إحداثه هذا القسم: إنّما هو دعوى الفرق بين قول القائل: صم غدا، و صم إن جاء الغد، حيث يفهم من الأوّل كون الغد قيدا للصوم المأمور به دون الهيئه، و من الثانى عكس ذلك، فيدخل الأوّل فى المطلق، و الثانى هو المشروط، و يعبر عن الأوّل

و يمكن دفع ما ذكره: بأنّ اختلاف معنى العبارتين إنّما يجدى إذا كان راجعا إلى اللبّ، بأن يكون للمتكلّم عند التعبير بإحدهما حاله نفسانيه مغايره فى الواقع للتى له عند التعبير بالأخرى، و أما إذا كان الاختلاف راجعا إلى الوجوه و الاعتبار مع اتحاد المعنيين بحسب اللبّ فلا.

و نحن ندعى الثانى لوجوه:

١- فى الأصل: على حصول ..

ص: ٢٥٨

الأول: أنا إذا راجعنا وجداننا لا نجد فرقا بحسب اللبّ بين تينك العبارتين، و هما قولنا: (صم غدا)، أو (صم إن جاء الغد)، فإننا لا ننكر أنّ لكلّ منهما مفهوما مغايرا لمفهوم الآخر، إلاّ أنا نجد أنّ تغايرهما إنّما هو راجع إلى مجرّد الاعتبار و اللحاظ، بمعنى أنّه لم يكن كلّ منهما منتزعا عن لبّ غير ما ينتزع عنه الآخر بأن يكون للمتكلّم عند التعبير بإحدهما حاله كامنه فى نفسه غير الحاله التى تكون فى نفسه عند التعبير بالأخرى، بل نجد من أنفسنا اتحاد الحاله فيها (١) جدّاً إلاّ أنّ التعبير بكلّ واحده منهما مبنى على اعتبار مغاير لما ابنتى عليه التعبير بالأخرى، فيرجع الأمر بالأخره إلى كونهما عبارتين عن مطلب واحد، نظير لفظ الراكب- مثلا- حيث إنّّه قد يجعل حالا، كما فى قولك: جاء زيد راكبا، و قد يجعل صفه، كما فى قولك: جاء زيد الراكب، و قد يجعل خبرا، كما فى قولك: زيد راكب، و قد يجعل مبتدأ، كما فى قولك: الراكب زيد، حيث إنه لا ريب أنّ هيئة الركوب الواقعه فى الخارج الثابته لزيد إنّما هى حاله وحدانيه وقعت على نهج خاصّ بحيث لا يختلف باختلاف العبارات المعبّر بها عنها، بل إنّما هى عبارات عن مطلب واحد، إلاّ- أنّ كلاً- منها مبنى على اعتبار خاصّ فإنّ الملحوظ فيه- فى المثال الأول- إنّما هو بيان هيئه الفاعل، و فى الثانى إنّما هو توضيحه، و هكذا.

و كيف كان، فإذا اتّحد اللبّ فلا يجدى اختلاف العبارات و الاعتبارات فى شىء، فإنّ وجوب المقدمه إنّما هو حكم عقلى تابع للمعنى الواقعى، و هو وجوب ذيهما، و كونه مطلوباً فى نفس المتكلّم، و ليس يدور مدار العبارات، فيكون تابعا لإحداها دون الأخرى.

و بالجمله: فإن شئت توضيح ما ذكرنا فافرض مقاما ثبت الطلب فيه من دون كاشف لفظى، بل باللبّ، فانظر حينئذ، فهل تجد ثبوت وجوب شىء فى

١- الأنسب ان تكون [فيهما].

ص: ٢٥٩

زمان بهذين الطريقتين؟ حاشا.

فإن قلت: المتَّبِع هو عنوان الأدلَّة، إذ به يحصل الإفاده و الاستفاده، و اختلاف العناوين فى المقام كاف فى اختلاف الحكمين كما فى المطلق و المشروط.

قلت: قد عرفت أنَّ وجوب المقدمه تابع لما هو واقع الطلب بحسب اللبِّ، لكونه حكما عقليا، لا- لما يظهر من اللفظ فى بادية النظر، و بعد تسليم اتِّحاده لا وجه لاختلاف لوازمه.

و قياس ذلك بالمطلق و المشروط يبطله الفارق بين المقامين، و هو تحقُّق الاثنييه فى المعنى بحسب اللبِّ و الواقع ثمَّه، بخلاف المقام.

و بعد ثبوت التعدّد نحن نستكشف المعنيين من اللفظ المناسب لهما، لا أنا نحمل اختلاف اللفظ دليلا على اختلاف المعنى.

الثانى- أنَّ الطالب إذا تصوّر الفعل المطلوب و التفت إليه فإمّا أن تكون المصلحه الداعيه إلى طلبه موجوده فيه على تقدير وجوده فى زمان خاصّ فقط، بحيث لا- تحصل هى على تقدير خلافه، أو تكون المصلحه تحصل فيه فى خلاف ذلك الزمان أيضا.

فعلى الأوّل لا بدّ من أن يتعلّق الأمر بذلك الفعل على الوجه الذى يشتمل على المصلحه، بأن يكون المأمور به هو الفعل المقيد بحصوله فى ذلك الزمان.

و على الثانى لا بدّ من تعلّق الأمر بالفعل على سبيل الإطلاق من غير تقييده بزمان خاصّ، و لا يعقل هناك قسم ثالث يكون القيد الزمانى [فيه] راجعا إلى نفس الطلب دون المطلوب.

هذا بناء على مذهب العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفساد.

و يمكن إتمام الجواب على المذهب الآخر أيضا: بأنّ العاقل إذا توجه إلى أمر و التفت إليه فإمّا أن يتعلّق طلبه بذلك الشىء، أو لا، لا كلام على الثانى.

ص: ٢٦٠

و على الأوّل: فإمّا أن يكون ذلك الأمر موردا لأمره و طلبه مطلقا، أو على تقدير خاصّ، و ذلك التقدير الخاصّ قد يكون من الأمور الاختياريه للمكلف كما فى قولك: إن دخلت الدار فافعل كذا، و قد يكون من الأمور الاضطراريه كالزمان و نحوه. لا إشكال فيما إذا كان مطلوبا مطلقا.

و أمّا إذا كان مقيدا بتقدير خاصّ: فإن كان ذلك التقدير من الأمور الاختياريه للمكلف فيعقل فيه الوجهان من رجوع القيد تاره إلى المطلوب، و أخرى إلى الطلب، حيث إن الطلب قد يتعلّق بالفعل و القيد كليهما معا بحيث يكون متعلقه هو المجموع منهما، فحينئذ يصير الواجب مطلقا، فيجب تحصيل الخصوصيه، و هى القيد، و قد يتعلّق بالفعل على تقدير حصول القيد و صدوره من المكلف، فيكون مشروطا، فلا يجب فيه تحصيل الخصوصيه، فيكون مرجع القيد فى الأوّل إلى المطلوب و فى الثانى إلى الطلب.

و أما إن كان من الأمور الاضطراريه فلا يعقل فيه الوجهان، ضروره أنه لا يمكن تعلق الطلب بتلك الخصوصيه أيضا حتى يتصور فيه القسم الأوّل من الفرض، بل يتوقّف تعلقه على حصول تلك الخصوصيه، فيكون مشروطا لا غير.

و ما نحن فيه من هذا القبيل كما لا يخفى.

و كيف كان، فرجوع القيد تاره إلى الفعل، و أخرى إلى الطلب، و الحكم بحسب القواعد العربيه مما لا يجدى نفعا بعد اتّحاد المناط في هذه المسأله العقليه.

و حاصل هذا الوجه: إنكار الواجب المشروط بالنسبه إلى الأمور الاضطراريه التي منها الزمان.

الثالث- أنه لا يتعقل رجوع القيد إلى الطلب لأنّه ليس إلاّ البعث و التحريك باللفظ، و هو حاصل في المطلق و المشروط كليهما من أوّل الأمر، و لا يعقل التعليق فيه، لأنّه من تعليق الشئ بعد وجوده، فلا بدّ من إرجاعه إلى المطلوب فيما يكون الظاهر من الدليل اللفظي رجوعه إلى الطلب.

ص: ٢٦١

و حاصل هذا الوجه إنكار الواجب المشروط، فينحصر الأمر المقيّد بحسب اللبّ و الواقع في قسم واحد، فيبقى القسمان.

هذا عمده ما قيل أو يقال في دفع التوجيه المتقدّم.

لكن الإنصاف اندفاع تلك الوجوه الثلاثه:

أما الأوّل فبأنّه إن كان المراد- من عدم وجدان الحاله الكامنه في النفس في الأمر المقيّد على قسمين- دعوى امتناع تصوّرهما فيها في الأمر المقيّد فنحن ندعى خلافه (١).

### الثالث

(٢): قد مرّ أنّ المقدّمات الوجوبيه للواجب خارجه عن محلّ النزاع، لكن يشكل الأمر بناء على ما ذكره جمع من وجوب إبقاء القدره على المأمور به إلى وقت وجوب الإتيان به، بل الحكم به في الجملة متفق عليه بين الأصحاب، و لا ريب أنّ القدره على الفعل المأمور به من شرائط الوجوب، فينافي هذا ما مرّ من عدم الخلاف في عدم وجوب تحصيل المقدّمات الوجوبيه، فيشكل التوفيق بين هذين.

لكن الإنصاف إمكان دفعه: بأنّه إن كان المراد وجوب إبقاء القدره و عدم جواز سلبها (٣) عن النفس مطلقا حتى قبل حصول الشرائط الوجوبيه الشرعيه التي هي المحقّقه لعنوان الأمر كما مرّت الإشارة إليه فممنوع.

و إن كان المراد وجوبه في الجملة و هو- فيما إذا حصلت الشروط الوجوبيه الشرعيه مع عدم مجيئ وقت الفعل- مسلّم لكنّه ليس لأجل وجوب

١- لا يخفى النقص فى المطلب، فإنه قد بقى بيان اندفاع الوجهين الآخرين، وقد كتب فى هامش المخطوطه هكذا: (سلب منه ورق)، و الظاهر أنّ الورق الناقص كان مشتملا على بقية الأجوبه.

٢- أى [التنبيه الثالث] من التنبهات.

٣- فى الأصل: جواز سلبه ..

ص: ٢٤٢

تحصيل الشرط الوجوبى كما قد يتوهم، بل لأنه إذا كان الأمر مطلقا- بحسب اللفظ بالنسبه إلى القدره على المأمور به- فالاشتراط بالنسبه إليها حينئذ إنما هو ثابت بحكم العقل، و الحاكم به هو، و هو يكتفى فى الاشتراط بحصولها للمكلف فى الجملة و لو قبل مجىء وقت الواجب مع استمرارها إلى ذلك الوقت لو لم يسلبها المكلف عن نفسه بسوء اختياره، فإذا كان التقدير تقدير حصول القدره قبل الوقت و حصول الشروط الشرعيه المحققه لعنوان الأمر مع القدره بمعنى حصولها مع حصول القدره، فالتكليف الآن منجز على المكلف لحصول شرائطه الشرعيه و العقليه، و عدم توقّف الوجوب على حصول شىء آخر، فإنّ الوقت ليس من شرائط الوجوب، بل هو قيد للواجب و ظرف لامتناله، فسلب المكلف القدره حينئذ عن نفسه مخالفه و عصيان لذلك التكليف المنجز، فيكون حراما لذلك، لا لأجل ترك تحصيل المقدمه الوجوبيه، بل لا ربط لذلك بتحصيل المقدمه الوجوبيه، بل إنما هو تفويت لها بعد حصولها كتفويت الاستطاعه بعد حصولها، فيرجع حاصل الإشكال إلى المغالطه و الخلط، فافهم.

## الرابع

### إشاره

(١): لا ريب أنه بعد فرض كون شىء مقدّمه لآخر لا يعقل حصول ذلك الشىء الآخر قبله، و إلا يلزم عدم كون الأوّل مقدّمه له، بل لا بدّ من مقارنة المقدمه لذيها فى الوجود لا محاله.

لكن يشكل الأمر فى التكاليف مطلقا- إلهيه أو عرفيه- بالنسبه إلى القدره على المأمور به و السلامه إلى زمان يسع الإتيان به، فإنه لا ريب أنّ التكليف مشروط بالقدره و السلامه إلى آخر زمان يسع الفعل (٢)، فيكون القدره و السلامه الحاصلتان فى الجزء الأخير أيضا شرطين للتكليف بمعنى تنجز الأمر

١- أى [التنبيه الرابع] على ما جاء فى هامش الأصل.

٢- فى الأصل: يسع للفعل ..

ص: ٢٤٣

و استحقاق العقاب على التأخير الموجب للترك، مع أنّ التكليف تنجز على المكلف فى الجزء الأوّل من ذلك الزمان إذا علم ببقاء قدرته و سلامته إلى الجزء الأخير، فيلزم تقدّم المشروط على الشرط، و قد عرفت امتناعه.

و لا يمكن أن يقال: إنَّ الشرط ليس نفس القدره و السلامه المذكورتين، بل إنَّما هو علم المكلف بهما، و هو مقارن للتنجّز، لأنه لا-ريب أنّ الحاكم بالاشتراط إنَّما هو العقل لا غير، و المذى نجد من عقولنا إنَّما هو الترتّب و الربط بين تنجّز التكليف- بمعنى استحقاق العقاب على التأخير الموجب لترك الأمور به- و بين نفس القدره و السلامه إلى آخر زمان يسع الفعل(١)، لا بينه و بين علم المكلف بهما.

نعم، لا يبعد كون العلم بهما شرطا لصحّحه الأمر و الإلزام إذا كان الأمر عالما بالعواقب بمعنى أنّه إن علم ببقاء المكلف و قدرته على الفعل إلى زمان يسعه(٢) يحسن منه الأمر، و إلّا يقبح.

مع أنّه يمكن أن يقال ثمه أيضا بأنّ الشرط هو نفس القدره و السلامه، و أنّ العلم طريق لإحراز الشرط كما فى المقام.

و بالجملة: كلامنا الآن إنَّما هو فى التنجّز الذى يحكم به العقل بالمعنى الذى عرفت، و أنّ شرطه فى نظر العقل ما ذا؟ و لا ينبغي الارتباب فى أنّ العلم الموجه للتنجّز إنَّما هو نفس البقاء و السلامه و القدره على الفعل إلى آخر زمان يسعه(٣)، لا-علم المكلف- بالفتح- بهما.

و كيف كان فلا-ريب أنّ العقل يحكم بالتنجّز و حصول استحقاق العقاب على التأخير الموجب للترك من أول الأمر بمجرد ملاحظه قدره المكلف و سلامته إلى

---

١- فى الأصل: يسع للفعل ..

٢- فى الأصل: يسع

٣- فى الأصل: يسع

ص: ٢٦٤

آخر زمان يسع الفعل(١)، فلا بدّ إذن من التوفيق بينه و بين ما ذكرنا.

و ما ذكرنا من الإشكال وارد بالنسبه إلى بعض الشروط الشرعيه أيضا كخلوّ المرأه عن النفاس و الحيض غدا بالنسبه إلى وجوب الصوم عليها، حيث إنّ شرط وجوبه عليها إنَّما هو خلوّها عنهما فى تمام الغد، مع أنّ التكليف بالصوم منجّز عليها فى الليل اتّفاقا، فيلزم تقدّم المشروط على الشرط.

و الذى قيل فى دفع الإشكال أو يمكن أن يقال وجوه(٢):

الأول: ما ذكره بعض متأخري المتأخرين(٣) من جعل الشرط فى تلك الموارد هو العنوان المنتزع من تلك الأمور- أعنى القدره و السلامه إلى آخر الزمان و الخلوّ من الحيض و النفاس- و هو كون المكلف ممن يقدر على الفعل و يسلم إلى

---

١- فى الأصل: يسع للفعل ..

٢- إيقاظ: لا يتوهم أنه قد مرّ في التنبيه الثاني في الفرق بين الواجب المعلق و المشروط ما يغنى عن التعرض لدفع هذا الإشكال في ما نحن فيه، إذ بعد البناء على أنّ من الواجبات المتوقّفه على أمر آخر ما يكون معلقاً قبال المشروط، و أنّ من لوازمه تنجّزه على المكلف قبل وجود المعلق عليه، فلذا يجب تحصيل مقدّماته الوجوديه قبله، بخلافه في المشروط كما مرّ مفضّلاً، فيقال في دفع الإشكال فيما نحن فيه: إنّ موارد النقض المذكوره من قبل الواجبات المعلقه بالنسبه إلى الأمور المتأخّره المعلقه عليها. لأنّه مدفوع: بأنّ الكلام ثمّه في تحقيق أنّ الواجبات المتوقّفه على أمر آخر على قسمين، و إثبات وجود كلا القسمين، و كان دفع الإشكال هناك مبتئياً على ذلك، و الكلام في المقام في تعقل تعليق الوجود السابق على الأمر المتأخّر، و التوفيق بينه و بين القاعده العقليه، و هي امتناع تقدّم المعلول على علته، و بعبارة أخرى: أنّ الكلام ثمّه في إثبات الوجوب المعلق قبال المشروط، و في هنا في تعقله و تصويره على وجه لا ينافي القاعده المذكوره بعد الفراغ عن وجوده، بمعنى أنّه يقع البحث عن أنّ الواجبات المعلقه على الأمور المتأخّره عن زمان وجوبها، هل هي معلقه حقيقه على نفس تلك الأمور، أو على الوصف المنتزع منها و على أمر آخر مقارن لها يكشف عنه تلك الأمور؟! لمحزّره عفا الله عنه.

٣- و هو صاحب الفصول [ره] في كتابه: ٨٠.

ص: ٢٦٥

آخر زمان يسعه (١)، و ممّن يخلو عن الحيض و النفاس، و هذا الوصف المنتزع حاصل حال التنجّز و مقارن له، فلا يلزم تقدّم المشروط على الشرط.

و يرده: أنه لا- ريب في عدم حصول تلك الأمور بعد عند التنجّز، فيكون العنوان المأخوذ شرطاً أمراً عدمياً، لأن المنتزع من المعدوم معدوم، و ليس له واقع، بل ينعدم بانعدام الاعتبار.

و بالجملة فما يكون حصوله باعتبار المعبر و ملاحظته فهو معدوم بدون ذلك الاعتبار، فليس له واقع بدونه، فيرجع الأمر بالأخره إلى جعل الشرط أمراً عدمياً، و هو غير معقول (٢)، فإنّ العدم لا يؤثّر في الوجود جدّاً بديهه العقل.

الثاني: ما خطر ببالي الفاتر من جعل الشرط هو الاستعداد للفعل، و هو كون المكلف بحيث يقدر و يسلم و يخلو من الحيض و النفاس، و لا ريب أنّ الاستعداد أمر واقعي موجود فيه حال التنجّز و مقارن له، فلا يلزم المحذور المذكور، و لا يرد عليه الإيراد المزبور، فتأمل.

الثالث: ما ربما يتخيّل من جعل الشرط أمراً واقعياً موجوداً حال وجود المشروط- و هو التنجّز- يكشف عنه تلك الأمور، و حاصله جعل تلك الأمور معرّفات للعلّة لا نفسها.

لكن فيه أنه لا- يجرى في الشروط العقليه، لأنّ الحاكم بالاشتراط فيها إنّما هو العقل، و لا يعقل خفاء ما يحكم هو بشرطيته، فلو كان الشرط غير تلك الأمور لما حكم بكون تلك الأمور شروطاً.

نعم، يمكن دعوى ذلك في الشروط الشرعيه كما في الخلوّ عن الحيض

١- فى الأصل: يسع له ..

٢- و كيف كان فإذا فرض عدم جواز تأثير الوجود المتأخر فى الوجود السابق فكيف يعقل [أن] يؤثر ما لا حقيقه له و لا واقع، بل إنما هو صرف الاعتبار؟! لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٢٦٦

و النفس، و كما فى الإجازة فى العقد الفضولى أيضا، فإنهم دفعوا الإشكال الوارد عليه بناء على كون الإجازة كاشفه لا ناقله بوجهين:

أحدهما- ما مرّ من بعض متأخري المتأخرين (١) من جعل الشرط هو الوصف المنتزع، و هو كون العقد متعقبا بالإجازة.

و ثانيهما- جعل الإجازة معرفه للعلة- لا نفسها- بمعنى أنها على تقدير حصولها يكشف عن أمر واقع موجود حال وقوع العقد، و ليست عله حقيقه لتأثير العقد، فإنّ علل الشرع معرفات للعلل الواقعيه.

و أوجه هذين الوجهين لدفع الإشكال- ثمه- الثانى، فإنّ الأوّل منهما خلاف ظاهر الأدله، لأنّ المستفاد منها كون الشرط نفس الإجازة، لا المفهوم المنتزع.

فإن قيل: هذا وارد على تقدير جعل الشرط نفس الإجازة بناء على كونه معرفا للشرط، فإنّ الأمر المكشوف عنه بها مغاير لها.

قلنا: إنه بناء على كون علل الشرع معرفات، فلا بدّ من التصرف فى شرطيه ما ثبت شرطيته مطلقا- سواء كان هو نفس الإجازة أو الوصف المنتزع منها- و لا يمكن معه جعل الشرط حقيقه هو نفس المفهوم المنتزع بناء على عدم كون الإجازة شرطا، بل لا بدّ أيضا من جعله كاشفا عن الشرط و معرفا له، فيكون القاعده المذكوره قرينه عامه على أنّ المراد بالسببيه و الشرطيه فى الأدله الشرعيه إنما هو المعرفيه فيحمل قوله عليه السلام: (يشترط) على ذلك، و ظاهر الأدله ثبوت المعرفيه للإجازة، لا- للوصف المنتزع.

و بالجملة: فظاهرها أولا كون الإجازة نفسها شرطا، ثم بعد صرفها عنه

١- الفصول: ٨٠.

ص: ٢٦٧

فيكون الظاهر منها كون المعرف هي نفسها لا شيئا آخر.

و كيف كان فهذا الوجه أحسن ما يقال فى دفع الإشكال الوارد على الإجازة.

و أمّا ما سيأتى من الشيخ الأستاذ- قدس سره- من دفع الإشكال المذكور فيما نحن فيه الآن فلا ممشى له [مع] مسأله (١) الإجازة،



إذ لا يمكن فيها التزام كون الإجازة شرطاً بصفه التأخر، ضروره عدم مدخله تلك الصفه فى تأثير العقد، و إنما الدخيل فيه هو نفس الرضا و الإذن، و إلا لزم عدم تأثيره إذا كان الإذن مقارناً للعقد، و هو خلاف البديهه.

نعم يمكن أن يجعل الشرط فى تأثير العقد فى الحليه الرضا فى الجملة سواء كان مقارناً للعقد أو متأخراً عنه، فىكون المتأخر أحد فردى الرضا الذى هو شرط فيه، فالعقد الفضولى و ان كان فاقداً للفرد الأول إلا أنه واجد للثانى، فحينئذ ينفعه الوجه الآتى منه- قدس سره- فى دفع الإشكال و حله.

و كيف كان، فالتحقيق فى الجواب: ما ذكره شيخنا الأستاذ- قدس سره:-

و هو النقض أولاً- بالأحكام المعلّقه على الشروط الماضيه المتقدمه زماناً على ما علّق عليها كما فى قولك: أكرم زيدا إن جاءك أمس، و غير ذلك من الأمثله، إذ ليس المأخوذ فى الشرطيه صفه التقدم حتى يقال بانتفائها فى الشروط المستقبليه، بل المعبر مقارنته لوجود المشروط، فالمحذور هو انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه، و هذا المعنى موجود فى الشروط الماضيه أيضاً لصدق عدمها عند تنجز الخطاب، فما هو الجواب عنها فهو الجواب عن هذه.

أقول: لا يخفى على المتأمل ما فى هذا النقض، لما عرفت من أنّ الإشكال

١- فى الأصل: بمسأله ..

ص: ٢٦٨

المتقدم لم يكن هو عدم اجتماع المشروط مع الشرط المتأخر و عدم تقارنهما، بل إنما هو لزوم حصول المعلول قبل حصول العله المؤدى إلى التناقض.

نعم هنا إشكال آخر وارد على كلّ من الشروط الماضيه و المستقبليه: و هو أنّ تلك الشروط- ماضيه كانت أو مستقبليه- إنما هى من قبيل العلل التامه، و لذا يقال: إن الجملة الشرطيه تفيد عليه الشرط للجزاء و ان كان ظاهر إطلاق لفظ الشرط عليها يفيد كونها بحيث لها دخل فى الوجود فى الجملة كما هو مصطلح الأصوليين، لكنهم جروا فى إطلاق لفظ الشرط على الجمل التاليه لأدوات الشرط- من لفظ إن و أخواته- على اصطلاح النحويين، حيث إنّه فى مصطلحهم عبارته عن ذلك، فأطلقوا لفظ الشرط تبعاً لهم على ما هو عله تامه، فإذا كانت تلك الأمور من قبيل العلل التامه بالنسبه إلى ما علّق عليها فكيف يعقل تقدّمها أو تأخرها بالنسبه إلى ما علّق عليها؟! لكونه مؤدياً إلى انفكاك المعلول عن العله.

اللهمّ إلا أن يلتجأ فى دفعه إلى ما يأتى من الحلّ.

نعم يمكن إرجاع الإشكال فيما نحن فيه إلى ما ذكر، نظراً إلى أنّ امتناع تقديم المعلول على العله راجع إلى وجوب تقارنهما فى الوجود الخارجى، فيصح حينئذ جعل منشأ الإشكال لزوم عدم التقارن، فافهم.

و الحلّ ثانياً- بحيث يرتفع به كلتا الشبهتين بأنّ الشرط: قد يكون الوجود المطلق- أى الغير المقيّد بحاله خاصّه- كاشتراط الحجّ

بالاستطاعه الحاصله فى أى زمان من غير اختصاص الشرطيه بالتى تحصل وقت الموسم، فحينئذ فلا إشكال فى وجوب مقارنته وجودا للمشروط.

وقد يكون الوجود المقيّد بوصف خاصّ كطهاره يوم الخميس - مثلا- لوجوب الصوم على المرأه، فلا يجب حينئذ وجوده قبل ذلك الوقت، بل لا يعقل إذ الوجود المقيّد بكونه فى الغد يمتنع حصوله فى غيره و إلاّ خرج عن كونه

ص: ٢٦٩

الوجود فى الغد كما لا يخفى.

وهذا لا يختصّ بالشروط الزمانيه، بل يجرى فى غيرها أيضا، فإنّ بقاء الاستطاعه إلى آخر(١) اليوم الثالث عشر من ذى الحجّه بناء على عدم اعتبار مؤنّه ما بعد الحجّ، مع أنّ وجوب الحجّ حاصل قبل ذلك اليوم إذا كان التقدير تقدير بقائها إلى ذلك اليوم، بل ولا يعقل أن يكون ابتداء الوجود فى ذلك اليوم بمضى الوقت و تمام العمل.

و بالجملة: إذا علم بحصول الشرط فالوجوب متحقّق، و إن علم بعدمه فلا وجوب أصلا، لقبح إيجاب شىء على من يعلم الأمر بعدم تمكّنه منه، فجميع التكاليف فى الواقع مطلوبات منجزات، لأنّ من تعلّق به الخطابات المشروطه هو ممن كان واجدا للشرط دون غيره، إذ موضوع الحكم فى الحجّ هو الشخص المستطيع، و هو بالنسبه إليه مطلق، فلو علّق الوجود بالنسبه إليه على الاستطاعه لكان لغوا كما لا يخفى.

و أمّا الشخص الغير المستطيع فلا توجه للخطاب إليه أصلا، و هذا التعليق الذى وقع فى الخطابات الشرعيه إنّما(٢) هو لتوجّهها إلى عامّه المكلفين من الواجد و الفاقد، و إلاّ لم يحتج إلى التقييد بوجه.

فإذا عرفت ذلك فنحن لا نقول بجواز تأخير الشرط عن المشروط، و لا بجواز تقدّمه عليه، و لا بعدم فاعليه الشرط فى تأثير السبب، و لا بغير ذلك من لوازم الشرط، إذ لا يعقل القول بشىء من ذلك، و بان بذلك قوام معنى الشرطيه، بل نقول: إنّ الوجود المتأخّر شرط، لا الشرط متأخّر، و كذلك فى الماضى، فإنّ الشرط فيه أيضا هو الأمر المنقضى، لا أنّ الشرط قد انقضى.

١- الظاهر أنّ الجارّ و المجرور خبر [إنّ] المتقدّمه، و إلاّ فالعباره ينقصها الخبر.

٢- فى الأصل: فإنما ..

ص: ٢٧٠

و بعباره أخرى: إنّ الوجود المتّصف بالتأخّر أو الانقضاء شرط، لا الوجود المطلق حتى يصدق عدمه الآن.

و بالجملة: صفة التأخّر و الانقضاء جزء من الشروط، و لها دخل فى وجوده، و لا ريب أنّ هذا الوجود المقيّد بإحدى هاتين الصفتين موجود فى محلّه الآن، و يصدق حقيقه أنّ الشخص الآن واجد للوجود المتأخّر أو المتقدّم، و لو لا ذلك لزم رفع اليد عن أغلب الشروط، فإنّ أغلبها من الأمور المقيده بالتأخّر أو الانقضاء، كاستمرار الاستطاعه الذى هو شرط لوجوب الحجّ، فإنّه

مأخوذ في معنى الاستمرار الوجود المتأخر.

و كيف كان، فلا شبهه في جواز كون وجود شىء في المستقبل منشأ لوجود سابق عليه بأن يكون موجبا لحصول مصلحه في الآن تقتضى هي الحكم المعلق على ذلك الشىء، كما لو قال: اقتل من يقتلك غدا، و أنت تعلم أنّ عمرا لو بقى إلى الغد لقتلك فإنّ القتل الصادر منه غدا يقتضى مصلحه داعيه إلى قتلك إياه الآن، و إنّما وقع الإشكال في التوقف بينه و بين ما برهن عليه في محله من امتناع تأخر الشرط عن المشروط و التفكيك بين العله و المعلول. و أحسن الأجوبه عنه ما عرفت.

فإن شئت قلت: إنّ الشرط و المشروط فيما نحن فيه مجتمعان في الوجود الدهرى و متقارنان فيه، و الذى يمنع منه العقل إنّما هو الانفكاك حتى في الوجود الدهرى لا مطلقا.

و الحاصل: أنه إذا كان الشرط من الأمور الزمانيه- أى المتقيده بالزمان- فيكفى تقارنه مع المشروط في عالم الدهر، و أما في عالم الزمان فلا- يجب، بل لا يعقل، فإنه إذا كان الشرط هو الأمر المتقيّد بالزمان الماضى أو المستقبل فكيف يعقل تأخره مع ذلك القيد أو تقدّمه معه؟! و بالجملة: إذا اعتبر الشرط على نهج خاصّ و صفه خاصّه- من التقدّم

ص: ٢٧١

أو التأخر أو التقارن من حيث الزمان- يمتنع (١) وجوده بدون تلك الصفه، و يكفى وجودها معها في محلّها في تنجز الواجب إذا كان متقيدا بصفه التقدّم أو التأخر، بل ربما يكون حصوله في الآن المقارن مضرا مانعا عن تحقّق الوجوب، فتدبر.

فعلى هذا فإذا حصل العلم بوجود الشرط في المستقبل ينجز (٢) عليه الوجوب، و إذا علم بعدمه فيه فلا وجوب عليه أصلا، لا في الواقع و لا- في الظاهر، و مع الشك المرجح الأ-صول العمليه: فإن أوجبت هي عليه شيئا يقوم بامتناله، فإن بقى على شرائط التكليف إلى أن فرغ عن العمل، و إلا فيكشف عن عدم الوجوب عليه في الواقع، و إلا (٣) فلا شىء عليه.

فالمراه الحائض إذا علمت بنقائها قبل الفجر تنجز عليها الليل وجوب صوم الغد، و إن شكّت فمقتضى الأصل عدم خلوّها عن الحيض، فلا- شىء عليها حينئذ، و المراه الخاليه عن الحيض إذا احتملت تحيضها قبل الفجر أو في جزء من الغد فمقتضى الاستصحاب عدم تحيضها، فيجب عليها في الظاهر صوم الغد، فيجب عليها الإقدام [على] مقدّماته (٤) السابقه على الفجر.

هذا كلّه في غير الشرط المقارن، أى الذى اعتبر تقارنه للمشروط (٥) من حيث الزمان.

و أمّا فيه فيعتبر تحقّقه و وجوده مقارنا لزمان تنجز الوجوب كالعقل و البلوغ بالنسبه إلى جميع الواجبات، و إلا فلا وجوب أصلا.

و كيف كان، فلا ينبغي الإشكال في جواز جعل الشرط الوجود المقيّد

١- في الأصل: فيمتنع ..

٢- في الأصل: فينجز ..

٣- أى و إن لم توجب عليه شيئا ..

٤- فى الأصل: .. الإقدام بمقدماته ..

٥- كذا فى الأصل، و الصحيح: تقارنه مع المشروط، أو مقارنته للمشروط.

ص: ٢٧٢

بالزمان الماضى أو المستقبل كجواز جعله الوجود المطلق.

ثم إنه إذا كان الشرط هو الأمر المتأخر لا يفرق بين ما إذا كان من الأمور الاضطراريه كما فى تعلق تنجز الصوم على السلامه إلى آخر اليوم أو على الخلو من الحيض كذلك، و بين ما إذا كان من الأمور الاختياريه للمكلف، بأن يقال: لو فعلت غدا كذا يجب عليك كذا، فإنه يجرى فيه حينئذ ما يجرى فيه إذا كان من الأمور الاضطراريه، بمعنى أنه إذا علم الآن بتحقق ذلك الأمر الاختيارى و صدوره منه فيما بعد ينتج عليه التكليف الآن، و إن علم بعدمه فلا تكليف أصلا، و إن شك فالمرجع هى الأصول العمليه حسبما يقتضيه المقام.

نعم فرق بين المقامين من حيث مقدار التنجيز و كيفيته يأتى بيانه فى دفع الإشكال الآتى الوارد على الشرط المحرم، فانتظر.

و إجماله: أنه إذا كان الأمر المتأخر من الأمور الاضطراريه و أحرز المكلف تحققه فيما بعد بالقطع أو بالأصل فالتكليف منجز عليه الآن، [و] يجب عليه الآن الإتيان و الإقدام بجميع مقدمات الواجب الوجوديه التى محلها قبل مجىء ذلك الأمر المتأخر بحيث لو أخل بواحد منها استحق العقاب.

هذا، بخلاف ما إذا كان من الأمور الاختياريه له، فإنه حينئذ إذا أحرز تحققه بأحد الوجهين فيما بعد فلا ينتج عليه الواجب الآن حتى بالنسبه إلى ذلك الأمر المتأخر المذى هو أيضا من المقدمات الوجوديه، بل يختص تنجزه الآن بغيره من المقدمات الوجوديه، بمعنى أنه لو ترك الواجب بترك واحد من المقدمات الوجوديه غير ذلك الأمر المعلق عليه الوجوب استحق العقاب، و أمّا بالنسبه إليه فله الآن تركه بترك ذلك الأمر المتأخر، و تفصيل الكلام فيه يأتى عن قريب- إن شاء الله تعالى- فانتظر.

ص: ٢٧٣

### [المقدمه المحرمه]

ثم إنه (١) بعد البناء على جواز تعليق الوجوب السابق على الشرط المتأخر و تعقله بأحد الوجوه المتقدمه بحيث لا يلزم محذور من جهه تأخر شرط الوجوب، فهل يعقل كون ذلك الأمر المتأخر المعلق عليه الوجوب من المحرمات إذا كان من المقدمات الوجوديه للواجب أيضا مع عدم بدل له- بمعنى انحصار المقدمه الوجوديه فيه، بمعنى أنه لا يلزم محذور من جهه كون المعلق عليه المتأخر حراما-، أو لا؟ المنسوب إلى المشهور هو الثانى.

لكن الحق- وفاقا لجمع من المحققين منهم الكركى (٢)- قدس سره- فى باب الدين من جامع المقاصد فى شرح كلام العلامة-

قدّس سرّه- فى بيان اشتغال المديون المتمكّن من أداء الدّين بالصلاه مع مطالبه ذى الدّين، و منهم الشيخ الأجلّ الشيخ جعفر- قدّس سرّه- فى مقدّمات كشف الغطاء فى مسأله اقتضاء الأمر النهى عن الضدّ (٣)، و بعض من تأخّر عنهما من الأعلام- الأوّل.

١- اعلم أنّ محلّ الكلام هنا إنّما هو المقدمه الوجوديه التى تكون من جمله أفعال المكلفين، كما يدلّ عليه قولنا: (من المحرّمات)، فإنّ المقدمات الوجوديه الاضطراريه كالقدره و السلامه و الزمان لا تكون موردا للتكليف أصلا، و إنّما قيدنا محلّ النزاع بذلك لأنّه لا محذور فى تعليق الوجوب على المقدمه الوجوديه المتأخّره إذا لم تكن اختياريه، إذ لا يعقل تعلّق تكليف بها- من الأمر و النهى- حتى يلزم محذور، و إنّما قيدنا المقدمه بالوجوديه، إذ لا يلزم المحذور الآتى على تقدير كون الأمر المتأخّر المحرّم مقدمه للوجوب فقط كما لا يخفى. ثمّ الكلام فى المقام إنّما هو فى المقدمه المحرّمه المنحصره، و أمّا فى غيرها فلا يلزم المحذور الآتى أصلا. لمحرّره عفا الله عنه.

٢- جامع المقاصد: ٥- ١٢- ١٣.

٣- كشف الغطاء: ٢٧- البحث الثامن عشر.

ص: ٢٧٤

لنا: أنّه لا- مانع عقلا من ذلك عدا ما ربما يتخيّل من استلزامه التكليف بما لا يطاق و اجتماع الأمر و النهى، لكنّ النّظر الدّقيق يشهد بفساد ذلك التخيّل، فثبت الإمكان، فلا بدّ إذن من بيان ذلك التخيّل ثمّ توضيح فساد، فنقول:

أمّا بيانه: فهو أنّه لا- ريب أنّه إذا علّق وجوب الحجّ- المتوقّف وجوده على ركوب الدابّه المغصوبه مثلا- بمعنى أنّه لا- يمكن إيقاعه بدون الركوب عليها- على ركوبها (١)، أو علّق وجوب الوضوء- المتوقّف وجوده على الاغتراف من الآنيه المغصوبه- على الاغتراف منها بالنسبه إلى من يركب الدابّه المغصوبه فيما بعد يقينا أو يغترف من الآنيه المغصوبه فيما بعد كذلك سواء كان مأمورا بالحجّ و الوضوء، أولا، كما هو مفروض البحث فى الشرط المتأخّر، حيث إنّ الكلام فيه فى الشرط المتأخّر الّذى يحصل بعد يقينا و على كلّ تقدير، و قلنا بتنجز التكليف بالحجّ و الوضوء و فعليته على المكلف قبل زمان الركوب و الاغتراف المذكورين- كما هو مقتضى البناء على ما مرّ من جواز تعلّق الوجوب السابق على الشرط المتأخّر- فلا ريب (٢) فى تنجز النهى عن الركوب و الاغتراف و فعليته على المكلف حينئذ أيضا، إذ المفروض أنّه لم يأت وقت الركوب و الاغتراف و لم يصدر عنه شىء من هذين، فالنهي عنهما الآن موجود على سبيل التنجز غير ساقط عن المكلف، ضروره أنّ سقوط التكليف عن المكلف- أمرا كان أو نهيا- إمّا بالامتنال، و إمّا بالمخالفه، و المفروض أنّه لم يتحقّق شىء منهما من المكلف بعد حال تنجز الأمر بالحجّ و الوضوء:

أمّا الامتنال فواضح، ضروره أنّ امتثال النهى المطلق إنّما هو بترك المنهى عنه بجميع أفراده فى جميع الأزمنه و المفروض عدم مجيء الزمان اللاحق، فكيف

١- متعلّق بقولنا: [علّق]. لمحرّره [عفا الله عنه].

٢- هذا جواب قوله: [إذا علّق وجوب الحجّ]. المتقدّم قبل أسطر.

بتركه إياه فيه؟! مع أنّ المفروض كونه مرتكبا له فيما بعد لا تاركا.

و أما المخالفه فالمفروض عدم حصولها منه بعد.

و أمّا كون التقدير تقدير المخالفه أو كونه عازما عليها، فلا يعقل كون شىء منهما مسقطا للتكليف كما لا يخفى، فإذا فرض توجه تكليفي الأمر و النهى إلى المكلف في الآن و تنجزهما عليه، و المفروض توقّف امتثال الأمر على مخالفه النهى، إذ المفروض كما مرّ انحصار المقدمه في المحرّم، فيلزم التكليف و الأمر بما لا يطاق، فإنّ المقدمه إذا كانت غير مقدوره يكون (١) ذوها أيضا كذلك، فيكون التكليف بذاتها تكليفا غير المقدور، و هو مما يستقلّ العقل بقبحه سواء كان عدم القدره على المقدمه عقليا أو شرعيا كما فيما نحن فيه، فإنّ المنهى عنه غير مقدور شرعا للمكلف، و أيضا يلزم اجتماع الأمر و النهى في تلك المقدمه المحرّمه، فإنّ وجوب ذيها و إن لم يكن مطلقا على سبيل الإطلاق، لكنه مطلق على تقديرها، أى على تقدير تلك المقدمه المحرّمه.

و بعبارة أخرى: إنّ وجوب ذيها و إن كان مشروطا بتلك المقدمه، لكنّه بعد تقدير حصولها يكون مطلقا، و لما كان التقدير تقدير حصولها يكون (٢) وجوب ذيها مطلقا، و لما كان المفروض كونها من المقدمات الوجوديه للواجب أيضا تعلق (٣) بها الوجوب المقدمى من تلك الجبهه، مع كونها محرّمه فى أنفسها، فيجتمع فيها الوجوب و الحرمة.

لا يقال: إنّ المفروض كونها من المقدمات الوجوبيه، و قد مرّ أنه لا خلاف فى عدم وجوبها.

لأننا نقول: إنّ عدم الوجوب مسلّم إذا كان المقدمه مقدّمه

١- فى الأصل: فيكون ..

٢- فى الأصل: فيكون ..

٣- فى الأصل: فتعلق ..

للوّاجب فقط، كالأستطاعه الشرعيه بالنسبه إلى الحجّ، و أمّا إذا كانت وجوديه أيضا- كما فى المقام- فلم يقم إجماع على عدم وجوبها من تلك الجبهه، بل لا يعقل الفرق بينها و بين سائر المقدمات الوجوديه الصرفيه، فإنّ الحاكم بالوجوب إنّما هو العقل، و مناط حكمه به ليس إلّا حكمه بالتلازم بين طلب شىء و بين طلب ما يتوقّف وجود ذلك الشىء عليه، فإذا فرض توقّف وجود الواجب على شىء فقد تحقّق ما هو المنطوق فى حكم العقل بالوجوب فى سائر الموارد، فالعقل قاض به من تلك الجبهه.

و الّذى مرّ- من عدم الخلاف فى عدم وجوب المقدمه الوجوبيه- معناه عدم الخلاف فى عدم وجوبها من جهه كونها مقدّمه للوجوب لا مطلقا.

و كيف كان، فقد ظهر لزوم اجتماع الأمر و النهى فى المقدمه المحرمه، و اللازم باطل بيديه العقل لرجوعه بالأخره إلى التكليف بما لا يطاق الإتيان به، ضروره عدم إمكان امثال التكليفين المتناقضين المتعلقين بأمر واحد فالملزوم مثله.

هذا غايه ما قيل أو يقال فى توجيه الإشكال.

و أما توضيح فساده بكلا وجهيه:

فهو أنّ الوجه الأول- و هو لزوم التكليف بغير المقدور من جهه انحصار المقدمه فى المحرمه مسلم لو قلنا بتنجز الأمر على المكلف- قبل ارتكاب تلك المقدمه المحرمه المعلق عليها الوجوب على وجه لا يجوز له مخالفه ذلك الأمر مطلقا و لو بترك تلك المقدمه المحرمه.

لكننا لا نقول بتنجزه بهذا المعنى، لأنه راجع إلى كون الواجب واجبا على الإطلاق حتى على تقدير عدم ارتكاب تلك المقدمه المحرمه، و هذا خلاف الفرض، إذ المفروض تعلق الوجوب على تقدير ارتكاب المقدمه كما هو المفروض فى

ص: ٢٧٧

المقدمات المباحه المعلق عليها الوجوب أيضا، و التقدير و إن كان تقدير ارتكابه لها فيما بعد يقينيا، لكن المفروض ارتكابه لها فيما بعد عن اختياره، فيكون التقدير تقدير ارتكابه لها فيما بعد اختيارا، إذ لا ريب أنّ القطع بوقوع الأمر الاختيارى فيما بعد لا يوجب كون ذلك الأمر واجبا (١) بحيث يضطرّ الإنسان إلى فعله، بل الفعل معه أيضا فى اختيار المكلف بحيث إن شاء فعل و إن شاء ترك.

و لا- ريب أنّ تعليق التكليف على حصول أمر اختياري- يمكن حصوله و عدمه فيما بعد، نظرا إلى إناطه كلّ منهما إلى اختيار المكلف- إنّما يقتضى تنجزه على المكلف بحيث لا- يجوز له مخالفته على تقدير ارتكابه لذلك الأمر، بمعنى أنّه لو ارتكبه و ترك الواجب بترك سائر المقدمات الوجوديه يستحقّ العقاب عليه، لا- أنه لا- يجوز له مخالفته حتى بترك ذلك الأمر، بل له ترك ذلك الواجب بترك ذلك الأمر، فيكون حاصل مثل هذا التعليق كون الواجب منجزا على المكلف قبل صدور ذلك الأمر عنه بالنسبه إلى سائر المقدمات الوجوديه- بمعنى أنّه إذا كان بانيا على ارتكاب تلك المقدمه المحرمه، و يعلم أنّه معاقب على ترك الواجب على تقدير ارتكابها- فيجب عليه تحصيل سائر المقدمات الوجوديه للواجب فرارا عن العقاب الزائد على عقاب ارتكاب تلك المقدمه المحرمه، فتلك المقدمه المحرمه و إن كانت غير مقدوره له شرعا قبل ارتكابها، لكن التكليف بالنسبه إليها قبل ارتكابها لم يكن منجزا بحيث يعاقب على ترك الواجب المستند إلى تركها، حتى يلزم التكليف بما لا يطاق و بغير المقدور، و بعد ارتكابها و إن كان منجزا بحيث يعاقب على ترك الواجب حينئذ، لكن الواجب حينئذ ليس غير مقدور له شرعا حتى يلزم التكليف بغير المقدور، لأنه حينئذ لا يتوقف على

١- المراد بهذا الوجوب التكويني- لا التشريعي- و القرينه عليه قولنا: (بحيث يضطرّ إلى فعله). لمحرمه عفا الله عنه.

ارتكاب المقدمه المحرّمه ثانيا، فلا توقّف له حينئذ بالنسبه إليها أصلا، و إنّما يتوقّف على سائر المقدمات الوجوديه.

ثمّ إنّ هذا المذى ذكرنا- فى كيفيه تنجّز التكليف بالنسبه إلى المقدمه الوجوديه المحرّمه المتأخّره المعلق عليها الوجوب- لا يختصّ بها، بل يجرى فى غيرها أيضا من المقدمات الوجوديه المباحه المتأخّره المعلق عليها الوجوب لعين ما سمعت فى المقدمه المحرّمه من أنه لو لا ذلك يلزم خلاف الفرض و أنّ تعليق التكليف على أمر اختياري لا يقتضى أزيد من ذلك، فافهم، و تأمل، حتى لا يختلط عليك الأمر.

هذا حاصل الجواب و ملخصه عن الوجه الأول من المحذورين.

و أما الوجه الثانى- و هو لزوم اجتماع الأمر و النهى فى تلك المقدمه- فيدفعه أنّه لا شبهه أنّ وجوب المقدمه إنّما هو ناش عن وجوب ذيها، و تابع له فى الكيفيه من الإطلاق و التقييد و سائر الكيفيات، و المفروض فيم نحن فيه كون وجوب ذيها معلقا على حصولها، لكن هذا الوجوب لا يعقل تعلّقه بتلك المقدمه لرجوعه إلى وجوبها على تقدير وجودها، و تعليق طلب الشىء على حصولها مما ينادى البداهه ببطلانه، فإنه تحصيل للحاصل.

و بالجملة: لمّا كان (1) المفروض فى وجوب ذيها تقدير وجودها فلا- تقبل هى إذن تعلّق هذا الوجوب بها أيضا، فلم يلزم اجتماع الأمر و النهى فيها.

ثمّ إنّ هذا الذى ذكرنا- من عدم تعقل تعلّق الوجوب بالمقدمه المتأخّره

1- اعلم أنّ عدم جواز تعلّق الوجوب المقدمى بالأمر المتأخّره المعلق عليها الوجوب لا يفرّق فيه بين ما إذا كانت محرّمه كما هو مفروض الكلام، أو مباحه لوجود المناط المذكور فى كلا الموردین بلا تفاوت، فافهم. لمحرّره عفا الله عنه.

ص: ٢٧٩

المعلق عليها الوجوب- لا يفرّق فيه بين ما لو قلنا بأنّ الشروط فى الواجبات المشروطه بالأمر المتأخّره هى نفس تلك الشروط، أو الأمر المنتزع عنها كما لا يخفى، إذ على الثانى يستلزم تعلّق الوجوب المقدمى بتلك الأمور تعليق وجوبها على الأمر المنتزع من وجودها، و هو أيضا يرجع بالأخّره إلى تعليقه على وجودها كما فى الأوّل، فافهم.

ثمّ إنّ ما اخترناه- من جواز تعليق الوجوب السابق على المقدمه المحرّمه المتأخّره- لا يفرّق فيه بين ما إذا كان تلك المقدمه متقدمه على امتثال الواجب كما فى الركوب على الدّابه المغصوبه للذهاب إلى الحجّ لو علقّ عليها وجوب الحجّ، أو مقارنه لامثاله كما فى الاغتراف من الآنيه المغصوبه للوضوء لو علقّ عليه وجوب الوضوء، فإنّ الثانى لا- يزيد على الأوّل شيئا من المحذور، بل الذى يتوهم من المانع فى الأوّل هو الذى يتوهم فى الثانى من غير زياده، و قد عرفت اندفاعه.

هذا، و كيف كان فإذا ثبت جواز ما اخترناه (1) و عدم المانع منه بوجه، و فرض ورود دليل يدلّ- بنصوصيته أو ظهوره من جهه الإطلاق أو العموم- على وجوب الواجب على من انحصر المقدمه فى حقّه فى الحرام لا- يجوز لنا طرح ذلك الدليل أو تأويله



بحمله على غير هذا الشخص لإمكان تعلق الوجوب به على الوجه الذي قررناه، فلا داعى إلى ارتكاب الطرح أو التأويل اللذين لا

١- ثم إنه لا- يفرق فيما اخترناه من جواز اشتراط الوجوب بالشرط المتأخر المحرّم بين ما إذا كان ذلك الأمر المحرّم من المقدمات المتقدّمة على زمان إيقاع الفعل المأمور به كالركوب على الدابّة المغصوبه فى الحجّ، و بين ما إذا كان [من] المقدمات المقارنه للفعل المأمور به كالاغتراف من الآنيه المغصوبه للوضوء لعدم المانع من الاشتراط بالقسم الثانى بأحد الوجهين المتقدّمين أيضا، فافهم. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٨٠

يصار إليهما إلا لمانع، فإذا ورد أنّه يجب على المستطيع الحجّ يمكن (١) إثبات حكمه فى حقّ من انحصر مركوبه فى المغصوبه على الوجه المتقدّم، فلا داعى إلى تقييده بغيره، فتأمل (٢).

ثمّ إنه يتفرّع على ما مرّ- من جواز اشتراط الوجوب و تعليقه على الشرط المتأخر- أنّه لو دلّ دليل على عدم وجوب مقدّمه وجوديه للواجب متقدّمه عليه أو مقارنه له يمكن الجمع بينه و بين ما دلّ على وجوب ذلك الواجب على وجه الإطلاق بالنسبه إلى تلك المقدّمه بصرف ذلك الدليل الدالّ على وجوب ذلك الواجب عن ظاهره- و هو الإطلاق بالنسبه إلى تلك المقدّمه- و حمله على الوجوب المشروط بالنسبه إليها على نحو ما مرّ بيانه، فيكون ذلك أحد الوجوه للجمع بين ذينك الدليلين من حيث الدلاله المتقدّمه على الترجيح أو الطرح.

و لا فرق فى ذلك بين ما لو كان ذلك الدليل الدالّ على عدم وجوب تلك المقدّمه دالا على إباحتها أو كان دالا على كراهتها أو استحبابها. نعم لو كان دالا- على حرمتها فيفرّع الجمع بينه و بين الدليل الآخر على الوجه المذكور على ما اخترناه من جواز الاشتراط بالمقدّمه المحرّمه المتأخره بعد البناء على جواز الاشتراط بالمباحه المتأخره.

ثمّ إنه ذكر لما اخترناه- من جواز اشتراط الوجوب بالمقدّمه المحرّمه المتأخره- فروع، و نحن نذكر جمله منها:

منها: الحكم بصحة وضوء من توفّأ بالاغتراف من الآنيه المغصوبه كما

١- فى الأصل: فيمكن ..

٢- وجه التأمل: أنّ مثل الخطاب المذكور متوجه إلى من لم ينحصر مركوبه فى المغصوبه، و إلى من انحصر مركوبه فيها، فإذا فرض كون مؤداه مطلقا بالنسبه إلى الأوّل، و مشروطا بالنسبه [إلى الثانى] يلزم استعمال اللفظ فى المعنيين، إلاّ أنّه يمكن دفعه بالتزام استعمال الوجوب فى القدر المشترك، و بيان الاشتراط و الإطلاق من دليل آخر، فافهم. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٨١

مرّ مثاله.

و منها: ما ذكره المحقق الثاني (1) - على ما حكى عنه - في مناسك منى - أعنى الحلق و الذبح و الرمي - من أن من عصى و خالف الترتيب صحّ نسكه المتأخر الّذى قد قدّمه، ثمّ قاس عليه صحّه صلاه المديون المطالب بالدين المتمكّن من أدائه إذا عصى و لم يقضه، و اشتغل بالصلاه فى سعه الوقت.

قال سيدنا الأستاذ - دام ظلّه -: و هذا يجرى فى كلّ عبادته موسّعه مزاحمه بواجب مضيق - كالصلاه بالنسبه إلى إزاله النجاسه - إذا تركه و اشتغل بها فى سعه الوقت، و غير ذلك من الأمثله للواجب المضيق و الضدّ الموسّع.

و منها: ما ذكره المشهور من صحّه صلاه المأموم إذا خالف الإمام فيما يجب عليه متابعتة، حيث قالوا: إنّه أثم حينئذ، لكن صحّت صلاته.

و جميع تلك الأمثله لا وجه للقول بالصحّه فيها إلاّ البناء على ما اخترناه، كما لا وجه للقول بالفساد فيها إلاّ البناء على مخالفه.

نعم يمكن توجيه الفساد فى الأخير - كما قيل - من جهه تعلق النهى بالجزء الّذى يأتى به بعد عصيان المتابعه، فيفسد الكلّ، لأنّ النهى عن الجزء مستلزم للنهى عن الكلّ، فتأمل.

إيقاظ: اعلم أنّ تعليق الحكم على الشرط المتأخر على القول بجوازه لا يختصّ بالجوبى، بل يجرى فى سائر الأحكام التكليفية كما لا يخفى، بل فى الوضعيه بأسرها أيضا. و من هذا الباب تعليق سببيه العقد الفضولى على الإجازة المتأخره على القول بكونها كاشفه كما أشرنا إليه سابقا.

ثمّ إنّ لازم التعليق على هذا الوجه كون وجود المعلق عليه فيما بعد كاشفا عن حصول المعلق من قبل، و لازم ذلك ترتب جميع الأحكام المترتبه عليه شرعا

---

1- جامع المقاصد: 3- 232، الفصل السادس، المطلب الأوّل.

ص: 282

- بعد وجود المعلق عليه - عليه قبل وجوده إذا علم بحصول المعلق عليه فيما بعد، كما علمت من مطاوى كلماتنا المتقدّمه.

لكن لا يخفى أنّ التزام كون الإجازة من هذا القبيل لا يخلو عن إشكال فإنّ لها على هذا التقدير لوازم يشكل الالتزام بها:

منها: جواز تصرف الأصيل فيما انتقل إليه مع علمه بأنّ المالك سيجزى، فإنّه كاد أن يكون مخالفا للإجماع، مع مخالفته للأدله العقلية و النقلية منها قوله عليه السلام: «لا- يحلّ مال امرئ إلاّ بطيب نفسه» (1)، فإنّه يدلّ على عدم جواز التصرف قبل تحقّق الإجازة لعدم حصول الطيب بعد، و هكذا نظائره من الأخبار.

و منها: عدم جواز بيع ما باعه الشخص فضولا، فإنّه أيضا كاد أن يكون مخالفا للإجماع إلى غير ذلك من اللوازم الباطله، فتدبّر.

و قد ذهب بعض من المحققين من متأخري المتأخرين (٢) في فقهه - على ما حكى عنه - إلى كون الإجازة كاشفه، و التزم باللائم الأول، و هو جواز تصرف الأصل، و ظهر ما فيه ممّا بيّنّا.

و قد يتفصّل عن الإشكال المتقدّم بوجه أخرى غير ما تقدّم:

منها: التزام كون تلك الواجبات مشروطه، كما هو ظاهر أدلّه بعضها و صريح أدلّه البعض الآخر، لكن وجوب تلك المقدمات قبل وجوب ذواتها (٣).

- ١- الوسائل: ١٧- ٣٠٩- كتاب الغصب- باب: ١- ح: ٤، و مستدرک الوسائل: ١٧- ٨٨- كتاب الغصب- باب: ١، ح: ٣ و ٥، و سنن الدارقطني: ٣- ٢٦- ح: ٩١، و عوالي اللئالي: ٣- ٤٧٣- ح: ٣، مع اختلاف يسير.
- ٢- [ و هو الشيخ محمد تقى - قدس سرّه - على ما حكى عنه ] على ما جاء فى هامش الأصل.
- ٣- المراد بذواتها هنا الواجبات النفسيه التى وجبت مقدماتها لأجلها، و مفردهما: (ذو المقدمه)، و القياس فى جمعه: (ذوو المقدمه) أما (ذوات) فجمع (ذات).

ص: ٢٨٣

ليس من جهه اقتضاء وجوب ذواتها المذى لم يحصل بعد، بل لأجل أنّ تلك المقدمات من شئون القدره على الفعل فى وقت وجوبه، بمعنى أنّ المكلف لو فعلها يصير متمكّنًا من ذواتها فى وقت وجوبها، و لو تركها يتعدّر عليه الإتيان بذواتها فى ذلك الوقت، فيفوت عليه التكليف لذلك، فيكون تركها قبل وقت وجوب ذواتها تفويتا للتكليف بذواتها فى وقت وجوبها، و تفويت التكليف مما يستقلّ العقل بقبحه.

لا يقال: إنّ مقتضى ذلك وجوب تحصيل الشرائط الوجوبية الصرفة للواجب أيضا كالأستطاعه بالنسبه إلى الحجّ، إذ لا فرق بينها و بين القدره لكون كلّ واحد منهما من شرائط الوجوب، و يكون ترك كلّ منهما تفويتا موجبا لاستحقاق العقاب، و وجوب تحصيل الشرائط الوجوبية مطلقا خلاف الضروره، فإن كان فرق بينهما فيّنه (١).

لأنّا نقول: نحن لا ندعى قبح التفويت كلّيه بل جزئيه، و هى فيما إذا كان الفعل فى نفسه تامًا من حيث المصلحه، بحيث لا مانع من التكليف به إلاّ - عجز المكلف من أدائه، بحيث يكون مع العجز أيضا ذا تلك المصلحه إلاّ - أنّ عجزه منعه عن الإتيان به، و الشرائط الوجوبية ليست كلّها من هذا القبيل، بل بعضها راجع إلى شرط تحقّق تلك المصلحه الداعيه للأمر فى الأمور به، بمعنى أنّ طبيعه الأمور بها لا مصلحه ملزمه فيها بدونها، بل معه بحيث يكون موضوع

١- و أيضا لقائل أن يقول: إنّه قد مرّ أنّه لا خلاف فى عدم وجوب المقدمات الوجوبية، و إنّما هو فى الوجوديه فقط.

ص: ٢٨٤

الخطاب هو الجامع لهذا الشرط، و الاستطاعه من هذا القبيل، حيث إنّّه لا مصلحه ملزمه فى طبيعه الحجّ بدونها، و يكون موضوع

الأمر ثمه هو المستطيع، و بعضها راجع إلى شرط حسن الأمر و الإلزام كالقدره، فإنها من شرائط حسن الأمر و الإلزام، لا من شرائط حسن الفعل المأمور به، بل هو حسن مع العجز أيضا، و نحن ندعى قبح التفويت المتحقق في ضمن القسم الثاني خاصه لا الأول أيضا.

و بعبارة أخرى: إنا ندعى قبح تعجيز النفس (1) الصحيح بحسب المشهور: [فلا يرتاب العقلاء]، و عبارة المتن تصحح على لغه ضعيفه.

(2) عن امتثال التكليف سواء كان متحدا مع عنوان المخالفه و العصيان فى الخارج- كما إذا عجز نفسه بعد دخول وقت الواجب، حيث إن سلب القدره عن نفسه حينئذ مخالفه و عصيان لذلك الواجب المطلق- أو لا- كما فى الواجبات المشروطة قبل مجىء وقت وجوبها- و التعجيز يتحقق بالقسم الثانى لا الأول.

هذا حاصل مراد الموجّه بتوضيح من الأستاذ- دام ظلّه العالى-.

و قد يستشهد لما ادّعاء من قبح تعجيز النفس و استحقاق العقاب عليه بفروع:

منها: أنّهم اتفقوا ظاهرا على العقاب على المرتد (3) الفطرى على الفروع

1- أقول: و يدلّ على قبح التعجيز: أنه لو وصل طومار من مولى إلى عبده، و علم العبد أن لمولاه فيه أوامر مطلقه أو مشروطه، فضيغ العبد ذلك الطومار، و محاه قبل أن يرى ما فيه، و لم يتمكن بعد ذلك من العلم بما فيه أيضا، و لم يقدر على الاحتياط الكلى أيضا، فلا يرتابون

2- العقلاء- فى ذمه و تقييحه على هذا الفعل الموجب لعجزه عن امتثال تلك الأوامر، و لا يفرّقون فى الذمّ و التقييح بين الأوامر المشروطة و المطلقة، و إن كانوا يفرّقون بينهما بالحكم لتحقيق المخالفه و العصيان بذلك، لا بالنسبه إلى الثانيه من أول الأمر دون الأولى. لمحزّره عفا الله عنه.

3- الأقوم فى العبارة هكذا: .. على عقاب المرتد ..

ص: ٢٨٥

مطلقا- من الواجبات المطلقة المنجزه عليه عند الارتداد أو المشروطه التى تحصل شروطها بعده- بناء على عدم قبول توبته، حيث إنّه من أفراد المقام، إذ الارتداد سلب القدره على المأمور به، إذ من شرط العباده الإسلام، و هو الآن متعذر عليه.

و منها: ما اتفقوا عليه من وجوب قضاء العبادات على الكفار و عقابهم عليه، فإنّه أيضا من أفراد المقام، حيث إنهم بالكفر سلبوا قدرتهم عن الامتثال و القضاء: أمّا فى حال الكفر فظاهر، و أمّا لو أسلموا فهو (1) يجب ما قبله، فلا يبقى تكليف بالقضاء. و كيف [كان]، فالمقصود الاستشهاد بكونهم معاقبين على القضاء لو ماتوا على الكفر مع عدم قدرتهم عليه.

هذا، و لكن الإنصاف أنّ الوجه المذكور محلّ تأمّل، بل لا يبعد منعه، فإنّ المراد من قبح التفويت و التعجيز: إن كان إثبات

الوجوب النفسى (٢) لتلك المقدمات و لو بأن يقال: إنَّ الوجوب النفسى لا ينحصر فيما كان المصلحه الداعيه إلى الأمر حاصله فى نفسه، بل يمكن أن يكون ممَّا تكون المصلحه الداعيه إلى الأمر به هى المصلحه الحاصله فى غيره، وهى فى المقام التأهل للتكليف بشىء آخر، فهذا راجع إلى الوجه الأوّل من وجوه دفع الإشكال، مع أنّ الموجّه فى مقام إبداء وجه آخر غير الأوّل والثانى، بل حكى - عن ظاهر بعض عباراته أيضا - الطعن منه على من اختار الوجه الأوّل.

و إن كان المراد إثبات الوجوب الغيرى لها فهذا ليس توجيهها للإشكال و دفعا له، بل إنّما هو قول بموجبه، و موافقه لمن قال باتّصاف المقدمه بالوجوب قبل وجوب ذيها، كصاحب الذخيره و الخوانسارى - قدس سرهما - مع أنّه فى

١- أى الإسلام.

٢- فى الأصل: وجوب النفسى ..

ص: ٢٨٦

مقام التوجيه.

نعم يمكن أن يقال: إن مراده أنّ القدره على الفعل الواجب و لو فى زمان موجه لتنجز التكليف بذلك الواجب فى وقت وجوبه و لو كان ذلك الوقت متأخرا عن زمان القدره، بمعنى أنّها مجوّزه عند العقل للعقاب على ترك ذلك الواجب لا محاله و لو فاتت و انقطعت قبل وقته إذا كان الفوات باختيار المكلف و إنّما المسلّم إنّما هو عدم إيجابها للأمر بذلك الواجب و التكليف به فى وقته إذا كانت قد فاتت قبله.

و الحاصل: أنّ الامتناع بالاختيار - سواء كان فى وقت وجوب الواجب أو قبله - لا ينافى العقاب، و لو نافى فهو ينافى الأمر، فإنّ القدره على الفعل فى زمان موجه لحسن العقاب عليه - سواء بقيت إلى وقته أو فوّتها المكلف قبله، و إذا قدر المكلف على المقدمات فى زمان قبل وقت الواجب فهو قادر الآن على الإتيان بذلك الواجب فى وقته، بأن يوجد تلك المقدمات الآن، فيفعل الواجب بعدها فى وقته، فيتنجز عليه ذلك الواجب، بمعنى حسن العقاب على تركه إذا كان مسببا عن تقصيره، فلزوم الإتيان بتلك المقدمات حينئذ إنّما هو للتحرز عن ذلك العقاب، إذ لو فوّتها فقد فوّت القدره، و معه يستحقّه.

ففارق هذا الوجه الوجه الأوّل، حيث إنّ وجوبها على هذا الوجه ليس نفسيا، و ليس العقاب المذكور على نفس تلك المقدمات، بل وجوبها غيرى، بمعنى أنّه لأجل الغير، و العقاب إنّما هو على الغير، إلاّ أنّه يجوز تقديمه على وقت ذلك الغير، لتحقق ترك ذلك الغير الواجب الآن لعدم تمكّنه منه بعد تفويت تلك المقدمات.

و كذا فارق الوجه الثانى، لأنّ الكلام على هذا الوجه على تقدير عدم حصول وجوب ذى المقدمه بعد.

و لا يرد أيضا ما ذكر من الالتزام بموجب الإشكال، فإنّ وجوب تلك

ص: ٢٨٧

المقدمات ناشئ عن عقاب ذواتها، لا عن وجوب ذواتها، فافهم.

نعم يمكن أن يكون مراده إثبات العقاب- عند ترك المقدمات- على ذواتها، لا- إثبات وجوب تلك قبل وجوب ذواتها، بل الحال فيها هي الحال في سائر المقدمات عند حصول وجوب ذواتها، فإنه ليس الكلام الآن في وجوب المقدمه.

و لكن الإنصاف أن الظاهر أن مراده ليس دعوى وجوب تلك المقدمات، بل إنما هو أوكل الأمر فيها إلى سائر المقدمات، بمعنى أن حالها إنما هي حال سائر المقدمات عند وجوب ذواتها، فيثبت لها حينئذ ما ثبت لغيرها على اختلاف الآراء.

بل مراده: أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار: بمعنى الأمر كما هو مقاله المشهور، أو بمعنى العقاب كما هو مقاله آخرين، و عليه المذهب في الجملة، و أنه يكفي في تنجز التكليف على المكلف- بحيث يصح عقابه على تركه- قدرته على المكلف به في الجملة، و لا- يشترط بقاؤها إلى وقت وجوب الواجب إذا لم تفت عليه بسبب غير اختياري له، و لا- ريب أنه إذا علم الآن بتوجه خطاب إليه فيما بعد، و كان الآن متمكنا من الإتيان بمقدمات الأمور به التي لو فعلها الآن يقدر على الإتيان به في وقته، و لو تركها يتعذر عليه حينئذ، فهو الآن قادر على الإتيان بالأمور به في وقته لقدرته الآن [على] ما يتوقف (1) عليه. و هذا القدر من قدره كاف في تنجز التكليف عليه فيما بعد بحكم العقل و بناء العقلاء.

و لئما كان المفروض فيما نحن فيه علم المكلف بتوجه أمر إليه فيما بعد، و قدرته على مقدماته التي لو فعلها يتمكن من فعل الأمور به في وقته، فهو قادر قبل الوقت على الأمور به في وقته، فيوجب ذلك تنجز ذلك الأمر عليه في ذلك

١- في الأصل: لما يتوقف ..

ص: ٢٨٨

الوقت، فحينئذ لو ترك تلك المقدمات فهو قد فوت الأمور به عليه بسوء اختياره، و هو لا ينافي العقاب على المكلف به لا محاله، و لو كان بتفويت قدره قبل مجيء وقت الواجب، فالعقل يحكم حينئذ بلزوم التحرز عن ذلك العقاب و قبح إيقاع النفس فيه، و لا- ريب أن ترك المقدمات حينئذ إيقاع للنفس في مهلكة العذاب، فوجوب تلك المقدمات ليس من جهة المقدميه للواجب و من حيثيته، إذ المفروض عدم وجوبه بعد، و ليس نفسيا- أيضا- كما لا يخفى، لأن الترام العقلاء بذلك إنما لأجل الفرار عن العقاب، فيكون وجوبها عقليا إرشاديا غيريا، ففارق هذا الوجه الأول للثاني، و الثاني للأول (1)، فمن هنا علم أن مراده من التكليف المدعى قبح تفويته هو المكلف به، لا- الأمر، إذ المفروض توجه الأمر إليه فيما بعد و لو عجز عن المكلف [به] بسوء اختياره، كما مر.

مع أنه لا- يعقل جعل المدار في القبح على تفويت الأمر، إذ لو كان المدار عليه لسرى إلى جميع الموارد، مع أن بعضها عدم العقاب فيه بديهي في الدين، كما لو كان أحد قادرا على تحصيل الشرعي فلم يحصّلها، إذ لا شبهه في عدم العقاب عليه في ذلك و عدم القبح أيضا، مع أنه فوت الأمر، مع أنه لا معنى لقبح تفويت الأمر، إذ لا مطلوبه و محبوبه في الأمر نفسه، و إنما المصلحة في الفعل الأمور به.

هذا، ثم إنَّ القائل [قد] (٢) يقول: إنَّه لا- يمكن البناء على كفايه القدره الحاصله قبل وقت الوجوب فى تنجّز الواجب على المكلف فى ذلك الوقت بطريق الإيجاب الكلى بالنسبه إلى الموارد، و الالتزام به فى مورد دون آخر ترجيح بلا مرجح:

أما عدم إمكان البناء عليه كليه فلائنه لا ريب فى أنّ من قدر على

١- فى الأصل: ففارق هذا الوجه للوجه الأوّل للثانى، و للثانى للأوّل.

٢- فى الأصل هنا كلمه غير مقروءه تشبه [ليس] أو [لن].

ص: ٢٨٩

تحصيل الاستطاعه المشروط بها وجوب الحجّ الآن فهو قادر الآن على (١) الحجّ فى وقته بتقريب ما مرّ، مع أنّ عدم العقاب عليه لو لم يحصلها ضرورى الدين.

و أما الثانى - أعنى عدم الترجيح لبعض الموارد و عدم خصوصيه له بالنسبه إلى ما عداه - فواضح، و إن كان فيئنه (٢).

هذا، لكن الإنصاف عدم ورود هذا السؤال، فإنّ عدم إمكان الكليه المذكور - و إن كان مسلّمًا - إلاّ أنّ منع خصوصيه لبعض الموارد على الآخر ممنوع.

بيانه: أنّ مراد الموجّه: أنّ هذه قاعده عقليه ثابتة بالعقل و بناء العقلاء فيما إذا كان الأمر مطلقا بالنسبه إلى القدره، لكن للأمر أن يعتبر فى أمره تقييده بقدره خاصّه - و هى الحاصله فى وقت الواجب كما فى الحجّ - فيخرج بذلك عن موضوع حكم العقل، فلا يرد أيضا أنّ هذا تخصيص لحكم العقل، فثبت الخصوصيه لبعض الموارد بالنسبه إلى الآخر.

هذا، لكن الإنصاف - بعد ذلك كلّ - عدم جواز تصديق الموجّه فى ذلك.

نعم، المذمّه ثابتة من العقلاء لو عجز العبد نفسه عن الإتيان بالواجب فى وقته، لكن الظاهر أنّه على الفاعل لا الفعل.

ثمّ إنّ الفرق بين ما نحن فيه و بين المسأله المتقدمه سابقا، و هى ثبوت العقاب على من علم إجمالا بأحكام الله تعالى عليه، فلم يتعلّمها حتى وصل وقت الواجب و هو غافل عن وجوبه: أنّ الكلام هنا - كما عرفت - فى أنّ المعترف فى تنجّز التكليف بالواجب فى وقته هو بقاء القدره للمكلف فى ذلك الوقت أو فى

١- فى الأصل. من.

٢- أى و إن كان ترجيح لخصوصيه فيئنه.

ص: ٢٩٠

الجمله بعد علم المكلف قبل الوقت بتوجه أمر إليه فيما بعد لو بقى على شرائط التكليف، و ثمّه فى أنّ احتمال التكليف بالنسبه

إلى شىء مانع عن الرجوع إلى أصله البراءة قبل الفحص، إذ لا بدّ من الفحص.

ثمّ إنّه ليس الكلام فى هاتين المسألتين من جهة وجوب المقدمه كما لا يخفى.

ثمّ إنّه بعد ما صدّقنا الوجه المذكور يشكّل الأمر فى الأمثله المتقدمه، حيث إنّه لا [مجال] (1) لانكار الوجوب فيها، ولا يمكن القول بالوجوب النفسى كما هو الوجه الأوّل لا سيّما فى مثل تعلّم المسائل و القراءه قبل الوقت، فينحصر العلاج فى التزام أحد أمور:

الأوّل: إنكار العقاب عند ترك تلك المقدمات، و هو مشكل.

الثانى: نفي الواجب المشروط و إرجاع جميع الواجبات المشروطه بظاهر الأدله إلى المعلق، و هو أشكل للقطع بوجود واجبات مشروطه.

الثالث- التزام الوجه الثالث و دفع الإشكال بعدم إمكان القول به كليه بالتزام الجزئيه، و إبداء الفرق بأحد وجهين - على سبيل منع الخلو:

أحدهما: ما مرّ من اختصاصه بالأوامر المطلقه بالنسبه إلى القدره.

و الثانى: أن يقال: إنّ شرائط الوجوب فى الواجب المشروط على ضربين:

أحدهما: ما يكون محققا لعنوان الآخر بحيث لا يتعلّق هو إلاّ به، كالأستطاعه للحجّ، حيث إنّ الأمر به يتعلّق بالمستطيع.

و الآخر: ما ليس كذلك، بل الأمر يتعلّق مطلقا بالنسبه إليه كالقدره، فيقال بقبح التفويت فى الثانى دون الأوّل.

---

١- فى الأصل: لا مناص ..

ص: ٢٩١

و يمكن أن يقال: إنّ شرائط الوجوب فى الواجب المشروط (1) - كما أشير إليها - على ضربين: الشرعيّه و العقليّه:

الأولى: كالبلوغ و الاستطاعه فى الحجّ، و الخلوّ من الحيض و النفاس فى العبادات بالنسبه إلى المرأه.

الثانيه - هى القدره بأنحائها، و أمّا العلم بالمأمور به فليس من شرائط الوجوب و لا الوجود، لكفايه الاحتمال.

و إنّ الأولى من محققات عنوان الأمر بحيث لا يكون للأمر تعلّق بالمكفّف أصلا بدونها، و يكون فاقدها خارجا عن موضوع الخطاب.

و أمّا الثانيه فمن شرائط تعلّق الأمر، لا محققه لعنوانه، فمن هنا يقال:



إنّ الواجب المشروط ينحلّ إلى قضيتين: إحداهما سلبية، والأخرى إيجابية، فإنّ وجوب الحجّ بملاحظه اشتراطه بالاستطاعة ينحلّ إلى قولنا: المستطيع يحجّ، وغيره لا يحجّ، وكذا في غيرها من شرائط الوجوب، وأمّا الوقت فليس من شرائط الوجوب، بل للوجود.

فحينئذ نقول: إنّه إذا تحقّق في المكلف الشرائط الشرعيه للوجوب- مع علمه ببقاء قدرته إلى وقت الفعل لو لا مانع سوء اختياره- يتعلّق (٢) الآن التكليف بالواجب به و ينتجّ عليه لحصول شرائطه، فلا- يجوز تفويت القدره بعده بسوء اختياره، لأنّه راجع إلى مخالفه الأمر عمدا، و لا- يكون مشروطا بالنسبه إلى الوقت، بل [من] المعلق- الّذى هو قسم من المطلق-، فحينئذ لو لم يتعلّم المسائل و القراءه، أو لم تغتسل بعد دوره الشهر التى هى كالشرط (٣)

١- العبارة فى الأصل غير واضحة.

٢- فى الأصل: فيتعلّق ..

٣- العبارة فى الأصل غير واضحة.

ص: ٢٩٢

فى وجوب الصوم شرعا، مع كونه بالغا، أو عبّر نفسه عن الإتيان بالمكلف به فى وقته، فهو معاقب لكونه مفوّتا له بعد تنجّز التكليف، فهو عاص.

و أمّا لو انتفى عنه فعلا أحد الأمور الشرعيه التى هى شروط الوجوب مع علمه بحصوله بعد، و لو كان الآن قادرا على نفس الفعل عقلا- أو انتفى الآن عنه القدره حال كونه جامعا فلا دليل على كونه معاقبا على تفويت التكليف بتفويت القدره الآن عن نفسه بحيث لا- يبقى له قدره حين حصول الشروط الشرعيه فى الصوره الأولى، أو بتفويت الشروط الشرعيه فى الثانية، و أمّا الثانى فواضح، و أمّا الأوّل فلعدم العلم به، فنقول حينئذ:

إنّ تعلّم المسائل و القراءه و الغسل للصوم و عدم تفويت القدره إنّما يسلمّ وجوبها فى صوره كون المكلف جامعا للشروط الشرعيه و عالما بأنّه لو لا مانع سوء اختياره لقدّر على المكلف [به] فى حينه، فيكون وجوب تعلّم المسائل أو الغسل فى الليل بعد الرّؤية على طبق [القاعده] لكونهما حينئذ من مقدّمات الواجب المشروط بعد وجود شرطه.

و أمّا عدم جواز تفويت القدره فهو من باب أنّه راجع إلى مخالفه هذا التكليف المنجّز عليه الآن، لا- من جهه كونه مقدّمه وجوديه و إن جعلتها مقدّمه وجوديه أيضا و قلت بوجوبها، لأنّه حينئذ على طبق القاعده.

و أمّا فى غير صوره اجتماع تلك الشرائط فلا إجماع دلّ على وجوبها و على مدعيه الإثبات.

و كيف كان، فالأجوبه الثلاثه عن الإشكال المتقدّم ما لا يخفى فى كلّ منها:

أمّا الأوّل- و هو التزام كون تلك المقدّمات واجبه نفسا- فلعدم إمكان الالتزام به، لا سيّما فى مثل تعلّم المسائل و القراءه.

و أما الثاني- و هو التزام كون الواجبات التي هي ذوات تلك المقدمات

ص: ٢٩٣

معلّقه- فهو أيضا غير مطّرد، إذ ليس يمكن إرجاع كلّ أمر مقيد إلى الواجب المعلّق بجعل القيد متعلّقا للواجب لا الوجوب إذ لنا في الشريعة واجبات مشروطة بالضروره، فتتوقّف تماميه الوجه- بحيث ينفع في كلّ مورد- على إنكار الواجب المشروط، و هو كما ترى.

و أما الثالث- و هو التزام كونها مشروطه و القول بوجوب تلك المقدمات من باب عدم جواز تفويت القدره- فقد عرفت ما فيه من أن المسلم من حكم العقل بقبح التفويت إنّما هو فيما إذا كان توجه التكليف إلى المكلف فعلا- بحيث يكون داخلا- في موضوع الخطاب لرجوع سلب القدره حينئذ إلى مخالفه الأمر و عصيانه، و أما قبله فلا.

نعم يذمّ العبد من باب أنه يكشف عن سوء سريره، فالقبح فاعلي، لا فعلي يترتب عليه العقاب.

فالأ-جود أن يقال: بأنه إن أمكن حمل الأمر المقيّد بتقدير خاصّ على المعلّق- بأن يستفاد من الدليل كون القيد راجعا إلى المطلوب لا- الطلب- نلتزم (١) حينئذ بوجوب تلك المقدمات قبل حصول التقدير الخاصّ بكونها حينئذ مقدمات للواجب المطلق، و هو على طبق القاعده، و إلا فنمنع وجوبها إلا في صورته حصول القيد، فنحن لسنا ملتزمين بوجوبها في كلّ مورد حتّى يرد علينا الإشكال، فنقع في كلفه الجواب.

### تنبيه:

اعلم أنه قد خصّ بعضهم وجوب الغسل في ليله رمضان بالجزء الأخير منها المذى يسع الغسل (٢) معللا: بأنّ الحاكم بوجوب المقدمه هو العقل، و هو

١- في الأصل: فنلتزم ..

٢- في الأصل: للغسل ..

ص: ٢٩٤

لا يحكم و لا يلزم به إلا في تلك الحال.

و فيه: أنّ حكم العقل به إنّما هو من جهه ملاحظه الأمر بذيتها، فحينئذ إن فرض أمر قبل الصبح فلا فرق حينئذ بين الجزء الأوّل من الليل و آخره.

نعم في الجزء الأوّل- لَمّا يرى تعدّد أفراد الغسل بحسب إمكان إيقاعه في الليل- لا يحكم به مضيقا، بل موسّعا و مخيرا، و حكمه بالضيق في آخر الوقت لانحصار الفرد فيه، و ان لم يكن امر فلا يحكم بالوجوب.

و الظاهر أنّ المشهور بناؤهم على جواز تبيّهِ الوجوب في الغسل في أى جزء من الليل.

لكن يرد عليهم: أنّهم إذا لم يخصّوا الوجوب بالجزء الأخير، فلم ما عمّموه إلى [ما] قبل رمضان أيضا.

لكنّه مدفوع: بأنّ الخطاب لم يتوجّه بعد إلى المكلف، و إنّما يتوجّه إليه بعد الرؤيه بمقتضى قوله تعالى: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (١)، فإذا رأى الهلال يجب (٢) عليه صوم الشهر، و يكون مجىء كلّ يوم من ظروف الامتثال (٣) لا من شروط الوجوب، فيكون الوجوب معلقا بالنسبه إليه، فيجب من أوّل الليله.

### ينقسم الواجب باعتبار آخر إلى النفسى و الغيرى:

#### إشاره

و الذى ينبغى أن يعرّف به الغيرى- بحيث يسلم عمّا يرد على ما عرّفه به بعضهم- هو أن يقال: إنّ ما يكون وجوبه لأجل واجب آخر، أى لكونه

١- البقره: ١٨٥.

٢- فى الأصل: فيجب ..

٣- الكلمه فى الأصل غير واضحه.

ص: ٢٩٥

مقدّمه لامتثال واجب آخر، فعلى هذا لا يحتاج لزوم إيجاده إلى خطاب من الشرع لكونه معنونا بعنوان المقدّمه الذى يحرك معه العقل إلى إيجادها، و لو فرض ورود خطاب به من الشارع فهو لا- يكون إلّا- إرشاديا أو بيانا لكون الشىء مقدّمه، كما فى المقدمات الشرعيه التى لا سبيل للعقل إلى توقّف الواجبات عليها مثل:

قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا (١) الأيّه، و أمثاله.

و الواجب النفسى بخلافه، فعلى هذا ينطبق (٢) الحدّ على مقدّمات الواجبات كلها، و لا يشمل غيرها أصلا، و لا بدّ أن يكون كذلك، فإنّ الظاهر بل المقطوع به أنّ مرادهم بالواجب الغيرى- اصطلاحا- ذلك لا غير، و ان كان يصحّ إطلاقه أيضا على ما كان الغرض من وجوبه التوصل إلى مصلحه حاصله فى غيره لغه، لكنه خارج عن محلّ الكلام.

و بالجملة: فخرج بقولنا: (لأجل واجب آخر) ما كان الداعى إلى وجوبه حصول غايه و غرض من الأغراض و لو كان ذلك الغرض و الغايه هو التأهيل لتكليف آخر، كما قيل فى وجوب الغسل على الجنب و الحائض و النفساء فى ليله رمضان فرارا عن لزوم تقدّم وجوب المقدّمه على وجوب ذبيها، كما عرفت سابقا مع ما فيه.

و من عرّف الواجب الغيرى: بأنّه ما يكون وجوبه لأجل الغير يرد عليه النقص بجميع الواجبات النفسى، لأنّها إنّما وجبت لأجل

الغير، و هو غايتها المترتبة عليها كالتقرب و نحوه.

ثم إنّ لازم الواجب الغيرى سقوط الوجوب عنه إذا وجد فى الخارج بأى وجه اتفق، إلاّ أنّه إذا كان عباده ليس هو بذاته مقدّمه، بل المقدّمه هو متقيدا

١- المائده: ٦.

٢- فى الأصل: فينطبق ..

ص: ٢٩٦

بكونه واقعا على وجه الطاعه، فلا يوجد بدون قصد الامتثال، ضروره انتفاء المقيّد بانتفاء قيده.

و لازمه- أيضا- أنّه لو أوجده المكلف قبل زمان وجوب الواجب- المذى هو مقدّمه لذلك، و كان واجدا له إلى أن دخل وقت ذلك الواجب- يسقط وجوبه، و لا يلزم إعادته ثانيا، فمن توفّأ قبل الوقت استحبابا، و قلنا بكونه رافعا، فلا حاجه إلى إعادته بعد دخول وقتها، فإنّ ما يتوقّف عليه إباحه الدخول فى الصلاه إنّما هو كون المصلّى متطهرا عند الدخول، و هذا أمر حاصل من ذلك الموضوع، فيرجع الأمر بإعادته إلى طلب الحاصل.

ثمّ إنّك قد علمت: أنّ الحكمه الباعثه على وجوب الواجب الغيرى إنّما هو كونه مقدّمه لامتثال واجب آخر فمهما تحققت تلك الحكمه فى شىء فيترتب عليه ذلك الوجوب عقلا- و لو لم يكن هناك أمر من الشارع، كما أنّها أينما انتفت لا يعقل الوجوب الغيرى هناك.

و من هنا ظهر فساد ما ذهب إليه بعضهم من منع وجوب مقدّمه الواجب بالوجوب الغيرى إلاّ ما دلّ دليل شرعى على وجوبها كذلك كالموضوع و نحوه.

و توضيح فساد: أنّه إن فرض خلوّ الموضوع و نحوه مما اعترف هو بوجوبه الغيرى بمقتضى الأدله النقليه عن تلك المصلحه فلا يعقل إيجاب الشارع إياه لأجل المقدّمه للغير، و إن فرض حصولها فيه و أنّ الشارع أوجبه لتلك فلا يعقل الفرق بينه و بين سائر الموارد من المقدمات التى لم يرد من الشارع خطاب على وجوبها لوجود تلك فى كلّ واحده منها بعينها من غير نقصان فيها.

و بالجملة: الوجوب الغيرى لشىء قد يثبت من الشارع كما فى المقدمات الشرعيه التى لا سبيل للعقل إلى معرفه كونها مقدمات، و قد يثبت بالعقل كما فى المقدمات العقلية و العاديه.

و كيف كان، فلا يعقل التفصيل فيه بين المقدمات بعد إحراز كونها

ص: ٢٩٧

متساويه من حيث المقدّميه، و لا ثبوته فيما خلا عن تلك الحثيه.

ثم إنَّ مادَّة الوجوب أو الهيئته الموضوعه لها- و هي صيغته (افعل)، أو غيرهما و هي أسماء الأفعال الداله على ما تدلّ عليه الماده و الهيئته- هل هي حقيقه بحسب الوضع اللغوى أو العرفى فى الوجوب النفسى أو أنها للأعم منه و الغيرى؟

الحقّ هو الثانى، فإننا إذا راجعنا العرف- و كذا وجداننا- فى مقام التخاطب مع قطع النظر عما يوجب صرف اللفظ إلى النفسى يتبادر منه القدر المشترك بينهما- أى ما يقبل الانطباق [على] كلّ منهما- و هو دليل الوضع.

نعم يجب حمل تلك الألفاظ عند الإطلاق على الوجوب النفسى إذا كان المقام جامعا لشرائط صحه التمسك بالإطلاق من كونه فى مقام بيان تمام مقصود المتكلم مع خلوه عن أماره موهمه لإرادته المقيّد، و هو الوجوب الغيرى فيما نحن فيه، فيحكم حينئذ- بمقتضى قاعده الحكمه من قبح تفويت الغرض و نقضه- أنّ المراد هو المطلق، و هو فيما نحن فيه الوجوب النفسى، فإنّ الوجوب النفسى و الغيرى كليهما و إن اشتركا فى كون كلّ واحد منهما مقيّدا بعلته كما هو الحال فى سائر الموجودات من الممكنات، حيث أنّ كلّا منها مقيّد بعلته- بمعنى أنّ وجودها ليس على كلّ تقدير، بل إنّما هو على تقدير وجود عللها الموجد له- إلا- أنّ الوجوب الغيرى إنّما هو مقيّد بعنوان غير مقيّد به النفسى، و هو كونه لأجل واجب آخر- كما عرفت فى حدّه- فتكون نسبته إلى النفسى من نسبه المقيّد إلى المطلق، فيجرى فيهما ما يجرى فى المطلقات و المقيّدات.

و يكفيك شاهدا على ذلك: أنه لو تعلق غرض المتكلم ببيان الوجوب الغيرى لا- يكفيه إيراد اللفظ مجردا عن التقييد بكونه لأجل واجب آخر بحيث لو عبّر عن مقصوده ذلك باللفظ المطلق لكان مخلا- بغرضه جدًّا، بخلاف ما لو كان مراده الوجوب النفسى و تعلق غرضه ببيانه، حيث إنه يكفيته التعبير عنه

ص: ٢٩٨

باللفظ المطلق من دون حاجه إلى التقييد بكونه نفسيا.

و كيف [كان] فلا ينبغي الارتباب فى وجوب حمل تلك الألفاظ عند الإطلاق على النفسى (١) لعدم ذكر القيد إذا كان المقام مقام بيان المراد من جهه النفسية و الغيرية بأن يحرز من حال المتكلم كونه فى هذا المقام و إن كان إحراز ذلك- لقله (٢) موارد- فى غايه الإشكال.

ثمّ إنّه يمكن دعوى ظهور تلك الألفاظ الداله على الوجوب فى النفسى منه عند الإطلاق من جهه الانصراف بسبب أكملية النفسى إلى حيث كأنّ

١- اعلم أنّ ما اخترنا من ظهور الأمر فى الوجوب النفسى نريد ظهوره فى الوجوب المطلق، أى غير المقيّد بواجب آخر قبالة المقيّد به، و هذا المفهوم ملازم للوجوب النفسى، و مساو له، فالأمر لا ظهور له- أوّلا و بالذات- فى النفسى، بل هو ابتداء ظاهر-

لأجل إطلاقه- فى المطلق بالمعنى المذكور، فىكون ظاهرا فى النفسى من جهه ملازمه ذلك المفهوم للوجوب النفسى و تساويه له، فىكون ظهوره فىه بالالتزام، فافهم. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- لأنه لا يترتب على بيان النفسى و الغيره فائده غالبا، و إنما قيدنا بالغالب، لأنه قد يتوهم المخاطب فيما إذا كان الواجب غيريا فى الواقع مع عدم تقييد الأمر بكونه غيريا فى الظاهر، أى ذلك واجب عليه على تقدير عدم وجوب ذلك الغير أيضا، فيقع لأجل ذلك فى كلفه الإتيان به فى غير وقت وجوب ذلك الغير أيضا، فإذا كان الأمر المكلف- بالكسر- بانيا على تسهيل الأمر على عبده كما هو شأن الشارع، فذلك يقتضى أن يبين له كونه غيريا، لكن لا يخفى أن ذلك إنما يتصور فيما إذا كان وجوب ذى المقدمه المعبر عنه بالغير فى وقت دون آخر، و أما إذا كان وجوبه دائما فلا فائده فى البيان أصلا، لعدم تمشى التسهيل حينئذ، فإنه إذا كان ذو المقدمه واجبا دائما يكون[فى الأصل: فىكون]. مقدمته واجبه كذلك، فلا يتصور له مقام بيان أصلا، فإن حال الخطاب الغيرى حينئذ يكون حال الوجوب المشروط بحسب الواقع المتوجه إلى المكلف [حال كونه] أثبتنا هاتين الكلمتين استظهارا، لأنه يوجد هنا سقط فى النسخه الأصلية. [واجد الشرط، فكما أنه ليس المقام ثمه مقام البيان كذلك هنا، فلا يصح التمسك بالإطلاق المقامى. اللهم إلا أن يتصور حينئذ أيضا حكم آخر مترتب على بيان الغيره. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٢٩٩

الوجوب منحصر فيه بحيث لا يرى فى الأنظار ابتداء غيره.

بل و يمكن دعوى ظهور الطلب الوجوبى فى النفسى أيضا من غير جهه الانصراف و هو جهه ظهور حال الطالب، فإن الظاهر من حال الطالب لشيء إنما هو كون محبوبه و غرضه نفس ذلك المطلوب، لا كونه مقدمه لحصول غرضه الحاصل فى غير ذلك المطلوب، فهذا الظهور الحالى يوجب ظهور اللفظ فى كون المراد هو النفسى و لو لم يكن فى المقام شىء من أسباب الانصراف، و لا- ريب أن الظهور المستند إليه أقوى مما استند إلى بعض المراتب من مراتب أسباب الانصراف، كما لا يخفى على المتأمل.

ثم لا- يخفى أن قاعده الحكمه الموجهه لحمل المطلقات على المعانى المطلقة لا- توجب ظهور اللفظ المطلق فى إرادته المعنى المطلق، و لذا لو دلّ خطاب آخر على إرادته المقيد و لو بأضعف الظهورات اللفظيه لا تعارض بينه و بين تلك المطلقات، بل هو وارد على إطلاقها نظرا إلى أن موضوعه إنما هو عدم البيان، و مع ذلك الخطاب يرتفع هذا الموضوع الذى هو المناط للقاعده المذكوره، و هذا واضح، بخلاف ما لو حملناها على المعانى المطلقة عند الإطلاق من جهه الانصراف أو الظهور الحالى المذكور، فإنه حينئذ لأجل ظهور اللفظ فى كون المراد هو المطلق و يكون السبب للانصراف أو الظهور الحالى قرينه عليه و منشأ لهذا الظهور، و لذا لا يتوقف حمل المطلق حينئذ على المعنى المطلق على إحراز كونه واردا فى مقام البيان، بل إنما هو ظاهر فى إرادته من أول الأمر.

فعلى هذا لو دلّ خطاب آخر منفصل على إرادته المقيد يقع التعارض بينه و بين ذلك الظهور، فتلاحظ قاعده التعارض.

و إن شئت قلت: إن بملاحظه قاعده الحكمه بعد إحراز مقام البيان يظهر أن مراد المتكلم هو المعنى المطلق، لكن ليس هذا الظهور حينئذ ناشئا من اللفظ و لو بسبب القاعده، بل إنما هو ظهور خارجى ناش عن أمر خارجى كظهور

أنَّ المراد هو المعنى الفلانى من الخبر بملاحظه شهره الفتوى مثلا.

هذا بخلاف الظهور من جهة الانصراف أو الظهور الحالى، إذ لا ريب أنَّهما يوجبان ظهور(١) اللفظ فى إرادته المعنى المطلق من أوّل الأمر فيكون ذلك الظهور من الظهورات اللفظيه المعتمره.

ثمَّ إنَّ المحقّقين على أنّ المطلقات إنّما هى موضوعه لنفس الطبائع المهمله الصالحه لجميع الاعتبارات و الطوارى من القيود بحيث لم يلحظ فيها اعتبار كونها مطلقه أيضا، مضافا إلى عدم ملاحظه اعتبار سائر القيود، إرادته المقيّدات من تلك الطبائع منها لا- توجب صيرورتها مجازا حينئذ، لاستعمالها حينئذ أيضا فيما وضعت له، فإنَّ وجوده فى ضمن المقيّد لا يقدح فى كون استعمال اللفظ فيه حقيقه، إذ المفروض أنه معنى لا بشرط يصلح لألف شرط.

نعم لو أريدت الخصوصيه من حاقّ اللفظ فيكون مجازا، لأنه لم يوضع لذلك المعنى بتلك الخصوصيه، بل مع قطع النظر عنها.

لكن الظاهر أنّ إرادته الخصوصيّات فيما إذا كان المراد هو المقيّدات ليس من حاقّ اللفظ، بل إنّما هى بدالّ آخر، كأحد أسباب الانصراف أو قرينه أخرى، فيكون إفاده المقيّدات بدالين لا بواحد.

أقول: و هذا هو الحقّ الذى ينبغى أن يعتمد عليه وفاقا لشيخنا الأستاذ- قدس سرّه- و لسيدنا الأستاذ(٢)- دام ظلّه-، فعلى هذا يكون الحال فى المطلقات المحموله على المعانى المطلقه- التى هى فرد من تلك الطبائع المهمله كالمطلقات المحموله على الأفراد الشائعه أو الكامله من جهة الانصراف- هى

١- فى الأصل: لظهور ..

٢- هذا الكلام صريح فى أنّ هذا الكتاب تصنيف للمحرّر، لا تقرير لدرس أستاذه (قده)، كما مرّ نظائره فى الإشاره إلى ذلك.

الحال فيها فيما إذا حملت عليها من جهة قاعده الحكمه بالنظر إلى الثمره الآتيه بين كون الوجوب موضوعا للنفسى أو كونه للأعمّ، و أنّه محمول على النفسى من باب قاعده الحكمه إذا جرت فى مورد.

نعم قد قيل: إنّ الانصرافات من قبيل المجاز بمعنى أنّ اللفظ مستعمل فى خصوص معنى المنصرف إليه.

و قد يقال: إنّها من جهة الوضع فى العرف بمعنى أنّ المطلقات فى الأصل و إن كانت موضوعه للطبائع المهمله، لكنّها فى العرف نقلت إلى ما ينصرف إليه (١).

و على هذين القولين- أى على أىّ منهما- يخالف حكم المطلقات المنصرفه- بأحد أسباب الانصراف إلى المعانى المطلقه أو الأفراد الشائعه أو غيرها- حكمها إذا حملت على المعانى المطلقه من جهة قاعده الحكمه المذكوره بالنظر إلى الثمره الآتيه.

لكن لا يخفى على المتأمل فساد هذين القولين كليهما.

ثم إنّه يسرى(٢)- من الخلاف فى أنّ الانصرافات من قبيل تعدّد الدالّ و وحده المطلوب كما هو المختار عندنا، أو أنّها من قبيل المجاز كما هو قول بعض، أو من باب الوضع العرفى كما هو مذهب آخرين- الخلاف فى أنّ ظهور الأمر و غيره- مما يدلّ على الوجوب- فى الوجوب النفسى العرفى هل هو من باب تعدّد الدالّ و وحده المطلوب أو من باب المجاز أو الوضع العرفى (٣) لكون المقام

١- بمعنى أنّ المطلقات بوصف إطلاقها، أى حال كونها مطلقه نقلت إلى ما ينصرف إليه عند الإطلاق. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- فى الأصل: [يتسرى]، و لا يوجد فى اللغة هذا الفعل من السرايه، فالصحيح ما أثبتناه

٣- اعلم أنه إذا قام قرينه على عدم إرادته الوجوب النفسى يحمل [فى الأصل: فيحمل]. على الوجوب الغيرى، لأنّه أقرب من الاستحباب، و إن علم عدم إرادته الوجوب الغيرى أيضا فعلى الاستحباب النفسى، فإنّه أقرب من الغيرى حينئذ، و إن علم عدم إرادته ذلك أيضا فعلى الاستحباب الغيرى. و أما الوجوب الإرشادى فهو ليس فى هذه السلسلة لاجتماعه مع النفسى و الغيرى كليهما، و الفرق بينه و بين الوجوب الغيرى بعد اشتراكهما فى أصل المطلوبيه أنه لمحض اللطف، بخلاف الغيرى، فإنّه إنّما هو لأجل التوصل به إلى المطلوب النفسى من دون النّظر فيه إلى الإرشاد و اللطف و الهدايه أصلا، و إن كان يترتب عليه اللطف و الهدايه أيضا. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٠٢

من أفراد موضوع ذلك الخلاف؟ و المختار هنا هو المختار ثمه.

و يتفرّع على هذا الخلاف اختلاف المراد فى المفهوم فيما إذا وقع الأمر و ما يحذو حذوه ممّا يدلّ على الوجوب- فى حيز ما يفيد الانتفاء عند الانتفاء من الشرط و الغايه و الوصف على القول بالمفهوم له:

فعلى ما اخترنا- من كون المراد من اللفظ هى نفس الطبيعه المهمله، و أنّ إفاده الخصوصيه إنّما هى بديل آخر- يكون(١) المفهوم فى المقام هو انتفاء مطلق الوجوب الأعمّ من كلّ من النفسى و الغيرى.

و أمّا على القولين الآخرين فيكون هو انتفاء الوجوب النفسى بالخصوص، و السرّ فى ذلك أنّ قاعده أخذ المفهوم هى نفي الحكم المراد من اللفظ فى المنطوق عن غير مورد القيد، و لما كان المراد منه على المختار هو مطلق الوجوب فيكون المنفى حينئذ هو لا غير، و على القولين الآخرين هو خصوص النفسى، فيكون المنفى هو بالخصوص.

فهذه الثمره ثابتة بين ما اخترنا و بين كلا القولين الآخرين، و أما بين هذين فهى متفيه جدّاً كاتفائها بين ما اخترنا من ظهور الأمر فى النفسى عند الإطلاق من غير جهه قاعده الحكمه و بين ظهوره فيه من جهه تلك القاعده(٢).

ثمّ إنّ من ذهب إلى ظهور الأمر لعه فى الوجوب النفسى موافق للقائلين بدينك القولين من حيث تلك الثمره المذكوره، فافهم.



١- فى الأصل: فىكون ..

٢- إذ على كل منهما فىكون اللفظ مستعملا فى نفس الطبعه. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٠٣

## فى محقق القربيه فى الواجب الغيرى

### اشاره

تنبيه: اختلفوا فى أنّ امتثال الواجب الغيرى و إيقاعه على وجه الطاعه من جهه وجوبه الغيرى هل يتوقّف على قصد ترتّب ذلك الغير عليه- بأن يفعله لأجل التوصل به إليه، فلا بدّ من العزم الجزمى على إيجاد ذى المقدمه أيضا- أولا، بل يكفى إيجاده بأى وجه اتفق و لو كان شاكّا فى إيجاده لذى المقدمه بعده، بل و لو كان عازما على عدمه أيضا؟

ذهب جماعه (١)- على ما حكى عنهم- إلى الثانى، و آخرون إلى الأوّل، و هو الحقّ.

و العدى يمكن كونه سندا للأولين أنّ الأمر الغيرى الناشئ عن الأمر بذى المقدمه إنّما تعلّق بذات المقدمه، لا بها بعنوان كونها مقدمه، فإذا كان المطلوب منه هى الذات، و أتى بها لداعى ذلك الأمر، فقد حصل الامتثال و الطاعه، و لا يعتبر فى امتثال ذلك الأمر قصد ما دعى إليه بأن يفعل الواجب الغيرى بداعى ذلك الأمر الغيرى بوصف كونه أمرا غيريا و إلّا- يجرى مثله فى الواجبات النفسيه أيضا، حيث إنّ كلّ واجب له داع لا محاله، و هو قد يكون واجبا آخر كما فى المقام، و قد يكون أمرا آخر غير الواجب كسائر المصالح الداعيه إلى الأمر، فلو لزم قصد داعى الأمر أيضا و جب قصد إيقاع الواجبات النفسيه أيضا بداعى الأمر النفسى بوصف كونه نفسيا أو بوصف كونه ناشئا عن المصلحه الفلانيه، ككون الفعل مقربا مثلا.

اللازم باطل بالبديهه، فالملزوم مثله، و الملازمه واضحه.

هذا غايه ما يمكن أن يقال فى الاستدلال لذلك القول، لكن ستعرف ضعفه ممّا سيأتى منا.

١- منهم فخر الدين (قده)، حيث قال: (أن من كان بالعراق يوم النحر يجوز له الوضوء لطواف الحجّ، و يصحّ منه ذلك، مع أنه غير عازم على الحجّ، فإنّه غير متمكّن منه فى ذلك اليوم). لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٠٤

لنا على ما اخترناه وجهان:

الأوّل- أنّ العدى يستفيد وجوبه العقل من وجوب ذى المقدمه إنّما هو عنوان المقدمه لا غير، فإنّه لما رأى أنّ ذا المقدمه لا يحصل إلّا- بإيجاد ما يتوقّف عليه، فيحكم لذلك بالملازمه بين وجوبه و وجوب ما يتوقّف عليه من حيث إنّهُ المتوقّف عليه

الواجب، لا وجوب ذات المقدمه و إن كانت هي لا تنفك في الخارج عن ذلك العنوان، و يسقط بها الوجوب الغيرى كيف ما اتفقت إذا لم تكن من العبادات، أو كانت منها لكن يمكن إيقاعها على وجه الطاعة المحققه للعباديه إذا تعلق بها أمر آخر نفسى وجوبى أو ندبى بأن يؤتى بها لداعى ذلك الأمر.

لكن الكلام ليس فى السقوط و لا- فى تحقق الامتثال مطلقا (1)، بل فى تحقق الامتثال من جهه وجوبها الغيرى كما أشرنا إليه سابقا، فإذا كان عنوان الوجوب الغيرى هو المقدمه- لا الذوات التى هي مصاديقها- يتوقف (2) صيروره الإتيان بتلك الذوات امتثالا- و إطاعه لذلك الأمر على إيجادها بعنوان المقدميه، فإن الامتثال لا يحصل إلا بإتيان الفعل بالعنوان الذى تعلق الأمر به بذلك العنوان، إذ لو قصد غير ذلك العنوان من سائر العناوين الصادقه على هذا الفعل لم يكن آتيا بالفعل لداعى ذلك الأمر، إذ المفروض تعلقه بالعنوان الذى لم يقصد حصوله، فلا يعقل كون ذلك الأمر داعيا لإيجاد الفعل بغير هذا العنوان، بل إنما هو داع لإيجاده بالعنوان الذى تعلق به لا- غير، فإذا لم يقع الفعل بداعى ذلك الأمر فلا يقع امتثالا له جدًّا، فإذا لزم قصد ذلك العنوان- أى عنوان المقدمه-

١- و يؤكد عدم إمكان تحقق الامتثال و الطاعه بمجرد الإتيان بالمقدمه- مع عدم العزم على ترتيب ذبيها عليها فيما إذا كان عازما على ترك ذى المقدمه بالمره أو شاكًا فى الإتيان به بعدها- أنه متجز فى الإتيان بها فى تينك الصورتين بالنسبه إلى ذى المقدمه، و لا يعقل اجتماع التجزى مع الامتثال و الطاعه بالضروره. لمحرره عفا الله عنه.

٢- فى الأصل: فيتوقف ..

ص: ٣٠٥

فلا ريب أن قصده عباره عن إيجاد الفعل بقصد التوصل به إلى ذلك الغير، و إلا لم يكن قاصدا له البتّه.

لا يقال: إن الذى ذكرت من لزوم قصد التوصل راجع إلى ما سيأتى من التفصيل بين وجوب المقدمه الموصله و بين غيرها، لأن المراد بالمقدمه الموصله فى التفصيل الآتى هي ما يترتب عليها ذوها فى الخارج سواء كان إيجادها بقصد التوصل إلى ذبيها، أو لا.

و الذى نقوله فى المقام إنما هو لزوم قصد التوصل فى تحصيل الامتثال سواء ترتب عليها ذوها فى الخارج أيضا، أو لم يترتب لمانع من الموانع بحيث لو أتى بالمقدمه بقصد الترتب و التوصل بها إليه لوقع ذلك امتثالا و إطاعه، و لو لم يترتب عليها ذوها بعد فى الخارج لمانع، فأين هذا من التفصيل الآتى؟! فإن قيل: إن الذى ذكرت إنما يتم فى المقدمات التى هي من العبادات، و لم يأت المكلف بها لداعى أو امره النفسيه إذا كانت هي مأمورا بها بالأمر النفسى، أو لم يكن لها أمر آخر أصلا فإن سبيل وقوعها عباده منحصر فى إيجادها بقصد الترتب و التوصل به إلى الغير، فيجب إتيانها بهذا القصد، و إلا لم يأت بالمقدمات، حيث إن وقوعها على جهه الطاعه و العباده مأخوذ فى مطلوبيتها الغيريه و مقدميتها.

و أما فى المقدمات التوصلية الموجب فعلها كيف ما اتفق لسقوط الأمر الغيرى عنها فلا يلزم فيها ذلك فان المطلوب فيها إنما هو ذوات تلك المقدمات، و إلا لم يكن معنى لكونها مسقطه، إذ لا يعقل كون غير المطلوب مسقطا للطلب، فسقوط الطلب بذواتها

كاشف عن أن المطلوب هي، فيحصل الامتثال و الطاعه بإيجادها كيف ما اتفقت، إذ الامتثال ليس إلا إيجاد الأمور به على وجهه.

ص: ٣٠٦

قلنا: إنَّ المقدمات التوضيحية و إن كان إيجادها كيف ما اتفقت مسقطاً للأمر الغيرى بها، إلا أن السقوط أعم من حصول الامتثال، إذ الأول يتوقف على إيجاد الأمور به على وجه يحصل به الغرض الداعى إلى الأمر، و يحصل بمجرد وقوع العمل على هذا الوجه، بخلاف الثانى، فإنه يتوقف مضافاً إلى توقفه على ما ذكر على شىء آخر.

ألا ترى أنه لو أمر مولى عبده بإتيان الماء، و كان غرضه رفع العطش عن نفسه، فأتى به العبد بتشهى نفسه، لا لداعى أمر المولى، لا يبقى عبده وجوب لإتيان الماء، بل يسقط بحصول غرض المولى بذلك الإتيان، مع أنه لم يمتثل و لم يقطع قطعاً.

فنقول: المقدمات التوضيحية تمنع كون المطلوب فيها نفس الذوات أولاً، بل المطلوب إنما هو عنوان المقدمه الصادق عليها كما فى المقدمات التعبدية أيضاً، فحينئذ يتوقف وقوعها على وجه الامتثال على قصد ترتب ذبيها بتقريب ما مرّ.

و أما سقوط الأمر عنها بعد إتيانها بدونه فهو لحصول الغرض، و هو التوصل، لا الامتثال.

و نسلم كون المطلوب فيها هى الذوات ثانياً، لكن بمجرد الإتيان بها كيف كان لا يحصل الامتثال و إن كان يسقط الأمر لحصول الغرض.

و بالجملة: سقوط الأمر أعم من حصول الامتثال، فإنَّ الأول - كما عرفت - يحصل بحصول الغرض، و الغرض قد يكون أعم من الامتثال، كما أنه قد يكون أعم من المطلوب أيضاً كأعميه المطلوب من الامتثال كذلك، بمعنى أنه قد يكون المطلوب أعم مما يتحقق به الامتثال بحيث لا يلزم من وجوده تحققه.

أمّا أعميه الغرض من المطلوب فهو كما فى الواجبات التوضيحية التى تحصل بإيجادها بأى وجه اتفقت كغسل الثوب - مثلاً - حيث إنه يحصل بدون

ص: ٣٠٧

قصد القربه، بل بلا قصد و شعور كالتائم، بل يحصل بفعل الغير بحيث يسقط الأمر، فإنه لا ريب أنه لا يعقل أن يكون المطلوب هو غسل الثوب من المكلف حتى فى حال الغفله و الذهول و النوم، إذ لا يعقل تكليف الغافل، بل الطلب متعلق به حال الذكر و الالتفات، لكن الغرض ليس غسل الثوب فى حال الذكر بل أعم، فلذا يسقط الأمر بإيجاده كيف ما اتفق.

و كيف كان، فتحقيق الكلام فى الوجه المذكور لتوقف الامتثال على قصد الغير فى الواجبات الغيريه: أن الفعل المذى يصدق عليه عناوين متعدده إذا تعلق به الأمر بأحد تلك العناوين، فلا يخلو الحال من أنه إما أن يتوقف (١) تحقق ذلك العنوان على قصده كما فى القيام، حيث إنه مشترك بين عنوانى التعظيم

١- اعلم أنّ الوجه الأوّل من دليل المختار إنّما هو مبنيّ على أخذ الغيريه و المقدميه في عنوان الأمر الغيرى كما عرفت، بمعنى أنّ المأمور به هو هذا العنوان، و هو كان يقتضى قصد الغير في مقام الامتثال كما علمت. و يمكن أن يجعل الغيريه من خصوصيات الأمر الغيرى، بأن يقال: إن المأمور به هي ذات المقدمه لكن الأمر بها إنّما تعلق بعنوان الغيريه، بمعنى أنّ الأمر طلبها لأجل التوصل بها إلى الغير، و غرضه من ذلك الأمر هذا، فعلى هذا لا يصدق الامتثال إلا بالإتيان بها على طبق غرضه، فإنّ معنى الامتثال بالفارسيه حقيقت: (خواهش مولا را بعمل آوردن است)، و هذا إنّما يصدق إذا أتى بالمأمور به بعنوان تحصيل غرض المولى، فيتوقف صدق الامتثال في المقام على الإتيان بالمقدمه لأجل التوصل بها إلى الغير، فإنّه هو الغرض الداعى للأمر بها، و هذا القصد لا يمكن إلاّ بقيد الإتيان بذلك الغير. فظهر أنّ وجوب القصد إلى الغير في تحقّق الامتثال لا يتوقف على كون عنوان الأمر الغيرى هو عنوان المقدمه، بل يجب مع تجريده عن ذلك العنوان أيضا لما عرفت الآن، فذلك وجه ثالث لما اخترناه. ثمّ إنّ الوجه الثانى المذكور فى المتن غير متفرّع على خصوص شىء من التقديرين المذكورين، بل يجرى على كلّ واحد منهما، فافهم. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٠٨

و الاستهزاء- مثلا- و لا يتحقّق شىء من ذينك العنوانين إلاّ بقصده، أو لا يتوقف.

لا- شبهه فى وجوب قصد ذلك العنوان على الأوّل سواء كان الأمر به تعديدا أو توصيلا، إذ على الثانى لا بدّ من إيجاد نفس المأمور به لا محاله، و المفروض أنّه لا يحصل إلاّ بقصده.

و أمّا على الثانى فإذا كان الفعل من العبادات أو من المعاملات لكن أراد المكلف الإتيان به على وجه العباده و الطاعه، فلا ينبغى الإشكال أيضا على توقّف حصول الامتثال و الطاعه على قصد ذلك العنوان اللذى تعلق الأمر بالفعل من جهه ذلك العنوان(١) بحيث يكون الداعى و المحرّك له إلى إيجاد ذلك تحصيل ذلك العنوان.

و ذلك لأنّ الإتيان بالفعل لداعى أمر المولى معتبر فى تحقّق الامتثال و الطاعه بالضروره، فلا يحصل الفعل فى الخارج على وجه الطاعه إلاّ بأن يكون الداعى إلى الإتيان به هو أمر المولى، و لا ريب أنه لا يعقل كون الأمر داعيا و محرّكا للمكلف إلى إيجاد و تحصيل غير العنوان اللذى تعلق هو به، بل إنّما هو محرّك له إلى إيجاد و تحصيل العنوان المتعلق هو به لا غير.

ألا ترى أنه لو أمر مولى عبده بالقيام بعنوان التعظيم لزيد عند مجيئه، فإذا جاء زيد قام العبد لا لأجل تحصيل ذلك العنوان، بل لرفع التعب عن نفسه أو للاستهزاء أو لغير ذلك من العناوين الصادقه على القيام لا يعدّ ممثلا و مطيعا أصلا، و كذا لو أمره بقتل عدوّه، فقتله لا لكونه عدوّا لمولاه، بل لأجل كونه عدوّا لنفسه، فإذا ثبت توقّف الامتثال على قصد عنوان الأمر فلا بدّ من قصده.

ثمّ إنّ ذلك العنوان قد يكون من المفاهيم المستقله الغير المتوقفه على

١- كذا فى الأصل، و الأجود هكذا: ... من جهته ...

ص: ٣٠٩

ملا-حظه أمر آخر فلا- حازه إذن إلى أزيد من قصد نفس ذلك العنوان، كما هو الشأن في الواجبات النفسية، وقد يكون من المفاهيم الغير المستقله الحاصله في غيرها كالمعاني الحرفيه، فيتوقف قصد ذلك العنوان على قصد ذلك الغير أيضا، فإن التبعية- و التطفل- مأخوذه في ذلك العنوان حينئذ، و من المعلوم أنه لا يمكن قصد التابع بما هو تابع إلا بقصد متبوعه، فيجب حينئذ- زائدا على قصد الإتيان بذات ذلك العنوان- القصد إلى ذلك الغير الذي أخذت التبعية بالنسبه إليه.

و بعبارة أخرى: إنه إذا كان ذلك من الأمور التبعية فالتبعية مأخوذه في حقيقته و واقعه، فيجب قصد الغير الذي لوحظت التبعية بالنسبه إليه، و إلا- لم يكن قاصدا لذلك العنوان، إذ المفروض اعتبار التبعية في حقيقته، و قد مرّ وجوب القصد إلى عنوان المأمور به في مقام الامتثال.

فإذا علم ذلك فنقول: إنه لا ريب أن الواجبات الغيريه بأسرها إنما يكون العنوان للأمر الغيرى فيها هو عنوان المقدميه و التوضيل بها إلى الغير، فتكون هي بأسرها من الأمور التبعية بالنسبه إلى الواجبات النفسية التي هي مقدمات لها، فيتوقف الإتيان بها على وجه الطاعة على قصد تلك الواجبات النفسية أيضا بالتقريب المتقدم (1).

١- اعلم أن الإتيان بالمقدمه و إيجادها: تاره يكون على وجه أخذ المقدمه عنوانا مستقلا و معنى اسميا، و هو بأن يكون الغرض ذات المقدمه، و يكون المحرك لإيجادها هي- لا- عنوان المقدمه، و إن كانت هي صفة لازمه لها لا تنفك عنها- و حاصل ذلك: أنه يأتي بما يعلم أن من خواصه التوصل إلى واجب آخر، لا أنه يأتي به لأجل التوصل به إليه. و أخرى يكون على وجه أخذها بعنوان الآليه و التبعية التي هي من قبيل المعنى الحرفي، و هذا إنما يكون بأن يأتي بالشىء لأجل التوصل إلى الغير، بأن يكون الداعى إلى إيجاد ذلك لا- غير، و هذا هو معنى كون الداعى هو عنوان المقدمه الذي قلنا بلزومه في مقام الامتثال. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٣١٠

الثانى (١)- أنه لا شبهه أن الأمر الغيرى المتعلق بالمقدمات إنما هو شأن من شئون الأمر بذى المقدمه و شعبه من شعبه، فإن العقل إنما يأخذه منه، فيكون حقيقه امثاله امتثال ذلك الأمر المتعلق بذى المقدمه، فيجب حينئذ قصد ذلك الأمر.

هذا ما يحضرنا من الوجه لما صرنا إليه، و المعتمد هو الوجه الأول، و بعده الثانى، فافهم.

ثم إنه يشكل الأمر على ما اخترناه فى الحكم بصحة وضوء من توضحاً بعد دخول وقت العباده الواجبه المشروطه بالطهاره إذا لم يكن عازما على فعل تلك العباده فى ذلك الوقت أصلا، أو كان لكن [لا] بهذا الضوء، بل قصد بذلك الضوء غايه أخرى غير الإتيان بتلك العباده، حيث إن صحته متوقفه على وقوعه على وجه الامتثال و الطاعة، و المفروض أنه لم يأت به بعزم التوصل به إلى ما هو مقدمه له، فلم يقع بداعى ذلك الأمر المقدمى الناشئ من الأمر بتلك العباده فلم يقع طاعه من تلك الجبهه بمقتضى ما اخترناه (٢).

و أمّا إيقاعه بداعى أمره الاستجابى ليقع صحيحا من هذه الجبهه فهو غير ممكن، إذ بعد تعلق الأمر الوجوبى به- و هو الأمر

١- [أى] الوجه الثانى، [كما فى هامش الأصل].

٢- ثم إنّه تظهر الثمره بين القولين فى الواجبات التى هى من العبادات، و كان جهه الامتثال فيها منحصره فى الأمر الغيرى، بأن لم يكن لها أمر من جهه أخرى أصلا- لا وجوبا و لا ندبا- بل أمرها منحصر فى المقدّمى، فعلى ما اخترناه لا تقع هى صحيحه إلا بقصد الإتيان بما تكون هى مقدّمات له، و على القول الآخر تصحّ بدون ذلك القصد أيضا. و كذلك تظهر الثمره المذكوره فى الواجبات التى هى من العبادات إذا كان لها أمر من غير جهه المقدّميه أيضا، لكن المكلف لم يأت بها لداعى ذلك الأمر، بل لداعى أمرها المقدّمى. و قد أشير إلى تلك الثمره فى طيّ كلماتنا المتقدّمه، و إنّما أردنا بذلك توضيحا لما أشير إليه. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣١١

بتلك العباده- لا يعقل بقاء ذلك الأمر الندبى لأدائه إلى التناقض لاستلزامه اجتماع حكّمين متناقضين فى موضوع واحد فى آن واحد، نظرا إلى أنّ الوضوء حقيقه واحده على المختار، و ليس كالغسل ليكون بالنظر إلى كلّ واحده من الغايات حقيقه على حده، حتى يمكن بقاء أمره الاستجابى إذا أراد به غايه أخرى، فلا يكون إذن أمر ندبى حتى يمكن إيقاعه بداعيه ليقع صحيحا من جهته، فلم يبق جهه صحه لذلك الوضوء أصلا.

لكن التحقيق اندفاعه: بأن ارتفاع الأمر الندبى قد يكون بانتفاء المصلحه و الجبهه المقتضيه له بالمّرّه، و قد يكون لمزاحمه الأمر الوجوبى له من حيث منافاه (١) فصله لفصله مع بقاء المصلحه و الجبهه المقتضيه له على ما كانت عليه أولا، كما هو الحال فيما نحن فيه، ضروره أنه لا منافاه بين المصلحه المقتضيه للوجوب و بين المصلحه المقتضيه للاستحباب (٢)، بل الأولى مؤكّده للثانيه جدّا، و لا بين الثانيه و بين الأمر الوجوبى قطعا.

و إنّما المنافاه بين نفس الأمرين من جهه تنافى فصلهما و عدم إمكان تحقّق الامتثال من جهه الاستحباب إنّما هو فى الصوره الأولى، و أمّا فى الثانيه فهو يحصل بالإتيان بالفعل لداعى المصلحه و الجبهه الاستجابيه، بأن يفعله لأجل تحصيل تلك المصلحه، فإنّه إذا كان ارتفاع الأمر من جهه مانع خارجى مع بقاء المصلحه المقتضيه له لم يكن المحبوبيه ساقطه عن ذلك الشىء، بل هو فى تلك

١- فى الأصل: تنافى.

٢- و ذلك لأنّ المصلحه الاستجابيه إنّما هى بحيث تقتضى رجحان الفعل، لكن ليست بمثابه تقتضى المنع من الترك، فعدم المنع من الترك فى المستحبّ لعدم المقتضى للمنع، و المصلحه الوجوبيه هى بمثابه تقتضى كلا الأمرين، فتغاير المصلحتين بالنسبه إلى المنع من الترك من باب اقتضاء أحد الأمرين لشيء و عدم اقتضاء الآخر له، و لا شبهه فى عدم التنافى بينهما. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣١٢

الحال أيضا محبوب للآمر، و الإتيان به مطابق لغرضه، فيعدّ ذلك لذلك إطاعه و امتثالا.

و بالجملة: الإطاعه لا تنحصر في صوره وجود الأمر فعلا، بل تعمّ صورته وجوده الشأني.

و بعبارة أخرى: الإطاعه- و الامتثال- تدور مدار صدق التعبد الذي معناه بالفارسيه: (بندگی کردن)، و هذا إنّما يكون بالإتيان بغرض المولى (١).

و الإتيان بالفعل في صورته وجود الأمر فعلا إنّما يعدّ إطاعه لكونه إتيانا لغرضه و تحصيله له، و هذا موجود في صورته عدم الأمر مع بقاء المصلحه و المحبوبيه، فافهم.

**بقى هنا شيان ينبغي التنبيه عليهما:**

## الأول

- أنه إذا علم وجوب شيء من العبادات و تردّد بين كونه نفسيا أو غيريا فمقتضى قاعده الشغل الإتيان به على وجه جامع للامتثال الغيرى أيضا، و هو إنّما يكون بالقصد إلى إيجاد ما يحتمل كونه مقدّمه له أيضا، فإنّه لو اقتصر على امتثال الغيرى أو النفسى لا- يقطع بوقوع الفعل على وجه الطاعه و الامتثال، لاحتمال عدم ذلك الوجوب الذى يأتى بالفعل لأجله، و معه لا يقع الامتثال من جهته، إذ هو يتقوم بأمرين: وجود الأمر واقعا، و إيقاع الفعل بداعيه، فإذا لم يقطع بوقوعه على وجه الطاعه على فرض الاقتصار، فيجب عليه الجمع بين وجهى الامتثال تحصيليا للبراءه اليقنيه.

١- و بعبارة أخرى: (اينکه امتثال حقيقه عمل بميل و اشتهاى مولا است و ماداميكه مصلحت استجابتيه باقى است اشتهاى مولا باقى است بحيثى كه هر گاه ممكن بود امر او بمقتضاي اين مصلحت از جهت اجتماعش با جهت امر وجوبى امر ميكرد لكن عدم امر بجهت عدم امكان دو امر است). لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٣١٣

و من هنا تبين الفرق بين صورته الشك و التردّد في كون الشيء واجبا نفسيا أو غيريا و بين صورته العلم بكونه واجبا من جهتين، فإنّ الأمر من كل واحد منهما محرز، فيكون الاقتصار على الامتثال من تلك الجبهه محققا لوقوع الفعل على وجه الطاعه قطعا.

فإن قيل: إنه كما يجب مراعاة جهه الغيريه و امتثالها كذلك يجب مراعاة جهه النفسيه و امتثالها، و هاتان الجهتان متضادتان لا يمكن اجتماعهما في القصد، فلا- يمكن الجمع بين الامتثالين في إيجاد واحد للفعل، بل يجب تاره إيجاد بعنوان كونه واجبا نفسيا، و أخرى بعنوان كونه غيريا.

قلنا: إنّ المطلوبه نفسا ليست بشرط عدم الغير، بل إنّما هي لا بشرط، فلا ينافى قصد الغير أيضا، و إلا لما جاز القصد إلى فعل واجب نفسى آخر فيما بعد حين الاشتغال بواجب نفسى، و هو باطل بالضروره.

فإن قيل: إن مجرد القصد إلى فعل الغير ليس محققا للامثال الغيرى، بل إنما يحقّقه إذا كان على وجه يكون هو المحرك لإيجاد هذا الفعل، وإلا لم يكن إتيانا بعنوان المقدمه من حيث المقدميه، وقد مرّ لزوم الإتيان به بهذا العنوان فى مقام الامثال، فلا بدّ حينئذ أيضا من تكرار العمل كما مرّ.

قلنا: إن ما ذكر إنما هو مسلم فى صورته العلم بكون ذلك مقدمه لذلك الغير، وأما فى مقام الشكّ فىكفى مجرد قصد الإتيان به أيضا.

أقول: و للنفس فى ذلك الأمر تأمل و تزلزل، فالأحوط هو التكرار على الوجه المذكور.

ثمّ إنّه يشكل الأمر فى العبادات المرده بين الأقلّ و الأكثر الارتباطيين من الأجزاء على القول بالتمسك بأصالة البراءة فى الزائد المشكوك فيه، فإن الأجزاء الباقية المتيقنه مرده بين كونها واجبه نفسا و بين كونها واجبه مقدمه

ص: ٣١٤

للكلّ المؤلّف منها و من الأجزاء الباقية المنفيه بأصالة البراءة، ضروره أنّ أصالة البراءة إنّما تنفى التكليف و العقاب عن الزائد المشكوك فيه، و لا تصلح لتعيين المأمور به حتى يثبت بها كون المأمور به هى الأجزاء و الشرائط الباقية، فثبت بذلك كون تلك الباقية واجبه نفسا.

و حاصل الإشكال و خلاصته: أنه بعد البناء على عدم الإتيان بالأجزاء المشكوك فيها اعتمادا على أصالة البراءة لا يعقل تحقّق الامثال الغيرى و إن بنى على الإتيان بها أيضا فهو راجع بالأخره إلى الالتزام بمقتضى الاحتياط لا أصالة البراءة.

لكن التحقيق: أنّ هذا الإشكال إنّما يرد على من تمسك بالبراءة فى الزائد مع التزامه بكون الأقلّ منجزا (١) على كلّ تقدير حتى على تقدير كون الواجب فى الواقع هو الأكثر، لكن على المختار - من أنّ التكليف به إنّما يكون منجزا موجبا لاستحقاق العقاب على الترك لو كان الواجب فى الواقع هو لا- الزائد، و لزوم الإتيان به إنّما هو لأجل تمامية الحجّج بالنسبه إليه و تمامه لو كان الواجب هو فى الواقع، و عدم معذوريه المكلف على تركه لو صادف كونه هو الواجب لذلك - فلا مجال لهذا الإشكال أصلا، فإنّنا مأمونون بحكم العقل من العقاب على الأقلّ لو كان هو المكلف به فى الواقع مع عدم بيانه لنا، و التكليف بالباقي و استحقاق العقاب عليه - من جهه كونه جزء من ذلك الأ- كثر - غير معقول بعد ارتفاع التكليف و العقاب عن الأكثر، فلا يجب علينا مراعاة الجبهه الغيريه فى تلك الأجزاء المتيقنه الباقية - و هى الأقلّ - حتى يجب علينا قصد ما يحتمل كون ذلك مقدمه له ليرد الإشكال، و إنّما الواجب علينا بحكم العقل

١- بمعنى استحقاق العقاب على تركه على كلّ تقدير. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣١٥

مراعاة جهه وجوبه النفسى، فيأتى به حينئذ لداعى وجوبه النفسى الاحتمالى (١)، فافهم.



**الثانى - أنه هل الحال فى مستحبات الغيره - من جهه توقّف تحقّق الامتثال على قصد الغير و عدمه - هى الحال فى الواجبات الغيره، أو لا؟.**

الثانى (٢) - أنه هل الحال فى مستحبات الغيره - من جهه توقّف تحقّق الامتثال على قصد الغير و عدمه - هى الحال فى الواجبات الغيره، أو لا؟.

لا- شبهه فى عدم حصول الامتثال إذا أتى بها مع العزم على ترك ذلك الغير بالمّرّه، أو على عدم إيجاده بها، و أما إذا أتى بها لأجل احتمال فعل ذلك الغير به فيما بعد فقال سيّدنا الأستاذ- دام ظلّه:- (لا يبعد صدق الامتثال بذلك). و لا يرد عليه ما يرد على الواجب الغيرى فى هذه الصوره من عدم إمكان اجتماع التجرّي مع الإطاعه، فإنّه لا يجرى فى المندوبات أصلا، للإذن فى تركها، فلا مانع من تلك الجهه.

لكن للنفس فى ما اختاره- دام ظلّه- تأمل و تزلزل.

ثمّ إنه لا بأس بالتنبيه على أمرين - قد علما إيماء من مطاوى كلماتنا السابقه (٣) مع زياده على بعض منهما:-

الأوّل- أنّ الثمره بين القولين - فى قصد الغير فى الواجب الغيرى فى مقام الامتثال - تظهر فى العبادات التى كان جهه امتثالها منحصره فى الغيرى -

١- ثمّ أنّه قد يكون الشىء واجبا نفسا و لأجل الغير كما فى الاعتقاد بأصول الدين، فحينئذ إذا كان من العبادات أو أراد إيقاعه على وجه الطاعه إذا كان من التوضيحات، فيكفى فيه إيقاعه بداعى أمره النفسى أو الغيرى على الوجه المتقدم على سبيل منع الخلوّ، و ليس كصوره التردّد و الشكّ بين كونه نفسيا أو غيريا حتّى يجب الجمع بين الامتثالين لما قد مرّ سابقا، فراجع. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- أى [الشىء الثانى]. على ما جاء فى هامش الأصل.

٣- و كذا مما مرّ من بعض الحواشى. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣١٦

بمعنى انه ليس لها أمر سوى الغيرى - أو غير منحصره فيه، لكنّ المكلف لم يرد إيقاعها و امتثالها من غير جهه الوجوب الغيرى:

فعلى ما اخترناه من لزوم قصد الغير حينئذ لا يقع الفعل إطاعه أصلا إذا لم يكن مع ذلك القصد.

و على القول الآخر يقع طاعه حينئذ، فيكون مبرئا للذمه و محققا لشرط تلك العباده المشروطه بذلك الفعل.

و من أمثله ذلك - التى ذكرها بعضهم، بل جمع على ما نسب إليهم - وضوء من عليه قضاء الصلوات مع عدم إرادته لفعالها بذلك الضوء، بل إرادته غايه أخرى غير الإتيان بها كأن فعله للزياره أو لقراءه القرآن و نحوهما، و هذا مما انحصر جهه الامتثال فيه فى الوجوب الغيرى، فإنّ الظاهر أنّ الضوء حقيقه واحده مع تعدّد غاياتها، و ليس هو لغايه معيّنه مخصوصه حقيقه

غيره مع غايه أخرى (١)، كما أنّ الحال في الغسل كذلك، حيث إنه بالنسبه إلى كلّ غايه حقيقه مغايره له بالنسبه إلى غايه أخرى، فغسل الجنابه غير غسل الزياره، و هو لمسّ الميّت غيره للحيض أو النفاس أو الاستحاضه، بخلاف الوضوء، حيث إنه مع كلّ غايه حقيقه متّحده معه مع غايه أخرى (٢)، و لا ريب أنّه إذا كان حقيقه

١- و لذا قال ثانی الشهيدين (قدهما)- في الروضه في مبحث الوضوء بعد ذكر لزوم تيه القربه فيه كما في أمثاله:- (و كذا تميّز العباده عن غيرها حيث يكون الفعل مشتركاً، إلّا- أنّه لا- اشتراك في الوضوء حتى في الوجوب و الندب، لأنّه في وقت العباده الواجبه المشروطه، به لا يكون إلّا واجبا، و بدونه ينتفى). انتهى كلامه. و أشار بقوله: (إلّا أنّه لا اشتراك في الوضوء). إلى آخر ما ذكره: إلى ردّ الشهيد الأوّل (قده) حيث إنّ غير بتيه الوجوب أو الندب في الوضوء. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- لا تخلو العبارة من تشويش، و سليمها هكذا: حيث إنّ مع كلّ غايه حقيقه واحده متّحده مع غايه أخرى.

ص: ٣١٧

واحده فلا- يعقل بعد تعلق الوجوب الغيرى به ثبوت حكم آخر ندبى كما مرّ سابقاً، بل الأمر الفعلى به إنّما هو الغيرى لا غير، فيكون جهه الامتثال فيه إذن منحصره في الغيرى.

نعم يجرى فيه التوجيه المتقدم لصحّه وضوء من تَوْضُأً بعد دخول وقت العباده الحاضره مع عدم إرادته لفعل تلك العباده بذلك الوضوء، فلا تغفل.

الثانى - أنّه لا يختصّ الإشكال المتقدم في الوضوء بعد دخول وقت العباده الحاضره المشروطه به إذا لم يرد به إيقاع و إيجاد تلك العباده بالوضوء فقط، بل يجرى في كلّ غسل من الأغسال المشروطه بها العبادات الواجبه بعد دخول وقتها إذا وقعت تلك الأغسال لا- لإتيان تلك العبادات، فإنّ كلّ واحد من تلك الأغسال حقيقه واحده بالنسبه إلى [ما] قبل دخول وقت العباده المشروطه به و [ما] بعده، و يكون مستحبّاً في الأوّل و واجبا في الثانى من باب كونه مقدّمه للواجب، ففي الثانى لا يعقل بقاء الأمر الاستجابى فيه، لما مرّ في الوضوء بعد دخول الوقت، فغسل الجنابه- مثلاً- قبل دخول العباده المشروطه به مستحبّ، و بعده واجب مقدّمه لها لا غير، فيجرى فيه الإشكال المتقدم في الوضوء إذا لم يقصد به الإتيان بتلك العباده المشروطه به، لكنّه مدفوع بما مرّ في دفعه عن الوضوء، فتدبر.

ص: ٣١٨

### [المقدّمه الموصله]

ثمّ إنّ ميّا يتعلّق بالوجوب الغيرى أنّه ذهب بعض متأخري المتأخرين (١) إلى أنّ مقدّمه الواجب لا- تتّصف بالوجوب و المطلوبيه- من حيث كونها مقدّمه- إلّا إذا ترتّب عليها وجود ذى المقدّمه، لا بمعنى أنّ وجوبها مشروط بوجوده، بل بمعنى أنّ وقوعها على الوجه المطلوب منوط بحصول الواجب، حتى أنّها إذا وقعت مجرّده عنه تجرّدت عن وصف الوجوب و المطلوبيه لعدم وجودها على الوجه المعبر، فالتوصّل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها، لا شرط الوجوب.

و حاصل مراده: أنّ الواجب بالوجوب الغيرى ليس مطلق المقدمه- أى ما يتوقف عليه وجود الغير- بل فرد خاصّ منه، و هو ما يتعقّبهُ ذو المقدمه، و يوصل به إليه و لو بضميمه و معونه أمور أخرى (٢).

و برهانه على ذلك حقيقه هو الذى اختاره فى تعريف الواجب الغيرى.

و الفرق بينه و بين النفسى أنّ التوضيل بالواجب الغيرى إلى ما يكون مقدمه له مأخوذ فيه على وجه التقييد، بمعنى أنّ موضوع الوجوب الغيرى

١- و هو صاحب الفصول [ره] فى كتابه: ٨١ و ٨٦ فى التنبيه الأوّل.

٢- قولنا: (و لو بضميمه و معونه أمور أخرى) يعنى أنّ مراده ليس وجوب ما يكون علّه تامّه لوجود ذى المقدمه حتّى ينحصر الوجوب الغيرى- على هذا[هنا كلمتان فى الأصل غير مقروءتين أثبتتهما استظهارا].- فيها، بل مراده ما يوجد بعده ذو المقدمه و لو بمعونه أمور أخرى. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣١٩

إنّما هو ما يتوضيل به إلى الغير من حيث كونه كذلك، و يكون الداعى و الحامل على الوجوب الغيرى أيضا هو التوصل إلى الغير، و بذلك يفرق بين الواجب الغيرى و النفسى، حيث إنّ الحامل فى كلّ منهما إنّما هو التوصل إلى شىء آخر و تحصيله، و هو فى الواجب الغيرى هو وجود ذى المقدمه، و فى النفسى الغايات الداعيه إلى الأمر به، إلا أنّ الحامل- و هو التوصل- مطلوب أيضا و مأخوذ فى موضوع الطلب فى الوجوب الغيرى دون النفسى، فإنّه فيه خارج عن المطلوب و موضوع الأمر، بل الموضوع فيه إنّما هو الفعل بدون تقييده بذلك.

و الوجوه الثلاثه التى ذكرها المستدلّ فى هذا المقام كلّها راجعه إلى ذلك و شواهد عليه:

و حاصل أولها- أنّ الحاكم بوجوب المقدمه إنّما هو العقل لا غير، و الذى يحكم هو بوجوبها ليس مطلق المقدمه، بل ذلك المقدار- أى ما يوصل بها إلى الغير- فموضوع الوجوب الغيرى هو ذلك لا غير.

و حاصل ثانيها- بتوضيح مّا: أنّه يجوز عند العقل تصريح الأمر الحكيم بعدم وجوب غير ما يتوصل به إلى الغير، و لا يعلم التناقض بينه و بين أمره بذى المقدمه، بخلاف تصريحه بعدم وجوب ما يتوصل به إليه، فإنّه مناقض لأمره بذى المقدمه.

و أيضا لو كان الموضوع فى الوجوب الغيرى هو مطلق المقدمه، و لم يلحظ فيه غير جهه المقدميه لقبح ذلك التفصيل، إذ لا اختصاص للموصله من المقدمات على غيرها حينئذ فيما يكون المناط فى موضوع الوجوب الغيرى، و الموجود من المزيه فيها غير ملحوظه فيه أصلا بالفرض.

و حاصل ثالثها- دعوى شهاده الوجدان على أنّ الموضوع لذلك الوجوب إنّما هى الموصله لا غير.

و الوجهان الأخيران دليلان إجماليان و من الشواهد و المؤيّدات للوجه

الأول حقيقه، و هو دليل تفصيلي على المدعى.

هذا، لكن الإنصاف فساد هذا التفصيل كفساد مبناه، و هو كون الموضوع فى الوجوب الغيرى هو ما يترتب عليه ذو المقدمه، فإن موضوعه- على ما نجد من أنفسنا بعد المراجعه إلى عقلنا الذى هو المرجع فى محل النزاع كما رجع إليه ذلك المستدل أيضا- هو عنوان المقدمه- أى ما يتوقف عليه الواجب- كما ذكرنا فى التنبيه المتقدم من غير تقييد العقل إياه بالتوصيل الفعلى إلى ذى المقدمه.

نعم هو غرض العقل فى ذلك الأمر الغيرى المقدمى، بمعنى أن العقل- بعد ملاحظه الواجب و ملاحظه أنه لا يحصل إلا بأمر- يحكم بلزوم الإتيان بتلك الأمور بعنوان كونها مقدمات للواجب لغرض التوصل بها إلى الواجب، فحيثه التوصل الفعلى و إن كانت ملحوظه عند العقل، إلا أنها تعليليه، لا تقييديه كما زعمها المستدل، فحينئذ إذا وجدت المقدمه فهى متصفه بالوجوب سواء تعقبها ذوها، أو لا، فإن الاتصاف يدور مدار انطباق الفرد الموجود على الأمور به، و المفروض- على ما حققنا- أنه هو الشئ بعنوان كونه مقدمه، و المفروض الإتيان به على هذا الوجه، فيكون منطبقا عليه و متصفا بالوجوب جداً.

و كان منشأ اشتباه الحال على المستدل أنه رأى أنه لو أتى بالمقدمه و لم يتعقبها ذوها لكانت (١) هى خاليه عن الفائدة، فزعم أن العقل لا- يطلب ما يكون كذلك، و لم يتفطن أن الغرض غير الأمور به، و أن كل واحد من المقدمات لما لم تكن عله تامه لحصوله فلو تحققت واحده منها وحدها لتجردت عن تلك الفائدة.

و بالجملة: منشأ اشتباه الأمر زعم كون الغرض من قيود الأمور به، و قد عرفت فساد.

١- فى الأصل: [لتكون]، و ما أثبتناه هو الصحيح.

و الحاصل: أن هنا حيثيتين: حيثه المقدمه، و حيثه التوصل إلى ذى المقدمه، و التقييديه التى أخذت قيدا فى الأمور به بالأمر الغيرى هى الأولى، و أما الثانيه فهى تعليليه فحسب.

و إن شئت قلت: إن الأمر يتعلّق بكل واحد من آحاد المقدمات بعنوان كونها مقدمه لغرض التمكن من الوصول إلى ذى المقدمه بمقدار ما يحصل من تلك المقدمه من التمكن، لا لغرض التوصل الفعلى بها، فإنه لا يحصل بها وحدها، و إنما هو يحصل بمجموع المقدمات، و ذلك الغرض حاصل مع كل واحد من المقدمات على تقدير وجودها، فيكون الأمر به حاصلًا مع ما يكون الغرض منه أيضا، فإن شاء المستدل فليسم ذلك الغرض حيثه تقييديه (١).

و مما حققنا ظهر فساد تعريفه للواجب الغيرى أيضا (٢)، فتدبر.

ثم إنه قد يورد على ذلك المستدل بأن ذلك التفصيل- باعتبار أخذ قيد التوصل فى موضوع الأمر الغيرى- مستلزم للالتزام بعدم

التفصيل وإلغاء ذلك القيد، و يلزم منه الالتزام بأحد أمرين: إما القول بوجود المقدمه مطلقا، وإما القول بعدم وجوبها كذلك.

بيان ذلك: أنّ المقدمه الموصله مركبه من جزءين: أحدهما نفس طبيعه المقدمه، و ثانيهما القيد كما في سائر المقيدات، فيكون كلّ من الجزئين مقدمه لذلك المركب الذي هو مقدمه الواجب، و داخلا في محلّ النزاع لرجوعه إلى كونه مقدمه للواجب، لأنّ مقدمه الشئ ء مقدمه لذلك الشئ ء بالضروره.

١- و بالجمله: صريح الوجدان شاهد بأنّ العقل إنّما يحكم بوجود المقدمه بصفه المقدميه الموجوده فيها الموجه لتمكّن المكلف من ذبيها، لا لأجل الإيصال إليه. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- و لذا عدلنا نحن عنه أيضا، و عزّفناه بما عرفت. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٢٢

و نحن نقل الكلام في الجزء الأوّل- و هو (١) الحصّه الموجوده من طبيعه المقدمه في ضمن ذلك المركب- و نقول:

إنّ المفصّل: إمّا أن يقول بوجود تلك الحصّه من باب كونها مقدمه لذلك المركب الذي هو مقدمه للواجب، أو من باب كونها مقدمه للواجب بالأخره، أو لا.

و على الأوّل: إمّا أن يقول بوجوبها بوصف كونها موصله إلى ما هي مقدمه [له]، و هو ذلك المركب أو الواجب (٢) الذي هو (٣) مقدمه له، أو بدون اعتبار ذلك الوصف.

لا- سبيل إلى أوّل هذين الشّقين، و هو القول بوجوبها باعتبار ذلك الوصف، نظرا إلى أنّها حينئذ أيضا مركبه من الجزئين كالمركب الأوّل، و يكون كلّ جزء مقدمه له، و نقل الكلام في الحصّه الموجوده في ضمن هذا المركب الثاني، فإن قال حينئذ أيضا بوجوبها باعتبار ذلك الوصف فننقل الكلام إلى المركب الثالث، و هكذا، فإن قال في كلّ من المقدمات تلك المركبات بوجوبها باعتبار ذلك الوصف يلزم التسلسل، و أن وقف في مرتبه و قال في تلك المرتبه إمّا بعدم وجوبها

١- في الأصل: و هي.

٢- لا يقال: لا يمكن القول بوجوبها باعتبار كونها موصله إلى الواجب، و إنّما هي موصله إلى مقدمته، لا إليه. لأننا نقول: قد مرّ أنّ المراد بالموصله ليس العله التامه للإيصال، مع أنّه نقول بوجوبها حينئذ باعتبار الإيصال إلى مقدمته أيضا، ضروره أنّها أحد الجزئين و هو غير كاف في وجود المركب، بل المراد فعليه الإيصال، و هي تابعه لها بالنسبه إلى الواجب أيضا، و ليست حاصله لها و لو بضميمه أمور أخرى، فلا تغفل. لمحزّره عفا الله عنه.

٣- كذا في الأصل، لكن الصحيح ظاهرا: [هي].

ص: ٣٢٣

أصلا، أو بوجوبها مطلقا بالنسبه إلى هذا الوصف، فهو- مع ما يرد عليه (١): من أنّه لا معنى للترقي إلى تلك المرتبه الخاصه مع

اعتبار ذلك الوصف في كل مرتبه متقدمه عليها و إلغاء اعتباره في تلك المرتبه، لعدم خصوصيه في نظر العقل لبعض المراتب و مزيه له على غيره فيما هو مناط حكمه بالوجوب المقدمي - راجع إلى أحد الوجهين الآخرين، و ستعرف بطلانها أيضا.

و أما ثانيهما (٢): فهو مستلزم لوجوب القول بوجوب المقدمه مطلقا إذ لا خصوصيه لبعض المقدمات - كما عرفت - على بعض من حيث تقدم بعضها على بعض طبعاً أو وصفاً، أو من حيث كون بعضها مقدمه للواجب و كون البعض الآخر مقدمه للمقدمه، فإذا وجب هذه لزم وجوب مطلق المقدمات للواجب.

و أما الوجه الآخر و هو عدم وجوبه مطلقا فهو مستلزم لعدم وجوب المقدمه مطلقا، لما ذكر من عدم خصوصيه في نظر العقل بالنسبه إلى بعض المقدمات.

هذا، [و] قال - دام ظلّه -: لكنّ الإنصاف عدم ورود ذلك على المفضل، فإنّ غرضه ليس وجوب المقدمه الموصله بقيد الإيصال، بأن يكون ذلك الوصف معتبرا في موضوع الوجوب، بل غرضه وجوب ذات تلك المقدمه الخاصه الممتازه عن غيرها بوجودها الخارجيّ، كما هو الحال في سائر الموجودات الخارجيه، و اعتبار ذلك الوصف إنّما هو من باب تعريف المقدمه الواجبه، و هي تلك المقدمه الخاصه به، فيكون ذلك الوصف معرفا لا قيّدا مأخوذا في موضوع الوجوب المقدمي (٣).

١- قولنا: (هو) في قولنا: (فهو مع ما يرد عليه) مبتدأ، و خبره قولنا: (راجع). [لمحرّره عفا الله عنه].

٢- [ أي ثاني الشقين المذكورين ] على ما جاء في هامش الأصل.

٣- بمعنى أنّ الواجب من المقدمه عنده هو فرد خاصّ من المقدمه ممتاز بوجوده الخارجى عمّا عداه من الأفراد، لكن لما أراد المستدلّ إراءته لنا و تعيينه، و لا شبهه أنّ تعيين الشىء إما بالإشاره الحسيه إليه، و إما بالتعبير عنه بوصف خاصّ به مساو له، و الأوّل غير ممكن هنا، فعينه بالثاني و عرفه به، فإنّه لا وصف له خاصّ به إلاّ وصف الإيصال و تعقّب ذى المقدمه معه. لمحرّره عفا الله عنه.

ص: ٣٢٤

مع أنّه في نفسه غير معقول أيضا، فإنّ وصف الإيصال ليس كسائر الأوصاف الصالحه لاعتبارها في موضوع الحكم كما هو الحال في الرقبه المؤمنه، ضروره أنّه وصف منتزع عن تعقّب ذى المقدمه و وجوده بعد تلك المقدمه، فلو اعتبر في موضوع الوجوب المقدمي لكان مستلزما لتعلّق الأمر المقدمي الغيري بنفس الواجب النفسى أيضا، مع كون ذلك الوجوب الغيري ناشئا من الأمر النفسى المتعلّق بذلك الواجب، فيكون الواجب النفسى واجبا من باب المقدمه لنفسه أيضا، و هو غير معقول.

بيان الملازمه: أنّ الأمر بالمقيد أمر بكلّ واحد من جزأيه، حيث إنّ مركّب منهما، و لا يحصل إلاّ بهما، فيجب تحصيل القيد أيضا من باب المقدمه، كوجوب تحصيل ذات المقيد كذلك، و ذلك القيد إذا كان من الأمور المتأصله فلا إشكال، و إن كان من الأمور المنتزعه فيرجع وجوب إيجادها إلى وجوب إيجاد منشأ الانتزاع في الحقيقه، إذ لا حقيقه للأمر الانتزاعي حتّى يكون الواجب هو في الحقيقه، فإذا بنينا على اعتبار وصف الإيصال في موضوع الوجوب المقدمي مع أنّه وصف منتزع من وجود ذى المقدمه الذى هو الواجب النفسى، فيرجع الأمر بالأخره إلى وجوب ذلك الواجب النفسى بالوجوب الغيري من باب المقدمه

لنفسه.

هذا مضافا إلى أنّ الأمر المقدمى لا يتعلّق بالأجزاء العقلية، بل إنّما هو متعلّق بالأجزاء الخارجيه، و ذلك لأنّ المقدمه حقيقه إنّما هي الأشخاص، لأنّها مما يتوقّف عليه وجود الواجب لا المفاهيم الكليه، إذ لا توقّف له عليها أصلا، إذ

ص: ٣٢٥

ليس هي من حيث هي مؤثّره في وجوده أصلا، ولا- ريب أنّ المقديّات و إن كانت مرّكبه عقلا و في ظرف الذهن إلا أنّها في الخارج بسيطه البتّه، و ليس لها فيه جزء حتى يكون الأمر بها أمرا به من باب المقدمه، فالمقدمه الموصله ليس لها جزءان في الخارج حتى ينقل الكلام إليهما، بل هي أمر بسيط في الخارج، فعلى هذا فلا وجه للإيراد المذكور على تقدير اعتبار صفه الإيصال في موضوع الأمر المقدمى أيضا، فافهم.

أقول: لا يخفى أنّ الجواب عن الإيراد بجعل الوصف معرّفا غير مجد للمفصّل، فإنّه جعله قيدا في موضوع الأمر المقدمى الغيرى، كما ينادى به تعريفه الواجب الغيرى: بأنّه ما يكون الحامل على إيجابه التوصل إلى الغير، و يكون التوصل مأخوذا في موضوعه، بمعنى أنّ الواجب هو المقدمه بهذا الوصف، و بهذا فرق بينه و بين الواجب النفسى، و قال: إنّ الواجب النفسى ما لا- يكون الحامل على الإيجاب- و هو التوصل إلى الغير- مأخوذا في موضوع الأمر.

و كذا كلامه الآخر في طيّ احتجاجه على ما صار إليه: و هو أنّ وجود ذى المقدمه بعدها شرط الوجود للمقدمه، لا شرط الوجوب، إذ لا- ريب أنّ الوصف المعرّف لا دخل له في وجود شىء أصلا و إن كان لا ينفكّ عنه، فحينئذ يتّجه عليه أيضا ما ذكرنا من عدم معقوليه اعتبار ذلك الوصف لكونه منتزعا من وجود ذى المقدمه، و لا مدفع عنه أصلا على فرض دفع الإيراد المتقدّم بالوجه الثانى من الدفع، فتدبّر (١).

١- اعلم أنّ ثمره النزاع في أنّ الواجب من المقدمه هي الموصله منها أو الأعم تظهر في مواضع تعرض لها المفصّل المذكور[و هو صاحب الفصول قدّه.] بعد تعريف الواجب الغيرى و النفسى[الفصول: ٨٠- ٨١.]، و ذكر هذا النزاع عنده، فإنّه تعرّض له في موضعين: أحدهما ما عرفت، و ثانيهما أواخر البحث في مقدمه الواجب و فى تنبيهاته[الفصول: ٨٦، فى التنبيه الأوّل.]، و ذكر الثمرات فى الموضوع الأوّل، فراجع. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٢٦

## [التوصلى و التعبدى]

### إشاره

و قد ينقسم باعتبار آخر إلى التوصلى و التعبدى:

و الأوّل- ما يكون الغرض منه حصول نفسه على أى وجه كان، و بعبارة أخرى: ما يكون الغرض منه الوصله إلى نفسه- كما

يشعر به اسمه- بحيث لو فرض تحقّقه و وجوده بأيّ نحو كان لكان مطابقا للغرض.

و الثاني- ما يكون الغرض منه وجوده على وجه التعبّد و الامتثال، لا- مطلقا، بمعنى أنّه لا- يكفى وجود المأمور به الواجب في حصول الغرض، بل إنّما يحصل هو به إذا وقع على وجه التعبّد و الامتثال، و ذلك أحسن ما عرّفوهما به.

ثمّ إنّ الواجب التوضيحي قد يكون من المعاملات، و هي ما لا يتوقّف صحتها على نيته القربه، و قد يكون من العبادات، و هي ما يتوقّف صحتها عليها، و ذلك بأن يكون المأمور به نفس العبادة، كما [في] أوامر السجود لله أو الخضوع له أو الركوع له، و هكذا، بأن يكون وقوع تلك الأفعال لله قيّدا للمأمور به، و معتبرا فيه، لا غرضا خارجا عن المأمور به كما في الواجب التعبّدي، فيكون الفرق بين هذا القسم من التوضيحي و بين التعبّدي: أنّ هذا القسم بنفسه عبادة،

ص: ٣٢٧

بخلاف الواجب التعبّدي، فإنّه إنّما يقع عبادة إذا وقع بداعي الغرض المقصود منه، و هو الامتثال، و ذلك أنّ العبادة إنّما تتقوم بقصد الامتثال، و كلّما وقع الفعل بداعيه يصير عبادة، و القسم المذكور لمّا كان قصد الامتثال مأخوذا في حقيقته و موضوعه للأمر فتوقّفه على قصد الامتثال لأجل توقّف موضوعه عليه، و هو من قبيل توقّف المركّب على جزئه، و بعد قصد الامتثال يتحقّق موضوعه، و يكون عبادة بمجرد تحقّق موضوعه، ضروره أنّه لا حاجه فيه إلى قصد امتثال آخر، هذا بخلاف الواجب التعبّدي، حيث إنّ قصد الامتثال خارج عن موضوعه، و ليس محققا له، بل يكون غرضا من الأمر به، فلا يكفى وجوده بنفسه في صيرورته عبادة.

و إن شئت قلت: إنّ الفرق بينهما: أنّ هذا القسم من التوضيحي يكون قصد الامتثال معتبرا فيه على وجه القيديه لموضوعه، و أما في التعبّدي فهو معتبر على وجه الغرضيه بحيث يكون خارجا عن المأمور به، و ليس من القيود المعتبره فيه، بل من القيود المعتبره في الغرض من الأمر به.

فإن قلت: إنّ الفرق الأوّل- و هو أنّ هذا القسم من التوضيحي يقع عبادة بمجرد وجوده، بخلاف التعبّدي، حيث إنّه لا يقع عبادة إلا بقصد الامتثال- إنّما يستقيم بناء على وضع ألفاظ العبادات للأعمّ، و أمّا بناء على كونها أسامى للصحيحه- كما هو المختار- فلا، نظرا إلى أنّها لا تقع صحيحه إلا بقصد الامتثال، و مع وقوعها معه تكون هي بمجرد وجودها عبادة.

قلنا: قد حقّقنا- في محلّه- أنّها على فرض وضعها للصحيحه- كما هو المختار- يكون معناها هو ما يكون موضوعا للأمر، و أنّه لا بدّ أن يكون المراد بالصحيح هذا المعنى، لا- الموافق للأمر، أو الواقع- على وجه التعبّد و الامتثال الّذي مرجعه إلى الموافق للأمر-، إذ لا يعقل ذلك في الأمر لأدائه إلى وقوع الشيء موضوعا لنفسه المستلزم للدور، و الّذي يعقل إنّما هو اعتبار ذلك من حيث

ص: ٣٢٨

كونه غرضا خارجا عن المأمور به، مع إفادته بخطاب آخر لعدم صلاحية ذلك الأمر لذلك، فالموضوع له لتلك- حينئذ أيضا-



أعمّ ممّا يقع على وجه التّعبد و الامتثال، فلا يكفى وجوده بمجرّده لصيرورته عباده، بل إنّما يكفى إذا تحقّق على وجه خاصّ.

و من هنا ظهر: أنّ المأمور به فى التّعديّات أعمّ من الغرض مطلقا، سواء قلنا بوضع ألفاظ العبادات للصحيحه أو للأعمّ، و فى التوضيحات إما أخصّ أو مساو كما فى القسم المذكور من التوصلّى، و هو ما يكون نفسه من العبادات.

ثمّ إنك قد عرفت الفرق بين الواجب التوصلّى و بين التّعبدى ممّا عرّفناهما به من أنّ الفرق بينهما: أنّ الأوّل ما يكون الغرض منه الوصله إلى نفسه كيف ما اتّفق، و أنّ الثانى ما يكون الغرض منه إيقاعه على وجه التّعبد و الامتثال.

و قد يفرّق (1) بينهما من حيث اللازم: بأنّ الأوّل يجوز اجتماعه مع الحرام دون الثانى، و ظاهر ذلك أنّ من آثار التوصلّى جواز وقوعه موردا للأمر و النهى بحيث يجتمعان فيه، و من آثار الثانى امتناع ذلك فيه.

لكن لا- يخفى فساد ذلك على من له أدنى تأمل، ضروره أنّ مناط امتناع اجتماع الأمر و النهى عند العقل - على القول به- إنّما هو التناقض بين نفس الأمر و النهى، لا- كونها أمرا تعبدىّا، و ذلك لا- يفرّق فيه بين ما إذا كان متعلّقهما من التوضيحات أو التّعديّات، فإن امتنع امتنع مطلقا، و إن جاز جاز كذلك،

---

١- (هذا الفرق من صاحب المعالم (أ) (قدّه)، على ما فى هامش الأصل. (أ) معالم الدين - الطبعه الحجريه -: ٩٩ عند قوله: (و الجواب عن الأوّل)، لكنّه (ره) ترقّى فى الجواب بعد ذلك، فمنع كونه مطيعا فى خياطته الثوب فى المكان المخصوص المنهى عن الكون فيه، فتأمّل).

ص: ٣٢٩

فالتفصيل غير معقول.

و كون الغرض من التوصلّى الوصله إلى نفسه كيف ما اتّفق، و من التّعبدى إيقاعه على وجه التّعبد، لا يصلح لكونه منشأ للفرق فى حكم العقل بامتناع الاجتماع لوجود ما هو المناط فى حكمه فى المقامين من غير فرق أصلا.

هذا، لكن الظاهر أنّ مراد القائل بالاجتماع إنّما هو سقوط الأمر بمعنى أنّ الأمر فى الواجب التوصلّى و إن تعلّق بالمباح، لكن الإتيان بالفرد المحرّم من مصاديق الفعل المأمور به يوجب سقوط ذلك الأمر عن الأفراد المباحه. هذا بخلاف التّعبدى فإنّ الفرد المحرّم لا يصلح لسقوط الأمر عن المباح منه. و هذا المطلب حقّ لا غبار عليه.

و الوجه فى ذلك: أنّ الغرض فى الواجبات التوصلّيه أعمّ من المأمور به، فإنّ الغرض فيها- كما عرفت- إنّما هو حصول الفعل من المكلف لا مقيدا بوقوعه منه على وجه الامتثال، فيكفى فى تحصيل الغرض منها إيجادها فى ضمن الفرد المحرّم أيضا و إن لم يكف ذلك فى امتثال الأمر، حيث إنّه لا- يصلح لتعلّقه بالفعل بهذا الإطلاق، فإنّ النهى عن الفرد المحرّم يمنع عن تعلّقه بالفعل على وجه الإطلاق بالنسبه إلى هذا الفرد، كما أنّ غفله المكلف- فيما إذا كان غافلا بالنوم أو الإغماء أو غير ذلك- مانعه عن تعلّقه به بالنسبه إلى حال الغفله، مع أنّه لو أتى بالفعل لكان منطبقا على غرض الأمر، و موجبا لسقوط الأمر عن الفعل بعده.

و بالجمله: الغرض فى الواجب التوضيلى إنما يكون على وجه يحصل بالإتيان بالفعل على أى وجه أتفق، بحيث لو لم يكن مانع خارجى عن الأمر به بهذا الإطلاق لكان مأمورا به كذلك، لتساوى جميع أفراد الفعل - من الأفراد الصالحة للأمر بها و غيرها- فى تحقق المصلحه الداعيه للأمر بتلك الأفراد الصالحة له التى يكون الغرض من الأمر حصولها، فيكون الإتيان بغير الفرد

ص: ٣٣٠

المأمور به محصّلا لما يحصل من الفرد المأمور به من الغرض، فيكون مسقطا للأمر عن ذلك الفرد لذلك، لأنه لا يبقى الأمر بعد حصول الغرض.

هذا بخلاف الواجب التعيىدى، فإن الفرد الغير المأمور به فيه ليس مساويا للفرد المأمور به فى تحصيل الغرض منه، حتى يكون حصوله مسقطا للأمر عنه، لأن الغرض منه إنما هو الامتثال، و هو لا يحصل إلا بإيقاع الفعل بداعى الأمر، و الفرد الغير المأمور به لا أمر فيه، حتى يوقع بداعيه، فيكون منطبقا على الغرض، فعدم الأمر بالفرد المحرّم من الفعل حينئذ من جهه عدم المقتضى فى ذلك الفرد، لا من جهه وجود المانع عن تعلق الأمر كما فى التوضيلى، فالغرض فى التعيىدى لا يحصل إلا بالإتيان بالفرد المأمور به لا غير، فهو فيه إما مساو للمأمور به، أو أخصّ كما مرّ اختياره منا.

هذا، لكن الإنصاف: أن كون الفرد المحرّم مسقطا للأمر عن المباح فى الواجب التوضيلى لا يصحّ القول به مطلقا، إذ ليس لازمه كون الغرض منه أعمّ من المأمور به المتحقق بالفرد المحرّم، بأن كان عدم تعلق الأمر بالفرد المحرّم مطلقا من جهه مزاحمه النهى عن ذلك مع بقاءه على المصلحه الموجوده فى الفرد المباح و تساويه له فى تحصيلها، بل قد يكون الغرض فيه مساويا للمأمور به، و يكون عدم تعلقه بالمحرّم من جهه كونه فاقدا لتلك المصلحه، لا- من جهه مزاحمه النهى و إن كان المفروض كونه كذلك.

و بعبارة أخرى: يكون ذلك الفرد مشتتلا على جهه المبعوضيه الموجهه للنهى عنه فحسب، و ليس كالقسم الأول من حيث كونه مشتتلا على جهتى المحبوبيه و المبعوضيه من المصلحه و المفسده، و روعى فيه جانب المفسده، فهى عنه لحصول تلك المصلحه المقصوده بغير ذلك الفرد من الأفراد المباحه، فحينئذ لا يعقل كونه مسقطا للأمر عن الفرد المباح.

هذا مضافا إلى أن المأمور به فى بعض الواجبات التوضيلىه - كالسجود

ص: ٣٣١

للّه و الركوع و غيرهما مما يكون من العبادات- لا يمكن حصوله بالمحرّم كما لا يخفى، و الغرض فيه مساو للمأمور به لا محاله. ثمّ إنّه إذا كانت المادّه المعروضه للأمر مقيّده بالأفراد المباحه- بأن ثبت تقييدها بها: إمّا من دليل خارجى غير النهى عن الفرد المحرّم، بأن دلّ على أنّ المقصود و الغرض إنّما هو إيجادها فى ضمن الأفراد المباحه، أو من ذلك النهى و لو بضميمه بعض القرائن- فلا إشكال حينئذ فى كون الغرض مساويا للمأمور به، فلا يحصل بالفرد المحرّم.

و أما إذا لم تكن المادّه مقيّده، بل إنّما هى مطلقه فهل يجوز التمسك بإطلاقها- فيما إذا كان المقام مقام البيان العذى هو شرط

التمسك بالإطلاق- على أعميه الغرض، و كون الغرض هو حصول الماده كيف كان و إن كان فى ضمن فرد محرم، أو لا؟.

قد يتخيل الثانى بتوهم أن التمسك بالإطلاق إنما يصح فيما لو كان المراد من المطلق المقيّد لتوهم إرادته الإطلاق، نظرا إلى إطلاق اللفظ، و ما نحن فيه ليس كذلك، فإنه لا يتوهم فيه إرادته الإطلاق مطلقا حتى فى صوره إطلاق الماده.

لكن الظاهر هو الأوّل لفساد التخيل المذكور بأن عدم تعلّق الأمر بشىء مع تعلّقه بغيره قد يكون من باب قصره على ذلك الغير و تخصيصه به مع صلاحيته لتعلّقه بذلك الشىء لو لا التخصيص، كما إذا قيل: أكرم زيدا إن جاءك، فإنّ الأمر المذكور صالح لتعلّقه بإكرام زيد مطلقا- لو لا تخصيصه بالشرط المذكور- بأن يقول: أكرم زيدا جاءك أو لم يجىء، و قد يكون من جهة قصور ذلك الأمر و عدم صلاحيته لشموله له، بحيث لا- يجوز للأمر تعليقه بذلك الغير أيضا، و عدم تعلّق الأمر بشىء إنما يكون كاشفا عن خروجه عن المقصود و الغرض إذا كان على الوجه الأوّل، و أما على الثانى- كما هو الحال فيما نحن فيه- فلا يجوز القطع بكون المقصود مقصورا على مورد الأمر حينئذ، بل يحتمل

ص: ٣٣٢

كونه أعمّ بحيث يشمل الفرد المحرم، فيوهم إرادته كون الماده غرضا مطلقا، فيصحّ التمسك بإطلاقها على إطلاق كونها غرضا فيما إذا كان المقام جامعا لشرائط التمسك بالإطلاق.

توضيح المقال: أنّ القيود الطارئه على المأمور به على ثلاثه أقسام:

الأوّل- ما يلحقه قبل تعلّق الأمر به بمعنى أنّه من الأمور التى يلاحظها الأمر و يجعلها قيودا للمأمور به، فيورد الأمر على ذلك المقيّد.

و الثانى- ما يلحقه بعد تعلّق الأمر به، بحيث لا يمكن تقييد المأمور به قبل الأمر و إيراد الأمر على الفعل المقيّد به، بل لا بدّ فى إفاده اعتباره فيه من أمر آخر، و هذا كالاتثال المعبر فى العبادات، فإنه لا يمكن جعل المأمور به مقيّدا بكونه على وجه الامتثال فى الأمر الأوّل، بل لا بدّ من آخر دلّ على اعتباره فيه.

و الثالث- ما يلحقه بعد تعلّق الأمر به، و لا- يمكن لحوقه قبله لكونه من الأوصاف المنتزعه عن الأمر ككون الشىء مطلوباً و مأمورا به.

لا- إشكال فى جواز التمسك بإطلاق الماده على نفى القسم الأوّل عند الشكّ فى صوره اجتماع شرائط التمسك، و على كون الغرض أعم من المقيّد بذلك القيد المشكوك فى اعتباره، فإنه ممّا يصلح لتقييد الماده به، و يتوهم الإطلاق من إطلاق الماده بالنسبه إليه.

و أما القسم الثانى: فلا يجوز التمسك به على نفيه، لأنه ليس من شأنه تقييد الماده به.

و أما الثالث: فهو كالثانى، فإنه مما لا يمكن اعتباره فى المأمور به قبل الأمر، بل وصف منتزع منه، فليس من شأنه تقييد الماده به،

بل لا بدّ في تقييده من دليل آخر.

و القيد المحتمل - فيما نحن فيه - اعتباره في المادّة من جهه كونها غرضاً

ص: ٣٣٣

إنّما هو من القسم الأوّل، فإنّ الشكّ في المقام: أنّ المادّة - من جهه كونها غرضاً - هل هي مقيدة في نظر الأمر بكونها في ضمن الأفراد المباحه، أو مطلقه؟ و لا ريب أنّ هذا التقييد مما يلاحظه الأمر قبل الأمر، فلا مانع من التمسك بإطلاقها من هذه الجهه، و أمّا المانع من جهه عدم تعلّق الأمر بها بالنسبه إلى الفرد المحرّم فقد عرفت الكلام فيه، فافهم.

ثمّ إنّه قد يفرّق بين الواجب التوضيحي و بين التعديدي بكون الأوّل بحيث يسقط بفعل الغير و بالفعل الغير الاختياري الصادر من المأمور، بخلاف التعديدي، فإنّه بحيث لا يسقط إلاّ بفعل المأمور نفسه مع صدوره منه عن اختياره و شعوره به.

لكن لا يخفى على المتفطن فساد ذلك الفرق بإطلاقه، فإنّ ما ذكر بالنسبه إلى التعديدي و إن كان صحيحاً على وجه الإطلاق، لكن بالنسبه إلى التوضيحي لا يصحّ كذلك، فإنّه إنّما يتمّ بالنسبه إلى التوضيحيات التي يكون غرض الشارع حصولها في الخارج من غير مدخله لمباشره المأمور أو لاختياره، و إنّما يكون أمره للمكلف (١) من جهه أنّ غرضه يتوقّف على سبب موجود له، و هو من الأسباب الموجد له، بحيث يكون هو و غيره من جهه السببيه سواء.

و أمّا بالنسبه إلى التوضيحيات التي لمباشره المأمور أو لاختياره دخل في تحقّق الغرض منها فلا و لا - يمكن القول بانحصار التوضيحي في الخارج في القسم الأوّل، فإن المضاجعه مع الزوجه و وطأها من الواجبات التوضيحيه بلا شبهه مع أنّهما لا يسقطان بفعل الغير، و نظير ذلك في الواجبات التوضيحيه فوق حد الإحصاء.

ثمّ إنّه هل يمكن التمسك هنا أيضاً في مقام الشكّ بإطلاق المادّة على

١- في الأصل: بالمكلف ..

ص: ٣٣٤

أعميه الغرض بالنسبه إلى صدورها من الغير أو من غير اختيار المكلف كما مرّ في المقدّمه المحرّمه، أو لا؟.

لا شبهه في عدم جواز التمسك بإطلاقها على أعميه كونها غرضاً بالنسبه إلى فعل الغير، فإنّها و إن كانت صادقه على فعل الغير أيضاً إلاّ أنّ ظاهر الأمر كون الغرض صدورها من خصوص المأمور، فإنّ ظاهره هو الطلب منه نفسه، بحيث يرجع عند العقل إلى تقييد المادّة.

و بعبارة أخرى: إنه بحسب القواعد اللفظيه و إن كان المأمور به مطلقاً إلاّ أنّه بعد ملاحظه طلبه من هذا المكلف الخاصّ على ما هو ظاهر الأمر يكون (١) المطلوب و المقصود بالدقه العقليّه هو الفعل المقيّد بصدوره من ذلك المكلف الخاصّ.

و أما بالنسبه إلى فعل نفس المأمور إذا صدر من غير اختياره فالأولى التفصيل بين مراتب الصدور من غير اختيار بجواز التمسك في بعضها دون أخرى.

بيان ذلك: أنّ الفعل الغير الاختياري قد يصدر منه على وجه يكون هو بمنزله الآله، كما إذا كان نائما- مثلا- فأخذ بيده (٢) أحد فضرب بها آخر، و قد يصدر منه على وجه المباشرة، لكنّه غير ملتفت إلى عنوان الفعل و لا إلى أصله و لا إلى مورده، كما إذا كان نائما أو مغمى عليه، فحرّك يده فضرب بها آخر، و قد يصدر منه على وجه المباشرة مع قصده و التفاته إلى أصل الفعل و عنوانه، مع عدم قصده إلى مورده كأن قصد المأمور بضرب زيد ضرب شخص خاصّ معتقدا بأنه عمرو، فضربه و بان كونه زيدا.

١- في الأصل: فيكون ..

٢- في الأصل: من يده ..

ص: ٣٣٥

لا- إشكال في صدق المادّه على هذه الأفعال الغير الاختياريه في جميع تلك المراتب، لكن الظاهر انصرافها في ضمن هيئات الأفعال إلى غير الصادر منها في المرتبه الأولى، فإنّه يصدق فيها أنّه لم يضرب، و إنّما ضرب العدى أخذ بيده (١) و ضرب بها آخر، فحينئذ إذا كان مأمورا بضرب ذلك المضروب لم يكن ذلك مسقطا للأمر عنه، فإنّ ظاهر (اضرب)- مثلا- هو طلب الضرب منه على وجه المباشرة، فيكون الحكم في تلك المرتبه كما في فعل الغير.

و بالجمله: المادّه في ضمن هيئه الأمر منصرفه إلى ما ينصرف إليه في ضمن هيئتي الماضي و المضارع، فيكون المطلوب و المقصود هو هذا المعنى المنصرفه إليه المادّه، فلا- بدّ في سقوط الغرض من إحراز صدق انتساب المادّه إلى هذا الشخص المأمور بصيغه الماضي- مثلا-، بأن يصدق على الفعل الصادر منه أنه فعله حتى يكون آتيا بالغرض من امر (افعل)، و لا ريب أنّه لا يصدق في الصورة المذكوره أنّه ضرب فلانا، و إنّما يصدق ذلك بالنسبه إلى الآخذ بيده الضارب بها ذلك الشخص الثالث.

و بعبارة أخرى: إنّ ظاهر الأمر طلب الفعل من المأمور نفسه على وجه يكون هو الموقع إيّاه و الموجد له، فيكون الغرض بظاهر الأمر هو الفعل الصادر من نفسه على وجه يصدق عليه أنه أوقعه و أوجده، و هذا المعنى لا يصدق في الصورة المذكوره على فعل النائم المذكور.

هذا في المرتبه الأولى.

و أما في سائر المراتب فلا يبعد دعوى هذا الانصراف في غير الأخيرتين منها، و أما فيهما فلا يبعد دعوى صدق الانتساب على الوجه المذكور، فيمكن التمسك بإطلاق المادّه فيهما على إطلاق الغرض بالنسبه إليهما لصلاحيه تقيدها

١- في الأصل: أخذ من يده ..

ص: ٣٣٦

بهما، و توهم الإطلاق لو كان المراد المقيّد مع عدم تقيّد اللفظ و إن لم تكونا صالحتين لتعلّق الأمر بهما إلا أنّه لقصور الأمر- كما مرّ في الفرد المحرّم- فيكون الفعل الصادر فيهما مبرئاً للذمّه عن التكليف، فإنّ العقل لا يلزم المكلف بأزيد(1) من إطاعه الأمر بمعناها الأعمّ، و هو تحصيل غرض المولى حذراً من تبعه المؤاخذه و العقاب، فإنّه المدار في المؤاخذه و استحقاق العقاب، إلا- أنّ مصاديق الغرض مختلفه، فإنّها في التوضيحات على وجه لم يعتبر في حصوله قصد الامتثال، فيكتفى العقل بإيجاد الفعل و لو على غير جهه الامتثال، و في التعديّات على وجه اعتبر في حصوله قصد الامتثال، فيلزم العقل بإيجاده مقروناً بقصد الامتثال، لتوقّف حصول الغرض عليه الذي هو المدار في استحقاق العقاب.

١- في الأصل: إلى أزيد.

ص: ٣٣٧

### في تأسيس الأصل المعوّل عليه عند الشك في التعدييه و التوصليه

#### إشارة

ثمّ إنّّه إذا ثبت وجوب شىء و تردّد بين كونه تعديّياً متوقفاً حصوله على قصد الامتثال و بين كونه توصّياً غير متوقّف حصوله عليه، فهل هنا أصل يشخص أحد الأمرين من جهه الأمر أو من الخارج- من الأصول العقلية العملية أو اللفظية من العموم و الإطلاق- أو لا؟.

فلا بدّ من إيراد الكلام في مقامات ثلاثه: الأوّل في اقتضاء الأمر لأحد الأمرين و عدمه، و الثانی في الأصول العقلية، و الثالث في العموم أو الإطلاق المستفادين من الأدلّه الشرعيه، فنقول:

#### أما المقام الأوّل

: فالحقّ فيه عدم ما يقتضى تعيين أحد الأمرين: أمّا عدم ما يقتضى التعدييه فواضح لا يحتاج إلى البيان، و أمّا عدم ما يقتضى التوصليه فلأنّ الدالّ عليها لو كان فهو إمّا إطلاق الهيئه، أو إطلاق الماده، و لا شبهه في بطلان التمسك بواحد منهما عليها:

أمّا الأوّل- فهو لأنّ قصد الامتثال على تقدير اعتباره ليس من القيود الراجعه إلى الهيئه كما في الواجب المشروط، حيث إنّ التقييد فيه راجع إلى مفاد الهيئه، بل إنّما هو من قيود الماده كما لا يخفى، فلا يلزم من اعتباره تقييدها، حتى يمكن التمسك بإطلاقها على نفيه عند الشكّ.

و أمّا الثانی- فهو و إن كان ربما يتوهم، نظراً إلى أنّ قصد الامتثال على تقدير اعتباره من قيود الماده إلا أنّه فاسد أيضاً، بأنّ صحّه التمسك بإطلاق مطلق إنّما هي فيما إذا كان من شأنه تقييده بالقيود المشكوك في اعتباره، و ما نحن فيه ليس منه، ضروره أنّه لا يعقل اعتبار قصد امتثال أمر في ذلك الأمر، لرجوعه

إلى كون الشئ موضوعا لنفسه المستلزم لتقدمه على نفسه طبعاً، ضروره تقدم الموضوع على الحكم كذلك، بل لا بد في اعتباره من أمرين: أولهما [الأمر] بذات الفعل، و ثانيهما [الأمر] به مقيدا بقصد امتثال الأمر.

نعم هنا شئ آخر: يقوم مقام الإطلاق في إثبات التوضيحيه، بل أقوى منه، و هو أن اعتبار قصد الامتثال و إن لم يتعقل في الأمر الابتدائي، إلا أنه ممكن بأمر آخر - كما مر - فحينئذ إذا أحرزنا مقام البيان - أعني كون المتكلم في مقام بيان مقصوده من جهة التوضيحيه و التعبدية، كما هو المعبر في المطلقات مع عدم بيان اعتبار ذلك القيد بأمر آخر - فنقول:

إن سكوته حينئذ عن الأمر الآخر و عدم تعقيب الأمر الأول به يفيد كون ذات الفعل تمام المقصود، لأن السكوت في مقام البيان يفيد الحصر - أعني حصر المقصود في المذكور - فثبت به كون الواجب توصليا.

و وجه كون ذلك أقوى من الإطلاق اللفظي: أن هذا الحصر المستفاد منه إنما هو من الظهورات الحاليه التي هي أقوى الظهورات حتى الظهورات الناشئه عن الوضع كما لا يخفى، فهو من الأدله الاجتهاديه، بخلاف إطلاق المطلق، فإن مفاده ليس من الظهورات أصلا، فكيف بكونه مساويا لما ذكر أو أقوى، بل الأخذ به إنما هو من باب التعبد العقلي المبني على قبح التكليف بلا بيان.

هذا ....

## و أما المقام الثاني

: ففيه وجهان:

أحدهما - يقتضى البناء على التعبد به و لزوم الإتيان بالفعل بقصد الامتثال.

و ثانيهما - يقتضى التوضيحيه و عدم لزوم قصد الامتثال.

أما الوجه الأول: فغايه ما يمكن أن يقرر به هو أن يقال:

إن الشك في اعتبار قصد الامتثال حقيقه راجع إلى الشك في كيفية الإطاعه، و لا دخل له بالشك في المكلف به، فإذا ثبت التكليف بفعل، فشك في كيفية إطاعته من جهة قصد الامتثال و عدمه، فهذا الشك لا يوجب إجمال المكلف به، لأنه ليس من القيود المعبره فيه كما في الشرائط و الأجزاء للمأمور به، بل خارج عنه، فحينئذ يكون المأمور به مبينا، و الشك فيما يتحقق به، و حينئذ يحكم العقل بتحصيل القطع بالخروج عن عهده التكليف به، و هو لا يحصل إلا بقصد الامتثال، فيحكم العقل بوجوبه لذلك.

و يمكن أن يقرّر بوجه آخر، و لعله أحسن: و هو أنه إذا ثبت التكليف بشىء فالعقل يحكم بلزوم الإتيان به على وجه يطابق غرض الأمر، فإذا تردّد الغرض بين أمرين: ذات الفعل كيف كان، أو التعيّد به، فالعقل يحكم بلزوم الإتيان بالفعل على وجه يحصل القطع بتحصيل الغرض، و هو لا يكون إلا بالإتيان به بقصد الامتثال.

و هذا التقرير ناظر إلى جعل الغرض دائرا بين المتباينين، فلذا يجب الاحتياط بكلا الأمرين اللذين هما طرفا الشبهه له.

هذا، و لكن لا يخفى [ما] فيه من الضعف، و سيظهر ضعفه من الوجه الثانى، فانظر.

و اما الوجه الثانى: فيقرّر على وجهين:

أحدهما: أنّ الشكّ فيما نحن فيه أيضا من الشكّ فى اعتبار شىء فى المكلف به شطرا أو شطرا، فيكون الحال فى المقام هى الحال فى صورته الشكّ فى شرطه شىء أو جزئيه للمأمور به، فعلى القول بالبراءه هناك - كما هو المختار - نقول بها هنا أيضا.

توضيح رجوع الشكّ هنا إلى الشكّ فى اعتبار شىء فى المكلف به: أنّ المكلف به قد يكون بحيث يمكن إرادته بأمر واحد بجميع ما يعتبر فيه من

ص: ٣٤٠

القيود، و قد يكون بحيث لا- يمكن إرادته بأمر واحد بجميع قيوده المعتره فيه، نظرا إلى عدم إمكان ذلك بالنسبه إلى بعض قيوده، و لا- يختصّ الشكّ فى اعتبار شىء فى المكلف به بالقسم الأول، بل يجرى فى الثانى أيضا، و ما نحن فيه منه، فيكون الشكّ فى اعتبار قصد الامتثال راجعا إلى الشكّ فى اعتباره فى المكلف به، فعلى المختار فالمرجع فيه هى أصاله البراءه، فإنّه إذا كان المكلف به هو المقيّد بقصد الامتثال، و المفروض عدم بيانه، فالعقل قاض بالبراءه عنه لقبح العقاب عليه حينئذ، و المنجز على المكلف فعلا لا يكون إلا المقدار المعلوم، لأنّه على تقدير كونه هو المكلف به تمتّ الحجّه فيه لبيانه.

ثانيهما: أنّه لو سلّم خروج ما نحن فيه عن مقوله الشكّ فى اعتبار شىء فى المكلف به، و كون قصد الامتثال من مقوله الأغراض، فالعقل قاض أيضا بالبراءه عن وجوبه، فإنّ ما هو المناط عند العقل فى حكمه بالبراءه - عند الشكّ فى جزئيه شىء أو شرطيه للمأمور به - موجود هنا بنفسه، و هو قبح العقاب بلا بيان، فالإتيان بالغرض إنّما يكون لازما مع بيانه، و أمّا مع عدم البيان فلا- يلزم العقل بتحصيله بالاحتياط، و لا ريب أنّ بيان الغرض فى التكليف الشرعيه من شأن الشارع و عليه بيانه، فإذا شكّ فى كون شىء غرضا له مع عدم بيان منه فالعقل قاض بالبراءه عنه لقبح العقاب عليه من غير بيان، و دخول ما نحن فيه فى دوران الأمر بين المتباينين أيضا لا يقدح بالحكم بالبراءه عن المشكوك فيه، و هو لزوم قصد الامتثال، فإنّه على تسليمه من باب الشبهه المحصوره التى قام الدليل على بعض أطرافها، إذ المفروض قيام الدليل على وجوب ذات الفعل التى هى أحد طرفى المعلوم الإجمالى من الغرض، فلا- يجرى فيها الأصل، فيبقى الأصل فى الطرف الآخر سليما عن المعارض، فيثبت جواز ترك ذلك الطرف الآخر المحتمل وجوبه ظاهرا إن كان ذلك الأصل الاستصحاب، لكونه مخرجا مورده عن تحت موضوع لزوم تحصيل الغرض، أو عدم العقاب عليه إن كان



أصالة البراءة العقلية، بل تثبت هي أيضا الجواز في مرحلة الظاهر كالأستصحاب.

و بالجمله: العلم الإجمالي إنّما يوجب تنجز الواقع على المكلف على سبيل لزوم موافقة القطعيه إذا لم يكن في بعض أطرافه مرخص شرعى أو عقلى، و أمّا معه - كما هو الحال فى المقام - فلا يقتضى أزيد من عدم جواز مخالفته القطعيه، فيختص إيجابه للموافق القطعيه بما إذا كانت الأصول متعارضه فى أطرافه، فافهم.

و الحاصل: أنّ التكليف بتحصيل غرض الامتثال لا ينتج على المكلف لعدم بيانه، فإن كان الغرض الواقعى هو ذلك فلا تكليف على المكلف أصلا لعدم بيانه.

نعم لو كان هو نفس الفعل فهو منجز عليه لبيانه بالفرض، فلزوم الإتيان به حينئذ لأجل كونه منجزا على المكلف و موجبا لاستحقاق العقاب عليه على تقدير كونه هو الغرض الواقعى، فيلزم العقل بلزوم الإتيان به لذلك.

و كيف كان، فالحقّ فى مقام الشكّ فى تعديده و جوب شىء أو توصيته بالنظر إلى الأصول العمليه هو الحكم بالتوصيه، لما عرفت.

### و أمّا المقام الثالث

: فقد ذهب فيه جماعه إلى أنّ الحاصل - المستفاد من عمومات الكتاب و السنّه - هي التعديده، زاعمين دلالة بعض الآيات و الأخبار على ذلك:

فمن الآيات قوله تعالى - حكاية عن تكليف أهل الكتاب -: **وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (١)** الآية، أى ما امر أهل الكتاب فى كتبهم **إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ الْآيَة.**

١- البيّنه: ٥.

ص: ٣٤٢

و قد نسب الاستدلال إلى العلامة - قدس سرّه - فى النهايه (١) لكن المحكى من كلامه عن المنتهى مخالف لذلك فإنه - (قدس سرّه) على ما حكى عنه فى المنتهى (٢) - استدلل (٣) بها على اشتراط العباده بته القربه قبالا لأبى حنيفه - خذله الله تعالى - القائل بعدم اشتراط الوضوء بها، و ليس فى مقام إثبات أصل كلى يعول عليه عند الشكّ.

و كيف كان، فيمكن الاستدلال بها من وجهين - على إثبات أصاله التعديده فى أوامر أهل الكتاب، ثم إثبات هذا الحكم فى شريعتنا: إمّا بالاستصحاب بناء على اعتباره فى الأحكام الثابته فى الشرائع السابقه، و إمّا بمقتضى قوله تعالى فى آخر الآيه: **وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ (٤)**، فإنّ المشار إليه بقوله: **وَذَلِكَ** هو ما استفيد من صدر الآيه من الحكم، و معنى (القيمه) - كما فسرها

المفسرون- (المستقرّه) التي لا تنسخ و هي صفه لمحذوف، أى و ذلك دين المله القيمه:-

الوجه الأول: بالنظر إلى قوله تعالى: لِيُعْبُدُوا، و تقريب الاستدلال على ذلك:

أنّ العباده هي الإتيان بالفعل على وجه الإخلاص المرادف للامثال، و اللام فى (ليعبدوا) للغايه، كما يظهر عن بعض فى مقام الاستدلال بالآيه على خلاف الأشعرى القائل بالجزاف فى أفعال الله- تعالى عن ذلك علواً كبيراً- فيكون المعنى: أنه ما أمر أهل الكتاب بشىء لغايه و غرض من الأغراض إلاّ

١- نهايه الوصول [مخطوط]: ٧٦، و الموجود فيها مطابق لما فى المنتهى.

٢- منتهى المطلب: ١- ٥٤.

٣- فى الأصل: أنه استدلل ..

٤- البيه: ٥.

ص: ٣٤٣

لغرض الامثال و الإخلاص، فتدلّ الآيه على انحصار الغرض فيما أمروا به فى الامتثال عموماً بالنسبه إلى جميع ما أمروا به، نظراً إلى وقوع الجنس- و هو اللام- فى حيّز النفي المفيد للعموم فإذا ثبت ذلك الحكم العامّ فى حقهم ثبت فى حقنا بأحد الأمرين المتقدمين، فيكون الأصل فى واجباتنا أيضاً هو التعبدية إلاّ ما أخرجه الدليل.

و كيف كان، ففى هذا الوجه يكون قوله تعالى: مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حالاً مؤكّده لقوله: لِيُعْبُدُوا لتضمّن العباده على هذا الوجه للإخلاص.

الوجه الثانى: بالنظر إلى قوله: مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ، و تقريب الاستدلال به:

أنّ المراد بالدّين هنا إمّا القصد، و إمّا نفس الأعمال و الأفعال بعلاقه السببيه و المسببيه بينها و بين الجزاء الذى هو أحد معانيه، و على التقديرين يتمّ به المطلوب، فإنّه حال من قوله تعالى: لِيُعْبُدُوا.

و على تسليم عدم تضمّنه للإخلاص- بأن يكون المراد بالعباده مطلق الإتيان بالفعل بالمأمور به- فيكون مقيداً بالإخلاص المستفاد من هذا القيد لا محاله.

و على تقدير كون المراد بالدّين القصد يكون المعنى: و ما أمروا إلاّ لأنّ يأتوا بما أمروا به على وجه إخلاص القصد فيه، و على تقدير كون المراد به الأعمال يكون المراد: و ما أمروا إلاّ- لأنّ يأتوا بما أمروا به على وجه الإخلاص فى العمل، و لا ريب أنّ إخلاص القصد فى العمل أو إخلاص نفس العمل لا يكون إلاّ بالإتيان بالمأمور به على وجه التقربّ و الامتثال لأمر الأمر.

و كيف كان فالآيه تدلّ على لزوم الإتيان بالمأمور به على وجه الإخلاص إمّا باستفادته من قوله: لِيُعْبُدُوا بناء على تضمّنه له، و إمّا باستفادته من

القيد وحده، و الإخلاص لا يكون إلا بالإتيان بالمأمور به بداعي الامتثال لأمر الأمر.

هذا غايه ما قيل أو يقال فى توجيه الاستدلال بالآيه، لكن لا يخفى على المتفطن ضعفه:

أما على الوجه الأول: فلأن الظاهر بملاحظه نظائر الآيه كون اللام فى لِيَعْبُدُوا من اللام الداخلة على مفعولى الأمر و الإراده كقوله تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ (١)، وَ يَهْدِيَكُمْ \* (٢)(٣)، و قوله تعالى: أَمَرْنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (٤)، وَ أَمَرْتُ لِأَنَّ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ (٥)، وَ أَمَرْتُ لِأَعِيدَ لَبَيْنَكُمْ (٦)، وَ أَمَرْتُ أَنْ أَعِيدَ اللَّهُ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ (٧)، حيث إن اللام فيه مقدره قبل (أن)، فيكون مدخولها هو المفعول به للفعل السابق عليها، فتكون العباده نفس المأمور به لا غايته.

هذا مضافا إلى شهاده عطف يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكَاةَ (٨) عليه، كما يؤذن به حذف النون منهما، فإنه لو جعل اللام فى (ليعبدوا) للغايه لما صحَّ عطف هذين عليه، فإنهما نفس المأمور به، لا الغايه له الخارجه عنه.

١- الأحزاب، آيه: ٣٣.

٢- فى الأصل: (و ليهديكم)، و لم نعثر على آيه بهذا النص، و لكن يوجد ما هو قريب منها، و هو قوله تعالى: يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَ يَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ

٣- النساء: ٢٦.

٤- الأنعام: ٧١.

٥- الزمر: ١٢.

٦- الشورى: ١٥.

٧- الزمر: ١١.

٨- البينه: ٥.

ص: ٣٤٥

و بالجمله: اللام هنا غايه للأمر، فيكون مدخولها نفس المأمور به كما فى نظائره من الآيات و من الأمثله العرفيه، كما يقال: أوامر عبدك ليفعل كذا، أو أمرتك لتفعل كذا، و نظيره فى الفارسيه قولهم: بفرما تا آب بياورند، حيث إن الإتيان بالماء نفس المأمور به.

لا يقال: إن الاستدلال ليس مبتئا على جعل اللام غايه للمأمور به بل يتم على تقدير كونها غايه للأمر أيضا، فإن معنى الآيه على هذا التقدير: أنه ما امر أهل الكتاب إلا بالعباده و إقامه الصلاه و إيتاء الزكاه، فتدل الآيه على أنه لم يتوجه إليهم من الله تعالى أمر إلا بالعباده، فيكون كل ما أمروا به مأمورا به بعنوان كونه عباده، و يكون عطف يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكَاةَ عليه من عطف الخاص على العام، و يكون النكته فى تخصيص الصلاه و الزكاه بالذكر من أفراد العام التنبيه على أنهما عمدتها، كما ورد بذلك

الأخبار أيضا، فيتمّ المطلوب.

لأننا نقول: إنّ كون ذلك من عطف الخاصّ على العامّ إنّما يصحّ بعد التنبيه على اعتبار قصد الامتثال في المعطوف أيضا ليعلم فرديته للعامّ، و من المعلوم أنّه لا دلالة في الآية على كيفية الصلاة و الزكاه من جهة قصد الامتثال، و إنّما المستفاد منها وجوب الإتيان بأنفسهما مع السكوت عن كفيتهما، فيكونان مع ذلك أجنبيّين عن المعطوف عليه، فتأمل.

هذا كلّه مضافا إلى منع دلالة الآية على اعتبار التعيّد و الامتثال على وجه القيدية فيما امر به أهل الكتاب على تسليم كون اللام لغايه المأمور به، فإنّ غايه ما يدلّ عليه حينئذ: أنّ كلّ ما أمروا به يكون الغايه المقصوده منه هي العباده و الامتثال، و من الواضح أنّ غايه شىء لشىء على وجهين:

أحدهما- أن يكون الغايه حقيقه نفس ذلك الشىء، و يكون المطلوب من الأمر بذى الغايه تحصيل نفس ذلك الشىء، كما فى الطهاره بالنسبه إلى الوضوء و الغسل.

ص: ٣٤٦

و ثانيهما- أن يكون الغايه كون ذى الغايه لطفًا فى ذلك الشىء، فيكون الغايه حقيقه كونه لطفًا فى ذلك الشىء، لا نفس ذلك الشىء، كما فى التجنّب عن الفحشاء و المنكر بالنسبه إلى الصلاة، فإنّ فعلها لطف فى التجنّب عنهما.

و الاستدلال يتمّ على تقدير كون العباده غايه لما أمروا به على الوجه الأوّل، و أما على الثانى بأن يكون الأمر بسائر الواجبات لأجل كونها ألقافا فى العباده و مقربه إليها، فلا.

و لا- ظهور للآيه فى الأوّل إن لم نقل بظهورها فى الثانى، نظرا إلى عطف يُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكَاةَ (١) على لِيُعْبُدُوا، إذ حينئذ يجب أن يكون إقامه الصلاة و إيتاء الزكاه أيضا غاييتين لما أمروا به، و لا ريب أنّه لا يعقل كونهما غاييتين لما أمروا به إلا على الوجه الثانى، ضروره أنّ فعل الصلاة و الزكاه لا- يحصلان بفعل غيرهما من الواجبات، بل الممكن حصوله منها إنّما هو حاله التقرب إليهما، و قد ذكر جماعه أنّ بعض الواجبات الشرعيه لطف فى بعضها الآخر كما أنّ كلّها ألقاف فى الواجبات العقليه، فيكون المراد أنّ واجباتهم- توصليه كانت أو تعبدية- ألقاف فى العباده، لا أنّ كلّ ما أمروا به عباده.

و مع الإغماض عن ذلك كلّه نقول: إنّ الاستدلال مبنى على أن يكون المراد بالعباده فى الآيه هو فعل الجوارح بقصد الطاعه الذى يتعلّق به التكليف الفرعى، و مع تسليم ظهورها فى هذا المعنى فى نفسها- كما هو ليس ببعيد، نظرا إلى أنّ معناه بالفارسيه: (بندگى كردن، و فرمانبرى)، و هذا من فعل الجوارح- يمنع من كون المراد منها ذلك فى الآيه، بل الظاهر أنّ المراد بها اتخاذ الله تعالى ربّا، و توحيدَه فى المعبوديه، و نفى الشريك عنه فى مقابل عباده الأوثان و الأصنام، حيث إنّ المشركين عبدوها و جعلوها شفعاء عند الله، كما ينادى به قوله تعالى حكاية

عنهم: لِيُقَرَّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى(١)، وذلك لكثرة إطلاقها على هذا المعنى فى الكتاب العزيز، كما فى الآيات المتقدمه الإشارة إليها المذكور فيها لفظ العباده، و كما فى قوله تعالى: فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ(٢)، و قوله: وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا(٣)، و قوله: فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ(٤)، و قوله: لَا- أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ، وَ لَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ(٥)، بل و لم نقف على موضع من الكتاب يراد بها غير هذا المعنى.

و بالجمله: فهذه الآيه مساوقه لسائر الآيات المذكوره فيها لفظ العباده جدًّا، فىكون المراد بها بملاحظه اتّحاد السياق هو نفى الشرك و تخليص العبوديّه لله تعالى ليطاع وحده(٦)، لا- أَنْ كُلَّ مَا أَمَرَهُمْ بِهِ طَاعَهُ، كما هو الحال فى أخواتها أيضًا، فالمراد بالعباده فى الآيه هو التوحيد الذى هو أسّ أصول الدين، كما أنّ الصلاه و الزكاه المعطوفتين عليها من أسّ فروع(٧).

و على هذا يصحّ جعل اللام فى لِيُعْبُدُوا لغايه المأمور به على الوجه الثانى من الوجهين المتقدمين، فىكون المراد: أنه لم يؤمر أهل الكتاب بشىء إلا لأجل كونه لطفًا فى التوحيد الذى هو من أصول الدين، و فى الصلاه و الزكاه اللتين هما

١- الزمر: ٣.

٢- الزمر: ٢.

٣- الكهف: ١١٠.

٤- الزمر: ١٥.

٥- الكافرون: ٢ و ٣.

٦- فى الأصل: ليطاع له وحده ...

٧- فالآيه مشتمله على أمّ المسائل الإلهيه و الأحكام الشرعيه الفرعيه، و هى وجوب الصلاه و الزكاه، كما أنه تعالى جمع بين التوحيد و بين حقوق الوالدين فى قوله: وَ قَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَ بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا. [الإسراء: ٢٣] لمحزّره عفا الله عنه

ص: ٣٤٨

من فروعها، و على هذا لا حاجة إلى حمل الحصر على الإضافى، كما لا يخفى.

كما أنه جعلها(١) غايه للأمر- بأن يكون مدخولها نفس المأمور به، فىكون المراد أنّهم لم يؤمروا بشىء من الأصول و الفروع إلا بهذه الأمور،- فىكون الحصر إضافى، ضروره عدم انحصار ما أمروا به فيها، و يكون النكته فى إيراد الكلام على الوجه المفيد للحصر التنبيه على كون تلك الأمور عمدته أصول الدين و فروعها، كما ورد فى الصلاه: (أنها عمود الدين إن قبلت قبل(٢) ما سواها، و إن ردّت ردّ(٣) ما سواها(٤)).

هذا تمام الكلام فى بيان ضعف الاستدلال على الوجه الأوّل.

و أما ضعفه على الوجه الثانى فظاهر للمتأمل فيما تقدّم منّا فى الأوّل.

و توضيحه: أنه بعد قيام القرينه على كون المراد بالعباده في لِيُعْبُدُوا هو نفى الشرك و اتخاذ الله وحده معبودا، لا مناص عن حمل لفظ الدين في قوله:

مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (٥) على الطريقه و المله، و ذلك لأن الدين له ثلاثه معان:

أحدها- الجزاء، كما في قوله تعالى: مَا لِكَ يَوْمَ الدِّينِ (٦).

و ثانيها- القصد.

و ثالثها- الطريقه و المله، كما في قوله تعالى: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ

١- أى: كما أنه يصح جعلها ..

٢- فى الأصل: قبلت ما سواها ..

٣- فى الأصل: ردّت ما سواها.

٤- الوسائل: ٣- ٧٨- أبواب المواقيت- باب وجوب المحافظه على الصلوات فى أوقاتها- ح: ٢ و ١١، و الحديث منقول بالمضمون.

٥- البيه: ٥.

٦- فاتحه الكتاب: ٣.

ص: ٣٤٩

الإسلام (١).

لا سبيل إلى حملة على الأول، لأنّ الجزاء من فعل الله تعالى و لا يمكن لأحد إخلاصه، مع أنّه غير مجد للمستدلّ، و لا يقول هو به أيضا.

و كذا لا سبيل إلى الثانى إن حمل إخلاصه على معنى قصد القربه- كما هو المجدى للمستدلّ- لأنّ شأن الحال كونها مقيدة للعامل فى ذيها، فيكون مقتضى حملة عليه أن يكون المراد- بعد كون المراد بالعباده هو نفى الشرك و اتخاذه تعالى معبودا وحده- أنّه و ما أمروا إلا ليوحّدوا الله تعالى بالمعبوديه (٢) مخلصين له القصد فى التوحيد، أى قاصدين القربه فيه، و هذا لا معنى له، إذ لا يمكن اعتبار قصد القربه فى أصول العقائد كما لا يخفى (٣).

فتعيّن حملة على الثالث، فيكون المراد: مخلصين له المله، فيكون عباره أخرى عن التوحيد، فيكون حالا مؤكّده لقوله: لِيُعْبُدُوا، و لا دخل له بمرحله اعتبار قصد القربه.

نعم يمكن أن يكون المراد به الأعمال و أفعال الجوارح بعلاقه السببيه و المسببيه بينها و بين الجزاء- كما مرّ- كما فى قولهم:

(كما تدين تدان) (٤) أو الاتباع كما فى قوله تعالى وَ لا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ (٥)، حيث إنّ المراد بقوله يَدِينُونَ

١- آل عمران: ١٩.

٢- فى الأصل: للمعبوديه ..

٣- نعم يمكن أن يكون المراد به القصد على معنى قصد العبوديه لله تعالى، لكنّه لا ينفع المستدلّ، لأنّه عبارته أخرى عن العباده بالمعنى الذى ذكرنا. لمحزّره عفا الله عنه.

٤- مجمع الأمثال لأبى الفضل النيسابورى: ٢- ١٥٥، رقم المثل: ٣٠٩٣.

٥- التوبه: ٢٩.

ص: ٣٥٠

يتبعون، و المراد بدين الحقّ ملته، أى لا- يتبعون مله الحقّ، و لعله مجاز عن القصد، مع إمكان أن يراد به فى المثل المذكور القصد نفسه، أى لا يقصدون دين الحقّ، لكن لا شاهد على حمله على الأوّل لكونه معنى مجازيا لا يصار إليه إلا لقرينه ظاهره، و أمّا الثانى فهو عبارته أخرى عن العبوديه، فيكون المراد على تقديره نفى الشريك عنه تعالى فى مقام العبوديه له، فيتحد مفاده [مع] صدر الآيه (١)، و يؤكده كتأكيده إياه على تقدير إرادته الملّه منه، كما هو الظاهر من سياق الآيه و ملاحظه نظائرها المشتمله على لفظ الدين، كقوله تعالى: لَكُمْ دِينُكُمْ وَ لِي دِينِ (٢) بعد أمره تعالى نبيه صلى الله عليه و آله و سلّم بنفى الشريك و إخلاص العبوديه له- [تعالى]- بقوله [تعالى]: قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ. لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ (٣) إلى آخر السوره.

و بالجمله: فمن تأمّل حقّ التأمّل يرى أنّ لفظ (العباده) الوارد فى الكتاب العزيز يراد به ما ذكرنا، و أنّ المراد بلفظ (الدين)- الوارد فى تلوّه- معنى (٤) الملّه.

هذا كلّه مضافا إلى أنّا لو سلّمنا تماميه دلالة الآيه و ظهورها فى اعتبار قصد القربه و الامتثال فى كلّ ما امر به أهل الكتاب بأحد الوجهين المتقدمين أو بكليهما، لا يمكن الأخذ بظهورها هذا، لأنّ إرادته مستلزمه لتخصيص الأكثر، كما لا يخفى، لأنّ أكثر الواجبات فى كلّ شريعته توصّليه جدّاً، بل التعيّديه منها لقلتها مضمحلّه فى جنب التوصّليه منها، فيستهجن إرادته اعتبار قصد التقرب

١- فى الأصل: لصدر الآيه ..

٢- سوره الكافرون: ٦.

٣- سوره الكافرون: ١ و ٢.

٤- فى الأصل: بمعنى ..

ص: ٣٥١

المختصّ بهذا المقدار القليل بطريق عموم اللفظ للجميع، و لا يتم الاستدلال بالآيه لإثبات اعتبار قصد القربه فى واجبات أهل الكتاب، فكيف بإثبات اعتباره فى شريعتنا!؟

و مع الإغماض عن لزوم تخصيص الأ-كثر بالنسبه إلى واجباتهم و تسليم تماميه الآيه في الدلاله على اعتبار قصد القربه في واجباتهم عموما لا يمكن إثبات هذا الحكم بعمومه بالنسبه إلى شريعتنا، لاضمحلال الواجبات التعبدية، في جنب التوصليه في واجباتنا جدًّا، و بدونه لا تثبت أصاله التعبد في شريعتنا، كما لا يخفى.

ثم إنَّ شيخنا الأستاذ تعرّض للآيه في تنبيهات رسالته الاستصحيه(١)، و أجاب عن الاستدلال بها: بأنَّ المراد بها نفى الشريك.

ثمَّ قال بعد تسليم تماميه دلالتها على المطلوب بالنسبه إلى الشرائع السابقه ما حاصله: أنَّ الآيه تدلُّ على اعتبار قصد القربه في الأفعال الواجبه على أهل الكتاب، و مقتضى ثبوت هذا الحكم في شريعتنا- أيضا إما بالاستصحاب و إما بقوله: وَ ذَلِكْ دِينُ الْقِيَمَةِ(٢)- أُنَّا لَوْ كُنَّا مَأْمُورِينَ بِتِلْكَ الْأَعْمَالِ الْخَاصَّةِ الْوَاجِبَةِ عَلَيْهِمْ لَوَجِبَ عَلَيْنَا قِصْدُ الْقَرْبَةِ وَ الْإِمْتِثَالِ فِيهَا أَيْضًا، وَ أَيْنَ هَذَا مِنْ وَجُوبِهِ فِي كُلِّ مَا يَجِبُ عَلَيْنَا حَتَّى تَثْبُتَ أَصَالُهُ التَّعَبُّدُ فِيمَا وَجِبَ عَلَيْنَا كَمَا هُوَ الْمَطْلُوبُ؟! انتهى.

قال- دام ظله-: لكن الإنصاف اندفاعه بأنَّ الظاهر من المستدلَّ بالآيه جعل اللام في لِيُعَيِّدُوا لغايه المأمور به مع حذف نفس المأمور به عن الكلام، فيكون المراد على هذا- كما مرَّ بيانه أيضا- أنه لم يتوجَّه إلى أهل الكتاب أمر

١- رسائل الشيخ الأنصاري [قدّه]، التنبيه الخامس: ٦٥٧.

٢- سورة البينه: ٥.

ص: ٣٥٢

من الله تعالى بشيء لغرض و غايه من الغايات إلا لغايه العباده، فحينئذ يكون النَّظَرُ في الكلام بقريته حذف المفعول به إلى جهه الصدور لا الوقوع، و يكون الغرض انحصار صدور الأمر منه تعالى إليهم فيما يكون الغايه منه العباده من غير نظر إلى المفعول به حتى يرد ما ذكر، فحينئذ فمقتضى اشتراكنا معهم(١) في هذا الحكم عدم توجَّه أمر من الله تعالى إلينا إلا لغرض العباده، فيتمَّ المطلوب.

و بالجمله: قوله تعالى:- وَ مَا أُمِرُوا بِمَلَاَحْظِهِ حَذْفُ الْمَفْعُولِ بِهِ- وَ هُوَ الْمَأْمُورُ بِهِ- من قبيل قول القائل: (زيد يعطى أو يمنع) بحذف المفعول به فيهما من جهه كون النَّظَرُ فيه كما في المثال إلى جهه الصدور هذا.

أقول: الإنصاف اندفاعه أيضا بناء على كون المفعول به أيضا مذكورا بجعله إياه مدخول اللام، فإنَّ معنى الآيه على هذا انحصار المأمور به في شريعتهم في العباده، و مقتضى اشتراكنا معهم(٢) انحصاره في شريعتنا أيضا فيها، فيتمَّ المطلوب.

و كيف كان- و بعد الإغماض عن وجوه الإيراد على الاستدلال المتقدمه و تسليم دلالتها على اعتبار قصد القربه في المأمور به في شريعتهم- لا وجه لذلك الإيراد. هذا.

و منها: قوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ(٣).

وجه الدلاله: أنه تدلُّ على وجوب إطاعه الله- سبحانه و تعالى- و هي لا تكون إلا بالإتيان بما أمر به بقصد القربه، فيكون المراد



١- فى الأصل: اشتراكنا لهم ..

٢- فى الأصل: اشتراكنا لهم ..

٣- النساء: ٥٩.

ص: ٣٥٣

به بقصد القربه، و ليس هذا الأمر كسائر الأوامر التى تسقط عن المكلف بالإتيان بفرد واحد من المأمور به، كما فى الأمر بالضرب الساقط بإيجاده فى ضمن فرد منه بحيث لا- يقتضى وجوب إيجاد جميع الأفراد، بل هذا الأمر- نظير قول القائل: أذّ الدّين، أو أذّ الأمانة، و نظراءهما- ظاهر فى إرادته الطبيعه بجميع أفرادها، و لعلّ القرينه على العموم فى المقام الملازمه بين ترك الإطاعه- فى بعض الأوامر و إن لم تترك كليه لمخالفه المولى- و عصيانه، و هو قبيح(١) جدّاً- فقبیح ترك الإطاعه بطريق السلب الجزئى- لكونه ملازماً للمخالفه و العصيان- قرينه على إرادته الإيجاب الكلى فى الأمر بها، كما أنّ القرينه عليه فى مثال الأمر بأداء الدّين أنّ الغرض من أدائه إنّما هو تخليص النّفس عن مهاتته، مضافاً إلى الخروج عن تبعه العقاب عليه، و هو لا يحصل إلّا- بأدائه إلى مثقال ذره منه، و فى مثال الأمر بأداء الأمانة هى التخلّص عن قبح الخيانه، و هو لا يحصل إلّا بردها إلى الدينار منها.

و بالجملة: فالآيه دالّه على وجوب الإتيان بجميع ما أمر به- سبحانه [و] تعالى- بقصد الطاعه، و هو المطلوب.

هذا، و قد أوجب عن الاستدلال بها بأنّ الإطاعه تطلق على معينين:

أحدهما الإتيان بالفعل على وجه الامتثال، كما حملها عليه المستدلّ، و الآخر مجرد عدم المعصيه، و المتعين منهما هنا هو الأخير خاصّه، إذ إرادته الأوّل مستلزمه لكون قصد الامتثال معتبراً فى إطاعه الرسول صلّى الله عليه و آله و الأئمه عليهم السلام كما تقتضيه قاعده العطف، و هو فاسد بالإجماع.

لا يقال: إنّ إطاعتهم عين إطاعه الله تعالى فلا ضير فى اعتبار قصد الامتثال فيها من هذه الجبهه.

١- فى الأصل: و هى قبيحه ..

ص: ٣٥٤

لأنّ ذلك مدفوع: بتكرار الأمر، فإنّ الظاهر منه تكرار المأمور به أيضاً، فيكون المراد بإطاعه الرسول صلّى الله عليه و آله و سلّم و الأئمه- عليهم السلام- إطاعه ما أمرهم عليهم السلام أنفسهم قبال ما أمر به الله تعالى.

و بالجملة: فالمتعين فى المقام حمل الإطاعه على المعنى الثانى لما ذكر، مضافاً إلى إطلاقها عليه فى غير موضع من الكتاب و

السنة كقوله- فى مقام الأمر بإطاعه الوالدين:- وَإِنْ جَاهِدَاكَ لِتُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا(١)، وقوله: مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا(٢)، فَإِنْ تَقَابَلَ الطَّاعَةُ لِلتَّوَلَّىٰ أَقْوَىٰ شَاهِدَ عَلَىٰ ذَلِكَ.

و نظيره قوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ، فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ(٣).

و فى موضع آخر بعد أمره تعالى بإطاعته و إطاعه الرسول قال: فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ(٤).

و نظير هذه الآيات ما فى بعض فقرات الزياره الجامعه و غيرها من الزيارات: «من أطاعكم فقد أطاع الله، و من عصاكم فقد عصى الله»(٥) فجعل الإطاعه مقابله للعصيان، فإذا كان المراد بها فيما نحن فيه عدم العصيان فالأمر بها لا يوجب تقييد الأوامر المطلقة، فإن عدم العصيان قد يحصل بدون قصد الامتثال، كما إذا أتى بالواجبات التوصلية لا بقصد القربه، فلم ينحصر عدم

١- العنكبوت: ٨.

٢- النساء: ٨٠.

٣- النور: ٥٤.

٤- آل عمران: ٣٢.

٥- البلد الأمين للكفعمى [ره]: ٣٠٣.

ص: ٣٥٥

العصيان فى الامتثال حتى يكون الأمر به أمرا به. هذا.

أقول: لا- يخفى فساد مبنى(١) هذا الجواب على المتفطن، و هو عطف الرسول و أولى الأمر مع تكرار الأمر، فإن تكرار الأمر مشعر بأن المراد بإطاعه الرسول صلى الله عليه و آله و الأئمة غير ما أريد من إطاعه الله تعالى و إلا لما كان وجه للتكرار، فهو مؤيد للمستدل لا مضر له، فالمراد بإطاعه الله تعالى هو الإتيان بما أمر به بقصد الامتثال، و بإطاعه الرسول صلى الله عليه و آله و الأئمة هو الإتيان بما أمروا به بعنوان كون إطاعتهم إطاعه الله تعالى و لو اكتفى المجيب فى وجه حمل الإطاعه على عدم العصيان بكثره إطلاقها عليه- كما فى الأمثله المذكوره- لكان له وجه.

و قد يجاب عن الاستدلال بالآيه: بأنه لو حمل الإطاعه على ما زعمه المستدل لكان مستلزما لتخصيص الأكثر لخروج أكثر الواجبات عنها كما لا يخفى، فلا بد من حملها على عدم العصيان، و معه لا دلالة لها على المطلوب.

لكن الإنصاف: عدم الحاجه إلى تكلف حمل الإطاعه على عدم العصيان، و لا داعى له بوجه، إذ مع حملها على المعنى الأول أيضا لا يتم مطلوب المستدل.

بيان ذلك: أن الأمر بالإطاعه فى الآيه إرشادى و ارد على طبق حكم العقل بوجوبها مطلقا- حتى فى الواجبات التوصلية- و موضوع الإطاعه إنما هو الأمر، فالآيه تقتضى وجوب الإتيان بالفعل المأمور به بداعى الامتثال ما دام الأمر به باقيا، كما هو قضيته

حكم العقل أيضا، و أما مع سقوطه- كما إذا أتى المكلف بالفعل لا بداعى الامتثال، بل لاشتهاء نفسه- مثلا مع كونه توصييا- فلا تقتضى الآيه وجوب الإتيان به ثانيا بقصد الامتثال و الطاعه لذهاب

١- و يحتمل أن الكلمه فى الأصل: مثل ..

ص: ٣٥٦

موضوعها و هو الأمر.

و الحاصل: أنا نقطع بإرادته جميع الواجبات من الآيه حتى التوصليات من غير استثناء، كما هو الحال فى حكم العقل، و نقسم على ذلك جدا.

لكن نقول: إنها لا تصلح لتقييد الأوامر الخاصه بحيث تكشف عن جعل الشارع قصد الامتثال معتبرا فى متعلقاتها كلاً أو بعضا، بل موضوعها إنما هو أمر الله تعالى فإنها داله على وجوب إطاعه أمر الله تعالى فلا- تقتضى إذن أزيد من أنه لو لم يسقط المكلف الأمر عن رقبته- و لو بالإتيان بالمأمور به بتشهى نفسه- لوجب عليه الإتيان به بداعى أمر الشارع من غير فرق بين الواجبات التعبدية أو التوصيلية، بحيث لو فرض سقوط التعبدية بها بغير قصد الامتثال لما تدل الآيه على لزوم الإتيان بها ثانيا بقصده، كما هو الشأن فى حكم العقل أيضا.

و بالجملة: الواجبات التعبدية و التوصيلية سواء من حيث دخولهما تحت الآيه و إرادتهما بها، و هى تدل على وجوب الإتيان بكل واحد منهما بقصد الامتثال و بداعيه ما دام الأمر بها باقيا و إن كانت الأولى لا تسقط إلا به.

و من هنا ظهر أنه لا يلزم من ذلك تخصيص فى الآيه أصلا، فضلا عن تخصيص الأكثر، كما زعمه المجيب المتقدم، فإنها شامله لكل من الواجبات التوصيلية و التعبدية ما دام الأمر بهما باقيا، و لا داعى إلى إخراج التوصيلية منها على تقدير كون الأمر به باقيا، بل يجب دخولها كما لا يخفى، و ساكته عنهما جميعا إذا ارتفع الأمر عنهما. هذا.

و من السنه قوله عليه السلام: «لا عمل إلا بتيه»(١).

تقريب الاستدلال به: أن المراد بالعمل هو المأمور به، و المراد بالتية هو

١- الوسائل: ١- ٣٣- ٣٤- أبواب مقدمه العبادات- باب ٥ وجوب النيه فى العبادات الواجبه ..- الحديث: ١ و ٢ و ٩.

ص: ٣٥٧

نيه التقرب، فالمعنى لا عمل من الأعمال الواجبه إلا بتيه القربه، و لما لم يمكن حمل كلمه (لا) على حقيقتها، و هى نفى الذات، فلا بد من حملها على نفى جميع الآثار المساوق لنفى الصحه لكونه أقرب إلى الحقيقه بعد تعذرها، فيكون المقصود أنه لا يصح شىء من الواجبات إلا بتيه القربه، فيدل على اعتبارها فى كل واجب إلا ما أخرجه الدليل، و هو المطلوب.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه الاستدلال به.

لكن يتّجه عليه: أنّ حمل العمل في الحديث الشريف على خصوص الواجبات ينافي عمومته المستفاد من وقوعه نكراه في حيز النفي، فيتوقف على قرينه ظاهره عليه، و هي ممنوعه.

فإن قيل: إنّ حملة على العموم موجب لتخصيص الأكثر لعدم توقّف صحّه الأكثر من غير الواجبات- و كثير منها- على نية القربه، فلا بدّ من الحمل على الواجبات.

قلنا: المحذور المذكور مشترك الورود بين التقديرين، ضروره عدم توقّف صحّه أكثر الواجبات- و هي التوضيحات منها- على نية القربه.

و بالجملة: كلّ الأعمال من الواجبات و غيرها عدا العبادات منهما- التي هي في جنب التوضيحات منهما كالشعره البيضاء في بقره سوداء- إذا أتى بها الفاعل مع قصده عنوان العمل- حيث كان مشتركا بين عناوين- يترتب على ما فعله من الآثار المجعوله له شرعا من الوضعيّة و التكليفية من غير توقّف على نية القربه أصلا، فالخبر على تسليم ظهوره بنفسه فيما ذكره المستدلّ لا بدّ من حملة على غيره، حذرا عن المحذور المذكور.

و الأولى حينئذ حمل العمل على خصوص العباده مطلقا- واجبه و مندوبه- كما يشهد له إطلاقه عليها كثيرا في الأخبار كقوله عليه السلام: «العالمون»

ص: ٣٥٨

كلّهم هالكون إلّا العاملون»(١)، و قوله عليه السلام: «لا عمل لي أستحقّ به الجنّة»(٢)، فعلى هذا لا ربط للخبر بمطلوب المستدلّ أصلا، إذ معناه حينئذ- و الله أعلم- لا عباده إلّا بنية القربه، و هذا مما لا ينكره أحد.

و منها: قوله عليه السلام: «إنّما الأعمال بالنيّات»(٣)، و قد ادّعى تواتره لفظا، لكن المحكي عن شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- أنّ إسناده متصل إلى رئيس الفاسقين(٤).

و كيف كان، فتقريب الاستدلال به: أنّ كلمه (إنّما) بمنزله كلمه (إلّا) الواقعة بعد (لا)، فتفيد ما تفيده من الحصر، و المراد بالعمل الواجبات، و بالنيّة نية القربه- كما مرّ في الحديث السابق- فيتّم به المطلوب.

لكن يتّجه عليه- مضافا إلى ما مرّ من استلزامه لتخصيص الأ-كثر، و دعوى ظهور إرادته العباده من العمل- أنّه يحتمل أن يكون المراد بالنيّة في هذه الروايه نية التعيّن التي لا- بدّ منها في الأفعال المشتركة، لا القربه، و هذا الاحتمال إن لم نقل بظهوره، فهو ليس بأبعد مما صار إليه المستدلّ.

١- لم نعر على هذا الحديث بهذا النصّ، و إنّما عثرنا على شبيهه له في مصباح الشريعه: ٣٧، لكنه قد لا يصحّ شاهدا هنا، فراجع.

٢- لم نعر على هذا الحديث بهذا النصّ و إنّما عثرنا على مضمونه في المصادر التاليه: مسند أحمد:

٣- الوسائل: ١- ٣٥- أبواب مقدّمه العبادات- باب [٥] وجوب التّيه في العبادات الواجبه ..- الحديث: ١٠، التهذيب: ٤- ١٨٦- ح ٥١٩.

٤- صحيح البخارى: ١- ٢، ٢- ٢٣١، صحيح مسلم: ٣- ١٥١٥- ح ١٥٥، مسند أحمد بن حنبل:

ص: ٣٥٩

و منها: قوله عليه السلام: «لكلّ امرئ ما نوى»(١)، و لا- ريب أنّ حاله أظهر من سابقه لظهور أنه ليس من قبيل قولنا: المرء مجزئ بعمله إن خيرا فخير، و إن شرا فشر(٢)، فلا دخل له بالمقام أصلا.

تنبيه: قد عرفت فقد ما يدلّ على أصاله التعبدية في الواجبات، فهل يدلّ دليل عامّ على أصاله اعتبار قصد العنوان في الواجبات، أو لا؟ قولان. لعلّ أولهما عن جماعه ..(٣).

١- الوسائل: ١- ٣٥- أبواب مقدّمه العبادات- باب [٥] وجوب التّيه في العبادات الواجبه- الحديث: ١٠.

٢- الأقوى عند النحويين: إن خيرا فخير، و إن شرا فشر.

٣- يوجد هنا في نسخه الأصل ما يعادل ثلاث صفحات تقريبا قد ترك بيضا لم يكتب فيه شىء.

ص: ٣٦٠

### [الواجب الأصلي و التبعي]

و قد ينقسم الواجب باعتبار آخر إلى أصلى و تبعي، و الظاهر عدم ثبوت اصطلاح فيهما، بل هما على معناهما الأصلي، فالأصالة و التبعيه أمران إضافيان:

فقد يلاحظان بالنسبه إلى الاستفاده، فيسمّى الواجب الذى استفيد وجوبه من خطاب آخر تبعيا، و الذى استفيد وجوبه من خطاب مستقلّ أصليا بهذا الاعتبار و ان كان نفس المستفاد تبعيا.

و قد يلاحظان بالنسبه إلى نفس المستفاد مع قطع النّظر عن كيفية استفادته، فيسمّى الواجب الذى يكون وجوبه تبعيا- أعنى من باب المقدّمه لواجب آخر- تبعيا و ان كان وجوبه ثابتا بخطاب مستقلّ، و الذى يكون وجوبه نفسيا أصليا و لو فرض ثبوت وجوبه بتبع خطاب آخر.

و قد يلاحظان بالنسبه إلى كلا الجهتين، فيسمّى ما يكون مستقلّا من كليهما أصليا، و ما يكون تبعيا منهما جميعا تبعيا.

ص: ٣٦١

### [استحقاق الثواب أو العقاب على الواجب الغيرى]

اختلفوا فى استحقاق الثواب و العقاب على فعل الواجب الغيرى (١) أو تركه- على نحو ترتّبهما على الواجب النفسى بمعنى كون

فعله موجبا لاستحقاق الثواب زائدا على الثواب المترتب على ذلك الغير الذى هو ذو المقدمه الذى يكون وجوبه نفسيا، و كون تركه موجبا لاستحقاق العقاب زائدا على استحقاقه على ترك ذلك الغير- على أقوال يأتى تفصيلها.

و قبل الخوض فى المرام ينبغى التعرّض لتحقيق الحال على نحو الإجمال فى الواجبات النفسىّه من حيث استحقاق الثواب (٢) [أو] العقاب (٣) على إطاعتها أو مخالفتها، نظرا إلى أنّ محلّ النزاع فى الثواب و العقاب المتنازع فى استحقاقهما فى الواجب الغيرى هو ما ثبت فى الواجبات النفسىّه، فنقول:

الحقّ استحقاق العبد- على إطاعتها- تقريب المولى إياه و رفع منزلته عنده و تعظيمه، بحيث لا يكون هو و العبد العاصى للمولى فى المنزله عنده

١- و الواجب الغيرى ينحصر فى المقدمات فإنها- على تقدير وجوبها لأجل المقدميه- واجبه غيريه لا غير، فلفظ الواجب الغيرى عباره أخرى عن المقدمات، لكن بعد اعتبار وجوبها الغيرى المراد أنه هل فى مقدمات الواجب على القول بوجوبها ثواب و عقاب كنفس الواجب، أو لا؟ لمحّرره عفا الله عنه.

٢- قال فى مجمع البحرين: الثواب- لغه- الجزاء، و يكون فى الخير و الشّر، و الأوّل أكثر، و فى اصطلاح أهل الكلام: هو النّفع المستحقّ المقارن للتعظيم و الإجلال. أقول: فمعناه- لغه- هو العوض، لأنّ الجزاء عباره عنه لمحّرره عفا الله عنه.

٣- فى الأصل: و العقاب ..

ص: ٣٦٢

سواء (١)، و أمّا استحقاقه لعوض و نفع (٢)، أيضا زائدا على ذلك فلا- يستقلّ به عقولنا جدّا، و إن ذهب المتكلمون إلى استحقاقه إياه أيضا، حيث عرّفوا الثواب (٣): بأنّه النّفع المستحقّ المقارن للتعظيم و الإجلال، كتعريفهم العقاب:

بأنّه الضرر المستحقّ المقارن للاستخفاف و الإهانه، و ادّعوا استقلال العقل باستحقاقهما على الإطاعه أو المعصيه، و أمّا بالنسبه إلى العقاب فهو مستقلّ باستحقاقه على مخالفه المولى الواجب عليه إطاعته بمعناه المصطلح عليه عند المتكلمين، بمعنى أنّه يستقلّ باستحقاقه- حينئذ- أن يعدّبه المولى زائدا على استحقاقه لحطّ منزلته عنده و تبعيده عن حضرته بحيث لو عدّبه المولى حينئذ مع إهانتة إياه و حطّ منزلته لم يفعل قبيحا عند العقل و إن كان له العفو أيضا، بل يستقلّ العقل بحسن العفو.

و الحاصل: أنّ مسأله استحقاق الثواب و العقاب عقليه محضه لا سبيل للشرع فيها بوجه، فإنّ استحقاقهما ليس أمرا قابلا لجعل جاعل، بل من الأمور الواقعيه الثابته فى نفس الأمر، و العقل يكشف عنه كما فى الحسن و القبح فى المستقلّات العقليه، و الذى نجد من عقولنا إنّما هو هذا المقدار المذكور من استحقاقهما.

فإذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ فى محلّ النزاع المتقدّم أقوالا:

أحدها: نفى استحقاق شىء منهما على فعل الواجب الغيرى أو على تركه

١- قال الله تعالى: أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَ مَمَاتُهُمْ الجاثية: ٢١.

٢- و السرّ في ذلك: أنّ العبودية و المولوية ليستا من مقوله الاستئجار حتّى يستحقّ العبد الأجره على عمله أيضا، لوجوب العمل على العبد و إطاعته لمولاه من غير استحقاق أجره: لمحزّره عفا الله عنه.

٣- فبيد الاستحقاق خرج التفضّل، و بمقارنه التعظيم خرج العوض. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٣٦٣

مطلقا.

و ثانيها: إثباتهما كذلك.

و ثالثها: التفصيل بين ما ورد عليه خطاب مستقلّ أصلى و بين ما لم يكن كذلك، فوافقوا فى الأول القول الثانى، و فى الثانى الأول.

و رابعها: و هو المحكى عن الغزالي (١): التفصيل بين الثواب و العقاب فنفى استحقاق الثانى و أثبت الأول.

و لعلّ التفصيل يزيد على هذا لكن لا فائده فى التعرّض لها و استيفائها.

و الحقّ من تلك الأقوال أولها:

لنا: أنّ استحقاق الثواب و العقاب يدور مدار الإطاعة و المعصية وجودا و عدما بحكم العقل و بناء العقلاء كافه، و لا ينبغي الارتباب فى أنّ من أطاع تكليفا نفسيا لم يتحقّق منه أزيد من إطاعه واحده و إن كان للمكلف به مقدّمات كثيره بالغه إلى ما بلغت قد أتى هو بها لتحصيل ذلك المكلف به العدى هو ذوها، و كذا من عصى تكليفا نفسيا لم يتحقّق منه أزيد من معصيه واحده و إن كان لما تركه من الفعل المكلف به ألف مقدّمه قد تركها جميعا، و هذه المعصيه و تلك الإطاعة إنّما هما على ترك ذى المقدّمه أو على فعلها لا غير، فلا عقاب و لا ثواب أزيد من الثواب و العقاب على ترك ذى المقدّمه أو فعله، لعدم تحقّق المخالفه و الإطاعه أزيد مما تحقّق منهما بالنسبه إلى ذى المقدّمه.

فهنا كبرى: و هى وحده الثواب و العقاب على تقدير وحده الإطاعه و المعصيه، و صغرى: و هى وحده الإطاعه و المعصيه فى المقام، و أنّهما بالنسبه إلى ذى المقدّمه نفسه دون شىء من مقدّماته أصلا.

١- المستصفى من علم الأصول: ١- ٧٢.

ص: ٣٦٤

لا نزاع لأحد فى الكبرى بعد فرض ثبوت صغرها، و إنّما النزاع فى الصغرى، فالشأن فى إثباتها، فنقول:

إنَّ الإِطاعه معناها ما يعبّر بالفارسيه عنه: ب (فرمانبرى و خدمت كردن مولا)، و المعصيه معناها ما يعبّر بها عنه: ب (نافرمانى)، و الميثب لاستحقاق الثواب و العقاب هو هذان المعنيان، و يدوران مدارهما وجودا و عدما وحده و تعدّدا، و لا ينبغي الارتياب فى أنّ الإتيان بالفعل بجميع مقدّماته إنّما هو إطاعه للتكليف النفسى المتعلّق بنفس ذلك الفعل، لأنّ الإتيان بالمقدّمات حقيقه راجع إلى إطاعته، فإنّ المطلوب إذا كان متوقّفا على مقدّمات لا- يحصل إلا- بإيجادها جميعا فنحو إطاعته أن يؤتى بجميع تلك المقدّمات، كما أنّ تركه بترك جميع مقدّماته أو بعضها إنّما هو مخالفه لذلك التكليف النفسى، و أنّ ترك جميع المقدّمات أو بعضها من أنحاء المعصيه بالنسبه إلى ذلك التكليف.

و السّرّ فى ذلك: أنّ الإِطاعه و المعصيه إنّما تتحقّقان بالنسبه إلى المطلوب الأوّل للمولى لا غير، فإنّ مطلوباته الثانويه- و هى الواجبات الغيريه- ليست مطلوبه له فى الحقيقه، فإنّ مطلوبيتها راجعه إلى مطلوبيه ذيهها، لأنّ الطلب المتعلّق بها- سواء كان مستفادا بحكم العقل أو بخطاب أصلى- إنّما ينبعث عن ذلك الطلب المتعلّق بذيهها، فروح هذا الطلب إنّما هو ذاك، فهو شأن من شئونه، ضروره أنّه لو أمكن حصول ذى المقدّمه بدون مقدّماته لما جاء طلب إلى شىء من تلك المقدّمات من حيث المقدّميه أصلا، فالمطلوب حقيقه للمولى ليس إلا ذات ذى المقدّمه، فينحصر الامتثال فى واحده (1) كالمعصيه أيضا، لأنّهما عبارتان عن الإتيان بمطلوب المولى أو تركه.

و الحاصل: أنّه ليس للمولى هنا مطلوب من المكلف أزيد من نفس ذى

1- الصحيح ظاهرا: [فى واحد] أى فى مطلوب واحد.

ص: ٣٦٥

المقدّمه حتى يتعدّد الثواب و العقاب.

فإن قلت: ما الفرق بين الواجبات الغيريه و بين بعض الواجبات النفسيه، كتعليم العالم الجاهل بأحكام دينه؟ ضروره أنّ وجوب التعليم أيضا منبعث عن وجوب إتيان الجاهل بما وجب عليه من الواجبات، بحيث لولاه لما كان ذلك أصلا، بمعنى أنه وجب مقدّمه لامتثال الجاهل لما وجب عليه، و لذا لو علم العالم بعدم قبول الجاهل لقوله لما وجب عليه التعليم، فلا بدّ إذن إمّا من إبداء الفرق بينهما، أو من التزام نفى استحقاق الثواب و العقاب عن ذلك القسم من النفسى، أو التزام استحقاقهما على الواجبات الغيريه أيضا لا- سبيل إلى أول شقى الشقّ الثانى، فيدور الأمر بين الشقّ الأوّل و بين الشقّ الثانى من الثانى، و نحن لا نرى فرقا بينهما بوجه، فإذا انتفى الفرق تعيّن الشقّ الآخر.

قلنا: إنّنا نختار الشقّ الأوّل، و هو إبداء الفرق.

و بيانه: أنّ ذلك القسم من الواجب النفسى و إن كان شريكا مع الغيرى فى بعض الآثار (1) إلا أنّ بينهما فرقا من وجهين:

أحدهما: أنّ المكلف الموجه إليه الوجوب فى المقام واحد، فإنّ المكلف بإتيان الواجب الغيرى هو المكلف بإتيان ذلك الفرد العدى وجوبه نفسى، بخلاف ذلك المقام، حيث إنّ المكلف بالتعليم غير المكلف بذلك الواجب النفسى، العدى وجوب هذا



لأجله، ضروره أنّ المكلف بالأوّل هو العالم، و بالثاني هو الجاهل، فلا يعقل أن يكون تعليم العالم مما يدخل في إطاعه الجاهل لما وجب عليه و إن كان مقدّمه له، فلأجل ذلك يتحقّق هناك إطاعتان و معصيتان، بخلاف المقام.

١- فإنّ هذا القسم كما أنّه لا- يجب إلّا- لوجوب العمل على الجاهل، كذلك الواجب الغيرى لا يجب إلّا لوجوب ذلك الغير بحيث لو ارتفع الوجوب عنه لارتفع عنه أيضا. [لمحرّره عفا الله عنه].

ص: ٣٦٦

و ثانيهما: أنّ وجوب التعليم على العالم ليس منبعثا عن وجوب الواجبات على الجاهل المتوقّف امتثالها على التعلّم. نعم هو منشأ لوجوبه، بمعنى أنه لئلا لم يمكن أن يأتي الجاهل بما وجب عليه على وجه الطاعه إلّا بتعليم العالم إيّاه، فبمقتضى قاعده اللطف يجب على الشارع إيجاب التعليم على العالم أيضا، ليكون محرّكا إيّاه عليه لئلا يفوت الغرض المقصود من الجاهل، فيكون هو حكمه لوجوبه، لا أنّ وجوبه منبعث عنه، و شأن من شئونه.

هذا بخلاف الواجب الغيرى، فإنّ وجوبه منبعث عن وجوب ذى المقدّمه بحيث يكون هو شأننا من شئونه على وجه يكون روحه هو ذلك الوجوب المتعلّق بذى المقدّمه كما مرّ، فهناك طلبان مستقلّان نفسيّان، بخلاف المقام.

و يدلّ على ما ذكرنا إطباق العقلاء كافّه فيما إذا أتى العبد بفعل واجب أو تركه مع فرض ألف مقدّمه له على عدم استحقاقه أزيد من الثواب و العقاب على نفس إتيان الفعل أو على تركه من غير نظر إلى شىء من مقدّماته أصلا بحيث لو أتى بألف مقدّمه مع عدم إتيانه بأصل الواجب لا يستحقّ شيئا من الثواب على شىء منها لعدم استحقاقه فيما إذا لم يأت بشىء أصلا حتى بشىء من المقدّمات أزيد من العقاب على ترك نفس الواجب من غير فرق فى ذلك بين أن يكون على مقدّمته خطاب أصلى، أو لا، فمما حقّقنا ظهر فساد الأقوال الأخرى، فتدبّر.

و أمّا القول الثانى فالذى ربما يتخيّل الاستدلال به وجوه من العقل و النقل:

أما العقل: فتقريره: أنه إذا أتى بالمقدّمه لأجل أدائها إلى ذبيها تقع (١) طاعه، فيترتب عليها الثواب لذلك، و إذا تركها فهو معصيه، فيترتب عليها

١- فى الأصل: فيقع ..

ص: ٣٦٧

العقاب لذلك.

و أمّا النقل: فغايه ما يمكن الاستدلال به وجهان:

الأوّل: الأدلّه على ترتّب الثواب و العقاب على الإطاعه و العصيان الشامله بعمومها لجميع المطلوبات الشرعيه- نفسيه كانت أو

غيريه - كقوله تعالى: مَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ يَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ (١)، وقوله تعالى: وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَ  
يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا (٢) إلى غير ذلك.

الثانى: الأدلة الدالة على ترتب الثواب على خصوص بعض المقدمات، كما ورد فى زياره مولانا الحسين عليه السلام من أنه لكل  
قدم ثواب كثواب عتق عبد من أولاد إسماعيل - عليه السلام (٣) - وغيره من الأخبار الصريحة فى ذلك، و ما ورد أيضا فى ثواب  
الوضوء و الغسل. هذا غاية ما قيل أو يقال.

لكن يتجه على الدليل العقلى المذكور و على أول الوجهين من النقلى منع صدق الإطاعة و العصيان فى الواجبات الغيريه كما  
عرفت.

مضافا إلى ما يتجه على الاستدلال بالنقلى أيضا من أن المسألة عقليه لا وجه فيها للاستدلال بالنقل، و على ثانى الوجهين من  
النقلى - مع الإغماض عن عدم استقامه الاستدلال بالنقل فى المسألة العقليه - أن الكلام فى الاستحقاق، فلعل ذلك من باب  
التفضّل، مع انه يحتمل ان يكون الثواب المترتب على المقدمات هو ثواب ذبيها، و يكون المراد أن ثواب ذبيها بمقدار لو وزع  
على

١- النور: ٥٢.

٢- النساء: ١٤.

٣- كامل الزيارات: ١٣٤ - الباب: ٤٩ - ثواب من زار الحسين عليه السلام راكبا أو ماشيا .. الحديث: ٩.

ص: ٣٦٨

مقدماته لكان لكل قدم ثواب كثواب عتق عبد من أولاد إسماعيل عليه السلام ثم إنه ذهب بعض المحققين من المتأخرين (١):  
إلى استحقاق الثواب و العقاب على المقدمه لو كان وجوبها ثابتا بخطاب أصلى دون غيره، و حمل كلام القوم على هذا المعنى،  
بمعنى أن مرادهم من الوجوب المتنازع فيه هو الشرعى الموجب لاستحقاق العقاب على ترك نفس الواجب، لا على ما يؤدى  
إلى تركه.

و استشهد لذلك بتقسيمهم الوضوء إلى واجب و مندوب، نظرا إلى أنه لو كان المراد من الوجوب هناك الشرطى دون الشرعى  
لما استقام التقسيم المذكور، فإن الوضوء المندوب أيضا واجب شرطى بالنسبه إلى الغايه المشروطه، إذ بدونه لا تحصل هى، و  
ادعى أن الوجوب الشرعى هو ما ثبت بخطاب أصلى لا غير.

و فيه: ما أشرنا إليه من أن الحاكم باستحقاق الثواب و العقاب هو العقل، و بعد فرض كون شىء واجبا غيريا لا يفرق العقل فيه  
بين ما يكون الدال على وجوبه خطاب أصلى مستقل و بين غيره.

ثم إنه ذهب بعض المحققين (٢) من المتأخرين: إلى استحباب مقدمه الواجب نفسا، و كذا مقدمه المندوب إذا أتى بهما لأجل  
أدائهما إلى الواجب و المندوب محتجا عليه بأن كل فعل قصد به الطاعة فهو طاعه، و الإتيان بمقدمتى الواجب و المندوب على

النحو المذكور إتيان بهما بقصد الطاعة، فيكون طاعه، فيكون مقدمتا الواجب و المندوب مندوبتين نفسا من هذه الجهة، و هذا لا يتوقف على القول بوجوب مقدمه الواجب و استحباب مقدمه المندوب بالوجوب

- ١- و هو المحقق القمي [ره] في قوانينه: ١- ١٠٢، و قد نسبه المحقق التقي [ره] في هدايته إلى بعض الأفاضل: ١٩٣.
- ٢- جاء في هامش: [و هو الشيخ محمد تقي] [قده] في أواخر تنبيهات مسأله مقدمه الواجب، فراجع كلامه، و ذلك في آخر صفحه: ١٩٧ من هدايه المسترشدين.

ص: ٣٦٩

و الاستحباب الغيريين الناشئين عن الأمر بذى المقدمه، بل يجرى على القول بعدمه أيضا.  
هذا حاصل ما أفاده- قدس سره-.

و يتجه عليه: أنّ الواجب الغيرى من جهه وجوبه الغيرى- و هى جهه مقدميته للغير- لا- يعقل أن يكون ذا حكمين- الوجوب و الندب- بل تلك الجهه إنّما هى جهه الوجوب لا غير، و هو أيضا معترف بذلك.

و أمّا من جهه أخرى غير تلك فلم يدلّ دليل على استحبابه شرعا، و ما ادّعى من أنّ الإتيان به لأجل أدائه إلى الواجب طاعه قد عرفت منعه من أنّ الواجب الغيرى نفسه لا يقع طاعه، بل الإتيان به من مقدمات إطاعه ذلك الغير الذى هو ذو المقدمه، فالإتيان به إطاعه بالنسبه إلى ذلك الغير، لا بالنسبه إلى نفسه، فالمرتّب من الثواب إنّما يترتب على ذلك الغير، لا عليه.

نعم ما ذكر- من أنّ كلّ فعل قصد به الطاعه فهو طاعه- متّجه فى الواجبات النفسيه المعاملية، فإنّها إذا أتى بها لأجل امتثال أمر الشارع تكون (١) نفسها طاعه، و يترتب عليها الثواب.

هذا مع أنّ الأمر بالإطاعه على تقديره- وجوبيا أو نديبا- لا يكون شرعيا، بل عقليّ إرشادى محض، و بعد ما حقّقنا من أنّ الإتيان بالواجب على وجه الامتثال لا- يترتب عليه ثواب، فلا يحكم العقل و لا يأمر بالإتيان به على هذا الوجه ليكون مندوبا عقليا بعد تسليم صدق الإطاعه عليه، فإنّه إنّما يأمر بالإطاعه لأجل اشتغالها على الثواب، و بعد فرض خلوّ إطاعته عنه لا أمر له بها أصلا.

فظهر أنّ الإتيان بالواجب الغيرى على الوجه المذكور ليس مندوبا لا

١- فى الأصل: فتكون ..

ص: ٣٧٠

شرعا و لا عقلا.

ثمّ إنّه قال دام ظلّه: نعم إذا أتى بالمقدمات على الوجه المذكور فلا- يبعد كون الإتيان بها على هذا الوجه موجبا لزياده ثواب

على الثواب المترتب على ذبيها، نظرا إلى أن فعل ذبيها على هذا الوجه أشق من فعله مع الإتيان بمقدماته بتشهى النفس.

و بعبارة أخرى: من أطاع واجبا مع إتيانه بمقدماته أيضا بداعى إطاعه ذلك الواجب فإطاعته له أشق من إطاعه من أطاعه مع عدم قصده فى الإتيان بمقدماته إلى إطاعته، بل أتى بها بشهوه نفسه، ثم بدا له أن يأتى بنفس الواجب، فأتى به قاصدا للطاعه فيه وحده، ضروره أن الإتيان بشىء غير مشتهى للنفس مشقه على النفس.

و لعل هذا أقرب المحامل لقوله تعالى - فى أواخر سورة البراءة(١)-: ما كان لأهل المدينه و من حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله، و لا- يزعموا بأنفسهم عن نفسه، ذلك بأنهم لا- يصيبهم ظمأ و لا- نصب و لا مخمصة فى سبيل الله، و لا يطؤون موطئا يغيظ الكفار، و لا ينالون من عدو نيلا إلا كتب لهم به عمل صالح، إن الله لا يضيع أجر المحسنين(٢) فإن ظاهره ثبوت الثواب على نفس تلك المشاق- و هى الظمأ و النصب و المخمصة و غيرها- و هو ينافى ما عرفت من عدم الثواب على نفس المقدمات، فأقرب محامله أن يكون المراد- و الله أعلم- أنه إذا أصابهم فى الجهاد فى سبيل الله تلك المشاق يكون ثوابهم على الجهاد أكثر مما لو جاهدوا بدون إصابتها إياهم، بحيث لو وزع ذلك الثواب على تلك المشاق لكان لكل واحده عمل صالح، كما أن أقرب المحامل

١- « فى الجهاد » على ما جاء فى هامش الأصل.

٢- سورة البراءة: ١٢٠.

ص: ٣٧١

فى الآيه المتأخره عنه- و هى قوله تعالى: و لا يُنْفِقُونَ نَفَقَهُ صَـغِيرَةً و لا كَبِيرَةً إلى قوله: إَلا كُتِبَ لَهُم لِيُجْزِيََهُمُ اللَّهُ أَحْسَنَ ما كانوا يَعْمَلُونَ(١)- ذلك أيضا، فإن الإنفاق و قطع الأوديه أيضا من المقدمات الشاقه على النفس.

ثم إن الحال فى مقدمات الحرام هى الحال فى مقدمه الواجب، فلا يترتب على أنفسها(٢) عقاب، و إنما هو على نفس الحرام، إلا أنه يشكل الأمر بناء على ما ذكره الشهيد(٣)- قدس سره- من حرمة تيه المعصيه، إلا أنه قال بثبوت العفو عن التيه المجزده عن المعصيه أو عما يراه الشخص معصيه.

و كيف كان، فهو قائل باستحقاق العقاب على تيه المعصيه و إن تجردت عنها، إذ العفو لا ينفى الاستحقاق، بل يشته.

لكن يمكن أن يقال: بأن العزم على الحرام حرام نفسى كنفس الحرام، فيكون العقاب عليه على طبق القاعده، فافهم، و لعله سيجىء تتمه الكلام فيه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

إيقاظ: لا شبهه أن الأمر الغيرى- و جوبيا كان أو نديئا- لا يقضى بالتعبديه و رجحان الشىء فى نفسه، و إنما يقضى بأن الغرض من الواجب الغيرى أو الندب كذلك(٤) هو التوصل به إلى ما هو مقدمه له، و أيضا مقتضى ما حققنا- من أن الواجب الغيرى من جهه وجوبه الغيرى لا يقع طاعه أصلا، و إنما هو من مقدمات إطاعه ما هو مقدمه له لا غير، و كذلك الندب الغيرى- امتناع كون الواجب و الندب الغيريين تعبديين من جهه الوجوب و الندب الغيريين، إذ العباده

١- سورة البراءة: ١٢١.

٢- كذا فى الأصل، و الأقوم هكذا: عليها أنفسها ..

٣- القواعد و الفوائد: ١- ١٠٧- الفوائد الحاديه و العشرون.

٤- أى المندوب الغيرى.

ص: ٣٧٢

- كما يدلّ عليه تعريفها بما يتوقّف صحّتها على نيّة القربه- لا- بدّ أن تكون مقرّبه، و المقرّب لا يكون إلاّ فعل الطاعه، فما لا يكون طاعه لا يكون مقرّبا، فلا يكون عباده، و حينئذ يشكل الأمر فى بعض المقدمات الشرعيّه كالطهارات الثلاث للاتّفاق على كونها من العبادات- فلذا اعتبروا فيها نيّة القربه، مع أنّ الأوامر المتعلّقه بها منحصره فى الغيريه الغير القاضيه بالتعبديه، و يكون ما تعلّقت به راجحا فى نفسه كما هو شأن العبادات- و على انعقادها عباده مع الإتيان بها بداعى الأمر الغيرى، مع أنّ الإتيان بالفعل بداعى امر الغيرى لا يمكن أن يصيّر طاعه حتّى يكون عباده مقرّبه.

و يمكن الذبّ عن الأوّل: بأننا نستكشف من الإجماع على اعتبار قصد القربه فيها أنّ فيها رجحانا ذاتيا، و أنّها مطلوبه نفسا من تلك الجبهه بالطلب الندبى، إلاّ أنّ ذلك الطلب الندبى قد يزول عنها لعروض جبهه موجه لها بالوجوب الغيرى- كما إذا حضر وقت العباده الواجبه المشروطه بها- أو بالوجوب النفسى، كما إذا نذر فعلها أو حلف مثلا، فإنّ المندوب النفسى حينئذ يصير بالعرض واجبا نفسيا، لكن جبهه الاستحباب حينئذ باقيه بل متأكّده بتلك الجبهه، إذ المنافاه إنّما هى بين نفس الطلبين اللذين أحدهما وجوبى و الآخر ندبى، دون جهتيهما، و أمّا إذا لم يعرض لها جبهه موجهه، بل الموجود فيها إنّما هى الجبهه النادبه الغيريه لأجل غايه مندوبه نفسا كالكون على الطهاره فى الوضوء و الغسل من غير قصد غايه مشروطه بالطهاره بأن تكون الغايه لفعل الوضوء و الغسل هى نفسه مجرّدا عن ذلك القصد، فإنّ الطهاره كما تكون مقصوده للشارع مقدّمه لشيء آخر من واجب أو مندوب، كذلك تكون مقصوده و محبوبه له بالذات أيضا، أو مقدّمه كما إذا أراد فعل مندوب مشروط بالطهاره فيتوضأ أو يغتسل لأجل الطهاره ليتوصّل بها إلى ذلك المندوب، و لأجل مطلوبيه الوضوء و الغسل و استحبابهما فى أنفسهما ذهب جماعه من

ص: ٣٧٣

المحقّقين منهم شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- إلى صحّ فعلهما قبل حضور وقت العباده الواجبه المشروطه بالطهاره بقصد القربه، و جعلوا رفع الحدث بهما من آثارهما القهريه المترتبه عليهما- إذا انعقدا على وجه الصحّ، و هو وقوعهما على وجه العباده- و إن لم يقصده الفاعل، و لو لا رجحانها فى أنفسهما و استحبابهما كذلك لما بقى وجه لحكمهم بصحّتهما و بقصد القربه فيهما، فإنّ قصدها متوقّف على إحراز كون الفعل راجحا فى نفسه حتى يكون مقرّبا بتوجه القصد إليه، كما ذهب هؤلاء إلى صحّتهما بعد دخول وقت العباده الواجبه المشروطه بالطهاره إذا فعلهما بنيه المطلوبيه الذاتيه، أعنى بداعى جبهه استحبابهما و ان لم يكن الأمر الاستحبابى الآن موجودا لمنافاته للوجوب الغيرى العارض لهما، كما مرّت الإشاره إليه فيما سبق منّا فى مطاوى بعض الكلمات.

فإن قلت: إنَّ هذا المذى ذكرت مسلّم في الغسل و الوضوء فإنهما مطلوبان من غير خصوصيه زمان دون زمان، و أما التيمّم فلا يمكن فيه ذلك، ضروره أنّه ليس مطلوباً إلاّ بعد حضور وقت العمل المشروط بالطهاره بعد تعذّرها على المكلف، فليس فيه مطلوبيه ذاتيه ليكون مندوباً في جميع الأوقات و الأحوال كما في الغسل و الوضوء، فليس فيه إلاّ المطلوبيه الغيره العارضه في وقت خاصّ.

قلنا: العبادات لا يلزم أن تكون راجحه بالرجحان الذاتى الذى لا ينفكّ عن الشىء بل يمكن أن يكون رجحان بعضها بالوجوه و الاعتبار، فنقول:

حينئذ إمّا يستكشف الرجحان الذاتى من ورود الأمر، و من دليل اعتبار قصد القربه، و لا ريب أنّ الأمر بالتيمّم لم يرد إلاّ فى بعض الأحوال كما ذكر، و القدر المتيقّن من الإجماع على اعتبار نيّه القربه أيضاً إنّما هو اعتباره فى مقام ثبت مشروعيته، فالقدر المتيقّن من رجحانه النفسى إنّما هو رجحانه فيما ثبت

ص: ٣٧٤

مشروعيته.

هذا، و حاصل الدفع: أنّا لم نستكشف تعديده الطهارات من الأوامر الغيره المتعلقه بها، بل من دليل آخر- و هو الإجماع المتقدم- فلا إشكال فى إلزام تعديتها.

و قد يذّب عن ذلك: بالمنع من كون الطهارات الثلاث عبادات بالمعنى المتقدم اللّازم منه رجحان الشىء فى نفسه، بل هى عبادات بالمعنى الأعمّ (١)، و هو ما اعتبر فى صحّته- و ترتّب الأمر المقصود منه عليه- إيقاعه بداعى الأمر، فالطهارات الثلاث ليست بذواتها مقدّمات، و إنّما هى مقدّمات إذا وقعت بداعى الأمر، فغرض الإيصال إلى ذبيها إنّما يحصل بإيقاعها على هذا الوجه لا غير.

و يتّجه عليه: أنّ نفى الرجحان النفسى و الاستحباب الذاتى عنها مع اعتبار إيقاعها بداعى الأمر،- و المفروض حينئذ انحصار الأمر المتعلّق بها فى الواحد و هو الأمر الغيرى المقدمى- مستلزم للدور، ضروره أنّ الأمر بشىء إنّما هو بعد تماميه مصلحه ذلك الشىء فى نفسه و كونه موضوعاً لذلك الأمر مع قطع النظر عن ذلك الأمر بمعنى عدم كون ذلك الأمر محققاً لموضوعيه ذلك الشىء فى نفسه، و متمّياً لمصلحته الداعيه إليه، فإذا فرض اعتبار الإتيان بداعى الأمر فى موضوع أمر فتوجّه ذلك الأمر متوقّف على تحقّق موضوعيه ذلك الموضوع قبله و مع قطع النظر عنه، فإذا فرض عدم توجّه أمر به قبل ذلك الأمر يتوقّف (٢) موضوعيته لذلك الأمر و تماميه مصلحته على ورود ذلك الأمر، فيكون نفس ذلك الأمر موضوعاً لنفسه، فيتوقّف توجّهه على ذلك الشىء على توجّهه عليه، فهذا دور ظاهر.

١- فيقال: إنّ العباده ما تعلق غرض الشارع فيه بعدم وقوعه إلاّ له. لمحرّره [عفا الله عنه].

٢- فى الأصل: فيتوقّف.

و يمكن دفعه: بما حَقَّقنا في محلِّه من دفع إشكال ذلك الدور في الأوامر النفسِيَّة التعيِّديه المشروطه بإيقاعها بداعي الأمر من التزام تعدد الأمر، فيقال في المقام:

إن الأمر و إن كان منحصرًا في الغيرى إلاَّ أنه غير منحصر في واحد، بل هنا أمران غيرَيَّان مرتَّبان: أحدهما متعلِّق بذات الفعل، و ثانيهما بإيقاعه بداعي الأمر الأوَّل، فالأمر الأوَّل محقَّق لموضوع الثاني، فلا دور.

لكنَّه يشكل: بأن الأمر المقدمى الناشئ عن الأمر بذى المقدمه تعلِّقه بالنسبه إلى كلِّ واحده من المقدمات مطلقاً- قريبه كانت أو بعيدة- في مرتبه واحده، بمعنى أنَّه إنَّما ينبعث من وجوب ذى المقدمه دفعه واحده بالنسبه إلى كلِّ ما له دخل في وجود ذى المقدمه أمر غيرى، فإذا فرض كون مقدمه مرَّبه من الأجزاء الخارجيه أو الذهنيه فالأمر الغيرى المتعلِّق بكلِّ جزء منها في مرتبه الأمر الغيرى المتعلِّق بجزئها الآخر، بحيث لا ترتَّب بينهما في نفس الأمر أصلاً، فحينئذ- حين تعلِّق الأمر المتعلِّق بإيقاعها بداعي الأمر- لا موضوع له أصلاً، فيعود المحذور، فتدبَّر.

هذا كلُّه في الذبِّ عن الإشكال الأوَّل.

و أما الثاني من الإشكاليين- فبعد الفراغ عن ثبوت رجحان الطهارات الثلاث في أنفسها و استحبابها الذاتى يمكن (١) الذبِّ عنه: بأنَّه لا شبهه في أنَّ مقدميتها إنَّما هى بعنوانها الراجح الذى هو جهه استحبابها النفسِيَّ بمعنى أنَّ الأمر الغيرى المقدمى إنَّما تعلِّق بها بهذا العنوان، فالإتيان بها بداعي ذلك الأمر الغيرى المتعلِّق بها ملازم للقصد الإجمالى إلى ذلك العنوان (٢) و إن لم نكن نعرفه

١- فى الأصل: فيمكن ..

٢- « على وجه التوصيف ». على ما جاء فى هامش الأصل.

تفصيلاً، ضروره ثبوت الملازمه بين كون أمر داعياً إلى فعل شىء و بين كونه داعياً إلى ذلك الشىء بالعنوان الذى تعلِّق هو بهذا العنوان، فيكون داعياً إلى ذلك العنوان أيضاً، فيكون حال الوجوب الغيرى المتعلِّق بها حال الوجوب النفسِيَّ المتعلِّق بها بنذر و شبهه من جهه كون العنوان فى كلِّ منهما هو العنوان الراجح، و كما أنَّ الإتيان بالواجب الغيرى العبادى بداعي جهه استحبابه النفسِيَّ- على وجه يكون تلك الجهه غايه للفعل- محقَّق لعباديته و لانعقاده عباده و إن لم يكن الأمر الاستجابى موجوداً فيه بالفعل- كما مرَّت الإشارة إليه فى مطاوى ما تقدَّم- فكذلك الإتيان به بجهه استحبابه النفسِيَّ- بحيث تكون تلك الجهه صفه للمأتى به- موجب لانعقاده عباده كما فى نذر المندوب، فإنَّه إذا أتى به فإنَّما يأتى به بداعي الأمر الوجوبى المسبَّب من النذر مع القصد إلى جهه الاستحباب بعنوان الوصفية لا الغائية، فينوى: أنى أفعَل ذلك الفعل المندوب لوجوبه، و على هذا فينوى فى المقام: أنى أتوضَّأ- مثلاً- الوضوء المندوب لوجوبه الغيرى، فإنَّ الوجوب الغيرى إنَّما تعلِّق به بعنوان استحبابه النفسِيَّ

و إن لم يكن الأمر الاستجابي موجودا فيه بالفعل، أو يقصد: أنني أتوضأ لوجوبه الغيرى قربه إلى الله- مثلا- فإنه أيضا وجه إجمالي إلى العنوان المذكور أيضا كما مرّ.

هذا، ثم إنّه نسب المحقق القمي(١)- رحمه الله- المدح و الثواب على فعل المقدمه دون العقاب على تركها بطريق النقل إلى الغزالي.

ثمّ قال: (و لا غائله فيه ظاهرا(٢))، إلاّ أنّه قول بالاستحباب، و فيه إشكال إلاّ أن يقال باندرجاه تحت الخبر العامّ فيمن بلغه ثواب على عمل، ففعله التماس

- 
- ١- قوانين الأصول: ١- ١٠٤ حيث يقول: [و أما المدح و الثواب فالترمه بعض المحققين، و نقله عن الغزالي] ..  
٢- في الأصل: [و غائلته فيه ظاهر]، و قد صححنا عبارته المتن على عبارته القوانين.

ص: ٣٧٧

ذلك الثواب أوتيه و إن لم يكن كما بلغه، فإنه يعمّ جميع أقسام البلوغ حتّى فتوى الفقيه، فتأمل(١).

و قال أيضا بعد ذلك: (لكن لا مانع من التزامه إلاّ تسديس الحكم أو تسييعه(٢))، إلاّ- أن يقال: إنّ ذلك إنّما هو فى الأحكام الأصليه، فلا يضّر حصول ذلك فى التبعيات (٣) انتهى.

و ينبغى أولاّ بيان مراده، ثمّ التعرّض لما فى كلامه من مواقع التّظر، فنقول: قوله: (و فيه إشكال).

وجه الإشكال- على ما صرّح [به] هو أيضا فى الحاشيه(٤)-: خروجه عن الاستحباب المصطلح، و الظاهر أنّ وجه الخروج إنّما هو عدم الأمر الاستجابي بالمقدمه أصلا، فإنّ المعترى فى المستحبّ المصطلح هو تعلق الأمر الاستجابي به شرعا، و الحال فى المقدمه ليس كذلك، لأنّ الأمر بذى المقدمه لا يقتضى الأمر بها ندبا ضروره، و إن اقتضى فإنّما يقتضيه وجوبا لا غير، و لا دليل من الخارج أيضا يستفاد منه الأمر الاستجابي لها.

قوله: (إلاّ تسديس الحكم(٥) أو تسييعه).

الظاهر أنّ وجهه أنّ هذا الحكم ليس وجوبا و لا ندبا أيضا لعدم ما يقضى

---

١- نفس المصدر السابق بعد عبارته التى نقلناها آنفا.

٢- فى الأصل: [تسديس الأحكام و تسييعه]، و قد صححنا العبارة على عبارته حاشيه القوانين.

٣- لم ترد هذه العبارة فى متن القوانين و إنّما وردت فى الحاشيه المنسوبه إلى صاحب القوانين فى بيان وجه تأمله المذكور فى المتن بقوله: (.. حتّى فتوى الفقيه، فتأمّل)، و هذه الحاشيه ذكرها السيد على القزوينى (ره) فى حاشيته على القوانين عند بيانه الأصل المذكور فى عبارته المتن التاليه: (و الأقرب عندى عدم الوجوب مطلقا. لنا: الأصل). القوانين: ١٠٤.



٤- أى فى الحاشيه المنسوبه إلى صاحب القوانين المشار إليها فى الهامش السابق.

٥- فى الأصل: تسديس الأحكام.

ص: ٣٧٨

به، فىكون قسما سادسا من الأحكام التكليفيه، فتكون الأحكام سته، بل سبعة بجريان مثل ذلك فى الموانع أيضا، فلا يكون حراما لعدم ترتب العقاب على فعلها و ترتب الثواب على تركها، و لا مكروها لعدم ما يقضى به، فىكون قسما سابعا من الأحكام، و ليس مراده أنه ندب ظاهرى أو هو مستلزم لتعشير الأحكام مع أنه لا محذور كما لا يخفى.

هذا، ثم إن ما أفاده- من استناد الاستحباب إلى قاعده التسامح- تسامح فى تسامح، إذ بعد الغمض عن [شمول] (١) أخبار التسامح لمثل فتوى الفقيه أولا، ثم لمثل فتوى الغزالي- كما لعله تفتن له (٢)، و أشار إليه بقوله:

(فتأمل)- يتجه عليه أن الكلام مع الغزالي القائل بمثل هذا، فالنزاع إنما هو فى أمر واقعى يدعيه الغزالي، و نحن نفيه فى الواقع، و لسنا فى مقام إثبات الحكم المذكور المتنازع فيه بالتسامح.

نعم لو فرض البحث مع غيره فىمكن للمدعى للاستحباب الاستناد إلى قول الغزالي حيث إنه أفتى به من حيث إنه مقدمه.

و ما ذكره (٣) فى الحاشيه من عدم المانع من تسبيح الأحكام التبعية فغير سديد لعدم الفرق بين الأصليه و التبعية بعد ملاحظه الاستحقاق الواقعى، فلا يعقل قسم سادس أو سابع مطلقا، فافهم.

هذا تمام الكلام فى مقدمات المسأله مع ما يتعلق بها، فإذا عرفت ذلك كله فنقول:

### [تحرير محل النزاع]

إن محل النزاع فى الواجب المتنازع فى مقدمته بالنظر إلى تقسيم الواجب

١- إضافه اقتضاها السياق.

٢- الصحيح ما أثبتناه و إن كان الأقرب بحسب نسخه الأصل: [به].

٣- فى الأصل: و أما ذكره.

ص: ٣٧٩

إلى المطلق و المشروط أعّم كما لا يخفى على المتأمل، و قد أشرنا إليه سابقا أيضا، إلا أن وجوب المقدمه يختلف، فإذا كانت من مقدمات الواجب المشروط فوجوبها أيضا كذلك، و إذا كانت من مقدمات الواجب المطلق فوجوبها أيضا مطلق، و محل النزاع (١) فى وجوب المقدمه بالنظر إلى التقسيم المذكور أيضا.

و أما بالنظر إلى النفسى و الغيرى فلا يعقل النزاع إلا فى الغيرى و إن ادعى بعض المحققين (٢) أن النزاع فى الأول.

وأما بالنظر إلى التقسيم إلى الأصلي و التبعي فالظاهر أنّ النزاع أعمّ و إن ادعى بعض (٣) أنّه فى الأوّل.

و هذه الدعوى أخفى فسادا من الأوّل و إن كانت فاسده فى نفسها، لما قد مرّ مرارا: أنّ الحاكم بوجوب المقدمه - على القول به - هو العقل، و موضوع حكمه هو اللبّ، لا اللفظ، فإنه - على القول به - يحكم بالملازمه بين وجوب ذى المقدمه و بين وجوب مقدمته بالوجوب الغيرى، و لا يوجب إفادته بخطاب أصلى.

ثمّ إنّ الوجوب له إطلاقات: فقد يطلق على مجرّد صفه التوقّف و اللابديّه التى هى معنى المقدميه، و قد يطلق على عدم انفكاك شىء عن آخر، و قد يطلق على الطلب الحتمى الإرشادى العقلى، و قد يطلق على الطلب الحتمى الأمرى المولوى.

لا نزاع فى وجوب المقدمه بالمعنى الأوّل، بل لا يعقل، إذ الكلام فى وجوب المقدمه بعد الفراغ عن ثبوت مقدميتها، و هو ينافى النزاع فى مقدميتها، و لا - بالمعنى الثانى قطعاً و بالضرورة، و لا بالثالث، إذ لا نزاع لأحد أنّ العقل يحكم حتماً بأنّ من أراد ذا المقدمه فليأت بمقدمته لكى يحصل بها غرضه، فانحصر النزاع فى

١- فى الأصل: حمل النزاع ..

٢- و هو المحقق القمى [قدّه] فى قوانينه: ١- ١٠١- ١٠٣، المقدمه السادسة و السابعه.

٣- و هو المحقق القمى [قدّه] فى قوانينه: ١- ١٠١- ١٠٣، المقدمه السادسة و السابعه.

ص: ٣٨٠

الرابع و لو بأقلّ مراتبه - و هو دلالة الإشاره - بأن يكون النزاع فى أنّ الأمر بفعل هل فى نفسه حاله اشتياق إلى مقدمته أيضاً، بحيث لو التفت إلى توقّف مطلوبه عليها أو سئل عنها لأمر بها، أو لا؟ و أعلى من تلك المرتبه أن يكون النزاع فى كون الأمر بالمقدمه مقصوداً من الأمر بذىها كما يدّعيه بعض القائلين بوجوب المقدمه، فالنزاع فى اقتضاء (١) الأمر بذى المقدمه للأمر بمقدمته الوجوديه (٢): إما بدلاله الإشاره التى هى أقلّ مراتب الدلالات، أو بالالتزام البين بالمعنى الأعمّ الذى هو من الدلالات المقصوده و إن كانت الأولى أليق لأن يقال بها على القول بوجوب المقدمه كما لا يخفى على المتأمل.

ثمّ إنّ قيد بعض المتأخرين (٣) المقدمه المتنازع فى وجوبها بالجائزه احترازاً عن أمرين:

أحدهما: المقدمات الوجوديه المحرّمه.

و ثانيهما: المقدمات الوجوديه الاضطراريه الخارجه عن قدره المكلف كالوقت فى الواجبات المؤقّته، حيث إن حضوره ليس باختيار المكلف.

و يتّجه عليه: أنّه إن كان المراد بالجواز هو الجواز العقلى - و هو الإمكان - فلا يعقل كون التقييد به احترازاً عنهما ضروره إمكان وقوعهما عقلاً، و ان كان المراد به هو الشرعى، و هو الإباحه - كما هو الظاهر بل المقطوع به فى كلامه -

١- المراد بالافتضاء هو التلازم عقلا و هذا هو المراد منه في كلام من عبّر [عن] عنوان المسأله: باقتضاء الأمر بشىء للأمر بمقدمته. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- فالقائل بوجوب المقدمه يدعى أنّ للأمر بشىء حاله فى النفس بحيث لو التفت إلى كون مقدمه مقدمه له و أنه لا يحصل إلا بها لصح، له أمر أصلى بها أيضا، كالأمر بالذهاب إلى السوق من الأمر بشراء اللحم، و المنكر ينفى ذلك. لمحزّره عفا الله عنه.

٣- و هو صاحب الفصول، كما فى هامش الأصل، راجع الفصول: ١- ٨٢.

ص: ٣٨١

ففيه: أنّ وجوب المقدمه - على القول به- إنّما هو من باب ثبوت التلازم عقلا- بينه و بين وجوب ذبيها، فمع فرض بقاء وجوب ذبيها على حاله لا يفرّق فى المقدمه بين المباحه و المحزّمه، بل لا بدّ من انقلاب حكم المقدمه الثابت لها بذبيها إلى الوجوب، فلا يبقى لها حينئذ حكم الإباحه أو الحرمة.

هذا إذا كانت المقدمه منحصره فى المحزّمه.

و أما إذا لم تنحصر فالمقدمه هو الكلى القدر المشترك بين الجائزه و المحرمه و هو جائز قطعا، إلا أنّ ذلك الكلى إنّما يتّصف بالوجوب فى ضمن فرده الجائز (١)، فالنزاع فى مقدمه الواجب ليس فى الجزئيات الخارجيه حتى يكون خروج المحزّمه منها خروجا عن محلّ النزاع، بل فى كلى المقدمه، و هو غير خارج.

نعم قد خرج بعض جزئياته عن الاتّصاف بالوجوب و الانطباق على المأمور به، فالاستثناء من الانطباق على المأمور به لا من محلّ النزاع.

هذا ما فى جعله القيد المذكور احترازا عن المقدمات المحزّمه.

و يتجه على جعله احترازا عن المقدمات الغير المقدوره: أنّ تلك المقدمات خارجه عن محلّ النزاع بمجرد تحرير العنوان: بأنّ مقدمه الواجب واجبه أو لا، فإنّ ذلك التحرير صريح فى كون النزاع فى أفعال المكلف الاختياريه له، إذ الأمور الاضطراريه لا تصلح لاتّصافها بشىء من الأحكام الخمسه، فالوجوب المتنازع فيه لا يمكن [أن يكون] له موضوع من المقدمات الاضطراريه حتى يتوهم دخولها، فيستعان فى إخراجها بما ذكر (٢).

هذا، و بالجملة: فالنزاع فى المقام فى وجوب المقدمه الوجوديه للواجب

١- و عبارته أخرى: العقل لا يختير المكلف فى أفراد ذلك القدر المشترك مطلقا، بل يختصّ تخييره فى الأفراد المباحه. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- فى الأصل: إلى ما ذكر.

ص: ٣٨٢

التي هي من أفعال المكلف، فيخرج منها الأمور الاضطرارية، والمراد بالواجب هو الواجب فعلا، ومع لا- يفرق في وجوب مقدمته من جهة التوصل إليه بين المقدمات المحرمة بالذات و بين المباحه كذلك.

نعم فرق بينهما من جهة أخرى لا- تجدى ذلك الرجل في شىء مما هو في صدده، و هو أنه إذا كانت المقدمه جائزه فإذا عرضت لها جهة الوجوب فلا- تقع المعارضه بين جوازها و وجوبها، بل الأول يرتفع موضوعه بمجرد عروض جهة الثاني، لأن جواز الشىء إنما هو لأجل عدم مقتضى الوجوب أن الحرمة فيه، لا من باب أن فى الشىء جهة تقتضى الجواز، فإذا عرضت له إحدى جهتي الوجوب أو الحرمة يرتفع (1) بذلك موضوع الجواز.

هذا بخلاف ما إذا كانت محرمة، فإن الحرمة لا تكون إلا بثبوت جهتها فيها، فلا ترتفع بمجرد عروض جهة الوجوب موضوعها، بل تقع المعارضه بينهما، فيجب الترجيح بينهما بالأهميه إن كانت، و إلا فالتخير، و الأهميه فى الواجبات الغيريه إنما تلاحظ بالنسبه إلى الواجبات النفسيه التى هي مقدمات لها، فإن رجح جانب حرمة المقدمه يطرح وجوب ذى المقدمه بالمرة لو فرض فى مورد ثبوت الجواز من جهة وجود سبب مقتض له، فيقع المعارضه بينه و بين ما دل على الوجوب أو الحرمة، كما إذا كان فعل شىء أو تركه حرجا، فإن الحرج حينئذ يقتضى جواز الفعل أو الترك، فافهم.

### قد ذكروا للمسألة ثمرات:

منها: حصول البر (2) بفعل واحده من المقدمات لناذر الإتيان بواجب على القول بوجوب مقدمه الواجب، و عدمه على القول بعدمه.

١- فى الأصل: فيرتفع ..

٢- فى الأصل: البرء ..

ص: ٣٨٣

و فيه- بعد الإغماض عن انصراف النذر إلى الواجب النفسى - أن ذلك لا- يعد من ثمرات المسألة الأصوليه، فإنها مهيئه لاستنباط الأحكام الشرعيه الكليه، لا لتحقيق الموضوعات.

و منها: ترتب الثواب و العقاب على القول بوجوب المقدمه على فعلها أو تركها، و عدمهما على القول الآخر.

و فيه- مضافا إلى ما يرد عليه مما عرفت فى الوجه الأول، إذ الثواب و العقاب ليسا من الأحكام الشرعيه، بل من فعل الله سبحانه و تعالى- أنهما غير مترتبين عليها على القول بوجوبها أيضا كما عرفت تحقيق الكلام فيه مفضلا.

و منها: فسق تارك المقدمه من حين تركه لها على القول بوجوبها، و عدمه فى تلك الحال [على القول بعدمه] (1) و توقف حصوله على حضور زمان فعل الواجب، فيفسق التارك لها حينئذ لتحقيق المعصيه منه حينئذ.

و فيه: أنّ الحكم بفسق التارك للمقدّمه إن كان لأجل الترك الحكمي لذيها- المتحقّق بتركها قبل مجيئ زمان فعله- فلا ريب أنّ الترك الحكمي يتحقّق بتركها قبل ذلك الزمان على القول بعدم وجوبها أيضا، ضروره عدم تأثير إيجابها في تحقّقه، فلو أوجب الترك الحكمي فسق المكلف من حين تحقّقه لأوجبه على القول بعدم وجوب المقدّمه أيضا، وإن كان لأجل صدور المعصيه من التارك لها فقد عرفت أنه لا- يتحقّق معصيه بالنسبه إلى ترك الواجبات الغيريه، فلا معصيه على القول بوجوب المقدّمه أيضا حتى يورث الفسق، بل المتحقّق منها إنّما هي بترك الواجب النفسيّ المذمّي هو ذو المقدّمه، و المفروض عدم حصولها بعد، فلا يحكم بفسق التارك للمقدّمه قبل مجيئ زمان فعله و ان ادّعى صدق معصيته بترك

١- إضافه اقتضاها السياق، و قد كانت موجوده في عباره شطب عليها.

ص: ٣٨٤

المقدّمه قبل ذلك الزمان، فيكون فاسقا قبله لذلك، بأن يقال: إنّ ترك مقدّمته علّه لتركه في وقته، فهو الآن تارك له في وقته، فهو الآن عاص له، فلا يفرّق فيه أيضا بين القولين.

و منها: الحكم بفسق التارك لمقدّمات عديده للواجب من حين تركها من باب الإصرار إن لم نقل بكون ترك واحده منها من الكبائر على القول بوجوب المقدّمه، و عدمه لعدم الإصرار على القول بعدمه.

و فيه- مضافا إلى ما عرفت في الثمره السابقه: من عدم صدق المعصيه في ترك الواجبات الغيريه، فلا- معنى للقول بتحقّق الإصرار على المعصيه بترك جملة منها- انه قد يكون ترك المقدّمات تدريجيا، فحينئذ يكون ترك أولاهها علّه تامّه لترك ذى المقدّمه في وقته، و موجبا لتعدّره على المكلف فيما بعد، فإذا تعدّر لا(١) يبقى وجوب للمقدّمه المتأخّره حتّى يتحقّق الإصرار بتركها(٢)، و ترك أولاهها أيضا لا يوجب بتسليم القائل.

اللهمّ إلّا- أن يكتفى القائل بظهور الثمره في صورته ترك المقدّمات دفعه، لكن يدفعها حينئذ عدم صدق المعصيه على ترك الواجب الغيرى أصلا، فلا يكون تركه موجبا للفسق و لو على وجه الإصرار.

و منها: ما ذكره بعضهم من جواز أخذ الأجره على فعل مقدّمات الواجب على القول بعدم وجوب المقدّمه، و حرمة على القول بوجوبها.

و لعلّ ذلك مأخوذ من إرسال بعض الفقهاء عدم جواز أخذ الأجره على الواجب كالمحقق- قدّس سرّه- على ما حكى عنه، حيث أفاد عند عدّه ما يحرم

١- في الأصل: فلا ..

٢- إذ بقاء الأمر بالمقدّمه تابع لبقاء الأمر بذبيها، فمع ارتفاعه- لأجل التعدّر أو لغيره- فهو موجب لارتفاع الأمر عنها أيضا. [لمحرّره عفا الله عنه].

الاكتساب به: (الخامس - ما يجب على الإنسان فعله) (١)، أو من معاهد بعض الإجماعات المنقوله و إن لم يقض بذلك على إطلاقه.

لكن الإنصاف: أنه لا أصل لهذا التفرع بوجه، سواء قلنا بعدم جواز أخذ الأجره على الواجبات مطلقا أخذًا بما ذكر، أو خصصناه ببعض الواجبات كما هو التحقيق:

أما على الأول - فلأنّ الظاهر أنّ القائل بعدم جواز أخذ الأجره على الواجب مراده عدم جواز أخذها في عمل الواجب.

و بعبارة أخرى فارسيه: (مرادش اين است كه حرام است اجرت در كردن واجب)، سواء جعلت الأجره عوضا عن نفس فعل الواجب النفسى أو عن فعل مقدّماته، فنقول بحرمتها أيضا إذا جعلت عوضا عن فعل المقدمات و لو مع عدم وجوبها، لأنه أخذ للأجره في عمل الواجب، ضروره أنّ عمل الواجب و إيجادها إنّما هو عباره عن الإتيان بجميع ما يتوقف عليه وجوده من المقدمات الداخليه و الخارجيّه.

و أما على الثانى - فلعدم الملازمه حينئذ بين الوجوب و حرمة أخذ الأجره، بل لا بدّ في إثبات حرمة أخذ الأجره من دليل آخر دالّ على حرمة أخذ الأجره على فعل الواجب الغيرى مثلا.

اللهمّ إلا أن يكتفى ذلك البعض بظهور الثمره في مورد ذلك الدليل، فإنّه إذا قام دليل على حرمة أخذ الأجره على فعل الواجب الغيرى فثمره القول بوجوب المقدمه أنّها تكون حينئذ واجبه غيريه داخله في موضوع ذلك الدليل.

لكن يتّجه عليه حينئذ - مضافا إلى أنّ مثل ذلك لا يعدّ من ثمرات

---

١- شرائع الإسلام - الطبعه الحجريه - : ٩٧ - كتاب التجاره - الفصل الأول فيما يكتسب به.

ص: ٣٨٦

المسأله الأصوليه - أنه إذا قام مثل ذلك الدليل يحرم (١) أخذ الأجره أيضا بالأولويه القطعيه في فعل نفس الواجب النفسى، فحينئذ يحرم أخذ الأجره على فعل المقدمات و لو على القول بعدم وجوبها أيضا، لما عرفت على الاحتمال الأول.

ثمّ إنّ مجمل الكلام فيما حقّقنا من تخصيص حرمة أخذ الأجره ببعض الواجبات: أنه لا شبهه في أنّ المانع من أخذ الأجره على فعل و حرمة (٢) ليس وجوبه، و إلا لما جاز أخذها على الواجبات الصناعيه الكفائيه، و التالى باطل بالضروره، بل المانع إنّما هو قيام الدليل على لزوم وقوع العمل مجّانا كما في بعض الواجبات التوصليه الكفائيه كأحكام الأموات من التكفين و الدفن، فإنّه قد استفيد من الأخبار مملوكيه تلك الأعمال للغير مجّانا، مثل ما ورد: من أنّ المؤمن قد ملك عن أخيه المؤمن أمورا منها الدفن و ما يتعلّق به (٣)، فيكون أخذ الأجره عليه من الأكل بالباطل لكون العمل مملوكا للغير، و كما في جميع الواجبات التعديديه، فإنّ غرض الله - سبحانه و تعالى - قد تعلّق بوقوعها خالصه لوجهه الكريم، فكأنّها مملوكه له - سبحانه و تعالى - فليس للعبد تملكها

للغير و أخذ العوض منه عليها، لكونه أيضا أكلا بالباطل.

و الحاصل: أنه لا يمنع مجرّد وجوب فعل على الإنسان من أخذ الأجره عليه، فلا ملازمه بينهما، بل النسبه بينهما هي العموم من وجه، لافتراق الوجوب عن حرمة أخذ الأجره في القضاء بين المسلمين، و كذا السعى إلى الميقات لمن

١- في الأصل: فيحرم ..

٢- هذه الكلمه يتمّ المعنى بدونها، و لا تستقيم عباره إلا بحذفها.

٣- لم نعثر على روايه بهذا التعبير، و إنّما عثرنا على التعبير بالحقّ، كما في أصول الكافي ٢: ١٣٥-١٣٦- باب حق المؤمن على أخيه، و أمالي الشيخ الطوسي ١: ٩٥، و ثواب الأعمال: ١٧٥-١٧٦، و غيرها.

ص: ٣٨٧

وجب عليه الحجّ على ما ذكرهما بعض المتأخرين من المعاصرين (١)، و أفتى بهما مستدلا بأصالة جواز أخذ الأجره، و افتراق حرمة الأجره عن الوجوب في مقدّمات الدفن و التكفين على القول بعدم وجوب المقدّمه و اجتماعهما في نفس الدفن و التكفين و في جميع الواجبات التعبدية.

و من هنا يظهر: أنّ مقتضى الأصل هو إباحه أخذ الأجره على الواجب كما ذكره البعض المشار إليه، فافهم.

و منها: ما نسب إلى المولى البهبهاني (٢)- قدّس سرّه- من أنّه على القول بوجوب المقدّمه يلزم اجتماع الأمر و النهى في بعض الموارد، و هو فيما إذا كان المقدّمه محرّمه.

و فيه: أنّ مجرّد اجتماع الأمر و النهى لا يعدّ من ثمرات المسأله الأصوليه، بل لا بدّ أن تكون الثمره اختلاف الأحكام الشرعيه بحسب اختلاف القولين، و لا اختلاف من جهه وجوب المقدّمه و عدمه في الحكم الشرعي، و لا في حصول امتثال ذى المقدّمه و عدمه.

بيان ذلك: أنّ المقدّمه المحرّمه: إمّا من المقدّمات الخارجيه، و هي الأمور المتقدّمه على ذى المقدّمه المتوقف عليها حصوله، و إمّا من المقدّمات الداخليه المقارنه لذى المقدّمه المتّحده معه في الوجود، و هي الأجزاء.

فإن كانت من الأولى فالقول بوجوب المقدّمه و إن أوجب فيها اجتماع الأمر و النهى، لكن هذا الاجتماع غير قادح بحصول امتثال ذى المقدّمه إذا طوى المسافه في طريق الحجّ بالدائّه المغصوبه، فالامتثال فيه حاصل على

١- بدائع الأفكار: ٣٢٩ و ٣٣٩.

٢- الفوائد الحائريه- المطبوع ضمن كتاب [ملاحظات الفريد على فوائد الوعيد]- الفائده الرابعه عشر: ٧٠.

ص: ٣٨٨

و إن كانت من الثانيه فحينئذ و إن كان يلزم فيها أيضا اجتماع الأمر و النهى، لكن هذا الاجتماع ليس متوقفا على القول بوجوب المقدمه، بل حاصل على القول بعدمه أيضا، لما تقرّر فيما سبق منّا في طيّ تقسيم المقدمه: أنّ للأجزاء اعتبارين: فباعتبار أنّ الكلّ ليس إلّا عبارته عن تلك الأجزاء فتلك الأجزاء عين ذلك الكلّ المأمور به نفسا، و باعتبار أنّ كلّ واحد منها من مقدمات الكلّ و مما يتوقّف عليه حصوله فهي مغايره له، و لا- ريب أنّ الوجوب لا يرتفع عنها بالاعتبار الأوّل، فنحن إن لم نقل بوجوب المقدمه فهي ليست واجبه بالاعتبار الثاني، و أما وجوبها بالاعتبار الأوّل فهو لا ينفكّ عنها لعدم انفكاك ذلك الاعتبار عنها، فهي واجبه دائما على القولين في مقدمه الواجب، فلا حاجه حينئذ إلى القول بوجوب المقدمه في تحقّق اجتماع الأمر و النهى.

ثمّ على تقدير تسليم استناد الاجتماع إلى القول بوجوب المقدمه لا يترتب على هذا الاجتماع بمجرد شىء، فإنهم و إن اختلفوا في هذه الصوره في صحّه العباده و فسادها، لكن ليس شىء من الصحّه و الفساد ناشئا من القول بوجوب المقدمه و عدمه، بل من أنّ تعدّد الجبهه هل يجدى في الصحّه فيما إذا كان متعلّق الأمر و النهى أمرا واحدا شخصا، أو لا؟.

و منها: أنّ القول بوجوب المقدمه يؤثّر في صحّتها إذا كانت عباده و انحصر الأمر بها بالغيرى، بخلاف القول بعدم وجوبها.

و فيه: أنّه إذا كانت لا بد ان يكون فيها (1) رجحانها نفسيا جدّاً و استحبابها ذاتيا، و إن لم يجتمع الأمر الاستجابى مع الوجوب الغيرى، لكن جبهه

١- الظاهر عدم الاحتياج إلى كلمه (فيها) و العبارة تستقيم بدونها، و يمكن إصلاح العبارة بوجه آخر هو: (ان يكون فيها رجحان نفسى جدّاً و استحباب ذاتى). و قد كانت العبارة فى الأصل هكذا: (أن يكون فيها رجحانها نفسيا جدّاً و استحبابا ذاتيا).

ص: ٣٨٩

الاستحباب تجتمع معه، و حينئذ فتلك الجبهه كافيه فى صحّه المقدمه العباديه، إذ على القول بوجوبها يجعل (1) المكلف تلك الجبهه وصفا لما يأتى به، و يقصدها على هذا الوجه، و يجعل وجوبها الغيرى داعيا، و على القول بعدم وجوبها يأتى (2) بها بداعى أمرها (3) الاستجابى الموجود فيها فيه فعلا، فلا يتوقّف صحّه المقدمه إذا كانت عباده على وجوبها.

هذا، مع أنّ الوجوب الغيرى هو بنفسه غير كاف فى انعقاد الفعل عباده، بل لا بدّ من القصد إلى الأمر النفسى المتعلّق بذى المقدمه أيضا، و الإتيان بها بداعى ذلك الأمر مغن عن قصد الأمر الغيرى، لما مرّ أنّ روحه هو ذلك الأمر.

و منها: أنّ القول بوجوب المقدمه يؤثّر فى فساد العباده التى يتوقّف على تركها فعل ضدها بناء على اقتضاء النهى التبعى فى العباده لفسادها، فإنّه إذا وجب تركها مقدمه فوجوب تركها يقتضى النهى عن فعلها من باب اقتضاء الأمر بشىء النهى عن ضده، و ذلك النهى يقتضى فسادها على القول باقتضاء النهى التبعى للفساد.

هذا بخلاف القول بعدم وجوب المقدمه، إذ لا أمر حينئذ بالترك حتى يكون مقتضيا للنهى الموجب لفساد الفعل.



و الإنصاف: أنّ هذه هي الثمره التي ينبغي اختيارها بناء على اقتضاء الأمر بشئى ء النهى عن ضده، و على اقتضاء النهى التبعي للفساد، فهذه أهمّ الثمرات و أجودها، بل الثمره منحصره فيها، لما عرفت من ضعف سائر ما ذكروه ثمره للمسأله.

١- فى الأصل: فيجعل ..

٢- فى الأصل: فيأتى ..

٣- فى الأصل: أمره ..

ص: ٣٩٠

و ربما تدفع هذه الثمره: بأنه لا بدّ من الحكم بفساد تلك العباده على القول بعدم وجوب المقدمه أيضا لأجل عدم الأمر بفعالها، إذ لا يعقل الأمر بشئى ء مع الأمر بما ليس للمكلف بدّ من تركه، فتأثير الفساد مستند إلى عدم الأمر لا إلى النهى.

لكن هذا الدفع غير مرضىّ عندنا، و سيجى ء توضيح ضعفه فى محلّه إن شاء الله تعالى.

و إذا عرفت تلك المقدمات كلّها فلنشرع فى أصل المسأله، و قبل التعرّض لذكر الأقوال فيها و حججها ينبغي التعرّض لأنّ فى المسأله أصلا يقتضى وجوب المقدمه أو عدمه، كى يعوّل عليه عند الشكّ و عدم دليل على أحد الطرفين، أولا.

قد قيل - أو يقال - بالأول، و أنّه مقتضى لعدم وجوبها.

لكن يتّجه عليه: أنه إن كان المراد بالأصل المقتضى لعدم الوجوب هو أصاله البراءه ففيه: أنّ شأنها إنّما هو نفي العقاب على مشكوك الحرمة أو الوجوب، و لا ريب أنّه لا تكليف بالمقدمه يستتبع عقابا على القول بوجوبها أيضا، لما عرفت سابقا من عدم استحقاق العقاب على مخالفه الواجب الغيرى، فاحتمال العقاب على المقدمه منفيّ على القول بوجوب المقدمه أيضا.

نعم ترك المقدمه بعد العلم بمقدميتها و إن كان سببا للعقاب لإفضائه إلى ترك الواجب النفسى، لكن هذا العقاب إنّما هو على ترك ذى المقدمه، لا- على تركها، و إنّما تركها سبب له، و السببيه لازمه للمقدميه لا لوجوبها، فإنّ ترك المقدمه على القول بعدم وجوبها أيضا سبب للعقاب على نحو ما عرفت.

و بالجملة: النزاع فى وجوب المقدمه و عدمه إنّما هو بعد إحراز المقدميه، و بعد إحرازها لا- خلاف لأحد فى كون ترك المقدمه سببا للعقاب، و إنّما الخلاف فى وجوبها، فلا يعقل إجراء أصاله البراءه عن ذلك العقاب المسبّب عن ترك المقدمه أيضا لمعلوميه الاستحقاق له.

ص: ٣٩١

و الحاصل: أنّ المتصوّر هنا عقابان:

أحدهما: ما يترتب على ترك المقدمه نفسها.

و ثانيهما: ما يترتب على ترك ذبيها، و يتسبب من ترك المقدمه.

و لا سبيل لأصالة البراءة إلى شىء منهما، لأنّ الأول معلوم العدم، و الثانى معلوم الوجود، فلا موضوع لها فى شىء منهما.

و من هنا يعلم وجه جريانها فى صورته الشكّ فى جزئيه شىء أو شرطيته للمأمور به، دون ما نحن فيه، فإنّ الشكّ هناك فى أصل مقدّميه الشىء للمأمور به، فيشكّ فى سببيه ترك ذلك المشكوك فى جزئيته أو فى شرطيته للعقاب فينفى ذلك العقاب المشكوك كونه مسببا عن تركه بأصالة البراءة للشكّ فيه.

و إن كان المراد به استصحاب عدم الوجوب- أعنى استصحاب عدم وجوب مقدّمه الواجب- ففيه: أنّ ممّا يعتبر فى الاستصحاب وجود الحاله السابقه بأن يحرز خلوّ الموضوع عن ذلك الحكم المشكوك فيه فى زمان، بأن يكون هو موجودا فى زمان بدون ذلك الحكم، و هذا لا يعقل فيما نحن فيه، فإنّ حكم الوجوب بالنسبه إلى عنوان المقدّمه لا يعقل فيه ذلك، لأنّ القائل بوجوبها إنّما يقول به من أوّل الأمر، بمعنى أنّه متى صدق عنوان المقدّمه على شىء يترتب عليه حكم الوجوب، و القائل بعدمه يقول بعدمه كذلك، فالكلّ متفقون على أنّه لو [لم] تجب المقدّمه فى زمان لم تجب مطلقا، و إن وجبت و جبت كذلك، فعلى تقدير عدم وجوبها فى زمان- مثلا- لا يعقل الشكّ فى أنّها واجبه فى الزمن الثانى، أو لا، بل عدم الوجوب معلوم.

و السرّ فى ذلك: أنّ القائل بالوجوب إنّما يقول به من جهه دعوى لملازمه بين وجوب شىء و بين وجوب المقدّمه، فتلك الملازمه- على تقديرها- ثابتة من أوّل الأمر.

نعم لو كان المراد استصحاب عدم وجوب الأفعال الخاصه بعناوينها

ص: ٣٩٢

الخاصه التى هى مصاديق لعنوان المقدّمه- مثل أن يقال: إنّ الوضوء- مثلا- قبل وقت وجوب العباده المشروطه به لم يكن واجبا، فيستصحب عدم وجوبه إلى بعد دخول ذلك الوقت- فجيد-، لأنّ الوضوء بعنوانه الخاصّ كان قبل الوقت و لم يكن واجبا، و بعد عروض عنوان مقدّمه الواجب له يشكّ فى وجوبه، فيستصحب عدمه، و يكون ذلك الاستصحاب فى الثمره متّحدا مع الاستصحاب فى عنوان المقدّمه على تقدير صحّ استصحاب عدم وجوب عنوان المقدّمه، فيكون الأصل بهذا التقرير فى المقام هو عدم الوجوب.

و إذا عرفت هذا

**فالأقوال فى المسأله على ما استقصاه بعض المحقّقين أربعه:**

فالأقوال فى المسأله على ما استقصاه بعض المحقّقين (١) أربعه:

القول بوجوب المقدّمه مطلقا: و هو منسوب إلى الأكثر، بل قد نقل عن الآمدى (٢) أنه نقل الإجماع عليه.

و القول بعدمه مطلقا: و هو الذى نسبه الآمدى (٣)- على ما حكى عنه المحقّق الخوانسارى- إلى بعض الأصوليين، و حكى (٤)

- ١- المحقق القمي [ره] في قوانينه: ١- ١٠٣- ١٠٤، و صاحب الفصول [ره] في كتابه: ٨٢.
- ٢- و حكى عن المحقق الخوانساري المناقشه في ذلك النقل عن الآمدي: بأن الموجود من عباره إحصاءه [الإحكام في أصول الأحكام: ١- ٩٧]. دعوى اتفاق أصحابه و المعتزله عليه، و نسب الخلاف إلى بعض الأصوليين. لمحزّره عفا الله عنه.
- ٣- الإحكام في أصول الأحكام: ١- ٩٧.
- ٤- حكاه القمي [ره] في القوانين: ١- ١٠٣ عن البيضاوي في المنهاج.
- ٥- المنهاج للقاضي البيضاوي المطبوع ضمن الإبهاج للسبكي: ١- ١١٠.

ص: ٣٩٣

القائل به، و عن عباره المختصر (١) على إجمال (٢) فيها.

و التفصيل بين السبب و غيره بالقول بوجوب الأوّل دون الثاني، و نسب هذا إلى الواقفيه (٣)، و اختاره صاحب المعالم (٤)، و نسبه العلامة (٥) - قدّس سرّه - إلى السيّد (٦) - قدّس سرّه - و إن كان فيه ما لا يخفى كما تفتّن له صاحب المعالم (٧) - قدّس سرّه -.

و التفصيل بين الشرط الشرعي و غيره: بالقول بوجوب الأوّل دون غيره (٨).

و الذي احتجّ به على مذهب المشهور أو يمكن أن يحتجّ به عليه وجوه، و هي بين جيده، و رديئه، و ما بينهما.

فالجيد منها وجهان:

أولهما: ما احتجّ به شيخنا الأستاذ - قدّس سرّه - و ارتضاه سيّدنا الأستاذ - دام ظلّه - من أنّ المسأله - كما عرفت - عقليه، فالمرجع فيها إلى الوجدان و القاضي فيها هو، و لا شبهه أنّ من له وجدان سليم و طبع مستقيم إذا

- ١- مختصر المنتهى لابن الحاجب المطبوع ضمن شرحه للعضدي: ٩٠.
- ٢- يحتمل أن الكلمه في الأصل: [احتمال]، و الأقرب ما أثبتناه.
- ٣- ناسب هذا القول إلى الواقفيه هو العلامة [ره] في نهايه الوصول - مخطوط - : ٦٤.
- ٤- معالم الدين: ٥٨.
- ٥- نهايه الوصول - مخطوط - : ٦٤ عند قوله: [و هو مذهب السيّد المرتضى]. و ٦٥ عند قوله: [فروع: الأوّل: فرّق السيّد المرتضى بين السبب و غيره].
- ٦- الذريعه إلى أصول الشريعه: ١- ٨٣.
- ٧- معالم الدين: ٥٧.
- ٨- نسبه السبكي في الإبهاج: ١- ١١٠ إلى إمام الحرمين و قال: إنّه مختار ابن الحاجب، كما نسبه إلى الأخير العضدي في شرح المختصر: ٩١، كما أنّه مختار العضدي: ٩١.

راجع وجدانه يجد منه أنه يقضى على وجه اليقين بالملازمه بين طلب شىء و بين طلب ما يتوقف حصوله عليه بالمعنى الذى أشرنا إليه فى تحرير محلّ النزاع، بمعنى أنه إذا فرض نفسه طالبا لشىء يجد فيها حالتين مقتضيه كل واحده منهما لطلب أمرى مولوى عند الالتفات إليهما.

و بعبارة أخرى: نحن لا- نريد إثبات طلب فعلى بمقدمه الواجب كالطلب المتعلق بنفس الواجب، و إنما المقصود إثبات حاله إجماليه فى النفس عند طلب شىء لو التفت الطالب إليها و انكشف غطاء إجمالها عنده لكانت تلك الحال فى قالب الطلب التفصيلي بمقدمه ذلك الشىء بالطلب الأمرى المولوى المقابل للإرشادى، بمعنى أنها مقتضيه لذلك الطلب حينئذ، و يكون هو منبعثا عنها، و نحن نجد من وجدانا بالضرورة عند طلب شىء تلك الحال.

و بعبارة ثالثة: إننا كما قد نجد من أنفسنا حاله تفصيليه موجه للطلب الفعلى (١) بشىء كذلك قد نجد منها حاله إجماليه من الشوق المؤكّد إلى شىء، بحيث لو كنا ممن يجب إطاعته على أحد عند العقلاء، كما لو كان لنا عبد، و أطلع ذلك العبد على تلك الحال فى أنفسنا مع فرض غفلتنا عنها أيضا لما كان له ترك ذلك الشىء المشتاق إليه، بمعنى أنّ العقلاء لا يعذرونه فى تركه، بل يلزمون به بالإتيان (٢) به، و يصحّحون المؤاخذه و العقاب على مخالفته لو كان ذلك الشىء مشتاقا إليه نفسا، و وجود تلك الحال فى المطلوبات النفسيه مما لا مجال لأحد لإنكارها لوجودها فى نفس كلّ أحد كثيرا مع الغفله عنها، بحيث لو التفت إليها لأمر بمقتضاها فعلا، و أما بالنسبه إلى المطلوبات الغيريه فنجدها من أنفسنا بالضرورة عند طلبنا لشىء نفسا.

١- الكلمه فى الأصل كأنها: [العقلى]، و قد أثبتناها [الفعلى] بحسب مقتضى السياق.

٢- فى الأصل: على الإتيان ..

و الحاصل: أن من خلا ذهنه عن الاعوجاج و الانحراف لو أنصف حقّ الإنصاف، و جانب سبيل الاعتساف، يجد بالضرورة من نفسه عند طلبه لشىء (١) حاله طلب إجماليه بالنسبه إلى مقدمه ذلك الشىء مركزه فى نفسه قبل الالتفات إليها منبعثه عن الطلب لذلك الشىء موجه للطلب الفعلى (٢) المولوى للمقدمه لغيره، و ما نعى بوجوب المقدمه و الطلب المتعلق بها إلا هذا المقدار (٣).

و ثانيهما: ما أفاده سيّدنا الأستاذ- دام ظلّه-: أنه لا شبهه فى صحّح الطلب الغير الإرشادى للمقدمه (٤) عند طلب ذبيها، بل فى وقوعه بالنسبه إلى بعض المقدمات الشرعيه كالأمر بالوضوء عند دخول وقت الصلاه بمعنى أن من طلب شيئا يصحّ له طلب ما يتوقف عليه أيضا بالطلب المولوى، و لا يقبح منه ذلك عند العقلاء، و إذا صحّ ذلك فى بعض الموارد يلزم منه صحته مطلقا

١- فى الأصل: بشىء ..

٢- هذه الكلمه فى نسخه الأصل- فى هذا المورد و فى نظائره مما يأتى- ظاهره أو محتمله فى [العقلى]، و قد أثبتناها فى المتن]

الفعلی] بمقتضى السياق، فتأمل.

٣- قولنا: (إلا هذا المقدار). إن قيل: و أى فائده فى إيجاب هذا المقدار؟ قلنا: لا شبهه أن تلك الحالة الإجمالية الموجبه للطلب الفعلى عند الالتفات يترتب عليها ما يترتب على الطلب الفعلى كما أشرنا إليه، إذ العقلاء لا يفرقون فى باب الإطاعة بين اطلاع العبد على طلب مولاه فعلا- و بين اطلاعه على منشأ الطلب الموجود فى نفسه مع غفلته عنه، بل يجعلون كلا من الطلب و تلك الحالة المنشئه له على حدّ سواء، فيلزومون العبد بالإتيان إرشادا بمجرد اطلاعه على أيهما كان. هذا، مضافا إلى أن الغرض الأصلي من البحث إنما هو تحقيق الحال فى مقدّمات الواجبات الشرعيه، و لا- ريب أن وجود تلك الحالة فيها ملازم للطلب الفعلى، لاستحاله تطرّق احتمال الغفله إلى الشارع. لمحزّره [عفا الله عنه].

٤- فى الأصل: بالمقدّمه ..

ص: ٣٩٦

لوجود العلّه المصحّحه له فى مورد خاصّ فى جميع الموارد بعينها، و هى كون الشىء مقدّمه للمطلوب النفسى الذى لا يحصل إلا بذلك الشىء، أمّا كون العلّه المصحّحه له فى بعض الموارد هذه فواضح، و أمّا وجودها فى جميع الموارد على حدّ سواء فلمساواه كلّ مقدّمه مع أختها فى جهه المقدميه، و هى مدخليتها فى وجود ذبيها بحيث لولاها لما حصل ذلك، و إذا صحّ ذلك فى جميع الموارد لتلك الحكمه يلزم (١) منه وقوعه فى جميعها ممّن التفت إلى تلك الحكمه، لأن كلّ حكمه مصحّحه لحكم تكون علّه لوقوع ذلك الحكم مع عدم المانع من الوقوع كما هو المفروض فى المقام بالضروره، لأنّ المقتضى لشىء مع عدم المانع منه علّه تامّه لوجوده، و لا يعقل تحقّق العلّه بدون المعلول، فيلزم من صحه ذلك وجوبه لذلك.

نعم لا يجب بيان ذلك الطلب باللسان، بل يصحّ التعويل فى إفهامه على العقل أيضا.

هذا، و إن شئت قرّر الوجه هكذا، لا ريب فى ثبوت الطلب على الوجه المذكور بالنسبه إلى بعض المقدمات، و وقوعه فيما ثبت وقوعه فيه ملازم لصحّته بالضروره، لاستحاله صدور القبيح من الشارع، فإذا ثبت صحّته فى ذلك المورد يلزم صحّته مطلقا، فيلزم وقوعه كذلك ممّن التفت إلى الحكمه المصحّحه لما تقرّر فى التقرير الأوّل.

و كيف كان، فلا نظنّ بأحد إنكار صحّته فى الجملة- بل وقوعه كذلك- و صحّته كذلك ملازمه (٢) لوجوبه لما مرّ بالنسبه إلى الملتفت، فهذا دليل على ثبوت الطلب الغيرى الفعلى التشريعى لمقدّمات (٣) الواجبات الشرعيه، لكون الأمر

١- فى الأصل: فيلزم ..

٢- فى الأصل: ملازم ..

٣- فى الأصل: بمقدّمات ..

ص: ٣٩٧

بذبيها من لا يتطرّق إلى حضرته احتمال الغفله، فيحصل به ما هو الغرض الأصلي من محلّ البحث.

و الحاصل: أنا نستكشف من ثبوت الطلب على الوجه المذكور بالنسبة إلى بعض المقدمات الشرعية ثبوته مطلقا، و هو المطلوب المهم. هذا.

و أما المتوسط من الوجوه: فهو الإجماع الذي ادّعاه بعض (١).

و قد أورد عليه: بعدم حجّيه الإجماع في المسألة الأصولية (٢).

و يدفعه: عدم الفرق في الاعتماد عليه - على تقدير ثبوته - بينها و بين المسألة الفرعية كما حقّق (٣) في محله.

و لو قيل في ردّ الاستدلال بالإجماع: إنّ المسألة عقلية، فلا- ينبغي الركون إليه فيها- حيث إنّ اعتباره إنّما هو لأجل كشفه عن رأى الرئيس و عن رضاه، و لا ريب أنه دخل لرضاه (٤) في المسألة العقلية، و أمّا رأيه فيها و إن كان على تقدير ثبوته كاشفا عن حجّيه ما رآه لعصمه عقله، إلّا- أنّ اتّفاق العلماء بمجرد لا- يكشف عن رأيه فيها- لكان أحسن، إلّا أنّه يتوجّه عليه أيضا: أنّ المقصود الأصلي في المقام إنّما هو إثبات وجوب مقدمات الواجبات الشرعية، و المطلوب المهمّ هو هذا، و هذا المطلوب شرعى لا غير، و طريق ثبوته قد يكون هو الشرع، و قد يكون هو العقل، و هذا المستدلّ لعله أراد إثباته بالأول، و يكون معقد الإجماع الذي ادّعاه هو وجوب مقدّمه الواجب شرعا الذي هو المطلوب، و لا ريب أنّ

١- القوانين: ١- ١٠٤، ورد فيه أن الأكثر احتجوا عليه بالإجماع، و ادّعى البعض ضروره.

٢- أورد عليه المحقّق القمّي [ره] في قوانينه: ١- ١٠٤: بعدم ثبوت حجّيه الإجماع في المسائل الأصولية.

٣- يحتمل في نسخه الأصل: كما حقّقنا ..

٤- كذا في الأصل، و يعنى: و لا ريب أنّ الرئيس لرضاه دخل ..

ص: ٣٩٨

اتّفاق العلماء على هذا المطلب يكشف عن رأى المعصوم و عن عدم رضاه بترك مقدّمه الواجب كسائر اتّفاقاتهم على سائر الأحكام الشرعية، و إنّما يرد ما ذكر على تقدير [كون] معقد الإجماع المذكور هو ثبوت الملازمه عقلا بين طلب شىء و بين طلب ما يتوقّف عليه.

هذا، لكن الإنصاف عدم سلامه الاستدلال عن المناقشه على هذا التقدير أيضا، لأنّه لمّا كان الطريق إلى ثبوت المطلوب المذكور لا ينحصر في الشرعى- بل للعقل مدخل فيه أيضا- فذلك يوهن استناد المجمعين على وجوب المقدّمه شرعا إلى ما وصل إليهم من صاحب الشرع لاحتمال أن يكون اتّفاقهم ذلك لاجتهادهم بسبب الدليل العقلى، بل لعله أظهر الاحتمالين.

قال دام ظلّه: و الظاهر أنّ مراد المستدلّ بالإجماع المذكور هو اتّفاق العقلاء كافّه، لا الإجماع المصطلح، فهو- على تقدير ثبوته كما هو الحقّ- كاشف عن حجّيه المدّعى، و هذا هو المعبر [عنه]- في لسان بعض من وافقنا في المدّعى- بالضروره (١)، ضروره أنه لم يرد منها ضروره الدين، لما يرى من الاختلاف في المقام، بل غرضه ضروره العقل و الوجدان، فافهم.

فمنها: ما عن أبي الحسين البصرى (٢) من أنه (لو لم تجب مقدّمه الواجب لجاز تركها، و حينئذ فإما أن يبقى وجوب ذبيها، أو لا، فإن بقي يلزم التكليف بما لا يطاق، و إلا يلزم (٣) خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا). انتهى.

١- المدعى هو المحقق الدوانى [ره] على ما جاء فى هدايه المسترشدين: ١٩٨.

٢- المعتمد فى أصول الفقه: ١- ٩٥- باب: فى الأمر بالشىء هل يدلّ على وجوب ما لا يتمّ الشىء إلا به، أم لا؟

٣- فى الأصل: فيلزم ..

ص: ٣٩٩

و مراده بقوله: (حينئذ) ليس و حين جواز الترك، إذ هو بمجرّده لا- يستلزم شيئا من المحذورين بالضروره، و لا- حين الترك مطلقا، فإنّه و إن كان يلزم منه ما ذكر إلا- أنّه مشترك الورود بين القولين، إذ على القول بوجوب المقدمه أيضا إذا ترك المكلف المقدمه و قوتها على نفسه بحيث لم يتمكّن منها بعده، فحينئذ إما أن يبقى التكليف بذبيها، أو يرتفع، فعلى الأوّل يلزم التكليف بما لا يطاق و على الثانى خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا، بل يعنى به أنّه حين جاز ترك المقدمه فتركها حال الجواز و لأجله، و ليس ذلك مشترك الورود بين القولين (١).

و مراده بقوله: (لجاز تركها) أنّه لجاز تركها كليّه، و هى بأن لا يوجد شيئا من أفراد ما هو مقدّمه للواجب، فإنّ حقيقه ترك المقدمه هو هذا، لا- تركها فى زمان مع التمكن منها فى آخر و إتيانها فيه، و وجه خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا أنّ مفروض البحث إنّما هو فى المقدمه الوجوديه الغير المتوقّف عليها وجوب ذبيها.

و بعبارة أخرى: الكلام فى مقدّمه يكون الواجب بالنسبه إليها مطلقا، فإذا فرض انتفاء وجوبه بانتفاء مقدّمه فرض إطلاقه بالنسبه إليها يلزم خروجه عن كونه مطلقا بالنسبه إليها و صيرورته مشروطا بوجودها، إذ لو لا الاشتراط لما انتفى الوجوب عنه بانتفائها. هذا.

و قد أجب عن الاستدلال بذلك بوجه:

الأوّل: أنا نلتزم بالشقّ الأوّل، و هو بقاء التكليف بالواجب حين تفويت

١- و بعبارة أخرى: لا- ريب فى أنّ نفس ترك المقدمه أمر ممكن بالحسّ، فهو لا يمكن أن يكون منشأ لاستلزام ذلك التالى المحال، و فى أنّ نفس الجواز أيضا لا يستلزم ذلك التالى، إذ بمجرّده لا يلزم امتناع ذى المقدمه، بل الذى يستلزمه هو الترك حال الجواز، و على وجه الجواز، فإنّه إذا كان ذلك مستلزما للمحال المذكور، فيقول المستدلّ: إنّّه لم ينشأ من نفس الترك، بل نشأ من الجواز، فهو محال. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٤٠٠

مقدمته، فإن امتناعه إنما صار باختياره، وهو لا ينافي الاختيار.

وفيه: أن هذه القضية- وهي أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار- وإن كانت مسلمة، لكنّها لا دخل لها بالمقام و بمدعى المجيب أصلا.

توضيحه: أن المتكلمين اختلفوا(1) في أن أفعال العباد هل هي باختيارهم، أو هم مضطرون إليها فعلا و تركا؟.

ذهب الأشاعره إلى الثاني محتجين بأن الفعل ما لم يجب لم يوجد، و ما لم يمتنع لم ينعدم و لا يترك، فإذا صار الفعل واجبا أو ممتنعا فليس شىء من إيجاده أو تركه باختيار العباد.

و احتجوا على وجوب الفعل إذا وجد: بأن الشىء لا- يمكن وجوده إلا- بوجود علته التامه، و معها لا- يمكن تركه، بل يجب وقوعه.

و على امتناعه عند تركه: بأن الشىء لا يترك و لا ينعدم(2) إلا مع انسداد جميع أبواب علته الوجود عليه، و معه يمتنع وجوده.

و ذهبت العدليه من الإماميه و المعتزله إلى الأوّل، و أجابوا عن دليل الأشاعره: بأن ذلك الوجوب و ذاك الامتناع إنما هما باختيار العبد، فإنهما قد تسببا من المبادئ الاختياريه له، و هو- أى الوجوب أو الامتناع بالاختيار- لا ينافي الاختيار، بل يؤكده.

و الحاصل: أن الفعل بالذات اختياري للعباد، و عروض الوجوب أو الامتناع باختياره لا يصيريه [واجبا أو] ممتنعا بالذات، بل معه أيضا ممكن بالذات

١- فى مسأله الجبر و الاختيار. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- مضى التنبيه منا فى أوائل هذا الكتاب تسامح علمائنا [رض] فى هذا البناء مع عدم صحّته فى مثل هذه الموارد، فراجع.

ص: ٤٠١

قد عرض له [الوجوب أو] الامتناع العرضى.

فإذا عرفت هذا فالمجيب عن ذلك المستدل هنا: إن أراد بذكر تلك القضية ما هو المراد بها هناك- و هو كون الفعل بعد تفويت مقدمته أيضا مقدورا بالذات- فهى لا تجديه فى شىء لتسليم المستدل بهذا الطلب، فإنه لم يرتب التالى على الامتناع الذاتى، و لا يدعى ذلك أصلا بل على العرضى الحاصل باختيار المكلف.

و إن أراد بها أن القدره على الواجب مع تفويت مقدمه باقيه على حالها و موجوده فعلا- فيكون المراد بالقضيه أن الامتناع بالاختيار لا ينافى بقاء القدره حال الامتناع، فيصحّ بقاء التكليف- فالضروره و الحسّ يناديان بفساده، فإننا نشاهد أنه لا يقدر عليه حينئذ.



هذا، مضافا إلى كونه تناقضا في نفسه، و إلى أنه لم يرد بها ما هو المقصود منها في محلّه.

و إن أراد أنّ كون الفعل مقدورا بالذات يصحّ بقاء الطلب له (١) حال امتناعه بالعرض و باختيار المكلف، فضروره العقل تنكره لامتناع طلب الغير المقدور و لو لعارض.

و الثاني (٢): ما ذكره صاحب المعالم (٣) - قدّس سرّه - من أنه بعد اختيار بقاء الوجوب أنّ المقدور كيف يكون ممتنعا؟! و الكلام إنّما هو في المقدور، و تأثير الإيجاب في قدره غير معقول.

و الظاهر أنه فهم من قول المستدلّ: (و حينئذ) حين جواز الترك، لا نفس

١- في الأصل: بقاء الطلب به ..

٢- الوجه الثاني من وجوه الأجوبه. [على ما في هامش المخطوطه].

٣- المعالم: ٦١. و عبارته المتن هي عبارته المعالم بأدنى تغيير.

ص: ٤٠٢

الترك، فلذا استوحش بأنّ المقدور كيف يكون ممتنعا؟! و قوله: (و تأثير الإيجاب في قدره) لعلّه أيضا قرينه عليه، لكن قد عرفت أنّ مراده ليس ما فهمه - قدّس سرّه -.

و الثالث: ما ذكره السلطان - قدّس سرّه - في حاشيته على المعالم (١) - بعد ما أورد على نفسه: بأنّ الامتناع من أيّ (٢) جهات كان (٣) يوجب قبح الطلب من الحكيم - من أنّ (أوامر الشارع للمكلفين ليس على قياس أوامر الملوك و الحكام الذين غرضهم حصول نفس الفعل و دخوله في الوجود لمصلحه لهم في وجوده، حتى إذا فات و امتنع حصوله كان طلبه سفها و عبثا، بل أوامر الشارع من قبيل أوامر الطبيب للمريض: أنّ اللائق بحاله كذا، (و إن فعل كذا كان أثره كذا) (٤)، و ان فعل بخلافه كان أثره بخلافه و هذا المعنى باق في جميع المراتب لا ينافيه عروض الامتناع بالاختيار للفعل، إذ بعد ذلك أيضا يصحّ (٥) أنّه فات عنه ما

١- و السلطان [قده] أيضا فهم من قول المستدلّ: في حين الترك كما لا يخفى. [منه عفا الله عنه].

٢- العبارة هنا منقوله عن حاشية السلطان [قده] بتصرّف و نصّ عبارته - كما في حاشيته [قده] المطبوعه في هامش المعالم: ٦١ - هي: [لا يقال: بعد تحقّق الامتناع عليه بأيّ جهه كان يقبح من الحكيم طلب حصول العلم و إيجاد منه. لأننا نقول: أوامر الشارع]

..

٣- كذا في الأصل و حاشية السلطان [قده] المطبوعه في هامش المعالم، أمّا في حاشيته [قده] المطبوعه مستقلة في ذيل [شرح معالم الدين] للمولى محمد صالح المازندراني [ره]: ٢٨٢ فالموجود: [كانت] ..

٤- كذا في الأصل، أمّا في حاشية السلطان [قده] على المعالم فبدون عطف بواو، و لا توجد هذه الجملة في حاشية السلطان [قده] المطبوعه في ذيل شرح المازندراني [ره] للمعالم.

٥- كذا في نسختي حاشية السلطان [قده]، أمّا في الأصل فهكذا: [.. يصحّ أيضا أن يقال] ..

هو اللاتق بحاله، و يترتب على ذلك الفوت (فوت) (١) الأثر العدى كان أثره، و ليس معنى كونه مكلفا (حينئذ) (٢) إلا هذا، و لا يتعلّق للشارع غرض بحصول (٣) ذلك الفعل و وجوده، حتى قيل (٤): إنّه لا يتصوّر حينئذ، و تحقيق المقام يقتضى بسطا (فى الكلام) (٥) عسى أن نأتى به فى رساله منفرده (٦)، و الله الموقّق (٧).

انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه: أنّ أوامر الشارع و إن لم تكن لوجود مصلحه فيما أمر به عائده إليه، كما فى أوامر السلطان و الحكّام، بل لمصلحه عائده إلى العباد، لكن عدم تعلّق غرضه بصدور المأمور به مطلقا ممنوع.

نعم المسلم منه أنّه لم يتعلّق غرضه به على نحو الإراده التكوينية التى لازمها وجوب الأفعال المأمور بها إذا تحققت من الله- سبحانه و تعالى-، فيلزم منها خروجها عن اختيار المكلفين و هى مرتبه من الإراده متعلّقه بصدور الفعل من العبد بحيث لو فرض كون جوارح العبد للمريد لما انفكت عن صدوره كما فى إرادته الشخص لفعل نفسه، حيث إنّها تقهر جوارحه على إيقاع ذلك الفعل، و تلك المرتبه ثابتة فى أوامر السلاطين و الحكّام، حيث إنهم لو فرض سلطانهم على جوارح المأمورين لما انفكت صدور ما أمروا به عن إرادته، إلا أنّ عدم استلزامها

١- هذه الزيادة من حاشيه السلطان [قده] المطبوعه فى هامش المعالم.

٢- أثبتنا هذه الزيادة من نسختى حاشيه السلطان [قده].

٣- فى نسختى الحاشيه: [لحصول]، لكن الصحيح ما أثبتناه من الأصل.

٤- كذا فى نسختى الحاشيه، أما فى الأصل فالموجود: [يقال] ..

٥- فى الأصل: [بسطا لما فى كلامه]، و ما أثبتناه موافق للنسختين.

٦- فى حاشيه السلطان [قده] المطبوعه فى ذيل شرح المازندراني [ره] للمعالم: مفرده ..

٧- معالم الدين هامش صفحه: ٦١، و شرح معالم الدين: ٢٨٢.

لذلك لعدم سلطانهم على جوارح المأمورين، و أمّا تعلّق غرضه به على نحو الإراده التشريعيه- و هى- مرتبه من الإراده أدون من التكوينية متعلّقه بالفعل من غير إلغاء (١) اختيار العبد و قدرته، بل تعلقت بصدوره منه عن اختياره- فلا مجال لإنكاره.

فيفارق أمر الشارع أمر (٢) السلطان و الحكّام من وجهين:

الأوّل: أنّ الداعى له فى أمرهم هى المصالح العائده إلى الأمر بخلاف الداعى إليه فى أمره تعالى.

و الثانى: أنّ الإراده المقرونة بالأمر بالنسبه إليهم تكوينيه، و بالنسبه إليه تشريعيه، و تشتركان فى كون كلّ واحد منهما طلبا

مولويا، لا- إرشاديا، و لا- إخبارا عن المصالح، فيبطل قياسه لأمر الشارع على أوامر الطبيب للمريض، لما عرفت من أنه ليس إرشاديا، سيما(٣) مع جعله أمر الطبيب من مقوله الأخبار عن الخاصية من المصالح و المفسد، كما ينادى به تفسيره له: بأن اللائق بحاله كذا، و أنه إن فعل كذا فأثره كذا.

فبالجملة: فبعد الإغماض عن فساد تفسيره لأمر الطبيب بما ذكر، نظرا إلى أنه من مقوله الطلب- و إن كان إرشادا- لا الإخبار، نقول:

إن كون أوامر الشارع من مقوله الإخبار عن خاصيات الأفعال يدفعه:

أولا- ظواهر أدلة التكليف، حيث إنها ظاهره في الطلب، فإرادته الإخبار منها مناف لظواهرها من غير قرينه عليه.

و ثانيا- الأدلة على ثبوت العقاب على مخالفته الأوامر الشرعية، إذ

١- الظاهر في الأصل: إلقاء ..

٢- في الأصل: لأمر ..

٣- كذا في الأصل، و الصحيح: و لا سيما، كما يصح بدون الواو، و أما [لا] فلا يجوز حذفها.

ص: ٤٠٥

لا معنى للعقاب على ارتكاب خلاف ما يصلح الفاعل إذا لم يكن هناك عصيان لله تعالى.

اللهم إلا- أن يتأول في تلك الأدلة بحملها على تجسم الأعمال، كما ورد به أخبار أيضا، بمعنى أن الأعمال السيئة تتجسم في الآخرة بصوره النار، فتأخذ عاملها، و الحسنه تتجسم بصوره الخلد و الحور و الرضوان، فينعم بها عاملها، فيكون الثواب و العقاب بهذين المعنيين من الخواص الذاتية للأفعال المترتبة عليها قهرا، و أوامر الشارع إخبار عن تلك الخاصيات.

لكن يدفعه- مضافا إلى منافاه ذلك لظواهر تلك بل لنصها- أن مذهب التجسم كاد أن يكون خلاف الضروره من المذهب لقله القائل به منا.

مضافا إلى عدم تماميه أدلته بحيث يحصل بها الاعتقاد بذلك، حتى تكون تلك قرائن صارفه لتلك الأدلة.

و ثالثا- أن أمر الشارع إذا كان معناه مجرد الإخبار عن خاصية ما تعلق به يصح(١) تعلقه بالمتنعات بالذات- أيضا- لعين ما ذكره المحقق المذكور من صدق أنه فات عنه ما هو اللائق بحاله، مع أنه لم يقل أحد بتعلق أمره بالمتنعات بالذات، فتأمل.

الرابع(٢): ما أفاد- دام ظله- من أن المستدل إن أراد ببقاء الوجوب بقاء الطلب- و هو الأمر- فنحن نلتزم بارتفاعه، بل لا يعقل بقاءه و لو حال التمكّن من ذى المقدمه، لأنه من الأمور الغير القارّه- بمجرد وجوده ينعدم- لكن لا- يلزم من ارتفاعه خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا و إلا يجري في جميع الواجبات المطلقة، إذ قبل ورود الأمر بها لا وجوب لها أصلا، و بعد

١- فى الأصل: فىصَحّ ..

٢- أى الرابع من الأجوبه على الأول من الوجوه الردية.

ص: ٤٠٦

يرتفع وینعدم، و كذا إن أراد به بقاء الحاله الطليه القائمه بنفس الطالب التى إذا جاءت فى قالب اللفظ یسمى طلبا و تحريكا و بعثا، لامتناع تعلقها و حصولها بالنسبه إلى الممتنع و لو بالعرض، و لا یلزم من ارتفاعها أيضا خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا لثبوت استحقاق العقاب على مخالفته، فإنّ تفويت مقدّمته بعد تنجز التكليف به مخالفه حكمیه له، و يستحقّ العقاب على هذه المخالفه، فثبوت استحقاق العقاب محقق لوجوبه المطلق و مثبت له، فلا یلزم خروجه عنه و إلاّ یجرى ذلك فى جميع الواجبات التى خالفها المكلف عصيانا، إذ بعد المخالفه لا شبهه فى ارتفاع تلك الحاله فلو لم یكن ثبوت استحقاق العقاب كافيا للزم خروجها عن كونها واجبات مطلقه و الخروج عنه إنّما هو إذا لم یكن هناك استحقاق عقاب أصلا، و أمّا معه فلا، بل ذلك یحقق إطلاق وجوبه بالنسبه إلى تلك المقدّمه الفائتة، و يؤكّده.

و الحاصل: أنّه یكفى فى عدم خروجه عن كونه واجبا مطلقا بقاء أثر الوجوب المطلق، و هو ثبوت استحقاق العقاب على ترك ذی المقدّمه المسبب من تركها.

الخامس: ما ذكره بعض من النقص بلزوم المحذور المذكور على تقدير وجوب المقدّمه و تركها المكلف عصيانا، فإنّه حیثئذ یصیر ذو المقدّمه ممتنعا، فحیثئذ إمّا أن یبقى التكليف ... إلى آخر ما ذكره المستدلّ. فما هو الجواب عن ذلك فهو الجواب عن المستدلّ على تقدير الجواز.

و قد یجاب عن ذلك: بإبداء الفرق بین التقديرین بأنّ امتناع ذی المقدّمه على تقدير جواز تركها إنّما هو بسوء اختیار الأمر المكلف - بالكسر - فإنّه إذا جوّز تركها فتركها المكلف لم یصدر (١) منه فى هذا الترك معصیه، بل إنّما

١- فى الأصل: فلم یصدر ..

ص: ٤٠٧

فعل فعلا جائزا مرخصا فيه من المولى، فامتناعه مسبب من تجویزه تركها، و حیثئذ لا یصحّ العقاب على ترك ذی المقدّمه.

هذا بخلاف تقدير وجوبها، فإنّ الامتناع المذكور حیثئذ إنّما هو بسوء اختیار المكلف - بالفتح - فیجوز بقاء التكليف بمعنى ثبوت استحقاق العقاب.

و بعبارة أخرى: إنّ المفروض أنّ ترك المقدّمه علّه تامّه لترك ذیها، فإنّ معنى المقدّمیه هو هذا، أعنى كون تركها علّه لترك

ذبيها، فتجوز الشارع لتركها مستلزم لجواز ترك نفس الواجب، إذ لا يعقل تجوز ارتكاب عله شىء و النهى (١) عن معلوله الذى لا ينفك عنه عقلا، بل هذا التجوز عباره أخرى عن تجوز ترك الواجب، فلا يعقل هنا استحقاق العبد للعقاب على ترك الواجب.

هذا بخلاف تقدير إيجابه للمقدمه و نهيه عن تركها لبقاء وجوب ذى المقدمه حينئذ بحاله، فيصح العقاب على تركه المسبب من سوء اختيار العبد.

هذا، لكن الإنصاف عدم استقامه هذا الجواب، لما ذكره بعض الأفاضل المحققين (٢) مما حاصله بتوضيح منّا:

أنّ كون إيجاب المقدمه مصححا للعقاب على ترك ذبيها، و كذا كون عدم وجوبها موجبا لقبه كلاهما ممنوع، بل المصحح له إنّما هو ترك الواجب مطلقا (٣) مع التمكن من الإتيان به بعد تعلق التكليف به، و هذا المناط متحقق فى المقام على التقديرين، إذ لا ريب أنّ عدم إيجاب المقدمه ليس معناه المنع من إيجادها، و ليس مستلزما له أيضا، بل مراد القائل بعدم وجوبها أنّه ليس فى المقدمه

١- كذا فى الأصل، و الأصحّ: مع النهى ..

٢- و هو المحقق صاحب الفصول [ره] فى كتابه: ٨٥.

٣- قولنا: (مطلقا) إشاره إلى أنّ تركه الحكمى أيضا- الحاصل بترك المقدمه- سبب لاستحقاق العقاب. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٤٠٨

جهه موجه لها.

و بعباره أخرى: إنّ مراده أنّ المقدمه معناها ما يتوقّف عليه حصول الواجب، و لا يلزم من وجوب الواجب وجوب هذا العنوان، فإذن لا شبهه أنّ عدم وجوب عنوان ما يتوقّف عليه الواجب ليس معناه الإذن فى ترك ذلك العنوان من حيث أدائه إلى ترك الواجب، و لا مستلزما له.

أمّا على القول بجواز خلوّ الواقعه عن الحكم فواضح، إذ عليه ليس له حكم آخر غير الوجوب- أيضا- أصلا حتى الإباحه، بل الثابت للشىء المذمى صار مقدمه للواجب إنّما هى الإباحه بالنظر إلى ذاتها لا بالنسبه إلى هذا العنوان العارض عليه، بل هذا العنوان خال عن الحكم مطلقا، فلا يلزم من نفي الوجوب إثبات الإباحه أصلا.

و أما على القول بعدم جواز خلوّ الواقعه عن الحكم فلائذ اللازم- حينئذ- من نفي الوجوب عن عنوان المقدمه إنّما هو ثبوت الإذن فى ترك نفس ذلك العنوان من حيث هو- مع قطع النظر عن كون تركه سببا لترك الواجب- بمعنى أنّ غرض الأمر أنّه يجوز ترك ما يتوقّف عليه الواجب فى نفسه، بمعنى أنّ غرضه إنّما هو حصول الواجب كيف ما اتفق، و لم يتعلّق طلبه بمقدمته أصلا، بل أراد نفس الواجب و إيجادها من المكلف المتمكّن منه، سواء أتى به المكلف بتوسيط المقدمه أو بدونها لو فرض إمكانه.

و الحاصل: أنه طلب نفس الواجب مع قطع النظر عن مقدّمته- بما هي مقدّمه له- حال تمكّن المكلف من امتثاله كما هو المفروض، فاللازم منه جواز ترك المقدّمه في نفسها، و أما تركها من حيث كونه سببا لترك الواجب فهو ليس مأخوذا في مفهوم المقدّمه، بل المأخوذ فيه هو توقّف وجود الواجب عليها لا غير، فإنّ ترك المقدّمه بتلك الحثيه حقيقه عباره أخرى عن ترك نفس الواجب، فإنّه مفهوم منتزع من تركه، لكونه مأخوذا من حثيه تركه، فتجويزه حقيقه تجويز

ص: ٤٠٩

لترك الواجب (١).

و الحاصل: أنّ تجويز ترك الواجب له عبارتان: إحداهما أن نقول صريحا:

يجوز لك ترك الواجب، و أخراهما: أن نقول: يجوز تلك ترك ما يؤدّي تركه إلى تركه من حيث كونه مؤديا إليه، فإذا لم يكن معنى عدم إيجاب المقدّمه الإذن في تركها من حيث أداء تركه إلى ترك الواجب و لا مستلزما له، بل غايه ما يلزم منه على القول المذكور ثبوت الإذن في تركها في نفسها مع قطع النظر عن هذه الحثيه، فلم يكن الامتناع باختيار الأمر، بل باختيار المأمور، إذ الأمر قد أراد منه الواجب حال تمكّنه من الإتيان به، مع عدم منعه عن مقدّمته، فهو متمكّن من امتثاله فتركه المقدّمه حينئذ إقدام على مخالفه التكليف بالواجب لكونه علّه لتركه و معصيه حكميه له، فيستحقّ العقاب حينئذ كصوره وجوب المقدّمه.

و بالجملة: الامتناع في الصورتين مستند إلى سوء اختيار المكلف.

و من هنا ظهر ما في كلام بعض المحقّقين من المتأخّرين (٢)، حيث إنّه زعم:

أنّ عدم جواز ترك المقدّمه- من حيث أدائه إلى ترك ذبيها- هو معنى وجوبها الغيرى.

و توضيح ضعفه: أنك قد عرفت أنّ تجويزه على هذا الوجه عباره أخرى عن تجويز ترك نفس الواجب، فيكون معنى المنع عنه هو وجوب نفس الواجب لا وجوب مقدّمته، فالالتزام بعدم جواز ترك المقدّمه من حيث كونه مؤديا إلى ترك

---

١- فإنّ الحكم إذا ثبت لشيء بحثيه مأخوذه من شيء آخر، يكون موضوعه حقيقه هو ذلك الشيء الآخر. و إن شئت قلت: إذا ثبت حكم لشيء متقيدا بحثيه فالموضوع تلك الحثيه، فإذا فرض كونها منتزعه من شيء آخر فالموضوع حقيقه هو ذلك الشيء الآخر. لمحزّره عفا الله عنه.

٢- و هو الشيخ محمد تقى - قده- على ما في هامش المخطوطه، و ذلك في هدايه المسترشدين: ٢٠٥ ٢٠٦.

ص: ٤١٠

الواجب ليس عين وجوبها الغيرى و لا مستلزما له.

و كيف كان فغايه ما قيل أو يقال- على تقدير عدم وجوب المقدمه:-

أنه إذا جاز تركها فلا يعقل استحقاق العقاب على تركها، فإذا تركها المكلف لم تعقل (1) معصيه في هذا الترك، و ليس هذا الترك أيضا معصيه لنفس ذى المقدمه، فإنها إنما تتحقق بتركه في تمام وقته المضروب له شرعا، فهي إنما تتحقق بمخالفه التكليف به في آخر وقته الذى [هو] بمقدار فعله، فهو حين تركه لها لم يصدر منه معصيه لا بالنسبه إلى المقدمه من حيث هي لعدم وجوبه نفسا بالفرض، و لا- بالنسبه إلى ذبيها لتوقف تحققها على مجيء آخر الوقت مع بقاء الأمر فيه، و إذا تركها فصار الواجب ممتعا في حقه في آخر الوقت فلا- يعقل توجه الأمر و الطلب إليه و لا- بقاؤه في ذلك الزمان، فلم يتحقق منه معصيه بالنسبه إلى نفس الواجب لعدم الأمر به حينئذ.

فبالجمله: فعلى تقدير عدم وجوب المقدمه لا يصدر منه ما يوجب العقاب أصلا من المعصيه، فلا وجه لاستحقاقه للعقاب، مع أنه خلاف الضروره من الدين، فثبوت استحقاقه كاشف عن وجوب المقدمه.

و مجمل الجواب عنه:

أولا- بالنقض بلوازم الواجب لعدم وجوبها بالاعتراف من كل أحد، فلا حرج في تركها، فإذا تركها فلا ريب في امتناع الواجب، ضروره امتناع أحد المتلازمين بتفويت الآخر، فمقتضى ما ذكره عدم العقاب هنا أيضا، و هو خلاف الضروره، فما هو الجواب عن ذلك فهو الجواب عما ذكره.

و ثانيا- بالحل بأن الموجب لاستحقاق العقاب ليس منحصرًا في العصيان الحقيقى، حتى يقال: إنه حين ترك المقدمه لم يتحقق، و بعده لا أمر، بل كما أنه

١- فى الأصل: فلم يعقل ..

ص: ٤١١

موجب له كذلك العصيان الحكمى موجب له، و هو فعل ما يمتنع معه امتثال الواجب فى وقته، و نحن نسلم بانتفاء (1) الأول، و نقول بثبوت الثانى على التقديرين (2)، فإن امتناع امتثال الواجب بترك المقدمه لازم قهرى عقلى غير متوقف على وجوب المقدمه بالبديهه و بالحس، فإذا تحقق العصيان الحكمى على كلا التقديرين فاستحقاق العقاب على الواجب مطلقا ثابت و ان لم يبق الطلب له (3) بعد ترك المقدمه- كما مر- لكن هذا الأمر باق لا يرتفع، و لا يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه كذلك.

و الحاصل: أن استحقاق العقاب إنما هو للعصيان الحكمى للواجب الموجب لاستحقاق العقاب ببناء العقلاء كآفه، و لا دخل لوجوب المقدمه فى ذلك أصلا، و ليس الامتناع على تقدير جوازها من الأمر قطعًا، لما عرفت من أن جوازها على القول به إنما هو بالنظر إلى ذاتها، و أمّا جواز تركها من حيث أداؤها إلى ترك الواجب فلا، فإنه عباره أخرى عن جواز ترك الواجب- كما عرفت- فليس معنى عدم جواز تركها من هذه الحثيه الالتزام بوجوبها الغيرى- كما مر تخيله من بعض المحققين (4)- بل معناه وجوب نفس الواجب الذى هو ذو المقدمه.

و لعلّ منشأ ذلك التخيل ما رآه من بيان مرادهم من تعريف الواجب- بما يستحقّ تاركه الذمّ و العقاب بعد الإيراد عليهم بعدم شموله للواجب الغيرى- بأنّ المقصود (٥) كون الواجب سببا لاستحقاق الذمّ و العقاب و لو لم يكن الذمّ

١- فى الأصل: نسلم انتفاء ..

٢- أى على تقديرى وجوب المقدمه و جوازها.

٣- فى الأصل: الطلب به ..

٤- و هو المحقق التقى [ره] فى هدايته، و قد مرّ آنفا.

٥- و قولنا: (بأنّ المقصود). إلقاء تبصره لتفسير قولنا: (بيان مرادهم) .. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٤١٢

و العقاب على نفسه، فيشمل الواجب الغيرى، حيث إنّ تركه سبب لاستحقاقهما، فلاجل ذلك لَمّا رأى ما نقلنا عن بعض الأفاضل- من حكمه بثبوت استحقاق العقاب على الواجب بتفويت مقدّمته المؤدّى إلى امتناعه على القول بجوازها- زعم (١) أنّ مراده: أنّ ترك المقدمه من حيث هو سبب لاستحقاق العقاب فيكون هذا معنى وجوبها الغيرى، و لم يلتفت إلى أنّ غرضه أنّ تركها- من حيث كونه عصيانا حكما للواجب- سبب له كما مرّ بيانه بما لا مزيد عليه، فتدبّر.

هذا مضافا إلى النقص عليه بلوازم الواجب الملازمه له (٢) فى الوجود، كاستدبار الجدى بالنسبه إلى استقبال القبلة، حيث إنّ تركه سبب لترك الاستقبال الواجب و لاستحقاق العقاب، مع أنّه لا قائل بوجوب اللوازم كما مرّت الإشارة إليه، فلا تغفل.

السادس: ما ذكره بعض أفاضل المتأخرين (٣) من أنّ مؤدّى الدليل المذكور مؤدّى إلى الدور، و لم يبين وجهه كماله و كأنّه زعم: أنّ مراد المستدلّ أنّه يشترط فى صحّحه إيجاب شىء إيجاب مقدّمته أوّلا، ثمّ إيجاب نفس ذلك الشىء، لثلاث- يلزم التكليف بما لا- يطاق، مع أنّ وجوب المقدمه من توابع وجوب ذيهما يحصل بعد حصوله، فيكون ذلك دورا لتوقّف وجوب الواجب على وجوب ما يتوقّف وجوبه على وجوبه.

١- فى الأصل: فزعم ..

٢- فى الأصل: معه ..

٣- و هو صاحب الفصول- قدّه- على ما فى هامش المخطوطه، راجع الفصول: ٨٥ عند قوله: (و أيضا وجوب المقدمه من لوازم وجوب الواجب و توابعه المتوقّفه عليه بالضروره، فلا يكون ممّا يتوقّف عليه وجوب الواجب ... و إلا لكان دورا) ..

ص: ٤١٣

لكن الإنصاف اندفاعه: بأنّ مراده: أنّه لا بدّ من إيجاب المقدمه عند إيجاب ذيهما و لو كان وجوبهما متقارنين فى الزمان، لا أنّه لا بدّ من إيجابها أوّلا- ثمّ إيجاب ذيهما، فمعنى ذلك إنّما هو التلازم بين وجوب الواجب و بين وجوب مقدّمته و عدم انفكاك أحدهما عن الآخر، و هذا غير التوقّف كما لا يخفى.



و منها: ما عن المحقق السبزواری فی رسالته المعموله فی هذه المسأله:

من أنه لو لم تجب المقدمه لزم أن لا يكون تارك الواجب المطلق عاصيا مستحقا للعقاب أصلا، لكن التالي باطل، فالمقدم مثله.

و أمّا الملازمه فلأنه إذا أوجب الشارع الحجّ و لم يوجب طي المسافه- مثلا- فترك المكلف الحجّ بترك طي المسافه، فهو لو كان مستحقا للعقاب فإما أن يكون زمن الاستحقاق هو زمان ترك المشي، و إما أن يكون زمان فعل الواجب نفسه، و هو في الحجّ يوم النحر، لا سبيل إلى شىء منهما:

أمّا الأول: فلعدم صدور عصيان منه بعد يستحقّ به العقاب، لأنه حينئذ لم يصدر عنه إلا ترك المقدمه، و لا يعقل كونه سببا لاستحقاقه لفرض جوازه.

و أمّا الثاني: فلعدم الأمر بالواجب بعد امتناعه في وقته بسبب ترك مقدمته، فلا يعقل تحقّق العصيان بالنسبه إليه في ذلك الزمان لانتفاء العصيان.

و أمّا بطلان التالي فبديهى لا حاجة له إلى دليل.

هذا ملخص كلامه- قدس سرّه- و هذا الدليل عين الدليل السابق المحكى عن أبى الحسين حقيقه، إلا أنّ التباين بينهما إنّما هو بأنّه- قدس سرّه- لم يتردّد في لازم عدم وجوب المقدمه كما صنعه أبو الحسين، بل اختار- على تقدير-

ص: ٤١٤

الشقّ الثاني من شقّي الترديد المذكور ثمّه، و هو انتفاء الوجوب.

و الجواب عنه قد علم مما مرّ في الوجه السابق، و إن شئت توضيحه فنقول:

إنّا نختار استحقاق العقاب في زمان ترك المقدمه على تقدير جوازها، فإنّ ترك المقدمه و إن [كان]- في حدّ نفسه- جائزا بالفرض، لكنّه لما كان تاركا حكما للواجب المنجز عليه المتعلّق به حال تمكّنه منه لتمكّنه من مقدمته بالفرض، إذ المفروض أنّه تركها اختيارا، فيكون سببا لاستحقاق العقاب على ترك الواجب الآن ببناء العقلاء كافّه، ألا ترى أنّه إذا أمر مولى عبده بشىء ففوّت العبد مقدمته على نفسه- بحيث امتنع به امتثال الواجب عليه في وقته- لا يتوقّفون العقلاء (١) في استحقاقه للذمّ و العقاب في زمان ترك المقدمه من غير انتظار (٢) إلى مجىء زمان الواجب.

و بالجمله: فلا- ينبغى الارتياب في تحقّق ترك الواجب حكما بترك مقدمته و لو على تقدير جوازها، و لا- في كونه سببا لاستحقاق الذمّ و العقاب من حينه، فلا- يلزم على تقدير جوازها عدم تحقّق العصيان و استحقاق العقاب على ترك الواجب المطلق.

هذا مضافا إلى النقض عليه بلوازم الواجب، فإنّه كما يمتنع الواجب بتفويت مقدمته، كذلك يمتنع بتفويت ما يلازمه في الوجود،

- ١- يصح ما في المتن على لغة قليلة، و على اللغة المشهورة يكون صحيح العبارة هكذا: لا يتوقف العقلاء ..
- ٢- قال- دام ظلّه- بالفارسيه: بجهت اينكه حضور زمان واجب چيز تازه از برای ايشان ... نمی آورد با اينكه انتظار او را داشته باشند بلکه واجب الآن در حکم متروک شد بحيثی که ديگر نخواهد.

ص: ٤١٥

بوجوب اللوازم، فما هو الجواب عنها فهو الجواب عن المقدمه على تقدير جوازها، فإنّ دفع الإشكال ثمه بأن سبب العقاب هو ترك الواجب حكما فليقل به هنا أيضا.

و لقد أجاد المحقق الخوانساري في مقام ردّ هذا الوجه و إن اختار أنّ استحقاق العقاب إنّما هو في زمان نفس الواجب، حيث قال ما هذا لفظه- على ما حكى عنه:- (و فيه نظر أما أولا- فبالنقض: فإنّه قد تقرّر في محله أنّ كلاً من طرفي الممكن لم يتحقّق ما لم يصل حدّ الوجوب في الواقع، و على ما ذكر من أنّ الامتناع و لو كان بالاختيار ينافي العقاب يلزم أن لا يصحّ العقاب على ترك أو فعل أصلا.

و الفرق بين حصول الامتناع في ذلك الآن الّذي تعلّق التكليف بالفعل فيه و بين حصوله في الآن السابق عليه تحكّم محض، إذ الإمكان الّذي هو شرط التكليف إنّما يعتبر في زمان كلّ ما ييجاد الفعل فيه لا في زمان آخر، و انتفاؤه في ذلك الزمان حاصل في صورتين بلا تفرقه، على أنّ كلّ ما يتحقّق في زمان فلزوم امتناعه حاصل في الأزل بناء على قاعده الترجيح بلا مرجح، و أنّ الشئ ما لم يجب لم يوجد، و لزوم التسلسل أو القدم مدفوع في محله.

و أما ثانيا- فبالحلّ: باختيار أنّ استحقاق العقاب في زمان ترك الحجّ و موسم المعلوم.

قوله: الحج ممتنع بالنسبه إليه، فكيف يكون مستحقاً للعقاب بترکه؟

قلنا: امتناعه إنّما نشأ من اختيار سبب العدم، و مثل هذا الامتناع لا ينافي المقدوريّه).

و الحاصل: أنّ القادر هو الّذي يصدر عنه الفعل، بان يريد الفعل، فيجب حينئذ الفعل، أو لا يريد، فيجب حينئذ الترك و الوجوب الّذي ينشأ من الاختيار لا ينافي الاختيار، و لا فرق بين أن يكون الوجوب ناشئا من اختيار

ص: ٤١٦

أحد طرفي المقدور أو من اختيار سببه.

قال المحقق الطوسي في التجريد في جواب شبهه النافين لاستناد الأفعال التوليدية إلى قدرتنا و اختيارنا: من أنّها لا يصحّ وجودها و عدمها متّيا، فلا- تكون مقدوره لنا: (و الوجوب باختيار السبب لا-حق) (١) كيف و لو كان الوجوب باختيار السبب منافيا

للمقدوريه لزم أن لا يكون الواجب تعالى بالنسبه إلى كثير من أفعاله قادرا- تعالى عن ذلك- لما تقرّر من أنّ الحوادث اليوميّه مستنده إلى أسباب موجوده مترتبه منتهيه إليه تعالى. انتهى كلامه.

و لا- يذهب عليك: أنّ ما ذكره المحقّق المذكور يوهّم جواز التكليف بالممتنع بواسطه الاختيار، كما استفاد منه بعض من لم تسلّم فطرته عن الاعوجاج، بل المذكور في الجواب هو التحقيق الذي لا محيص عنه من جواز العقاب على نفس المأمور به من دون مدخليه أمر، و امتناعه في ذلك الوقت لا يضرّ في العقاب على تركه بعد استناد الترك إلى اختياره، و كذا ما أفاده المحقّق الطوسي صريح فيما ذكرنا.

نعم قوله: (و مثل هذا الامتناع لا ينافي المقدوريه) بظاهره يوهّم اتّصاف المورد بالمقدوريه بعد الاختيار إلا أنّ من المقطوع من حال ذلك العلامه أنّ مراده المقدوريه حال الصدور. هذا.

و منها: ما عن المحقّق السبزواري أيضا بتوضيح منا: من أنّه لو لم تجب المقدمه: فإنّما أن يكون الطلب المتعلّق بذاتها متعلّقا به مطلقا حتى على تقدير عدم المقدمه، و إمّا ان يكون متعلّقا على تقدير وجودها، ضروره أنّ الطالب لشيء إذا التفت إلى الأمور المغايره لمطلوبه فلا يخلو حاله من أنّه إمّا أن يطلبه مطلقا

١- تجريد الاعتقاد: ٢٠٠، و راجع شرح التجريد للعلامه [ره]: ٣٤٠، و شرح تجريد العقائد للقوشجي: ٣٤٨. و لم نجد فيها تمام العبارة.

ص: ٤١٧

- و على جميع تقادير تلك الأمور من تقدير وجودها و تقدير عدمها-، و إمّا أن يطلبه على تقدير وجودها، لكن التالي باطل بكلا قسميه:- أمّا الأوّل: فلكونه تكليفا بغير المقدور، إذ يمتنع إيجاد الفعل حال عدم مقدمته، و أمّا الثاني: فلاستلزامه انقلاب الواجب المطلق إلى المشروط، حيث إنّ الكلام إنّما هو في المقدمات الغير المتوقّف عليها وجوب ذيهما، و لا يزم ذلك انتفاء العقاب على تركه بترك مقدمته لعدم وجوب الواجب عليه قبل وجود المقدمه، فلا يكون تركه منشأ للعقاب، و لا عقاب على ترك المقدمه أيضا لعدم وجوبها بالفرض، و هذا خلاف الضروره، ضروره ثبوت استحقات العقاب حينئذ- فكذا المقدم.

قال: (و إنّما قيدنا الأمور التي يلتفت إليها الطالب حين طلبه بالمغايره احترازا عن الأجزاء).

و هذا الدليل حقيقه عين ما مرّ من أبي الحسين كما لا يخفى، و عين الدليل السابق منه- قدّس سرّه-

و الجواب عنه: أوّلا- بالنقض بأجزاء نفس الواجب التي أخرجها بقيد المغايره، لعدم الفرق بينها و بين المقدمات الخارجيه من حيث مدخليتها في وجود الواجب، و كون عدمها سببا لانعدامه، فنقول: إن وجوبه بالنظر إلى تقديري وجودها و عدمها: إمّا مطلق، أو مشروط بوجودها:

فعلى الأوّل يلزم التكليف بما لا يطاق.

و على الثانى يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا فما هو الواجب عن هذا فهو الجواب عن ذلك.

و ثانيا- بالنقض بلزوم المحذور المذكور على تقدير وجوب المقدمه أيضا، فإنّ منشأه إنّما [هو] دوران الأمر بين تعلّق الجواب بالفعل مطلقا بالنسبه إلى تقديرى وجود المقدمات و عدمها و بين تعلّقه به على تقدير وجودها، فما هو الجواب عنه فهو الجواب لنا.

ص: ٤١٨

و ثالثا- فلا بدّ ذلك لو تمّ لكان مستلزما لنفى الواجب المطلق و نفي العقاب على ترك الواجبات رأسا، مع أنّه لا يقول به، و لا دخل له بثبوت وجوب المقدمه أصلا.]

و رابعا- أنّه لو تمّ لاستلزم عدم صحّته تكذيب الإخبار عن الأمور المستقبليه.

و التالى باطل بالضروره، فكذا المقدم.

و أمّا الملازمه فلا بدّ لـ فرق بين الإنشاء و الإخبار من حيث كون الأمر فى مؤدّى كلّ منهما بالنسبه إلى الأمور المغايره لمتعلقاتهما منحصرافى أحد الشقّين المذكورين من الإطلاق و التقييد، فمن أخبر: بأنّى أشتري اللحم غدا، يعلم (١) أنّ مراده ليس اشتراء اللحم على تقدير عدم المقدمات لأول إخباره حينئذ إلى الإخبار عن الممتنع، فلا بدّ أن يكون مراده اشتراءه على تقدير وجودها، و لا ريب أنّه على تقدير وجودها يحصل الاشتراء البتّه، فإذا جاء الغد و لم يشتري اللحم فهو ليس إلّا لفقد شىء من مقدماته، و لا أقلّ من كونه هى الإراده، فلازم ما ذكره عدم صحّته تكذيبه حينئذ، لأنّه لم يرد اشتراءه على تقدير فقد مقدماته، بل على تقدير وجود مقدماته.

هذا كلّ بطريق النقض.

و أمّا الجواب عنه بالحلّ فتحقيقه: أنّنا نختار الشقّ الأوّل، و هو الطلب على كل من تقديرى وجود المقدمات و عدمها، و لا محذور فيه، إذ الكلام فى المقدمات الوجوديه المقدوره للمكلف الصالحه لإطلاق الوجوب بالنسبه إليها، و لا يلزم منه التكليف بغير المقدور لفرض قدره المكلف على إيجاد المقدمات، و أنّ تركها ليس إلّا باختياره، فعليه أن لا يتركها حتّى يمتثل الواجب المنجّز عليه.

١- فى الأصل: فيعلم.

ص: ٤١٩

و إن أراد من تقدير عدمها تفويت المكلف إيّاها بحيث لا يتمكّن منه بعده، فنقول: نحن نسلم ارتفاع الطلب به حينئذ مع ثبوت استحقاق العقاب لتركه الواجب و عصيانه الحكمى - كما مرّ - فارتفاع الطلب حينئذ لم يوجب خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا لثبوت أثره، و هو استحقاق العقاب.

و بالجمله: الطلب المتعلق بشىء إنما يكون على تقدير التمكن من مقدماته، لا على تقدير وجودها، و المفروض حصول التمكن للمكلف، فتفويته مقدماته بعد تمكنه عصيان لذلك التكليف، لا موجب لخروجه عن الوجوب المطلق.

و بذلك يندفع الإشكال عن الإخبار عن الأمور المستقبله أيضا، فإنَّ اشتراء اللحم - مثلا - إنما هو على تقدير التمكن من مقدماته، فإذا لم يشتر اللحم فى الغد مع تمكنه منه فصحة تكذيبه إنما هو لذلك، لا نقول: إنَّ القائل يقصد هذا التقييد، بل مرادنا أنَّ هذا التقييد إنما يثبت من قبل العقل و لو لم يلتفت القائل إليه، فهذا الاعتبار لكون (1) قوله: (أشترى اللحم غدا) فى قوه قوله:

(أشترىه غدا مع تمكنى من مقدماته)، فإذا جاء الغد و لم يشتره مع تمكنه منه فقد كذب، فيصح تكذيبه لذلك حينئذ، فتدبر.

و أجاب - دام ظلّه - عن الدليل المذكور بنحو آخر أيضا، و تقريره:

أنَّ إطلاق شىء بالنسبه إلى تقديرين أو تقييده بأحدهما، إنما يصح فيما إذا كان كل من التقديرين من أحوال ذلك الشىء بحيث يمكن حصوله على أى منهما، بأن يكون هو قد يحصل بهذا، و قد يحصل بذاك كما فى الرقبه - مثلا - بالنسبه إلى تقديرى الإيمان و الكفر، فإنها يمكن حصولها مع كل منهما، فيصح

---

١- فى الأصل: « يكون » أو « يكون ».

ص: ٤٢٠

إطلاقها بالنسبه إليهما، كما يصح تقيدها بواحد منهما، لكن هذا غير متأث فى المقام، فإن وجود الواجب الذى تعلق به الطلب لا يمكن حصوله على كل من تقديرى وجود مقدماته و عدمها، بل حصوله ملازم عقلا لوجودها، و تقدير عدمها حقيقه إنما هو تقدير عدم نفس الواجب لامتناع وجوده حينئذ، فإذا لا يعقل أن يعتبر وجود الطلب عند تعلق الطلب به مطلقا بالنسبه إلى التقديرين، و هكذا الكلام فى سائر اللوازم و الملزومات التى ما نحن فيه منها، و كذا فى كل متلازمين فإنه لا يعقل إطلاق أحدهما بالنسبه إلى تقديرى وجود و عدم الآخر لما مرّ، فإذا لم يصلح الفعل لاعتبار إطلاقه بالنسبه إلى تقدير عدم مقدماته فلا يعقل اعتبار تقييده بتقدير وجودها أيضا، فإنه إنما هو لأجل دفع توهم الإطلاق، و هو مقطوع بعدم لرجوعه حقيقه إلى طلب الشىء على تقدير عدمه أيضا، و هو غير معقول.

هذا كله فى نفس الفعل الواجب، و أمّا الطلب المتعلق به فيمكن فيه كل من الإطلاق و التقييد بالنسبه إلى تقديرى وجود المقدمات و عدمها، فإنه يمكن حصوله على كل منهما، فإن قيّد بتقدير وجودها يصير الوجوب مشروطا بوجود المقدمات، و [إن] أطلق فيكون مطلقا بالنسبه إلى المقدمات حاصل قبل وجودها و حصولها من المكلف مع تمكنه منها، فإذا علم ذلك فنقول:

إن أراد المستدل اعتبار الإطلاق و التقييد بالنسبه إلى نفس الفعل المأمور به فقد ظهر فساده.

أقول: مع أنه على تقدير تقييده بتقدير وجود المقدمات لا يكون ذلك مستلزما لصيروره الوجوب مشروطا، بل هو حينئذ أيضا

مطلق إلا أن متعلقه مقيد.

و إن أراد اعتبارهما بالنسبة إلى نفس الطلب فنختار إطلاقه بالنسبة إلى التقديرين، بمعنى أنه متعلق بالفعل و متوجه إلى المكلف سواء كان المكلف قد أوجد مقدماته، أو لم يوجد منها شيئاً.

ص: ٤٢١

و بعبارة أخرى: إنه متوجه إليه بعد حصول التمكن له من مقدمات الفعل و إن لم يفعلها بعد، و إذا فوّت بعد ذلك شيئاً من المقدمات بسوء اختياره يرتفع ذلك الطلب لعدم قابلية المحلّ حينئذ لبقائه لفقد التمكن، لا لعدم وجود المقدمات مع ثبوت استحقاق العقاب حينئذ- إمّا في زمان ترك المقدمه أو في زمان فعل الواجب على اختلاف القولين- فلم يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه كذلك، حتى ينفي استحقاق العقاب، و ليس معنى الواجب المطلق إلا هذا، أعنى ما يكون الطلب به متعلقاً مع تمكّن المكلف منه و لو لم يأت بعد بمقدماته الوجودية، و مرتفعاً عنه بعد رفع التمكن، و موجبا لاستحقاق العقاب إذا كان رفعه بسوء الاختيار، و هذا بعينه موجود في المقام.

هذا، و مما حقّقنا- من عدم جواز اعتبار إطلاق وجود الشئ ء أو تقييده بالنسبة إلى تقديري وجود ملزوماته أو لوازمه و عدمها، و أنّه مختصّ بنفسه في تقدير وجودها- يتضح الحال في الإخبار عن فعل شئ ء في المستقبل.

و توضيحه: أنّ وجود المخبر به لا يعقل فيه الإطلاق و التقييد بالنسبة إلى تقديري وجود مقدماته و عدمها، لكن نفس الإخبار ليس متقيّداً بتقدير وجودها، بل بالتمكّن منها و لو لم توجد بعد، فقوله: (افعل غدا كذا) في قوه (أفعل مع التمكن منه) فإذا جاء الغد و لم يفعل مع تمكّنه من مقدماته و تركه بترك مقدماته يصحّ (١) تكذيبه لذلك.

هذا خلاصه ما أفاده- دام ظلّه.-

و منها: ما ذكره بعضهم من أنّه لو لم تجب المقدمه لجاز التصريح بجواز

١- في الأصل: فيصحّ ..

ص: ٤٢٢

تركها.

و التالي باطل، فالمقدمه مثله.

أمّا الملازمه فلأن انتفاء الوجوب إمّا بانتفاء فصله، و إمّا بانتفاء جنسه، و على التقديرين يجوز الترك مع انتفائه، لأن الجواز يعمّ جميع الأحكام غير الحرمه.

و أما القول بالجواز عقلا لا شرعا- بعد تسليم التفكيك بين حكميهما- مما لا يجدى، لأنّ المقدمه المفروضه فى محلّ البحث هى ما يكون من مقوله أفعال المكلف، فلا- بدّ أن تكون محكومه بأحد الأحكام، ضروره فساد كون فعل المكلف خاليا عن الحكم أصلا كأفعال البهائم و المجانين.

و أما بطلان التالى فلاّته لا يرتاب أحد فى قبح التصريح بالجواز من الحكيم.

و فيه: أنّ الجواز: تاره يلاحظ بالنظر إلى المقدمه من حيث هى مع قطع النّظر عن كون تركها مؤديا إلى ترك الواجب، و أخرى بالنظر إليها مع ملاحظه كون تركها مؤديا إلى تركه، و قد عرفت سابقا أنّ الثانى حقيقه راجع إلى جواز ترك الواجب و عباره أخرى عنه، فلا يصحّ التصريح به لأجل كونه حقيقه تصريحاً بجواز ترك الواجب، و أن معنى جوازها الذى يدّعه القائل به هو الأوّل، لكنّه لا يلازم جواز التصريح به، بل يقبح التصريح به كما ذكره المستدلّ، و قبح التصريح ليس لعدم الجواز واقعا، بل لخلوّه عن الفائدة، إذ لا- بدّ للمكلف بالواجب المطلق [من] الإتيان بها تحصيلا للواجب و لو لم تكن هى واجبه فى نفسها، فلا يصدر التصريح به عن الحكيم.

نعم التصريح المثمر إنّما هو التصريح بالجواز على الوجه الثانى، إذ معه يستريح المكلف عن مشقّه التكليف بالواجب.

لكن عرفت فساده لفرض بقاء الوجوب بالواجب، و معه يكون هذا

ص: ٤٢٣

التصريح آتلا إلى التناقض.

و كيف كان، فامتناع التصريح بالجواز لا يلازم انتفاء الجواز شرعا، حتّى يقال بأنّه يلزم خلوّه عن الأحكام، بل الجواز الشرعى يمكن ثبوته مع امتناع التصريح به و بيانه، بل أوكل الشارع بيانه إلى العقل.

و بعبارة أخرى: إنّ للشارع مانعا عن بيان الجواز بلسانه، فتبه بلسان العقل و أوكل البيان إليه (١)، فلا- يلزم التفكيك و لا خلوّ الواقعه عن الحكم، و مراد من قال بأنّ الحكم بجواز الترك هنا عقليّ لا شرعىّ أنّ بيان الجواز هنا إنّما هو بلسان العقل، لا الشرع لعدم الفائدة فيه، فيقبح صدوره منه.

و مراده بالتفكيك بين حكمى العقل و الشرع إنّما هو التفكيك فى البيان، لا الحكم نفسه، حتى يمتنع التفكيك.

هذا، و لهم وجوه أخرى أعرضنا عنها لعدم الفائدة فى التعرّض لها (٢)، و المعتمد هو الوجه الأوّل، و بعده الثانى، و عليهما نعول، و نختار وجوب المقدمه مطلقا بالوجوب الغيرى المولوى وفاقا لشيخنا الأستاذ- قدس سرّه- و لسيدنا الأستاذ- دام ظلّه- (٣)، و منهما يظهر فساد حجّه النافين لوجوبها مطلقا أيضا، و كذا فساد حجج القائلين بالتفصيل أيضا، فلا نطيل الكلام بذكر حجج النافين مطلقا، لكن لا بأس بالتعرّض الإجمالى لحجج المفضّلين، فنقول:

١- قال- دام ظلّه- بالفارسيه: بجهت اينكه عقل كارش واقع تجويز است و نظر به قبح ندارد پس در وقتى كه إدراك كرد

چیزی را میگوید که جائز است و اما شارع چون باید فعل او مبنی بر فائده باشد فلذا نمیتواند تصریح بجواز ترك نماید.

۲- فی الأصل: فی تعرّضها ..

۳- هذا من الموارد الدالّه أيضا على أنّ الكتاب الذي بين يديك تحرير لا تقرير، خلافا لما ذهب إليه المحقق الحجّه الثبت آغا بزرگ الطهرانی [ره] فی الذریعه.

ص: ۴۲۴

حجّه القول بالتفصیل بین السبب و غیره كما يظهر من صاحب المعالم (۱) - قدّس سرّه -، أما على وجوب السبب فوجهان:

أحدهما: عدم ظهور الخلاف فيه (۲).

و ثانيهما: أنّ قدره غير حاصله مع المسببات (۳)، فيبعد تعلق التكليف بها وحدها.

و أيد الوجه الثاني بقوله: (بل قد قيل: إنّ الوجوب في الحقيقه لا يتعلّق بالمسببات). إلى آخر ما ذكره، و إن ضعّف هذا القول بمنع عدم تعلق قدره بالمسببات.

و أما على عدم وجوب غير السبب فينفى (۴) دلالة الأمر عليه مطلقا، بدعوى صحّحه تصريح الأمر بعدم وجوبه. هذا.

و يتّجه على ما احتجّ به على وجوب السبب:

أما على الوجه الأول فمنع حجّيه عدم ظهور الخلاف في إثبات المدعى.

و أما على الثاني فمنع (۵) حجّيه الاستبعاد.

و يتّجه على تأييده أيضا - بما قيل من تعلق التكليف بالمسببات - أنه (۶)

۱- معالم الدين: ۵۸ - ۶۱.

۲- و من العامّه نقل الإجماع عليه التفتازاني في شرح الشرح: ۱ - ۲۴۷، بل و نقل فيه القول بأنّه من ضروره الجبّله ..

۳- العبارة في المعالم: ۵۸ هكذا: [.. مع المسببات بدون السبب].، و الصحيح في العبارة هكذا: [أنّ قدره غير حاصله على المسببات بدون السبب] ..

۴- في الأصل: ينفى ..

۵- في الأصل: منع ..

۶- في الأصل: من أنّه ..

ص: ۴۲۵



على تقدير ثبوته لا- يثبت الوجوب المتنازع فيه في المقام بل إنَّما يثبت الوجوب النفسى للسبب، ضروره أنَّ التكليف المتعلّق بالمسبب نفسى، فإذا قلنا بتعلّقه بالسبب فهو حينئذ واجب نفسا، والمقصود في المقام إثبات وجوبه الغيرى لا غير.

و على ما احتجّ به على نفيه عن غير السبب:

أمّا على الوجه الأوّل: فيما عرفت في تحرير محلّ النزاع من أنّه ليس النزاع في إثبات دلالة الأمر عليه، بل النزاع في ثبوت التلازم عقلا بين وجوب شىء و بين وجوب مقدّمته، فتأمل.

و أمّا على الثانى: فإنّه يقبح التصريح بعدم الوجوب قطعا كما يظهر للمتأمل، فدعوى صحّته مكابره للوجدان.

حجّه القول بالتفصيل بين الشرط الشرعى و بين غيره بوجوب الأوّل دون غيره:

أمّا على الثانى: فما احتجّ به النافون للوجوب مطلقا.

و أمّا على الأوّل: فما احتجّ به ابن الحاجب على ما حكى (١) عنه: بأنّه لو لم يكن الشرط الشرعى واجبا لم يكن شرطا، و التالى باطل لكونه خلاف الفرض (٢)، فكذا المقدم.

بيان الملازمه: أنّه [لو] لم يجب الشرط لكان للمكلّف تركه، فحينئذ إذا أتى بالمشروط فلا يخلو إمّا أن يكون آتيا بتمام المأمور به، أو لا.

لا- سبيل إلى الثانى، فإنّ المفروض أنّ الشرط غير واجب، فيكون المأتى به تمام ما يجب عليه، فيثبت الأوّل، فحينئذ لم يكن الشرط شرطا، لأنّ الإتيان

---

١- العضدى فى شرحه للمختصر لابن الحاجب: ١- ٩٠- ٩١.

٢- و يحتمل أنها [المفروض] بحسب نسخه الأصل.

ص: ٤٢٦

بتمام المأمور به يقتضى الصحّح و الإجزاء، و تحقّقه بدون الشرط ينافى الشرطيه.

انتهى.

و كأنّه جعل الشرط أمرا مستقلا، حيث إنّه حكم بأنّه على تقدير عدم وجوبه يحصل المأمور به بتمامه بدون.

و كيف كان فيتّجه عليه:

أولا- النقض بلزوم المحذور المذكور على تقدير وجوبه أيضا، فإنّه على تقدير وجوبه يكون وجوبه غيريا، و المأمور به هو ما

تعلق به الوجوب النفسى فإذا تركه المكلف عصيانا و أتى بالمأمور به بدونه فهو آت بتمام المأمور به، و هو ينافى الشرطيه.

و ثانيا- أنّ الشرط الشرعى و إن كان يفارق الشروط العقلية من حيث أنّه بحيث لو وجد يوجب حدوث وصف فى المشروط يكون ذلك الوصف مأخوذا فى مطلوبيه المشروط كالطهاره، حيث إنّها إذا وجدت تحدث فى الصلاه المشروطه بها وصفا، و هو كونها مع الطهاره، و يكون هذا الوصف مأخوذا فى مطلوبيه الصلاه، و هكذا سائر الشرائط الشرعيه بخلاف الشروط العقلية، فإنّها لا تحدث عند وجودها وصفا فى المشروط يكون ذلك الوصف دخيلا فى مطلوبيته، كنصب السلم مثلا- للصعود إلى السطح، و كطى المسافه للحجّ، حيث إنّهما على تقدير وجودهما لا يحدثان فى المشروط وصفا معتبرا فى مطلوبيته.

لكن هذا الفرق لا يصلح وجها للفرق فيما هو المناط فى وجوب المقدمه، بل التحقيق: أنّ الشروط الشرعيه كالعقلية فى ذلك، بل هى فى الحقيقه راجعه إلى تلك، إذ الشارع لا يجعل شيئا شرطا لمطلوبه إلا إذا اعتبره على نحو و كيفية لا يحصل هو على تلك الكيفيه إلا بذلك الشرط، فبعد اعتباره ذلك فى مطلوبه يستحيل وجوده بدون الشرط كما أنّه يستحيل وجود المأمور به بدون الشروط العقلية.

ص: ٤٢٧

و الحاصل: أنّ الشروط الشرعيه و إن كانت نفسها خارجة عن المأمور به، لكن تقييدها داخل فيه، فيستحيل وجوده بدونها كاستحاله وجوده بدون الشروط العقلية الصرفه، فإذا رجعت الشروط الشرعيه إلى العقلية بطل(١) التفصيل المذكور.

و من العجب أنّه حكم على تقدير عدم وجوب الشرط بكون الآتى بالمأمور به بدونه آتيا بتمام المأمور به، لأنّ تقييده- كما عرفت- داخل فيه، فكيف يعقل كونه آتيا بتمام المأمور به بدون الإتيان بالشرط؟! فإنّ تماميته هو الفعل بوصف كونه مقرونا بالشرط الشرعى، فإذا لم يأت بالشرط و لو لم يكن واجبا كيف يعقل حصول تمام المأمور به؟! و لذا قلنا: كأنه جعل الشرط الشرعى أمرا مستقلا أجنيا عن المأمور به، فكان الأولى أن يقول: لا سبيل إلى الأوّل، لا إلى الثانى. هذا.

ثمّ إنّ لا بأس بذكر عدّه من أدلّه النافين بوجوب المقدمه مطلقا، فنقول:

منها: دعوى صحّحه التصريح بجواز تركها.

وفيه ما عرفت.

و منها: أنّها لو كانت واجبه لوصل إلينا على وجه العلم بتواتر و نحوه، لتوفّر الدواعى و عموم البلوى و لم يصل إلينا ظنا فضلا عن العلم به.

وفيه: أنّ وجوبها مما يدعى كونه ضروريا، بل لعلّه كذلك، فيكون غتيا عن البيان.

و ما ترى من وقوع الخلاف فيه لا ينافى ذلك لوقوع مثله كثيرا فى مثله، بل فى ما [هو] أوضح منه.

هذا، مع أنّ الخلاف قد نشأ من المتأخرين، وإلا فذلك من المسلّمات عند

١- فى الأصل: فبطل ..

ص: ٤٢٨

القدماء، كما يظهر للمتتبع فى كتبهم.

و منها: أنّها لو كانت واجبه لعصى تاركها بتركها. التالى باطل، فالمقدّم مثله.

و فيه: ما عرفت من منع تحقّق العصيان بترك الواجب الغيرى.

و منها: أنّها لو وجبت لثبت قول الكعبى بنفى المباح، لأنّ ترك الحرام لا يحصل إلاّ بفعل ضده، فتكون الأفعال المباحه واجبه تخييرا مقدّمه لترك الحرام، فتخرج عن كونها مباحه.

و فيه: [ما] يأتى تفصيله- إن شاء الله تعالى- فيما بعد من أنّ فعل الضدّ ليس مقدّمه للترك، بل هو الصارف عن الحرام، و وجوبه لا يستلزم نفى المباح.

و منها: أنّها لو كانت واجبه لترتب الثواب على فعلها، و التالى [باطل]، فالمقدّم مثله.

و فيه: ما عرفت من عدم تحقّق الإطاعه فى الإتيان بالواجب الغيرى التى هى المناط فى استحقاق الثواب.

و منها: أنّها لو وجبت لوجب نيتها، و التالى [باطل] بالإجماع على عدم وجوب نية المتوضّئ غسل كلّ جزء جزء من الرّأس(١).

و فيه: أنّ وجوب النية إنّما هو فى الواجبات النفسية التعبدية، لا فى كلّ واجب.

و منها: أنّها لو وجبت لكانت زياده على النصّ (٢)، و التالى باطل لكونه نسخا.

١- كذا فى الأصل، و الظاهر أنه أراد: كل جزء جزء من أعضاء الوضوء ...

٢- إذا ورد دليل على وجوب شىء، ثمّ جاء دليل آخر على وجوب أمر زائد على ذلك الشىء- كأن دلّ دليل على وجوب مرّكب ذى خمس أجزاء، ثمّ جاء دليل على وجوب جزء آخر فى ذلك المرّكب يسمّى [فى الأصل: فيسمى ..] الدليل الثانى فى الاصطلاح زياده على النصّ، و يكون هو ناسخا للحكم الأوّل. لمحزّره عفا الله عنه.

ص: ٤٢٩

و فيه: أنّ النصّ- و هو الأمر بذى المقدّمه- متضمّن لوجوب المقدّمه، بمعنى أنّ وجوبها يستفاد منه تبعاً، و لسنا نقول: إنّ وجوبها على تقديره بدليل آخر، حتى يكون مثل ما دلّ على وجوب السوره فى الصلاه بعد الأمر بها بدون السوره- مثلاً- حتى يكون

زياده على النص، فيكون نسخا.

هذا تمام الكلام فى المرام ختم الله أمورنا بخير ختام بنبيه محمد صلى الله عليه و آله البرره الكرام.

**و ينبغي التنبيه على أمور:**

## الأول

: أن الكلام فى مقدمه المندوب هو الكلام فى مقدمه الواجب، و المختار فيها المختار فى تلك بعين ما مرّ، فالطالب لشيء ندبا يلزمه حصول حاله إجماليه فى نفسه بالنسبه إلى مقدمات المندوب بحيث لو جاءت فى قالب اللفظ لكانت طلبا أصليا نديبا لها(١).

## الثانى

: أن من أقسام الواجب ترك الحرام (٢)، فتدخل مقدمته فى مقدمه الواجب، و يكون من أفرادها.

١- فى الأصل: بها ..

٢- المراد بترك الحرام المندوب هو من أفراد الواجب هو الترك الاختيارى، فإنه هو المندوب يقبل بتعلق التكليف به، و يتصف بالوجوب، و تدخل مقدمته فى مقدمه الواجب. لمحزره عفا الله عنه.

ص: ٤٣٠

و ليعلم أن مقدمه الترك منحصره فى السببيه، لما مرّ غير مرّه من أن الوجود لا يتحقق إلا بعد تحقق جميع المقدمات من الخارجيه و الداخليه، و أمّا العدم فيكفى فيه عدم إحدى مقدمات الوجود، و يكون انتفاء واحده منها وحدها سببا لعدم ذى المقدمه، فيكون ترك كل مقدمه منفرده علّه تامه للترك.

و إن شئت قلت: إن ترك شيء لا يكون إلا مع وجود سبب الترك، و كلّ واحده من مقدمات الوجود يكون تركها سببا للترك، فمقدمه الترك سبب له دائما.

ثمّ إنّه إذا كان للمعلول وجودا كان أو عدما- علل متعدده فهو مستند إلى الجميع إذا تواردت فى المحلّ دفعه واحده، فالعلّه له حينئذ هو المجموع، و إلى أسبق منها وجودا إذا تواردت فى المحلّ تدريجا، لأنّه لا يعقل التفكيك بين المعلول و بين علته، و المفروض كون الأولى علّه له، فمع تحققها مفرده عن البواقي يترتب (١) عليها المعلول، فلا يعقل إذن تأثير البواقي فيه لاستلزامه لتحصيل الحاصل، و هذا واضح لا حاجة له إلى البرهان.

و إذا تمهد هذا فنقول: إن الفعل المحرم لا يكون محرّما إلا مع الاختيار، و إلا فمع الاضطرار إليه لا يعقل النهى عنه بالضروره، و سبب الترك فى الأفعال الاختياريه إنّما هو الصارف عنها، لا الأفعال المضاده لها، و ذلك لأنّ عدم كلّ فعل إنّما هو لفقد مقدمه

من مقدمات وجوده، فإنَّ كلَّ واحده منها من جهة الانتفاء عند الانتفاء علّه تامّه كما مرّت الإشارة إليه، وقد عرفت أنّه إذا كان لمعلول علل متعدّده متدرّجه فهو مستند إلى أسبقها، و من المعلوم أنّ أسبق علل ترك الفعل الاختياري إنّما هو الصارف عنه و عدم الإراده له<sup>(٢)</sup>، ضروره أنّ الفعل الاختياري

١- في الأصل: فيترتب ..

٢- في الأصل: و عدم الإراده إليه ..

ص: ٤٣١

يجب عند إرادته، و يمتنع بدونها و إن كان سائر مقدمات وجوده موجوده، فعليه عدمه إنّما هو عدم الإراده المعبر عنه بالصارف لا غير.

فمن هنا بطل قول الكعبي (١) بمقدّميه فعل المباح لترك الحرام، فيجب لذلك، فيلزم انتفاء المباح رأسا، و سيأتي زياده توضيح لذلك فيما بعد- إن شاء الله- فانتظر.

### الثالث

(٢) إذا علم مقدّميه أمر للواجب فقد عرفت الحكم فيه، و أمّا إذا شكّ في أصل المقدّميه فيجوز استصحاب عدم الوجوب الغيرى مطلقا و استصحاب عدم جعل ذلك الأمر شرطا أو جزءا أو مانعا إذا كان الشكّ في مقدّميته شرعا، و لا يعارضه استصحاب شغل الذمّه بما يحتمل كونه شرطا له، بل هذا حاكم عليه كما لا يخفى.

و أما أصاله البراء فلا مجال لها فيما إذا كان الشكّ في مقدّميته عقلا أو عادة كاستصحاب عدم المقدّميه، ضروره أنّ الواجب ليس مقيدا بشيء من المقدمات العقلية أو العادية و إن كان لا يحصل بدونها، فليس في تركها مع الإتيان

١- راجع شرح المختصر للعضدي: ١- ٩٠ و ٩٦، و الإحكام في أصول الأحكام للآمدى: ١: ١٠٧، و شرح اللمع للشيرازى: ١: ١٩٢ و غيرها. و الكعبي هو أبو القاسم بن أحمد بن محمد البلخي الكعبي، من متأخري متكلمي المعتزله البغداديين، و تنسب إليه الطائفة الكعبيه، و له آراء خاصه في علم الكلام و التفسير و في الأصول منها هذه الشبهه. أقام ببغداد مدّه طويله، ثم عاد إلى بلخ، و توفّي بها في شعبان سنة ٣١٩ هـ. من آثاره المقالات، و هو تفسير كبير في اثني عشر مجلدا، و كتب في علم الكلام منها أوائل الأدله في أصول الدين. معجم المؤلفين ٦: ٣١، و تاريخ بغداد ٩: ٣٨٤، و لسان الميزان ٣، ٢٥٥، و طبقات المعتزله: ٨٨-٨٩.

٢- أي [الأمر الثالث] على ما في هامش المخطوطه.

ص: ٤٣٢

بالواجب- إذا فرض إمكان الإتيان به بدونها- احتمال المؤاخذة و العقاب أصلا، حتى ينفي بأصاله البراءه.

و من هنا يعلم وجه عدم جريان استصحاب عدم المقدميه فيها أيضا، و توضيحه:

أنَّ صفة المقدميه في المقدمات العقلية و العاديه إنَّما هي من الأمور الملازمه لذات الشئ ء من أوَّل الأمر إلى آخر الأبد، و لا يعقل فيها تحقُّقها في زمان بدون تلك الصفة حتى يستصحب عدمها.

هذا بخلاف المقدمات الشرعيه، فإنَّ صفة المقدميه فيها إنَّما هي من الأحكام الوضعيه الجعليه المسبوقه بالعدم، فيجرى فيها الاستصحاب لذلك.

و أمَّا إذا كان الشكُّ في مقدّميته شرعا فهذا هو محلّ النزاع في جواز إجراء أصاله البراءه في الشكِّ في الجزئيه و الشرطيه، و تحقيق الكلام فيه يعلم بالنظر إلى تلك المسأله، و المختار فيها جريانها.

و مجمل الاحتجاج عليه: أنه لو كان الواجب مقيّدا في الواقع بوجود ذلك الأمر المشكوك - في جزئيه أو شرطيه له - معه، أو بعدم ما شكِّ في مانعيته له مع عدم قيام حجّه على ثبوت هذا التقيد لكان التكليف به على ذلك الوجه قبيحا، و يقبح المؤاخذه عليه عقلا.

هذا مضافا إلى شمول أخبار البراءه لمثل المقام أيضا فأصاله البراءه - سواء لوحظت من باب العقل أو من باب التعبد - جاريه في المقام و محكمه، و لا يعارضها استصحاب شغل الذمّه بالواجب، بل هي حاكمه عليه، بل لا معنى لاستصحاب الشغل أيضا، فإنَّ القدر المعلوم من الشغل قبل الإتيان بالفعل إنَّما هو بالنسبه إلى المقدار المعلوم دخوله في المأمور به، و هو مرتفع بعد الإتيان [به] قطعاً، فلا مجرى لاستصحاب عدمه.

ص: ٤٣٣

و أمّا بالنسبه إلى أزيد من ذلك المقدار فلا ريب أنَّ الجاري إنَّما هو استصحاب عدم الشغل، لا استصحاب بقائه، فافهم.

## الرابع

(١): المرجع في تمييز مقدميه شئ ء شرعا و عدمها إنَّما هي الأدلّه الشرعيّه، كما أنّ المرجع في تمييز مقدميته عقلا أو عاده إنَّما هما لا غير، و من المعلوم عدم طرؤ الشكِّ في المقدميه العقليه و العاديه و عدمها غالبا، لإمكان تميّز ذلك بالحسّ كذلك.

نعم قد خفى مقدميه بعض الأمور عقلا و عدم مقدميته كذلك، و هذا كما في مقدميه ترك أحد الضدّين للآخر و عدمها، فلا بأس بالتعرّض لتحقيق الحال فيه حسبما يسعنا المجال، بل لا بدّ منه، فإنّه إنَّما [هو] مبنى الكلام في المسأله الآتية المهمّه، المتفرّعه عليها فروع لا تحصى، فنقول - بعون الله الملك المتعال و حسن توفيقه -:

إنَّهم اختلفوا في أنّ ترك أحد الضدّين مقدّمه لوجود الآخر، أو لا.

المشهور أنّه مقدّمه مطلقا، و ذهب بعض الأعلام (٢) إلى ذلك فيما إذا كان الضدّ موجودا بالفعل في المحلّ، و أمّا بدونه فلا، و الظاهر هو العدم مطلقا.

و الذى احتجّ به للمشهور أو يمكن أن يحتجّ به هو أن يقال: إنّما لو فرضنا اجتماع جميع أجزاء علّه أحد الضدّين فى المحلّ عدا أنّه مشغول بالصدّ الآخر نرى أنّه يمتنع عقلا- وجود ذلك الضدّ المفروض اجتماع أجزاء علّته، فيكشف ذلك عن عدم تماميّة علّته، و إلاّ لا تمتنع التفكيك، و المفروض أنّ جهه

١- أى [الأمر الرابع]، على ما فى هامش المخطوطه.

٢- و هو المحقق الخوانسارى على ما حكى عنه. لمحزّره [عفا الله عنه].

ص: ٤٣٤

النقصان فيها إنّما هى من حيث اشتغال المحلّ بالصدّ الآخر، إذ المفروض أنّه لو يشتغل به يحصل ذلك قطعاً، فيكشف ذلك عن مانعيه وجود الضدّ للصدّ الآخر و كون عدمه معتبراً فى علّه وجوده. هذا.

و يمكن المناقشه فيه:

أمّا أولاً- فبالنقض من وجوه:

الأول: بفرض اجتماع جميع أجزاء علّتى الضدّين معا و تواردهما فى المحلّ الخالى عنهما دفعه من دون سبقه باشتغاله بأحدهما، فلو كان جزء علّه كلّ منهما هو عدم الآخر فى المحلّ حال وجود سائر أجزاء علّته- كما هو نتيجة الدليل المذكور- فلا ريب فى تحقّقه فى تلك الصوره بالنسبه إلى كلّ واحد منهما، مع أنّه لا شبهه فى امتناع وجود شىء منهما فيها، فيكشف ذلك عن أنّ الشرط شىء آخر غير ما ذكر.

لا يقال: إنّ حكم تحقّق علّه الضدّ الآخر مع علّه الضدّ حكم وجود نفس ذلك الضدّ حال تحقّق علّته، بمعنى أنّ الشرط إنّما هو عدم وجود الضدّ الآخر أو ما يلزمه مع علّه ذلك الضدّ، فالشرط فى الصوره المفروضه مفقود.

لأنّ نقول: لا تعاند و لا تمنع بين نفس علّتى الضدّين جدّاً، و لا تنافى بين أنفس هاتين (١) بوجه، بل إنّما جاء المنافاه من قبل معلوليهما، فإنّهما اللذان يمتنع اجتماعهما، فلا معنى لاشتراط عدم العلّه نفسها فى وجود الضدّ الآخر، و يكشف عن ذلك عدم صحّه تخلّل كلمه فاء بين انتفاء أحد الضدّين و بين وجود علّه الآخر بان يقال: وجدت تلك فعدم هذا، كما هو الشأن فى العلل مع معلولاتها، بل يعدّ ذلك مستهجناً جدّاً لعدم الربط بينهما بوجه.

الثانى: بلوازم الضدّين: إذ مع وجود لازم من لوازم أحدهما يمتنع وجود

١- كذا فى الأصل، و الصحيح ظاهراً: بين هاتين أنفسهما ..

ص: ٤٣٥

الآخر بالضروره، مع أنّهم لا يقولون بكون عدم لازم أحد الضدّين مقدّمه للآخر.

الثالث: بالنقيضين و بلوازمهما: بتقريب ما مرّ في لوازم الضدّين، مع أنّهم لا يقولون بكون انتفاء أحد النقيضين أو انتفاء لازمه مقدّمه لوجود الآخر، و ليس لأحد [أن] يلتزمه، ضروره أنّ حيثيه وجود أحد النقيضين إنّما هو عين حيثيه عدم الآخر فإنّ الوجود المذى هو نقيض للعدم ليس فى المعنى إلّا عدم العدم، و اختلافهما إنّما هو من حيث المفهوم لا اللبّ، و كذلك العدم إنّما هو عين عدم الوجود فى المعنى، و هكذا الحال فى لوازمهما، فإنّ وجود لازم أحدهما عين عدم الآخر و لازمه، فالعلّه لتحقق أحد النقيضين إنّما هى عين علّه عدم الآخر و عدم لازمه، فهما معلولان لعلّه واحده كما هو الحال فى المتضايقين أيضا، فليس أحدهما علّه لفناء الآخر و مانعا منه، حتى يكون عدمه شرطا فيه.

و أمّا ثانيا- فبالحلّ، و توضيحه:

أنّ الشرط لتحقق كلّ واحد من الضدّين بعد فرض استجماعه لسائر أجزاء العلّه إنّما هو قابليته المحلّ لا انتفاء الآخر.

و بعبارة أخرى: الشرط إنّما هو عدم استلزام وجوده محالا، ففى الصورة التى فرضت فى الاستدلال لو وجد أحد الضدّين مع اشتغال المحلّ بالآخر لكان وجوده مستلزما للمحال، و هو اجتماع الضدّين بل عينه، فإنّ وجوده مع فرض وجود الآخر اجتماع للضدّين، فانتفاؤه مستند إلى لزوم هذا المحال، لا- إلى وجود الآخر من حيث هو، حتى يقال: إنّ علّه لفنائه، فيكون عدمه من أجزاء العلّه.

فإن قلت: هب أنّ انتفاء أحد الضدّين ليس شرطا من حيث هو أوّلا و بالذات، لكنّه شرط لما سلّمت شرطيته، و هو قابليه المحلّ، إذ معه يخرج المحلّ عن قابليه كما اعترفت به، و الشرط بشرط الشىء شرط لذلك الشىء بالأخره، فثبت التوقف و الشرطيه.

ص: ٤٣٦

قلنا: إنّ ارتفاع الضدّ الآخر الموجود فى المحلّ و إن كان يحصل معه قابليه المحلّ لوجود المتأخّر إلّا أنّ هذا ليس من باب المقدميه لتحقق قابليه المحلّ، بل من أنحاءه، فإنّ خروجه عن قابليه إنّما هو باجتماع الضدّين المحال، و قابليه عن ارتفاع ذلك المحال، و له أنحاء:

أحدها: ارتفاعهما جميعا عن المحلّ.

و ثانيها: ارتفاع هذا الضدّ.

و ثالثها: ارتفاع ذاك، فتأمل.

لا- يقال: إنّ قابليته المحلّ - على ما اعترفت به- أمر كلىّ، و له أفراد ثلاثه منها ارتفاع ذلك الضدّ الخاصّ، فثبت مقدميه ذلك الفرد لذلك الكلىّ، لأنّ الفرد مقدّمه لتحصيل الكلىّ.

لأنّ نقول: الفرد عين الكلىّ لا مقدّمه له، فإنّه إذا وجد يصير فردا.



هذا، لكن الإنصاف أن منع مقدّميه انتفاء أحد الضدّين لوجود الآخر- بعد الاعتراف بأنّه عين قابليّه المحلّ التي هي مقدّمه له البتّه- بعيد عن الإنصاف إلى الاعتساف، فإنّ هذا اعتراف بكون نفس انتفاء أحد الضدّين مقدّمه بلا واسطه، و هو أولى من كونه مقدّمه معها، فثبت مطلب المستدلّ.

و الحاصل: أنّ للمستدلّ أن يقول حينئذ: إنّه إذا ثبت أنّ وجود أحد الضدّين مخرج للمحلّ عن قابليّه وجود الآخر فيه، ثبت (1) كونه مانعا من الآخر من تلك الجهة، فثبت التمانع بين الضدّين، فيكون عدم كلّ واحد منهما شرطا لتحقق الآخر، فحينئذ إذا فرض الضدّان من مقوله الأفعال مع فرض تعلق الطلب المنجز بأحدهما، فهو يقتضى النهي عن الآخر لكونه مانعا، و يلزمه ارتفاع الأمر من الآخر لامتناع اجتماعه مع النهي و لو كان غيريّا.

١- في الأصل: فثبت ..

ص: ٤٣٧

مع أنّه لا يعقل بقاءه من جهة أخرى أيضا: و هي أنّه لو بقى لكان مستلزما لإرادته المحال، و هو اجتماع الضدّين، لعدم الفرق بين أن يكون أمر واحد تعلق بنفس اجتماعهما أو يكون أمران فعلا يتعلّق كلّ منهما بواحد منهما، و لا يمكن القول برفع هذا المحال برفع الأمر المنجز لفرض ثبوته كيف كان، و إن كان على تقدير ارتفاعه يوجب ارتفاع ذلك المحال، فلا بدّ من أن يكون ارتفاعه بارتفاع الأمر من الضدّ الآخر، و سيجىء توضيح ذلك في المسأله الآتيه- إن شاء الله- فانتظر.

و قد يورد على المشهور أيضا: بأنّ ثبوت التمانع بين الضدّين - كما قالوا به- مستلزم للدور، ضروره أنّ وجود كلّ من المتمانعين يتوقّف على عدم الآخر، و عدم الآخر أيضا يتوقّف على وجود ما يتوقّف وجوده على عدمه، لأنّ توقّف الوجود على العدم إنّما جاء من عليّه وجود أحدهما لعدم الآخر، فيتوقّف وجود كلّ منهما على وجود نفسه، و هو دور صريح، و هو باطل، فملزومه- و هو ثبوت التمانع بين الضدّين الذي صار منشأ للتوقّف- مثله.

و أجاب عنه المحقّق الخوانسارى- قدّس سرّه- على ما حكى عنه:

بأنّ التوقّف و إن جاء من جهة التمانع، لكن عدم كلّ منهما لا ينحصر سببه في وجود الآخر (1)، بل يمكن أن يكون مستندا إلى فقد مقتض له أو شرط من شروطه، فإنّه كما ينعدم كلّ منهما بوجود الآخر، كذلك ينعدم بعدم المقتضى أو الشرط، فلا يتوقّف عدم كلّ منهما على وجود الآخر، فاندفع الدور.

ثمّ قال قدّس سرّه: و إن فرض في المورد اجتماع جميع مقتضيات و شرائط

١- قال دام ظلّه: و يمكن أن يكون العدم مستندا إلى وجود ضدّ ثالث في المحلّ، كما في الأضداد التي لها ثالث، فتأمل.

ص: ٤٣٨

كُلٌّ منهما بحيث لم يكن مانع من وجود كِلِّ منهما إلا اجتماعه مع الآخر، فحينئذ و إن [كان] ذلك على فرض تحقُّقه مستلزما للدور، لكن نقول بامتناع ذلك الفرض، و معه لا وقع لإيراد الدور.

قال دام ظلّه: و توضيح عدم توجّه إيراد الدور حينئذ: أنّ مقتضى قاعده المناظره فى إيراد الدور أن يحرز المورد أولا وقوع صورته فرض فيها الدور أو إمكان وقوعها لا محاله، بأن يكون أصل إمكانها مفروغا عنه من (١) المتخاصمين، ثمّ يعترض على خصمه: بأنّ لازم مقالته امتناع تلك الصورة لاستلزامها الدور فيها، مع أنّ الفرض إمكانها، فانتفاء الملزوم كاشف عن فساد الملزوم (٢)، و هو ما يدّعيه، و أمّا إذا لم يحرز ذلك فللخصم أن يدعى امتناع تلك الصورة و جعل لزوم الدور فيها دليلا على الامتناع.

هذا، ثمّ قال المحقّق المذكور- قدّس سرّه -: و هنا كلام آخر، و هو أنّا ندعى: أنّ الترك الذى هو مقدّمه للوجود إنّما هو الترك المسبوق بالوجود لا مطلقا، بمعنى أنّ الشرط لوجود كِلِّ من الضدّين إنّما هو عدم الآخر فى المحلّ على تقدير وجوده، و أمّا عدمه الأزلى فلا. انتهى.

و توضيح اندفاع الدور على هذا التفصيل: أنّ الصورة المفروضه للدور صورته اجتماع جميع أجزاء علّه كِلِّ من الضدّين مع عدم اشتغال المحلّ بأحدهما، و من المعلوم أن عدم كِلِّ منهما حينئذ أزلى، لا مسبوق بالوجود، فليس شىء من عدميهما (٣) كذلك مقدّمه للآخر حتى يلزم الدور.

١- كذا فى الأصل، و الصحيح ظاهرا: عند المتخاصمين ..

٢- فى العبارة ملزومان و لازمان: فالملزوم الأوّل هو مقاله الخصم، و لازمها امتناع الصورة التى فرض فيها الدور. و الملزوم الثانى هو نفس الصورة التى فرض فيها الدور، و لازمها هو الدور.

٣- كذا فى الأصل، لكن الصحيح ظاهرا: من عدم كِلِّ منهما ..

ص: ٤٣٩

و بهذا يندفع الدور عن صورته اشتغال المحلّ بأحدهما أيضا فإنّ المتأخّر من الضدّين حينئذ و إن كان متوقّفا على عدم السابق بعد وجوده، لكن وجود السابق لم يكن متوقّفا على عدم اللاحق الأزلى (١).

ثمّ إنّ وجه اختياره- قدّس سرّه- لهذا التفصيل: أنّه رأى أنّ مقدّميه ترك أحد الضدّين لوجود الآخر إنّما جاءت من جهة التمانع بينهما، و أنّ المانع من كِلِّ منهما إنّما هو وجود الآخر فى الخارج، ضروره عدم التمانع بينهما من حيث التقرّر الماهيتى (٢) و الوجود الذهنى، فيكون الشرط لكِلِّ منهما انتفاء وجود الآخر لا عدمه الأزلى.

لكن يتّجه عليه: أنّ مقتضى التمانع بينهما على تقديره أن لا يكون شىء من منهما مقرونا بالآخر عند وجوده، فالشرط الناشئ من جهته إنّما هو عدم اقتران كِلِّ منهما عند وجوده، فلا خصوصيه إذن للعدم بعد الوجود، بل هو أحد الفردين المحصّين لذلك الشرط كما لا يخفى، و فرده الآخر هو استمرار عدم الآخر الأزلى إلى زمان الوجود، فيعود المحذور لو لا دعوى امتناع الصورة

المفروضه للدور، فالتحقيق في دفعه إنما هي تلك الدعوى، فإنها هي التي يتجه القول بها.

هذا، و التحقيق في ردّ دليل المشهور: أنا نرى بالعيان و الوجدان أنّ بعض الأضداد مع بعض ليسا من قبيل المتمانعين بحيث يكون كلّ واحد منهما علّه لفناء الآخر و مانعا من وجوده، كما هو مبني مقدّميه ترك أحدهما لوجود الآخر، بل من قبيل المانع و الممنوع، بحيث لو فرض اشتغال المحلّ بأحدهما

١- ثمّ إنّّه قال دام ظلّه: لو سلّمنا توقّف كلّ من الضدّين على عدم الآخر من غير تقيّده بكونه مسبقا بوجوده، يمكن دفع الدور المذكور: بأنّ كلا منهما يتوقّف على عدم الآخر حين وجوده، و أمّا عدم الآخر حين وجود ذلك فلا يتوقّف على وجود ذلك في ذلك الحين.

٢- كذا في الأصل، و الصحيح: الماهويّ.

ص: ٤٤٠

فوجد المقتضى للآخر لوجد ذلك الآخر، و يرتفع ما وجد قبله في المحلّ، و يرى تأثير المقتضى لذلك الآخر فيه حينئذ كتأثيره فيه حال خلوّ المحلّ عن جميع الأضداد، و هذا كما في السواد مع البياض، فإنّهما ضدّان بالضرورة، مع أنّ الثاني لا يمنع من وجود الأوّل إذا كان موجودا قبله، بل متى تحقّق المقتضى للسواد يؤثّر فيه حال اشتغال المحلّ بالبياض كتأثيره فيه حال خلّوه عنه، و يرتفع البياض بمجرد تحقّق المقتضى له، و كما في كلّ لون قويّ مع الأضعف منه من الألوان، ضروره أنّ كلّ قويّ من لون مضادّ مع الضعيف (١) منه، مع أنّ حال القويّ بالنسبه إلى الضعيف حال السواد بالنسبه إلى البياض، و هذا بديهيّ غنيّ عن الاحتجاج عليه.

فيّضح من ذلك أنّ التمانع ليس صفة لازمه للضدّين من حيث إنّهما ضدّان، و إلّا لما انفكّ عنهما، فيظهر فساد دعوى مقدّميه ترك أحدهما للآخر لذلك.

و من هنا ظهر أيضا اندفاع دعوى المقدّميه من جهه أنّ انتفاء الآخر شرط لقابليه المحلّ لوجود ضده فيه، فإنّ التوقّف من هذه الجهه أيضا متّضح الفساد ممّا ذكرنا في الأمثله المذكوره من الأضداد.

و توضيحه: أنّ القويّ من الألوان- مع كونه مضادّا (٢) مع الضعيف منها- لا يتوقّف وجوده على ارتفاع الضعيف عن المحلّ قبله، بل يوجد مع اشتغال المحلّ به، و يرفعه بمجرد وجوده (٣)، فظهر أنّ وجود الضعيف لا يوجب خروج

١- كذا في الأصل، و المناسب: مضادّ للضعيف منه ..

٢- كذا في الأصل، و المناسب: مضادّ للضعيف منه ..

٣- فيكون الحال في مثل تلك الأضداد نظير الحال في النقيضين، فإنّه كما إذا وجد المقتضى لأحد النقيضين يترتب عليه وجود مقتضاه و ارتفاع النقيض الآخر، فكذلك إذا وجد المقتضى للون القويّ يترتب عليه أمران: أحدهما هو، و الآخر ارتفاع اللون الضعيف، فافهم و تدبّر. لمحزّره عفا الله عنه.

المحلّ عن قابليته لوجود القوىّ فيه، بل يكون وجود الضعيف و عدمه من هذه الجبهه على حدّ سواء.

فأتضح من ذلك أنّه ليس من الصفات اللازمه للضدّين كون كلّ منهما موجبا لخروج المحلّ عن القابليه، فظهر فساد دعوى المقدميه من هذه الجبهه أيضا، فأنكشف بذلك كلّ فساد دعوى مقدّميه ترك بعض الأفعال المضادّه لبعض آخر منها.

فالتحقيق ما أفاده سلطان المحقّقين: (١) - قدّس سرّه - من منع التوقّف من الطرفين، أعنى توقّف وجود كلّ من الضدّين على عدم الآخر و توقّف عدم كلّ منهما على وجود الآخر.

---

١- في حاشيته على المعالم: ٦٧ عند قوله: [فيجب ترك فعل الضدّ الخاصّ و هو معنى النهي عنه و جوابه].

## فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحه

في دلالة الأمر على الوجوب ٥

في الموضوع له لصيغه الأمر ٩

في ان الإرشاد هل هي من معانى صيغه الأمر ١٦

في الفرق بين الأمر المولوى و الإرشادى ٢٠

في إمكان اجتماع جهتى الإرشاد و التكليف فى الطلب ٢٢

مقتضى القاعده عند الدوران بين الإرشاد و التكليف ٢٤

في مفاد الجمل الخبريه عند الدّوران بين الإنشاء و الإخبار ٣٢

في بيان علاقه بين معنى الإخبار و الإنشاء ٤٠

في الأمر الواقع عقب الحظر ٤٢

احتجاج القائلين بكون الأمر عقيب الحظر للوجوب ٥٠

فى حال النهى عقيب الأمر ٥٤

فى حدّ شيوع استعمال صيغه الأمر فى الندب و تأثيره ٥٦

فى كيفية دلالة صيغه الأمر على الحتم و الإلزام ٦٢

فى المرّة و التكرار ٦٥

فى تحرير النزاع ٦٦

فى المراد بالمرّة و التكرار ٦٨

فى الثمره على القول بالمره و التكرار و عدمه ٧٦

فى الامتثال بعد الامتثال ٨٥

ص: ٤٤٤

فى دلالة صيغه النهى على التكرار و عدمه ٩٥

فى وجه دلالة النهى على العموم ١٠٢

سّر الدلالة على العموم فى الطبيعى المنهيه أو المنفيه ١١٨

بيان المختار فى مسأله المره و التكرار ١٢٠

معنى دلالة الأمر على الفور أو التراخى ١٢٢

الأصل اللفظى و العملى فى مسأله الفور و التراخى ١٢٦

فى تحرير عنوان البحث فى مسأله الأجزاء ١٣٩

فى بيان المفردات الواقعه فى عنوان الأجزاء ١٤٣

فى أقسام الأمر فى عنوان مسأله الأجزاء ١٥٣

فى الامتثال عقيب الامتثال و روايات الباب ١٥٥

فى بيان المختار فى الامتثال بعد الامتثال ١٥٧

فى بيان المختار فى أوامر أولى الاعذار ١٦١

بيان المختار فى الطرق و الأصول العمليه فى مسأله الاجزاء ١٧٣

مقتضى القاعده فى مسأله الاجزاء على مسلك السلوك ١٧٦

بيان مورد النزاع فى مسأله الاجزاء من جهه نوع الانكشاف ١٨٥

تحقيق حول كلام المحقق القمى فى مسأله الاجزاء ١٨٦

تحقيق الحال عند انكشاف الخلاف ظنا فى مسأله الاجزاء ١٨٨

تحقيق الحال عند انكشاف الخلاف فى مسأله الاجزاء ١٩٣

فى وجوه الجمع بين ما دل على الاجزاء و دليل الطرف و الأمارات و الأصول ١٩٩

مقتضى القاعده عند انكشاف الخلاف القطعى ٢٠٧

فى قاعده العسر و الحرج و مسأله الاجزاء ٢٠٨

فى أن مقدمه الواجب مسأله أصوليه أم لا ٢١٠

فى تفسير المقدمه و بيان أقسامها ٢٢١

تحرير محل النزاع فى مقدمه الواجب ٢٢٣

ص: ٤٤٥

فى المراد من السبب و أقسامه ٢٢٥

فى المراد من الشرط و أقسامه ٢٢٩

فى تفسير المانع و المعدّ و الجزء ٢٣١

فى تقسيم المقدمه إلى العقليه و العاديه و الشرعيه ٢٣٥

فى مقدمه الوجوب و الوجود و الصحه و العلم ٢٣٨

فى تقسيم الواجب إلى المطلق و المشروط ٢٤٢

فى أنّ القيد يرجع إلى المادة أو لهيئته ٢٤٧

فى الموضوع له لصيغته الأمر ٢٤٩

فى تبعيه و جوب المقدمه لوجوب ذيهما فى الفعلية و التنجز ٢٥٣

فى المقدمات المفوّته ٢٥٤

فى تعريف الواجب النفسى و الغيرى ٢٩٤

مقتضى الأصل اللفظى عند الشك فى النفسىة و الغيرىة ٢٩٧

فى محقق القريبه فى الواجب الغيرى ٣٠٣

مقتضى الأصل العملى عند الشك فى النفسىة و الغيريه ٣١٣

محقق القريبه فى المستحبات الغيرىة ٣١٥

ثمره البحث فى محقق عباديّه الغيرى ٣١٧

المقدمه الموصله ٣١٨

التوصلى و التعبدى ٣٢٧

ميزان التعبدية و التوصلية ٣٢٩

فى تأسيس الأصل المعول عليه عند الشك فى التعبدية و التوصلية ٣٣٧

فى الواجب الأصلى و التبعى ٣٦٠

استحقاق المثوبه أو العقوبه فى الواجب الغيرى ٣٦١

فى الطهارات الثلاث ٣٧١

تحرير محل النزاع فى مقدمه الواجب ٣٧٨

فى بيان الثمرات للالتزام بوجوب المقدمه ٣٨٣

فى ثمره القول بوجوب المقدمه ٣٨٧

تأسيس الأصل عند الشك فى وجوب المقدمه ٣٩١

الأقوال فى مقدمه الواجب و أدلتها ٣٩٢

فى أدله النافين لوجوب المقدمه ٤٢٧

تنبيهات ٤٢٩

فى مقدمته ترك الضد ٤٤١

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعلَمُونَ  
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامى عام ١٤٢٦ الهجرى فى المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبه لجمع من الإخصائين والمثقفين فى الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقله المراكز القائمية بتوفير المصادر فى العلوم الإسلامية وتبعثها فى أنحاء البلاد وصعوبه الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية فى أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين فى العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعه الكترونيه من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهى منظمه فى برامج إلكترونيه وجاهزه فى مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها.

وتحاول المؤسسة تقديم الخدمه معتمده على النظرة العلمية البحتة البعيده من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبى عليهم السلام



تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدقّ في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوازي العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهديد الأرضية لتحريض المنشورات والكتب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات الكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحث للمصادر والمعلومات  
الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات  
إقامة المسابقات في مطالعة الكتب  
إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية  
إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية  
افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)  
إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمي لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كiosk، الرسالة القصيرة ( sms )

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج في البحث والدراسة وتطبيقها في أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

1. JAVA

2. ANDROID

3. EPUB

4. CHM

5. PDF

6. HTML

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائميّة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً في الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباهه اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

